

ב"ה
ל"ג בעומר
ש"פ אמור
ה'תשס"א
גליון טו [תתיז]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 4..... איסור נדה ויולדת לע"ל
8..... יום הדין שאחר תחיית המתים
10..... "כל הקרבנות עתידין ליבטל לע"ל" [גליון]
16..... תק"ש בר"ה שחל להיות בשבת לע"ל [גליון]

לקוטי שיחות

- 18..... לויתן זה יצרת לשחק בו
21..... "שפוך חמתך" ופתיחת הדלת
23..... דין ד' מיתות בי"ד בזה"ז
25..... שמות חג הפסח והמצוות דליל הסדר - ג' דרגות בעבודת האדם
28..... ב' אופנים בגדר חיוב הסיבה [גליון]

שיחות

- 30..... הטעם שנאמרה פ' "קדושים תהיו" בהקהל
34..... מראי-מקומות לדברי רבינו
35..... מחלוקת קרח ועדתו [גליון]
37..... התנגדות לחסידות בזעלחאוו? [גליון]

נגלה

- 38..... אין מקיימין אלא משטר שקרא עליו ערער
41..... בסוגיית אמנה ומודעא היו דברינו [גליון]

חסידות

- 44..... רבי שמעון דריש טעמא דקרא
45..... ספירת העומר מיד אחרי יצי"מ
46..... שיעור מצות תלמוד תורה

עבודת הייחודים והדביקות [גליון].....47

רמב"ם

כיבוד אב ואם שנטרפה דעתם.....49

מקור לרמב"ם שכ"א מישראל רוצה לעשות המצוות.....52

הלכה ומנהג

מדריגות - אם הם מחיצה לשבת.....53

רבים בוקעים בו.....56

ס' רבוא עוברים בו בכל יום.....58

קטן שהגדיל בספה"ע.....59

ביאור דברי אדה"ז בסי' שיח.....64

מוציא שם שמים לבטלה.....66

סעודת פורים בפורים שחל בע"ש [גליון].....66

אימתי מסלקין ס"ת ראשון [גליון].....67

הזרוע שבקערת הסדר [גליון].....68

שונות

יכול אני לפטור את העולם מן הדין.....69

משמעויות ומקורות נעלמים בכתבי רביה"ז.....77

מעלת העבודה מלמטה למעלה.....80

בנית בתים פרטיים מוגבלים בגובהם.....81

ברכת בורא מאורי האש.....82

נישואין ומקור לפרנסה - מה קודם.....83

צדיקים בדרגת עלמא דאתכסיא [גליון].....84

המותר לחלוק על סברת משה רבינו? [גליון].....87

מספר הפאקס לשלוח הערות

756-3411 (718) או 773-4115 (718)

E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:

WWW.KOVETZ.COM

הערות לגליון הבא יש לשלוח

לא יאוחר מיום ג', כ"ט אייר!

משיח וגאולה

איסור נדה ויולדת לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ידוע מאמר רז"ל בשבת (ל, ב): "ייתב ר"ג וקא דריש - עתידה אשה שתלד בכל יום שנאמר הרה ויולדת יחדיו (ירמי' לא, ז)", ופירש"י וז"ל: "ביום שהרה זה יולדת ולד אחר כמו תרנגולת, וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום וכו'", עכ"ל. וכבר הקשו המפרשים איך יתכן שמשמשת בכל יום ויולדת בכל יום, הרי היא טמאה מלידה הראשונה טומאת יולדת?

ובאגרות קודש חכ"ג (ע' רצו, ונדפס גם בלקו"ש ח"ב ע' 178) - כתב וזלה"ק: "להערתו איך תלד אשה בכל יום כיון שאיסור טומאתה לא ישתנה (אגה"ק סכ"ו) - הרי באווארענט שם על אתר והוסיף "מביאה אחת" (תהי' אח"כ הלידה כמה ימים). ועי' עוד פ"י בלקוטי הש"ס להאריז"ל והצ"צ במילואים לתהלים (כ, יו"ד) - ודלא כחדא"ג מהרש"א (שבת ל, ב).". עכלה"ק.

וראה גם בס' שיעורים בס' התניא (אגה"ק ע' 1675) ששם נתבאר כן בארוכה, ומביא שם מהגמ' נדה (כז, א) דמביאה אחת הי' לידה של ב' וולדות ובין לידה אחת להשני' הי' הפסק זמן של ג' חדשים, וכן הכא - שהפירוש הוא דמביאה אחת תלד ולד אחר בכל יום. ובמילא לא קשה כנ"ל שהיא טמאה לביאה אחרת, כיון שהכוונה הוא לביאה אחת, עיי"ש.

ויש להעיר שכן פ"י גם השל"ה (תושב"כ סוף פ' ויצא) שכתב לפרש דברי הגמ' "כמו תרנגולת" - שיש בה שלל ביצים שנתעברה בפעם אחת ואח"כ יוצא מהשלל כל יום ויום ביצה, וכן הזרע שיזרע הבעל בהאשה לא תהא שום טיפה לבטלה, ותלד כמה וכמה ולדות מעיבור אחד; אבל אין הכוונה שיהי' נזקק לאשתו דבר יום ביומו, עיי"ש. וכן פ"י בחי' הגר"א שבת שם.

אבל לכאור' אכתי צ"ע לפי פירש"י שכתב בהדיא ש"משמשת בכל יום וכו'", שהרי היא טמאה טומאת לידה?

עתידה אשה שתלד בכ"י – על איזה זמן דימוה"מ קאי

ולכאור' יש לתרץ דרש"י יפרש דמימרא זו קאי על הזמן שלאחר תחיית המתים - דאז אמרינן דמצוות בטלות לע"ל; וכמ"ש אדה"ז בס"י זה באגה"ק להלן, דמ"ש רז"ל דמצוות בטילות לע"ל היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחיית המתים אין בטלים, עיי"ש, (ובשיעורים בס' התניא שם בהערה 57 ביאר הרבי דזה קאי לשיטת התוס' בנדה סא, ב עיי"ש בארוכה). - ובמילא לא קשה מטומאת לידה.

אבל לאידך גיסא יל"ע, דא"כ למה לא פי' כן גם אדה"ז שהכוונה בפשטות - שמשמשת בכל יום ויולדת בכל יום, וקאי על הזמן דמצוות בטילות - כמ"ש אדה"ז בעצמו אח"כ?

ויש לתרץ עפ"י מה שנתבאר בלקו"ש חכ"ז (בחוקותי א) לפי שיטת הרמב"ם - שישנם ב' תקופות בימות המשיח: בתקופה הא' סב"ל דעולם כמנהגו נוהג, ואין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות לבד, משא"כ בתקופה הב' יהי' ביטול מנהגו של עולם, עיי"ש. ובהערה 77 ביאר, דלכאור', כיון שהרמב"ם מודה שבתקופה הב' יהי' ביטול מנהגו של עולם, א"כ למה כתב בפיהמ"ש (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דהפי' במאחז"ל (שבת ל, סע"ב) "עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת" הוא: "לפי שבנ"א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן - פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל וכו'", היינו שמפרש מאמר זה דלא כפשוטו, אף שבפשטות מזה שמחוי לי' ר"ג משמע שכוונתו כפשוטו, ולמה לא פירש דקאי על תקופה הב'? ומתרץ, כי הכתוב "יהי פיסת בר בארץ" (תהלים עב, טז) שממנו למדו ש"עתידה כו" - בא בהמשך להכתוב (שם, א) "לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך", דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפנ"ז, כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם בפ"ע, עיי"ש.

ובנוגע למימרא זו ד"עתידה אשה שתלד בכל יום" (בשבת שם) כמ"ש "הרה ויולדת יחדיו", הרי כתיב בהדיא בירמי' ד"הנני מביא אותם מארץ צפון וגו' הרה ויולדת יחדיו", - הרי מוכח בהדיא דזה קאי

על תחילת ימות המשיח לפני הזמן דתחיית המתים. ולכן הוכרח אדה"ז לפרש דהפירוש הוא מביאה אחת. ולפי"ז גם לפי רש"י אין לתרץ כן.

לע"ל הקב"ה מתיר אסורים

ונראה לתרץ פירוש רש"י עפ"י מ"ש במדרש שוחר טוב (תהילים מזמור קמו, מובא גם בילקוט ראובני פ' שמיני ע' 34 ד"ה 'המתיר'): "מהו מתיר אסורים - אין איסור גדול מן הנדה שהאשה רואה דם ואסרה הקב"ה לבעלה, ולע"ל הוא מתירה", עיי"ש.

ונתבאר בלקו"ש חי"ד (ואתחנן ב - סעי' ז) דדם נדה נגרם ע"י חטא עה"ד, שירדה זוהמא בבני אדם, (וראה גם ח"ג ע' 983). ובהערה 59 ביאר, שעפי"ז יומתק מרז"ל (מדרש תהלים קמו, ד) דלע"ל מתיר איסור נדה: כי לע"ל יתברר העולם מהטומאה של חטא עה"ד, וכל פרטי הטבע יהיו טהורים. וכן נתבאר בארוכה ברשימות חוברת יב ע' 31, דלע"ל גם אם יראה דם - אין על זה דין נדה. וכ"כ בחוברת מט ע' 13. (וראה גם בחוברת צב שהביא זה, והוכיח מזה דאיסור נדה אינו משום סכנה; דאי נימא שהוא משום סכנה - מהו החידוש דלע"ל מתיר איסור נדה, והרי אין בזה התרת איסור מצ"ע אלא הסרת סיבת האיסור דסכנה - ובטל האיסור בדרך ממילא, עיי"ש). ועי' גם בשיחת י"ט כסלו תשכ"ג סעי' ח.

ולפי"ז י"ל דרש"י סב"ל דמימרא זו ד"עתידיה אשה שתלד בכל יום" סב"ל כדיעה זו במדרש דעתיד הקב"ה להתיר איסור נדה, וסב"ל שכן הוא גם בנוגע לטומאת לידה, ובמילא שפיר שיין לומר שמשמשת בכל יום ויולדת בכל יום.

וראה בס' אגרא דכלה (פ' תזריע) על הפסוק "אשה כי תזריע וילדה וגו'", שכתב וז"ל: "נ"ל, דהנה צער הריון והלידה וטומאתה נמשך מחטא חוה וזוהמת נחש כנודע, ולע"ל יהי' הרה ויולדת יחדיו - כי תופסק זוהמת הנחש, ממילא לא יהי' שום טומאה בלידה. וזה שרמזה התורה: "אשה כי תזריע" ואח"כ "וילדה זכר", דהיינו שיהי' המשך זמן בין הזריעה והלידה - אז "וטמאה וגו'", משא"כ כשיבוא הזמן שתהי' הזריעה והלידה יחדיו - אז לא תטמא כנ"ל, עכ"ל. ועי' גם בס' חסד לאברהם (מעין חמישי נהר לו) שכ"כ, שלע"ל לא יהי' נדה ומצורע ולידה. ועי' גם בס' אגדת אליהו ירושלמי שקלים פ"ו, שפי'

דברי הירושלמי שם - דלע"ל לא יהי' טומאת נדה בעולם. דלפי"ז יש לתרץ שכן סב"ל לרש"י, וא"ש.

טומאת נדה ויולדת חלוקים הם

אמנם עי' בלקו"ש חי"ד שם בהערה 58 הנ"ל, דלאחר שהביא דברי המדרש תהלים דעתיד הקב"ה להתיר איסור נדה - כתב וז"ל: "וראה אגה"ק סכ"ו שלע"ל יצטרכו לידע דיני טומאת יולדת ואינו מזכיר טומאת נדה וראה אוה"ת בראשית ע' נא". עכ"ל.

הרי משמע מזה דסב"ל להרבי - דהמדרש תהלים איירי רק אודות טומאת נדה, ולא בטומאת לידה. ולפי"ז לכאור' צ"ל דטומאת לידה אינה קשורה עם חטא עה"ד (ועי' גם בשיחת י"ט כסלו תשכ"ג הנ"ל, ששם דייק הרבי דהמדרש איירי רק אודות איסור נדה ולא איסור זיבה עיי"ש) - ולא כהנ"ל.

ויל"ע בזה ממ"ש הרמב"ם בהקדמתו לס' טהרות (הובא במלאכת שלמה אות ט) וז"ל: "וידוע מלשון התורה שטומאת נדה וטומאת יולדת א', אמר הש"י כימי נדת דותה תטמא, ואמר וטמאה שבועים כנדתה וכו'" עכ"ל, - דמשמע מזה שהם ענין אחד?

ובשו"ת 'בית דוד' (לבעל ה'נחלת דוד') סי' כד דין אין מחזיקין מאיסור לאיסור, וסב"ל דאין מחזיקין מאיסור נדה לאיסור יולדת כיון שהם איסורים נפרדים. וכתב שם בתו"ד, דאף אם נרצה לדחוק ולומר דכיון דכתיב בקרא "כימי נדת דותה תטמא" א"כ דין הנדה ודין היולדת כחד איסור חשבינן להו, מ"מ זה אינו נראה כלל, משום דנהי דלענין טומאה אפשר לאחשביה כחד איסור כיון דשווים הם לענין טומאתם ולענין איסורם, מ"מ לענין קרבן ודאי דחלוק איסור יולדת מאיסור נדה - ובזה בודאי אמרינן אין מחזיקין מאיסור לאיסור, עיי"ש בארוכה, ולכאור' שקו"ט זה קשור בהנ"ל.

ולפי המבואר בהערה יש לפרש כוונת הרמב"ם בפיהמ"ש, דלפועל טומאת יולדת כטומאת נדה בנוגע להאיסורים ששוים הם וכו', אבל סיבת הטומאות חלוקות המה, וראי' לזה, שהרי הרמב"ם שם הזכיר גם טומאת זיבה - שהכל אחד, וטומאת זיבה הרי אינו קשור עם חטא עה"ד, וכמבואר בשיחת י"ט כסלו תשכ"ג הנ"ל, שהו"ע דחולי, עיי"ש. - וא"כ עד"ז אפ"ל לגבי טומאת יולדת.

ולפי המבואר בהערה מובן גם למה לא פי' אדה"ז כרש"י ש"משמשת בכל יום" וסב"ל כהמדרש תהלים דלע"ל יותר איסור נדה ויולדת, דלהנ"ל מובן, דסב"ל לאדה"ז דרק איסור נדה יותר אבל לא איסור דיולדת, וכפי שנתבאר בהערה בדיוק לא נקט אדה"ז גם איסור נדה, ולכן הוכרח לפרש שהכוונה "מביאה אחת".

אבל לפי רש"י אפ"ל דסב"ל דגם איסור יולדת יותר כמו איסור נדה, וכמ"ש בס' אגרא דכלה, ולכן שפיר פי' הגמ' שמשמשת בכל יום.

דעה אחרת במדרש שוחר טוב

ויש להוסיף דבמדרש שוח"ט (סוף מזמור עג) כתב: "בעולם הזה אדם הולך ומשמש עם אשתו נדה אין מי שיעכבנו, אבל לע"ל האבן זועקת ואומרת לו נדה היא", עיי"ש, ולכא' זה סותר למ"ש במזמור קמו שהקב"ה מתיר איסור נדה.

וראה בס' לב חיים או"ח סי' לב שהקשה כן, וכתב דאין לתרץ דפליגי אם מצוות בטילות לע"ל או לא, דהרי גם המדרש שאומר דהקב"ה מתיר איסור נדה סב"ל דמצוות אין בטילות, דאם בטילות - אי"צ להתיר איסור נדה דוקא, שהרי כל המצוות בטלות, עיי"ש.

ואפ"ל דהמדרש במזמור עג סב"ל דמתיר אסורים קאי על בהמות טמאות, וכדיעה הראשונה במזמור קמו, אבל לא איסור נדה, וא"ש.



יום הדין שאחר תחיית המתים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב היישוב - עומר, אה"ק

בס' דניאל (יב, ב) נאמר: "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה - לחיי עולם, ואלה - לחרפות ולדראון עולם". ופי' הרס"ג "אלה שלא יקיצו הם עוזבי ה' אשר ירדו לדיוטה התחתונה של גיהנם והיו דראון לכל בשר". וראב"ע הביא פירושו, ומאידך הביא פי' רבינו ישועה "והנה הגואל יבוא לטוב לצדיקי ישראל ולרע לרשעיהם" [וכן פי' במצו"ד]. ומסיים: "והמשכיל יבין הנכון משני הפירושים, ודברי חכמים עוזרים הגאון ז"ל".

ולכאורה כוונתו למרז"ל בר"ה (טז, סע"ב): "תניא, ב"ש אומרים ג' כתות הן ליום הדין (ופירש"י - כשיחיו המתים. ובתוס' - "כשיחיו המתים, כדמוכח קרא. ואע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הנפש, עדיין יהיה דין אחר אם יזכו לחיי העולם הבא שהוא קיים לעולם..."...) צדיקים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי עולם, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם, שנאמר ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם".

ועד"ז בכ"מ בזהר (ח"א סט, א. קלא, א. ח"ב קה, ב. ח"ג ער, ב. שח, ב) שאלה שלא יזכו, יקומו לעמוד בדין. ובדף קה, ב דן בשאלה איך יהיה דין ומשפט כאשר כבר יעביר רוח הטומאה מן הארץ.

והנה באג"ק כרך ב עמ' עו מביא הרבי ג' דעות אם ישנו ליום הדין אחרי שיחיו המתים: (א) אחר תח"מ יהיה יום הדין הגדול שבו כל האדם נדון כפי מעשיו (הרמב"ן בס' הגמול). (ב) כל אדם נשפט תיכף למיתתו ואין מקום למשפט נוסף אחר התחיה [א"ה: וראה זהר ח"א קח, א, ובתוס' הנ"ל], והביטוי יום הדין פירושו יום עונש ונקמה (מהר"י אברבנאל). (ג) יום הדין הגדול אינו אלא לאומות העולם (האריז"ל - הובא בס' נשמת חיים).

והנה בעניינים אלו בד"כ מכריע הרבי, ותורת החסידות בכלל, כדעת האריז"ל. אמנם במאמר סד"ה ולא נבוש תש"א (סה"מ תש"א עמ' 41) איתא: "דהנה בתחיית המתים יקומו כל גופי בני"א שצריכים לקום ע"פ דיני התורה, אבל אח"כ יהיה דין ומשפט [ובהעתקת תוכן המאמר באג"ק אדמו"ר מהור"צ כרך ב עמ' רב: "דכל ישראל יקומו בתח"מ, אבל הדין הוא קשה ביותר"] כמ"ש ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם", וזהו המכשול לעולם שהוא אחר הבושה בעוה"ז והכלימה בעוה"ב... - משמע כדעת הרמב"ן ורבי ישועה הנ"ל ודלא כהאריז"ל.

ועל כולן צלה"ב, שהרי בזהר ח"א קלט, א-ב איתא שתחיית המתים תהיה העניין האחרון שכולם [הובא בסה"מ מלוקט ח"ד עמ' שלד], ומסיים שם, שאחרי מ' שנה של צרות יעמדו המתים, ו"לא תקום פעמיים צרה, ודי להם במה שעברו".



”כל הקרבנות עתידין ליבטל לע”ל” [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר”מ בשיבת תות”ל קרית-גת, אה”ק

בגליון די”א ניסן [גל’ תתטו] דן הגרי”מ וואלבערג שי’ בנוגע להמבואר בד”ה מזמור לתודה תשי”ז שהא ד”כל הקרבנות עתידין ליבטל חוץ מקרבן תודה” - כלשון המדרש - קאי על קרבנות יחיד דהרי א”א לומר ש”כל הקרבנות” הפי’ כפשוטו, שאפי’ קרבנות צבור יבטלו, דהא אמרינן ”ושם נקריב לפניך כמצות רצונך”, וא”כ ע”כ דהכוונה לקרבנות יחיד, ע”ש במאמר.

והעיר ע”ז דמשמע מכך שגם בתקופה הראשונה לאחר ביאת משיח צדקנו לא יהיו עוד קרבנות יחיד, ואיך זה יתאים עם הא ד”כתב רבי ישמעאל על פנקסו כשיבנה ביהמ”ק אביא חטאת שמינה?” ועוד הקשה דהרי כל המצוות יהיו לעת”ל, ואיך שייך לומר דלא יהיו כל המצוות של חטאת ואשם וכו’ של קרבנות יחיד? ולכן רצה להכריח מזה דהכוונה ב”כל הקרבנות בטלין” הוא להתקופה הב’, שאזי שייך גם הענין דמצוות בטלין לעת”ל (כמבואר באגה”ק ססכ”ו).

אלא שהוקשה לו ע”ז, דא”כ מהו ההכרח במאמר לפרש דהכוונה רק לקרבנות יחיד, הרי אפשר לפרש ד”ושם נקריב לפניך כמצוות רצונך” מדבר בתקופה הראשונה?

ומבאר ע”ז דמהלשון ”כמצות רצונך” משמע שזה יהי’, בתכלית השלימות - שזה שייך לתקופה השני’, ולכן בהכרח לומר דכל הקרבנות בטלין הוא רק בקרבנות יחיד, עכת”ד.

ובמחכ”ת כנראה שהדברים נכתבו בחפזון, דהרי זה מפורש להדיא בכל הדרושים שמדברים בזה - ד”כמצות רצונך” קאי על התקופה הא’ דימיה”מ לפני תחז”מ (ראה בכל הדרושים שנסמנו שם במאמר הנ”ל דתשי”ז הע’ 9), משום שגם בתקופה הא’ יחזור העולם להיות במילואו כמו שהי’ קודם החטא. וכמבואר גם במא’ הנ”ל, דזה שעכשיו הקרבנות אינם בשלימות אפי’ בזמן הבית זהו מצד חטא עה”ד, אבל זה הרי כבר יתוקן בתקופה הא’, והשלימות שתהי’ בתקופה הב’ הוא כבר ענין יותר נעלה מגדר העולם קודם חטא עה”ד וכו’, אך הלשון ”דכמצות רצונך” שייך לשלימות העולם והאדם שבתקופה הראשונה, וז”פ.

אך בנוגע לעצם הענין שהעלה הרב הנ"ל, הנה לפענ"ד אין הכוונה במדרש שעצם המצוה דקרבן חטאת ואשם יתבטלו, במובן של הפקעה שתופקע עצם המצוה, אלא הכוונה שלפועל לא יצטרכו לזה, וממילא יהיו בטלין, והיינו שלמעשה לא יתעסקו בזה. וע"ד הלשון הידוע בתנחומא (צו, יד) "אמר הקב"ה ליחזקאל ובשביל שבני נתונין בגולה יהא בנין ביטי בטל כו', לך אמור להם ויתעסקו לקרות צורת הבית" וכו'. וע"ש גם הלשון בנוגע לזה"ג "והקרבנות בטלין" שהכוונה בזה היא לא שנתבטלה המצוה אלא שלפועל אין עוסקים בזה, וכמו"כ לאידך גיסא בנוגע לעת"ל ד"כל הקרבנות בטלין" הכוונה שלפועל יהיו במעמד ומצב כזה שלא יגיעו לידי חיוב חטאת ואשם.

ובכלל נראה דעיקר החידוש שבמאמר המדרש (ובפרט לפי הביאור שבמאמר הנ"ל) הוא לא (כ"כ) החצי הראשון דכל הקרבנות יתבטלו, אלא בעיקר החצי השני דגם בזמן שלפועל לא יהיו קרבנות יחיד כחטאת ואשם ואפי' עולה - משום שבעולם יתגלה שם הוי' וכו' ובמילא לא יבואו לידי חטא, וכמבואר בהמאמר - ומ"מ "קרבן תודה אינו בטל", משום שענין ההודאה שלמע' מהשגה וכו', שייך גם לעת"ל וכמבואר שם במאמר באריכות, ע"ש.

ועפ"ז מובן גם שאין כל סתירה מהא דכתב ר' ישמעאל על פנקסו שביא חטאת שמינה - משום דזה בא על חטא שנעשה בזה"ז (וכמו שתרץ הת' שד"ב חזן שי' בגליון הנ"ל).

[אלא שאילו עיקר החידוש שבמאמר המדרש הוא שלע"ל לא יביאו קרבנות יחיד, אז הי' מקום לקצת תמיהה דסו"ס כיון שעל חטאים שבזה"ז כן שייך להביא קרבנות לעת"ל, למה סתם המדרש דכל הקרבנות בטלין? אמנם לפמשנת"ל א"ש, דהכוונה דגם בזמן שבו בני"י לא יגיעו לפועל לידי מצב של חיוב קרבנות על מעשיהם באותו הזמן, מצד הגילוי דשם הוי' וכו' - הנה מ"מ יביאו קרבן תודה וכו'].

וכמו"כ אפשר לומר גם על הערת המערכת שם דמהפסוקים בנבואת יחזקאל נראה שאכן יקריבו חטאות ואשמות לעת"ל, ולפענ"ד גם בזה יש לומר דכיון דכמו שביארתי לעיל - אין הכוונה שהמצוות בעצם יתבטלו, הרי כל מה שנאמר בנבואה שם דבמקום פלוני ופלוני שבביהמ"ק השלישי הוא המקום לשחיטת עולה וחטאת ואשם, וחלק מסוים יהי' ניתן לכהנים לאכלם, ובמקום פלוני יבשלו את הבשר וכו',

אך זה עצמו אינו מכריח שלפועל יהיו בני נכשלים בכל מיני עבירות ויתחייבו בחטאות ואשמות.

ועוד יש להוסיף שחטאת ועולה ישנם בקרבנות הציבור * שהם הרי לא יתבטלו וכו"ל, ובנוגע לאשמות הרי פשוט שהנבואה אודות מקום הקרבת האשם לעת"ל אינה מכריחה שאדם יתחייב באשם שפחה חרופה למשל (-ואפי' בזה"ז איני יודע אם יש איזה הכרח לומר שמישהו פעם התחייב בקרבן אשם שפחה חרופה, מצד שישנם כל התנאים הצריכים לזה וכו'). וכ"ז הוא מלבד מה שאפשר לפרש הקרבנות דיחזקאל על אלו שירצו להחמיר ע"ע כר' ישמעאל ולהביא על עבירות שנעשו בזה"ז.

ואשר ע"כ אין צורך לפענ"ד לחלק כדברי המערכת שם בתקופה הא' גופא בין תחלת התקופה להמשך התקופה - שבתחלת התקופה אכן יתחייבו חטאות ואשמות ורק אח"כ יתבטלו, וכדחזינן גם בשיחת כ"ק אדמו"ר בזה בענין ערי מקלט לעת"ל, שלא חילק כן בתקופה הא' גופא, ואין להאריך עוד.

אך לכאור' יש להעיר מתהלים קאפיטל נא שבפסוק כ' נאמר "היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים", ולאח"ז בפסוק כא נאמר "אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל", ובמצו"ד שם מפרש "כי אז תמלא הארץ דעה ולא יחטאו ולא יצטרכו עוד להביא חטאות ואשמות, ולבד זבחי צדק יזבחו, והם שלמים ועולות הבאים בנדבה ומבלי חטא".

ומבואר מזה דגם במצב שלא יחטאו יביאו עולות ושלמים, ואדרבה "אז תחפוץ", ודלא כהמבואר במא' דכיון שעולה מכפרת על הרהור הלב ועל עשה אזי אין צורך להביא עולה לעת"ל (ועל שלמים בכלל לא נזכר במאמר למה אינו שייך לעת"ל, ואולי הוא נכלל בקרבן תודה שג"כ נקרא שלמי תודה).

(* ומה שבקרבנות הציבור יהיו חטאות גם לעת"ל באמת צ"ב - מ"ש מחטאת יחיד? ואוי"ל דחטאת יחיד מביאים רק על עבירה בפועל שהאדם יודע שהוא עבר בה, משא"כ חטאות הציבור י"ל ששיכים גם על ענינים שבדקות דדקות וכיו"ב, או שבציבור זה יבוא על חטאים שבזה"ז, אך בנוגע לתקופה הב' - להצד שלפועל גם אז יקיימו כל המצוות - עדיין יש להסתפק אם גם אז אותם קרבנות ציבור שיביאו יקראו בשם חטאות, וכן צ"ע אם שייך לומר "הביאו כפרה עלי על שמעטתי את הירח", גם בהזמן ד"נהי' אור הלבנה כאור החמה וגו', וצ"ע בכ"ז.

אמנם ברש"י שם פירש הפסוק "היטיבה ברצונך את ציון" וגו' "לבנות בית מקדשך בתוכה בימי שלמה בני", ולפי"ז אין זה מדבר כלל על לעת"ל.

ובאבן עזרא שם פירש על זבחי צדק "הם השלמים ועולה היא עולת תמיד ומוספים וכליל מנחת כהן", ולפי"ז קאי על קרבנות הצבור, ואין להאריך עוד.



והנה בנוגע למשנת"ל בתחלת דברינו ד"ושם נעשה לפניך כמצות רצונך" מדבר בתקופה הא' דימוה"מ, דכן מבואר להדיא בכל הדרושים, הנה ישנו חידוש גדול בשיחת כ' מנ"א ה'תשל"ה שמדבר בענין המאמרז"ל "צדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב", ד"צדיקים" נכלל בזה גם מארי עובדן טבין - עבודת המצות - ומקשה דלכא' איך שייך בזה עליות גם בעוה"ב, דבנוגע ללימוד התורה מבאר האריז"ל "יצא אדם לפעלו ר"ל ועסוק בתורה במה שפעל בעוה"ז", דזה שייך גם בג"ע וזה מתאים להגירסא ד"תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו'", אבל בנוגע למצוות הרי בג"ע אין בחי' "פעלו" דקיום המצוות?

ומבאר שם דלהגירסא "צדיקים אין להם מנוחה כו'" הפירוש עוה"ב הוא עולם התחי' שאז שוב יהי' זמן של "פעלו" גם במצוות, ומקשה ע"ז ממאמרז"ל "מצות בטילות לעת"ל", ופירש אדה"ז באגה"ק סכ"ו ד"היינו בתחיית המתים"? ומבאר שם וזל"ק: "בהזמן של עולם התחי' גופא תהיינה ב' תקופות, - תקופה ראשונה עלי' כאו"א אומר "ושם נעשה לפניך כמצות רצונך", כי אז מצוות קיימות, ולכן ישנן גם העליות שע"י מדרגא לדרגא, ותקופה שני' שאז מצוות בטילות". וממשיך שם "מהראיות לזה: ידוע מאמרז"ל דלעת"ל "משה ואהרן עמנו" ויקריבו קרבנות קיום מצוות... ומזה - שגם לאחר תחח"מ יהי' הענין דעליות כו'" (לקו"ש ח"ד עמ' 182. אותה שיחה נמצאת בלקו"ש חט"ו בידידש, ושם ג"כ מופיע הקטע הנ"ל).

ובעניי לא זכיתי להבין, מהי הראי' מכך שאומרים "ושם נעשה לפניך" שזה יהי' גם בתחח"מ, והרי כנ"ל מבואר בכל הדרושים דקאי על ימוה"מ לפני תחח"מ?

ובפשטות נראה דזהו מה שמדגיש שם בקטע הנ"ל "תקופה הראשונה עלי' כאו"א אומר ושם נעשה לפניך כו" שניין זה צריך להתקיים גם אצל מי שכבר נסתלק מהעולם לפני ביאת מ"צ, ובהכרח שזה יקריים אצלו כשיקום לתחה"מ.

אך לכאו' הרי אפשר לפרש דכאו"א בתפלתו כשהוא מבקש ואומר ששם נעשה לפניך כמצות רצונך כוונתו שמ"צ יבוא בימיו, ואז יקריים העניין דשם נעשה לפניך בימיה"מ, אבל באם לא זכה להיות בדורו של משיח הרי כשם שלא יראה כו"כ ענינים שיקרו בשעת התגלות מ"צ, כיון שהוא כבר נמצא בעולם אחר ואח"כ יקום בתחה"מ ויזכה לכל הגילויים תחה"מ, ואין צורך להתחיל בשבילו מחדש את כל הסדר וכל הענינים שיהיו מתחלת ביאת מ"צ ועד לתחה"מ, הרי לכאו' גם בענין זה הי' אפ"ל דאצלו תיכף כשיקום בתחה"מ יהי' המצב ד"מצוות בטילות לעת"ל"? ועכצ"ל דיש בזה מעלה נפלאה באופן קיום המצוות ד"מצוות רצונך", שלא מסתבר לדלג עלי' ולבוא תיכף להמצב ד"המצוות בטילות".

ולפי"ז אין הראי' כ"כ מעצם אמירת כאו"א, אלא מזה שלפועל אין מסתבר שענין זה לא יתקיים בפועל אצל כאו"א.

[אך באמת ראה בשיחת ש"פ בלק ה'תשל"ג - שבקשר לשיחות הידועות אודות הב' תקופות שבימיה"מ לשי' הרמב"ם וכו' שנאמרו באותו זמן - הקשה כ"ק אדמו"ר דהיות שבתקופה הא' בודאי יגיעו לבחינת "זכו" וממילא כבר יוכלו לעבור לתקופה הב' בפחות מארבעים שנה, א"כ מדוע יהי' תחה"מ רק לאחר מ' שנה כמבואר בזהר?

ומבאר שם שישנה מעלה נפלאה בתקופה הא', שזהו מה שמבואר בתניא שאפי' למ"ד מצוות בטילות לע"ל זהו רק לאחר שיחיו המתים, משא"כ בימיה"מ עדיין יהי' קיום המצוות וזה יהי' "כמצות רצונך" בתכלית השלימות וכו', ולכן "וואו איז דער תכלית השלימות פון קיום המצוות איז דאס דוקא בתקופה הא' פאר תחה"מ וואס דאס איז א מעלה נפלאה, ולכן איז אע"פ אז מצד עצם העבודה זיינען אידן שוין זוכה צו תחה"מ, איז דער אויבעשטער ציט אויס דעם זמן, בכדי אז מיזאל קענען נהנה זיין פון קיום המצוות באופן של כמצות רצונך".

ומבואר מזה דהענין דקיום המצות "כמצות רצונך" שייך בדוקא לפני תחה"מ, ועד שבשכיל זה הקב"ה "ימשוך" את הזמן של התקופה הא', כי לאחר תחה"מ אין אפשרות להענין ד"כמצות רצונך", וזהו להיפך ממש מהשיחה הנ"ל דתשל"ה.

ואוי"ל דבשיחה דתשל"ה נקט כפי שהי' נשמע כמ"פ בשנים האחרונות מכ"ק אדמו"ר, שהענין דארבעים שנה המוזכר בזוהר הוא לאו דוקא ובפרט שכבר נתאחרה הגאולה זמן רב כ"כ וכו'. ולכן אם נסבור דתחה"מ תהי' בסמיכות להתגלות מ"צ, הרי בהכרח לכאור' שהענין ד"כמצות רצונך" ימשך גם בזמן התחי' (בתקופה הא' שבזמן התחי' גופא).

- משא"כ בהשיחה דתשל"ג שלא רק שתופס דהענין דמ' שנה שבזוהר הוא בדוקא, אלא שמצדד שם שאז רק יתחיל הענין דתחה"מ, ויהי' בזה כו"כ דרגות במשך זמן, דעל הסברא שעד מ' שנה יסתיים כל הענין דתחה"מ אומר שזהו "דוחק גדול", ע"ש. אך מ"מ עצ"ע שבכל אחת משני השיחות נוקט בפשיטות להיפך מהשיחה השני', וכמובן שעיקר החידוש הוא בשיחה בתשל"ה, דאינו מביא ע"ז שום מ"מ, דאילו השיחה דתשל"ג הוא הוא פשיטות הדברים שבתניא באגה"ק סכ"ו].

אך הראי' השני' שמביא בשיחה דתשל"ה - דכיון דארו"ל דלע"ל "משה ואהרן עמנו" מוכח דגם לאחר תחה"מ יהא הענין דקיום המצוות - הוא פלא גדול לכאור', דהרי צדיקים קמים לתחי' בהתחלת ימוה"מ, ואז ודאי נוהג קיום המצוות, ועל אותו זמן אמרו ש"משה ואהרן עמנו", ואיך מוכח מזה שגם בזמן תחה"מ דכל בני"י יהי' קיום המצוות, וכמבואר גם בשיחת "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" תשנ"ב בס"ב בהערה 24 ע"ש היטב.

ודוחק גדול לומר דמזה שהם כבר יהיו לאחר התחי', ומ"מ יהי' אצלם הענין ד"כמצות רצונך", הנה מזה מוכח שגם בזמן התחי' דכל בני"י יהי' הענין דכמצות רצונך, ובפרט שהתוס' בפסחים קיד, ב שכתבו ד"משה ואהרן יהיו עמנו" שלדבריהם צוין בהשיחה בתשל"ה הע' 38 - מדברים על הקרבת הקרבנות בכלל בביהמ"ק עיי"ש, וכי ס"ד שבגלל שהם קמו לתחי' לא יקריבו קרבנות בכלל ! ואיך אפשר להוכיח מזה על הזמן דתחה"מ?

ולהעיר דאין לתרץ דהשיחה דתשל"ה קאי להשיטה דמצוות אין בטלין לע"ל, וכפי שמדייק כ"ק אדמו"ר מתניא פל"ו ולקו"ת ד"ה והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול ורק לעולם הבא - אלף השביעי - יבטלו המצוות, וזהו גם הכוונה כאן, דהרי כ"ק אדמו"ר בתשובות וביאורים (אג"ק ח"ב עמ' סט הע' 8) מחלק דזהו שיטה אחרת מהמבואר באגה"ק סכ"ו, וכאן בהשיחה כל השקו"ט היא ע"פ המבואר באגה"ק שם, ואינו מזכיר כלל מקומות ושיטות אחרים, ומ"מ מחדש כאן בהשיחה דבתחלת הזמן דתחה"מ יהי' ג"כ קיום המצוות, וכ"ז צע"ג לפענ"ד.

ויש להוסיף בקשר לתחלת דברינו דאפי' כאן בהשיחה ברור שהכוונה היא שגם בתחה"מ יהי' הענין דכמצות רצונך, אבל בעיקרו שייך לתקופה הא' דאל"כ הו"ל להוכיח מהלשון "כמצות רצונך" דזה מורה על תכלית השלימות שזה יהי' בזמן התחי', וע"כ דזה פשוט דגם בתקופה הא' כבר יהי' תכלית השלימות שבעולם בשביל שהמצוות יחשבו "כמצות רצונך".



תק"ש בר"ה שחל להיות בשבת לע"ל [גליון]

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - 770

בגליון שי"ל לכבוד י"א ניסן [תתטז], המשיך הרי"י קופרמן שי' לדון בענין תק"ש בר"ה שחל להיות בשבת - לעתיד לבוא, ומחזיק עדיין בדעתו כי (למרות המפורש במאמר ר"ה תשמ"ג שבביאת משיח צדקנו יתקעו בכזו קביעות בכל מקום, הרי שכל זה איירי בתקופה השני' דוקא, משא"כ בתקופה הראשונה) לא יתקעו בכל מקום, מחמת החשש של "שמא יעבינו" (וכפי שהזכיר כ"ק אדמו"ר סברא כזו בשיחת כ' מנ"א תשט"ו).

ואענה גם אני חלקי הנלפענ"ד:

א) אם כי אפשר לדחוק במאמר דתשמ"ג כדבריו שאירי בתקופה השני', הרי שדוחק הוא ואינו משמע מפשטות הדברים, כמובן למעיין במאמר שם.

(ב) על מה שכתבתי כי בשיחה בתשט"ו לא בא כ"ק אדמו"ר להביע את דעתו למעשה כו' ורק שמזכיר סברא הנמצאת בספרים כו', והבאתי דוגמה מענין הכוונה בתפילה וחידושו של ר"ח הלוי שם - כותב כי פשוט שאין בזה שום צל של דוגמה, ומסיים: "ואכמ"ל". - ולא זכיתי להבין מדוע אין צל של ראי' משם, ואדרבה: לפענ"ד בנדו"ד הוא במכ"ש וק"ו משם, מכמה טעמים. ואולי נזכה לפירוט ה"אכמ"ל" בגיליון הבא.

(ג) מביא ראי' שאפ"ל שבתקופה הראשונה בימיה"מ יתבטלו "כל הענינים דגזירות" - כל' המאמר דתשמ"ג, ובכללם הגזירה ד"שמא יעבירנו", מכך שאדרבה: דוקא בתקופה הא' דימיה"מ יתחדשו חומרות וסייגים, כי אז תתחדש ההלכה כבית שמאי, כמבואר בארוכה בשיחת חה"ש תנש"א.

ולוא דמסתפינא, כמדומני ברור ששגה בהבנת השיחה דתנש"א בענין הלכה כב"ש, כי לא מדובר שם כלל אודות גזירות וסייגים שמטרתם להרחיק את האדם מעבירה מחמת חוסר ידיעה ושכחה כו', כמו הגזירה ד"שמא יעבירנו"; מדובר שם על ענין אחר לגמרי, ענינים שיש בהם רע רוחני ופנימי, ובלשון השיחה: "שהרע אינו ניכר ונראה בפועל ובגלוי, כי אם בכח ובהעלם בלבד". ועל זה דוקא הוא שמבואר שיתחדשו חומרות ואיסורים לע"ל, משא"כ גזירות וסייגים שכל קיומם הוא מצד שכחה וחוסר ידיעה דהאדם, שפשוט שלא יהי' להם מקום אז.

והגע עצמך: מבואר בשיחה, ש"בימות המשיח תהי' הלכה כב"ש - כיון שישתנה שיקול הדעת בטבע השכל דחכמי ישראל בהתאם לשינוי מצב העולם בימות המשיח (...) כדעת ב"ש - כי, לאחר שיושלם בירור הטוב מן הרע, יהיו כולם במעמד ומצב ד"השם אורחותיו", לדקדק ולשקול דרכיהם בתכלית הזהירות גם מרע הנעלם (בהעלם ובכח), ועד לשלילות האפשרות דענין בלתי רצוי";

ולפי הבנתו הפשט בזה הוא, שזה שכולם יהיו במעמד ומצב ד"השם אורחותיו", "מחדדי טפ"י", זה יביא לכך ש... יותר ישכחו ויהי' יותר מקום לחששות כמו "שמא יעבירנו"!... והתמיהה כפולה ומכופלת, לנוכח המבואר באגה"ק - והובא בשיחה שם ס"א: "הנגלות יהיו גלויים וידועים לכל איש ישראל בידיעה בתחלה בלי שכחה וא"צ לעסוק בהם".

ובכן: לפי הבנתו בשיחה, הרי שאמנם כל יהודי ידע בעל פה ("בלי שכתה") את כל הלכות התורה ולא יצטרך לעסוק בהם, אך דבר פשוט כמו זה שאסור להוציא בשבת לרה"ר - זה יתכן וכן ישכת ...!

זאת ועוד: אפילו בזמן הזה, כשהטוב כן מעורב עם הרע, הרי שבלייל פסח אין החשש "שמא יעבירונו", וכמבואר בלקו"ש ח"ז ע' 53: "א חטא בשוגג קומט דורך התגברות נפש הבהמית, און וויבאלד אז בפסח איז "לא הספיק להחמיץ" - ס'איז ניטא קיין נתינת מקום פאר חמץ (זה היצה"ר), זיינען ממילא אלע אידן, אפילו די "הדיוטים וקלי הדעת", אין א מדריגה וואס "לא יאונה לצדיק כל און", און אפילו בענינים ניט פון אכילה" - והאומנם ימות המשיח (אפילו בתקופה הא') יותר גרועים מליל פסח בזמן הגלות? ...!

ד) אלא שכל זה הוא מצד סברא ודימוי מילתא למילתא, ומכלל קרוב לוודאי לא יצא; ועיקר המקור להוודאות שבימוה"מ כן יתקעו בשופר בר"ה שחל בשבת בכל מקום, הוא מהמציאות שהיתה בימי בית ראשון, שאז כן תקעו בשופר בכ"מ, כמפורש בלקוטי תורה והובא באותה שיחה שעליה מתבסס - שיחת ש"פ נצו"י תשמ"ט הערה 10 - ללא שום הסתייגות והגבלה כו' (ודוקא לראי' פשוטה זו לא התייחס כלל), וכל עוד אין הכרח מוחלט - אין שום סיבה לחדש כי בבית שלישי יהי' הדור יותר ירוד מזמן בית ראשון, ומסיימים בטוב, טוב הנראה והנגלה בגאולה האמיתית והשלמה תיכף ומיד ממש.



לקוטי שיחות

לזיתן זה יצרת לשחק בו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקוטי שיחות ח"א (ע' 222) מביא חקירת הצפצפ"נ בענין סימנים של בהמה טהורה אם הם גורמים או רק מבררים. ובהמשך הענין מבאר שם הנפק"מ אם הטהרה הוא מצד גזירת הכתוב או מצד הסברא, שאם

הטהרה מצד גזיה"כ מותר לשחק בבהמה טהורה, ואם הוא מצד הסברא אין משחקין בו.

וראיתי מקשים דלכא' בירושלמי שם מובא היתר אחר לשחק בבהמה טהורה, והוא שאם היא מחוסרת שחיטה מותר לשחק בו, ואיסור לשחק בטהורים הוא דוקא בחגבים ובדגים שאינן מחוסרים שחיטה, וא"כ אפילו אם הטהרה הוא מצד הסברא מותר לשחק בו ג"כ, וא"כ מאי הנפק"מ, בשלמא אם מדבר בהשיחה בחקירת סימנים של דגים ניחא, אבל בתחלת השיחה וכן הוא המשך השיחה, מדבר דוקא בבהמות, וזוהי מסקנת הירושלמי, בין לפירוש קה"ע ובין לפי הפ"מ בקושיית הירושלמי שם ע"ש.

והנראה בזה לבאר, דבירושלמי שם מדייק במתני' דחגב טהור לר' יהודה בין חי ובין מת אינו חייב משום הוצאה רק בכגרוגרת (מפני שאין מצניעין אותו לשחוק לקטן - קה"ע שם), ור"י לשיטתו דאין משחקין באוכלין טהורין, וע"ז מקשה שם "והא כתיב התשחק בו כצפור? (גבי לויתן כתיב ולויתן דג טהור הוא - קה"ע, אבל הפ"מ מפרש באופן אחר עיי"ש)", ומשני "לא הותר מכלל איסור הוא", והיינו דלויתן בעצם הוא דבר טמא, אלא הותר מכלל איסור הוא (דהיינו גזיה"כ - כמבואר בלקו"ש שם, ולפי"ז בפשטות מובן דאין נ"מ אם הוא בחיים או לא, דמותר לשחק בו, וצ"ע בקה"ע שם שכ' "פי' לויתן אע"פ שדג טמא הוא הותר מכלל איסור שאר דגים טמאים ובהיותו בחיים דינו כשאוכלים טמאים שמשחקים בהם" עכ"ל, דמשמע דבחיים דוקא מותר לשחק בו משא"כ כשהוא מת, וזה תמוה לכאורה) - ושוב פריך "והא כתיב כצפור? (משמע דצפור נמי מותר לשחק בו, וסתם צפור טהור הוא - קה"ע שם), ומשני "א"ר מתני', מכיון שהוא מחוסרת שחיטה כטמאה היא (מכיון שהצפור מחוסרת שחיטה, כאוכלין טמאין הוא, דהא אסור הוא ומותר לשחוק בו - קה"ע ופנ"מ שם). (ולהעיר דבירושלמי הנידון הוא רק בעופות ולא בבהמות, אבל לעצם הנידון בענין מחוסר שחיטה אין נפ"מ בדבר).

ומבואר מדברי הירושלמי דבהמה ועוף ממין הטהור דמותר לשחוק בהם, היינו רק כשהוא בחיים בלבד, מפני שאז אסורים הם, משום שהם עדיין מחוסר שחיטה, אבל לאחר שחיטה, שכבר מותרים הם, בודאי דאסור לשחק בהן (שהרי ר"י לא מיירי רק מחייב בלבד, אלא אומר "אוכלין טהורין אין" וכו').

ולפי"ז שוב שפיר איכא הנפ"מ: דאם הטהרה הוא מצד גזה"כ אזי מותר לשחק בבהמה טהורה אפי' לאחר שחיטה, כיון שבגזיה"כ אינו האיסור כלל כמו שאמרין גבי לויתן, משא"כ אם הוא מצד הסברא אזי מותר לשחק רק כשהוא בחיים בלבד. אבל לאחר שחיטה שפיר אסור לשחק בו כמו כל אוכל טהור.

ובאמת בלקו"ש שם אינו מזכיר כלל בהנ"מ ענין של בהמה, אי מותר לשחק בו או לא, וז"ל: א נפקא מינה לדינה ... מיט א "דבר" טהור טאר מען זיך ניט שפילן. ווען איז דאס גערעדט געווארן? אויב ער איז פון א מין טהור.. "ע"כ עיי"ש. והך דבר טהור גבי בהמה, היינו לאחר שחיטה דוקא, כיון דלפני שחיטה "כאוכלין טמאין הוא" (לשון הקה"ע ופנ"מ ע"ש), ואינו דבר טהור "לענין זה שניתן לשחק בו" (פנ"מ שם).

ומה שהעירו עוד שם "שהפסוק (לויתן זה יצרת לשחק בו) המובא בהשיחה שונה הוא ממה שהובא בירושלמי, ובפרט לפי הפ"מ שם שירושלמי אינו מדבר כלל בענין לויתן (כמובא בהשיחה) אלא בענין צפור עיי"ש", עכ"ל.

הנה נראה דאדרבה, כיון שבקושיית הירושלמי "והא כתיב התשחק בו כצפור" ובתירוצו "לא הותר מן כלל איסור הוא" איכא מפרשים שמפרשי באופן אחר (עי' ברידב"ז שם שמפרש דבאמת כוונת הפסוק שגם בלויתן אסור לשחק בו, ולעולם לויתן בעצם דג טהור הוא כשיטת הבבלי בחולין סופ"ג (שציין בלקו"ש שם בהערה 3) ולדעתו לא פליג כלל - ועי' בשירי קרבן מה שכ' על המהרש"א בחדא"ג (שציין ג"כ בלקו"ש שם בהערה 3) לפי מה שסובר דהירושלמי ס"ל דלויתן בעצם דג טמא הוא), ולא משמע כלל הך ענין דגבי לויתן כיון דהיה גזיה"כ דטהור הוא - והיינו דהותר מן כלל איסור הוא - ולכן מותר לשחק בו (וא"כ ליתא הנ"מ כלל מ"ש בלקו"ש) הנה לכך הביא מתהלים, לויתן זה יצרת לשחק בו (ודלא כהרידב"ז) וגם להוכיח דהכתוב דאויב מבואר שכן מותר לשחק בו (ועי' פירש"י תהלים קד, כו "לשחק בו" - "כך אמרו רבותינו במס' עכו"ם, וכן מפורש בספר (אויב מ) התשחק בו כצפור". עכ"ל). והירושלמי ס"ל (דלא כהבבלי) שבעצם דג טמא הוא, כהקה"ע, ולכן שפיר איכא הנ"מ שכ' שם. (ופי' הפ"מ לכא' צ"ע דלדבריו מתעלם הירושלמי לגמרי מהך דלויתן שמותר לשחק בו).

והא דבירושלמי אינו מביא הך דלוינתן זה יצרת לשחק בו - י"ל דרצו בחדא מחתא להקשות גם מצפור שזה אינו אלא בהפסוק שבאיוב הנ"ל בלבד (ואדרכה עיקר הקושיא הוא (גם) לאחר שכבר תירצו הך דלוינתן) מצפור דוקא). אבל בהשיחה שמעוניין להביא רק הך דלוינתן בלבד גבי הנ"מ (דמצפור אין נ"מ כלל), לכן הביא הך "דמפורש דמיירי גבי לוינתן", משא"כ בהפסוק דאיוב הו"א דלוינתן אינו אלא לעומת צפור וכהרידב"ז שם.

ומה שהעיר עוד שם שהראי' בס"ב מתוס' נדה (נ, ב) ד"ה 'תרנגולתא' הביא ג"כ הצפע"נ - יש להוסיף שכמו כן כתבו הגר"מ זעמבא הי"ד בשו"ת זרע אברהם סי' יא אות יז (וציין שם לאבני נזר או"ח סי' תפז שהאריך בדברי התוס' בנדה, והביא דברי הבית מאיר ע"ש), ובריש סי' יג. ועיי"ש סי' יד אות כד. ובשו"ת חזון נחום תשובה נז. ועיי"ש בקונט' דברתי בחזון פר' כב.



"שפוך חמתך" ופתיחת הדלת

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

כותב הרבי בהגש"פ ע' מג בפסקא "ופותחין הדלת" בשם אדמה"ז בסי' תפ ס"ד (בשם מהרי"ב): "...ופותחין הדלת כדי לזכור שהוא ליל שמורים ואין מתייראין משום דבר, ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך הקב"ה את חמתו על הגוים".

ויש לעיין למה ציין הרבי בזה לשו"ע רבינו והרי לכא' ענין זה מובא ברמ"א (ודר"מ) באותו סימן. וי"ל שבאדמה"ז ישנו הוספה על הרמ"א - הנקודה ש"אין מתייראין משום דבר...". והיינו דהרמ"א כותב שפתיחת הדלת הוא "לזכור שהוא ליל שמורים", זכירה גרידא, אבל באדמה"ז מובא דהזכירה היא בענין ש"אין מתייראין משום דבר" שהאמונה בא ופועל באופן פנימי עלינו שמרגישים וחיים מה שלילה זה "ליל שמורים הוא" ובזכות אמונה זו יבוא משיח כו'. ובזה יומתק גם הקשר בין פתיחת הדלת ל"שפוך חמתך" (שאין הפתיחה

סימנא בעלמא שאנו מאמינים שלילה הזה הוא ליל שמורים¹, אלא שפועל עלינו שאין לנו לירא משונאינו כו', ולכן ענין זה בא לאמיתיות ד"בזכות אמונה זו" בא המשיח ושופך חמתו על הגויים שמתממש הא דאין לנו ממה לירא כו'.

עוד יש להעיר דהחק יעקב בשם ספר המנהיג כותב ד"בכ"מ מקומות אין נועלים החדרים שישנים שם כיון דבניסן עתידין להיגאל דכתיב ליל שמורים לילה המשומר מו' ימי בראשית ואם יבא אליהו ימצא פתח פתוח ונצא לקראת במהרה ואנו מאמינים בזה...". ובאדמה"ז סע' ה' כותב עד"ז "...בקצת מקומות נוהגים שלא לנעול החדרים שישנים שם בל"פ כי הוא ליל שמורים לכל ב"י לדורותם להוציאם מגלות הזה ואם יבא אליהו ימצא פתוח ונצא לקראתו במהרה ואנו מאמינים בזה ויש באמונה זו שכר גדול...".

והיינו דבזה ישנו הענין דליל שמורים אינו רק ליל ששומר ממזיקים באותו לילה אלא שהוא משומר וזכאי להוציאם מכללות הגלות. אמנם בר"ה יא, ב במחלוקת ר"א ור"י אם בניסן עתידין להיגאל, שר"י מפרש הפסוק "שימורים" שתהיה בו הגאולה ור"א מפרש שכוונת הפסוק הוא לומר "משומר ובא מן המזיקים...".

והנה בתוס' שם דלר"י כוונת הפסוק לב' דרשות אלו. ולכא' נראה בהדגשה באדמה"ז דסובר ב' דרשות אלו שנוהגים לפתוח דלת ולומר "שפוך חמתך" לזכור שהוא שמורים ואין מתייראין משום דבר, היינו משומר ובא מן המזיקים, וביחד ע"ז "קצת מקומות נוהגים שלא לנעול החדרים שישנים שם ... כי הוא ליל שמורים לכל בנ"י לדורותם להוציאם מגלות הזה ואם יבא אליהו ימצא פתח פתוח ונצא לקראתו במהרה...", ענין הב' דליל שמורים.

(1) ובאמת בדר"מ שם כתב "...כתב מהרי"ב שלא לנעול דלתות הבתים בליל פסח דליל שמורים וזהו אמונה בהקב"ה ובהבטחתו. ובזכות הבטחה זו אנו נגאלים ולזה פותחים בשפוך חמתך כלומר ע"י זה ראוי לבא משיח...". ונראה קצת כנ"ל: א) שהוא סימן לאמונה להבטחת הקב"ה שהוא משמר בליל זה. ב) ובזכות ההבטחה נגאלים. ג) פתיחת הדלת סימן שההבטחה תביא לגאולה (ואין הדגשה מיוחדת על עבודת ה"מטה" וקשר הגאולה ועניינה כס תוכן עבודת המטה); משא"כ בדברי אדמה"ז: א) מודגש דהאמונה שהוא ליל שמורים בא בפנימיות "שאין מתייראים משום דבר". ב) בזכות האמונה זו יבא משיח. ג) שה"אל תירא" מביא בפועל "שהקב"ה שופך חמתו על הגויים".

והיה אפשר לומר שאין הוכחה מזה, דאדמה"ז שינה וכ' "קצת מקומות" (לא "כמה מקומות" דפי שמוכא בח"י) דאפשר שסובר שאין כולם נוהגים מנהג זה, ובפרט דסגנון של אדמה"ז שונה קצת מסגנון הח"י, דמשמע קצת מסגנונו דהא דאין נוהגים כן בשאר מקומות הוא משום דשכיח היזקא, אבל באדמה"ז נראה הסגנון שונה: דבעצם מנהג זה הוא רק "בקצת מקומות" ובנוסף לזה ובמקומות שמצויין גנבים אין לסמוך על הנס דמשמע קצת דזהו דין נוסף.

אבל נראה יותר דאין זה נכון, דהא ד"הוא ליל שמורים לכל בני"י לדורותם להוציאם מגלות הזה" הוא דבר מוסכם וברור, אלא דאין "כל" המקומות "נוהגין" שלא לנעול הדלת (דאפשר כמה הסברים שאין זה סותר האמונה דאליהו יכול לבוא ונצא לקראתו במהרה גם אם הדלת היה נעולה). ונראה לומר עוד: דלר"י אין זה ב' דרשות נפרדות², אלא סובר דהדרשות שייכים זל"ז: הא דהוי משומר מן המזיקין נובע מזה דענין לילה זה שמור לגאולה הכללית ובמילא יש בו מענין ששומר שלא יבא מזיקין לישראל. ולהעיר מהיום יום כ"ד ניסן "קיים הענין שאחש"פ הוא גילוי מהמשיח, ששייך לכל ישראל. פסח עניינו "מדלג" ו"ליל שמורים" ... ואח"כ נקלעים לענייני העולם - ולכן הוא גילוי מהמשיח...".



דין ד' מיתות ביי"ד בזה"ז

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש ח"ה ע' 126 הערה 27 ובשוה"ג שם מבאר אשר חלוק ד' מיתות ומלקות מכריתות ומיתת ביד"ש, שבכריתות ומיתת ביד"ש העונש הוא מסובב בדרך הטבע מהעבירה, משא"כ במיתת ביד"ש ומלקות כיון שהעונש מסור לב"ד על כרחך שרצה הקב"ה וביטל טבע ד'תיסרך רעתך" שבעבירות אלו.

ומוסיף שכן הוא בנוגע דין ד' מיתות שלא בטלו, שאע"ג שהם בידי שמים כמבואר בריש פ' אלו נערו, מ"מ מכיון שהם תמורת ד' מיתות ב"ד לכן אין העונש בטבע מהעבירה.

(2) ע"ד המבואר במהרש"א ר"ה.

ויש לומר אשר חידוש זה שדין ד' מיתות הוא ג"כ באופן דהקב"ה ביטל הטבע של העבירות נלמד מדברי הגמ' גופא בכתובות שם, דמתחילה קאמר "מיום שחרב ביהמ"ק אע"פ שבטלו סנהדרין ארבע מיתות לא בטלו", והגמ' מקשה "לא בטלו, הא בטלו להו", ומתרץ אלא דין ד' מיתות לא בטלו, וצ"ב אריכות הלשון, ועמד בזה השטמ"ק - עיי"ש שמתרץ דלרמז דאיירי בעדים והתראה, עיי"ש.

אמנם לפי המבואר בלקו"ש א"ש, דהרי אחרי שנתבטל הסנהדרין הא י"ל בב' אופנים: או שעתה טבע העבירות גופא מחייב העונש, דד' מיתות דעתה הוא ביד"ש ולא בידי הסנהדרין, או דמ"מ מכיון שהם תמורת ה' מיתות דבימי הסנהדרין - לכן עדיין בטל הטבע דתיסרך רעתך דעבירות אלו. ור"ח נקט כצד השני, ולכן קאמר דד' מיתות לא בטלו, והכוונה שגם עתה הוא כמו כשהי' הד' מיתות בפועל, אע"פ שנתבטל הסנהדרין. והגמ' מקשה הא בטלו להו והיינו שאין כאן סנהדרין, ולכן י"ל דעתה העונש הוא טבע העבירות, וע"ז הגמ' מתרץ שדין ד' מיתות לא בטלו, והיינו כצד השני הנ"ל - דמכיון שהוא תמורת הד' מיתות ולכן לא נתבטל רק המיתה בפועל ע"י הסנהדרין. אמנם הא דביטל הקב"ה טבע אלו העבירות שעונשם ד' מיתות, עדיין הוא כמו כשהיו מסורים לב"ד.

ובזה יומתק ג"כ מה שתלה זה בביטול סנהדרין, דלכאורה הול"ל בקיצור - דהגם דאין כאן ד' מיתות בפועל [מפני איזה סיבה שתהי'], מ"מ הקב"ה מעניש ב[מיתה הדומה ל]ד' מיתות, אמנם עפ"י הנ"ל א"ש, דביטול הסנהדרין הוא גופא הטעם לכך שי"ל דאולי עתה הוא בטבע העבירות, דכל הטעם דביטול הטבע דהעבירות הי' מפני שמסורין לב"ד כמבואר שם בלקו"ש, אמנם השתא שנתבטל הסנהדרין אולי נימא דהעונש ד' מיתות ביד"ש הוא בטבע, ולזה קאמר ר"ח דאע"פ שהסנהדרין בטל מ"מ ד' מיתות לא בטל וכנ"ל.

ובזה יש לתרץ נמי קושית התוס' מ"ט נקט ר"ח משחרב ביהמ"ק ולא כשגלו הסנהדרין מלשכת הגזית, די"ל דאותם הארבעים שנה אין חידוש כ"כ בהדין ד' מיתות לא בטלו, והיינו שטבע העבירות נתבטלו, דעדיין היו מסורים לב"ד רק שמפני סיבה צדדית לא פסקו, וא"כ אחרי החורבן שלא היו כלל הסנהדרין, אזי החידוש הוא שהדין ד' מיתות הוא כמו הד' מיתות עצמן עד כדי כך די"ל שד' מיתות לא בטל, וכלשון ר"ח הנ"ל.

או י"ל בזה באופן אחר: דאותם הארבעים שנה אכן הי' בטבע העבירה, משא"כ אחרי החורבן נתבטל הטבע עוה"פ כמו בזמן הד' מיתות בפועל, ולכן נקט הגמ' דוקא משחרב ביהמ"ק דאז הוא ביד"ש ממש, דאם הוא בטבע העבירות א"כ פשע האדם ע"י העבירה וא"כ אינו ממש בידי שמים אלא גם בידי אדם. ובזה יש להמתיק קושית השטמ"ק למה הביא הגמ' שגנבי וארי' הוא ביד"ש מהדין ד' מיתות, הלא מ"הכל ביד"ש חוץ מצינים ופחים" כבר מוכרח שגנבי וארי' הוא ביד"ש. אמנם לפי הנ"ל א"ש שהכל ביד"ש הוא [פעמים] ג"כ מחמת פשיעת האדם, ובפרט אם נימא שהוא בטבע העבירות להתחייב העונש, אמנם הדין ד' מיתות שהגמ' מביא הוא ביד"ש ממש - היינו שאין זו תוצאה טבעית ממעשה ידי אדם [ואף שבודאי נתחייב בה ע"י מעשיו, מ"מ י"ל שמכיון שאין זו תוצאה טבעית הרי"ז יותר ע"ד גרמא. ואכמ"ל].



שמות חג הפסח והמצוות דליל הסדר - ג' דרגות בעבודת האדם

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
תות"ל - 770

ברשימת כ"ק אדמו"ר מ"פסח תש"א, ניצא" (נדפסה בחוברת לח) מבואר שג' המצוות שבליל הסדר, מצה מרור ופסח, מבטאים ג' הצטרפויות כלליות של האדם, שלכן לכל אחד מהם יש סוג חיוב מיוחד: מצה - היא מעין הלחם, שהכרחי לקיום האדם (בגשמיות, וברוחניות - ענין הביטול), ולכן מצותה נוהגת בזמן הגלות מדאורייתא כמו בזמן הבית. מרור - שנכלל בסוג הירקות ואינו הכרחי כ"כ לקיום האדם, ומאידך אינו בא דוקא 'בהרחבה', ולכן מצות אכילתו היא רק בזמן הבית מדאו' ובזמן הגלות מדרבנן, לפי שרק ביד חכמים לחדש אכילתו, כי ענינם הוא לבוא ולבאר ענינים שלמעלה מהבנה והשגה שיהיו בהבנה והשגה, תושבע"פ. וקרוב פסח - בשר, שמבטא רחבות, ואינו מוכרח לקיום האדם, לכן בזה"ג אינו גם מדרבנן.

ויש להעיר שג' ענינים אלו שבליל הסדר מתבטאים גם בשמו הכללי של החג, דהנה מבואר בלקו"ש ח"י"ז עמ' 71, בביאור ג' שמותיו של חג הפסח: בתושב"כ - "חג המצות", בתפלת שלש רגלים שנתקנה

ע"י אנשי כנה"ג - "זמן חרותינו", וב'עולם' נקרא - "חג הפסח". והוא לפי שבחג זה הוא זמן לידת עם ישראל להיות לעם של הקב"ה, דמתבטא בג' שלבים: בתחלת לידת עם ישראל להיות לעם צריכים הם להיות בתנועה של "מצות" - ביטול, ולאחמ"כ שהביטול חדר במציאותם נעשים כבני חורין - "זמן חרותינו", ובהמשך מגיע למעמד ומצב של דילוג וקפיצה - "פסח".

יש להתאים זה עם המבואר ברשימות הנ"ל בדרך אפשר: דמצה שהיא הכרחית לקיום האדם הן בגשמיות - שיאכל בימי הפסח, והן ברוחניות - שצריך להיות בביטול ושפלות (שזהו תחלת העבודה להיות עם ישראל לעם), הנה לכן הכניסה התורה ענין זה כחלק ממהותו של חג הפסח, וכינתה אותו בתורה "חג המצות", כי זהו ענין הכרחי השייך לכאו"א בכל זמן ומקום.

ואילו המצב של רגש החירות (שמתבטא ע"י אכילת מרור, שאבותינו סבלו מרירות ואנו עתה בני חורין) - שהוא דרגא נעלית יותר בעבודה, הוא ענין שאינו מחויב מצד התורה, שהרי אחרי שחרב ביהמ"ק אי אפשר לדרוש מכל אחד דרגא זו. ולכן לא נקרא בתורה בשם "זמן חרותינו", כי אם אנשי כנה"ג שענינם הוא להמשיך ענינים שלמעלה מטר"ד בהבנה והשגה - דוקא הם כינו את חג המצות בשם "זמן חרותינו", להראות שענין החירות נדרש אף בזה"ג.

וקריאת שם החג "חג הפסח" על שם שאוכלים בו קרבן הפסח לא נכתב לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבע"פ, לפי שהוא ענין שבא רק במצב של הרחבה, שאינו נוהג בזה"ג, שאי אפשר לתורה לצוות לאדם (בבחי' "מלמעלה למטה") לרומם את עצמו למצב של פסח ודילוג אמיתי", כי אם רק שיבוא מצידו, באופן של עבודה בכח עצמו, לדרגא זו של דילוג וקפיצה, לכן נתכנה חג הפסח ע"י העם (וע"ד שמח"ת שאינה ציווי בתורה אלא בא ע"י רגש האדם - שדוקא הוא נעלה יותר, ראה לקו"ש ח"ט עמ' 386).

ועפ"ז יתוסף ביאור בהמבואר שם בהרשימה ש"מרור מן התורה בזה"ג אינו מצוה, כי "די לעבד להיות כרבו". וכשם שעתה אין להקב"ה בית גשמי, שבהמ"ק נחרב, כן לאדם לא צריך שיהיה מותרות כי אם דברים שהכרחים לקיום גופו, שזהו ע"פ שורת הדין הבנה והשגה, סדר השתלשלות, ע"פ דינה של תורה. אבל מדרבנן, דברי

סופרים שלמעלה מהשתלשלות - הנה פסקו שגם עתה צריך לאכול ירקות".

דלכאורה מהו הקשר בין הא דבד"ס ביארו ענינים שלמעלה מהשגה, לענין המרור שהוא בכלל מין הירקות שאינם הכרחיים לקיום האדם? דהיכן מצינו שמרור הוא ענין נעלה יותר שלכן צ"ל בדרגא נעלית יותר ע"מ שיהי' צריך לאכלו?

אך ע"פ המבואר שם בשיחה, שענין "זמן חרותנו" אינו נכתב בתורה לפי שהוא מעמד ומצב נעלה יותר מהביטול ד"חג המצות", שאז בא להדרגא ד"חירות", שהביטול מצד מצבו הוא וכו', - הנה עפ"יז אתי שפיר, שגם ענין המרור שמדגיש מצד א' את היפך ענין החירות, שמראה את גודל המרירות מהמצב של הגלות, ומאיך בזה שאוכלו מראה שהוא כבר נמצא למעלה מענין זה - במצב ד"בני חורין" (וראה לקו"ש חל"ב שיחה לחה"פ ע' 48, ובכ"מ - שאכילת המרור היא להדגיש גודל החירות שביצי"מ, ע"י שמראים כמה גדול הי' השעבוד), שזוהי דרגא נעלית שאינה נדרשת מדין תורה, ורק חכמים שענינם הוא להוסיף ולבאר ענינים של תשוב"כ שלמעלה מהבנה והשגה שיבואו בהבנה והשגה, הנה דוקא הם יכולים לחדש ענין המרור גם בזמן הגלות. וע"ד הגדרתם את מהות החג "זמן חרותנו" בתפלת שלוש רגלים, הגם שאינו נקרא כך בתורה.

ב. אלא שאם כנים הדברים - הרי משמע כשהתורה מגדירה את שמו של החג בתורה הרי"ז מורה על ענין הכרחי להמשך קיומו של החג בזמן הגלות, וא"כ לכאו' צלה"ב קצת מדוע חג השבועות מכונה בתורה "חג השבועות" ו"חג הביכורים", והרי ספירת העומר אינה מצוה מן התורה בזמן הגלות אלא מד"ס, ואין מצות ביכורים נוהגת כלל בזה"ז - כמבואר בסיום הרשימה שם. ולכאו' היה צריך להקרא בתורה בשם "זמן מתן תורתנו" - כנאמר בתפלת שלוש רגלים, שענין זה דמ"ת נוהג עתה בזה"ג כמו בזמן הבית "דבכל יום יהיו בעיניך כחדשים" ו"מה להלן באימה ובריאה אף כאן כו'?"

ואין לומר דהתורה מכנה את שמו של החג כששמו מבטא איזו מצוה השייכת לחג זה דוקא, ולכן מכונה בשם "חג השבועות" ו"חג הביכורים" לפי שיש בו מצוות מיוחדות - ספה"ע והבאת הביכורים, ולא "זמן מתן תורתנו" שאינו שייך דוקא לחג השבועות אלא לכל יום ויום, כהנאמר בברכות השחר "נותן התורה" לשון הוה - שניתן עכשיו.

- שהרי מצינו שהתורה מכנה את חג הסוכות "חג האסיף", אע"פ דשם זה אינו מבטא שום מצוה מיוחדת השייכת לחג זה דוקא (ראה בענין זה בלקו"ש חכ"ט עמ' 232).

ושמא י"ל הטעם שכינתה התורה בשם "חג השבועות" ו"חג הביכורים" ע"פ המבואר שם בהרשימה הנ"ל בהערה 81, שב' שמות אלו מורים על ב' סוגי בירורים, "חג השבועות" - בירור השייך ליושבי אוהל שיכולים לברר ענינים ששייכים קצת לקדושה, - ע"ד ענין המרור המבו' בפנים השיחה. ו"חג הביכורים" - מורה על בירור השייך לבעלי עסק שעבודתם היא בשדה, עניני עוה"ז, שקשה לבררם - ע"ד ענין הבשר המבו' שם. דלענינים אלו צריכה התורה לקרוא בשמות החג, לפי שזהו נתינת כח להאדם שיוכל לבררם.

ולכן לא כינתה התורה את חג השבועות בשם "זמן מתן תורתנו", כי הוא אינו ענין שלשמו נצרכים כוחות מיוחדים, לכל אחד ואחד ישנו את האפשרות מצד כוחו הפרטי ללמוד תורה, כמבואר בכ"מ.



ב' אופנים בגדר חיוב הסיבה [גליון]

הת' אפרים פישל אסטער

תות"ל - 770

בגליון תתטו עורר הרי"ל שי' שפירא על המבואר בלקו"ש חי"א ע' 16 והע' 13 שם, דבפנים השיחה כותב נפ"מ בין ב' צדדי החקירה בגדר מצות הסיבה, האם הסיבה הוא תנאי במצות מצה או להיפך שמצות מצה הוא פרט בהסיבה, דהנ"מ ביניהם הוא כשאכל מצה בלא הסיבה ועכשיו יושב הוא לפני רבו שאינו מחויב להסב, דאי נימא דהסיבה הוא תנאי במצות מצה הרי מחויב הוא עכשיו במצות מצה, אבל א"נ שהסיבה הו"ע בפ"ע (ומצה הוא פרט בהסיבה) אין מקום שיחזור ויאכל כזית מצה.

ועל צד הא' כתב בהע' 13 וז"ל "אפ"ל דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן מפני שאכלה שלא בהסיבה, לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול כיון שגם עתה יאכל שלא בהסיבה "ולא ירויח כלום". ולהעיר מהדעות בנוגע ליעו"י, דאם לא הזכיר יעו"י במנחה של ר"ח ובלילה אינו ר"ח האם צריך לחזור ולהתפלל ערבית שנים, אף שלא יאמר בה יעו"י,

דכיון שלא יצא במנחה ה"ז כאילו לא התפלל כלל (ראה שו"ע אדה"ז סק"ח סי"ז. וש"נ)."

והקשה בזה הרב הנ"ל דלכאור' המח' בשכח יעו"י הוא ממש כהחקירה בהסיבה (עיי"ש בארוכה בדבריו), דהמ"ד דס"ל דאינו חוזר ומתפלל הוא משום דס"ל דיעו"י הוא ענין בפ"ע וכבר יצא י"ח תפלה, ע"ד הצד בהסיבה שהוא חיוב בפ"ע, ועפ"ז מה מקום לציין לדיעה זו בהמשך לצד הא' בהסיבה שהיא רק תנאי במצות מצה. ויעוי"ש שתי' דבאמת אין הדמיון ליעו"י רק בדרך של "להעיר" מכיון דיש לחלק ביניהם, וביסוד דבריו דשאני הסיבה דתלוי ברגש "דרך חירות" של האדם, וא"כ בודאי לא ירויח כלום כשיאכל מצה בלא הסיבה, עיי"ש.

והנה מלבד מה שיש להעיר על יסוד תירוצו - שהסיבה תלוי ברגש האדם בדרך חירות - דאין זה פשוט כ"כ, דיעויין היטב בקובץ מגדל אור ח"ח ע' רכ ואילך שמבאר ומוכיח דלכו"ע יסוד חיוב הסיבה אינו משום דרך חירות (שעיקרו ברגש האדם), אלא זכר לחירות (שאינו תלוי ברגש האדם כלל).

- הנה מלבד זה נראה שעיקר דמיונו בין המח' ביעו"י והחקירה בהסיבה אינו מוכרח, ואפ"ל ב' הצדדים בהסברת המח' דשכח יעו"י בצד הא' בהסיבה - שהוא תנאי במצות מצה (הבא לקמן מיוסד על מש"כ הת' מ"מ גרייזמאן בקובץ הנ"ל ע' קג ואילך, ואציג כאן רק עיקרי הדברים הנוגעים לנדו"ד):

דבהסיבה חוקר הרבי (ודלא כמו שחקר הגרי"ז בזה) שי"ל מן הקצה אל הקצה: שהסיבה הוא תנאי במצה, או להיפך הסיבה הו"ע בפ"ע, ומצה הוא פרט בהסיבה (כל' השיחה); אמנם בשכח יעו"י הרי בפשטות י"ל שב' הדיעות בראשונים ס"ל שיעו"י אינו ענין בפ"ע (ושמו"ע הוא פרט ביעו"י), אלא הוא דין (או תנאי פרטי) בשמו"ע - ע"ד צד הא' בהסיבה (ועיי"ש בקובץ הנ"ל שמוכיח דלאדה"ז שציין הרבי בהע' הנ"ל, צ"ל דס"ל דיעו"י הוא דין בשמו"ע לב' הדעות אם חוזר או לא), אלא דנחלקו הראשונים עד היכן הדברים מגיעים, דמ"ד דאינו חוזר הוא משום דאף דהזכרת יעו"י הוא דין בהשמו"ע, מ"מ כששכח יעו"י אין עליו עכשיו חיוב לחזור בעצם התפלה, אלא איכא עליו חיוב לחזור ולהתפלל מחמת הזכרת היעו"י, ולכן אינו מתפלל ב' שמו"ע בערבית שהרי "לא ירויח כלום"; ומ"ד דחוזר הוא משום דיעו"י הוא דין בעצם התפלה, וכששכחו הוי כלא התפלל כלל.

ובס"א: האם הוי הזכרת יעו"י רק שלימות (שאינו לעיכובא) בהתפלה, או נעשה חלק מעצם התפלה.

ועפ"ז נראה שהצעת הדברים בהשיחה וההערה כך הוא:

ההערה הוא המשך הענין המבואר בפנים השיחה לצד הא' (וכנראה מסגנון ההערה שמתחיל "אפ"ל" ולא "לכ' אפ"ל" וכיו"ב כענין חדש), והיינו דאפ"ל גם בצד הא' בהסיבה ע"ד ב' הצדדים בהמח' דשכח יעו"י. דגם א"נ שהסיבה הוא תנאי במצה, מ"מ אפ"ל דאין פירושו שלא יי"ח עצם מצות מצה (מדרבנן) כלל כשלא היסב, אלא ההסיבה הוי תנאי בשלימות החיוב דמצות מצה, אכילת מצה בהסיבה,

וא"כ מה שאמרו שלא יצא י"ח מצה הוא מפני שחסר לו בשלימות זו, ונמצא ש"לא ירויח כלום" כשיחזור לאכול בלא הסיבה (וע"ד הנ"ל ביעו"י בהדיעה שס"ל שאינו חוזר - שהוא משום שהא דמחויב לחזור ולהתפלל הוא רק מחמת חיוב הזכרת יעו"י).

ויוצא מזה, שאין צורך לחדש כבפנים השיחה הגדרה מחודשת בהסיבה שהיא תנאי במצה (מדרבנן) עד כדי כך שלא יצא עצם מצות מצה כשלא היסב, הנה ע"ז ממשיך בההערה, "ולהעיר" שמצינו דוגמת חידוש זה ביעו"י שיש דעה שכששכח יעו"י הוי כאילו לא התפלל כלל, והיינו שיעו"י נוגע לעצם התפלה, וא"כ עדיין י"ל עד"ז כמבואר בפנים השיחה שהסיבה נוגע לעצם מצות מצה, כי תקנת חז"ל הוא בעצם המצוה.



שיחות

הטעם שנאמרה פ' "קדושים תהיו" בהקהל

הרב אלימלך הרצל
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע ש"פ קדושים תשכ"ה דן במ"ש קודם הציווי "קדושים תהיו וגו'" שבהתחלת פרשתנו, שבאה הקדמה - כמו

בכו"כ פרשיות בתורה - "וידבר ה' אל משה לאמר". ולאחרי כן באה הקדמה נוספת - שבזה נבדלת פרשה זו משאר פרשיות התורה - "דבר אל כל עדת בני ישראל".

ועל זה מפרש רש"י - בהעתיקו את התיבות "דבר אל כל עדת בני ישראל" - "מלמד שנאמרה פרשה זו בהקהל", לכל בני ישראל, שלכן נאמר "דבר אל כל עדת בני ישראל".

כלומר: כל שאר פרשיות התורה אמרם משה רבינו לכל בני ישראל לאחרי שאמרם לאהרן ובניו והזקנים, כפי שפירש רש"י מ"ש בפ' תשא "ואחרי כן נגשו כל בני ישראל ויצום גו'", "אחר שלמד לזקנים חוזר ומלמד.. לכל ישראל", "כיצד סדר המשנה, משה הי' לומד מפי הגבורה], נכנס אהרן שנה לו משה פרקו, נכנסו בניו כו', נכנסו זקנים כו' (ורק אח"כ) נכנסו כל העם כו'"; משא"כ פרשה זו אמרה משה מלכתחילה "בהקהל", "אל כל עדת בני ישראל" יחדיו.

ומוסיף רש"י לבאר הטעם ש"נאמרה פרשה זו בהקהל", דלא ככל שאר הפרשיות - "מפני שרוב גופי תורה תלויין בה".

ומקשה על פירוש רש"י זה כמה קושיות, עיי"ש, ומבאר דהטעם שנאמרה פרשה זו במעמד כל ישראל הוא כיון שבפרשה זו תלויין כמה גופי תורה (שנאמרו כבר לפני זה), כיון שבפרשה זו נתפרש איך לקיים את רוב גופי תורה שנאמרו לפני זה.

ולדוגמא: בנוגע ל(כיבוד ו)מורא אב ואם - שהוא עיקר בתורה ("גופי תורה") כנ"ל - הרי לולי פרשה זו הי' מקום לומר שגם כאשר אביו יאמר לו חלל את השבת צריך לשמוע לו [ולכן "סמך שמירת שבת למורא אב ("איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו")], לומר אע"פ שהזהרתיך על מורא אב, אם יאמר לך חלל את השבת אל תשמע לו], ונמצא, שקיום הציווי של כיבוד ומורא אב ואם "תלוי" בפרשה זו, שעל ידה יתקיים ציווי זה כפי רצון העליון, ולא באופן הפכי ח"ו.

ועד"ז בנוגע להציווי דקרבן שלמים - שגם הוא עיקר בתורה כנ"ל - ש"תלוי" בפרשה זו, שבה נתבארו כו"כ פרטים באופן קיום הציווי שיהי' כפי רצון העליון, ולא באופן הפכי ח"ו. וכן הוא בנוגע לכו"כ גופי תורה שנזכרו בפרשה זו.

"וכיון ש"רוב גופי תורה תלויין בה" - לכן "נאמרה פרשה זו בהקהל": אילו היו נאמרים בפרשה זו גופי תורה חדשים - לא הי'

איכפת שכל בני ישראל ישמעו ציוויים אלו לאחר שמושה יאמרם תחילה לאהרן, לבניו ולזקני ישראל, ורק לאחר"ז יאמרם לכל בני ישראל";

אבל כיון שבפרשה זו תלויין רוב גופי תורה, היינו, שפרשה זו באה לבאר ולהבהיר בנוגע לציוויים שכבר נאמרו לפני"ז שאופן קיומם יהי' כדבעי, ולולי פרשה זו עלולים לקיימם באופן שהוא היפך רצון העליון, ובפרט שהמדובר אודות ציוויים שהם עיקרים בתורה, "גופי תורה", ובזה גופא (לא רק ענינים אחדים, אלא) "רוב גופי תורה" - אזי אי אפשר להמתין עד שמושה ילמד פרשה זו לאהרן, ואח"כ לבני אהרן, ואח"כ להזקנים - שהרי בינתיים עלולים בני ישראל לעשות "רוב גופי תורה" באופן שהוא היפך רצון העליון ח"ו. ולכן, כאשר נאמרה פרשה זו ע"י הקב"ה - הוצרך משה לאמרה תיכף ומיד "בהקהל", במעמד כל בני ישראל.

והנה מ"ש דגבי גופי תורה חדשים לא איכפת לן שכל בני ישראל ישמעו הציוויים לאחר שמושה אמרם תחילה לאהרן לבניו ולזקנים - צריך להבין למה לא יהי' איכפת לן? והרי זה יכול להביא לידי ענין של קלקול, כיון שברגע שמושה אמר גופי תורה "חדשים לאהרן וכו'" הרי נתחייבו בזה כל בני ישראל, ואם טרם שמעו זאת בני" ממושה הרי יכולים לעבור עליהם עד שילמדו אותם ממושה?

ואם תאמר שבאמת אין לחשוש ע"ז, כיון דשאר בני ישראל בעצם לא יהיו חייבים על דינים אלו עד שילמדו אח"כ ממושה [ואהרן ובניו וכו'] יתחייבו בהמצות מעט זמן לפני שאר בני ישראל], אם כן קשה להיפך, דלמה אי אפשר להמתין עד שמושה ילמד פרשה זו - של אופן הקיום של רוב גופי תורה שכבר נאמרו בפרשיות שלפני"ז - לאחר שמושה ילמדם תחילה לאהרן לבניו ולזקנים, והרי אין לחשוש שבינתיים עלולים בני ישראל לעשות "רוב גופי תורה" באופן שהוא היפך רצון העליון ח"ו, שהרי עדיין טרם נצטוו ע"ז?

- ואם אכן נצטוו ע"ז תיכף כשלמד משה את אהרן וכו', א"כ מאי שנא ה"גופי תורה" עצמם שאין חוששים ע"ז שעלולים לעבור עליהם מחמת חסכון ידיעתם?

והנראה בזה לבאר בהקדם מ"ש באור החיים פק' [ריש פרשתנו - שצ"ן לשם בהערה 3] להסביר התועלת שקודם לימד משה לאהרן לבניו ולזקנים ואח"כ לשאר בני ישראל וז"ל:

"הנה במה שנעמוד על עקרון של דברים למה משה נהג בכל המצות בסדר זה, ולא היה שונה לכולם יחד ד' פעמים וכו', אלא הטעם הוא לא' מב' דברים, או לעשות כבוד להדרגת ישראל כבוד לאהרן כבוד לבניו כבוד לזקנים ואחר כך לישראל, או לצד שכל אחד למד בפני עצמו מפי משה כשיחזור אהרן לבניו וכשיחזרו בניו לזקנים והזקנים לישראל מאמצעות זה יהיה ניכר ונרגש אם יש השתנות בנשמע בין הכתות כשיחזרו הדברים זה לזה, מה שלא היה הרגש זה אם היו כולם שומעים מפי משה הד' פעמים, ודבר זה יושכל בלב שומע. אם כן לב' הדרכים יותר נכון לעשות בסדר זה גם במצוה זו, בין לטעם לעשות כבוד לאהרן כו' למה יגרע כבוד אהרן וכו' כאן, בין לטעם שיכון הדברים לשומעים אדרבה כאן יצטרך להיות הדבר יותר לצד שהם גופי התורה. ואם לצד שיאמר משה המצוה בדרך כללי לכל ישראל, הלא גם בסדר הראשונות ישנה לבחינה זו שישנו לדיבורו של משה כללי לכל ישראל כשנכנסין כל ישראל ושונה להם משה במעמד גם אהרן ובניו והזקנים, ואם כן מה כיעור בסדר הרגיל שצוה ה' לשנות שאין זה אלא גרעון". עכ"ל ע"ש מה שתירץ.

והנה בשיחה דילן (ע' ז) נאמר בחצ"ר:

"ואי אפשר להבהיר זאת בכך שבינתיים ישמעו כל בני ישראל מאהרן או בניו או הזקנים שכבר שמעו ממשה את הפירוש האמיתי באופן קיום ציווי פלוני - דכיון שבשמעם את הציווי ממשה הונח אצלם באופן מסויים, לא יועיל מה שישמעו מפלוני, אפילו בשמו של משה. שהפירוש האמיתי הוא באופן אחר, אלא בהכרח שישמעו זאת ממשה עצמו" עכ"ל.

ומעתה יבואר היטב ההבדל בין עצם לימוד גוף המצוה, ללימוד אופן קיום המצוה, דלימוד גוף המצוה שפיר ניתן לחלק בין אהרן וכו', ולשאר בני ישראל, וברגע שאהרן ובניו וכו' כבר שמעו ממשה את גוף המצוה, בנתיים ישמעו כל בני ישראל מהם שכתב שמעו ממשה, עד שמשה ילמד אותם בעצמם ובזה שפיר יועיל מה שישמעו מהם אפילו בשמו של משה, כיון שאין כאן שום הנחה מוקדמת, וא"כ לא יהי' שום

קלקול אם ילמדו בדרך זו, ובדרך הזו הרי יש יתרונות כמ"ש האור החיים הק' כנ"ל.

משא"כ בנוגע לימוד אופן קיום המצוה אי אפשר שבינתיים ישמעו בני ישראל מאהרן ובניו וכו', כי לא יועיל מה שישמעו מפלוני אפילו בשמו של משה שהפירוש האמיתי הוא באופן אחר ממה שהונח אצלם באופן מסוים, ולפיכך בהכרח שישמעו זאת תיכף ממשה עצמו, ולכן היה צריך הלימוד להיות מיד לכולם יחדיו כדי שלא יהי' קלקול ח"ו לעשות "רוב גופי תורה" באופן שהוא היפך רצון העליון ח"ו, וא"ש מאד.



מראי-מקומות לדברי רבינו

הרב ישראל שמעון קלמנסון

חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

בשיחת שמחת ביה"ש תשט"ו ס"כ (שיחות קודש ע' כד): "וואס איז געווען - שטייט אז בלילה ההוא האט מען מגלה געווען פנימיות התורה - עס שטייט דער לשון שירת המלאכים, וואס איז שירת המלאכים, וואס חברים מקשיבים לקולך, צום לימוד התורה שבגן עדן, וואס תורה דארטן איז דאך פני' התורה - און דאס האט מאבד געווען מחנות אשור, און ניט נאר וואס מען איז פטור געווען פון סנהריב'ן, נאר עס האט נאך געבראכט א עילו, ביז אז ביקש הקב"ה לעשות חזקי' משיח".

- ויל"ע ולחפש היכן נאמר הלשון "שירת המלאכים" בנוגע ל"לילה ההוא" (מלכים-ב' יט, לה) ?

וראה ברד"ק עה"פ: "ואותה הלילה אמרו ישראל שירה", וכ"ה באיכ"ר פ"א, כג: "אמרה כנס"י לפני הקב"ה כו' נזכרת אני שירין ששרתי לפניך בלילות כו'". ולהעיר משמו"ר פ"ח, ה. עיי"ש היטב ודו"ק.

(ב) בשיחה הנ"ל סכ"א (שם ע' כה) "מען דארף זיך איינשפאנען אין די מחיצות פון קדשי-קדשים, וואס דאס איז דער ענין פון מי השילוח", ויל"ע מהו הקשר בין קד"ק למי השילוח? - ולהעיר מיומא

עז, סע"ב ואילך: "מעין היוצא מבין קרה"ק כו", אלא שלא מצאתי לע"ע שמעין זה קשור למי השילוח!

שוב העירני בזה הר"ש שי' הבר משו"ת בית רידב"ז (ירושלים תרס"ח) ס"א: "מי השילוח הי' כמין פך קטן בשעה דנכנס לעזרה כדאיתא ביומא עז (הנ"ל)", וצ"ע וחיפוש עוד בזה.

ג) בשיחה הנ"ל סכ"ב (שם): "די גמרא דערציילט אין מס' ערכין אז בימי אגריפס המלך האט מען געהייסן מען זאל מרחיב זיין דעם נהר כו".

והנה בערכין י, סע"ב: "שילוח הי' מקלח מים בכאיסר צוה המלך והרחיבוהו כו" - אבל לא נזכר שם אגריפס, ויל"ע ולחפש המקור ע"ז שהמלך שם הי' אגריפס, ובירושלמי סוכה פ"ה ה"ו נאמר הלשון "אמרו נרחיבנו" סתם (ולא נזכר מלך כלל).

ד) בנוגע לפי' המשנה באבות (פ"ה מי"ז) "מחלוקת קרח ועדתו" (שהובא בגליון תתטז) - העירוני לקונטרס "שלום יהי" (להרב העלער שליט"א), ושם בע' לו ואילך, הובא מנועם אלימלך סוף קונטרס ליקוטי שושנה, ומציין ג"כ למאור ושמש פ' קרח, ואמרי פינחס ש"ב אות קיז. עיי"ש*.

ה) בנוגע לפי' הראב"ע בעניין מצה שנקראת לחם עניים, שצינו בגליון הקודם להמובא באורחות חיים - ילה"ע שענין זה מובא בלקו"ש ח"ז ע' 81 הע' 30 - מאבודרהם.



מחלוקת קרח ועדתו [גליון]

הרב שלמה מטוסוב

שליח כ"ק אדמו"ר, ומלפנים מנהל מוסדות חב"ד - מרוקו

בגליון תזז"מ (תתטז - ע' 31) מביא הריש"ק מלקו"ש ח"ב ע' 330, "פון דעם קומט ארויס א מחלוקת ביי זיי אליין - מחלוקת שאינה לשם שמים זו מחלוקת קרח ועדתו". ומעיר ע"ז - דיל"ע ולחפש מקור לפי' זה, בספרי ומפרשי גדולי ישראל בדורות שלפנ"ז. ע"כ.

(* וראה להלן בהערת הר"ש מטוסוב שיח"י. המערכת.)

והנה במפורש נמצא זה בספר 'נועם אלימלך',* והוא בסוף הספר בחלק הנקרא 'ליקוטי שושנה', במאמר האחרון, ומסיים שם וז"ל "וזהו שמאמר התנא, ואיזה מחלוקת אינה לש"ש זו מחלוקת קרח ועדתו, ר"ל שהם היו ר"ן איש והתאוו כל אחד כהונה גדולה כפירש"י הנ"ל, ונמצא גם ביניהם היו לבם פרודות וחלוקות, רק נגד משה רבנו היו כלם כאחד בעצה רעה לחלוק עליו. וזהו קרח ועדתו רמז כנ"ל שהיו לב קרח ועדתו נפרדות זה מזה. אבל צדיקים לבביהם דבוקות זה בזה וכל מעשיהם לש"ש". ע"כ.

אבל אם תמצי לומר, הרי נראה שהמקור הראשון הוא בעל העקדה (עקדת יצחק להר"י עראמה, ממגורשי ספרד). והוא בפר' נח שער יב במחציתו השני'. ושם מאריך להסביר ההבדל בין צדיקים לרשעים, ומבאר דברשעים נאמר - אין שלום אמר ה' לרשעים, אבל תמיד הם שונאים זה לזה ומתגרים זה עם זה. אבל הצדיקים והישרים הם מתאחדים ושותפים, ואהבה ואחווה ביניהם, ואם יראה לפעמים ביניהם מחלוקת הסברות ושינוי דעות, הרי הוא ממשיך לזה משל לשני חכמים העוברים לפני המלך, שהאחד יכסה ראשו והשני יסיר מצנפתו, דהרי כוונה ומטרה אחת להם לתת למלך הכבוד הראוי, אבל מתחלפים בדעותיהם, מה הוא הכבוד הראוי ונרצה. וע"ז הביא המאמר "כל מחלוקת שהיא לש"ש סופה להתקיים", זה של ב"ש וב"ה, כי מה שירצה האחד ירצה חברו, ולא יתחלפו כי אם בענינים החלקיים הפרטיים. וא"כ יצא לפי זה הפירוש, כי מאחר שהמטרה אחת היא - לשם שמים, הרי סופה של המטרה להתקיים, ויתרבה כבוד שם שמים בכל האופנים, ואלו ואלו דא"ת. "לא כן הרשעים, כי מטרתם ותכליתם הוא רע, ואין שום דבר שישתפם, כי גם הביצוע כל אחד נמשך אחר טבעו. זה ירדוף אחר תאוות המאכלות, וזה אחר הזמה, וזה אחר העשק וכו', לזה א"א שתמצא אהבה קיימת ביניהם, רק קצת רצון וחברה הכרחית להגיע אל מבוקשיהם הפחותים".

א"כ יוצא איפוא שבעל העקדה מקביל ומתאים את זה לענין המשנה שקדמה לזה, לענין אהבה התלוי בדבר אשר אם בטל דבר בטלה אהבה, כי מאחר שהרשע אין לו כל כוונה לש"ש, רק כל כוונתו מטרתו ושאפתו היא אהבת עצמו, ולמלאות תאוותיו הפרטיים רק

(*) כן העירו בענין זה עוד כו"כ מאנ"ש. המערכת.

שלזה יש גם צורך לשתף חבריו שיעזרו לו. אשע"כ אם בטל דבר, הרי ניטלה החברה והשיתוף ביניהם, ושורר אצלם הפירוד הגמור, ונשאר לכל אחד להלחם על כבוד עצמו, ולכך אין סופה של המטרה להתקיים. משא"כ אהבת דוד ויהונתן, שאהבתם ומטרתם אינה תלויה בדבר פרטי שלהם עצמם, רק במטרה לקיים רצון ה', לקיים המלוכה לדוד ולזרעו, כי רק זה לטובת עם ישראל, וא"כ המטרה סופה להתקיים (אפילו לו יצוייר שהי' אפשרי המציאות של איזה חילוקי דעות) ואינה בטלה לעולם.

והגם שהוא הביא רק תחלת המאמר - "כל מחלוקת שהיא לש"ש סופה להתקיים זה מח' ב"ש וב"ה", ולא הביא המשך המאמר "כל מחלוקת שאינה לש"ש אין סופה להתקיים זו מח' של קרח וכל עדתו", אבל נראה בעליל וברור שגם כוונתו לפרש הסיפא שהמחלוקת היא בין קרח וכל עדתו, שמטרתו וכוונתו של כל אחד מהם היתה שבסופו של דבר הוא יקבל השלטון והשררה למלוך ולמשול וכו', שכל אחד רצה הכהונה הגדולה, רק שבינתיים התאחדו והשתתפו יחד להתנגד למשה ולאחרון, וא"כ מחלוקת ומטרה כזו אין לה קיום וסופה בטלה.

גם בפירוש 'עץ יוסף' לפרקי אבות (בסידור אוצר התפילות) הביא בקיצור פירוש זה, ולא הזכיר שום מקור. ובודאי ישנו לפירוש זה בעוד ספרים, אך מספיק בזה.



התנגדות לחסידות בזעלחאוו? [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים עיה"ק ת"ו

בגל' תתטז (עמ' 32) מלמד הרב נ"ג שי' זכות על מדפיסי הס' "נזר המגיד ממעזריטש", שהדפיסו את הדברים התמוהים על "ההתנגדות שהיתה עליו - נשארה בזעלחאוו".

ולשם כך מפרש, ש"זעלחאוו" מהווה דוגמא בעלמא על התנגדות בימי חייו של המגיד.

אבל הוא עצמו כותב שהר"ר לוי"צ מבא"ד כיהן בזעלחוב רק עד שנת תקל"א, ומכיון שלא ידוע לנו על רדיפות לפני שנת תקל"ב, הרי שלא ידוע לנו על רדיפות כלשהן בזעלחוב.

ואיך זה תיהפך "זעלחוב" למשל ולשנינה על רדיפות המתנגדים בחיי המגיד?

ואף את"ל שנפלה טעות בדברי הרב הנ"ל לענין שנת תקל"א, עכ"פ קשה לקבל את דבריו ש"ראוי[ם] הם הדברים לקובעם בדפוס בלי חשש של אי-הבנה", שהרי המציאות היא שיש כאן אי-הבנה של אחד מאתנו, וחלה על המדפיסים חובת ביאור.



נגלה

אין מקיימין אלא משטר שקרא עליו ערער

הת' מרדכי דובער ווילהעלם
תלמיד בישיבה

בכתובות יט, ב איתא "ת"ר שנים חתומין על השטר ומתו ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא דזה אבל אנוסים היו קטנים היו פסולי עדות היו הרי אלו נאמנים, ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה או שהי' כתב ידם יוצא ממק"א משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבי"ד, אין אלו נאמנים".

ומדייק בגמ' (כ, א) "קרא עליו ערער אין לא קרא עליו ערער לא, מסייע לי' לרב אסי דאמר רב אסי אין מקיימין את השטר אלא משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבי"ד, אמרי נהרדעי אין מקיימים את השטר אלא משתי כתובות או משתי שדות והוא שאכילום בעליהם ג' שנים ובשופי, א"ר שימי בר אשי וביוצא מתחת יד אחר אבל מיד עצמו לא".

והרא"ש (סי' יג) כתב וז"ל "יראה דהא דקאמר שקרא עליו ערער והוחזק בבי"ד לאו דוקא, דהוא הדין נמי אם הוחזק בלא ערער דכיון דמקויים בבי"ד בתר בי דינה לא דייקנין, דודאי לא קיימוהו עד שנתברר להם שהוא חתימתן, אלא שבימיהם לא היו נוהגים לקיים חתימת העדים בבי"ד בלא ערער". ועיין 'קרבן נתנאל' (סי' ט) דמבאר דהרא"ש לא גריס קרא עליו ערער אין וכו' אלא מסייע לי' לרב אסי,

והביאור הוא דמבריינתא זו מוכח שצריכים לקיים משטר שהוחזק בבי"ד כר' אסי, אבל לא שקרא עליו ערער.

אמנם מדברי רש"י בד"ה 'אא"כ קרא ערער' משמע דס"ל דמקיימים דוקא משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבי"ד, וז"ל שם "אא"כ קרא ערער על אותו שטר האחר והוחזק בבי"ד ע"י עדיו, דאי לא קרא עליו ערער חיישינן דלמא ההוא גופי' מזויף הוא". ומאריכות לשונו "דאי לא קרא עליו ערער" (ולא אמר "דמי לא הוחזק") משמע דס"ל דדוקא כשקרא עליו ערער והוחזק מקיימין ממנו.

ועיין בר"ן דדייק כן מדברי רש"י, ומבאר דעדיף טפי שטר שקרא עליו ערער והוחזק, משטר שלא קרא עליו ערער והוחזק.

אכן הצ"צ (חידושים על הש"ס) כתב שרש"י ס"ל כשיטת הרא"ש, דהצ"צ מדייק מדברי רש"י על המשנה (כתובת יח, ב) דמפרש דברי המשנה "או שהי' כתב ידם יוצא ממ"א" וז"ל "חתומים בשטר אחר שהוחזק בב"ד וכתוב בו הנפק וכו'" - דמשמע דשיטת רש"י הוא דאי"צ שטר שקרא עליו ערער, אלא כל שטר שהוחזק בב"ד, וס"ל כהרא"ש. והנה לכאור' קשה טובא על דברי הצ"צ מרש"י בגמ' הנ"ל, דכתב "דאי לא קרא עליו ערער" וגם יקשה דלכאור' דברי הצ"צ הם נגד דברי הר"ן.

ואוא"פ לבאר בדברי הצ"צ בדא"פ עכ"פ, ובהקדים: דהנה רובם של הראשונים (רא"ש, ר"ן, רמב"ם, ועוד) ס"ל דנהרדעי לא פליגי על רב אסי, אלא מוסיפים עליו - שיכולים לקיים משטר שאינו מקיים אם יש ב' שטרות של שדות דוקא, ואכלום בעליהם ג' שנים ובשופי.

אכן נראה לומר דלשיטת רש"י פליגי ר' אסי ונהרדעי, דהנה רש"י מפרש בדברי רב אסי (בד"ה 'אא"כ קרא ערער') דהטעם שצריך לקיים דוקא משטר שקרא עליו ערער והוחזק, ולא סתם שטר, הוא - משום דאי לא קרא עליו ערער חיישינן דלמא ההוא גופי' מזויף הוא. כלומר שהחשש הוא דהשטר שממנו מתקיימין הוא מזויף. והנה בדברי ר' שימי בר אשי דמפרש דיכולים לקיים מב' שטרות שאינן מקויימין - היינו דוקא כשיוצא מתחת יד אחר - מפרש רש"י (ד"ה זיוף זיף) דאם אינו יוצא מתחת ידי אחר אלא מתחת יד עצמו חיישינן אולי הסתכל בכתב אותם שטרות האחרים וכיוון וחתם הוא בעצמו דוגמת אותה החתימה. ופי' זה הוא דלא כהרבה ראשונים (תוס', רמב"ם, ועוד) -

דאם לא יצא מתחת ידי אחר חיישינן דילמא השטרות שממנו אנו מקיימין מזוייפים הם.

והנה לפי רוב הראשונים הנ"ל, הנה ר' אסי ונהרדעי חוששין לאותו דבר - שלא יתקיים מתוך שטר מזוייף, ולכן שפיר י"ל דאינם חולקים, רק דכ"א מביא מקרה אחר שיכולים לקיים משטר א' משטר שני בלי חשש דהשטר הב' עצמו מזוייף הוא. אבל לדברי רש"י ר' אסי ונהרדעי חוששין לב' ענינים אחרים, דר' אסי חושש שהשטר שממנו מקיימין לא יהא מזוייף, אבל נהרדעי חוששין שלא יתקיים שטר מזוייף, ולכן לר' אסי יכולים לקיים רק משטר שבודאי אינו מזוייף, ויש לו פקיעא מעלייתא, והיינו דוקא שטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד; אבל לנהרדעי חיישינן רק שלא יקיים שטר מזוייף, ולכן יכולים לקיים אף משטר שאינו מקויים אלא שלא זייף את זה ממנו (ופשוט שאין מקיימים מסתם שטר שאינו מקויים, דבודאי צריך להיות עכ"פ קצת כח בהשטר, ולכן מקיימים ממנו דוקא לאחר שאכל בעליהם מהשדה ג' שנים ובשופי, וצריכים דוקא ב' שטרות, אמנם לא זהו עיקר החשש).

ואם כנים הדברים - דנהרדעי פליגי על ר' אסי וסב"ל שמקיימים מב' שטרות שאינם מוחזקים, הנה שפיר י"ל דלנהרדעי מקיימים משטר א' שהוחזק בב"ד אף בלא ערער, ובלבד שיוצא מתחת ידי אחר (וכן מפרשים שאר הראשונים שיטת נהרדעי - דצריך ב' שטרות דוקא כשאינו מקויים, אבל במקויים רק שטר א' - עיין במגיד משנה על הרמב"ם כאן).

ועתה יש לברר דברי הצ"צ דדייק מרש"י במתני' דלא כתב דוקא שטר שקרא עליו ערער, אלא "שטר אחר שהוחזק בב"ד וכתוב בו הנפק מקיימים ממנו", דרש"י כתב כנהרדעי ודלא כר' אסי, ורש"י ס"ל דבאמת אי"צ שטר שקרא עליו ערער.

ובזה מבאר הצ"צ דרש"י ס"ל כנהרדעי, ואף דיש לקיים מהברייתא כר"א, אמנם יש לומר ע"ד מ"ש הרא"ש בסי' יג ד"קרא עליו ערער לאו דוקא". ואוא"ל הטעם דרש"י פסק כנהרדעי דוקא - היינו משום שר' שימי בר אשי ס"ל כוותי'.

ויש לבאר שיטת רש"י, דלר' אסי יכול לקיים דוקא משטר שקרא עליו ערער ואח"כ הוחזק, ולא סתם שטר מוחזק, דלכאוו' מהו החילוק אם קרא עליו ערער או לא גבי הקיום של ב"ד.

ואולי אפשר לדייק מדברי רש"י על ר' אסי "אא"כ קרא ערער" דכתב וז"ל "על אותו שטר האחר והוחזק בב"ד ע"י עדיו", דלכאוו' התיבות "ע"י עדיו", מיותרות הן, דהו"ל למימר "והוחזק בב"ד" ותו לא. ונראה לומר שרש"י מבאר בזה דלרב אסי שטר שקם עליו ערער מקיימים ממנו דוקא אם באו עדי השטר וקיימם בעצמו, ודו"ק.



בסוגיית אמנה ומודעא היו דברינו [גליון]

הרב אלי' נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בגמ' כתובות יט, ב: אר"נ עדים שאמרו אמנה היו דברינו מודעא היו דברינו אין נאמנין, מר בר רב אשי אמר אמנה היו דברינו אין נאמנין מודעא היו דברינו נאמנין וכו'.

ובגליון תתיד (33) כתבתי, שיש פלוגתא בין הר"ן על סוגיין והרשב"ם על אותו סוגיא שבב"ב (מט, א), גם בביאור שיטת ר"נ וגם בביאור שיטת מבר"א. בשיטת ר"נ: הר"ן מפרש שהטעם שאינן נאמנין הוא משום שמשונו נפשייהו רשעים, והרשב"ם מפרש שהוא משום שהיות והודו שהשטר נחתם על ידם בכשרות, לכן שוב אינן נאמנין "לחזור ולהגיד" שהשטר פסול.

ובשיטת מבר"א: הר"ן מפרש דאמנם אין ב"מודעא" משום משונו נפשייהו רשעים, ולכן נאמנין במקרה דאין כת"י יוצא ממק"א, משא"כ להרשב"ם הרי לשיטה זו נאמנים גם במקרה דכת"י יוצא ממק"א.

וכתבתי לבאר, שיסוד פלוגתתם חד הוא: והוא, כשעדים אומרים אמנה או מודעא היו דברינו, באם זה הוה עקירת חתימתם על השטר כבאנוסים או פסולי עדות היינו, או לא. דהר"ן סב"ל שזה הוה באותו גדר כבאנוסים היינו, ולכן באמת צ"ל בזה אותם דינים - שנאמנין כשאין כת"י יוצא ממק"א, ואין נאמנין כשיוצא ממק"א, אלא דבזה חידש ר"נ דהיות ומשונו נפשייהו רשעים לכן אינן נאמנין גם כשאין

כת"י יוצא ממק"א, משא"כ מבר"א דסב"ל שאין כאן משום משו
נפשייהו כו', לכן שוב יש להם אותו דין של אנוסים היינו.

משא"כ הרשב"ם סב"ל דאמנה ומודעא לא הו"עקירה" כמו
אנוסים היינו, דהרי אינם עוקרים חתימתם שעל השטר (ועיי"ש
באריכות מש"כ לבאר נימוקי פלוגתתם בב' אופנים), ולכן בודאי אין
בהם אותו הדין של אנוסים היינו, אלא דבזה פליגי, דלר"נ יש כאן
"חוזר ומגיד", גם כשאין כת"י יוצא ממק"א (דלא כבאנוסים היינו)
היות ולא עקרו חתימתם שעל השטר, משא"כ למבר"א הואיל ואין כאן
עקירה בעדותם לכן נאמנין בכל מקרה, גם כשכת"י יוצא ממק"א (ע"כ
ממה שכתבתי שם).

ב. אמנם, מה שקשה ע"ז לכאו' הוא, שיטת התוס', דסב"ל (כאן
ובב"ב) בביאור שיטת ר"נ - כשיטת הרשב"ם הנ"ל, משא"כ בשיטת
מבר"א כתבו (מפורש בב"ב, וכן משמע כאן) כשיטת הר"ן! וקשה
לכאו' לדברינו דב' הפלוגות הא בהא תליא?

אבל באמת נראה דלא קשה כלל: דזה ודאי שהתוס' מסכימים
לשיטת הרשב"ם הנ"ל שאמנה ומודעא אינן דומין לאנוסים היינו,
משום שאין בהם עקירת החתימות וכו"ל. ושלכן אכן פירשו התוס'
דברי ר"נ כמו שפירשם הרשב"ם. וזה דפליגי על הרשב"ם בביאור
שיטת מבר"א, אי"ז מאותו הטעם שפליג הר"ן עליו (דאמנה ומודעא
אכן הו"ו בגדר עקירת החתימות כמו אנוסים היינו), אלא מטעם אחר -
דסב"ל דגם כשאין בדבריהם עקירת ההגדה הראשונה (בנדו"ד -
החתימות) מ"מ אמרינן דאין חוזרין ומגידין, ולכן נאמנין רק כשאין
כת"י יוצא ממק"א.

ביאור הדברים: בעדים שאמרו תנאי הי' בדברינו, דפסקינן בסוגיין
דנאמנין, נחלקו הראשונים באם נאמנותם הוא רק במקרה דאין כת"י
יוצא ממק"א או גם במקרה דיוצא ממק"א. ועיין בר"ן (בסוגיין)
דמקשה על השיטות דסב"ל דנאמנין רק כשאין כת"י יוצא ממק"א:
דלדבריהם צ"ל דהא דאינן נאמנין כשכת"י יוצא ממק"א, הוא משום
דבחתיתם שעל השטר "מונח" דלא הי' תנאי בדבר (ולכן אין נאמנין
עכשיו לשנות ולומר שכן הי' כאן תנאי), דא"כ - מק' הר"ן - הרי גם
כשאין כת"י יוצא ממק"א לא יהיו נאמנין, משום דכשואמרים שכן הי'
תנאי בהשטר הרי משו נפשייהו רשעים, דאומרים שחתמו בשקר שלא
הי' בו תנאי (דהרי כך מונח בהשטר כנ"ל)?

ובכדי לתרץ קושיית הר"ן לשיטת שאה"ר, צ"ל דסב"ל שבאמת אינו מונח בהשטר שאין בו תנאי (ולכן אין בדבריהם משום משו נפשייהו כו'), ומ"מ סב"ל דמכיון שבאים להוסיף משהו על עדותם הקודמת (החתימות) אף שאין עוקרים אותו, יש בזה החיסרון דחוזרין ומגידין, ולכן נאמנין רק במקרה דאין כת"י יוצא ממק"א (ובמשכנות הרועים מציין לדברי הברכ"ש שמדייק מל' הרמב"ם שב"כיון שהגיד" יש ב' דינים - כשעוקרים דבריהם הראשונים, וכשרק מוסיפים עליהם, ומביא שכ"כ ההפלאה, עיי"ש).

ועכ"פ נמצא, דהפלוגתא בדין תנאי הי' דברינו תלוי בשאלה זו - באם כשמוסיפים על דבריהם בלי לעקור, קיים החיסרון דכיון שהגיד, או לא.

וזהו יסוד פלוגתת התוס' והרשב"ם בביאור שיטת מבר"א הנ"ל; דבאמת מסכימים התוס' להרשב"ם דבאמנה ובמודעא היו דברינו אין בזה משום עקירת החתימות כנ"ל, והוי רק בגדר הוספה, אלא דבזה גופא פליגי, מהו הדין כשהעדים באים ומוסיפים על דבריהם - דהרשב"ם סב"ל דאין בזה משום כיון שהגיד (ולכן נאמנין גם כשאין כת"י יוצא ממק"א), בהתאם לשיטתו בתנאי שהוא כשיטת הר"ן הנ"ל, משא"כ התוס' סב"ל דגם במקרה כזה ישנה להחיסרון דכיון שהגיד (ונאמנין רק כשאין כת"י יוצא), ואכן משמעות שיטת התוס' מהמשך סוגיין הוא כשאה"ר דפליגי על הר"ן בסוגיית תנאי היו דברינו.

ולסיכום נמצא דיש כאן ב' פלוגות שונות, והשיטות מתחלפות: (א) באם אמנה ומודעא הוו בסוג עקירת החתימות כמו אנוסים היינו, או לא, דהר"ן סב"ל שכן והרשב"ם והתוס' סב"ל שלא. (ב) במקרה שאין שום עקירה ויש רק הוספה על עדותם, באם ישנה להחיסרון דכיון שהגיד, או לא, דהר"ן והרשב"ם סב"ל דלא, והתוס' סב"ל שכן. והכל יבוא על מקומו בשלום.



חסידות

רבי שמעון דריש טעמא דקרא

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת אה"ק קרית-גת, אה"ק

בתו"א בסוף פרשת חיי שרה בד"ה ויצא יצחק לשוח בשדה כשמבאר דטעמי המצות לא נתגלו ולע"ל יתגלו, מוסיף "וזהו ר"ש דריש טעמא דקראי שפרש שמה שנאמר בפסוק טעם של דבר לא זהו עיקר, רק שיש טעם בזה גבוה יותר למעלה מהטעם".

והעירני ח"א דלכאור' המשמעות דר"ש דריש טעמא דקראי ע"פ נגלה היא להיפך ממש מהמבואר כאן, דבפשטות כשואמרים שרשב"י "דריש טעמא דקרא" הכוונה שאף שלא נאמר טעם בפסוק, מ"מ ר"ש דורש את הטעם, ולדוגמא: הלאו ד"לא תחבול בגד אלמנה", דלדעת ר' יהודה בין עני' בין עשירה אין ממשכנים אותה, אבל רשב"י דורש את הטעם שמסתבר לומר שזה שייך רק באלמנה עני' שמתוך שאתה ממשכנה אתה חייב להחזיר לה כסות לילה בלילה וכו' ואתה משיאה שם רע בשכנותיה (ב"מ קטו, א). והיינו דגם במקום שהתורה לא כתבה טעם למצוה אנו באים מדעתינו ואומרים טעם בשכל אנושי על המצוה, ועפ"ז משתנה הדין דדוקא בעני'.

ואילו במאמר הובא הענין דר"ש "דריש טעמא דקרא" על ענין הפכי ושונה לגמרי, שאפי' כשהתורה כתבה טעם מפורש על המצוה "לא זהו עיקר"?

ועיקר התמיהה היא דגם אם לפועל הי' רשב"י דורש טעמים בפנימיות הענינים שהם שונים מהטעמים המפורשים בקרא - אך למה מקשר זאת אדה"ז עם הא דר"ש דריש טעמא דקרא?

ואוי"ל דהדמיון בין הפי' דר"ש דריש טעמא דקרא ע"פ נגלה, להפי' שבמאמר הוא, שר"ש - בניגוד לדעת חכמים אחרים - אינו "מתחשב" כ"כ עם הדברים המפורשים בכתוב.

שזה מתבטא בנגלה, שגם כשהתורה לא הזכירה טעם, ולכאור' נאמר אלמנה סתם בלי כל חילוק, מ"מ ר"ש אינו "נבהל" ודורש את הטעם שיש לומר בזה ע"פ נגלה - ואף שישנו חילוק בדין עפ"י הטעם שדרש

- וכמו"כ בפנימיות הענינים מגלה ר"ש שגם מצוות שנתפרשו טעמיהן בתורה "לא זהו עיקר" ואפשר לדרוש טעם גבוה יותר שלמע' מהטעם המפורש בקרא.

בסגנון אחר: דוקא רשב"י שביכולתו לראות את הטעמים הנסתרים גם באותם מצוות שנתפרשו בקרא טעמים אחרים, הוא זה שבכחו ויכולתו גם כשבא לדרוש ע"פ נגלה ולומר מדעתו טעם אף שבכתוב לא נאמר טעם, ועפ"ז לשנות את הדין ממשמעות הפשוטה של הכתובים, שזהו עיקר החידוש דר"ש על ר' יהודה - דבמקום שהטעם מפורש בקרא גם ר' יהודה דורש טעמא דקרא לחלק בדין, וכמו"כ במקום שאינו נוגע לדין גם תנאים אחרים דורשים טעמא דקרא (ראה בכ"ז אנצ' תלמודית ערך "טעמא דקרא").

משא"כ מי שאינו בדרגא זו דרשב"י - בנוגע לפנימיות הענינים - יש לו להזהר טפי לבוא ולדרוש - במקום שישנו חילוק בדין - טעם למצוה אף שבכתוב לא נאמר כל טעם.

ולהעיר דזהו מעלתו וענינו של רשב"י שהי' "מארי דרזין דאורייתא" להמשיך פנימיות התורה - בנגלה דתורה - בגלוי, וכמבואר בהמשך והחרים תרל"א (ומרגלא בפומי' דכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בהשיחות ומאמרים המדברים אודות רשב"י). שזה לכא' מתאים למשנת"ל, דבהא דר"ש דריש טעמא דקרא" ג"כ מתבטא החיבור בין פנימיות התורה לנגלה דתורה.



ספירת העומר מיד אחרי יצי"מ

הת' יצחק נפרסטק
תלמיד בישיבה

בסה"מ מלוקט ח"ד ע' רס בהערה 21 מביא כ"ק אדמו"ר את הלשון בתו"א יתרו סז, ג "בצאת ישראל ממצרים התחילו לספור ספירת העומר" ומפרש: "וי"ל שהכוונה היא להעבודה דספירת העומר ברוחניות".

ובפשטות בזה כוונת כ"ק אדמו"ר הוא לבאר הלשון ספירת "העומר", דהרי בצאת ישראל ממצרים לא מצינו שהביאו קרבן עומר*, ומבאר שהכוונה לספירת העומר ברוחניות.

ועפ"ז אפשר לבאר המשך הלשון בתו"א שם: "בצאת ישראל ממצרים התחילו לספור ספירת העומר כמ"ש שבעה שבועות תספר לך, והם הכנה להיות קבלת התורה בשבועות". דלכאורה קשה, איפה כתוב קודם מתן תורה "שבעה שבועות תספר לך"?

- וע"פ הנ"ל אפ"ל הכוונה בזה, שהספירה שהיתה אז (שהיתה ספירת העומר ברוחניות) הוא באותו אופן (כמ"ש) שבעה שבועות תספר לך, והיינו שהיא הכנה לשבועות.

ועפ"ז יומתק מה שהביא אדה"ז הפסוק "שבעה שבועות תספר לך" שהוא מפרשת ראה (טז, ט) שקאי על חג השבועות, ולא הביא הפסוק "וספרתם לכם גו' שבע שבתות וגו'" מפ' אמור (כג, טו) המדבר בעיקר על קרבן העומר נוכפי שהוא אכן הנוסח בה"רבונו של עולם" בסדר ספירת העומר, שאומרים הפסוקים "וספרתם לכם וגו'" ואילו הפס' "שבעה שבועות תספר לך" אינו מוזכר, כי אין הכוונה לספירת העומר כפשוטו, אלא לספירת העומר ברוחניות כהכנה לחג השבועות.



שיעור מצות תלמוד תורה

הת' משה גרייזמאן
תות"ל - 770

בסה"מ תער"ב בד"ה 'ועתה ישראל', הביא דמצד הרצה"ע שבמצוות לכן חיובם שווה בכל, משא"כ בתורה דיש בזה חלוקים בחיובה - דבעל-עסקים יוצאים י"ח בפ"א שחרית כו', משא"כ יושבי אהל דעליהם חל החיוב דוהגית בו יומם ולילה כו'. וכ"ה בכ"מ בדא"ח.

(*) ואף שהובא בכמה ראשונים (נסמנו בלקו"ש חל"ה ע' 10 הערה 27) ד"בשעה שאמר להם משה רבינו ע"ה תעבדון את האלקים על ההר הזה אמרו לו ישראל משה רבינו אימתי עבודה זו אמר להם לסוף חמשים יום, והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו (מכאן קבעו חכמים לספור העומר (בזה"ז)) - לא היתה ספירה זו אז קשורה לקרבן עומר, אלא מצד תשוקתם לקבלת התורה מרוב חיבה.

ושמעתי מקשים בזה דלכאו' הרי גם ת"ת הוא בכלל מצוה ומצד זה הי' צ"ל לכאו' שחיובו שוה בכל.

ולכאו' הי' נראה לומר - ובדוחק עכ"פ - דהרי בעלי עסקים חייבים בכל המצוות, ומזה שחייבים הם בפ"א שחרית ובפ"א ערבית בלבד, חזינן דזהו שיעור מצות תלמוד תורה, דבזה הם נפטרים מחיוב המצוה שחלה עליהם, רק דבחיוב ת"ת מצד ענין לימוד תורה, ולא כמצוה (ואולי שייך יותר לענין 'ידיעת התורה'), הנה בזה יש חילוקים דבאחד מרבה ובאחד ממעיט.

היינו, דבת"ת כמצוה בזה חיובו (במצוה) שווה בכל והוא פ"א שחרית כו'. אך כת"ת ולא כמצוה בזה אכן יש חלוקים, אמנם כנ"ל עדיין הוא דוחק.



עבודת הייחודים והדביקות [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק ת"ו

בגל' תתטז (עמ' 41 ואילך) הביא הרב א"מ שי' את האמור בלקו"ת (פ' שמיני) במדריגת הצדיקים שעבודתם ברוחניות, כגון רשב"י כשהי' במערה לא הי' יכול לקיים במעשה כמה מצוות מעשיות, וכן האריז"ל - ובכת"י: וכן הבעש"ט.

ובדברי הצ"צ (על האריז"ל [והבעש"ט]): פירוש, שהי' בו גם מבחי' זו, ולא זו בלבד.

ופירש הכותב הנ"ל, שהיתה באריז"ל גם הבחינה השני' של הצדיקים, מעלמא דאתגליא.

ולענ"ד לא זו הכוונה (כי איך אפשר להיות גם מעלדאת"ס וגם מעלדאת"ג), אלא שלאריז"ל היתה גם העבודה ברוחניות, בנוסף לעבודת המצוות המעשיות. אבל לא שהי' מעלדאת"ג.

שהרי לא כל מי שרואים שמניח תפילין בגשמיות הוא מעלדאת"ג, כי מן הסתם גם את הרשב"י ראו שמקיים מצוות מעשיות מחוץ למערה, ובכ"ז הוא מעלדאת"ס ולא מעלדאת"ג.

וכמדומני שגם בדיבורי רבינו זצ"ל (באיזהו מקומן בס' "המלך במסיבו") פירש, שלאריז"ל ולבעש"ט היתה גם הבחי' של "כוונת הלב לייחד יחודים עליונים ובבחי' עליות" האמורה בלקו"ת שם, ולא קאי על קיום מצוות ברוחניות במקום מצוות בגשמיות.

והטעם להשמטת "הבעש"ט" מהלקו"ת שם, היא - כדברי הכותב הנ"ל - שלא ליתן פתחון פה וכו': האחת, שמא יבואו לפרש שהבעש"ט קיים מצוות ברוחניות במקום בגשמיות, והשנית, שמא אכן קיים הבעש"ט ברוחניות במקום בגשמיות - שהרי היו צדיקים שקיימו מצוות ברוחניות ובדביקות "על חשבון" המצוות הגשמיות - וגם זאת אי"צ להדפיס ברבים.

ומנא אמינא לה, מהמבואר בס' "שני המאורות" להרה"ח רי"א מהאמיל (ח"ב סי' ד. דף לב, ב) על הדורות הראשונים שכל עבודתם היתה רק בבחי' התפעלות אלקית דוקא, "ויש כמה ראיות והוכחות בגמ' שענין עבודתם הי' כנ"ל", כגון הגמ' בברכות (כט, א) על שמואל הקטן שבבואו להתפלל לפני העמוד שכח את נוסח ברכת "ולמלשינים" (אע"פ שהוא הי' בין מתקני ברכה זו), כי "ביחיד - לצאת חובת עצמו - התנהג במעלה העליונה דהתפעלות אלקות", וזה הי' "על חשבון" הקיום בגשמיות. וכן "לפי שהיו טרודים בהתפעלות אלקות, לא היו יכולים לצמצם א"ע בתנועת הכריעה בגוף לצאת ידי חובת הגוף".

ומסיים שם: "ואין להאריך בענין, החכם יבין מדעתו, וכבוד אלקים הסתר דבר".

ומפני אותו הטעם של "כבוד אלקים הסתר דבר" השמיטו את הבעש"ט מהלקו"ת, שלא ליתן פתחון פה לאלו שאינם מבינים את ענין העבודה הרוחנית הזו.

אבל עדיין מצינו זכר לעבודה זו בספרי החסידות, ודוקא מתוך שלילתה; כגון בסה"ק "שארית ישראל" (להרה"ק מווילעזניק) ששולל את דעת האומרים שעיקר העבודה צ"ל בעבודת הנשמה ללא חיבורה עם הגוף (ראה בעמ' קז-קח במהדורת מכון "אור ישראל").

ובס' "מגן אבות" להמגיד מטריסק (פ' תבוא דף פט, ג-ד), שצדיקים גדולים יכולים לעבוד את הבורא בפנימיות המוח, אבל אנשים פשוטים צריכים לעסוק בתורה ותפילה ובמעש"ט בעובדא

ובמילולא בפועל ממש. ועוד עד"ז שם (בסופו דף קה, ב. ובפ' נח דף ז, ב-ג).

ובספרי חסידות סלונים נתבארה מעלת עבודת הדביקות הרוחניות על העבודה המעשית, שכל עניינן של המצוות המעשיות היא להגיע לדביקות, ובמילא כשמגיעים כבר לדביקות אזי מתמעטת העבודה המעשית.

אבל בדא"ח דחב"ד נתבאר שזו היתה טענת המרגלים, שלא חפצו בקיום התומ"צ בגשמיות אלא רק בעבודה רוחנית. ואכמ"ל בזה וכמשנת"ל.



רמב"ם

כיבוד אב ואם שנטרפה דעתם

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאון

א. רמב"ם הל' ממרים פ"ו ה"י: "מי שנטרפה דעתו של אביו או של אמו ישתדל לנהוג עמהם כפי דעתם עד שירוחם עליהן, ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשתטו ביותר, ינוחם וילך לו ויצוה אחרים להנהיגם כראוי להם".

ובהשגות הראב"ד: "א"א אין זה הוראה נכונה אם הוא ילך ויניח לו למי יצוה לשמרו". ובכסף משנה כותב שמקורו של הרמב"ם הוא עובדא דרב אסי בפ"ק דקידושין לא, ב "רב אסי הוה ליה ההיא אמא זקינה, אמרה ליה בעינא תכשיטין, עבד לה, בעינא גברא נייעין לך, בעינא גברא דשפר כוותך, שבקה ואזל לארעא דישראל, שמע דקא אזלה אבתריה, אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ, א"ל ארור, לקראת אמא מהו, א"ל איני יודע, אתרח פורתא הדר אתא א"ל אסי נתרצית לצאת המקום יחזירך לשלום וכו', אדהכי הכי שמע לארונא דקאתי אמר אי ידעו לא נפקי". ע"כ.

ומקשה הכס"מ על הראב"ד "ואילו היה רבינו מוציא דין זה מדעתו היה השגתו השגה, אבל אחר שהוא מוציא אותו מעובדא דרב אסי אין מקום להשגתו", ומציין שכן הקשה הר"ן בחידושו לקידושין שם. וכ"כ בפירושו בבית יוסף יור"ד סי' רמ "דברי הרמב"ם נכונים וברורים מדגרסין בפ"ק דקידושין וכו'", וכ"כ בשו"ע יור"ד סי' רמ ס"י.

בנוסף לקושית הכס"מ על הראב"ד, צ"ב ג"כ בעצם ההשגה "למי יצוה לשמרו", הרי מפורש ברמב"ם "ויצוה אחרים להנהיגם כראוי להם". [ודוחק לומר שהראב"ד משיג על דיוק הרמב"ם שקודם כתב "יניחם וילך לו" ולאח"ז כתב "ויצוה אחרים", דהרי וודאי גם הרמב"ם לא התכוון שהציווי לאחרים הוא אחרי שכבר עזב, וכפשוט].

ב. והנה בהא דכתב הרמב"ם "ויצוה אחרים להנהיגם" אף שלא מוזכר בגמ' שכן עשה רב אסי כתב הכס"מ "עצה טובה קמשמע לן ואין ספק שכן עשה רב אסי". וכן כתב הרדב"ז והוסיף שאדרבה "וזהו תקנתה, שיש לה על הבן געגועין ולא מיכספא מיניה משא"כ באחרים, ולא מצי לגעור בה ואחרים גוערים בה, ואפשר ע"י הכאה תחזור משטותה, ומעשים בכל יום דכיוצא בזה, והבן אי אפשר לו לעשות דבר מזה".

וברור בדעת המפרשים הנ"ל שלמדו בגמ' כפי' תוס' ר"י הזקן, שרב אסי הכיר באמו "שנטרפה דעתה, וברח שלא יוכל לצאת ידי שמים". ובאופן זה שנטרפה דעתם יעביר הבן הטיפול בהם לאנשים אחרים וכן"ל.

אבל הב"ח ביו"ד סי' רמ כותב וז"ל "אמו של רב אסי לא נטרפה דעתה, אלא זקינה היתה, ולפי שלא היה יכול להשתדל לה בעל כרצונה הלך ממנה, כדי שלא יעבור יותר על מה שתצוה אותו עוד ולא יוכל לקיים".

ומוסיף הב"ח: "אבל מי שנטרפה דעתו שצריך שמירה יתירה, אין הדעת נותנת שיניחם וילך לו, דכיוון דאינו מצווה לקיים ציווים, ואינו ירא מעונש בעברו על ציווים שהרי אין להם דעת, וא"כ אינו מצווה כי אם להאכילם ולהשקותם ולשומרם. והיאך ילך לו"? !

ומבואר דעתו דבנטרפה דעתו מחויב הבן עצמו להשתדל אתם, וזהו הביאור בדברי הראב"ד "למי יצוה לשמרו" - דהוי חיוב גברא על הבן, ולהרמב"ם עדיף שיצוה אחרים להנהיגם.

אבל עדיין צ"ע מה יענה לדברי הרדב"ז שהבן לא יכול לגעור בהם וכו', וראה ג"כ ערוך השולחן (סי' רמ"ב) בביאור דברי הרמב"ם "דידוע דמשתגעים ביותר בהכרח לאסר בזיקים ובחבלים והבן אין ביכולתו לעשות בעצמו כן, לכן מצוה לאחרים והוא ילך לו". ולדברי הב"ח צ"ב האם יתיר לבן לעשות פעולות הנ"ל ? !

ג. הדרישה (יור"ד סק"ב שם) כתב בביאור דברי הראב"ד "דכיון שכתב הרמב"ם ויצוה לאחרים וכו' ש"מ דאפשר לאחרים שינהגו בו, ואפ"ה אינו חייב הוא לנהגו בעצמו. ואין הוראה נכונה דאם אחרים יכולין לנהוג בו כראוי כ"ש הוא שיודע לעשות רצון אביו וא"כ חייב הוא בעצמו לנהוג". ועי' ג"כ בט"ז יור"ד סי' רמ"ס ק"ד.

אבל ג"ז צ"ב כנ"ל האם כדאי שכל מה שמשתדלים עם אדם שנטרפה דעתו יעשה ע"י הבן דווקא ? אתמהא ! ולא ראינו שמחלק בין סוגי הצרכים - אלו שראויים לעשותם ואותם שאין ראויים לעשותם.

בהמשך דבריו כתב הדרישה "דבשלמא בעובדא דגמרא לא נזכר שצוה לאחרים ואפשר דמיירי שהיתה כבר נשתטה עד שא"א לשום אדם לנהוג בה, אבל אם אפשר לאחרים כ"ש דאפשר לו".

ודבר זה צ"ע האם אשר לומר שרב אסי רואה שאמו מגיע למצב שא"א לשום אדם לנהוג בה, שיניחנה וילך לו, וח"ו תסתכן ביותר !

[ואדרבה בדברי הגמ' מפורש ש"אזלה אבתריה" ? ! - ואולי זה גרם מיתתה, וכדלקמן מהרש"ש].

ד. הרש"ש (בקידושין שם) מבאר דעת הראב"ד בפירושו דברי רב אסי שאמר "אי ידעי לא נפקו" - "דאי ידעי דתזיל אבתרי ותמות בדרך לא נפקו מבבל, דחשש פן טורח הדרך או עזיבתו אותה גרמו מיתתה", והראב"ד הבין בגמרא "דרב אסי חזר בו ממה שהלך מאצלה, ומוצל בזה מגמגום הר"ן והכס"מ עליו שהקשו מהגמ' הנ"ל, דכנ"ל ר' אסי בעצמו חזי בו, ולכן יפה השיג דאין זה הוראה נכונה וכו'".

ולפי"ז י"ל שהרמב"ם למד פי' "אי ידעי לא נפקי" כפירוש המהרש"א - דאע"ג דאמרינן בסמוך מכבדו בחייו ובמותו, לקראת המת כי הכא אפשר שאין מקרי כבוד למת, ומבואר יותר בהגהות הרד"ל שם דכיון שהיא אינה מרגשת בכבוד זה אין להתיר לצאת לחו"ל בשביל כך כיון שמתה, משא"כ בחייה, וכן סבר הפני יהושע עיי"ש.

ולפירוש המפרשים הנ"ל רב אסי לא חזר בו מעצם עזיבת בבל, ולכן לומר מזה הרמב"ם שינחם וילך לו וכו', ומבואר בזה מקור דברי הרמב"ם וכן השגת הראב"ד עליו.

ה. ובביאור מחלוקתם בהעברת השמירה לאחרים, הנה אוי"ל דהרמב"ם והראב"ד מדברים על ב' דינים שונים. בדיוק דבריהם הנה הרמב"ם כותב "ויצוה אחרים להנהיגם כראוי להם"; אבל הראב"ד כותב "למי יצוה לשמרו", והיינו דלשיטתו אף שהבן יכול להעביר ההנהגה לאחרים, אבל שמירה הוא חיוב עליו דוקא.

וההסברה בזה: "הנהגה" הוא בעניני מעשים בפועל להאכילם ולהשקותם ולספק כל הצטרותם, אבל "שמירה" היא השימת לב למצב נפשם וגופם, שלא יסיח דעתו מכיבודם וכו' [וראה ביאור רבינו במצות שמירת המקדש - לקו"ש ח"ג פר' קרח, והשווה לכאן].

דלהרמב"ם הדגש הוא ע"י הצטרותם בפועל ולכן סובר שיצוה אחרים להנהיגם, ואדרבה באופן זה הוא יותר מובחר, כנ"ל בדברי הרדב"ז ועה"ש.

אבל להראב"ד דעתו שצריך "שמירה" ואת זה חייב הבן דווקא לעשות, אבל כמובן שאותם הדברים והפעולות הנחשבים כפגיעה בהורים, גם הראב"ד יודה שהבן יצווה לאחרים לעשות, ולא כמשמעות הב"ח הנ"ל.



מקור לרמב"ם שב"א מישראל רוצה לעשות המצוות

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ברמב"ם הלכות גירושין ספ"ב (הלכה כ): "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות - ויצרו הוא שתקפו כו'".

והנה למרות שכללות הדין שבגיננו הביא הרמב"ם התבטאות נדירה זו מקורו מצויין בנ"כ הרמב"ם (ראה ספר ח"מ לרמב"ם (קה"ת תשמ"ה) וש"נ) הרי לביטוי עצמו לא צויינו מקורות.

ואולי יש להציע כמקור (ועכ"פ כציון בדרך אפשר) את דברי הגמרא בברכות יז, א: ור' אלכסנדר בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע לפניך (דוקא, שה"ז בפנימיותו של היהודי - מ.ל.). שרצונינו (היינו, רצונו של כל אחד מישראל - מ.ל.) לעשות רצונך ומי מעכב ("שאינן אנו עושים רצונך" - רש"י, בגלוי) שאור שבעיסה ("יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו" - רש"י).



הלכה ומנהג

מדריגות – אם הם מחיצה לשבת

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' שמה ס"ב: תל שהוא משופע והולך ומתלקט בגבהו מעט מעט, אם הוא מגביה י"ט מתוך הילוך ד"א הרי הוא כאלו זקוף ביושר ורה"י הוא במקום גבהו.

ובסי' שסג סמ"ב: מבוי ששוה מתוכו ונעשה מדרון בפתיחתו לרשות הרבים ... הרי מבוי זה א"צ שום תיקון בפתחו לפי שתל זה שבפתחו נחשב לו למחיצה. והוא שיהיה בשפועו גבוה י' טפחים מתלקט מתוך ד' אמות.

מזה יוצא לכאורה, כי המדרגות של המרפסת שלפני הבית נחשבות למחיצה רביעית ומותר בכל אופן לטלטל על המרפסת.

ואף שמבואר בשוע"ר שם: ומכל מקום אם רבים בוקעים עליו אסור. מ"מ מבואר בהמשך הדברים שם: ומכל מקום לא אסרו חכמים אלא בבקיעת רבים כעין רשות הרבים אבל כשאין רבים בוקעים כל כך בתל זה מותר ... ולהאומרים שאין בקיעת הרבים חשובה לעשות רשות הרבים אלא אם כן הם ששים רבוא כמו שנתבאר בסי' שמ"ה אף כאן אין בקיעת הרבים מבטל ממנו שם מחיצה (מדברי סופרים) אלא אם כן בוקעים בו ששים רבוא בכל (יום).

וכיון שגם במדרגות המרפסת אין בקיעת הרבים כעין רשות הרבים, ומכ"ש שאין ששים רבוא בוקעים בו, א"כ מובן לכאורה שהמדרגות נחשבות כמחיצה ומותר לטלטל בכל אופן על המרפסת.

וכבר דנתי בזה בקובץ זה (גליון תרצב ע' 16), וכתבתי שזה שנים רבות חיפשנו בזה בספרים הקדמונים שיבארו דין המדרגות, ולא מצאנו. והוא פלא, שהרי המדרגות היו נהוגות בכל התקופות, וכבר בפרשת יתרו נאמר "ולא תעלו במעלות על מזבחי", שמע מינה שהמדרגות היו נהוגות, ובמסכת מדות נמנו כל המדרגות שהיו בבית המקדש, ואיך זה לא אשתמיט שום תנא ואמורא או פוסק ראשון ואחרון להודיענו דין המדרגות, אם נחשבות כמחיצה.

הראשונים שמדברים בזה הם הרבנים בני דורנו, בס' נתיבות השבת פט"ז ס"ה וס"ט. הוא כותב שיש סוברים שזה שנוח לילך במדרגות אין מבטל את המחיצה, ומחלקים בזה אם המדרגות רחבות ג"ט או לא, ויש סוברים שיש למדרגות דין מחיצה הנדרסת שלא מועיל.

אמנם אחר העיון נראה שאין המדרגות נחשבות מחיצה, איבעית אימא סברא ואיבעית אימא קרא :

בשוע"ר סי' שמה ס"ב כותב הטעם שהתל נחשב למחיצה "כיון שאין נוח להלוך בו", וממשיך וכותב ש"אם מתלקט גובה עשה מתוך הילוך ה' אמות הרי ההילוך בו נוח וקל". מזה למדנו ששיעור י' טפחים מתוך ד' אמות אינו גזירת הכתוב, כי אם שהוא תלוי אם נוח להלוך בו או לאו. וכיון שנוח להלוך במדרגות מובן שאין להן דין מחיצה.

ומה שנת"ל שאין בקיעת הרבים מבטל ממנו שם מחיצה (מה"ת, ואף מד"ס כשאין בקיעת הרבים כעין רה"ר), היינו כשבוקעים באופן שאינו נוח; משא"כ במדרגות שנוח להלוך בהם.

ומפורש הדבר יותר בקו"א סי' שמה ס"ק ב: כיון שיש לו למבוי ג' מחיצות גמורות דסגי מדאורייתא לכולי עלמא לאפוקי מרשות הרבים הלכך כשאין שם ששים ריבוא ולא ניהא תשמישתיה לא גזרו כלל.

נראה מכך, שאם הי' ניהא תשמישתיה היו גוזרים בכל אופן שלא יחשב למחיצה רביעית, ואפשר שאפילו מדאורייתא לא היתה נחשבת כמחיצה.

ואיבעית אימא מפורש הדבר בתוס' עירובין כב, ב ד"ה ואיזהו: ואם תאמר ולמה לי אין העבד יכול לרוץ, אפילו יכול נמי הוי רשות היחיד כיון שמתלקט עשרה מתוך ארבע, ויש לומר דבעינן שלא יהא ניהא תשמישתיה שלא יהא עשוי כעין מדרגה דלא תהוי מחיצתא נדרסת.

הרי מפורש בתוס', שגם כאשר הוא מתלקט עשרה מתוך ארבע, אם יש כעין מדרגה שניחא תשמישתיה אינה מחיצה.

ואף שהלכה זו שבתוס' לא הובאה בשו"ע, מ"מ יש ללמוד הלכה זו גם ממ"ש בשוע"ר סי' שמה סכ"ב: בית נמוך שאין תוכו י' טפחים בגובה ... תוכו הוא כרמלית כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה ... ואם חוקק בהם ד' על ד' אפילו באמצע רחוק מן הכתלים ... ואם אין הכתלים גבוהים עשרה אפילו בצד החיצון שלהם אין החקק נעשה רשות היחיד אלא אם כן הוא סמוך לכתלים פחות מג' טפחים שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפילו בצד החיצון מכל מקום מצטרפים.

רואים מכאן, שאפילו אם יש שתי מדרגות, כל אחת מהן חמשה טפחים, ויש ביניהם ג' טפחים ויותר, אינם מצטרפים - אעפ"י שג' טפחים (שהיא חצי אמה) הם רק שמינית מד' אמות, ואילו הי' תל המתלקט הוא נחשב בודאי למחיצה, מ"מ כיון שהם שתי מדרגות נפרדות, שכל אחת מהם היא רק חמש טפחים, ויש ביניהם ג' טפחים ויותר, אין המדרגות נחשבות למחיצה.

נבאר את הדבר במילים פשוטות: זה שאומרים י' טפחים מתוך ד' אמות, פירושו ששיפוע כזה (לערך 22.5 מעלות ומעלה) נקרא מחיצה. משא"כ במדרגות אין שום שיפוע, ואין לזה כל קשר לכלל הנזכר, כ"א ברור שיש כאן קטעי מחיצה קטנים בכל מדרגה, וכל השאלה היא רק אם מצטרפים ע"י לבוד. וכיון שמהמדרגה התחתונה עד למדרגה העליונה יש יותר מג' טפחים אין אומרים כאן לבוד ואין מצטרפים להחשב כמחיצה.



רבים בוקעים בו

הנ"ל

בשוע"ר סי' שמה סי"א: איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה ליום שבמדבר ... ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית. ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו) (שכן דעת גדולי הראשונים וטעמם ונימוקם עמם שלא [נזכר ששים רבוא] בגמרא).

אמנם בדיעה ראשונה זו (שהיא דעת גדולי הראשונים, אשר כל ירא שמים יחמיר לעצמו כדיעה זו) לא נתבאר כאן אם הכוונה שעכ"פ צריך להיות סכום מסויים של אנשים שבוקעים ברשות זה עד שיהי' לו דין לרה"ר, או שכל רחוב שבעולם נקרא רה"ר, אפי' אם היא סימטה קטנה בכפר קטן שדרים בו רק איזה אנשים יחידים. והרי יש מזה כמה נפק"מ להלכה, וחשוב הוא לידע לכל ירא שמים שרוצה להחמיר לעצמו - מה חשוב רה"ר ומה לא. נעייין אם כן מה כותב בזה רבינו בסימנים הבאים.

לקמן סי"ט מבואר: איזו היא כרמלית מקום שאינו הילוך לרבים. ולקמן רס"י סד מבואר: מבוי המפולש בשני ראשיו לרשות הרבים והוא עצמו אינו רשות הרבים כגון שאין רבים בוקעים בו. רואים מכאן, שאפילו מבוי שיש בו כמה חצרות ובכל חצר יש כמה בתים, ובהכרח עשוי המבוי להילוך לכל האנשים האלו שאינם יכולים להגיע לרה"ר אלא דרך מבוי זה, ובפרט שמדובר במבוי המפולש בשני ראשיו לרה"ר, ומ"מ אינו נקרא רה"ר מה"ת כיון שאינו רבים בוקעים בו". ומסגנון הדברים שם ס"א וס"ד נראה שזהו אפילו לדיעה הראשונה הנ"ל שא"צ ששים רבוא, מ"מ צריך עכ"פ שיהיו רבים בוקעים בו.

אחר כל זאת עדיין צריכים אנו לברר מהו שיעור הדבר של "רבים בוקעים בו" לדיעה ראשונה זו. ונפ"מ למעשה ברחובות שלנו, אשר מבואר לקמן שם ס"ד, שאם הרחוב יש לו דין רה"ר מה"ת אין צורת הפתח מועיל בו להתיר בו הטלטול, ובהכרח לברר איזה רחוב יש לו דין רה"ר מה"ת - לפי דיעה ראשונה זו, אשר "כל ירא שמים יחמיר לעצמו".

ונראה לבאר בזה, ובהקדים:

המקור להלכה זו, שכל מבוי המפולש שיש לו דין רה"ר מה"ת אין צורת הפתח מועיל בו הוא בעירובין ו, ב. ושם מפורש אשר מבוי המפולש שאין לו דין רה"ר מה"ת מועיל בו צורת הפתח. וכתב ע"ז המ"מ בהל' שבת פ"ז ה"ג: ופירוש מפולש לרה"ר מכאן ומכאן בשאינו רחב ט"ז אמות אבל רחב זהו רה"ר גמורה. וכן הביא משמו בב"י רס"י שסד, והוסיף, שלפ"ד הר"י (דלעיל בשוע"ר סי' שמה סי"ב) גם מבוי המפולש רחב י"ג אמה דינו כרה"ר, ומ"ש כאן שמועיל צורת הפתח היינו בשאינו רחב י"ג אמה ושליש.

אמנם בשוע"ר רס"י שסד: מבוי המפולש בשני ראשיו לרשות הרבים והוא עצמו אינו רשות הרבים כגון שאין רבים בוקעים בו או שאין ברחבו ט"ז אמה. היינו שגם במבוי המפולש שרחבו ט"ז אמה יכול להיות שאין לו דין רה"ר "כגון שאין רבים בוקעים בו", ולא נתבאר מהו השיעור של "שאיין רבים בוקעים בו".

במ"מ וציונים (אשכנזי) ציין ע"ז לתוספת שבת (שם ס"ק ב) שמביא מהג"א (עירובין פ"א ס"ח): ודוקא דליכא בקיעה אלא מבני מבוי אבל אם בקעי כל בני העיר מכאן ומכאן דרך אותו מבוי המפולש ... לא סגי בצורת הפתח דאתו רבים ומבטלי מחיצה. ומסיים בתוספת שבת שם: והב"י והד"מ לא הביאו זה ולא ידעתי למה.

ועד"ז מבואר ברבינו ירוחם נ"ב ח"ד (בביאור שיטה שא"צ ס' רבוא): כל מבוי מפולש או דרך והוא רחב י"ו אמה ורבים בוקעין בו ומצויין שם הוי רשות הרבים.

ועד"ז בריטב"א עירובין נט, א ד"ה כאן הודיעך (הובא בחי' צ"צ רד, א) שהעיקר תלוי אם היא דרך סלולה לרבים אזי היא רה"ר ואם הוא מבוי המפולש לרה"ר שאין בקיעתה תדירה וסלולה להדיא אינה רה"ר.

אם נאמר שזהו באמת המקור לדברי רבינו, א"כ למדנו מכאן גם את השיעור של "רבים בוקעים בו" - (לדיעה הראשונה הנ"ל שא"צ ס' רבוא), דהיינו שכל רחוב העשוי לכל בני העיר (ולא רק לבני המבוי) יש לו דין רה"ר.

נראה עתה מה שנוגע למעשה מכל זה:

ברור הדבר שכמעט כל הרחובות שבעירנו נ.י. עשויות לכל בני העיר; מלבד במקומות שמקפידים שלא יעברו שם אנשים שמחוץ לשכונה ההיא, ומלבד הסימטאות הנקראות בלשון המדינה alleyway, שעשויות במיוחד לאלו שדרים באותו רחוב (וכעין זה יש גם בשכונתנו קראון הייטס, בין חמשת הרחובות קינגסטון - אמפייר; אלא שסימטאות אלו הן פחות מי"ג אמה ושליש, ובזה מועיל בכל אופן צורת הפתח לדברי הכל).

יוצא א"כ, שלפי דיעה הא' (שא"צ ס' רבוא כדי לעשותו רה"ר גמורה) לא תועיל צורת הפתח - רק בסמטאות האלו, ולא בשאר הרחובות שבעיר. ועל זה חלים הדברים שכתב בשוע"ר (סי' שמה סי"א): נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו).

וראה ח' צ"צ (לג, ד) דלפי הפוסקים שא"צ ס' רבוא, אזי גם הרחובות המפולשים שבליובאוויטש הם רה"ר מה"ת (אף שלא גרו בה אלא כמה מאות משפחות).



ס' רבוא עוברים בו בכל יום

הנ"ל

בשוע"ר סי' שמה סי"א: ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית.

המקור לשיטה הזאת מצויין על הגליון: רש"י (עירובין ו, א ד"ה ר"ה. שם ע"ב ד"ה ירושלים וד"ה אבולי דמחוזא. נט, א ד"ה עיר של יחיד). תוס' (שם ו, א ד"ה כיצד בשם בה"ג. שבת ו, ב ד"ה כאן. סד, ב ד"ה רב ענני). ס' התרומה (סי' ריד). רא"ש (עירובין פ"א ס"ח. ביצה פ"ג ס"ב). סמ"ג (לאוין סה מלאכת הוצאה). סמ"ק (סי' רפא מלאכת הוצאה).

אמנם בכל אלו מבואר רק שצ"ל "עיר שמצויין בה ששים רבוא", ולא שצ"ל ס' רבוא עוברים בו בכל יום. והמקור לזה הוא בר"ן שבת נז, א ד"ה אבל קשה: ושהיו ששים רבוא עוברים שם בכל יום [בר"ן שם כתב כן בשם בעל התרומה (סי' ריד), אבל בס' התרומה הלשון

הוא: שולטין בה ששים רבוא]. וכ"ה בשו"ע שם ס"ז בשם יש אומרים: שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רה"ר.

וראה שווע"ר סי' שנו ס"ז: בעיר גדולה שיש בה ס' רבוא. מלשון זה נראה לכאורה שגם לדיעה זו א"צ שיעברו ששים רבוא ברחוב זה בכל יום, וסגי במה שס' רבוא גרים בעיר הזאת. אמנם כאן בסי' שמה סי"א מפורש דהיינו שכל הס' רבוא עוברים בכל יום ברה"ר זה. וכן הוא לקמן סי' שסג סמ"ב: אלא אם כן בוקעים בו ששים רבוא בכל יום. וכ"ה בסי' שצב ס"א.

ודבר זה קשה להולמו, שהרי אפילו אם היתה שיירה ארוכה של ס' רבוא צועדת דרך רחוב אחד במשך מעת לעת שלם, בלי הפסק, לא יספיקו לעבור בו.

החשבון הפשוט הוא: במעת לעת יש 86.400 שניות, וא"כ כדי שיעברו באותו רחוב ס' רבוא צריכים לעבור בו 7 אנשים כל שניה. יוצא א"כ שאף אם תצעד שיירה לרוחב כל הרחוב, במהירות גדולה - שכל שניה יעברו עוד 7 אנשים, ויצעדו כך במשך כל המעת לעת, בקושי יעברו בה ס' רבוא. וכיון שאנו זקוקים שיעברו בו ששים רבוא "בכל יום" הרי לכאורה אין הדבר במציאות כלל.

לכן יש רבים הסוברים שהכוונה היא כלשון בעל התרומה "שולטין בה ששים רבוא", שהיינו שגרים בעיר הזאת ששים רבוא, והרחוב פתוח לכולם. וגם זה קשה להבין ביותר, כי אף שבזמנינו יש הרבה עיירות שגרים בהם ששים רבוא, הרי בזמן הגמרא כמעט לא היו עיירות. מ"מ זהו עכ"פ במציאות, אמנם איך אפשר לבאר את המציאות הזאת של רחוב שעוברים בו בתמידות 7 אנשים בכל שניה, במשך כל היום וכל הלילה, במשך כל ימות השנה !



קטן שהגדיל בספה"ע

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

הנה שקו"ט אחרונים בנדון קטן שספר ספה"ע (בתור חינוך) ונתגדל באמצע ימי הספירה אם יכול להמשיך לספור בברכה. וכ"ק

אדמו"ר דן בכ"מ בענין זה (לקו"ש ח"א פ' אמור, ח"ח נשא, ובעיקר בחל"ח שיחת חגה"ש 10-13),

אבל באמת אין דרך רבינו כדרך האחרונים וכלהלן:

דהנה הם דנים מבחי' גדר חיוב ופטור, היינו אם ספירתו של פטור בדבר מוציא ספירתו של מחוייב בדבר, או לכה"פ אם ספירת של מחוייב משום מצות חינוך מוציא ומועיל לחיוב ספירה דמדאו' או אפי' ל"חד דרבנן". אבל רבינו בחל"ח שם וביתר בירור בהערה 27 מבאר דחקירתו הוא (לא מצד חיוב ופטור הגברא, אלא) מצד מציאות הספירה אם ספירת פטור בדבר הוי (חפצא) ד"ספירה" חשובה לגבי ספירה של מחוייב מדאו' (או אם מציאות ספירה דמחוייב דרבנן מועיל למציאות הספירה למחוייב דאו'. ויתירה מזו - אם מציאות הספירה דמחוייב ב"תרי דרבנן" מועיל למציאות ספירה הנצרכת ל"מחוייב בחד דרבנן").

וראה לדוגמא בציץ אליעזר מאריך שצריך לספור, וה'ביע אומר' ח"ג סי' כח שלא לספור. וגם בסי' כז בכמה עניינים, וכן בענין אונן אם אינו בר חיובא.

ולדוגמא: בחסד לאברהם מהד"ת או"ח נו לענין גר שהם סוברים דאין בה חיסרון דתמימות, כיון דספר כל השייך לספור. ונראה שסברתו שייכת אם נלמוד בהחסרון ד"תמימות" בהעדר ספירת הגברא וא"כ כיון דמנה כל המחוייב לגברא, יש מקום לומר כדבריהם, אבל הרבי ד(שלל ההבנה דהעדר ה"תמימות" כפירושם, וכמבואר בח"א ונשנה בחל"ח ההכרח לזה, ופי') דהעדר ה"תמימות" הוא דין (ב(חפצא) דמנין דא"א להיות ג' בלי ב' וכיו"ב, מובן דגר (שלא היה לו חיוב לספור לפני' ולא החסיר מחיובו), סו"ס לא שייך אצלו ספירה ג' כשלא היה אצלו ספירה ב'. ויתירה מזו: הרי הוא כ"ש מקטן שספר אבל כיון שלא היה מצווה בזה בחפצא של הספירה אין "מניינו" ו"ספירתו" מציאות של ספירה, הרי כ"ש גוי שלא מצווה כלל וכלל בזה.

והנה כנ"ל, בחל"ח מבואר שוב בענין זה, ושם בהמשך לביאור שיש ג' גדרים ב"תמימות" (במנינם, כימי בראשית, בזמן שביהמ"ק קיים שיש עומר) מקדים ענייננו - שלפי המבואר בהסבר הסוברים שאם חיסר ספירה שאין לו לספור עוד בברכה דהטעם הוא (לא משום

שכל הימים הם מצוה אחת, אלא) שחסר בספירת האדם, וכשאינ מספר ט' בספירה אי אפשר שיהיה מספר י' כיון דבספירתו לא קיים תשע א"א שיהיה עשר.

והוסיף בתחילה שאין לומר עפ"ז דאם עבד ספר בעודנו בעבדות שזה מועיל למציאות הספירה, כיון שענין הספירה אינו מציאות לולי המצוה בזה (כיון שגם לולי המצוה הוא אותו יום להקרבת העומר ואין הספירה משנה בזה כלום) אלא המצוה עושה זה למציאות, וא"כ עבד שלא היה מצוה בזה אין ספירתו מציאות ספירה, ולכן אין מועיל ספירתו שלפנ"ז לשיטות אלו כו'.

וכן לקטן שספר לפני גדלותו: אע"פ שמצוה מדרבנן לספור, מ"מ, כיון שהציוויים מדרבנן הם בעיקר על הגברא, לכן אין חיוב ספירתו מספיק להחשיב ספירת הימים בנוגע לחיובי דאורייתא. ובהע' 30 הוסיף דאף אם נפסוק דספירה בזה"ז הוא רק דרבנן יש לומר "שספירת הימים מצד תרי דרבנן (חינוך למצוה שחיובה מדרבנן) אינה נחשבת למציאות בנוגע לחד דרבנן (ספה"ע בגדולים)". ומוסיף דנפק"מ גם כשיבוא משיח באמצע ימי הספירה האם יוכל להיות ההמשך להמציאות הספירה מן התורה בהמשך להמציאות הספירה מצד חיובי דרבנן.

וכל השקו"ט הזה שונה הוא מהשקו"ט במנ"ח ואחרונים דלעיל, דהם דנים אם מעשה המצוה דנעשה בזמן הפטור מועיל לזמן המחוייב, דבזה מפלפלים דספירה של מחוייב מדרבנן מועיל לזמן המחוייב מדאורייתא, והיינו דהדיון הוא מבחי' חיוב ופטור. אבל הרבי דן בנוגע למציאות הספירה, ובכ"ז דן אם ספירת קטן המצווה מדרבנן הוי מציאות ספירה לענין המשך הספירה (היינו מציאות הספירה). וכן מבואר בהדיא בהע' 27.

אבל מסקנת הרבי היא שנראה יותר לומר דהא "דמצוותיה אחשביה" הוא דציווי התורה עושה הספירה למציאות גם אם הסופר אינו מצווה בזה. ובמילא: גם קטן שספר לפני חיובו הוי ספירתו מציאות דספירה, כיון דישנה לציווי הספירה בעולם. והיינו דהציווי עצמו (לא רק קיומה) "מכריח" ה"חפצא". ולדוגמא: ציווי לאכול "מצות" מכריח שיש בעולם חפצא של "מצות". והוא מציאות חשובה, מציאות שהתורה מתייחסת אליו.

והיינו: נוסף על מה שלאחרי קיום המצוה עושים לחפצא שבעולם חפצא דקדושה, הרי עצם הציווי עושה החפצא שבעולם למציאות חפצא לגבי שאר ענייני העולם (גם לולי קיומה).

ולכן לענין ספירה דכל מציאותה נעשה ע"י המצוה י"ל דעצם הציווי עושה אותו למציאות עד למציאות חשובה, ומציאותה היא גם אם לא תתקיים בה מצות הספירה (אינו בר חיובא).

ובההערה שם כותב סברא דבנוגע לגוי שנתגייר לא יועיל ספירתו שלפניה כיון "דקטן שנולד דמי", ולכן ספירתו הוי "ספירה של אדם אחר" (היינו גם לולי החסרון במציאות הספירה, וגם אם היינו אומרים דספירה נחשבת למציאות גם אם אינה קשורה למצוה - יש כאן חסרון נוסף: שספירתו הקודמת הוא ספירת אדם אחר).

ומפרש הרבי דאין להקשות ע"ז מהיו לו בנים בגויותו ונתגייר דלדיעה א' יוצא פ"ו "אע"ג דלענין עמה דברים אמרי' ... כקטן שנולד דמי...", "כיון דבנכריותו קיים דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה מיפטר נמי כשנתגייר (תוס' יבמות סב, א)", דהתם יש לו "מציאות תורנית" דמד"ת היה "זרעו מיוחס אחריו", ולכן יכול להצטרף למציאותו החדשה ע"פ תורה, אבל מציאות סתם אינה מצטרפת ושייכת למציאותו החדשה אחרי הגיור.

ובקיצור: לפי דברי הרבי אין ענייננו שייך כלל להשקו"ט של האחרונים אם "מחוייב דרבנן מוציא דאורייתא", ולדברי המרדכי בקידוש בזמן תוספת דמועיל לאחריה כו', כיון דאין המ"ט ספירות שייכת אהדדי למיהוי מצוה אחת כדי שנאמר דאם לא סיפר אחד מן הימים דהפסיד כל המצות, אלא השקו"ט היא אחרת: שלדיעה א' ישנו צורך דמציאות ספירה בימים הקודמים כדי שספירה ההווה ייחשב לספירה, ולענין זה החקירה היא אחרת - האם ספירה כל שהוא של מי שלא היה מחוייב בדבר מהווה מציאות וחפצא של ספירה או לא, דבתחילה היה סברא שאין מציאות הספירה חשובה אא"כ נספר כל ידי מי המחוייב בספירה מה"ת, אבל במסקנא סובר הרבי דנראה יותר דלא צריך שיהיה הסופר עצמו מחוייב אלא מספיק מה שישנו ציווי בעולם להחשיב הספירה למציאות (ולכן גם ספירת גוי היה לו להיחשב לספירה לולי החסרון ד"קטן שנולד דמי").

והנה יש להבהיר מתוכן השיחה, שלכאור' אפשר לעיין: אם חקירה זו (אם יש מציאות למצות ספירה רק למי שמצווה, או עצם הציווי מחשיב הספירה למציאות גם למי שאינו מצווה כיון שהתורה ציוותה לספור), שייך גם למצוות אחרות, היכי שמציאות הדבר ישנו בעולם לולי הציווי אבל אינו מציאות חשובה וחפצא דמצוה בלתי הציווי בפועל אליו.

ולדוגמא: במצות אכילת מצה או תקיעת שופר ביום ב' דר"ה (דאין כאן חסרון ד"מי שפטור" אינו מוציא "המחוייב בדאורייתא") והחיוב הוא חיוב דרבנן, אז אם נאמר דסוברים דלגבי גדר "חיוב ופטור" אין חילוק בין "חד דרבנן" ו"תרי דרבנן" (ודלא כתי' א' בתוס' מגילה יט, ב) אבל לגבי גדר "חפצא דמצוה" אפשר דיש לחלק ביניהם, ונימא דאין אכילה מצה ד"תרי דרבנן" "חפצא דמצוה" לגבי "חד דרבנן", היינו חשיבות דמציאות וחפצא דמצוה ד"חד דרבנן". וא"כ יש לעיין - אם אכל מצה בקטנותו והביא שתי שערות וכו', האם נאמר שאכילתו נחשבת לאכילה חשובה לגבי מי שחייב "חד דרבנן".

אבל מתוך דברי השיחה בח"ח וכן בחל"ח ע' 11 נראה יותר דהחסרון בספה"ע הוא משום דענין ד"ספירה" אין לו מציאות כלל לולי ציווי התורה ורק המצוה מחשיבו למציאות "ספירה"; משא"כ אכילה - אע"פ שלולי המצוה אין באכילתו משמעות מיוחדת משאר אכילות להיות "אכילה חשובה", מ"מ, הוי אכילתו אכילה ובמילא (אם מצד גדר "חיוב ופטור" אין חסרון בזה דתרי דרבנן יוציא חד דרבנן, א"כ כמו"כ) הוי אכילתו נחשב לאכילת מצה המועלת גם ל"חד דרבנן" והוי אכילה חשובה כו'.

אבל עדיין ישל"ע קצת בסברא: בשלמא לגבי ספירה, דאין ימים הקודמים חלק ממצות הספירה ימים דעכשיו אלא צריכים רק למציאות הספירה כדי שנאמר דספירה של היום היא ספירה, דאין ספירה י' לפני ספירת ט' וכיוצא, לכן לענין זה מספיק שיהיה מציאות של ספירה, ובזה אין צריך שיהיה הסופר עצמו מצווה בדבר, אבל בעצם המצוה עצמה, כשעשה אותו בזמן שעשייתו לא היתה "חפצא דמצוה" ומציאות חשובה כל כך, אין מסתבר שיועיל לזמן שמחוייב בעשייה חשובה יוצר לעשות "חפצא דמצוה".

והנה אין להוכיח מהשקו"ט בקריאת מגילה והלל וק"ש ותפילה וכיוצא (דהמרדכי סובר דקידוש בזמן דרבנן מועיל לדאורייתא,

והמג"א הקשה עליו וכו', ואדמה"ז פסק בהל' ק"ש כו' דאין "תרי דרבנן" מוציא "חד דרבנן" בעניינים אלו, דבעניינים אלו יש חשיבות מיוחדת לעצם הדבר בלי הציווי. ולכן י"ל דבזה אין חסרון במציאות חשובה של פעולתו (אלא שגם בזה תלוי בגדרי "חייב ופטור", אם סוברים דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן).

והרי לכאן' בין כך מוכרחים לחלק איזה חילוק בין גידון דהמרדכי ושיטתו והסבר הרבי דספירה ד"תרי דרבנן" אינו מועיל להוציא "חד דרבנן" לענין ספירה משום דאינו נחשבת למציאות חשובה בנוגע ל"חד דרבנן", ואעפ"כ קידוש בזמן דרבנן היא מציאות קידוש חשובה לקידוש דאורייתא (וגם בחולקים על המרדכי דנים מצד חיוב ופטור לא מצד "חפצא" של המצוה), אלא וודאי ד"ספירה" אין לה מציאות לולי המצוה כו' (כמבואר בשיחה). וא"כ אולי אפשר לומר עוד - דלגבי קיום עצם המצוה יש עוד חילוק בין מצות דיש להם תוכן (וחשיבות) עצמי גם לולי מצותן, היינו ק"ש, הלל, קידוש דשבת כו'; ובין מצות ש"באכילה" ופעולות בגשם שלולי מצותן אין להם ייחודיות במעשה שלהן משאר המעשים, ולכן אין חשיבות מעשה ד"תרי דרבנן" מוציא חשיבות מעשה ד"חד דרבנן".



ביאור דברי אדה"ז בסי' שיח

הרב גדלי' אבערלאנדער
מח"ס 'פדיון הבן כהלכתו'

באו"ח סי' שיח ס"ב כתב הרמ"א: "ואם קצץ פירות מן המחובר לחולה בשבת אפי' ה' חולה מבעוד יום אסור לבריא בשבת, משום שגדל והולך בשבת ויש בו משום מוקצה". ומקורו מהאורחות חיים (הובא בב"י), ושם מבואר להדיא שזהו רק בשלא נגמר בישולו, והרמ"א השמיט דיוק זה. וכתב המג"א ס"ק ח על דברי רמ"א: "ומיירי בפירי שלא נגמר בישולו, אבל בנגמר בישולו לא אמרי שגדל והולך כו'", ובסוף מוסיף: "עי' בתוס' ב"ק דמה שגדל בטל ברוב". והמחצה"ש הבין דהמג"א חולק על הרמ"א בשתיים: (א) דרק לא נגמר בישולו אסור, ואילו נגמר בישולו מותר, ודלא כרמ"א. (ב) דאפי' בלא נגמר בישולו נמי מותר להמג"א בגלל שמה שגדל בטל. כלומר

להמג"א מותר אפי' לא נגמר בישולו מטעם ביטול, ולהרמ"א אסור אפי' לא נגמר בישולו. וכ"מ במשנ"ב סקט"ז.

והנה בשו"ע ר"ס"ו מביא דין דרמ"א ומוסיף דין דמג"א דבפרי שלא נגמר בישולו אסור. והי' אפשר לומר דסובר אדה"ז דכוונת דברי המג"א "ואיירי בפירי שלא נגמר בישולו" - היינו דגם הרמ"א סובר כן, והרמ"א דהשמיטו צריך לומר משום דהי' אצלו דבר זה פשוט ביותר. ואח"כ חולק המג"א על עצם דין דהא"ח. וא"כ אדה"ז פוסק כרמ"א וכביאור המג"א ודלא כפסק המג"א.

אולם דבר זה צ"ע מתרי טעמא: (א) קשה לומר דהמג"א חולק על הא"ח, ולא מצינו זאת בהרבה מקומות. (ב) אמאי הכריע רבינו הזקן כהרמ"א כנגד המג"א, שלכאור' הי' דרכו כדך המג"א.

ונראה לומר דהמג"א אינו חולק כלל על הא"ח ורמ"א, ומש"כ לעיין בתוס' ב"ק הוי הסבר אמאי כשנגמר הפירי כן מותר בשבת, הלא גם אז יונק וגדל במשהו ויהא אסור בגלל מה שגדל בשבת (-ומש"כ דכשנגמר בישולו שוב אינו גדל, רצה לומר שאינו גדל שיעשו שינוי מהותו בהפירי כלומר שיהא נגמר הפירי ויהי' ראוי לאכילה, דממילא נגמר מקודם) - וע"ז אומר דבטל בשאר פרי, היינו מה שגדל ומוסיף בשבת בטל, ושייך ביה ביטול כמו בבהמה בשבת דג"כ גדל בשבת, ואפי"ה מותרת בשבת לבריא כששחטה לחולה, וע"כ הטעם משום דאינו עושה שינוי מהותו בהבהמה, דממילא ראוי בלאו ההוספה.

אבל לפי"ז צ"ע אמאי לא אמרינן דבטל גם כשנגמר הפרי ע"י הגידול? - הנה ע"ז מבאר המג"א דכשנגמר הפירי ע"י הגידול בשבת נמצא שנגמר הפרי בשבת, וזה לא שייך שיהי' בטל דכל עיקר שם פירי גמורו הוי ע"י שנגמר בשבת ולא בטיל. אבל כשהי' כבר נגמר קודם השבת אפי' שיש הוספה בשבת שפיר בטיל. ובזה א"ש מה שאדה"ז מביא דין הרמ"א עם המג"א דאין שום מחלוקת.

ומש"כ רבינו: "ואפי' הי' בדעתו מבעוד יום לקצוץ הפרי בשבת אינו מועיל, מפני שאין הכנה מועלת כלל במחובר בכיו"ב שהוא גדל והולך בשבת", היינו נמי כביאור דלעיל שגדל והולך ונגמר בשבת, אבל אם לא נגמר בשבת וכבר היה פירי שנגמר בישולו קודם השבת נתבטל ההוספה ומותרת באכילה.



מוציא שם שמים לבטלה

הרב אפרים הלל הלוי העלער

ר"מ ישיבת ליובאוויטש - קווינס

בשו"ת דברי יציב להאדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג (או"ח ח"א סי' פג), הביא דברי אדה"ז בשו"ע או"ח סי' ר ס"ג: "וכל מקום שהוא צריך לחזור ולברך וברכתו הראשונה היא לבטלה צ"ל אחריה בשכמל"ו. וכן כל מי שמזכיר שם שמים לבטלה". ומעיר בזה בשו"ת שם שלא הוזכר דין זה אלא לענין ברכה לבטלה ולא במוציא שם שמים גרידא, עיי"ש מה שדן בזה בארוכה.

ויש להעיר דמפיו הדבר ברמב"ם בפ"ב מהל' שבועות הי"א, וז"ל: "ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפי' להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור וכו' לפיכך אם טעה בלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה, כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא ומהולל מאוד וכיוצא בזה כדי שלא יהא לבטלה", עכ"ל, הרי לן בהדיא שגם במוציא שם שמים לבד צ"ל בשכמל"ו (וכדו').



סעודת פורים בפורים שחל בע"ש [גליון]

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

בנוגע הזמן של סעודת פורים שחל בע"ש (קביעות זו תהיה אי"ה עוד ב' פעמים בהשבע שנים הבאות) הנה שפיר הרחיב הרב חיים גרשון שיחי' שטיינמעץ (גליון תתיג לש"פ תשא-פרה ש.ז.) לבאר הענין לפי כל השיטות, ושם ביאר שיש בזה ג' אופנים: (א) דעת הב"י שיש שעושים מבעו"י בלי הגבלה באיזה זמן. (ב) יש אומרים להתחיל קודם שעה עשירית כמ"ש המהרי"ל. (ג) ויש אומרים שעושים דווקא בבוקר כמ"ש הרמ"א. והוא מסיים שהגם שאדה"ז פוסק בכל סעודת מצוה בערב שבת שיש מצוה לכתחילה להתחילו קודם שעה עשירית, מ"מ בפורים לכאורה יש לפסוק בפשטות כדברי הרמ"א להתחיל סעודה בבוקר לכתחילה, והביא שם גם משיחת רבינו זי"ע (שושן פורים תשל"ז) שעושים הסעודה בבוקר.

אבל נראה לי שבשנים האחרונים שיש כמה וכמה החוגגים סעודת פורים ברוב עם - ובפרט בהבתי חב"ד וכיו"ב - וכמה מהאנשים הבאים להסעודות עובדים חצי היום עד חצות כו', וא"כ יש מקום לחשוש על הענין ד"ברב עם הדרת מלך". דהנה דעת רבינו (מכתב כ"א שבט תשי"א, הובא בשערי הל' ומנהג יו"ד), דאע"פ שזריזין מקדימין למצוות דוחה הענין של ברב עם הדרת מלך, וכדמוכח בר"ה לב, ב, מ"מ סובר רבינו דמילה שאני דטוב שיהי' בשמחה כמו שקיבלוה עליהם (שבת קל, א), ועיין ג"כ מגילה טז, ב, כתובות ח, א, נדה לא, ב "כולם שמחים" - וזהו דוחה ל"זריזין מקדימין למצות" שלכן בת"ב נדחה מאחרין המילה לאחר מנחה (שו"ע או"ח סו"ס תקנט), ורבינו ממשיך לומר שבמוחש רואים שהשמחה תלוי' ברוב המתועדים וכו', עיין שם כל דברי רבינו.

וא"כ בסעודות פורים שכל ענינה הוא ענין השמחה יש מקור גדול לומר ש"ברב עם הדרת מלך" דוחה החשש של אי כבוד לשבת, ולכן בהמקומות הנ"ל דלא אפשר להם לבוא להסעודה בבוקר, יש לכאורה מקור גדול להתיר לכתחילה לעשות הסעודה בצהרים, משום ב"רב עם הדרת מלך".



אימתי מסלקין ס"ת ראשון [גליון]

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב היישוב - עומר, אה"ק

בגליון דש"פ תזו"מ (תתטז, עמ' 62) הבאתי את דברי המטה-משה סי' רנד בעניין שלא לסלק ס"ת הראשון עד שמניחין השני על השולחן, שמביא ראייה לזה מפסחים פ"ה מ"ו, ומציין מקור לדבריו לדברי "האשר"י פ"ב דשבת בשם רבינו יונה, ותמהתי מה הקשר בין הדין דקרבן פסח לעניננו, וכן היכן מקומו של הרא"ש שצויין.

ונשמט ממני שכבר הקשה זאת המגן אברהם סי' קמז ס"ק יא, עיי"ש ובמחצית השקל. דהמ"א הקשה זאת על הגהות מנהגים (טיירא) ועל האו"ז. כן הובאו הדברים בספר מהרי"ל - מנהגים (הוצאת מכון ירושלים עמ' תנה. ושם מהמו"ל דמה שצויין ל'מרדכי' כמקור, לא מצא גם ב'מרדכי הגדול'). חלק מעניין זה נמסר שם בשם מהר"א קלוזנר, וה' יאיר עינינו.



הזרוע שבקערת הסדר [גליון]

הרב יוסף יצחק איידעלמאן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון די"א ניסן כתב הרי"ד קלויזנר אודות הזרוע - א) האם לא אוכלים אותו גם למחרתו ולאחר זמן. ב) האם הוא רק מבושל, או רק צלוי, או שהוא צלוי אחר הבישול, ויש להעיר בזה:

א) בנוגע לאכילתו למחרתו ולאחר זמן - ברור הוא שלא אוכלים, וצינתי בזה בקיצור בגליון הקודם ואפרט כאן:

בספר המנהגים (מהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים): "הזרוע: נוהגין לקחת חלק מצואר עוף. כן מדקדקין שלא לאכול הזרוע אח"כ - כל זה הרחקה שלא יהא כל דמיון לקרבן פסח, ומטעם זה הנה כ"ק מו"ח אדמו"ר מסיר כמעט כל הבשר מעל עצמות ה"זרוע".

ובהוספות להגש"פ הנ"ל (הוצאות האחרונות) מיד לאחר המנהגים, ממכתב י"ג אייר תש"ו: "ולכן כשמדקדקין שלא לאוכלו הרי שוללין ענין העיקרי שבק"פ (מה שאין זה בהוראה ע"י שיאכלוהו לאחר זמנו שכתב במכ)".

ובשיחת ליל ב' דחה"פ תשט"ו (ועד הנחות בלה"ק, סעי' יז): "ומטעם זה מנהגנו לקחת לזרוע חלק מצואר עוף דוקא, וכן מדקדקין שלא לאכול הזרוע אח"כ [יש נוהגים להדר לאכול את הזרוע, כדי שצליית הזרוע לא תהי' מלאכת יו"ט לצורך מצוה בלבד, אבל מנהג בית הרב הוא להיפך, להדר שלא לאכול], שלא יהא כל דמיון לקרבן פסח".

ב. ובנוגע לאופן "צליית" הזרוע (צואר עוף):

ראשית, פגשתי גם כאלה שצולים במחבת, וברור שהוא טעות ומאן דכר שמי'. גם לא הצלחתי להבין למה לדייק ולהקדים לבשל לפני הצלי'.

וכשבדקתי נושא זה הרי אלה שבישלו, בישלו במרק (כמו שכתב הריד"ק), (אמנם חלקם מסבירים זאת שאינו בדוקא, אלא שלאחר

הכנת המאכלים ה"ה נזכרים שלא השאירו צואר עוף חי להכנה לקצרה).

שמעתי מכמה שצולין חי, ושכך הי' נהוג בביתם מדורי דורות, ובדוקא.

ובנוגע למ"ש ב'אוצר מנהגי חב"ד' "וה"זרוע" היתה צלוי', ושמא גם נתבשלה קודם לכן" - הנה לא פירש מהו מקור הספק, ובהגדה הוצאת 'היכל מנחם' נשמט הספק ונזכר רק שהיתה צלוייה, ובכל אופן ניתן לברר זאת אצל המשב"קים, והאם היתה להם הוראה בזה.



שונות

יכול אני לפטור את העולם מן הדין

הרב שמואל הלוי הבר
תושב השכונה

ידוע מאמרו של רבי שמעון בן יוחאי, בסוכה מה, ב, וז"ל:

"וא"ר חזקיה א"ר ירמיהו משום רשב"י יכול אני לפטור את כל העולם כלו מן הדין מיום שנבראתי ועד עתה, ואלמלי אליעזר (צ"ל אלעזר - וכ"ה בדק"ס) בני עמי מיום שנברא העולם ועד עכשיו, ואלמלי יותם בן עוזיהו עמנו מיום שנברא העולם ועד סופו".

(ועיין רש"י דבה"ב כז, ב, ונראה דהיה לו גירסא אחרת בגמרא, ולגירסתו הנוספים הם אברהם אבינו ויותם, ובירושלמי ברכות פ"ט ה"ב הנוספים הם אברהם ואחיה השילוני עי"ש, ואכמ"ל).

מאמר ראב"ע

והנה לשון זה "יכול אני לפטור העולם מן הדין" מצאנו גם בשם ר' אלעזר בן עזריה שהיה חברו של ר"ע רבו של רשב"י.

דהכי איתא בערובין סה, א "אמר רב ששת בשם רבי אלעזר בן עזריה יכול אני לפטור את כל העולם כלו מן הדין מיום שחרב בית

המקדש ועד עכשיו שנאמר (ישעי' נא, כא) לכן שמעי נא זאת עניה ושכורת ולא מיין (לטעון על כל ישראל לפני הקב"ה דבר שיפטרו כלן מדינא לע"ל, לומר שהן שיכורים (שוגגים) ואין נתפשים על עוונם - רש"י).

ולאחר קושית הגמרא התם דהא שיכור שעבר עבירה מלקין אותו וכו' אלא שפטור מן התפילה, מסיים בגמ' "אלא מאי יכולני לפטור דקאמר, נמי מדין תפילה (אם דנין אותם על שלא היו מתפללים בכוונה יכול אני לפטור - רש"י)".

עוד איתא התם "א"ר חנינא ל"ש אלא שלא הגיע לשכרותו של לוט, אבל הגיע לשכרותו של לוט פטור מכולם".

ויש לומר דיש בזה רמז, דפעמים הגלות כל כך קשה דיש לדמות לשכרותו של לוט ואז יש לפטור מן הדין בכלל.

ביקש איוב לפטור העולם

עוד מצינו לשון כעין זה גם באיוב דאיתא בגמרא ב"ב (טז, א) "אמר רבא ביקש איוב לפטור את כל העולם כלו מן הדין, אמר לפניו רבש"ע בראת צדיקים בראת רשעים מי מעכב על ידך" (אנוסין הן החוטאים - רש"י).

ושם אהדרו ליה חבריה "אף אתה ... הקב"ה ברא יצה"ר, ברא לו תורה תבלין" (הלכך לאו אנוסין נינהו שהרי יכולין להציל עצמן - רש"י).

ונראה ברור שאף שסגנון לשונם שווה, אך כוונתם שונה לגמרי דאילו ראב"ע כוונתו שיכול לפטור העולם על ידי שימצא עליהם לימוד זכות (וכן באיוב), אך אצל רשב"י נראה בכוונתו שיכול לפטור העולם בתפלותיו וזכותו בלבד, בלא לימוד זכות וכיו"ב דאל"כ לשם מה צריך צירופם של אלעזר ויותם, וכן מפורש ברש"י "בזכותי אני סובל את כל עוונותיהם ופוטורן מן הדין".

אלא שבכל זאת כנראה עפ"י דרוש וכיו"ב יש לבאר דברי רשב"י שיכול למצוא עליהם לימוד זכות וכמה דרכים בזה וכדלהלן.

דרושים במאמר רשב"י

יש המבארים פירוש מאמר רשב"י עפ"י מה דאיתא בסנהדרין צא, א אמר ליה אנטונינוס לרבי גוף ונשמה יכולים לפטור עצמם מן הדין, עי"ש בארוכה איך שכל אחד טוען שבעצמו לא שייך לעשות עבירה. אך לפועל לא מקבלים טענתם, עי"ש.

ומבואר במפרשים (עיין בחיד"א שם) דהוי כדין זה אינו יכול וזה אינו יכול דפסקינן כר' יהודה דחייב באיסורי שבת.

אך ר"ש לשיטתו דס"ל זה אינו יכול וזה אינו יכול פטור כדאיתא בשבת צג, ב וממילא יש מקום לטענת אנטונינוס לפטור גוף ונפש מן הדין, וזהו שאמר יכול אני (לשיטתי) לפטור את העולם מן הדין.

עוד יש לומר דר"ש לשיטתו דאינו מתכוין מותר באיסורי שבת (שבת כב, ב) וילפינן מינה לכל איסורי תורה.

ושיטה זו דר"ש דבעי כוונה מצינו גם במחלוקת ר"י ור"ש בדין ההורג, דלדעת ר"י נתכוין להרוג את זה והרג את זה חייב ולשיטת ר"ש - פטור כדאיתא במשנה סנהדרין עט ע"א.

ומזה נמשך דעת ר"ש (ב"ק פו, א) דגם בבושת אמרינן המתכוין לבייש את זה ובייש את זה פטור.

ומזה נמשך דעת ר"ש אפילו בבהמה (ב"ק מד, ב) דבהמה שנתכוונה להרוג את זה והרגה את זה פטור, דלא כסתם משנה התם, וכן בנזיקין דבהמה דעת ר"ש התם דשלא בכוונה פטור עי"ש. והכל לשיטתו דאין מתכוין מותר.

ועיין לקוטי שיחות ח"ז פרשת בחוקותי א ע' 191 שמאריך בהערה מדוע פטור אינו מתכוין לר"ש ילפינן משבת לכל התורה כולה משא"כ פטור שאינו צריך לגופה עי"ש.

ובשערי יששכר (במאמר ימי ששון, לפורים) כ' דהא דאיתא במגילה יב, א דאמר רשב"י לתלמידיו דהם (דור דאחשורוש) השתחוו לצלם לפנים בלבד לכן ניצלו, היינו משום דלשיטתו אזיל דאינו מתכוין מותר ומשום דעשו העבירה בלא כוונה לכן ניצלו. ועיין כמו כן בדברי תורה שלו ח"ו אות ע"ד.

ומעתה יש לומר דר"ש בא בהמשך לדעת ראב"ע שדן את בני ישראל בגלות כשיכורים, אלא דראב"ע לא יכול היה לפטור אלא מדין תפילה כנ"ל, אך ר"ש פוטר את הכל מן הדין, כי אף ששיכור חייב במצוות, הרי סוף סוף אין לו כוונה, וממילא יהיו בני ישראל פטורים מעבירות שבידם מצד שאין להם כוונה.

עוד יש לומר עפ"י מה דאיתא באבות דרבי נתן (פט"ז אות ד) רבי שמעון בן יוחאי אומר מכאן שאין ישראל רואין פני גיהנום לעולם, ומביא משל ממלך שהיתה לו שדה זבורית ובאו בני אדם והשכירוה לעשרה כורין לשנה ... אמרו לו אתה יודע שהשדה לא היתה מכנסת כלום ועכשיו שזיבלנוה וכו' הכניסה כור אחד, כך ... אתה יודע ביצה"ר שהוא מסית בנו, עי"ש. וכבר ציין לאדר"נ זה הגאון רעק"א עה"ג בסוכה שם.

אך כבר כתבנו לעיל דהפירוש הפשוט בדברי רשב"י הוא שיכול לפטור העולם בתפילתו וזכותו בלבד מבלי לימוד זכות.

תמיהות במאמר זה

לכאורה יש לתמוה כמה תמיהות במאמר זה והם:

א. מדוע אומר "יכול אני לפטור" ולא אומר "פוטר אני" דאם ביכלתו לפטור מסתמא הריהו פוטר.

ב. מה זה שאומר "ואלמלי אלעזר בני עמי" כאילו הוי ספק אם אלעזר בנו עמו הרי וודאי שיסכים אלעזר להיות עמו ויאמר "ועם אלעזר בני".

ג. מה שאמר "ואלמלי יותם בן עוזיהו עמנו" הרי יותם לא היה בדורו, ואיך יאמר "עמנו", ואם הכוונה שזכותו תועיל אפילו לאחר מותו הרי שוב וודאי שיסכים.

ד. יש לעיין אם מדבר על דורות שעברו האם אין זכות גדולה יותר לאבות, לשבעה הרועים, לאליהו הנביא וכיו"ב ומדוע דווקא יותם.

ה. איך יתכן שזכותו מועילה רק מיום שנברא הוא ועד אותו יום, ואילו אלעזר ויותם מועילה זכותם מיום שנברא העולם ועד סופו.

פירוש סדר הדורות

בספר הדורות ערך רבי שמעון בן יוחאי מביא מספר ג'נ (גלגולי נשמות) דרשב"י חסד ור"א דין ואין חסד ודין מתישבים יחדיו, לכן אמר אלמלי בני עמי, אם היה אפשר לצרפו עמי, אך לפועל לא מצטרף עמו בזה.

כמו כן מביא דרשב"י היה מניצוץ יותם והיה צדיק אלא שעדיין הבמות לא סרו וכו' כמפורש בכתובים, ולכן לא יכול להצטרף לרשב"י לפטור, וזהו שאמר אלמלא חטא זה היה יכול להיות עמי לפטור העולם כלו מן הדין.

אך פירוש זה דוחק כי לדבריו לא יתכן לפועל שאלעזר ויותם יהיו עמו, ולשם מה אמר אילמלי אלעזר בני (ויותם) עמי.

פירוש חדש בדברי ר"ש

אולי יש לפרש "אלמלי אלעזר בני עמי" באופו חדש ולומר הכוונה אם יהיה קבור יחד עמי, כי רצה מאד ר"ש שיהיה בנו קבור במערתו, כדאיתא בארוכה בב"מ דף פד, ב ואכן לאחר מניעות ועיכובים וקשיים שונים, זכה לבסוף לזה ועיין בארוכה בקונטרסו של הרב אשר מרגליות "סיבוב מנוחת ר"א בן רשב"י" (נדפס בספרו מדות רשב"י בחלק מאמרי ר"א בן רשב"י סימן עח) בפרטי הדברים בטוב טעם.

והנה על יותם וודאי אין כוונתו לקבורה דהרי כבר נקבר מאות שנים לפני זה, אלא אם יזכה ואלעזר בנו יקבר עמו אזי ממילא יצטרף אליהם השלישי בתפילתם ויחד יפטרו העולם בתפלתם ובזכותם.

ונראה לומר דרשב"י עצמו יכול בזכותו בלבד לפטור העולם כל משך ימי חייו כי בעצם היותו חי בעולם הוא מגין על הדור, וכמפורש כן בזהר בכמה מקומות, דלכן כל ימי חייו לא נראתה הקשת בענן כמפורש בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) ובזהר (ח"ג דף טו, א) ומרומז בגמרא כתובות עז, ב משא"כ ר"א ויותם הם זקוקים לתפילה יחד עם ר' שמעון כדי לפטור העולם מן הדין, ולכן בגללם אמר רשב"י "יכול אני" ולא אמר "פוטרי אני" וכיו"ב. ולכן זכותו בלבד מועילה כל זמן היותו חי בעולם הזה, "מיום שנבראתי" וכשניתוסף גם תפילתם יחד מועילה לפטור מן הדין גם לשנים שעברו ועל העתיד, "מבריאית העולם ועד סופו".

פירוש חדש בגמרא סנהדרין

עפ"י הנ"ל אולי יש לבאר גמרא תמוהה דהנה איתא בסנהדרין (צח, א) שריב"ל פגש את אליהו הנביא בפתח מערת רשב"י ולאחר ששאלו "אתינא לעלמא דאתי" ותשובת אליהו "אם ירצה האדון הזה", אמר ריב"ל "שנים ראיתי וקול שלשה שמעתי", ותמהו המפרשים מי הוא השלישי ששמע קולו, ונדחקו לומר שהכוונה לשכינה (רש"י) או לשלשת האבות (חדא"ג שם) או לר' יוסי בן ר"א (חדא"ג בשבת לג בספור המערה). ולכל הפירושים דוחק.

ועפ"י הנ"ל אולי אפשר לומר דהכוונה ליותם בן עוזיהו שמתפלל יחד עם רשב"י ובנו וזהו "וקול שלשה שמעתי", היינו שאף שאינו קבור עמם ולכן רק "שנים ראיתי", אך מתפלל הוא יחד עמם וכלם יחד פוטרם העולם כלו מן הדין.

הטעם שצריך שלשה

אלא די ש לעיין מדוע בעי שלשה דווקא.

ונראה לומר דאולי מאמר זה דרשב"י קשור למאמרו (הראשון בתלמוד והוא) במסכתא ברכות (דף ה, א) "תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא" עי"ש בארוכה.

ולזה צריך שלשה צדיקים שיפטרו העולם מיסורים עבור שלש מתנות אלו.

ובפרט צדיקים שהם עצמם סבלו יסורים, כמו רשב"י עצמו מלבד זכותו ועוצם קדושתו הרי עבר יסורי המערה, ולזה אומר כאן שהוא כבר קיבל יסורי המערה עבור כל בני ישראל ופטר אותם בזה, ומעתה זכאים בני ישראל לשלש המתנות מבלי יסורים כלל.

ובפרט שהוא קיבל את היסורים באהבה כדאיתא בזהר ח"ב דף קצח, א עה"פ שברו על ה' אלקיו אל תקרי שברו בשין שמאלית אלא שברו בשין ימנית "דניחא להו לצדיקייא לתברא גרמיהו ולא תברא תבירו על תבירו וכלא על ה' אלקיו כד"א כי עליך הורגנו כל היום".

כמו כן מה שאמר שם "ואלמלי אליעזר בני עמי - מיום שנברא העולם ועד עכשיו", יש לומר דהיינו נמי מלבד גודל מעלתו וקדושתו הרי גם הוא סבל יסורי המערה, וגדול זכות ר' אלעזר לפטור מיום

שנברא העולם כי בנוסף על יסורי המערה קיבל על עצמו באהבה יסורים נוראים עד שהיה אומר ליסורים "אחי ורעי בואו" כדאיתא בגמרא ב"מ דף פד, ב בארוכה.

ומה שאמר שם "ואלמלי יותם בן עוזיהו עמנו מיום שנברא העולם ועד סופו", כבר תמהו המפרשים מה מצינו מיוחד ביותם (ועיין פירוש רבנו חננאל בגמרא שם ובערוך ערך פטר, ועדיין צ"ע).

ורש"י כ' "צדיק היה ועניו יותר משאר מלכים וזכה בכיבוד אביו ועליו נאמר בן יכבד אב (מלאכי א) שכל הימים שהיה אביו מצורע והוא היה שופט עם הארץ ... לא נטל עליו כתר מלכות בחייו וכל דינן שהיה דן היה אומרים בשם אביו".

ואולי קשור זה עם מאמר רשב"י בירושלמי (פאה פ"א ה"א) גדול הוא כבוד אב ואם שהעדיפו הקב"ה יותר מכבודו וכו'.

ויתכן לומר דמשום שנהג כבוד כל כך באביו זכה שיחשב כאילו הוא עצמו עבר היסורים של אביו ולכן בכח זכותו לפטור העולם מיסורים כנ"ל.

אך עדיין צריך ביאור מדוע נבחר יותם דווקא - ואף שהיה "צדיק ועניו יותר משאר מלכים", אך לא נאמר שהיה צדיק יותר מכל האבות והנביאים וכו'.

מדוע צדיקים אלו דווקא

ונראה לבאר עפ"י דרך הנ"ל דזה קשור למאמרו בענין שלשת הדברים שניתנו על ידי יסורים והם תורה עולם הבא וארץ ישראל, ומסתבר לכן לומר דשלשת הצדיקים המגינים על העולם מלקבל יסורים בשלשת דברים אלו צריכים להיות שייכים לזה יותר משאר צדיקים.

ולכן נראה דרשב"י ובנו ר"א היה עיקר ענינם תורה ועולם הבא, שהרי היה תורתם אומנתם כדאיתא בשבת יא, א, והם הנקראים "מארי תורה".

ומשום שעיקר ענינם היה גילוי פנימיות התורה הרי ענינם שייך לעולם הבא שהרי עיקר ענין העולם הבא הוא גילוי סודות ופנימיות התורה, ולימוד פנימיות התורה היום הוא הכנה ללימוד לעתיד לבוא,

דלכן אמר ברע"מ (זהר ח"ג פרשת נשא ע' קכד, ב) "בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזהר ... יפקון ביה מן גלותא ברחמים".

ומבואר בארוכה בכמה וכמה מקומות בספרי קבלה ובדא"ח שייכות רשב"י ושרש נשמתו למשה רבינו (תורה) ולמשיח (עולם הבא) - עיין לקוטי שיחות ח"ה ע' 130 ומציין שם בהערה לשאר מקומות בדא"ח.

אגב - בענין שייכות רשב"י למשה רבינו כבר האריך הרב מרגליות בספרו "הילולא דרשב"י" להביא ששים דברים שמה שאירע לזה אירע לזה, ויש להוסיף דבר נפלא מה שמצאתי מכ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות ח"א ע' 287) שמכנה את הר מירון בשם "הר נבו דרשב"י". מה שלא מצאתי כן בשום ספר.

ואכן מצינו שרשב"י יש לו בעלות בענין עולם הבא, כמפורש בגמרא (סנהדרין שם) שעל שאלת ריב"ל לאליהו אם הוא בן עולם הבא אמר לו אליהו הנביא "אם ירצה האדון הזה", דקאי על רשב"י, כמבואר במפרשים.

ולכן ראויים רשב"י ובנו ר"א לפטור העולם מיסורים של תורה ועולם הבא.

ומעתה צריך להצטרף אליהם צדיק שיש לו בעלות בענין הארץ, ונראה דלזה שייך בעיקר מי שהיה מלך בישראל שיש לו בעלות על הארץ ומכל המלכים נבחר דווקא יותם בן עוזיהו מלך יהודה כי הוא היה צדיק מכל מלכי יהודה וישראל, כלשון רש"י בסוכה שם "צדיק היה ועניו יותר משאר מלכים" ועוד שלא היה בו חטא כלל וכמפורש ברש"י (דבהי"ב כז, ב) שכל המלכים היה בהם חטא (ומפרט כל אחד מהם מה היה חטאו) מלבד יותם שלא היה בו שום חטא, עי"ש בארוכה.

ומעתה הם שלשה שפוטרים את העולם כלו מן הדין וכנ"ל העיקר הוא רשב"י שזכותו בלבד מגינה על הדור, ויש לומר דשייכותו ובעלותו על תורה ועולם הבא מרומז גם בפזמון הידוע "ואמרתם כה לחי", דלאחר שאמר "סיני סיני לו נקרא ארי שבחבורה ממנו תצא תורה", הוסיף לאמר "צדיק יסוד העולם גילה מדרש הנעלם יכול לפטור העולם אדוננו בר יוחאי".



משמעויות ומקורות נעלמים בכתבי רביה"ז

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

באותו מקום ובאותה מעשה

ב'מאמרי אדה"ז ענינים' (ע' שיא) איתא וז"ל: "ומה שמבואר בספרי מוסר בעניני תשובה, באותה מעשה ובאותו מקום א"צ להדר ע"ז, כי אנו מבקשים שלא תביאנו לידי נסיון. רק אם אם בא לידו שיסור מהרע כנ"ל". והמהדירים ציינו למקור הביטוי "אותה מעשה אותו מקום" ליומא פו, ב "היכי דמי בעל תשובה, אמר רב יהודה כגון שבאת לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושני' וניצל הימנה, מחוי רב יהודה באותה אשה באותו פרק באותו מקום". אך בוודאי אין כוונת אדה"ז לגמ' זו בלבד, מאחר שמציין לספרי מוסר. ועוד - הלא בגמרא לא מבואר שכך סדר התשובה מלכתחילה, אלא שזה אבן הבוחן שאם קרה כך הרי"ז בעל תשובה גמור, וצ"ע לאיזה ספרי מוסר כיוון רבינו?

אך הכוונה לרעיון נפוץ בספרי מוסר קדמונים. בספר עוללות אפרים (לבעל הכלי יקר, חלק ב מאמר רכז), מביא רעיון זה, ושוללו: עי"ש שמתבסס על מאמר רז"ל הנ"ל וכותב במרוצת דבריו "ומקצתו אמרו שזהו כוונת רז"ל, שאמר מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד שם, כי לצדיקים אסור היחוד עם האשה ולבעל תשובה הוא הכרחי, ופירוש זה בטל מעיקרו והמאמר אינו סובלו".

לעומת זאת בשל"ה, בן דורו של העוללות אפרים, (פ' תצא תורה שבכתב) כותב: "וזהו מעלת בעל תשובה כמו שאמרו רבותינו ז"ל ה"ד בעלי תשובה באותה אשה באותו פרק וכו' ופירשו המפרשים ע"ז במקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, כלומר כי הם צריכים להתרחק מלראות דבר חשק שאולי יביאנו לחטוא, אבל הבע"ת אדרבה עומד שם וכובש על יצרו".

ויש לציין לדברי רב ייבי בשם אביו בפר' בלק: "וכההיא דארז"ל היכי דמי בעל תשובה כגון אותו מעשה לדיו ... כי הבעל תשובה צריך לעמוד במקום שעמד שם בראשונה ולהתייחד עם אותה אשה, אבל לצדיק גמור אסור היחוד כי אסור להביא נפשו בנסיון". וראה זה פלא שבספר רב ייבי על תהלים פרק לו, ג וז"ל: "ושמעתי בשם ר[בי]

[ישראל] [בןעל] [שנם] ז"ל דאמרו רז"ל דצ"ל תשובה באותו מקום ובאותה אשה ובאותו זמן היינו שיראה שיזדמן לו ... וימאס וישנא אותה... ועיי"ש דברים מפליאים מה שאמר הבעש"ט מה שהקשו ותירצו במתיבתא דרקייע.

ולעומת זאת ה'נודע ביהודה' בדרושיו שולל הדבר בתכלית (דרושי הצ"ח דף ד, א): "אמנם אני אומר שרבים טעו בדברי שהבעל תשובה שאמר באותו מקום באותה אשה, שכוונת ר' יהודה שהבעל תשובה ישתדל שיבוא עוד הפעם העבירה ויפרוש ממנה על דרך שאמרו דרך הלצה מקום שבעלי תשובה עומדין וכו', כי הצדיק אסור לו להתייחד והבעל תשובה מותר ... ואני אומר ח"ו לומר כן..."

וכך הדבר מופיע לחיוב ולשלילה בספרי דרוש רבים, וזהו איפוא מה שרבינו הזקן שולל כאן, שאי"ז משמעות הגמרא ואין לעשות כאן [ולהעיר שבכך דומה דעת אדה"ז לדבריו הידועים בתניא קדישא על שלילת העלאת מחשבות זרות, שאל יהי שוטה לעסוק להעלותם, דהיינו שלמרות שהדבר מופיע בספרי חסידות רבים בשם הבעש"ט והמגיד, בכל זאת אין זו דרך סלולה לרבים].

ההבדל בין מעשה אנוש ותחבולותיו ובין מעשה ה'

ידועים דברי אדה"ז בשעה"ה"א פ"ב על ה"הבדל בין מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו כי כאשר יצא לצורך כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורך כי אף שידי מסולקות הימנו והולך לו בשוק הכלי קיים בתבניתו וצלמו ממשי כאשר יצא מידי הצורך כך מדמין הסכלים האלו מעשה שמים וארץ..."

וכבר הבאתי בגליון תשצא שניגוד זה כבר מופיע במורה נבוכים (ח"א פס"ט) ובבעל הנפש להראב"ד (מהד' קאפח ע' קפד). וכעת מצאתי שהדבר מופיע כבר בכוזרי (תרגום קאפח) המאמר שלישי אות יא "והדבר כך או קרוב מכך לפי שלא יצטייר מעשה הבריאה כמו משעה העשייה, כי העושה עושה ריחים למשל ונעלם ממנה, והריחים פועלת מה שנעשו בשבילו. והבורא בורא את האברים ונותן בהם כח ומספקו לרגעים, ואלו נדמה סילוק השגחתו וניהולו רגע אחד היה נאפס העולם בכללו" [נ"א נפסד העולם].

וכן מצאתיו במגן אבות על אבות לרבינו הרשב"ץ פ"ב מ"ט: "ואינו כמו הבנאי, כי אחר אשר בנה הבית אין הבית צריך אליו אבל

הקב"ה אינו כן כי אחר אשר ברא העולם הוא מעמידו ומקיימו". ולפני זה כותב: "ולולי שהוא מעמידו הוא חוזר לתוהו".

ומעניין לציין שהרמב"ם ממחישו בנגר הבונה ארון ש"אם מת הנגר לא יבטל הארון". והכוזרי משתמש בדוגמא מעושה ריחיים, ואילו המגן אבות נוקט דוגמא של בנאי הבונה בית. רק הראב"ד משתמש בדוגמא הכי קרובה לאדה"ז מ"יוצר ... שעושה את הכלי". [וכמו"כ יש להעיר על חילוקים בעצם הבנת הניגוד, אך זה ענין עמוק וארוך, ואכמ"ל].

ויש לציין שדבר זה - בודאי בהשפעת אדה"ז - מופיע בספר דרושיו של הערוך השלחן שנדפסו בשם דרשות קול לוי (דרוש יז): "והנה כתיב לעולם ה' דברך נצב שמים וביאור הקדמונים דהנה מלאכת ד' אינה כמלאכת בן אדם שעושה הכלי ואח"כ נבדל ממנה והקב"ה אינו כן דכשברא עולמו וגזר אומר יהי אור ... דיבור זה לא יופסד לעולם, וזהו ואתה מחי' את כולם שהדיבור אלקי מחי' ומהוה את כל הדברים ואלמלי יצוייר ח"ו סילוק השגחתו אף רגע יוחזר הכל לתהו ובוהו". וממהלך הדברים ברור, ש"הקדמונים" הם דברי רבינו הזקן בשם הבעש"ט, ולא שאר הראשונים שהבאתי.

זמנה של ספירת העומר בליל ראשון

ידועים הדברים אודות הנכתב בסידור רבינו ש"מתחילין לספור ספיה"ע תיכף אחר תפילת ערבית אך יש מי שאומר שהבא בסוד ה' יש לספור אחר שגמר כל הסדר בח"ל והמקדים לברך ולספור מיד אחר התפילה מוקדם לברכה", - שהלא רבינו אינו מביא דעות שונות בסידורו - אלא שהוספה זו על הבאים בסוד ה' הוסיף המהרי"ל אחי רבינו בסידור, ורבינו הענישו על כך.

ובינתיים אנו יודעים על כך משני מקורות: (א) בשער הכולל. (ב) בבית רבי. ובשני מקורות אלו מזכירים סתם שכך נודע להם. ויש להוסיף למקור ג' לא ידוע שמציין ששמע כך מאדמו"ר מהר"ש נ"ע עצמו, ויש שם שינוי קצת משאר המקורות. והוא ספר פתחי עולם על שו"ע או"ח לא' מרבני חב"ד הגאון רבי דובער קאראסיק בסי' תפד הל' קא אחרי שמביא הדעות נגד ספירה בגמר הסדר: "וכן שמעתי מהרב כו' מהר"ש זלה"ה בנו של אדמו"ר זלה"ה ה"ה מחבר צ"צ, שזקיננו מחבר ש[לחן] ע[רוך] ה[רב] זלה"ה הקפיד מאד על אחיו שנהג פ[עם]

א[חת] כהרמ"ע [הרמ"ע מפאנו שסובר שיש לספור אחרי הסדר - נ. ג.] בזה". ולפי נוסחא זו הרי הקפדת אדה"ז היתה מפני שפעם אחת נהג בפועל כהרמ"ע, ולא בשל הכנסתו לסידור.



מעלת העבודה מלמטה למעלה*

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

מבואר בכ"מ בההפרש שבין העבודה שמלמעלה למטה (כענין עבודתו של אברהם חסד המשכה כו') והזיכוי והעלאה שמלמטה למעלה (ראה בהנסמן בחידושים וביאורים בעניני בית הבחירה, קה"ת תש"נ, סימן וא"ו (עמ' קנב-קנג)). ובכך גם מוסכרת מעלת ביהמ"ק הב' עליו נאמר "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", זיכוי ועליית התחתון וכו'.

ואולי אפשר להביא דוגמא לזה מדין בנגלה דתורה:

ארז"ל (הוריות יג, א): ת"ח וכהן גדול עם הארץ ממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה.

והנה "כהן גדול עם הארץ" פי' שאין לו משלו כלום, שהרי "כהן גדול" הוא מצד יחוסו (זרע אהרן) שלא 'השקיע' בזה מאומה, והיפוכו "ממזר ת"ח" דהפגם דממזר (אינו שלו, כי אם) הוא מצד מולידו וכו', ואילו המעלה דתורה - ת"ח - היא מצד עבודתו הוא שהרי בלימוד התורה אחז"ל דיגעת ומצאת - דוקא - תאמין (מגילה ו, ב).

ונפסקה ההלכה שממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה (עיין רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ח הי"ח. הל' ת"ת פ"ג ה"ב. טוש"ע יו"ד סרמ"ו סט"ו בהגה"ה). היינו שמעלת עבודת עצמית - נעלית!



ומדאיתנן להכי, ידוע מה שמסופר על אחד הרה"צ וכו' מפולין בילדותו (וי"א על הה"מ ממעזריטש, וי"א על ה"ה ר"י מרוזין) שראה

(* לע"נ הרה"ג רב פעלים וכו' ר' ישראל אליזרע זצ"ל רב הראשי דאשדוד נלב"ע במוצש"ק פ' שמיני תשס"א.

אמו בוכה ולפשר תמיהתו הסבירה כי ספר יוחסין שהי' ברשותם נשרף, והבטיח לה שמכאן ואילך ימשיך הייחוס ממנו וכו'.

וע"ד הדרוש עכ"פ יש לפרש בזה הנאמר בסנהדרין כא, ב לגבי מצות כתיבת ס"ת "וכותב ס"ת לשמו תנא ובלבד שלא יתנאה בשל אבותיו וכו'", שהעיקר הוא עבודה ויגיעה עצמית.

ואמנם כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו עודד ועיטר נכדיהם ובניהם של גדולים בתוארים וכו', והזכיר יחוסיהם בהזכירו מרז"ל שהאב מזכה לבן וכו', אבל כל זה היה לתבוע מהם ולחייבם להוסיף בעניני תומ"צ והכלל וכו'.

[וראה בארוכה בענין יחוס עצמי וכו' בספר פרדס יוסף פרשת וארא (מהדורת אה"ק תשנ"ד) עמ' צו-ק ומה שהביא שם מהגר"מ חפץ ז"ל אחד משלושת גדולי ישראל אצלם ביקר רבינו הזקן אחר פט"ב (ראה ספר התולדות אדה"ז כרך ג' עמ' 757-758)].



בנית בתים פרטיים מוגבלים בגובהם

הנ"ל

במכתב כ"ק אדמו"ר מר"ח סיון תשכ"ב ('אגרות קודש' כרך כב עמ' רל) כתב וזלה"ק: "מהנכון שבתים הפרטיים בכפר חב"ד - לא יהיו גבוהים יותר משתי קומות".

ולכאורה יש לפשוט מכאן מה שנסתפקו האחרונים במה שאיתא בגמ' שבת יא, א: כל עיר שגגותי' גבוהין מביהכנ"ס כו' שנאמר ולרומם את בית אלוקינו וכו'. וכתבו דיש לחקור ביסודו של דין זה אם הוא מהלכות כבוד ביהכנ"ס שיהי' גבוה יותר מבתי העיר, או שנאמר כאן איסור על הבתים שלא יהיו גבוהין יותר מביהכנ"ס.

ומלשון הרמב"ם (הל' תפלה פט"ו ה"ב) נראה דיסוד הדין נאמר על ביהכנ"ס "שהוא צריך להיות גבוה מכל חצרות העיר", אמנם מלשון המאירי (שבת שם) מוכח שהאיסור הוא על הבתים. ולכאורה מלשון כ"ק אדמו"ר משמע ג"כ שהאיסור הוא על הבתים*.

(* לכאור' יש לברר בזה עוד - אם הכוונה במכ' רבינו היא מבחינה הלכתית, או אולי רק מצד 'אופי' הכפר וכיו"ב (שלא יהי' כעיר וכו'). המערכת.

אבל באמת אין מכאן שום ראי' לחקירה זו כי בנדו"ד כבר הי' ביהכנ"ס קיים, ולכן אף אם נאמר שהדין הוא שביהכנ"ס יהי' גבוה, הרי לפועל כדי שיהיה אכן ביהכנ"ס גבוה נותרה האפשרות שלא יבנו הבתים הפרטיים וכו', יותר גבוהים מביהכנ"ס.

ויש להוסיף עוד בדיוק לשון כ"ק "שבתים הפרטיים" לא ייבנו גבוהים כו', שכן מבואר במאירי שם שיסוד האיסור לבנות בתים גבוהים הוא דרך שררה שביתו גאה מביהכנ"ס.

ולפי זה בנינים ציבוריים של מוסדות תורה ויר"ש אולי לא שייך זה. ועצ"ע לדעת הרא"ש, הטור והשו"ע - שמפרשים את המושג "קשקושי ואברורי" שבגמ' שבת שם שזהו כיפות וגגות משופעים שאין משתמשים בהם, ולכן אין איסור שיהיו גבוהים מביהכנ"ס, משא"כ מקום שמשתמשים בו כדירה או כעליה, אסור שיהי' גבוה מביהכנ"ס - לפי"ז גם במוסדות תורה וכו' קיימת אותה הבעי'.

ולהעיר עוד ממ"ש הרדב"ז לענין ביהמ"ק (תשובה תרל"ט): "וכן היו כל בתי ירושלים נמוכים מן המקדש, שאפילו בבית כנסת אמרו אסור לבנות בנין גבוה ממנו כ"ש בית המקדש דכתוב לרומם בית אלקיננו". ובערוך השולחן העתיד, הלכות בהמ"ק סי' ג' סט כתב שזהו בירושלים, "או אפשר בכל ארץ ישראל", ועוד חזון למועד לברר כל זה בפרטיו.



ברכת בורא מאורי האש

הרב יוסף יצחק הלברשטאם

תושב השכונה

בנוסח הברכה ד"בורא מאורי האש" גרסינן במתניתין (ברכות ח, ב) "בית שמאי אומרים שברא מאור האש, ובית הלל אומרים בורא מאורי האש".

והנה מובא בחסידות בכ"מ (עיין ספר הליקוטים להצ"צ אות ב' ע' רטו, ועוד) שב"ה ענינם חסד וב"ש ענינם גבורות, וכן ידוע שב' השמות הוי' ואלקים ענינם חסד וגבורה.

ואוי"ל בדא"פ שבמשנה זו מורים ב"ש וב"ה לפי ענינם ברוחניות - שב"ש שהם גבורות, אלקים - אומרים "שברא מאור האש" שמדובר

על בריאת האור בששת ימי בראשית (ראה דברי רש"י בברכות נב, ב),
 "בראשית ברא אלקים", וב"ה שענינם שם הוי' אומרים "בורא מאורי
 האש" שבורא משמע בהוה ג"כ, ע"ד פירושו דשם הוי' - "הי' הוה
 ויהי", דמחי' ומהוה תמיד *.



נישואין ומקור לפרנסה – מה קודם

הרב משה רבינוביץ

תושב השכונה

ברמב"ם הל' דעות פ"ה הל' יא: דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם
 מלאכה המפרנסת אותו תחילה. ואחר כך יקנה בית דירה. ואחר כך
 ישא אשה. שנאמר מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו. מי האיש אשר
 בנה בית חדש ולא חנכו. מי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה. אבל
 הטפשי'ן מתחילין לישא אשה ואחר כך אם תמצא ידו יקנה בית ואחר
 כך בסוף ימיו יחזור לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה. וכן הוא
 אומר בקללות אשה תארש בית תבנה כרם תטע. כלומר יהיו מעשיך
 הפוכין כדי שלא תצליח את דרכיך. ובברכה הוא אומר ויהי דוד לכל
 דרכיו משכיל וה' עמו.

אמנם לפועל אצל רוב אחינו בני ישראל מקדמא דנא המנהג הוא
 שנישואין קודמין לחיפוש מקור לפרנסה ומכ"ש לקניית בית. וכבר
 שקו"ט בזה האחרונים. וראה במה שהביא בס' הנשואין כהלכתם ע'
 לח ליישב נקודה זו של נשואין לפני קניית בית - שאפשר להסתפק
 בדירה שכורה יעוי"ש.

ולהעיר ממ"ש הר"ב בפירוש המשנה באבות (פ"ה כא) בן י"ח
 לחופה ובן עשרים לרדוף, שאחרי שהתחתן בהיותו בן י"ח, אז צריך
 הוא לרדוף אחרי מזונותיו כשמגיע לגיל עשרים. וזה מתאים למנהג
 הנהוג כעת.

וי"ל בדרך אפשר, ועכ"פ ע"ד הצחות: בהתחלת הלכות בית
 הבחירה כותב הרמב"ם את סדר הדברים שבבניית בית המקדש: א.
 מתחילים בבנין הבית עם כל הפרטים שבו - היינו קודש, קה"ק, אולם,

(* ראה לקו"ש חט"ז ע' 312 ובהערה 33 מה שהובא שם מ"שנות אליהו". המערכת.)

וכותל העזרה. ואח"כ: ב. עשיית ובניי הכלים מזבח העולה, כבש, כור, מזבח הקטרת, מנורה ושולחן (ואינו מזכיר את הארון, וכפי שמבאר הטעם בזה כ"ק אדמו"ר בכ"מ). ולהעיר מהשקו"ט שבין משה לבצלאל בסדר בנין המשכן וכליו, רש"י עה"ת שמות לח, כב.

ואפ"ל שהבית המקדש עצמו בחייו הפרטים של האדם מרמז על (והוא כנגד) ביתו ופרנסתו וכפשוטו. והכלים שבו לנשואיו. ובפרט המזבח, וכדאיתא בגיטין (צ, ב) "כל המגרש אשתו הראשונה אפי' מזבח מוריד עליו דמעות", ועיי"ש במהרש"א דגם האש שע"ג המזבח מרמז הוא לנשואין. וראה יומא ב, א. סנהדרין כב, א. ועד"ז הכיור, שמות לח, ת. ובפירש"י שם.

ואם כנים הדברים, מובן שכן צריך להיות הסדר ע"ד הרגיל - דכמו בבנין בית המקדש, שקודם בונין הבית ואח"כ הכלים, הנה עד"ז בחיי האדם, שקודם צריך לדאוג הוא לביתו ולפרנסתו ורק אח"כ להתחתן.

אמנם יש גם סדר אחר, והוא עפ"י מ"ש הרמב"ם שם בפ"ב הל' ד "ושלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה. אחד העיד להן על מקום המזבח. ואחד העיד להן על מדותיו. ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית". וכן כתב בפ"ו הל' טו. והיינו, אם מאיזה סיבה שתהי' אין הבית בנוי, אין זה מניעה מלבנות מזבח ולהקריב (ואדרבה - מחוייבין להקריב במזבח, וכפי שהאריכו האחרונים הדנין בזה).

ועפ"י י"ל שיש מקום לסדר הנהוג - (שבטח הונהג עפ"י גדולי ישראל מאיזה סיבה שתהי' - ירידת הדורות וכו', או שרצו שעד החתונה ילמדו בלי דאגות הפרנסה וכו') שקודם מתחתנין - מקריבין במזבח אעפ"י שאין שם בית. ורק אח"כ בונין הבית - פרנסה.



עדיקים בדרגת עלמא דאתכסיא [גליון]

הרב אהרן חיסריק
תושב השכונה

בגליון תתטז [ע' 41] כתב הרה"ח אלי' מטוסוב שי' בענין מדרגת נשמת הבעש"ט, עיי"ש.

ויש להוסיף שיש עוד מאמר א' בתו"א שמדבר בענין הנשמות הגבוהות, ובהמאמר כפי שהוא בבוך גוכתי"ק הצ"צ נזכר גם הבעש"ט, אמנם בתו"א השמיט הצ"צ תי' "הבעש"ט".

ואולי אפ"ל הטעם הפשוט לכך, שבשנת הדפסת התו"א [תקצ"ז], הי' "שקט" בין חסידים ומתנגדים כידוע, ולא הי' זה הזמן המתאים לצאת עם פתגם זה - שהבעש"ט היה במדרגת הרשב"י, ולכן השמיטו זאת, וע"ד מ"ש הרב א.ט. שם.

יתירה מזו, כ"ק מהרש"ב ציוה להגיה הלקו"ת דפוס ווילנא תרס"ד מגוכתי"ק זה - כהנראה מאגרותיו מזמן ההוא - והכניס בפנים הלקו"ת כמה שורות שלא היו בהוצאות הקודמות [בהוצאה הנ"ל תקנו טה"ד למאות, ובפרט ציוני הדפים לזהר], אבל תי' זו "הבעש"ט" לא הכניס, אלא שרשם זה על גליון הלקו"ת שלו (הוצאת תרל"ח), וכנראה טעם הנ"ל הי' שייך גם לאחרית אותה תקופה.

[דרך אגב: לגבי ההערות מכ"ק מהרש"ב, שכ"ק אדמו"ר העתיק מהלקו"ת הנ"ל והוסיף אח"כ במפתח ללקו"ת - הנה בעת ההגהה מצאתי איזה הגהות שכ"ק רבינו לא העתיקם, ועדיין לא ביררתי מהו הטעם לזה].



וגם מה שכתב הנ"ל בענין הכת"י קודש של הלקו"ת שמזכיר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב [ב' הביכלאך מוסמן בספרי' במס' 1101 ו1102, צילומים מכמה דפים נדפסו בהוצאה החדשה מהלקו"ת] - הנה יש להעיר, שהכתב יד הוא בעיקר מהגהות הצמח צדק כהוספות על ההגהות שכתב, אבל מאמרי אדה"ז הם מיעוט שבמיעוט, והם העתקות מעתיקים שנכרכו בהבוך [כנראה הבוך כשהגיע לכ"ק מהרש"ב היו דפים בודדים, כי מאגרות כ"ק מהרש"ב נראה שכ"ק קנה הבוך מאחד מנכדי הצ"צ].

כ"ק מהרש"ב סידרם וכתב על כל התחלה היכן נדפס בלקו"ת, ובלי זאת לא היו יודעים איפה שייך כל עמוד ועמוד. לאחמ"כ הכותב "שמואל דער שרייבער" כתב ע"ז מפתח מפורט, שנכרך בתחילת הכתב יד.

הבוך שהוא מהדורא קמא מהלקו"ת הוא בוך 4 שהיה ברשותו של האדמו"ר שמרי' נח מבאברויסק ז"ל, והגיע לכ"ק רבינו בערך שנת תשט"ז-י"ז. כתב יד מעתיק, בכמה מקומות יש תיקון בגותי"ק הצ"צ.

בבוך הנ"ל ע"פ רוב חסרים ההוספות שנכתבו בגותי"ק 1101 ו-1102, ומאמרי שה"ש נכנסו בין מאמרי הפרשיות. כנראה שכוונת הצ"צ לא היתה לסדר מאמרי שה"ש בפני עצמם [כתב-יד זה הוא רק חלק א' מהלקו"ת].

יש לציין שעל פי כת"י זה אפשר לתרץ מה שמצינו כמה ציונים בלקו"ת לד"ה שנדפסו "בד"ה.. לעיל", ובאמת נדפסו לקמן בשה"ש. כי בתחילה סידרו בין הפרשיות ואח"כ סידרו שה"ש בפני עצמו. אמנם בשעת הדפסת הלקו"ת בשנת תר"ח שינו הרבה פעמים מתי' "לעיל" לתי' "לקמן", אך עדיין נשארו כמה מהם, ובהוצאה שני' תיקנו רובם, ונשארו אחדים כמו שהם לפנינו [כמדומה שכבר נכתב מענין זה לפני כמה שנים באחד הקובצים]

השינויים מבוך 4 רובם צוינו ע"י הרי"ל גראנר שי' בהוספות להערות וציונים שנדפסו בסוף הלקו"ת בהוצאות האחרונות, ובמשך הזמן נוספו עוד מביכלאך שבאו לאחרונה.

יש להעיר על עוד דבר פלא בבוך 4, שבדרך-כלל כשמציין לתניא הוא כותב "תניא", ובכל הלקו"ת נדפס "בסש"ב".

שינוי זה מוכרח לומר שהוא על פי הוראה מהצ"צ, וכמדומה [-] הכתב יד אינו לפניי בשעת כתיבת שורות אלו] שבמקום אחד שנכתב "תניא" הגיה בגותי"ק "בסש"ב".

יש להעיר ממ"ש כ"ק רבינו בסוף מפתח לתניא בענין שם הספר, עיי"ש.



המותר לחלוק על סברת משה רבינו? [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק ת"ו

בשאלה זו דן הרב נ"ג שי' בגל' תתטז (עמ' 78), וציין שרבינו זצ"ל הביא כמה פעמים את הסיפור שבס' "סדר הדורות" על הוויכוח בין משה רבינו לרבינו תם.

וראה בס' "לשמע און" (מדור אדה"ז, אות ג), שהי' רגיל על לשונו של הרה"ח רי"א מהאמיל, שאם יבואו משה רבינו ע"ה ואדה"ז, הרבי יגיד "עשה כך" ומשרע"ה יאמר לעשות אחרת, אומר להם: אתם עשו כרצונכם, אבל אני איני יכול לעשות אחרת מרבי.

וכותב שם, שרבינו רשם לו על הדברים הללו: וכהסיפור דר"ת ומרע"ה, בסדר הדורות ח"א ד"א תתק"ל. עכ"ל.

