

ב"ה
ש"פ יתרו - כ"ב שבט
ה'תש"ס

גליון יא [תשצ]

ברכת מזל טוב

בשם כל חברי המערכת שיחיו מביעים אנו בזה
את ברכותינו ברכת מזל טוב לידידנו היקר
מראשי המערכת מלפנים,
וחפץ ה' בידו הצליח להרחיב ולפתח הקובץ
בגשמיות וברוחניות
ובזכותו הולך ומתפתח ב"ה עד הנה
החתן הת' הנעלה והחשוב השקדן והמצויין,
בעל מדות תרומיות
רוח המקום והבריות נוחה הימנו,
איש חי ורב פעלים
מבחירי התמימים בישיבת תו"ת
ומלפנים בישיבתנו אהלי תורה

הת' ישכר שלמה שי' ביסטריצקי

לרגל בואו בקשרי השידוכין
בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג תחי'

השראתך הברוכה שהכנסת ל"הערות וביאורים" בוודאי
תמשך גם בעתיד, ויה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד לנח"ר רבינו מתוך אושר ושמחה והצלחה תמיד

כה"י

המערכת

ברכת מזל טוב

לידידנו היקר והדגול איש חי ורב פעלים
משכיל על כל דבר טוב
חבר המערכת ד"הערות וביאורים" בשנת תשנ"ה
וראש המערכת בשנת תשנ"ו

הרה"ת ר' **לוי יצחק** וזוגתו הכבודה שיחיו
אזימאוו

לרגל הולדת בנם הבכור **מנחם מענדל** שי'
ביום א' ט' שבט

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעש"ט
לנח"ר רבינו הק'
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר
המערכת

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו בזה
את ברכותינו ברכת מזל טוב
עד בלי די מעומקא דליבא לידידינו היקר,
חבר מערכת מלפנים, הנודע לשם ולתפארת,
המצויין בכל המעלות

הרה"ת **חיים** שי' **גרייזמאן**
לרגל נישואיו בשעטומ"צ
ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב
ח"י שבט תש"ס

יהי רצון שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת,
ושיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצון רבינו הק',
חיים מאושרים בגשמיות וברוחניות גם יחד
המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

6 "זכו - אחישנה"

רשימות

8 הערות וצינונים לרשימות

9 אדמוה"ז היה אצל המגיד ל"ב חדשים

לקוטי שיחות

10..... בגדר החיוב של קרבן חטאת

14..... סברא כללית בפלוגתת רש"י ותוס' בכ"מ

16..... בדין מלך מבית דוד ומלכי ישראל

18..... דין לייפות הבנין והגבהתה ככהכ"נ ובביהמ"ק

19..... "זירא" - אם מורה על קטנות

19..... עונג שבת ביחס לאיסור תחומין

23..... "והגית בו" - בלה"ק דוקא

24..... תשוּקת בנ"י למתן תורה

25..... האדם עץ השדה

26..... "לישנא תליתאי - קטיל תליתאי" [גליון]

אגרות קודש

29..... "אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים וכו'"

31..... "העשירי יהי' קודש" [גליון]

נגלה

33..... השותפין אין להם חזקה

34..... ג' אכילות כג' נגיחות

35..... גדר חזקת ג' שנים

37..... זריזין מקדימין למצוות [גליון]

חסידות

39..... "בערב ר"ה נוהגין להתענות ולתת צדקות גדולות"

40..... באתי לגני תש"י סעיף י-יא

43..... ציוני "וכו'" ו"וגו'" בתניא

44..... נרות חנוכה והגילוי שעל ידם

49..... מידות רעות וטובות [גליון]

הלכה ומנהג

- 50... מנין הברכות בבהמ"ז - מה"ת, תקנת משה או תקנת חכמים...
54..... רה"ר וס' ריבוא בו - דיוק בל' אדמה"ז
55..... הליכה ארבע אמות בלי נט"י לפי המהדורה בתרא
61..... הערות בהלכות תערובות בשו"ע יו"ד
64..... דין קידוש בביהכ"נ
67..... ברכה על ט"ק כשלוברים גם ט"ג [גליון]
69..... בענין הדלקת נרות שבת מפלג המנחה [גליון]

פשוטו של מקרא

- 70..... "ותגיד לבני ישראל" (יתרו יט, ג)
71..... בפירש"י ד"ה 'ובקר וראיתם' וד"ה 'בשר לאכול' (יתרו טז, ז-ח)
73..... כמה הערות בפירוש רש"י עה"ת - בראשית
79..... מאדם ועד בהמה (בא יב, יב)
81..... בפירש"י ד"ה "כי חיות הנה" [גליון]

שונות

- 82..... ברכה לבריאות הגוף
83..... הגדת ואמירת תהלים
84..... מהו "שערי אפרים"?
84..... לא לנצל אנשים לדברים של מה-בכך
85..... "כבוד" ע"פ תורה [גליון]
86..... האם אדה"ז בעצמו ניקד את כל הסיפור? [גליון]

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

WWW.KOVETZ.COM

ניתן לשלוח הערות עד יום ג' בערב בשבוע הוצאת הקובץ

גאולה ומשיח

"זכו - אחישנה"

הת' יוסף דוד חאנאוויטש
תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ בשלח תשמ"ו (ומובא ביין מלכות עמ' 513) מקשה כ"ק אדמו"ר דכיון שהחיוב של הקב"ה לפדות את ישראל הוא בתור פדיון שבויים, ומובא בגמ' (סנהדרין צח, א) "זכו - אחישנה", משמע דהקב"ה פודה את ישראל לפני זמנו, והרי לכאורה ע"פ מש"נ "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" "מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות" איך מתאים זה פדיון הבן לפני הזמן עם הא דמתני' "בכור בתוך ל' יום בחזקת שלא נפדה" משום דלכו"ע בבכור אין אדם פורע תוך זמנו?

ומתרץ בפשטות: הסיבה לכך שבפדיון הבן לכו"ע אין אדם פורע תוך זמנו, הוא מפני שיש מקום לחשוש שמא לא יתחייב לפדותו, משא"כ בנוגע לגאולה שזהו פדיון הבן בפנימיות הענינים - הרי בודאי הקב"ה חייב, כביכול, לפדות את בני" מהגלות [ויתירה מזו שהרי הקב"ה עצמו, כבי', בגלות - "שכינתא בגלותא"], ומכיון שהקב"ה הבטיח כמ"ש "ואנכי אעלך גם עלה" (ויגש מו, ד), הרי נשתעבד וחל עליו כביכול החיוב דפדיון הבן לפדות את בני" מהגלות, ולכן אם זכו - אחישנה, כיון דאין שום סיבה לדחות את הגלות יותר.

והנה בב"ב (ה, ב) נחלקו לגבי קובע זמן לחבירו וטען שפרע בתוך זמנו, דלר"ל אינו נאמן - דאין אדם פורע בתו"ז, ולאביי ורבא נאמן כי "עביד איניש דפרע בגו זימניה דזימנין דמתרמי להו זוזי אמר איזיל אפרעיה כי היכי דלא ליטרדן". ובראשונים הקשו דמאי שנא מהא דבכור "דתנן בכור בתוך ל' יום בחזקת שלא נפדה", וכן בשכירות דמדמה הגמ' לבכור שתוך זמנו בחזקת שלר פרע למשכיר, והרי גם שם "זימנין דמתרמי ליה זוזי" כו'?

ותי' הריטב"א וז"ל: "וי"ל דהתם אין חיובו ברור שמא הוא נפל ושמא יפול הבית", וכן תי' בחי' הר"ן. אבל הרשב"א וכן רבינו יונה תירצו באו"א וז"ל הרשב"א: "וי"ל דשאני התם דכיון דאכתי לא מחייב לי' לא מקדים ופרע מאי דלא מיחייב לי', אבל הכא חיובי מחייב אלא דאכתי לא מטא זימני".

והנה לכאור' הסבר כ"ק אדמו"ר מתאים רק לפי תי' הריטב"א והר"ן דסברי שהטעם שבפדיון הבן אין אדם פורע תו"ז הוא שמא לא יתחייב, אבל לפי תי' הרשב"א ורבינו יונה שלא זהו הטעם שאין אדם פורע תו"ז - עדיין דרוש הסבר - איך יתכן מצב ד"אחישנה"?

ואף שבפשטות צ"ל שההסבר לשיטתם הוא ע"ד תירוץ כ"ק אדמו"ר - דמאחר שבאמת על הקב"ה לפדות את ישראל כל רגע ורגע (כמבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר ריבוי פעמים שבעצם בני ישראל אינם שייכים לענין הגלות כלל ועליהם לתבוע תמיד שמגיע להם הגאולה באופן של 'זכו') ולכן אינו כפדיון הבן אלא כמתחייב מיד, שפורע אכן תוך זמנו.

אבל עדיין צלה"ב הטעם דנקט כ"ק אדמו"ר להסביר כשיטת הריטב"א והר"ן, ולא כשיטת הרשב"א ור"י.

ואוי"ל דבאמת אין כוונת הרשב"א ורבינו יונה בתירוצם לתרוץ על הסתירה מפדיון הבן, אלא רק על הסתירה משכירות דכד דייקת בלשונם הרי אינם מזכירים זאת כלל ואפ"ל דגם לשיטתם הרי גם בבכור חל על האב מיד החיוב לפדותו.

וכן גם צ"ל בשי' התוס' דתי' וז"ל: "אבל גבי בכור דאכתי לא מיחייב כלל עד לאחר ל' יום, ושמא ימות מתוך ל' ויפטר", י"ל בדוחק עכ"פ, דהכל תירוץ א' הוא שכיון שיש ספק אם יתחייב במילא אין עליו החיוב עכשיו כ"כ שמיד כשמתרמי ליה מעות ילך לפרעו, אבל אין כוונתו שהחיוב מצ"ע אינו חל עד שלושים יום.

(אמנם עדיין צע"ק מתי' הראב"ד שמביא בשיטמ"ק דבפדיון הבן אין חיוב כלל לשלם בתוך ל' יום (ראה ב"ק יא, ב בתוד"ה "בכור שנטרף") - אבל אין להקשות מזה על שיחת כ"ק אדמו"ר, דאם כנים דברינו דלעיל - הרי כל שאר הראשונים ס"ל שישנו חיוב לפדות את הבכור מיד).



רשימות

הערות וציונים לרשימות

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

רשימה חוברת קפב

ע' 22 - בנוגע להמאורע מה"יחידות" שלא מצא אדמו"ר האמצעי בעצמו מעין השאלה גם בדקות דקות - נתבאר בשיחת: ש"פ נח תשכ"א ס"ז. ל"ג בעומר תשכ"ב ס"א. יג תמוז תשכ"ב ס"ז. ש"פ שמיני תשכ"ד ס"ב.

ע' 22 - אצל אדמו"ר מהר"ש נ"ע קרה שבאמצע המאמר הי' אומר מלה או כמה מלות שלא הי' להם קשר לפניהם או לאחריהם - ראה שיחת ש"פ וישב תשי"ח ס"ח.

רשימה חוברת קפג

ע' 8 - כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א הי' חתן בראשית - ראה שיחת ש"פ בראשית תשל"ו ס"ב שלפעמים הי' בשינויים מחתן בראשית לחתן תורה.

ע' 11 - הנשיא וה"יהי רצון" - אמר קודם השיעור תהלים - להעיר משיחת ו' תשרי תשל"ל ס"ח שאמירת תהלים הוא לסיום התפלה ועד כדי כך שבזמנים שעברו לא אמרו זה אצל העמוד, עיי"ש.

רשימות חוברת קפד

ע' 7 - בהקאפעליע של אדמו"ר האמצעי היו גם מנגנים בכלי זמר - ראה שיחת ב' דחה"ש תשכ"א ס"ג בארוכה.

ע' 7 - שכיבוד חותן הוא מדרבנן אבער א דרבנן וואלגערט זיך אויך ניט - ראה שיחת כ' מנ"א תשי"ד ס"ד.

ע' 9 - ושכנתי בתוכם, בתוך כאו"א - ראה שיחת מוצש"ק פ' נשא תשל"ח בתחילתו ושם נתבאר ע"ד מה שכונה בשם "מארז"ל" אף שזה מהשל"ה הק'.

ע' 9 - חסידים האט השי"ת מזכה געווען מיט א אש לא יכבה לעד - ראה היום יום - כ' אדר שני עה"פ לא תכבה.

ע' 11 - אדמו"ר מהר"ש חפץ שהם - אדנ"ע רז"א וכו' - ידעו הזמירות - ראה הגהות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב על הסידור "תורה אור".

ע' 13 - אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ירא מפני שנת תרס"ו, שאז הי' זמן אחד מה"קיצים" המובאים בספרים - ראה גם בהוספות ל"סה"מ תרס"ג - ד"ה להבין אם תורת הבעש"ט וכו'. שמבאר שם ששנת תרס"ו הוא חלק משלבי קץ הגלות.

ע' 14 - ובה הי' טעות שאול מרחובות הנהר שרצה להביא קרבנות מצאן עמלק לפי שהלך אחר הטעם - נתבאר בלקוטי שיחות ח"ג ע' 914.



אדמוה"ז היה אצל המגיד ל"ב חדשים

הרב יעקב ליב אלטיין
חבר "ועד להפצת שיחות"

ברשימה - יומן שי"ל ליו"ד שבט: אדמו"ר הזקן הי' אצל הרב המגיד י"א שנה - כנגד י' ספירות עם ספירת הכתר. ל"ב חדשים.

ובהערות המו"ל: כ"ה בגוכי"ק. ואולי צ"ל: קלב. ואולי: וב' חדשים.

ואני בעניי לא ראיתי שום נחיצות "לתקן" המפורש בגוכי"ק (ונאמנה עלי עדותם של המו"ל שברור בגוכי"ק "ל"ב") - בה בשעה שיש לפרש בפשטות, דכאשר נצרף כל הפעמים שאדה"ז שהה בפועל במחיצת רבו במשך י"א שנים אלו (מעת בואו פעם הראשונה למעזריטש עד הסתלקות המגיד), יצא הסך הכל - ל"ב חדשים. ופשוט.

ובפשטות הכוונה בהמשך להנ"ל שי"א שנה הם כנגד י' ספירות עם ספירת הכתר - של"ב הם ל"ב נתיבות חכמה, ועיין סד"ה כי ישאלך ת"ש דעל נתיב הל"ב נאמר נתיב לא ידעו עיט והוא ענין פנימיות אבא פנימיות עתיק (ובהערות כ"ק אדמו"ר שם מאריך במקורות בקבלה ודא"ח).

ומענינא דיומא - יובל (נו"ן) שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - יש להעיר מהמבואר במאמר הנ"ל, שנתיב הל"ב הוא ענין שער הנו"ן שלמעלה מהשגה ואי אפשר להמשיכו בהעלאת מ"ן, עיי"ש.



ואדעסקינן ברשימה זו הנה יש להעיר דבהמשך היומן שם מביא דברי ר' משה וילענקער לר' אהרן מסטראשעלע: איע איע קיך איאפ, וואס ביסטו ניתפעל געוארען, לא הי' יכול לבטא רי"ש. [כלומר: ארע ארע קריך אראפ].

ותירגמו בהערות המו"ל "רד מה לך כי נתפעלת" - ולא תרגמו תיבות הראשונות "אייע איע".

ופשוט שפירושו: "ארע ארע" - הוא כינוי לשם אהרן, כמובא בכמה סיפורים שהיו קוראים את ר' אהרן סטראשעלע בשם "ארע". ואולי לא פיענחו מרוב פשיטותו.



לקוטי שיחות

בגדר החיוב של קרבן חטאת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ב פ' ויקרא (ב) (ע' 10) מבאר החילוק בנוגע לקרבן חטאת שבא רק על לא תעשה ולא על עשה, מפני שהמרידה במ"ע היתה רק ע"י שב ואל תעשה לכן מספיקה תשובה לחוד, משא"כ בל"ת שהמרידה היתה ע"י מעשה לא מספיק ענין התשובה אלא צריך גם קרבן, ובהערה *41 מציין לחדא"ג מהרש"א יומא פו, א, ד"ה עבר על עשה עיי"ש, דהמהרש"א שם ביאר טעמו של הברייתא דעבר על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלין לו כו', עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת ביי"ד ועשה תשובה, תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר כו', דבחיבי עשה נאמר שובו

בנים שובכים דתשובה בלבד מועלת, משא"כ בחייבי לאווין תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר וז"ל: דמסברא מוקמינן האי קרא [דשובו בנים שובכים] אקלה ביותר דהיינו עשה, דמסברא להקל עונש בעשה בעלמא דיושב ואינו עושה, מעובר בלא תעשה שעובר במעשה כו' עכ"ל, ומשמע מזה דסב"ל דהחומרא שבלאו על עשה הוא משום דבלאו הוא עובר ע"י מעשה, משא"כ בעשה.

וברמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ד) הביא הברייתא דיומא הנ"ל, ודייק מזה המנחת חינוך (מצוה שס"ד) דכיון שהרמב"ם לא חילק כלל בעשה ובלא תעשה עצמם, מוכח דסב"ל דתשובה מכפרת על כל עשה אפילו אם הוא ע"י מעשה, וכן בלאו דאף שאין שם מעשה מ"מ תשובה לבד תולה ויוהכ"פ מכפר עיי"ש, וכתב דמוכח מזה לשיטתו דהטעם דעשה קיל מלא תעשה אין הטעם משום דעל עשה עבר בשב ואל תעשה דהא יש עשין דעובר בקום ועשה כמו בלאו הבא מכלל עשה, וכן יש לא תעשה שעובר בשב ואל תעשה כמו לאו שאין בו מעשה, ועכצ"ל דלא תעשה בכל ענין חמור מעשה עיי"ש.

נמצא לפי"ז שיש ב' שיטות בהא דלאו חמור יותר מעשה: א) משום דשם עובר ע"י מעשה משא"כ בעשה, ב) דלאו מצד עצמו חמור יותר, ז.א. דזה גופא שיש בדבר זה לאו זה עצמו מגלה שהדבר חמור יותר מאם יש שם רק עשה, דלטעם זה אפילו לאו שאין בו מעשה חמור יותר, ולאידך גיסא בעשה אף שיש שם מעשה, כמו בלאו הבא מכלל עשה, זה גופא שיש שם רק עשה מגלה שהוא קל יותר, וראה מ"ש בגליון תשס"ד ע' 8 ובגליון דש"פ ויגש ש.ז. בב' שיטות אלו.

ולכאורה משיחה הנ"ל יוצא דסב"ל להרבי כאופן הא' שכן מפורש שם שהחומרא בלאו הוא משום שעובר ע"י מעשה כנ"ל, ומזה אפשר להיות כמה חילוקים להלכה כפי שנתבאר בהגליונות שם.

אבל באמת נראה דזה אינו, די"ל דכיון שהביאור שבהשיחה איירי לגבי החיוב דקרבן חטאת [בדבר שזדונו כרת דוקא] י"ל דנוסף לזה דבחטאת קיימ"ל דבעינן מעשה דוקא, הנה עוד יותר מזה דבחטאת כו"ע מודי דאינו תלוי אם יש בו לאו או לא, ותלוי רק אם יש שם מעשה או לא, וכמבואר במכות יג,ב, דמקשה שם: ודילמא אזהרה [הלאו] לקרבן, דהא פסח ומילה דלית בהו אזהרה לא מייתי קרבן? ומתרץ התם לאו היינו טעמא אלא משום דאיתקש כל התורה כולה

עבודת כוכבים מה עבודת כוכבים שב ואל תעשה אף כל שב ואל תעשה לאפוקי הני פסח ומילה דקום ועשה, הרי מבואר בזה בהדיא דקרבן חטאת אינו תלוי אם יש שם לאו או לא, אלא משום דכיון דילפינן לה מעבוד"ז ושם העבירה הוא בקום ועשה, אף כל מקום חייב קרבן רק כשעובר ע"י קום ועשה עיי"ש. נמצא מזה דמה שמבואר בהשיחה לגבי קרבן חטאת תלוי במעשה או לא הוא לפי כו"ע, משא"כ בנוגע ללאווין ועשין לגבי אופן התשובה אפ"ל גם לפי השיחה כאופן הב' הנ"ל, וכדעת הרמב"ם דאינו תלוי בקום ועשה או בשם ואל תעשה אלא אם יש שם לאו או לא.

אם קרבן חטאת צריך לאו

ואכתי יש להעיר משיטת רש"י בכ"מ דלא נקט טעם זה המבואר במכות, אלא תלוי אם יש שם "לאו" וכמ"ש בפירושו על התורה (ויקרא ד,ב): "פי' רבותינו אין חטאת באה אלא על דבר שזדונו לאו וזרת וכו'" וכ"כ בזבחים קו,א, (בד"ה אלא אזהרה) דאין חטאת באה על על לאו וזרת כדתנן הפסח והמילה מ"ע ואין חייבין עליהם חטאת, וכבר הקשו התוס' שם בד"ה אזהרה דדברי רש"י סותרים להמבואר במכות כנ"ל, וכן בריש כריתות מנה רש"י הלאווין של כולם וביאר בשטמ"ק שם (בד"ה שלשים ושש) שפי' כן לפי שיטתו דאין חטאת באה על על לאו, והקשה ג"כ שזה סותר להמבואר בהסוגיא דמכות, וכן הקשה בס' באר שבע שם, וכן כתב בעירובין צו,א, בד"ה הפסח והמילה ועוד בכ"מ.

ובתוס' רע"א (מכות פ"ג אות יז) הביא שהתוס' עצמם בב"ק קה,ב, ד"ה מאי כתבו ג"כ דבפסח ומילה ליכא חטאת כיון שאין בהם לאו, וכן כתבו בשבועות יח,ב, בד"ה ל"ת מנ"ל, וכתב שם עפ"י התוס' בזבחים שם שכתבו דרבינא שתירץ שם תירוץ אחר בהמשך הסוגיא במכות באמת חולק ע"ז וסב"ל דחטאת תלוי בלאו דוקא עיי"ש, וראה יומא פה,ב, בתוד"ה חוץ ויבמות ט,א ד"ה מה שכתבו דזה תלוי מהיכא למדים קרבן חטאת בכל התורה, דביבמות ט,א, ילפי לרבנן מע"ז, ורבי למד מאחות אשתו, דלרבנן דלא כתיבא לאו שם בהך פרשה בע"ז לא בעינן לאו, והסוגיא דמכות קאי כמותם, משא"כ לרבי דיליף מאחות אשתו שיש שם לאו בעינן לאו דוקא עיי"ש, וראה שו"ת רע"א תנינא סי' קי"ח מ"ש הר"מ ווייל שם בזה, וראה גם שו"ת רע"א מהדרות סי' קס"ט, וראה אוצר מפרשי התלמוד מכות שם ואכמ"ל.

ועי' גם רמב"ם הל' שגגות פ"א ה"ב שכתב דאין חייבין חטאת על פסח ומילה משום שהם מ"ע וחטאת אין מביאין אלא על שגגת לא תעשה שנאמר אשר לא תעשינה, ודייק בערוך לנר מכות שם שגם הרמב"ם סובר דחטאת צריך לאו, וכ"כ בשו"ת עמודי אור סי' מ"א אות ט', ובאור הישר ריש כריתות בד"ה פסח ומילה, ובזבחים שם האריך בזה והביא רש"י שבת סט,א, דבחטאת בעינן לאו דכתיב אשר לא תעשינה וכן הוא בתו"כ ויקרא פרשה א'.

הלאו "סימן" לקרבן ולא "פועל" הקרבן

ויש לומר בזה עפ"י מ"ש הגרע"א שם, (בהמשך לדברי הר"מ ווייל) דאפילו לרבי דיליף מאחות אשתו שיש שם לאו, אין הפי' דהלאו פועל וגורם הקרבן, כי כך קיבלו חז"ל דמיתה צריך לאו והלאו גורם העונש, משא"כ קרבן אין הלאו פועל וגורם הקרבן, והלאו אינו אלא סימן בעלמא דבמקום שיש לאו יש חטאת, (והוכיח כן מהסוגיא דמכות שם) ולכו"ע לא הוכרחה התורה להזהיר לאו בשביל הקרבן, שאפשר הי' לכתוב בלי לאו ולפרש בהדיא חיוב קרבן, ותירץ עפ"ז שיטת הרמב"ם הנ"ל דאף שפסק כרבי מ"מ אין זה לאו הניתן לאזהרת קרבן עיי"ש בארוכה. כיון שגם לרבי אין האזהרה גורמת החיוב לכן גם לדידיה אין זה לאו שניתן לאזהרת קרבן כיון דאינו אלא לסימן.

ולפי"ז נמצא לפי שיטת הרמב"ם, דכל הגורם לחיוב חטאת הוא רק המעשה בלבד וכמ"ש בה"א שם "שיש בה מעשה" ומה שכתב דבפסח ומילה שאין שם לאו ליכא קרבן דכתיב אשר לא תעשינה וגו', ה"ז רק לסימנא בעלמא כנ"ל, וא"כ א"ש מה שנתבאר בהשיחה בשיטת הרמב"ם לגבי קרבן חטאת שהוא תלוי אם יש שם מעשה כנ"ל, כיון דקרבן חטאת ודאי רק המעשה גורם הקרבן, (ומה שצויין בהשיחה להמהרש"א דיומא אף ששם יש חולקים עליו, מ"מ לגבי קרבן ודאי לכו"ע כן הוא).

ועי' קה"י ריש כריתות שמתרץ גם שיטת רש"י בכ"מ ע"ד מ"ש רע"א שהוא לסימנא עיי"ש, אבל מלשון רש"י בכמה מקומות משמע דסב"ל דהלאו גם גורם הקרבן, וראה זבחים שם קו,ב, ברש"י ד"ה אי קשיא, ולכאורה משמע יותר דרש"י קאי לפי רבינא דסב"ל דבאמת ה"ז לאו שניתן לאזהרת קרבן דהלאו גורם הקרבן, ולכן תירץ רבינא באופן אחר במכות שם.



סברא כללית בפלוגתת רש"י ותוס' בכ"מ

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"יז (שיחה ד' לפ' קדושים) מבאר כ"ק אדמו"ר ז"ע סברא כללית בכמה מחלוקות בין רש"י ותוס' (והרמב"ם), וז"ל: "מצינו כמה פעמים שכשציוותה התורה לעשות איזו מצוה, שקיומה תלוי בפעולה שלפניו (וכיו"ב), מקבלת גם הפעולה הקודמת מעין חשיבות וגדר של המצוה עצמה - היות ופעולה זו מוכרחת (בלעדי) אא"פ להמצוה להיעשות), ה"ז כאילו שבעת הציווי על המצוה, ציוותה התורה גם על פעולה זו". עכ"ל. ומבאר שנחלקו רש"י ותוס' האם מקבלים סברא זו.

ולדוגמא: דעת רש"י (בברכות מח, א ד"ה עד שיאכל) שהמצוות שהקטן חייב בהם מטעם חינוך "לאו מצוה דידי" [-של הקטן] אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר", משא"כ דעת התוס' (שם ד"ה עד שיאכל), שקטן שהגיע לחינוך נק' מחוייב בדבר מדרבנן.

ולכאורה, איך אפ"ל חיוב על הקטן אפי' מדרבנן, והרי אינו בר דיעה, ובל' הגמ' (פסחים קטז, א) "חיובא לדרדקי (בתמי")? ומבאר, שגם לדעת התוס' הטילו חכמים חיוב החינוך על האב, ולא על הבן, אבל היות ומצות האב הוא לחנך הבן שיקיים מצוותיו, נעשה בדרך ממילא התחייבות על הבן בקיום המצות, ולכן נק' הבן מחויב בדבר. משא"כ רש"י ס"ל שלא אמרי' כן. והחיוב נשאר רק על האב ולא על הבן.

ועיי"ש בלקו"ש עוד דוגמאות לזה, ועוד הרבה פרטים בזה, וגם שזהו יסוד הרבה פלוגתות בין הרמב"ם והראב"ד, וכו'.

והנה בגליון תשפח (כ"ד טבת השתא) כתבתי שי"ל שסברא הנ"ל היא היסוד לעוד כמה פלוגתות הראשונים בנידון כשיש לראובן זכות במה ששייך לשמעון, האם זה נק' שיש לו (קצת) קנין בזה. דלשיטת התוס' הנ"ל, הרי שנמשכת הזכות גם על הדבר עצמו, שגם מצד הדבר עצמו השייך לשמעון שייך הוא לראובן, ה"ז כקנין. משא"כ לשיטת רש"י ה"ז נשאר רק כזכות שיש לראובן, אבל אין לו שום קנין בהדבר. כי לא נמשך הזכות לתוך הדבר.

והנה י"ל שזוהי נקודת פלוגתת רש"י ותוס' בכ"ב (ז, א). דעי' שם: הנהו בי תרי אחי דפלגי בהדי הדדי, חד מטי' אספלידא, וחד מטי' תרביצא, אזל ההוא דמטי' תרביצא וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא. א"ל קא מאפלת עלי, א"ל בדידי קא בנינא. אמר רב חמא בדין קאמר לי'. א"ל רבינא לרב אשי מאי שנא מהא דתניא שני אחין שחלקו א' מהן נטל שדה כרם וא' מהם נטל שדה לבן, יש לו לבעל הכרם ד' אמות בשדה לבן, שע"מ כן חלקו. א"ל התם דעלו להדדי, אבל הכא וכו' נהי דעלו להדדי דמי ליבני כשורי והדורי, דמי אורא לא עלו להדדי.

ונחלקו רש"י ותוס' בפירוש הדבר: לרש"י האפיל עליו לגמרי, ואעפ"כ הי' יכול לעשות כן. ולתוס' האפיל קצת, ולא הי' יכול להשתמש יפה, אבל לא הסיר ממנו כל האורה.

והנה לתוס' מובן החילוק בין זה לד"א בכרם, כי שם מוכרחים הד"א בשביל עבודת הכרם, לכן פשוט שאמרי' שעלו להדדי שנותנין אותן לו, אבל כאן, הרי אפשר לחיות בלי אורה גדולה, ולכן לא אמרי' שעלו להדדי, ואין נותנים לו זכות זה. אבל לרש"י שנטל ממנו כל האורה, מה ההפרש בין זה לדין ד"א בכרם, (כפי שהקשו התוס').

ובספר נחלת דוד כתב לבאר - ונקודת דבריו, שלרש"י החילוק הוא בין "זכות" ל"קנין": בנידון ד"א בכרם, צריך הוא לד"א שלו בשביל עבודת הכרם. ז.א. שדנים אודות "קנין" בגוף הד"א. בזה אמרי' שעלו להדדי. אבל בנדון דאורה, הרי דנינן רק אודות "זכות" שיש לבעל האספלידא, בזה אין פשוט שעלו להדדי, ולכן שם אין נותנים לו זכות זה, ואומרים שמותר לבעל התרביצא לסתור אורו.

וי"ל שהטעם שהתוס' לא ס"ל בזה כרש"י תלוי בהסברא דלעיל: התוס' לשיטתם ס"ל שכל "זכות" שיש לראובן בשל שמעון נעשה מזה (קצת) קנין, א"כ כבר קשה לחלק בין "זכות" ל"קנין", כי גם ה"זכות" הוא "קנין", ולכן קשה לומר שבד"א בכרם עלו להדדי כי הוה קנין בגוף הדבר, משא"ח חלקת אורה הוה רק "זכות" - כי גם "זכות" זה פירושו שיש לבעל האספלידא (קצת) "קנין" בהתרביצא, [ז.א. שיש לו קצת בעלות בהתרביצא, שביכלתו למנעו מלעשות כותל המסלק אורו], ולכן הוכרחו לחלק באופן אחר, בין צורך גדול לצורך קטן וכו'.

משא"כ רש"י לשיטתי' ס"ל שאין נמשך מה"זכות" להעשות (קצת) "קנין" בהדבר, הרי בקל אפשר לחלק ביניהם.

[ואף שאפ"ל שגם לתוס' יש לחלק בין ב' אופני "קנין" - קנין גמור לקצת קנין, או בין קנין בעצם לקנין המסתעף מן הזכות, מ"מ לדעתם ניהא יותר לחלק בין צורך גדול לצורך קטן מלחלק בענין הקנין גופא. משא"כ לרש"י ה"ז חילוק פשוט, כי אין ה"ז זכות" נעשה "קנין" כלל].



בדין מלך מבית דוד ומלכי ישראל

הרב שמואל זאיאנין

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים" מאריסטאן

כ"ק אדמו"ר מבאר בכ"מ בלקו"ש (חכ"ה ע' 109 ואילך, חכ"ח ע' 108, ח"ל ע' 98 ואילך) שיש ב' אופנים בענין המלכות: א) התפקיד של מלוכה, שהן פעולות והנהגות המלוכה ("אשר יוציאם ואשר יביאם"). ב) מלך בעצם והיינו שהוא איש מנושא בעצם ובמילא הוא מתנהג כמלך.

ומבאר שם דזהו כוונת הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ח) במה שכ' ש"מלך משאר השבטים .. הרי"ז מלך .. אע"פ שעיקר המלכות לדוד ויהיה מבניו (של המלך ישראל) מלך...". דהיינו שהגם שיש מלכות במלכי ישראל נשאר "עיקר המלכות" - "עיקר המלוכה" אצל דוד דווקא, והיינו שבו דווקא ישנו "עיקר" המלוכה דהיינו עצם גדר המלכות.

ובחכ"ח שם הע' 59 כתב ש"בנוגע לדוד באותן ו' חדשים דאינו מתכפר כמלך (ראה ירושלמי ר"ה פ"א ה"א. הוריות פ"ג ה"ב) - ראה לקו"ש חכ"ה ע' 107 הע' 21, משו"ת אבנ"ז יו"ד ששי"ב - די"ל דגם אז היה לו דין מלך, אלא דבשעיר יש דין מיוחד" - דצריך שלא יהיה על גביו אלא ה' אלקיו.

והנה האבנ"ז שם לומד כן לכל המלכים - שגם אלו הנרדפים נקראים מלך, שלכן לא הוצרכו למשוח דוד המע"ה אחר שחזר למלכותו מפני שהיה מלך במציאות אלא שהיה מלכות שממה. וכן כ' שם שגם במלך ישראל אפי' נמלכו רוב ישראל ומרדו בו - עדיין דין מלך עליו, דאחר המינוי אין יכולים לחזור בה (אם לא שסרח).

אמנם בצפע"נ (שציין הרבי בהשיחות) הוריות י, א בדברי הגמ' בנוגע לנשיא שנצטרע - שמביא שעירה כהדיוט, דן אם יכולים לסלק

נשיא בשביל דבר אחר (או שחטא ולקה): (דלשיטת הרמב"ם) מלך מבית דוד שנמשח אין יכולין לסלקו (כיון דע"ז כ' "יארך ימים על ממלכתו") גם אם חטא אלא אם נצטרע, וגם בזה לאחר שנתרפא חוזר מעצמו; משא"כ במלכי ישראל יכולים לסלקו בשביל דבר אחר, ואם נצטרע צריך התמנות חדשה.

והנה לפי דברי כ"ק אדמו"ר נראה יותר דלא כהאבנ"ז: דענין זה שאחר שנתמנה אינו מתבטל מלכותו הוא דווקא במלכות בית דוד דכיון דבהם הוא גדר המלכות בעצם לכן אין זה מתבטל בהא שאינו מתנהג במלוכה בפועל ולכן דוד לא הוצרך למשיחה חדשה כו'; אבל במלכי ישראל שעניין המלוכה הוא מצד ההנהגה בפועל מסתבר דאם נפסק ענין זה נפסק גדר המלכות. ובדברי הרבי מודגש עוד יותר מבצפ"ע¹ דגם שם נזכר הא דשמעי בן גירא דנו אותו בזמן שהועבר דוד ממלכותו): דגם בשעה שנצטרע נשאר עליו שם מלך ואין מסתלק כיון דהוא מלך בעצם².

(1) עוד להעיר בדברים אלו מדברי החת"ס (שו"ת א"ח סי"ב) דפי' שהא דנתברך דוד מלכנו ע"ה שלא תפסק המלוכה לעולם מבניו הוא - שלעולם ימצאו בבניו ממלאי מקומות אבותיהם, ובמילא לא תפסוק לעולם, וזהו ה"יתר שאת" משאר מלכי ישראל.

אבל כ"ק אדמו"ר מפרש יתירה מזו: דכיון שדוד זכה בכתר מלכות במילא "מלכי בית דוד הם העומדים לעולם" כיון שזה קשור עם עצם ומהות מלכות.

(2) בח"ל חיי שרה-ג מבאר בסופו הא ד"מצינו ענין כזה - מלך בחיי האב .. רק אצל דוד ושלמה", "כי הנצחיות דמלכות בית דוד "עד עולם" נפעלת דוקא ע"י דוד ושלמה יחד. ועפ"ז י"ל שמתעם זה היו שניהם מלכים בזמן אחד, כי בזמן זה בא לידי ביטוי ענין זה שבמלכותם, שבגלל שניהם היא מלכות נצחית".

ואולי יש להעיר בזה ע"ד הדרוש: מבואר ביבמות פז, ב דמשום הענין ד"דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" לכן ההלכה עושה את "המתים כחיים" (דלכן גם אם בן האשה מת הרי הוא נחשב כחיים ואין היא חייבת ביבום או חליצה, עיי"ש), וי"ל (עכ"פ ע"ד הדרוש) דהוא משום שענין השלום בכוחו להחשיב ולהפוך הענין דמוות לחיים, וכיון ששלמה עניינו ענין השלום הרי על ידו מתבטא הא דמלכות דוד חי וקיים לעד ולעולם ועד. (ולהעיר מזה לתענית ה, ב).

ולהעיר גם בענין דשנת היובל דקשור עם ענייני גאולה וחרות ("וקראתם דרוו לכל יושביה" כו') וקשור גם עם "כל יושביה עליה", דיש לומר שקשור גם עם ענין שלימות ישראל התלוי בשלימות דכל פרט מישראל, כל שבט ממנו עליה (וראה גם לקו"ש חכ"ה ע' 44 ובהע' 68).

דין לייפות הבנין והגבהתה בבהכ"נ ובביהמ"ק

הנ"ל

בלקו"ש חכ"ז ויקרא ב מחלק כ"ק אדמו"ר לשיטת הרמב"ם בין הדין דאם "בנה בית תפילה יהיה נאה מבית ישיבתו" (רמב"ם איסורי מזבח פ"ז ה"י), ובין הדין ד"מפארין אותו ומייפין כפי כחן...". דדין הנ"ל בבית תפילה (שהוא עושה לשם הא - ל הטוב) הוא בדוגמת הדין בקרבנות, דשם הדין שמביא מן "היפה המשובח ביותר" (לא רק משום "התנאה לפניו" של הגברא, אלא אדרבה) שהוא פרט וחלק מענין הקרבן לשם, שכשהוא מן המשובח ביותר יש בזה יותר מענין ההקרבה לה' "אוועקגעגעבן להשם". משא"כ הדין הב' דמייפין ומפארין הבהמ"ק כפי כחן (שהוא גם) דין ב"הידור מצוה" ו"התנאה לפניו" של הגברא (שהרי זהו גם ענין דקיום מצוה)¹.

ואולי יש להעיר בזה: בפ"א מהל' תפילה ה"ב כ' הרמב"ם דכשבונין ביהכ"נ "אין בונין אותה אלא בגבהה של עיר שנא' .. ומגביהין אותה עד שתהא גבוהה מכל חצרות העיר שנא' ולרומם את בית אלקיננו...". אבל בהל' ביהב"ח פ"א הי"א כ': "ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור שנא' ולרומם את בית אלקיננו", דיש חילוק: א) בהל' תפילה אינו כותב שהוא מצוה "מן המובחר", וכפי כח הציבור; משא"כ בנוגע לבהמ"ק. ב) בהל' תפילה מתנה שיהא גבוהה מכל חצרות העיר, ובהל' ביהמ"ק אינו מתנה כן².

וי"ל עפ"י החילוק הנ"ל בהשיחה שיש ב' עניינים ב"ולרומם את בית אלקיננו": א) מצד חיוב הגברא לעשות "כפי כחו" בקיום המצוה דבנין בית אלקיננו דביהמ"ק, ובענין זה אינו מודגש כ"כ החיוב שיהיה "מן המשובח ביותר" ממה שיש לו ושיהיה גבוה מכל מה שיש כו' אלא שיהיה "כפי כח הציבור", והוא "מצוה מן המובחר" ע"ד ענין "זה קלי ואנוהו". ב) ענין ד"לרומם את בית אלקיננו" מצד

(1) ועיי"ש בעה" 28 שלומד הרבי בא' מהאופנים: שהרמב"ם לומד בפ"י "זה קלי ואנוהו" כדעת ר"י בן דורמוסקית במכילתא, דפסוק זה קאי אבנין ביהמ"ק.

(2) והיינו דבין אם נלמד דיש איסור לבנות בית גבוה מבהכ"נ, או נלמד דיש חיוב לבנות בהכ"נ גבוה, או שתיהן - וכמובא בחת"ס (שבת יא) הג' שיטות, מ"מ למה אין זה מודגש לענין בהמ"ק.

מה ש"עושה לשם הא-ל הטוב" ומקריב לפניו, דבענין זה מוכרח יותר שיהיה מ"המשובח ביותר" ממה שיש לו, ולכן מוכרח גם שיהיה "גבוה מכל חצרות העיר".



"זירא" - אם מורה על קטנות

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

ב'לקוטי שיחות' כרך לא עמ' 181: "זירא" מורה על קטנות מלשון זעירא (ומצויין שם לחדא"ג מהרש"א - מספר יוחסין).

ולמעיר, מהמובא בספר האשכול להראב"ד (מהדורת אויערבך ח"ג עמ' ט) בשם רב האי גאון: "דר' זירא ר' זעירא שמה, ומרוב חכמתו היו קורין לו ר' זירא, לשון זר זהב, ולא זעירא, מלשון זעירותא".

ואולי י"ל שהובא כאן פירושו של המהרש"א רק כדוגמא לקטנות בענין כלי קיבול לקליטת רזי תורה, ולא במובנו הפשוט הגשמי.



עונג שבת ביחס לאיסור תחומין

הרב אלי' נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגו

תנן במתני' ספ"ד דעירובין מי שהחשיך חוץ לתחום אפי' אמה אחת לא יכנס ר"ש אומר אפי' חמש עשרה אמות יכנס שאין המשוחות ממצין את המדות (להציב הסימן בסוף אלפים אמה אלא כונסין אותן לתוך אלפים - רש"י) וכו'.

ובלקו"ש ח"א (שיחה ג' לפר' בשלח) מבאר כ"ק אדמו"ר בשיטת ר"ש, דבודאי גם לפי סברתו "שאינן המשוחות ממצין וכו'" מ"מ איסור איכא (עיי"ש בהערות 17, 18), ובכ"ז מתיר ליכנס משום מצות עונג שבת; ומבאר, דשיטתו נובע מנקודה כללית - ש"ריבוי הכמות מכריע גודל האיכות". והיינו, דאע"פ שע"י כניסתו יעבור על איסור יציאה מחוץ לתחום החמור יותר מאיסור השבתת עונג שבת, מ"מ סב"ל ש"יכנס", היות שהאיסור תחומין הוא רק ברגע הכניסה

משא"כ בשהייתו חוץ לתחום הר"ז איסור (השבתת עונג) הנמשך בכל רגע.

והנה ע"ז שכ' שיש חיוב ליכנס לתוך תחום שבת מדין עונג שבת מעיר (בהערה 15) ש"אינו חיוב גמור אלא שהוא מצוה . . ולכן לא דחי איסור גמור של תחומין וכו'" (והיינו שדוחה האיסור תחומין רק במקרה כזה דתוך חמש עשרה אמות ע"פ סברת ר"ש "שאינן המשוחות וכו'").

וע"ז שכתב שאיסור תחומין חמור יותר מאיסור השבתת עונג שבת מעיר (בהערה 19) דאפי' אם לא היה האיסור תחומין חמור יותר הרי לשיטת אדה"ז (ס' ש"א קו"א סק"ב) לא התירו משום עונג שבת אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול אבל לא שאר כל האיסורים דרבנן וכו' עיי"ש.

ובהמשך השיחה מבאר, דזה דסב"ל לר"ש דכמות מכריע איכות, הוא רק כששני האיסורים הם מאותו סוג (דאורייתא או דרבנן, ובדרבנן גופא גזירה שלא יבא לדאורייתא או סתם שבות וכו'), [ומבאר בזה מה שבסוף המסכת פליג ר"ש אדרבנן וסב"ל שם דכמות אינו מכריע וכו', עיין בהשיחה באריכות].

ובהערה 22: "ובהחשיך חוץ לתחום כו' אף את"ל שעונג שבת מה"ת . . ותחומין מדרבנן וכו'" (והיינו שאין האיסורים מאותו הסוג, ומ"מ כן מדמים אותם לענין כמות ואיכות כנ"ל - המעתיק) הרי לכאור' המצוה דעונג שבת מה"ת הוא רק באכילה ושתיה . . ומתני' דמי שהחשיך פשוט שמירי אפי' ביש לו מה לאכול כו' שאז אינו מבטל העונג דאורייתא. וראה לעיל הערה 15 שאינו חיוב גמור ולא דחי איסור גמור של תחומין".

ובשוה"ג: "וי"ל ע"פ הנ"ל שזהו טעמו של אדה"ז (ראה לעיל הערה 19) שלא התירו איסור מדרבנן בשביל עונג שבת . . כי מירי שם בעונג א) שאינו דאכילה וממילא אינו מה"ת, ולא דחי עונג דרבנן איסור דרבנן (ראה פרמ"ג או"ח במשב"ז סי' רס"ד סק"א). ב) שאינו חיוב (גמור) ולכן לא דחי איסור (גמור) דרבנן . .".

ב. ואחרי כ"ז עדיין צריך ביאור בהגדרת הדברים. היינו, מדוע ה"איסור" דהשבתת עונג שבת: א. אינה מכרעת על איסור תחומין בשום פנים. ב. אינה מכרעת על האיסור תחומין דתוך ט"ו אמה (שאינן המשוחות וכו') מצד ה"איסור" (דהשבתת עונג) עצמה. ג. כן

מכרעת על האיסור תחומין של תוך ט"ו אמה כשמצטרפים ריבוי הכמות של השבתת העונג.

ואולי י"ל בזה; דהנה מדברי כ"ק אדמו"ר שהבאנו לעיל (מההערות) יוצא לכאור', דזה שהחיוב דעונג שבת מדרבנן (היינו "עונג" שאינו קשור עם אכו"ש) אינו דוחה שום איסור דרבנן בשבת (לשיטת אדה"ז עכ"פ), הר"ז מחמת ב' ענינים: א. דאפי' באם היו שוים בחיובם (החיוב עונג דרבנן והאיסור שבות מדרבנן, הרי אין עונג דרבנן דוחה איסור דרבנן (כמו שמביא מהפרמ"ג). ב. שבאמת אינם שוים בחיובם, דהרי החיוב דעונג (בדרבנן עכ"פ) אינו חיוב גמור אלא מצוה, משא"כ איסורי שבות הם איסורים גמורים.

(ולכאור' פרט השני הוא המבואר בהערה 15. ופרט הראשון הוא המבואר בהערה 19, ושלכן מתחלת הערה זו "ואפי' אם לא הי' האיסור תחומין חמור יותר", דבפרט זה הרי אפי' באם שוים הם מ"מ אין החיוב עונג דוחה השבות, וכנ"ל מהפרמ"ג).

ועפ"ז יש להבין תוכן ביאורו של כ"ק אדמו"ר בשיטת ר"ש כך: דהנה זה דריבוי הכמות יכול להכריע על האיכות, מבואר לעיל שהוא רק כשב' הדברים הם באותו סוג; ומובן א"כ, דכשמדברים על ה"איסור" דהשבתת עונג לגבי עוד איסור דרבנן, הרי הכמות בה"עונג" יכול להכריע על ה(איכות דה)איסור רק כשמדברים על פרט הראשון הנ"ל, משא"כ מצד פרט השני הרי אפי' ריבוי הכמות של "עונג" לא יוכל להכריע האיסור דרבנן, הואיל ואינם שוים בסוג האיסור וכנ"ל.

וזהו הטעם דגם ר"ש מודה שריבוי הכמות ד"עונג" אינו מכריע על האיסור תחומין בכלל - יותר מט"ו אמה (וזהו אמנם התוכן של הערה 15).

והידושי' דר"ש בענין הט"ו אמה הוא, שבנידון זה הרי גם האיסור תחומין אינו איסור גמור, וא"כ הרי הוא באותו הסוג של החיוב עונג שג"כ אינו חיוב גמור; ובנידון זה, הרי באם לא הי' ריבוי בכמות בהענין ד"עונג" אז הי' נמצא דשניהם שוים (דשניהם אינם איסור גמור כנ"ל), ושוב לא הי' העונג דוחה האיסור, מחמת פרט הראשון הנ"ל (מהפרמ"ג). וע"ז מועיל הסברא דריבוי הכמות בענין העונג, להכריע על האיכות דתחומין (והפירוש ב"איכות" כאן הוא זה שמצ"ע אין בעונג כח לדחות האיסור), ולכן בנידון זה אכן אומר שיכנס לתוך התחום.

ואעתיק כאן מה שכתבתי בגליון תשכח (י"א ניסן - תשנ"ז):

בלקו"ש ח"א שיחה ג' לפ' בשלח מביא כ"ק אדמו"ר השאלה הידועה באם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או לא. ובהערה 24 מביא דברי אדה"ז שבאגה"ת דבריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה וכו', דמזה מוכח שיטתו דהכמות אכן מכריע (משא"כ ממה שפסק בשלחנו בענין חולה שיב"ס, דשוחטין לו ואין מאכילין אותו נבילה, ש"בנבילה עובר על כל כזית וכזית. . משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד אע"פ שהוא חמור וכו' - אין להכריח דסב"ל שכמות עדיפא, שהרי הוסיף עוד ב' טעמים לדין זה").

וע"ד החידוד, יש להביא עוד כמה מקומות בדברי אדה"ז שיומתקו עפ"ז שסב"ל שריבוי הכמות מכריע את האיכות:

(א) בהל' ציצית; כתב המחבר (סי' ח ס"ט) "קודם שיברך יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים כדי שלא יברך לבטלה". והאריכו בזה כל הנו"כ דמה עם האיסור של לבישת ד' כנפות בלי ציצית? וצ"ל דמשו"ז לא היו חוששים כ"כ (דהא יש חזקה וכו' עיי"ש), משא"כ משום חומר האיסור דברכה לבטלה. והגר"י ענגיל בלקח טוב כלל ט"ו (בענין כמות ואיכות) סי"ב, מביא ראי' מדין זה, דאיכות (של הברכה לבטלה) מכריע ריבוי הכמות (איסור לבישת הבגד בכל רגע). אמנם, אדה"ז בשלחנו (שם, סי"ג) השמיט הטעם דברכה לבטלה, וכ' רק דשמא נפסלו חוטי הציצית. ולהנ"ל יומתק למה שינה מהמחבר.

(ב) בהל' תפילין; הביא אדה"ז (ריש סי' כ"ה) דברי הנמוק"י שצריכים להקדים לבישת ציצית לתפילין משום שציצית תדיר יותר (דלא כהמחבר שהביא הטעם דמעלין בקודש, ראה בהנו"כ). וידוע קושיות השאג"א על סברא זו, ואחת מהם: הרי תפילין מקודשים יותר מציצית, והרי האיבעיא איזה להקדים - תדיר או מקודש - לא איפשיטא בגמרא? והנה הגר"י ענגיל (בכלל הנ"ל, סי"ט) מבאר דבעיית הגמ' בענין תדיר ומקודש תלוי' בהשאלה דכמות ואיכות. ויומתק לפ"ז מה שהביא אדה"ז סברת הנמוק"י; היות ובגמ' לא איפשיטא האיבעיא (והרמב"ם פסק (תו"מ פ"ט) דלכך יקדים איזה שירצה -) אז יש לנו לנקוט כהסברא בכ"מ דאכן הכמות מכריע, ולהקדים התדיר.

(ג) בהל' תפילה; בלקו"ש חכ"ד (שיחה לחודש אלול) מבאר כ"ק אדמו"ר פלוגתת ר"ג וחכמים בשלהי מס' ר"ה, באם ש"צ מוציא את

הרבים (בקיאים) י"ח תפילה או לא - דתלוי בענין כמות ואיכות; דלר"ג העיקר בתפילת הציבור הוא תפילתו של הש"צ, שיש בו איכות מיוחדת, ולחכמים העיקר בתפילת הציבור הוא מה שכולם (ריבוי בכמות) מתפללים ביחד. ובהערות שם (6, 8, 23) מבואר, דזהו לשיטת הרא"ש בביאור הסוגיא, משא"כ להר"ן, הרי זה שלחכמים אין הש"צ מוציא את הרבים י"ח, הוא מטעם אחר ואינו קשור להמעלה דתפילת הציבור. ועד"ז מוכיח בשיטת הרמב"ם, דמחד גיסא פסק כחכמים דהש"צ אינו מוציא הרבים י"ח, ומאידך גיסא כ' (תפלה פ"ח) "וכיצד היא תפילת הציבור יהי' אחד מתפלל בקול רם וכו'", דמזה מוכח שלענין מעלת ה"ציבור" הרי העיקר בזה הוא תפילת הש"צ. עכת"ד.

ונמצא מזה, דלהר"ן והרמב"ם, במעלת תפילה בציבור - אע"פ שפסקינן כחכמים, מ"מ - גובר האיכות על הכמות. אמנם דברי אדה"ז בשלחנו מוכיחים דלא כהרמב"ם, דבעיקר ענין תפילת הציבור כ' (סי' צ') "לעולם ישתדל אדם להתפלל בבהכ"נ עם הציבור", וכל הענין דתפילת הש"צ מזכיר לראשונה בסי' קכ"ד, דצריך הש"צ לחזור התפילה להוציא מי שאינו בקי וכו'. ונמצא דסב"ל (כהרא"ש בדעת חכמים, דפסקינן כוותיהו), דהעיקר בתפילת הציבור הוא זה שהציבור כולם מתפללים יחד - מעלת ריבוי הכמות.



"והגית בו" - בלה"ק דוקא

הרב אפרים הלל הלוי העלער

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

בלקו"ש חל"ו עמ' 39 הע' 23, הביא מש"כ הריטב"א ברכות יג, א דלמ"ד כל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה - משה הי' שונה להם בלשון הקודש, "ואין אדם יוצא ידי והגית בו אלא בלשון הקודש", וראה גם מאירי שם (עיי"ש דמ"מ חל גדר "דברי תורה", בכל לשון).

ולכאו' המשמעות בזה הוא, שאפי' אם יתייגע בתורה בשאר לשונות, אינו מקיים בזה מצות והגית בו יומם ולילה, למ"ד זה (ועי' עינים למשפט ברכות שם).

אך מדברי התוס' רי"ד מגילה ג, א משמע, שחסר בעצם היגיעה בתורה כשהלימוד אינו בלה"ק, והוא על הגמ' שם: תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי ונזדעזע א"י ד'

מאות פרסה וכו' יצתה בת קול ואמרה מי וכו' עמד יב"ע על רגליו, וז"ל "פי' דכיון דכתב תרגומא דקראי לא מסרי נפשייהו למילפינהו כדמעיקרא", הרי שלמעשה לא מסרי נפשייהו, ויחסר בעצם היגיעה, כשהלימוד אינו בלה"ק (כדמעיקרא).



תשוקת בני' למתן תורה

הת' אפרים פישל אסטער

שליח בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש ח"ו ע' 10 ואילך מבאר שמושה בישר לישראל ש"בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" עוד בהיותם במצרים. ובמילא נתעורר אצל בני' תשוקה למ"ת בהיותם במצרים. אבל מנין הימים ד"ספירת העומר" לא התחילה רק בצאתם ממצרים וכמו שמביא שם בארוכה המשל מהמדרש.

ויש להעיר ממ"ש הרמב"ן עה"ת בפרשתנו (יט, א): "היה ראוי שיאמר הכתוב ויסעו מרפידים ויחנו במדבר סיני בחודש השלישי לצאתם מארץ מצרים כמו שנאמר למעלה במדבר סין אבל בעבור היות ביאתם במדבר סיני שמחה להם ויום טוב ומעת צאתם ממצרים נכספים אליו כי ידעו ששם יקבלו את התורה כי משה הגיד להם מה שנאמר לו תעבדון את האלקים על ההר הזה, וגם לפרעה אמר נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלקינו כו'".

ולכא' ממ"ש "ומעת צאתם ממצרים נכספים אליו", משמע שהתשוקה למ"ת לא התחילה עד צאתם ממצרים. ובהשיחה שם בהע' *35 כותב שי"ל שלא לאפושי במחלוקת דלכו"ע בישר להם משה בהיותם במצרים.

אמנם נראה די"ל דאדרבה, דיש להביא ראי' מדברי הרמב"ן למה דמסיק בהשיחה. דמדיוק לשונו "ומעת צאתם ממצרים נכספים אליו כי ידעו ששם יקבלו את התורה" דממ"ש "כי ידעו" (ולא כתב "ומעת .. היו יודעים ונכספים" וכיו"ב, אלא חילקו לתרתי "נכספים אליו כי ידעו", ועוד זאת, דהלשון ידעו) משמע שכבר ידעו לפני כן, והיינו בהיותם במצרים.

ומ"ש הרמב"ן דרך "ומעת צאתם ממצרים נכספים", דלכא' אם הודיעם משה במצרים הרי בדרך ממילא נתעורר התשוקה למ"ת

וכמ"ש בהשיחה, אולי י"ל (ע"ד מ"ש בהשיחה) דבהיותם במצרים עיקר התשוקה בגלוי היה לצאת ממצרים, ותשוקה הגלויה במנין הימים למ"ת לא התחילה עד צאתם ממצרים, וזהו כוונת הרמב"ן כאן. (ולמעשה שכוונת הרמב"ן כאן היא לבאר לשון הכתוב שאומר הזמן שבאו למדבר סיני "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים" לפני שאומר "ויסעו מרפידיים", ובהנוגע להשמחה ויום טוב דזמן זה, הרי זה בעיקר בנוגע לספירת הימים מ"צאת בני ישראל מארץ מצרים").

ולהעיר גם מהמשך ל' הרמב"ן שם: "כי משה הגיד להם מה שנאמר לו תעבדון את האלקים על ההר הזה וגם לפרעה אמר נלכה נא דרך שלשת ימים גו'", דלכאור' מיותר מה שמביא כאן בהביאור דשמחת בני"י מה שאמר משה לפרעה. ומהדמיון דב' הדברים (שהגיד לבני"י תעבדון והגיד לפרעה) משמע שר"ל דשניהם היו עוד בהיותם במצרים.

ויש להעיר ממ"ש הרמב"ן בפ' שמות (ד, כח): "את כל דברי ה' אשר שלחו", "שהגיד לו כל הדברים שהיו בינו ובין הקב"ה וכל אשר היה מסורב בשליחות וכי על כרחו נשתלח וזה טעם כל". ובפשטות כמו שמדייק הרמב"ן על הכתוב בפסוק כח מל' כל, שהגיד לו משה הכל, כן הוא גם בפסוק ל שכתוב "וידבר אהרן את כל הדברים אשר דבר ה' אל משה". ולכאור' נכלל בזה גם מה שאמר הקב"ה למשה "בהוציאך .. תעבדון את האלקים על ההר הזה".



האדם עץ השדה

הת' משה נתן הלוי פישער

תות"ל - 770

בקונטרס ט"ו בשבט תנש"א בס"ב כותב: "ר"ה לאילן, שעיקר ענינו הוא שהיא ר"ה להאדם (אתם קרויין אדם) שנמשל לאילן, כמ"ש כי האדם עץ השדה".

והכוונה בזה שהוא ר"ה לישראל דוקא שהם קרויין אדם.

אבל צ"ב שהרי ביבמות דף סא בתוד"ה ואין העכו"ם קרויין אדם, אומר ר"ת דעכו"ם אינם קרויין "אדם" אבל קרויין "האדם".

[ובלקו"ש ח"ד בפרקי אבות פ"ד מבאר הרבי ביאור שלם מיוסד על חילוק זה].

וכאן הרי לשון הפסוק, שמשוה את האדם לאילן, הוא כי "האדם" עץ השדה, ולא שייך ע"ז הדרשה דאתם קרויין אדם.

אמנם אם לומדים את הפסוק לפי פשוטו, שהוא לשון תמיה - האם האדם נחשב לעץ השדה? ! [דכמו שאתה נלחם באנשי העיר, כך תלחם גם בהעצים. עי' בפרש"י שם], הי' אפשר לומר שבעצם כוונת הפסוק הוא לכתוב "אדם" והה"א הנוספת הוא במקום עוד מלה - "האם", לבטא את התמיה.

אבל לפי הפירוש שמדברים כאן, שמפרשים את הפסוק בניחותא, שהאדם דומה לעץ השדה, הרי כתוב "האדם" ולמה יתפרש רק על אתם קרויין אדם?

ואולי צ"ל דכאן אזיל לפי הפירושים האחרים בתוס' שם, דלא נחת לחלק בין "אדם" ל"האדם", אבל, כנ"ל, בלקו"ש ח"ד נקט החילוק הזה בפשטות. וצ"ע.



"לישנא תליתאי - קטיל תליתאי" [גליון]

הרב יהודה ליבוש הלוי העלער

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

בגליון תשפט (ש"פ בא - יו"ד שבט) הקשה הרי"מ וואלבערג שי' אמש"כ בהיום יום י"ג חשון: דער בעש"ט פלעגט אפטייטשן 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 רוחניים וואס דאס איז שווערער ווי רציחה אין גשמיות, עכ"ל.

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

והוסיף להקשות דאין לומר דפי' הבעש"ט אזיל כשיטת רש"י דלישנא תליתאי הוא איסור רכילות שכן הוא פשטות משמעות לשון רבינו גרשום: "שהאומר שמעו מאחד ואמרו לאחר", דהוא לכאורה כמ"ש רש"י ד"מתוך מריבה שנופלת בין השניים הורגים זה את זה והורגין גואלי הדם את הרכיל שההרג בא על ידו", וא"כ הרי זה שייך דוקא כשיש אויסטראכטער ולא בסתם מדבר בגנות חבירו, - דאין זה תואם לפי' הבעש"ט, דבהיום יום כותב: "לשון הרע הרג'ט דריי", ועוד מדאמר "וואס דאס איז אין לבושים רוחניים וואס דאס איז שווערער ווי רציחה אין גשמיות", הרי דלא איירי כפירוש רש"י דהאחד הורגו להשני בגשמיות אלא דעצם הלשון הרע הורג ברוחניות, וא"כ הדרא קושיא למה איירי דוקא בדאיכא אויסטראכטער, וגם האויסטראכטער עצמו למה לא נקטל עד שיספר זה ששמע ממנו לאחר. ועוד דלכאורה פירוש "אויסטראכטער" היינו שמספר דבר שאינו אמת, ולכאורה רכילות ולה"ר הוא דוקא כשהדברים הינם אמת (דבלאה"כ הוא מוציא שם רע).

ועי' לקו"ש חט"ו ע' 32 הערה 28 שמציין לרבינו גרשום הנ"ל כמקור לפירוש הבעש"ט.

והנראה לומר דהנה יעויין ברמב"ם הל' דעות פ"ז הלכה ב דרכיל היינו במגלה דברי חבירו אף שאינם של גנאי, ולה"ר הן גנות חבירו. ולכן פי' דלישנא תליתאי היינו לה"ר, ופי' בהכס"מ דבלשון הרע שייך שימותו שלשתן שהנאמר עליו יהרוג לאומר, וגואלי הדם יהרגו להורג, וגואלי דם שניהם יהרגו למקבל שעל ידי שגילה הוא הדבר מתו אלו, ע"כ. ונמצא להרמב"ם דקטיל תלת פירושו יתכן, והיינו די שציר שהורג ג' בנ"א.

ועיי"ש בהראב"ד שחולק על הרמב"ם ופירש דלישנא תליתאי היינו הולך רכיל, משא"כ בלה"ר אינו הורג אלא את עצמו. וזהו שי' רש"י דרכילות הן דברי גנאי, וא"כ כל רכילות הוא לישנא תליתאי וקטיל תליתאי.

והנה הרבינו גרשום שכתב: "האומר שמעו מאחד ואמרו לאחר דהוה ג' בני אדם", לכאורה משמע דאזיל בשי' רש"י דלישנא תליתאי היינו רכילות, ובשי' הסמ"ג דהולך רכיל הוא "המגלה לחבירו דברים שדיבר ממנו אדם בסתר".

אולם גם פירוש הרמב"ם אפשר למידחק דאינו סותר לדברי הרבינו גרשום, וגם הוא בלשון הרע איירי, ופירוש הגמ' הוא די ש ציור שלשון הרע הורג ג' בני אדם והוא כשהלשון הרע הוא "תליתי" היינו כשנוגע לג' בני אדם, וזהו כשמספר לזולת מה שהשני המציא עליו שקרים דאז מדבר לשון הרע על הממציא, ונמצא דנהרגין ג' בנ"א ע"י דיבור לה"ר [ודלא כפירוש הכס"מ דלדידי' יוקשה דדוקא כשהשומע מגלה נגרם הריגת הג', משא"כ להנ"ל דעצם הדיבור לה"ר הוא הוא הגורם שיהרגהו].

וא"כ י"ל דהן הן דברי הבעש"ט דהאויסטראכטער הוא זה שעליו סיפרו (שהוא דובר שקרים ומוציא ש"ר), ואינו נהרג משום שקר דידי' אלא משום לה"ר דהזולת. ונמצא לפי"ז דרש"י והרמב"ם לא נחלקו בפירוש לישנא תליתי דלשניהם איירי באתר שמגלה לשני מה שדיבר עליו סרה פלוני השלישי, אלא דלרש"י והראב"ד הרי זה המגלה הוא בגדר הולך רכיל דחמור ממספר לה"ר בעלמא, משא"כ להרמב"ם הרי הגנות שאומר על השני חמור טפי [מזה שמגלה תוכן דבריו לחבירו], והרי הוא בגדר מספר לשון הרע ובכלל מאתיים מנה.

(ולפי"ז נמצא דב' הגירסאות הן אותו פשט ד"המספרו" (גירסא דידן) ו"שאומרין עליו" (גירסת הב"ח) הן היינו הך).

אתי שפיר שהאויסטראכטער נהרג דוקא כשהשני מגלה דבריו, ודוקא בדאיכא תליתי קטלי תליתי, וגם האויסטראכטער דידן נהרג משום איסור לשה"ר דהשני ולא משום האויסטראכטעריי דידי'.

ומש"כ הבעש"ט דהיינו בלבושים רוחניים הנה על פי פשטות עצם הדיבור דלה"ר הורג את הזולת וא"כ קשה כהנ"ל, אלא דאולי יש לומר הכוונה דזה שהמדבר מטיל שנאה בין שלשת האנשים עד שיתכן שיכוא להריגתן הנה זה גופא הוא המיתה רוחנית שקשה יותר מההריגה לפועל שזה יכול לגרום.

וכל הנ"ל הוא דוחק גדול ליישב דברי הבעש"ט הנ"ל, וקשה לומר שזהו כוונת רבינו בהערה 28 בלקו"ש שם. וצ"ע.



אגרות קודש

"אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים וכו'"

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

ב'מקדש מלך - אוצרות רבי' חלק ד (ע' שכג) סי' רנח הובאה אגרת קודש ממוצש"ק ט"ו תמוז ה'תשל"ג [להרה"ח וכו' ר' אבא הלוי לוינ ז"ל], וזלה"ק:

"המכתב מאז והמצו"ב נתקבל. ברש"י ר"פ וישב: ביקש כו' הקב"ה - אין לשבש כל הספרים, ולא ראינו - אינו ראינו, ע"כ.

והנה העורך הרב מרדכי מנשה לאופר שי' לא פיענח את השאלה והמענה, (ולכן גם לא נהי' "כותרת" מתאימה לאגה"ק).

ונראה לבאר עפ"מ"ש בקובץ 'אור ישראל' - מאנסי ניו יארק, גליון טו (ניסן תשנ"ט) במדור "מילי דתמיהי" (ע' ר) שתמה הרב משה הלל סאמעט שי' וז"ל:

"ברצוני להעיר על מה דנראה לכאורה כמילתא דתמי', והוא מה שהביא רש"י הק' בפר' וישב עה"פ אלה תולדות יעקב, בשם המדרש (רבה): ביקש יעקב לישב בשלוה וכו' צדיקים מבקשים לישב בשלוה "אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם וכו'" וכבר עמדו על זה כמה ממפרשי התורה (כגון החת"ס): "מי סני להקב"ה אם יאכלו צדיקי תרי עלמא"? אבל המעיין בתוך המ"ר ר"פ וישב (פפ"ד) יראה דלק"מ; וז"ל שם: "א"ר אחא, בשעה שהצדיקים יושבים שלוה, ומבקשים לישב בשלוה בעוה"ז, השטן בא ומקטרג, ואומר לא דיין שהוא מתקן להם לעוה"ב וכו'", לפי"ז, המאמר "לא דיין לצדיקים" אינו של הקב"ה, אלא של השטן - שמקטרג, ולק"מ קושי' הנ"ל. אבל הלשון שהביא ברש"י הנ"ל לא מצאתי...

"ושמעתי מספרים על הרה"ג הרר"י הוטנער ז"ל בעל פחד יצחק, שפעם אחת, בשב"ק פ' וישב, אחר תפילת שחרית עלה על הבימה לפני קריה"ת והכריז, שברצונו לגלות שע"פ דעתו יש ט"ס וטהד"פ בפרש"י, ועמד על המדרש הנ"ל שהביא ברש"י, בקושי' הנ"ל, וסיים שהמדרש אינו בנמצא וצריך (ומצוה) לתקן הטעות שבמקום "אומר

הקב"ה" צריך להכניס "אומר השטן", כנ"ל", עכ"ל בקובץ 'אור ישראל'.

והנה מצאתי בס' 'משנת יעקב' (להרה"ג החסיד ר' יעקב שאול הלוי וויינפעלד ז"ל) עמ' נז שהאריך בזה, ומציין לתורה תמימה ולס' תורה אור שדנו בזה, ומסיק: "רואים בעליל שמן 'ועוד נדרש כו' עד סופו אינו מן דברי רש"י אלא מן מעתיק טועה, שהוסיף דרש נוסף מן המדרש ובטעות, ומה מאד שמחתי שמצאתי אח"כ ברש"י דפוס ראשון שאין בו כל הקטע הנ"ל .. יוצא מדברינו אלה שלא בדברי רש"י יש טעות מצערת זו, אלא בדברי המעתיק שהוסיף מדעת עצמו דרשה נוספת", עכ"ל. - וזהו כנראה מה ששאל ר' אבא לוינ ז"ל את כ"ק אדמו"ר זי"ע.

ואמנם הדברים אינם פשוטים כלל, דהרי בדפוס שני של רש"י (אלקבץ רלו) ורומא רל, שפיר איתא כל הקטע הזה וכ"ה בכת"י רש"י (ובכל הדפוסים שלפנינו).

וכך נאמר במדרש תנחומא "כת"י ג'" [הובא במבוא לתנחומא ישן ע' 128 אות ג]: "אמר הקב"ה ליעקב, וכ"ה גם בבחי פרשתנו עה"פ.

ובס' 'אמרי שפר' לרבינו יהודה ב"ר משה חלאה, כתב יד פריז, אחרי שמביא מאמר ב"ר הנ"ל כותב: בא ללמדנו כשהצדיק עושה ורוצה להתיישב ולשקוט, הצרות באות עליו, שהקב"ה רוצה לייסרו כדכתיב אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה, כדי לצרפו מעוונותיו להנחילו רב טוב הצפון לו לעולם הבא, והצרה טובה אל הצדיקים בעולם הזה משלוות הרשעים בו, ע"כ. - וראה עקידה שער ל, וכע"ז ביפ"ת לב"ר שם, וביפ"ת השלם, כלי יקר עה"פ.

ועי' תניא פרק כו: "כשם שמברך על הטובה וכו' לקבולי בשמחה .. כי גם זו לטובה רק שאינה נגלית ונראית לעיני בשר כי היא מעלמא דאתכסיא .. הוא י"ק וזה שכתוב אשרי הגבר אשר תיסרנו י"ק וכו'. וזה שונה קצת מה'אמרי שפר', שכאן מיירי שאין לו אפי' שום עונות ואין מה לצרפו. ועי' אגרת הקדש סי' יא.

וזהו כנראה הכוונה במענת כ"ק אדמו"ר זי"ע "ברש"י ר"פ וישב: ביקש כו' הקב"ה - אין לשבש כל הספרים, ולא ראינו - אינו ראי". עכלה"ק*.

וכן בלקוטי שיחות חלק טו (ע' 310) מביא את הרש"י ש"אומר הקב"ה" וכו', ובהערות 2-3 מציין למקורות שאכן נאמר "הקב"ה", עיי"ש.



"העשירי יהי' קודש" [גליון]

הת' חיים אליעזר זלמנוב

שליח בישיבת תות"ל - בית מנחם, בני ברק

בגליון תשפט (ש"פ בא - יו"ד שבט, חמשים שנה), תמה הרה"ח ר' יעקב לייב שי' אלטיין על הא דמובא במכתב כ"ק אדמו"ר משישי שבט תש"כ, שמדבר שם אודות ענין העשירי יהי' קודש, ובשוה"ג מביא ג' מראי מקומות לענין זה, ובא' מהם, מים רבים תרלו' פל"ב ואילך, אינו מדבר אודות ענין זה כלל.

הנה בקראתי מכתב זה, עלתה לי ג"כ לעיין במים רבים, ואף שיתכן באמת שטעות הוא, ראיתי לבאר הענין בדרך אפשר כך:

בשיחת יו"ד שבט תש"כ (שי"ל זה עתה ע"י ועד הנחות בלה"ק) סעי' נ ואילך, מבאר תוכן הענין דשנה עשירית לאחר ההסתלקות. דקס"ד שמה שיותר נמשך הזמן לאחר ההסתלקות, הולך ונחלש הקדושה שנסתלקה, ומ"מ אומרים (כפי שהביא כ"ק אדמו"ר הרי"צ במכתב בשנה העשירית להסתלקות אביו כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע) "העשירי יהי' קודש".

ז"א שקדושת העשירי היא קדושה עצמית, ע"ד המבואר בהמאמר (באתי לגני תש"י) בענין היושבת בגנים (ובפרט בסעיף העשירי), שע"י כללות עבודת בני"י "באנעמט מען" עצמות ומהות בתוך עבודת כאו"א והקדושה היא ע"ד קדושת א"ס ב"ה - כי קדוש אני, מפני שנשמות ישראל הם חלק אלוקה ממעל ממש. ולכן אע"פ שנמצאים

(* אמנם עדיין יל"ע בכוננתו הק' בתיבות "ולא ראינו אינו ראייה", ואולי הפי' דהא דלא ראינו כן במד"ר, אינה ראייה שזהו שיבוש, ועצ"ע. המערכת.)

בעוה"ז הגשמי, הרי מפני שיש בכנ"י קדושה עצמית, שממשיכים את השכינה באופן גלוי (ע"ד את הפזורה בגולה וכו') כמבואר במאמרי באתי לגני תש"כ ותש"מ), פועלים שאותם גילויים שלמעלה מתגלים למטה בבחי' עשירי יהי' קודש, קדושה והמשכה באופן דבלתי בעל גבול.

- ע"כ תוכן השיחה בנוגע לענין העשירי יהי' קודש.

ומכ"ז יובנו יותר דברי רבינו במכתב הנ"ל: "הילולא העשירי יהי' קודש (מכל מקום. ועוד יותר ובעיקר - על ידי ובעניני עבודה מלמטה למעלה) ולהמשיך הקודש (על ידי ובעניני עבודה מלמעלה למטה) בכל עשר הכחות דשתי הנפשות ובעולם שנברא בעשרה מאמרות על ידי עשר סוגי פעולות האדם", עכ"ל"ק.

ולענ"ד, הנה זהו ג"כ נקודת הדברים המבוארים במים רבים הנ"ל, דמבאר שם ענין אורות וכלים דאצילות, שגם הגרמוהי' (הכלים) הם חד עם 'איהו', ולכן שייך המשכה למטה. וע"ד מה שמבאר שהצמצום דכלים באים מאת כח הא"ס עצמו, שהוא פועל המשכת הקו. ע"ד השפע חיות שמקבלים הנבראים מאוא"ס, שהגם שזה בצמצום גדול, ומוגבל לפי כוחם והכלים שלהם, מ"מ השפע הוא בלי גבול ואינו נפסק לעולם, שהוא תמיד משפיע. מפני שי"ל שהכלים קדמו (אפי' במעלתם) מהאורות, אלא דצ"ל לפי ערך המקבל. אבל האור עצמו נמשך באופן תמידי בל"ג ולא נחסר ונפסק ממנו מאומה, עכתו"ד.

ונ"ל דזוהי הנקודה המבוארת בהשיחה בענין העשירי יהי' קודש, שבפועל ממש רואים שע"י העבודה דלמטה, אף דלכאו' היא עבודת בעלי גבול, ממשיכים אורות נעלים ממקורות גבוהים יותר בגשמיות עוה"ז. שכמבואר זהו תכלית התהוות כל העולמות וסיבת כל הבריאה, לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

כמובן שכהנ"ל הוא אך ורק בדרך אפשר, ולא באתי לחדש חידושים בדברי רבותינו נשיאינו, והרוצה לפרש באו"א תבא עליו ברכה.



נגלה

השותפין אין להם חזקה

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

ב"ב כט, ב: "רמי בר חמא ורב עוקבא בר חמא זבון ההיא אמתא בהדי הדדי מר אישתמש בה ראשונה שלישיית וחמישיית ומר אישתמש בה שניה רביעיית וששית, נפק ערער עילוה, אתו לקמיה דרבא אמר להו מאי טעמא עבדיתו הכי כי היכי דלא תחזקו אהדדי, כי היכי דלדידכו לא הוי חזקה לעלמא נמי לא הוי חזקה".

ובתוד"ה 'דלא': "ואע"ג דתנן לקמן השותפין אין להם חזקה זה על זה, פרש"י דהכא הוזקקו לעשות כן לפי שלא היה להם עדי שותפות. וקשיא לר"י דא"כ אותו שהחזיק שנה ראשונה יאמר שהוא שלו כיון שאין עדים שיש לחבירו חלק כו".

ובקצות החושן (קמ, א) תירץ קושיית התוס' על שיטת רש"י, דשאני היכי דהחזיק שנה אחת לאי החזיק ג' שנים. דאם החזיק אחד שנה ראשונה ואח"כ יכחיש לומר שאין השני שותפו יצטרך לישיבע שבועת היסת, ומשו"ה אין מה לחשוש שיטעון דכולו שלו, שהרי פשוט שלא ירצה לישיבע.

אבל אם יחזיק שלש שנים א"כ אז אם יטעון שהוא כולו שלו לא יצטרך לישיבע שבועת היסת ע"פ שיטת הראשונים דמי שיש לו חזקת ג' שנים אינו צריך לישיבע שבועת היסת על טענת המרא קמא.

[וכבר ביארו באחרונים שתוס' לשיטתם דס"ל (ד"ה מיגו (לג, א) דאפילו כשיש לו חזקת ג' שנים ג"כ צריך לישיבע שבועת היסת, ומשו"ה הוקשה להו על רש"י].

ולכאורה צ"ב תי' הקצוה"ח הנ"ל, דהנה הא שמי שיש לו חזקת ג"ש אינו צריך לישיבע, הציור הוא דהמ"ק טוען שאין להמחזיק זכות בהקרקע והמחזיק טוען שהוא קנה מהמ"ק, ואזי אם יש לו חזקת ג"ש ס"ל לכמה ראשונים דאינו צריך לישיבע. וכמו אם הי' לו שטר מקויים והמ"ק טוען שהשטר מזויף דפשיטא דאין צריך לישיבע, דהא יש לו הוכחה נגד טענת המערער. כמו"כ ס"ל להנך ראשונים דאם יש לו חזקת ג' שנים הוי כמו שיש לו שטר.

[והראשונים שס"ל דצריך לישבע שבועת היסת בציור הנ"ל, לכאורה יש מקום לומר דס"ל דאין יסוד חזקת ג' שנים ראי' כמו בשטר אלא שנעשה מוחזק. וא"כ כמו במטלטלין אם המ"ק טוען מזה שהוא מוחזק עכשיו שזה עדיין שלו חייב המוחזק לישבע שבועת היסת (כמבואר בריש סקל"ג), כמו"כ ס"ל להנך ראשונים דאף דהשני מוחזק ע"י ג' שנים בהקרקע מ"מ חייב לישבע שבועה על טענת המ"ק (ואינו מוכרח)].

אבל הכא בהעובדא דהאמתא הרי אין המדובר שיש לו חזקת ג"ש נגד המ"ק, דהרי המ"ק כלל אינו טוען, ורק שא' החזיק בהעבד ובא השני וטוען שהוא שותף אתו ורוצה שיתן לו להשתמש בה כפי חלקו, וא"כ מאי שנא אם זה שהשתמש ראשונה בהעבד השתמש שנה או ג' שנים, הא בכל אופן יצטרך לישבע שבועת היסת נגד טענת השותף שטוען שהוא שותפו, והא דלא מיחה בג' שנים שעברו הוא משום דשותפין לא קפדי אהדדי.

[ואולי י"ל בדוחק דאם הי' שם ג' שנים ובא השותף וטוען שהוא שותפו יכול לומר דאתה המ"ק ואני קניתי ממך ואז לא יצטרך לישבע, וא"כ ה"ה אם יטעון שלא הי' שותפו מעולם ג"כ לא יצטרך לישבע (ועי' רמב"ם הל' טו"נ (יג, ג)) ועדיין צ"ב].



ג' אכילות כג' נגיחות

הת' שמואל טענהוויז
תלמיד בישיבה

בגמ' דף כח, ב מקשה הגמ': "ולר"מ דאמר ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש אכלה תלתא פירי בחד יומא כגון תאנה ליהוי חזקה, דומיא דשור המועד מה שור המועד בעידנא דאיתא להא נגיחה ליתא להא נגיחה הכא נמי בעידנא דאיתא להא פירא ליתא להא פירי. אכלה תלתא פרי (בתלתא יומי) כגון צלף ליהוי חזקה, התם פירא מיהא איתיה ומגמר הוא דקא גמר ואזיל. אכלה תלתא פירי בתלתין יומי כגון אספסתא ליהוי חזקה, היכי דמי דקדיח ואכלה דקדיח ואכלה התם משמט הוא דקא שמיט ואכיל".

ופרש"י בד"ה 'משמט הוא דקא שמיט ואכיל': ואין זו אכילת כל הפרי.

ולכאורה יש לעיין למה הוצרכו בגמ' לתירוץ חדש דמשמט הוא דקא שמיט ואכיל ולא מספיק התירוץ הקודם "התם פירא מיהא איתיה ומגמר הוא דקא גמר ואזיל", דמכיון שלא קצצו לכן אין זה אכילה, ואדרבה מכיון שזה דומה לצלף לא הול"ל להקשות זאת שוב. (וכמו דמקשה התוס' בד"ה 'כגון צלף' בנוגע לקושית צלף אחרי תאנה).

ואפ"ל דאכן יש לחלק בין פרי לעשב: כי אצל הפרי כל הפרי נמצא כבר, אלא שהוא בקטנות ורק לאח"ז יצמח עוד; משא"כ בעשב הרי נראה פשוט שאא"ל שזה היה נמצא מקודם בהעלם, אלא הוא מציאות חדש ממש.

אבל לכאור' יש להקשות, למה לא הסתפק הגמ' עם התירוץ הראשון על תאנה "דדומיא דשור המועד .. הכא נמי בעידנא דאיתא להאי פירא ליתא להאי פירא", ובהנחלת משה וכן בעוד כמה אחרונים כתבו לתרץ קושיית הרש"ש - "והלא ה"נ האכילה שהיא נגד הנגיחה ליתנייהו בהדדי", - דכוונת הגמ' דכמו שור המועד אין הנגיחה השניה המשך להנגיחה הראשונה אלא כל נגיחה הוי דבר שלם בפני עצמו לחוד כך גבי אכילות בעינן שכל אכילה תהי' אכילה שלימה בפ"ע לחוד ולא המשך מהאכילה הקודמת, והיכא דבעידנא דאיתא להאי פירא איתא להאי פירא, א"כ מה שאוכל אח"כ הוי המשך מהאכילה הראשונה ולא שמיה אכילה (עכ"ל הנחלת משה).

וא"כ כאן באספסתא שלא עוקרים השרשים באמצע השלושים יום ופעמים שגודל אחרי השני באמצע שקוצצים הרי זה כמו המשך אחד, ולא בדומה לשור המועד שאין הנגיחה המשך להשני כנ"ל.

ולפי"ז לא היה צריך הגמ' לשאול ולענות מאספסתא (תלתא פירי בתלתין יומין) אלא לסמוך על תירוץ הגמ' אצל תאנה. וצ"ע.



גדר חזקת ג' שנים

הת' מ"מ צוויבל
תלמיד בישיבה

בב"ב דף כט, א: "אלא אמר רבא שתא קמייתא לא קפיד איניש תרתי לא קפיד תלת קפיד. א"ל אביי אלא מעתה כגון הני דבי בר

אלישיב דקפדי אפילו אמאן דחליף אמיצרא דידהו הכי נמי דלאלתר
הוי חזקה, וכי תימא הכי נמי א"ה נתת דבריך לשיעורין כו"ל.

וברשב"א הקשה ע"ז וז"ל: תמיהא לי אדרבה מהאי טעמא הוה
לי' לרבא למימר דאפי' דבר אלישיב לא נחזיק עלייהו בבציר מתלת,
משום דכל מידת חכמים כך היא שמתקנין על דרך הרוב ודרך הכלל
לא על דרך הפרט כו', וצריך לי עיון, עכ"ל.

והקשה ע"ז בחידושי ר' מאיר שמחה (ד"ה אלא מעתה): תמה עלי
קושית הרשב"א דלימא בטלה דעתו אצל כל אדם, שהרי לא אמרו
רבנן דעד ג' שנים לא קפיד לאיניש ואם מיחה אינו כלום, רק הכי
אמרו דעד ג' שנים אין דרך בנ"א להקפיד ויכול להיות שלא מכר לו
כיון שלא מחה ומכאן ואילך מקפידין, ומדלא הקפיד בודאי מכרו.
וא"כ בני אלישיב דקפדי בכל זמני ולא קפדי הכא, מוכח לכל מראה
זה דמכרו, ואיך יבטלו החכמים המחזה השכלית לעין כל רואה
שמכר לו, דהא דרכם להקפיד בכל זמני, ודו"ק, ע"כ. דהיינו שהבין
בדברי רבא שמהא דלא קפיד עד ג' יש ראי' שמכר לו, ולכן מקשה על
הרשב"א מה שייך כאן בטלה דעתו, הרי בכאן יש לו ראי' ג"כ שמכר
לו מאותה סברא? אמנם נראה מהרשב"א שלמד תירוצו של רבא
שזוהי תקנת חכמים שיהיה חזקה כשלא מחה יותר מג' שנים, וצריך
ביאור מהו אכן הוכחת הרשב"א לבאר זה ברבא.

ואולי יש לבאר זה בהקדים שהנה בגדר חזקה מצינו סתירה בדברי
הרמב"ן. דהנה בדף מב, א מפרש הרמב"ן (ד"ה 'הא דתניא אכלה')
וז"ל: "דטעמא דחזקה לאו כו' אלא כיון דהאי שתק רגלים לדבר,
אלא שתוך ג' אמרינן ליה למחזיק אחוי שטרך, ולאחר ג' כיון דלא
מזדהר ביה טפי איתרע ליה האי טענה ואמרינן לא לחינם שתק",
עכ"ל. ומבואר מדבריו כמש"כ הקצוה"ח סימן קמב וז"ל: "דעיקר
טעמא דחזקה משום דשתק רגלים לדבר, דמסתמא מכרו לו. אלא
דתוך שלש איתרע משום דאמרי' ליה אחוי שטרך, ולבתר שלש דלאו
רעותא הוא משום דטפי לא מזדהר אמרי' חזקה מדשתק ודאי מכרו
לו, וכ"כ בתורת חיים ר"פ חזקת עיי"ש", עכ"ל. דהיינו שחזקת ג'
שנים אינה תקנת חכמים, אלא שיש לנו לומר שהקרקע שלו כי נראה
שמכרה לו ורגליים לדבר וכו'.

אבל בדף לה, ב כתב הרמב"ן (ד"ה 'והני מילי') וז"ל: דבר ברור
הוא ודאי דחזקה לאו כעדים דמיא, ומגו במקום חזקה דג' שנים
אמרינן בכל מקום, ודאמר רב אשי נמי אי לפירא אחתיה מאי הוה

ליה למיעבד - לאו למימרא כו' אלא שאלה בעלמא הוא דקא בעי טעמא למאי דמתרצינן לאחר ג' לא היכי תקון רבנן חזקה ... אלא תקנה למילתא קא בעי, עכ"ל. ומכאן מוכח דס"ל שחזקה זו היא אכן תקנת חכמים.

ואחד הביאורים בזה באחרונים הוא דס"ל לרמב"ן שאכן חזקת ג' שנים הוא מטעם דרגליים לדבר כו' ו'איתרע ליה האי טענה' כו', אלא שמהאי סברא לבד לא סגי להוציא מחזקת מרא קמא, כדחזינן ד'מיגו במקום חזקה דשלש שנים אמרינן בכל מקום', שאין סברא זו כ'אנן סהדי'. ולכן הוצרכו חכמים לתקן שכן הדין.

ולפי"ז אפ"ל שהרשב"א ס"ל ג"כ כהרמב"ן שבכדי שיהיה לחזקה הכח להוציא מחזקת מרא קמא, צריך לתקנת חכמים ומסברא לבד - אינו מוציא. ולכן הקשה שמאחר שהוא תקנת חכמים א"כ צריך להיות כמו שאר תקנות חכמים שמתקנין על דרך הרוב ודרך הכלל לא על דרך הפרט".



זריזין מקדימיין למוצות [גליון]

הב' יחזקאל שרגא איליאוויטש
 ישיבת "תורה ויראה" סאטמאר, וויליאמסבורג

בקובץ 'הערות וביאורים' גליון תשפח עמ' 41 האריך הת' ברוך חדר בענין זריזין מקדימיין למוצות ואם שייך גם מקודם שחל עליו חיוב המצוה, וציין לדברי הגרי"ע בגליוני הש"ס פסחים ד, א ועוד, יש להוסיף בזה עוד מ"מ וכו':

בס' אור החיים וירא כב, יג עה"פ וישכם אברהם בבוקר כ' טעם למה המתין עד הבוקר, משום שאמר הכ' ביום צוותו וגו' להקריב וגו', ואמחז"ל זבחים צח, א שאין מקריבין בלילה, לכן הלך בזמן שהוא כשר להקריב שאם יזדמן לו המקום לא יהי' חסר זמן, עכ"ד.

(ועי' בס' דברי ישראל עה"ת ח"ב דף לג, א שדרש הרה"ק מקוזמיר זצ"ל על הא דכתיב וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו ויבקע עצי עולה, ופי' רש"י וישכם אברהם בבוקר - נזדרז למצו', וקשה כיון שנזדרז למצו' הי' לו לעשות את ההכנה לחבוש את חמורו מבעוד לילה ומיד בהשכמה לרוץ להעקידה, אלא נלמד מכאן שההכנה אל המצו' צריך שיהי' בזמנה של המצוה דווקא ולא

קודם, ומזה למד לענין הכנה לתפילה דצריך שיהי' בזמן התפילה ולא קודם, יעוי"ש. ודבריו הוא כדברי האור החיים הק', ויעוי"ש).

ובס' פרדס יוסף ח"ג עמ' שלז העיר ג"כ דלא שייך הכנה מקודם זמן המצוה מש"ס פסחים ד, א הנ"ל דאאע"ה זירו א"ע ועשה כל ההכנות דוקא בבוקר שאז הוא זמן החיוב ודו"ק. ועי' בארוכה בנידון זה לבעל ה"אמרי אמת" מגור זצ"ל בהערותיו לס' פרדס יוסף ח"ב אות ד, והעיר שם מש"ס מכות י, א: אוהב כסף לא ישבע כסף זה מרע"ה שהי' יודע שאין שלש ערים שבעבר הירדן קולטות עד שלא נבחרו שלש שבארץ כנען, ואמר מצוה הבאה לידי אקימנה, עיי"ש, ומוכח מזה קצת דשייך הכנה וזירוז מקודם זמן המצו' עצמה, ודו"ק.

ושמעתי ע"פ יסוד הנ"ל ליישב קו' הגאון בעל חלקת יעקב בקונטרס קבא דקשייתא קושי' פא בהא דקאמר הש"ס סוכה י, ב דבהולכין לקבל פני רבן פטורין אף בלילה מן הסוכה - א"כ איך היו כל ישראל מחוייבין בסוכה בלילה הראשונה הרי הלכו לקבל פני השכינה מטעם "יראה כל זכורך", ואי דגזירת הכתוב הוא דחייבין בזה למה יהי' עדיף מקבלת פני רבו בזה, עיי"ש.

ולפי הנ"ל י"ל דכיוון דלראות פני עזרה בעינן שיביא עמו קרבן וכדברי הרמב"ם פ"א מהל' חגיגה ה"א, א"כ י"ל דכמו דלא שייך זריזין מקדימין למצות בזמן שהמצוה עצמה אינה נוהגת, ה"נ י"ל דלא שייך עוסק במצוה והכנה למצוה רק בזמן שהמצוה נוהגת, וא"כ נמצא דמיד כשקידש היום מחוייבין במצות סוכה דבלילה הרי לא שייך להביא קרבן ולקיים מצות ראיית פני עזרה, ע"כ העירני חכ"א, וק"ל.

ואכתוב כאן מה שנלע"ד לעיין עוד בהנידון, דהא הכותב הנ"ל מפלפל בעיקר בדברי התוס' ב"ב דף ה שמצינו דעוסק במצו' של פדיון הבן מקודם זמן החיוב ומצינו דשייך הכנה מקודם שחל עצם חיובו, עכ"ד. וחשבתי לומר דמשם אין כ"כ ראי' דהא שי' רש"י במס' ב"ק יא, ב ד"ה אין פודין כ' הטעם דפודין לאחר ל' - דבתוך ל' חיישי' שמא נפל הוא, ולאחר ל' דאין כאן עוד חשש של נפל פודין. ושי' התוס' הוא דגזיה"כ הוא, יעוי"ש.

ומעתה י"ל דלשי' רש"י דלכך אין פודין בתוך ל' דחיישינן שמא נפל הוא, א"כ לאחר ל' יום נתגלה דשפיר הי' ראוי לפדות בתוך שלושים יום לכך הי' יכול לזרז א"ע כיון דזמנו הוא אז, משא"כ לשי' התוס' דגזיה"כ הוא ויום פדייתו הוא ביום השלושים דוקא ק' ממ"ש

כתוס' ב"ב הנ"ל. כך נ"ל לומר בהשקפה ראשונה, וודאי יאירו ויעירו בזה המעיינים כדרכה של תורה.



חסידות

"בערב ר"ה נוהגין להתענות ולתת צדקות גדולות"*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתב רבינו הזקן נ"ע באגרת התשובה פ"ג (צג, א): "אכן מספר הצומות העודפי' על רנ"ב וכה"ג שהיה צריך להתענות לחוש לדעת המחמירי' להתענות מספר הצומות שעל כל חטא וחטא כפי מספר הפעמים שחטא כנ"ל. יפדה כולן בצדקה ערך ח"י ג"פ בעד כל יום. וכן שאר כל תעניות שצריך להתענות על עבירות שאין בהן מיתה ואפי' על ביטול מ"ע דאורי' ודרבנן ות"ת כנגד כולם כפי המספר המפורש בתיקוני התשובה מהאר"י ז"ל (ורובם נזכרים במשנת חסידים במס' התשובה) הכל כאשר לכל יפדה בצדקה כנ"ל אי לא מצי לצעורי נפשי' כנ"ל. ואף שיעלה לסך מסויים אין לחוש משום אל יבזבו יותר מחומש. דלא מקרי בזבוז בכה"ג מאחר שעושה לפדות נפשו מתעניות וסיגופים. ולא גרעא מרפואת הגוף ושאר צרכיו. ולפי שמספר הצומות המוזכרי' בתקוני תשובה הנ"ל רבו במאד מאד לכן נהגו עכשיו כל החרדים לדבר ה' להרבות מאד מאד בצדקה. מחמת חלישות הדור דלא מצו לצעורי נפשם כולי האי (וכמ"ש במ"א ע"פ חסדי ה' כי לא תמנו). "עכ"ל.

ומפרש להלן ב"אגרת הקדש" סימן י, שמפני ש"לא תמנו", מפני שאין אנו שלמים, אלא יש לנו חטאים ועוונות לתקן, עלינו להזדקק

(* לכבוד יום ההילולא של אאזמור הגאון החסיד הק' ר' ישכר שלמה טייכטאהל זצוק"ל הי"ד בעמח"ס שו"ת "משנה שכיר" שנהרג על קידוש השם י"ג שבט תש"ה.

לא לסתם צדקה וחסד מוגבלים, אלא ל"חסד ה'", לצדקה וחסד בלתי מוגבלים, כמדת החסד והצדקה של הקב"ה שאינם מוגבלים. עיי"ש.

והנה בשו"ת 'משנה שכיר' או"ח תנינא (סי' כה) כתב אזמו"ר הי"ד עפ"ד רבינו הזקן אלו לבאר מ"ש הדרכי משה בסי' תקפא (אות ד) בשם הכלבו: "בערב ר"ה נוהגין להתענות ולתת צדקות גדולות", עכ"ל, מה הכוונה במלות צדקות גדולות, איזה קטנה ואיזהו גדולה? וכו', וי"ל דע"ז כיון הכלבו דמירי מנתינת צדקה בערב ר"ה דבאה לכפרת עון, ע"כ אמר "לתת צדקות גדולות, ר"ל אפילו יותר משיעור הנ"ל", עכ"ל.

ונראה להוסיף; דלכן נאמר בכלבו "להתענות ולתת צדקות גדולות" ביחד, ד"צדקות גדולות" דוקא באות במקום התעניות, - וכאילו נאמר: "להתענות" או [במקום זה] "לתת צדקות גדולות".



באתי לגני תש"י סעיף י-יא

הרב מענדל איידעלמאן תושב השכונה

יש להעיר על כמה מהשינויים לכאורה בין המאמרים באתי לגני תש"י, תש"כ, ותש"מ.

א) בד"ה באתי לגני תש"י, בסעיף יו"ד: ועש"ז נקראים ישראל צבאות הוי' וכמ"ש ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות הוי' מארץ מצרים. הנה צבאות הוי' הכוונה הוא על ישראל, וכמ"ש ויהי בעצם היום הזה הוציא הוי' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם, דצ"ל מהו זה דישראל נק' צבאות הוי', דשם צבאות לא נזכר בתורה, וכאן קורא את ישראל צבאות הוי'. וכן ביציאת מצרים מזכיר לצבאותם דוקא, וכמ"ש כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים. אלא דצבא יש בו ג' פי', א' ל' חיל, ב' זמן מוגבל וכמ"ש הלא צבא לאנוש עלי ארץ וגו', והג' מל' צביון וכדרוז"ל ... צבאם לצביונם נבראו.

וממשיך לבאר לפי פי' הג' מדוע נק' ישראל צבאות הוי' "והפי' דנש"י ... הנה זהו צביונם ... הרי ממשכים גילוי בחי' הוי' ע"י עבודתם".

ואח"כ מבאר הטעם דנק' ישראל צבאות הוי' לפי פי' הב' "וצבא שהוא הגבלה ומועד, ... וכאשר משלים ימיו בעבודת הביורורים באתכפיא ואתהפכא ... אז הוא בכלל צבאות הוי'".

ומסיים הביאור בסעיף זה "וזהו ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות הוי' מארץ מצרים, דצבאות הוי' הם ישראל, שע"י עבודת הביורורים באתכפיא ואתהפכא ... ולכן נק' בשם צבאות הוי' שהם מגלים וממשיכים גילוי ה', (וממשיך לפי פי' הב') וצבא הוא זמן מוגבל, ... שיאיר ויתגלה ע"י עבודתו בחי' ד' אחד".

ואח"כ ממשיך בסעיף י"א "ולבאר בעומק יותר מה שישראל נק' בשם צבאות הוי'". ומתחיל לבאר לפי פי' הא' בצבא, ששם צבאות שייך לענין המלחמה, ולנצחון המלחמה, ואז פותחים את האוצרות ונותנים לאנשי החיל שהם עושים את הנצחון. והדוגמא למעלה שפותחים האוצר הכמוס וחתום אצל הוי' (שלכן יפתח הוי' לך את אוצרו הטוב). ומסיים הסעיף "וזהו דישראל נק' צבאות הוי' לפי שהם אנשי החיל אשר הם עושים רצונו של מקום ... ולהם פותחים אוצר העליון".

דהיינו שביאר מדוע נק' ישראל צבאות הוי' לפי כל הג' פירושים בצבא. אלא שב' פירושים נתבאר בסעיף יו"ד, והביאור "בעומק יותר" שישראל נק' צבאות הוי', הוא לפי הפי' הא' בצבא "חיל", שנתבאר בארוכה בסעיף י"א.

(ובשיחת ט"ו בשבט תשכ"א נתבאר ההוראה מזה שהביאור ב"חיל" הוא בסעיף י"א, כיון שבשנת י"א מתחילה סדר העבודה דסעיף י"א,

ולכאורה יש להוסיף, שבנוסף לזה שהביאור בצבא מל' זמן, ומל' צביון, מבואר (בס"י) בקיצור, והביאור בפ"י צבא מל' חיל דסעיף י"א כותב בהמאמר דתש"י, שזהו "ולבאר בעומק יותר" ומבאר זאת באריכות גדולה, הנה ראה בהמאמר דתשכ"א (מאמר א') שהפי' בצבא מל' חיל הוא ענין העיקרי בצבא, שהוא ענין העיקרי בעבודה).

(ב) לאחרי כהנ"ל, הנה מובן, דזה שמקשה בהמאמר דתש"י, מדוע נקראים ישראל צבאות הוי', הוא לא על שם "צבאות" בפני עצמו, אלא זה שהם נקראים צבאות הוי'.

(שלכן בהביאור ג"כ, הנה כנ"ל, בכל א' מהפי' בצבא, הנה בסיום הביאור, מדגיש השייכות להוי'. להפי' צביון "הרי ממשיכים גילוי

בחי' הוי' ע"י עבודתם". להפי' זמן מוגבל "ימים יוצרו ולא אחד ... אז הוא בכלל צבאות הוי'". ולהפי' חיל "וזהו דישראל נק' צבאות הוי' לפי שהם אנשי החיל אשר הם עושים רצונו של מקום ... ולהם פותחים אוצר העליון".

אבל בהמאמר דתש"כ (ס"ד) מובן דהקושיא בהמאמר דתש"י הוא בעיקר על זה שבנ"י נקראים "צבאות", עיי"ש. ובהמאמר דתש"מ נתבאר בארוכה ג' הענינים שע"י העבודה דצבאות ה' נעשים ישראל על צבאותם ועי"ז נמשך שם צבאות - עיי"ש.

ואולי, אף שבהמאמר דתש"י נתבאר כנ"ל, מ"מ בהמאמרים שלאח"ז נתבאר בפרטיות יותר.

ג) גם זה דמביא בתש"י בהקושיא הפסוק "ויהי בעצם היום הזה הוציא הוי' את בני מאמ"צ על צבאותם", הרי זה לא בכדי להביא ראי' שבנ"י נקראים "צבאות", אלא כמ"ש שם גופא לפני הפסוק "הנה צבאות הוי' [שבפסוק הא' שהביא] הכוונה הוא על ישראל וכמ"ש ויהי כו'". דהיינו שהראי' מפסוק זה הוא שישראל הם הנקראים בשם צבאות ה'. (ראה גם בסעיף ד' בהמאמר דתש"כ).

וכן מה שאומר אח"כ "וכן ביצי"מ מזכיר לצבאותם דוקא וכמ"ש כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מאמ"צ", הנה אין זה לומר שבנ"י נקראו "צבאות", אלא כמ"ש בתחילת סעיף י"א, "בשביל איזה מעלה ומדריגה נק' ישראל בשם צבאות הוי', והתואר הזה [צבאות הוי'] ניתן לישראל ביציאת מצרים". דהיינו שהשם "צבאות הוי'" ניתן לישראל ביצי"מ.

משא"כ בהמאמר דתש"מ בס"ג מבואר שהפסוקים "על צבאותם" ו"צבאותיכם" מורה ע"ז שבנ"י נקראים בשם "צבאות".

וגם בזה אפ"ל כנ"ל שבהמאמרים שלאח"ז נתבארו הענינים בפרטיות יותר.

ד) בהמאמר דתש"כ בסופו נתבאר שגם בדבר שמצד עצמו הוא "צבאות", הנה ישראל ע"י עבודתם פועלים שיהי' "צבאות ה'". משא"כ בהמאמר דתש"מ מבואר שע"י העבודה דצבאות ה' נמשך שם צבאות.

ה) בד"ה באתי לגני תש"כ בסעיף ו' מצטט מהמאמר דתש"י סוס"י מ"שע"י עבודת הבירורים" עד "אור א"ס כו"ו ומבאר ענין זה.

ובסעיף ז' מצטט מ"דלכן נקראים ישראל" עד סוף הסעיף "ה' אחד" ומבאר ענין זה.

אבל לכאורה, התיבות "דלכן נקראים בשם צבאות הוי" שהם מגלים וממשיכים גילוי הוי", הרי זה נמשך אלפניו (שציטט בסעיף ו') ולא אלאחריו "וצבא הוא זמן מוגבל" - יעוי"ש.

ו) בהמאמר דתש"י סי"א נתבאר שבזכוז האוצרות עבור נצוח המלחמה הנה נותנים זאת לאנשי החיל, שהם עושים ומביאים את הנצחון, ולכן נקראו ישראל צבאות הוי". וכן נתבאר בארוכה בכ"כ מאמרים ושיחות שלאח"ז. דהיינו שמי הם הנקראים צבאות הוי", הם אנשי החיל.

ולהעיר מהרמב"ם הל' סנהדרין פכ"ה ה"ב "אע"פ שהן הדיוטות ושפלים, בני אברהם יצחק ויעקב הם וצבאות ה' שהוציא מארץ מצרים".



עיוני "וכו" ו"וגו" בתניא

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

בתניא פ' מט (דף סט, ב): לקיים בכל לבבך כו' בשני יצריך כו'. עכ"ל.

וב"הערות ותיקונים" שם כותב רבינו, שה"וכו" הראשון קאי על דברי המשנה בברכות (ט, ה), לכן נאמר "כו" ולא "גו".

והנה בפ"ט כותב אדה"ז (דף יד, א): כמ"ש בכל לבבך בשני יצריך, עכ"ל, ולא נכתב לא "וכו" ולא "וגו" לא אחרי "בכל לבבך" ולא אחרי "בשני יצריך". וצ"ב מה החילוק בין שני המקומות הללו.



בתניא פ' מ"ט (דף ע, א): והיו הדברים האלה כו' על לבבך ודברת בם כו'.

וב"הערות ותיקונים" שם כותב רבינו, שצ"ל "גו" במקום "כו" (שהרי זה קיצור לישנא דקרא).

וצ"ע שלא העיר כלל על העדר ה"גו" אחרי התיבות "על לבכך", שהרי דולגו שם המלים "ושננתם לבניך"! ואבקש מהקוראים ליישב תמיהות הנ"ל.



נרות חנוכה והגילוי שעל ידם

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

בקונטרסים שי"ל לי"ט כסלו וחנוכה תשנ"ב (נדפסו בסה"מ מלוקט ח"ו ע' מה ואילך), מבאר כ"ק אדמו"ר שיש שני אופנים כלליים בבירור העולם: בירור באופן של מלחמה, ובירור באופן של מנוחה. ומביא מההבדל שהי' בין הארון שהלך במדבר, בכדי לבטל את הקליפות שהיו במדבר ולברר ולהעלות את ניצוצות הקדושות שנפלו שם - שזהו בירור בדרך מלחמה, "כמו מלך שיוצא ממקומו והולך למדינת האויב להלחם בו ולכובשו", ז.א., שמציאות האויב תופסת מקום אצל המלך והוא צריך להשפיל את עצמו ולהתעסק את עצמו ולהתעסק עם האויב באופן ישיר, וכך נסיעת הארון במדבר היא ענין של מלחמה, שהארון יוצא ממקומו ומתעסק בעצמו עם הקליפות; משא"כ הגילוי אור שהי' בביהמ"ק פעל בירור בדרך מנוחה, "דשלמה הי' במקומו והניצוצות נמשכו אליו מעצמם", כי הי' גילוי אור נעלה יותר, שלגביו התבטלו הקליפות בדרך ממילא.

ומביא המבואר בחסידות, שעניינן של נרות חנוכה הוא נעלה עוד יותר מהגילוי שהאיר בביהמ"ק. וא' הפרטים בזה, שנרות המנורה שבביהמ"ק האירו בפנים, בתוך ביהמ"ק; משא"כ נרות חנוכה מניחים על פתח ביתו מבחוץ, כי האור של נ"ח נעלה יותר, למעלה מהשתלשלות, ולכן יכול להאיר גם את החושך שברשות הרבים. וע"ז מקשה, מהמבואר לעיל בענין החילוק בין הבירור שע"י הארון והבירור שע"י ביהמ"ק, ששם נתבאר להיפך, שזה שהארון יורד ממקומו ונוסע למקום הקליפות - המדבר - מבטא ירידה לגבי הנרות שבביהמ"ק - ואיך כאן מבואר שהא שמדליקים נ"ח בחוץ, להאיר את החושך שברה"ר, הוא משום האור דנ"ח נעלה יותר מהגילוי אור שבביהמ"ק?

ובלשונו הק': "ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל בענין החילוק בין הבירור ע"י הגילוי שהאיר במשכן להבירור ע"י הגילוי שהאיר בביהמ"ק, דהבירור שע"י הגילוי דמשכן הי' (כמו) בירור בדרך מלחמה, שהמשכן הי' מהלך במדבר בכדי לברר ולהעלות את הניצוצות שנפלו לשם, והבירור ע"י הגילוי שהאיר בביהמ"ק הי' בדרך מנוחה, דשלמה הי' במקומו, והניצוצות (גם הניצוצות שבמקומות הרחוקים) נמשכו אליו מעצמם, ומזה מוכן לכאורה במכש"כ בנוגע להאור דנרות חנוכה שהוא למעלה גם מהאור שהאיר בביהמ"ק. דזה שהוא מאיר את החושך דרשות הרבים הוא (לא ע"י שהוא יורד למקום החושך להאיר אותו, אלא) באופן דבדרך ממילא. ועפ"ז צריך ביאור עוד יותר בזה שנר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ".

ותוכן הביאור שבהמאמר, דהא שנ"ח נמצאים במקום החושך אינו מבטא כלל ירידה, כמו הארון שירד למקום הקליפות. אלא אדרבה, נ"ח מביאים גילוי אור כזה, שמאיר גם את החושך עצמו, באופן שמקום החושך עצמו נעשה ממש מקום האור. ולכן, שלא כהנרות שבביהמ"ק שהאירו רק בפנים, והאור נמשך גם בחוץ - אבל באופן שמרכז ועיקר האור הי' בפנים, נרות חנוכה נמצאים בחוץ, ז.א., שהופכים את מקום החושך כמות שהוא, ששם יהי' האור בדיוק כמו שהוא בפנים. עיי"ש באריכות.

ולפ"ז מתרץ הקושיא מהארון, כי בארון - הירידה שלו למקום הקליפות היא משום שהקליפות תופסים מקום לגביו; משא"כ בנ"ח הירידה למקום החושך מבטאת את הכיוון ההפוך (לא שהחושך תופס מקום, אלא אדרבה) שיכולים להפוך את החושך עצמו לאור ממש, ולכן אין שום סתירה שיהיו במקום החושך.

גדר" מקום העמידה דנרות חנוכה

והנה, צריך בירור עדיין, האם חילוק יסודי זה בין הבירור שע"י הארון להבירור שע"י נרות חנוכה, מתבטא גם במקום הגשמי שבו מונחים נ"ח. כלומר: החילוק הנ"ל הוא בהסבר הענין, אבל סו"ס בגשמיות אי"ז מתבטא כ"כ, שהרי בפועל נרות חנוכה (נראה כאילו שכן) יורדים למקום החושך, שהרי זמן הדלקתם הוא דוקא משתשקע החמה ומקום הדלקתם הוא דוקא ברשות הרבים, ולכאוי' (בפרט זה) הם דומים ממש להארון (ולא להמנורה שבביהמ"ק); או אפשר לומר שגם בפרט גשמי זה אי"ז כמו הארון, כי הארון ירד ממקום הקדושה

- אל מקום הקליפות, ולכן מתבטא בזה שהקליפות תופסים מקום לגביו שצריך לרדת אליהם, משא"כ נרות חנוכה, אף שנמצאים במקום החושך, אי"ז באופן שירדו ממקום הקדושה (לצורך הארת החושך), אלא הם נמצאים גם באור - וגם בחושך (וא"כ, אין בזה שום ירידה, שהרי נמצאים גם באור, אלא רק המעלה הנוספת של בירור החושך ג"כ - ובכך הם נעלים יותר מהנרות דביהמ"ק שנמצאים רק בפנים, במקום האור, ולא בחושך).

ובלשון המאמר נראה שמתייחס לזה (ברמז עכ"פ), וז"ל (ההדגשות דלהלן אינן במקור): "וזהו שנר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, לרשות הרבים [לא כנרות המקדש שהיו בפנים ומשם האירו לחוץ], כי זה שהאור דנרות חנוכה מאיר את החושך דרשות הרבים הוא באופן שהוא עצמו נמצא (גם) ברשות הרבים. וזהו גם שזמן הדלקתם הוא משתשקע החמה, כי זה שהאור דנרות חנוכה מאיר את חושך הלילה הוא (לא באופן שעיקרו של האור הוא ביום אלא שנמשך ומאיר גם בלילה, אלא) שגם בזמן החושך ישנו האור עצמו. ויתירה מזה, דע"י שהאור דנ"ח הוא גם במקום וזמן החושך (רשות הרבים ולילה), החושך עצמו נהפך לאור". עכלה"ק.

ונראה ברור שאף הדגשה זו - הוספת התיבה "גם": "גם ברה"ר", "גם בזמן החושך" - שבא לומר שנ"ח נמצאים בזמן ומקום החושך, אי"ז ירידה כלל (וכמו בארון), כי אין זה באופן שעוזבים מקום האור - ויורדים למקום החושך, אלא הפי' שנמצאים גם באור - וגם בחושך, ובל' המאמר: "לגבי הגילוי דפנימיות עתיק לא ישנו החילוק דמעלה ומטה - שהוא בכל מקום בשה".

[ויש לבאר זה כפשוטו, שנ"ח אינם נמצאים רק במקום וזמן החושך, אלא גם במקום וזמן האור: נ"ח מדליקים "על פתח ביתו - מבחוץ", ז.א., שאף שהאור מאיר בחוץ - ה"ז שייך גם לפתח ביתו; וכן זמן ההדלקה אינו (למנהג חב"ד, ועוד) לאחר צאת הכוכבים שאז הוא לילה ממש, אלא משתשקע החמה, זמן ששייך גם ליום וגם ללילה. (ולהעיר מהשקו"ט בזה - טושו"ע או"ח סי' תרעב ונ"כ. וראה ב"ח שם שמביא מס' יראים, וז"ל: "והא דתניא בנר חנוכה מצותה משתשקע החמה בעוד יום קצת קאמר וכו'").]

ההבדל בין תלמוד תורה לנרות חנוכה

עפכ"ז נמצא ג' דרגות: א) הבירור שע"י הארון במדבר - באופן של ירידה אל מקום הקליפות; ב) הבירור שע"י הגילוי אור בביהמ"ק - בדרך ממילא, אבל יש חסרון שמקום הקליפות עצמו אינו מתברר, כי עיקר הגילוי נמצא דוקא במקום האור; ג) הבירור שע"י נרות חנוכה - באופן שעיקר הגילוי נמצא בכל מקום בשה, הן במקום וזמן האור - והן בזמן ומקום החושך.

והנה, בהמשך "מצה זו - תר"מ" (לכ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע) משמע באו"א לגמרי, (לא כהנ"ל שנ"ח נמצאים גם בחושך - וגם באור, בכל מקום בשה, ולכן הם נעלים יותר הן מהארון במדבר והן מהגילוי שהי' בביהמ"ק, אלא) שיש מעלה דוקא בהירידה אל החושך (באופן שירודים אליו לגמרי ומניחים את מקום האור, וכמו שהי' בנסיעת הארון במדבר), וזהו ענינם של נ"ח.

וד"ל (פרק ס): "אלא שי"ל שזהו עוד יותר, עד שיוכל להאיר גם אור הגס, דבתורה נאמר והיו הדברים האלה, שבד"ת הכתוב מדבר, בשבתך בביתך ובלכתך בדרך - בשה, שלא חילק בענין לימוד התורה, וכן במצות ק"ש שבה יוצאי' גם לימוד התורה .. לא נאמר דוקא בלכתך בדרך, כי אם בשה כמו בישיבת הבית, ועם היות שע"י המשכת אור התורה מאיר חלקו בעולם עכ"ז אינו דוקא שילמוד ברה"ר, משא"כ נ"ח מצותה להניחה ע"פ הבית מבחוץ להורות שהמשכה היא ברה"ר במקום הפירוד .. וכל עיקר מצותה כוונתה הוא להאיר החושך הגס". - ולכאו' כוונתו, שנרות חנוכה שבאים להאיר דוקא את החושך נעלים יותר מתלמוד תורה שענינו בכל מקום בשה, "בשבתך בביתך - ובלכתך בדרך", דלא כמשנת"ל שהאור שלמעלה מהשתלשלות שע"י נרות חנוכה נמצא גם בחושך וגם באור, בכל מקום בשה, וזהו עיקר מעלתו (לגבי הארון שבמדבר).

ואפשר לומר (וכן משמע בלקו"ש ח"ו ע' 23 הע' 76, עיי"ש), שהמבואר בקונט' י"ט כסלו וחנוכה הנ"ל - והמבואר בהמשך "מצה זו", הוא בשני פרטים שונים. בקונטרסים הנ"ל מדובר ע"ד דרגת האור, וע"ז מבאר, שישנם ג' דרגות: א) הארון שבמדבר, גילוי אור באופן שיש נתינת מקום לקליפות, ועד לירידה למקומם. ב) המנורה שבביהמ"ק, גילוי אור באופן שעיקרו בתוך ביהמ"ק ורק הארה

נמשכת בחוץ. ג) נרות חנוכה, גילוי אור שלמעלה מהשתלשלות, שנמצא בכל מקום בשוה.

אמנם המבואר בהמשך הנ"ל, הוא בתוך דרגה הג' עצמה, דרגה הנעלית שבגילוי אור - ובזה גופא מחלק עד כמה גילוי זה חודר (דרכגנומען) בתוך החושך: בתלמוד תורה, אף שהיא בכ"מ בשוה, ה"ה יותר באופן של הבדלה והפשטה מהעולם, ולכן אף שנמצאת בפועל גם "בלכתך בדרך" אי"ז באופן ש"לוקח" את החושך דרשות הרבים ממש; משא"כ נרות חנוכה שבאים למטרת "להאיר החשך הגס", מתלבשים במקום החושך ומאירים את החושך עצמו. - אבל וודאי שיש בהם גם המעלה דבכל מקום בשוה.

כלומר: לא כמו ששמע מפשטות ל' ההמשך, שת"ת הוא בכ"מ בשוה - משא"כ נ"ח הם רק במקום החושך, אלא שבנ"ח יש גם את הענין של ת"ת, שהם בכ"מ בשוה, ורק שבזה עצמו יש יתרון לגבי ת"ת, שמתלבשים במקום החושך באופן שמאיר גם החושך הגס.

יש להוסיף ולהוכיח שזו כוונתו בהמשך, דהנה בלקו"ש (ח"ה ע' 225 הע' 23) מציין ביחס לדברי ההמשך שם - לתורה-אור (חנוכה מב, סע"ג), וז"ל התו"א: "נ"ח הוא המשכת אור התורה.. עיקר מצות נ"ח להאיר בחוץ ברה"ר, ובחי' רבים היינו טורא דפרודא מבחי' ז' אומות, שגם שם יאיר אור ה' וקדושתו, שלא יהי' העלם והסתר כמו שהי' בימי חשמונאי שרצו היונים להשכיחם תורתך. וכשגברה מלכות בית חשמונאי תקנו להמשיך אור התורה גם במקום הרבים טורי דפרודא".

ומדברי התו"א נראה ברור (שאינן נרות חנוכה ענין שונה מת"ת, שהם נמצאים דוקא במקום החושך, אלא), שנ"ח ענינם המשכת אור התורה (שמזה מובן שיש בהם המעלה שבכ"מ בשוה, כמו בת"ת), ורק שאת אור התורה עצמו ממשיכים "גם במקום הרבים טורי דפרודא", באופן שיאיר את החושך.



מידות רעות וטובות [גליון]

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

ז"ע אקלע לידי גליון תשעז (ג' תמוז תשנ"ט), ושם עמ' 74 ראיתי מה שמביא הרה"ת צנמ"ס וכו' נחום שי' גרינוואלד בענין טבעו של מרע"ה כשנולד - שאדמו"ר הזקן, תלמידי הבעש"ט והה"מ, התפארת ישראל ועוד כתבו שהי' צריך (ע"י עבודתו) לשינוי טבעו וכו'.

והנה יש להוסיף לציין שתיים:

א) בביקור הרבנים הראשיים דאה"ק ת"ו בשנת תשד"מ (נרשמו ע"י ועד הנחות בלה"ק, הוגהו ע"י כ"ק ונדפסו גם בס' 'בצל החכמה' עמ' 202) אמר כ"ק אדמו"ר [בהמשך לדברי הגר"א אליהו והגאון ר' אברהם שפירא - עיין שם]:

בעל סדר הדורות מביא שישנם מדרשות חלוקות בדבר, יש-אומרים שלמשה רבינו היה טבע בלתי-רצוי וכו' .. ומפריך סברא זו מכל וכל, ע"פ מארז"ל עה"פ "ותרא אותו כי טוב הוא" .. "כשנולד נתמלא הבית כולו אורה", היינו, תיכף ומיד ברגע שיצא לאויר העולם, עוד לפני תחילת עבודתו .. וענין זה מודגש ביותר .. שמשה רבינו היה "משוי" מעולם עליון יותר .. תכלית הביטול למקור חיותו כו'...

ב) ב'לקוטי שיחות' ח"ח עמ' 27 בשוה"ג להע' 42:

שבמשה היה זה - כשנולד נתמלא הבית כולו אורה - מצד הנשמה (ולא מצד הבית) (גוף - ראה דיבור-המתחיל ויבא עמלק תפר"ח) (עצמו), שלכן גופו של משה טעון קבורה ...; עד-כאן.

מלקו"ש שם משמע קצת שיש מקום לדחוק שהי' צריך לעבודה עם הגוף, אף כי בהזדמנות אחרת נתבאר שה"בית" - זה הגוף - מיד נתמלא באורה, ולכן גם אם היתה דרושה עבודה ה"ז רגע קטן ממש שכן מיד ממש נהתפך כו'.

ועצ"ע בכ"ז. ואכ"מ.



הלכה ומנהג

מנין הברכות בבהמ"ז – מה"ת, תקנת משה או תקנת חכמים

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בטעם החילוק שבין לחם, שמברכין עליו ד' ברכות בהמ"ז, לבין מיני מזונות, שמברכין עליו מעין ג', מבואר בשו"ע אדה"ז סי' קסח ס"ח:

ד' ברכות של ברכת המזון לא קבעו עליו אלא מפני חשיבותו שמן התורה היה די בברכה אחת מעין ג' ... אלא שחכמים תקנו לברך על כל אחד בפני עצמו ולא תקנו אלא בלחם שרגילים לקבוע סעודה עליו אבל מיני לחמים שאין רגילין לקבוע עליהם אפילו הוא אכל ושבע מהם שנתחייב לברך אחריהם מן התורה דיו בברכה אחת מעין ג' של תורה אלא אם כן אכל שיעור שבני אדם קובעים עליו.

ובזה מיישב רבינו את הטעם שאפילו אם אכל מיני מזונות ושבע מהם, סגי בברכה אחת מעין ג', אע"פ שהוא חייב בבהמ"ז מה"ת, כי כל זמן שאוכל פחות משיעור קביעות סעודה לא תקנו חכמים ד' ברכות בהמ"ז.

אמנם בסדר ברכות הנהנין פ"ב ה"א מבאר באופן אחר את טעם החילוק בין לחם למיני מזונות:

ברכת המזון מן התורה אינה אלא כשאכל פת כדי שביעה כמ"ש ואכלת ושבעת וברכת וחכמים תקנו לברך אפילו על כזית ולא תקנו אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע סעודה עליו אבל מיני לחמים שיתבאר שאין רגילין לקבוע סעודה עליהן אין מברכין עליהם המוציא וברכת המזון אלא לפניהם בורא מיני מזונות ולאחריהם מעין ג' אלא אם כן אוכל מהם כשיעור קביעות סעודה.

והיינו שחילוק זה בין לחם למיני מזונות הוא רק כשלא שבע מאכילת מיני המזונות, משא"כ כשאכל ושבע, חייב לברך ד' ברכות בהמ"ז מה"ת, ואפי' אם הוא פחות משיעור קביעות סעודה.

המקור לשתי השיטות האלו (אם חיוב בהמ"ז מה"ת כששבע הוא ד' ברכות או ברכה אחת) מובא בקו"א סי' קסח סק"א, אשר במ"א סי' קסח (סקכ"ה. סקל"ד. סוסקמ"א. סקמ"ג) סובר שכששבע חייב בד' ברכות מה"ת, אמנם בסי' קצא (סק"א) סובר שמה"ת סגי בברכה אחת. והיא המחלוקת שבין התוס' (ברכות טז, א ד"ה וחותם) דס"ל שד' הברכות הן מה"ת, ובין הב"י (רס"י קצא) שמוכיח מל' הרמב"ם (ס' המצוות מצוה יט) שהן מדרבנן, "ולדעתו אע"ג דדריש להו בגמרא (ברכות מח, ב) מקראי, אסמכתא בעלמא נינהו".

עוד דן רבינו בשתי השיטות האלו בסי' קסח סי"ב עה"ג: שו"ע (סי' קסח ס"ו, מבואר שבכ"מ מקילין, ואינו מחלק אם אכל כדי שביעה או לא). ט"ז (שם סק"ו, שכותב שבכ"מ תקנת שלש ברכות היא מפני חשיבות הפת, ואינו מחלק כנ"ל). ואף לפי מ"ש אבן העוזר (שם ס"ז בסופו, שמפרש את דברי הב"י ד"ה ולענין, שאם שבע חייב בג' ברכות מה"ת), הרי חזר בו (הב"י) בשו"ע (וכנ"ל).



מחמת חזרה הנ"ל בסדר ברכת הנהנין ממה שפסק בשו"ע שלו, יש עוד כמה שינויים ונפ"מ להלכה בין מה שפסק בשו"ע לבין מה שפסק בסדר ברה"נ:

(ב) בשו"ע"ר שם ס"ח כתב גבי אכל פחות משיעור קביעות סעודה:

אפילו הוא אכל ושבע מהם שנתחייב לברך אחריהם מן התורה דיו בברכה אחת מעין ג' של תורה ... אף על פי שהוא קובע עליו בטלה דעתו אצל רוב בני אדם.

ואילו בסדר ברה"נ פ"ב ה"ב פסק:

פחות מכך אם הוא שבע משיעור זה יברך על כזית לחם אחר תחלה המוציא ואחר כך ברכת המזון.

והיינו כיון שהוא אכל ושבע הוי חיוב ג' ברכות בהמ"ז מה"ת, ולכן חשש לדעת הראב"ד המובאת ברא"ש פ"ו דברכות סי' ל, שבאופן זה גם בפחות משיעור קביעות סעודה חייב בבהמ"ז.

(ג) בשו"ע"ר שם כתב:

אם הוא קבע סעודתו עליו ואכל עמו בשר ודברים אחרים כמו שנוהגים בסעודת לחם גמור עד ששבע וגם אחרים רגילים לקבוע

עליו אם אוכלים עמו שאר דברים כמו שאכל הוא מברך המוציא וברכת המזון.

היינו כש"קבע סעודתו עליו", ואילו בסדר ברה"נ שם ה"ג כתב:

ואם ... אוכלו עם לפתן המשביע כגון שמלפתו בכשר או דגים וכיוצא בהם עד ששבע הרי זה כאילו שבע ממנו לבדו לפי שהלפתן טפלה לו ונתחייב בברכת המזון מד"ת.

היינו כשאכל ושבע (אפי' אם לא קבע סעודה עליו) ונתחייב בבהמ"ז מד"ת.

(ד) בשוע"ר שם סי"ב כתב, גבי ספק מהו פת הבאה בכסנין:

כי אין כאן ספק של תורה אף אם אכל כדי שביעה שהוא חייב בברכת המזון מן התורה שהרי מן התורה די לעולם בברכה אחת מעין ג'.

ואילו בסדר ברה"נ שם הי"ב כתב בענין הנ"ל:

ומכל מקום אם אוכל כדי שביעה שהוא ספק של תורה ... יש להחמיר.

(ה) בשוע"ר שם סט"ז כתב בסתם:

וכבר נתבאר למעלה שמן הדין יש להקל בדברי סופרים.

ואילו בסדר ברה"נ שם הי"ג כתב:

ומכל מקום כל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול מהן כדי שביעה.

(ו) לפני שנבוא לצטט ההפרש הששי בנושא זה בין מה שכתב בשו"ע שלו לבין מ"ש בסדר ברה"נ, נקדים שיש להקשות על שני השיטות האלו ממה שמבואר בגמרא שם:

אמר רב נחמן משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן, יהושע תקן להם ברכת הארץ בשעה שנכנסו לארץ, דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים כו'.

וכן נפסק ברמב"ם פ"ב מהל' ברכות ה"א. טור רס"י קפז. שוע"ר שם ס"ג. סדר ברה"נ פ"ב הי"ב. הרי שאין מנין הברכות בבהמ"ז לא מה"ת ולא מתקנת חכמים, כ"א מתקנת משה ויהושע ודוד ושלמה.

וכשמעיינים רואים שגם בזה יש הפרש כנ"ל, שבשו"ע שלו (סי' קפז ס"ב-ג) ביאר רבינו הזקן:

באו משה ויהושע ודוד ושלמה ותקנו המטבע לכל ברכה ... כיצד משה תיקן מטבע ברכ הזן כו'.

היינו שתקנת משה וכו' היא רק מטבע הברכה, שמשה רבינו תיקן את מטבע ברכת הזן ויהושע תיקן את ברכת הארץ וכו', אבל כולם הוא בברכה אחת מעין ג', עד שבאו חכמים (חכמי המשנה) ותיקנו ג' (ואח"כ ד') (ברכות (וצ"ע בלשון שוע"ר שם ס"א).

ואילו בסדר ברה"נ שם ביאר:

שמשה רבינו ע"ה תיקן ברכת הזן בברכה בפני עצמה לפתוח בברוך ולחתום בברוך.

ועכצ"ל שמה שהובא לעיל מהתוס' "דמדאורייתא הם", וכן שאר הפוסקים המובאים לעיל שסוברים שמנין הברכות בבהמ"ז הוא מה"ת, הכוונה היא שברכת הזן היא מתקנת משה שהוא כעין דאורייתא (ואולי כן הוא גם בקשר לברכת הארץ שתיקן יהושע וכו'). וכן מסיים בסדר ברה"נ שם:

שהוא ספק של תורה כו' מאחר שמשה רבינו עליו השלום תיקן ברכת הזן בברכה בפני עצמה לפתוח בברוך ולחתום בברוך ראוי להחמיר בספיקה כעין של תורה.

אמנם עדיין צ"ע בזה, דלכאורה זה שייך לומר רק על יהושע, שהוא תיקן את ברכת הארץ שתהי' ברכה בפ"ע (ועד אז נכללה בברכה אחת עם הזן), אבל איך שייך לומר זה על משה רבינו, הרי גם לפני זה היתה בהמ"ז ברכה אחת שכוללת את המזון, ומה הוסיף א"כ משה רבינו בזה?

ואם נאמר שמשה תיקן שברכת הזן תהי' בפ"ע, ושאר הברכות ביחד בברכה כללית שניה, ויהושע תיקן שגם ברכת הארץ תהי' בפ"ע, א"כ מה הוסיפו דוד ושלמה? ועדיין צ"ע בכ"ז.



רה"ר וס' ריבוא בו – דיוק בל' אדמה"ז

הרב שמואל זאיאנין

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בשו"ע אדמה"ז הל' שבת סי' שמה סע' יא "א...וי"א שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו ר"ה אלא כרמלית...".

ויש לעיין בזה שלכאור' אפשר לדייק מלשונו¹ שהוא מדגיש בזה קצת יותר מל' שאר הראשונים שבהם נאמר דצריך "לדמות" לדגלי מדבר ואין צריך להיות ממש כמותם בכל הפרטים, אמנם בל' אדמה"ז נראה יותר שההגדרה שר"ה הוא הבקיעה כמו שהיה בדגלי המדבר, שהכוונה ב"דגלי המדבר" הוא לכאור' לומר שצריך שיהיו הס' ריבוא בשטח ובאופן כמו שהיה ב"דגלי המדבר" שלא היו כולם במקום א' אלא שנתפשטו בשטח די"ב מיל על י"ב מיל, ובכל השטח דדגלי מדבר יש בו משום רה"ר (ולא רק במחנה לוי²).

ולאידך מלשונו בסי' שצב ס"א "א...ולדברי האומרים שכל רה"ר שאין ס"ר בוקעים בה בכל יום אינה רה"ר גמורה שבפחות מס"ר אינה נקראת בקיעת רבים..." נראה קצת שצריך שיהיה הבקיעה דס"ר באותו הרה"ר עצמה.



1 ע"ד ל' כמה מהראשונים "...של יחיד שלא היו נכנסים תמידים בה ס"ר .. ולא חשיבא ולא דמי לדגלי מדבר..." (רש"י עירובין בפ"ק ועוד ראשונים), וכפי שדייק האגר"מ או"ח סי' קלט ענף ה בא' מטענותיו. וע"ד הדיוק מקושיית התוס' שנמנה גם הנשים והטף, ובוודאי הם לא הלכו כל יום להמחנה לוייה ללמוד תורה, דמשמע יותר שהמנין דס"ר הוא בבקיעה החוצה בשטח בו היו נמצאים.

2 עוד יש לעיין אם אפשר לדייק בזה שהרי באיזה מן ההלכות כותב אדמה"ז שצריך להיות "דומה לדגלי המדבר", כמו בסי' שמה סע' יט-כ, וכאן כותב "כדגלי" שאפשר שהוא יותר מ"דמיון" סתם.

הליכה ארבע אמות בלי נט"י לפי המהדורה בתרא

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזערסי

במהדו"ק מצד היזק ובמהדו"ב מצד טומאה

בשוע"ר או"ח סימן א ס"ז (מהדו"ב) כותב רבינו: "מי שישן במלבושיו מאחר שיכול להיות שלא נגעו ידיו במקומות מטונפים שבגופו הרי סתם ידים אלו כשרות להזכיר את השם בכרכות .. מדין התלמוד .. ואין צריך לומר ליגע במלבושיו קודם נטילת ידים אע"פ שרוח רעה שורה עליהן רק שלא ליגע באוכלין ומשקין בלבד כמו שיתבאר שם, אך בזהר החמירו מאד שלא לברך ולא לתלמוד וכן שלא ליגע במלבושיו וכן שלא לילך ד' אמות בעוד רוח הטומאה שורה על הידים קודם נטילת ידים שחרית. והמהלך ד' אמות חייב מיתה, כי בהשראת טומאה זו על ידיו חילל קדושת ה' אשר עליו כעל עבדי ה' המתקדשים בקדושתו של מקום ברוך הוא ותורתו הקדושה בקדושה וטהרה יתירה על טהרת המון עם אשר לא הגיעו למדה זו".

כבר העירו (ראה בציונים אות פב, במהדורת קה"ת החדשה), למה לא הביא דין זה, של איסור הליכה ד' אמות ונגיעה במלבושיו, בסימן ד' ס"ב כאשר מונה שם את שאר הדברים שאין ליגע בהם ולעשותם לפני נט"י?

וכבר דנתי על שאלה כזו במהדו"ק ב'הערות וביאורים' גליון תשפג, ונתבאר שם שזה (הדין של איסור הליכה ואיסור נגיעה) דין מיוחד בהשכמת הבוקר בלבד, שלא להרבות טומאה שמקורו בזהר, ואילו בסימן ד' מבאר שאר הדינים השייכים לרוח רעה מצד היזק שמקורם בש"ס. עיין שם בארוכה.

אולם במהדו"ב אי אפשר לחלק חילוק זה. כי נראה לי ברור שרבינו סובר במהדו"ב שגדר הרוח רעה אינו כהמובן מפשטות לשון הגמרא בשבת (קט, א) חולין (קז, ב) וביומא (עז, ב) שזה מצד היזק בלבד - שלפי"ז היו שייכים לדיני שמירת גוף ונפש בחלק חו"מ, שרבינו ליקט שם דיני היזק מצד רוח רעה כיוצא בהם - אלא גדרו הוא מצד רוח הטומאה המבוארת בזהר.

כלומר, ההבדל בין המהדו"ק לבין המהדו"ב הוא בכך, שבמהדו"ב פסק, כידוע, כפי המקובלים; ואילו במהדו"ק פסק רק כהש"ס והפוסקים. לפיכך במהדו"ק, אע"פ שאכן הביא את הזהר, שכבר הובאו בהפוסקים (בב"י ס"ד ועוד), מכל מקום יסוד ההלכה נשאר הגדר המבואר בגמרא, שזהו מצד רוח רעה, ואילו טעם הזהר מהווה תוספות ביאור בלבד לטעם הגמרא; לעומת זאת במהדו"ב היסוד של ההלכה הוא הגדר המבואר בזהר, שזה מהווה גדר של טומאה רוחנית הבאה מצד סילוק הנשמה בלילה, ולאור דברי הזהר מפרש דברי הגמרא.

חמש הוכחות וראיות

וכמה הוכחות לדבר:

א. בסימן ד כותב: "שכל עיקר הנטילה הוא מטעם המפורש בזהר ומוזכר ג"כ בגמרא כדי להעביר רוח הטומאה השורה על הידים מפני הסתלקות קדושת הנשמה בלילה מגוף האדם כשישן...". הרי שעיקר גדר הנטילה הוא טעם הזהר ורק שמוזכר גם בגמרא. וכן שם בתחילת סעיף ב ממשיך: "וגם בתלמוד הזהירו על רוח הטומאה זו ששורה על הידים...". הרי שדברי הגמרא הוא כל כולו בהמשך לטעמו של הזהר.

ב. במהדו"ק ס"ה מנמק בפרטיות: "לא יגע בידיו לפה שלא יתאלם ולא לאזנים שלא יתחרש...". הרי שמדגיש שם גדר ההיזק שברוח רעה; ברם במהדו"ב אינו מביא כלל טעמים הללו וכוללם יחד כגדר של טומאה.

ג. כך גם מוכח מהחידוש העצום שחידש רבינו בסימן ד סעיף ב (שטרם נמצא מקור קדום לכך) שאסור ליגע לפני נט"י ב"מים שבגיגית המוכנים לנטילת ידים לכלל בני ביתו שלא יטמאם בידיו". ומקור דין זה הוא בשבת שם, "יד לגיגית תקצץ". אך רש"י שם מפרש שהכוונה הוא לגיגית של שכר שכשנוגעים בו מקלקלים השכר ואינו קשור לנט"י שחרית. ולכן בשו"ע סעיף ה אכן פוסק כמוהו, שלא ליגע בשכר מפני ש"מפסיד השכר", ובעקבותיו השמיטו רבינו כל עיקר במהדו"ק. אמנם הב"ח והט"ז כבר טענו שאף גיגית הוא מפני סכנה של רוח רעה שמא ישתו אותו. ואילו רבינו לא רק ססטה משיטת השו"ע ושינה מהמהדו"ק שלו, אלא עוד זאת שגם אינו מביא את שיטת הב"ח והט"ז שמבארים הטעם שהוא מצד סכנה, רק במקום זה מחדש גדר של טומאה על המים, הפוסלים אותו מנטילה, וטומאה מאן דכר שמייה? אולם לפי ההנחה שהנחנו יובן ההכרח לפירוש זה,

כי הלא כפי שהסברתי הרי במהדו"ב סבור שכל הדברים המנויים שאסור ליגע בהם הוא מצד טומאה, ולכן הי' צריך לחדש שאף בגיגית של מים גדר טומאה בהם. (ובעצם ההלכה אבאר במק"א אי"ה).

ד. במהדו"ק משתמש לרוב בהביטוי רוח רעה, ראה שם ס"ט סי"ב סי"ד סט"ו. שעניינה כוחות המזיקים השורים על האדם כמו בת מלך ושיבתא; ואילו במהדו"ב משתמש רק במינוח של הזהר: "רוח הטומאה".

ה. כפי שכבר ביארתי בהערות וביאורים בגליון הנ"ל דברי רבינו בסוף סימן ד (מהדו"ב), שרבינו אינו סובר שיש כאן גדר של סכנה, ולכן אינו נוקט בהלכות אלו כהכלל שחמירא סכנתא מאיסורא בניגוד לשאר אחרונים. ומכיון שכך, הרי נמצא שהן הדברים המבוארים בסימן ד, והן הדברים המבוארים בסימן א גדר אחד להם, וממילא נשאלת השאלה מדוע חילקם והפרידם רבינו?

גדר אי הליכה בלי נט"י במסגרת המהדו"ב

מלבד האמור לעיל הרי גם בעצם הבאת הדין של איסור נגיעה שונה המהדורה בתרא מהמהדורה קמא באופן יסודי. במהדורא קמא הביא רבינו דינים אלו במסגרת ביאורו בחובת מהירות הנטילה מיד בבוקר, כפי שמבאר שם, ולכן מביא באותו סעיף הדין (מהשל"ה והבאר היטב) על הזהירות העצומה ליטול ידיים מיד, שמציל משז"ל. אולם במהדו"ב אין רבינו מביא דין להיזהר בנט"י מיד כלל, ומביא את הדינים של איסור נגיעה והליכה ד' אמות בקשר לדין שונה לגמרי: בדין איסור הזכרת השם ודיבור דברי תורה (הבא בהמשך הסעיף שלפני זה, שלאמירת מודה אני לא זקוקים לנט"י). ומבאר, שאף על פי שמצד דין הפוסקים - אם ישן במלבושיו יכול להזכיר את השם וללמוד, אך "בזהר החמירו מאד שלא לברך ולא ללמוד וכן שלא ליגע במלבושיו וכן שלא לילך ד' אמות בלי נטילה". וצ"ב משמעות הדברים.

יתירה מזו: כל עצם ההלכה שלפי "הזהר החמירו שלא לברך ולא ללמוד .. קודם נטילת ידים" היא הלכה חדשה שאינה מבוארת במהדו"ק. ואמנם מקורו של ההלכה בזהר (כמצוין בשוה"ג לזהר ח"א י, ב וקפד, ב), אך לא ראיתי בינתיים שהביאו אותה להלכה למעשה בשום פוסק שלפני אדה"ז (וראה שם י, ב) ב'דרך אמת' אות ג' שמציין על דברי הזהר: "נראה מכאן שאסור לברך בלי נט"י,

והפוסקים כתבו שמותר וצ"ע"). ובמיוחד, הדין "שלא ללמוד [קודם נט"י]" שאינו מבואר להדיא בזהר וכנראה שרבינו מעצמו השווה דין לימוד לדין ברכה, וכשם שברכה אסורה כך לימוד אסור. ויל"ע מהו הגדר בכך?

חידוש נוסף שרבינו הגדול מחדש כאן צריך ביאור: רבינו מביא את הדברים בשם הזהר שהמהלך ד' אמות [בלי נט"י] ומנמק "כי בהשראת טומאה זו על ידי חילל קדושת ה' אשר עליו כעל עבדי ה' המתקדשים בקדושתו של מקום ברוך הוא ותורתו הקדושה בקדושה וטהרה יתירה על טהרת המון עם אשר לא הגיעו למדה זו". ונימוק זה (עד כמה שיכולתי לברר בינתיים) הוא חידושו של רבינו. אך מקובלים אחרים נותנים טעם אחר בדבר. הסדר היום (כוונת נטילת ידים) כותב: "דנותן כח לטומאה לשלוט עליו ועל זה נאמר לא יהיה בך א-ל זר, והענין כאשר כתבנו כי אין ראוי לתן לו כח ושלטונות אפילו רגע אחד משום ולא ידבק וגו'". וכן האור צדיקים (להר"מ פאפירש - עורך כתבי אריז"ל שהי' בידי רבינו הזקן) סימן א סעיף ג: "וכל ההולך ד' אמות בלי נט"י כאילו עובד ע"ז ח"ו ועובר על לא ידבק מאומה מן החרם, מטעם כי בעוד שלא נטל - הס"א דאיברי אל אחר שולט עליו". וצ"ב מדוע חידוש רבינו טעם מדעתו ולא הביא מדברי קודמיו? וכן מהו הגדר בהלכה של חילול הקדושה?

עוד יש להבין משמעות הביטוי של "עבדי ה'" דוקא, וכן לדייק בלשונו הזהב: "המתקדשים בקדושתו של מקום ברוך הוא ותורתו הקדושה", מה זה התקדשות בקדושת המקום, ומה בינו לקדושת תורתו?

בין נטילה מצד קדושת ישראל לבין נטילה מפאת חיוב עבודה

הנהגה בפשטות נראה מתוך שני הסעיפים הללו שיש להבחין בהבדל יסודי בין דין נט"י המבואר בסימן א להמבואר בסימן ד. בסימן א נראה שהוא עפ"י הגדרת רבינו בטעם שמתחייבים מיתה (רח"ל) כשהולכים ד' אמות בלי נט"י, שזה רק לאלו "עבדי השם המתקדשים .. בקדושה וטהרה על טהרת המון עם אשר לא הגיעו למדה זו". דהיינו, שדין נט"י המבואר שם שייך רק בעיקר לעבדי השם בעלי דרגה מסויימת, והסיבה שחייבים מיתה היא בגלל חילול ה' של עובדי השם כפי שיתבאר להלן.

לעומת זאת, המבואר בסימן ד מדובר בנט"י המחייב את הכל, ואפילו לנשים (שהן לכאורה בגדר ההמון, כפי שיתבאר) והמון עם.

והיחידים המופקעים מדין ההוא אינם אלא קטנים שטרם הגיעו לחינוך כלל, כמבואר שם בסוף סעיף ב.

ובביאור הדבר נראה לי להניח, שדין נט"י המבואר בסימן ד חיובו נובע מעצם קדושת הוויית ישראל. שכן לפי הזהר הרי בשעת השינה מסתלקת הנשמה המהווה כעין מיתה, וממילא בשעת קימה כשנשארה הטומאה על הידים מחוייבים ליטול ידם בכדי להיטהר. ובכן מובן מאליו שדין זה שייך לכולם בשווה, הן עבדי השם והן המון עם בלי חילוק כלל כי הרי בקדושת נשמת ישראל אין הבדל כלל בין עובד השם או איש המון. ולפיכך מדגיש שם שטומאה זו אינה שייכת לגוי, ללמדך שנטילה זו קשורה בעצם קדושת ישראל. ובעם ישראל עצמו יש לחלק רק בדרגת כניסת הנשמה, ומכיון שבתניוק דרגת הנשמה היא קלושה מאד לכן חובת נט"י לא קיים לגביו מצד הדין, אלא כשגדל ומתחייב במצות המגביר כניסת נשמתו בגופו, מחוייב אף ליטול ידיו. לפי זה אף יובן גודל ההחמרה בנטילת ידים בבוקר, דלכאורה תמוה במה שונה חיוב נטילה זה מנטילת מים אחרונים שבהרבה מקומות מבואר שנשים לא מקפידות בכך - הרי גם טעמו של מים אחרונים הוא מחמת הרוח רעה? אלא כי כאמור, נטילת ידים זו קשורה עם עצם קדושת ישראל.

לעומת זאת, דין נט"י המבואר בסימן א מיוסד על קדושת התורה וקדושת עבודת השם. כלומר, שהתקדשות בעבודת השם ברוך הוא, מחייבת האדם העובד להתקדש בקדושה מיוחדת וזהירות נוספת, כמבואר בדיני ת"ח, בכמה מקומות בש"ס, שישנם דינים הרבה שת"ח צריך להיזהר בו מחמת דרגתו המיוחדת, כגון בדיני ת"ח המבוארים בברכות מג, ב; במסכת דרך ארץ זוטא פ"א ה"א ובפ"ג ה, י ובפ"ה ה"א וה"ג ובפ"ז ה"ב. וכן ברמב"ם הל' דעות פ"ג וד'. וכן ההלכה שנאמר בכ"מ (ראה פסחים קי, א) שאדם חשוב חייב להחמיר בכמה דברים, וכיוצא בזה.

לפי האמור יובן שאכן זהו עיקר תוכן סעיף זה, שמדבר לכל לראש על חומרת הזהר ש"החמירו מאד שלא לברך ולא ללמוד וכן שלא ליגע במלבושיו וכן שלא לילך ד' אמות...". והיינו שקודם ובעיקר מזכיר חומרת הזהר על ברכה ולימוד, ורק אח"כ מוסיף במלת קשר "וכן" - שלא ליגע ולא ללכת ד' אמות, וזאת למרות שכל הפוסקים לא הזכירו כלל חומרת הזהר על איסור לימוד ואיסור לברך, שכן לפי אדה"ז כל גדר איסור והזהירות שלא ליגע ולא ללכת ד'

אמות שייך דוקא לעובד ה' העוסק בברכה ובלמוד, כך שהלימוד והברכה מהווים אפוא את היסוד והבסיס להזהירות האחרות. ולכן הלכה זו שייכת רק לאלו המתקדשים יתר על טהרת ההמון, אך לא לכולם.

מעתה יבואר יפה לשונו של רבינו: "להתקדש בקדושתו של מקום ברוך הוא ותורתו הקדושה". ושאלתי מהי כוונת הביטויים הללו, ומה משמעותם? שנראה לומר ש"קדושתו של מקום" היא עבודת ה' דרך ברכה, שהלא כך הוא מטבע הברכה "ה' אלוקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו...", המבטא קדושת ה' וקדושת המצות. ולכן אף מדגיש ה"מקום ברוך הוא", כלשון הידוע "ברוך המקום ברוך הוא", שענינו התגלות הקדושה דרך הברכה; ואילו "תורתו הקדושה" היא התקדשות דרך קדושת לימוד התורה.

משמעות "עבדי ה'" בזהר

ונראה שמקורו של רבינו - שיש גדר של התקדשות מיוחדת לצורך ברכה ותפלה והיא מיוחדת רק לעבדי ה' - הוא בזהר דף י שם: "הכי הוו עבדי חסידי קדמאי נטלא דמייא הווה יהבי קמייהו ובזמנא דאתערו בליליא אסחן ידייהו וקיימו ולעאן באורייתא ומברכין על קריאתה. תרנגולא קרי וכדין פלגות ליליא ממש וכדין קב"ה אשתכח עם צדקייא בגנתא דעדן ואסור לברכא בידים מזוהמות וכן כל שעתא בגין שבשעתא דב"נ נאים רוחא פרחא מניה ובשעתא דרוחא פרחא מניה רוחא מסאבא זמין ושריא על ידוי ומסאב לון ואסיר לברכא בלי נטילה...".

הרי מדברי הזהר הללו נראה בעליל שעיקר יסודו של הנטילה שם הוא בשביל "עבדי חסידי קדמאי", ומשם אכן לומדים (בספר "יש שכר", וכן לפי גירסת "אור הלבנה" בזהר - כי כידוע בזהר שלפנינו ליתא מזה כמצויין בצד הגליון בשוע"ר, וראה מה שציינו במהדורה החדשה) שאסור ללכת בלי נטילה ד' אמות, ואם הולכים מתחייב בנפשו. כי כאמור דברי זהר כאן הם רק עבור העבדי השם ואליהם בלבד נאמר דין זה. ולכן קובע כך רבינו בסימן א שכל דינים הללו מיוחדים דוקא לאלו המתקדשים ביתר שאת מקדושת ההמון; מאידך, מקורו של המבואר בסימן ד הוא בזהר בפרשת וישב, ששם אין הזהר מזכיר כלל הענין של עבדי חסידי קדמאי, ורק מזכיר שם את הנגיעות המבוארות בגמרא.

לפי זה יוכן גם כמין חומר הביטוי של רבינו כאן: "עבדי השם". כי יעויין בסעיף ג שרבינו כותב על הקם ללמוד בחצות הלילה: "וזה הנקרא עבד ה' כמ"ש כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות...". וא"כ הרי ברור שאף כאן כשרבינו מדבר על עבדי השם הכוונה בעיקר לעבדי השם הקמים בלילות כבסעיף ג. והמעין בזוהר שציטטתי לעיל יראה, שאף הזוהר מדבר על "עבדי חסידי קדמאי..." הקמים "כדין פלגות לילה ממש" ועבורם נאמר הדין שמתחייבים בנפשם בהליכה ד' אמות בלי נט". ועדיין יש לבאר השאלות האחרות ששאלתי אך המסגרת קצרה לכך.



הערות בהלכות תערובות בשו"ע יו"ד

הרב דב טברדוביץ

ראש מכון לסמיכה - ישיבת תורת"ל, כפ"ח

בסימן צט סעיף א כותב המחבר דעצמות של איסור מצטרפים עם ההיתר לבטל את טעם האיסור, שכיון שאינם בני אכילה אין בהם גדר איסור ומצטרפים עם ההיתר. והרמ"א שם חולק שאין מצטרפין לא עם האיסור ולא עם ההיתר [גזירה שמא יבשלם עם האיסור - עיין בפרי מגדים].

ובב"ח כאן תמה על הרמ"א דלפי מה שמביא בסימן צח ס"ה שחרס שבלע איסור הרי גוף החרס נעשה נבילה א"כ גם כאן נאמר שהעצמות של איסור נעשית נבילה - כיון שדבוקים לנבילה ונעשו איסור ונשאר בצ"ע. ובט"ז כאן ס"ק א מתרץ דהרי רק בחרס אמרינן חנ"נ כיון שאין אפשרות להכשירו א"כ זה נעשה איסור, ומשא"כ עצם שקיי"ל שכלי עצם נכשרים בהגעלה ע"כ לא נעשה נבילה.

וליישב סברת הב"ח מתמיהת הט"ז שהרי רק בכלי חרס מחמיר רמ"א, יש לומר דהנה יש לחקור לברר הטעם דרק בחרס מחמיר רמ"א, ואפשר לבאר שמצד שאין אפשרות להכשירו א"כ זה תמיד אסור מצד בליעתו ולכך מדרבנן נעשה נבילה, ולפי"ז צדק הט"ז שבעצם שבו אכן יש דרך להכשירו לא נעשה נבילה. אבל אפשר לבאר באופן אחר שחרס אין דרך להכשירו מחמת ריבוי בליעתו, ולפי"ז הוא הדין בעצם שדבוק הרי מסתבר שבלע הרבה, וממילא כל זמן שלא הכשירוהו הרי הוא חנ"נ.

ובאופן אחר קצת יש לבאר שיטת הב"ח שסובר שודאי מסתבר שעצם בולע יותר ממתכת, ואעפ"כ כלי עצם ניתן להכשירו. אבל זה נאמר רק בכלי שבולע מצידו האחד לבד כדוגמת קדירה שהאוכל רק מצידה הפנימי, אבל עצם שכולו בתוך בשר הנבילה ובפרט שהוא דבוק לא מועלת בזה הגעלה, ולכן סובר הב"ח שלשיטה שמחמירה בכלי חרס חדש גם יש להחמיר בעצם זו הדבוקה שנתבשלה עם הנבילה שמקפת אותה. ודו"ק.



בשו"ע יו"ד סימן קא ס"ו פסק הרמ"א שבריה וחתיה הראויה להתכבד אוסרים במינם ושלא במינם, ובט"ז ס"ק יב מביא שהאו"ה מתיר בנתערב שלא במינו, ומקשה עליו הט"ז שהרי האו"ה עצמו בכלל מא כותב הרבה דינים בתולעים שאוסרים בתערובות והרי תולעים בפירות וכיו"ב הם שלא במינם ואעפ"כ מחמיר שם או"ה וסותר דברי עצמו.

והנראה ליישב את האו"ה דס"ל שתולעים שנוצרו בפירות נחשבים מין אחד עם הפירות כי טעמם טעם הפרי, ולכן אוסרים שם הפירות שנתערבו בהם, אבל במין אחר ממש סובר האו"ה שמתבטל.

סברא כזו מצינו בהלכות בשר בחלב בסימן פט ס"ב שרמ"א מחמיר שאחר גבינה קשה יש להמתין שש שעות, ובטורי זהב שם סק"ב אומר שרק בגבינה מתולעת יש להחמיר כן, כלומר כשיש שם תולעים שנוצרו בגבינה [ולא יצאו לאור העולם שאז מותרים באכילה] אז יש להמתין שש שעות; והמשבצות זהב שם סק"ב מסביר שאז התולעים הם כמו בשר שמושך טעמו זמן רב אבל הם שנוצרו מגבינה נחשבים גבינה, ולכן צריך להמתין מאכילתן לאכילת בשר שש שעות. ועד"ז י"ל בתולעים שנוצרו מפירות שדינם כפירות, שכיון שנוצרו מהם טעמם כטעם הפירות וכנ"ל.



בשו"ע סימן קא בסעיף ג מביא מחלוקת האם חתיכה הראויה להתכבד היא רק כשמוכן ממש או אפילו שצריך תיקון נחשב ראוי להתכבד, ורמ"א פוסק שאם הוא מחוסר תיקון ה"ז ראוי להתכבד ואינו בטל, אבל אם הוא מחוסר מעשה גדול ה"ה בטל כגון תרנגולת בנוצתה. ובש"ך סק"ו מוסיף שכן גם כבש בעורו בטל. ולכאורה צריך הסבר וכי יש כ"כ טירחא להסיר העור מהכבש; וגם נוצות יש כלי

אומנות שמסירים הנוצות בקלות [כנהוג בזמנינו], ומדוע דוקא דברים אלו גורמים שאינו ראוי להתכבד.

ואולי יש לבאר שאין הענין ה"טירחא" הגדולה שבתיקון זה, אלא הענין שהתיקון יותר חשוב ובלעדיו אין עליו צורת בשר הראוי לכבד כלל, כלומר שמצד המציאות נראה רחוק מלכבד בו אורחים וזה הפי' בדבריו 'מעשה גדול' - ואין זה תלוי כלל במידת הטירחא. ולכן גם בזמנינו שיש מכוונות שמורטים הנוצות במהירות עדיין אינו נקרא דבר הראוי להתכבד. ודו"ק.



בשו"ע יו"ד סימן קה סעיף ג כותב רמ"א בשר וגבינה שנגעו זה בזה ושניהם חמים נאסרים כולם, ואם אחד קר ואחד חם צריך נטילה. ובש"ך סק"ט מביא מהמהרש"ל שאומר שלדברי הסמ"ק שפוסק שבמליחה אין גדר "תתאה גבר" ולעולם כשנוגע מליח [שמן] איסור בדבר היתר אוסר כולו, לפי"ז גם בנוגע איסור חם בהיתר צונן אוסרו כולו, שהרי גם כאן אין מציאות של תתאה גבר שהרי שניהם בשוה.

ובש"ך תמה עליו שהרי הסמ"ק כתב שאפילו בשניהם חמים אם הם אחד בצד השני ולא על גבי השני נאסר רק קליפה, וכל שכן כשאחד קר ואחד חם.

וליישב דברי מהרש"ל נראה שבודאי הסמ"ק עצמו יסבור שמספיק קליפה, שהרי אפילו בשניהם חמים ס"ל שמספיק קליפה, וכוונת המהרש"ל הוא שלשיטת הרמ"א שבשניהם חמים נאסר כולו - א"כ לשיטת סמ"ק שבדבר שאין שם תתאה ועילאה כגון במליחה נאסר כולו הוא הדין כאן כשהאיסור חם נאסר כולו. כלומר רק הנקודה הזאת אנו למדים שבדבר ששייך לאסור כולו ואין בו תתאה גבר הרי לעולם כאשר יש אחד אסור שמצדו ראוי לאסור, ה"ז אסור כולו וא"צ שיהיו שניהם בו.

ולכן הסמ"ק שסובר שאין פעולת חום לאסור כולו אלא בתתאה גבר, לכך סובר שאין נאסר כולו אפילו בששניהם חמים אם הם זה בצד זה; אבל לרמ"א שאסור כששניהם חמים א"כ ה"ה כשהאיסור חם וההיתר צונן.

אבל הש"ך הביין שהסמ"ק סובר שמליחה יש לה טבע שונה שאין שם תתאה גבר, ולכן אוסר בכל ענין; אבל חום אין לדמותו כלל

למליחה וכמ"ש הסמ"ק עצמו שאפילו בשניהם חמים והם זה בצד זה נאסר רק קליפה, ולכן תמה על המהרש"ל - שהרי משמע מהסמ"ק שאין לדמות חום למליחה כלל.



דין קידוש בביהכ"נ

הת' אלימלך בראקמאן

תות"ל - 770

בהל' שבת סי' רסט כ' המחבר וז"ל: נוהגין לקדש בביהכ"נ ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן דאין קידוש אלא במקום סעודה וכו'.

והמג"א בסק"א מקשה ממ"ש בסי' שמג דאסור להאכיל לקטן איסור בידים, ואפי' איסור דרבנן אסור לספות ל' בידים.

ומתרץ כמה תירוצים: א. השר מקוצי וכן הרשב"א ס"ל שיש חילוק בין אכילה ושתי', שאע"פ שלענין אכילה אסור לאכול לפני קידוש במקום סעודה, מ"מ לענין שתי' ע"י ששומע מקידוש בביהכ"נ מותר לשתות, (וראייתם מדאמר רב: אותן בני אדם שקדשו בביהכ"נ ידי קידוש יצאו ידי יין לא יצאו. וכ"ש לשמואל דס"ל אין קידוש אלא במקום סעודה ולכן גם ידי קידוש לא יצאו, דע"כ ידי יין לא יצאו. והפירוש ידי יין לא יצאו היא שכשיבואו לביתם וישתו בביתם צריכים לחזור ולברך בפה"ג, דשינוי מקום הוי הפסק. ומוכח מכאן דמיירי שטעם מהיין בביהכ"נ, דאל"כ פשוט שצריך לחזור ולברך בפה"ג, דהוי הפסק בין ברכה לטעימה. ומזה מובן לשיטתם, שאפי' לשמואל דס"ל "אין קידוש אלא במקום סעודה" מותר לשתות ע"י קידוש זה בביהכ"נ, אלא שצריך לחזור ולברך בביתו), ואף דלא קיי"ל כן, לקטן שרי. ב. תירוץ הב"ח שיתנו דוקא לקטנים שלא הגיעו לחינוך. ג. במקום דהוי רביתא דתינוק כגון אכילה ושתי' מותר להאכילו בידים אם האיסור תלוי רק בזמן ולא בגוף הדבר כמו טרפות. ולכן כאן שהאיסור היא רק מפני שלא עשה קידוש עדיין מותר להאכילו לקטן.

ואחר ג' תירוצים אלו מקשה המג"א דלכאור' עדיין אסור להאכילו לקטן בידים דלמא אתי למיסרך, כיון דכאן אין זה תקנתו של תינוק אלא לצרכנו. ומביא מה שמתרץ בתשובות הרשב"א סי' עב

שבמילתא דלאו קביעותא לא גזרינן שמא אתי למיסרך. והכא לאו קביעותא הוא דוימנין דאיכא אורחים ולא מטעמינין לינוקא. עכת"ד.

והנה אדה"ז בשולחנו סי' רסט סעיף ג נזהר ג"כ מקושיא הראשונה דהמג"א וז"ל "שמותר להאכיל את הקטן קודם קידוש .. שלא אסרו להאכילו איסור בידים אלא כשהמאכל אסור מצד עצמו כגון טרפה וכיו"ב אבל כשהמאכל מותר מחמת עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה מותר להאכיל לקטן, שהרי מאכילים הקטנים ביוה"כ אפי' קטן שאין בו חשש סכנה אם יתענה וכו'".

וצלה"ב: א. דעדיין קשה קושיית המג"א דדלמא אתי למסרך כשיגדל כיון דאין זה לצורך התינוק. ולא נחית כאן אדה"ז כלל להיזהר מקושיא זו (אע"פ שהמג"א הביא ענין זה באותו ס"ק שהביא תירוץ הנ"ל). ב. למה לא הביא אדה"ז רק תירוץ זה בשעה שיש עוד תירוצים, וכמו שהביא המג"א.

וביותר מוקשה לכאן דברי אדה"ז שהרי בסי' שמג סעיף ו מבאר שכל שהוא לצרכו של תינוק מותר להאכילו בידים כ"ז שאין איסורו אלא מד"ס; ואם אין התינוק צריך לכך אלא שהגדול צריך לכך שיעשה לו תינוק איזה דבר האסור מד"ס, אם הוא בקביעות תדיר יש לחוש שמא יתרגל התינוק ויבא לעשותו אף כשיגדל, ואם הוא באקראי בעלמא אין לחוש לכך רק שיהא בענין שאין בו איסור מה שעושה בשבילו כגון לצורך מצוה. ואח"כ ממשיך אדה"ז: "לפיכך מותר להטעים לתינוק שהגיע לחינוך בכוס של קידוש שמקדשין בביהכ"נ, אע"פ שא"צ התינוק כלל לטעימה זו, אין לחוש שמא יסרך, שאין מטעימים להתינוקות בקביעות בכל שבת ושבת שלפעמים יש אורחים .. ואז א"צ כלל להטעים לתינוקות וכו'", עכת"ד. ולכאן צ"ע למה לא הביא ענין זה במקומו הראוי לו בסי' רסט שמדובר שם ע"ד הטעמת היין לתינוק בביהכ"נ, וכהמג"א.

והנה בענין קידוש בביהכ"נ ראיתי בהרבה קהילות שעושים קידוש בביהכ"נ, ומטעימים להקטנים. והמקור לתקנה זו היא כמ"ש הב"י בסי' רסט ס"א: מעיקרא לא נתקן אלא בשביל אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא להוציאם י"ח, ועכשיו אע"ג דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה, וזה טעם המקומות שנהגו לקדש בביהכ"נ; אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכ"נ, וכן מנהג א"י.

ולכאן מסתימת ל' הב"י "ועכשיו אע"ג דלא אכלי אורחים בבי כנישתא", וכן ממה שרואים בפועל שלא אכלי אורחים כלל בביהכ"נ

באותן קהילות שמקדשים בבהכ"נ, מובן שבקביעות הקטנים שותים מיין הקידוש, וא"כ קשה מתשובות הרשב"א הנ"ל שהביא המג"א וכן אדה"ז בסי' שמג דשמא אתי למיסרך כשיגדל?

הנהגה בנוגע הקושיות על אדה"ז הנ"ל אוי"ל בהקדם החילוק בין קושית המג"א וקושית אדה"ז בסי' רסט.

המג"א הק' וז"ל: "אע"ג דאסור להאכיל לקטן איסור בידים כו", היינו שקשה להמג"א מסי' שמג, שאיך יכול להטעים היין לקטנים בבהכ"נ הרי אסור להאכיל איסור בידים לקטן. ולזה מתרץ כמה תירוצים וכנ"ל. ולאחר ג' תירוצים הנ"ל עדיין תמיה איך מתיר להטעים היין לקטן לפני קידוש הרי שמא אתי למיסרך כשיגדל. ולכן מתרץ כבתשובות הרשב"א הנ"ל שבמילתא דליכא קביעות אין לחוש.

אכן אדה"ז בשולחנו מקשה באו"א, וז"ל: "המקדש בבהכ"נ אסור לו לטעום מהכוס שהרי הוא אינו יוצא בקידוש זה ואסור לטעום כלום קודם קידוש אלא כיצד יעשה שלא תהא ברכה לבטלה - יטעים מהכוס לקטן כו". היינו שכאן קשה לו דכיון שהמקדש אסור לטעום מהיין איך לא יהי' ברכת בפה"ג לבטלה. וע"ז מתרץ שכיון שמותר להאכיל את הקטן קודם קידוש ואסור לענותו, ועוד, שלא אסרו להאכילו איסור בידים אלא כשהמאכל אסור מצ"ע, משא"כ כאן שהמאכל מותר אלא שהוא זמן האסור מותר להאכיל לקטן, לכן לא תהא להמקדש ברכה לבטלה כיון שזה מותר להתינוק עכשיו לטעום מהיין.

היינו דבסי' רסט מבאר אדה"ז דין קידוש בבהכ"נ שיהי' לפי התקנה כדבעי ולא תהי' ברכת בפה"ג אצל המקדש לבטלה, וענין זה אכן מבואר בתירוץ.

אמנם בסי' שמג דשם מבאר ענין האכלת איסור לתינוק בידים באיזה אופן מותר ובאיזה אופן אסור, מובן ששם הוא המקום הראוי לבאר בדא"ג היתר הטעמת יין לתינוק לפני קידוש אע"פ שאין זה לצרכו, ושמא אתי למיסרך כשיגדל.

ולפ"ז מובן הטעם שאדה"ז מביא רק הטעם הנ"ל להיתר הטעמת יין לתינוק, דהיות שבא לבאר איך לא תהי' להמקדש ברכה לבטלה, א"א לתרץ כתי' הב"ח, דלפ"ז אדרבה אם איירי בקטן שלא הגיע לחינוך ה"ז ברכה לבטלה דא"צ ברכה כלל בשבילו (ועיין מג"א שם

שא"ד לתינוק הנימול דה"ז בשבילו דוקא משא"כ כאן עיי"ש). וגם א"א לתרץ כתי' הא', כיון דלפועל לא קיי"ל כסברא זו ושתי' לפני קידוש היא כמו אכילה לפני קידוש, וי"ל שאע"פ שלענין האכלת איסור לקטן מותר מ"מ לענין ברכה לבטלה להמקדש ושיהי' הקידוש כתיקונו לא אמרינן כן.

אמנם עדיין צ"ב דהרי ברוב הקהילות הטעמת היין לתינוק הוא באופן קביעות וא"כ ניחוש שמא אתי למיסרך?

ואואפ"ל בזה בהקדים הדין שהובא באנציקלופדי' תלמודית כרך ד עמ' רנז שבברהמ"ז ביוה"כ, אין מברכים על הכוס ושיתן היין לתינוק לשתות, לפי שיש לחוש שמא יסרך כשיגדל.

ועפ"ז י"ל שביוה"כ אנו חוששים שמא יסרך כיון שמן הדין אסור לגדול לשתות היין, לכן להקטן לשתות היין ה"ז כמו קביעות ויש לחוש שמא יסרך, משא"כ בהטעמת היין בבהכ"נ, אדרבא התקנה היא בשביל אנשים שאכלי ושתי בבי כנישתא, ומה"ד מותר להם לשתות אם יהי' במקום סעודה, לכן בעצם ליכא קביעות להינוקא בהטעמת היין בבהכ"נ ואין חוששין שמא יסרך.



ברכה על ט"ק כשלובשים גם ט"ג [גליון]

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר, טוויין סיטיז, מיניסאטא

בגליון תשפח (ש"פ שמות - כ"ד טבת) כתב הרה"ג רשדב"ל שי' בענין ברכה על טלית קטן כשלובשים גם טלית גדול, והעתיק משו"ע רבינו סי' ח סעי' כ: אם רוצה ללבוש הט"ק מיד בקומו .. ולא יכול לברך יכול ללבושו בלא ברכה ולכשינקה ידיו ימשמש בציציותיו ויברך .. ואם בדעתו להתעטף בטלית אחרת מיד כשינקה ידיו, אין צריך למשמש בזו ולברך עליה רק יברך על הטלית שלובש אח"כ ויכוין במחשבתו לפטור גם את זאת שלבש כבר. עכלה"ק.

וביאר הרב הנ"ל החילוק בין אם בדעתו להתעטף בטלית אחרת מיד כשינקה ידיו שאז יברך ברכה אחרת על הטלית גדול ויכוין לשניהם, או אם אינו מתעטף מיד שינקה ידיו ואז ממשמש בט"ק ומברך עליו ולאחר זמן יברך בט"ג - שאם לובש הט"ג מיד (שמתפלל מיד בקומו) אזי אין טעם לברך שתי ברכות נפרדות, ומביא

הדין שאסור לגרום ברכה שאינה צריכה. משא"כ אם מפסיק בינתיים בלימוד וכיו"ב אזי חייב לברך מיד על הט"ק ולא ילך שעה ארוכה בלי ברכה. ומביא שבסידור לא כתב רבינו חילוק זה, ורוצה לפרש זה בשני אופנים: א) שהוא ע"ד הרגיל, שבד"כ אין הפסק כל כך בין קימה ללבישת הט"ג ולכן מברך רק ברכה אחת. ב) שבסידור חזר רבינו ופוסק שבכל אופן לא יברך על ט"ק כיון שאח"כ יברך בעת התפילה.

ומביא מספר המנהגים (ע' 3) שגם שם אינו מחלק רק סותם: "אם אסור לברך, אזי קודם התפילה אם אינו לובש ט"ג - ימשמש בד' ציציותיו ויברך אז", דגם כאן יש לפרש בשני אופנים הנ"ל, ומעדיף יותר אופן א' הנ"ל שמפורש שאם אינו לובש ט"ג מברך על הט"ק קודם התפילה, והיינו כיון שמתפלל מיד כשקם. ועיי"ש שמשאיר הענין בספק.

והנה מקור הדברים שהביא מספר המנהגים הם מ'היום יום' יד סיון (ע' סב), ושם מובא פרט אחר בדיני ציצית, וזלה"ק: "בלבישת טלית קטן בבוקר בידיים נקיות ובמקום שמותר לברך, מברכים" על מצות ציצית" - כיון שאין בט"ק שלנו שיעור עיטוף. אם אסור לברך, אזי קודם התפלה - אם אינו לובש ט"ג - ימשמש בד' ציציותיו ויברך אז". עכלה"ק.

ובפשטות הרי כאן בהדיא שמברכים "על מצות ציצית" ומבאר גם הטעם בכלל לברכה זו - "כיון שאין בט"ק שלנו שיעור עיטוף". ואח"כ מוסיף ש"אם אסור לברך, אזי קודם התפלה [ומוסיף תנאי] - אם אינו לובש ט"ג - ימשמש בד' ציציותיו ויברך אז".

ויש לדייק בחילוק הלשון בין היום יום לשוע"ר: שבשוע"ר כתוב שאם רוצה ללבוש הט"ק מיד בקומו .. ולא יכול לברך, יכול ללבוש בלא ברכה. ובהיום יום מפורש: "בלבישת ט"ק בבוקר בידיים נקיות ובמקום שמותר לברך מברכים", היינו שפשוט שיש ללבוש ט"ק, אלא שמברכים רק כשמותר (מצד מקום, וידיים). ובאם לאו ואינו לובש ט"ג אז מברך אח"כ. ונמצא שאם לובש ט"ג אינו מברך, ובפשטות מפני החילוק שמביא (איסור לגרום ברכה שאינה צריכה). ולכאוי' ה"ז הוראה ברורה שלא לברך על מצות ציצית באם לובש ט"ג, אלא אם כן היתה ידיו נקיות ובמקום נקי בשעת לבישת הט"ק ומפסיק בינתיים שאז יכולים לברך שניהם. ובאתי רק להעיר.



בענין הדלקת נרות שבת מפלג המנחה [גליון]

הת' אשר צבי לאווענשטיין
תלמיד בישיבה

בגל' תשפט הביא הר"א מרמרשטיין שליט"א מ"ש אדה"ז בסי' רסא ס"ה שפלג המנחה הוא שעה ורביעית קודם צאה"כ, ומביא שכתב ע"ז הרא"ח נאה בפסקי הסידור (וכ"כ בספרו קצוה"ש ח"ג סי' עד סי"א ובבדה"ש) שזהו לפי פסק אדה"ז בשו"ע סי' נח דחשבינן היום מעלות השחר עד צאה"כ, אבל לפי מ"ש בסידור דחשבינן היום מנץ החמה עד השקיעה ממילא הוי פלג המנחה שעה ורביע זמניות קודם השקיעה.

ורצה הנ"ל לומר דאפילו אם חשבינן היום מנץ החמה עד השקיעה, עכ"ז בנוגע לפלג המנחה אנו מחשבים עדיין שעה ורביעית לפני צאה"כ, ולא שעה ורביעית לפני השקיעה. עכת"ד.

אמנם תמוה מאד לפרש כן בדעת רבינו הזקן דכותב כמעט מפורש להיפך (בסי' רסא שם), וז"ל: ואם רוצה להקדים ולקבל עליו תוספת שבת מפלג המנחה ולמעלה דהיינו שעה ורביעית זמניות קודם הלילה הרשות בידו ונאסר בעשיית מלאכה אבל אם קיבל קודם פלג המנחה אין קבלתו כלום ומותר בעשיית מלאכה ומ"מ לכתחילה יש להחמיר שלא לעשות מלאכה אם קיבל שעה ורביעית זמניות קודם תחלת השקיעה לפי שי"א שמתחלת השקיעה ואילך הוא לילה גמור מן התורה .. ופלג המנחה הוא שעה ורביעית זמניות קודם תחילת השקיעה ויש אנשי מעשה שעושין לכתחילה כסברא זו שפורשים ממלאכה שעה ורביעית זמניות קודם תחלת השקיעה אבל אין למהר להדליק הנר ולהתפלל ערבית של שבת עד שעה ורביעית זמניות שקודם צאת הכוכבים .. לפי שהעיקר כסברא הראשונה, עכ"ל.

והיינו שפלג המנחה (לאילו שסוברים דחשבינן מנץ החמה עד השקיעה) הוא שעה ורביעית זמניות קודם השקיעה, ומ"ש "אין למהר להדליק הנר ולהתפלל ערבית של שבת" היינו רק לפי מה שכתב כאן דהעיקר כסברא הראשונה, אבל לפי מה שפסק בהסידור דהעיקר כסברא האחרונה מותר לעשות דברים אלו לכתחילה.

וכ"כ בהדיא בשו"ת דברי נחמי' סט"ו (הועתק גם בהוספות לשו"ע) וז"ל: והנה אחר הדברים הנ"ל שעפ"י גמרא ופוסקים יש מקום לפלג המנחה לענין תוס' שבת .. ג"כ ודאי לדעת הרא"ם וסייעתו נאמר זה על שעה ורביע קודם השקיעה בין לענין בדיעבד דמהני קבלתו ובין לענין לכתחילה למדקדקין, ע"ש בארוכה.

ועצ"ע בשיטת אדה"ז.



פשוטו של מקרא

"ותגיד לבני ישראל" (יתרו יט, ג)

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

עה"פ ותגיד לבני ישראל (פרשתנו יט, ג) מפרש רש"י (שם):
"דברים הקשים כגידים".

ומעיר אאמו"ר הרופא ע"ה*: דהנה במס' שבת (פז, א) פירש"י - ד"ה כגידין: "ירק מר". והיינו שרש"י מפרש שויגד משה וגו' הוא ירק מר. (להעיר שהרי ירק מר הוא פירושו של מילת "לענה" הנזכר בכ"מ. ובאיכה (ג, יט) עה"פ לענה, מפרש התרגום ירושלמי שזהו "גידים").

ונמצא מזה ד'גידים' ו'ירק מר' הם היינו הך לדעת רש"י, וא"כ לכאור' צ"ל דמ"ש רש"י בפרשתינו "דברים הקשים כגידים" כוונתו לירק מר, שהרי לכאור' מקור דבריו הוא בגמ' בשבת הנ"ל, [ואעפ"כ הנה בפ' יתרו בחר רש"י לפרש מילת "תגיד", "קשה כגידים" ובפירושו על הש"ס (מס' שבת) מפרש מילת "ויגד" משה, שהוא "עשב מר"].

(* מועתק מהערותיו על התורה בקשר ליום היארצייט - כ"ה שבט. ת.נ.צ.ב.ה.)

אמנם ברש"י דברים כט, יז ד"ה שרש פרה ראש ולענה: "שרש מגדל עשב מר - כגידין שהם מרים", והיינו לא כפירושו על הש"ס, אלא שמתווך ב' הפירושים.

ועי' בשפתי חכמים (שם) ועי' דעת זקנים מבעלי התוספות (יתרו יט, ח).



בפירש"י ד"ה 'ובקר וראיתם' וד"ה 'בשר לאכול' (פרשתינו טז, ז-ח)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת בשלח ד"ה ובקר וראיתם (טז, ז): ...אלא כך אמר להם, ערב וידעתם כי היכולת בידו ליתן תאותכם ובשר יתן, אך לא בפנים מאירות יתננה לכם, כי שלא כהוגן שאלתם אותו ומכרס מלאה, והלחם ששאלתם לצורך בירידתו לבוקר תראו את כבוד אור פניו, שיורידוהו לכם דרך חבה, בבוקר שיש שהות להכינו, וטל מלמעלה וטל מלמטה כמונח בקופסא, עכ"ל.

ובפירש"י ד"ה בשר לאכול (שם, ח): ולא לשובע, למדה תורה דרך ארץ שאין אוכלין בשר לשובע. ומה ראה להוריד לחם בבוקר ובשר בערב, לפי שהלחם שאלו כהוגן, שאי אפשר לו לאדם בלא לחם, אבל בשר שאלו שלא כהוגן שהרבה בהמות היו להם, ועוד שהיה אפשר להם בלא בשר, לפיכך נתן להם בשעת טורח שלא כהוגן, עכ"ל.

וצריך להבין:

א) למה מפרש רש"י בד"ה השני מה שכבר פירש בד"ה הראשון בפסוק שקודם לזה.

וגם צריך להבין הלשון "ומה ראה להוריד לחם בבוקר וכו'", שהרי זה עתה פירש הטעם לזה, ואם כן מהו השאלה. והי' לו לשאול זה בד"ה הראשון.

ב) בד"ה השני מוסיף רש"י בפירושו הן בנוגע ללחם והן בנוגע לבשר.

בנוגע לחם:

בד"ה הראשון אומר רש"י רק "והלחם ששאלתם לצורך". ובד"ה השני מוסיף הטעם שהוא לצורך, מפני "שאי אפשר לו לאדם בלא לחם".

ובנוגע לבשר:

בד"ה הראשון אומר רש"י "...ומכרס מלאה". ובד"ה השני מוסיף הטעם "שהרבה בהמות היו להם, ועוד שהי' אפשר להם בלא בשר".

והנה לגבי השאלה הראשונה דל"ל לרש"י לפרש בד"ה השני מה שכבר פירש בד"ה הראשון ראיתי בלבוש האורה על פירש"י שעמד על זה, וז"ל:

...אע"ג שכבר פי' גבי ובקר וראיתם את כבוד ה' לא משמע מינה אלא שהבשר לא להם בבוקר כמו המן ויהי' המן בפנים מאירות והבשר בצימצום בלא פנים מאירות לכך פי' שהי' שם עוד עונש אחר אף על פי שנתן להן הבשר בצימצום בלא פנים מאירות נתנו להם עוד בעת שהי' להם גם בלא טורח רב להכינו שהוא בערב, עכ"ל.

והנה כנראה חסר תיבה או כמה תיבות בפירוש הלבוש האורה שכתב"י וממילא קשה קצת להבין כוונתו.

אבל הצדה לדרך מביא דבריו ביתר ביאור קצת, וז"ל:

כתב מורי מהר"ר מרדכי יפה ז"ל אף על גב שכבר פירש גבי ובקר וראיתם את כבוד ה' לא משמע מיניה אלא שהבשר לא נתן להם בפנים מאירות כמו המן שהי' מונח בקופסא אבל בכאן פירש שאף על פי שלא נתן להם הבשר בפנים מאירות מכל מקום למה לא נתנו בבוקר כמו המן ויהיה המן בפנים מאירות והבשר בצימצום בלא פנים מאירות לכך פירש שהיה שם עוד עונש אחר אף על פי שנתן להם הבשר בצימצום בלא פנים מאירות נתנו להם עוד בעת שהי' להם גם טורח להכינו שהוא בערב, עכ"ל.

אבל תירוצו צריך עיון קצת: שלפי דבריו משמע לכאורה שבלא פנים מאירות הוא ענין הצימצום, ושרש"י מוסיף בד"ה השני עוד עונש, שנוסף לזה שהי' בשר בצימצום נתן להם גם בערב.

וקשה לדבריו:

(א) לא מצינו בפירש"י כלל שהבשר הי' בצימצום, ואדרכא יש סברא לומר שאם הבשר בצימצום זה ממעט בהטורח להכינו.

(ב) לכאורה ממה שכתב רש"י בד"ה הראשון "והלחם ששאלתם לצורך בירידתו לבוקר תראו כבוד אור פניו", משמע שפנים מאירות היינו מה שירד בבוקר משא"כ הבשר הי' בלא פנים מאירות, דהיינו בערב.

(ג) אפילו לפי דבריו שלא בפנים מאירות היינו הצימצום שבבשר, ומה שרש"י מוסיף בד"ה השני הוא שהי' שם עוד עונש, דהיינו שניתן להם הבשר בערב, עדיין אינו מובן, למה לא פירש"י כל זה בד"ה הראשון, שהרי כבר נזכר בפסוק (טז, ו) ...ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים. ופירש"י שם: ...שיגיז לכם את השליו. הרי שמשם כבר יודעים גם עונש זה שינתן לכם הבשר בערב.

ויש בכללות ענין זה עוד כמה שאלות אבל מפני קוצר הזמן אסיים כאן, ועוד חזון למועד.



כמה הערות בפירוש רש"י עה"ת – בראשית

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

יש דורשים אותו כו' (בראשית ו, ט)

רש"י ד"ה בדורותיו: "...ויש שדורשים אותו לגנאי, לפי דורו כו' ואילו הי' בדורו של אברהם לא הי' נחשב לכלום". אולי יש לומר שכוונת רש"י בהביאו את החלק של דורשים לגנאי, כדי לחזק ידים רפות, שגם מי שיודע בעצמו שגם אם עושה מעשים טובים, אבל איזה ערך יש להם לגבי המעש"ט כפי שצ"ל באמת, ולגבי המעש"ט של אנשים טובים ממנו, עד "שלא נחשב לכלום", אעפ"כ יתחזק בקיומם לפי ערכו, והרי נת, שבדורו של אברהם "לא הי' נחשב לכלום", ואעפ"כ קוראת לו התורה איש צדיק, שהעידה עליו שם צדיק, ועוד שהוסיפה צדיק תמים.

איל פארן – מישור (בראשית יד, ו)

רש"י ד"ה איל פארן "כתרגומו מישור ואומר אני שאין איל לשון מישור (היינו שנאמר שהפירוש המילולי של איל הוא מישור, אינו

כן) אלא מישור של פארן איל שמו כו". ולכאורה לפירש"י נמצא שתיבת מישור אינו כתוב בתורה, ולכאור' מאין נדע שהכוונה למישור, ויתכן שהי' מפורסם אותו מקום שהי' מישור והתורה מספרת איך הי' נקרא (מפני שקרה שם דבר חשוב), וכל מי שהי' אומר איל פארן התכוון על המישור של פארן שנקרא איל, ועד"ז ב"ככר הירדן" וכיו"ב, שמכיון שנתנו למישור את השם איל או ככר, כבר אין צורך להזכיר (למי שמכיר את המקום) שהי' מישור, אלא את השם של המישור בלבד.

בפי' תיבת "עליו" (בראשית יח, ב)

רש"י ד"ה 'נצבים עליו': "לפניו כו' אבל לשון נקי' הוא כלפי המלאכים", היינו שבעצם הי' צריך להיות כתוב שהמלאכים נצבו "לפניו", שהרי כך הי', אלא שאין זה כבוד לומר על מלאכים שהם נצבים לפני בוד', ויותר "לשון נקי'" הוא כשכתוב "עליו", שזה מראה על גדלותם כלפי אברהם. אבל אין זה רחוק מפשוטו של מקרא שהרי ע"ז מביא רש"י מ"ועליו מטה מנשה", אלא שיש להקשות למה באמת כתוב שם "ועליו", הרי שם לא שייך טעם הנ"ל. אבל באמת שם הכוונה היא "ועליו" (כמו) בסמיכות אליו (ולא "לפניו"). אבל עיקר הראי' היא משם, שרואים שתיבת "עליו" אינה מתפרשת כפשוטה - "עליו" ממש. וא"כ גם כאן הכוונה "לפניו".

ויש להעיר שבכמה דפוסים התיבות "כמו ועליו מטה מנשה" - בחצאי עיגול,

- וברש"י על התורה - שעוועל (מוסד הרב קוק) - אין תיבות אלו כלל -

וי"ל בדרך אפשר, כי זה כעין ראי' לסתור, שכל החידוש שזה לשון נקי' כלפי המלאכים, אבל אילולי זה הי' כתוב לפניו, א"כ למה מביא ראי' ממקום אחר שאין מדובר אודות מלאכים, וגם כתוב "ועליו".

אלא שיש ליישב כנ"ל, שהפסוק ועליו מטה מנשה מוכיח שאין זה (תיבת "עליו") רחוק (גם) מפשוטו של מקרא, שגבי מנשה ששם הכוונה אצלו וסמוך כתוב "עליו", ומתפרש כמו "לפניו", דהיינו לידו.

שני פירושים ב"הכצעקתה" (בראשית יח, כא)

רש"י ד"ה 'הכצעקתה' מפרש: "של מדינה", ובר"ה 'הבאה אלי' (בסוף): "ורבותינו דרשו הכצעקתה צעקת ריבה אחת שהרגוה כו'", י"ל בפשטות הטעם שהביא רש"י פירוש זה, אע"ג שזה "דרשו", כי עפ"יז מתיישב יותר טוב הלשון בפסוק "הכצעקתה" ותיבת "עשו" קאי על אותם האנשים, וקשה על השינוי שמתחיל בלשון נקבה ובל' יחיד, וממשיך "עשו" בלשון רבים, שלכן פירש"י שהכצעקתה קאי על המדינה, ולכן כתוב בל' נקבה ובל' יחיד, אבל מ"מ קשה שהרי "עשו" גם קאי על אנשי המדינה, ולמה לשנות בלשון, ולכן הביא רש"י פי' של דרשו רבותינו, שעפ"יז אינם אותם אנשים. ולאידך, אי אפשר להביא פי' השני בתחילה, שהרי אין זה פשוטו של מקרא, כיון שסיפור זה לא נזכר בתורה וקשה לומר שזוהי הכוונה בפשש"מ.

ובה אדע - לשון תחינה (בראשית כד, יד)

רש"י ד"ה 'ובה אדע': לשון תחנה הודע לי בה. לכאורה מהו ההכרח שזה לשון תחנה, והרי כך התחיל בתפלתו (כד, יד) הקרה נא לפני היום ועשה חסד עם אדוני אברהם, שעפ"יז הנה בפשש"מ משמע שזו היא התוצאה מהסימן שעשה לעצמו, שאם אומר אלי' הטי נא כדך גו' ואמרה שתה וגו' אותה הוכחת וגו' ובה אדע, היינו שעל ידי הסימן הזה אדע כי עשית חסד עם אדוני.

ועוד שלהלן בד"ה כי עשית חסד מפרש רש"י: "אם תהי' ממשפחתו והוגנת לו אדע כי עשית חסד". וא"כ מפורש שרש"י בעצמו פירש תיבות "אדע כי עשית חסד" כתוצאה מהסימן, ולא בלשון תחינה.

ואולי י"ל שמכיון שכבר כתב אותה הוכחת לעבדך ליצחק, הי' יכול לומר מיד "ואדע" או "ובזאת אדע כי עשית חסד עם אדוני", ותיבת "ובה" מיותרת, ולכן פירש"י שאין פירוש תיבות "ובה אדע" שזה הוכחה לדבריו אלא שזה לשון תחנה.

ומה שפירש"י בד"ה כי עשית חסד "אם תהי' משפחתו .. אדע כי עשית חסד", אין זה ביאור ל"ובה אדע" שבתורה אלא זה מדברי רש"י בעצמו בהסבר דברי אליעזר, כדלהלן.

ועפ"יז נמצא, דמה שאמר עד "ובה אדע", אלו מדברי אליעזר שעשה סימן לעצמו. אבל מכיון שאינו יודע עדיין אם הקב"ה שמע

והסכים לתפלתו, וע"ז אמר "ובה אדע", אני מבקש ממך (הקב"ה) שתודיעני שאכן הסימן שעשיתי והתוצאות שיהיו מזה הם נכונים.

ועפ"ז מובן גם דברי רש"י בד"ה שלאחרי זה בד"ה כי עשית חסד "אם תהי' ממשפחתו והוגנת לו (אדע כי עשית חסד)".

דלכאורה למה צריך להוסיף "אם תהי' ממשפחתו כו'", והרי כבר אמר בתפלתו בפסוק יב "ה' אלוקי אדוני אברהם הקרה .. ועשה חסד עם אדוני אברהם", וממשיך בפסוק י"ג "הנה אנכי נצב גו'" (פסוק יד) "והי' הנערה אשר אמר כו' ואמרה שתה גו' אותה הוכחת לעבדך ליצחק גו'", שאם יתקיים כמו שאמר לעצמו בסימן, הרי זהו עשיית החסד שבקש בתפלתו, ומדוע רש"י צריך להזכיר מה אמר אליעזר בתפלתו. ועוד, איפה נזכר בתפלתו שאמר "אם תהי' ממשפחתו", דבשלמא "ותהי' הוגנת לו" אפשר לפרש שזה סיכום (בקצרה) למה שאמר "ואמרה שתה וגם גמלך אשקה" שזה סימן שהיא הוגנת לו, אבל מנא ליה לרש"י להכניס בדברי אליעזר "אם תהי' ממשפחתו".

אלא שי"ל דהנה זה שאברהם בקש ממנו (במפורש) הי' שילך לארץ מולדתו (דוקא), אלא שבדברי אליעזר לבתואל הוסיף (שאברהם אמר) גם "ממשפחתי". שיש לומר שזה הוסיף אליעזר מעצמו, שהבין מדברי אברהם דזוהי כוונתו (ובפרט שעכשיו כבר מצא את רבקה שהיתה ממשפחתו, שי"ל דלכן אמר להם שכך אמר אברהם, כדי שייסכימו לתתה לו).

ועפ"ז יש לומר, שאליעזר חשב עוד יותר שיתכן שגם אם תהי' נערה טובה וגומלת חסדים עדיין יתכן שלא תהי' "הוגנת לו" מצד מעלתה בדברים אחרים. וגם שלא תהי' "ממשפחתו".

ולכן לאחר שעשה הסימן הוסיף לבקש "ובה אדע" שזה שאני רואה לנגד עיני אני יודע (שהיא גומלת חסדים בזה שאמרה שתה וכו') וע"ז אמר "אותה הוכחת לעבדך ליצחק גו'", אבל ביחד עם זה צריך שתהי' הוגנת במעלות שלא ניתן לראותן וכן שתהי' ממשפחתו. ואם חסרים עדיין הדברים האלה, הרי לא נתמלאו בקשותיו של אדוני אברהם. וע"ז הוסיף להתחנן "ובה אדע", הודע לי כי עשית חסד ש"אם תהי' ממשפחתו והוגנת לו" אדע "כי עשית חסד", שכן נתמלאו בקשותיו.

ויתכן שיש לדייק עוד בתיבת "חסד" שאמר אליעזר כו"כ פעמים. שענין של "חסד" הוא ענין של הפלגת הטוב וענין של לפנים

משוה"ד, ואולי יש לבאר כאן, שבעצם אברהם בקש ממנו רק אל ארצי ואל מולדתי (כנ"ל), שהשליה העיקרית היתה "ואשביעך .. אשר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני גו'", והוסיף ואמר "כי אל ארצי ואל מולדתי גו'", שבפשטות בא מפני שידע שבנות כנען אינן ראויות, ובנות אור כשדים וארם נהרים יותר ראויות. ולא רצה אברהם להטריחו (בפירוש עכ"פ) לחפש דוקא מבני משפחתו, ולא אמר לו ג"כ שיחפש בעלת מדות וכו'. אבל אליעזר הבין היטב רצונו האמיתי של אברהם, ומה מגיע ליצחק, ולכן כבר בתחלת תפלתו בקש "ועשית חסד", שיעשה עם אברהם יותר ממה שבקש (במפורש). וע"ז אמר הנה אנכי נצב גו' אתה הוכחת גו' ופירש"י "ראוי' היא שתהא (שהיא) גומלת חסדים וכדאי ליכנס בביתו של אברהם", שזה היה בפשטות עיקר הדבר שאברהם בקש.

ואח"כ ממשיך "ובה אדע", אני מוסיף לבקש שתודיע לי בה ג"כ כי עשית חסד, שנתת יותר ממה שבקש. שהיא גם ממשפחתו, וג"כ תהי' הוגנת לו (בנוסף לענין גמילות חסדים). וזה מה שרש"י מסיים "אם תהי' ממשפחתו והוגנת לו אדע כי עשית חסד". אבל אין תיבת "אדע (כי עשית חסד)" (שברש"י) פירוש ל"ובה אדע גו'" שבתורה. שהרי "ובה אדע" שבתורה פירש"י "לשון תחנה (כמו) הודע לי", אלא שזה הוספה מדברי רש"י בעצמו על פירוש המלים של "כי עשית חסד", שאם תקבל תפלתי ותהי' ממשפחתו והוגנת לו, אדע אז כי עשית חסד (יותר ממה שבקש).

ואולי הא דעלו המים לקראתה (רש"י בפסוק יז) היתה תשובה לתפלת אליעזר, שהראו לו סימן שהוגנת היא לו.

וזהו שלאחר שנודע לו גם שהיא ממשפחתו (בפסוק כד), "ויקוד ארצה וישתחו ויאמר ברוך ה' .. אשר לא עזב חסדו ואמתו גו'". שה' עשה את החסד שבקש שהיא גם ממשפחתו ע"י ש"אנכי בדרך נחני בית אחי אדוני", וכך המעלה של "הוגנת לו" ע"י הסימן של עליית המים לקראתה.

ולהעיר שאח"כ כשאליעזר חזר וסיפר מה שקרה לו בדרך, אמר "ואברך את ה' .. אשר הנחני בדרך אמת", ולא הזכיר "חסד", כי בדבריו אליהם אמר שאברהם בקש ממנו לילך למשפחתו, וא"כ זה שהגיע למשפחתו אינו ענין של חסד (לפנים משוה"ד).

"ויגדל האיש" (בראשית כו, יג)

ויגדל האיש וילך הלוך גו', לכאורה צ"ע למה נקרא כאן דוקא יצחק בשם "האיש", הרי רק בפסוק שלפני זה כתוב "ויזרע יצחק בארץ ההיא וגו'".

ואולי י"ל, שזה קשור עם מה שאבימלך רצה לקחת את רבקה, שהרי אצל אברהם לאחר שלקח פרעה את שרה (יב, טז) הטיב (פרעה) לאברהם בעבורה ויהי לו צאן ובקר גו' ועבדים ושפחות גו', ואצל אבימלך שלקח את שרה כתוב (כ, יד) ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחות ויתן לאברהם גו', ואמנם כאן אצל יצחק לא היה צריך אבימלך לתת ליצחק צאן ובקר כו', שהרי לא לקחה רק שחשב לקחתה, אבל מעצם הסיפור אודות זה, וגם מזה שרואים שהתורה מספרת את זה (באריכות) הרי שהי' כאן עגמ"נ, ועל זה שילם לו הקב"ה.

ולכן, אף שבכללות מספרת זאת התורה כדי להודיע שיצחק קיים מצות הקב"ה שלא לרדת למצרים כשהי' רעב בארץ והבטיחו גור בארץ הזאת ואהי' עמך ואברכך גו'. וכאן נתקיימה ההבטחה שהלך הלוך וגדל וגו'.

אבל מסמיכות פסוק (וענין) זה לסיפור של אבימלך. ובזה שהפסוק קוראו "איש" יש לומר שיש כאן רמז שהי' שילם לו (גם) עבור העגמ"נ, שלכן התורה קוראת לו כאן "איש" (ויגדל האיש), לרמז על הענין שאבימלך אמר עליו "הנוגע באיש הזה גו'".

לא דקדק לפרשו אחר לשון המקרא (בראשית מב, ט)

רש"י ד"ה 'ערות הארץ': גילוי הארץ מהיכן היא נוחה ליכבש כו' ותרגום אונקלוס בדקא דארעא כמו בדק הבית רעוע הבית. אבל לא דקדק לפרשו אחר המקרא.

כלומר, שמצד התוכן הוא מכוון לפירש"י (ואפי' יותר מבואר, וי"ל שלכן מאריך רש"י להביא ראיות לאונקלוס, כי תיבת "בדקא" משמעותה רעוע, וזהו המקום שנוח ליכבש, משא"כ כשמפרשים גילוי הארץ, אין, לכאורה, כ"כ הפי' הפשוט שהכוונה "מהיכן היא נוח ליכבש"), אבל באמת הרי תיבת ערות (הארץ) אין פירושה בדקא (רעוע), אלא גילוי, ולכן אומר שאף שאת התוכן פירש (ובאופן ברור יותר) אבל לא דקדק לפרשו אחר לשון המקרא.

שחשדן .. או מכרוהו (בראשית מב, לו)

רש"י ד"ה 'אותי שכלתם': מלמד שחשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף. כלומר מזה שכתב "ושמעון איננו" ליד "יוסף איננו", הרי מוכח דמה שאומר לפני זה אותי שכלתם קאי על שניהם. ורש"י מוסיף "או מכרוהו (כיוסף)". מתוך דברי שפתי חכמים (רא"ם) משמע שפירשו דברי רש"י לשנים. שמא הרגוהו את שמעון. או שמא מכרוהו (את שמעון) כיוסף. ולפי"ז ידע יעקב שמכרו את יוסף. ומקשה על זה שמוכח במקום אחר שלא ידע כו' ומתריך.

ואולי אפשר לפרש דברי רש"י, שתיבת "כיוסף" קאי על הרגוהו, ותיבות "או מכרוהו" הם כמאמר המוסגר. שחשדן שמא הרגוהו כיוסף, ובמאמר המוסגר אמר שחשדן גם אולי מכרוהו, אבל אינו קאי על "כיוסף". והטעם דמוסיף או מכרוהו, י"ל בפשטות, שגבי יוסף היתה לו הוכחה מהכתונת, ואמר אז טרוף טרוף יוסף, משא"כ גבי שמעון, חשב גם על מכירה. אך, כנ"ל, זה דוחק.

ויש להוסיף שגם אם נפרש כפשוטו שהחשד על הריגה ומכירה קאי גם על יוסף, יתכן לפרשו אחרי ש"וירא יעקב כי יש שבר במצרים גו". (מב, א) שרש"י באר שם שראה באספקלריא של קדש שעדיין יש לו שבר במצרים (היינו יוסף), ולכן הוסיף גם תיבת מכרוהו, כלומר שלא הי' (עתה) בטוח אם באמת הרגוהו. ואולי רק מכרוהו.



מאדם ועד בהמה (בא יב, יב)

הת' מרדכי דובער ווילהעלם

תלמיד בישיבה

בפרשת בא (יב, יב): ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה וגו', וברש"י ד"ה "מאדם ועד בהמה" וז"ל: מי שהתחיל בעבירה תחלה ממנו מתחיל הפורעניות, עכ"ל. ולכאור' אינו מובן כוונת רש"י, דהרי דרך המקרא הוא להתחיל מהחשובים להפחותים, וכמ"ש (שמות יא, ה) ומת כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השפחה אשר אחר הרחיים וכל בכור בהמה, ומה טעם צריך רש"י לפרש למה מקדים אדם לבהמה?

ואואפ"ל ובהקדם דבמכת דם מפרש רש"י (וארא ז, יז ד"ה "ונהפכו לדם") דמצרים עובדין לנילוס לפיכך הלקה יראתם ואח"כ הלקה אותם. וא"כ מתעוררת התמיה שהרי הטעם שלקו הבהמות היו משום שמצרים היו עובדין לה (כמ"ש רש"י בא יא, ה), וא"כ למה דוקא במכת דם הקדים יראתם תחלה ומשא"כ כאן במכת בכורות דכתיב מ"אדם עד בהמה"?

ולכן מפרש רש"י "מי שהתחיל בעבירה תחלה ממנו מתחיל הפורעניות", דכאן לקו על העבירות דוקא ולכן לא התחיל מיראתם.

ואואפ"ל הטעם דכאן לקו על עבירות, ע"פ מה שמביא רבינו בלקו"ש חלק לו וארא ב בשם האברבנאל: דג' מכות הראשונות (דצ"ך) היו לאמת מציאות הא-ל, השניות (עד"ש) לאמת שהקב"ה משגיח על הכל והאחרונות (באח"כ) לאמת יכולתו לשנות הדברים הטבעיים. - ולכן במכת דם שהי' לאמת מציאות הא-ל הי' צריך להלקות יראתם תחלה להראות להם שאין ליראתם שום שליטה וכו', אבל כאן במכת בכורות דכבר התאמת מציאות הא-ל והשג"פ והי' לאמת יכולתו לשנות טבע א"צ להראות תחילה דאין כח ליראתם וכו' והלקה אותם רק משום עבירות, לכן הלקה מי שהתחיל בעבירה תחלה כמ"ש ברש"י.

אמנם ק"ק דלכאור' מה שייך עבירות בבהמות - דנרמז בלשון רש"י "מי שהתחיל בעבירה" דמשמע שגם בבהמות שייך. וגם דרש"י (בא יא, ה ד"ה וכל בכור בהמה) כתב הטעם: משום שכשהקב"ה נפרע מן האומה נפרע מאלהיה, ומשמע דלא היה משום עבירות.

ובדוחק י"ל דזה עצמו שהיו אלהי' נחשב עבירה, ע"ד דמצינו בבא על הבהמה שגם הבהמה מחויב סקילה, ומפרש רש"י הטעם (ויקרא כ, טו) משום דבא תקלה על ידו, וכמו"כ זה שהי' אלהי' דבא תקלה על ידו - נחשב לעבירה.

והעירני חכ"א דאפשר לפרש באופן אחר:

דבפרק יא, ה כתיב "ומת כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השפחה", ופירש"י בד"ה מבכור פרעה עד בכור השפחה: כל הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל, ומשמע מזה דתיבת "עד" כולל מה שביניהם. ולכן כאן קשה לרש"י דכתיב מאדם "עד" בהמה - מה כולל תיבת "עד", ולכן פי' מי שהתחיל בעבירה תחילה וכו', דתיבת "עד" היינו שמתחיל

מלמעלה מי שהתחיל בעבירה וכו' עד הבהמה וכולל כל מה שביניהם.



בפירש"י ד"ה "כי חיות הנה" [גליון]

הרב אהרן היטריק
תושב השכונה

בגליון תשפט המשיך להעיר הרה"ת וו. ראזענבלום על פירש"י בשמות א, יט ד"ה "כי חיות הנה". ויש להעיר שבדפוסים הראשונים של רש"י יש גירסא אחרת.

בדפוסים שלנו: "משולות לחיות השדה שאינן צריכות מילדות והיכן משולות לחיות גור אריה, זאב יטרף, בכור שורו, אילה שלוחה. ומי שלא נכתב בו הרי הכתוב כוללן ויברך אותם, ועוד כתיב מה אמך לביאה". ועל זה יש להקשות הרבה ואכ"מ, ובעיקר קשה מהו "ועוד" - דלמה צריך לעוד ראי'.

אבל בדפוסים הראשונים ולמשל דפוס ראשון (ריגו) הגירסא: "ומי שלא נכתב בו הרי הכתוב כוללן מה אמך לביא וגו'". וכן בדפוס רומי: "גור אריה יהודה, דן גור אריה, בכור שורו, אילה שלוחה, זאב יטרף. ומי שלא נכתב בו הרי כללן הכתו' מה אמך לביא".

היינו דבב' דפוסים הראשונים לא היה כתוב "ויברך אותם ועוד כתיב". וכבר ציין על זה בפ' רש"י על התורה (-שעוועל), וכן משמע מהמזרחי שכתב "הרי הכתוב כוללן מה אמך לביא".

ומה שאפשר להקשות על רש"י ועדיין לא ראיתי מי שעמד ע"ז, למה צריך רש"י להביא פסוק מיחזקאל, היה לו להביא פסוק מפ' בלק כג, כד "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא" ושם כד, ט "כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו".

ועוד יש לתמוה שהרי ישנו בכתוב עוד שבט שנמשל: גד כלביא ישכן, ורש"י לא הביאו.



שונות

ברכה לבריאות הגוף

הרב מיכאל אהרן זעליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

ברשימות סיפורים של אאמו"ר הרופא ע"ה נמצא מעשה מהצ"צ כדלהלן*: חסיד א' ביקש פעם מכ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" ברכה עבור הבריאות שלו, וענה לו הצ"צ: "נא גבור דורשי יחודך". והמשיך: "נא גבור" כשמבקשים ("אין נא אלא לשון בקשה") "גבור" (גבורה, כח), העצה לזה הוא "דורשי יחודך", למוד פנימיות התורה, אחדות השם. ע"כ.

ויש לבאר השייכות בין בריאות ופנימיות התורה, עפ"י מה שביאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשיחת יט כסלו תשכ"ה, שבריאות הגוף מתבטא בזה כשאינו בסתירה לבריאות הנשמה, והיינו שבריאות הגוף בפשטות הוא כשאינו מרגיש איזה רגש של הגוף ואז הוא סימן שהגוף הוא בריא שהרי אם אינו בקו הבריאות הי' מרגיש איזה כאב ר"ל. כמו שרואים בחוש שכאשר הגוף הוא בריא אין מרגישים אותו משא"כ כשיש איזה מיחוש אז מרגישים אותו.

וענין זה משתקף גם בפנימיות הענינים, דכשאין מרגיש רגש עצמי של מציאותו הנה זוהי ההוכחה שהוא בריא במובן הרוחני, והיינו בלי רגש של גאווה וכו'.

ועפ"ז י"ל דכשהחסיד ביקש עצה לבריאות, והיינו שיתבטא בזה שלא ירגיש הגוף למציאות נפרד (בפ"ע) כפי שהוא בפשטות (שלילת החלישות וכו'), יעץ לו ה"צמח צדק": "דורשי יחודך" - "לימוד פנימיות התורה". שהרי לימוד זה הוא במיוחד בנושא אחדות השם, הנה זה חודר בהאדם ועד בהבנה שכלית שלו, היאך שהוי' ואלקים כולא חד.

ובמילא משתקף זה גם למטה בהעולם שבהאדם עצמו, בבחי' הוי' ואלקים שבו, והיינו נשמה וגוף, שגם שם בעצם חד הוא, שהרי

* (מוגש בקשר ליום היארצייט שלו - כ"ה שבט. ת.נ.צ.ב.ה.)

מציאות הגוף הוא מתנהג כטפל לגמרי לתפקיד ותוכן עניני הנשמה, ובמילא אינו מרגיש את עצמו למציאות כלל. וכתורת הבעש"ט (הובא בהיום יום - כח טבת) "עזוב תעזוב עמו".



הגדת ואמירת תהלים

הנ"ל

ב"היום יום" של כו כסלו מביא הרבי לגבי אמירת תהלים בשבת מבה"ח: "השכם בבוקר .. להגיד כל התהלים .. אחר האמירה ילמדו..."

ויש להעיר שבהנוגע אמירת תהלים משתמש הרבי בב' הביטויים "להגיד" ו"אמירה". וכדאי לציין בזה, שכן התבטא דוד המלך עצמו, דכשמבטא מענינים הכי כלליים "כמה מעלות טובות שעשה הקב"ה לישראל" (כמ"ש בה'כותרת' למזמור מ שבתהלים) אומר: רבות עשית אתה ה' אלקי וגו' אגידה ואדברה (שם, ו), והיינו הגדה ודיבור, שהוא ג"כ כאמירה (לגבי הגדה).

ויש להעיר - בנוגע לשני ביטויים אלו - ממ"ש בספר המאמרים תרכ"ו לכ"ק אדמו"ר מהר"ש ע' רכט: "הנה בענין הדיבור יש ג' לשונות דיבור ואמירה והגדה. ואמרו בזהר שזהו כלל - כל מקום שנאמר לשון הגדה הוא מילין דחכמתא".

ועיי"ש גם ביאור השייכות לדוד המלך דוקא שאמר דלותי ולי יהושיע, בענין אותיות ג"ד שממילת הגדה.

וע"פ המבואר בכמה משיחות קדש של הרבי שתהלים יש בו ב' מעלות הן של תורה [שבכתב] והן של תפלה, יומתק ב' הלשונות: "אגידה" הגדה, עניני מילין דחכמתא, הוא ענין התורה. ו"אדברה", דיבור הוא ענין התפלה, שענינו אד' שפתי תפתח וגו'.



מהו "שערי אפרים"?

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע וראש הישיבה - בודאפשט, הונגריה

ב'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע ח"ז עמ' רכח כותב הרבי בענין ברכת "שפטרני" לברך בלא שם ומלכות, ובשוה"ג כותב: "היום יום י"ב כסלו. וכ"כ בשם: שו"ת יד יצחק ח"ג סי' שג. יעב"ץ. מהרש"ם מברעזאן ושכן נוהגין (ע"כ השערי אפרים)".

וב'שערי הלכה ומנהג' ח"א עמ' קפה [שם נדפס בטעות: "וכ"כ שם: שו"ת יד יצחק", וצ"ל: בשם] העירו המערכת בשוה"ג על הנאמר "ע"כ השערי אפרים": "צ"ע הכוונה במוסגר זה, ובלקו"ש לא נמצא". והכוונה ללקו"ש חכ"ד עמ' 411 שגם שם נעתק קטע זו מתוך האגרת, ושם השמיטו העורכים את המוסגר, כנראה כיון שלא הבינו כוונתו, וכך גם חתמו "המור"ל". והוא פלא.

והביאור פשוט. הכוונה כאן לספר בשם - שערי אפרים! חיברו הגאון רא"ז מרגליות מחבר הספר מטה אפרים, "והם מיסודים על דיני קריאת התורה והתנהגותיה משעת הוצאתה עד שובה למנוחתה". ושם בשער ד סכ"ו הוא כותב ע"ד ברכת שפטרני, ובפירושים 'שערי רחמים' ו'שערי חיים' שעל השערי אפרים מהדורת ארשיווא תרצ"ב [בית עקד ספרים' אות ש מספר 2066] ומהדורות צילום ממנה, מובאים כל מה שציין הרבי בשמם. והכל על מקומו יבא בשלום.



לא לנצל אנשים לדברים של מה-בכך

הנ"ל

ברשימתו של הרה"ח זושא וילימובסקי מיחידות אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע בשנת תשכ"ח לערך¹ נאמר: "ואמר כי לא יכולים לנצל את שזר לדברים של מה בכך". הרבי מלמדנו גם פה פרק בהנהגה, שצריכים לשער מצבו וטיבו של זה שפונים אליו, ולא להכביד עליו יותר מדי.

1 פורסמה בעיתון 'כפר חב"ד' גליון 873 עמ' 122.

מי שיעיין באגרותיו של הרבי אל שז"ר יופתע לראות שמאז שעלה לגדולה בתור 'נשיא'² כמעט ואין הרבי פונה אליו בענייני עסקנות ובקשת עזרה וכדומה. רובם ככולם של המכתבים הם בסמיכות לחגי ישראל כלליים וחב"דיים, יום הולדת שלו וכדומה. לא כן בתקופה שלפני הנ"ל הרבי היה פונה אליו בקשר להרבה דברים. ויבואר ע"פ הנ"ל, הרבי לא רצה להכביד עליו [למרות שמסתבר שהיו דברים שעברו בעל-פה. וצריך בירור אצל היודעים].

ועד"ז כותב הרבי לשז"ר בהוספה מ"מוצש"ק" למכתב מתאריך "ערש"ק המשולש בחודש הגאולה, ה'תשל"א":

"אף שמנהגי לא לערב את כ' בענינים הבאים להלן, וכמוזכר ג"כ בדיבורנו כאן..."

ואפילו לפני שעלה לגדולה נזהר הרבי שלא להקשות עליו הרבה. ראה 'התקשרות' גליון רנה ע' 10 בסוף ברשימת המזכיר הרב קרינסקי שי' משנת תשי"ד: "במהלך הנסיעה דיבר כ"ק אדמו"ר... אודות מר שז"ר. אמר כ"ק אדמו"ר...: דבר אחד כבר נפעל אצלו, הוא מסור. יש רק להסביר לו, שהדברים שמבקשים ממנו לבצע אינם בסתירה למציאות שלו..."

באגרת מג' אדר תשט"ז לד"ר צבי הרכבי³: "למר שז"ר שי' כתבתי בהנוגע אליו, אף שכמובן לא הזכרתי עניין מיוחד, היינו ההסתדרות אודותה כותב. כי, לצערי, פעולותיהם ופעולות שלוחיהם עד עתה הוא ע"ד האמור במשל הנ"ל [אם רוצים לכבות שריפה בנפט וקעראסין]. ויה"ר שעכ"פ בעתיד ישתנו גם פני דברים אלו"⁴.



(2) מתחיל מאגרת כ"ה אייר תשכ"ג (אג"ק חכ"ב עמ' תמט).

(3) 'התקשרות' גליון רנד ע' 13.

(4) כל 4 הציטוטים דלעיל אינם מופיעים בספר 'נשיא וחסיד', והם מצטרפים לרשימת החסרים שלא נכללו בליקוט הנ"ל (ראה 'הערות וביאורים' גליון תשפו עמ' 104). ולמרות כל החסר בספר הרי דוקא בעמ' 416 נדפסה אגרת הרבי מכ"ו כסלו תשט"ז אות ג בצירוף ביטוי שודאי לא ניחא ליה להרבי שיתפרסם בדפוס בשמו, ואכן בכל סדרת 'אגרות קודש' של הרבי שנדפס בחייה נשמטו כל כהדין.

”כבוד” ע”פ תורה [גליון]

הנ”ל

ב’הערות וביאורים’ גליון תשפו העיר הרד”א על דברי כ”ק אדמו”ר זי”ע ב’אגרות קודש’ חכ”ה עמ’ עג בענין בולים, שהם היפך הכבוד לתמונה הנמצאת בבול, שלכאורה הוי היפך הפשוט בעולם במהות ה”כבוד”. וראה בגליון תשפו עמ’ 91 שהעירו מ’אגרות קודש’ חכ”ג עמ’ כו.

ולהעיר בענין זה משו”ת חתם סופר בהשמטות לחו”מ סי’ קצא [ולפלא שבתקליטור בר-אילן שיש בו כל השו”ת חתם סופר נשמטו בטעות הסימנים קפח-רז של חו”מ!] בנוגע לדין שצריכים כיוסי ראש כביטוי של כבוד בעבודת ה’, ומביא את הסברא שמישהו אמר ש”יען עומדים לפני מלכים ושרים פרוע ראש ראוי לעמוד כן בבתי כנסיות ומדרשות... ואען בדברי תורה, הנה הקפיד הקב”ה על העומד במקום קדוש... ובבהמ”ק... גידול שער... גלוי ראש נמי בכלל... ועוד דעכ”פ הוה מחוסר בגדים דחסר מצנפת... אמנם כן... עד שבא האפיפיור הידוע והשכיל ואמר הלא טוב יותר להראות הכניעה בראשו מלהראות בשליפת סנדל ברגל, והנהיג ותיקן שכל ההכנעה בשעת עבודתם יהי’ בהכנעות הראש בהסיר המצנפת...”,

”והדברים ראויים למי שאומרם ע”פ שכל אנושי, וגם נתקבלו דבריו בכל ארץ אירופא. אך אנחנו בשם אלקינו נזכיר, כי הוא אמר ויהי, הוא צוה ההיפוך: וחייב מיתה על עבודת פרועי ראש בלי מצנפת, והצריך לעבוד עבודה יחף דוקא. ומי יבוא אחר המלך ית”ש...”.



האם אדה”ז בעצמו ניקד את כל הסידור? [גליון]

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בגליון תשפט (יו”ד שבט) כתב הרה”ח ברוך אבערלאנדער שי’ באריכות אודות נוסח הסידור מכ”ק אדמוה”ז.

(אך לדאבונינו עדיין לא ראינו מאמר מקיף על נוסח רבינו מה קירב ומה הרחיק,

וקושיותיו של הרב הנ"ל הם לכאור' מצד שעדיין לא חקרו או כתבו "אזניים" לכל נוסח התפילה בכלל [רק לתפילות אחדות], ולנוסח רבינו הזקן בפרט [שאפילו לתפילה אחת לא ראיתי].

ראשית כל יש להעיר דמה שרצה להשוות לסידור "תהלת ה'", בטעות יסודה,

ומתחילה יש להבהיר סדר השתלשלות של סידור זה, והוא:

בהתפתחויות הדפוס עם "מטריצין", התחילו בדפוס "ראם" לסדר סידורי אשכנז ונוסח רבינו, והיו רוב הלקוחים מהספרים שלה [ואולי גם נוסח ספרד [אריז"ל]], ולא ראיתי]. ראשית כל סידרו התפילות שנמצאים בכל הנוסחאות, כמו מזמורי תהלים ועוד כדומה, עד כמה שאפשר שיהיה כל תפילה או מזמור בעמוד או ב' עמודים, כדי שיהיה בקל אח"כ לסדרם לפי הסדר שבכל נוסח ונוסח, ולכן כל מזמור בהתפלה היא באותיות אחרות גדולות או קטנות, כדי להשלים כדי גודל העמוד. וכשהתחילו לסדר נוסח אשכנז, העמידו העמודים לפי הנוסח ההוא ברוך שאמר קודם הודו וכו' והוסיפו דינים ומנהגים לפי הנוסח.

וכן גם כשבאו לסדר נוסח אדה"ז העמידו ה"מטריצין" של הודו קודם ברוך שאמר, והוסיפו מנהגים ודינים מסידור ומשו"ע רבינו.

ולכן רואים בסידורים מנוסחאות שונות שנדפסו בהוצאת "ראם" דפים משותפים, שהם אותו האותיות והעימוד כמו בסידור אחר.

והנה הסידור שראיתי הוא "סדר העבודה" תפילות ישראל לכל השנה נוסח האר"י (שממנה עשו הסידור "תהלת ה'") ווילנא תרע"א, בודאי שזה לא הראשון ויש עוד קודם לזה. בתחלתו הדפיסו "חנוך הדת והלשון" שנדפס בהרבה סידורים מהוצאת "ראם". [ראיתי זה גם בסידור "אוצר התפילות" משנת תרמ"ד?].

המפקח על זה היה "משכיל" ידוע מווילנא בשם שמואל שרגא פייגנזון שהיה עורך ומגיה בדפוס "ראם" שחתם "שפ"ן הסופר". וכנראה שלא ידע או לא רצה לידע מאיזה שינויים שיש לרבינו הזקן. לדוגמא:

במזמור השמים מספרים הדפיס "ומפז רב" קמץ תחת הפ"א, אבל בסידור רבינו הזקן עם דא"ח [וכן אח"כ התקינו זה ע"פ כ"ק רבינו בסידור הנ"ל] "ומפז" עם פתח, וכן יש עוד כמה שינויים.

כשבא כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ לארה"ב ולא היו סידורים, הדפיס מיד הסידור "ראסטאו"; וכשהצריכו סידורים להחדר ולבית רבקה, הדפיס ה"מרכז" סידור זה בשם "תהלת ה'", בלי הרבה שינויים, רק הוציאו כמה הלכות שאינם מסידור רבינו, ועוד כמה תיקונים. [ובעל עין חדה יכול להבחין במכתבים באג"ק מהשנים ההם המצב הכספי הנורא שהיה אז - שלא היה אף פרוטה שחוקה, כידוע ליודעים, וד"ל]. וכל פעם כשהדפיסו שוב תיקנו או הוסיפו כמה ענינים.

המורם מכל זה שאי אפשר לסמוך על סידור זה, ולהשוות אליו בכלל, ובפרט אלו החדשים שמקרוב באו.

[גם שמעתי מהרה"ח המדפיס מרדכי שוסטערמאן ז"ל, שכ"ק אדמו"ר אמר לו שצריכים להגיה הסידור, הוא הראה לי שהתחיל לתקן כמה מזמורים בתהלים, וכנראה שלא גמר - איני זוכר עכשיו בדיוק מה אמר לו כ"ק אדמו"ר ומה ענה, וצריכים לברר אצל משפחתו],

ואף סידור "תו"א" טעון בדיקה שהרי אף בו יש "דפים משותפים" עם סידורים אחרים שיצאו ב"ראם", וכהדוגמא דלעיל "ומפז" שבהוצאות הראשונות נכתב בקמץ ובהוצאות אחרונות בפתח.

ב] במה שכתב בענין הניקוד צריך ברור, דלכאורה רבינו נקד או ציוה לנקד, דכן משמע ממכתב מהרי"ל אחי אדה"ז שנדפס בסידור מאה שערים.

ויש להוסיף: דכידוע, כשני דורות לפני אדה"ז הדפיס המדקדק הידוע ר' זלמן הענא את הסידור "שערי תפלה" בשנת תפ"ה, ושם בירר ותיקן התיבות והנקודות בתפלה לפי כללי הדקדוק שלו, והיו שעירערו עליו והדפיסו סידור משלהם, (בשעתו רעש עולם התורה בכללי הדקדוק),

[מעניין יהיה לבדוק אם רבינו קיבל הכללים שלו, דממכתב מהרי"ל משמע שאדה"ז חלק על המדקדקים שבדורו].

עוד יש להעיר: "פרקי אבות" שנדפס בסידור עם דא"ח דפוס ראשון ע"י כ"ק אדה"א הוא בלא נקודות, (גם לציין שיש שינויי גרסאות בפרקי אבות בין דפוס ראשון לדפוס שלפנינו, וכן יש גרסאות שונות בנוסח הסידור מגרסאות דפוסי המשניות).

[ג] הרב ב.א. כתב שאינו ידוע לו שישים נוסחאות מהסידור, וכתב "וכנראה הכוונה להרבה סידורים כתב-יד", וכבודו במקומו, אבל אכן ראיתי רשימה מיותר מל"ג סידורים מנוסח אשכנז בלבד שנדפסו משנת שי"ד עד שנת ת"ח, ובכל אחד יש שינויים.

וכן לפני כמה שנים [כשחפשתי סידור אדה"ז מתקס"ג] ראיתי בספרי' אחת - כמה מאות סידורים שונים שנדפסו עד שנת ת"ק!

[גם צריך בירור אם רבינו הזקן השתמש עם כתבי יד, ידוע רק ממה שהוא מזכיר בקונטרס אחרון להל' שבת כת"י "ספר התרומה". ובאמת כ"ק רבינו מציין כמה פעמים לגירסאות מרבינו הזקן לבדוק לכת"י].

ומלבד זה הרי יש נוסח ספרד ועוד נוסחאות שנדפסו ג"כ עשירות פעמים.

[ובכלל ידוע שהבחור הזעזער בירר לעצמו מה לקרב או לרחק, ובפרט בזמן ההוא בריחוק מקום הדפוס מהמחבר הספר. וידוע זה לי ממעשה בפועל - כל דבר שהיה אצלי ספק שאלתי לכ"ק, וכשהיה ברור לי - לא שאלתי, ולאחר זמן נתברר שטעיתי, וד"ל].

- יש עוד כמה ענינים בנוסח אדה"ז שצריכים לברר בעיון המתאים. ות"ח להרב הנ"ל שהתחיל להעיר בזה.