

%&

" #fl0%f fl#%..

" S#%&...

%.. %&

O i %& Q# <#f\> £

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4..... מי יסמוך הסנהדרין בביאת המשיח
- 10..... "למנצח לדוד להזכיר"
- 12..... "משיח נכנס בחייו לגן עדן"
- 13..... "נשתנו העתים"

לקוטי שיחות

- 14..... "תנה הודך על השמים" - מדינא דבר מצרא
- 15..... בתורה צריך לפרש ע"פ פש"מ - ולא כנ"ך
- 18..... אם "שמא יגרום החטא" שייך להמשך הדורות
- 19..... תכלית המכוון בבנין ביהמ"ק
- 22..... שיטת אדמוה"ו בגדר עונש כרת ומיתה בידי שמים
- 23..... עבר יומו בטל קרבנו אצל קרבן תמיד
- 24..... "להכניסו בבריתו של אאע"ה" [גליון]
- 27..... קנין בדיבור [גליון]
- 28..... אכילת פת בסעודות שבת [גליון]
- 30..... כהנים זריזין הן [גליון]

רשימות

- 32..... דבר שבמנין לא בטיל

שיחות

- 35..... ענין מלאכת הדפוס
- 36..... ימי "בין המצרים" - כ"א יום?
- 37..... אוסטרלי' - חצי כדור התחתון שבתחתון [גליון]

אגרות קודש

38..... ברכת המוציא בשבת ק'.....

נגלה

40..... הכחשה והזמה.....

חסידות

43..... נפש רוח ונשמה - ועשר כוחות הנפש.....

44..... השם של כוחות נפש האלקית.....

45..... מהותו של ראש בני"ע עפ"י התניא.....

46..... הערות שונות בתניא קדישא.....

52..... בלי גבול בתוך הגבולות העולם [גליון].....

רמב"ם

54..... הערה ברמב"ם הל' תלמוד תורה.....

הלכה ומנהג

55..... שינוי שם בחולה.....

57..... בענין אכילת מאכלי חלב בחג השבועות [גליון].....

58..... השתמשות ב"יין שרף" לקידוש ביום השבת [גליון].....

פשוטו של מקרא

58..... הערות בפירש"י על התורה.....

שונות

66..... "העמק שאלה".....

67..... גם בזה"ז הפרנסה מהמן.....

68..... 'תנא דבי אליהו' [גליון].....

68..... שנת פטירת הרמ"ש ינובסקי ז"ל.....

69..... ביקור אדמו"ר מוהרש"ב בישיבת פרשבורג.....

70..... מצות ציצית - אף לצדיקים [גליון].....

71..... "בל"א" - 'בלשון אידיש' או 'בלשון אשכנז' [גליון].....

גאולה ומשיח

מי יסמוך הסנהדרין בביאת המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

זמן ביאת אליהו ומלחמת גוג ומגוג

בס' שערי גאולה (סי' י"א) ובס' הדרנים על הרמב"ם וש"ס (הדרן ה') הביא הרבי דברי הרמב"ם בסוף הל' מלכים (פי"ב ה"ב) וז"ל: יראה מפשוטם של דברי הנביאים שבתחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו', ואינו בא לטמא הטהור וכו' אלא לשום שלום בעולם שנאמר והשיב לב אבות על בנים, ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו עכ"ל, ומבאר שם בארוכה דלא פליגי במציאות, מתי הוא בא אלא דפליגי בפעולותיו שהוא פועל אם הם חלק מהגאולה או שהם פעולות בפ"ע שאינם שייכים להגאולה ע"ד פעולותיו שבזמן תנ"ך, ולפי המבואר שם וכן לפי הלשונות שם יוצא שהפירוש בהרמב"ם הוא, דלכו"ע בא לפני ביאת המשיח, אלא דלדיעה הראשונה בא לפני מלחמת גוג ומגוג שהוא משך זמן לפני ביאת משיח, משא"כ לפי דיעה הב' בא אחר מלחמת גוג ומגוג בסמיכות ממש לפני ביאת המשיח עיי"ש.

ולפי"ז יוצא חידוש גדול דסב"ל להרבי בדעת הרמב"ם דמלחמת גוג ומגוג תהי' לפני ביאת משיח, ולפי"ז לכאורה צ"ל דמ"ש הרמב"ם "שבתחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג" היינו שאז מתחיל ימות המשיח בכללות, והגאולה בפועל תהי' אח"כ בביאת משיח, (ולכן נתבאר דלדיעה הא' יבוא אליהו לפני מלחמת גוג ומגוג משא"כ לדעה הב' בא אח"כ בסמיכות ממש לביאת משיח), וראה גם תוס' יו"ט סנהדרין פ"א משנה ב' שכתב ג"כ דלפי

ב' הדעות שברמב"ם בא אליהו לפני ביאת משיח, ומשמע שפירש כוונת הרמב"ם כנ"ל.

וראה לקו"ש חל"ב ע' 184 (במכתב ר"ח אדר תש"ד) שנסתפק שם אם הגאולה היא לפני מלחמת גוג ומגוג או לאחריה ומביא דבסנהדרין צז,ב, משמע דמלחמת גוג ומגוג הוא קודם, אבל בע"ז ג,ב, ובויק"ר פ"ל פ"ה משמע להיפך, (וראה ויק"ר פ' צו ט, ו דמשמע דמלחמת גוג ומגוג הוא קודם), ומתווך די"ל דהגאולה מתחלת לפני מלחמת גוג ומגוג אבל אין הגאולה שלימה אלא אחרי מפלת גו"מ, ומסיים שם דמהרמב"ם משמע דמלחמת גו"מ הוא ע"י משיח בן דוד עיי"ש, ויל"ע אם תיווך זה יש לפרש גם בהרמב"ם.

אבל בשו"ת חתם סופר ח"ו סי' צ"ח (מובא גם בס' מסילות הברזל עירובין מג,א ובכ"מ) פי' כוונת הרמב"ם באופן אחר, דמ"ש הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני יום הגדול והנורא מפרש הרמב"ם דקאי על יום בא גוג על אדמת ישראל (וכדמשמע ממ"ש ועמדו רגליו ביום ההוא וכו' דאיירי אודות מלחמת גו"מ) ואליהו יבוא לפני היום ההוא, ומלחמת גוג ומגוג יהי' בתחילת ימות המשיח, אלא דלא ידענו אם יהי' זה באותו יום עצמו של ביאת המשיח, ונמצא דאליהו בא לפני ביאת המשיח, או אפשר שמשיח ימלוך זמן מה ואח"כ יהי' מלחמת גו"מ דלפי"ז נמצא דיבוא אליהו אחר ביאת משיח, ודעת הרמב"ם שהעתיק בתחילה דעה הא' שאליהו בא לפני מלחמת גו"מ הוא שיבוא אחרי ביאת משיח, דסב"ל דמשיח ימלוך זמן מה ואח"כ יהי' מלחמת גו"מ, ורק אח"כ הביא דיש מי שאומרים שאליהו יבוא לפני ביאת משיח משום דסב"ל דמלחמת גו"מ יהי' ביום ביאת משיח עצמו וכיון שאליהו בא יום לפני זה נמצא שבא לפני ביאת משיח עיי"ש, דנמצא מזה שפירש כוונת הרמב"ם באופן הפוך מהנ"ל, וכ"כ החיד"א בפתח עינים עירובין שם, וכ"כ בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' צ"ח אות ב') ושם הביא גם דברי התויו"ט הנ"ל בסנהדרין וכתב שאין דבריו מובנים עיי"ש, ועי' גם הערות וביאורים גליון שפ"א בענין זה.

ובלקו"ש ח"ה ע' 419 כתב דלפי פירוש הא' שברמב"ם י"ום הגדול והנורא קאי על מלחמת גוג ומגוג, משא"כ לפירוש הב' קאי על יום הגאולה וממשיך דע"פ סברת ודעת הרמב"ם סרו קושיות נ"כ בהל' נזירות פ"ד הי"א, ומפורש יותר בס' שערי גאולה שם (סי' י"ג,

משיחות תשמ"ג ועוד) שהרמב"ם פסק בהל' נזירות בהאומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא אסור לשתות יין מיד, והקשו בנו"כ שם שזה סותר להגמ' עירובין מגב, והא לא אתי אליהו מאתמול, אבל להנ"ל לא קשה כלל שהרי לדעה הא' שברמב"ם בא אליהו לאחר ביאת משיח לפני מלחמת גוג ומגוג עיי"ש, נמצא דהכא פי' הרמב"ם כהחתם סופר וכו' (אלא דלהחת"ס גם לדעה הב' קאי יום הגדול על מלחמת גו"מ אלא דסב"ל שהמלחמה יהי' ביום ביאתו ונמצא שאליהו בא לפני ביאת משיח, משא"כ בח"ה כתב דלפי' הב' ה"ז קאי על יום הגאולה).

הוכחת הרמב"ם שכל חכמי ישראל יכולים לסמוך

והנה ידוע מ"ש הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד הי"א) שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותן הרי אלו סמוכין ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך אחרים עיי"ש, ובפיהמ"ש ריש סנהדרין משנה ג' הביא הוכחה לזה וז"ל (בפיהמ"ש קאפח): לפי שאם לא תאמר כן לא תהא אפשרית מציאות בי"ד הגדול לעולם, לפי שצריך שיהי' כל אחד מהם סמוך, והרי כבר הבטיח ה' בשיבתם באומרו ואשיבה שופטין כבראשונה, ושמה תאמר שהמשיח ימנה אותם ואע"פ שאינם סמוכים, זה מוכחש לפי שכבר ביארנו בהקדמת ספרינו זה שהמשיח לא יוסיף בתורה ולא יגרע [וכיון שהוא עצמו אינו סמוך איך יסמוך אחרים], [ועוד] שאני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהי' מסימניו שנאמר ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחילה ואח"כ יקרא לך עיר הצדק עכ"ל.

סמיכה ע"י אליהו הנביא

וכבר תמהו עליו (ראה רדב"ז שם, תויו"ט שם, לחם שמים שם, ומהרלב"ח בקונטרס הסמיכה ועוד) דאיזה הוכחה היא זו הרי אליהו הנביא יהי' אז והוא סמוך וקיים בגוף ונפש ויכול לסמוך לכל דיני ישראל.

ובתומים סי' א' ס"ק ב' תירץ שהרמב"ם לשיטתו קאי שכתב בסוף הל' מלכים שאין דבר ברור שאליהו יבוא קודם משיח, ולכן נתקשה מאין יבוא בי"ד קודם ביאת הגואל ולכן חידש דין הנ"ל, (אבל מסיק דלפי מה דנקטינן דאליהו יבוא לפני משיח, באמת ליכא

ראיית הרמב"ם כיון דאליהו יכול לסמוך עיי"ש), והנה אי נימא הפירוש בהרמב"ם כדסב"ל בההדרן דלכו"ע יבוא אליהו לפני ביאת משיח הדרה הקושיא לדוכתיה שהרי לכו"ע יהי' שם אליהו הנביא והוא יוכל לסמוך?

אלא שמהר"י בי רב שם השיג על מהרלב"ח וז"ל: דאליהו הרי הוא כשאר הצדיקים שמתו שכשיחיו לא יועיל הסמיכה שנעשה להם מקודם בזה העולם וכו' וכן נראה מאותה התשובה שהשיב רא"י בתרומת הדשן (סי' ק"ב) על אשת אליהו כשעלה למרום אם היא מותרת עכ"ל, וכוונתו דכיון שפסק שהיא מותרת אלמא שאינו חשוב כחי, ובמילא ה"ה לענין סמיכה, ולפי דבריו דאליהו הנביא לא יוכל לסמוך א"ש בפשטות ראיית הרמב"ם.

אופן עליית אליהו הנביא השמימה

ועי' רד"ק (מלכים ב' ב,א) שכתב דרוח הסערה העלתה אליהו הנביא מן הארץ אל האויר וכו' על גלגל האש ושם נשרפו בגדיו זולתי האדרת וכלה בשרו ועצמו, והרוח שבה אל האלקים אשר נתנה וכו', וכ"כ שם בפסוק י"א שאליהו נעשה רוחני והגוף כלה באש העליוני ושב כל יסוד אל יסודו עיי"ש, ועי' גם אבודרהם (סדר מוצאי שבת ופירושו) שפי' הפיוט דאליהו הנביא ושם על "איש שלא טעם טעם מיתה וקבורה" פירש שלא טעם מיתה וקבורה של מת כמות כל אדם אלא שהעלתהו רוח סערה מן הארץ עד גלגל האש ושם כלה בשרו ושב כל יסודו והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה עיי"ש, ולכאורה לפי"ז יש לבאר דעת מהר"י בר רב דנקט דאליהו הוא כשר הצדיקים שמתו שיצטרכו סמיכה מחדש כיון דסבירא להו שגופו נשרפה באש.

אמנם באמת לא נקטינן כן, וכפי שהביא הרד"ק שם עצמו דדעת חכמינו (לא כמ"ש הוא) כי הכניסו ה' בגן עדן עם גופו כמו שהי' אדם הראשון קודם החטא ומביא דברוש איתא (דרך ארץ זוטא ספ"א) דעשרה נכנסו חיים לגן עדן עיי"ש, ועי' גם באברבנאל פ' ברכה שדחה דברי הרד"ק דסב"ל שגופו נשרף ביסוד האש, דא"כ לא הי' מגדיל הכתוב בענין לקיחתו ולמה לא יחליט בו שם המות, האם נאמר שהאנשים הנשרפים באש אינם מתים כמו הנקברים בארץ, וזה מורה על אמיתת דעת חז"ל דותשאהו רוח לגן עדן ושם הוא יושב בגוף ונפש, ועי' גם בפירוש רמב"ן עה"ת פ' אחרי יתד,

שכתב דאליהו קיים בגופו ונפשו, וכן האריך בתורת האדם סוף שער הגמול (כתבי הרמב"ן ח"ב דש"ב) שאצל אליהו לא נפרד הגוף מהנפש, ועי' גם סוכה ה,א, ולא עלו משה ואליהו למרום וכו' (בתמיה), ובמו"ק כו,א, קאמר דאליהו חי הוא, וכ"כ בהדרן הנ"ל סעי' ד' שגופו חי, ובהערה 29 ציין לכמה מקומות בדא"ח שמבארים מצלה זו בפנימיות הענינים עיי"ש.

וזהו טעמו של מהרלב"ח שם (באמצע ד"ה עוד כתב) שדחה דברי מהר"י בר רב, כי אליהו חי הוא ולא חשיב כצדיק שמת, והביא לזה גם דברי הרמב"ן בב"ב קכ"א,ב, ד"אליהו קיים ומצוי בעולם ועם הראויין אליו" ובמילא שפיר יוכל לסמוך, והוסיף דאפילו בשאר צדיקים שמתו, נוכל לומר דבני סמיכה לאחרים נינהו כיון שיקומו בכל חכמתם ובאותה המעלה עצמה שהי' להם כשמתו, ומה שאנו צריכים לאליהו הנביא לענין הסמיכה הוא מטעם שלא ידענו מתי תהי' תחיית המתים כי יש מי שאומר שתהי' זמן רב אחר ביאת המשיח ואנו צריכים לשופטים קודם עיי"ש, גם התומים שם חולק על מהר"י כי רב עיי"ש, וכ"כ ביערות דבש ח"א דרוש א' בברכת השיבה שופטינו וכו' שאליהו יחזיר הסנהדרין על מכוונם כי הוא סמוך מבי"ד של אחי' השילוני והוא יסמוך לזקני הדור וכו'.

ביאור החת"ס שיישנם ב' אופנים בגילוי אליהו

וידועים גם דברי החת"ס בשו"ת שם, דמעולם לא עלה אליהו בגופו למעלה מיו"ד טפחים מבואר בסוכה ה,א, אך נפרדה נשמתו מגופו שם בשמים למטה מי', והנשמה עולה ומשמש למעלה בין מלאכי השרת, וגופו נתדקדק ושורה בג"ע התחתון בעולם הזה, וביום הבשורה ב"ב תתלבש נשמתו בגוף הקדוש הלז ואז הוא ככל אדם מחכמי ישראל, והוא מוסמך מרבו אחיה השלוני או ממשה רבינו ע"ה אם הוא פנחס, והוא יסמוך את חכמי ישראל ואז יש לו דין ככל בני ישראל, וכן בכל פעם שמתגלה ומתראה בעוה"ז מלובש בגופו הזך, אבל כשמתגלה בנשמתו כמו ביום המילה אז איננו מחויב במצות דבמתים חפשי כתיב ומותר לו לילך מחוץ לתחום, דכשמתגלה באופן זה ה"ה מלאך, ואעפ"י שלומד תורה ומגלה דינים אין לקבוע הלכה עפ"י דבריו דהוה רק כמו רוח נבואה ואין משגיחין בכת קול, אך כשמתגלה בלבוש גופו הרי הוא מגדולי חכמי ישראל ותשבי יתרץ קושיות ואיבעיות ואליו תשמעון כי מי

כמוהו יורה עיי"ש, ולפי"ז תירץ כמה סתירות בענין זה, ועד"ז איתא בס' שערי גאולה שם סי' י"ב וכתב שם דגופו קיים בשלימותו בעולם היצירה (וראה שם הערה 5) וצייץ שם להחת"ס הנ"ל, ועי' גם באור החיים סו"פ חוקת שכ"כ, וכ"כ בשו"ת טוב טעם ודעת מהדורא ג' סי' רל"ד בנוגע לעשיית ברית מילה בבית שיש שם מת ואלהיו כהן הוא עיי"ש. וראה בס' סדר משנה על הרמב"ם הל' יסודי התורה פ"ט בארוכה בענין זה, ויש להאריך בכ"ז עוד ואכ"מ.

היוצא מכל זה דנקטינן דאליהו ודאי יוכל לסמוך (שלא כמהר"י ב"ר), וא"כ לכאורה צריך לפרש הוכחת הרמב"ם בפיהמ"ש דכל חכמי ישראל שבא"י יכולים לסמוך שכן צ"ל יהי' בימות המשיח כהתומים, משום דסב"ל להרמב"ם לפי דעה הא' בהל' מלכים שאליהו בא אחר ביאת המשיח, והסמיכה הוא מקודם, ולפי"ז יל"ע למה פירש הרבי בההדרן כוונת הרמב"ם באופן אחר וכפי שנתבאר לעיל.

ובמה שהובא לעיל ספיקת מהרלב"ח דאפשר דאפילו שאר הצדיקים שמתו כשיקומו יכולים לסמוך אחרים וכו' כנ"ל, לכאורה יש לדון בענין זה מהא דצדיקים במיתתן קרויין חיים ולכן כשבאים לעוה"ז מחוייבים במצוות, וכמבואר אודות רבינו הקדוש שהי' מקדש לב"ב בכתובות קג,א, ובס' חסידים תתשכ"ט, גם מצינו פלוגתא בדומה לזה לענין כהנים כשיקומו אם יצטרכו משיחה מחדש, שהרמב"ן בספר המצות שורש ג' נקט בפשיטות שבטלה משיחתן בשעת מיתה ויהיו אנשים מחודשים ולכן יצטרכו משיחה מחדש, אבל בתו"כ פ' צו פרק י"ח מבואר שעומדים במשיחתן ולא יצטרכו משיחה מחדש, ועוד חזון למועד לעיין בזה בעזה"י.



"למנעח לדוד להזכיר"

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - 770

בשיחת ש"פ צו תשל"ב (בלתי-מוגה) עמד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו על דברי המדרש (מדרש תהלים מזמור ע), וז"ל:

"... למה הי' דוד דומה? למלך שהי' לו צאן וכעס עלי', אסר את הצאן והתיר את הדיר והוציא את הרועה. אחר זמן, כנס את הצאן ובנה את הדיר, ולרועה לא הזכיר, אמר הרועה: הרי הצאן מכונסות והדיר בנוי, ואני איני נזכר?! כך, אמר דוד למעלה מן הפרשה (סט, לו-לז), כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודה" - הרי הדיר בנוי. וישבו שם וירשוה וזרע עבדיו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה - הרי הצאן מכונסות. אמר הרועה, ואני איני נזכר?! לכך - למנצח לדוד להזכיר".

ומקשה בהשיחה, מהו באמת תוכן הענין ש"לרועה לא הזכיר" - הרי אם הדיר בנוי והצאן מכונסות" עכצ"ל שיש כאן רועה, שהוא זה שמכנס הצאן ובונה הדיר! ומבאר, שאף שבאה הגאולה בשלימות, זה אכן נפעל ע"י הרועה, כמובן ופשוט, מכל מקום, כיון שעבור הרועה עצמו אין זו גאולה שלימה, שהרי הרועה עצמו נמצא בדרגא נעלית הרבה יותר מאשר הפעולה בעולם, והגאולה שלו היא דוקא ע"י ההתאחדות עם הקב"ה עצמו, שזהו"ע לימוד התורה וכו' - לכן גם לאחר הגאולה עדיין "הרועה אינו נזכר" וצריך להזכרה מיוחדת. עיי"ש בארוכה.

[וראה ביאור ע"ד החסידות במדרש זה, בסה"מ מלוקט ח"ג ע' קט. ויש לקשר עם הביאור שבשיחה כאן. ואכ"מ].

ולכאור', לאחר כל הביאור שבשיחה, עדיין חסר קצת ביאור: אמנם ענינו העצמי של הרועה הוא נעלה הרבה יותר מהגאולה בעולם, שבאה על ידו וכו', אבל סו"ס איך אפשר לומר ש"הרועה אינו נזכר" - לגמרי?! הרי בפועל באה הגאולה, וא"כ וודאי שיש בזה איזו הזכרה של הרועה, אלא מאי, שאי"ז בשלימות, וא"כ הול"ל "הרועה אינו נזכר בשלימותו", או - כהלשון בשיחה - "הרועה עדיין לא נגאל", ומפשטות המדרש משמע שהרועה אינו מוזכר כאן כלל.

עוד יש להעיר, שהמדרש מדבר - בפשטות - על דוד המלך, ולפי הפי' שבהשיחה משמע שהמדרש מדבר על מלך המשיח. ואמנם, בסה"מ מלוקט [שם] מוסיף בסוגריים "דוד מלכא משיחא", אבל עדיין צע"ק בזה שמדבר על "דוד" דוקא.

ואולי אפ"ל בזה, ויומתק הביאור:

דהנה, בלקו"ש חל"ה שיחה ג לפ' ויגש, מבאר שיש במשיח ב' ענינים: א) המלכות שבו ופעולתו בעולם, שע"ש זה נקרא בשם "מל"ך. ובענין זה מהווה משיח ענין חדש בפ"ע, שאינו המשך לדוד המלך וכו'. ב) פעולתו בתחום לימוד התורה, שמגלה ה"תורה החדשה" וכו', וע"ש זה נקרא "נשיא" ו"רועה" - פעולה פנימית, ובענין זה כן מהווה משיח המשך לדוד המלך. שלכן בפסוק נאמר "ודוד עבדי נשיא להם לעולם". - ועיי"ש אריכות הביאור.

ועפ"ז יובן בנדו"ד:

גם לאחר שבאה הגאולה, והפעולה בעולם הושלמה לגמרי, הרי "הרועה אינו נזכר". ולא רק שלא נגאל בשלימות, אלא שאינו נזכר כלל; כי, הגאולה בעולם מבטאת רק ענין המלך שבו - שזהו"ע חיצוני לפ"ע - וענין הרועה שבו אינו מוזכר כלל.

וזהו גם מה שמדבר כאן על "דוד" דוקא. כי, מלך המשיח - כן נזכר, וכן"ל, שעצם הגאולה מוכרחת לבוא ע"י מלך המשיח; אלא ש"דוד" - ענין ה"רועה" שבמשיח, שבזה דוקא מתיחס לדוד המלך, היינו, השפעה פנימית בתורה וכו' - זה מה שלא הוזכר עדיין.

וע"ז היא הבקשה, "למנצח לדוד להזכיר" - שגם הענין ד"דוד" שבמלך המשיח, ה"רועה" שבו, יבוא בשלימות.

ויש להוסיף, בדא"פ, שלכאוף אפשר לבאר דברי המדרש באופן נוסף - ע"ד הביאור שבשיחה, אבל באו"א;

דהנה, בלקו"ש ח"ט ע' 362, מבאר החילוק בין ב' הענינים שיהיו בגאולה: א) "בנין בית המקדש". ב) "שמו של משיח". ש"בנין ביהמ"ק" ענינו המשכת בגאולה בעולם באופן שהוא מצד הגילוי מלמעלה שנמשך בעולם; "משא"כ דער אויפטו פון "שמו של משיח" (מנחם - אז ער וועט ברענגען נחמה אויפן גלות) איז, אז ער וועט (ניט נאר ממשיך זיין גילויים מלמעלה, נאר ער וועט אויך) מגלה זיין די פנימיות הענין פון גלות, ווי דער גלות גופא איז תכלית (ראשון) הטוב, ווי מ'וועט זאגן "אודך ה' כי אנפת ביי" - עכ"ל.

ועפ"ז י"ל, שגם לאחר הגאולה, שבאה (בתחלתה) בגילוי מלמעלה, הרי "הרועה אינו נזכר": כלומר, ש"שמו - שזהו עצם הענין של המקרא בשם זה, כידוע בכ"מ - של משיח", ענין

ה"מנחם", הגילוי של פנימיות הגלות גופא - זה עדיין "אינו נזכר", וא"כ נחשב הדבר שמשיח אינו נזכר כלל, שהרי זהו כל שמו וענינו (ולמעשה שאכן ענין זה דגילוי פנימיות הגלות יהי' בתקופה מאוחרת בימיה"מ גופא - ראה לקו"ש חט"ו שיחה לעשרה בטבת).

ולמעשה ממכ"י"א ניסן תשט"ז: "מיום הלכי ל'חדר" ועוד קודם לזה התחיל להתרקם בדמויני ציור הגאולה העתידה - גאולת עם ישראל מגלותו האחרון, גאולה כזו ובאופן כזה שעל ידה יהיו מובנים יסורי הגלות הגזירות והשמדות .. והכל יהי' באופן אשר בלבב שלם ובהבנה מלאה "יאמר ביום ההוא אודך הוי' כי אנפת בי" ... וד"ל.



"משיח נכנס בחייו לגן עדן"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

במס' דרך ארץ זוטא סוף פרק א' מונה התנא תשעה שנכנסו בחייהם לגן עדן: "חנוך בן ירד ואליהו ומשיח ואליעזר עבד אברהם וחירם מלך צור ועבד מלך הכושי ויעבץ בנו של רבי יהודה הנשיא ובתיה בת פרעה וסרח בת אשר ויש אומרים אף ר' יהושע בן לוי".

והנה מלבד זאת שהסדר שנמנו התשעה הוא סדר הדורש ביאור, יש להבין מדוע נכלל משיח בכלל אלה, שהרי כל אלה הם אנשים מן העבר, וכלשון התנא "נכנסו", לשון עבר. אבל משיח בזמן התנאים עדיין הי' לכאורה בעתיד, ומהו הפירוש ש"כבר נכנס חי לגן עדן".

ושמעתי אומרים שבאמת במשיח הכוונה היא אל העתיד, ומה שנקט לשון עבר הוא משום שנוקט בלשון השייכת לרוב המנויים. אבל לכאורה זהו דוחק גדול.

ואף שיש מקום לומר שכוונת התנא שבמשנה זו היא למי שהי' אז משיח בדורו, ולדעת התנא דברייתא זו, זה שלא גאל אז את ישראל הוא משום שנכנס לגן עדן, ואם כן שפיר יש מקום לומר עליו בלשון עבר, שנכנס לגן עדן. אבל דוחק גדול לומר כן, כי בפשטות

הוא כמו אליהו שעלה בסערה השמימה, ואילו אותו צדיק שהי' משיח באותו הדור לא נודע ממקום אחר שלא נקבר.

אין תח"י מהדורא משופרת של הדרך ארץ זוטא עם מ"מ וכו', ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



“נשתנו העתים”

הנ"ל

באגרת הקודש סימן ט' מבאר רבינו הזקן כיצד עיקר עבודת ה' בעתים הללו בעקבתא דמשיחא היא עבודת הצדקה, כמ"ש רז"ל אין ישראל נגאלין אלא בצדקה, וממשיך "ולא אמרו רז"ל ת"ת שקול כנגד גמ"ח אלא בימיהם שת"ת הי' עיקר העבודה אצלם וע"כ היו חכמים גדולים תנאים ואמוראים. משא"כ בעקבות משיחא שנפלה סוכת דוד .. אין דרך לדבקה בה באמת .. כי אם בבחי' עשי' גם כן שהיא מעשה הצדקה".

והעירני חכם אחד, דלכאורה צריך ביאור קצת איך אפשר לומר דמה שארז"ל שת"ת כנגד כולם אינו דבר נצחי, שהרי התורה היא נצחית.

ואולי יש לומר ע"ד המבואר בלקו"ש חכ"ג שיחה ג לחג השבועות לענין הרפואות שבש"ס, דזה שישנו הענין ברוחניות מספיק ליישב הענין דנצחיות התורה.

אך עדיין דורש ביאור, איך אפשר לומר, דמכיון שע"פ הסברא צריך להיות בימינו העיקר במעשה הצדקה הרי הסברא מבטלת את דברי רז"ל? ואולי יש לומר, דמזה גופא שאמרו רז"ל שאין ישראל נגאלין אלא בצדקה מוכרח שבזמן הגאולה (שהוא זמן עקבות משיחא) לא נאמר כלל זה דתלמוד תורה כנגד כולם. ועצ"ע.



לקוטי שיחות

“תנה הודך על השמים” – מדינא דבר מצרא

הרב יהודה ליב שפירא
ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חיי"ח (שיחה א לחה"ש) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מ"ש בספרים שטענת המלאכים "תנה הודך על השמים" היתה מיוסדת על ההלכה דדינא דבר מצרא, שלפי שהתורה נמצאת בשמים והם בשמים יש להם דין קדימה, וצריך שהתורה תינתן להם.

ואח"כ מביא כו"כ ביאורים למה באמת לא הי' בזה דדב"מ, ומקשה על כולם, ולבסוף מבאר הענין לפי דרכו.

א' מהביאורים שמביא הוא "שישנו דין, שאם המצרן צריך השדה להרווחה, והלוקח צריך אותה לפי ש"דחיקא לי' שעתא", לא חל בזה דינא דב"מ, וכ"ה בנדו"ד: מה שבנ"י צריכין התורה, ה"ז בדוגמת "דחיקא לי' שעתא", כי התורה היא החיות של היהודי ("הם חיינו"), וע"י התורה מנצח יהודי את היצה"ר, כמארז"ל (קידושין ל, ב) "בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין"; משא"כ המלאכים שרצו חלק הסוד שבתורה, ואין להם יצה"ר, ה"ז ע"ד להרווחה". ע"כ.

ולכא' צע"ק במה שכתב שהטעם שאין כאן דב"מ ה"ז לפי שהתורה היא החיות של היהודי, וכהלשון "הם חיינו" - הרי לכאורה זה נעשה רק לפי שהתורה ניתנה לבנ"י, אבל באם לא היתה ניתנת להם, כ"א להמלאכים, הרי אז לא היתה התורה חיותם של בנ"י, וא"כ איך זה מתרץ טענת המלאכים ליתן התורה להם ולא לבנ"י.

[ואין לומר שכאן איירי לאחר שכבר מזומנת התורה ליתן להם וכבר נעשה זה חיותם, (וכפי שכתב בתחלת השיחה וז"ל: ובזה מובן איך רצו המלאכים ליקח התורה לאחר שכבר נאמר בתורה "צו את בנ"י", "דבר אל בנ"י" וכיו"ב - כי הדין בהכר מצרא הוא, שגם לאחר המכירה מסלקים הלוקח מן השדה, ונותנים אותה להכר מצרא. עכלה"ק, הרי שנקט בהשיחה שטענתם באה לאחרי שהיא כבר שייכת לבנ"י) - אין לומר כן, כי בפשטות באם הי' חל כאן

דדב"מ, הרי זה מועיל למפרע, שמעיקרא לא הי' שלהם, ובמילא לא הי' זה חיותם].

ומוכרח לומר שבאמת התורה היא חיותם של בני"י בעצם, גם לפני הנתינה להם, ולכן אם היתה ניתנת להמלאכים, הי' באמת חסר לבני"י חיותם, וזוהי כוונתו בהשיחה, שזהו המענה להמלאכים שאין לתת להם התורה, כי עי"ז תסתלק החיות מבני"י. - אבל ג"ז קשה כי א"כ אי"ז מטעם איזה דין בדדב"מ שאם דחיקא לי' שעתא לא חל בזה דדב"מ, כ"א מטעם פיקו"נ, שמוכרח לתת התורה לבני"י, כי באל"כ לא יהי' להם חיות ונכפשוט שבנדון שהלוקח צריך השדה בשביל פיקו"נ שאין נותנים השדה להמצרן, אין זה מפני שאין כאן דדב"מ, כ"א מפני שפיקו"נ דוחה כל התורה כולה]. ובהשיחה כותב שזה קשור עם הפרט הזה שכשדחיקא לי' שעתא אין כאן דדב"מ.

ובדוחק צריך לומר שכוונת השיחה בזה שהתורה היא חיות של כל יהודי ("הם חיינו"), אין הכוונה כפי שהוא בכ"מ, שבלי התורה א"א לבני"י לחיות, וכדאי' בברכות (סא, ב) "ומה במקום חיותנו וכו' כי הוא חייך ואורך ימיך וכו'", כ"א הכוונה שזה מוסיף חיות, ודבר זה ה"ה כן בעצם, וזהו המענה להמלאכים שלבני"י מתוסף חיות ע"י התורה, והי' בדוגמת "דחיקא לי' שעתא". ועצ"ע בזה.



בתורה צריך לפרש ע"פ פשט"מ – ולא כנ"ך

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

בלקו"ש חלק יח ע' 372 ס"ב איתא: "און עס קען זיין, אז ביי יענע צוויי ווערטער איז דער דרש באופן אחר, וואס איז טאקע ניט אוסגעהאלטן לויט פשט"מ; ווייל ווי גערעדט אמאל, י"ל אז אין נביאים וכתובים זיינען דא כו"כ פסוקים און ווערטער וואס מען מוז זיי טייטשן ניט ע"פ פשטות - אנדערש ווי חמשה חומשי תורה וואו מען דארף טייטשן א פסוק לויט פשוט דוקא".

ולכאורה צ"ב מלקו"ש חלק יט ע' 208, שהקשה (בס"א) בפסוק (כב, ח) "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך" וזלה"ק:

"א) פארוואס איז די תורה מרמז דעם דין הנ"ל אין מעקה דורכן לשון "תבנה בית חדש" - פון וועלכען ס'איז משמע אז דער חיוב מעקה איז נאר ביי א "בית חדש" - און ניט דורך א לשון וואס זאל מדגיש זיין אז דער חיוב מעקה איז חל (אויף יעדן בית) גלייך ווי דער בית קומט אין זיין רשות?

"ב) ווייטער אין פסוק שטייט דער טעם (כפשוטו של כתוב ... - הערה 9 שם) אויף עשיית מעקה - "כי יפול הנופל ממנו". איז ניט פארשטאנדיק: דער פסוק באווארנט דאך דא קעגן (און פאר) דער נפילה - היינט ווי רופט אים דער פסוק שוין אן "יפול הנופל"?

"די גמרא (שבת לב, א. פרש"י עה"פ בפרשתנו - הערה 10 שם) ענטפערט אויף דעם: ראוי זה ליפול מששת ימי בראשית. . אלא שמגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב. אבער דעם ענטפער בריינגט רש"י בפירושו עה"ת, וע"ד לימוד הפשט בפשוטו של מקרא, איז דער תירוץ לכאור' ניט גלאטיק - "נופל" איז פירושו (ניט אז "ראוי זה ליפול", נאר) ל' הוה ושם התואר - "נופל" ממש.

ומבאר (בס"ב שם): ". האט דער אויבערשטער אויסגעשטעלט געוויסע ענינים פון נגלה דתורה אין אזא אופן, אז מען זאל זיי ניט קענען פארשטיין לתכליתם סיידן ווען מ'לערנט די ענינים ווי זיי ווערן נתבאר אין פנימיות התורה, וואס איז שכל אלקי בגלוי. . וי"ל אז איינע פון די ענינים הנ"ל איז אויך דער פסוק וועגן מצות מעקה (ובכ"ז הביאם רש"י בפ"י עה"ת, כמו שמביא כמה פירושים שאינם (גלאטיק) פשוטים כ"כ, מביא ב' (ויותר) פירושים פני הקושי שבכאור"א מהם; ועוד. - הערה 18 שם): לויטן ביאור פנימי פון ענין המעקה וועט ווערן פארשטאנדיק אז "בית חדש" איז אן ענין עיקרי אין דעם תוכן פנימי פון מעקה, דער חיוב פון מעקה איז פארבונדן מיט "בית חדש"; ועד"ז וועט ווערן פארשטאנדיק דער לשון "יפול הנופל" - אז נאך איידער ער פאלט אראפ (פון "גגן") איז ער שוין א "נופל", עכל"ק - ועיי"ש הביאור.

ולפי"ז הרי לכאורה גם בחמשה חומשי תורה מצינו "ווערטער וואס מען מוז זיי טייטשן ניט ע"פ פשוטות" - כמו בנביאים וכתובים. - וגם צ"ב בלקו"ש מטות ס"א-ב: "אבער די דרשות וואס זיינען אינגאנצן ניט ע"ד הפשט ברענגט זיי רש"י ניט אראפ" - ולכאורה

כתצא הנ"ל (ובהערה 18) מבואר דרש"י מביא גם כאלו שאינם שייכים ע"ד הפשט כלל. ויל"ע.

תמיהת רש"י על דרשת ר' משה הדרשן

בלקו"ש שם (ס"ב): "רש"י וואונדערט זיך - "ותמהני" - "מה ידרוש כו'": וואס וועט ר' משה הדרשן דרש'נען אויף די אנדערע צוויי ווערטער "לה" - צי דאס וועלן זיין דרשות וואס זיינען קרוב לפשוטו של מקרא, ובמילא - "מצאתי לו חבר" צום דרש אויף אונזער פסוק; אדער די דרשות שבמדרש (וש"ס) וכיו"ב וואס זיינען ניט ע"ד הפשט (ובמילא - "לא מצאתי לו חבר"). עכ"ל.

ולכאורה לפי החידוש שאין כאן "קושיא" על דרשת ר' משה הדרשן בפסוק דילן, א"כ מאי כאן התמי' - "רש"י וואונדערט זיך"? - לכאורה לכל היותר הי' רש"י יכול לשאול איך הי' מפרש שם, ואם "לא מצאתי לו חבר" איזה "תמי'" לכאורה יש כאן? - אולי לפי האמת אין לר' משה הדרשן דרש בב' המקומות שם, והרי ממילא לק"מ עליו. ויל"ע.

שם הנקרא ע"ש סופו

בלקו"ש שם (ס"ג): ". . . בהשקפה ראשונה מיינט דא רש"י צו זאגן, אז דאס איז כאילו ס'וואלט געשטאנען אין פסוק "לא (נבח)". . (ווארום "לא נתקיים לה שם זה"). אבער דער פירוש איז היפך פש"מ" . . . ווארום מיט "ויקרא לה נבח בשמו" מיינט דער פסוק בפשטות . . . אז נבח האט די שטאט אנגערופן מיט זיין נאמען - "נבח", עכ"ל.

ולהעיר מלקו"ש תצא הנ"ל (הערה 11): "בראב"ע (ועד"ז בעוד מפרשים) כאן "נקרא ע"ש סופו" . . . ומלות רבות לאין מספר נקראו ע"ש סופם". אבל הא גופא צריך ביאור - למה נקראו ע"ש סופם". עכ"ל.

ועד"ז בנדו"ד ד"לא (נבח)" הכוונה ע"ש סופו, שהרי "לא נתקיים לה שם זה". ועי' מ"ש עוד בהערה שם.

אם "שמא יגרום החטא" שייך להמשך הדורות

הנ"ל

בלקו"ש חלק יח (ע' 49) מבאר שאין רש"י יכול לפרש (בס"פ שמות) "לא כאברהם" בנוגע למערת המכפלה ועד"ז "לא כיצחק" בנוגע להבארות וכו' (כבפירוש ב'פ וארא ע"פ מדרש רבותינו). כי יש לחלק ולומר דשאני האבות שלא הרהרו כי שם מדובר בענינם הפרטי ואפ"ל שגרום החטא ובטלה ההבטחה, משא"כ טענת משה שהיתה בנוגע כלל ישראל הרי אין לומר שחטא משה יגרום "הרעותה לעם הזה" (ועי' בהע' 24 שאצל ישראל לא הי' חטא שיגרום לבטל ההבטחה). ולכן מביא רש"י (ע"פ פשוטו) בס"פ שמות "לא כאברהם שאמרתי לו כי ביצחק יקרא לך זרע וכו'" כי זה הי' נוגע לא רק לאברהם אלא להמשך כל הדורות שלאחריו, ובמילא גם בזה אין שייך "שמא גרום החטא" ואעפ"כ לא הרהר אברהם אחר מדותי וכו'. ע"כ ועיי"ש.

ולכאו' צ"ב מהא דאיתא בשבת (לב, ב) וכתובות (עב, א) דבנים מתים בעוון נדרים וביטול תורה וכו', עיי"ש בסוגיית הגמרא. הרי שלכאו' שייך שמא יגרום החטא גם בנוגע לזרעו אחריו?

ועי' שבת (כה, א) רש"י ד"ה וכת, דעונש כרת הוא דמלבד דימיו נקצרים בניו מתים, (משא"כ גבי מיתה בידי שמים). - והשתא לפי המבואר בהשיחה לכאו' לא שייך עונש כרת גבי אלו שצ"ל המשך הדורות? - ועי' תוס' ריש יבמות ד"ה אשת אחיו, ותוס' שבת שם ד"ה כרת, ועי' ספר חסידים סי' תעח וסי' תשטז.

וגם ע"פ פשש"מ מצאנו לכאו' שהחטא גורם עונש לבניו כמבואר ברש"י בפ' עקב (יא, כא) עה"פ "למען ירבו ימיכם וימי בניכם": "אם עשיתם כן ירבו ואם לא ירבו, שדברי תורה נדרשין מכלל לאו הן ומכלל הן לאו" עכ"ל. ועי' רש"י אחרי (יז, ט): "זרעו נכרת וימיו נכרתין" עכ"ל.

ועי' רש"י קהלת (ה, ה) עה"פ "אל תתן את פיך לחטוא את בשרך" - "שיפקוד העון על בניך" עכ"ל, - ועיג"כ רש"י ירמי' (ב, ל) ובמצו"ד שם, ולכאו' צ"ע.

תכלית המכוון בבנין ביהמ"ק

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקו"ש ח"א תרומה (ב) בסעיף ה' מבאר שורש מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן בנוגע לציווי על עשיית כלים בביהמ"ק וז"ל: "לדעת הרמב"ם תכלית המכוון בבנין המקדש הוא בשביל להקריב בו קרבנות (שכולל כל עבודות הכהנים שעיקרם עבודת הקרבנות) ומדייק הרמב"ם בלשונו (בספרו שהוא ס' פסקי הלכות) מצות עשה לעשות בית לה' המוכן להיות מקריבים בו קרבנות".

וממשיך: "ועפ"ז מוכן בפשטות ש"המנורה והשלחן והמזבח וזולתם כולם (הם) מחלקי המקדש (היינו שציוונו על עשיית כל המקדש הרי הוא מצווה על חלק המקדש) כי במה נעשה המקדש מוכן וכו' הוא ע"י עשיית המנורה, השלחן והמזבח".

[ובהע' 40 מביא דעת המנחת חינוך בשיטת הרמב"ם וז"ל המנ"ח "בר"מ כאן אינו מבואר בלשון הזה. רק מ"ע לעשות בית וכו' ואח"ז בה"ו כתב דינים דעושים כלים כו' אבל אין זה דיני המצות של מ"ע זו" ("ועשו לי מקדש"), ז"א: שדעת המנ"ח בשיטת הרמב"ם הוא כי הציווי ועשו לי מקדש הוא רק על בנין הבית עצמו. ולא על עשיית הכלים. וראיית המנ"ח הוא כי הרמב"ם כותב בהל' א הציווי על בניית הבית ודיני עשיית כלים בה"ו ובהע' 40 שם מקשה עליו כמה שאלות וז"ל (בשאלה ב): "מהכי תמוה לכאורה – שהכניס דיני עשיית כלי המקדש (המזבחות, והשלחן והמנורה) בהל' "בית הבחירה" ולא בהל' "כלי המקדש". והכוונה: לפי דעת המנ"ח שעשיית כל המקדש אינם נכללים בהציווי ועשו לי מקדש. א"כ איך הכניס הרמב"ם דיני עשיית כלי המקדש (מזבח שלחן מנורה) בהל' בית הבחירה הדין בהציווי על בנין הבית ולא בהל' כלי המקדש אלא משמע מינה שעשיית כלי המקדש נכללים בהציווי ועשו לי מקדש.

יוצא מהמורם לעיל שדעת כ"ק אדמו"ר בשיטת הרמב"ם היא, שהציווי "ועשו לי מקדש" כולל בנין הבית וגם עשיית כלי המקדש שלכן מכניס הרמב"ם דיני עשיית כלי המקדש בהל' ביהב"ח].

ולפי"ז יקשה לכאור' דהנה בנוגע לבחירת הכהנים כותב להלן בשיחה בסעיף ח' וז"ל: "הרי כשם שעשיית הכלים לא תמנה מצוה בפ"ע משום שהכלים הם חלק דכללות המ"ע של בנין הבית מוכן – עד"ז אין מקום לברכה מיוחדת על בחירת כהנים לביהמ"ק מכיון שבחירתם לעבודה היא חלק עשיית המקדש שהציווי לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים קרבנות כו' ה"ה מכריח ג"כ בחירתם של כהנים המוכנים להקריב קרבנות אלו כו" – עכ"ל. והיינו שבחירת כהנים ועבודתם בביהמ"ק ה"ז כמו כלי המקדש שהם פרטים המוכרחים מהמסובב. בנין הבית להיות מוכן להקריב בו קרבנות.

ולכאור' א"כ מדוע באים דיני הכהנים רק בהל' כלי המקדש ולא בהל' ביהב"ח הרי הם פרטים בבנין הבית, וכמו מזבח שלחן ומנורה שכותבים בהל' ביהב"ח.

ועוד צלה"ב, להלן בס"ו מביא שהרמב"ם במשניות אינו גורס בסיום מסכת מדות "ברוך אשר בחר באהרן ובניו לעמוד לפני ה' בקדש הקדשים", ומסיים את המסכת בברכה הקודמת "ברוך המקום ברוך הוא שלא נצא פסול בזרעו של אהרן". ושואל בהשיחה וז"ל: אבל עדיין צ"ל לדעת הרמב"ם למה אינו מברך בנוסחא המתאימה לשיטתו ברוך שבחר באהרן ובניו לעמוד לשרת בביהמ"ק. ומבאר שהרמב"ם לשיטתו אזיל בזה, ובהקדם: שברכה ושבח יתכן רק על סיבה ולא על פרט המוכרח מצד המסובב ולפי הרמב"ם הרי בחירת הכהנים הוא רק פרט המוכרח בכדי לעשות בית מוכן להקריב ולכן אין שייך לברך על בחירת כהנים.

ויש לבאר מהי הנפק"מ בין הברכות, ומדוע גורס הרמב"ם ברכה הראשונה "ברוך המקום וכו'", והרי שמחה זו היא על כך שלא מצאו פסול ביחוס כהן זה, וכמו שמסיים, "נכנס עם אחיו הכהנים ומשמש". ז"א שכל שמחתו היא שיוכל לעבוד, וא"כ איך שייך לברך על עבודתו שהיא פרט ולא סיבה.

ואולי י"ל בכל זה: דכהנים בביהמ"ק שני ענינים יש בהם: (א) הכהנים ביחס לעבודתם - דביהמ"ק 'מוכרח' שיהיו כהנים שיעבדו בו, הכהנים פרט הוא מהמסובב. (ב) הכהנים ביחס להם עצמם: שבחרו דוקא באהרן ובניו שיהיו כהנים ולא בחרו באנשים אחרים. וזה שבחרו באהרן ובניו דוקא סיבה היא ולא פרט. ז.א. דאין הכי נמי שעצם הדבר שצריכים כהנים פרט הוא לצורך הקרבת הקרבנות,

אבל זה שבחרו באהרן ובניו אינו דבר המוכרח מצ"ע דאפשר הי' לבחור באנשים אחרים שיקריבו קרבנות. ועפי"ז מובן דבהל' ביהב"ח כותב הרמב"ם דיני מזבח שלחן ומנורה משום שהם בעצם מהותם וכל פרטיהם מוכרחים הם לצורך ההקרבה, ז"א שאפי' זה שבחרו בהם הוא דוקא הוא מפני שלעבודת הקרבנות הם המתאימים.

אבל דיני הכהנים וזה שבחרו בהם דוקא להיות כהנים אינו פרט המוכרח לצורך ההקרבה, (דהלשון הרי מדויק אשר בחר באהרן) בחר פירושו שאין בו מעלה יתירה, ולכן כותבו הרמב"ם בהל' ביהמ"ק.

ויבואר ג"כ הנ"מ בין ברכה ראשונה (שלא מצאו פסול בזרעו של אהרן) לברכה שני' (אשר בחר . . לעמוד לפני ה' לשרת בקדש הקדשים, (או בביהמ"ק)).

בברכה ראשונה משבחים ושמחים על שכהן זה מתייחס לאהרן ואין פסול ביחוסו ושה' בחר בו דוקא. ז.א. ; שמחת הכהן אינה משום שיעבדו בביהמ"ק אלא שהוא מתייחס לאהרן, ולכן גורסו הרמב"ם וכמו שביארנו לעיל, דהא דבחרו באהרן דוקא, זה אינו פרט המוכרח מהמסובב אלא סיבה ולכן שייך שיברכו על זה; אבל בברכה השני' מבואר השבח באהרן וכו' לעמוד לפני ה' לשרת וכו', ז"א שהכהנים שמחים מעבודתם בביהמ"ק, וזו אינה סיבה בפ"ע אלא פרס לצורך הקרבת הקרבנות. כי עבודת הכהנים מוכרח הוא מהמסובב, שהבית יהי' מוכן ולכן אין הרמב"ם גורסו בסיום מסכת מדות, וכדלעיל.



שיטת אדמוה"ז בגדר עונש כרת ומיתה בידי שמים

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בגדר כרת ומיתה בידי שמים יש כו"כ שיטות בדברי הראשונים. ובאגה"ת כותב אדמוה"ז: "כשעבר עבירה שחייבים עלי' כרת הי' מת ממש קודם חמישים שנה, ובמיתה בידי שמים מת ממש קודם ששים שנה".

ובלקו"ש ח"ה ע' 134 הע' 21 מציין ע"ז רבינו - "והוא כשיטת הירושלמי בכורים רפ"ב - כפי' התוס' (שבת כה, א ד"ה כרת. יבמות ב, א ד"ה אשת) ובתוס' שם, ששיטת הבבלי (מו"ק כח, א) היא, שכרת היא - שאינו מגיע לששים שנה". ועיי"ש בהמשך ההערה שמבאר למה נקט אדה"ז כשיטת הירושלמי. וראה ג"כ לקו"ש ח"ט עמ' 116 הע' 16. ואגרות קודש ח"ה ע' רלא.

ולהעיר משו"ת אבני נזר הל' אישות סימן מה, שמבאר השקו"ט והדעות בנוגע לדין כרת ומיתה ביד"ש, ובאות יא שם כותב: "העולה מזה שדיעה זו עיקרית דלאחר ששים שלמים אין בו גם מיתה בידי שמים, שכן דעת הירושלמי, ואפי' לדעת תוס' שבת (כה) שגמ' דידן פליג אירושלמי בחמישים ועד ששים, מ"מ כתבו שגם לגמ' דידן אחר ששים מיתת כל אדם, וגם דעת יש מפרשים שבתוס' מו"ק דגמ' דידן לא פליג אירושלמי. וכבר פירשנו שיטה זו בטוב טעם ... וכן כתב בעל התניא בשער התשובה דמיתה בידי שמים מת בתוך ששים".

(ואולי כבר צוין באיזה ספר, ולא הי' הזמ"ג לחפש. אבל בלקו"ש, אג"ק, ושיעורים בס' התניא לא מצאתיו).



עבר יומו בטל קרבנו אצל קרבן תמיד

הרב בן-ציון חיים אסטער
 ר"מ בישיבת 'אור-אלחנן' חב"ד, ל.א.

גרסינן בריש פ"ד דברכות: "איבעיא להו, טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית שתיים, את"ל טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים משום דחד יומא הוא וכו', אבל הכא תפילה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו, או"ד כיון דצלותא רחמי היא וכו'".

והקשו באחרונים [צל"ח, פנ"י, פני שלמה, לשון זהב ועוד] הלא אי מדמין תפילה לקרבן א"כ אף בלא התפלל שחרית לא ישלים מנחה שתיים, משום עבר "יומו" בטל קרבנו, דהא אין מביאין תמיד של שחרית בזמן של בין הערביים.

אמנם בלקו"ש חכ"ח שיחה ב' לפ' פינחס מבאר כ"ק אדמו"ר מש"כ רש"י (פינחס כח, ב ד"ה 'במועדו') לגבי תמידים ש"בכל יום הוא מועד התמידים", שרש"י מחדש שאף דמביאים תמיד בכל יום, וא"כ לכאורה לא שייך לומר שיש כאן ענין של "מועד", וכמו לגבי פסח שהוא פ"א בשנה ושפיר איקרי מועד, מ"מ כל יום איקרי מועד לגבי הקרבן תמידים שבאותו יום, ועיי"ש ס"ד ואילך הנפ"מ בזה.

והשתא י"ל לפי"ז, דמכיון שבכל יום הוא מועד התמידים [לשון רבים] א"כ אף שאין יכולים להביא תמיד של שחר בערב, מ"מ לא אמרינן בזה עבר יומו בטל קרבנו - כי לא נקרא עבר יומו, כי כל רגע ורגע של היום הוא מועד תמידים ורק בנוגע להחיוב יש זמנים מיוחדים בבוקר וערב לתמיד של שחר ותמיד של בין הערביים, ולכן שפיר יכולים להתפלל מנחה שתיים אי לא התפלל שחרית כי כל היום הוא מועד התמידים [ומחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אי ב' התמידין ב' מצוות הן לא שייך להכא, ששם השאלה על החיוב אי הוה חיוב א' או ב' חיובים, אמנם הכא איירינן על המועד שבכל יום].



"להכניסו בבריתו של אאע"ה" [גליון]

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

בגליון השמונה מאות (ע' 32) כתב ידידי וש"ב הר"ש קופרמן שי' לבאר דעת הרא"ש דמברכים ברכת להכניסו בבריתו של א"א לאחרי המילה ולפני הפריעה, ונחשב "עובר לעשייתן" מצד דמל ולא פרע כאילו לא מל, ותמה ע"ז המנ"ח דהרי א"א לא נצטווה על הפריעה ואצלו לא היתה פריעה, והדרא קושיא לדוכתא - דלא הוי "עובר לעשייתן"? ורצה ליישב עפ"י המבואר בלקו"ש ח"ל בנוגע לנוסח הברכה בכלל "להכניסו לבריתו של א"א" אף שכדברי הרמב"ם הידועים בפיה"מ דזה שאנו מלין הוא מפני שהקב"ה צונו ע"י מרע"ה - דאמנם מה שמחייב אותנו לקיים את מצות מילה, הוא הציווי למשה, אבל מהותה של מצות מילה היא בריתו של א"א וכו' עיי"ש. ועפ"ז תתורץ קושית המנ"ח על הרא"ש כיון שהחיוב למול הוא רק מפני הציווי למרע"ה ושם נאמר גם הדין של פריעה

ועד שמל ולא פרע כאילו לא מל ולכן כשמברכין קודם הפריעה נחשב כ"עובר לעשייתך", ומה שאומרים "להכניסו בבריתו של א"א" בגלל שמהות המצוה היא הציווי להיכנס בבריתו של אברהם וכנ"ל. עכת"ד.

אך באמת סברא זו עדיין אינה מספיקה לפענ"ד להסיר תמיהה המנ"ח מהרא"ש משום דאילו הנידון הי' דהרא"ש הי' אומר דצריך לברך בתחלת המילה ברכת "להכניסו" וזה קאי על כל הבא לאח"ז גם על הפריעה, או אילו יצוייר דהדין היה שצריך לברך לבסוף מעשה המצוה, והיינו מברכים לאחרי הפריעה אף שאצל אברהם כבר נגמרה המצוה ע"י החיתוך לבד, וע"ז הי' הקושיא איך אפשר לברך ע"ז להכניסו בבריתו של אברהם, והרי אצלו לא הי' כל הענין דפריעה, הנה ע"ז שפיר יש לתרץ כנ"ל על יסוד המבואר בלקו"ש דסו"ס מהות המצוה היא להכניסו בבריתו של א"א, ולכן גם אם בפרטים מסוימים אינו דומה למה שהיה אצל אברהם, מ"מ מתאים לברך על כללות הענין להכניסו בבריתו של א"א.

אולם בנדו"ד דיש כאן שני ברכות אחת "על המילה" או "למול" ולא מזכירים בזה את א"א, וברכה שניה שבה מדגישים את הכניסה בבריתו של א"א, וע"ז אומר הרא"ש דברכת "להכניסו" נתקנה לברכה קודם הפריעה והוי עובר לעשייתך מצד שעדיין לא פרע, הרי זה מעורר תמיהה מה ראו חז"ל דוקא לתקן להזכיר את בריתו של א"א על הפריעה, כאשר הוא לא נצטווה ע"ז כלל. ודוקא בברכה שקודם המילה שם תיקנו את הנוסח שבו א"א אינו מוזכר, והרי איפכא מסתברא. ועל התמיהה הזו לא מועיל לבאר מה שלדידן לאחרי מ"ת הרי קודם הפריעה הוי עדיין עובר לעשייתך, משום דעדיין אינו מובן סברת חז"ל שתקנו להזכיר את זה שמהותה של מצוות מילה היא להכניס את הבן בבריתו של אברהם דוקא - דוקא בקשר עם פעולת הפריעה שע"ז לא נצטווה, ובפרט שאין זה סתם פרט שלא הי' אצל א"א, אלא הו"ע שבא לאחרי שכבר נגמרה

המצוה דמילה כפי שהיתה אצל א"א ע"ה, ולכן עדיין תמיהת המנ"ח במקומה עומדת!

ויש להוסיף דזה פשוט דכל תמיהת המנ"ח היא רק להדיעה דאצל א"א לא היה כלל ענין הפריעה, וכפשטות לשון הגמ' ביבמות עא, ב, וכפי שהקדים שם בדבריו את השאג"א דבני קטורה אינם חייבים בפריעה, מצד שכל הענין נתחדש במ"ת, אבל לפי דעת הירושלמי והמדרשים שנתנה לא"א פריעה - או אפי' לדעת המאירי ביבמות שם דהא שלא ניתנה פריעה לאברהם פירושו מפני שלא הוצרך בה כו' אבל קיימה בישמעאל, (ראה בכ"ז לקו"ש חל"ה שיחה ג' לפרשת לך לך הערה 15) - לק"מ, ופשוט.

עוד שם בדברי הר"ש קופרמן שי'; בהערה 3 תמה על הנצי"ב (פסחים ז, א) שביאר בקשר לב' הברכות על המילה ולהכניסו דזה שמברכין להכניסו אחר המילה משום "דבאמת לא מצינו שתי ברכות על מצוה אחת, אלא ברכת להכניסו הוא על מצות עשה והיתה בריתי וגו' והיינו שלא ימשוך ערלתו" והעיר ע"ז הרב הנ"ל שצריך עיון: א) מדוע דוקא במצות מילה מברכים הן על קיום המצוה והן על אי ביטולה אח"כ, הרי גם במצות מזוזה למשל יש את פעולת קיום המצוה ואפשר גם לבטלה לאח"ז ע"י הורדת המזוזה וכו' ולמה אין מברכים עליהם ב' ברכות. ב) דאכתי אמאי אינו מברך להכניסו קודם המילה הרי "והיתה בריתי" נעשה ג"כ ע"י פעולת החיתוך. עכ"ד שם.

ובהשקפה ראשונה רציתי ליישב על הקושיא הראשונה משום דלגבי מילה משמל פעם אחת כבר אינו ערל לעולם, ואף אם ימשוך ערלתו מותר לאכול בתרומה מדאורייתא, ולפי כמה ממפרשי הרמב"ם גם מד"ס אין זה מעכב אכילת תרומה, וזה שצריך למול פעם שני' כדי לאכול בתרומה הוא רק למצוה ולא לעיכובא (ראה בכ"ז לקו"ש חל"ה שיחה ג' סעיף ד' בהפנים ובהערות בארוכה,

1) וראה גם לקו"ש חל"ה שיחה ב' בארוכה כו"כ חילוקים בקשר למצות מילה איך שהיא מצד הברית דאברהם, ואיך שהיא מצד מה שניתן לנו במ"ת וכו' עיי"ש. ומזה מובן איך שגם לאחרי כל הביאור בלקו"ש ח"ל בקשר לנוסח הברכה (הנ"ל) עדיין ישנם גדרים שונים במצוה וכו' וזה מחזק את תמיהת המנ"ח הנ"ל, וככל המבואר בפנים.

עיי"ש). וא"כ אין זה סתם ברכה מיוחדת על אי ביטול המצוה לאחרי קיומה - כהדוגמא ממזווה - אלא ענין בפ"ע - מפעולת הסרת הערלה וכו' ולכן יש מקום לברך ע"ז שתי ברכות.

וכמו"כ על התמיהה השני' על הנצי"ב, י"ל משום דכיון דהוי פעולה נמשכת - היותו מהול - ואפשר לברך ע"ז גם לאחרי פעולת החיתוך, לכן דוקא תקנו לברכה בפ"ע - כדי שלא יראה כשתי ברכות על אותו ענין ממש, ולהדגיש דזה על פעולת המילה, וזה על היותו מהול, וכפי שהאריך בזה הצפ"נ בכ"מ (והובא בלקו"ש) דיש בזה ב' ענינים נפרדים וכו'.

שוב ראיתי דהנצי"ב בפסחים ציין למה שכתב בהרחב דבר, וראיתי דלפי המבואר שם אין כאן שום קושיא, ויש לו שיטה שלמה בכל הענין דבאמת הברכה דלהכניסו שייכת רק לאחרי פעולת החיתוך, דיש כאן אזהרה להאב שלא ימשוך ערלת בנו לאחרי שנימול [ואף שהוא בשוא"ת - מביא דוגמא לזה מהא דבני מערבא היו מברכים "לשמור חוקיו" לאחר שחלצו התפלין, והברכה היתה על האזהרה שלא יניחו תפלין בלילה עיי"ש] והיא באמת שיטה מחדשת ויש לדון ע"ז. אך מ"מ לפי"ז מובן למה מברכים לאחרי המילה להכניסו, ולמה יש כאן שתי ברכות עיי"ש היטב.

[ויש להעיר דהנצי"ב שם בהרחב דבר מסתבר לו דהאזהרה שלא ימשוך ערלת הבן שייכת דוקא להאב משום שבידו למשוך ערלת בנו, משא"כ ב"ד - שמצווין למול את הבן אם האב לא מל או שאין לו אב - אינם מצווים שלא ימשכו ערלתו משום "דמסתמא אינו ביד ב"ד למשוך הערלה" ובזה מבאר דעת הרמב"ם דבאין אב אין מברכין כלל להכניסו עיי"ש.

ואמנם הצ"פ בהלכות ברכות פי"א ה"ח כתב "דעל אבי הבן מוטל רק המצוה למול ולא שיהי' נמול אף אם אמרינן דאם נמשך ערלתו הוה כערל כו' משא"כ בב"ד דמוטל עליהם החיוב שיהיה נימול" ומבאר בזה החי' בנוסח הברכה עיי"ש. ואף שאין זה אותו הנידון ממש שבהרחב דבר לנצי"ב, הרי יש כאן קצת סברות הפוכות. ולכאוי' בהשקפה ראשונה מסתברא כהנצי"ב - מצד עצם הסברא - ויש להאריך בזה, ואכ"מ].

קנין בדיבור [גליון]

הרב אפרים ליכטנשטיין
ברוקלין, נ.י.

בגל' השמונה מאות העיר הת' מ.מ.ש. על המבואר בלקו"ש חל"ב (שיחה א' לפ' בהר) כביאור דברי רב (ירושלמי סוף מס' שביעית) שאמר "כד אנא אמר לבני ביתי ליתן מתנה לבר נש לינה (לית אנא) חוזר בי" שהכוונה היא שבדיבורו של רב לחוד בלי שום מעשה קנין נקנה המתנה להמקבל בקנין גמור. והק' הנ"ל "מדוע א"כ לא מציינו לכאור' בשום מקום בש"ס גדר של קנין כזה ע"י דיבור רק ע"י קנין וכו'" ע"כ דבריו.

וקושינו אינו מובן לכאור', דהלא גמ' מפורשת היא בכתובות קב, ב ובקידושין ט, ב: "אמר רב גידל אמר רב כמה אתה נותן לבנך כך וכך לבתך כך וכך עמדו וקדשו קנו הן הן הדברים הנקנין באמירה" ונפסק כן להלכה ברמב"ם וטושו"ע. וברמב"ם פכ"ג מהל' אישות הי"ד כ' הטעם משום ש"מרום שמחתו כו' גמר ומקנה לו באמירה". ומבארים בזה האחרונים (הגר"ש שקאפ במערכת הקנינים סי' יא, חוסן יוסף להגר"י ענגיל אות קמט, ועיין עוד תורת הקנינים [רובינפלד - ירושלים תשנ"ב] פרק א ענף א שמלקט שם כל השייך לכאן), דבקנינים עיקר הקנין הוא גמירות דעת המקנה להקנות ודעת הקונה לקנות, וזהו הפועל חלות הקנין, רק בעינין שתהא הוכחה לזאת (להגמירות דעת) ע"י מעשה הקנין של כסף שטר וחזקה, והיכא שברור שיש גמירות דעת בלא מעשה הקנין קונה גם בלי מעשה.

וכמו"כ י"ל כאן שכוונת השיחה הוא שכיון שרב הי' זהיר כ"כ בדיבורו שלא לחזור בו, א"כ "ברור הוא" שכשאומר ליתן מתנה הי' אצלו גמירות דעת להקנות וחל הקנין גם בלי מעשה. ועי' בהערה 27 שמביא התוס' בכתובות שם שכ' "ואפילו באמירה בעלמא יש דברים שנקנים כדקאמר בסמוך". וכוונתם למימרא דרב גידל הנ"ל שהן הן הדברים הנקנים באמירה. ודו"ק.

אכילת פת בסעודות שבת [גליון]

הת' יצחק קופמן

תות"ל - 770

בגליון האחרון [תת - ע' 125, במדור 'הלכה ומנהג'] העיר הר"מ שי' צירקינד בנוגע להגהת מהרי"ל לשו"ע אדמוה"ז (סי' קפח ס"י) "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום".

ומעיר מפס"ד להצ"צ (שנז, ג) שכתב באריכות שצריך לחם דוקא, ובתוך הדברים כ' בנוגע לב' סעודות שבת הראשונות "פשיטא שאין יוצאין במיני תרגימא", "ולפענ"ד אין בזה ספק".

[ולהעיר שעצם הציון להסתירה שבין ב' מקומות אלו - כבר צוין בלקו"ש חט"ז ע' 184 הע' 17].

(וראיתי שהר"ש שי' מטוסוב ניסה לתרץ שדברי הצ"צ אינם סותרים למשנתו האחרונה דאדה"ז; דאדה"ז מדבר במיני מזונות שמן התורה נקראים לחם, היינו - מעשה אופה, אבל הצ"צ מדבר ב"מיני תרגימא" שהם מזונות רק מעשה קדירה ואינם קרויים לחם - ועפ"ז אין סתירה בין הצ"צ לאדה"ז.

אבל קשה לכאור' לומר כן: (א) בהע' הנ"ל בלקו"ש חט"ז מציין לצ"צ הנ"ל כמקור לחיוב אכילת לחם בסעודות שבת, (ב) קשה לומר שאינו מדבר בפת שהרי נזכר כמ"פ בלשונו "פת", וכמו: "שוב ראיתי בשם ברכי יוסף מסופק אם חייב לאכול פת בסעודת שחרית ... ולפע"ד אין בזה ספק", ועוד כיו"ב, וא"כ קשה לומר ששולל רק מעשה קדירה).

ובפשטות (ואולי זוהי כוונת כותב ההערה) הרי הי' צ"ל ההנהגה כדברי הצ"צ, אך לכאור' יש להוכיח מלקו"ש בדעת כ"ק אדמו"ר לנהוג כהפסק דמשנה אחרונה של אדה"ז;

דהנה בלקו"ש חכ"א שיחה ב לפ' בשלח בהע' 14 כ' על מה שמקשה בפנים השיחה איך מתאים הנהגה ע"פ חסידות לא לאכול פת בסעודה ג' עם פשטות ההלכה שזהו "קולא", וזלה"ק "ואף

שבהגהה (להמהרי"ל) לשו"ע אדה"ז סי' קפח שם כ' שיוצאים כל הג' סעודות במזונות - הרי הלשון שבהיום יום שם "איזה דבר".

- ומזה משמע שפוסקים כהפס"ד בהגהה הנ"ל שיוצאים במזונות, ושאינן זה אפי' "קולא".

- ולהעיר ממה שמבאר בהע' 7 שם מנהג אדנ"ע בשבתות החורף לקדש אחרי תפלת שחרית, להתפלל מנחה, ולפני שקיעת החמה ליטול ידיו לסעודה, וז"ל "ויש לומר, שיצא י"ח בסעודה שלישית באכילת מזונות שאחרי הקידוש, שהרי הי' קידוש במקום סעודה" (כלומר שאכל סעודה הג' לפני הב', ובהמשך ההע' מציין למקומות ש"שקוט"ט בכגון זה").

ומזה משמע לכאן שאין פוסקים כהגהה זו, שהרי ע"פ מה שנפסק בהגהה הנ"ל הרי המזונות שאחרי הקידוש עצמם הם מקום סעודה ב', ואי"צ לדחוק שאכל סעודה הג' לפני הב'. וא"כ איך יתיישב זה עם המשמע להיפך לכאן' בהע' 14 הנ"ל?

והנראה לומר בזה, שהרי הע' זו קאי עמ"ש בפנים השיחה שמנהג רבותינו נשיאינו ברובא דרובא לא לאכול פת בסעודה ג', ועל זה מעיר בהע' ממנהג אדנ"ע (כלומר שהע' זו אינה ביאור בהנהגת אדנ"ע, והוכחה שאכל סעודה ג', כ"א קושיא על מ"ש בפנים השיחה שמנהג רבותינו לא לאכול פת, ממנהג אדנ"ע) ליטול ידיו לסעודה לפני שקיה"ח, דלכאן' הוא ממש אכילת סעודה ג'? ועל זה מבאר שסעודה זו היתה סעודה הב', משא"כ סעודה הג' אכל בה רק מזונות.

וע"פ זה, הפי' ב"ויש לומר שיצא י"ח סעודה שלישית באכילת מזונות שאחר הקידוש" הוא - לא כ"כ כפי שמשמע משטחיות הל' שמחדש שאכל סעודה ג', דהרי פשוט שקיים פס"ד בשו"ע, ומאי קמ"ל? (והוא שכ' ב'היום יום' שנסמן בתחלת הע' זו "אבל צריך לטעום איזה דבר") - כ"א (בעיקר) שמחדש שאכילת הסעודה ג' היתה לפני סעודה ב', ו(במילא) במזונות. ועפי"ז שוב יתיישבו הע' 14-71.

ומעתה אולי י"ל בעומק יותר, דאדרבה, מכאן עוד הוכחה (או עכ"פ דיוק) שפוסקים כהמשנה אחרונה שבהגהה הנ"ל;

שהרי ע"פ הנ"ל, הנה לפני ה"ויש לומר" שבהע', ההבנה במנהג אדנ"ע היא שאכל סעודה ג' בסוף היום ובנט"י, וסעודה ב' - במזונות, והיינו בהתאם למש"כ בהגהה הנ"ל.

ובהע' בא לתרץ (בנ"ל) רק הפרט דאכילת סעודה ג' בנט"י (- כדי שיתאים למש"כ בפנים שמנהג רבותינו לא לאכול פת), אבל לא בא לתרץ בנוגע להפרט (ולעצם הענין) דאכילת סעודה ב' במזונות.

והיוצא מזה דדעת כ"ק אדמו"ר שאי"צ להחמיר כפסק הצ"צ הנ"ל, אלא אפשר לצאת י"ח במזונות וגם לכתחילה - וידוע ג"כ מנהג כ"ק אדמו"ר לצאת במזונות בסעודת היום.

(אמנם עדיין יל"ע מדוע אין צריך להחמיר כדברי הצ"צ הנ"ל, ואבקש מהקוראים שי' להעיר בזה).



כהנים זריזין הן [גליון]

הת' משה גולדשטיין

תות"ל - 770

בגליון האחרון [גליון השמונה מאות] הביא הרב אה"ה שי' את דברי הגמ' בפסחים (סה, א) "תניא ר"י אומר כוס הי' ממלא מדם התערובות, שאם ישפך דמו של אחד מהן נמצא זה מכשירו כו' כהנין זריזין הן, אי זריזין אמאי משתפיך, אגב זריזותיהו דעבדי משתפיך" ע"כ. והקשה דלכאו' צריך ביאור הרי כהנין זריזין הן מפורש בכ"מ זהירין וא"כ למה נשפך, וביאר שם, שכהנים זריזין הן - תרתי איתנייהו בהו, היינו ש"כהנין זריזין" פירושו זהירין וגם זריזין.

ולפענ"ד נראה שכהנין זריזין פירושו זהירין ותו לא. והיינו שכהנין "היו בני תורה וחרדים" (רש"י שבת כ, א) ו"בקיאי הן בכל" (רש"י שבת קיד, ב) ואכן הדבר מתבטא בכמה אופנים, שלא יבואו לחטוא, ושלא יבואו לטעות, וכיו"ב, ובין היתר בא הדבר לידי ביטוי גם בכך שעשו את עבודתן בזריזות.

ועפי"ז אתי שפיר בריווחא, שהרי לפירושו שפירש דתרתיה איתנייהו בהו, קצת דוחק מה הי' הס"ד בגמ' בשאלה אמאי

משתפך, וכי לא ידע המקשן את הפירוש דזריזין מלשון מהירות. ואדרבה, יותר קרוב לפרש "זריזין" כפשוטו. וע"פ מה שנתבאר שזריזין פירושו זהירין היינו בקיאים וכו' מובן, שהי' קשה בהו"א, דמכיון שזהירין אמאי משתפך ומתרצים שאדרבה, היות והדבר בא לידי ביטוי גם בכך שעושים עבודתם במהירות לכן שייך שישפך "אגב זריזותיהו דעבדי - משתפך".



בהמשך הדברים הביא מלקו"ש חל"ז (ע' 64) שני אופנים בביאור הכלל "כהנים זריזין הן":

א. זהו מצד עבודת הכהונה דכיון שהם עוסקים בעבודת הקודש (או שנמצאים המקדש) ה"ז פועל בהם ענין הזריזות. ב. זהו מצד עצם ענין הכהונה דכן הוא טבע ותכונות הנפש של כהן...". ורצה הנ"ל לתלות זאת בשתי האופנים בזריזות, יעוי"ש.

אמנם לדידי נראה לכאוי' לתלות את שני האופנים במחלוקת אמוראים בגמ', דהנה בגמ' עירובין קג, א איתא "איתיבי' משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה, והא הכא דשבות במקדש במדינה הוא ולא גזרינן שמא יחתה בגחלים, אישתיק (אביי). כי אתא לקמי' דרב יוסף א"ל, הכי אמר לי רב ספרא, אמאי לא תישני לי' בני חבורה זריזין הן (נמנין על הפסח זריזין הן דכל העוסקים בקדשים זריזין וחכמים. רש"י), ואביי, כהנים זריזין הן אמרינן, בני חבורה זריזין הן לא אמרינן (ואביי דאישתיק סבר כהנין זריזין הן אמרינן בכמה דוכתיין דכיון שנכנס לעבודה בידוע שלמדהו הלכות קדש, אבל בני חבורה זריזין הן לא אמרינן. רש"י)". ע"כ דברי הגמ'.

והיינו שלפי רב ספרא גם בני חבורה שאינם כהנים זריזין הן מכיון שכל העוסקים בקדשים זריזין הם, וזהו א"כ גם הטעם בכהנים - כאופן הא' בלקו"ש הנ"ל. משא"כ לדעת אביי דוקא כהנים זריזין הן מכיון שהדבר תלוי בכהנים מצ"ע - "דכיון שנכנס לעבודה בידוע שלמדהו הלכות קדש" והיינו כאופן הב' בלקו"ש.

ואכן בלקו"ש שם באופן הב', מציין בהערה 28 ומעיר מרש"י בעירובין הנ"ל - "כיון שנכנס לעבודה בידוע שלמדהו...".



רשימות

דבר שבמנין לא בטיל

הרב יעקב משה וואלבערג
ראש ישיבת קיץ "גן ישראל", נ.י.

בריש מס' ביצה מגמ' כמה אופנים בביאור שיטת ב"ה
דביצה שנולדה ביו"ט אסורה; שיטת רבה דהוא מהלכות הכנה -
דלמידים מפסוק, ועוד כמה אופנים שהוא דין דרבנן, עיי"ש.

ובגמ' שם (ג, ב) מביא הברייתא "אחד ביצה שנולדה בשבת
ואחד ביצה שנולדה ביו"ט אין מטלטלין אותה כו' וספיקא אסורה
נתערבה באלף כולן אסורות".

ומקשה בגמ' דבשלמא אי נקטינן שאיסור ביצה ביו"ט הוי איסור
דאורייתא, מובן הא דספיקא אסורה, אבל להמ"ד שאינה אלא איסור
דרבנן אמאי ספיקא אסורה, וע"ז תירץ בגמ' דהא דקתני ספיקא
אסורה אינו קאי על ביצה שנולדה ביו"ט אלא איירי בביצה שהוא
ספק טריפה.

וע"ז מקשה בגמ' דאי מיירי בסוף הברייתא בספק טריפה א"כ
מהו טעמו של הדין דנתערבה באלף כולן אסורות, דבשלמא אי
איירי בדין ביצה שנולדה ביו"ט א"כ הוי דבר שיש לו מתירין - אחר
שבת ויו"ט - ומשו"ה לא בטיל, אבל ספק טריפה אמאי לא בטיל.

וממשיך בגמ' "וכי תימא ביצה חשובה ולא בטיל, הניחא למ"ד
כל שדרכו למנות שנינו, אלא למ"ד את שדרכו למנות שנינו מאי
איכא למימר, דתנן כו' שהיה ר"מ אומר את שדרכו למנות מקדש
כו', אמר ר"פ מאן האי תנא תנא דליטרא קציעות, דתנן ליטרא
קציעות שדרסה ע"פ עיגול וכו' ר"א אומר רואין את העליונות כאילו
הן פרודות והתחתונות מעלות את העליונות, ר"י אומר אם יש שם
מאה פומין יעלו כו' רבי יהודה אומר ר"א אומר אם יש שם מאה
פומין יעלו וא"ל לא יעלו רבי יהושע אומר אפילו יש שם שלש
מאות פומין לא יעלו".

והיינו, דרבי יהודה ס"ל דאליבא דרבי יהושע לא מהני שום
ביטול כיון דהוי דבר שבמנין, וזה שתי' הגמ' דהתנא דהברייתא דלא

מהני ביטול כביצים טריפא הוא התנא דקציעות דלא מהני ביטול בדבר שבמנין.

ובמהרש"א שם מביא קושיא מתוס' ישנים דיש סתירה מר"מ אדר"מ דהא מהמשנה דקציעות יוצא דס"ל לר"מ דלכו"ע מהני ביטול בהפומין, ולמ"ד כל שדרכו למנות שנינו ס"ל לר"מ דכל דבר שבמנין אינו בטל. וע"ז תירץ "דהא דידי' הא דרבי".

והנה היוצא לנו מקושיא הנ"ל של הת"י ותירוצו, דהתנא דקציעות דס"ל "אפילו יש שם שלש מאות פומין לא יעלו" ס"ל כמ"ד כל שדרכו לימנות שנינו.

ולכאורה צ"ע בזה; דהנה הגדר דכל שדרכו לימנות, ועד"ז את שדרכו לימנות, היינו בפשטות דדבר שדרכו למכור ע"י מנין אינו בטל, ובזה גופא פליגי האם צריך שלא ימכרוהו אלא ע"י מנין, ודוקא אז אינו בטל, או שכל שבד"כ מוכרין אותו ע"י מנין ג"כ מספיק שלא יהני ביטול.

אבל בהא דס"ל לרבי יהושע (אליבא דר"י) דלא מהני הביטול להפומין שהוא "דבר שבמנין" פרש"י בד"ה "ר"י אמר": "אפילו יש ג' מאות פומין וכולן בכלל הספק אין מעלין את היחיד הואיל ופומי' הכלי דבר שיש בו מנין הוא לא בטלי כו".

ולכאורה צ"ב מה נפ"מ מזה שפומי הכלי דבר שיש בו מנין הוא, הא הליטרא קציעות לא הוי דבר שבמנין. וכמו שמוכח מזה ש"דרסה בעיגול דברי הכל יעלו" וא"כ מה לנו שהליטרא מונחת בדבר שיש בו מנין והיינו הפומין? - דהא לכאורה אין מקום לומר דכיון דנמצא בו באחד מהפומין והפומין יש לו מנין עי"ז מחשיב הליטרא]ואינו דומה לחבילי תילתן דהחבילה מחשיב התילתן אבל הכא אין ה"פומין" שייכי להקציעות ורק שמונחת בתוכה].

ולכאורה צ"ל דהתנא דליטרא קציעות דס"ל דדבר שבמנין לא בטיל אין הפירוש דהדבר שרוצים לבטלו הוי דבר חשוב ומשו"ה א"א לבטלו, ורק כיון דאחד מהפומין אסור משום תרומה והפומין הוי דבר שבמנין משו"ה לא בטיל. ולכאורה זהו דין שונה מהדין ד"כל שדרכו למנות" או "את שדרכו למנות" שזהו דין בחשיבות.

והיינו דהדין דאת שדרכו למנות או כל שדרכו למנות לא בטיל הוא דין בחשיבות הדבר, משא"כ הא דכל דבר שבמנין לא בטיל,

שס"ל להתנא דליטרא קציעות, פירושו - דכיון דיש ע"ז מנין, המנין גופא מחשיבו שלא יבטל.

ועפ"ז אין מקום לכאורה לקושיא הת"י הנ"ל בסתירה דר"מ אדר"מ למ"ד כל שדרכו לימנות שנינו דאפילו למ"ד דס"ל לר"מ דכל שדרכו למנות אינו בטל היינו דוקא שגוף דבר האסור (או התרומה) הוי חשוב ומשו"ה לא בטל אבל הקציעות בהפומין אין חשובות לגוף הליטרא ורק דע"י הפומין הוי דבר שבמנין וס"ל לר"מ דבכה"ג שפיר בטל.



והנה בקונטרס "עיונים והערות" על רשימות חוברת א' נתבאר בביאור דברי הרבי בהרשימות חוב' ב' ע' 12 "והנה פרטים באי ביטול מפני החשיבות: בתולדה - ברי', איכות - חהר"ל, כמות - דבר שבמנין" עכ"ה"ק.

דלכאורה צ"ב למה נק' דבר שבמנין חשיבות שמצד כמות? דהא לכאורה ענינו הוא חשיבות שמוכרים אותו במנין ומשו"ה לא בטיל, והיינו חשיבות באיכות, ומהו ההפרש בינו לחהר"ל?

ונתבאר דהבנת דבר שבמנין לפ"ז אין הפירוש דמצד חשיבות לא בטיל ורק דכיון דהוי חלק מהמנין משו"ה לא בטיל והיינו דלהיותו חלק ממנין שלם זה מוסיף בו חשיבות והיינו שהחשיבות ניתוסף בו ע"י כמות.

ועפ"ז מובן הא דמצינו בשל"ה דהא דמנו בני"י הוא לעשותם דבר שבמנין, עיי"ש.

והנה לכאורה לפי הנ"ל דיש הבדל בין הא דכל שדרכו או את שדרכו למנות לא בטיל, דהפירוש הוא דמצד חשיבות לא בטיל, להא ד"כל דבר שמנין לא בטיל" דשם הפי' דע"י המנין נפעל שלא יתבטל. נמצא דהביאור בהרשימה על הא דדבר שבמנין לא בטיל הוא ע"ד הא דס"ל להתנא דליטרא קציעות, וכנ"ל.



שיחות

ענין מלאכת הדפוס

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר ועד הנחות בלה"ק

בשיחות קודש משנת תשי"ג, ש"פ מטות-מסעי, עמ' 194: "די כללות החכמה פון מלאכת הדפוס קומט עס פון קדושה, כנ"ל אז יעדער זאך קומט פון קדושה, און מיר געפינען דאס בא דעם ציין, וואס דארטן איז געווען 'פתוחי חותם', - דאס איז דער כללות הענין פון מלאכת הדפוס. לעצטנס האט מען אויפגעטאן א נייעם ענין. אמאל אז מען האט צונויף געשטעלט געוויסע צרופי אותיות, האט מען זיי ניט געקאנט משנה זיין אויף אנדערע צרופים, און אויב עס איז געווען צרופים לא טובים, ד"ה צרופי אותיות פון ענינים דלעו"ז, איז די איינציקע עצה געווען - שבירתם זהו תקנתם. לעצטנס האט מען אויפגעטאן, אז מען דארף ניט מאבד זיין די אותיות, נאר מען קאן נעמען די זעלבע אותיות און משנה זיין אויף אנדערע צרופים, צירופים פון ענינים דקדושה". ע"כ.

ולכאורה אינו מובן:

(א) מדוע נקט דווקא "ציין" ששם מצאנו את ענין הפיתוחי חותם והרי גם לפני הציין הי' ענין זה בחושן כלשון הכתוב (שמות כח, יא) "מעשה חרש אבן פיתוחי חתם".

(ב) מה התחדש בזמן אמירת השיחה בענין הדפוס והרי עדין לא התחדש ענין הקאמפיוטער, וא"כ מהו השינוי שנוצר שלפני זה לא הי' אפשר לשנות אלא "שבירתם זוהי תקנתם" ועכשיו אינו כן.

ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



ימי "בין המצרים" – כ"א יום?

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - 770

בשיחת ש"פ פינחס תש"נ (סה"ש ח"ב ע' 566-567), מבאר המעלה של ימי "בין המצרים", שהם כ"א יום - וסימנך "אך טוב לישראל". ומוסיך, שבפ' פינחס - השבת הראשונה בימי בין המצרים - קוראים פ' המועדות, רמז להפיכת ימי בין המצרים לששון ושמחה ומועדים טובים. וממשיך בהשיחה וזלה"ק: "ולהעיר, שמספר ימי המועדים מכוון למספר ימי בין המצרים - כ"א ימים, שבזה מודגשת עוד יותר הנתינת כח להפיכת כ"א ימי בין המצרים לימים טובים ולמועדים". - וראה בהערה שם חשבון מדויק מכ"א ימי המועדים, שמקבילים לכ"א ימי בין המצרים.

אלא שלכאור' צ"ע בזה: הרי מספר ימי בין המצרים - שתחלתם בי"ז תמוז וסיומם בתשעה באב - הוא עשרים ושנים יום! ואמנם, כמו שמביא בהערה 28 בשיחה שם: "ולהעיר ממ"ש בהפטורת שבת זו: "מקל שקד גו' שוקד אני גו'" (ירמי' א, יא-יב), ודרשו חז"ל "השקד הזה הוא משעת חניטתו עד גמר בישולו עשרים ואחד יום, כמנין ימים שבין שבעה עשר בתמוז .. לתשעה באב" (פרש"י עה"פ - ממדרש אגדה).

אבל, חז"ל מדברים על ימים שבין שבעה עשר בתמוז לתשעה באב" והיינו, שמשך הזמן מנקודה מסוימת בתוך י"ז בתמוז עד אותה נקודה בתוך תשעה באב הוא כ"א יום, אך כשמדברים על הימים עצמם שיהפכו לששון ושמחה, כולל י"ז תמוז ותשעה באב, קיימים כ"ב יום!

ובדוחק הי' אפ"ל, שתשעה באב אינו בכלל, הימים שמקבילים לימי המועדים - רמז להפיכתם לששון ולשמחה - מכיון שהוא עצמו נקרא כבר "מועד", וכנפסק בשו"ע (סי' תקנב סי"ב), ולכן אולי אינו בכלל ימי בין המצרים לענין זה, ועצ"ע בזה.

אוסטרלי' - חצי כדור התחתון שבתחתון [גליון]

הת' יצחק קופמן

תות"ל - 770

בגליון האחרון (תת - ע' 65) נתקשה הרא"ה שי' בפ"י דברי כ"ק אדמו"ר שאוסטרלי' היא "חצי כדור התחתון שבתחתון" * - שלכאורה הקו המחלק שני חצאי הכדור הוא קו התאריך, - והרי קו התאריך עובר אחרי אוסטרלי' וא"כ איך הוא חצי כדור התחתון?

והנה, כיון שבפשטות חצי כדור הינו 180 מעלות הרי א"א לומר ש"הקו המחלק בין שני חצאי הכדור הינו קו התאריך" שהרי עפ"ז יצא (שעכ"פ חלק מ)אירופה הינה בחצי כדור התחתון!

והביאור בזה נראה פשוט: שהרי סיבת החילוק בין שני חצאי הכדור היא מצד שבחצי העליון בו "נגלה אלקות יותר שהרי א"י ועשר קדושות ביהמ"ק וקבלת התורה" הינם בחצי זה, משא"כ חצי התחתון (עיי' במכ' אדמור מוהרי"צ באג"ק שלו ח"ב ע' תצב ואילך, ובסה"ש תש"ח ע' 232 ואילך).

ועפ"ז נראה ברור שחצי כדור העליון הוא החצי שמרכזו א"י ומקום קבלת התורה, וחצי כדור התחתון הוא החצי השני שכנגדו, והיינו שתשעים מעלות למזרח א"י ותשעים מעלות למערב א"י הוא חצי כדור העליון ו-180 מעלות האחרות - חצי התחתון.

ועפ"ז מובן בנוגע לאוסטרלי' - שרוב שטחה (ובפרט הערים הגדולות מלבורן וסידני) נמצא מחוץ לתשעים מעלות למזרח א"י, ולכן היא חצי כדור התחתון, ופשוט.

(ועוד להעיר: ע"פ הנ"ל שחצי כדור התחתון הוא 90 מעלות למזרח א"י ו-90 מעלות למערב א"י, הנה: א - יבשת אסי' נמשכת לחצי כדור התחתון (שהרי סיביר נמשכת יותר מ-90 מעלות למזרח

(* כ"ה בהתוועדויות תשנ"ב ח"א ע' 101, ולהעיר מהלשון כפי שהוא (ביחה זו ב)שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 162 "כולל חצי כדור התחתון, והתחתון שבתחתון - אוסטרלי'". ומודגש מל' זה שהפ"י הוא שבחצי כדור התחתון גופא - אוסטרלי' היא בבחי' "תחתון שבתחתון".

א"י). ב - חלק מאמריקה הדרומית (ברזיל, ועוד) היא אכן בחצי כדור העליון).



אגרות קודש

ברכת המוציא בשבת ק'

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

בספר 'שערי הלכה ומנהג' חלק א הובא מכתב מרבינו זי"ע בענין המנהג (שהוא נפוץ בתוך כמה מאנ"ש) דכשיש לחם משנה רק לאחד ומוציא גם את האחרים נוהגים שאר בני הבית לברך המוציא כל אחד לעצמו. דלכאורה מנהג זה מוקשה ממ"ש בשו"ע רבינו הזקן סי' רעד סעיף ד ובאחרונים שם אשר המסובים יוצאים גם בברכת המוציא.

הרבי זי"ע מצדיק המנהג מפני שבאריכות הזמן בין שמיעת ברכת הנהנין לאכילת הלחם או שתיית הכוס קשה להיזהר מהפסק ולכן יש להנהיג דוקא מנהג ההוא.

לאח"ז כותב רבינו "ומ"ש אשר נראה באחרונים שאם עושים כן ברכה כל אחד לעצמו לא יצא ידי החיוב של לחם משנה לא ידעתי מקור על זה. ואדרבא בפירוש כתוב באשל אברהם להגה"צ מובטשאטש לסימן הנ"ל - שיוצא ידי חובתו של לחם משנה אף שמברך ברכת המוציא לעצמו. ולא עוד אלא - אפילו אם השומע לא נטל ידיו עדיין. הועתק ג"כ באורחות חיים שם".

והיוצא דדעת רבינו שאדם יכול לצאת ידי חובת לחם משנה אף שמברך ברכת המוציא לעצמו. ולכאורה קשה מדברי רבינו הזקן בשו"ע שלו סי' רעד סעיף ב "וחייב כל אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות אחד אנשים ואחד נשים וסמך לזה כו", ובסעיף ד: "אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום הבוצע אם הם זקוקים לככרו ...

ששומעים ממנו ברכת המוציא שמברך על לחם משנה ואוכלים מאותו לחם משנה אבל אם יש לחם משנה לפני כל אחד מהם שאינם זקוקים לטעום מלחם משנה לפניו יכולים לטעום ממה שלפניהם קודם שטעם הוא ממה שלפניו."

ולכאורה מדברי רבינו הזקן מוכח שכדי לצאת החיוב של לחם משנה (אם אין לפניו לחם משנה) צריך לשמוע ברכת המוציא מן המברך! וא"כ איך יכול הוא לחזור ולברך המוציא על הלחם שנותנים לו? ובאמת בתוס' פסחים קו, א בד"ה "הוה גחין ושתי" איתא שכדי לצאת י"ח דלחם משנה צריך לאכול מבציעתו של המברך ואין שום רמז שצריך לשמוע ברכתו של המברך. אבל רבינו הזקן כותב בפירושו שצריך לשמוע ברכת המברך כדי לצאת לחם משנה וא"כ קשה כנ"ל.

ולכאורה צריכין אנו לומר חידוש גדול והיינו דדעת רבינו זי"ע שברכת המוציא על הלחם משנה כולל בתוכו ב' חלקים: (א) ענין ברכת הנהנין על האכילה; (ב) ברכת המצוה על הענין של לחם משנה, - וכדי לצאת החיוב של לחם משנה (למי שאין לפניו לחם משנה) צריך לשמוע ברכת המוציא ממי שיש לפניו לחם משנה. ודעת רבינו זי"ע שאע"פ שהוא צריך לכוון לצאת החיוב של לחם משנה על ידי שמיעת ברכת המוציא, ביחד עם זה יכול הוא לכוון שהוא אינו רוצה לצאת חיובו של ברכת המוציא משום הנאת האכילה, ומשום זה מצדיק רבינו המנהג של אחד מן המסובים עושה ברכת המוציא לעצמו.

נגלה

הכחשה והזמה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

כ' הרמב"ם (הל' עדות פי"ח ה"ב) וז"ל: עדים שבאו ואמרו ראינו זה שהרג את הנפש, או לוח מנה מפלוני, ביום פלוני במקום פלוני, ואחר שהעידו ונבדקו, באו שניים אחרים ואמרו, ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו כל היום, ולא היו דברים מעולם, לא זה הרג את זה ולא זה הלוח את זה, ה"ז הכחשה וכו', אבל אם אמרו להם אנו אין אנו יודעים אם זה הרג זה ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרים, או לא הרגו, ואנו מעידים שאתם עצמכם הייתם עמנו ביום זה בבבל, הרי אלו זוממים ונהרגים או משלמים, הואיל והעדים שהזימום לא השגיתו על עצמה של עדות כלל אם אמת הי' או שקר. עכ"ל. שבזה רואים שהרמב"ם ס"ל שבאם יש כאן הכחשה והזמה ביחד ה"ז נידון כהכחשה.

ובמפרשים מציינים להטור שס"ל שכשיש הזמה והכחשה בב"א נידון כהזמה.

וכבר דשו בה רבים לבאר סברת מחלקותם, ובעיקר לבאר שיטת הרמב"ם למה גורע ההכחשה מן ההזמה החמורה.

ויש להוסיף עוד סניף לכל מה שכתבו המפרשים (ואולי זה נכלל במה שכתבו הם), בהקדים הביאור במחלוקת רב הונא ורב חסדא בב"ב (לא, ב) וז"ל הגמ': איתמר ב' כתי עדים המכחישות זו את זו, אמר ר"ה זו באה בפ"ע ומעידה [-בעדות אחרת], וזו באה בפ"ע ומעידה, ור"ח אמר בהדי סהדי שקרי למה לי. עכ"ל הגמ'. וגם במחלוקת זו רבו הפירושים בראשונים ובאחרונים.

וא' מהביאורים בזה: כשעדים מעידים נגד עדים אחרים בנוגע לאיזה מעשה, יש כאן ב' פרטים: א) אומרים הם שהמעשה שהעידו הראשונים אינה אמת. ב) שהעדים הראשונים שקרנים הם. ויש להביט ע"ז מב' בחינות: (א) מה שהם אומרים שהמעשה אינו אמת זהו "עצם" העדות. ומה שנמצא שגם אומרים שהם שקרנים ה"ז

"מסתעף". או (ב) גם מה שנמצא שהעדים שקרנים הם ה"ז חלק מ"עצם" העדות. [זה פשוט שא"א לומר להיפך, שמה שנמצא שהם שקרנים זהו ה"עצם", ומה שהמעשה אינה אמת הוה "מסתעף". אבל ששניהם הם חלק מה"עצם", זה אפ"ל, כי סו"ס זה נכלל במה שאמרו].

והנה אם "עצם" העדות הוא רק בנוגע להמעשה, הרי מה שהבי"ד פוסקים עכשיו הוא רק בנוגע להמעשה (ולא בנוגע האם הם שקרנים), ולכן, אף שלכאו"א יש חזקת כשרות, אעפ"כ אא"פ לפסוק מספק ששניהם נאמנים, כי זוהי סתירה מציאותית, שהרי אא"פ להיות שהמעשה היתה כך והמעשה הי' להיפך [לדוגמא: אאפ"ל שהלוה ממנו מנה ולא לזה ממנו מנה, והוא חייב לשלם וגם פטור מלשלם], וגם: מפורש בפסחים (י, א) על המשנה "שני שבילין א' טמא וא' טהור והלך בא' מהם ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות, ר' יהודה אומר אם נשאלו זה בפ"ע וזה בפ"ע טהורין, שניהם בב"א טמאין. ר' יוסי אומר בין כך ובי"כ טמאין" - ומבאר בגמ' "בב"א דברי הכל טמאין, בזה אחר זה דברי הכל טהורין, לא נחלקו וכו'", הרי שלפסוק בב"א ב' פסקים סותרים אא"פ, ולכן אא"פ כאן לקבל עדות שניהם, ולפסוק כמותם.

אבל בנוגע הא דשני הכתות אומרים שהאחרים שקרנים הם, היות ואי"ז חלק מ"עצם" העדות, אי"ז נכלל בהפסק שלהם עכשיו, וכאילו שאין הבי"ד מדברים על דבר זה עכשיו, ואי"ז נוגע כ"א אח"כ, כשכל אחד יבוא להעיד בעדות אחרת, ואז לא יהיו פוסקים על שניהם בב"א, אלא על כ"א בפ"ע, אז כבר אפשר לפסוק על שניהם שכשרים הם (מטעם ה'חזקת כשרות' של כל אחד), אף שהוה סתירה.

ואף שלכאו' ע"י הפסק עכשיו על המעשה, שאין מקבלין דברי שניהם, ה"ז בדרך ממילא כאילו שפוסקים ששניהם שקרנים הם, אינו כן, כי רק על המעשה אומרים שאין לקבל שום עדות מפני הספק, ונפסק שכאילו שום א' לא העיד, וכל אחד נשאר בגדר ספק משקר, וכשבאים אח"כ לפסוק דיני כשרות העדים מוקמינן כל אחד אחזקת כשרות שלו, כי דנים את כל אחד בפ"ע.

אבל אם נימא שגם מה שאומרים ששקרנים הם ה"ה חלק מ"עצם" העדות, הרי כשפוסקים מה שאומרים, פוסקים ג"כ האם

שקרנים הם, כי היות שזהו עצם אחד עם העדות על המעשה, ה"ז ג"כ עצם אחד עם הפס"ד שעל המעשה, נמצא שבד"א נפסק ששקרנים הם [נוסף על הא דהיות והוא עצם אחד, מוכרחים לפסוק עכשיו על 'כשרות העדים' (שהרי זהו חלק מעצם העדות שהעידו ודנים ע"ז עכשיו), והיות שנותנים עכשיו פס"ד אחד הרי שפוסקים אודותם בב"א, ואא"פ לפסוק בב"א ששניהם כשרים (מצד החזקת כשרות של כל אחד), ומוכרחים לפסוק עכשיו ששניהם שקרנים].

ובזה הוא דנחלקו ר"ה ור"ח: ר"ה ס"ל שהענין ששקרנים הם הוה "מסתעף" לכן ס"ל "זו באה בפ"ע ומעידה וזו באה בפ"ע ומעידה". משא"כ בר"ח ס"ל שגם זה חלק מ"עצם" העדות, הרי שנפסק עכשיו ששניהם פסולים, ולכן אמר "בהדי סהדי שקרי ל"ל".

והנה ההלכה היא כר"ה, ז.א. שההלכה היא שהעדות אודות המעשה היא ה"עצם", ואודות העדים עצמם ה"ז "מסתעף".

והנה בזה גופא י"ל בב' אופנים: (א) לפי שתמיד כשהעדות היא בנוגע למעשה מסוים, עיקר כוונת העדים היא להעיד על המעשה, וגדר העדים עצמם הוא בבחי' טפל ומסתעף. (ב) היות ורק דברו אודות המעשה נקטינן שזהו עיקר כוונתם. והנפק"מ בין שני האופנים: כאשר לפועל מדברים גם אודות העדים עצמם. לאופן הא' גם בזה אמרי' שענין העדים עצמם ה"ז בבחי' טפל, כי זהו הכלל מצד טבע בנ"א שהמעשה הוא בעיקר [ורק כשמדברים רק אודות העדים עצמם, כמו דפסלינהו בגזלנותא, או שמדברים אודות העדים עצמם כענין נפרד מהמעשה, אז פשוט שזהו "עצם" העדות, משא"כ כשבתוך עדות אחת מדברים אודות העדים עצמם אז אמרי' שעיקר כוונת העדות הוא המעשה ולא אודות העדים עצמם]. אבל לאופן הב', הרי בנדון זה הוה ההעדאה אודות העדים עצמם כחלק מ"עצם" העדות, כי כאן דברו בפועל אודות העדים עצמם.

ובזה הוא דנחלקו הרמב"ם והטור, שהרי החילוק בין הכחשה והזמה הוא כמ"ש הרמב"ם (שם) וז"ל: "ומה בין הכחשה להזמה, ההכחשה בעדות עצמה, זאת אומרת הי' הדבר הזה וזאת אומרת לא הי' הדבר הזה, או יבוא מכלל דברי' שלא הי'. וההזמה בעדים עצמם, ואלו העדים שהזימום אינם יודעים אם נהי' הדבר או לא הי'". עכ"ל. - ובמילא ה"ז קשור איך לומדים הפי' בדברי ר"ה;

הרמב"ם ס"ל כאופן הא' שתמיד כשמעידים על העדות ועל העדים ביחד, אמר' שה"עצם" הוא העדות (המעשה), ועל העדים ה"ז "מסתעף", וא"כ כ"ה גם בהכחשה והזמה, שנקטינן שעיקר העדות הוא על המעשה, ולכן דין הכחשה לזה.

משא"כ הטור ס"ל כאופן הב', ובמילא רק בנידון ר"ה, כשמדברים רק אודות המעשה, אמר' שהעדות אודות העדים ה"ה "מסתעף" וטפל, אבל כשמעידים בפירוש אודות העדים, ה"ז ג"כ חלק מ"עצם" העדות, ובמילא יש כאן, בעדות זו, ג"כ הזמה, ולא יוגרע ע"י שיש כאן גם הכחשה.



חסידות

נפש רוח ונשמה – ועשר כוחות הנפש

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

בתחילת פ"ג בתניא מביא: "והנה כל בחי' ומדרגה משלש אלו נפש רוח ונשמה כלולה מעשר בחי'", ובהמשך מבאר איך פועלים העשר כוחות.

והנה ראיתי במשכיל לאיתן להרב גרין שמפרש קטע זה שבכל חלק מחלקי הנפש הנ"ל יש עשר בחי' חב"ד חג"ת נהי"ם, וכאן כשמבאר את החב"ד והחג"ת. כל הביאור הוא על כל חלק מהנר"ן.

ולכאורה הרי זה ההיפך מהמבואר בכ"מ שהעשר כוחות מתחלקים לנר"ן. חב"ד- נשמה, חג"ת - רוח, נהי" - נפש.

אלא צ"ל דהביאור לכאורה בקטע הנ"ל הוא: בפ"ב מביא שיש חילוקי מדריגות בנשמות. . . וכן נפשות לגבי נפשות". שהפי' שם הוא שיש נשמות שהעיקר ו'בולט' אצלם הוא חלק הנשמה מהנר"ן, היינו החב"ד, ויש כאילו שהעיקר אצלם הוא חלק הנפש מהנר"ן היינו נהי"מ. וגם בינם יש חילוקי מדריגות.

ועתה בפ"ג מבאר "שכל בחי' ומדריגה משלש אלו נר"ן כלולה מעשר", פירוש שגם אלו שהם בעיקרו נשמה יש להם עשר כוחות. וגם אלו שהם בעיקר נפש גם להם יש עשר כוחות אלא שכל אחד יש לו העיקר והבולט אצלו, ועתה לא נצטרך לפרש שיש שלושים כוחות שהרי הנפש היא כנגד עשר ספירות עליונות בלבד.



השם של כוחות נפש האלקית

הנ"ל

א. בפ"ג בתניא קורא לכוחות נפה"א בשם "בחינות": "והנה כל בחי' ומדריגה משלש אילו נפש רוח ונשמה כלולה מעשר בחינות כנגד עשר ספירות עליונות שנשתלשלו מהם".

כל הקטע מהתיבה "כנגד" זהו הסבר על זה שהכוחות הם עשר מכיון שנשתלשלו מהם, לכן הם בדוגמה ובמספר סדר השתלשלותן, וכך לאורך כל התניא קורא לכוחות "בחינות". בפ"ד עמוד 16 "כל עשר בחי' הנפש". פ"ט דף יד "ויהא לבוש לעשר בחינותי". פרק יב עמוד 32 "אך מהות ועצמות נפה"א שהן עשר בחינותי" וכדומה.

ב. ואינו מובן מדוע בפרק ו' קורא לכוחות ספירות קדושות "כי כמו שנפש האלקית כלולה מעשר ספירות קדושות" מדוע לא קרא להם "בחינות קדושות"?

- בביאורים לספר התניא מפרש גם כאן כנגד ספירות עליונות קדושות, אבל זה לא כתוב כאן, וצ"ב.

ג. בפרק ד מוסיף פירוט נוסף על פרטי הנפה"א "הרי כללות תרי"ג אברי נפשו", מזכיר את תרי"ג אברי הנפש כדבר ידוע מכבר והם מלובשים תרי"ג מצוות. בזמן שכלל לא מוזכר מושג זה של תרי"ג אברי הנפש. ולכאורה כיון שפרקים אלו הם פירוט על הנה"א כוחותיה ולבושיה, מדוע באמת לא מסביר מהו המושג תרי"ג אברי הנפש, האם הם הפרטים של עשר הכוחות, או דבר נוסף אליהם, כפי שמוכח בסוף פ"ד "ומאחר שהתורה ומצוותיה מלבישים כל עשר בחי' הנפש, וכל תרי"ג אבריה".

- בפרק נא מדבר בארוכה על תרי"ג כוחות וחיות הכלולים בנפש (לא אברים כבפ"ד) אבל שם לא מוזכר כלל עשר כוחות. וצ"ב.



מהותו של ראש בני עפ"י התניא

הנ"ל

א. בפרק כ"ג בתניא מבאר "שהמצוות הן פנימיות רצון העליון וחסדו האמיתי המלוכבש בכל העולמות. . כי כל חיותם ושפעם תלוי במעשה המצוות של התחתונים כנודע". היינו שאנחנו בני הגורמים ע"י מעשינו לחיות כל העולמים, שכאשר אנו מקיימים המצוות, אנו ממשיכים חיות לא רק לעוה"ז ועלינו אלא גם לכל העולמות. וכמ"ש באגה"ק ע' 228 "המשכת בחי' אלקותו ית' והארה מאור א"ס ב"ה אל העולמות עליונים ותחתונים ע"י האדם הממשיך האור על עצמו בקיום רמ"ח מ"ע שהם רמ"ח אברים דמלכא".

ולכן אם אדם עובר על מ"ע הוא מחסיר מהמשכת אלקות בכל העולמות, וכמו שממשיך שם ד' קטו "אבל מי שהעביר עליו הדרך ח"ו מאחר שהעוה דרכו לתת מגרעות בקדש העליון, שגרע ערכו בחי' המשכתו מה שהיה יכול להמשיך מבחי' אלקותו והארת האור מאור א"ס ב"ה אילו היה שומר התורה ומקיימה כהלכתה".

ב. באגרת לא באגה"ק - מוסיף הרבה יותר מזה, שלא רק שבנ"י גורמים להמשכה להעולמות, אלא שהמשכה עוברת דרך נשמות ישראל לעולמות ב"ע וכמ"ש שם דף קנב "והמשכת חיות זו היא ע"י התלבשות תחילה בנשמות ישראל. לפי שכל הנבראים אין ערוך להם אל הבורא ית' דכולא קמי' כלא ממש חשיבי. וא"א להם לקבל חיות מאורו ושפעו ית' להיות נבראים מאין ליש וחיים וקיימים כי אם ע"י הנשמות שעלו במחשבה וקדמו לבריאת עולמות שע"י הדיבור".

היינו שע"י שבנ"י מקיימים המצוות הם ממשיכים מאור א"ס לנשמה - מחשבה, ואח"כ מהנשמה לעולמות ב"ע - דיבור.

ג. והנה עפ"י מש"כ בליקו"א פ"ב "שיניקת וחיות נפש רוח ונשמה (אפי') של עמי הארץ הוא מנר"ן של הצדיקים והחכמים

(רב"י) ראש בני ישראל שבדורם" יוצא שרב"י הוא לא רק ראש בני ישראל, וממשיך להם חיותם, אלא הוא ראש לכל עולמות ביי"ע והמלאכים שרפים ואופנים וחיות הקודש שבהם. ג"ע התחתון והעליון, וכו' וכו' כי הבי"ע מקבלים ע"י ודרך הנשמות, והנשמות דרך הראש, ה'רב"י'.

ד. אלא שצריך להבין על פי הנ"ל שנשמות הם הממשיכים לבי"ע שזה כולל ג"ע, הרי הנשמות מקבלים מהג"ע תענוגים וכו', ואולי הוא ע"ד שכתוב בלעז"ז כמבואר בארוכה בקונטרס 'ומעין', שע"י החטא ממשיך תוס' חיות לקליפה, והוא הנוטל חלק בראש. ולכן טוען שלום יהי' לי וכו' כמבואר שם. ובפרט שזה רק זיו השכינה ועיקר ההמשכה יומשך לנשמות לע"ל גילוי עצומ"ה ית' בב"א.



הערות שונות בתניא קדישא

הרב נחום גרינוואלד
ניו דזשערזי

שבועת תהי צדיק – מה עניינה?

א) בפרק יד מבאר רבינו בארוכה שאף על פי שבינוני לא יכול להיות צדיק שמואס ברע באמת ושיהי' לו אהבה בתענוגים "אך אעפ"כ צריך לקבוע לו עתים גם כן לשית עצות בנפשו להיות ברע כגון בעצת חכמינו ז"ל אשה חמת מלא צואה וכה"ג וכן כל מיני מטעמים ומעדנים נעשים כך חמת מלא צואה ... וההיפך להתענג ולשמוח בה' ע"י התבוננות בגדולות א"ס ב"ה כפי יכולתו אף שידוע בנפשו שלא יגיע למדריגה זו באמת לאמיתו כי אם בדמיונות - אעפ"כ הוא יעשה את שלו לקיים את השבועה שמשביעים "תהי צדיק" וה' יעשה הטוב בעיניו".

וצ"ע אצלי, הלא סוף סוף לא מבואר מדוע בכלל מלכתחילה קיימת שבועה זאת תהי צדיק - אם זה נוגד את עצם מהותו של הבינוני? או בלשון אחר: הלא השבועה באה לחייב את האדם לעשות את המוטל עליו מצד הדין והחובה בלאו הכי, אך להיות צדיק אין זו חובה כלל (כשם שאין חובה להיות נביא)? וכיצד זה

שהשבועה תחייב אותו דבר שבלי השבועה לא הי' חייב כלל? ומהתניא נראה שהחובה למאוס ברע נובעת כל כולה מהשבועה, ולכאורה איפכא מסתברא שהשבועה היא תוצאה מחובה מסוימת?

וזה שמבואר בביאור לר"י קאידנאר מובא בליקוטי פירושים להר"א חסריק, אינו מבאר רק מה מבואר בפשטות מתניא בלאו הכי, שלכאורה בבינוני שאינו יכול להיות צדיק א"כ השבועה "תהי צדיק" תהי' בטילה ומיותרת, ולכן מסביר אדה"ז שבכל זאת יש בכך תועלת מועטה שיכול לחשוב בעצת חכמינו ולהרגיל עצמו בכך, אך שאלתי היא על עצם השבועה, כלום יש חיוב של הלכה ושל תורה למאוס ברע? הרי זה רק שייך לנשמת צדיק ותו לא?

עצת חז"ל למאוס ברע

(ב) בעצם זה שרבינו מכנה הדבר עצת חכמינו צע"ק. כי הלא בגמ' שם אין זו בגדר עצה דוגמת המבואר באבות (פ"ד מ"א) "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה" וכיו"ב אלא הגדרה, שלמרות שאשה היא חמת מלאה צואה, בכל זאת הכל רצין אחרי' מפני גזירת המלך, כדברי רש"י שם - "אם לא על פי גזירת המלך לא היתה ראוי' להתאוות לה". ואולי בספרי מוסר מבואר זה כעצה, וכ"ה בזכרוני ואין הזמן גרמא לחפש כעת.

ולהעיר מהמבואר לגבי צדיק גמור בספר "אור המאיר" להרה"ק רבי זאב מזיטאמיר תלמיד המגיד הגדול ממעזריטש (תחילת פ' חיי"ש) "ושמעתי מהמגיד זללה"ה כשהי' מלמד בכפר אחד וישב שם בזווית אחת, ובא אדון אחד עם פרוצה אחת יפת תואר ... והסתכל פתאום בלתי מתכוין, ועלה צער בלבו עד למאד, ואז התחיל למאוס ברע בזה האופן, אשר תחילת בריאתה מזרע האב והאם מאכלים המאוסים שמהם נמשך לה היופי האודם והלובן, ומאין נמשך זרעם המאוסים ומגועלים כמו נחשים ורקות וכדומה שהמה מאוסים ביותר, ומזה נמשך הזרע והבל היופי והנוי שלה להיות נמשך מדבר מאוס מאד כזה, עד שהתחיל להקאות בפניהם, אז ציוה האדון לגרש אותו החוצה".

והנה לכאורה אין זה שייך לעבודת הבינונים כי צריך לדחות המחשבה והרהור בשתי ידים ולא יהא שוטה להתעסק אתה (כמבואר בתניא). מאידך, צריך עיון היטב אם זה שייך לעבודת

ההעלאה המבואר בכ"מ בספרי המגיד על פי החסידות, לחשוב שהיופי של כאן מקורו ביופי שלמעלה וכאן זה רק רסיס ובר כלי משבירת הכלים כידוע, ואולי יתכן שסיפור זה אירע לפני שהמגיד התקרב לחסידות? ויש להאריך בכך מכמה פנים (וכן להבין מדוע המחשבה על מיאוס ברע אינו נוגד את עבודת החסידות שלא להתאבק עם המנוול) ואכמ"ל.

חזרת מאה פעמים ואחת עבור זכרון או בגלל עבודת השם

(ג) בפרק טו מבאר רבינו את ההבדל הידוע בין עובד ללא עבדו. ומביא את הגמרא בחגיגה "דעובד אלוקים היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים ואחד ולא עבדו היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים לבד והיינו משום שבימיהם הי' הרגילות לשנות כל פרק מאה פעמים כדאיאת התם בגמרא משל משוק של חמרים שנשכרים לעשר פרסי בזווא ולאחד עשר פרסי בתרי זווא מפני שהוא יותר מרגילותם ולכן זאת הפעם המאה ואחת היתירה על הרגילות שהורגל מנעוריו שקולה כנגד כולן ועולה על גביהן ביתר שאת ויתר עז".

והנה לכאורה נראה שכל מעלת המאה האחת היתירה אינה בגלל שזוכרים יותר מצד הפעם היתירה שחזרו על הלימוד, מבחינת הזכרון מאה פעמים הינו מספיק וכל מעלת הפעם היתירה אינה אלא בתחום עבודת ה' כלשון הגמ' שזה נקרא "עבדו" דוקא. אולם בהת"ת (פ"ב ה"ג) שכותב "וכן הי' עושים בימיהם שהיו לומדים בע"פ - היו לומדים בתחילת לימודם רק שנים או שלשה פרקי משניות או ברייתות בשבוע והיו חוזרים עליהם מאה פעמים ויותר, ואמרו חכמים אינו דומה השונה פרק מאה פעמים לשונה מאה פעמים ואחת שזה נקרא עובד אלוקים וזה נקרא לא עבדו כראוי" - משמע לכאורה שהמאה היתירה אכן מועילה לזכרון, כי מה שייך ענייני עבודה בהל' ת"ת? ולכאורה הבנת רבינו בתניא מוכרח בפשט שנראה שמדובר בעיקר בעבודת השם, אם לא שענין סגולי לפנינו, שמצד עבודת השם תורתם משתמרת כמבואר לגבי חסידים ראשונים.

ובתשו' חתם סופר (או"ח סי' כ) פוסק שיש לחזור על דברים שחייב לחזור עליהם (כגון הזכרת הגשם) ק"א פעמים (ולא תשעים פעמים כמבואר בפוסקים - ראה שו"ע או"ח סי' קי"ד ס"ט), הרי שמבין שק"א פעמים מועיל לחזרה.

מנין שבימיהם היו רגילים לחזור לימודם מאה פעמים?

והנה בעצם העניין שרבינו קובע שבימים ההם היו רגילים לחזור על לימודם מאה פעמים - צ"ע, כי לכאורה נראה מתניא שזה מיוסד על המשל מחמורים, ורש"י מסביר שם, שמכיון שרגילותם של החמרים הי' לנסוע רק עד עשר פרסי לכן כל פרסא נוספת מבקשים כפול כי זה חורג מן הרגילות, ומכאן מסיק רבינו שגם בלימוד הי' רגילים לחזור מאה פעמים. אך עדיין צ"ע היאך מוכרח מכאן שכולם היו רגילים כך, הלא יתכן לבאר שזה משל לגבי אדם פרטי בלבד שאם הי' רגיל במאה פעמים אז כל חריגה הרי זה שבירת טבע ושקול ככל עבודת השם, (ולפי ההבנה שזה מועיל לזכרון - הרי יתכן שידעו חז"ל שמאה ואחת הינה העצה הכי מועילה גם לחלושי שכל, אך לא שכולם נהגו כך בפועל) אך שכולם היו רגילים כך מנין זאת?

ואי משום שנוקטים חז"ל מספר מאה דוקא, הרי כך נהגו חז"ל לנקוט לשון מאה כמספר השיא של התנהגות מסויימת, ולדוגמא הסוגיא בב"מ (לא, א ואילך) השב תשיבם אפי' ק' פעמים משמע... שלח תשלח אפי' מאה פעמים ... הוכיח תוכיח אפי' ק' פעמים". (וצ"ע אם זה מדויק: מאה פעמים ולא יותר, ובערכין טו, ב, "מנין שיחזור ויוכיחנו", ובתו"כ (פ' קדושים) הלשון ד' וה, וברמב"ם (הל' דעות פ"ו ה"ז) הלשון "יוכיחנו פעם שניה ושלישית" ומקורו בגירסתו בתו"כ כמבואר בסה"מ צ' שלו כמו שהערתי במק"א) וכיוצא בזה לשון חז"ל לגבי עדים (מכות ה, ב) "תרי כמאה".

ולכאורה צריך חיפוש דוגמאות שאכן חזרו על דבר מאה פעמים, כי במגילה (ז, ב) מבואר "תנא מיניה ארבעים זימנין ודמי ליה כמאן דמנח בכיסיה" ובתענית (ח, א) ריש לקיש הוה מסדר מתני ארבעין זמנין כנגד מ' יום שניתנה תורה", וברש"י שם ד"ה כנגד "שתתקיים בידו והדר עייל קמיה דרבי יוחנן" ושם מבואר שרב אדא בר אהבה מסדר מתני' עשרין וארבע פעמים" (למרות שהי' דור מאוחר מריש לקיש). ובזכרוני (ולא יכולתי למצוא לחפש כעת) שמבואר על אמורא מסוים שחזר על לימודו ששים פעמים, ובוודאי אלה הבקאים בש"ס או שהתקליטור מצוי בידיהם, יחפשו איפה נמצא כתוב שחזרו בימיהם מאה פעמים.

דרכי הלימוד והחיים בזמן התנאים ואמוראים – לפי רבינו הזקן

(ד) כל המצוי אצל תורת רבינו הזקן בוודאי שם לב שדרכו של רבינו בתורת החסידות והנגלה (ובמיוחד בהל' ת"ת) להתוות את דרכי הלימוד אצל התנאים והאמוראים טרם שנכתבו המשנה והגמרא על פי עובדות אירועים והלכות מסויימות, שרבינו הופך אותם לכללים על סדר לימודם ומהלך חייהם ושמהווה - לדעת רבינו - יסודות והנימוק להלכות שונות. להלן אוסף דוגמאות לכך.

(1) מה שהבאנו מתניא ומהל' ת"ת שבימיהם היו רגילים לחזור מאה פעמים (ובהל' ת"ת פוסק רבינו שאין זה שייך לזמנינו אלו שתושבע"פ נכתבה עיי"ש), ולהעיר מהמבואר בהקדמת המחבר שרבינו חזר על כל התורה (עד גיל שלשים) ט"ו פעמים).

(2) מה שמבואר בהל' ת"ת שם שציטטנו, שבזמניהם "היו לומדים בתחלת לימודם רק שנים או שלשה פרקי משניות או ברייתות בשבוע" ומקורו מהמבואר בספרי (עקב סי' מח) "כך תלמידי חכמים למד שנים שלשה דברים ביום שנים שלשה פרקים בשבת שתים שלש פרשיות בחודש". הרי שמהלכה זו קובע רבינו שאכן כך נהגו כולם בפועל. ולהעיר מהמבואר בתחילת פרקי דר"א שרבי אליעזר בתחילת לימודו מרבי יוחנן בן זכאי הי' ריב"ז "אומר לו שתי הלכות כל ימי השבוע והי' חוזר לו עליהן ומדבקן" ואולי הלכות כאן היא במובן פרקי הלכות ולא הלכות בודדות בלבד וממילא מכאן ראי' שאכן נהגו כך בפועל (ועי' ברד"ל שתמה מדוע הצריך ר"א, שהי' בור סיד, לכך ולפי"ז נהג ר"א לפי ההלכה).

(3) באגה"ק (סכ"ו) על רשב"י "וגם באמת על כרחך עיקר עסקיהם במערה הי' תורת המשניות ת"ר סדרי שהי' בימיהם עד רבינו הקדוש דאילו ספר הזהר והתיקונים הי' יכול לגמור בב' וג' חדשים כי בודאי לא אמר דבר אחד ב' פעמים". וכידוע הערת הרבי ע"ז בשיעורים בס' התניא על שאלת המנח"א שהלא הי' בוודאי פלפול בפנימיות התורה וזה לקח הרבה זמן עיי"ש. ועצל"ע כי מנין שהזהר שלפנינו רק זה מה שלמד רשב"י במערה, הרי יתכן שהזהר שלפנינו הוא רק מעט מן המעט מן שפע הגילויים של פנימיות התורה, וכשם שלגבי נגלה הי' לפני חתימת המשנה ת"ר סדרי כך גם בפנימיות התורה?

וזה שכותב רבינו "שבוודאי לא אמר דבר אחד פעמיים" צ"ע כי אולי חזרו על הדברים כמ"פ? ועוד, הרי אנו מוצאים בכתבי אריז"ל - פנימיות התורה - כמה מהדורות, וכן אצל אדה"ז חזר על דבריו בחסידות כמ"פ בתוספות ביאור? ואולי יש לכך מקור בזהר שרק זה נתגלה במערה ותו לא.

4) ומעניין זה כללו של רבינו בלקו"ת (פ' אחרי כח, א): " ועל דרך זה הי' לימוד תנאים ואמוראים וכל עסק רשב"י הי' בנגלה כ"ד קושיות וכ"ד פירוקים וגם בכל פרק מפרקי המסכתות שבש"ס נזכר ר"ש ואפילו בכלים ובנגעים ובעוקצין והי' פטור מתפילה" וראה הדיון היסודי בכך, מיוסד על דברי הרבי באגרת שלו, בידי הרבי שמואל הבר בהערות וביאורים גל' תשצז עיי"ש. על כל פנים זה משתלב עם המבואר באגה"ק דלעיל.

ויש הרבה להאריך מצד ההלכה בהסקת המסקנה מזה לגבי כל התנאים והאמוראים, ולגבי היסוד שלכן (שלמדו בביטול ובמס"נ) לכן היו פטורים מתפילה ואכמ"ל.

5) או"ח (מה"ב) ס"ו: "ומדת חסידות שלא לילך במדת חסידות גם בימיהם שרוב העם היו רגילים לילך לפעמים הרבה בגילוי ראש מפני החום בימים ההם". ובכך מחדש רבינו שכיום שהולכים תדיר בכיסוי ראש יש כאן גדר של צניעות מן הדין, כי "כל מה שדרכו להיות מכוסה בבגדים לעולם" יש גדר של צניעות. ומקורו מכמה סיפורים בגמ' בקידושין מו ושבת קיח.

6) בהל' ת"ת פ"א ה"א "בימיהם שהיו מספרים הרוב בלשון הקדש" ועיין מקורו מאבות דרבי נתן פל"ז, ב "מספרים בלשון קודש כבני אדם" ובספרי עקב מו "כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו לשון הקודש". והל' ת"ת מלאה בהגדרות כאלו ועוד חזון למועד.

בלי גבול בתוך הגבלות העולם [גליון]

הת' חיים אליעזר זלמנוב
שליח בישיבת תות"ל "בית מנחם" - בני ברק

בגליון האחרון [ג' תמוז - גליון 800-] ע' 100 ואילך, הערתי עמש"כ בסה"מ תרע"ח ד"ה את הוי' האמרת, בענין בלי גבול נבראים בתוך עולמות דגבול. ומה שהקשו בשוה"ג דאיך אפשר להיות בל"ג נבראים בפועל ממש, בה בשעה שהעולם הוא מוגבל. ועיי"ש מה שדחקתי לפרש.

והנה נעלם ממני שהערה זו בעצם כתבה כ"ק אדמו"ר בעצמו, בשוה"ג לד"ה מים רבים תשי"ז (סה"מ מלוקט ח"א ע' ס), ולאמיתת הענין, הרי רובו ככולו של מאמר זה הוא ממש מאמר הנ"ל בתרע"ח.

וזלה"ק בהערה: "בלי שיעור ממש: עד"ז הוא בכ"מ בדא"ח. ופשטות הל' והענין משמע שהן בל"ג ובפועל (ולא רק בכח, שיכול להצמיח ולהוליד דורות עד א"ס, עיין בזה בס' החקירה להצ"צ). וראה ג"כ חגיגה (יג, ב) עה"פ ולגודדיו אין מספר (תניא פמ"ו). וצע"ג איך אפשר לעולם נברא מוגבל להכיל בתוכו מספר בל"ג של נבראים. והרי רק מקום הארון אינו מן המדה". עכלה"ק בהערה.

והנה שם (במים רבים) מעיר ע"ז בהוספה לאחר זמן, תירוץ על הצע"ג, וזלה"ק: "ויל"פ מפני שלגודדיו (עולמות) אין מספר ובכאו"א - יש דצח"מ כפי מדריגתם, אבל לא שכן הוא בעולם א' בפ"ע, ובזה מתורץ הצע"ג שבהערה. עכלה"ק".

ולכאורה נראה לבאר דברי רבינו, שאמנם אמת שבעולמות עצמם, אין נבראים בל"ג, מ"מ מספר העולמות הוא בל"ג. וזוהי הכוונה בכל"ג דברים גשמיים (ואינו דומה לענין הזמן [כפי שהבאתי בגליון הנ"ל מעזרת] שענינו הוא רק נצחיות ולא בל"ג).

אלא דעדיין צ"ע, שהרי א"כ הדרא קושיא לדוכתא, אי נימא שבפועל ממש אין נבראים בל"ג בתוך העולמות, איך נסביר הלשון "בלי שיעור ממש", שמשמע מזה בפשטות (כנ"ל) שכל הנבראים הם בל"ג ממש, וכאן מסבירים שזה קאי דוקא על העולמות (ז"א רוחניות), משא"כ גשמיות העולם ממש, אינו בכחי' בל"ג ממש.

והעיר לי ח"א, די שפרש קושיית רבינו ותירוצו באו"א :

הקושיא היא, היכן מצאינו כזו מציאות שאפשר להיות בל"ג נבראים גשמיים. ז"א מהו המקור לזה שיייתכן כזו מציאות, איפה מצאנו בתורה ענין כזה, הרי המקום היחידי שמוצאים כעין זה הוא במקום הארון שאינו מן המדה.

השאלה אינה, איך יכולה להיות מציאות כזו, כ"א איפה מצאנו שישנה כזו מציאות (שאע"פ שאין אנו רואים, אבל אם כתוב בתורה, הרי זה ודאי כן) ?

וע"ז מתרץ הרבי, שמוצאים את זה בדוגמא המובא בגמ' מהפסוקים "היש מספר לגדודיו וגו'" ו"אלף אלפין ישמשניה וגו'", שמשמע שאע"פ שבכל גדוד יש מספר מוגבל, מ"מ מספר הגדודים עצמם הוא בל"ג. הרי לפנינו ראי' ברורה בתושב"כ שישנו מציאות כזו שדבר מוגבל יכול להיות בל"ג, ועפ"ז נבין שכן הוא גם בשאר העולמות ודברים גשמיים.

והכל על מקומו יבא בשלום.



רמב"ם

הערה ברמב"ם הל' תלמוד תורה

הרב חיים רפופורט
ראש הכולל - ליעדז

ברמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"ה: תחלת דינו של אדם אינו נדון אלא על התלמוד ואח"כ על שאר מעשיו, לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, עכ"ל. מלשון הרמב"ם - שכתב "לפיכך" (השווה לדוגמא הל' חו"מ פ"ז ה"ו וה"ז) - מבואר דהא דיעסוק בתורה שלא לשמה הוא תוצאה מהא דתחלת דינו כו'.

ולא הבינותי מאי שייך הדין דלימוד שלא לשמה להא דתחלת הדין הוא על התלמוד, ועד כ"כ דהא בהא תליא.

ובפרט דבהל' תשובה פ"י ה"ה מבואר דה"ה בקיום מצוות אף דשם לא שייך האי טעמא.

ואולי י"ל, בדוחק עכ"פ, עפמ"ש בשו"ע בהל' ת"ת פ"ד בקו"א סק"א דמשו"ה כתב הרמב"ם הך דינא דלעולם יעסוק גם בהל' ת"ת דאלה"כ הי' אפ"ל דשאני תורה ממצוות, ואין ראוי ללמוד שלא לשמה, דבכה"ג נאמר ולרשע אמר וגו', וקמ"ל דגם בת"ת קיי"ל דיעסוק שלא לשמה וכו' משום "דאפ"ה התלמוד מביא לידי מעשה לבסוף עכ"פ שהמאור שבה מחזירו למוטב וסופו ללמוד ולקיים לשמה", עיי"ש. והנה הא דקיי"ל דתחלת דינו על התלמוד מבואר בסוגיא דקידושין (מ, ב) דהוא משום גדול תלמוד שמביא לידי מעשה ("וכשם שהלימוד קודם כו' כך דינו קודם כו'"). וא"כ תחלת דינו הוה חדא ענינא עם הא דתלמוד גדול, ותלמוד גדול הוא הסיבה להא דיעסוק בתורה גם שלא לשמה, ושפיר כתב הרמב"ם "לפיכך", דהא דיעסוק שלא לשמה נפק"ל מהא דתחלת דינו על התלמוד. ועדיין צ"ע*.



(* אדמו"ר הזקן שם (פ"ד ה"ג) מתרץ מ"ש הרמב"ם "לפיכך". וכ"ה במאמרים קצרים לאדמוה"ז ע' תקסח. עיי"ש, (מובא בס' שו"ת אדמו"ר הזקן מילואים ס"ח), וראה מ"ש בזה בארוכה הגרי"מ וואלבערג שי' בגליון תשפד. המערכת.)

הלכה ומנהג

שינוי שם בחולה

הרב מאיר צירקינד
תושב השכונה

בספר ערוך השלחן חלק אה"ע סי' קכט סע"ז כתב, וז"ל: חולה ששינה שמו ומת מתוך החולי נראה דאין מזכירין שם שינויו כלל לענין אם בנו ובתו יצריכו להזכיר שם אביהם בגיטיהם לא יזכירוהו רק בשמו הקודם וכו' וכן הורה א' מהגדולים (הגר"י וכו' והובא בפ"ת סק"ן ע"ש). עכ"ל.

ובמחכ"ת לא בירר הדברים כל צרכן דלפי דברי הפ"ת השאלה היתה דוקא באחד שלא הי' לו בן (אלא בת) ולפיכך לא הוחזק שם החדש בקריאת הבן לספר תורה (דהיינו פלוני בן שם החדש). ואם הי' לו בן דקראו אותו לתורה בשם החדש של אביו - הוחזק שם החדש אפי' מת מתוך החולי.

וגם לא חילק בין אם מת בתוך ל' ימים לשם החדש או לאחר ל' ימים (דבהתשובה החולה מת למחרתו). (ראה מזה בשו"ת הצ"צ חאה"ע סי' קעט).

וכן יש לפקפק על תירוציו, שכתב "דכיון דמת מתוך חליו ולא הועיל לו שינוי שמו נשאר רק בשם הראשון". ותמוה הוא דלפי זה אם אחד נתן מעות לצדקה בזכות החולה שיתרפא, ומת החולה בחוליו, יתן לו הגבאי צדקה בחזרה את מעותיו לפי שלא הועילו להחולה!

ויש להביא דעת אדמו"ר הצ"צ בזה והוא בשו"ת חאה"ע סי' ת"ח וז"ל בדבר הגט כו' וקודם כתיבת הגט שאלתי אצלו אולי יש לו לאביו שם מ"ח [=מחמת חוליו] ואמר אין לו כלל רק אביו חלה ומת בחליו וניתן לו שמ"ח ואינו ידוע לו כלל השם שניתן לו גם לא נתפרסם כלל בק' בישיבין אווין שנשתנה שמו מ"ח כ"א לאנשים מועטים ולא עלה כלל לס"ת אחר שנשתנה שמו גם לא חתם כלל וגם בנו המגרש אינו מזכיר בחתימתו בשם אביו את השם שמ"ח.

ובהיות שבכאן א"א לברר איך הי' נקרא שם החולי לזאת אף גם אם באנו לחוש לחומרא א"א לתקן כעת.

ובקשתי מכ"ק לעיין בזה. והשיב לי בתחלה בע"פ שלפי הנראה א"צ לחוש ליתן עוד גט ב'. אך אח"ז כתב אלי וז"ל:

אין לי פנאי לעיין כ"כ. אך לפום ריהטא ודאי יהי' הגט כשר בדיעבד.

אך אפשר ג"כ לתקן כעת אף שאין יודעים השם שנשתנה בו. והוא ע"פ וכו'. וא"כ אפשר לכתוב גט שני ויכתוב בשם אביו שם הראשון שלו היינו יוסף מנחם מענדל וכל שום דאית לי'. עכ"ל הק'.

ונראה מזה דלא סבירא לי' להצ"צ כלל שיטת הערוך השלחן. דלשיטת העה"ש לא הי' מקום להשאלה כלל דהא כתב דבנו ובתו לא יזכירו שם של מ"ח בכל ענין. ולהצ"צ אפי' לא נתפרסם כ"כ וכו' כנ"ל כשר הגט רק בדיעבד ואם אפשר יכתבו גט שני.

וראה בקב נקי כלל לו אות ז (ע' פט). ובשדי חמד מערכת גט סי' לח אות ד.



בענין אכילת מאכלי חלב בחג השבועות [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער
חבר מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תת בע' 121 כ' הרד"ט ע"ד מאכלי חלב בחה"ש. ובס"ע 122 כותב: והנה נתפרסם שהרבי נהג לאכול פת עם חלב וכו'.

נוסף על הערת המערכת שם, יש להעיר: במשך עשיריות בשנים זכיתי להכניס לכ"ק אדמו"ר זי"ע סעודה החלבית ביום א' דחה"ש. ואף פעם לא הי' לחם אלא מזונות. שמעתי שכן נהג גם כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע וכו'.

ב) הנ"ל מסביר טעמו ונימוקו שאכל פת - לפי ידיעתו - עפ"י המובא בשו"ע אדה"ז סי' רמט סעיף י. אבל בסי' רעג סעיף ז כותב אדה"ז: הורו הגאונים שזה שאמרו חכמים אין קידוש אלא במקום סעודה, א"צ שיגמור שם כל סעודתו אלא אפי' אם אכל כזית או

אפי' כזית מחמשת המינים שמברכים עליהם כמ"מ או ששתה רביעית יין מלבד כוס הקידוש יוצא בזה קידוש במקום סעודה וכו'. ושם סעיף ח': וחמשת המינים נקראים מזון לכן הם ראויים להקרא עליהם סעודה.

ואכן לפועל: בכל שבת - עכ"פ ברובם ככולם - אחרי שהרבי קידש ביום י"ח לקידוש במקום סעודה באכילת חמשת המינים, ועפ"י המובא לעיל מסי' רעג, הרי זה לכתחילה ולא כדיעבד.

והרי כך נהגו רוב אנ"ש והתמימים, וביניהם זקני רבני אנ"ש - בכל שבת שהרבי התועד שיצאו ל"קידוש במקום סעודה" באכילת חמשת המינים.



השתמשות ב"יין שרף" לקידוש ביום השבת [גליון]

הרב יוסף יצחק עמאר
שליח כ"ק אדמו"ר - בואנוס איירעס, ארגנטינא

בגליון תשצח (ע' 84) כ' הרב א.י.ס. בענין השתמשות ב"יין שרף" לקידוש ביום ש"ק, ולפי מש"כ יוצא דלדעת אדמוה"ז אין לקדש על "יין שרף".

ויש להעיר גם ממענתו הק' של כ"ק רבינו זי"ע בנידון (התפרסמה בגליון "יגדיל תורה" אה"ק ח"ג ע' 1232, ומשם הועתקה לספר שער הלכה ומנהג ח"א ע' רסו (ואגב: התאריך מוטעה, כי תאריך המענה הוא אד"ש תשכ"ג, ותשכ"ג לא היתה שנה מעוברת, ולע"ע לא מצאתי מודפסת בסדרת אג"ק כ"ק רבינו), וזלה"ק:

"... כן נבהלתי להסברא לקדש על יי"ש, ועכ"פ לקדש את שתיית היי"ש היפך הגמור מציווי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו. ובודאי תיכף לקבלת מכ' זה ינקטו באמצעים הכי מוחלטים לתיקון כ"ז, ויבש"ט מזה בחוזר. פשוט שכל הנ"ל מכון לכאור"א מהם שנהג כנ"ל ..". ע"כ.



פשוטו של מקרא

הערות בפירש"י על התורה

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

וגם ללוט היה גו'

בראשית יג, ה: "וגם ללוט גו' הי' צאן ובקר ואהלים". - מובן בפשטות שהתורה לא היתה מספרת מה היה לו וכו', אא"כ הוא כדי לבאר את ההבדל שבין ההנהגה של רועי אברהם כלפי הנהגתם של רועי לוט. שרועי אברהם נשמרו מלרעות בשדות אחרים, ורועי לוט לא. שבזה בא לספר גלגוליו של לוט איך הגיע לסדום.

ועפ"י יומתק מה שרש"י (להלן יג, י) בד"ה 'באכה צוער' מביא: "ומ"א דורשו לגנאי, על שהיו שטופי כו' בחר לו לוט בשכונתם כו'", שלכאורה מה זה מוכרח בפשש"מ, ועוד לדרוש לגנאי. - אלא שזה (עוד) פרט בההוכחה בההבדל של הנהגתו של לוט כלפי הנהגת אברהם. שכל הנ"ל מובא כדי להסביר - כנ"ל - איך קרה שלוט שהיה בן אחיו של אברהם ויצא ביחד אתו מאור כשדים, ואעפ"י"כ הגיע עד סדום וכו'. כי הנהגת רועיו, וזה מראה גם על הנהגת לוט בעצמו, לא היו כשל אברהם.

ואף שבמפורש עדיין לא כתוב ענינים שליליים על לוט עצמו, ולהלן (בראשית יט, א) נמצאים דברים חיוביים: שהכניס אורחים במסירות נפש; וכן (שם יט, כט): "ויזכור אלקים את אברהם וישלח את לוט גו'", ופירש"י: "...נזכר שהי' לוט יודע ששרה אשתו של אברהם .. ולא גלה הדבר לפיכך חס הקב"ה עליו". ואף שזה לא במפורש, אבל "ויזכור אלקים את אברהם וישלח את לוט" - יש בזה משמעות ענין של זכירת זכות (על לוט), וכמבואר גבי "ויזכור אלקים את נח" (בראשית ח, א).

הנה אעפ"י"כ, מזה שהתורה מספרת אודות הנהגת רועי לוט מול רועי אברם, והרי התורה ממעטת בגנות, הרי בע"כ שיש צורך לכתבו. - ועפ"י הנ"ל מובן, שזה בא ללמד על כללות הנהגתם הלא טובה, ובעיקר שזה גם מראה על הנהגת לוט עצמו.

ועפ"י הנ"ל שאין ענין להאריך סתם בעניניו של לוט, (במכ"ש מזה שהתורה לא מאריכה בסתם בעניניו של אברהם), שהי' אפשר לכתוב בקיצור (וכמ"ש להלן פסוק יב): "אברם ישב בארץ כנען ולוט ישב בערי הכנען שאצל סדום" וכיו"ב, - יומתק גם מה שבפסוק יא ברש"י ד"ה 'ויסע לוט' מקדם' - פירש"י (כפשוטו): "נסע כו' והלך לו למערבו של אברהם כו'", ומוסיף: "ומדרש אגדה, הסייע עצמו מקדמונו של עולם, אמר אי אפשר לא באברם ולא באלקיו". - שלכאורה מה חסר בפשש"מ שהיה זקוק להביא את המדרש. ולפי הנ"ל הרי זה המשך ספור ההשתלשלות איך זה שלוט הגיע עד סדום.

ועוד י"ל בדא"פ, שבנוסף להמסופר בתורה בפשטות - כנ"ל, הרי זה בא ללמדנו איך לנהוג אפי' עם שאר בשר במקרה ואינו נוהג בדרכי תומ"צ, שמצד אחד מתחנן לפניו שיפרד ממנו, וזה באמת הזיקו (זה שהיה אתו בצוותא), שהרי "הדבור פורש ממנו", ולאידך, מבטיחו שהיכן שיהיה ישתדל להיות קרוב אליו ע"מ לעזור, וכן היה למעשה במלחמת ארבעה מלכים עם החמשה.

ויסע לוט מקדם

בראשית יג, יא, רש"י ד"ה 'מקדם': "נסע מאצל אברהם כו' והלך לו למערבו של אברם כו' ומדרש אגדה הסייע עצמו מקדמונו של עולם כו'".

וצ"ע מה חסר בפשש"מ שצריך להביא את המדרש. ובפרט שמדבר בגנותו של לוט - והרי אין ענין להרבות בגנות.

וי"ל בדא"פ (בנוסף על המבואר לעיל בהערה ד"ה וגם ללוט גו'), שבדרך כלל כשכתוב תיבת "מקדם", הרי זה מבורר מקדם לאיזה מקום. כמו לעיל (יב, ח): "מקדם לבית-אל גו'"; ובפסוק זה להלן: "והעי מקדם גו'" - שהמקום שנטה שם אהלה, הנה העי היה מקדם (למקום הזה). - ואילו "ויסע לוט" מקדם" - לא מבורר המקום שלוט נסע 'מקדם' למקום ההוא.

ואין לומר שקאי על ככר הירדן הנוזר לפני זה, שהרי משם לא נסע, ואדרבה, הרי מקום זה בחר לשבת בו, כמו שכתוב "ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן גו'". וגם אחרי זה (לאחרי שכתוב 'ויסע לוט מקדם') כתוב (יג, יב): "...ולוט ישב בערי הכנען גו'". ולכן באמת

צריך רש"י לפרש ש'מקדם' - הכוונה: "נסע מאצל אברם .. נמצא נוסע ממזרח למערב".

וכיון שגם לאחר שנתבאר שנסע מאצל אברם כו' - עדיין קשה כנ"ל, שאין זה מצוי שיהיה כתוב תיבת "מקדם" בלי שיהיה ברור מקדם למה. - לכן הביא רש"י את המדרש, שלפי המדרש, המובן "מקדם" אינו "ממזרח", אלא מקדמונו של עולם. שעפי"ז מיושב הלשון 'מקדם' - סתם.

וכל הנושא מנבלתם

ויקרא יא, כה, ברש"י ד"ה 'וכל הנושא מנבלתם': "כל מקום שנאמרה טומאת משא, חמורה מטומאת מגע, שהיא טעונה כיבוס בגדים".

הנה מה שרש"י אומר - הרי לכאורה כבר כתוב במפורש בתוך הפסוק, שלענין "וכל הנושא" כתוב ש"יכבס בגדיו גו'", ולעיל גבי מגע (בפסוק כד (שלפני זה)), שכתוב: "כל הנוגע גו'" - לא כתוב "יכבס בגדיו", הרי רואים ש"טומאת משא חמורה מטומאת מגע".

ובשפתי חכמים מביא את הרא"ם, ומביא מתו"כ שיש מקום לומר ק"ו שטומאת מגע בודאי יטמא בגדים, ולכן מבאר רש"י שרק טומאת משא מטמא בגדים.

ובחומשים דהוצאת א'. בלום' נרמז בקיצור התו"כ הזה (בשם המזרחי), אבל אין זה מרש"י.

וצ"ע אם רש"י התכוון לכך - אם לא הזכיר כלום, אפי' רמז, מתו"כ הזה.

וי"ל בדא"פ, שיש מקום לומר שפסוק כה המדבר בטומאת משא - קשור עם פסוק כד המדבר בטומאת מגע, כלומר שמה שלא נתבאר היטב בפסוק כד יש השלמה בפסוק כה. והיינו שבפסוק כד הודיע הכתוב בכללות שיש טומאה 'עד הערב' (ולא טומאת שבעה), ואח"כ מוסיף עוד פרט בפסוק כה, ביחד עם "וכל הנושא מנבלתם", שלא רק שהוא עצמו טמא, אלא גם בגדיו, ויש מקום לומר שזה קאי גם על הנוגע (ולא רק הנושא), שגם הוא צריך לכבס בגדיו. ויש בתורה כו"כ דוגמאות כאלה, שענין אחד נתבאר בכמה פסוקים, ומה

שחסר כאן מבואר במקום אחר, וכ"ש כאן שזה שני פסוקים סמוכים זה לזה.¹

לכן פירש"י שטומאת משא היא באמת חמורה מטומאת מגע, שרק היא מטמאה בגדים.

ואלהם תאמר

ויקרא יז, ח, "ואלהם תאמר". - לכאורה הוא סגנון בלתי רגיל (כבכל פעם: "דבר אל בני", וכיו"ב).

וי"ל בדא"פ, שכיון שמצד אחד הוא אותו ענין שמדבר בפסוקים הקודמים, בענין שחוטי חוץ, ולאידך מדבר כאן על הפרט של מעלה איברים, - לכן אילו היה כתוב בהמשך אחד, הייתי אומר שלא חייבים אא"כ שחט וגם העלה. ולכן אומר בלשון של ענין חדש ללמד "שאם שחט אחד והעלה חבירו שניהם חייבים", שגם המעלה לחוד חייב.

וכיון שאינו דבר אחר לגמרי הפסיק בלשון ("ואליהם תאמר"), המראה שמצד אחד הוא כענין אחר, ולאידך לא כתב כבכל פעם דבר אל בני" (וכיו"ב) להראות שזה קשור עם הפסוקים הקודמים.

איש איש

ויקרא יז, ג: "איש איש גו". הנה לא בכל פעם כתוב בלשון זה - פעמיים "איש איש" - ובפרשה זו כתוב כמה וכמה פעמים בזה אחר זה, החל מפסוק זה (ג - בפ"ז): ח, י, יג; ובפ"ח פסוק ו; ואח"כ בפ' קדושים פ"כ: ב, ט; ובפכ"ב, ד: "איש איש לזרע אהרן". - ובדאי יש בזה ענין מיוחד.

(1) ולדוגמא: במדבר טו, ט-י. בפסוק ט: "והקריב על בן הבקר מנחה סלת שלשה עשרונים בלול בשמן גו". ובפסוק י: "ויין תקריב לנסך חצי ההין, אשה ריח ניחוח לה". - ומפרש רש"י שתיבות 'אשה ריח', 'אינו מוסב אלא על המנחה והשמן, אבל היין אינו אשה, שאינו ניתן על האש', עכ"ל. הרי מה שחסר בפסוק ט כתב (דוקא) בפסוק י, ששם אינו שייך - מצד תוכן הפסוק שמדבר בייך, אבל זה השלמה לפסוק הקודם. ועד"ז הייתי יכול לומר גבי כיבוס בגדים - שכתוב אצל 'והנושא', אבל יתכן שהכוונה גם ל'הנוגע', (רק שנתפרש ב'והנושא'). ולכן צריך רש"י לפרש ש"חמורה טומאת משא מטומאת מגע כו", שכבוס בגדים נאמר רק לענין טומאת משא.

ובסגנון זה עצמו ('איש איש'), יש לפעמים שהתורה מוסיפה תיבות "מבית ישראל" או "מבני ישראל", ולפעמים גם מוסיפה: "ומן הגר הגר בתוכם" (ולפעמים לא). ובודאי יש ענין בזה.

ורש"י לא נחית לבאר זה - כי אין כאן קושיא או אי הבנה בפשש"מ, כי זה כבכל התורה - שיש שינויים, שלפעמים כתוב "דבר אל בני ישראל" וכיו"ב, ולפעמים לא. - ובודאי שיש טעם בכל מקום (לפי ענינו), אבל אינו שייך לפשוטו של מקרא.

ואולי - לפי רש"י - אפשר להבין זה מתוך הענין, ובהקדם, שלכאורה בפשש"מ יש משמעות בכפילות "איש איש" - שהוא להזהיר ביתר חומרא. או אולי, שכשיש ס"ד לחשוב שרק בציבור וכה"ג יש איסור - לכן מדגישה אז התורה: "איש איש".

והנה לענין שחוטי חוץ (יז, ג) י"ל בדא"פ: שהיה מקום לומר שכיון שבאים זה עתה מפרשת הקרבנות בהקמת המשכן (ויקרא, צו ושמניי (עד ששי)), ועד הקמת המשכן היו הרי הבמות מותרות (זבחים פי"ד משנה ד), הנה לאחר הקמת המשכן היה ס"ד שאיסור הבמות הוא לענין קרבנות צבור (או חטאות ואשמות) - שעיקר החידוש בפרשת הקרבנות הוא בזה, שהרי עצם הקרבת קרבנות היו עוד מזמן האבות ולפני זה.

- ומעין זה שיש הבדל בין קרבן לקרבן - מצאנו על המזבח עצמו. שבזמן היתר הבמות: משבאו לגלגל, כל י"ד שנה שכבשו וחלקו (ומשחרבה שילה עד שבאו לנוב, ומשחרבה נוב עד שבאו לגבעון), הנה גם בכמה הגדולה, שהוא מזבח הנחושת, אי אפשר היה להקריב חטאות ואשמות, כדפירש"י בדברים יב, ח בד"ה 'לא תעשון' - "ככל אשר אנחנו עושים וגו'".

ואולי עפ"ז גם יובן למה (כאן בויקרא יז) להלן בפסוק ח, בהמשך לענין שחוטי חוץ, מדגישה התורה: "...אשר יעלה עולה או זבח". - שלפי הנ"ל בזה הוא עיקר החידוש שנאסר, שהרי עד עתה הי' (זה) נוהג בכמה. (משא"כ קרבנות ציבור (וחטאות ואשמות)) -

לכן מדגישה התורה "איש איש", שבענין זה אין הבדל בענין קרבן ציבור או קרבן יחיד.

ועד"ז להלן (יז, ח) בענין "אשר יעלה עולה או זבח", שפירש"י:
 "להיב על המקטיר איברים בחוץ כשוחט בחוץ כו".

- שהרי הקטרת אברים וחלבים הוא כשר גם בלילה, וס"ד שאין קפידא כו', לכן צריך ציווי מיוחד, (ובאופן הנ"ל של "איש איש"), שגם זה אסור. ועפ"י הנ"ל, יש להוסיף, שכיון שעולה וזבח היה נוהג מאז בבמה, לכן באה ההוספה של "איש איש" (להדגיש ביותר האיסור).



ולענין דם (יז, ז), אפשר עפ"י הרמז של רש"י בפירושו בד"ה 'כל דם': "לפי שנאמר בנפש יכפר יכול לא יהא חייב אלא על דם המוקדשים, ת"ל כל דם". - ועפ"יז אולי י"ל גם לענין "איש איש", שבא להדגיש לכל אחד - אפי' בבהמה שלו. ולמ"ד שהיו שטופים בדם - יש לומר שלכן כתוב כאן "איש איש", שכנ"ל, זה לשון המראה על אזהרה ביתר חומרא.



ולענין כיסוי הדם (יז, יג), יש לומר שעצם הפעולה היא בדבר - שחוץ לחי ולעוף, שהרי החי והעוף אינם קדשים, והשחיטה היתה כשרה. וח"ו אינו מדובר על אכילת דם, אלא בכיסוי הדם. ולכן יש נטיה להקל, ובפרט ביחס לדברים שנאמרו לפניו ולאחריו שיש בהם איסור כרת. ולכן יש מקום להזהיר ביותר, ובלשון "איש איש גו".

- ואולי עפ"י גם יובן פסוק יד, (שבא בהמשך וכנתנית טעם ל"וכסהו בעפר"), "כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא", ואומר לבני ישראל "דם כל בשר לא תאכלו כי גו' כל אוכליו יכרת", - שלכאורה אינו מובן מה הקשר בין כיסוי הדם ל"דם כל בשר לא תאכלו כי נפש כל בשר דמו היא כי אוכליו יכרת", והרי אין מדובר כאן לענין איסור אכילת דם. שלעיל גבי איסור אכילת דם (יז, י) מובן שנאמר אותו סגנון (פסוק יא): "כי נפש הבשר בדם היא גו'", אבל כאן אינו מדבר על איסור אכילת דם.

ועפ"י הנ"ל אולי יש לומר שבא להזהיר על הדבר, אפי' שזה נראה קל, ולכן מביא לכאן איסור אכילת דם ועונשו - להקישו (לענין חומרת הדבר (ולא על העונש כמובן)) לאכילת דם -



ולענין פסוק ו, שמדובר בעריות - שנפשו של אדם מחמדתם, מובן ע"ד הנ"ל, שזה סגנון של אזהרה יותר חמורה.



ולענין פ"כ, ב, המדבר באיסור עבודת המולך, - אולי יש מקום לומר, שכיון שאינו משתחוה לאליל או פסל וכיו"ב, אלא מעביר בין מדורת אש - אינו מתקבל בחומרא כ"כ. ובפרט כשרואה אחרים עושים כן, ולפעמים משדלים או מכריחים, ולכן כשאין מבינים החומרא שבדבר, יתכן שיעלה בדעתו שמה-בכך.

- ואולי עפ"ז גם מובן למה כתוב בזה (כ, ג): "ואני אתן את פני באיש ההוא גוי", ופירש"י: "פונה אני מכל עסקי כו" - .



ולענין פ"כ, ט, קללת אב ואם, - אולי י"ל גם כאן ע"ד הנ"ל: שכיון שהענין נראה קל, שהרי אינו עושה כלום, ובפרט בערך לדברים שכתובים אחריו, איסור עריות, - לכן באה האזהרה באופן חמור יותר.



ולענין פרק כב, ד: "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב גוי", - שכיון שרגיל לאכול בתרומה צריך אזהרה יתירה.

ובפרט בימים שנמצא בבית עם כולם, שזהו לאחר שהזו עליו וכו' וסופר פעם ב' שבעת ימים, וכולם בביתו הרי אוכלים תרומה, - לכן צריך אזהרה יתירה.

- ואולי י"ל, שלכן מודגש בפסוק: "עד אשר יטהר" - להדגיש אזהרה מיוחדת לימים שכבר נמצא בבית (עם כולם), שלא יאכלו עד שיגמור טהרתו - .



ולענין מה שנזכר לפעמים "מבית ישראל" או "מבני ישראל" ולפעמים לא, הנה לכאורה זה תלוי (גם) בענין "ומן הגר הגר בתוכם", שגם זה לפעמים כתוב ולפעמים לא. - ולענין זה י"ל

בדא"פ, שדברים אלה שהגויים רגילים בהם - צריך להזהיר ביותר את הגר.

ובפרשתנו, בענין שחוטי חוץ והקטרתם, - הנה הגויים רגילים בהם, וכדפירש"י (דברים טז, כב): "כי חק היתה לכנענים". (וכן כתוב: "ונתצתם את מזבחותם ושברתם את מצבותם גו'").

ולענין דם, - כנראה גם רגילים בזה. ועאכו"כ מבני ישראל שנצטוו (דברים יז, כג) "רק חזק לבלתי אכול הדם", שלדברי ר"י "שטופים היו באכילת דם".

ולענין כיסוי דם, - בודאי שרגילים ב"ושפך את דמו" (מבלי לכסות). ובפרט שבתורה כתוב לפני זה "אשר יצוד ציד גו'", שהעידה התורה "ויהי עשו (וכיו"ב כל הגויים) איש יודע ציד". ואף שרש"י מפרש (על 'יודע ציד'): "לצוד ולרמות את אביו בפיו" - הנה בד"ה 'איש שדה' מפרש רש"י כמשמעו: "אדם בטל וצודה בקשתו חיות ועופות".

ולענין עבודת המולך (פ"כ, ב) - מובן בפשטות שהיו רגילים בהם (ועאכו"כ מזה שיש צורך להזהיר את ישראל).

ולכאורה בזה גם תלוי אם כתוב "(איש איש) מבית ישראל". דכשבא להזכיר "ומן הגר הגר בתוכם", מתאים להקדים "מבית ישראל" (ואח"כ להוסיף "ומן הגר כו'"),

ובדרך אפשר י"ל, שזה שהתורה כתבה בפיו"ז פסוק ג "מבית ישראל", אעפ"י שאין שם המשך "ומן הגר הגר בתוכם" - הנה באותה פרשה עתיד הוא להוסיף (אצל "להקטיר עולה או זבח") גם ענין "ומן הגר הגר בתוכם". ולכן נקט כבר בתחילת הענין "מבית ישראל כו'".

שונות

“העמק שאלה”

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

בד"ה ברוך שעשה נסים תש"כ (עמ' 155) מבאר רבינו את התיבה "שאָלָה" שבפסוק "שאל לך אות.. העמק שאָלָה" (ישעי' ז, יא) במשמעות הלשון "שאל" (אע"פ שבפשטות הוא מל' שאָלָה). ויסודו בבה"ז לאדמו"ר האמצעי פ' ויקרא (סג, א).

ומזכיר במאמר שם גם את בה"ז לאדמו"ר הצ"צ באותו ענין (עמ' שטו ואילך), אך לפום ריהטא לא מצאתי שם הכרח שהפירוש הוא מל' שאול.

ואדמו"ר הצ"צ מביא שם (בעמ' שיח) את דברי המדרש בפי' הפס' העמק שאלה: שיחיו המתים או שיעלו קורח ועדתו - ואפשר שגם המדרש פירש מל' שאול.

בס' מגלה עמוקות (אופן קיא) מוכח שגם הוא פירש מל' שאול, וז"ל שם: "ולקח את קרח והורידוהו למטה בשאול.. וז"ש.. העמק שאלה.."



גם בזה"ז הפרנסה מהמן

הנ"ל

בד"ה ברוך שעשה נסים תש"כ (עמ' 156), נאמר בזה"ל: כידוע מאמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש, שענין הפרנסה בזמן הזה הוא כמו המן וכו' (יעו"ש באורך).

וכמקור לדברי מהר"ש ציינו שם לסה"מ תרנ"א ע' קצו.

אך אם כדבריהם, כיצד זה יאמר רבינו "כידוע מאמר אדמו"ר מהר"ש"? האם היו מאמרי תרנ"א "ידועים" לפני הדפסתם לראשונה בשנת תשמ"ז? ומה גם שמאמר זה לא נדפס לפני כן בסטנסיל וכד'.

ופשיטא שכוונת הרבי היא למכתבו של אדמו"ר הרש"ב שנתפרסם לראשונה ב'קובץ מכתבים', ובשנת תש"ט הדפיסו הרבי שנית בקו' י"ט כסלו (קו' סא) בתוספת הערות וכו', לפיכך בשנת תש"כ הי' פתגם זה "ידוע" מכבר.

ואף שהמאמר דתרנ"א והמכתב חדא נינהו, אבל לענ"ד צריכים לציין למכתב ולא למאמר, מפני שאליו היתה כוונתו של הרבי.



תנא דבי אליהו' [גליון]

הנ"ל

בגל' ה-800 (עמ' 145 ואילך) נכתבו כמה וכמה עניינים בקשר ל'תנא דבי אליהו', ומבין השיטין ניכר שלא היתה לעיני הכותב מהדורת ר"מ איש שלום 'מאיר עין' (וינה תרס"א), שהיה יכול להיבנות ממנה בדברים הרבה.

כגון, מה שהביא מס' באר שבע בדבר מחברו של התנד"א, הנה במהדורה הנ"ל מגלה המהדיר שדברים אלו הם דברי ר"ע מן האדומים בספרו 'מאור עינים', ואיתא בלקו"ש שידוע היחס לספר זה. וד"ל.

ובמש"ש שאדמו"ר הזקן מביא באגה"ת פ"ט בשם התנד"א, ולפנינו אינו שם אלא במדרש ויק"ר, הנה מצינו כגון דא גם במכתבו של הרה"ק ר"א מקאליסק אל אדמו"ר הזקן (אגרות בעה"ת עמ' קו): כמאמר תנא דבי אליהו, כל מי שיראת ה' בלבו כל התורה וכל החכמה בלבו. עכ"ל. וזה אינו בתנד"א שלפנינו, אלא קרוב לזה במדרש דברים רבה פי"א.



שנת פטירת הרמ"ש ינובסקי ז"ל

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'כפר חב"ד' גליון 908 (עמ' 57 הערה 2) כותב הרב אלי' ש' מטוסוב ע"ד שנת פטירת סבו של כ"ק אדמו"ר זי"ע הרה"ג מאיר

שלמה ז"ל ינובסקי, ומסתבר לו שזה היה הרבה שנים לפני חתונת הרבי. "אולם הדבר דורש אימות ע"פ מסמכים נוספים וכו', ואלה אינם בידינו".

אבל מסמכים הקשורים לזה כבר פורסמו ע"י הרש"ב שי' לוי. ב'כפר חב"ד' גליון 834 עמ' 28-29 ישנו מכתב אל הרבי והרבנית שכתב הסבא הרמ"ש ביום כ"ד אלול תר"צ, הרי שבסוף שנת תר"צ הוא עדיין היה בין החיים. ואלו ב'כפר חב"ד' גליון 718 עמ' 112 ישנו מכתבו של חתן הרמ"ש הרב שמואל שניאורסון שכותב בערב יוה"כ פ' תרצ"ד שחתנו נפטר "שבוע קודם ר"ה העבר", היינו כ"ג אלול תרצ"ג. ראה שם הערה 5.



ביקור אדמו"ר מוהרש"ב בישיבת פרשבורג

הנ"ל

ב'כפר חב"ד' גליון 899 עמ' 53 מסופר מפי הגר"ע סופר אב"ד פרשבורג, שאדמו"ר מוהרש"ב אמר לו "כי בתכניתם לייסד ישיבה, ומאחר שישיבת פרשבורג היא ישיבה ותיקה... הם מתעניינים בסדרי הישיבה", וכל זה היה בהיות הגר"ע סופר "עוד צעיר לימים" ומילא את מקום אביו ש"הלך לעולמו בגיל צעיר". וראה שם גליון 901 עמ' 133 מתוך הספר 'רבי עקיבא ותורתו' דף עה שאדמו"ר מוהרש"ב הלך לבקר הגר"ע סופר במרינבאד בשנת תרס"ה, גם בנסוע הגה"ק לתהות על קנקנם של עולם הישיבות הגדולות בעולם, היה בפרשבורג, בלוויית בנו הגה"ק הריי"צ זצ"ל".

והנה הגר"ע סופר נולד בשנת תרל"ח, ומשנת תרנ"ח בהיותו בן 20 הרביץ תורה בישיבת אביו, ומשנת תרס"ז בהיותו כבן 29 מילא מקום אביו כאב"ד פרשבורג וכראש הישיבה. ולפי זה ודאי שלא נפגשו מתי שהיה "בתכניתם לייסד ישיבה", שהרי תומכי תמימים נתייסד בשנת תרנ"ז. וכן ספק גדול באמת האם ביקר אדנ"ע במרינבאד את הגר"ע בשנת תרס"ה, עוד לפני שנהיה אב"ד פרשבורג. וכן לא ברור מה הם הנסיעות "לתהות על קנקנם של עולם הישיבות".

ואולי יש לקשר חלק מהנ"ל עם המבואר ב'חנוך לנער' עמ' 14 בקשר לשנת תרס"ג: "אחר חנוכה נוסע לזינא לרגלי בריאותו. במשך זמן היותו שם מבקר בכמה ישיבות באונגארן, מבלי הודיע מי הוא". פרטים נוספים על הביקור בישיבת פרשבורג בשנה זו נמצא ב'רשימות' חוברת צד (וראה קובץ 'הערות וביאורים' - אהלי תורה' גליון תשלא עמ' 25-20).

(ויש לחפש האם בשיחות ורשימות אדמו"ר מוהרי"צ ישנם פרטים נוספים בנוגע לביקורים באחד משאר הישיבות בהונגריה.)



מצות ציצית – אף לצדיקים [גליון]

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

בגליון השמונה מאות כתב הר"א שי' מטוסוב בקשר למה שכתבתי בגליון תשפח עמ"ש הרי"ד קלויזנר שי' לבאר פי' המשך חכמה במאמר הילקו"ש בס"פ שלח בפ' ציצית ויאמר ה' אל משה - "לרבות יחידים" ופי' המשך חכמה דקאי על ת"ח כמבואר בתענית י, א שנק' "יחידים", וסד"א שהם פטורים מציצית דכתיב בה ולא תתורו והם לא נחשדו על כך כו', ותמה ע"ז בס' "ציצית ותכלת" ממארו"ל כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו, וע"ז ביאר הרב קלויזנר דבתניא מבואר דהפסוק דולא תתורו אינו מדבר בצדיקים. - וע"ז הערתי דעצם היותם ת"ח אינו שולל שייכות לולא תתורו, והוספתי לרווחא דמילתא דגם אילו הי' הלשון במשך חכמה "צדיקים" הי' תמוה משום שלשי' המשך חכמה צדיקים הוא לאו דוקא כפי המבואר בתניא מדריגת צדיק.

וע"ז חזר והעיר הרב קלויזנר בגליון תשצא והעתיק רק את מה שכתבתי לרווחא דמילתא וענה ע"ז דבעיקר בא להסיר תמיהת הס' "ציצית ותכלת" על "כיוון ההסבר", דעצם הכיוון של ביאור המשך חכמה אפשר לאמרו וכו' עיי"ש.

אך באמת גם אני (ואולי גם הס' "ציצית ותכלת") לא הערתי (וכמבואר להדיא בדברי בגליון תשפח) על עצם "כיוון ההסבר"

אלא על דברי המשך חכמה שפירש "יחידים" דקאי על ת"ח, וע"ז יש לתמוה דהרי כל הגדול מחבירו וכו'. ולכן ציינתי בהערתי למעשה בקשר לאב"י בגמ' סוכה דנ"ב, ומי לנו ת"ח גדול כאב"י - הוויות דאב"י ורבא - ומ"מ מבואר שם איך שדוקא היותו ת"ח הוא יכול להיות סיבה להתגרות היצר, וציינתי למאמר מאדה"ז שמביא את הסיפור ומבאר הטעם לזה וכו' עיי"ש.

וממילא אם הרב קלויזנר רוצה לפרש הלשון בילקו"ש "יחידים" על צדיקים שבתניא הרשות בידו, אולם המשך חכמה כנראה לא מצא טעם לכנותם דוקא בשם יחידים שלא מצינו דוגמתו (כוונתי יחידים ולא "יחידי סגולה" וכיו"ב), ולכן פירש דקאי על ת"ח שמצינו שנקראו כן במשנה מפורשת בתענית, ולכן התמיהה על המשך חכמה במקומה עומדת.

והנה כ"ז הי' נראה לי פשוט ולכן לא הערתי בשעתו על תשובת הרב קלויזנר שי', אולם עכשיו שראיתי כאמור בגליון האחרון שהרב מטוסוב שי' מביא דוגמאות מדברי הש"ס שהיו אמוראים כמו ר' יוחנן דהוה יתיב על שערי טבילה כו' וכששאלו אותו תלמידיו ע"ז ענה להם שאין יצה"ר שולט בו וכו', ומקשר את זה לטענתי בגליון תשפח ומסיים "וצדקו דברי הרי"ד קלויזנר" כאלו שאני מסתפק (ח"ו) שישנם כאלה בעלי מדריגות, שאינם שייכים להרהורים ח"ו,

ולכן מסתבר שיש צורך להבהיר הדברים, ותקוותי שבדברי דלעיל נת' באופן ברור מה היתה השגתי על דברי הרב קלויזנר, ועל איזה נקודה פשוט שאין ע"ז שום ויכוח וק"ל.



"בל"א" - 'בלשון אידיש' או 'בלשון אשכנז' [גליון]

הרב יוסף יצחק עמאר
שליח כ"ק אדמו"ר - בואנוס איירעס, ארגנטינא

בגליון יט (תשצח), הביא הרב א.ב. מה שלפ"ד איך שפוענח בקונטרס התוועדויות י' שבט תש"כ, ש"הבעש"ט הי' אומר דברי תורה בלשון אידיש ולא בלשון הקודש", שיבוש הוא והפענוח הנכון של בל"א הוא "לשון אשכנזי", ומביא ע"ז ראי' ממה שהועתק

בספר התניא (וכן בלקו"ש חכ"א ע' 448 שיחת ש"פ יתרו תשמ"א הערה 15) וכן בלוח ר"ת לספר התניא וגומר "וזה פשוט".

הנה כבר השיג עליו בגליון כ (תשצט) הרב פ.צ.ש. וכתב "לדידי אין הענין פשוט כ"כ, והרי פשוט יותר שהבעש"ט והרביים אחריו אמרו דברי תורה באידיש ולא בלשון אשכנז", ומביא ע"ז ראי' מהמשל ההערה שמה גופא ("ולהעיר מקונטרס . . . אין יודעים שפת אשכנזית נקי' . . .") וכן מביא משיחות כ"ק רבינו ליל הושע"ר תשנ"ב ש"עדיף יותר לפרש את הר"ת בל"א - בלשון אידיש".

ובגליון השמונה מאות כ' שוב הרא"ב לדחותו, וכ' שם בתו"ד "בצורה כזו - 'לשון אשכנז' - פיענח גם רבינו את הר"ת 'ל"א' ברוב השנים, ואם מצינו שמקום אחד פיענח 'לשון אידיש', - אי"ז בגדר 'משנה אחרונה', ואין מקום בודד זה דוחה את כל המקומות האחרים". ע"כ.

ולהעיר דהאמת הוא שר"ת זה גופא (בתניא אגה"ק סי' כה) פוענח כו"כ פעמים ע"י כ"ק רבינו זי"ע בעצמו בכמה שיחות ש(כמה מהן) הוגהו על ידו, עם הר"ת "בל"א"-בלשון אידיש", ולהלן אביא כמה דוגמאות וזלה"ק:

" . . . חסידות בלשון אידיש איז נאך מהבעש"ט, וכידוע וואס עס שטייט אין אגה"ק (סכ"ה) אז דער בעש"ט פלעגט זאגן חסידות בל"א ולא בלה"ק, ס'איז נאר וואס מ'האט דאס פארשריבן בלה"ק, אבער דער בעש"ט אליין פלעגט זאגן אין אידיש" (לקוטי שיחות חי"ד ע' 423, משיחת שבת חוהמ"ס תשל"ד - מוגה).

" . . . רבינו הזקן כותב באגה"ק ש"הבעש"ט ז"ל הי' אומר ד"ת בל"א ולא בלה"ק", ועד"ז הי' מנהגם של המגיד, ריבנו הזקן, וכל רבותינו נשיאינו, עד לכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שאמרו דברי תורה באידיש דוקא, ולא בלשון הקודש (מלבד פסוקים ומאחז"ל וכו' שנאמר, כמובן בלשון הכתוב וחז"ל (ולאח"ז הביאור דרובם וההסבר באידיש))." (ספר השיחות תשמ"ח ע' 158, משיחת ש"פ יגש כ"א כסלו מוגה).

" . . . און דאס האט מען געזען ביי דעם רבי'ן אז ער האט ממשיך געווען ומגלה געווען פנימיות התורה ניט נאר אין לשון הקודש, ניט אפילו אין אידיש וואס אידיש איז מקודש געווארן דורכדעם וואס

מען האט עס גענוצט בתורה ומצות און אויך אין מאור שבתורה, פון דעם בעש"ט אן וואס ער פלעגט זאגן חסידות אין אידיש, ווי עס שטייט אין אגה"ק אז הבעש"ט הי' אומר תורה אויף אידיש, איז נאכמערער האט דער רבי ארוסגעגעבן חסידות אין אנדערע שפראכן, ענגליש פראנצויזי, א.ז.וו. בכדי עס זאל אנקומען צו אלע אידן. (שיחות קודש תשט"ז ע' ב 318, שיחת ש"פ בלק י"ד תמוז).

וראה עוד כמה דוגמאות: שיחות קודש תשכ"ח ח"ב ע' 94, משיחת ש"פ שמיני ער"ח אייר. תורת מנחם – התוועדויות תשמ"ה ח"א ע' 379 משיחת ליל שמח"ת. תורת מנחם – התוועדויות ה'תשמ"ה ח"ג ע' 1734. משיחת י"ג ניסן. ועוד.

היוצא מכל הנ"ל, שמה שהוזכר בספר תניא קדישא אגרת הקודש סכ"ה "הבעש"ט ז"ל הי' אומר ד"ת בל"א ולא בלה"ק", יש לפענח לנכון את הר"ת בל"א 'בלשון אידיש'; וכפי שפוענח גם בקונטרס י" שבט הנ"ל.

(וזה שבלקו"ש חכ"א ע' 448, הערה 15 מובא שבל"א הוא בל' אשכנז, הנה כפי שהעיר הרפצ"ש בגליון הנ"ל, הנה בהערה זו גופא ממשוך "ולהעיר וכו'". "כדלעיל. ואכן מהשיחה שהביא הנ"ל מליל הושע"ר תשנ"ב, רואים שכ"ק רבינו זי"ע נותן קצת מקום לאלו הרוצים לומר שדבור ב"לשון אשכנז" אע"פ שמעדיף לשון אידיש כנ"ל, אבל כפי שהובא לעיל מרוב המקומות משמע שהפיענוח הנכון הוא "בלשון אידיש"). ע"כ.

