

ב"ה

ש"פ שמות

כ"ד טבת – מאצה ותשעים שנה

ה'תשס"ג

גליון ח [תתנא]



מודעה ובקשה

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

תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות
והן באיכות - לנח"ר רבינו נשיאנו.

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

הקובץ י"ל בע"ה לש"פ בא, את ההערות ניתן למסור לא
יאחר מיום ב', ג' שבט.

כן ברצוננו לבקש מקהל הכותבים, להשתדל ולשלוח ההערות
בקבצים הבאים, לא יאחר משעת סגירת הגליון, וכל המקדים
ה"ז משובח.

יה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה
ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח
צדקנו תיכף ומיד ממש.

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 רש"י והרמב"ם לשיטתייהו בבנין ביהמ"ק השלישי
7 אין אליהו בא בע"ש ועיר"ט
8 ימי חנוכה בימות המשיח [גליון]

לקוטי שיחות

- 9 קיום המצוות בדרך הטבע ולא ע"י נס
11 קדימה ואיחור בחד ענינא לפירש"י עה"ת
14 ברכה בנתינת צדקה

שיחות

- 16 מכירת העליות בשבת
17 "אפיקורס" רק אחרי חקירה ודרישה
18 יארצייט שחל בשבת - מקדימין או מאחרין
19 הטעם לאמירת קדיש ביום היארצייט
20 "כלי' איז ר"ת כהנים לויים ישראלים" [גליון]

נגלה

- 21 ביטול חמץ לאחר זמן איסורו
23 פסח ראשון - פסח שני
24 דעת הר"ן בסוגיא דמפרש ויוצא בשיירא
29 אי בעי דיבור בפיגול ושלא לשמה

חסידות

- 33 מאמרי אדמו"ר הזקן - שמות, וארא
36 שלא לשוח שיחה בטלה שחרית ערבית ומנחה
38 עיקר שכר המצוות בג"ע או לע"ל
39 "הפיכת זדונות לזכויות"
43 שמח בחלקו - ברוחניות [גליון]
44 מעלת ספי' המל' לעת"ל [גליון]

רמב"ם

- 46 הקדמת הצעקה על העתיד לפני הודיה על העבר
47 שיטת הרמב"ם בלימוד בדרך קצרה [גליון]

הלכה ומנהג

- 49 הדלקת נרות במנורה ציבורית ע"י נשים
50 מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית
63 כתב מתחת תמונה (של הרבי)
65 סחיטת פירות ביו"ט
67 "צריך לגוף המוקצה"
68 הליכה לבית אחר באמצע הסעודה
70 בענין טלטול ברה"ר ובכרמלית ביו"ט
70 הדין בעשה צרכיו קודם סעודה
71 הסדר בשו"ע אדה"ז
72 אמירה לנכרי ברמז שלא בדרך ציווי לדעת אדה"ז
73 ברכת שהחיינו בביתו לאחר הדלקה ציבורית [גליון]
73 הקטנת האש ביו"ט [גליון]

פשוטו של מקרא

- 75 "האלוקים אשר התהלכו אבותי לפניו וגו'"
76 ויקם מלך חדש אשר לא ידע את יוסף - בפרש"י
81 מס' השנים שהי' יוסף בבית האסורים [גליון]

שונות

- 83 תיקון טעות ב'היום יום עם מ"מ וציונים'
83 "טעות בתרגום אות וא"ו" [גליון]
83 האם אדה"ז הי' בעל תוקע
84 העוף שאיננו
85 בשר וגבינה על השולחן
85 הישיבה בכותאים
86 "אחכה לו בכל יום שיבוא"
86 סדר קבורת האבות
88 משה המבשל בסעודת לויתן [גליון]

מספר הפאקס למשלוח הערות

(718) 773-4115 או (718) 756-3411

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

רש"י והרמב"ם לשיטתייהו בבנין ביהמ"ק השלישי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"א פ' פקודי (ב) מבאר דעת רש"י, "דמקדש דלעתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא, יגלה ויבא משמים שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך", דאף שיש עילוי וחידוש בעבודת המטה, מ"מ א"א שעשיית משכן והשראת השכינה ייעשו ע"י המטה, אלא דוקא ע"י אתעדל"ע, שלמעלה באין ערוך מזה שנמשך ע"י עבודת המטה. ולכן סב"ל, שגם המקדש דלעתיד לא יהי' בניינו ע"י אדם, אלא יתגלה ויבוא מהשמים. אבל הרמב"ם סב"ל שמשח בונה ביהמ"ק, ואזיל לשיטתו במעלת עבודת המטה על הגילוי מלמעלה, והוא עפ"י מה שנתבאר (בלקו"ש שם ע' 120), שאף שבמשכן ומקדש היו שני דברים כללים: א) מנוחת והשראת השכינה שהיתה בהם, וכמ"ש ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. ב) העבודה הנעשית בהם, שבעיקרה היא עבודת הקרבנות והעליה לרגל בשלש רגלים. ולדעת הרמב"ם העיקר בציווי הקב"ה לבנות ביהמ"ק, הוא ענין הב' עבודת המטה, שיהי' לנו "בית מוכן להקריב בו קרבנות כו'". עיי"ש.

ולפי ב' אופנים אלו, נראה לבאר פלוגתא אחרת בין רש"י והרמב"ם, דבשבת צב, א, תנן "המוציא בין בימינו ובין בשמאלו בתוך חיקו או על כתפיו, חייב, שכן משא בני קהת". ופירש"י: "שכן משא בני קהת: בכתף ישאו, וימין ושמאל וחיק אורח ארעא, ובשם רבינו יצחק בר יהודה מצאתי, שאמר בשם רב האי, שמפורש בש"ס ירושלמי ופקודת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המאור וקטרת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה, שמן אחד בימין, ושמן אחד בשמאל, והקטורת בחיקו והחביתין בכתף". עכ"ל היינו דלפירש"י למידים רק על כתף ממשא בני קהת, והשאר אורחיה הוא. משא"כ לפירוש רב האי למידים הכל מאלעזר בן אהרן, שהי' נושא בימינו ושמאלו וכו'.

ובס' 'אגלי טל' בהפתיחה, מביא שיטת רש"י בכמה מקומות, דהא דילפינן מלאכת שבת ממלאכת המשכן, הרי זה רק מעבודת המשכן

עצמו ולא מעבודת הקרבנות, וכדאיתא לעיל שם עג, א, דאופה לא הי' במשכן, שהי' רק בישול סממנין לצורך הצבע של תכלת וכו', אבל לא ילפינן מעבודת הקרבנות שהי' שם חרישה וזריעה וכו' לצורך המנחות כו'. אבל עי' בתשובת הרמב"ם (לפסיא) נט, ב, שכתב שם וז"ל: "וכתב רב האי גאון ז"ל, שאלו הי"ג מלאכות [החורש והזורע וכו'] ישנם בקרבן תמיד בכל יום ובחביתי כהן גדול כו', וכולן מזרע וקציר, וכן גרסינן בפ' במה טומנין, הם זרעו, אתם לא תזרעו, הם קצרו, אתם לא תקצרו כו'". עכ"ל. דשיטת הרמב"ם כרב האי גאון, דבאמת ילפינן מלאכת שבת גם מעבודת קרבנות, וזהו גם לשיטתם לעיל, דרש"י אינו רוצה ללמוד מאלעזר בן אהרן הכהן שהי' נושא השמן בימין וכו', דזהו עבודת הקרבנות ולא בבנין במשכן, ולכן מפרש דמשא בני קהת קאי רק על הכתף, דזהו בגוף המשכן. משא"כ רב האי לשיטתו דילפינן גם מעבודת הקרבנות, שפיר לומד מאלעזר בן אהרן הכהן שהי' נושא השמן וקטרת כו', כיון דלפינן גם מעבודת הקרבנות. עיי"ש בארוכה.

דלפי מה שנתבאר בלקו"ש יש לבאר בזה, דרש"י לשיטתו דעצם המשכן עיקר ענינו הוא ההשראה מלמעלה למטה כנ"ל, ובמילא נמצא דעבודת הקרבנות שהיא עבודת המטה, הו"ע בפני עצמו, ואינו נכלל בהא דאמרינן דילפינן מלאכת שבת ממלאכת המשכן, דעבודת הקרבנות הו"ע בפ"ע. אבל הרמב"ם לשיטתו דסב"ל דעיקר הענין במשכן וביהמ"ק הוא עבודת המטה, נמצא דמלאכת המשכן כוללת גם עבודת הקרבנות, דזהו כל ענין המשכן להקריב בו קרבנות, שפיר סב"ל כרב האי דילפינן גם מעבודת הקרבנות.

שמה יבנה ביהמ"ק

והנה הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"א ה"ז) כתב וז"ל: "כל כהן שיודע מאיזה משמר הוא ומאיזה בית אב הוא, ויודע שבתי אבותיו קבועים בעבודת היום, אסור לו לשנות יין כל אותו היום, הי' יודע מאיזה משמר הוא, ואינו מכיר בית אב שלו, אסור לו לשנות יין כל אותה שבת שמשמרתו עובדין בה. לא הי' מכיר משמרתו ולא בית אבותיו, הדין נותן שאסור לו לשנות יין לעולם, אבל תקנתו קלקלתו, והרי הוא מותר לשנות תמיד, שאינו יכול לעבוד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו". עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד וז"ל: "א"א כמה דבריו חלושים וקלושים, וכי כשיבנה ביהמ"ק לא יהי' שם מצרף ומטהר ומודיע המשמרות הראויות ושבתם ויומם, ואי זה שהות יהי' שם לקביעותם, אבל הלכה כרבי שתקנתו קלקלתו, שאין עכשיו שעת עבודה, ולמהרה יבנה לא חיישינן, ובין מכיר ובין שאינו מכיר מותר

לשתות יין, דסתמא אמר אביי כמאן שתי כהני האידנא חמרא כרביי".
עכ"ל, עיי"ש.

ובקושיית הראב"ד, שהרי יהי' שם מצרף ומטהר שיודיע מיד מתי צריך לעבוד, כתב הכס"מ לתריך (באחד מתירוציו) ובארוכה יותר ב'מרכבת המשנה' שם, לפי מה דקיימ"ל (עירובין מג, ב) דאליהו הנביא יבוא לבי"ד הגדול יום אחד לפני ביאת משיח ויבשר ביאת משיח, נמצא שהכהנים בירושלים ידעו בזה מקודם, וא"כ מהו בכלל החשש שבגללו יש לאסור להם לשתות יין שמא יבנה המקדש וכו', הרי ידעו בזה מקודם, והכהנים הרחוקים מירושלים בלאו הכי לא חזי לעבודה משום דרך רחוקה, ובהכרח לפרש כוונת הש"ס דשמא יבנה ביהמ"ק, דהיינו שהמלכיות יתנו רשות לבנות מזבח להקריב קרבנות, (דמצינו בכ"מ דמקדש היינו מזבח, ראה מל"מ הל' ביהב"ח פ"ו הי"ד וכפות תמרים סוכה לד, ב, ד"ה "ואפשר", ועוד בכ"מ), ואז לא יהי' עדיין מצרף ומטהר, כיון שהוא לפני ביאת המשיח, ובמילא שפיר פסק הרמב"ם באינו מכיר, תקנתו קלקלתו, כיון שיצטרכו לקבוע משמרות וכו'.

ועי' גם בס' 'גבורת ארי' תענית יז, א, שביאר הגמ' דשמא יבנה ביהמ"ק עפ"י דעת הירושלמי, דבנין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד, והכוונה ללפני ביאת משיח. אבל בהרמב"ם ודאי אין לפרש כן, כיון דסב"ל דבנין ביהמ"ק הוא ע"י משיח, ולכן פירשו כנ"ל שהכוונה הוא למזבח בלי בית.

ולפי מה שנתבאר לעיל לשיטת הרמב"ם, דעיקר הענין דביהמ"ק הוא עבודת הקרבנות, יומתק ביותר תירוצם, שהרמב"ם פירש "שמא יבנה ביהמ"ק", דקאי על המזבח שמקריבין בו קרבנות, כיון שזהו עיקר מהותו של ביהמ"ק.

אבל ראה בגליון תשעא בארוכה בנוגע לתירוץ הכס"מ וקושיית 'מרכבת המשנה' מביאת אליהו, וביאור שיטת הרמב"ם באופן אחר, ואכ"מ.



אין אליהו בא בע"ש ועיו"ט

הנ"ל

בהא דאיתא בפסחים יג, א: "כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו הנביא בא לא בע"ש ולא בעיו"ט מפני הטורח, כדי שלא יתבטלו להכין

לשבת", הקשה ב'קובץ שיעורים' שם, דהא מותר להתענות בשבת תענית חלום, משום דהתענית עונג לו שדעתו מתיישבת עליו, וה"נ אין לך עונג גדול מזה לכל ישראל מבשורת אליהו שיבוא משיח לגואלם, ובודאי לא גרע עונג זה מעונג תענית חלום, עיי"ש.

ויש לתרץ, דבתענית חלום עצם התענית שלו פועל אצלו עונג, כי מרגיש שהתענית פועלת שחלומו יוטב לו, וכלשון אדה"ז סי' רפח סעי' ג' ד"התענית הזה תענוג הוא לו". משא"כ בביאת אליהו, אין התענית מצ"ע פועלת הגאולה, נמצא שאין העונג מגוף התענית אלא מהגאולה, וזה לא הותר. ועוד, דאפילו בתענית חלום, צריך להתענות עוד תענית על שביטל עיקר עונג שבת, וראה הביאור בזה בלקו"ש חכ"ג חגה"ש ב' סעי' ג'. שו"ר שכבר תירצו עד"ז בכ"מ.



ימי חנוכה בימות המשיח [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בהמשך למה ששקו"ט בארוכה הגראי"ב שי' גערליצקי בגליון האחרון (עמ' 5 ואילך), האם גם ימי החנוכה אינם בטלים לע"ל כמו ימי הפורים או לא, וביאר בארוכה כל הסברות בזה לכאן ולכאן, ע"ש, - ראיתי לנכון להעתיק (כיון שאין הספר מצוי) מה שמצאתי בספר 'בן איש חיל' ח"ב (להגאון הגרי"ח ז"ל מבגדד ה'בן איש חי') בדרוש א' לשבת תשובה בדף ב' בענין זה דחנוכה לימות המשיח, וזה המקור היחיד (כמדומני), שבו מפורש דאינו נוהג לימיה"מ:

"ובזה פרשתי בס"ד רמז מאמר רז"ל מן השוק, והיינו דאחר ביאת המשיח בב"א יתקיים בישראל ברכת יעבדוך עמים, שאין צריכין לעשות שום עסק גשמי בידם. וא"כ הליכת רגל המתייחס למהלך השוק תכלה, שאין צריכין עוד למהלך זה. וכן נמי זכרון הנס שעושין בנר חנוכה אינו נוהג אחר ביאת המשיח, דאין מדליקין נר חנוכה עוד, ולז"א רז"ל הדלקתה נוהגת בישראל. עד שתכלה רגל מן השוק".

אמנם לפועל כפשוט שאין לנו אלא דברי רבינו, דגם לע"ל ידליקו נ"ח. אך להעיר דבש"פ וישלח תשנ"ב נאמר בהשיחה דגם לע"ל ידליקו באופן דמוסיף והולך - ודלא כמו שנקט בגליון הנ"ל. וכן ראיתי לאחרונה כו"כ שנקטו בפשיטות דלדעת רבינו ידליק לע"ל באופן דפוחת והולך, ובגליונות תתיב ותתיד ביארתי בארוכה כו"כ

נימוקים חזקים לזה, שבנוגע לנ"ח גם לע"ל (עכ"פ בתקופה הראשונה) ימשיכו להדליק כב"ה. עיי"ש ואכ"מ.



לקוטי שיחות

קיום המצוות בדרך הטבע ולא ע"י נס

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בלקוטי שיחות חלק ה (עמ' 80), דקיום המצוות שלאחרי מתן תורה, צ"ל בהשתדלות שהמצווה תַעֲשֶׂה בדרך הטבע, ולא בדרך נס, ע"ש. ויתירה מזו: לא רק המצווה עצמה צ"ל כך, אלא שאפילו ההכנה למצווה צ"ל ע"פ טבע. וכידוע הסיפור מרבינו הזקן (לקוטי דיבורים חלק ד, עמ' תשנב) שחיכה לברך על קידוש לבנה, עד שפעל שהפקיד בעצמו יעצור את הספינה, הגם שקודם לכן רבינו הזקן עצר את הספינה בדרך נס, וזהו מפני שרצה שגם ההכנה למצווה תהיה מלובשת "בדרכי הטבע", ע"ש. ועיין גם לקוטי שיחות חלק יג (עמ' 40 הערה 11).

ונראה לומר, דזהו בעצם דיון הגמרא בפסחים (סד, ב), דשנינו: "נכנסה כת ראשונה וכו'", (ונעלו את העזרה). איתמר אביי אמר ננעלו (דלתות העזרה) תנן, רבא אמר נועלין תנן. מאי בינייהו, איכא בינייהו למסמך אניסא, אביי אמר ננעלו תנן ["מאליהן, ומעשה נסים" - רש"י], כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא, רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא. עכ"ל.

והנה, נעילת דלתות העזרה אינה גוף המצווה, אלא הכנה למצוות הקרבת קרבן פסח בלבד, וי"ל, דבזה פליגי אביי ורבא, דאביי ס"ל דרק גוף המצווה צ"ל בדרך הטבע, משא"כ ההכנה למצווה אפשר לסמוך על הנס, משא"כ רבא ס"ל דגם ההכנה למצווה צ"ל בדרך הטבע, ולכן ס"ל דנועלין ולא סומכים על הנס, ע"ד שרבינו הזקן לא סמך על הנס. ועיין ברמב"ם הל' קרבן פסח (א, יא) וז"ל: "ונועלין דלתות העזרה", והיינו שפסק כרבא. והנה ב'עיון יעקב' מקשה על אביי, ד"אע"ג דבעלמא אסור לסמוך על הנס? - מ"מ רבים שאני. וכן במקום מצוה

ובמקדש דשכיחא ניסי כדאמרינן (אבות פ"ה מ"ה), עשרה נסים נעשו במקדש שאנ"ל. עכ"ל.

וק"ל ע"ז ממה דאיתא בירושלמי יומא (פ"א ה"ד): "תני לא היו מניחין אותן לאכול, לא חלב ולא ביצים ולא גבינה ולא בשר שמן ולא יין ישן וכו', ולא כל דבר שהוא המרגיל לזיבה, אעפ"כ היו קורין עליו את הפסוק הזה 'אם ה' לא יבנה בית' וגו', ולא מן הניסים שהיו נעשים בבית המקדש הן, א"ר אבין על שם לא תנסון", עכ"ל.

והכוונה בקושיות הירושלמי, דלמה לא סמכו על הנס שלא ראה כהן גדול קרי ביה"כ (אבות פ"ה מ"ה), ומדוע היו צריכים לשמור עליו ע"י שלא היו מניחין אותו לאכול לא חלב ולא ביצים ולא גבינה ולא בשר וכו'? - והתירוץ הוא, דהוא ע"ש מ"ש "ולא תנסון את ה' אלקיכם" (דברים ו, טז), דמבואר שאין סומכין על הנס. - א"כ אינו מובן ה'עיון יעקב' לבאר דברי אב"י דסמכין אניסא, משום דבמקדש שכיחא ניסי וכו', והרי בהדיא מבואר בירושלמי דאפילו במקדש דשכיחא ניסי לא סומכין על הנס. (וגם שם מירי במקום מצווה, ועבודת הכה"ג ביהכ"פ שייכת לרבים), וצ"ע.

ועוד קשה, שאיתא ביומא (כא, א) וברש"י שם, שנס גדול נעשה בלחם הפנים שסילוקו כסידורו, דעדיין חם הוא כשמסלקין אותו, ואעפ"כ עשו שולחנות של שיש ללחם הפנים ולא של כסף, משום שהכסף מרתיח ויתקלקל הלחם שעל גביו, הרי בהדיא, שגם במקדש דשכיחא ניסי לא סומכין על הנס, וצ"ע.

אלא מחוורתא בזה כנ"ל, דאב"י ס"ל דרק גוף המצווה עצמה צ"ל בדרך הטבע, ולא לסמוך על הנס, משא"כ בהכנה למצווה לא איכפת לסמוך על הנס*. ורבה חולק ע"ז, דאפילו בהכנה למצווה צריך להיות בדרך הטבע, כהאי ירושלמי. (ולא פליגי כלל אם חוששין שמא יהיה הנס או לא יהי' הנס, - אפילו שיש להבין בהשקפה ראשונה, אלא דלכו"ע בטוח שיקרה נס, ובפרט דשכיחא ניסי במקדש, אלא דפליגי אם מותר להשתמש בהנס שנעלו מעצמן), ואתי שפיר מאד. (וה"נ

(*) דבריו אינם מובנים, דהלא בכה"ג איירי ג"כ בנוגע ל'הכשר מצוה' ומ"מ מבואר בירושלמי דאין סומכים? וראה לקו"ש חל"א פ' בא (א) בענין הכשר מצוה אם צריך להיות בדרך הטבע. ובכל ענין זה ראה ב'פתח עינים' פסחים שם; ומאור ישראל שם. המערכת.

בהך דירושלמי דיומא גבי הנס דכה"ג, וגבי הך דיומא גבי הנס דלחם הפנים אין ספק דהנס היה בודאי, אלא דלא רצו להשתמש בו בקיום המצות, דצ"ל הכל בדרך הטבע, כהך דרבינו הזקן הנ"ל).



קדימה ואיחור בחד עניינא לפירש"י עה"ת

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

פסחים ו, ב: "אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב, זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה. אמר רב פפא לא אמרן אלא בתרי ענייני, אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר וכו'". ובגליון הש"ס להגרעק"א (על המילים "זאת אומרת אין מוקדם"): "עיין ברש"י בחומש בראשית ו, ג. יח, ג. שמות ד, כ".

ובלקו"ש (ח"ז ע' 119 בשוה"ג) מבאר רבינו זי"ע כוונתו, שמפירושי רש"י אלו מבואר, דשיטתו בפירושו עה"ת היא, דגם בחד עניינא אמרינן האי כללא דאין מוקדם ומאוחר בתורה.

(וזהו דלא כמבואר בלקו"ש במק"א (חכ"ג ע' 63 הערה 12) אופן אחר בכוונת רע"א בגלהש"ס הנ"ל. וראה שם, איך שמתרץ רבינו השגתו גם לפי האופן המבואר שם. אמנם ראה בשוה"ג שם מדוע יותר מסתבר לפרש כוונתו כפי המבואר כאן (ח"ז)).

ולהבנת הדברים אביא בקצרה תוכן ג' פירושי רש"י אלו: (א) מה שכתוב בתורה הגזירה שהמבול יהי' בעוד מאה ועשרים שנה, אחר שכתוב אודות לידת בני נח, אע"פ ש"משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה"? הוה משום ד"אין מוקדם ומאוחר בתורה". (ב) מש"כ דברי אברהם אל הקב"ה (לחד פירוש ברש"י) "אל נא תעבור מעל עבדך", אחר שכבר כתוב שרץ למלאכים והשתחויה להם? "האמירה קודם לכן היתה, ודרך המקראות לדבר כן, כמו שפירשתי אצל לא ידון רוחי באדם (הפס' הנ"ל שבו נאמרה הגזירה של עוד מאה ועשרים שנה - המעתיק), שנכתב אחר ויולד נח, וא"א לומר אלא א"כ קודם גזירת ק"כ שנה". (ג) מש"כ תחילה ששב משה אל מצרים, ואח"כ שלקח את מטה אלקים בידו"? הוה משום ד"אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא". ועכ"פ רואים לכאור' מג' פירושי רש"י אלו, שהכלל דאין מוקדם וכו' נאמר גם ב"חד עניינא".

ב

אמנם, דעת רבינו היא שא"א לומר כן: (א) מביא הוכחה מדברי רש"י עצמו (ח"ש, כד, כג. ושם מז) דבחד עניינא כן יש סדר (וברא"ם שם ג"כ מבואר דדברי רש"י (שם) מתבארים עפ"ז דבחד עניינא אמרינן דיש סדר. ובשפ"ח אכן הקשה מאותו רש"י על פירושי רש"י הנ"ל, שמשמע מהם להיפך כנ"ל). (ב) מסברא - שאם אפי' בלימוד ע"ד הלכה נקטינן דבחד עניינא יש סדר, עאכ"כ בלימוד ע"ד פשש"מ צריכים ללמוד כן, ולא לומר שאפי' בחד עניינא אין סדר!

ובאשר לג' פירושי רש"י הנ"ל מבאר רבינו: (א) ברש"י דס"פ בראשית אכן הוה תרי עניינא (ע"פ פשש"מ), דתחלה סיים "סדר הדורות" (הנמנים בקרא שם) בלידת בני נח, ואח"כ מתחיל סיפור ענין חדש - ענין המבול.

(ב) וברש"י דפ' וירא ודפ' שמות, מבאר, דאינם שייכים להענין דאין מוקדם וכו', אלא הוה הסברה אחרת: (בפ' וירא) "כשראה אברהם שלשה אנשים נתעורר מיד לרוץ לקראתם, אלא שקודם לזה הוזקק לומר להקב"ה שימתין לו". ועד"ז (בפ' שמות) שמשה רצה ללכת למצרים, ושלכן הוצרך לקחת את מטה האלקים. ונמצא דבב' מקומות אלו הרי התורה כתבה הסדר ע"פ סיבה ומסובב: קודם הסיבה, ואח"כ מה שמסובב ממנה, אע"פ שבפועל הרי המסובב הי' קודם במעשה. וא"כ אי"ז שייך לכללא ד"אין מוקדם וכו'", הואיל וכאן כן יש סדר, רק לא הסדר של המעשה בפועל כנ"ל.

ועפ"ז מבאר מדוע בב' פירושי רש"י אלו אינו כותב בפשטות הלשון ד"אין מוקדם ומאוחר בתורה" (כמו שכתבו בפירושו בס"פ בראשית ובכו"כ מקומות), משום דאכן אינם שייכים להאי כללא.

אלא דלפכ"ז יוקשה לכאור', דאיך הביא רש"י בפירושו בפ' וירא, דוגמא מפירושו בס"פ בראשית, והרי להנ"ל שני הפירושים אינם שייכים זל"ז: דבס"פ בראשית הרי התוכן הוא דאין מוקדם וכו', ובפ' וירא הוה הסברה אחרת כנ"ל?! ע"ז מתרץ רבינו: "זה עצמו שבפ' וירא אין מעתיק לשון זה [אין מוקדם ומאוחר בתורה המעתיק], ומכריח פירושו בלא ידון בשינוי מההכרח שעל אתר, מוכיח שפירושו (בזמן אמירת לא ידון -) אחד הוא וכמו בפ' וירא, אבל ההסברה - שונה היא מס"פ בראשית לר"פ וירא, וכאו"א מוכרחת במקומה. ואכ"מ".

והיינו, שלרש"י דר"פ וירא היתה הסברה אחרת (שונה מההסברה שלו בס"פ בראשית): א) בהכרח שהגזירה דמאה ועשרים שנה באה לפני לידת בני נח. ב) בההסברה מדוע נכתבה אחרי לידתם. ועוד יותר: שכל אחד מההסברים - מוכרחים במקומם.

וצלה"ב ג' ענינים אלו: (א.) ב' האופנים בההכרח. ב. ב' ההסברות בהסדר. ג. מדוע כל הסברה "מוכרחת במקומה").

ג

והנראה לומר בזה, דהנה העתקנו לעיל ההכרח שכ' רש"י בס"פ בראשית לזה שהגזירה דמאה ועשרים שנה היתה לפני לידת בני נח, דהרי "משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה", והיינו דההכרח הוא מסדר הזמנים ושנים. אמנם בפ' וירא כ' שהגזירה נכתבה בתורה "אחר ויולד נח, וא"א לומר אלא א"כ קודם גזירת ק"כ שנה", ואינו מסביר שההכרח לכך הוא מחמת השנים. ומשמע לכאן' שההכרח הוא מחמת ב' הדברים עצמם - שא"א לומר שהגזירה דמאה ועשרים היתה אחר הלידה, אלא מוכרח שקדמה להלידה כ' שנה. ולכאן' הדבר תמוה, דמהו ההכרח בזה?

והביאור בזה, אואפ"ל ע"פ דברי רש"י עה"פ "ויולד נח" (ה, לב), דהטעם שנח לא הוליד עד ת"ק שנה, אף ש"כל הדורות הולידו לק' שנה", הוא, בכדי ש"לא יהא יפת הגדול שבבניו ראוי לעונשין (שאז הי' הגיל לזה מאה שנה - המעתיק) לפני המבול" (עיין ברש"י שם באריכות יותר).

ועפ"ז מובן, שכבר א"א להיות - מצד תוכן הדברים - שאחר הלידה היתה קביעת זמן המבול למאה ועשרים שנה, דהרי ההיפך הוא הנכון - דאחר שנקבע הזמן להמבול, אז היתה האפשריות ללידת בני נח באופן שיתאים עם זמן המבול ושני יפת כנ"ל.

ועכ"פ נמצא, די' ב' אופנים בביאור ההכרח שהגזירה דק"כ שנה היתה אחרי לידת בני נח: א) מצד סדר הזמנים (וזהו ההכרח המבואר בס"פ בראשית). ב) מצד זה שהלידה הי' יכולה להיות רק אחר הגזירה (וזהו תוכן ההכרח בפ' וירא).

ד

והנה א' מהחילוקים בין ב' אופנים הנ"ל הוא, באם יש שייכות בין ב' הפסוקים או לא: דלאופן הראשון, אין שייכות ביניהם (ורק שמדייקים מהזמנים השונים שקרו ב' הדברים כמשנ"ת). משא"כ

לאופן השני, כן שייכים הפסוקים זל"ז, וכמשנ"ת שקביעת זמן המבול נוגעת לזמן לידת בני נח.

ועפ"ז יתבאר בטוב טעם דברי רבינו ששונה (גם) ההסברה - בטעם קדימת המאוחר - בס"פ בראשית מבפ' וירא, ושכל הסברה מוכרחת במקומה:

דהנה ההסברה בס"פ בראשית היא הכלל דאין מקודם ומאוחר בתורה, וכבר הזכרנו שזה מיוסד ע"ז דנחשב לתרי ענייני, ומובן א"כ מדוע לא שייכת הסברה זו בהרש"י דפ' וירא, דהרי לפי ההכרח ברש"י שם, א"א לומר שנחשבים לתרי ענייני, כמשנ"ת, דלפי ההכרח דשם, נמצא דשני הפסוקים כן שייכים זל"ז, ואדרבא תלויים זב"ז!

וההסברה בפ' וירא, היא אותה ההסברה כמו בקדימת הריצה דאברהם לדיבורו אל הקב"ה (ועד"ז קדימת הליכתו למצרים, ללקיחת המטה), שהיא - כנ"ל - דהתורה מקדימה (לפעמים?) את המאוחר, במקרה שמה שקרה מאוחר יותר הוא מה שהביא (או ה'סיבה') למה שקדם לו. ועד"ז כאן: הרי נח הי' צריך להוליד בנים (לקיום מין האנושי וכו'), אלא שלא הי' יכול להיות עד קביעת זמן המבול כנ"ל, ולכן מקדימה התורה ההולדה להגזירה שקדמו בזמן. אלא דהסברה זו שייכת רק ע"פ ההכרח בפ' וירא, משא"כ לפי ההכרח שבס"פ בראשית, שלפי' אין שייכות 'תוכנית' בין ב' המאורעות - כבר א"א לפרש שא' מהן הוא ה'סיבה' להשני, ושוב אין מקום (שם) להסברה זו. ולכן שם אכן הרי הביאור באו"א כנ"ל באורך.



ברכה בנתינת צדקה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלווי, וואשינגטון

בלקו"ש חלק לד ראה ב' (עמ' 85 הע' 24), חוקר רבינו: "בסגנון אחר י"ל: אם עיקר מצות צדקה הוא בעיקר מעשה הנותן או מצד המקבל (וראה צפע"נ הל' מת"ע פ"י ה"ד). ולכאורה הנפק"מ בזה . . . אם קיים מצות צדקה כשהעני לא רצה לקבל, דבתשובות הרשב"א (ח"א סי"ח) ותשובת ר"י בן פלט (ב'אבודרהם' הל' ברכת המצות, ועוד) כתבו בטעם שאין מברכין על מצות צדקה שמא העני לא ירצה לקבל. וב'בית הלל' ליו"ד סי' רמ"ח (הובא ב'יד אברהם' לשו"ע שם

ס"א) דכשהעני לא רצה לקבל, יצא מצות צדקה וכבמשלוח מנות" וכו'. עיי"ש.

ומובן לכאור', שה'בית הלל' יבאר הטעם שאין מברכין על צדקה, כשיטות האחרות המבוארות בראשונים, אם משום שהיא מצוה שלעולם חייב בה ואין עתים להפטר ממנה ('אור זרוע' הל' ברכת המוציא סי' קמ) או שהוא דבר שגם בני נח הוזהרו עליו (הרוקח סי' שסו. וראה 'כלי חמדה' פר' וירא, וג"כ מה שביאר בזה ב'ערוך השלח' חו"מ סי' תכז ס"י). וראה ג"כ מה שדייק ה'כסף משנה' ברמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ב: "ודקדק רבינו לכתוב שבין אדם למקום, לומר דמצוות שבין אדם לחבירו, כגון עשיית צדקה וכדומה, אין מברכין עליהם". אבל בשו"ת 'חתם סופר' או"ח סי' נב כותב, בדברי הרמב"ם נכללו כל דברי הרשב"א, עיי"ש שסובר שהוא שיטה אחת, ואכ"מ.

אבל מה שצ"ע בשיטת הרשב"א הנ"ל, דלכאור' אם כל הסיבה שאין מברכין, היא שמא העני לא ירצה לקבל, מדוע לא נמתין עם הברכה עד לאחר קבלת העני?

ובפרט שמצינו עד"ז לענין טבילה: דבגמ' פסחים (ז, ב) "אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. . . דאכתי גברא לא חזי. . . אלא אמר רב חסדא חוץ מן הטבילה בלבד".

ובתוס' ד"ה "על הטבילה" מביא ב' פירושים: א) שיטת ר"ח בשם הגאון, דהמדובר על טבילת גר "דלא חזי קודם טבילה, דלא מצי למימר וצינו דאכתי נכרי הוא". ב) "וי"מ דבכל טבילות קאמר דגברא לא חזי, דקודם שירד למים אינו צריך לברך, דילמא משום בעיתותא דמיא מימנע ולא טבילי, ואחר שירד אז הוא ערום ואסור לברך משום דלבו רואה את הערוה".

הרי מבואר מדברי התוס', דהיכא דחיישינן דלא יקיים המצוה כגון הכא משום פחד המים, תיקנו הברכה לבסוף. וכ"ה להלכה ברמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ז, ועי' הגהות מיימוניות שם. ובשו"ע יור"ד סי' רסח ס"ב. וכן נפסק עד"ז להלכה לגבי נטילת ידים, ראה שו"ע אדמוה"ז סי' ר' ס"ה: "אלא שבנטילת ידים א"א לברך קודם הנטילה, לכן נדחית הברכה עד לאחר הנטילה". ועיי"ש סי' קנח סט"ז. ולכאור' כמו"כ בצדקה, אם נחשוש שלא ירצה העני לקבל, נתקן הברכה אחרי הקבלה. [ודוחק לחלק שבטבילה סוכ"ס כשירד במים וטבל קיים מצותו, ואין לו הכח לבטלו, לכן יהני ברכה, אבל העני יכול להיות שקצת זמן אחרי קבלתו יחליט שאינו רוצה בזה, דא"כ אין לדבר סוף,

ובכל ברכת המצות נחשוש שאולי תתהווה סיבה שתמנע קיום המצוה, ובודאי לזה לא חוששים. והעירוני לעיין בס' 'הר צבי', מילי דברכות סי' ב, ואינו תח"י].

ואוי"ל עפ"י דברי הריטב"א (פסחים שם) שכותב: "וכתב הרי"ט ז"ל וטעם זה שאמרו חכז"ל לברך על המצות עובר לעשייתן, כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת. ועוד כי הברכות מעבודת הנפש, וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף".

ולפי"ז אוי"ל, דבצדקה אם לא יברך תחילה, יחסר במטרת הברכה והמצוה, דהרי לא גילה מטרת עשייתו שהיא משום המצוה. ולכן צריך לברך דווקא קודם עשיית המצוה אם הי' שייך לברך. משא"כ בטבילה, הרי עצם כניסתו למקוה לטבול, הוא גילוי דעת שעושה כן מפני רצון ה' (ועיין לשון הרמב"ם סוף הל' מקואות), ובנוסף לזה אי אפשר לו לברך קודם, דגברא לא חזי, לכן מברך לאחר טבילתו. אבל סיבה זו לבד שא"א לו לברך קודם, אה"נ לא מספיקה.

ולשיטת הרשב"א עדיין צ"ע מה יתירץ לגבי הנותנים לקופה של צדקה. או כשהעני מבקש סכום מסויים ונותנו לו וכו', שבכל אלו אין חשש לכאורה שמא לא ירצה לקבלו. וצ"ב*.



שיחות

מכירת העליות בשבת

הרב ישראל שמעון קלמנסון

חבר יעיד הנחות בלה"ק

בשיחת ש"פ שבת בראשית (התוועדות א) תשח"י ס"ב (שיחות - קודש ס"ע נב): "דאָס איז אויך דער טעם להמנהג וואָס עס פירט זיך

(* ראה בס' 'ברכות המצות כתיקונן' (עמ' שמג ואילך) שהביא הרבה טעמים בזה, ובסוף הביא חידוש גדול מבעל ספר ה'חרדים', שהיה אחד מהראשונים שהיה מברך כשהיה נותן צדקה. וכ"כ בס' 'שלחן הטהור' סי' ו, קנו, דאם רוצה יכול לברך על מצוות צדקה עיי"ש. המערכת.

בכמה מקומות אַז בשבת בראשית פאַרקויפט מען די עליות ושאר עניני מצוה השייכים לביהכנ"ס על כל השנה.

"והגם אַז אַנדערע זיינען מערער אויף דעם מצד דעם ענין וואָס עס קומט אויס סחורה בשבת, איז שוין פאַראַן וועגן דעם בכמה שו"ת לענין המנהג וואָס מען פלעגט פאַרקויפן בשמח"ת חתן תורה וחתן בראשית, וואָס מען האָט מערער געווען אויף דעם, והמסקנא בהתשובות אַז מען מעג דאָס, וטעם המנהג הוא וואָרום דאָס וואָס מען פאַרקויפט עס ומעלה בדמים יקרים, איז דאָס אַ ענין פון חבוב וקילוס התורה וואָס דאָס איז דער ענין פון שמח"ת לחבב ולקלס את התורה. ועד"ז איז אויך בענין מכירת העליות ושאר עניני ביהכנ"ס בשבת בראשית על כל השנה". ויל"ע ולחפש על איזה שו"ת הכוונה?



"אפיקורס" רק אחרי חקירה ודרישה

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'התוועדויות תשמ"ג' כרך ב' עמ' 999 (שיחת ש"פ תרומה סע' ג): "פעם נכנס אל כ"ק מו"ח אדמו"ר יהודי שהיה רחוק מעניני תורה ומצוותיה . . [וטען על-עצמו] שהוא "אפיקורס". נענה כ"ק מו"ח אדמו"ר ואמר לו: כדי להיות "אפיקורס" צריכים קודם כל להיות אדם מלומד, עד-כדי-כך ש"יודע את ריבונו", ורק אז שייך המושג של "אפיקורס"...". עיין שם (ועד"ז הובא בס' 'אמונה ומדע' (קה"ת תשל"ז) בכ"מ).

ויש לציין להגהות וחיידושי הרש"ש שבת לא, א (ד"ה "גייריה"): "נראה-לי כוונתו [=של רש"י] דכופר לא מיקרי אלא אחר החקירה בכל חלקי הסותר, אבל זה לא חקר ולא נוכח אלא שלא היה מאמין בו, לכן הובטח שלאחר שיברר אליו אמיתת הדברים ישוב מאמין".



(*) בענין זה ראה שכנה"ג סי' שו הגב"י אות ה; וב'אלי' רבה' שם ס"ק יט. וראה שו"ת מהרש"ג ח"ב סי' עז; ובשו"ת 'מים חיים' (משאש) ח"ב סק"ה; ושו"ת 'נצח יוסף' סי' כח. המערכת.

יארצייט שחל בשבת – מקדימין או מאחרין*

הרב שלמה ביסטריצקי
ירושלים עיה"ק

בשיחת ש"פ עקב כ' מנ"א תשכ"ז אמר הרבי, וזלה"ק: "וכן לגבי הענין של כ' מנחם אב, לגבי הענינים של יארצייט, הנה כשחל להיות בשבת, הרי לגבי תפילה וקדישים - דאס טשעפעט ניט דעם שבת, וזה נוהג גם בשבת, משא"כ לגבי הצדקה של אבא חלקיה כו', נמצא שהצדקה של הבן שזהו קשור בענין של ממון, במילא הרי זה מוקצה בשבת, וכן הענין של תענית - שהי' מנהג פעם לצום ביום שמת בו אביו כו' ופוסק ה'בית יוסף' ע"ז בשו"ע, שמאחרין התענית אם חל היארצייט בשבת, והרמ"א מוסיף שבזמן הזה אין נוהגים כלל להתענות, אבל מ"מ הברירה היא או לאחר, או לגמרי לא להתענות, ישנם אחרונים החולקים ע"ז ורוצים לפסוק נגד ההלכה הפסוקה בשו"ע, דהיינו שדעתם - שמקדימים, אבל מ"מ רואים שהענינים הסותרים לשבת מאחרין אותם, משא"כ הענינים שלא סותרים לענין של שבת, עושים אותם בו ביום, וכמו בקריאת המגילה בפורים שחל להיות בשבת, שדוחים את זה ליום א', אבל הענינים של תפילה - על הניסים - כו', הרי זה כמו כל פורים - בו ביום".

ומצינו כמה וכמה מקומות שדעת כ"ק אדמו"ר היא שמקדימין:

ב'אגרות קודש' חלק ח' (עמ' קכה) כותב הרבי: "נבהלתי בקבלת מכתבו מיום ג' שקס"ד להתענות בשבת, תענית יארצייט, ויש בזה כמה דיעות, ולכ"ע אין מתענין, ולדעתי מוטב להקדים ליום ו', ואם אי אפשר מאחרין ליום א' או שאין מתענים כלל. ויעויין הדיעות בזה בשו"ע או"ח (סימן תקסח, סעיף ט'). ובאחרונים שם 'טורי זהב' (סימן תכט ס"ק ג', ובשו"ע רבינו שם סעיף ט', ובספרים שהובאו ב'שדי חמד' אסיפת דינים מערכת אבלות ס"ק צו, ובספר 'כל בו' להרב גרינוואלד עמוד שצ, ולדעתי אפילו התרת נדר אין שייך בזה, ובכל אופן לא להתענות בש"ק".

ובאגרות קודש חלק יד (עמ' שכד) כתב הרבי: "...בשאלתו אודות מנהגי היארצייט כשהקביעות היא כמו בשנה זו ביום הש"ק, מובן

(* לע"נ אבי הרה"ג הרה"ח ר' לוי הכ"מ, שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק, ורבה של צפת והגליל העליון - נלב"ע י"ט מנחם אב, ה'תשס"ב.

שעובדין דחול וכיו"ב אין לעשותם ביום הש"ק, כי אם בערב שבת, מתאים להכרעת האחרונים בכגון דא, וראה 'כף החיים' על אורח חיים (סימן תקסח), עיקרי הד"ט יו"ד סי' לו אות לה ועוד (ודלא כמ"ש בס' 'גשר החיים' בזה)".

ובלקוטי שיחות חלק יט (עמ' 132) אמר הרבי, וזלה"ק: "דערפון קומט אויך ארויס בנוגע א יארצייט שחל בשבת, וואס מ'איז דאך נוהג צו געבן צדקה ביום היארצייט (ועד"ז איז דא דער מנהג בכמה מקומות צו פאסטן ביום היארצייט) - וואס דאס איז דאך אן ענין פון נדר - קען מען קלערן, צי מ'זאל עס מקדים זיין לערב שבת, אדער מאחר זיין ליום ראשון.

"לויט דעם ראגאטשאווער הנ"ל דארף לכאורה אויסקומען, אז מ'דארף עס מאחר זיין ביז נאך זמן "קביעות הנדר". ע"פ האמור לעיל איז אבער פארשטאנדיק, אז וויבאלד מ'ווייס לכתחילה אז דער יארצייט וועט חל זיין (בכמה שנים) ביום השבת, איז דער נדר מלכתחילה אין אן אופן שקרוב יותר להוראת חז"ל אז "מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה", מ'זאל מקדים זיין די נתינת הצדקה צו ערב שבת, זיין א מקדים לדבר מצווה". וצ"ע.



הטעם לאמירת קדיש ביום היארצייט

הנ"ל

בשיחת ש"פ ווארא (כ"ח טבת) תשי"ב (תורת מנחם חלק ד עמ' 277), אמר הרבי וזלה"ק: "...ולכן חוזרים ואמרים קדיש ביום ההילולא (אף שלאחר י"א חודש אין עוד צורך באמירת הקדיש בשביל להקל המשפט בגיהנם) - כיון שמצד גודל העלי' ביום ההילולא, ישנו דין ומשפט גם ביחס לענינים כאלה שלא הי' בהם משום בלכול ביחס לעליות הקודמות, כי אם ביחס לעלי' חדשה זו, ולזה מועיל אמירת הקדיש ביום ההילולא - להקל בהדין ומשפט שביחס להעילוי שבאין ערוך".

ובשיחת ש"פ שמות תש"כ (שיחו"ק עמ' 168) משמע שאין זה עניין של ביטול הדינים, וזלה"ק שם: "וואס מצד דעם, איז אויך אין נגלה דא דער דין אז ביום היאצ"ט זאגט מען קדיש. ואע"פ אז נאך י"א חודשים הערט מען אויף זאגן קדיש, וויילע מען נעמט אן אז לאחר י"א חודשים איז שוין די נשמה דורכגעגיינגען און ס'איז שוין נתבטל

געווארן אלע דינים, פונדעסטוועגן איז אין א חודש ארום ביום
היאצ"ט, וכמו"כ בכל שנה ושנה, זאגט מען קדיש, וויילע דאס איז ניט
קיין ענין פון ביטול הדינים, נאר דאס איז מצד ענין העלי', וואס די
נשמה האט א עלי' ביום היאצ"ט עכ"ל, וצ"ע.



"כלי' איז ר"ת כהנים לזים ישראלים" [גליון]

הרב אלכסנדר זיסל פיקארסקי

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בגליון הקודם שאל הריש"ק על מ"ש בשיחת שמחת ביה"ש תשי"ח
סי"ח (שיחות קודש ע' לט): "ואיתא בספר מגלה עמוקות אז 'כלי' איז
ר"ת כהנים לזים ישראלים" - ויל"ע ולחפש איו מקומו במג"ע?

והנה ישנם ב' ספרים 'מגלה עמוקות' האחד נקרא בשם "מגלה
עמוקות אופנים" (והוא רק על פרשת ואתחנן), והשני נקרא בשם
"מגלה עמוקות על התורה".

הספר הראשון ("אופנים") נמצא על הקאמפיוטער (דיסק) וחפשי
שם ולא נמצא. אבל בספר השני ("על התורה") הנה לאחר שדפדפתי
ועברתי על רובו ככולו של הספר, מצאתי לע"ע ג' פעמים, והם:

(א) פ' ויקרא (דף כז עמוד ג): "ומלת כלי נרמז על ג' קטרון כ"הן
ל"וי י"שראל".

(ב) פ' נשא (דף ז עמוד א): "ישראל נחלקין לג' קיטריין כהנים לוויים
ישראלים (משלי כה) הגו סיגים מכסף ויצא לצורף כ"ל"י שלם".

(ג) פ' דברים (דף מט עמוד ד): "הגו (משלי כה) סיגים לצורף ויצא
לצורף כלי שהם ג' קיטריין כהנים לוויים ישראלים".

ועדיין יש לעיין היטב מדוע מציין רבינו לספר 'מגלה עמוקות',
דלכאורה אין זה המקור לר"ת זה, כי נמצא כבר במקומות קדומים
יותר, וראה מה שמציין רבינו בשיחת ש"פ משפטים תשמ"ט (נדפסה
גם בספר השיחות תשמ"ט כרך ראשון סוף עמוד 253 בהערה 108):
"דעת זקנים מבעלי התוס' חוקת יט, יז". ובשיחת ש"פ בהעלותך
תש"נ (נדפסה גם בספר השיחות תש"נ כרך שני סוף עמוד 510 בהערה
63): "ראה הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' ו".

ויה"ר שנהי' "כלי" לרדת לעומקן של דברי וציוני רבינו הגדול, ובפרט שעמקן כו'.



נגלה

ביטול חמץ לאחר זמן איסורו

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בפסחים (ו, ב) שלאחר זמן איסור חמץ אא"פ לבטל החמץ, לפי ש"לאו ברשותי' קיימא ולא מצי מבטיל, דא"ר אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם [ופרש"י: "אינו שלו"], ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה". ז.א. שהיות ובעצם אין החמץ שלו לאחר זמן איסורו (ומה שעובר ב"י וב"י, ה"ז רק לפי שעשאו הכתוב כאילו הוא שלו), לכן אינו יכול לבטל, כי אינו יכול לבטל דבר שאינו שלו.

וצע"ק, דבשלמא לשיטת התוס' (לעיל ד, ב ד"ה "מדאורייתא") שביטול מטעם הפקר, ה"ז מובן, כי אין אדם יכול להפקיר דבר שאינו שלו, אבל לרש"י (שם) שביטול הוא מטעם "תשביתו", כי השבתה בלב ג"כ השבתה היא, למה אינו יכול לבטל אם אינו שלו? ולכאור' אדרבה, אם אינו שלו, קל יותר לבוא להרגיש שהוא כעפרא דארעא, כמובן*.

ואף שלפי"ז צ"ל שכאז"א יכול לבטל כל החמץ שבעולם - איה"נ, אבל אי"ז נוגע לשום דבר, כי בלא"ה אינו עובר על החמץ, אבל בנדון שבלי ביטול עובר הוא על ב"י וב"י, למה לא יועיל הביטול שלו, אף שהחמץ אינו שלו.

והנה הרבה ביאורים נאמרו בדבר, ויש להוסיף עוד, בהקדים הכלל (ע"ז נג, ב ובכ"מ) ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו". והטעם ע"ז הוא

(* ראה בחי' הריטב"א פסחים שם שהקשה כן, וכן הקשה ב'אבני נזר' או"ח סי' שיז עיי"ש. המערכת.)

לפי שאמרי' שאין כוונתו לאיסור כ"א לצעורי'. וכתב ע"ז בלקו"ש (חי"א ע' 146 הערה 48) וז"ל: "ואין להקשות דא"כ למה לן לקשרו עם הדין ד"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו" (דהרי אם אין כוונתו לאיסור, בדרך ממילא לא נעשה ע"ז, ולא עבר על העשי') - כי סברא זו שלא כיון לאיסור, אמרינן רק בקשר להדין ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", ואכ"מ. עכ"ל. היינו שמקשה, דאם הטעם לפי שלא כיון לאיסור, הרי אי"ז מטעם שאא"פ לאסור דבר שאינו שלו. וע"ז כותב שסברא זו שלא כיון לאיסור, אמרינן רק בקשר להדין ש"אין אדם אוסר דבר שאינו שלו".

והנה אף ששם לא ביאר הרבי זי"ע טעם הדבר, מ"מ באג"ק ח"א (ע' רלט) ביאר הרבי שבנוגע לענינים הנפעלים ע"י מחשבה, ואפי' ע"י מחשבה ומעשה ביחד, "אין אדם יכול לפעול בשל חבריו בענין כזה (לדעת תוד"ה "אין" יבמות פג, ב).

וי"ל הטעם בזה (עדמ"ש בכס"מ בפיי"ב מהל' טומאת אוכלין), כי מחשבה שלו הרי אין לה כל קישור עם דבר השייך לחבירו וכו'".

שבפשטות הכוונה בזה, שאפי' אם כוונתו לאיסור, אי"ז מועיל, כי היות והדבר אינו שלו, אאפ"ל שום השפעה ממחשבתו על הדבר. ומה שאמרי' הטעם למה אינו אוסר דבר שאינו שלו, לפי שלא היתה כוונתו לאסור, הכוונה בזה, שאם הי' ברור שזהו מחשבתו, אז הי' יוצא מגדר מחשבה גרידא, והוא כמו מחשבתו נכרת מתוך מעשיו, וא"כ אכן אפשר לפעול גם על דבר שאינו שלו, אבל כ"ז כשאין ברור לחוץ שזוהי כוונתו, ה"ז נשאר בחי' מחשבה גרידא, אז לא רק שאינו אסור, כ"א גם אינו בגדר ספק איסור, כי כשהיא מחשבה גרידא, אא"פ לפעול על דבר שאינו שלו (וראה שו"ת 'אחיעזר' ח"ב סי' שה).

ועד"ז י"ל בנדון דביטול, לשיטת רש"י, שהיות וגדר ביטול הוא, ש(עכ"פ) מצד האדם המבטל נעשה החמץ מושבת וכעפרא דארעא, הרי שענין הביטול צריך לפעול על החפץ [ז.א. אי"ז רק שבמחשבתו ה"ז מושבת, כ"א שע"י מחשבתו נעשה החמץ כעפר (השבתת החמץ בהגיון)], לכן כשהחמץ אינו שלו (לאחר זמן איסורו), אין הביטול מועיל. כי אין ביכולת מחשבתו לפעול כלום על דבר שאינו שלו.

ולא באתי אלא להעיר.



פסח ראשון - פסח שני

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

איתא בפסחים (ו, ב) מחלוקת ת"ק ורשב"ג, אם שואלין ודורשין ל' יום קודם החג, או שני שבתות, דהת"ק ס"ל (דלומדים מבמדבר פרק ט) דמשה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני, ורשב"ג ס"ל דהואיל ופירש להם עיקר מילתא דפסח, אמר להם גם דיני פסח שני (וכחדא מילתא חשיב, חידושי הר"ן), אלא דמשה עומד בר"ח ניסן ומזהיר על הפסח. ומסקנת הגמ' היא מאותו פסוק שהביא ת"ק, רק שת"ק ס"ל שאמר להם דיני פסח שני בי"ד ניסן, ורשב"ג ס"ל שפירש להם בר"ח ניסן פסח ראשון ופסח שני.

(במהרש"א בגיטין דף ס, משמע דהגמ' חוזרת להלימוד דהחודש הזה לכם, ועיין ג"כ בשיחת שבת ר"ח ניסן תנש"א).

ובתוד"ה "שנאמר" הקשה מסוגיין על מה שפירש רש"י בגיטין (דף ס') דשמונה פרשיות נאמרו בר"ח ניסן, וקא חשיב פרשת טמאים, דלרש"י הוא פרשת "ויהיו אנשים טמאים לנפש אדם", וקשה, דהכא משמע שהי' זה בי"ד ניסן [וכן הקשו בתוס' בגיטין], ועיין פנ"י ובמהרש"א בחדא"ג שם, דר' לוי בשיטתו דרשב"ג קאי, וס"ל דאירי בר"ח ניסן, וזה דמשה אמר להם גם דיני פסח שני, הוא משום אידי דקאי במילי דפסחא, אבל לפי הת"ק הרי לא אמרינן אידי, וא"כ ע"כ ד"ויהיו אנשים" וגו' קרה בי"ד ניסן, דמשם לומדים דשואלין ודורשין ל' יום וכנ"ל, עיי"ש.

אמנם לפי זה יש לעיין, דבשלמא לדעת הת"ק הרי מתחילת הפרשה נכתבו הפסוקים על הסדר, דפסוקים א-ד איירי בר"ח ניסן, ומפסוק ה' עד סוף הפרשה איירי בי"ד ניסן, משא"כ לרשב"ג (ולרש"י גם ר' לוי בגיטין), הרי פסוקים א-ד איירי בר"ח ניסן, ופסוק ה' איירי בי"ד ניסן, ומפסוק ו' ואילך איירי בר"ח ניסן. ולכאורה קשה ע"ז, הרי אמרינן לקמן בשמעתתא דבחד ענינא פרשה, (למסקנא לדעת רש"י, למ"ד דנין כלל ופרט מרוחק, תלוי בענינא ולא בפרשה, משא"כ למ"ד לא דנין, ועיין לקו"ש ח"ז ע' 119 שוה"ג השני) לא אמרינן אין מוקדם ומאוחר, והפרשה היתה צריכה להתחיל מפסוק ו' ולא מפסוק ט'.

ועכצ"ל, דזה חשיב תרי עניני, דכנ"ל לפי שיטת רשב"ג, כל הפרשה דפסח שני נאמרה רק דאידי דאיירי במילי דפסחא, משא"כ לדעת

הת"ק הוא ענין א', דהאנשים הטמאים ראו שהקריבו הקרבן פסח, לכן טענו "למה נגרע", והרי זה כחד ענינא, אמנם לדעת רשב"ג דהי' זה בר"ח ניסן, לא הי' זה בהמשך להקרבת קרבן פסח. וראה רש"י בגיטין שם שזה הי' בהמשך לפרשת שילוח הטמאים מהמחנות, ולכן חשיב תרי ענינא, ושפיר אמרינן אין מוקדם ומאוחר.

ויש להוסיף לפי המבואר בלקו"ש חכ"ג בהעלותך (א), דבכלל יש לחקור אם הקרבת קרבן פסח זה במדבר הי' באותה גדר דפסח דבכל הדורות, וא"כ י"ל דרש"י על הש"ס ס"ל דלא הי' אותו גדר דקרבן פסח, ולכן לגבי הוראת שעה אה"נ דהי' להם טענת "למה נגרע", אמנם שפיר הוה תרי ענינא.



דעת הר"ן בסוגיא דמפרש ויוצא בשיירא

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בסוגיא דהמפרש ויוצא בשיירא (ו, א) פסקינן כרבא, דכשדעתו לחזור (בימי הפסח - רש"י) צריך לבדוק קודם שיצא מביתו "אפי' מראש השנה". וכשאינן דעתו לחזור, אז צריך לבדוק רק אם יוצא מביתו תוך שלשים יום לפני החג (יעויין בגמ' באריכות).

וכתב הר"ן בפירושו על הרי"ף: "וגרסינן בירושלמי ובספק, אבל ודאי אפי' מר"ה, כלומר דכי אמרינן קודם לפסח ל' יום אין זקוק לבער, הני מילי בספק, כלומר שאין שם חמץ ידוע, אבל יש שם חמץ ידוע בודאי, אפי' מר"ה זקוק לבער [ועד"ז פי' המהרש"ל כאן בשיטת רש"י - המעתיק]. ואינו נראה כן לפי גמרתינו . . משמע דקודם ל' אפי' יש שם חמץ ידוע אין זקוק לבערו, לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת, דסגי ליה בביטול בעלמא" [ועד"ז פי' המהרש"א כאן בשיטת רש"י - המעתיק].

ובשו"ע אדה"ז (סי' תלו ס"ו, ובקו"א ס"ק ה-ו) ביאר באריכות מדוע צריכים לא' מב' הסברות - או שמדובר בחמץ שאינו ידוע, או שיש להחמץ הזה דין של נפלה עליו מפולת - דלפי ב' האופנים, הרי המדובר בחמץ כזה שאין חיוב מדאו' על השבתו, ושלכן אפ"ל שקודם שלשים יום לא חייבוהו חכמים לבדוק אחריו ולבערו. משא"כ בחמץ כזה שיש חיוב מדאו' להשביתו, הרי "זה שיוצא מביתו ולא יחזור קודם הפסח . . בשעה זו שהוא מפליג מביתו חל עליו מצוה

תשביתו מה"ת . . וכיון שחל עליו מצות תשביתו, חל עליו גזירת חכמים שגזרו שהשבתה זו אינה מתקיימת בביטול והפקר בלבד, אלא עד שמוציא החמץ מביתו ומכל גבולו" (יעויין שם באריכות).

ויוצא מדבריו מפורש, דלב' האופנים אין על חמץ זה חיוב תשביתו מה"ת. (ובקו"א סק"ו מפורש ומבואר יותר שזה היתה כוונת הר"ן בכתבו (בסברא השני) "שעשאוהו חמץ שנפלה עליו מפולת". עיי"ש).

ב. אמנם ראה בחידושי הר"ן על הש"ס, שתחלה כ' אותן הדברים שכ' בפירושו על הרי"ף (בלשונם), ואח"כ ממשיך להביא דברי רש"י, דהא דבדעתו לחזור צריך לבדוק אפי' מר"ה, הוה משום "דכי הדר בימי הפסח עבר עליה . . וכשרואהו עובר עליו", ומשיג (הר"ן) ע"ז: "דודאי כל אינו זקוק לבער דאמרינן הכא, ביטול מיהא בעי, דאי לא, כיון שהוא ברשותו בפסח, נמצא עובר עליו, דקרינן ביה בכל גבולך וכו'". ומדבריו אלו יוצא ברור לכאור', דמש"כ לפנ"ז "שעשאוהו חמץ שנפלה עליו מפולת", אינו ענין להחיוב תשביתו מדאו', דלזה בעינן דוקא ביטול, ואכן כשלא ביטלו כן נשאר עליו החיוב מדאו'.

וראה ב'רשימות שיעורים' להגריי"ק (פסחים ח"ב סי' כ' אות ח'), איך שמבאר דברי הר"ן הללו - בחידושו על הש"ס - דכוונתו דהא ד"עשאוהו חמץ שנפלה עליו מפולת", הוי לענין דין הבדיקה מדרבנן. דכמו שבמפולת לא חייבוהו חכמים בבדיקה וביעור, כיון דלא אתי למיכלי, עד"ז כאן במפרש בשיירא כו' ואין דעתו לחזור, אוקמוהו אדאו' וסגי בהביטול, ולא חייבוהו בבדיקה וביעור (מאותו הטעם - דלא אתי למיכל מיניה, מחמת דלא נמצא בקירבה להחמץ).

ועכ"פ נמצא, דפי' אדה"ז בדברי הר"ן על הרי"ף שונה לגמרי מפשטות דברי הר"ן בחידושו על הש"ס, (ולהעיר, שגם מהמהרש"א בסוגיין יוצא, שפי' דברי הר"ן (על הרי"ף) כמו שפירשם אדה"ז. עיי"ש).

ג. והנה, זה שהר"ן בפירושו על הרי"ף יפרש באופן שונה מאיך שפירש בחידושו על הש"ס, אין בזה מצ"ע פלא, "כי אפשר שאחרי שכתב חידושי התלמוד, נתיישב טפי בדבר ונתחוויר הדברים בעיניו

(*) וראה קובץ 'חידושי תורה מבית חיינו' ח"ג עמ' 26, שכ"כ המהרי"ל אחי רבינו הזקן. המערכת.

וכו" (כללי הר"ן מס' יד מלאכי ח"ב - נדפס בסוף גמ' מס' ברכות);

אמנם מה שכן צ"ע הוא, מה הכריח אדה"ז לפרש דברי הר"ן על הרי"ף באופן שפירשם? והרי בחידושו - של הר"ן - על הש"ס כתב (כנ"ל) אותו לשון (כמו שכתב בפירושו על הרי"ף), ושם הרי ע"כ פירושו אחרת כנ"ל, וא"כ הרי מלשון זה עצמו אין להכריח שפירושו הוא כמ"ש אדה"ז, וצ"ע א"כ מה הכריחו לפרש כן בדבריו?

ויתירה מזו: לאחר שנתגלה לנו שהר"ן בחידושו (שי"ל לאחרונה) אכן פירש דבריו באופן אחר, הרי לכאור' מסתבר יותר לפרש כן גם בפירושו על הרי"ף (והיינו, לא רק שיכולים לפרש כן בהר"ן על הרי"ף, אלא שמסתבר יותר שאכן זהו הפירוש). וא"כ תמוה עוד יותר, מה ראה אדה"ז בדברי הרי"ף שהכריחו לפרש כמו שפירש (ושעפ"ז יוצא שאכן מחולק עם דבריו בהחידושים כנ"ל)?

ד. והנראה לומר בזה, דהנה יסוד ביאורו של אדה"ז הוא - כנ"ל - דאם חל עליו מצות תשביתו מה"ת, אז כבר חל עליו גם תק"ח שהביעור צ"ל ע"י בדיקה וביעור דוקא, ולא מספיק ביעור ע"י ביטול. ברם, מדברי הר"ן בחידושו הנ"ל מתבאר דלא ס"ל כן, אלא דאף כשכן חל עליו חיוב תשביתו מה"ת, הרי - קודם שלשים יום - מותר לו לסלק חיוב זה ע"י ביטול שמהני מה"ת, ולא חל עליו (אז) החיוב לבערו כפי התק"ח של בדיקה וביעור דוקא.

וראה ב'רשימות שיעורים' (הנ"ל, אות ט'), שמבאר פלוגתא זו ע"פ השאלה הידוע בגדר תק"ח בחיוב בדיקה וביעור דוקא; דאם נקטינן דהתק"ח הוה דין בהביעור שמה"ת, והיינו, שמדרבנן אין הביעור מתקיים בביטול, אלא ע"י בדיקה וביעור דוקא (וכמשנ"ת כן כו"כ פעמים בשו"ע אדה"ז), אזי מבוארים דברי אדה"ז, שבשעה שחל החיוב דתשביתו, חל ג"כ בד"מ התק"ח, דהוה תקנה בעיקר חיוב הביעור שמה"ת. אולם, באם נקטינן דהוה תקנה נפרדת, שלא להסתפק בהביעור שע"י ביטול, אלא להוסיף ע"ז גם בדיקה וביעור משום חששא דאכילה, אז מבואר דעת הר"ן, שלא דוקא בשעה שחל עליו החיוב תשביתו מדאור', חל בד"מ גם החיוב בדיקה וביעור שמדרבנן. עכת"ד.

וע"פ הדברים האלו, נראה דיתבאר בטוב טעם מדוע נקט אדה"ז בשיטת הר"ן על הרי"ף כדבריו (אע"פ שהר"ן בחידושו אכן הלך בזה בשיטה אחרת):

דהנה הר"ן שעל הרי"ף הוא "בעל" השיטה, דהטעם לחיוב בדיקה וביעור דוקא, הוה "מפני שבטול זה תלוי במחשבתן של בנ"א ואין דיעותיהן שוות, ואפשר שייקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי וכו'". והרי מחמת טעם זה כתב אדה"ז בשלחנו (סי' תלא ס"ד): "גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא החמץ מכל גבולו". משא"כ הר"ן בחידושו (על הש"ס, ב, א) מביא כטעם לבדיקה וביעור דוקא (רק) תירוצו של הר"י "דילמא אתי למיכל מיניה". והרי מחמת טעם זה כתב אדה"ז (שם) "לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו וכו'", ולא כתב, דמטעם זה אין הביטול מועיל וכו'.

ונמצא מכוון ביותר: דהר"ן על הרי"ף, לשיטתיה ס"ל, דבשעה שחלה חובת תשכיתו מדאו', חלה בד"מ גם תק"ח בביעור, וא"כ מוכרחים לפרש בדבריו ש"עשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת וכו' - דהוה פטור מדאורייתא, כנ"ל בדברי אדה"ז.

אמנם (הר"ן) בחידושו, דס"ל בעיקר תק"ח בבדיקה וביעור כאופן השני כנ"ל, הרי לשיטתיה אזיל גם בסוגיא זו, וס"ל דבשעה שחלה עליו החובה מדאו', אי"ז מכריח שכבר חלה עליו גם התק"ח כנ"ל. ושוב, הוה הפירוש "שעשאוהו . . מפולת", רק מדרבנן, ולא לגבי עיקר החיוב מדאו'.

ה. ויש להוסיף, דמצינו עוד חילוק בין דברי הר"ן בחידושו, לדבריו בפירושו על הרי"ף, שיתפרש היטב לפי יסוד הנ"ל בההבדל ביניהם:

בסוגיית הגמ' דמשכיר ושוכר (ד, א) איתא: "המשכיר בית לחברו בארבעה עשר על מי לבדוק, על המשכיר לבדו דחמירא ידידה הוא, או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי וכו'".

ובתוס' פירשו, דשאלת הגמ' היא דוקא כשהשכירות היתה "בארבעה עשר", והשאלה הוה, היות שכבר חל החיוב על המשכיר בתחילת י"ד, האם עובר החיוב להשוכר או לא.

אמנם ראה בר"ן על הרי"ף, שהדגיש בתחילת דבריו שמדובר בשכירות "לצורך י"ד וממנו והלאה", והיינו, שלא צריך להיות דוקא בי"ד.

ובחידושי החת"ס ביאר, שהרי"ף והתוס' לשיטתייהו אזלי: דלהתוס' הרי עיקר הבדיקה הוא על השוכר, מחמת הטעם שלא יבא לאכלו (והרי הוא הוא הנמצא בבית), וא"כ כל הצד שהמשכיר יצטרך

לבדוק הוא מחמת שכבר חל עליו חיוב הבדיקה, ולכן צריך לפרש שהשכירות היתה בי"ד. אמנם להר"ן דהבדיקה הוי המשך לעיקר חובת הביעור, ג"כ יש תמיד צד שהחיוב חל על המשכיר, מחמת "דחמירא ידיה הוא". וא"כ אכן אין השכירות צ"ל בארבעה עשר דוקא. עכת"ד.

ולדברינו דלעיל מדויק היטב, דאכן הר"ן בחידושו על הש"ס מפרש כהתוס', דהאיבעיא דהגמ' היתה דוקא במקרה שהשכירות היתה בי"ד, כטעמו של התוס' הנ"ל. ומדויק היטב לפי שיטתו הכללית בחובת בדיקה כנ"ל.¹



1) אלא דלכאור' יש לפקפק בזה ולומר, דבשלמא בדעת התוס' יש לדייק כן, משום דלשיטתם הרי גם למסקנת הגמ' שם אפשר לפרש שהשכירות היתה ביום י"ד, דהרי לשיטתם מסירת המפתחות יכול להיות קודם קנין השכירות (עי"ש בד"ה "אם משמסר וכו'"). משא"כ לדעת הר"ן - גם בחידושו וגם בפירושו על הרי"ף - דמסירת המפתחות מהני רק לאחר הקנין (ונחשב לגמר הקנין, עי"ש), אז במסקנת הגמ', הרי בודאי היתה השכירות קודם י"ד, דאל"כ, הרי א"א להיות שהיתה מסירת המפתח קודם י"ד, ורק אז מתחייב השוכר בבדיקה כמבואר בגמרא! וא"כ מהו ההבדל בין דברי הר"ן (בחידושו) שכתבם בפירוש האיבעיא דהגמ', לדברי הר"ן (על הרי"ף) שכתבם למסקנת הגמ' (ובאמת דקושיא זו היא גם על דיוקו של החת"ס מדברי הר"ן על הרי"ף במסקנת הגמ')?

אלא נראה בזה, ע"פ חידושו של אדה"ז (סי' תלו"ס ג), דהא דמסירת המפתחות מהני רק אחר הקנין, הוא אפי' במקרה ש"קנאו קודם הלילה [של י"ד - המעתיק] אלא ששכרו לצורך יום י"ד וממנו ואילך. . . ונמצא שבליל י"ד שהוא עיקר זמן חיוב הבדיקה, לא ה' עדיין הבית קנוי להשוכר כלל, לפיכך חל על המשכיר חובת הבדיקה". ובהגהות שעל הצד מצויין שהוא "משמעות הר"ן והשו"ע".

ונראה, דבדין זה אכן אפ"ל חילוק בין הר"ן בחידושו להר"ן על הרי"ף גם למסקנת הגמ': דבאם יסוד האיבעיא הוא רק מחמת שהיתה השכירות בי"ד, שאז כבר חל החיוב על המשכיר (כדברי הר"ן בחידושו, כנ"ל, וכפירוש התוס'), אז י"ל דבשעה שהקנין כבר ה' לפני כניסת י"ד, וגם המפתחות כבר נמסרו לפני כניסת היום, אז אע"פ שהקנין אינו חל עד הבוקר די"ד, מ"מ הרי החיוב יחול על השוכר, היות שעיקר החיוב הוא שלו, מחשש שמא יבא לאכלו (כנ"ל מהחת"ס), וכבר בתחילת זמן הבדיקה הרי הבית קנוי לו (לגמרי, ע"י המפתחות) עבור זמן הפסח - שאז הוא הזמן של החשש הנ"ל.

משא"כ לדעת הר"ן על הרי"ף, דעיקר האיבעיא לא היתה רק מצד חלות החיוב על המשכיר, אלא מחמת הא דחמירא ידיה הוא (כנ"ל לשיטתיה), אז יש להבין גם למסקנת הגמ' שהכל תלוי במתי חל הקנין בפועל, ומי שהבית קנוי לו בתחילת ליל י"ד, עליו חלה חובת הבדיקה. וכמו שפסק אדה"ז (דאזיל כדעת הר"ן על הרי"ף, לכל אורך הדרך, כנ"ל בארוכה), ואכהמ"ל עוד.

אי בעי דיבור בפיגול ושלא לשמה

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

פסחים סג, א, תוס' ד"ה "ר"מ סבר" כותב וז"ל: "מכאן מדקדק ר"י דהא דקרי בכל דוכתי פיגול פסול מחשבה, לאו דוקא, דאינו פיגול עד שיוציא בשפתיו וכו'". ע"כ. מדברי תוס' אלו משמע ברור, דפיגול בעי דבור ולא סגי במחשבה.

ובריש מס' זבחים (ב, א) בתוס' ד"ה "כל", שמדבר שם באריכות אודות שלא לשמה, כתב שם בסופו וז"ל: "ובפ' המפקיד פירשתי הא דמחשבה פוסלת בקדשים, אי בדיבור הזבח נעשה שלא לשמה או אפילו במחשבה". עכ"ל. ושם כתבו התוס' ד"ה "החושב לשלוח יד" וז"ל: "הך מחשבה הוי דבור כדיליף מעל כל דבר, וכן מחשבת פגול נמי הוי בדבור ולא בלב וכו'". עכ"ל.

ובזבחים (ב, ב) בד"ה "קיימי ב"ד ומתני" שכתב וז"ל: "ונראה לפרש, דמי שלא הי' בלבו, [היינו מ"ש בהמשנה אף מי שלא הי' בלבו לשם אחת מכל אלו כשר, פירוש שלא חישב לשמה], היינו שלא אמר בהדיא לשם אחד מכל אלו, אבל חישב בלבו למה שדינו להיות, הא סתמא פסול וכו'". ע"כ. הרי מפורש בדברי התוס', דלולי דהיינו צריכין מחשבה לשמה וסתמא היתה פסולה, הי' סגי בלא דיבור. ולכאורה ה"ה דשלא לשמה הוא ג"כ במחשבה ולא בעי דיבור, דמאי נ"מ שיך להיות בזה. וא"כ הרי משמע מהתוס' דפסול שלא לשמה אינו צריך דיבור וסגי במחשבה.

היוצא מכ"ז שדברי תוס' סותרים זא"ז. היינו דברי התוס' בפסחים ובזבחים דף ב, א, שמשמע שפיגול בעי דיבור ולא סגי במחשבה, ודבריו שם בדף ב, ב שמשמע שמחשבת שלא לשמה פוסלת אף בלי דיבור.

ובקובץ האחרון (עמ' 27 ואילך) הבאתי חילוק בין שלא לשמה ופיגול, ונשארתי בצ"ע בזה, שהתוס' בזבחים בדף ב, א וב, ב יחלקו אהדדי. ולפי דברינו שם, התוס' בפסחים איירי רק בפיגול ובשלא לאוכליו, אבל לא במחשבת שלא לשמה.

ואפ"ל, דהתוס' בפסחים איירי ג"כ בלשמה, ושני התוס' בזבחים (ב, א וב, ב) אינם חולקין אהדדי. ובכדי להבין זה יש להקדים איזה הקדמות:

בהלכות קטנות להרא"ש הלכות ס"ת סי' ג' כתב וז"ל: "והר"ר ברוך נסתפק אם צריך להוציא בשפתיו שהוא מעבדו לשם ס"ת או לשם תפילין, או סגי במחשבה, וכן גבי כתיבת ס"ת תפילין ומזוזות, וכן כתיבת הגט דבעינן כתיבה לשמה, אי סגי במחשבה, לפי שמצינו פגול דכתיב ב' לא ירצה (או לא יחשב) ובעיא דיבור, ותרומה ניטלת בלא דיבור רק במחשבה, ובשליחות יד כתיב על כל דבר פשע, והחושב לשלוח יד בפקדון חייב (וזה לא כהתוס' בסוף פרק המפקיד, עיי"ש), הלכך טוב הוא להוציא בשפתיו בתחלת העיבוד, ותו לא צריך". ע"כ. היינו שהר"ר ברוך מסתפק, אי כוונה לשמה דבעינן בס"ת דומה לפיגול דבעינן דיבור, או שדומה לתרומה ושליחות יד דסגי במחשבה.

בשו"ע אדמוה"ז הל' תפילין סי' לב סעי' לא, כתב: "ויש להסתפק בכל מקום שצריך לשמה, אם די במחשבה שיחשוב בלבו שעושה דבר זה לשם מה שצריך לעשותו, כגון הפרשיות . . או אם צריך להוציא כן בשפתיו ולא די במחשבה לבד, וספק של תורה להחמיר". ע"כ. ושם בסעי' יא מסיים: "וטוב שיוציא בשפתיו לשם ס"ת או לשם תפילין, ולא די במחשבה". ע"כ.

(לשון אדמוה"ז בסעי' יא שכתב: "וטוב שיוציא בשפתיו", ומסיים "ולא די במחשבה", צ"ב: דלכאורה הלשון "וטוב" משמע רק לכתחילה, והלשון "ולא די" משמע אפי' בדיעבד וכו'. שוב מצאתי בשו"ת צ"צ או"ח סי' ב, דעמד על לשון "לא די" עיי"ש. גם יש לעיין, למה לא סמך זה על מ"ש בסעיף לא, דשם כלל כל הענין דלשמה).

היוצא מכל הנ"ל, שיש שאלה בדין כוונה לשמה, אם צריך דבור. ואע"פ שלענין פיגול בעינן דיבור, יש לומר דבנוגע ללשמה לאו דוקא דבעינן דיבור, ועכ"פ יש ספק בזה. ולפי"ז אפשר לתרץ סתירת התוס' בזבחים (ב, ב וב, א) בזה האופן: דשלא לשמה בעי דיבור כמו פיגול, משום ששניהם הם פסול מחשבה, משא"כ דין כוונה לשמה, אולי לא בעי דיבור. ובדף ב, ב איירי התוס' בענין כוונה לשמה כמבואר שם.

ולהבין כ"ז, יש לעיין בהא דאיתא בזבחים שם בגמרא דף ב, ב, ב, "זבחים בסתם לשמן עומדים", עיי"ש. היינו דבקדשים אפילו לא חשב לשם הקרבן בעת השחיטה וכדומה, כשירה, משום דאמרינן סתמן לשמן. ועיי"ש ברש"י דכתב ע"ז: "הלכך כל כמה דלא עקר שמיהו בהדיא הוו לשמן". ע"כ. היינו דבעצם הם עומדים לשמן, ורק אם "עקר שמיהו", אז נפסלו.

והנה יש לעיין בב' ענינים: א. מהו פירוש סתמן לשמן, איך זה פועל דין לשמה בהקרבת. ב. מהו ענין של "עקר שמייהו", מה רוצה רש"י בזה בפירוש ענין לשמה. וב' ענינים אלו יש לבארם כל אחד לעצמו, ובעזה"י ע"י הבנת שניהם נבין מה שכתבנו לעיל:

ענין סתמן לשמה, מצינו בכמה דוכתי בש"ס או עכ"פ בראשונים והנה בתוס' במנחות מב, א ד"ה "ואל ימול כותי" כתב, דבנוגע לס"ת, תפילין ומזוזות, אמרינן סתמא לאו לשמה. ובנוגע למילה, קדשים וציצית (ומשמע דקאי בתליית הציצית), אמרינן סתמא לשמה, ע"ש. ואע"פ דבפוסקים אינו מוסכם כלל זה, אבל שיטת התוס' היא כן, ואנו הרי עוסקים עכשיו לפי שיטת התוס'.

והנה ההסבר בדברי התוס' יש לומר, שהצד השווה בין קדשים מילה וציצית הוא, שיש חפצא המחייב, ר"ל, דבקדשים יש קרבן שהוקדש להיות חטאת וכדומה, ובמילה יש ערלה שצריכין להסיר ע"י ברית מילה, ובציצית יש בגד של ד' כנפות (ובפרט להדיעה בגמרא שם במנחות דציצית חובת מנא). משא"כ בס"ת, תפילין ומזוזות, אין כאן חפצא המחייב, דקלף ס"ת תפילין ומזוזות אינו מחייב שיהיו סת"ם, ומש"ה לא אמרינן סתמא לשמה.

ונמצא לפי"ז, שענין סתמא לשמה לפי הסבר זה, הוא, דמאחר שהחפצא מחייב הפעולה, היינו העבודות בקדשים, והמעשה מילה בערלה, ותליית הציצית בהבגד, אז הפעולה ממילא נעשית לשמה. דהמעשה מתייחס לחיוב שיש כאן, ר"ל, דמאחר שיש כאן חיוב לעשות עבודת הקרבן מצד הקרבן המחייבו, אז עבודת הקרבן נחשבות בעצם שנעשו לשמן, היינו שהם עבודת חטאת וכדומה. וכ"ה במילה וציצית.

והנה במחשבת שלא לשמה, כתב רש"י הנ"ל "דעקר שמייהו", והנה בזבחים דף ג, א בסוגיא ד"לאו מינה לא מחריב בה", כתב רש"י וז"ל: "ואין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו". ע"כ. הרי אנו רואים, דשלא לשמה פועל תפיסת השם שבמחשבתו בהקרבת ועקירת שם הקרבן. דמזה מוכרח, דאינה רק מחשבה הפוסלת, כמו מחשבה בלתי רצוי' בשעת עבודה, אלא שהמחשבה פועלת תפיסת שם בהקרבת, שע"י נעקר שם הקרבן.

והנראה לומר, דטעם הדבר דהמחשבה צריכה לפעול תפיסת שם בהקרבת ועקירת שם הקרבן, הוא, משום דמאחר שיש דין סתמא לשמה, ולפי מה שביארנו, הפירוש הוא דהחפצא של הקרבן פועל

הלשמה, א"כ מאי איכפת לן ממחשבתו שלא לשמה במקום שהקרבן מחייב הלשמה, וע"כ צריכין לומר שהמחשבה תופסת בעצם הקרבן ועוקרת שם הקרבן, וממילא אין כאן חפצא המחייב. ולדוגמא: אם שחט חטאת לשם עולה, מאחר שהחפצא של הקרבן הוא חטאת, מאי איכפת לן מה שהוא חושב לשם עולה, הרי הקרבן צווח חטאת, ומשו"ה צריכין לומר שמחשבתו פועלת בחפצא של הקרבן, דעכשיו נתפס בקרבן שם עולה, ושוב אינו צווח חטאת.

ועכשיו יש לדון בקדשים וכדומה, אם אמרינן סתמא לאו לשמה, מהו פירושו: האם כל ההסבר של התוס' דהחפצא של הקרבן מחייב הלשמה אינו, וזה דחוק. ואולי יש לומר, דגם אם אמרינן סתמא לאו לשמה, עדיין החפצא של הקרבן מחייב הלשמה, רק דדין לשמה הוא דין כוונה ומחשבה חיובית בעבודת הקרבן. ר"ל, דבעינן לחשוב בשעת עבודה אודות שם הקרבן, וכמו שצריכין לקבל עול מלכות שמים בק"ש, דבודאי אין סברא לומר שזה יתקיים בסתמא, דזהו ענין ק"ש קבלת עול מ"ש, וכן הוא גם בקרבן, שיש דין מיוחד שצריכין לכוון שם הקרבן, וממילא לא מהני סתמא לשמה.

ולפי"ז המחלוקת אי סתמא לשמה או לא, הוא, אם דין לשמה הוא דין בהחפצא או בהגברא: דאם דין לשמה הוא דין בהחפצא, שהקרבן צריך לחול בו שם הקרבן, וכן העבודות צריכין להתייחס לקרבן, אז אמרינן סתמא לשמה. אבל אם לשמה הוא דין בהגברא, שהוא צריך לחשוב מחשבת לשמה בשעת העבודה, אז אמרינן סתמא לאו לשמה, דמאי אהני לן מה שהחפצא מחייב הקרבן.

והנה בצ"צ בשו"ת או"ח סי' ב אות ב, הביא בשם המרדכי בהלכות ציצית, בנוגע אי צריך דיבור בלשמה או לא, וז"ל: "וכן בריש זבחים דצריך עקירת פיו להוציא מן הסתם וכו'". עכ"ל. ודברי המרדכי אלו א"ש לפי מה שביארנו לעיל, דמאחר דיש דין סתמא לשמה, וביארנו שזה מחייב שכל מה שנעשה בקרבן מתייחס לשם הקרבן, וא"כ צריכין לעקור הסתם, ר"ל לגרום שהקרבן לא יחייב שם הקרבן, כמ"ש וא"כ צריכין עקירת פה להוציא מן הסתם.

ולפי"ז י"ל, דהא דבדף ב, א מסיק התוס' דבעינן דבור במחשבת שלא לשמה, הטעם הוא משום ד"בעינן עקירת פיו להוציא מן הסתם", כלשון המרדכי וכמ"ש לעיל הביאור בזה. אבל התוס' בדף ב, ב איירי במחשבת לשמה אלמלא ה"י הדין סתמא לאו לשמה, וביארנו שאין הפירוש דעצם הקרבן אינו מחייב הלשמה, דבודאי הסתם של הקרבן

ג"כ לשמה, רק דדין לשמה הוא מחשבה של כוונת המצוות, היינו דין בהגברא, וא"כ אין כאן עקירת הסתם ומש"ה סגי במחשבה. ואפשר דכמו דבכל כוונת המצוות אין חיוב להוציא בפה, כמו כן כאן. ובודאי שאין שום הכרח לומר דמאחר דבעינן דיבור בשלא לשמה, יהא צורך בדיבור בלשמה. ודו"ק.



חסידות

מאמרי אדמו"ר הזקן - שמות, וארא

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

נציין כאן מאמרים מאדה"ז שהתחלתם הוא ע"פ "ואלה שמות" (ר"פ שמות) וע"פ "וידבר גו' וארא" (ר"פ וארא).

בסו"ס מאמרי אדה"ז על התורה ח"ב נדפס רשימה של כל מאמרי אדה"ז על סדר פסוקי התורה, אבל לא כל הבא להלן נמצא שם.

מאמר "ואלה שמות" בתו"א, ובדרושי ליאזני

(א) בתו"א בתחילת פ' שמות: ואלה שמות בניי (תוכן התחלת המאמר הוא בענין השינויים, בין כאן לפסוק 'אלה שמות' בפ' ויגש ובענין ב' ירידות וב' עליות).

מאמר התו"א לא ידוע זמן אמירתו ע"י אדה"ז. ויש לשער שהוא מפ' שמות תקע"א או תקע"ב. כי ממאמרי שנת תקס"ב עד תק"ע נסדרו רשימות מפורטות ומאמר זה לא נמצא ביניהם, ואילו מהשנים תקע"א ותקע"ב אין רשימות מפורטות של כל המאמרים. וגם מתוכן וסגנון המאמר ניכר שאינו מהמאמרים של ליאזני (לפני שנת תקס"ב). וראה גם ס' מאמרי אדה"ז עה"ת (עמ' ריט) ובהנסמן לשם.

(ב) מאמר אחר ד"ה 'אלה שמות' נמצא בסה"מ "אתהלך-לאזניא" (עמ' קמח): ואלה שמות בניי. (ההתחלה: "הנה ההפרש בין ישראל ויעקב הוא בהיות שהמדות יש בהם פנימיות וחיצוניות, עד החזה הם עדיין בכחי' העלם" כו').

מאמר זה הוא מפ' שמות תקס"א (ראה רשימת המאמרים בסו"ס מאמרי אדה"ז הקצרים). ובסה"מ עת"ר ע' קפט מייסד דרוש ע"פ מאמר זה.

(ג) מאמר נוסף נדפס בס' מאמרי אדה"ז עה"ת ח"א (עמ' רכא). התחלתו: "ואלה שמות בני" גו' כתיב שמעו נא בית יעקב הנקראים בשם ישראל כו' לכו חזו מפעלות אלקים אשר שם שמות בארץ וארז"ל אל תקרי שמות אלא שמות" כו').

המאמר נדפס לפני"ז בס' 'בונה ירושלים', והוא ג"כ מדרושי ליאזני. באוה"ת שמות (עמ' קג) מביא מאמר זה: "מש"כ בדרוש ישן ע"פ ואלה שמות". ובמ"א נקרא: "ד"ה ואלה שמות שלא נדפס בתו"א".



מאמרי אדמו"ר הזקן ד"ה "וידבר אלקים גו' וארא"

(א) תו"א ר"פ וארא (נה, א). פתיחת המאמר הוא: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל שדי ושמיי הוי"ה לא נודעתי להם, הנה וארא יש בו ב' פירושים א' לשון עבר שנתגלה לאבות והב' לשון עתיד" כו'.

המאמר הוא מש"פ וארא שנת תקס"ב. ונדפסו עוד נוסחאות בסה"מ תקס"ב ח"א וח"ב.

(ב) תו"א (נו, א). התחלתו: "וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה' וארא אל אברהם כו', הנה פרשה זו נאמרה תשובה על מ"ש למעלה וישב משה ויאמר למה הרעות" כו'.

وهוא מש"פ וארא שנת תקס"ה. [ובס' מאמרי אדה"ז עה"ת ע' רכו נדפס נו"א].

(ג) ש"פ וארא תקע"ב (נדפס באוה"ת וארא כרך ז' ע' ב'תקמט). התחלתו: "וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה' וארא אל אברהם כו' ושמיי הוי' לא נודעתי להם, וצ"ל מ"ש תחילה לשון וארא וסיים לא נודעתי" כו'. בתחילת המאמר מבאר בענין ב' שמות הוי' ובענין דור הפלגה נעשה לנו שם.

(ד) ס' מאמרי אדה"ז עה"ת ח"א (עמ' רלח - ובהוספות שם ע' 26): "וארא אל אברהם וגו' בא-ל שדי ושמיי הוי' לא נודעתי להם והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו' וידעתם כי אני הוי' וגו', וצ"ל הלא גם

אצל האבות כתיב וירא אליו הוי' כו', אך הענין הוא ע"פ מארז"ל אם ישרא עושין תשובה נגאלין כו'.

מאמר זה נק' "דער פרומער וארא" (היום יום - ב' שבט). ובסה"ש תורת שלום (עמ' 86) ז"ל: "היינט וואס האט זיך אפגיטאן בעת דער רבי האט גיזאגט דעם דרוש וארא כו' ושמי הוי' כו' ענין כי לא ידח ממנו נדח, עס האט גאר געמוזט זיין מורא גדול בעת מעשה, איך בין ניט מקנא די וואס זיינען בשעת מעשה דבור זה גיווען".

המאמר הוא משנת תקנ"ז (הובא באוה"ת מג"א ע' קנט: בד"ה 'וארא אל אברהם' כתב ישן דתקנ"ז. ועד"ז הוא באוה"ת ויצא כרך ה' (תתנג, ב). ויש לתקן בהרשימה בסו"ס מאמרים הקצרים (עמ' תריב) שנרשם מאמר זה במאמרי תקנ"ד (ע"פ כת"י מעתיק), אך הוא טעות המעתיק בכת"י שהחליף ד' במקום ז'. וגם כי משנת תקנ"ד אין מאמרים בגודל כזה).

מאמר זה נאמר ג"כ עם הוספות מרבינו בש"פ וארא תשי"ב (ויש להוסיף ציון זה בהמ"מ בסו"ס מאמרי אדה"ז עה"ת).

ה) מאמרי אדה"ז עה"ת (עמ' רלז), והוא מאמר קצר מליאזני. התחלתו: "וידבר אלקים אל משה . . וארא . . לתת להם את ארץ כנען כו', דהנה איתא אם אין חכמה אין יראה" כו'.

ו) מאמר נוסף של אדה"ז מליאזני (שנת תקנ"ח) נדפס בתו"ח שמות (סח, ב) (התחלתו: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל-שד-י ושמי הוי' לא נודעתי להם כו', כתיב קרוב ה' לכל קוראיו כו' הנה ברייתו של עולם ברישא חשוכא" כו').



בחירת אדמו"ר הע"צ את הדרושים לס' תו"א

רשמנו כאן שש מאמרים שונים מאדה"ז שהתחלתם הוא ד"ה וארא. אבל רק ב' מהם נדפסו בתו"א (ד"ה וארא תקס"ב ושל תקס"ה). וזה מובן, כי כידוע בתו"א (ולקו"ת) באו רק מספר מסויים של מאמרים שהע"צ בירר ובחר מתוך כל מאמרי אדה"ז (ראה אגרת אדמו"ר הע"צ בהוספות בסו"ס התו"א, ויש מזה גם ב"היום יום" ואכ"מ), אך לא כל מאמרי אדה"ז באו שם.

אולם בכל זאת יש להעיר על הדרוש מתקנ"ז (אות ד' לעיל) הנקרא "דער פרומער וארא", והוא דרוש נכבד מאד, כמובא ב'היום יום'

ובתו"ש שם ועי' בשיחת ש"פ וארא תשי"ב (וגם נמצא בגוכ"י מהרי"ל עם הגהות בגוכי"ק אדה"ז, כנדפס בס' מאמרי אדה"ז שם), ובכל זאת לא הכניסו הצ"צ בדרושי התו"א (אף שבתו"א יש מאמרים רבים מתקנ"ז כמ"ש בהקדמת הצ"צ). דבר זה דורש ביאור לכאורה.

ונכתוב מזה בגליונות הבאים בעז"ה.



שלא לשוח שיחה בטלה שחרית ערבית ומנחה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'אגרת הקדש' (סי' כד), כותב רבנו הזקן וז"ל: "ע"כ שליחותייהו דרוז"ל קא עבידנא, לגזור גזירה שוה לכל נפש, שלא לשוח שיחה בטלה משיתחיל הש"ץ להתפלל התפלה, עד גמר קדיש בתרא, שחרית ערבית ומנחה וכו'. והעובר ע"ז בזדון ישב על הארץ ויבקש מג' אנשים. וכו'" עכ"ל.

והנה בהערות ותיקונים (עמ' ר) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע על מה שנאמר באגה"ק "ערבית ומנחה וכו' והעובר", הערה בדרך אפשר: "מנחה ערבית", והיינו שיהי' לפי סדר התפלות, קודם שחרית ואח"כ מנחה וערבית.

ברם, בהערה שם ב'הוספה לאחר זמן" (החל מהתניא של י"א ניסן תשמ"ב) כתב הרבי זי"ע וזלה"ק: "נ"ל בדא"פ לתרץ הסדר: שחרית וערבית ו(אפילו) מנחה, היינו, אפילו בתפילת מנחה שבאה בהמשך לתפילת שחרית (שלכן אצ"ל אמירת ק"ש עוה"פ), ג"כ כל כך חמורה הפסק שיחה (ואף שמפסיק בפשטות בין ק"ש דשחרית ששיכת גם למנחה - למנחה). עכ"ל.

והנראה בזה לבאר עוד, בהקדים מ"ש הרמ"א בשו"ע או"ח (סימן צ ס"ט): "בני אדם הדורים בישובים ואין להם מנין, מ"מ יתפללו שחרית וערבית בזמן שהצבור מתפללים". ובשו"ע או"ח (סימן תקסו ס"ב) נאמר: "שקורין שחרית וערבית ויחל". - ולכאורה ויחל קורין במנחה ולא בערבית? - ובכלל, לא ייתכן שתפלת מנחה לא צריכים להתפלל אלו שאין להם מנין בזמן שהצבור מתפללים? אלא שהכוונה פשוטה, ש"ערבית" כאן הכוונה לתפילות הערב שכולל מנחה וערבית. ועיין ג"כ שו"ע יו"ד (סי' שפד ס"ג): "ומצווה להתפלל שחרית וערבית

במקום שמת שם, ואפילו אין אבל" עכ"ל. ולכאורה מנחה אין מצווה להתפלל שם? אלא ש"ערבית" הכוונה כאן תפלות הערב שכולל מנחה וערבית ביחד.

ולפי"ז נראה לבאר בהך דיש פלוגתא (הובא במג"א או"ח סי' קלב ס"א) אם אומרים תפלת "עלינו" אחרי תפלת מנחה או לא, די"ל, דאם מתפללים מנחה בנפרד מתפלת ערבית, אזי כן אומרים "עלינו" משא"כ אם מתפללים אותם יחדיו בזה אחר זה, אזי לא אומרים "עלינו", (ע"ד שאחרי מנחה דיוה"כ לא אומרים "עלינו", אלא שמיד מתחילים תפלת נעילה). שוב מצאתי שכיוונתי בזה למ"ש בשו"ת 'רבבות אפרים' חלק ד (ס"ו פט), שעפ"י הב"ח הטעם לעלותו בסוף התפלה הוא כדי להפטר לביתם מתוך יחוד האמונה וכו', ולאחר מנחה נשארים בדרך כלל לערבית ע"ש. אבל יתכן שאלו הסוברים שאין אומרים עלינו אחרי מנחה (ספר 'שתי ידות' בשם 'תולעת יעקב' שבמג"א הנ"ל, מנהגים למהר"א מטירנא, סדר היום), ס"ל כך רק כשמתפללים מנחה וערבית וחציו בזא"ז, אבל אם מתפללים מנחה בנפרד לגמרי מערבית, יתכן שכן אומרים.

(ראה שו"ת 'פרי השדה' חלק ד (סי' מא) שהתיר לשואל לומר 'עלינו' אחר מנחה לצורך אמירת קדיש יתום, כשלא יגרום למחלוקת, ע"ש).

ומעתה ד"ערבית" משמעותו גם לתפלת מנחה וערבית ביחד, שהכוונה לתפלות הערב, יבואר היטב הסדר במ"ש רבנו הזקן באגה"ק "שחרית ערבית ומנחה". דרבינו מזהיר כאן שלא לשוח שום שיחה בטלה משיתחיל הש"ץ להתפלל, עד גמר קדיש בתרא, והעובר ע"ז ישוב על הארץ ויבקש וכו', דאזהרה זו חלה קודם על "שחרית", שהיא התפילה הראשונה והכי ארוכה (ולכן זקוקים לאזהרה יתירה, כיון שקשה יותר), ואח"כ מזהיר על "ערבית", שהכוונה כאן לתפילת הערב של מנחה ומעריב ביחד (שהם פחות ארוכות משחרית, אבל יותר ממנחה בנפרד), ואח"כ מזהיר על אלו שמתפללים מנחה בנפרד, (דהיינו התפילה הכי קצרה. וערבית בנפרד כמובן נכלל כבר במ"ש בהדיא "ערבית" (אבל מנחה יש גם אפשרות לטעות שאינו בכלל אזהרה זו)), ולפי"ז א"ש מאד סדר התפלות: שחרית ערבית (=מנחה וערבית שבתפלות הערב), ומנחה (כשמתפלל בנפרד). ולק"מ.



עיקר שכר המצוות בג"ע או לע"ל

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בד"ה ויחי תשכ"ז (שיצא לאור זה עתה בהוצאה חדשה) בסעיף ג', מקשה על מאמר רז"ל "יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעולם הזה, מכל חיי העולם הבא", מהידוע שכל ענין עבודת התומ"צ הוא כדי לעשות לבושים לנשמה שתוכל ליהנות מזיו השכינה בגן עדן. ובהמשך המאמר מיישב, שבאמת עיקר השכר על המצוות הוא לעתיד לבוא בעולם התחי' (ולא בגן עדן), שדוקא אז הוא גילוי עצם האור שלמעלה. ולכן יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט מכל חיי העוה"ב שהוא גן עדן. ואח"כ מוסיף (בחצאי ריבוע) שכדי שלעתיד לבוא תוכל הנשמה לקבל את עצם האור הנמשך על ידי המצוה, צריכה לקבל תחילה את ההארה והזיו המתגלים בגן עדן, ולשם זה צ"ל לבושי התומ"צ.

ולכאורה לא נתיישב עדיין מה הם ב' הענינים שבתומ"צ, שבפרט אחד הם רק מכשירים את האדם לקבל את האור שבגן עדן שאינו אור נעלה כל כך, ויחד עם זה יש בהם ענין של עצם האור שהוא למעלה מן האור שבגן עדן. דלכאורה איך אפשר להבין כיצד ענין נעלה כל כך שיש בו עצם האור שלמעלה מגן עדן, יש בו גם תכונה שהיא פחותה במדריגתה מגן עדן עצמו ואינה אלא הכנה אליו.

ועוד יש להבין בכללות המשך המאמר, דכל ענין זה של מעלת המצוות שעל ידם מגיעים לעצם האור שיתגלה בתחיית המתים, בא כדי לבאר ענין "ויחי יעקב בארץ מצרים", שעיקר החיים של יעקב היו בארץ מצרים תכלית הירידה, ומבאר שע"י תומ"צ למטה דוקא מגיעים לחיים האמיתיים, עצם האור. ולכאורה, כדי לבאר ענין זה אין צורך בכל ההקדמה והפלפול ד"יפה שעה אחת" וכו', דכבר נתבאר בכ"מ באופן ישיר מעלת העבודה במעשה ללא כל ההקדמה דלבושי הנשמה וכו'.

ואולי יש מקום לומר, שזה גופא בא המאמר ללמדנו, שזה שהמצוות יש בהם עצם האור שיתגלה בתח"מ דוקא, אינו באופן מופשט, אלא פועל גם במדריגה נמוכה כזו אשר בה האדם אינו כלי אפילו לאור שבגן עדן, היינו שזה גופא שהמצוות הן לבושים, הוא תוצאה מזה שיש בהם אור עצמי. וזהו ענין "ויחי יעקב בארץ מצרים", שלא רק שבארץ מצרים היינו בתחתון שאין למטה ממנו אפשר להגיע

לעצם האור, אלא שעצם אור זה פועל חיות גלוי' בארץ מצרים, זיכור התחתון שיהי' כלי לאור שיכול להתלבש בכלים. ולא באתי אלא להעיר.



"הפיכת זדונות לזכויות"

הת' מנחם מענדל קלמנסון
תלמיד בישיבה

בהמאמר ד"ה "ביום השמיני עצרת תהי' לכם" תש"מ, בסעיף ה' כתוב וז"ל: "ועד"ז הוא גם בתשובה כפשוטה, דכאשר האדם חטא ופגם והעביר את הדרך (וזהו היפך טבע האדם וטבע דלמעלה), ואח"כ מתקן זה ע"י תשובה, ובפרט כשהתשובה היא באופן זדונות נעשו לו זכויות, הנה עי"ז נעשה ענין חדש, למעלה מטבע האדם ומהטבע שלמעלה (דטבע הטוב להיטיב) . . . והענין הוא, כי עבודת התשובה היא בדרך דילוג, מה שהאדם משתנה ונהפך (שלא בסדר והדרגה) ונעשה מציאות חדשה . . . (ו)כמו שע"י התשובה נעשה ענין חדש באדם שנעשה מציאות חדשה כנ"ל, כמו"כ נעשה עי"ז ענין חדש בעולם שזדונות נהפכים לזכויות...". עכ"ל.

ובהערה 75 אומר הרבי: "ולא עוד, אלא שזהו חידוש גדול יותר גם מהחידוש באדם, כמובן מהמבואר לעיל הערה 67". היינו שהחידוש שנעשה בעולם ע"י עבודת התשובה, הוא חידוש יותר גדול מהחידוש הנעשה בהאדם ע"י תשובה.

דהנה בהפנים אומר הרבי, דע"י התשובה "נעשה מציאות חדשה", ועי"ז אומר בהערה 67 וז"ל: "ובלשון הרמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ד [ועד"ז בסמ"ג מ"ע טז ובר"נ ר"ה טז, ב הובא בחדא"ג מהרש"א לר"ה שם]: "אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים", ואף שלכאורה הוא רק "גילויי ההעלם", מה שנתגלה רצונו האמיתי שהי' גם מקודם (כפס"ד הנ"ל בהרמב"ם), ד"גם בשעת החטא היתה (הנשמה) באמנה אתו ית'" (תניא ספכ"ד) - מ"מ מכיון שה"העלם" שהי' מקודם הוא העלם בתכלית "בבחי' גלות ממש" (תניא שם), ובפרט שהעלם זה נעשה ע"י ההנהגה דהיפך כוונת בריאתו (שהרי האלקים עשה את האדם ישר כנ"ל) - יש לומר שמצד הגדרים דסדר ההשתלשלות [ולמעלה יותר, כולל גם הענין דבמי נמלך, שהכוונה שם היא

נשמותיהן של צדיקים], הוא "העלם" כזה ש(מצד עצמו) אינו בא לגילוי. והגילוי שלו הו"ע של חידוש (שמצד כח העצמות). עכ"ל.

היינו, שביאר הרבי, שזה שעבודת האדם ע"י תשובה נקראת חידוש ואינה גילוי מהעלם, הרי"ז מכיון דישנו העלם כזה שמצד עצמו אינו בא לגילוי. ולזאת מבאר הרבי בהערה 75, שהחידוש בעולם הוא גדול יותר מהחי' הנעשה בהאדם, וזהו מכיון דבנוגע לאדם הרי"ז בעצם טבע האדם שנתגלה, ורק שההעלם הי' העלם שאינו בא לידי גילוי מעצמו, והחי' בעולם הנעשה ע"י תשובה, הרי"ז חידוש אמיתי שלא הי' כלל לפני עבודתו. ולכאורה פירושו הוא, דכשעושים דירה בתחתונים בהעלם, הרי"ז חידוש אמיתי, משא"כ בהאדם שבאמת אפי' בשעת החטא "היתה באמנה אתו", אינו גורם חידוש אמיתי.

ולכאורה צריך ביאור בזה, דמבואר בלקו"ש ח"ו שיחת י' שבט, דאמיתת מהות העולם הוא דירה לה' ית', ורק שנתעלם ע"י הקליפות. וא"כ לכאורה בעולם [הדירה בן] הרי"ז כמו "גילוי ההעלם", וצריך רק לגלות מהותו של עולם, והיינו איך שהוא דירה להקב"ה, והרי"ז בדיוק כמו החי' באדם שעושה תשובה, ולמה אומר הרבי שהחי' בעולם ע"י תשובה הוא יותר נעלה מהחי' במצבו של האדם?

והנה בנוגע להחי' שנעשה בעולם, אומר הרבי: "כמו"כ נעשה עי"ז ענין חדש בעולם שזדונות נהפכים לזכויות". והיינו שהמדובר כאן הוא בנוגע להדירה בתחתונים, הנעשית ע"י עבודת התשובה. שהוא חי' כזה, שע"י התשובה הזדונות נהפכים לזכויות!

ולכאורה מובן עכשיו למה ישנו חי' יותר גדול בעולם משבאדם. דהרי לכאורה עי"ז שמהפך זדונות לזכויות¹, הרי"ז חידוש גדול ביותר שמהפך רע לטוב, ובטח הרי"ז הרבה יותר נעלה מהחי' באדם שמגלה הטוב שנמצא בו בהעלם!

אלא דצריך ביאור בזה, דהרי בלקו"ש ח"ה ע' 67 אומר הרבי וז"ל: "...דורך תשובה מברר זיין אויך די נצוצות הקדושה וועלכע געפינען זיך אין "זדונות", און זיי מהפך זיין אויף "זכויות". עכ"ל. דלפי"ז צריך ביאור, דהרי"ז לכאורה בדיוק כמו בהאדם, היינו "גילוי ההעלם" (שאינו בא לגילוי מעצמו)?

(1 וראה לקו"ש ח' י"ז אחרי מות בנוגע להביאור איך נהי' הזדון לזכות.

והיינו, המושג של הפיכת זדונות לזכויות, אי"ז שמהפך רע לטוב, אלא גילוי הניצוץ שנעלם בהקליפות, והרי"ז בדיוק כמו גילוי רצון יהודי לעשות תו"מ [כפס"ד הרמב"ם הל' גירושין ספ"ה], שנעלם ע"י עבירה "בח"י גלות ממש". וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, למה אומר הרבי שהח"י בעולם הוא יותר נעלה מהח"י באדם?⁷²!

וי"ל הביאור בזה, ובהקדם מה שמבואר בלקו"ש חכ"ז (שיחת פר' תזריע-מצורע) וז"ל: "...דער ניצוץ קדושה וועלכע איז מחי' דעם רע, ווערט מיוחד בגילוי מיט אלקות - 'נתרחק ונחשך כ"כ עד שהוא כמו רע". עכ"ל. ומציין שם לסה"מ תרס"ה ד"ה 'ויגדלו הנערים' ע' קד.

(2) ולכאורה הי' אפשר לבאר זה עפ"י הפס"ד הידוע של הרמב"ם הל' תשובה פ"ז הל' ה', שעתידין ישראל לעשות תשובה וז"ל: "כל הנביאים כולן צוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה, בסוף גלותן ומיד הן נגאלין וכו'". עכ"ל. ולפי"ז ימצא דישנה הבטחה שכל יהודי יעשה תשובה.

משא"כ בנוגע לזדונות, אין הבטחה שיתהפכו לזכויות, דהרי הפיכת זדונות לזכויות תלוי' בתשובה מאהבה, שהיא דרגא הכי נעלית בתשובה, ובזה אין הבטחה שיעשו ישראל תשובה כזו. ולפי"ז מובן למה הח"י בעולם, היינו הפיכת זדונות לזכויות, הוא ח"י יותר גדול מהח"י שנעשה בהאדם בתשובה, דהרי הח"י בהאדם, היינו תשובה שמגלה את העצם שלו הנעלם, חייבת להתגלות, משא"כ הח"י בעולם עלול שלא להיות.

(ולכאורה יש להקשות על ביאור זה, דהרי ההבטחה היא בסוף גלותן, דהיינו אי"ז טבע של האדם שיעשה תשובה, אלא דבזמן מיוחד ומסוים (סוף גלותן), ישנה הבטחה שיעשו תשובה. וא"כ, לכאורה אי"ז שבאמת טבע של ישראל הוא לעשות תשובה? וי"ל הביאור בזה, כמו שמבואר בנוגע לנהרות המכזבין, שמכיון שמכזבין פעם בשבע שנים, הרי"ז פוסלם להיות מים חיים וכו'. וכמו"כ בנדר"ד, זה שבזמן מסויים יובטחו כל ישראל שיעשו תשובה - גורם שההעלם הנעשה ע"י חטא אינו העלם אמיתי. ולפי"ז י"ל ככפנים, שזהו המעלה בהח"י שבהעלם על הח"י הנעשה בהאדם, שבנוגע להעולם אין הבטחה שיעשו תשובה מאהבה, ולכן י"ל שמצד הטבע ישארו הזדונות וזדונות, ולכן הרי"ז ח"י יותר גדול).

אבל אין לומר כן, מצד כמה טעמים: א) מכיון דזה שמובטח לנו שכל ישראל יעשו תשובה, אי"ז שייך כלל לטבע ישראל מצ"ע, ואלא הרי"ז הבטחה מלמעלה, היינו זה שיעשו ישראל תשובה הוא מצד הבטחת הקב"ה, ונמצא שתשובתם באה מהקב"ה, ואי"ז שהטבע שלהם הוא לעשות תשובה, וא"כ הרי"ז בדיוק כמו הח"י בעולם ומהו פשט בהערה 75?

ב) ועיקר אי"ז הפשט בהערה 75, דשם אומר הרבי שהח"י בעולם יותר נעלה משבאדם, וכמו שמבואר בהערה 67, ושם אין נרמז ענין זה כלל?

וז"ל: "ובג' קליפות הטמאות הוא בבחי' התאחדות כו' . . (היינו התאחדות הניצוץ ע"י עשיית רע), וענין ההתאחדות הוא שהטוב נהפך להיות רע, וע"ד שיש בתערובות איסור בהיתר ב' אופנים, הא' שהאיסור הוא רק מעורב בהיתר, אבל ההיתר הוא היתר בעצם, ואופן הב' שההיתר נהפך להיות איסור וכמו חתיכה עצמה נעשה נבילה...³. [ואלא דלפי"ז צריך ביאור, דהרי נמצא דהטוב נהפך להיות רע ואינו אומר "כמו רע", כמ"ש בתרע"ב ע' תשע].

ועכשיו מובן שאלה הנ"ל, דבמה חלוק החי' שנעשה בעולם ע"י תשובה, מהחי' הנעשה באדם ע"י תשובה, הרי שניהם גילוי מן ההעלם, ולמה נעלה יותר החי' שנעשה בעולם?

דהנה ישנם ג' שלבים: א) לפני החטא. ב) בשעת החטא. ג) אחר החטא. ובנוגע להאדם, לפני החטא הנ"א שלו היתה קשורה עם אלקות, וגם בשעת החטא "היתה באמנה אתו", וכמו"כ לאחר החטא כמובן קשור עם אלקות, ואלא דבשעת החטא נתעלם בהעלם גדול, אבל הוא עצמו לא השתנה. משא"כ בנוגע להניצוץ של קדושה, לפני החטא הי' קדושה, אבל בשעת החטא נתהפך להיות רע (ולא רק שהי' העלם עליו). ולפי"ז נמצא, דע"י תשובה כשמעלה את הניצוץ ומהפכו שוב להיות קדושה, הרי"ז חידוש יותר גדול מהחי' באדם, (ששם הוא מגלה, משא"כ כאן מחדש). ונקודה זו תומתק עפ"י הלשון "הפיכת

3) שלפי"ז צריך ביאור ממה נפשך: דאם יכול לברר הניצוץ שנהי' לרע, א"כ למה אינו יכול לברר ולהעלות כל הרע, דהיינו כל הזדון [ואינו יכול להעלותו וכמ"ש בכמה מקומות ד"שבירתן זוהי תקנתן"!]. ולאידך, אם אינו יכול להעלות שאר הזדון, איך ביכולתו להעלות הניצוץ שנהפך לרע?!

וי"ל הביאור בזה, כמ"ש בסה"מ תרע"ב ע' תשע וז"ל: "והיינו כמ"ש במ"א, דמ"ש בסש"ב דבג' קליפות הטמאות אין בהם טוב כלל, אין הכוונה שאין בהם שום ניצוץ טוב כלל, שהרי א"א להיות קיום שום דבר בלי איזה ניצוץ טוב". עכ"ל. וכמ"ש בסה"מ עתר ע' קג וז"ל: "וזהו מ"ש בסש"ב בגקה"ט אין בהם טוב כלל, היינו שגם הניצוץ בטוב נעשה רע כו' . . ומ"מ גם בזה צ"ל שאינו נהפך לרע ממש ח"ו, שהרי מ"מ הוא ניצוץ דקדושה, וא"א שיתהפך לגמרי ח"ו, והראי' שהן בבחי' חיות וקיום אל הס"א, דקיומם הוא מהניצוץ הטוב שבהם...". עכ"ל.

היינו שיש לבארו כך: שאכן נהפך לרע, אבל מציאותו האמתית היא טוב, ולכן אין הרע נעשה עצם מציאותו. משא"כ שאר הרע, הרי"ז רע בעצם, ולכן מובן דשייך להעלות הניצוץ שבהרע דהוא רק כמו הרע, משא"כ הרע עצמו אין להעלותו.

הזדונויות לזכויות", היינו שנהפך מציאות הניצוץ, משא"כ בנ"א באדם אי"ז הפיכה אלא רק גילוי.



שמוח בחלקו - ברוחניות [גליון]

הרב דוד שרגא פאלטער

דעטראיט, מישיגן

בגליון תתכח (עמוד 18), מביא הת' שמואל לובעצקי מסוף אג"ק לאדמוה"ז, אדמו"ר האמצעי והצ"צ (ע' שעד), שנדפס שם מכתב 'ספק למי' וזלה"ק: "תשובה כללית לידידי נפשי בעסק העבודה שרבים צועקים על המח"ז, והתהוות הסיבה היא הגדלות שבהם, שאין שמחים בעבודתם ולא די להם, כ"א גדולות ונפלאות מהן, כי הנה כלל גדול בתורה להיות שמח בחלקו גם בעסק התורה והעבודה אם מעט ואם הרבה, ויהנה ממנה, משא"כ אם אינו נהנה ממנו ושמח, והנפש רוצה להיות מתאוה תאוה, וכן המח"ז, מפני שאינו שמח בחלקו ועבודתו, ורוצה בגדולות ונפלאות ממנו, דוחין אותו למחשבת חוץ". עכלה"ק לענינו.

והקשה הת' הנ"ל, שלכאורה נראה להיפך משיטת רבותינו נשיאינו, ומביא דוגמא ממכתב כ"ק אדמו"ר הרי"צ (אג"ק ח"ד ע' קכ) וזלה"ק: "והוסיף אדמו"ר הזקן ואמר: בגשמיות ה"שמח בחלקו" מבטא את המעלה הגדולה ביותר, ועל ידי "עבודה" יגיע אדם זה למדרגות הגבוהות ביותר. אולם בענינים רוחניים מבטא ה"שמח בחלקו" את החסרון הגדול ביותר, חסרון שפועל בו ירידה ונפילה". עכלה"ק.

והמערכת העירה על אתר, ש"בפשטות זה תלוי אם הוא שייך לדרגא הנעלית, ובכלל בנוגע לרוחניות אין צריך להיות שמח בחלקו, אבל זהו רק בנוגע לדרגות שהוא שייך בהן. אמנם באגרת הנ"ל מדובר אודות דרגא שאינו שייך לזה כלל". ע"כ.

ובאמת יש להבהיר הענין של "שמח בחלקו ברוחניות", ובהקדים פירוש הצ"צ ב'יהל אור' על ספר תהלים על המלים "כי עמך הסליחה למען תורא" (קל, ד), שהקשה הצ"צ, שלכאורה אינו מובן, דנותן טעם שיסלח כדי שיראו ממנו, והרי הסברא נותנת להיפך, שאם יתנהג במידת הרחמים להרבות לסלוח, זה יגרום שלא יתייראו כל כך מלחטא.

ומביא הצ"צ משל על זה מאדה"ז, וז"ל: "מי שחייב לבעל חוב סך רב, ואין ידו משגת כי אם לפרוע המחצה, וגם זה בכמה שנים, מעט מעט מדי שנה, אזי אם בעל חובו יהי' טוב ויקבל זה ממנו, אזי ישתדל בכל לב לסלק לו מעט מעט כפי שידו משגת, אבל אם הבעל חוב קשה ורוצה שיסלק לו עד גמירא, ולא ישאיר לעצמו כלום, אזי הלווה יתייבש מזה ולא יסלק כלום". ע"כ.

הנה בהמשל הזה מתאר אדה"ז טבע תכונות נפש האדם בכללות, שכשהאדם נמצא באופן ובמצב שאין ריבוי לחץ ופחד עליו, והאנשים המתעסקים איתו - באיזה מצב שיהי' - מבינים אותו ואת מצבו ולא מאיימים עליו, אז הוא מתפקד כדבעי. אבל אם לא שמים לב למצבו ומאיימים עליו, הנה לא יבטא את עצמו טוב, ולא ישתפר בהנהגתו, וגם לא יתקדם בעבודתו.

ובחזרה לעניננו, יש לבאר שבאגרת הנ"ל שמוכא הכלל בתורה, שצריכים להיות שמחים בעבודת ה', ולהנות ממנה, ורק אז יהי' נקי ממחשבות זרות, הרי בזה מתארים המצב האנושי ותכונותו הטבעית של האדם העובד, והוא הכרח פרטי בכדי לפעול מדי יום ביומו ולהתקדם בעבודתו, ושלא יתבלבל ממחשבות זרות וכדומה, שבשביל זה צריך להיות לו איזה סיפוק "אם מעט ואם הרבה" מעבודתו בעסק התורה והמצווה. הרי שזוהי מדרגה הרגילה שצריכים תמיד להשים לב ולזכור.

ואחר שמגיעים להכרה זו דתכונותיו הטבעיים בתור אדם, אזי צריכים לשאוף להגיע למדרגה יותר נעלית, והיא ש"השמח בחלקו" יהי' רק בענינים גשמיים, אבל ברוחניות ימשיך לעוד מדרגות נעלות וגבוהות מתחלה.



מעלת ספי' המול' לעת"ל [גליון]

הת' מנחם מענדל (בר"א) מטוסוב
תלמיד בישיבה

בגליון האחרון תתנ (עמ' 42 ואילך), העירו בענין ספי' המול' לעת"ל, שלפעמים מבואר שתכלית עלייתה הוא שתהי' בשווה ממש עם ז"א (שוין בקומתן), ולפעמים מבואר שתהי' למעלה מז"א 'אשת חיל עטרת בעלה' (תו"א ס"פ ויגש ועוד). ולכאורה ממ"נ, או שיהיו "שוין בקומתן" או שתהי' למעלה מז"א.

ומביא בגליון שם מה שכותב על זה אדמו"ר הצ"צ (אוה"ת בראשית מ, ב) וז"ל: "אשר מכל הנ"ל מוכרח לומר דשוין בקומתן שכתב האריז"ל, מ"מ בכלל זה יש בחי' שהיא למעלה ממנו עטרה על ראשו כמעלת הכתר על החכמה", ע"כ. והיינו שבכללות יהיו שוין בקומתן רק שבבחי' אחת המל' תהי' למעלה מז"א.

אולם זהו רק בכללות, ולא נחית לפרש כאן באיזו בחי' תהי' מל' למעלה מז"א. (וגם עדיין נשאר להבין, אם סוכ"ס תהי' למעלה המל' מז"א, אפילו אם הוא רק בבחי' אחת, מדוע הם עדיין נקראים שוין בקומתן הלא סוכ"ס המל' נעלית יותר).

וענין זה מבואר יותר בהמשך תער"ב (חלק שלישי עמ' א'רח ואילך), שבענין הגילויים והאורות שזו"נ מקבלים מאו"א בזה יהיו שוין בקומתן שגם מל' תקבל מאו"א כמו ז"א ויהי' כתר אחד לשניהם, אבל כמעלת המל' עצמו (שהוא כח ההעלם ששרשו מהעצמות) יהיה מל' נעלה מז"א, מכיון שלעת"ל ההעלם עצמו יאיר (שיהי' התגלות העצם שיש דוקא במל'), ובזה מל' למעלה מז"א כי ז"א הוא רק גילויים ומל' הוא העצם.

וז"ל בהמשך תער"ב שם: "אך לעתיד שיהי' אור הלבנה כאור החמה, הוא מפני שלא תקבל מהשמש כו' והיא המדריגה הז' שיהי' כתר א' לשניהם היינו שתקבל ג"כ מבחי' ת"ת דאימא כמו הז"א כו' וע"כ יהי' אור הלבנה היינו אור המל' כמו אור הז"א כו', אמנם מ"ש ולילה כיום יאיר הוא שהלילה עצמה תאיר והיינו שההעלם יאיר מצ"ע, ולא מצד שיקבל מבחי' האור והגילוי כו' ואז בחי' המל' למעלה מבחי' הז"א כו' וכמ"ש אשת חיל עטרת בעלה כו' . . ודוקא כח ההעלם דשם אלקים הוא בחי' עצמות א"ס כו'". עכ"ל.

והנה בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 118) וז"ל: "בחירת העצמות היא גם בהנשמה, כי, זה גופא שהנשמה היא בן להקב"ה הוא לפי שכך בחר בבחירתו החפשית, אבל כיון שבנשמה יש המעלה ד"בן", לא ניכר בה בחירת העצמות, וע"י ירידתה והתלבשותה בגוף (שאין בו עילוי, כי אם בחירת העצמות) מתגלה בהנשמה בחירת העצמות.

ולאידך מעלת הבחירה בהגוף מתייחסת לעצמותו ית' (הבוחר), ולא להגוף (הנבחר), שמצד עצמו אין בו עילוי (גם לאחר הבחירה), ועי"ז שהנשמה (שיש בה המעלה ד"בן") מתלבשת בגוף להחיותו ולבררו

ולזכור ע"י קיום התומ"צ, נעשה עילוי גם בהגוף, שמתגלה בו בחירת העצמות באופן שמתייחס אליו ומתגלה בו.

"ולאחרי שבחירת העצמות מתגלה בהגוף (ע"י התלבשות הנשמה לברר ולזכור הגוף ע"י קיום התומ"צ), אזי מתגלה גם בהנשמה (ע"י הגוף) שהיא לא רק "בן" אלא יש בה בחירת העצמות.

"ועפ"ז יש לבאר תוכן הענין שלעתיד לבוא "הנשמה ניזונית מן הגוף" - שבזמן הזה, זמן העבודה דבירור וזיכוך הגוף, עיקר ההדגשה היא שגילוי אור הנשמה (מעלת הגילויים) יומשך ויחדור בהגוף, ולעתיד לבוא, לאחר גמר הבירורים, תהי' עיקר ההדגשה על התגלות העצם שלמעלה מגילויים, שלכן יורגש בהנשמה שהתקשרותה עם הקב"ה היא לא (רק) מצד מעלתה, אלא גם ובעיקר מצד עצמותו ית' ממש, שרגש זה מקבלת הנשמה מהגוף שבו מתגלה בחירת העצמות". עכ"ל בסה"ש שם.

ועיג"כ בסה"מ מלוקט ח"ה (עמ' רנ). ועפ"ז אולי י"ל שגם בהעצם יהיו שוין, שהרי יתגלה שגם ז"א (הנשמה) שרשה מעצמות. אבל מצד זה שז"א מקבל ענין זה ממל' לכן אומרים שמל' הוא למעלה מז"א.



רמב"ם

הקדמת הצעקה על העתיד לפני הודיה על העבר

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

רמב"ם הל' ברכות פ"י הל' כו: "כללו של דבר, לעולם יצחק אדם על העתיד לבא ויבקש רחמים ויתן הודיה על מה שעבר כו'". ומקורו במשנה ברכות נד, א: "נותן הודיה לשעבר וזועק לעתיד לבוא".

והקשה הרה"ג חו"ב וכו' מו"ה שמואל מנחם סרלואיי שליט"א, מדוע שינה הרמב"ם הסדר והקדים את הזעקה לעתיד לפני ההודי' על העבר?

ואולי יש לומר בזה, ובהקדים: במשנה שם לפני-כן נאמר: "והצועק לשעבר ה'ז תפלת שוא, היתה אשתו מעוברת כו', היה בא בדרך כו', בן עזאי אומר הנכנס לדרך מתפלל שתיים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו, בן עזאי אומר ארבע שתיים בכניסתו ושתיים ביציאתו", ואח"כ בא המשפט דלעיל: "נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד".

והרמב"ם חילק את ההלכות וסידרן בשתי הלכות נפרדות: בהלכה כה כתב: "הנכנס לדרך אומר יהר"מ . . ואם יצא בשלום אומר מודה אני לפניך . . בדרך". ובהלכה כו הביא הרמב"ם הדין ד"לעולם יצעק אדם על העתיד" וכו', משום שסבירא לי' שאין המשפט "ונותן הודיה לשעבר וצועק לעת"ל" מדברי בן עזאי, אלא הוא ענין כללי בפ"ע (ודלא כרש"י שפירש שזהו סיום מאמרו של בן עזאי).

כלומר: הרמב"ם סבור שזהו המשך הכלל הנאמר בתחילת המשנה "והצועק לשעבר ה'ז תפלת שוא" - וכל מה שבינתיים הוא כמעין מאמר המוסגר (דוגמאות וכו') - ולכן קאי ע"ז ההמשך ולהקדים ש"והצועק" צ"ל על העתיד, והוא פרט הנוגע לכל שאר הברכות (ורק אח"כ הודי' על העבר).

אלא שביאור זה הוא בסתירה לכאו' למ"ש בפיה"מ, ששם משמע שהמשפט האחרון הוא כן מדברי בן עזאי?

וי"ל (כמ"ש בלקו"ש חכ"ו עמ' 161 הע' 9; כללי רמב"ם פרק כא כלל 1) שבנידון-זה הלכה כ"ד לגבי פיה"מ. ועצ"ע.



שיטת הרמב"ם בלימוד בדרך קצרה [גליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בגליון האחרון - תתנ (עמ' 51 ואילך), כותב הרי"מ וואלבערג שיחי' ביאור בדברי הרמב"ם הל' דעות פ"ב ה"ד: "לעולם ירבה אדם בשתיקה . . וכן בדברי תורה ובדברי חכמה יהיו דברי האדם מעטים ועניניהם מרובים, והוא שצו חכמים ואמרו לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה". וכותב, שמפשטות לשון הרמב"ם לכאו' משמע, דהא דצריך ללמוד בלשון קצרה, הוא דין בהל' דעות, והיינו שמצד הל' דעות יש הלכה שצריך להרבות בשתיקה ולמעט בדיבור וכו'.

ועד"ז צ"ב במקרה שלומד לעצמו ומסדר הענינים בדיבור לעצמו, האם יש ג"כ מעלה בזה שידבר בל' קצרה, ולכא' אם תוכן ההלכה הוא כדי למעט בדיבור, י"ל שזה ג"כ כשמדבר בינו לבין עצמו וכו'. ועיי"ש המשך הביאור לגבי לשון נקי'.

להעיר שבלקו"ש חכ"ז (עמ' 159) מעתיק ל' הרמב"ם הנ"ל, וכותב: "און אע"פ אז בדברי תורה דארף מען מרבה זיין באמירה, און ווי דער רמב"ם איז מאריך אין פירוש המשניות . . מיינט עס ניט זאגן אז דיבור בתורה קען זיין בלתי רצוי און דערפאר דארפ'ן זיי זיין מועטים, נאר - אז די קלארקייט און השגת התורה, איז בשעת מען גיט איבער ענינים מרובים אין דברים מעטים". עכ"ל ועיי"ש.

וביאור זה בדברי הרמב"ם, הוא לכא' כמבואר אכן ברש"י פסחים ג, ב, שהוא לטובת התלמיד והבנת ענין הנלמד, וכפי שהביא בהערה שם ג"כ מהמבואר בדא"ח.

ולפי"ז מובן בפשטות שכן הוא גם בלומד לעצמו, שלכל לראש מרבה בדברים ב"קריאת התורה ולימודה וקריאת תלמודה" (לשון פיה"מ שם), ולאח"ז מברר לעצמו אם השיג התורה בהירות, והבירור הוא ע"י יכולת מסירתה לעצמו או לאחרים במיעוט דברים.

ויש להוסיף בזה, דלכא' לפי ביאור רבינו הנ"ל, הי' מתאים יותר שהלכה זו תהי' חלק מהל' תלמוד תורה [שמפרט שם עצות והדרכות ללימוד מוצלח]?

ואוי"ל בזה בהקדים, דבלקו"ש חכ"ח (חוקת ב') מבאר רבינו השינויים בלשון הרמב"ם באיסור לאדם שלא למחול, איך שכותבו בהל' דעות, הל' תשובה והל' חובל ומזיק. ובעמ' 146 כותב: "אין הל' דעות רעדט דער רמב"ם ווי ס'איז א פרט אין דעות - מדות של האדם, די מחילה ווי ס'איז נוגע צו די מדות פון דעם אדם המוחל עצמו . . ווייל דא רעדט דער רמב"ם (בעיקר) וועגן דער טובה ותועלת פאר דעם מוחל ו"דעות", שלו". עכ"ל ועיי"ש.

הרי לנו יסוד בגדר הל' דעות ברמב"ם, שסגנון כתיבת ההלכה הוא כפי שהוא בעיקר לטובת ותועלת דעות האדם והנוגע לו לעצמו.

לפי"ז מובן מדוע הרמב"ם כותב הלכה זו - "יהיו דברי האדם מעטים וכו'" - בהל' דעות דוקא: כי דבר זה שמבחן הבהירות בהשגת התורה הוא כשמוסר הדבר ב"דברים מועטים", הוא נוגע לטובת

ותועלת האדם עצמו, וסימן להכנתו הדבר הנלמד. אבל מצד ה' תלמוד תורה אה"נ לא יחסר בזה כשעוסק בהלימוד באריכות הדברים, ואדרבה כו'.



הלכה ומנהג

הדלקת נרות במנורה ציבורית ע"י נשים

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

שאלני א' האם מותר לאשה להדליק נר חנוכה ברחובה של עיר? והנה מבואר ב'כלבו' סי' מה ומובא במג"א סי' תרפט, אחד מן הטעמים שקריאת מגילה אין נשים מוציאות אנשים, דבעינן שיהיה שם עשרה, משא"כ בנ"ח עיי"ש. וא"כ במקום שרוצים לעשות דוקא בעשרה, וכ"ש כמה פעמים עשירות אנשים, אינה מן הצניעות. ועוד, כיון שעושים הדלקה ברבים, צריכים לברך בקול רם, ואיכא חשש קול באשה ערוה, כיון שנהגו לברך בניגון, ואין זה בכלל קול הרגיל, וממילא הוי ערוה, ולא שייך לומר להם שיאמרו בלי ניגון, שאין זה מן הנימוס כמובן.

ועוד שהחת"ס כתב בחידושיו (שבת כא, ב) הטעם שהונהג שנשים אין מדליקות נ"ח בעצמם, כי תחלה התקנה היתה הדלקה על פתח ביתו מבחוץ, וא"כ לא נמצא שום אשה שתהיה מהמהדרים, כי אין כבוד לצאת לחוץ לר"ה לעתותי ערב ולהדליק בין האנשים, לכן גם עתה שאין מדליקות מבחוץ נשאר המנהג, עיי"ש.

ועוד, כיון שבהדלקה ציבורית בודאי מוציאת הרבה אנשים ונשים שאין מדליקין בעצמם בביתם, בודאי דלא יעשו כן, כמ"ש המג"א סי' רעא סק"ב, כיון דרבים הן זילא בהו מילתא, וכ"כ שו"ע הרב שם שלא יבואו לזלזל במצות, וכמ"ש רש"י בסוכה דף לח, א שמכבדין אנשים כאלו לעשות המצוה.

ועוד, כיון שדרך המתחדשים וכל שמות למיניהם להנהיג כל זכויות בנשים כמו אנשים, וא"כ בכלל זה אם ינהיגו כן איכא להמציא תקלה

מזה. ומה"ט השבתי לשואל אחד שאין נכון לכבד אשה בקריאת הכתובה בחופה.



מנהג חב"ד שאין השי"ץ מתעטף בטלית

הרב ברוך אבערלאנדער

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

"נתעטף הקב"ה כשליח ציבור"

ראש השנה יז, ב: ויעבר ה' על פניו ויקרא¹, אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף [הקדוש ברוך הוא] כשליח צבור² (דלישנא דויעבור ה' על פניו דרשינן כש"ץ העובר לפני התיבה. ריטב"א), והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישאל חוטאין - יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם.

תנא דבי אליהו זוטא פרק כג³: היה דוד יודע שעתיד בית המקדש להיות חרב והקרבנות יהיו בטלין בעונותיהן של ישראל, והיה דוד מצטער על ישראל במה יהיה כפרה לעונותיהן. ואמר הקב"ה לדוד: בשעה שהצרות באות על ישראל בעונותיהן יעמדו לפני יחד באגודה אחת ויתודו על עונותיהם לפני ויאמרו לפני סדר סליחה ואני אענה אותם. ובמה גילה אותן הקב"ה זאת? אמר ר' יוחנן הקב"ה גילה זאת בפסוק ויעבור ה' על פניו ויקרא וגו', מלמד שירד הקב"ה מן ערפל שלו כשליח ציבור שמתעטף בטליתו ועובר לפני התיבה וגילה לו למשה סדר סליחה.

עטיפת השי"ץ (רק) לסליחות

הרי מפורש מדברי הגמ' והמדרש שהקב"ה גילה לנו את "סדר תפלה" ואת "סדר סליחה" כדי שימחול לנו את עונותינו, והמוטיב המרכזי בסדר זה הוא, זה "שהתעטף כשליח צבור".

(1) תשא לד, ו.

(2) ביטוי עד"ז נמצא גם בספרות ההלכה, ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"א ה"ט: "ומשה רבינו עצמו ראהו... בסיני כשליח צבור עטוף".

(3) העתיקו כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'ליקוט טעמים ומקורות' שנדפס בסוף 'סליחות ע"פ מנהג חב"ד'.

ואכן לראשונה הצביע למאמר חז"ל הנ"ל רבי חיים פלטיאל, לענין ש"ץ של סליחות הנאמרות לפנות בוקר: "בתחלה מתעטף החזן בטלית, אע"פ שאינו זמן ציצית, י"ל מדאמר הקב"ה נתעטף כש"צ והרגילו למשה י"ג מדות". מובא בספר 'המנהגים' לרבי אברהם קלוזנר⁴, ומשם בספר מהרי"ל⁵, שמסיים: "אלמא כשאומר י"ג מדות יתעטף בציצית". ועפ"ז נאמר ב'ספר המנהגים' לרבי אייזיק טירנא⁶: "מנהג לעמוד לסליחות במוצאי שבת שלפני ראש השנה קודם היום . . וש"צ מתעטף בציצית, משום דאמר: הקב"ה נתעטף כש"צ והרגילו למשה י"ג מדות, לכן כליל יום כפור נתעטף בציצית, לפי שצריך לומר י"ג מדות"⁷.

וה'לבוש' הביא את זה ב'לבוש החור'⁸ "והש"ץ מתעטף בטלית [משום כבוד ציבור]⁹ . . אבל לא יאמר החזן בסליחות בלא עטיפת הטלית, משום שאומרים בתוך הסליחות הי"ג מדות, ואמרינן במדרש¹⁰ נתעטף הקב"ה כש"ץ ולמד למשה הי"ג מדות, ש"מ שצריך עטיפה בשעת י"ג מדות".

עטיפת הש"ץ והאומר קדיש

ה'מגן אברהם'¹¹ מצטט את דברי ה'לבוש'¹² ומוסיף עליו מדיליה: "וכתב ה'לבוש' . . אין לומר י"ג מדות בלא עטיפה. ולי נראה דכל

(4) מנהגי מהרא"ק, מהדורת מכון ירושלים תשל"ח, סי' ב.

(5) הלכות ימים הנוראים ד"ה [ד] מהרא"ק, מהדורת מכון ירושלים תשמ"ט, עמ' רנט.

(6) ספר המנהגים (טירנא) אלול, ימי הסליחות ד"ה (צג) מנהג - מהדורת מכון ירושלים תשל"ט, עמ' פז.

(7) מנהג העטיפה בטלית כליל יוהכ"פ מובא גם ב'בית יוסף' או"ח סי' יח מהתשב"ץ קטן סי' קלב.

(8) סי' תקפא ס"א.

(9) במהדורת ירושלים תש"ס זה נמצא בחצאי ריבוע, אבל במהדורת פראג שפ"ג זה אינו מופיע כלל. וראה הערה 19.

(10) ה'מלבושי יום טוב' וה'אליה רבה' בהגהותיהם שעל ה'לבוש' ציינו כאן לדברי הגמ' בראש השנה, למרות שזה הרי מופיע גם במדרש, וכפי שנעתק לעיל בפנים, כי הלשון "נתעטף הקב"ה כש"ץ" מופיע בגמ' ולא במדרש. נהוג בכמה ספרים לקרוא לאגדות שבש"ס מדרש.

(11) סי' יח סק"ב.

העובר לפני התיבה צריך להתעטף, כדאמרין מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ¹³. ובל"ח¹⁴ כתב דאף האומר קדיש יתום יתעטף מפני כבוד צבור¹⁵.

ואדמו"ר הזקן הביא כ"ז בשלחנו¹⁶: "כל העובר לפני התיבה, אפילו לומר סליחות ותחנונים, צריך להתעטף בטלית גדול מפני כבוד הציבור. ואפילו לומר קדיש יתום יש מי שאומר שצריך

(12) דברי ה'מגן אברהם' באים בהמשך לדברי הרמ"א שם סוף ס"א: "ובליל יום כיפורים יתעטף בעוד יום ויברך עליו", וע"ז מביא המג"א: "בב"ח כתב הטעם להדמות למלאכים", ובהמשך לזה הוא מביא את דברי הלבוש ודין עטיפת הש"ץ בטלית. ויל"ע האם כוונת המג"א לקשר מנהג עטיפת כל המתפללים בליל יוהכ"פ לאמירת י"ג מדות הרחמים [והרי בסי' תריט סק"ד מציין את מקור מנהג זה ב'כתבים' (פרי עץ חיים' שער יוהכ"פ פ"ב)]. שוב עלה ספק במחשבתי האם כוונת הרמ"א (וכן המקורות שנעתקו לעיל ליד הערה 7) שכל המתפללים מתעטפים או כוונתו רק שהש"ץ מתעטף, ואת זה מקשר המג"א לאמירת י"ג מדות. אדה"ז כשמעתיק דברי הרמ"א בשלחנו ס"ג כותב בפירושו: "אבל בליל יוה"כ הכל נוהגין להתעטף בטלית גדול . . כדי להדמות למלאכים לובשים לבנים ומתעטפים לבנים".

(13) "מדאמר כש"ץ, משמע דש"ץ בכל ענין שעובר לפני תיבה צריך עיטוף..." (מחצית השקל).

(14) פירושו של בעל 'תוספות יום טוב' לחלק מפסקי הרא"ש, "בתחלה [=במהדורתו הראשונה, פראג שפ"ח] נקרא לחם חמודות" (שער תלמוד דפוס ווילנא), 'דברי חמודות' לפסקי הרא"ש הל' ציצית (במס' מנחות) סק"ג: "נהגו להתעטף . . מי שאומר קדיש יתום משום כבוד צבור".

(15) המושג "כבוד הצבור" מוזכר חמש פעמים בגמרא, ראה מה שציין רעק"א ב'גליון הש"ס' מגילה כד, ב. ויש להוסיף: סוטה מ, סע"א, ורעק"א לא ציין אליה כיון שהגמרא דוחהו. ברוב המקרים מתפרש "כבוד הצבור" כטירחא דציבורא, והרי זה מפורש בסוטה לט, ב: "אין שליח צבור רשאי להפשיט את התיבה בצבור, מפני כבוד צבור, ובפרש"י: "...שטורח צבור לעכב שם עם ס"ת...". אמנם בנוגע לעטיפת הטלית הרי זה מתפרש באופן אחר וכפשוט. ויש לציין (ע"פ התקליטור) לכל המקומות בשו"ע אדה"ז ששם מופיע מושג זה במובניו השונים: סי' נג ס"ט, סי' קכד ס"ה, סי' קכח ס"ז, סי' קכח סמ"ט, סי' רפב ס"ה, סי' תפח ס"ו, סי' תצד ס"ו, סי' תקצב ס"ט. ואין לערב כ"ז עם המושג "כבוד הבריות" (ברכות יט, ב; רמב"ם שבת פכ"ה הכ"ג; ועוד).

(16) סי' יח ס"ד. ועד"ז כתב אדה"ז לעיל בסי' יד ס"ח: "השואל מחבירו טלית מצויצת כדי לעלות לדוכן או לעלות לקרות בספר תורה או לירד לפני התיבה, אם המשאיל יודע שהשואל לובשו לשם מצות ציצית . . אבל אם אין בדעת המשאיל שהשואל לובשה לשם מצות ציצית רק שהוא סובר שאינו לובשה אלא מפני כבוד הציבור...".

להתעטף. ולכן מותרים להתעטף אפילו בלילה, דהדבר ידוע שאין מתכוונים לשם מצות ציצית אלא מפני כבוד הציבור¹⁷.

"סדר סליחה" או "כבוד הציבור"

המעין יגלה שמנהג עטיפת הטלית השתנה עד שקיבל הגדרה חדשה. במקורות הראשונים (הגמרא והמדרש) עטיפת הטלית קשורה רק ל"שליח ציבור" שמתפלל "סדר סליחה" כדי להשיג "כפרה לעונותיהן" של ישראל, ומזה לומד ה'לבוש': "ש"מ שצריך עטיפה בשעת י"ג מדות"¹⁸; אבל לדעת ה'מגן אברהם' ההדגשה אינה על "סדר סליחה", אלא לשיטתו כל תפילת שליח ציבור צריכה עטיפת הטלית, ועד שלדעת ה"א כל דבר הנאמר בפני הקהל צריך עטיפה. וכדי להסביר את החיוב הזה ניתן נימוק חדש¹⁹ לעטיפה: "כבוד ציבור"²⁰.

17) ראה עוד בארוכה סקירת כל המקורות למנהג זה והמסתעף ב'שרשי מנהג אשכנז' ח"א עמ' 112 ואילך. למבואר שם עמ' 116 מנהג 'בוהמיה והונגריה' יש להוסיף מה שגרשם ב"מנהגי ק"ק פרשבורג (בית הכנסת הגדול)" [נדפס ב: חודש בחדשו, לוח תשס"א, עם מנהגי בית הכנסת כמנהג ארץ הגר] עמ' עד סעיפים ה, ט שגם בתפילות מנחה וערבית "הבעל תפילה לבש טלית".

18) ולכאורה יש להקשות הרי גם בתפילת שחרית ישנו תחנון, שהוא תפילה לכפרת העונות? אבל י"ל בפשטות שאין זה בגדר "סדר סליחה" אלא הוא הוספה לעיקר התפילה. ולהעיר מרמב"ם הל' תפילה פ"ה הי"ג שמשמע שה'דברי תחנונים' הוא חיוב מצד דין השתחויה שבתפילה, משא"כ "סדר סליחה" הוא גדר בפני עצמו, ועד שנקבע לומר חצי קדיש בתחילתו וקדיש שלם בסופו. ולפי זה שתי האפשרויות בנוגע לסליחות לצום גדליה: "אם לאמרם באשמורת הבוקר, או בתפלה בסדר תחנון" (ראה מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'סליחות' ובי'ספר המנהגים' עמ' 52), אינו רק ספק טכני ונוחיות, אלא הוא ספק בעצם גדר הסליחות: האם זה נאמר כ"סדר סליחה" או כגדר תחנונים שבתפילה. [בנוגע לתחנון שבתפילה ראה גם שו"ע אדה"ז סי' קלא ס"א].

19) ולפי זה מסתבר שהמלים "משום כבוד הצבור" הוא הוספה מאוחרת ולא ה'לבוש' כתבם (ראה הערה 9), שהרי לשיטתו העטיפה הוא גדר ב'סדר התפילה' וכפפנים.

20) בנוגע לתקופת התפשטות מנהג זה יש להוכיח בפשטות מדברי רבי אברהם קלויזנר, המהרי"ל ורבי אייזיק טירנא שנעתקו לעיל שהם הכירו רק את מנהג עטיפת הש"ץ בסליחות ובליל יום כיפור. ואכן בדיקת המקורות שנעתקו ב'שרשי מנהג אשכנז' שם מוכיחה שמנהג אשכנז המפורסם שלובשים טלית לכל מה שנאמר בפני הציבור (תפילות מנחה וערבית, אמירת קדיש ועליה לתורה) נזכר אצל רבותינו האחרונים - כמנהג מקובל - רק מלפני 400-350 שנה, וזה הוכחה שרק אז נתפשטה. והפריז על המדה שם עמ' 118 כשקובע שמנהג אשכנז להתעטף בטלית לאמירת קדיש "מקובל

והנה לכאורה צ"ב מה שכתב אדה"ז: "כל העובר לפני התיבה, אפילו לומר סליחות ותחנונים צריך להתעטף בטלית גדול מפני כבוד הציבור", מהו הכוונה: "אפילו לומר סליחות ותחנונים", והרי סליחות ותחנונים הוא המקור לכל ענין עטיפת הש"ץ?

ולפי הנ"ל י"ל שזה תלוי בהאמור, באם גדר העטיפה הוא חלק מ"סדר סליחה", הרי אז ודאי עיקר גדרו הוא בהיותו סליחות ותחנונים וא"א ללמוד ממנו על שאר תפילות שהש"ץ אומרם, אבל באם עיקר גדר העטיפה הוא "מפני כבוד הציבור", הרי אז נכללים בזה בראש ובראשונה התפילות העיקריות שלגודל חיובם מודגש בהם יותר גדר הציבור, והחידוש הוא ש"אפילו לומר סליחות ותחנונים" שאינו חובה כ"כ, הרי כיון שנאמר ע"י הש"ץ בצבור - גם זה צריך עטיפה.

גדרי העטיפה

והנה באם העטיפה באה כחלק מסדר סליחה, תפילה של בקשת כפרה הכוללת את י"ג מדות הרחמים, י"ל²¹ שעטיפה זו באה לבטאות תוספת של יראת שמים, וע"ד הנאמר²² לגבי ברכת המזון: "א"ר אבא בשם רבי חייא ור' חייא בשם רבי יוחנן²³ עומד ואוכל יושב ומברך²⁴, יושב ואוכל מסיב ומברך, מסיב מתעטף ומברך, מהו מתעטף שאם הייתה זרועו גלוי מכסה אותו ומברך, כדי שיהא עושה את המצוה באימה".

כנראה מרבתינו הראשונים, שהרי המהרי"ל ותלמידיו עוד לא הכירו מנהג זה! ומה שמעתיק שם עמ' 114 מימי המהרי"ל בנוגע ללבישת טלית של משי ע"י הש"ץ, מדובר שם כנראה על הש"ץ לתפילת שחרית. ועפ"ז יומתק לשון ה'מגן אברהם' שכותב על מנהג זה כאילו שזה חידוש מדיליה: "ולוי נראה דכל העובר לפני התיבה צריך להתעטף", כיון שאין מדובר במנהג עתיק אלא במנהג שנתפשט קרוב לימיו. ה'מגן אברהם' חי בשנים שצו-תמג.

(21) והעיר ע"ז אורי ארליך בספרו 'כל עצמתי תאמרנה - השפה הלא מילולית של התפלה', ירושלים תשנ"ט, עמ' 141-138.

(22) 'פסיקתא רבתי' פרשה ט ד"ה ילמדנו רבינו אדם.

(23) והרי גם מאחז"ל הנ"ל ש"נתעטף הקב"ה כשליח ציבור... נאמר מפי רבי יוחנן. אמנם הירושלמי ברכות פ"ז סוף ה"ה נותן לזה הסבר קצת אחר, ולא בשם רבי יוחנן. ארליך בספרו שם לא שם לב לכל זה.

(24) "לפי שצריך שינוי והיכר שמכין עצמו לברך, וכן כולם" ('פני משה' לירושלמי שם).

עטיפה מבטאת גם התרכזות יתרה בתפילה, וע"ד המוכא בגמ' שבת י, א: "מאימתי התחלת דין? . . משיתעטפו הדיינין", ופרש"י: "דיינין מתעטפין בטליתן כשפותחין בדין מאימת שכינה²⁵, ושלא יפנו ראשן לכאן ולכאן ותהא דעתן מיושבת עליהם".

וכן נאמר שם יב, ב מהבריייתא: "הנכנס לבקר את החולה לא ישב לא על גבי מטה ולא על גבי כסא, אלא מתעטף ויושב לפניו, מפני ששכינה למעלה ממראשותיו של חולה", ופרש"י: "מתעטף. מאימת שכינה, כאדם היושב באימה ואין פונה לצדדין".

אבל באם העטיפה הוא מפני כבוד הציבור, י"ל הכוונה שזה כבודו של הציבור שהש"ץ לבוש בצורה יפה ומכובדת, וע"ד הנאמר במשנה²⁶: "פוחח²⁷ פורס את שמע ומתרגם, אבל אינו קורא בתורה ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו". ומפרש בגמ'²⁸: "משום כבוד צבור".

ויש להעיר מגמ' שבת י, א (ופרש"י שם): אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא כי איכא צערא בעלמא - שדי גלימיה (משליך אדרתו מעליו שלא יראה כחשוב) ופכר ידיה (חובק ידיו באצבעותיו . . . כאדם המצטער מאימת רבו) ומצלי, אמר: כעבדא קמיה מריה. כי איכא שלמא - לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי, אמר: הכון²⁹ לקראת אלהיך

(25) ועד"ז נפסק ברמב"ם הל' סנהדרין פ"ג ה"ז: "צריכין הדיינין לישב באימה ויראה ועטיפה וכבוד ראש". [וראה ב'מקורות וציונים' שם (במהדורת פרנקל) כל המקומות ברמב"ם שבו נזכר עטיפה].

(26) מגילה כד, א.

(27) "במס' סופרים מפרש כל שכרעיו נראין ערום..." (רש"י). "ופוחח הוא כגון שנתקיע בגד שעליו מלמעלה עד שנראה בשר כתפיו וחזהו" (רמב"ם פיה"מ, וראה הל' תפלה סוף פ"ח). "זהו אותו שלבוש בגדיו קרועים" (תוד"ה פוחח בשם הרי"ף). במס' סופרים פ"ד ה"ט נאמר: "פוחח הנראים כרעיו או בגדיו פרומין או מי שראשו מגולה . . אינו קורא בתורה ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו".

ואדה"ז בשו"ע סי' נג סי"ז מביא להלכה שיטות רש"י ותוס': "פוחח והוא מי שבגדו קרוע וזרועותיו מגולין לא ירד לפני התיבה מפני כבוד הצבור. וראוי לש"ץ שיהיה לו בגדים ארוכים שלא יראו רגליו (אם הולך בלא אנפלאות)".

(28) שם ב.

(29) עמוס ד, יב.

ישראל (התנאה לפניו). הרי לנו³⁰ שעטיפה ממעטת בהדגשה של כעבדא קמיה מריה³¹ ומוסיפה בענין הנוי³².

עטיפת הש"ץ בתפילות מנחה וערבית – מנהג חב"ד

ב'יומן'³³ שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בחודש תשרי תרצ"א במחיצת חותנו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בריגא הוא רשם: "העובר לפני התיבה במנחה ומעריב בלי טלית, ואפי' בר"ה (לבד מעריב דיוהכ"פ). וכן הי' מנהג ליובאוויטש". ועל יסוד זה הופיע מנהג זה גם ב'היום יום'³⁴: "אין הש"ץ מתעטף בטלית למנחה או למעריב לא בשווי"ט ולא בר"ה".

וב'אגרות קודש' שלו זה נמצא כמ"פ בתוספת ביאור:

"במענה על מכתב שאלתם בהנוגע להנהגת העובר לפני התיבה תפלת קבלת שבת ותפלת המנחה של שבת קדש. זכינו לשמוע בזה הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע ובמסורה במנהגי ליובאוויטש חב"ד מדור דור, וז"ל³⁵: - אין הש"ץ מתעטף בטלית

(30) וז"ל הרמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"ה: "תקון המלבוש כיצד? מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר... דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופין".

(31) לכאורה לעיל הוסבר שהעטיפה דוקא מביאה אימה? ולענ"ד ההסבר לכל העטיפות הוא שכל מקום של גילוי שכינה מחייב עטיפה. ונראה שאמירת י"ג מדות הרחמים שאינו פוסק לעולם הוי גילוי שכינה ממדרגה הכי עליונה, וגילוי שכינה מחייב עטיפה. ואולי זה כוונת הט"ז שבהערה שלאח"ז. [ולמעשה שלפי זה מובן גדר עטיפה ביוהכ"פ, שהוא גילוי של י"ג הרחמים כל הכ"ד שעות]. ונראה ביאור הנהגת רב אשי, שהלא "כי איכא צערא בעלמא" היינו זמן של הסתרת פנים שאז אין גילוי שכינה, אז אין מקום לעטיפה כי עטיפה היינו אימה של חשיבות, והביטוי "כעבדא קמיה מריה" היינו כמו עבד שמרגיש מרוחק מאד מאדונו הכועס עליו, ואולם "כי איכא שלמא" היינו זמן של גילוי שכינה, אז דוקא שייך עטיפה. (הערת הרב נחום גרינוואלד).

(32) ואולי זה מתאים לדברי הט"ז או"ח סי' תקפא סק"ב שנותן טעם אחר לעטיפה: "בלא עטיפה כלל א"א משום כבוד השכינה, ובפרט בסליחות שאומר ויעבור, ואיתא בגמרא שנתעטף הקב"ה כש"ץ".

(33) 'רשימות' חוברת ד עמ' 9.

(34) י"ט כסלו. ומשם ל'ספר המנהגים - מנהגי חב"ד' עמ' 25. וראה 'אוצר מנהגי חב"ד', תשרי, עמ' נט ספ"ב.

(35) ציטוט ממה שנכתב ב'היום יום'.

למנחה או למעריב לא בשבת ויום טוב ולא בראש השנה. וכל שכן אשר בימות החול אין עושים זה"³⁶.

"במענה על מכתבו בו כותב אודות המנהג אשר הש"ץ מתפלל מנחה וערבית מעוטף בטלית . . . כידוע, מנהגי ליובאוויטש הנהוגים מדורי דורות, שאפילו בראש השנה לתפילת ערבית או מנחה, ועאכו"כ בשבת וביום טוב למנחה ולמעריב - תהיה תפילת הש"ץ ללא טלית, וכפי שנתבארו הטעמים שבדבר בספרים הק', ומהם המתבטאים אף במלים חריפות בנוגע לכך . . . תקותי אשר כשיסבירו לצבור המתפללים את יסוד שלילת תפילת הש"ץ בטלית למנחה ומעריב, ושכך נמסר הדבר ע"י הרביי מדור לדור, מאמין אני שאף אחד לא ירצה ללכת כנגד המסורה..."³⁷.

"מנהג ליובאוויטש - כפי ששמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, והדברים אף נדפסו בשעתם ב'היום יום' י"ט כסלו ה'תש"ג . . . מאידך גיסא, אין מן הראוי לנהל מחלוקת בגלל זה . . . ברם, בכל אופן יהא הויתור כאן רק בענין תפלת מנחה של ש"ק, אך לא בענין קבלת שבת, שלגבי זה יש אומרים הסבורים כי סכנה בדבר..."³⁸.

מקורות השוללים טלית בתפילת ערבית

לעיל הועתק מה שכתוב ב'אגרות קודש': "...ולמעריב - תהיה תפילת הש"ץ ללא טלית, וכפי שנתבארו הטעמים שבדבר בספרים הק', ומהם המתבטאים אף במלים חריפות בנוגע לכך..." ובשוה"ג שם מציין הרבי מקורותיו³⁹: "ספרים המוזכרים בשערי תשובה או"ח סי"ח. ראה גם פרמ"ג שם⁴⁰. שו"ת שם משמעון מהדו"ק סי' א-ב".

(36) 'אגרות קודש' ח"ג עמ' רכז.

(37) שם חט"ז עמ' צז-צח באידיש, והעתקתי תרגומו כפי שמופיע ב'שערי הלכה ומנהג' ח"א עמ' רכה. המשך המכתב נעתק לקמן ליד הערה 58.

(38) שם ח"ה עמ' צא-צב באידיש, והעתקתי תרגומו (עם שינויים) כפי שמופיע ב'שערי הלכה ומנהג' ח"א עמ' קלד-קלה.

(39) ועל פיו ב'ספר המנהגים' שם בשוה"ג.

(40) כנראה הכוונה ל'אשל אברהם' סק"ב על דברי המג"א שנעתקו לעיל "דכל העובר לפני התיבה צריך להתעטף . . . מפני כבוד צבור", ומעיר ה'פרי מגדים' ממה שהביא המג"א בסק"א בשם הב"ח: "אפילו היה טלית עליו יסירנו כשמתחילין ברכו . . .

וז"ל ה'שערי תשובה' שם סק"ג⁴¹: "וכתב [ברכי יוסף אות א] שיש לזהר שלא להיות מעוטף בציצית ותפילין אחר שקיעת החמה, ויש להסיר מעל ראשו בעת שקיעת החמה. ע"ש בשם ספר הכוונות שהאר"י ז"ל היה נזהר בתכלית, והיה חושש מאוד בדבר הזה. וכן כתב בית דוד [סי' ט] בשם המקובל הקדוש מהר"י גיקטליא⁴² ז"ל ע"ש. ועיין באשל אברהם⁴³."

וזה מה שכתוב ב'שער הכוונות' של האר"י ז"ל⁴⁴: "אבל בתפלת המנחה, אם היה אומרה סמוך לשקיעת החמה והיה רואה שכבר שקעה החמה היה תכף מסיר מעל ראש תש"ר, ואח"כ היה מוריד הטלית בין כתיפו, משום דלילה לאו זמן ציצית הוא, וכשהוא בין כתיפו אין חשש אם הוא לילה..."⁴⁵.

ועוד כתוב שם⁴⁶: "והיה נזהר מאד שלא להיות מעוטף בטלית ותפילין אחר שקיעת החמה, ותיכף היה מסירם מעל ראשו, והיה חושש בדבר זה מאד..."

אם יהיה עליו עראה כסובר לילה זמן ציצית הוא, ומבאר ה'פרי מגדים': "ולכאורה משמע מה שכתב באות א בשם הב"ח שיש להסיר הטלית הוא ליחיד לא לש"ץ המתפלל אפילו מעריב בזמנו י"ל שיתעטף [ב]טלית מפני כבוד הציבור, וכמו קדיש יתום אפילו בלילה". ולכאורה אין בדברים אלו מקור לשלילת עטיפת הש"ץ בטלית בלילה. ואולי הכוונה שע"פ דברי האריז"ל יש לבאר דברי הב"ח כפשוטם.

(41) ע"פ מהדורת מכון ירושלים.

(42) הרב יוסף ג'יקטילה, גאון, מקובל ובעל מופת בקסטיליא. נולד ה'ח, נפטר ה'ס. מחבר הספרים 'גנת אגוד', 'שערי אורה' ו'שערי צדק'.

(43) להג"מ אברהם אופנהיים, הערותיו מופיעות בגליון השו"ע.

(44) סוף 'ענין נוסח התפלה' ו'ענין תפלת שחרית', במהדורת אשלג ח"א עמ' שלג, א.

(45) על יסוד המבואר בפנים מוסיף הרבי להורות ב'אגרות קודש' חט"ז עמ' צט (בהמשך למכתב שהועתק לעיל ליד הערה 37): "ובאם אי אפשר בדרכי נועם ושלום להחזיק מנהגנו... בטח יעלה בידו לפעול אשר הש"ץ יוריד הטלית על כתפיו ולא יהיה על ראשו...". המבואר בפנים הנו גם ההסבר למנהג חב"ד (וראה 'אוצר מנהגי חב"ד', תשרי, עמ' רמה אות רצא) שבמוצאי יוהכ"פ "תפלת מעריב והבדלה בקיטעל וטלית, אבל בכובע (ולא ביארמולקע) והטלית על הכתפיים", וכפי שהסביר הרבי ב'ספר המנהגים' עמ' 59 הערה 12. וראה 'המלך במסיבו' ח"ב עמ' קפא-ב.

(46) 'ענין תפלת מנחה' סוף דרוש ב, במהדורת אשלג שם שלה, א.

וזה מה שכתוב בספר 'בית דוד'⁴⁷ סי' ט: "שאלה מה שנמצאת בקצת מקומות שנוהגים להתעטף בטלית בלילי שבתות וימים טובים ויה"ך. תשובה אותן המקומות שנוהגים להתעטף בערבי שבתות וי"ט אין להם סמך לא מן התלמוד ולא מזולתו. ואם מצאו שום פוס' שהתיר להם זה אין הפרט נוצח את הכלל, כי הפוסקים לא זכרו דבר זה, ומי שזכר דבר זה מן הפוסקים לא הלך בדרכי האור כלל. ובין מתעטף בו בברכה או בלא ברכה הוא איסור גמור מפני כמה צדדים. ראשו' מפני שיש לנו כלל בידינו מחכמי האמת כי משע' שקיע' החמה אין מתעטפי' כלל, בין באותם הימים בין בזולתם, כי הם לא עשו הפרש ביניהם. והטעם מפני שעושין חזוק בדין שיתחזק בכחו, כי הציצית רומז למדת לילה ולכך המתעטף בו באותה שעה גורם כמה עניינים ודינים קשים כו'. וכן דעת חכמי הזוהר שלא להתעטף בו בלילה כלל. ואותם הפוסקים המתירים לא ידעו הדרך הישרה, והישרה יעקשו⁴⁸. . . ע"כ מ"כ בשם ה"ה מהר"י ן' גיקאטיליא...⁴⁹.

(47) להג"מ יוסף דוד, אב"ד שלוניקי, 'בית דוד' ח"א הופיע שאלוניקי ת"ק.

(48) אמנם בשו"ת 'שם משמעות' סי' א חולק על שיטת ה'בית דוד' "שלא הבדיל בין קדש לחול ובין יום השביעי לששת ימי המעשה. . . ומנהג זמנינו יוכיח, שכל הצדיקים ואנשי מעשה מתעטפים בטליתות בקבלת שבת ובחפלת מעריב. . . הש"ץ שעומד להתפלל מעריב עכ"פ מתעטף בטלית אף באותן מקומות שנוהגין בחול שהש"ץ מסיר טליתו במעריב, אף אם היה עליו מעת תפלת מנחה, ואם שהרב בית דוד הנ"ל קרא באמת תגר עליהם, אמנם הרי ידוע שאפילו מנהג פשוט בישראל תורה הוא. . . לפי שנלענ"ד כל אותן החששות השייכים בלבישת ציצית בלילה לא שייכים בליל שבת", ראה שם בארוכה הצדקת מנהג זה נגד המבואר ב'בית דוד', ומש"כ בעל 'מנחת אלעזר' ב'דברי תורה' מהדו"ק אות נט וב'מאסף לכל המחנות' סי' יח ס"א סק"ז.

(49) וממשיך שם להעתיק את המנהג שהש"ץ מתעטף בסליחות, ומבאר: "ונר' דלא פליג [ע]מ"ש מהרי"ג ז"ל, דהכא כיון שהוא קרוב ליום אין איסור בדבר, דכה"ג מחלק הרב"י בסי' קל"א בניגון נפילת אפים, וז"ל כתב רבינו הגדול מהר"י אבובב בשם ס' צרורות בלילה אין בה נפילת אפים. . . ובלילי אשמורות נוהגים ליפול ע"פ שהוא קרוב ליום עכ"ל. . . הרי דאע"ג דאין לומר נפילת אפים בלילה. . . מ"מ באשמורת שהוא קרוב ליום מותר, הכי נמי אע"ג שאין להתעטף בציצית בלילה. . . באשמורת שהוא קרוב ליום לית לן בה...". דברי הב"י מובאים בשו"ע אדה"ז שם ס"ד. ומנהג חב"ד בזה עצ"ע שהרי מצד אחד לובשים טלית בסליחות, הרי שסומכים על ההיתר שבזה מפני "שהוא קרוב ליום", ולמרות זה "בסליחות אין נופלים על פניהם" (ספר המנהגים' עמ' 55, ובהערה 4 שם מציין הרבי לסי' קלא הנ"ל), ולמה לא סומכים על אותו היתר, "שהוא קרוב ליום"? ולהעיר מ'אוצר מנהגי חב"ד', תשרי, עמ' כח אות סח.

וכדאי להבהיר, שבמקורות הנ"ל שוללים עטיפת טלית אך ורק בתפילת ערבית, אבל לא בנוגע לתפילת מנחה, ואדרבה, ב"שער הכוונות"⁵⁰ שמציין את "זמן עטיפת הציצית בתפילת מנחה" דשבת, וכן היה נוהג להתפלל מעוטף בטלית ותפילין בימות החול, וכן היה מנהג המקובלים אחריו.⁵¹

ולפי זה מובן מה שכותב הרבי: "יהא הויתור כאן רק בענין תפלת מנחה של ש"ק, אך לא בענין קבלת שבת, שלגבי זה יש אומרים הסבורים כי סכנה בדבר..."⁵², שהרי שלילת עטיפת הטלית לאחר השקיעה מקורו בדברי המקובלים, ועל כן דעת הרבי שקשה להתפשר על דבר חמור כזה, אבל תפילת הש"ץ במנחה בלי טלית אינו רק מנהג חב"ד, ועל כן דעתו שבשעת הצורך וכדי לא להרבות מחלוקת - אפשר להתפשר בנוגע לזה.

ועדיין אין לנו טעם ומקור להוראת רבותינו נשיאנו שאין הש"ץ מתעטף בטלית לתפילת מנחה.

עטיפת הש"ץ לבחורים בתפילת שחרית – מנהג חב"ד

ב'אגרות קודש'⁵² כותב הרבי: "במה שהעיר כשהש"ץ הוא בחור אם צריך ללבוש טלית. הרי בנוגע לתפילת מנחה ומעריב, בטח ידוע לו ונעתק ג"כ בהיום יום שיורדים לפני התיבה בלי טלית כמנהג ליובאוויטש. ובהנוגע לתפילת הבן[ו]קר ג"כ אין מקפידין כאן בהשיבה, וכן כמדומה לי שלא הקפידו ע"ז ברוסטוב באטוואצק כו' וכו', וכיון שאין מקפידים הרי למה ללבוש טלית ונכנס בגדר שאלה ע"ד הברכה וכו'".⁵³ אבל לאידך גיסא אם במנהגי ירושלים הוא דבר תימה אין כדאי לעורר מחלוקת בלבישת טלית ע"י הש"ץ בתפילת שחרית..."

(50) 'ענין מנחת שבת', במהדורת אשלג שם ח"ב קא, א.

(51) ראה 'שרשי מנהג אשכנז' שם עמ' 131-130. ואין להתפלא על שהזכיר מנהג זה של המקובלים ולא הזכיר כלל דברי המקובלים בשלילה מוחלטת של עטיפת הטלית בלילה, כי כן דרכו שמעתיק רק המקורות שמתאימים למנהגו ולשיטתו ומתעלם מכל השאר, כפי שיווכח כל המעיין בספריו, ויש להאריך בזה ואכ"מ.

(52) חלק ט עמ' ריד.

(53) ראה 'מגן אברהם' סי' יד סק"ו, שו"ע אדה"ז שם ס"ח, 'ערוך השלחן' שם ס"י, ומה שציין 'שרשי מנהג אשכנז' שם עמ' 139-134.

ולכאורה מפורש כאן שהוראת רבותינו נשיאינו בנוגע לשלילת עטיפת טלית לש"ץ הוא רק בנוגע לתפילות מנחה וערבית, ואילו בנוגע לתפילת שחרית "לא הקפידו ע"ז" בישיבות חב"ד⁵⁴. וטעמא בעי.

אמנם ביאורו של הרבי למנהג זה נמצא באגרת אחרת⁵⁵: "למנהג כמה מאנ"ש שבחורים היורדים לפני התיבה מסרבים לעטוף טלית ועד"ז בעלי" לתורה הגבהה וכיו"ב. מיוסד האמור על הוראת כ"ק רבותינו נשיאינו. . אין הש"ץ מתעטף בטלית למעריב, לא בשויו"ט ולא בר"ה - שמזה מובן שאין בזה פגיעה כלל וכלל בכבוד הצבור וכיו"ב, שמזה בנין אב גם בהנוגע לתפלת הב[ו]קר אלו שאין עוטפים טלית גדול כשמתפללים בפני עצמם..."

ולפי כל הנ"ל נראה לפרש הכוונה:

לעיל ביארנו שישנם שני גדרים בעטיפת הש"ץ: אי משום "סדר סליחה" המבואר בגמ' ובמדרש, וזה חיוב רק כשמתפללים על ש"יהיה כפרה לעונותיהן", כלומר סליחות; אי משום "כבוד הציבור", וזה חל על הש"ץ, אומרי הקדיש וכל הנאמר בפני הציבור.

ועפ"ז כיון שע"פ הוראת רבותינו נשיאינו - מיוסד על המבואר מפי המקובלים - אין להש"ץ להתעטף בטלית לתפילת ערבית, הרי לנו שלמנהגנו אין "כבוד הציבור" מכריח לבישת הטלית⁵⁶, וא"כ נשאר לנו רק גדר "סדר סליחה" בשביל לבישת הטלית.

וכיון שלא נשאר לנו סיבה לחייב עטיפת הטלית, למרות שאין לנו הוראה ברורה לשלילת עטיפת הש"ץ לתפילת שחרית, בכל זאת עדיף לא לעטוף טלית כדי שלא ליכנס לשאלה ע"ד הברכה⁵⁷.

(54) והנה עיינו ראו שלפני כ"ב שבט תשמ"ח היה כ"ק אדמו"ר זי"ע עולה לתורה בשני וחמישי בלי טלית (כי לא היה מתפלל עם מנין התמימים). ולכאורה הרי זה אישור למנהג הישיבות שגם בתפילת שחרית אין הש"ץ מתעטף בטלית.

(55) חלק יט עמ' רמט.

(56) ודוחק לומר שגם לשיטת המקובלים היה ראוי ללבוש טלית לתפילת ערבית "מפני כבוד הצבור", אלא ד"אריא הוא דרביע עליה" [לשון חז"ל עירובין עח, ב].

(57) וכנראה שזה גם הטעם שלא לעטוף טלית בתפילת מנחה. ועדיין צ"ב למה היה הוראה ברורה בנוגע לתפילת מנחה, ולא היה הוראה בנוגע לבחורים בתפילת שחרית.

עטיפת הש"ץ לסליחות – גם לבחורים?

וע"פ האמור נבין המשך דברי הרבי באגרת הנ"ל⁵⁸: "...האמור מתייחס אך ורק למנחה ומעריב אבל לא לסליחות, שלסליחות נוהגים בכל מקום, שהש"ץ אומר סליחות לפני העמוד כשהוא מעוטף בטלית".

כלומר: למרות הוראת רבותינו נשיאינו שלא לעטוף טלית בתפילות מנחה וערבית, ולמרות המנהג בישיבות חב"ד שבחורים שליחי ציבור לא לובשים טלית בתפילת שחרית, הרי זה רק בנוגע לעטיפת הטלית שחיובו לדעת כמה פוסקים "משום כבוד הציבור", אבל חיוב עטיפת הש"ץ המבואר בתלמוד ובמדרש, משום "סדר סליחה", במקומה עומדת, וכל ש"ץ המתפלל סליחות חייב להתעטף בטלית, וכפי הוראת הקב"ה למשה: "כל זמן שישראל חוטאין - יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם".

ועפ"ז יש לתקן מה שנשתרש אצל הרבה בחורים שמשמשים כש"ץ באמירת הסליחות, ועושים בנין אב לעצמם מתפילות מנחה וערבית שלא ללבוש טלית. וע"פ האמור הרי זה טעות, שהרי "סדר סליחה" הוא גדר אחר מתפילה, ולכו"ע צריך עטיפה⁵⁹.

סיכום

בתלמוד ובמדרש מבואר שש"ץ ב"סדר סליחה" צריך להיות מעוטף בטלית. התפתח מנהג נוסף שכל דבר הנאמר בפני הציבור צריך עטיפה "משום כבוד הציבור". המקובלים שללו עטיפת טלית בתפילת ערבית. זה יסוד למנהג חב"ד שהש"ץ אינו לובש טלית באף תפילה. מסתבר

מנהג נפוץ אצל הרבה חסידים שאין הש"ץ לובש טלית בתפילות מנחה וערבית של ימות החול, אבל בשחרית כן לובש טלית. ויל"ע מה מקורו, דלכאורה הוא דלא כמאן. ויתכן שמקור מנהגם שאם הציבור מתפללים בטלית ואילו הש"ץ לא - יש כאן משום זילותא. ואין הסבר זה מספיק לש"ץ במנין של בחורים. וצ"ע.

58) שם חט"ז עמ' צח באידיש, והעתקתי תרגומו כפי שמופיע ב'שערי הלכה ומנהג' ח"א עמ' רכו.

59) והעירני הרב חיים רפופורט שעד"ז י"ל בנוגע לתפילות יוהכ"פ (ואולי גם ראש השנה), שמסתבר דיש לו גדר של "סדר סליחה" (לא כמו התפילות בשאר ימות השנה, ראה לעיל הערה 18). ואולי זה מפורש בדברי רבי אייזיק טירנא (לעיל ליד הערה 7): "לכן בליל יום כפור נתעטף בציצית, לפי שצריך לומר י"ג מידות".

שעטיפה שחיובו משום "סדר סליחה" במקומה עומדת, וא"כ גם בחורים שיורדים לפני התיבה לאמירת סליחות מתעטפים בטלית.



כתב מתחת תמונה (של הרבי)

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', 'בנתיבות התפילה' דיני טעויות בתפילה

לאחרונה התארח בביתי ידיד, וכשראה את תמונתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע שמתחתיו כתוב שתמונה זו צולמה בעת שהלך הרבי לאוהל ביום ז"ך אדר א' תשנ"ב, אמר לי הידיד בפסקנות, שאסור לקרות הכתב שכתוב למטה מטעם המבואר בגמ' מס' שבת (קמט, א), וז"ל: "תנו רבנן; כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות - אסור לקרותו בשבת", ופירש"י שם: "כגון בני אדם המציירים בכותל חיות משונות, או דיוקנות של בני אדם של מעשים, כגון מלחמת דוד וגלית, וכותבין תחתיה זו צורת חיה פלונית, וזו דיוקנית פלוני ופלונית".

והובא להלכה בטור ושו"ע (סי' שז סעיף טו), וז"ל: "כותל או וילון שיש בו צורות חיות משונות או דיוקנאות של בני אדם של מעשים, כגון מלחמת דוד וגלית וכותבים זו צורת פלוני וזה דיוקן פלוני אסור לקרות בו בשבת".

ורבינו הזקן בשו"ע (סימן שז סעיף כט) כותב טעם הדבר, וז"ל: "כותל או וילון שיש בו צורות חיות משונות או דיוקנאות של בני אדם ממעשים שהיו, כגון מלחמת דוד וגלית וכתוב תחתיהם זו צורת חיה פלונית וזה דיוקן פלוני, אסור לקרות כתב זה בשבת, גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות, ואפילו לעיין בהם בלא קריאה אסור". וא"כ זה נכלל בכלל כתב שתחת הצורה ואסור אטו שטרי הדיוטות.

אבל לבבי לא כן ידמה, ולדעתי הוא היתר גמור, דהנה לכאורה צ"ע באריכות לשון רש"י שכותב: "כגון בני אדם המציירים בכותל חיות משונות, או דיוקנות של בני אדם של מעשים, כגון מלחמת דוד וגלית, וכותבין תחתיה זו צורת חיה פלונית, וזו דיוקנית פלוני ופלונית". ולמה לא כתב בפשטות כתב שתחת הצורה שכתב זו צורת פלוני אסור, ולמה להוסיף: "דיוקנות של בני אדם של מעשים", ועוד מוסיף על כך משל: "כגון מלחמת דוד וגלית"? אלא על כרחך לומר, דדוקא כתב שתחת צורה, שבתוך הצורה יש איזה מעשה כגון תמונה של מלחמה והכתב שתחת הצורה מסביר ומבאר את הצורה, כלומר שהכתב שתחת

הצורה הוא סיפור של מעשה, ובלא הכתב שתחתיו לא מבואר המעשה שבציור אז אסור, דבזה הוי חשש של אטו שטרי הדיוטות. ולכן מיד בסעיף שלאח"ז (סעיף ל) כתב אדה"ז: "וכן ספרי מלחמות (ודברי הימים של מלכי אומות העולם) . . אסור לקרותן בשבת, ואפילו לעיין בהם בלא קריאה, גזירה משום שטרי הדיוטות". שגם זה אסור כיון שיש פה סיפור דברים.

והגם שהתמונה הנ"ל כתוב שהצילום הוא מיום ז"ך אדר תשנ"ב, וא"כ אפשר לומר שגם זה הוי כמו סיפור דברים, שמהנכתב שם מוכן שתמונה זו צולמה בעת שהלך רבינו זי"ע לאוהל ולאחר כך נפל ל"ע למשכב - בכל זאת אין איסור, כיון שכל סיפור זה לא נכתב שם, וגם בתמונה אין זכר לזה (למה שארע אח"כ, ל"ע), אלא רק דברים אלו עוברים במחשבתו של אדם כשרואה תמונה זו, והאיסור של כתב שתחת הצורה, הוא רק כשהכתב מבאר ומסביר את מה שמציור בתמונה ובנ"ד אינו כן.

ועל פי הנ"ל א"ש היתר שמותר לקרות שלטי רחוב ושלטי חנויות וכדומה, דכיון דאין בזה סיפור דברים, אלא רק שם או כתב מסויים, שזה רחוב או חנות פלוני מותר, כנלענ"ד.

(ואם בהלכות אלו עסקינן, כדאי לציין שעל מש"כ אדה"ז בסעיף ל: "וכן ספרי מלחמות (ודברי הימים של מלכי אומות העולם) וכן מליצות ומשלים של שיחת חולין, כגון ספר עמנואל ואין צריך לומר דברי חשק אסור לקרותן בשבת, ואפילו לעיין בהם בלא קריאה גזירה משום שטרי הדיוטות, ואף בחול אסור משום מושב לצים, אף אם כתובים בלשון הקודש", מצוין במהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז הערה רלא: "ב"ח סוף הסי', ט"ז סקי"ג". וזה טעות, דדעת הב"ח הוא שאינו אסור בחול משום מושב ליצים אם הם כתובים בלשון הקודש, ורק בשבת אסור מטעם שטרי הדיוטות. ורק דעת הט"ז לאסור גם בחול משום מושב ליצים. והטעות הגיע להם מכיון שלאחר שהט"ז חולק על הרמ"א מוסיף: "וכבר חלק מו"ח על זה וכן עיקר". אבל כוונת הט"ז בזה לומר שכבר חלק הב"ח ע"ז "שבשבת אוסר לקרותו אפי' בלשון הקודש", משום שטרי הדיוטות, ודלא כהרמ"א שמתיר בלה"ק אפי' בשבת. אבל לגבי דין של חול כותב הב"ח להדיא דבלשה"ק אין איסור משום מושב ליצים, ופשוט. ובוודאי יתוקן במהדורה הבא).



סחיטת פירות ביו"ט

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בשו"ע או"ח סי' תצה סעי' ב: "קצירה וטחינה ובצירה וסחיטה וצידה, אע"פ שהם מלאכת אוכל נפש, אסרום חכמים".

ובשו"ע אדמה"ז סעי' ט, כתב: "וכן מזה הטעם שלא יתבטל משמחת י"ט, אסרו חכמים הקצירה והדישה והעימור והזרייה וברירת מיני תבואה שדרך לבור אותם הרבה ביחד, והטחינה של כל מינים הנטחנים ברחיים שדרך לטחון אותם הרבה ביחד, וההקדה והתלישה מהמחובר שהיא תולדת הקצירה, וסחיטת פירות שהיא תולדת דישה שמפרק דבר מגידולו, כל מלאכות אלו ותולדותיהם וכל דבר הנאסר בשבילם בשבת מד"ס, שמא יבא לעשות המלאכה עצמה, אסור גם ביי"ט אפי' ע"י שינוי, ואפי' לא היה אפשר לעשותם מעיי"ט, לפי שכל מלאכות הללו דרכן להעשות הרבה ביחד ביום אחד לצורך אכילת ימים הרבה, שהרי דרך האדם לקצור כל שדהו ביחד ולבצור כל ענביו ביחד ולעמר ולדוש ולברור ולטחון הרבה תבואות ביחד ולרקד קמח הרבה ולדרוך ענבים וזיתים הרבה ביחד - חשו חכמים אם מלאכות אלו יהיו מותרין לו, יטרח ביי"ט גם לצורך החול, כיון שדרך לעשותן לצורך ימים רבים, ולא יהיה לו פנאי להתעסק בשמחת י"ט.

"וכן אסרו הצידה לפי שעל הרוב אין דרך לעשותה לצורך היום אלא לצורך מחר, לפי שאין האדם סומך על הספק שלא לתקן מאכלו עד שיצוד, שהרי אינו יודע שמא תעלה מצודתו ריקנית, אלא עיקרה מיום לחבירו הוא. וכן אסרו חליבת הבהמה, לפי שגם היא נעשית לצורך אכילת ימים רבים, שהרי אדם חולב כל צאנו ביחד. אבל התירו שחיקת המלח ותבלין וברירת מיני קטניות, לפי שאין דרך לעשותן הרבה ביחד לצורך ימים רבים, אלא מה שהוא צריך מהם לבו ביום בלבד, אלא שכל שאפשר לעשותו מעיי"ט, אסור לעשותו ביי"ט כ"א ע"י שינוי כמו, שית' בס"ד תק"ד ותק"י". עכ"ל.

והנה מלשון רבינו משמע, שדוקא זיתים וענבים דורכים הרבה ביחד, ואעפ"כ בנוגע לברירה וטחינה, אוסר רבינו דוקא מיני תבואה שדרך לבור ולטחון אותם הרבה ביחד, אבל בסחיטה אוסר רבינו סחיטת כל פירות, אע"פ שדוקא זיתים וענבים דורכים הרבה ביחד, וצריך להבין החילוק שבין סחיטה לטחינה וברירה.

והנה עיין בספר הלכות יו"ט (להרב שמחה בונים כהן) שמביא מספר ברכת יו"ט, שדעתו להקל בשאר פירות שאין דרכו לסוחטם לימים רבים, וגם אין הסחיטה נעשית כאותה הסחיטה שנעשית לימים רבים, שזו בגת וזו במסחטת יד. וגם בספר 'חלקת יעקב' הקל בזה מכח הסבר זה. ובס' 'שערים מצוינים בהלכה' סי' צח סעי' ז, כתב ג"כ להקל, משום שסחיטת פירות אלו גם בשבת אינה אסורה אלא מד"ס.

אבל אדמה"ז אינו מיקל בזה כלל, וסובר "שמלאכות אלו . . . וכל דבר הנאסר בשבילם בשבת מד"ס . . . אסור גם ביו"ט".

והנה מה שאוסר רבינו לסחוט כל פירות, לכאורה הראי' לזה היא מדברי אב"י בביצה (ג, א), שסובר שביצה שנולדה ביו"ט אסורה משום גזירת משקין שזבו, שאסורים משום שמא יסחוט.

ומזה ראי' לדברי אדמוה"ז, כי אם היה מותר לסחוט פירות שאינם נסחטים הרבה בבת אחת, לכאורה אין מקום להגזירה, כיון שביצה באמת אינה דומה כל כך לפירות הנסחטים.

וכן יש להביא ראי' מזה שיש משנה (שם יד, א) המדברת על ההיתר של שחיקת סממנים, ויש משנה אחרת המדברת על ההיתר של ברירת קטנית - מתי מותר לבררם כדרכם כדי למעט בטירחא. ואם היה מותר לסחוט פירות שאינם נסחטים הרבה ביחד, לכאורה היה מקום לתנא לשנות ההיתר של סחיטה, ולחלק בין אותם פירות שמפגין טעמן כשנסחטים מערב יום טוב, וכמו שמצינו שמחלקים לגבי תבלין ומלח (דף יד, א), דהנה ברור שיש חילוק בין "ליימון" ומראנץ שנסחטו היום, לכאלה שנסחטו מאתמול. ואם מותר לסחטם, לכאורה היתה צריכה להיות משנה לאשר זה, וכן היתה צריכה להיות משנה לדון אם צריך שינוי קצת כמו במלח ותבלין.

ומצד ראיות אלו, לכן סובר רבינו שסחיטה אסורה ביו"ט בכל פירות, ואפילו אם אינם נסחטים הרבה יחד.

(והנה בספר 'הלכות המועדים' דיני יו"ט פ"ב הערה ג, הקשה קושייתנו, דמה שנא סחיטה ממלאכת טוחן, שבטחינה התירו חז"ל ע"י שינוי באותם מאכלים שאם טוחנם מלפני יו"ט מפיגים טעמם, ואילו בסחיטה אסרו בכל אופן, אפילו ע"י שינוי. ותירץ, שהחילוק הוא, דעיקר הסחיטה בזמנם היתה לימים רבים, כמו סחיטת זיתים, וזה משתבח והולך, וגם היה דבר רגיל בכל בית לסחוט להרבה זמן.)

אך יש להקשות על דבריו, דמהיכי תיתי לומר דעיקר הסחיטה בזמנם היתה לימים רבים, וגם שהיה דבר רגיל בכל בית לסחוט להרבה זמן, וגם שכל הנסחטים היו משתבחים והולכים, מנין לו כל זה?

והנראה לומר, שבתחילה כשאסרו מלאכות טחינה וברירה ביו"ט, לא אסרו המלאכות הללו באותם מינים שלא נעשו להרבה זמן. אבל במלאכת סחיטה, כיון שבכל הפירות חוץ מזיתים וענבים אין שום איסור דאורייתא (עיין שו"ע סי' שכ), וכן האיסור של סחיטת פירות ביו"ט (משום שמחת יו"ט), אינו אלא מדרבנן, א"כ יש מקום לומר, שכשגזרו חז"ל על סחיטה ביו"ט, עדיין לא הי' שום גזירה על סחיטת שאר פירות בשבת. וי"ל שהאיסור של סחיטת שאר פירות בשבת, הי' בתקופה מאוחרת יותר.

וא"כ, יש חילוק גדול בין מלאכת טחינה או ברירה ביו"ט למלאכת סחיטה: דבטחינה לכתחילה לא גזרו על אותם מינים שלא נעשה בהם מלאכה לימים רבים. אבל בסחיטה כיון שי"ל שעדיין לא היה שום איסור סחיטה על שאר פירות, אלא רק על זיתים וענבים שסחיטתם נעשית לימים רבים, א"כ י"ל, שכשגזרו ביו"ט על סחיטה, גזרו סתם על כל סחיטה האסורה בשבת, וע"כ כשחזרו ואסרו סחיטת שאר פירות בשבת, אז האיסור של סחיטה ביו"ט נשאר בתקפו בכל פירות, כיון שמלכתחילה אסרו סחיטה ביו"ט סתם.

ובכל דרך שיהיה הפשט, עדיין דעת רבינו היא, שאין שום היתר לסחוט פירות ביו"ט אפילו ע"י שינוי. ולכאורה יש חילוק אחר בין רבינו להמקילין, והוא בהענין של 'מתוך': דלהמקילין בסחיטת פירות, לכאורה יש להקל בסחיטת בגד, ועכ"פ יש להקל בסחיטת שערות אחר הטבילה במקוה, כיון שהוא נהנה מהסחיטה, א"כ הוה כמו מלאכת אוכל נפש ממש (עיין בשו"ע רבינו סי' תצה קו"א ס"ק ד). אבל לדעת רבינו, אין שום היתר לסחוט שערות, וא"א לומר 'מתוך', כיון שסחיטת פירות עצמה אסורה.



"צריך לגוף המוקצה"

הרב משה לברטוב

מגיד שיעור בכולל תפארת זקנים

שו"ע ר סי' שז סעי' טו: "לא אסרו לדבר בחפציו בשבת אלא בחפצים האסורים לעשותם בשבת. . . ואפי' אין האיסור אלא מד"ס

כגון לומר לחבירו או לומר על עצמו בשבת שיביא למחר פירות המוקצים לתוך ביתו, אעפ"י שהם היום בתוך התחום, ואפי' בתוך העיר המעורבת, מ"מ טלטול מוקצה אין צד היתר בעולם לעשותו בשבת (כשצריך לגוף המוקצה, עס"י רע"ו). "עכ"ל בנוגע לענינו.

כשלומדים בפשטות, הנה הכוונה ב"צריך לגוף המוקצה" הוא - שהאדם צריך לגוף המוקצה לצורך תשמישו, "צורך גופו", ולא לצורך המוקצה עצמו, כגון להצניעו מפני גנבים וכו'; ולכן, הנה בפשטות הכוונה בדברי ההגה"ה ("כשצריך לגוף המוקצה", שאסור) הוא למוקצה שאינו כלי, כי בכלי הרי מותר אם "צריך לגוף המוקצה" (היינו - לתשמישו). וזהו שמדובר כאן ב"פירות המוקצים" (כגון גרוגרות וצימוקים וכו') או מוקצה מחמת חסרון כיס, או מחמת איסור, מחמת מצוה וכו'. משא"כ, כנ"ל, כאשר המדובר בכלי שמלאכתו לאיסור, הנה אם צריך האדם לגוף המוקצה, היינו להשתמש בו, הרי יש צד היתר לטלטלו, (ורק לא כשהוא לצורך המוקצה עצמו, היינו להצניעו שלא יגנבו וכו' - שאז אסור).

ולפלא שהרשב"ל בהערותיו על שו"ע, בהערה על הגה"ה הנ"ל, מפרש המלות "כשצריך לגוף המוקצה", שהיינו להצניעו שלא יגנבו וכו'.

ומה שרבינו מציין לסי' רעו, הנה בפשטות כוונתו מה שמבאר שם, שלכאור' הלא יש היתר בטלטול כלאחר יד וכו'. עיי"ש בארוכה.



הליכה לבית אחר באמצע הסעודה

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בקצושו"ע סי' מב הלכות סעודה סעי' כא כתב, וז"ל: "אם בשעת ברכת המוציא היתה דעתו ללכת אח"כ לבית אחר, לגמור שם סעודתו ולברך שם ברהמ"ז, נוהגין להתיר. ואין לעשות כן אלא לעת הצורך לסעודת מצוה". עכ"ל.

וב'מסגרת השלחן' כתב על זה, וז"ל: "ודוקא כשהולך לאכול שם, או שהלך לצורך מצוה עוברת, אבל בלא"ה אסור אפילו אם היתה דעתו על זה מתחילה (רז"ש, וכ"נ דעת המ"א)". עכ"ל בנוגע לענינו.

וכן על דרך זה כתב בקיצור שו"ע - עם פסקי שו"ע אדה"ז. ומציין שם בהערות לשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קעח סעי' ה-ו.

ונראה בהשקפה ראשונה על כל פנים, שהטעם שכתבו ה'מסגרת השלחן', וכן עד"ז השלחן ערוך עם פסקי אדה"ז, שאפילו אם ה' בדעתו בשעת ברכת המוציא ללכת אח"כ לבית אחר לגמור שם סעודתו, נוהגין להתיר רק לצורך מצוה עוברת, הוא מפני שכן משמע מלשון אדמו"ר הזקן בסי' קעח סעי' ו, וז"ל: "וכל זה כשהולך לדבר הרשות או אפי' לדבר מצוה שאינה עוברת, אבל לצורך מצוה עוברת . . מותר לילך ולברך בהמ"ז כשיחזור".

היינו, שהם לומדים שזה קאי גם על מה שכתב אדמו"ר הזקן בסו"ס ד, וז"ל: "ואפילו הולך שלא על דעת לחזור, אם מתחילה שבירך המוציא ה' בדעתו לגמור בבית אחר, מותר, שהרי מתחלה לא קבע במקום זה כל סעודתו, וכמו שנוהגים הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכים במקום סיום אכילתם וכו'". עכ"ל.

אבל יש להעיר על זה ממה שכתב ה'דרך החיים' בסי' רז סעי' ב, וז"ל: "אם היתה דעתו בשעת ברכת המוציא לילך באמצע סעודתו לבית חבירו לאכול שם, מותר אח"כ אפילו לכתחילה לילך שם". עכ"ל.

וכתב ה'נתיב החיים' על זה, וז"ל: "ומברך ברהמ"ז במקום סיום אכילתו (שם, (היינו בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קעח) סעי' ד)".

עיי' גם ב'סדר ברכת הנהנין' פ"ט סעי' יז, וז"ל: "בד"א כשלא היה כן בדעתו כשברך המוציא, אבל אם בתחלה כשברך המוציא היה בדעתו לגמור סעודתו בבית אחר, מותר, שהרי מתחלה לא קבע במקום זה כל סעודתו . . אבל אם אינו הולך כלל כדי לאכול שם, אע"פ שהיה בדעתו מתחילה לילך לשם, לא ילך עד שיברך ברכת הנהנין, אא"כ הולך לצורך מצוה עוברת".

מכל זה משמע לכאורה, שאם בשעת ברכת המוציא היתה דעתו ללכת אח"כ לבית אחר לגמור שם סעודתו, מותר לעשות כן לכתחילה אפילו שלא לצורך מצוה כלל, שהרי ה'דרך החיים', וכן ב'סדר ברכת הנהנין' לא הזכירו שום תנאי.



בענין טלטול ברה"ר ובכרמלית ביו"ט

הרב חיים רפופרט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - אילפארד, אנגלי

ב'רשימת דברים' (להר"י שי' חיטריק) ח"ד (ברוקלין תשנ"ב) ב"מדור כ"ק אדמו"ר מהור"י נ"ע" אות ה' (עמוד רכד) כתב: "כ"ק (אדמו"ר מהור"י נ"ע) ראה ב(חג ה) שבועות אברך מצויין נ(ו) שא ברחוב הטלית שלו מביתו לבית הכנסת, ואמר כ"ק (אדמו"ר מהור"י נ"ע) להאברך: זה אינו לפי מהותך, לטלטל ביו"ט בחוץ, אפילו טלית, לאיש הנקרא 'בעל הבית' כמו שי"ס [?] זה שייך, ולא לך".

והנה ההיתר לטלטל ברה"ר [ועאכו"כ בכרמלית] ביו"ט, לצורך היום או לצורך מצוה שזמנה היום, מפורש בשו"ע אדמוה"ז בהל' יו"ט (סימן תקיח, א) וז"ל: "כבר ביארנו דמתוך שהותרה הוצאה לצורך אוכל נפש, הותרה אפילו שלא לצורך אוכל נפש, ובלבד שיהא בה צורך יו"ט קצת, אפי' אינה לצורך הנאת הגוף אלא לצורך מצווה, כגון קטן למולו וב"ת לקרות בו" וכו'. ולפי זה צריך חיפוש וברור: א. מהו יסוד ומקור החומרא, שלא לטלטל ברחוב ביו"ט, אפילו לצורך כה"ג? ב. למה אין רוב אנ"ש (כמדומני) מקפידים על זה, הואיל ונפיק כו' ? ג. כמדומני שהיו מקרים שגם רבותינו נשיאנו טלטלו ביו"ט בלכתם ברחוב (כמו טלטול המחזור לצורך אמירת תשליך וכיו"ב). ואף שיש לחלק בין היכא דאפשר בענין אחר, להיכא דלא אפשר בענין אחר, מ"מ עדיין צ"ע בכ"ז. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



הדין בעשה צרכיו קודם סעודה

הרב ישראל לוי יצחק גולדברג

כולל צמח צדק ירושלים

ב'סדר נטילת ידים לסעודה' (הלכה ו'), כתב כ"ק אדמוה"ז דין מעניין בקשר לאחד שעשה צרכיו, ואח"כ ברצונו ליטול ידיה לסעודה, שיכול לחסוך לעצמו, וז"ל: "אך מן הדין יכול לברך 'אשר יצר' אחר ברכת 'על נטילת ידים', ואין בזה משום הפסק נט"י לסעודה...".

ויש לומר, שאפשרות זו של ברכת 'אשר יצר' אחר ברכת 'על נטילת ידים', היא לא רק גם כעוד אפשרות, אלא היא מלכתחילה [דלכאורה; הלשון הוא "אך מן הדין יכול..."], ומשמע שהוא כאילו בדיעבד;

שתדע לך, שיש גם אפשרויות ליטול ידיו באופן כזה, מ"מ י"ל כדלהלן], ועדיף כך מאשר ליטול ידיו פעמיים.

וההסבר בזה הוא, מפני שהלכה זו באה בהמשך להלכות הקודמות, ששם נתבאר שצריך מאוד לזהר לנגב ידיו קודם נט"י, ולכן אין ליטול ידיו פעמיים לאחר שעשה צרכיו, היות ואז דבר מצוי הוא, שאם יטול ידיו אחר עשיית צרכיו, לא יהיו ידיו מנוגבות היטב כאשר יטול בפעם השני, וממילא לא יוכל להקפיד על שמירת ידיו שיהיו מנוגבות, לפני הנטילה לסעודה.



הסדר בשו"ע אדה"ז

הת' מנחם מרדכי ריפקינד

תות"ל - 770

בשו"ע אדה"ז הלכות שבת (סימן שיח, כט) כתב וז"ל: "אסור ליתן צונן על המיחם אפילו להפשיר, כל שהמיחם חם כ"כ שאילו היה מונח עליו הרבה, היה בא לידי בישול". עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור, דהיה מתאים יותר שהלכה זו תכתב לפנ"ז יחד עם סעיפים כג - כד המדברים על נושא זה, ויתרה מזו: דלכאורה דין זה (דסעיף כט) נלמד בפשטות מדינים הנ"ל (כג - כד), ועוד צריך להבין הבדל חילוק הלשונות בין סעיף כג-כד ששם כתב: "להפיג צינתן", לבין מה שכתב בסעיף כט "להפשיר". (בשו"ת צ"צ חלק או"ח סימן לז, מחלק בין "להפשיר" ו"להפיג צינתן", עיי"ש, אבל לכאורה אין זה שייך לכאן, דלדעת אדה"ז אין חילוק זה כמפורש בסעיף כד).

ובשו"ע מביא דין דסעיפים כג-כד (באדה"ז) בסעיפים יג-יד, ודין דסעיף כט (אדה"ז) בסעיף יז - וצריך להבין זאת, דהרי ידוע דשו"ע אדמוה"ז מדויק בלשונו וגם בסדר, כפי שבכו"כ סימנים מחבר אדה"ז כמה סימנים השייכים זל"ז יחד¹, וצ"ע.



(1) ולדוגמא: בסימן תנו מביא אדה"ז את הדינים דסעיף ז' בשו"ע הגדול בסעיף א', בין הדינים דסעיף א' דשו"ע, ואח"כ ממשיך לבאר ע"פ הסדר בשו"ע הגדול ומדלג על סעיף ז'. סימן רנט מבאר בסדר זה: סעיף א' דשו"ע הגדול, סעיף ב' - סעיף ד' דשו"ע הגדול, ג-ה, ד-ג, ה-ב, ו-ו, ח - סעיף ז' בשו"ע. ובעוד ריבוי מקומות שמשנה מהסדר דשו"ע הגדול.

אמירה לנכרי ברמז שלא בדרך ציווי לדעת אדה"ז

הנ"ל

בספר 'שמירת שבת כהלכתה' (פרק ל' סעיף ז') כתב וז"ל: "וכן כאשר יש אור בחדר, אלא שאין בו כדי לאפשר קריאה קלה ונוחה מותר לומר לנכרי אינני יכול לקרוא כי אין מספיק אור כו' [כלומר בלשון סיפור הצורך בעשיית מלאה] והוא יבין מאליו להדליק נר נוסף".

ובהמשך שם כתב: "ומותר להנות מאור זה הנאה כזו, אשר היה יכול להנות ע"י הדחק, במקום הזה, גם בלי הנר הנופל כל זמן שהנר שהיה דלוק מבע"י עודנו דולק אבל אסור לומר כו' רמז בלשון ציווי". ע"ש.

ותמה עליו בספר 'מנחת שלמה' (חלק ב'-ג' סימן ס', יג), וז"ל: "ופלא על מה שכתב בספר 'שמירת שבת כהלכתה' שכשאינן האור שבחדר כו' ודבריו אין מובנים לי כו'". ומעריך שם שמותר לומר רמז שלא בדרך ציווי - רק כשאינו נהנה מגוף המלאכה כלל¹, ע"ש בדבריו.

ומשמע מזה, דכל הנ"ל תלוי האם נהנה מגוף המלאכה (אפי' הנאה לא ישירה), דאז אסור אמירה הנ"ל, ואם לא נהנה - מותר. (וכן במקום הפסד, עיין בתשובה הנ"ל לפרטי הדינים), ויש לברר מהי שיטת אדה"ז בזה.

והנה בסימן בהלכות שבת (שז סעיף ז) כתב אדה"ז וז"ל: "...ואם אינו אומר לו שום ציווי, אלא שאומר לפניו דבר שמבין ממנו לעשות מלאכה בשבת ה"ז מותר כו'", ומסיים (בחצאי עיגול) "ולדעת עצמו הוא עושה להשלים פעולתו כ"ש, ולכך אין צריך למחות בו".

ולפ"ז משמע, שדין זה דאמירה ברמז שלא בדרך ציווי, תלוי לפי שיטת רבינו בכך שהאם צריך למחות או לא², דהנה בדין נר שהדליק נכרי כתב רבינו (בסימן רעו סעיף יג) וז"ל: "רק שלכתחילה צריך

(1) בשש"כ משמע דהנאה כזו דאינה הנאה "ישירה" מגוף המלאכה ולכן מותרת, - אע"פ שנהנה גופו מהמלאכה - כיון שהיה יכול בלאו הכי להנות ממלאכה זו, ולכן מותר אמירה במקום זה שלא בדרך ציווי. משא"כ במ"ש שם, אוסר לגמרי כשנהנה גופו ממנו.

(2) וכן משמע בהלכה ח' במוסגר, עיי"ש.

להזהר בכל זה למחות בו אם העצים של ישראל", דזה שייך גם למקרה של המדליק נר בסעיף יד.

ולפי"ז ייצא לנו דבדין הנ"ל דהדלקת הנר לקריאה, זה תלוי למי שייך הנר שעליו מרמז הישראל לגוי שידליק אותו, האם הוא של ישראל או של הגוי, דבשל ישראל ודאי שאסורה אמירה הנ"ל, אבל נר ששייך לנכרי יהיה מותר גם לאחר שהנר הראשון כבה במקום צורך גדול, דעונג שבת תלוי בה. כמ"ש רבינו בסוף סעיף יד שם, ותן לחכם ויחכם עוד. (ופשוט שאין שייך לומר, דתלוי במסקנה דרבינו במהדו"ב לסימן רמג (כמצוין בשו"ע החדש דהוצאת קה"ת רנב - הערה עב), דהרי כשאומר לנכרי ודאי כוונתו להנות מזה וק"ל).



ברכת שהחיינו בביתו לאחר הדלקה עיבורית [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון תתמט (עמ' 59) כותב הר"מ פרקש שי, וז"ל: "אבל צ"ע אם שקו"ט זו שייכת לנידון החנוכיות הציבוריות, שמטרתם להוציא אחרים י"ח".

והנה יש להעיר משיחת ש"פ וישב א' דחנוכה תשמ"ז (סה"ש תשמ"ז עמ' 98 ובשערי המועדים - שער חנוכה סימן פד): "ומה טוב להכריז שלא יוצאים י"ח בהדלקה הפומבית, אלא כאו"א צריך להדליק נרות חנוכה בביתו". ובהערה 80 שם כתב: שהרי "אין אדם יוצא בנרות של בית הכנסת, וצריך לחזור ולהדליק בביתו" (רמ"א או"ח סתרע"א ס"ז). ז.א. שהרבי מדמה את ההדלקה הפומבית להדלקה בבית הכנסת, - ובשתייהן אין יוצאים י"ח בהדלקת נרות אלו, וכל או"א צריך לחזור ולהדליק בביתו.



הקטנת האש ביו"ט [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - בריטון ביטש

בגליון האחרון - תתנ (עמ' 65 ואילך), כתב הרא"י סילברברג בעניין הקטנת האש ביו"ט, שלדעת אדה"ז יש חילוק בין הבערה

לכיבוי, ושאדה"ז מסכים למה שכתב המ"א בסי' תקיד (ס"ק ב'). ומסיק לפ"ז, שלדעת אדה"ז אסור להקטין הגאז כדי שלא ישרף האוכל, אם יכול להניח האש הגדולה, ולהדליק אש אחרת שתהיי קטנה ממנה.

והנה אדה"ז בסי' תקיד (סעי' ד') כותב בענין בקעת המעשנת שמקלקלת הקדרה שמותר לכבות, וזלה"ק: "שהרי כיבוי זה לצורך אוכל נפש הוא ממש". היינו שלדעת אדה"ז כיבוי הוא צורך אוכל נפש ממש, כמו שכותב בנוגע להבערה בסימן תצה (סעי' ב').

ומכל הנ"ל הדברים ברורים, שכאשר הכיבוי מוכרח לצורך אוכל נפש (להציל האוכל מקלקול ושריפה) מותר לכבות, כמו שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש (לבשל ולאפות).

ואע"פ שהמ"א מחלק ביניהם ומעדיף הדלקת אש לכיבוי, הרי מדיוק לשונו של אדה"ז ברור, שאינו מסכים עם המ"א בזה. כי המ"א כותב שאסור לכבות הבקעת המעשנת להציל הקדרה, בשעה שיכול לעשות אש במקום אחר, אבל אדה"ז כותב, וזלה"ק: "ואם הוא צריך לבקעת זו שמקצתה דולק יפה, ומבשל בו קדרתו, ואין לו אש אחרת לבשל בה, רק של זו הבקעת, וא"א לו להציל הקדרה מעישון, רק ע"י שיכבה מקצת הבקעת שהוא מתעשן, מותר לכבות". עכ"ל.

הרי ברור, דלדעת אדה"ז רק אם יש לו אש אחרת אז אסור לכבות - ודבר זה פשוט הוא, כי למה יעשה מלאכה שאינה צריכה לו כשיש לו אש אחרת בוערת, אבל כשאין לו אש אחרת דולקת, אז הכיבוי והבערה שקולים ומותר לכבות במקום להבעיר אש אחרת.

ועוד ועיקר, בכירות הגאז שלנו, שא"א להדליק גאז קטן מיד בהתחלה, כמו שרואים במוחש שכדי להדליק גאז קטן צריכים קודם להדליק גאז גדול קצת, ואח"כ מקטינים אותו למדה הדרושה, כי אחרת לא ידלק הגאז כלל. נמצא, שע"י כיבוי האש הגדולה יעשה רק מלאכה אחת, אבל אם יעשה אש אחרת יעשה שני מלאכות, גם הבערה וגם כיבוי.

היוצא מכהנ"ל הוא, שאם אין אש אחרת קטנה שכבר בוערת, והאוכל ישרף או יתקלקל על האש הגדולה שמתבשלת עלי', מותר להקטין הגאז ואסור להדליק אש אחרת ולעשות מלאכות שלא לצורך.



פשוטו של מקרא

"האלוקים אשר התהלכו אבותי לפניו וגו'"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון תכב (שי"ל לשבת פר' ויחי תשמ"ח), הבאתי מה שכתב בפרשת ויחי פסוק (מח, טז): "המלאך הגאל אותי... יברך את הנערים וגו'". ושאלתי שם, שצריך להבין זה, שהרי קודם פסוק זה כתב: "...האלקים אשר התהלכו אבותי לפניו... האלקים הרעה אתי מעודי עד היום הזה". ומדוע לא המשיך יעקב תיכף לאחר זה: "יברך את הנערים וגו'". ובשביל מה ה' צריך ל"אמצעי", דהיינו המלאך, שיברך את הנערים. עוד שאלתי שם, שלמה נאמר בפסוק (מח, טו): "...האלקים אשר התהלכו אבותי לפניו... האלקים הרועה וגו'", ולכאורה האלקים השני מיותר.

ויש להוסיף, שמצינו בפירש"י שמפרש שאלה כעין זו בפרשת וישלח בד"ה "ואלקי אבי יצחק" (לב, י): "...מהו שחזר והזכיר שם המיוחד, ה' לו לכתוב האומר אלי שוב לארצך וגו'", עכ"ל.

לאחרונה ראיתי שכמה מפרשי החומש עמדו על שאלות אלו:

ה'צדה לדרך' כתב, וז"ל: "הנה יעקב ברוב ענותותו לא ייחס אל עצמו מדת אבותיו אשר התהלכו לפניו, שלא היו צריכים סעד לתומכם, אך אני לא כן רק כנח שהיה צריך סעד לתומכו, על כן חזר ואמר האלקים הרועה אותי מעודי ומנהיגי ומסעדני לצדקי, על כן גם שאני נתברכתי בשם אלקים, הנה כאשר גרעתי מדריגה אחת מאבותי, כן גם אלה יגרעו מדריגה אחת ממני, ולכן לא יזכו להתברך בשם אלקים המברך אותי, כי אם המלאך הגואל אותי וגו' ויקרא בהם שמי מתחילה שלא יצא פסול ממטתי, ואח"כ שם אבותי וגו'". עכ"ל. ועיין שם עוד שהאריך בענין זה.

אבל צריך עיון, האם תירוץ זה פשוט כל כך להבין חמש למקרא, עד שלא ה' צריך רש"י לפרשו.

גם ראיתי בחומש בשם 'אוצר הראשונים' שמביא בשם 'תוס' השלם, וז"ל: "...ועוד תימא, פתח לברכה בשם הבורא וסיים במלאך, ונראה

דה"ק, האלקים אשר התהלכו אבתי לפניו על ידי המלאך הגואל אותי, יברך הנערים". עכ"ל.

ועוד מביא בחומש הנ"ל בשם 'מושב זקנים', וז"ל: "מה שהזכיר האלקים ב' פעמים, שאל תאמר לפי שהוא מדת הדין, ואינו מרחם באותה מדה, לכך נאמר האלקים הרועה אותי מעודי, כי בשעה שבניו עושים רצונו של מקום, נהפכת מדת הדין למדת הרחמים". עכ"ל.

ועל מה שכתב ה'מושב זקנים': "כי בשעה שבניו עושים רצונו של מקום, נהפכת מדת הדין למדת הרחמים", יש להעיר על זה מפירש"י פרשת תולדות ד"ה "האלוקים" (כו, כח): "...מהו האלקים בדין, אם ראוי לך יתן לך ואם לאו לא יתן לך וכו'". עכ"ל.

שמשם משמע לכאורה, שאם עושים רצונו של מקום נותנים גם מצד מדת הדין, ואין צריך להפרכת מדת הדין לרחמים, והרי נאמר "ויתן לך אלקים", הרי שמדת הדין היא הנותנת.

ומה שכתב רש"י בפרשת נח בד"ה "ויזכר אלקים" (ח, א) "זה השם מדת הדין הוא, ונהפכה למדת רחמים על ידי תפלת הצדיקים", אולי שם מדובר במצב שאינם ראויים לברכת השם, ולכן צריכים דוקא לתפלת הצדיקים שיהפכו מדת הדין לרחמים.



ויקם מלך חדש אשר לא ידע את יוסף – בפרש"י

הת' מנחם מענדל גולדשטיין

תות"ל - 770

עה"פ: "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף" (שמות, א, ח), מפרש רש"י ויקם מלך חדש: "רב ושמואל, חד אמר חדש ממש, וחד אמר שנתחדשו גזירותיו". אשר לא ידע את יוסף: "עשה עצמו כאלו לא ידע", ע"כ.

ובפשטות צ"ל, דמה שפירש"י: "עשה עצמו כאלו וכו'", היינו דווקא למ"ד דנתחדשו גזירותיו, והיינו, דאם הוא אותו המלך, מהו דכתיב "אשר לא ידע את יוסף". וע"ז מתרץ רש"י: "עשה עצמו כאלו וכו'". וק"ל.

וכן נראה להדיא מה'דבק טוב' שכ': "מלך חדש. פרש"י וחד אמר שנתחדשו גזירותיו, הטעם מאותו מ"ד, דאל"כ הוה ל' למימר וימת

וימלך מלך חדש, ולמ"ד חדש ממש דיוקו מדכתיב אשר לא ידע, אם כן משמע דמת, דאל"כ למה לא מכירו, אם כן קשה לרש"י, למ"ד שנתחדשו גזירותיו היאך אמר הכתוב אשר לא ידע, והלא מכירו, לכן פי' עשה עצמו כאלו לא ידע, וקאי אשר לא ידע דמרשם רש"י דוקא למ"ד שנתחדשו גזירות, דלאידך מ"ד ניחא ואדרבה דיוקו מהתם - עכ"ל.

אבל יש להקשות, דמסתימת לשון רש"י - שאף לא רמז בפירושו, שזה רק לדיעה אחת [ובפרט כשזה בא בהמשך ממש להמח' - משמע יותר, דאי"ז תלוי בהמחלוקת כלל, אלא דמפרשו כך לכו"ע, גם להמ"ד דמפרש "חדש ממש", וכפשוט.

ואכן יעויין ב'שפתי חכמים', שלקחו העט וגרסו ברש"י "ואשר לא ידע כו'" (בוי"ו), וטעמם בלשונם: "כי בלא וי"ו משמע שזה הוא פירושו לכו"ע, ואין הדבר כן, אבל ואשר בוי"ו יהי' הפי' עשה עצמו וכו'". יעויין ש.

והיינו, דמפרשי דבאמת הוא דיבור אחד והמשך אחד, דבהמשך לפירוש האחרון "שנתחדשו גזירותיו" - מעיר רש"י - "ואשר לא ידע את יוסף (דקשה להך פי'. והתי':) עשה עצמן כאלו וכו'". דלפי"ז הרי לא קשה - מלשון רש"י - ולא מיד. והוא כהנת"ל. וק"ל.

אמנם, עדיין יש להקשות, דלכאורה הי' אפשר לפרש כוונת רש"י באופן פשוט יותר, ולהרויח שלא לדחוק ולשנות הגירסא הפשוטה והידועה. דבפשוטות י"ל, דמה דפרש"י "עשה עצמו כאלו וכו'", קאי - אכן - גם למ"ד דחדש ממש, שהרי, אפי' ה"בן-חמש-למקרא" מבין שלא רק "פרעה מלך מצרים" ידע את יוסף, אלא, כל עם מצרים (וכל העולם כולו) ידעו את יוסף - "המושל בכל ארץ מצרים" ואשר הצילם מן הרעב וכו' וכו', ובפרט מי ששייך להיות "המלך" על כל ארצו - מצרים.

וא"כ, הרי שפיר הי' אפ"ל, דמה דפירש"י "עשה עצמו כאלו וכו'", קאי לכו"ע, גם למ"ד דחדש ממש, דגם ה"מלך חדש" הי' צריך לידע את יוסף - כפשוט. וכנ"ל.

וכ"נ כוונת ה'משכיל לדוד' על הרש"י - דלאחר שהניח היסוד (בפירושו הא') ש"אפי' יהי' מלך אחר היכי לא ידע את יוסף, הלא יוסף הי' ידוע לכל מצרים, שכולם נצרכו לו בשני הרעב... כ' (בפירושו הב'): "א...נ י"ל, דמ"ד חדש ממש ר"ל דתרתני שמענו ממלת חדש,

שהי' מלך אחר ושלא הי' דומה לראשון, אלא חדש ממש לגמרי, כלומר שאינו מטבע הראשון שהי' אוהב ביתו של יוסף וזה הי' שונאם, ולפי"ז מ"ש אח"כ עשה עצמו וכולי, אתי לכ"ע". ומסיים: "וכ"מ מלשונו של רש"י ז"ל". עכ"ל. ובפשטות כוונתו הוא כהנת"ל. וכנ"ל.

וא"כ, צ"ב, מדוע לא נחתו להדב"ט והשפ"ח לפרש כן, ובמקומו דחקו לפרש באופן שאינו מתאים, לא עם השכל הפשוט, ולא עם הגירסא הפשוטה וכנ"ל. וכן צ"ב מהו סברת מחלוקתם של הדב"ט והשפ"ח עם המשכ"ל. וצ"ע.

והנראה בזה, דהנה שורש פלוגתא זו לכא' עתיקא היא, דלפענ"ד מצינו בש"ס ב' הדרכים הנ"ל בפי' האי פלוגתא שבין רב ושמואל בהאי קרא, וכנראה שכ"א מהמפרשים הנ"ל אזלו כדרך א' מהם, וכדלקמן: ובהביאור בסברת פלוגתת הש"ס, יבואר - בדרך ממילא - ג"כ, סברות המפרשים הנ"ל ושורש פלוגתתם בכוונת רש"י. וכדלקמן בע"ה:

דהנה גרסינן בגמ' עירובין (דף נג, א): "ויקם מלך חדש כו' רב ושמואל חד אמר . . מאן דאמר חדש ממש דכתיב חדש. ומאן דאמר שנתחדשו גזרותיו מזל לא כתיב וימת וימלוך. ולמאן דאמר שנתחדשו גזרותיו הא כתיב אשר לא ידע את יוסף, מאי אשר לא ידע את יוסף דהוה דמי כמאן דלא ידע לי' ליוסף כלל". יעוי"ש בגמ'.

ומתבאר להדיא מדברי הגמ', דדוקא למ"ד נתחדשו גזרותיו יוקשה הא דכתיב "אשר לא ידע את יוסף", ואילו למ"ד חדש ממש, לא קשה בזה ולא מידי [והיינו כדרך הדב"ט והשפ"ח הנ"ל בפי' כוונת רש"י].

[ובמילא תקשי על הגמ' גופא, דמדוע מקשו רק למ"ד שנתחדשו גזרותיו, והרי גם לפי מ"ד חדש ממש, יוקשה - לכאורה - הקו' הנ"ל, שהרי גם ה"מלך חדש" בודאי ידע את יוסף, וכנ"ל. וצ"ע. ויבואר לנו בעז"ה לקמן].

ואכן יעויין בגמ' סוטה (יא, א), דמובא שם ג"כ מחלוקת הנ"ל דרב ושמואל, אלא דשקו"ט בזה בסגנון אחר: "ויקם מלך חדש כו' רב ושמואל חד אמר . . מ"ד חדש ממש דכתיב חדש. ומ"ד שנתחדשו גזירותיו דלא כתיב וימת וימלוך. (ומאי) אשר לא ידע את יוסף דהוה דמי כמאן דלא ידע לי' [כלל]". ע"כ, יעוי"ש בגמ'.

ומתבאר מדברי הגמ' (שסתם וכתב - בהמשך להמחלוקת - "דהוה דמי כמאן וכו'", ולא פירשו לאיזה מ"ד מפרש לה כן), דגם להמ"ד

"חדש ממש" יוקשה הא ד"אשר לא ידע את יוסף", ודלא כהגמ' דעירובין הנ"ל דמקשה כן דוקא להמ"ד "שנתחדשו גזרותיו".

וכן פי' להדיא ב'עץ יוסף' שם (על ע"י), וז"ל: "כמאן דלא ידע לי'. ודאי דאף למ"ד חדש ממש צריכין למימר כן, שאפילו יהי' מלך חדש אי אפשר שלא ידע ענין יוסף המפורסם במצרים, וכ"ש כי דבר לא ייחד מן המלך.

אך לפי שמ"מ אפשר לדחוק ולפרש אליב"י, כי הי' המלך החדש מרחוק שלא נשמע לו עדיין ענין יוסף, כי לא הי' מזרע המלך הראשון, אבל למ"ד שנתחדשו גזירותיו, ע"כ צריך לומר דהוה כמאן דלא ידע את יוסף, אבל באמת גם לפי המ"ד חדש ממש ס"ל ג"כ כן". עכ"ל, יעוי"ש בדבריו הברורים.

והרי נתבאר, דפליגי הגמ' דסוטה עם הגמ' דעירובין ביסוד פלוגתא הנ"ל: דבעירובין נקטו בפשטות דרק למ"ד נתחדשו גזרותיו יוקשה קו' הנ"ל. ואילו בסוטה נקטו דהיא קו' לכו"ע.

וצ"ב על הגמ' דעירובין - ע"ד מה שהקשינו על הדב"ט והשפת"ח - דמדוע מקשו רק למ"ד שנתחדשו גזרותיו, והרי גם לפי מ"ד חדש ממש, יוקשה - לכאורה - הקו' הנ"ל, שהרי גם ה"מלך חדש" בודאי ידע את יוסף. וכנ"ל. וכן צ"ב סברת פלוגתת הני ב' גמ', אי גם לפי מ"ד חדש ממש יוקשה קו' הנ"ל, או לא. וצ"ע.

והנראה פשוט, דפליגי בפי' הכתוב "אשר לא ידע את יוסף", דיש לפרשו בתרי אנפי: א) שלא ידע אותו אישית. היינו דהפסוק מלמדנו, [רק] שהמלך החדש לא ידע והכיר את יוסף באופן אישי, (אבל משאיר האפשרות ששמע אודותיו וכו'). ב) שאפי' לא ידע על קיומו. היינו שהפסוק מלמדנו, [שלא רק שהמלך החדש לא ידע ולא הכיר את יוסף באופן אישי, וכו' אלא, יתירה מזו], שהמלך החדש בכלל לא ידע ולא שמע אודות יוסף כלל.

ונראה דבזה גופא פליגי ב' הגמ' הנ"ל, דהגמ' דעירובין מפרשי שהפסוק אינו מלמדנו כ"א שהמלך החדש לא ידע והכיר את יוסף באופן אישי, - אבל שפיר יכול להיות ששמע אודותיו וכו', וכאופן הא'. ואילו הגמ' דסוטה מפרשי, שהפסוק מלמדנו שהמלך החדש בכלל לא ידע ולא שמע אודות יוסף כלל (ולא רק שהמלך החדש לא ידע ולא הכיר את יוסף באופן אישי), וכאופן הב'.

ועפ"י יתורץ שפיר מה שהקשינו לעיל על הגמ' דעירובין, דמדוע מקשו רק למ"ד שנתחדשו גזרותיו. דלכאורה, גם לפי מ"ד חדש ממש, יוקשה הקו' הנ"ל, שהרי גם ה"מלך חדש" בודאי ידע את יוסף. וכנ"ל.

אכן עפ"י הנ"ל מובן, דהגמ' דעירובין ס"ל - דכשאמר הכתוב "אשר לא ידע את יוסף", אין הכוונה שלא ידע אודות יוסף וכו', אלא שלא ידע את יוסף, באופן אישי וכו'. דלפי"ז לא קשה כ"א למ"ד שהוא אותו המלך, אלא שנתחדשו גזרותיו, דלהך מ"ד קשה, איך אומר הכתוב שלא ידע את יוסף אישית, והרי מי עוד בחר את יוסף להיות משנה למלך וכו' וכו'. משא"כ למ"ד חדש ממש, הרי הוא אכן לא ידע את יוסף אישית, ולדידי', פ"י הפסוק הוא כפשוטו, שלא ידע אותו אישית. וק"ל.

ואכן הגמ' דסוטה דהקשו לכו"ע, היינו משום דס"ל, דכשאמר הכתוב "אשר לא ידע את יוסף", הכוונה היא שהמלך החדש בכלל לא ידע ולא שמע אודות יוסף כלל, וכאופן הב'. ולכן מקשו שפיר לכו"ע, דגם למ"ד חדש ממש יוקשה שפיר, איך אומר הכתוב "אשר לא ידע את יוסף", והרי גם הוא ה' צריך לידע על ענין יוסף וכו'. וכנ"ל.

ועל יסוד מחלוקת זו יבואר - בדרך ממילא - גם סברת מחלוקת המפרשים הנ"ל בפרש"י. וגם יתורץ מה שהקשינו על הדב"ט והשפ"ח: דעפ"י הנ"ל מתורץ שפיר מה שהקשינו לעיל על פ"י הדב"ט והשפ"ח, - דאפי' ה"בן-חמש-למקרא" מבין שלא רק "פרעה מלך מצרים" ידע את יוסף, אלא, כל עם מצרים ידעו את יוסף - "המושל בכל ארץ מצרים" וכו' וכו', ומדוע דחקו בפ"י ולא נחתו בהפ"י הפשוט:

אכן עפ"י הנ"ל לק"מ, די"ל דס"ל כאופן הא' וכו' [והיינו, דאזלו בעקבותיהו דהגמ' דעירובין], דעפ"י שפיר הוצרכו לדחוק ולשנות הגירסא וכו', בכדי שיהי' הפ"י של רש"י מתרץ - אכן - רק המ"ד שנתחדשו גזרותיו, וכו' כנ"ל, כיון דס"ל כהגמ' דעירובין, דלא קשה אלא אמ"ד ההוא, וכמשנ"ת לעיל להגמ' דעירובין.

ועפ"י הנ"ל יבואר ג"כ סברת ה'משכיל לדוד', דמפרש דרש"י קאי גם למ"ד חדש ממש, והיינו משום דמפרש הפסוק כאופן הב' [והיינו דאזיל בעקבותיהו דהגמ' דסוטה]. ולכן יוקשה - אכן - לכו"ע, וכמשנ"ת לעיל להגמ' דסוטה.



מס' השנים שהי' יוסף בבית האסורים [גליון]

הת' מאיר חיים ריבקין
תלמיד בישיבה

בגליון תתמט (עמ' 75), בענין מספר השנים שהי' יוסף בבית האסורים, הביא הרשד"ב טענענבוים שיחי' מרש"י בפרשת וישב (מ), (א) בד"ה "אחר הדברים האלה", שכותב רש"י: "לפי שהרגילה אותה ארורה את הצדיק בפי כולם, לדבר בו ולגנותו, הביא להם הקב"ה סורחנם של אלו, שיפנו אליהם ולא אליו".

ומכריח מזה, דבפשטות נאסרו שר המשקים ושר האופים בסמיכות לאסירת יוסף [כדי שיפנו אליהם כו'], וא"כ, הי' יוסף בבית האסורים רק ג' שנים: א' איתם כדמשמע מרש"י ד"ה "ויהיו ימים במשמר" (שם), (ד), וב' בלעדיהם.

ומקשה הרב הנ"ל, דלכאורה אין זה מתאים עם מה שכתב ה'בעל הטורים' בפרשת וישב (לט, כ) - שכותב שהי' יוסף בבית האסורים יב שנה, וכך גם כותב ה'רבינו בחיי'.

וגם שואל: שאם הי' אסור רק ג' שנים, צ"ב היכן הי' יוסף בכל שאר השנים, דבודאי לא הי' בבית פוטיפר, דמיד אחרי שבא לבית פוטיפר נאסר, כדמשמע מרש"י ד"ה "ותשא אשת אדוניו וגו'" (לט, ז), ובודאי עברו יג שנים מאז שמכרו אותו עד שעמד לפני פרעה, עי' ברש"י (לז, לד). ד"ה "ימים רבים".

ולכאורה נראה לפרש הרש"י (מ, א), ובהקדים כמה שאלות ברש"י גופא:

1) אם אסירת השרים היתה מיד אחרי שנאסר יוסף (וכדי שיפנו אליהם כו'), הי' רש"י צריך לכתוב גם כאן כמו שכתב לעיל (לט, ז), דכאן הלשון "ויהי אחר הדברים האלה, אחר סמוך", ויומתק ביותר. ולמה אינו כותב כן גם כאן?

2) מהו הדיוק: "לפי שהרגילה אותה ארורה את הצדיק בפי כולם", הרי זהו הדבר הכי טבעי, שאם מישוהו הולך לבית האסורים שכולם ידברו עליו, ולמה צריכים שהיא תרגיל את כולם. (ואם רוצה לומר שבגללה דיברו עליו, הול"ל בלשון פשוטה לפי שהוציאה דיבה עליו ודיברה בגנותו וכו', ומהו הלשון הרגילה?)

(3) מהו הדיוק "סורחנם של אלו", הרי גם אם סתם עוד אנשים יילכו לבית האסורים, גם זה יועיל להפסיק כל ההתעסקות ביוסף, ולמה עשה הקב"ה דוקא אסירת השרים?

ולכן יש לבאר כל הנ"ל, שהיא שנאה אותו ולכן הרגילה את כולם לדבר בגנותו, ודאגה שלא יפסיקו לדבר בו אפי' במשך כמה שנים, ולכן אחרי כמה שנים שכבר נעשה ענין של רגילות לדבר כנגד יוסף (ולא "אחר סמוך"), הביא הקב"ה סורחנם דוקא של אלו, ולזה הי' כזה רעש גדול, עד ששכחו מגנותו של יוסף והפסיקו לדבר עליו, ונשכח הסיפור.

(אבל עדיין קשה, דלמה הקב"ה המתין כביכול כל כך הרבה זמן, ולכאורה יכל לגרום מיד שישכחו מיוסף, וע"ז אפשר לתרץ: דלכן כותב רש"י עוד ביאור, עיי"ש).

ובאמת לד"ה הי' יוסף בבית האסורים י"ב שנה. ואפשר לדייק עוד ולומר, כפי מה שפירש כ"ק אדמו"ר נשי"ד (ביאורים לפרש"י עה"ת - וישב מ, א), ד"אחר הדברים האלה", היינו אחר הדיבורים שדברו בו הבריות.

והנה מבאר הרבי עה"פ "אחר הדברים האלה ותשא אשת אדוניו" (לט, ז), דמצינו ברש"י שיש שני ענינים בביאור המילים "אחר הדברים האלה": (1) "אחר - סמוך" להמאורע דסלסל בשער. (2) אחר הדברים דיבורים. היינו מה ש"אמר הקב"ה אביך מתאבל כו'", (לט, ו).

ובפסוקים אחרים (טו, א. כב, א וכו') אין רש"י מזכיר הענין ד"אחר סמוך". וי"ל דבכל הני פסוקים אין איזה מאורע שסמוך לו, שבגללו בא ההמשך, ואלא רק המשך לדיבורים שנאמרו קודם. משא"כ כאן הי' המאורע דסלסל בשער, שבגללו "ותשא עיניו", וגם הי' הדיבורים ד"אמר הקב"ה כו'". אבל בכל הני פסוקים היו רק הדיבורים, ורק הם גרמו ההמשך. ולכן שם מפרש רש"י רק שהי' בהמשך לדיבורים.

ועפ"ז יובן גם אצלינו לגבי שר המשקים ושר האופים, דרש"י אינו אומר "אחר - סמוך". וי"ל בזה לפי מה שביארנו: דלא הי' בהמשך למאורע דאסירת יוסף, כיון דהמאסר הי' ט' שנים קודם לכן, ורק מפרש מה היו הדיבורים שבהמשך להם בא המאסר דהשרים - "הרגילה אותה ארורה" (עי' בכ"ז בביאורים לפירוש רש"י עה"ת).



שונות

תיקון טעות ב'היום יום עם מ"מ וציונים'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

מקור הפתגם דט"ז טבת: "זוהר איז מרומם הנפש, מדרש איז מעורר דאס הארץ, און תהלים מיט טערנען וואשט אויס די כלי" (עמ' נא), ובמקורות שם נסמן בהערה 43* לאג"ק אדמו"ר מהוריי"צ חלק י' אגרת ג'תשי"ט, וצ"ל: ג'תש"ט (עמ' שצ).



"טעות בתרגום אות וא"ו" [גליון]

הנ"ל

בגליון תתמח (עמ' 87), ובגליון תתמט (עמ' 86) נטען כאילו זו טעות לתרגם בל"א את "ויאמר" בוא"ו החיבור, שהרי זו וא"ו ההיפוך. ותמיהני, שהרי ידוע לכל, שתרגום אונקלוס ותרגום יונתן מתרגמים את התיבות הללו: "ויאמר", "ויצא", "וישלח", "וישב" וכו', תמיד הן כוא"ו ההיפוך והן (יחד עם זה) כוא"ו החיבור, יהא ההסבר בזה אשר יהא, ומדוע קוראים לזה "טעות"??



האם אדה"ז הי' בעל תוקע

הרב פסח צבי שמערלינג

תושב השכונה

בס' 'אוצר מנהגי חב"ד' - ראש השנה ע' קז, מובא מ'רשימות סיפורים' מהרה"ח ר' שלום בער נאטיק ז"ל, שאדמו"ר הזקן לא הי' בעל תוקע, ושאדמו"ר הזקן ביאר הטעם שאינו יודע לתקוע, כי האדם לומד לתקוע בילדותו, ואילו הוא לא הי' "ילד" מעולם. "איך בין קיינמאל ניט גיווען קיין אינגעל".

ובהערה 1 שם מביא משמועות וסיפורים בשם הרה"ח ר' שמואל גרונם ע"ה, שכ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע סיפר, שהרב המגיד פעם ביקש מאדמו"ר הזקן להיות הבעל תוקע, ואדמו"ר הזקן ענה טוב, אבל

בתנאי שימסור לו מקודם הכוונות, ואח"כ אמר להה"מ, אבל אינני יכול לתקוע... (עי"ש כל הסיפור).

לאחרונה נזדמן לי לקרוא את ההקדמה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע לספר ביוגרפיה (תולדות ימי חייו) של אדמו"ר הזקן (באנגלית) מאת הרב ניסן מינדל ז"ל, ושם כתוב בין השאר, שאדמו"ר הזקן הי' בעצמו הבעל קורא בתורה וגם הבעל תוקע!

וביומן כ"ק אדמו"ר זי"ע מכ"ז-כ"ט תשרי צ"א ריגא, נדפס ברשימות חוברת ד' (ושם בהע' 24-25) כ': "בר"ה הי' ההתחרות בין ר"ש קרלינער ואדה"ז מי ינצח (א' צדד שאלכס' ור"ש - נאפ'). שניהם חכו לתקיעות, מי שיתקע הא' - ינצח. . . תיכף כשהאיר הבוקר צוה אדה"ז שהאמצעי והחסידים ילכו עמו יחד (עם אדה"ז) לטבול, ומיד בבואו מהמקוה התחיל למנצח ותקע. ובזה נצח". ומסתימת הלשון משמע ג"כ שכ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע תקע בעצמו.



העוף שאיננו

הרב שלום וקנין
באר שבע, אה"ק

בתורת החסידות (ע"פ ספר 'עקידת יצחק') מוסבר שכח הא"ס משפיע בנבראים באופן שצבא השמים "קיימים באיש", כפי שכתב הרבי ב'אגרות קודש' (חלק ג עמ' שצא) וז"ל: "שזהו החילוק בין צבא השמים הקיימים באיש ואין להם תולדות, ההשפעה נפסקת, אבל החיות שנשפעת היא בא"ס, ובין צבא הארץ שאין קיימים באיש אבל יש להם תולדות - החיות שנשפע גבולי, ואילו צבא הארץ "קיימים במין" (ראה למשל בסה"מ תש"א עמ' 135).

וצריך הסבר אודות מינים של בעלי-חיים וצמחים, שלפי דעת החוקרים דהיום כבר נכחדו מן העולם, כגון: הדודו (נכתב עליו בשעתו בירחון 'שיחות לנוער' במדור 'נפלאות הטבע', בכתורת של הערה זו), תחש-סטלר, עוף-הפיל, המואה הענקית, הפרא הסורי, היען הסורי ועוד; האם הכוונה שלפי הגדרות התורה לשוני בין המינים (כגון האמור במסכת כלאים פ"ח לעניין כלאי בהמה) יש עדיין מינים שהם מבחינת התורה זהים לאותם מינים נכחדים?



בשר וגבינה על השולחן

הנ"ל

ב'תנא דבי אליהו רבא' פי"ח (בהוצאת 'אשכול' אות כט), איתא וז"ל: "משל למה הדבר דומה, לעשרה בני אדם שבאו במסיבה אחת. . . והשביעי הביא גבינה, השמיני הביא בשר שור. . . כל אחד ואחד הביא אכילה אחת על השולחן, וכל אחד ואחד נוטל מכל עשר אכילות והולך לביתו בעשר מיני אכילות..." - ולכאורה הרי זה משל של תורה, שגם הוא (המשל) תורה כפי שלימדונו רבותינו - ואיך אפשר להביא על השולחן בשר וגבינה ביחד (וכיון שמדובר "במסיבה אחת" משמע שגם אוכלים שם מכל זה) - ראה בשו"ע יו"ד סי' פט, וצ"ע.



הישיבה בכותאס

הרב יצחק גלבשטיין

תושב השכונה

ב"ספר הזכרונות - דברי הימים" (להר"מ גורקאו ע"ה בחלק ב' פכ"א), אודות הישיבות המחתרתיות, כתב שם ש"המקום היותר בטוח להלימודים ה' בעיר כותאס במדינת גרוזיא, שמה התקיימו הלימודים בכל הזמן". ובהערה בסוף הספר מביא נכדו הרשד"ב שי' לוינ (בהערה 5), ש"אודות ישיבה זו כותב כ"ק אדמו"ר (מוהריי"ץ) נ"ע במכתב מיום א' י"ט מר"ח תרפ"ב", אודות הצלחתה של הישיבה בניהולו של הר"ש לויטין, עיי"ש בארוכה (המכתב נדפס ג"כ באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ חלק א' עמוד קצו).

והעיר לי אחד מזקני אנ"ש שלמד בהישיבה בשעתו, שלכאורה מדובר כאן בשתי ישיבות שונות, שמכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ מדבר אודות הישיבה בתחילת שנות הפ"א, ששם למדו הגרוזינים - אנשי המקום בניהולו של הר"ש לויטין ע"ה, וב"ספר הזכרונות' הנ"ל כותב אודות הישיבה בסוף שנת הצדי"ק, בה למדו תלמידי ליובאוויטש שבאו שם ממקומות שונים, ואודות ישיבה זו עייג"כ בספר 'תולדות חב"ד ברוסיא הסובייטית' פ' צו.

ובאותו זמן לא הי' שם הר"ש שי' לויטין (שיצא מרוסיא בשנת תרצ"ז). ולא באתי אלא להעיר.



"אחכה לו בכל יום שיבוא"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

ידוע הסיפור מר' יצחק מתמיד, (שפורסם גם בגליון האחרון של 'כפר חב"ד', ושם נתפרסם נוסח הסיפור מכתבי הרה"ח ר"מ אבצן ע"ה, ותוכנו) שהמגיד אמר שמישיח יבוא מאחד מתלמידיו, והי' ספק אם הגדול (בעל ה'מאור עינים') או הקטן (אדמו"ר הזקן), ולכן נשתדכו ביניהם, ואדמו"ר הריי"צ נ"ע הי' נכד של שניהם.

והעירני חכם אחד, דלכאורה סיפור זה תמוה קצת, איך נתקיים בהם ענין האמונה בביאת המשיח "בכל יום", אם משיח הוא צאצא של תלמידיהם וכו'.

ובפשטות הי' אפשר לפרש, שהמגיד דיבר בעניין האמונה "בעתה", כאילו מצד ה"טבע", ולמרות זאת צ"ל האמונה בביאת משיח בכל יום, שהרי אפשר שיהי' באופן דאחישנה. וצ"ע עוד בזה*.



סדר קבורת האבות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

ב'צפנת פענח' על התורה פ' ויחי (נ, יד) על הפסוק: "לקבור את אביו אחרי קברו את אביו" כותב הרוג'צ'ובי, שפירוש כפל הלשון הוא, שבתחילה היה יצחק קבור משמאלו של אברהם, וכשבאו לקבור את יעקב פינו את יצחק לימינו של אברהם וקברו את יעקב לשמאלו,

ומביא על זה את דברי הירושלמי תענית פ"ד (ה"ב) ש"אבות דרך הסב הם קבורים", והרי סדר הסב הוא (כמבואר בירושלמי שם ובברייטא שהובאה בבבלי ברכות מו, ב) ש"בזמן שהן שתי מיטות, הגדול שבהן עולה מיסב בראש העליונה והשני למטה ממנו, בזמן שהן שלש מיטות, הגדול שבהן עולה ומיסב בראש האמצעית, והשני לו למעלה והשלישי לו למטה הימנו".

(* ראה גליון תתכט, בהא דפליגי אם בניסן עתידים להגאל או בתשרי, דאין זה סותר לאחכה לו וכו', דשם איירי בנוגע לבעתה, ואחכה הוי בשביל אחישנה. המערכת.

והעירני ידידי הרה"ג רש"ק שי', דלכאורה ברש"י ובתוס' ברכות שם, מפורש ש"למטה" הכוונה בימין הראשון, דכיון שהוא מיסב לשמאלו הרי למטה היינו סמוך לרגליו, ואילו "למעלה" היינו משמאלו, סמוך לראשו.

(וכן מפורש בהגהות בעל 'מלוא הרועים' לברכות שם: "למעלה שהוא לשמאל הגדול, ולא למטה שהוא לימין הגדול כמ"ש התוס' . . ועיין עירובין (נד, ב) דבזמן שאין שני לישב בשמאל אסור לישב בימין רבו והוא הדין לימין גדול ממנו, אבל כשיש שלשה אזי יש א' שיושב לשמאלו מותר לישב לימינו" (לשון הגמרא שם: "נסתלק אהרן וישב לשמאל משה", ופרש"י: דתניא (חולין צא, א) המהלך לימין רבו הרי זה בור, וכ"ש יושב בזמן שאין שני לישב משמאל)).

ולפי זה, הרי הסדר ה' היפך מדברי הרוג'צ'ובי, שבתחילה ה' יצחק בימינו של אברהם ולבסוף קברוהו בשמאלו.

ובפשטות ה' אפשר לפרש (וכן העיר הרב הנ"ל), שכוונת הרוג'צ'ובי היא מצד האדם המסתכל, ששמאלו של אברהם היא ימינו של האדם המסתכל וכן להיפך. [וכמו באוהל כ"ק אדמו"ר, שהוא קבור מימינו של אדמו"ר הריי"צ, אבל כלפי המשתטח על הציון (לצד מזרח) הרי אדמו"ר הריי"צ הוא בצד ימין וכ"ק אדמו"ר בצד שמאל]. או שמה יש מקום לומר שהרוג'צ'ובי ה' לו פירוש אחר בגמרא, שפירש מעלה ימין ומטה שמאל.

[ולהעיר שבזוהר (ח"א רלה, ב, ועיין זח"ג סד, א) איתא שיעקב באמצע ואברהם מימינו ויצחק משמאלו].

והוסיף להעיר לגופו של ענין, מנא לי' להרוג'צ'ובי לחדש שכך ה' סדר הקבורה של האבות, והרי אפשר לפרש שלכתחילה נקברו כסדר הראוי, כמו שפירש ה'פני משה' דכוונת הירושלמי היא "אברהם באמצע, יצחק מכאן ועקב מכאן", ובפרט שהלשון הוא "קבורין" ולא "נקברו", היינו שעכשיו הם קבורין בסדר הראוי, אבל לאו דוקא שמעשה הקבורה ה' כסדר הסיבה.

(גם יש להעיר, שברש"י ברכות שם, מבואר הטעם לשיבה זו כדי להקל על הראשון לדבר אל השני, ומה שייך טעם זה בקבורה, הן אמת כלפי המבואר בש"ס עירובין שהובא לעיל בדברי בעל מלוא הרועים אתי שפיר, אבל הצפע"נ לא הביא גמרא זו).

עוד העיר הרב הנ"ל, דבאמת יש לחקור מה הדין אם יודעים מלכתחילה שיגיע השלישי לאחר זמן, האם אכן בתחילה מושיבים את השני מלמטה ואח"כ מעבירין אותו למעלה כשבא השלישי, או שמכיון שיודעים שיבוא, לכן מושיבין אותו לכתחילה מלמעלה. ולפי סברת רב ששת שנתבארה בגמרא ברכות שם, שהטעם שמושיבין אותו למטה הוא כדי להקל על הראשון, היינו לכבודו של הראשון, יש מקום לעשות כן גם לזמן מועט (משא"כ לסברת הני פרסאי שם, שמקום ישיבת השני הוא לכבודו של השני, יש מקום לומר, שכאשר יודעים שיבוא השלישי אין מקפידין על כבוד השני לזמן). ולפי זה בענינו, שידעו לכתחילה שגם יעקב יהי' קבור שם, מתאימה סברת הרוגצ'ובי שגם לזמן קצר (לפי ערך) יש מקום לקבור את יצחק למטה מאברהם. ועצ"ע בזה.



משה המבשל בסעודת לויתן [גליון]

הרב מנחם מענדל מלול

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון האחרון - תתנ (עמ' 80), שאל הר"מ פרקש למקור המדרש המובא בסידור היעב"ץ (בשם ה'שלחן ארבע' לרבינו הבחיי) שמשמע"ה יתקן ויבשל את סעודת לויתן.

ונראה שהכוונה להמדרש המתאר קורות סעודת לויתן המובא ב'אוצר המדרשים' (אייזנשטיין) ע' פד וז"ל: "לאחר שיושבין כל אחד ואחד במקומו, משה רבינו מתקן להם סעודה לצדיקים, שנאמר חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים". עי"ש.

