

ב"ה

חג השבועות

ה'תשס"ד

גליון טו [תתפא]



ברכת מזל טוב

להמנהל החשוב והדגול פה מפיק מרגליות

מסור ונתון בכל נימי נפשו

לכל עניני כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לשגשוג והצלחת תלמידי ביהמ"ד דישיבתנו הק'

"אהלי תורה - אהלי מנחם"

וחפץ ה' בידו מצליח

עורך המדור "פשוטו של מקרא" בקובצינו

הרה"ת הנעלה והחשוב

מוהר"ר **אפרים שליט"א פיקארסקי**

וזוגתו החשובה והכבודה תחי'

לרגל הולדת הנכד שיחי'

לאריכות ימים ושנים טובות

יה"ר שיזכו לרוות רוב נחת רוח חסידותי מכל יו"ח

וימשיך להצליח בהצלחה רבה ומופלגה

וביתר שאת וביתר עז בעבודתו הק' לנח"ר רבינו הק'

מתוך מנוחה ושלוה ומתוך הרחבה ושמחה וטוב לבב בגו"ר

תמיד כה"י

הפערנת

מודעה ובקשה

לקראת יום הקדוש, יום ההילולא **העשור** דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו – "העשירי יהי' קודש", ביום שלישי לחודש תמוז - יהפך לששון ולשמחה בהתגלות כ"ק אדמו"ר "מלך ביפיו תחזינה עינינו", כאשר "הקיצו ורננו שוכני עפר" בגאולה האמיתית והשלימה.

עומדים אנו להוציא לאור, בעזה"י, קובץ מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים בכל חלקי התורה, ובפרט בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

ובודאי יהי' לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום ההילולא הגדול והקדוש הזה, ולזירוז הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

אי-לכך, שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאלו מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), **להזדרז** ולהשתדל בהשתדלות מיוחדת בכתיבת ההערות והביאורים וכו',

ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - **לא יאחר מיום ראשון - כ"ד סיון**.

והננו לעורר ולהזכיר עזה"פ להכותבים היקרים שיחיו, שיסוד התייסדות הקובץ ועיקר מטרתו כידוע, הוא להגביר ולהוסיף הלימוד בעיון בתורתו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו, שהיא "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" ומתוך "קאך" וחיות. ע"כ שטוחה בקשתינו לפני הכותבים היקרים והנכבדים, שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז, לקיים זאת בפועל, וממילא יכתבו ויעירו יותר בתורת רבינו.

בברכת קבלת התורה בשמחה ובפנימיות
המערכת

תוכן הענינים

5.....	גאולה ומשיח
5.....	תחיית המתים ומתן תורה *
11.....	אגרות קודש
11.....	טבעת הקידושין דמתן תורה
13.....	חיוב ת"ת לעצמו ולבנו
14.....	נגלה
14.....	מה לגירושין שכן ישנן בע"כ
18.....	מי "שאינו בתורת" לענין שליחות
24.....	טביחה ומכירה ע"י שליח
26.....	במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות ברזל בשבת לצורך מילה
29.....	חסידות
29.....	דיוקים בלשון אדמו"ר הצ"צ בלקו"ת
33.....	בטעם העונש על חילול שבת ויו"ט
34.....	מקשה דסיפה למאי איתא
36.....	מדת החסד של אאע"ה
37.....	במשל המלך ושפל אנשים [גליון]
38.....	בענין הנ"ל
39.....	רמב"ם
39.....	בדין תדיר ושאינו תדיר
44.....	הלכה ומנהג
44.....	אינו חושש במצות
47.....	מנהג חב"ד: מזוזה לפי היכר ציר [גליון]
48.....	בענין הנ"ל
55.....	עניית אמן בביהכ"נ רפורמי
57.....	בענין איסור חדש בחו"ל כתבואה של גוים
66.....	ברכת ברוך שפטרני לבת
70.....	בחילוק הפסוקים דעשרת הדיברות
71.....	הערה במהדורה החדשה דשו"ע רבנו [גליון]
72.....	בנוסח ברכת המזון [גליון]

73	שיטת רבינו בדבר הריגת כינים בשבת בזמן הזה [גליון]
74	פשוטו של מקרא.....
74	"והקריב את פר החטאת אשר לו" [גליון].....
76	"להזהיר על מלאכת לילה כמלאכת יום".....
79	"יהי' לארץ".....
81	אל תרגזו בדרך [גליון].....
82	שונות.....
82	"סברי מרנן" משלים התיבות דהקידוש.....
84	נישואי בת כהן לישראל.....
86	דיוק בהיום יום [כ"ב טבת].....
87	הפתגם 'לכתחלה אריבער' בתורת רבינו.....
87	נשי ובנות ישראל בתניא [גליון].....

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד יוה"ק ג' תמוז,
יש לשלוח לא יאוחר מיום א', כד סיון

מספר הפאקס למשלוח הערות
718-756-3411 [או 718-773-4115]
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
WWW.HAOROS.COM

חדש באתר ! שיעורים של רמי"ם עמ"ס קידושין

גאולה ומשיח

תחיית המתים ומתן תורה*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי ר"מ בישיבה

בשור"ת חתם סופר חלק יו"ד סימן שלז (ד"ה והנה בנדה¹) פי' השאלה ששאלו אנשי אלכסנדריא (נדה ע, ב) במתים דלעתיד לבוא אם צריכין הזאה שלישי ושביעי או אין צריכין, (ולא הקשו כן על בן השונמית כפי שהקשו התוס' שם) וכתב וז"ל: דבבן השונמית פשיטא להו דבעי הזאה דנהי דבחיותו אינו מטמא עוד דמת מטמא ואין חי מטמא, מ"מ איהו גופיה טמא דבשעה שהחיהו נגע בעצמו במותו ובעי הזאה כטמא מת. עכ"ל. . [היינו דבבן השונמית ודאי הי' צריך להזאה כי טומאתו לא בטלה וכו' והשאלה היא רק בתחיית המתים דלע"ל] וז"ל: דכיון שעתידיים להיות עפר שעה אחת קודם התחי' ובטל טומאה מיני' ע"ז שאלו. . ועוד השיב להם לכשיבא משה רבינו עמהם י"ל דישראל למשה אם הדין הזה ברור דבשעת חיותם נגעו במותן כמו בשעת פרישתן קבלו טומאה מאביהן, וזה ידע מרע"ה בבירור שכך אירע בימיו בדור המדבר במתן תורה שיצאו נשמתם על כל דיבור ודיבור והקב"ה הוריד טל של תחי' והחי' אותם, ואם הוצרכו אח"כ הזאה ה"ה לעתיד לבוא וכו' עכ"ל², נמצא מזה דסב"ל להחתם סופר דיש לדמות תחיית המתים דלע"ל למתן תורה, דכיון שאמרו רז"ל (שבת פח, ב) דעל כל דיבור ודיבור נשמתן והחזירה להן בטל של תחי', נמצא דגם במתן תורה הי' להם דין של מתים ממש ואח"כ הי' בהם תחיית המתים.

(* לעילוי נשמת בני הבחור הנחמד שמואל ע"ה בקשר ליארצייט הראשון ביום ד' י"ג סיון.

(1) הובא חלק מהתשובה בלקו"ש חי"ח פ' חקת ב'

(2) אלא שגוף דבריו צריכים ביאור, דכשם שביאר שלא שאלו על בן השונמית דפשיטא להו שהי' צריך הזאה כיון דבשעה שהחיהו נגע בעצמו, א"כ גם במתן תורה נימא כן, ומהו הדמיון לתחיית המתים דלע"ל שחוזרין לעפרן? וכבר הקשה כן בליקוטי הערות על החת"ס שם.

עוד בענין קידושין אחר תחי'

והנה ידוע מה שנסתפק החיד"א בס' ברכי יוסף אבעה"ז ר"ס י"ז (הובא בפתחי תשובה שם, וראה באה"ט שם – הוזכר בשיחת קודש ש"פ תזריע תשד"מ (ס' התועדויות תשד"מ ח"ב "משיחות ש"פ שמיני-תזריע" אות י'), בהא דאיתא במגילה (ז, ב) ברבה ור' זירא שישבו בסעודת פורים ואגב בסומי בפוריא קם רבה ושחטיה לר' זירא "למחר בעי רחמיה עליה ואחייה" – דיש להסתפק גבי אשתו של ר' זירא, דכיון שמת שמא פקעי הקידושין מינה והוה פנויה, וכי חייה רבי זירא למחר יצטרך לקדשה שוב קידושין חדשים, או דילמא הא דאשה קונה עצמה במיתת הבעל היינו דוקא כאשר מת ונשאר מת, אך כשלא נקבר וחי ע"י נביא או חסיד אגלאי מילתא דאותה מיתה לא היתה מיתה כמות כל אדם, וממילא נמי לא פקעי קידושי קמאי מינה, וכשיחיה בעלה מותר בה מיד כאשר היה לפני מותו, וראה גליון תתעד בארוכה.

ובס' גן רוה פ' פנחס (קלד, ב) בדברי חנוך אות ה' ובס' בן יהוידע מגילה שם ובס' פרדס יוסף פ' משפטים (כא, יח), הביאו דבריו, והוכיחו מהא דאיתא בשבת פח, ב דבשעת מתן תורה פרחת נשמתן של ישראל והקב"ה הוריד להם טל של תחי' והחי' אותם, ואיתא בגמ' (ביצה ה, ב) דהא דכתיב (דברים ה, כז) שובו לכם לאהליכם דהתיר להם מצות פרישה, ולא מצינו שהיו צריכים קידושין חדשים אף דכאן היו כולם מתים, אלא ע"כ דבכהאי גוונא אם מת ואח"כ חי אין אשתו צריכה קידושין מחדש דזיקה הראשונה עדיין לא פקע, וזהו כדעת החתם סופר שבשעת מתן תורה מתו ממש והוצרך להיות תחיית המתים כמו שיהי' לע"ל.

ולפי"ז הרי יש מקום ללמוד מכאן גם לענין קידושין אחר תחיית המתים, שלא יצטרכו קידושין חדשים וכמ"ש בשו"ת נפש חי' חה"ע"ז סי' ג' ובכ"מ שלא מסתבר לחלק אם חזר וחי בסמיכות למיתתו, או לאחר זמן מרובה, דממ"נ אי סבירא לן דמיתה מפקיע הקידושין כמו בגט ה"ז מפקיע אפילו מיד, ואם מיתה אינה מפקיע הקידושין, אלא שהיא מותרת להנשא משום דליכא מי שאוסרה, צריכים לומר כן גם בתחיית המתים, דאם לא נשאת אחר מיתה הבעל חוזרת לו אז בלי קידושין וכפי שנת' בגליון הנ"ל, ומעתה כדאי לעיין בנוגע ללאחר מ"ת אם אכן לא הוצרכו קידושין חדשים כנ"ל או דילמא שבאמת הוצרכו לקידושין.

אחר מתן תורה האם הוצרכו לקדש מחדש

ועי' בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סימן כד) שהביא ראי' הנ"ל ממתן תורה וכתב דיש לדחות זאת, דיש לומר דהכוונה של שובו לכם לאהליכם היא רק זאת שהאיסור של אל תגשו אל אשה ירד, אבל אה"נ דכדי שיוכלו לחזור להיתר זה היו צריכים מיהת שיקדים לזה קדושין מחדש, והא בין כך היו צריכים לכך מצד אחר, דהא בהר סיני נכנסו לברית וגירות כמבואר במס' כריתות ד' ט' ע"א, והרי גר שנתגייר ואשתו עמו אם רוצה לקיימה צריך חופה וקדושין כדת יהדות כמבואר ביו"ד סי' רסט סעי' ט' ובדגול מרבבה ופ"ת סק"ג ע"ש, והא קודם מתן תורה לא היו קדושין בעדים אלא מכניסה לתוך ביתו ובעלה בינו לבין עצמו כמבואר ברמב"ם פ"א מאישות ה"א.

אבל ראה לקו"ש חי"ח פ' בלק (ג) שכתב ג"כ דאחר מ"ת לא היו צריכים קידושין מחדש (כלקמן), ובהערה 58 כתב דלפ"ז מתורץ מה שנאמר תיכף לאחר מ"ת "שובו לכם לאהליכם" דמזה שנק' "אהליכם" גם קודם "שובו גו'" מוכח שלא היו צריכים קידושין מחדש לאחר מ"ת, וא"ש ראי' הנ"ל, ועי' גם בשו"ת משנה הלכות ח"ט סי' ת"ב שביאר הראי' עד"ז, דאי נימא שהיו צריכים קידושין מחדש, א"כ לאו אהליהם הם, אלא הול"ל שובו וקחו נשים, וגם מה דאמרו בגמ' (ביצה שם) ודילמא למצות עונה הוא דאתא ואי לאו אשתו הוא מה עונה יש, וע"כ דלא פקעי הקידושין כלל, עיי"ש.

ומה שהקשה בציץ אליעזר שהרי קודם מתן תורה לא היו קידושין בעדים אלא מכניסה לתוך ביתו וכו' כמ"ש הרמב"ם בריש הל' אישות, א"כ ודאי היו צריכים קידושין אחר מתן תורה, יש לומר בזה כמ"ש בלקו"ש שם (סעי' ה') לגבי ההיתר דמשה רבינו בבית יתרו, דקאמר שם דלכאורה כיון שהיו לישראל דין בני נח לפני מתן תורה ולא הי' אז גדר קידושין שלאחר מ"ת, א"כ עכצ"ל שאחר מתן תורה היו כל ישראל צריכים לחדש הקידושין דנשותיהן עפ"י תורה וא"כ קשה האין חזר משה וקידש את צפורה הלא משה רבינו הי' כהן גדול ואסור בגיורת? ומתרץ דכיון דדרשו חז"ל (סוטה יב, א) עה"פ (שמות ב, א): "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי" "שעשה לה מעשה ליקוחין", שעמרם קידשה בקידושין שלאחר מתן תורה, ועפ"ז פירשו המפרשים כוונת הרמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"א) דבמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות, דכוונתו לקידושין שלאחר מ"ת, נמצא דגם לפני מ"ת היו הקידושין אצל ישראל באופן שלאחר מתן תורה, במילא לא היו צריכים לקדש נשותיהן אח"כ מחדש, ועי' שם בהערה 4 שם שהביא

מ"ש ביד רמ"ה סנהדרין פב, א, ובגליוני הש"ס שם, ובתורה שלימה שמות ב' פסוק כ"א אות קע, היוצא מכל זה דשפיר י"ל דלאחר מתן תורה לא הוצרכו לקידושין חדשים, וכדמשמע גם ממ"ש שובו לכם לאהליכם.

[אלא דאכתי יש להעיר ממ"ש בלקו"ש ח"ל פ' ויחי ב' וחל"ט פ' תצא דעד מתן תורה לא הי' כלל מציאות של קידושין שיחול על האשה שם של "אשת איש" כאשר עדיין אינה אשתו בפועל, ועיי"ש בהערה 12 דעמרם הוסיף דין "נישואין" - כניסה לחופה, נמצא לכאורה לפי שיטה זו דאחר מ"ת היו צריכים קידושין מחדש].

הגירות דמ"ת האם אמרינן כקטן שנולד דמי

אבל אכתי י"ל שבכל אופן היו צריכים קידושין חדשים מצד עצם הדין דגירות, דכיון דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי (יבמות כב, א ומח, ב וש"נ) ובמ"ת הרי נתייירו כל ישראל ע"י מילה טבילה וכו' כדאיתא בכריתות ט, א, רמב"ם הל' איסורי ביאה רפ"ג, (וכמ"ש בציץ אליעזר כנ"ל) נמצא שנתהוו כולם למציאות חדשה, וא"כ ודאי הוצרכו לקידושין חדשים.

אמנם י"ל דזה אינו, דהנה בגור ארי' להמהר"ל פ' ויגש (מו, י) הקשה בהא דדרשו רז"ל (שבת קל, א, יומא עה, א וראה רמב"ם הל' איסורי ביאה פכ"ב הי"ח) על הפסוק (במדבר יא, י): "וישמע משה את העם בוכה למשפחתיו וגו'" על עסקי עריות שנאסרו להם" שהרי קיימ"ל ד"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" וגר נושא אחותו וכו', (רמב"ם שם פי"ד הי"ג), ונמצא דלא שייך איסור קרובות שנישאו להם לפני זה ולמה בכו? ותירץ דבגירות שנתהווה ע"י מתן תורה לא אמרינן שם דכקטן שנולד דמי, והטעם כיון שהיו מוכרחים לקבל את התורה שהרי כפה עליהם הר כגיגית (שבת פח, א), ולא אמרינן דכקטן שנולד דמי אלא במי שמתגייר מעצמו ומרצונו, אבל בישראל שיצאו ממצרים שהיו מוכרחים לקבל את התורה לא. (הובא בלקו"ש חכ"א פ' בא ב' הערה 16, וציין שם להקדמת הס' שב שמעתתא וכלי חמדה פ' ויגש ולבית האוצר כלל א' אות כב שהביאו דבריו ושקו"ט בזה, וראה גם בס' אוצרות יוסף להגר"י ענגל דרוש ב', ובכלי חמדה ביאר הטעם דמעיקרא הי' התורה ומצוות מוכרח עבור בני ישראל ואחרת אי אפשר, ולכן כפה עליהם הר כגיגית, נמצא שאין מתן תורה חידוש גמור אצל בנ"י דנימא דהוה כקטן שנולד, ואינו דומה לשאר גירות כשבא מעם אחר, ובפרט אי נימא דגם לפני מ"ת יצאו מגדר ב"נ, א"כ ודאי לא הי'

כאן חידוש גמור במ"ת עיי"ש במקומות הנ"ל, ולכן לא אמרין בהם כקטן שנולד).

אבל עי' בס' משך חכמה פ' ואתחנן (ה, כז) עה"פ שובו לאהליכם שכתב להיפך, וז"ל: החתם סופר בחידושו לע"ז כתב כי כל ימיו נתקשה מהיכן הוציאו חז"ל הא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ולדעתי פשוט, דיצא להם דמסתמא הי' ליוצאי מצרים נשים הרבה שהיו מאותן שאין בני נח מוזהרין עליהן, ועמרם יוכיח שגדול הדור הי' ונשא דודתו וכו' ואיך אמר רחמנא אחר מתן תורה "שובו לכם לאהליכם" - ואין אהללו אלא אשתו (מועד קטן ז, ב) הלא אלו שנשאו קרובותיהם צריכים לפרוש מהם, ועל כרחך דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי וכו' וכו' עכ"ל, ולפי דבריו לכאורה צריך לומר דהא דבכו על עסקי עריות היינו על אלו שיוולדו להם אח"כ שיהיו אסורות.

נמצא מזה שיש פלוגתא אם בגירות דמתן תורה אמרין כקטן שנולד דמי או לא, ובעניננו אי נימא כדעת הגור ארי' שהגירות דמתן תורה לא הי' באופן דכקטן שנולד דמי שפיר י"ל שלא היו צריכים לקידושין מחדש, אבל אי נימא כהמשך חכמה שהגירות הי' באופן דכקטן שנולד דמי ודאי צריך לומר שהיו צריכים לקידושין חדשים.

וישמע משה וגו' בוכה למשפחתם

וראה בקובץ מורי' שנה י"ז גליון א-ד סי' ט"ז- יח ששקו"ט בדברי המשך חכמה והקשו עליו מספרי במדבר פסקא צ ד"ה וישמע: וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו, היה רבי נהוראי אומר מלמד שהיו ישראל מצטערים בשעה שאמר להם משה לפרוש מן העריות ומלמד שהיה אדם נושא את אחותו ואחות אביו ואחות אמו ובשעה שאמר להם משה לפרוש מן העריות היו מצטערים. וראה גם בספרי זוטא פסקא יא ד"ה וישמע: וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו, ר' נהוראי אומר מלמד שהיו בוכין בשעה שאמר להן לפרוש מן העריות היה כל אחד מהן נושא לאחותו לאחות אביו לאחות אמו לאחות אשתו וכיון שאמר להם לפרוש מן העריות התחילו מתרעמין, דמשמע מזה שאכן הוצרכו לפרוש מהקרובות שנישאו להם מקודם, וראה גם בתוס' הרא"ש פ' בהעלותך (יא, כז, הובא בלקו"ש פ' בלק שם הערה 4) עה"פ אלדד ומידד וז"ל: אחי משה היו אלא שכשניתנה תורה ונאסרו כל העריות פירשו כולם שנאמר וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו ודרשנין על עסקי משפחות, וגם עמרם אבי משה פירש מיוכבד דודתו שהיתה אשתו ונשא אשה אחרת והוליד ממנו אלדד ומידד וכו' עכ"ל, וכ"כ בדעת זקנים שם, הרי מוכח מכאן שנאסרו גם

לקרובות שלפני מ"ת. (וראה בזה בס' פרדס יוסף החדש בהעלותך שם בארוכה, וציין שם לשו"ת דעת משה סי' נ' דשקו"ט בזה בארוכה, ולקובץ מוריה שנה ט' גליון ה-ו ע' ס', ושנה י"ב גליון ה-ו ע' נו, ושנה י"ט גליון ז-ט ע' קי"א).

עוד הקשו על המשך חכמה, שהרא"ם פ' בהעלותך שם הקשה דלמה בכו רק אח"כ (בפ' בהעלותך שם) ולא בכו מיד בעת מתן תורה? ותירץ שלא נאמרה להם פ' עריות אלא אח"כ, ונמצא לפי"ז שבעת מתן תורה שפיר אמר להם שובו לאהליכם כיון דעדיין לא נאמרה פ' עריות, אבל אח"כ כשנאמרה פ' עריות י"ל דשפיר הוצרכו לפרוש, ולא אמרינן בהם כקטן שנולד דמי, [ומ"מ ראיית הגור ארי' אתי שפיר, כי אי נימא שבעת מ"ת חל עליהם הדין דקטן שנולד למה בכו אח"כ הרי היו מותרים להם דאין זה קורבא כלל].

עוד הקשו דאיך שייך לומר על בני דע"י מ"ת היו כקטן שנולד וכו', דא"כ נימא ח"ו שנפסק היחוס של אבותינו אברהם יצחק ויעקב? ומפורש בב"ק קט, א עה"פ (במדבר ה'): ואם אין לאיש גואל להשיב האשם - וכי יש אדם בישראל שאין לו גואלים? ופירש"י שעד יעקב אבינו ודאי ישנו לכ"א מישראל גואל, ולכן קאמר שם דבגזל הגר הכתוב מדבר עיי"ש, ולכאורה היא ראי' אלימתא.

הרי מוכח לכאורה מכל זה כהגור אריה שאצל ישראל במ"ת לא אמרינן דקטן שנולד דמי, וא"כ י"ל שלא הוצרכו לקידושין מחדש, ושפיר יש לפשוט מכאן לענין תחיית המתים דמהא דקאמר שובו לאהליכם משמע דגם אחר התחי' אי"צ קידושין.

אבל עי' תויו"ט אבות פ"ה משנה כ"א שכתב בענין "בן ארבעים לבינה" דישאל בשעת מ"ת גרים היו וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ולכן היו כולם בני ארבעים עיי"ש, (הובא בלקו"ש חל"ד ע' 161 הערה 12) וכן בלקו"ש חכ"א שם הנה כל השיחה נוטה יותר להצד די"ל דע"י הגירות דמ"ת היו כקטן שנולדו עיי"ש, וכן הוא בחל"ח הג השבועות בסופו עיי"ש, (ויל"ע לפי"ז מה שהקשו שהרי ודאי לא נפסק ח"ו היחוס מהאבות, ועוד חזון למועד).

י"ל דבמ"ת לא הי' מיתה ממש

אלא דבכללות הראי' ממתן תורה ראה בפרדס יוסף (פ' משפטים שם) שהביא מקונטרס זר זהב שדחה ראי' זו, ע"פ מ"ש בשמות רבה (פרשה כט): "א"ר לוי וכי לא היה גלוי לפני המקום שאם הוא מראה כבודו לישראל ומשמיען קולו שאינן יכולין לעמוד, אלא צפה הקב"ה

שהן עתידין לעשות עבודת כוכבים שלא יהו אומרין אלו הראנו את כבודו ואת גדלו והשמיענו את קולו לא היינו עושים עבודת כוכבים, לכך נאמר שמעה עמי ואדברה". נמצא מזה שמעיקרא נקבע שכן יהי בעת מ"ת פרחת נשמתן ואח"כ יחזור להחיותם, ונמצא דאיגלאי מילתא מפרע שלא הי' זה מיתה ממש והביא ראי' לסברא זו מהנמ"י יבמות לו, א, עיי"ש, וא"כ אין להוכיח מכאן לענין תחי' שנעשה אח"כ מחדש דג"כ א"צ קידושין.

ויש להוסיף ע"ז גם במ"ש הרה"ת רא"ל שי' ראסקין בהעו"ב גליון רכט ע' כב, דמצינו במדרש (פדר"א פל"א) לגבי יצחק בעת העקידה דפרחת נשמתו ואח"כ הי' תחיית המתים, ומבואר בזה בשעה"ת לכ"ק אדמו"ר האמצעי ח"א ד"ה אחרי ה"א תלכו ובכ"מ "דלא נשאר נפשו בגופו רק קסטא דחיותא בלבד שיוכל לחזור נפשו אליו כשיחזירהו לו וכו'", וא"כ אולי אפשר שזהו גם הכוונה ב"פרחת נשמתן" שהי' במתן תורה, שלא הי' מיתה גמורה, ונמצא לפי"ז שאין לפשוט מזה כלום לענין תחיית המתים ממש, ולא כהחת"ס וכו', וראה לקו"ש חכ"ה ע' 135 הערה 43 ותניא ספ"ו.

ובגליון תתעט ע' 9 הובא דעת החת"ס בא' שמת וחזר לתחי' שנפקע ממנו הקשר עם קרוביו וכו', ונתבאר שם עפ"י מ"ש בלקו"ש חי"ח פ' חוקת די"ל דזהו רק בתחי' פרטית שהוא חידוש לגמרי, משא"כ בתחיית המתים שהגוף מוכן לכתחילה על תחי' כזו י"ל דמודה החת"ס דאז גם אחר התחי' נשאר הקשר וכו' עיי"ש, וי"ל דגם הכא במ"ת יודה החת"ס שלא נפסק הקשר עם הקרובים, כיון דמבואר בגמ' כנ"ל שהחזירן בטל של תחי', דמשמע שהי' התחי' באופן זה ממש של תחיית המתים א"כ יש בזה הדינים כתחיית המתים ממש.



אגרות קודש

טבעת הקידושין דמתן תורה

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

ב"היום יום" דכ"ח תשרי ישנו פתגם בקשר למ"ת: "אם בחוקותי תלכו גוי' ונתתי גשמיכם בעתם - לימוד התורה וקיום המצוות הם

טבעת הקידושין שבהם קידש הקב"ה את ישראל להתחייב לזון אותם ולפרנסם".

ובהשקפה ראשונה נראה מהלשון כאן, דמצד זה שהקב"ה קידש את ישראל הנה בזה "נתחייב לזון אותם ולפרנסם" מדין מזונות האשה שהוא א' מחיובי הבעל לאשתו. וע"ז העירני ח"א דלכאור' חיוב המזונות הוא לא משעת הקידושין אלא רק משעת הנישואין (וכמבואר בפרטיות בכתובות פרק חמישי, ובכ"מ), וא"כ למה הוא תולה כאן בפתגם את החיוב לזון ולפרנס בכך שהקב"ה קידש את ישראל? (ופשוט שהמבואר בכתובות שם בענין הגיע זמן ולא נישאו - כשהבעל מעכב - שאוכלות משלו, אינו שייך לנדוד, ד, וק"ל).

ומתחילה רציתי ליישב ע"פ לשון הגמ' בקידושין (יח, ב) "הכא בקידושין דעלמא קאי וה"ק כיון שמסרה אביה למי שנתחייב בשארה כסותה ועונתה שוב אין יכול למוכרה" (ע"ש בפרטיות). ומבואר שם בגמ' שאפשר לפרש לשון הברייתא "כיון שפירש טליתו עליה" לענין אב שמסר את בתו לקידושין, שע"י זה מתחייב הבעל בשאר כסות ועונה, והיינו דאף שבפועל אין מתחייב הבעל בחיובים אלו עד שתכנס לחופה, אבל היות שהבעל "קידשה לאישות" (רש"י שם בד"ה "כיון שמסרה"), היינו שזהו תכלית הקידושין, א"ש הלשון "מסרה למי שנתחייב בשארה כסותה ועונתה" גם בקשר לקידושין. ועפ"ז לכאור' אפשר לפרש עד"ז גם בקידושין שהקב"ה קידש את ישראל, דהרי סו"ס היה במ"ת גם ענין של נישואין (וכמפורש בחז"ל "ביום חתונתו - זה מתן תורה" ואין זה סתירה להמבואר דאמיתית ענין הנישואין יהי' לע"ל, ואכמ"ל), אלא שיסוד החיוב לזון ולפרנס את ישראל הוא מצד הקידושין.

אלא שבאמת לא זו היא הכוונה בהפתגם הנ"ל, דבכו"כ מקומות נמצא הפתגם הנ"ל בשינוי קצת מכפי שהובא בהיום יום, ובכל המקומות מבואר להדיא דמה שהקב"ה זן ומפרנס את בני ישראל הוא לא כתוצאה מזה שקידשם ועי"ז נתחייב לפרנסם, אלא שזהו גופא הטבעת קידושין.

וכלשון רבינו באג"ק (חט"ו ע' קפו): "וידוע המבואר בחסידות שטבעת הקידושין שנתן הקב"ה לישראל בעת שקידש אותם במעמד הר סיני הם הענינים הגשמיים שיהי' טוב בגשמיות בבני חיי ומזוני רויחא", ועד"ז הוא גם בכמה שיחות, ראה ב'תורת מנחם' בשיחת

שבועות תשי"ג ותשט"ו, ועוד, וכ"ה גם בשיחות כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע (ראה בהנסמן בתו"מ ח"ד ע' 127).

ולכאורה הוא פשוט שזהו גם הכוונה בהיום יום, ואין זה פתגם אחר.

אלא שצ"ק הלשון; דבכל המקומות הנ"ל לא מוזכר על "התחייבות לזון ולפרנס" אלא על נתינת ענינים הגשמיים, וזה מתאים לנתינת טבעת הקידושין ליד האשה, אבל מהלשון בהיום יום יוצא שמהי הנתינה שנתן הקב"ה לישראל בתור טבעת קידושין היא "התחייבות לזון ולפרנס" לעוסקים בתו"מ, וזה לכא' לא שייך באיש ואשה למטה לקדש ע"י שמתחייב לתת לה משהו בעתיד. ולהעיר מביאור הרגצ'ובי הידוע ע"ז שמקדשים בטבעת ולא בכסף כדי שתוכל להנות מיד, ואילו כאן דוקא הטבעת קידושין מתפרשת כהתחייבות על להבא).

ולכא' צריך לחלק, דאצל הקב"ה דדיבורו חשיב מעשה הרי שגם התחייבות לזון ולפרנס נחשב כאילו כבר התקבלנו כל הענינים הגשמיים הנצרכים, משא"כ בקידושין של בשר ודם שצריך נתינה בפועל. ולא באתי אלא להעיר.



חיוב ת"ת לעצמו ולבנו

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

באג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א חלק ז ע' שנו [נדפס ג"כ בלקו"ש ח"ד ע' 1249] וזלה"ק: "נוסף במצות ת"ת, שלא לבד ששיכות לקטנים, וכשאר כל המצות, אלא שהתורה חייבה (את האב והחכם ובקום ועשה) שילמדו הקטנים תורה, ולא עוד אלא שחיוב ת"ת בכללותו קשור בזה. וכמארז"ל (קידושין כט, ב) כל שאחרים מצווין ללמדו מצוה ללמד את עצמו (ויל"פ שאין זה סימן, אלא טעם או סיבה, ועל פי זה - ת"ת בכלל לא רק קשור אלא גם תלוי בולמדתם אותם את בניכם). עכלה"ק.

והיינו שההיקש לגבי חיוב לימוד התורה אינו היקש רגיל - דהוא כמו סימן על ב' ענינים שקשורים זל"ז, אלא שא' תלוי בשני כי החיוב ללמוד בעצמו תלוי בהחיוב ללמד לבנו.

ואואפ"ל עפ"י זה החילוק דמצינו בין ההיקש לגבי חיוב פדיון הבן (קידושין כט, א) שמינה ילפינן שהאם פטורה מלפדות בנה ושהיא אינה מצווה לפדות את עצמה.

דהנה לגבי פדיון הבן ההיקש הוא מהתיבה "תפדה" וקרינן ב"תפדה (פ"א קמוצה) וההיקש הוא מ"תפדה תפדה" ומ"תפדה תפדה", עיי"ש בגמ', אמנם ההיקש לגבי חיוב ת"ת, שניהם [בין הלימוד שהאם פטורה ובין הלימוד שהיא אינה צריכה ללמוד בעצמה] ילפינן מ"ולמדתם ולמדתם (וא"ו שרוקה)" - ראה בהגהות חו"י על הרי"ף - אע"ג שההיקש כאן הוא ע"ד ההיקש שם.

ועיין בר"ן שכ' דההיקש הוא לא ע"ד קרי וכתוב אלא דקרינן ב"ולמדתם עפ"י סברא דאם חייב ללמד בודאי צריך ללמוד בעצמו, וי"ל עפ"י הנ"ל שההיקש גופא הוא שא' תלוי בהשני כנ"ל מהאג"ק.

ויש עוד להאריך בזה עפ"י מש"כ הצ"צ בפס"ד שלו [בתחילת חי' על הרמב"ם] הידועים בענין חיוב ת"ת לקטנים, אמנם בהאגרת שם אינו מביאו.

עוד יש להעיר דמובן ביותר מש"כ באג"ק ח"ח ע' צד שכ' שם אמש"כ אדה"ז בהל' ת"ת פ"א סעיף ז' "כי מאחר שבלימוד בנו גם הוא מקיים מצוה של תורה כמו בלימוד לעצמו" דישנה שם ט"ס וצ"ל "מצוה של תלמוד תורה".

♦ ♦ ♦

נגלה

מה לגירושין שכן ישנן בע"כ

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בקידושין (מא, א): "שליחות מנ"ל . . . אשכחן בגירושין, בקידושין מנ"ל, וכ"ת דיליף מגירושין, מה לגירושין שכן בע"כ, אמר קרא ויצאה והיתה, מקיש הוי' ליציאה - מה יציאה משוי שליח אף הני נמי משוי שליח. ואלא [בתרומה] . . . מנ"ל, וכ"ת דיליף מגירושין, מה לגירושין שכן ישנן חול, אמר קרא אתם גם אתם לרבות את השליח,

ונכתוב רחמנא בתרומה וניתו הנך ונגמרו מיני, משום דאיכא למיפרך שכן ישנה במחשבה. ע"כ.

ובתוס' (ד"ה מה) - על מה שאמרו "מה לגירושין שכן ישנן חול" - כתבו, וז"ל: "אבל לא מצי למימר שכן ישנן בע"כ, כי ההיא דלעיל - דאיכא למימר קידושין יוכיחו, אבל לעיל לא מייתי לי' אלא גבי קידושין". עכ"ל. הרי שתוס' ס"ל שתרומה הוי דבר שאינו בע"כ. וכ"כ התוס' להלן (ד"ה שכן) וז"ל: "ומיהו קידושין הוו אתו מתרומה ומגירושין, דכי פרכת מה לגירושין שכן ישנן בע"כ, תרומה תוכיח, מה לתרומה שכן ישנה במחשבה, גירושין יוכיחו". עכ"ל.

והק' הפנ"י, וז"ל: "ואיכא למידק, היאך שייך הכא האי פירכא דבעל כרחא, דבשלמא לעיל לענין קידושין מגירושין שפיר קאמרינן מה לגירושין שכן ישנן בעל כרחא, דאי משליח להולכה לא מצינן למילף שכן הבעל יכול לגרש בעל כרחא, וכיון שהמעשה מסור כל כך ביד הבעל שיכול לגרש בעל כרחא של האשה, משום הכי מצי למיעבד שליח, מה שאין כן בקידושין. ומשליח קבלה נמי לא מצינן למילף, דכיון שמתגרשת בעל כרחא לא איכפת לן כל כך בשליחות, דאפילו זרק לחצירה מהני, מה שאין כן בקידושין. אבל הכא לענין תרומה שפיר מצינן למילף שליח להולכה. ואי משום דיכול לגרש בעל כרחא ואין מוחה בידו, הכי נמי יכול לתרום את שלו באין מוחה ומעכב. ויש ליישב בדוחק". עכ"ל.

וי"ל בזה, ובהקדים, דהא דאמרי' "מה לגירושין שכן ישנן בע"כ" - שהכוונה בזה, כנ"ל מהפנ"י, דכיון שהמעשה מסור כ"כ ביד הבעל, שיכול לגרש בע"כ של האשה, משו"ה מצי למיעבד שליח, ומשא"כ בקידושין - הנה יש לחקור האם זהו גדר חיובי או גדר שלילי; כלומר האם "ישנו בע"כ" הוא סיבה חיובית לזה שיועיל שליח, או שזהו סיבה שלילית, שבאם "אינו בע"כ" ה"ז סיבה לכך שלא יועיל שליחות.

וב' הצדדים מובנים: מצד א' י"ל שהיות ויכול לגרש בע"כ ה"ז ראי' עד כמה המעשה מסור ביד הבעל, עד כדי כך שאפי' האדם השני המעורב במעשה זו (המקבל) אינו יכול לעכב, וא"כ מובן שאם הבעל רוצה לעשות שליח, מי יכול לעכב בידו, דהרי הכל תלוי בדעתו [ע"ד מ"ש המהרש"א עמ"ש בתוס' ד"ה נפקא, בנדון שאם אין יכולים לכוף משהו לעשות איזה מעשה, מסתבר שיכול לעשות שליח, לפי דבמקום דאין כופין אותו, ב' תליא מילתא, ויכול נמי לעשות שליח"], משא"כ בקידושין - שאינו יכול לקדש בע"כ - הרי חסרה

מעלה זו, שהרי השני בפירוש יכול לעכב נגדו, ולכן אין להביא ראיה ששליחות יועיל בקידושין מזה שמועיל בגירושין, כי אולי שליחות מועיל רק בנדון שיש מעלה זו שדעת הבעל הוא חזק כ"כ, שיכול להכריע נגד משהו אחר (השייך למעשה זו).

ומצד השני י"ל להיפך: שאין זה שיכול לגרש בע"כ מעלה וסיבה חיובית לכך שיכול לעשות שליח, כי אף שדעתו נוגעת הרבה, ה"ז רק בנוגע למעשה שלו, אבל אין זה סיבה שיכול לעשות שליח, אלא פ"י הגמ' הוא להיפך, שבקידושין ישנה סברא לכך שלא יועיל שליחות, כי יש שם חסרון - מה שהמעשה שלו תלוי בדעת אחרים, א"כ אולי בנדון זה אין הרצון שלו לעשות שליח מספיק שיוכל לעשות כן, שהרי רצונו אינו חשוב כ"כ בנדון זה, ולכן אם ידעין החידוש (בלי סיבה חיובית לכך) שבגירושין מועיל שליח, אין להוכיח מזה שגם בקידושין מועיל, כי שם ישנה סיבה שלא יועיל.

הנפק"מ בין ב' אופנים אלו היא במקרה כזה שמצד אחד אין לו המעלה דישנן בע"כ, אבל גם אין לו החסרון דאינן בע"כ; דלפי אופן הא' לא נוכל ללמוד מקרה זה מגירושין, כי אולי רק בגירושין אפשר לעשות שליח, כי יש לו מעלה זו, משא"כ בנדון הנ"ל שאין לו מעלה זו, מנ"ל שאפשר לעשות שליח. אבל לפי אופן הב' נוכל ללמוד שליחות שם מגירושין, כי אין בנדון זה החסרון דאינן בע"כ, ומה שאין לו המעלה דישנן בע"כ - אין זה נוגע, כי אי"ז מעלה הגורמת דין שליחות.

[והוא ע"ד חקירת הרגצ'ובי בנוגע הדין שצריך לאכול קדשים בתוך חומת ירושלים - האם זהו דין חיובי, שצריכים לאכול בתוך החומה, או הוא דין שלילי, שאסור לאכלן חוץ לחומת ירושלים. והנפק"מ ביניהם היא, האם מותר לאכול קדשים במקום כזה שאינו בתוך חומת ירושלים, אבל גם אינו חוץ לחומה, היינו בתוך עובי החומה, שא"ז חוץ לחומה, אבל גם אינו בתוך העיר דירושלים, ולכן, אם הוא דין חיובי אין לאכול שם, ואם זהו דין שלילי, ה"ז מותר].

ודין תרומה ה"ה במציאות כזו: שהרי אין לתרומה חסרון שאינו בע"כ, כי אין שם אדם שני שהוא בגדר לעכב אותו מלתרום (דאין אדם שני בכלל מעורב בהנדון), וממילא אין לומר שחסר בתרומה מעלה זו (דהרי אין יודעים מה הי' הדין באם הי' שם משהו אחר המקבל, אולי הי' אפ"ל בע"כ), ולאידך, מטעם הנ"ל גופא הנה סו"ס אין בתרומה

מעלה זו שישנו בע"כ, כי אין רואים כחו דתרומה שיכול לעשות תרומה גם נגד רצונו של משהו, שהרי אין כאן משהו המעורב בדבר.

והנה לפי אופן הא' שישנן בע"כ הוא מעלה, אין ללמוד תרומה מגירושין (כמו שאין ללמוד קידושין מגירושין), כי אין בתרומה מעלה זו, אבל לפי אופן הב', אפשר ללמוד תרומה מגירושין, כי גם בתרומה אין כאן חסרון של ישנו בע"כ (ואי"ז כמו קידושין ששם יש חסרון זה, ולכן אין ללמוד מגירושין).

ועכשיו כבר מתורצת קושיית הפנ"י על התוס', כי כוונת התוס' במה שכתבו שאין יכולים ללמוד תרומה מגירושין "שכן ישנן בע"כ", וכן להלן כשרוצים ללמוד קידושין מגירושין ומקשים מה לגירושין שכן ישנן בע"כ, אפשר להשיב תרומה תוכיח, הנה הכוונה היא שס"ל כאופן הא', ובמילא חסר בתרומה מעלת ישנן בע"כ, ולכן אין ללמוד תרומה מגירושין.

והנה עפ"ז אפשר לתרץ גם קושיית העצמו"י בסוגיא זו, וז"ל:

"כפי הנראה דהבעיין דקאמר אשכחן, הוא מאן דאמר ואלא הא דתנן האומר לשלוחו וכו', וכיון דאיהו גופיה כבר הוה ידע מתניתין דתרומה, דקאמר בהדיא דשלוחו כמותו, נהי דלא הוה ידע שום קרא לכך, אבל על כרחך צריך לומר דאיכא שום קרא לומר דשלוחו כמותו לענין תרומה, וכיון שכן, מאי האי דבעי בקידושין מנלן, דהא מגירושין ותרומה נפקא לן במה הצד. והתוספות כתבו לקמן (מא, ב) דקדושין אתו מתרומה וגירושין. . והנה התוספות מתרצים שפיר לדברי המתירן, אבל לדברי הבעיין קשה כדפרישית". עכ"ל.

אמנם עפ"י הנ"ל י"ל בזה, דבתחילה קס"ד בגמ' שהכוונה ב"מה לגירושין שכן ישנן בע"כ" הוא כאופן הב', ולכן אין לומר שתרומה נק' שאינו בע"כ, כי בתרומה אין חסרון זה, ולכן, לפי קס"ד זה, אף שידעו שבתרומה יש דין שליחות (ומסתמא יש ע"ז איזה פסוק), אין ללמוד קידושין מגירושין ותרומה, כי כד פרכת מה לגירושין שכן ישנן בע"כ שוב אי אפשר להשיב תרומה תוכיח, כי תרומה אינה כקידושין שיש שם חסרון של אינו בע"כ, משא"כ בתרומה אין חסרון זה, ולכן הק' בגמ' "בקידושין מנ"ל", ולא חשב שילפינן מגירושין ותרומה.

אבל לאחר שאמרו "מה לגירושין שכן ישנן חול", שבפשטות הכוונה בזה שיש מעלה - ענין חיובי - בגירושין לזה שמועיל שליחות, לפי שדבר של חול אינו חשוב כ"כ שזה מתאים עם אופן הא' דלעיל,

מסתבר שכן היתה גם הכוונה ב"מה לגירושין שכן ישנה בע"כ", שהו"ע חיובי (ולא שלילי), ולכן רק עכשיו מתעורר שאפשר לילף קידושין מגירושין ותרומה, כי רק עכשיו רואים שאפשר להשיב (על השאלה מה לגירושין שכן ישנן בע"כ) תרומה תוכיח.

ועפ"ז תתורץ עוד קושיא: מדוע כתבו התוס' הטעם לכך שאין להשיב שהסיבה מדוע א"א ללמוד תרומה מגירושין היא מפני "שכן ישנן בע"כ", רק לאחר שהביאו מה שנאמר בגמ' "מה לגירושין שכן ישנן חול", ולכאור' הו"ל להתוס' להקשות תיכף על התיבות "וכ"ת דילף מגירושין", דאיך קס"ד לילף מגירושין, הרי גירושין ישנן בע"כ, ולמה כתבו קושייתם על התיבות "מה לגירושין שכן ישנן חול".

אמנם עפהנ"ל ה"ז מובן, כי כל הקושיא נתעוררה רק לאחר שרואים ממה שאמרו "מה לגירושין שכן ישנן חול", שהכוונה היא שישנה מעלה בגירושין, ולכן רק אז הקשו שא"כ למה לא אמרו "מה לגירושין שכן ישנן בע"כ" (משא"כ תרומה), וכנ"ל.



מי "שאינו בתורת" לענין שליחות

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

מבואר בגמ' (קידושין מא, ב), דבאמת אפשר ללמוד דין שליחות בעלמא מגירושין וקדשים, והא דאיכא עוד ילפותא לשליחות בתרומה הוא למעט נכרי משליחות [גם אתם - מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית"]. והקשה ע"ז הגמ', דמדוע בעינן לזה לימוד מיוחד - למעט נכרי משליחות - הא כבר יודעים את זה מהדין דשליח צ"ל "בתורת" אותו דבר שנשלח עבורו (שלכן עבד לא יכול להיות שליח לקבלת הגט "לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין")? ומת' הגמ', דמ"מ איצטריך למעוטי נכרי מתרומה הואיל "ואיתיה בתרומה דנפשיה וכו'".

ועכ"פ מבואר מסוגיין דאיכא ב' מיעוטים בשליחות: א. מיעוט נכרי משליחות, והוא גם בנידון שכן נחשב "בתורת" אותו דבר שנשלח בשבילו (כבתרומה), ומקור מיעוט זה הוא מקרא ד"גם אתם". ב. מיעוט מי שאינו "בתורת" אותו דבר שנשלח בשבילו, ומקור מיעוט זה הוא מסברא (כמפורש ברש"י), ושלכן מבואר בגמ' דא"א לומר

דהמיעוט ד"גם אתם" בא עבור מי "שאינו בתורת", משום דלזה לא בעינן קרא.

והנה בגמ' ב"מ (צו, א) יש דיון במקרה של "האומר לשלוחו צא והשאל לי עם פרתי", האם זה נחשב שאלה בבעלים מחמת זה דשלוחו של אדם כמותו, או דבעינן בעליו ממש. ואח"כ דנה הגמ' בדין "האומר לעבדו צא והשאל וכו'", ומבאר הגמ' דאפי' למ"ד גבי הדיון הראשון דשלוחו של אדם כמותו - ושלכן כן נחשב לשאלה בבעלים - מ"מ יש להסתפק בדין עבד, דאפשר דרק בשליח מהני משום "דבר מצוה הוא, אבל עבד דלאו בר מצוה לא". ומפרש רש"י: "ושליחות נפקא לן מאתם גם אתם לרבות שלוחכם, דבעינן דומיא דמשלח שיהיו דינו נוהגים בו, וזה אין דין שואל וגם משאל נוהגים בו, שאין לו כלום בלא רבו".

ומק' הגרעק"א (בתשובה, נדפס בחידושי על סוגיין), דלכא"ו הרי דברי רש"י אלו סותרים את המבואר בסוגיין; דהא לרש"י נמצא דמיעוטא ד"אינו בתורת" ("דלאו בר מצוה") הוא מקרא ד"גם אתם", והרי בסוגיין מבואר דאדרבא - כשישנה להסברא של "אינה בתורת" לא צריכים להקרא ד"גם אתם" (דזה היתה קושית הגמ': מדוע בעינן "גם אתם" למעט נכרי, הא כבר נתמעט מחמת היותו "אינו בתורת")?! ויעזי"ש שהביא מה שתי' בזה חתנו החת"ס, ואיך שדחה דבריו, ואכמה"ל.

ב.

ויש להוסיף, דלכא"ו מצינו ע"ד דברי רש"י אלו, גם בדברי התוס' במק"א, דהתוס' מדייקים מתוך סוגיית הגמ' דגיטין (סד, ב) דפליגי אמוראי באם קטן זוכה לאחרים מדאו' או לא, ומק' ע"ז התוס' (בא"ד) "וא"ת והא זכיה היא מטעם שליחות ואין שליחות לקטן מאתם גם אתם (קידושין מא, ב)? [ומתרצים] וי"ל, דאין למעט קטן משליחות מקרא דתרומה, אלא במילתא דליתיה כגון תרומה דליתיה בתרומה דנפשיה, אבל בזכיה כמו שזוכה לעצמו [ע"י דעת אחרים, כמבואר לעיל בדברי התוס' – המעתיק] זוכה נמי לאחרים".

והנה, זה שנקטו התוס' בקושייתם דקטן נתמעט משליחות מ"אתם גם אתם", אינו שייך להמיעוט דמי "שאינו בתורת", אלא דסב"ל, בקושייתם, שכמו שגוי אינו יכול להיעשות שליח - מחמת מיעוטא ד"גם אתם" - הואיל ואינו דומה להמשלח, עד"ז אין הקטן יכול להיעשות שליח מחמת אותו טעם ומאותו מיעוט (וכן הוא אכן שיטת

תוס' הרא"ש לקמן בסוגיין (מב, א) על דרשת הגמ' דאיש זוכה ואין קטן זוכה וכו', עיי"ש).

אמנם, מש"כ התוס' בתירוצם דקטן נתמעט משליחות מאותו פסוק "במילתא דליתיה כו'", הרי הדברים מתאימים לכאור' לאותה הסברא שכתב רש"י בב"מ - שהפסוק ד"גם אתם" ממעט מי "שאינו בתורת" מלהיות שליח! וא"כ הרי גם על דברי תוס' אלו חלה קושית הגרעק"א, דלכאור' הר"ז נגד סוגיא מפורשת דילן.

ג.

ולתרץ הקושיא נראה לומר לכאור', דאה"נ דכדי למעט מי "שאינו בתורת" מלהיות שליח, לא בעינן קרא, דידיענין זה מסברא (כקושיית הגמ' בסוגיין, וכמפורש ברש"י כדלעיל), אמנם אחר שכבר יש לנו קרא ד"גם אתם" שממעט נכרי משליחות, "מונח" בזה גם מיעוט של מי "שאינו בתורת" מלהיות שליח כמשי"ת.

דהנה יעויין בלקו"ש חל"ג (שיחה ב' לפ' קרח) שמבאר שם כ"ק רבינו זי"ע דמיעוטא דנכרי מ"גם אתם" אינו בבחי' גזה"כ, אלא דפירושו הוא, דהיות וצריכים שהשליח יהי' כמותו של המשלח, לכן א"א שיהי' נכרי, משום שאינו יכול להיעשות כמותו של המשלח הישראל (ע"כ מהשיחה). ולכן י"ל שמונח בזה ג"כ שמי "שאינו בתורת" אינו יכול להיעשות שליח, מאותה סיבה - שלענין מצוה זו אינו יכול להחשב כמותו של המשלח, הואיל והוא אינו בגדר המשלח כלל לענין מצוה זו.

ונמצא, דאע"פ שלא בעינן קרא למעט מי "שאינו בתורת" משליחות, מ"מ אחר שכבר יש קרא - שהוצרך לענין אחר - ה"ה נתמעט גם מאותו קרא. וא"כ הרי קושיית הגמ' בסוגיין - דלכאור' לא בעינן קרא למיעוט זה - אינה בסתירה לדברי רש"י (בב"מ) ותוס' (בגיטין) שלפועל כן נתמעט בקרא זה.

ד.

אמנם נראה, דעדיין אין הענין מיושב כל צרכו; דהרי אם באמת לא בעינן קרא למעט מי "שאינו בתורת" הרי - אע"פ שמונח מיעוט זה גם בקרא, מ"מ - מדוע הוצרך רש"י (בב"מ) לבאר דלא מהני שליח בזה מחמת הקרא, הרי גם בל"ז לא מהני שליחותו, וא"כ מדוע הדגיש שאינו שליח מחמת הפסוק דוקא?

ועוד צ"ע: הרי לפמשנ"ת נמצא, דתוכן המיעוט של נכרי, והמיעוט של "אינו בתורת", דומים זל"ז - דבשניהם לא יכול השליח להיעשות כמותו של המשלח - ואשר לכן בהמיעוט של נכרי משליחות (מקרא) "מונח" גם מיעוט על מי "שאינו בתורת" וכן"ל; אלא דלפ"ז תתעורר תמיהה חדשה: מדוע כדי למעט נכרי משליחות בעינן לקרא, ולאידך למעט מי "שאינו בתורת" מספיקה סברא - הרי בשניהם איכא אותו חסרון, וא"כ מדוע לא מספיקה הסברא למעט הנכרי?

ה.

וע"כ נראה לבאר הדבר בעומק יותר, ובהקדים: דהנה חקרו האחרונים (ראה ברכ"ש עמ"ס גיטין סי' לו, ובחי' ר' ארי' ליב מאלין סי' מה, ועוד) בגדר האי מיעוט "דאינו בתורת", האם הוי חסרון בהשליחות, והיינו שהיות ואינו בתורת אותו דבר לכן א"א לו להיעשות שליח עליו; או דהוי חסרון בעשיית אותו דבר, והיינו, דהיות ואינו בתורת אותו דבר, לכן אין בכחו גם לעשותו, ושוב אין עשייתו מהני עבור המשלח, הואיל ועשייתו לא פועלת מאומה.

ומביאים ראי' לאופן השני, ממה שמבואר בגמ' גיטין (י, ב) דהסברא ד"לאו בני כריתות ניהו" הוה סברא לפסול גויים גם מלחתום על הגט (ובתוס' (דף כב, ב שם) מבואר, דזה אותו הגדר של הפסול להיעשות שליח כשלאו בני כריתות ניהו). דמבואר מזה, דהא דנתמעט מי "שאינו בתורת", הוא מעצם העשי' (אלא דכתוצאה מזה גם א"א להיעשות שליח ע"ז מחמת שא"א לו לפעול אותו מעשה).

ונמצא לפ"ז, דמיעוטא דמי "שאינו בתורת" משליחות אינה שייכת בכלל למיעוטא דנכרי מ"גם אתם", דהמיעוט דנכרי הוא בודאי דין בשליחות - שא"א להיעשות שליח - וכמבואר לעיל גם מדברי כ"ק רבינו בהשיחה, משא"כ מיעוט מי "שאינו בתורת" אינו מיעוט בדיני שליחות וכמשנ"ת.

והנה לעיל כתבתי, דמסברא י"ל (וכן מוכח לכאור' ברש"י ובתוס' דלעיל) דבמיעוטא דנכרי מ"גם אתם" מונח גם מיעוט למי "שאינו בתורת", ועפ"ז נראה לומר דלפועל איכא ב' חסרונות במי "שאינו בתורת" לענין שליחות: א. החסרון מחמת זה שאינו יכול לפעול המעשה (ואין זה חסרון מיוחד בדיני שליחות כנ"ל), ואכן חסרון זה הוה מסברא, ולא בעינן לזה שום מיעוטא מקראי כדמוכח בסוגיין. ב. החסרון מחמת זה שאינו יכול להיעשות שליח, וזה נלמד מה"גם אתם" שנאמרה למעט נכרי מלהיעשות שליח, וכמשנ"ת שמאותו לימוד

ובאותו מיעוט מונח גם שמי "שאינו בתורת" אינו יכול להיעשות שליח.

(ומיושב לפ"ז מה שהקשתי לעיל, דאם מי "שאינו בתורת" הוא אותו סוג פסול כמו נכרי, אז מדוע לזה מהני סברא ולזה בעינן קרא? אלא דהתירין פשוט, דאכן הסברא הממעטת "אינו בתורת" אינה שייכת בכלל לדין נכרי, ולדיני שליחות כמשנ"ת, ורק לאחר שנתמעט נכרי משליחות (מקרא) מונח בזה גם פסול ומיעוט חדש למי שאינו בתורת, שהוא פסול בדיני שליחות).

ו.

ועפ"ז נראה לתרץ בטוב טעם מדוע רש"י (בב"מ) הביא רק הפסוק דגם אתם כמקור המיעוט של מי "שאינו בתורת", ולא הסברא המבוארת בסוגיין:

דהנה לפמשנ"ת מובן, דהסברא הממעטת מי "שאינו בתורת" משליחות, הוה מחמת זה שא"א לו לפעול המעשה שבשבילו נשלח, משא"כ המיעוט מקרא על מי שאינו בתורת (המונח בהמיעוט של נכרי כנ"ל), ממעטו מלהיעשות שליח של המשלח בכלל;

והרי בהסוגיא בב"מ לא בעינן שהשליח יעשה איזה מעשה בכלל! דהרי המדובר הוא דבאם נחשב כשלוחו של המשאיל, הרי בזה גופא שנשאל יחד עם הפרה של המשלח נחשב שמשלחו נשאל עם הפרה, ונמצא דכל מה שצריכים הוא, שייחשב שלוחו, ואז בלי שהוא יעשה או יפעל איזה מעשה הרי נתקיים הענין של שאלה בבעלים.

ומובן א"כ שהחסרון (הרגיל) שנלמד מסברא של מי "שאינו בתורת" אינו שייך שם כלל, היות ולא בעינן לשום מעשה של השליח, שנאמר שלא הי' יכול לפעול המעשה. ורק החסרון הנלמד מהפסוק ד"גם אתם" - שהוא חסרון בעצם יכלתו להיעשות שליח כנ"ל באורך - זה שייך גם אז, דהואיל ואינו יכול להיעשות שליח (כדין נכרי), נמצא דאכן ע"י שאלתו אין כאן שאלה בבעלים, ודו"ק.

ז. להוציא אחרים ידי חובתן

והנה הבאתי מש"כ האחרונים דהסברא שנתמעט מי "שאינו בתורת" משליחות, הוה מחמת זה שאין בכחו לעשות אותה פעולה שנשלח לעשות.

ונראה לומר דזה הוה אותו הגדר של הדין במתניתין (ר"ה כט, א. ובגמ' ברכות כ, ב) ד"כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן".

ובפרט ע"פ דברי אדה"ז הידועים (סי' ריג ס"ג) דהא דהמברך מוציא הרבים י"ח הוה מדין "שליח", ונמצא א"כ שהדין שמי שאינו מחוייב כו' אינו יכול להוציא אחרים, הוא ממש אותו דין בסוגיין - דכשאינו בתורת אותו דבר לא מהני דין שליחות.

ויתירה מזה מצינו בב"י (או"ח סי"ד בא"ד) "ומיהו מצאתי שמהר"ם הי' מקפיד מלהניח לנשים לעשות [ציצית], לפי שמי שפטור מן הדבר אינו פוטר אחרים וכו'". ובמס' סופרים פ"א הי"ג (לענין כתיבת ס"ת ע"י עבד שוטה וקטן וכו'), "זה הכלל כל שאינו מוציא רבים י"ח אינו רשאי לכתוב" (ועיי"ש כמה גרסאות בזה, ותוכן כולם שווים).

והיינו, דלשיטות אלו הרי מי שאינו מחוייב באיזה דבר אין לו אפי' הכח לעשות החפץ שבו תיעשה המצוה, כמו הציצית או הס"ת (ויעויין בגיטין מה, ב, ובתוד"ה "כל שישנו" שם, ובחכ"ש על השו"ע או"ח סי' יד ס"א, ובב"י שם, דנ"ל דפליגי הראשונים בביאור הלימוד ד"מי שאינו בקשירה אינו בכתיבה". והארכתי בזה במק"א, ואכ"מ).

ה.

ודאיתנן להכא יש להוסיף עוד נקודה יפה; דהנה בב"י (שם) - אחר שמביא השיטה דנשים אינן יכולות להטיל ציצית - מביא מהמרדכי, וז"ל: "ואור"י דליתא, מדממעטינן דוקא כותים, אלמא דנשים כשרות לעשות ציצית, דבני ישראל מיקרו, אי לאו דה"ל מ"ע שהזמ"ג. אלא דוקא גבי תפילין דגלי קרא. וכן מנהג שהנשים עושות ציצית".

והנה זש"כ "דבני ישראל מיקרו" פירושו, דבגמרא (מנחות מב) דרשין מהא דכתוב בפ' ציצית דבר אל בני"י, דנכרי שהטיל ציצית פסולה, ומזה למד המרדכי דדוקא כותים נתמעטו משא"כ נשים דה"ה בכלל בני"י. אמנם זש"כ "אי לאו דה"ל מ"ע שהזמ"ג" לכאורה תמוה: דממ"נ, דאם בעינן שתהי' מחוייבת בדבר, אז הרי במ"ע שהזמ"ג ה"ה פטורה, ומה מועיל זה שהיא בכלל בני"י. ואם לא בעינן לזה, מה מוסיף בזה ד"אי לאו וכו'" (ובפרט דמיד לאח"ז כ' דדוקא גבי תפילין דגלי קרא (צריכים שדוקא המחוייב בדבר יכתוב אותם), ונמצא דאין זה שייך לציצית, וא"כ מה מוסיף בזה דהן בכלל בני"י אי לאו וכו')?

ונראה לומר דהר"י במרדכי אינו חולק על היסוד דגם בשאר מצוות צריכים שדוקא מחוייב בדבר יעשה החפץ שבו מקיימים המצוה, אלא דסב"ל דאשה במ"ע שהזמ"ג אינה נקראת "פטורה מדבר" לגבי ענין זה.

והביאור בזה: בלקוטי שיחות חל"א (יתרו א') מביא כ"ק רבינו ב' אופנים בהגדרת הא דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג: "דמלכתחילה לא ניתנו להן ענינים אלה, היינו שאינן מצוות עליהן כלל", או ש"שייכות הנה לכל התורה כולה, והפטור הוא רק בענין קיומן במעשה, אבל נתינת התורה ומצותיה הרי כל התורה ומצותיה (גם מ"ע שהזמ"ג) ניתנו גם לנשים. וזה שאינן חייבות בעשייתן אינו ממעט כלל בהנתינה והקבלה" (ועיין ג"כ לקו"ש חל"ה תולדות ב', דמשמע דרבינו נקט כאופן השני).

ולפי זה י"ל, דהא דנפטרו, הוא רק מהחיוב בקיום המצות, משא"כ בכל שאר פרטי המצוה ה"ה שייכות לזה כמו אנשים, וכמו קודם שנפטרו מהחיוב. וא"כ י"ל דלגבי עשיית החפץ שבו מקיימים המצוה [דבזה אין חיוב גם באנשים, דנאמר דנשים נפטרו] ה"ה שייכות לזה כמו אנשים, ואינן בכלל "פטורים מהמצוה" לענין זה.

ולסברא זו יומתקו מאוד דברי המרדכי הנ"ל "דנשים ה"ה בכלל בנ"י אי לאו דהו"ל מ"ע שהזמ"ג", דכוונתו הוא, דהן בכלל בנ"י, וכל התורה שייכת אליהן, אלא דהוה מ"ע שהזמ"ג שזה פוטרן מהחיוב בקיום המצוה, אבל אינו לוקח מהן שאר פרטי המצוות, דהא בכלל בנ"י הנה, וגם הן שייכות לזה כנ"ל (וע"ז ממשיך "אלא דוקא גבי תפילין וכו' - דאע"פ דהוה ג"כ מ"ע שהזמ"ג, וא"כ לכאו' לפי סברא הנ"ל נשים שייכות בכתיבת התפילין - מ"מ שם גלי קרא, דמי שאינו בקשירה בפועל ג"כ אינו בכתיבה).



טביחה ומכירה ע"י שליח

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' קידושין מג, א: "טביחה ומכירה מאי היא אמר קרא וטבחו או מכרו מה מכירה ע"י אחר אף טביחה על ידי אחר". ופרש"י: "מה מכירה אינה מתקיימת אלא ע"י אחר, הגנב מוכר והלוקח לוקח, אף טביחה אפי' טבחה שליח נתחייב הגנב בתשלומי ד' וה'". והקשה

בשיטה לנ"ל, מאי ראי' איכא ממכירה לדין שליחות, הרי במכירה מה דהוא ע"י אחר הוא משום דכ"ה המציאות דמכירה שמוכרו ללוקח, ולא שייך זה בטביחה כלל?

וראיתי מי שכתב דכיון שצריכים לקיים ההיקש דטביחה למכירה ש"חייב ע"י אחר", א"כ מוכרחים לפרש שחייב גם בטביחה ע"י שליח, כי בטביחה אין מקרה של "ע"י אחר" אם לא ע"י שליחות, ושפיר ילפינן דין שליחות אף דלית' במציאות דמכירה. ודוחק הוא.

ואולי י"ל בזה, דבאמת אין יסוד ההיקש לדין שליחות, אלא ילפינן דהציור דטביחה דומה למכירה, דכמו דבמכירה א"א להתקיים אלא במוכר ולוקח (וכל' רש"י "אינה מתקיימת אלא ע"י אחר"), כמו"כ הציור דטביחה בקרא הוא גם כשהטביחה היא ע"י אחר, היינו שנעשה ע"י ב' אנשים - משלח ושליח.

אבל לכאורה, הרי בטביחה ע"י שליח אין הטביחה נעשית אלא ע"י שליח בלבד, ואינו דומה למכירה שנעשה ע"י מוכר ולוקח? וי"ל, דהנה ידוע שי"ל ג' אופנים בגדר שליחות, ובקיצור: התייחסות השליח למשלח האם הוא מצד הפועל, הפעולה או הנפעל. והנה א"נ כאופן הב' דרך הפעולה מתייחסת למשלח, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח, אבל עושה המעשה הוא השליח ואינו מתייחס למשלח, הנה נמצא דבטביחה ע"י שליח הרי הוא נעשה ע"י ב' אנשים: עושה מעשה הטביחה הוא השליח, ומעשה הטביחה עצמה הוא המעשה דהמשלח. ושפיר מקשינן דכמו דבמכירה המציאות דמכירה היא ע"י ב' אנשים - מוכר ולוקח, כן בטביחה אסור ג"כ בציור שהוא ע"י ב' אנשים - משלח ושליח.

(ועפ"ז י"ל דשאר הדרשות בהגמ' לדין זה, הלימוד מ"או" והלימוד מ"תחת" אינם מחולקים רק במקור דין שליחות כאן אלא גם בגדר השליחות. דאי ילפינן מ"או" אפ"ל דילפינן רק דמתייחסת התוצאה (הטביחה בכהמה) להמשלח, דמלבד זאת שאין שום הכרח לומר דגדר השליחות הכא הוא יותר מזה, הרי הרבה אחרונים ס"ל דלא בעינן הכא שליחות כלל (עי' מהרי"ט כאן, ובקצוה"ח סי' רצב סק"ב). וא"נ דילפינן מ"תחת", עי' ברש"י שכ' דילפינן דהשליח הוא "תחתיו" דהמשלח, וי"ל דהיינו גם בנוגע לעושה מעשה הטביחה שגוף השליח הוא כגוף המשלח).



במקומו של רבי אליעזר היו כורתיים עצים לעשות ברזל בשבת לצורך מילה

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

בתורה שלמה חלק ט"ז מילואים סי' ל' (ע' רפ) תמה הגאון ר' מנחם מענדל כשר זצ"ל, במאמר תמוה מאוד בגמ' שבת (קל, א) במשנה: "ועוד אמר רבי אליעזר כורתיים עצים לעשות פחמים לעשות (כלי) ברזל. (וכתבה הגמ') ת"ר במקומו של ר' אליעזר היו כורתיים עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת [לצורך מילה] . . א"ר יצחק עיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו עושין כר"א, והיו מתים בזמנן [ולא לפני זמנם, בשכר חיבוב מצוה זו], ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל על המילה, ועל אותה העיר לא גזרה". ע"כ.

והנה פשטות הדברים אין להבין מהו הפירוש במקומו של ר"א היו כורתיים עצים וכו', הרי דין זה של ר"א הוא רק משל, במקרה יוצא מן הכלל, שאין איזמל של מילה או שום סכין כלל שאפשר לתקנו ולהשחיתו, שאם אירע דבר כזה בזמן שהגיע שמיני של מילה אומר ר"א שמכשירי מצוה דוחים שבת ומותר, א"כ היאך מתאים לומר על זה "במקומו של ר' אליעזר היו כורתיים". וכן להלן "עיר אחת שהיו עושין כר"א", איך משכחת לה כלל לומר שהיו עושין כר"א, האם יש אפשרות לכתחילה להתנהג כר"א לחלל שבת על מכשירין, זה תימה רבה.

והנה התוס' ביבמות (יד, א) ד"ה במקומו של ר"א כו' הרגישו בזה, וכתבו: "במתכוין היו מביאים עצמם שיהיו צריכים לכך משום חיבוב מצוה". עכ"ל. ודבריהם קשים להבין, מה הפירוש שבמתכוין היו מביאים עצמן שיצטרכו לחלל שבת לכרות עצים וכו', הרי הדין הוא שבכל מלין, ולפי"ז איך אפשר שלא הי' להם סכין למול. ועוד קשה היאך הי' מותר להם לעשות לכתחילה תחבולה כזאת שיצטרכו לחלל שבת משום חיבוב מצוה לכרות עצים וכו', דבר כזה לא שמענו בשום מקום. וזה תימה שלא מצאתי עלי' תשובה". עכ"ל.

והנראה בזה לבאר עפמ"ש רבנו הזקן בלקוטי תורה - תזריע, עה"פ וביום השמיני ימול וגו', ד"ה למנצח על השמינית (כ, ד): "ולא הבין יתרון ומעלה שיש במילה שהיא קיום השמיני לדחות מעלת ומדרגת קדושת השבת, צריך להקדים ענין השבת כי בו שבת . . אבל מילה היא

מדרגה הגבוהה מאוד נעלה מבחי' אצילות שניתנה בשמיני . . וע"פ כל הנ"ל יובן הטעם שמילה דוחה שבת שכל מלאכת שבת שעושה חבורה ופורע ומוצץ אינן נחשבות למלאכה כלל לגבי בחי' א"ק, שהוא המקיף את כולם בהשוואה אחת וכל העולם שלו הוא כו' כנ"ל, ומילה היא להיות בחי' גילוי יסוד דא"ק הדר מלך השמיני מילה שניתנה בשמיני ולגבי גילוי זה כל המלאכות בטלים ודו"ק. עכ"ל.

ולפי"ז יבואר היטב מה שכתבו התוס' ש"במתכוין היו מביאים עצמם שיהיו צריכים לכך משום חיבוב מצוה", כיון ש"לגבי גילוי זה כל המלאכות בטלים ואינן נחשבות למלאכה כלל", וא"כ לק"מ מה שתמה "היאך היה מותר להם לעשות לכתחילה תחבולה כזאת שיצטרכו לחלל שבת משום חיבוב מצוה לזכרון עצי" - כי "חיבוב המצוה" ד"מילה היא להיות בחי' גילוי יסוד דא"ק . . ולגבי גילוי זה כל המלאכות בטלים". וא"ש. ועי' בקובץ 'אהלי שם' חלק ז (ע' רכח ואילך) מה שכתבתי לתרץ פליאה זו עפ"י נגלה.

והנה לפי"ז נראה לתרץ גם מה שתמהו הראשונים, למה לא גזרו חז"ל לאסור מילה בשבת מחשש גזירה דרבה דשמא יעבירו ד' אמות ברשות הרבים, שמא יעביר את התינוק או אחד ממכשירי המילה ד' אמות ברשות הרבים, כדרך שגזרו על נטילת לולב, תקיעת שופר וקריאת המגילה, בסוכה (מב, ב), ר"ה (כט, ב), מגילה (ד, ב), ועוד.

ברם לפמ"ש רבנו הזקן א"ש, כיון דלגבי גילוי זה [של מצות מילה] כל המלאכות בטלים . . ואינן נחשבות למלאכה כלל", מובן דאין לחשוש מעיקרא על העברת התינוק או אחד ממכשירי המיטה ד' אמות ברה"ר, כיון ד"לגבי גילוי זה כל המלאכות בטלים ואינן נחשבות למלאכה כלל". והיינו שלא נכשלים באיסור ד' אמות ברה"ר.

והנה התוס' במגילה (ד, ב) כתבו לתרץ בד"ה ויעבירו ד' אמות ברה"ר: "אבל מילה בשבת אין לדחות, דהא חמירא, שכן נכרתו עליה שלש עשרה בריתות", עכ"ל.

ונראה לבאר בעומק כוונת התוס', די"ל עפמ"ש רבנו הזקן בלקוטי תורה הנ"ל: "והמילה דוחה אותה [שבת], משל לשני מטרונות שהיו באות זו על גב זו, ואין אתה יודע איזו גדולה מחברתה, זו שהיא יורדת מפני חברתה את יודע שחברתה גדולה ממנה כו' . . והיינו שע"י המילה נמשך ומאיר בבחינת מל' מבחינה העליונה יותר. וזהו מארז"ל במשנה ספ"ג דנדים "גדולה מילה שנכרתו עליה שלש עשרה בריתות". עכ"ל.

והיינו ש"ע"פ כל הנ"ל יובן הטעם שמילה דוחה שבת, שכל מלאכת שבת שעושה חבורה ופורע ומוצץ אינן נחשבות למלאכה כלל לגבי בחי' א"ק שהוא המקיף וכו' - וזה י"ל בכוונת התוס' שמילה חמירא שנכרתו עליה י"ג בריתות, ולכן "לגבי גילוי זה כל המלאכות בטלים, והיינו שלא נכשלים באיסור דד' אמות ברה"ר.

שוב ראיתי עד"ז (באופן אחר עכ"פ) שמתרץ כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקוטי שיחות חלק ז' (ע' 53 הערה 30) בקיצור נמרץ את קושיית התוס' דמגילה, אבל לא מכח מה שנאמר בלקוטי תורה שזה מפני ש"מילה היא להיות בחי' גילוי יסוד דא"ק", ולכן יתכן שכל אלו שמשתתפים בברית מילה הם במדריגה ש"לא יאונה לצדיק כל עוון" אפילו בענינים שאינם מאוכל (ע"ש בהערה 37).

בחידושי הריטב"א (בסוכה ומגילה הנ"ל) מתרץ, דשונה מילה מנטילת לולב תקיעת שופר וקריאת המגילה, כי בניגוד להם - המילה עצמה מלאכה גמורה, ואעפ"כ התורה התירה למול בשבת, ואם כן איך נוכל לבא ולגזור משום חשש ד"שמא יעבירונו"?

ועד"ז כתב המאירי (במגילה שם), דלגבי שופר ומגילה אין בעשייתם מצוותם איסור מלאכה, ואפשר שאילו היה שייך בהם איסור מלאכה היתה התורה אוסרתם בשבת, ולפיכך כל שיש חשש שמא יבואו לידי איסור תורה על ידם - אסרו חכמים לקחתם בשבת, אבל מילה שהיא עצמה מלאכה ובכל זאת התירה התורה, א"כ איך תדחה מפני חשש מלאכה? ע"ש - ועי' ט"ז או"ח (סי' תקפ"ח ס"ק ה).

ולפמ"ש בלקוטי תורה יש להמתיק בדברי הריטב"א והמאירי, דזה שהתורה עצמה התירה את המילה שהיא מלאכה גמורה, אין הכוונה שבמצב כזה מותר לחלל שבת, אלא ש"לגבי גילוי זה כל המלאכות בטלים, ואינן נחשבות למלאכה כלל".

והנה ידועה קושיית ה'שער המלך' על הרמב"ם בהל' עבודה זרה פי"ב, לשיטת הסובר דמילה כשרה בגוי, למה דוחה מילה את השבת והלא ניתן לקיים שניהם, ע"י גוי?

בתשו' חתם סופר (יו"ד סי' קלב) מתרץ, דאף שלשיטה זו הבן נחשב למהול אפילו כשהמוהל הוא גוי, מ"מ מ"ע המוטלת על האב למול את בנו או על הבי"ד לא מתקיימת אלא ע"י שליח ישראל, שבו נאמר שלוחו של אדם כמותו ולא בגוי, כיון שאין שליחות לגוי, וא"כ כשהמוהל הוא גוי לא קיים האב את המ"ע המוטלת עליו, וע"כ דוחה

מילה את השבת, ע"ש. ועי' מה שהקשה ע"ז בשו"ת פני מבין (סי' פט), ומה שמיישב בזה בשו"ת גנזי יוסף (סי' עג).

ברם לפמ"ש אדה"ז בלקוט תורה הקושיא מיושבת היטב, דאפילו לשיטת הסובר דמילה כשרה בגוי בנדירים, בנדו"ד לא זקוקים מעיקרא לגוי, כיון ד"לגבי גילוי זה כל המלאכות בטלים. . ואינן נחשבות למלאכה כלל", א"כ גם האב היהודי בעצם מקיים את השבת אפילו שמל את בנו בשבת.

הכלי חמדה הקשה (בהקדמה לספר המדבר) על מילת עבדים ביום השמיני שדוחה שבת, והרי יכול להפקירם, ולא יצטרך לחלל שבת? ע"ש מה שתירץ.

אולם באם גם במילת עבדים ישנו "גילוי זה שכל המלאכות בטלים ואינן נחשבות למלאכה כלל" א"ש ולא צריך להפקירן, כיון שבעצם מקיים את השבת אפילו שמל אותם, אבל צ"ע אם זה שייך גם לגבי עבדים [בפשטות משמע שכן, שאל"כ לא היה דוחה שבת. וצ"ע].

♦ ♦ ♦

חסידות

דיוקים בלשון אדמו"ר הע"צ בלקו"ת

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בלקו"ת פ' אמור במאמר ד"ה והניף הכהן (לז, ב) מביא בענין צמר הכבשים ששרשם גבוה מאד, ומציין בהגהת אדמו"ר הע"צ שם כמה מקורות על זה. ואחרי זה מוסיף: "ועמ"ש במ"א ע"פ שערך כעדר העזים שגלשו כו'".

ציון זה קאי על ד"ה משמח חתן וכלה, שנאמר ע"י אדה"ז בשנת תקע"ב (מאמר זה הי' בכת"י, ונדפס רק עתה בס' מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' תצה), דשם מבאר ע"פ "שערך כעדר העזים שגלשו מהר הגלע", שהוא התגלות בחי' לובן העליון שלמעלה מהשתלשלות והוא תוס' הארה חדשה מהמאציל ב"ה שלמעלה משערות וצמצומים דקו המדה כו', ע"ש באריכות. [ויש מזה באריכות יותר בכמה מקומות המקבילים בס' מאמרי אדה"אמ"צ דרושי חתונה ח"ב].

אמנם קיים עוד מאמר ד"ה שערך כעדר העזים בלקו"ת שה"ש (לו, ג), והוא שם המשך למאמר ד"ה הסבי עיניך מנגדי (המתחיל שם ברף לו, א, ואחרי זה בא בפסקא בפ"ע ביאור סיום הפסוק: שערך כעדר העזים), אבל שם בלקו"ת ליתא מענין המדובר כאן במעלת צמר הכבשים. וע"כ ניכר דכאן כוונתו למאמר ד"ה משמח חו"כ הנ"ל.

עוד ציון למאמר "שערך כעדר העזים"

ועי' לעיל בלקו"ת בפ' זו (אמור) בד"ה ונקדשתי (דף לב, א) שמציין ג"כ אדמו"ר הצ"צ: "וכמ"ש במ"א ע"פ זה דהסבי עיניך כו' שערך כעדר". אולם ציון זה קאי על לקו"ת שה"ש סוף ד"ה הסבי, כי שם אכן מבואר הענין המובא כאן במאמר ונקדשתי.

אבל במאמר והניף כאן כוונתו לד"ה משמח חו"כ מתקע"ב כנ"ל.

ציונים ל"דיבור המתחיל", ו"על פסוק"

והנה בשני ציונים אלו (בד"ה ונקדשתי דל"ב ע"א, ובד"ה והניף הכהן דל"ז ע"ב), בשניהם נקט אדמו"ר הצ"צ לשון "עיינ במקום אחר ע"פ שערך כעדר העזים". וע"פ רוב לשון הצ"צ בציוניו הוא: עיין בד"ה כו'. [וגם כאשר מציין לאמצע מאמר הוא כותב לדוגמא: עיין בד"ה הסבי עיניך בענין שערך כעדר כו']. אולם כאן הלשון: "במקום אחר על פסוק".

בציון השני מובן הלשון "במקום אחר על פסוק", כי מציין למאמר מתקע"ב שלא נדפס, וזהו לשון הרגיל בציוני אדמו"ר הצ"צ כאשר מציין למאמר שלא נדפס.

אבל במאמר ונקדשתי הלא מציין למאמר הנדפס בלקו"ת שה"ש (ד"ה שערך כעדר), ובכל זאת כותב לשון "במקום אחר על פסוק". ולא "בדיבור המתחיל" כו'.

תקופת כתיבת ההגהות ע"י אדמו"ר הצ"צ

אך כבר כתבנו להוכיח במק"א (ראה "עיונים בעריכת ס' לקו"ת" בכרם חב"ד גליון א'), אשר בתחילה ובמהדו"ק לא הי' בכוונתו הק' של כ"ק אדמו"ר הצ"צ להשים בלקו"ת חלק מיוחד לדרושי שה"ש. (ורק דרושים אחדים שעל פסוקי שה"ש סודרו בין פרשיות התורה במקומות שאליהם הם שייכים), ואח"כ סמוך יותר להדפסה הוחלט על עריכת חלק מיוחד על שה"ש.

וע"כ אפשר כי כאשר רשם הצ"צ ציונים אלו על הדרוש ונקדשתי שבפ' אמור, עדיין לא הי' מסודר להדפיס מאמר "הסבי גו' שערך כעדר" בתוך הלקו"ת, ולכן מציין אליו רק "במ"א ע"פ שערך כעדר" כי לא הי' עדיין חלק מהלקו"ת.

ובאמת כמדומה גם שבציונים רבים שכתב אדמו"ר הצ"צ בשנים הראשונות, הי' מציין למאמרים שנדפסו בתו"א ובלקו"ת ג"כ בלשון זה "במ"א על פסוק" (ולא כמו שרגיל לציין אח"כ "עיי' בדיבור המתחיל"). וי"ל שציונים אלו לד"ה ונקדשתי נכתבו בתקופה קדומה יותר.

ובכל אופן גם מסגנון הציונים של אדמו"ר הצ"צ, אפשר לפעמים ללמוד על תקופת רישום הציונים ע"י אדמו"ר הצ"צ באיזה שנים זה הי' (ולפעמים יש ללמוד גם לגבי איזו היא משנה קדומה ואיזו משנה בתרא ואכ"מ).



מים רבים דפ' נח, ומים רבים דפ' תולדות

בלקו"ת פ' אמור שם בד"ה והניף הכהן, באותו דף (לז, ב) נרשם עוד ציון שיש בו דיוק לשון.

וז"ל: "ועיי' במ"ש פ' תולדות בביאור ע"פ מים רבים שבשה"ש בענין דעת עליון ובד"ה שיניך כעדר".

ולהלן במאמר זה (לז, ד) מציין בענין אחר (תוקף האורות דתוהו): "וכמ"ש במ"א בביאור ע"פ מים רבים כו' מי נח".

הלא בפעם הא' נקט "ע"פ מים רבים שבשה"ש", ואח"כ נקט "ע"פ מים מים כו' מי נח".

וזהו מטעם כי יש שני דרושים שהתחלתם "מים רבים", א' נדפס בתו"א פ' תולדות, והשני בפ' נח. וע"כ כל פעם שמציינים למאמר "מים רבים", הרי צריך להוסיף אם זהו הנדפס בתו"א פ' נח או הנדפס בתו"א פ' תולדות. אך לפעמים יש אצל אדמו"ר הצ"צ אופן נוסף איך להבדיל בין שני הדרושים (בפרט בציונים שנכתבו עוד מקודם להדפסת התו"א בשנת תקצ"ז), כי לזה שבפ' נח הוא "מים רבים דמי נח" (שמדובר בו על מים רבים של המבול וטרדות הפרנסה כו'), וזה שבפ' תולדות הוא מים רבים דשה"ש (שמדובר בו על כל מים ואינו קשור למים מסויימים דמי נח דוקא).

ומובן הלשונות כאן בשתי ההגהות.



תיקוני טעויות דפוס בלקו"ת

בלקו"ת פ' אמור שם (דף לז, א) יש עוד ציון מהצ"צ (בענין יניקת קליפת ישמעאל מבחי' אברהם): "ועמ"ש בפ' וירא ע"פ אנכי מגן לך".

ומובן שצריך לתקן "בפ' לך לך".

באמת יש תיקונים רבים שצריך לתקן בספרים כו'. אבל בתיקון זה יש בו משום חידוש.

כי הלא ס' הלקו"ת נדפס בפעם ראשונה ע"י אדמו"ר הצ"צ בשנת תר"ח, ומיד לאחר זה בשנת תרי"א נדפס (ג"כ ע"י אדמו"ר הצ"צ) קונטרס הוספות ללקו"ת, שכלל גם רשימת תיקוני טעויות. ותיקונים אלו תוקנו אח"כ בהוצאה השני' של הלקו"ת בשנת תרכ"ו.

וכיובל שנים אחרי זה בשנת תרס"ד, הוגה כל הלקו"ת עוה"פ בפקודת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, ונדפס אז מחדש בהגה"ה מדוקדקת (ע"י אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ח"ד לא וע' מח ועוד, וע"י לשון המודעה רבה מהוצאת תרס"ד שנדפסה גם בהוספות בלקו"ת החדשים). ההגהה נעשתה חלק ע"י כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בעצמו וחלק ע"י המעתיק הר"ש סופר (וכמדומה גם ע"י הרה"ח ר' אשר ז"ל גראסמאן שו"ב מניקאלייעב. ולא בדקתי כעת במקורות).

ושוב בשנת תשד"מ נדפסה בהוראת רבינו הוצאה חדשה של הלקו"ת עם הוספות ותיקונים (וציווה אז רבינו לערוך התוועדות מיוחדת לרגל הדפסת הוצאה זו).

ואח"ז בשנת תשנ"ו נדפס הלקו"ת מחדש באותיות גדולות מרובעות כו', וע"פ הגהה עם כתבי-יד ודפוסים ראשונים.

ואחרי כל תיקונים אלו הנה עד היום חזר ונדפס כאן: "בפ' וירא ע"פ אנכי מגן לך".

וע"י מ"ש רבינו באגרות קודש (כרך ח' ע' רמט): "והנה מי שעסק פעם בהעתקה כו' וידוע לי זה ע"י שמגיה אני חלק חשוב של המאמרים וספרים הנדפסים ע"י הוצאתנו, הרי גם במעתיק טוב, לכל

הפחות 5 אחוז של השורות יש בהם טעויות אחרי העתקה הראשונה ומגיהים פעם שני' ושלישית, וכנ"ל זהו במעתיק היותר טוב". ע"כ. ומסיימים בטוב.



בטעם העונש על חילול שבת ויו"ט

הרב נתן גורארי'

באפאלא, ניו יארק

בתניא קדישא סוף פ' מו איתא: "ובזה יובן חומר עונש איסור מלאכה בשבתות וחמץ בפסח השוה לכל נפש לפי שאף בנפש בור ועם הארץ גמור מאיר אור קדושת שבת ויו"ט ונידון בנפשו בכרת וסקילה על חילול קדושה זו. עיי"ש.

ומבואר מכאן דבר חידוש, שבשבת ויו"ט או חמץ בפסח (שגם אכילת חמץ ר"ל הוא מטעם חילול קדושת יו"ט דפסח שמאיר בנפשו) העונש הוא מצד שמאיר בגילוי בשבת ויו"ט אור א"ס בנפשו והוא מחלל קדושה זו".

ולכאורה ביאור זה - דהעונש הוא מפני שהוא מחלל הקדושה שבנפש - הוא בדיוק בשבת ויו"ט ולא בשאר עונשים.

ואולי בזה יובן גם מש"כ בתניא בפרק כד בענין פקו"נ ש"דוחה שאר עבירות וגם יעבור ואל יהרג היינו כפי' חז"ל אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ולא משו' קלות העבירות וחומרן . . אלא דגזירת הכתוב הוא". דצ"ע בזה האם ענין "חלל שבת אחת" הוא רק בשבת, או שהפירוש בזה הוא בכל המצוות, שזה לא מצד פקו"נ אלא מצד הריבוי מצוות שיקיים אם יחי'. היינו המצוות הרבות שיקיים כשיחי' דוחים העבירה שיעבור פ"א.

ועוד צ"ל במה שמסיים "אלא שזה גזה"כ", מה צריך הביאור מצד חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה*.

ואפשר לומר שהיות שבחילול שבת (ויו"ט) ה"ה מחלל אור קדושת שבת שמאיר בנפשו, וזהו גדר חילול ה' (ר"ל), הנה איך מתירים פקו"נ לחלל, דהרי ענין חילול ה' הוא מהמצוות דיהרג ואל יעבור.

(* ראה מ"מ הגהות והערות קצרות פכ"ד שם. המערכת.)

וע"ז מבאר שבמיוחד בשבת אין זה נק' חילול ה' מצד שישמור שבתות הרבה.

וענין זה הוא מיוחד בשבת, שבפרט א' חמור הוא משאר מצוות ה' - מצד ענין החילול, שבשבת מאיר בגילוי אור קדושת השבת - אור א"ס. ולאידך דוקא בשבת ויו"ט אומרים שזהו מצד קדושת השבת שיאיר הרבה פעמים ככה *.

וזה שהגמ' מביא טעם "חלל שבת אחת כו'" הוא שמצד פקו"נ בלבד לא היינו יכולים לדחות חילול שבת, וצריכים דוקא להסבר דחלל שבת א'. אבל זה הוא רק בשבת ויו"ט ובשאר המצוות הוא גזה"כ. וצ"ע.

ובהמשך להנ"ל: הנה מבואר בדא"ח איך מותרים אנו בכלל לעבוד בששת ימי המעשה, הלא הר"ז כ"מאן דמחוג קמי מלכא" ונחשב מרידה ח"ו. והביאור הוא, שהיות שבימי השבוע גילוי אלקות בהעלם אין זה נק' מרידה, משא"כ בשבת, היות שאלקות מאיר אז בגילוי בעולם, וכבפרק מ"ו בגילוי בנפשו, אסור במלאכה שנחשב כביכול למרידה. ולפי"ז מובן, דבלי הטעם דחלל עליו כדי שישמור שבתות הרבה, ענין פקו"נ לבד לא הי' בכוחו להתיר, שהרי חילול שבת (ויו"ט) הוא מרידה במלכותו כנ"ל. וכ"ז הוא דוקא בשבת ויו"ט, אבל בשערי מצוות אין אומרים שזה אסור מצד מרידה כביכול, ולכן אז אומרים שפקו"נ דוחה כל המצוות.



מקשה דסיפה למאי איתא

הרב גולן אליהו

מאנסי, ניו יארק

בד"ה וזה מעשה המנורה ה'תש"ל מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מה שכותב אדה"ז בלקו"ת סוד"ה עד ירכה עד פרחיה (בהעלתך לג, א) - אחר שמבאר הענין ד"עד ירכה עד פרחיה" - וז"ל: "אך העיקר שצריך להיות אחדות גמור(ה) זה עם זה שלא יביט ברעת חבירו. . והיינו שידע שיש למעלה מנורה מקשה, שהעליון י(ו)רד למטה והתחתון

(**) ראה לקו"ש חכ"ז פ' אחרי ג' סעי' ז והלאה. המערכת.

עולה למעלה (עד שנעשה בהעשת של הככר זהב בהקשת הקורנס) . .
והטוב שלו שמא הוא מאחר, שעלה למעלה, ורעת אחרים שמא הוא
שלו, שירד למטה, ואז יהי' באמת אחד, הירך עם הפרחים, שכל אחד
יתזיק עצמו לבחי' ירך ולחבירו בחי' פרך...".

ואומר הרבי שבביאור זה בא אדה"ז לבאר כפל הלשון "מקשה"
שבפסוק ("מקשה זהב עד ירכה עד פרחתה מקשה היא"), שע"ז מבאר
אדה"ז שהכתוב בא ללמד בזה ענין נוסף, וכלשון חז"ל (מנחות כח, א)
"מקשה דסיפא למאי אתא", והיינו שכל ישראל צריכים להיות
באחדות גמורה לא רק מצד זה שיש מעלה ברגל ("ירכה") על הראש
("פרחה"), אלא עוד זאת שגם לא יביט כלל ברעת חבירו יען שכל
ישראל הם "מקשה אחת" ממש, כלשון הכתוב גבי מנורה בפ' ויקהל,
ולא רק מצד שרשם למעלה כי אם גם למטה הרי הם מציאות אחת עד
שיכול להיות שאין רע בחבירו כלל, ורעתו הוא באמת רעתך, וטוב
שלך הוא באמת משוב שלו. עד כאן תוכן דברי הרבי בנוגע לענינו.

והנה כנ"ל שילב הרבי בדבריו דברי הגמ' במנחות (כח, א) "מקשה
דסיפא למאי אתא".

ויש להעיר טובא שגם תירוץ הגמ' שם מתאים מאוד עם כל הדברים
הנ"ל:

דהנה הגמ' מתרצת שמקשה דסיפא אתא: "למעוטי חצוצרות,
דתניא . . עשאם (להחצוצרות) מן הגרוטאות (של כסף) כשרים . .
(ד)מיעט רחמנא גבי מנורה מקשה היא - היא ולא חצוצרות" (ולהעיר
גם שרק במנורה כתיב "מקשה אחת" משא"כ בחצוצרות). שע"פ
כהנ"ל יש לפרש ש"מקשה דסיפא" אתא להזהיר על האחדות הגמורה
דהמנורה (המסמלת את כל בית ישראל כמבואר בהמאמר) שיהיו
מאוחדים ממש גם למטה, ו"למעוטי חצוצרות", פי' שלא יהיו דבחי'
"(שתי) חצאי צורה" כי אם לפיו "מקשה אחת", "מקשה היא ולא
חצוצרות" - כידוע פי' הרב המגיד באור תורה פ' בהעלותך עה"פ
"עשה לך שתי חצוצרות כסף מקשה תעשה אותם".

ואולי י"ל ע"ד הרמז שזהו גם הפי' בדברי רש"י בפר' תרומה (כה,
א), ע"פ הגמ' במנחות (כט, א) ועוד, ש"נתקשה משה במעשה המנורה
וכו'", והיינו שמה רבינו "נתקשה" ונתאחד עם בני' (המנורה כנ"ל)
עד שנעשה אתם "מקשה אחת" ממש, ודו"ק.

[גם י"ל ע"ד הרמז בהענין דגוויי הקשת המראים על אחדות, כמבואר בזהר (ח"א עא, ב) ועוד, שזה קשור גם עם תיבת "קשת" המורה על "מקשה אחת". ויש להוסיף בזה עוד שאותן הדורות שלא הוצרכו לאות הקשת "לפי שצדיקים גמורים היו כמו דורו של חזקי" מלך יהודה ודורו של רבי שמעון בן יוחאי" כפירש"י בפר' נח (ט, יב) מבראשית רבה [ושם בב"ר מובאת דעת ר' יודן שכן הי' בדורן של אנשי כנסת הגדולה, ויעויין כתובות עז, ב, שכן הי' גם בדורו של ר' יהושע בן לוי] - הנה יש לומר בזה שכל הצדיקים הגמורים האלו ענינם הוא לאחד את בני כמרומו בשמם ועבודתם, ולכן לא הוצרכו לאות גוויי הקשת המורה על אחדות כנ"ל, דהנה "חזקי" מורה על "חוזק" ו"מקשה" ואחדות ו"אנשי כנסת הגדולה" מורה על "כינסו" ואחדות, ור' יהושע בן לוי מורה על חיבור ואחדות, כפירש"י עה"פ (ויצא כט, לד) "עתה הפעם ילוה אשי אלי . . על כן קרא שמו לוי" (וזהו שהי' "בן לוי" ודו"ק), ורשב"י הרי ענינו הי' חיבור ואחדות וכדיוק לשון הרע"א הידוע בפ' נשא (זח"ג קכד, ב) "בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזהר וכו'"].

וטרם צאתי ברצוני להעיר עוד, דלפי פירוש הרבי הנ"ל שמה שמסיים אדה"ז בד"ה הנ"ל הוא ביאור ל"מקשה" השני הבא אחר ובהמשך להתיבות "עד ירכה עד פרחה", הנה מוכרחים לכאור' לומר שמה שמפרש אדה"ז אח"כ בד"ה "ראיתי והנה מנורת זהב כולה" (לג, ג) דהענין ד"עד ירכה עד פרחה מקשה היא" הוא ע"ד המעלה שיש ברגל ובירך שאינו בראש (ועי' גם בהגהת הצ"צ שם), הוא באופן אחר מכפי שמדייק כאן: דכאן מבאר שלב נוסף (א גרעסערן אויפטו) בענין האחדות דבנ"י (גם למטה) ואומר שזוהי הכוונה דה"מקשה" השני הבא בהפסוק ד"עד ירכה עד פרחה מקשה היא".



מדת החסד של אאע"ה

הרב בנימין אפרים ביטון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בדרך מצוותך "איסור אכילת גיד הנשה" (יב, ב) מבאר שיש ג' מדריגות במדת החסד: א. מוחין שבחסד: והיינו מדת החסד הבאה מצד האהבה שאוהב את זולתו, ויש טעם למציאות החסד והיא האהבה הבאה מאיזו טענה שכלית. ב. חסד שבחסד: היינו מהות מדת החסד,

אע"פ שאין לו אהבה לזולתו, אעפ"כ ישפיע מצד מהות טבעיות חסדו לוותר מצד הטבע שלו, ומביא שזהו ע"ד מה שמצינו באע"ה שנתן ממון ורב טוב לערביים הגם שבדאי לא הי' אוהב אותם כלל. ג. נצח שבחסד: והיינו חסד הבא בדרך נצחון, שמנצח עצמו ועומד על נפשו להשפיע הגם שאין בלבו כ"כ, והוא בדרך נצוח ואתכפיא שאין לו שום תענוג בזה, משא"כ בב' מדריגות הנ"ל יש לו תענוג, אם מצד האהבה לזולתו [מדריגה הא'], או מצד וותרנות טבעית [מדריגה הב']. ע"כ תוכן הדברים, וכ"כ גם עד"ז להלן ב"מצות זכירת ומחיית עמלק" (צו, ב).

אמנם לעיל ב"מצות מילה" (יא, א) ביאר ג"כ הני ג' מדריגות שבמדת החסד, אלא ששם הביא מהא דאע"ה הי' נותן לאכול לערביים בדוגמא למדריגה הג' שבמדת החסד - נצח שבחסד, וצ"ב.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



במשל המלך ושפל אנשים [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בגליון הקודם (תתפ, ע' 28) כותב הרה"ח ר' פנחס שי' קארף: "בתניא פרק מו מביא משל המלך ואיש השפל: "ויורד אליו ממקום כבודו עם כל שריו יחדיו ומקימו ומרימו מאשפתו.

"בפשטות מפרשים כאן הכוונה שהמלך בא לאיש השפל עם כל שריו. ולכאור' מה צריך השרים לכך, והרי לא בא לתת לו כבוד (כי הרי הוא שפל אנשים), אלא שבא להראות לו אהבתו, וכמו שכותב בתניא מפורש, וא"כ מהו הענין שבא יחד עם השרים. ב'משכיל לאיתן' מפרש שבאים לעזור לו, ואינו מובן, וכי למה צריך עזר לכך, כי הלא לא הודגש שהוא איש כבוד. ועוד והוא העיקר שלא הוזכר שום דבר מזה בהנמשל.

"ולולי דמספינא הייתי מפרש דהמילים "עם כל שריו יחדיו" קאי על מה שכ' בסמיכות לזה "ממקום כבודו" - והיינו שבאמת המלך עצמו יורד אליו ממקום כבודו (בו הוא נמצא) עם כל שריו יחדיו, והוא יורד אליו". עכ"ל.

והנה באמת נפלאתי טובא על קס"ד כזה לפרש הפוך מהכוונה בתניא שנראית לכאורה ברורה ופשוטה. דמלבד זאת אשר בס' "שעורים בסה"ת" (שהוגה כולו - כידוע - ע"י כ"ק אדמו"ר) מפרש - וכבפשטות - אשר המלך בא אליו יחד עם כל השרים,

הרי בר מן דין, הרי "כל הדברים האלה וכל החזיון הזה" הוא משל על יצי"מ ו(בעיקר) על תכליתו - מ"ת, אשר אז, כפי שכותב אדמה"ז עצמו (או"ח סי' תצד, ס"ק ד): "...ומפטיר בנביא במרכבה דיחזקאל על שם שנגלה הקב"ה בסיני ברבוא רבבות אלפי שנאן", ובלשון התניא: "ויורד אליו ממקום כבודו עם כל שריו יחדיו". הרי חזינן שבפירוש כן "הוזכר דבר זה בהנמשל".

ובנוגע להטעם למה באמת הי' צריך להיות הירידה דעצמותו ית' בעת מ"ת יחד עם הפמליא דילי', הרי דבר זה מבואר היטב ע"י רבינו בלקו"ש חלק לג, ע' 18 ואילך, עיי"ש. ואותם הדברים חלים גם בנוגע להמשל עצמו בתניא, אשר מחמת חיבת המלך להאיש פשוט וכו', אינו מסתפק המלך בגילוי עצמותו שלו (שקרה באופן נדיר - בעת מ"ת, ולאחר"ז (באופן פחות גלוי) בכל חה"ש וכו'), אלא רוצה שיהא גם עם מרכבה דילי'. עיי"ש היטב בהשיחה, ואכהמ"ל.



בענין הנ"ל

הת' יואל נפרסטק

תלמיד בישיבה

בגליון האחרון (תתפ) שאל הרב פנחס קארף מתניא פרק מו, וז"ל התניא: "ויורד אליו ממקום כבודו עם כל שריו יחדיו ומקימו ומרימו מאשפתו" — שהפירוש הפשוט בזה הוא, שהמלך יורד אל האיש השפל יחד עם השרים, וכך גם מפורש ב"שיעורים בספר התניא" — והקשה, מה הענין שהמלך יורד אליו יחד עם השרים, הרי המלך לא בא לתת לו כבוד (כי הרי הוא שפל שבאנשים), אלא שבא להראות לו אהבתו, וא"כ מה נוגע שהמלך יבוא אם שריו יחדיו, העיקר הוא שהמלך בא ומראה אהבתו אל האדם הזה, ועוד ועיקר לא הוזכר פרט זה בהנמשל.

וי"ל הביאור בזה, דהנה בפרק זה מבאר רבינו הזקן ענין "כמים הפנים לפנים כן לב האדם אל האדם" שהוא "טבע הנהוג במדת כל אדם אף אם שניהם שוים במעלה. . ועל אחת כמה וכמה אם מלך גדול

ורב מראה אהבתו הגדולה והעצומה לאיש הדיוט ונבזה ושפל אנשים וכו', היינו, שהאין ערוך בין שני האנשים מעורר עוד יותר את האהבה של האדם הנמוך ביותר, ומזה מובן שכאשר המלך בא אליו עם שריו יחדיו, זה ממחיש אצלו עוד יותר את גדלות המלך (האין ערוך שלו אל המלך), ובמילא זה מעורר אליו את האהבה אל המלך עוד יותר.

וזה שלא הובא ענין זה בהנמשל, כי בהמשל זה אכן מורה על גדלות המלך, ויש להשרים איזה תפיסת מקום אצל המלך, משא"כ בהנמשל ש"הניח הקב"ה את העליונים ואת התחתונים ולא בחר בכולם כי אם בישראל עמו והוציאם ממצרים. לא ע"י מלאך ולא ע"י כו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו ירד לשם כמ"ש וארד להצילו וגו', אין תפיסת מקום להשרים והמלאכים אצל הקב"ה, ו"כולם קמי' כלא ממש חשיבי ובטלים במציאות ממש כו'", וזהו גדולתו של הקב"ה, ועל כן אין מקום להביא ענין זה (שהמלך בא עם שריו) בהנמשל.

♦ ♦ ♦

רמב"ם

בדין תדיר ושיאינו תדיר

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בקובץ שעבר (תתפ, ע' 34) הבאתי דברי הרמב"ם בפ"ט מהל' תו"מ ה"ב שכתב: "וכיצד סידור הקרבנות מוסף שבת תחלה ואחריו מוסף החודש (היינו ראש חודש) ואחריו מוסף יום טוב (היינו של ראש השנה), שכל התדיר מחבירו קודם את חבירו, וכן כל המקודש מחבירו קודם את חבירו. הי' לפניו תדיר ומקודש יקדים איזה שירצה". ע"כ.

והבאתי גם מ"ש בפרק שלפני זה, פ"ח ה"כ (בנוגע לצבור שאין להם די קרבנות לתמידין ולמוספין): "לא מצאו אלא שני כבשים אם יקריבו אותן למוסף היום אין להם תמידין למחר. הרי הדבר שקול אם הקריבום למוסף היום הקריבו, ואם רצו להניחם למחר לתמידין יניחו". ע"כ.

והבאנו כמה דיוקים בזה, ע"ש.

וביארנו שיש ב' גדרים בתדיר: א. המצוה התדירה מקדימה להיות שייכת להזמן ממצוה שאינה תדירה. ב. המצוה התדירה חשובה יותר ממצוה שאינה תדירה. וכתבנו שלפ"ז א"ש ב' ההלכות של הרמב"ם: דבפ"ח אין מדובר על עיקר הדין של תדיר אלא רק הענין של חשיבות התדיר, וכן מקודש, משא"כ בפ"ט הדין דתדיר הוא עיקר דינה של תדיר ומש"ה הביא הכלל של כל התדיר מחבירו קודם את חבירו בפ"ט. וממילא שם גם הביא השאלה אודות תדיר ומקודש שזהו שאלה כללית על ההלכה הכללית של תדיר. וגם ביארנו בהכי מדוע בסוגיא דזבחים (אודות זה דיבר הרמב"ם בפ"ט) לא מביאה הגמ' ראיות דמנחות (אודות זה דיבר הרמב"ם בפ"ח) וכן להיפך, דלפי דברינו ניחא דהם סוגיות חלוקות לגמרי ואינן שייכים זה לזה כלל.

ונשאר לנו לבאר קצת הראיות שהביאו בב' הסוגיות.

גם הבאנו מ"ש אדה"ז בהל' תפילין סימן כד, דהא דציצית קודם להנחת תפילין הוא משום ד"מצות ציצית היא תדירה שנוהגת בין בחול בין בשבת ויו"ט ותפילין אינן נוהגין בשבת ויו"ט, ותדיר קודם לשאנו תדיר".

והבאנו קושיות השאגת ארי' בסימן כח: א. איך אמרינן להקדים ציצית לתפילין משום הדין דתדיר, הרי תפילין מקודשות יותר מציצית. ב. איך אמרינן דציצית תדירה, הרי תפילין תדירה יותר, דלדעת רוב הפוסקים תפילין נוהג גם בלילה ורק משום גזירה דרבנן אינו נוהג בלילה, וציצית לדעת רוב הפוסקים אינה נוהגת בלילה. ואפילו דציצית נוהגת בשבת ויו"ט משא"כ תפילין, הא מ"מ זה שנוהג תפילין בלילות משא"כ ציצית גורם שתפילין יהי' תדיר יותר מהא דציצית נוהגת בשבת ויו"ט. ע"כ מ"ש בקובץ שעבר.

והנה הבאנו ג"כ דיש לעיין למה הביא הרמב"ם ב' ההלכות של תדיר ומקודש בהלכה אחת בפ"ט, דהרי לכאורה הם ב' דינים שונים, ועד כ"כ שיש שאלה איזה מהם דוחה השני, וא"כ ודאי אינם שייכים להלכה אחת.

והנראה לומר דכוונת הרמב"ם בזה להורות דדין מקודש הוא כמו דין תדיר; דכמו דתדיר שייך להזמן, כמ"ש לעיל דהמצוה התדירה שייכת יותר להזמן מהמצוה שאינה תדירה, ה"ה ענין מקודש ג"כ דקדושתו פועל שייכות להזמן יותר ממי שאינו מקודש, וזהו מ"ש "וכן כל המקודש מחבירו קודם את חבירו" דקדימתו של מקודש הוי כמו קדימתו של תדיר, ודו"ק.

ומשו"ה ישנה השאלה בתדיר ומקודש איזה מהם קודם; דמאחר דיש שני ענינים ששייכים להזמן א"כ איזה מהן תופס הזמן יותר - התדיר או המקודש.

ועפ"ז יש לפרש נמי הסוגיא דזבחים כדלהלן:

א. ראי' הא' הביאה הגמ' מהדין דתמידין קודמין למוספין, היינו דחזינן מזה דתדיר עדיף ממקודש, דתמידין שהן תדירין קודמין למוספין שהן מקודשים, ולפ"ז הביאור בהמשנה הוא, דאע"פ דהוא שבת ומוספים שייכים יותר לשבת מתמידים - דהרי הם באים בשביל השבת וממילא יש בהם יותר קדושת שבת ולכן גם שייכים יותר לשבת - אעפ"כ חזינן מהמשנה דתמידין התדירין תופסים הזמן יותר ממוספים המקודשים. וע"ז תי' הגמ' "אטו שבת למוספים אהני לתמידין לא אהני" - ר"ל דגם התמידים נקראים קרבנות של שבת וממילא יש להם שייכות להזמן כמו מוספים, שגם על התמידין שהם קרבנות היום חל עליהם שם שבת, ובמילא שייכים התמידים להזמן מצד קדושת היום. וזהו ביאור הגמרא.

ולפ"ז נמצא דהאי סברא דאטו וכו' אהני וכו' אין די בה שתפעול קדושה בענין השני, כמו כאן דלא די שהשבת תפעול קדושה בהתמידים כ"א שהשבת צריכה לפעול שקדושת התמידין תהי' קדושה השייכת לזמן השבת, שנעשית כמו "חובת היום", ורק עי"ז תתוקן הבעיא של תדיר ומקודש.

ולפ"ז יש לתרץ קושיית התוס' בזבחים דהבאנו לעיל, דהקשה למה צריכין כ"כ הרבה קושיות שעליהם יהי' התירוצ' "אטו וכו' אהני", עיי"ש. ולפ"ד אפ"ל דאילו הי' כל הענין רק זה שהקדושה פועלת בכ"ע א"ש קושית התוס', אבל מאחר שהקדושה צריכה לפעול בענין השני שתהי' שייכת להזמן, אז יש לחלק ולעיין בכ"א אם שייכותה להזמן היא אכן כ"כ פשוטה כמו הקושיא הקודמת.

ולדוגמא הקושיא הראשונה שהיתה מתמידין ומוספין וע"ז תירצה הגמרא דגם התמידין נעשין קרבנות השייכים לשבת. אך עדיין יש להבין בקושיא הבאה בגמ', דבשלמא קרבן התמיד הוא קרבן של היום, ומאחר שהיום הוא יום השבת היא שייכת ליום השבת, אבל הקושיא השני' היא ממוספי שבת ומוספי ראש חדש, ואע"פ שהיום ראש חודש וזה מקדש את כל היום, אבל אינו מוכרח שהקרבן מוסף דשבת נחשב כשייך לזמן דראש חדש ונעשה חובת ראש חדש. וכן באידך כשהקשתה הגמ'.

ממוספי ר"ח ור"ה, דאע"פ שמצינו ששבת יכולה להיות שייכת לר"ח, אך עדיין אינו מוכרח שר"ח יהי' שייך לזמן דר"ה - דמאחר דר"ה הוא חג אולי לא שייך שר"ח יהי' שייך לחג שנאמר שהוא נעשה מצוה השייכת להזמן.

ומכל הנ"ל יוצא, דמאחר שצריכין שהמקודש יהי' שייך להזמן א"כ יש חידוש בכל חד בשייכותה להזמן ההוא.

וכיון דאתאנו להכא, נחזור לקושיית השאג"א על הנמוק"י שהוא ג"כ פסק אדה"ז, למה מקדימין ציצית לתפילין "משום דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם", היינו דציצית תדירה יותר מתפילין, והקשה דהרי תפילין מקודש יותר והי' צריך להיות הדין כלשון הרמב"ם "קדים איזה מהן שירצה".

והנראה לומר דלפ"ד האי דין דמקודש אינו שייך בכל דבר שבקדושה כ"א בדברים שבקדושה שקדושתם שייכת לענין הזמן, כמו ענינים של יו"ט שהבאנו לעיל, דענין הקדושה של שבת, ר"ח ור"ה שייכים להזמן, ובזה אמרינן דיש מעלה במקודש, וא"כ א"ז שייך כלל לקדושת תפילין שאינה שייכת לענין הזמן.

רק דע"ז צ"ע, דבשלמא בהענינים שהבאנו לעיל - ששייכים להזמן - א"ש, אבל הרי בקרבנות בכלל מצינו ענין של מקודש, כדאיתא שם בגמרא בנוגע לקדושת חטאת שהגמרא קוראת אותה מקודש, והרי מה שייכות בין זה להזמן.

והנראה לומר דקרבנות בעצם שייכים לזמן, דהרי מצינו דקרבנות חלוקים בזמן אכילתן, וכן מצינו מה שנקרא בלשון הרמב"ם "מחשבת הזמן" או ש"נשחטו חוץ לזמנן", והיינו דענין זמן אכילת הקרבן והקטרתו כ"כ נוגע להקרבן דמחשבה אודות זמן פוסלת את הקרבן. ומשו"ה יש לומר דענין הקרבן שייך להזמן, ומשו"ה הקרבן נקרא מקודש, דשייך להזמן ותופס הזמן.

ולפ"ז לא שייך ענין מקודש כ"א במקודש השייך לזמן, כמו קרבן או ענין הנוגע לשבת ויו"ט, ודו"ק.

ולפ"ז אולי יש לתרץ קושיא השני' של השג"א, דתפילין תדירה יותר מציצית שהרי לדעת רוב הפוסקים אפילו כסות יום פטורה מן הציצית בלילה, ונמצא דאין מצות ציצית בלילה אבל לענין תפילין הנה דעת רוב הפוסקים שנוהג גם בלילה רק שגזרו רבנן שלא להניח בלילה, הרי

דמצות תפילין תדירה יותר מציצית, דמה שתפילין נוהג אפילו בלילות הוא יותר תדיר ממה שציצית נוהגת בשבת ויו"ט.

והנה לפ"ד אפשר לומר דתדירות דשבתות ויו"ט נחשב ליותר תדיר מזה שתפילין נוהג גם בלילה, והוא לפי מה שביארנו דענין תדיר אינו רק שנוהג יותר זמן משאינו תדיר כ"א שייך להזמן יותר משאינה תדיר.

ולפ"ז אפ"ל דסובר הנמוק"י ואדה"ז דזה שתפילין נוהג גם בלילה אע"פ שזמנה יותר מציצית, מ"מ מזה שאינה נוהגת בשיו"ט היא שייכת להזמן פחות מציצית השייכת לשיו"ט; ר"ל דציצית יש לה שייכות לכל ימות השנה, ותפילין אינה שייכת לכל ימות השנה, וא"כ כשבאים לדון על איזה מהן תופס הזמן יותר, סוברים הנמוק"י ואדה"ז דדבר ששייך לכל יום מימות השנה הוא שייך יותר להזמן מדבר שנוהג רק כמעט חמישית השנה, משא"כ ציצית אע"פ שאינה נוהגת בלילה מ"מ היא שייכת בכל יום ויום רק לא בכל חלק היום, ודו"ק.

ועתה נחזור לדברי הרמב"ם שהתחלנו בו: דהנה בדברי הרמב"ם יש לדקדק עוד, דבפרק ח' מתו"מ - כשהביא הדין מה לעשות בש"לא מצאו אלא שני כבשים" - כתב "הרי הדבר שקול וכו'", וצ"ע הלשון "הדבר שקול", משא"כ בפ"ט דכתב רק "יקדים איזה שירצה".

גם יש להבין בנדון דלא מצאו אלא שני כבשים דאמרינן "יקריב מה שירצה"; דלכאורה מאחר שמוספין הן חובת היום ובתמידין לא נתחייבו עדיין עד למחר, מדוע בכלל דנין על התמידין שלמחר לעומת המוספין של היום.

ולמ"ש לעיל א"ש: א. הלשון "שקול" שייך רק אם אנו דנין על שני ענינים ורוצים לדעת איזה מהם חשוב יותר, הנה בזה אמרינן דשניהם שקולים, אבל כשדנין גבי מה שייך יותר להזמן אין לומר שקולים כ"א ששניהם תופסים הזמן, ומשו"ה יקדים איזה שירצה. אבל בפ"ח כשדנין אודות חשיבות הלשון "שקול" מתאים.

גם אתי שפיר לפ"ז מה שאנו דנין על תמידין דלמחר; דמאחר שאין זה דיון על הזמן כ"א על חשיבות המצוה, א"כ יש לדון לאיזה מצוה חשוב יותר ההשתמשות של ב' כבשים אלו. היינו דהנדרון הוא לאיזה מצוה מתאים יותר להשתמש בכבשים, ונמצא שהדיון הוא על הכבשים ולא על הזמן (וכלשון רב "לכך נוצרת" - והדיון הכא הוא לאיזה "כך נוצרת").

ועדיין יש לעיין קצת בלשון הרמב"ם בפ"ח, דאחר שכתב "הרי הדבר שקול" כתב: "אם הקריבום למוסף היום הקריבו, ואם רצו להניחם למחר לתמידין יניחו", וצ"ע למה האריך הרמב"ם כ"כ בלשונו ולא כתב רק "יקריב כמו שירצה" וכדומה. גם מ"ש "אם הקריבום למוסף היום הקריבו" - דמשמע בדיעבד - וזה לא מובן, דהי' לו לכתוב אם רצו יקריבו למוסף ואם רצו להניחם וכו' יניחו. גם צ"ע במ"ש אח"כ "ואם רצו להניח למחר וכו'", הי' לו לכתוב ואם רצו להקריבם למחר יקריבום, ומה זה הדגש על ל"הניחם".

והנראה לומר דלפ"ד יש חילוק עיקרי בין ההנהגה במקום ספק של תדיר ומקודש: היינו דבפ"ט הדגש של הרמב"ם הוא "יקריב איזה שירצה", היינו דמאחר דענין של תדיר ומקודש הוא איזה מהם תופס הזמן קודם, ובמקום ששניהן שקולין אזי שניהם חלין באותו זמן, וממילא כותב הרמב"ם באופן חיובי "יקריב", משא"כ בפ"ח דשם כותב "הרי הדבר שקול" ר"ל דאין חשיבות של אחד על השני, וא"כ הנשאר לנו הוא רק בדיעבד - ר"ל דמה שיעשה יהי' טוב, אבל אין כאן ענין חיובי. וזהו אריכות לשון הרמב"ם, ודו"ק.



הלכה ומנהג

אינו חושש במצות

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בשו"ע או"ח סי' ל"ט סעיף א': "תפילין שכתבן עבד או אשה או קטן אפילו הגיע לחנוך (או עכו"ם) או כותי או מומר לע"א או מוסר פסולים משום דכתיב וקשרתם וכתבתם כל שאינו בקשירה או אינו מאמין בה אינו בכתיבה".

ועיין בשו"ע רבינו סעיף א': "תפילין שכתבן עבד כנעני או אשה או קטן אפילו הוא בן י"ג שנים אלא שאינו ידוע בודאי שהביא ב' שערות ועדיין אינו בן י"ח שנה שנוכל לומר מן הסתם הביא כבר ב' שערות או שכתבן נכרי או כותי אפילו כתבן בפירוש לשמן או שכתבן ישראל מומר לכל התורה אפילו לתיאבון או אפילו לעבירה אחת אלא שאינה לתיאבון אלא מפני שאינו חושש עליה כלל כגון שיש לפניו היתר

ואיסור ומניח ההיתר ואוכל את האיסור או שכתבן מסור אפילו הוא מסור לתיאבון פסולין מפני שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה דהיינו שמוזהר עליה ומאמין בה ישנו בכתובה וכל שאינו בקשירה אינו בכתובה ועבד ואשה ונכרי אינן מוזהרין על קשירה וקטן אף על פי שמוזהר על הקשירה מדברי סופרים לחנכו במצות אינו מוזהר עליה מן התורה (וגם מדברי סופרים אין האזהרה אלא על אביו כמו שיתבאר בסי' שמ"ג) ומומר ומסור אע"פ שהן מוזהרין עליה מ"מ כיון שפרקו עול בודאי אינם מאמינים במצוות.

"ויש אומרים שפסול המומר לעבירה אחת מפני שאינו חושש עליה והמסור הוא מדברי סופרים שהחמירו עליהם חכמים לעשותם כנכרים הואיל ופרקו מעליהם עול מצוה.

"אבל מומר לכל התורה כולה אפילו לתיאבון פסול מן התורה לדברי הכל שהרי הוא כנכרי לכל דבריו כיון שיצא מן הכלל, ואפילו אם אינו אלא מומר לעבודה זרה או לחלל את השבת בפרהסיא הוא כנכרי לכל דבריו כמ"ש ב"ד סי' ב', וכן אם הוא מומר להכעיס אפילו לדבר אחד לבד הרי הוא כנכרי לכל התורה כמ"ש ב"ד שם.

"ומי שאינו מניח תפילין אפילו אינו עושה להכעיס פסול מן התורה לדברי הכל שהרי אינו כקשירה והוא שאינו מניחן מפני שאינו חושש עליהם כלל, אבל אם אינו מניחן לתיאבון כגון שהולך אחר עסקיו כשר לכתוב ואצ"ל מי שאינו מניחן מפני שאין יכול להניחן כגון שנקטעה ידו השמאלית שכשר לכתוב שהרי מוזהר הוא על התפילין ומאמין כמצותן אלא שאינו יכול להניחן מחמת אונסו. עכ"ל.

הנה דעת היש אומרים היא שפסול מומר לעבירה אחת מפני שאינו חושש עלי' היא מדרבנן והוא דעת היש אומרים שהובא בר"ן.

והנה ב"ד סי' ב' סעיף ה' בהג"ה איתא: "ומי שאינו חושש בשחיטה ואוכל נבלות שלא לתיאבון אע"פ שאינו עושה להכעיס דינו כמומר להכעיס (כך העלה הב"י מדברי הרא"ש)". ועיין שם בשו"ע רבינו קו"א ס"ק י"ב - "דלא כמ"ש הר"ן שכל שאינו אוכל נבלות להכעיס שאינו כנכרי אע"פ שאינו חושש בשחיטה, הרי הוא בתורת שחיטה כישראל כו", עיין שם.

ולכאורה איך מתווכים דעת הר"ן ב"ד - שאם אינו חושש בשחיטה הרי הוא בתורת שחיטה כישראל, עם מה שכתב הר"ן בתפילין שאם אינו חושש על מצוה, שהוא פסול עכ"פ מדרבנן.

ולכאורה זהו אחד מן הטעמים שרבינו ביו"ד קו"א ס"ק ח' מסביר שמה שמקיל הר"ן שם היינו "במי שמאמין שהיא עבירה ואינו מתכוין למרוד בקונו אלא שאינו חושש להזהר בה מחמת שהורגל בה לתאבון, וכיון דדש ב' כהתירא דמי ל' ועובר אף שלא לתאבון כו' אלא שאין בו יראת שמים ויראת חטא כלל ואין לו לב להזהר כו' והרי הוא בתורת שחיטה כו'".

וא"כ ה"א אינו חושש" שבהרמ"א ביו"ד סי' ב' שם מיירי במי שמאמין בהמצוה ומ"מ אינו חושש בה משום חסרון של יראת שמים, משא"כ "האינו חושש עלי" של היש אומרים (הר"ן) שבכאן, מדובר במי שאינו מאמין בהמצוה, ומ"מ לדעת הר"ן אינו פסול אלא מדרבנן משום שהוא פורק מעליו עול מלכות שמים.

והנה רבינו כותב כאן "ומי שאינו מניח תפילין אפילו אינו עושה להכעיס פסול מן התורה לדברי הכל שהרי אינו בקשירה (והוא מהמ"א סק"ג, והמקור של המ"א הוא ברמ"א ביו"ד הנ"ל). ולכאורה לדעת הר"ן אם הוא מאמין במצות תפילין, ומ"מ אינו חושש להמצוה משום העדר של יראת שמים אז אינו פסול לכתיבת תפילין, וצריך לומר שרבינו כאן מדבר רק במי שאינו מאמין בהמצוה וע"כ לא נקרא בר קשירה.

ובאמת דברי רבינו מדויקים בזה שכאן כותב "והוא שאינו מניח מפני שאינו חושש עליהם כלל", משא"כ ביו"ד בקו"א ס"ק א' כותב רבינו "שאינו חושש בה" ואינו כותב שם "שאינו חושש בה כלל".

אבל צ"ע קצת מדוע רבינו בסי' לט משמיט הדין של "מאמין ואינו חושש משום העדר יראת שמים" מכיון שמקור רבינו כאן הוא המ"א ומקור המ"א הוא הרמ"א ביו"ד סי' ב'.

והנה הביאור הלכה ד"ה או מומר - אחרי שהביא הדין דלהכעיס מיקרי היכא דהתירא ואיסורא קמיה ושבק התירא ואכל איסורו - כותב: "אבל אם אינו מקפיד לברור ההיתר והוא לוקח מן הבא בידו או היתר או איסור עדיין אינו בכלל מומר להכעיס ורק לגבי שחיטה פסק הרמ"א ביו"ד סי' ב' ס"ה בהגה דנחשב כלהכעיס משום דתו אינו בר זביחה". ואחר זה ממשיך הביאור הלכה לומר דכמו שהפסול של להכעיס הוא אפילו אם עושה זה רק פעם אחת (ש"ך יו"ד), אם לא עשה תשובה, א"כ אפשר דאם אינו חושש דהוא כלהכעיס ג"כ תיכף מיפסל, והוא נשאר בצ"ע.

והנה מה שכותב הביאור הלכה דאם אינו מקפיד לברור ההיתר נקרא לאו בר זביחה - לכאורה כוונתו להא דכותב רבינו שבאמת הוא מאמין בהמצוה ומ"מ אינו חושש עליה.

אבל מדברי רבינו ביו"ד בקו"א ס"ק ח' משמע דלא מיפסל בפעם אחת, עיין שם שבתחילה הוא כותב "אלא שעבר עבירה אחרת להכעיס כו' ואפילו בפעם אחת, שעבר עבירה להכעיס הוי מין כו' אבל אי שביק התירא ואכל איסורו כו' אלא יודע ומאמין כו' לא הוי מין כו'", ומשמע מדבריו דרק במין אמרינן שבפעם אחת נעשה מין ולא במי שמאמין בהמצוה.

וכמו כן עיין בקו"א ס"ק י"ב ד"ה להכעיס דאם לפעמים הוא מדקדק בזביחה מקרי בר זביחה.

ולכאורה הוא הדין במי שמאמין באמת אלא שחסר לו יראת שמים וע"כ הוא עובר על האיסור, אי אפשר לומר שנקרא "אינו בר זביחה" משום חסרון יראת שמים בפעם אחת.



מנהג חב"ד: מזוזה לפי היכר ציר [גליון]

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

אנו חייבים הכרת הטוב לר' ברוך אבערלאנדער שי' שליח רבינו במה שהשקיע הרבה כחות בבעיית זו של מנהג חב"ד בקביעות המזוזה לפי היכר ציר. וטרח טורח גדול להוציא לאור ענינים שהיו טמונים וצפונים מעיני כל רואה עד עכשיו, ואיזן וחיקר, ואסף, וליקט, וסידר, והביא לפני הציבור קוראי הקובץ הזה ענינים חשובים מאירי עינים ממש. ואף שלא הסיק שום מסקנות, אעפ"כ יכול כל איש שיש לו מוח בקדקדו להבין מה שיש לפניו. ואמינא לפעלא טבא יישר חילי, וכה יתן ה' וכה יוסיף לאמץ ידיו בגבורה של תורה.

מה שעניין אותי במיוחד הוא המכתב שכתב כ"ק אדמו"ר הרי"ק להרב לנדא ז"ל, ומשמע משם שלא הי' ניחא לי' מה שנתפרסם המנהג הזה - של היכר ציר - ברבים. ולפי דעתו הק' דבר זה שייך רק לבית הנשיא ואיננו כלל הוראה לרבים.

ועכשיו ע"י התגלותו של המכתב נתיישב כבר למה לא הורה הרה"ג ר' זלמן שמעון ז"ל דבורקין עד לעת זקנתו ללכת לפי היכר ציר, הגם שידע מזה קודם לכן הרבה שנים. כי כנראה הי' פשוט אצלו בתכלית

הפשיטות שאין זה הוראה לרבים. ואשר ע"כ עד שנתפרסם הענין ע"י הרב לנדא לא דיבר ע"ז כלל. ומה שניסה להגן על המנהג, להראות מקור לזה בקיצשו"ע ובב"י, כבר כתבתי באריכות בגליון תתעד (ע' 146) איך שהראיות שלו אינם ראיות, עיי"ש.

ובעיקר מה שהפליא ר' ברוך אבערלאנדער לעשות בארץ הוא מה שגילה את מקורה של ההוראה המובא בליקוטי שיחות (חלק כד עמוד 374), שבכניסה צדדית יש להתחשב בהיכר ציר, וגילה לנו שבהמענה של הרבי זי"ע שהוא המקור להוראה זו, כתוב שם בסימן שאלה בסוף כזה "?", וא"כ מכיון שהרבי ענה בדרך שאלה, א"כ התשובה של הרבי אינה ברורה כלל, ויש לפרשה לכאן ולכאן. ועכ"פ אין לקבוע הלכה על סמך מענה זה.

והיוצא מכל דבריו לפענ"ד הוא שכל המנהג הזה של היכר ציר הוא חידוש גדול ולא ניתן בכלל להתפרסם כהוראה לרבים, אבל אחרי שכבר נתפרסם אז הבו דלא להוסיף עלה ואין לך בו אלא חידוש, ורק בחדרים הפנימיים איפה שראו רבוה"ק נוהגים בהיכר ציר, אבל לא בשום כניסה מהחוץ אפילו בהכניסה הצדדית. ומה שמתח הרבי קו תחת המילים שבכניסה צדדית יש להתחשב בהיכר ציר פירושו לפענ"ד הוא שיש להתחשב בהיכר ציר ולעשות את הציר באופן של כניסה לתוך הבית ולא בדרך יציאה. ובזה יצא ידי ספק, וקיים את המנהג וגם קיים את המצוה ע"פ שו"ע בלי שום פקפוק.

◆ ◆ ◆

בענין הנ"ל

הרב ברוך אבערלאנדער

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

"מלבד הפתח הראשון"

מפורש ב'ספר המנהגים' עמ' 81 שמנהג קביעת המזוזה לפי היכר ציר אינו חל על "הפתח הראשון". וכן נאמר ב'אגרות קודש'¹: "מלבד הדלתות היוצאות לחצר או לרה"ר".

(1) חלק יב, שם.

ובגליון תתעט עמ' 61-63 הבאתי מה שנשאל בזה כ"ק אדמו"ר זי"ע: "בכניסה ראשית קובעים את המזוזה לימין הנכנס, האם הוא הדין כשיש גם כניסה צדדית או שבכניסה צדדית יש להתחשב בהיכר ציר?" תשובת הרבי בנוגע לשאלה זו: הרבי מחק את המלת "או", ועיגל את כל ההמשך, ככה: בכניסה ראשית קובעים את המזוזה לימין הנכנס, האם הוא הדין כשיש גם כניסה צדדית או שבכניסה צדדית יש להתחשב בהיכר ציר? ועפ"ז נדפס ב'ליקוטי שיחות'²: "יש להתחשב בהכניסה צדדית בהיכר ציר".

ובגליונות האחרונים של 'הערות וביאורים'³ דנו בזה בארוכה, ולא עיינתי בדבריהם עכשיו. ויש לי להוסיף בזה כמה נקודות:

כבר הערתי (שם) שע"פ המתברר כאן שהשאלה היתה מאד כללית, בלי פירוט וחילוק בין האם מדובר בכניסה מהחצר או מהרחוב, או האם מדובר בבנין שיש בו כמה דירות ויש שתי כניסות מחדר המדרגות, וכו' וכו', נצטרך לומר שבכל מקרה של כניסה צדדית הולכים לפי היכר ציר, ומזה יצא מסקנא תמוה, שיש לקבוע מזוזה בכניסה לרחוב לפי היכר ציר, כאילו נאמר שמהבית "נכנסים" אל הרחוב!?

דין דלת המשמש כ"כניסה" לרה"ר

ובענין זה כבר העיר הרה"ת חיים רפפורט⁴: "והנה בפתח היוצא לרה"ר (לרחוב) מובן בפשטות שא"א לקבוע המזוזה בימין ה"כניסה" (היציאה) לרה"ר גם אם ההיכר ציר הוא ברה"ר, דכל ענינו של היכר ציר אינו אלא לקבוע לאיזה 'צד' היה פתח זה דרך כניסה ודרך ביאתך, וא"כ באת"ל שההיכר ציר שברה"ר קובע שפתח זה הוא כניסה לרה"ר יהיה הפתח פטור ממזוזה לגמרי, שאין חיוב מזוזה לרה"ר, אלא ודאי דבפתח שבין רה"ר (חוץ) לבית (מקום העשוי לדירה וכו') אמרינן שפתח זה נעשה לכניסה ולביאת הבית, ולכן קובעים המזוזה בימין הכניסה להבית...".

(2) חלק כד עמ' 374.

(3) מתחיל מגליון תתעא ועד לגליון תתעד. וראה גם 'פרדס חב"ד' גליון 12 מאמרו של הרלו"י רסקין ובמאמרו של הרש"ב לוי' דלקמן.

(4) מאמרו שב'אור הדרום' (אוסטרליה) חוברת ה עמ' סח ס"א, וראה מה שהועתק ב'הערות וביאורים' גליון תתעט עמ' 63 הערה 39.

והיה אפשר לדחות את דבריו, שהרי מסתבר לומר דהיכר ציר אינו אלא דין באופן קביעת המזוזה (ההיכר ציר קובע מהו דרך ביאתך, ימין), אבל אין זה נוגע לכללות חיוב הדלת והבית במזוזה. ולפ"ז אין שום סברא להגיד שפתח שאינו אלא "כניסה" מהבית לרה"ר יהיה פטור ממזוזה לגמרי כיון דרה"ר אינו חייב במזוזה, שהרי לא מטעם "כניסה" לרה"ר אנו באים לחייבו, אלא מטעם "יציאה" מהבית, כיון שהדלת מחובר לבית, הרי גם דלת יציאה מהבית חייב במזוזה, שהרי "על מזוזות ביתך" אמרה תורה, ודלת משמש כניסה ויציאה. וא"כ אפילו באם ההיכר ציר פונה למקום פטור, אין זה פוטר את הפתח ממזוזה, לאחר שיש כאן "יציאה" מהחדר החייב במזוזה.⁵

וזה כנראה ביאור דברי ה'שיטה מקובצת' בשם "תו"ח"⁶: "לפטור כשהיכר ציר במקום פטור ודאי לא אזלינן בתריה", שהרי גם אחרי שההיכר ציר יוצא לחוץ אין זה פוטר את החדר ממזוזה, לפחות מצד היציאה. וודאי שאלו שמשמשים בחדר שההיכר ציר יוצא לחוץ נכללים במצות המזוזה והשמירה הקשור למצוה.⁷

(5) ועפ"ז גם לא נראים לי הביאור בדברי הרמב"ם שב'אור הדרום' שם סי"ד וב'גידיל תורה', נ"י, שנה ט' עמ' קפד (מיוסד על ביאורו של הרא"י העללער שנדפס באחד הקובצים שי"ל בבאנוס איירס בשנות התש"מ), שלפי דעת הרמב"ם (בהל' מזוזה רפ"ו) שאחד מתנאי המזוזה הוא: "ויהיו לו דלתות", א"כ יוצא שבדלת שבין ב' בתים "אמרינן ד[רק] הבית ששם ישנו היכר ציר הדלת ה"ה הבית שאליו שייך הדלת ומחוייב במזוזה", ובלשון הרב העללער: "דהפתח שייך לאותו הבית שהציר נראה עמו ורק הוא חייב במזוזה ולא השני כיון דאין הפתח מתייחס אליו". ולכאורה זה סברא תמוה, שהרי היכר ציר קובע רק לאיזה בית מתייחס הכניסה של הדלת, אבל ודאי שהיציאה מהדלת מתייחס לבית השני, וע"כ גם לשיטת הרמב"ם יהיה הבית השני נכלל במצות המזוזה.

ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע בנוגע לשיטת הרמב"ם הנ"ל, ומחלוקת הראשונים שבזה, ראה ב'לקוטי שיחות' חט"ז עמ' 446-447.

(6) מנחות לג, ב אות ה. הובא ב'אור הדרום' שם.

(7) ועפ"ז נדחים דברי חכ"א שהעיר שלפי מנהג חב"ד יוצא בהרבה דירות שכל החדרים הגדולים שההיכר ציר יוצא מתוכם פטור ממזוזה, ואדמו"ר מהר"ש בהוראתו שהולכים תמיד לפי היכר ציר "העביר" את מצות המזוזה לפרוודור הקטן שלפני החדרים. וע"פ הנ"ל זה אינו, שהרי למרות שישנו דין בקביעת המזוזה שקובעים בימין הכניסה, שלפי אדמו"ר מהר"ש הרי זה נקבע לפי היכר ציר, אבל ודאי שבנוגע לעצם חיוב המזוזה גם החדר הגדול שממנו יוצא הפתח נכלל בחיוב המזוזה.

וכדי לשבר את האזון יש להשתמש ע"ד ההלכה (שו"ע או"ח סי' רד סי"ב): "כל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופוטר את הטפילה", ועד"ז בהל' מזוזה

ובכל זאת נראה שהדין עם הר"ח רפפורט ולא מטעמיה. הסיבה לפטור דלת "כניסה" לרה"ר, כיון שא"א לקבוע מזוזה מצד ימין הכניסה, שהרי "כניסה" לרה"ר יציאה שמו, וחייב המזוזה אינו אלא מצד ימין, וחסר כאן ימין הכניסה⁸. ואכן מצאתי מי שכתב שפתח העשוי ליציאה בלבד, ואין נכנסים בו לבוא אל הבית, פטור ממזוזה, דבעינן דרך ביאה וליכא⁹.

וא"כ דברי הרבי "שבכניסה צדדית יש להתחשב בהיכר ציר" צריכים ביאור.

הדין דהולכים לפי היכר ציר (או לשאר השיטות לפי עיקר ההשתמשות וכיו"ב) קובע איזה משני החדרים העיקר שמימין כניסתו קובעים את המזוזה, ופותר את החדר השני ממזוזה.

עפ"ז נפק"מ גם להלכה במקרה שעדיין לא קבעו מזוזה, שאסור לדור בחדר זה, האם מותר לגור לפחות בחדר שממנו יוצא ההיכר ציר. וע"פ הנ"ל המבואר בפנים לעיל נראה לי שאסור.

(8) מקור דין ימין הכניסה הוא בבביתא, ולמדו את זה מהפסוק. בספרי עה"פ (ואתחנן ו, ט) דרשו: "ביתך – על ימין בכניסה. אתה אומר על ימין בכניסה או על ימין ביציאה? תלמוד לומר: על מזוזות ביתך, על ביאתך, על ימין בכניסה". ועד"ז נאמר בבביתא הובא בגמ' מנחות לד, א: "דתניא: ביתך – ביאתך מן הימין (דרך ימין לביאה. רש"י). אתה אומר מן הימין, או אינו אלא משמאל? ת"ל: ביתך. מאי תלמודא? אמר רבה: דרך ביאתך (לביאה ולא ליציאה. רש"י) מן הימין...". ודין ימין הכניסה הוי לעכב, וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רפט ס"ב): "ואם קבעה בשמאל פסולה".

(9) ספר 'פתחי שערים' ליקוטי הלכות על הל' מזוזה, סי' רפו סרי"ב וסי' רפט סס"א. אמנם מסיימים שם "ויש מי שמשמע מדבריו שחייב ביציאה ג"כ", ומקורם: "משמעות מרע"א יו"ד סי' רפ"ו סעי' י"ג; ועיין אגרות משה יו"ד [ח"א] סוס"י קפ"א". והדברים קצת תמוהים. דרעק"א בא לחדש שם בנוגע לדין דבית שאין ד' על ד' פטור, "דהיינו דמצד עצמותו פטור ממזוזה, אבל בחדר שלפנים מחדר (שקורא)ין קעמערכי) שיוצאים מחדר הגדול לחדר הקעמערכי, הפתח ההוא חייב במזוזה מצד הגדול שיוצאים ממנו דרך פתח זה לחדר קטן, ויהא נידון חדר קטן כאויר דמ"מ חייב כאלו יוצא מפתח זה לשוק", וע"ז העיר האגרות משה: "תמוה דפשוט שכניסה מחייב ולא יציאה, ולכן כיון שהוא לאויר כזה שא"א להיות כניסה משם אלא יציאה אין שייך לחייב... ולכן חדוש זה שאמר מסברא צ"ע ולמעשה אין לחייב", ואני בער ולא אדע, דבפשטות כוונת רעק"א לא היה להדגיש יציאה ולא כניסה, כי באם נבין שהדלת משמש יציאה מהחדר הגדול, הרי זה גם משמש כניסה, וכוונתו פשוט: כמו שדלת שנכנסים מהרה"ר לבית חייב במזוזה למרות שנכנסים כאן ממקום הפטור ממזוזה, כמו כן בחדר קטן שנמצא לפני חדר גדול גם הוא חייב במזוזה מפני הכניסה והיציאה של החדר גדול. ודבריו מובנים בפשטות, ואין ללמוד מכאן דלית שמשמש רק ליציאה למקום פטור חייב במזוזה.

"כניסה צדדית" שבדירת אדמו"ר מוהריי"צ

והנה דברי הרבי שבכניסה צדדית הולכים לפי היכר ציר הם חידוש גדול, שהרי בהוראת רבותינו נשיאינו נאמר רק "אשר (חוץ מהפתח היוצא לחוץ) קביעת המזווה הוא רק ע"פ היכר ציר", ולא נאמר שישנו לפעמים גם "פתח היוצא לחוץ" שהולכים בו לפי היכר ציר וכגון שהוא "כניסה צדדית".

אמנם מקור דברי הרבי הוא ב'מעשה רב', בדירת אדמו"ר מוהריי"צ¹⁰, שיש לו "שתי דלתות הנפתחות, ואעפ"כ יש חילוק ביניהן: בכניסה הראשית המזווה היא לימין הכניסה, ובכניסה השנית המזווה היא לימין היכר ציר", ומכאן יצא לו להרבי הקביעה: "שבכניסה צדדית יש להתחשב בהיכר ציר". ומוסיף הרש"ב לוי¹¹: "כאן לא מדובר בכניסה מהחצר ממש, שאז אין שום הפרש בין כניסה ראשית לכניסה צדדית, שבכל אופן אין לומר שנכנסים מהבית אל הרחוב, כ"א בדומה לדירת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, היינו בבניין שיש בו כמה דירות, ויש שתי כניסות מחדר המדרגות אל הדירה, ע"ז נאמר שבכניסה הראשית קובעים את המזווה לימין הכניסה ובכניסה הצדדית יש להתחשב בהיכר ציר, וכפי שהוא בדירת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע".

ולפי זה אין לך בו אלא חידושו, וצריכים לפרש שכן היה גם כוונת הרבי במענה הנ"ל, שדוקא במקרה שהכניסה הצדדית אינו פתוח לרה"ר אז יש לקבוע בו המזווה לפי היכר ציר.

ולא הבנתי מה שהעיר בזה הרה"ת לוי יצחק רסקין¹², שאינו רוצה לקבל את "דברי רש"ב לויין – דמיירי בכניסה שנייה בתוך בנין של apartments, כי צורה זו אינה שכיחה באה"ק (משא"כ בארה"ב) ובעוד מקומות נהגו כן בדירות יוקרתיות, בשביל המשרתים וכיו"ב). אלא מיירי בבתיים שיש להם חצר או גינה בצמודות להם, כסגנון

(10) להעיר שלאחרונה יצא לאור הספר "בית חיינו 770 – תיאורו. משמעותו ותולדותיו", ודוקא הדיונים ההלכתיים-תורניים היחידים הקשורים לבנין זה חסרים בספר, והם מקומות המזווה בדירת אדמו"ר מוהריי"צ: במרפסת, בפרוזדור הקטן ובכניסה הצדדית. וכן המזווה שעל המעלית. וחסרון זה בולט מאד ב"תרשים הקומה השניה" שבעמ' 166, שלא רשומים בו בכלל כיווני ההיכר ציר ואופן קביעות המזווה. ויש לקוות שיתוקן במהדורה הבאה.

(11) במאמרו שבעיתון 'כפר חב"ד' גליון 751 עמ' 51.

(12) העתקתי את דבריו ב'הערות וביאורים' שם גליון תתעט עמ' 63 הערה 40.

הבנייה באה"ק, בכפרים ואף בעיירות וכרכים". ולא נתברר לי האם הוא רוצה לחלק ולהחמיר או להקל, ומה סברתו בזה, כי לכאורה עיקר הסברא היא לחלק בין כניסה צדדית שפתוח לרה"ר, מקום הפטור המזוזה, שאז אין מקום ללכת לפי היכר ציר, לבין כניסה צדדית שפתוח למקום שאינו פטור ממזוזה, שאז הולכים לפי היכר ציר, וא"כ מהי הסברא לחלק בין פרוזדור של דירות לבין חצר וגינה.¹³

מה נקרא "הפתח הראשון", שבו לא הולכים לפי היכר ציר?

והנה יש מקום לעיין איזה דלת הוא זו שבו קובעים את המזוזה מימין הנכנס, ולא כפי היכר ציר. שהרי ב'ספר המנהגים – חב"ד'¹⁴ הלשון: "קביעות המזוזה מצד ימין ע"פ היכר ציר – מלבד הפתח הראשון", ועד"ז כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרת¹⁵: "...אשר (חוץ מהפתח היוצא לחוץ) קביעת המזוזה הוא רק ע"פ היכר ציר", אבל הר"י לנדא באגרת להרבי כתב¹⁶: "...מחוץ לדלת הראשונה החייבת במזוזה, צריכים להתחשב רק עם היכר ציר, אבל בדלת הראשונה ממש, קובעים מימין אפילו אם היא נפתחת לחוץ...", ולכאורה יש לשים לב לדיוק לשונו של הר"י לנדא שאינו כותב סתם "הדלת הראשונה", אלא מפרט: "דלת הראשונה החייבת במזוזה", שמשמעו שאפילו באם הדלת הזו אינו ממש הראשונה, "הפתח היוצא לחוץ", כל עוד אין לפניו דלת עם מזוזה, הרי על הדלת הזו יקבעו את המזוזה שלא כפי היכר ציר.

דיוק הלשון הנ"ל נמצא בעוד מקום בדברי הר"י לנדא¹⁷: "...וידוע לכל באי בית כ"ק אדמו"ר נבג"מ בליובאוויטש, שהמזוזה בדלת שבין הפרוזדור לחדר הראשון, שבו היו מתאספים לחכות להכנס ליחידות, היתה כאילו משמאל הכניסה. וסיפר לי כ"ק אדמו"ר

13) וראוי להדגיש שפשוט שגם לשיטת הרב רסקין אין ראוי לקבוע מזוזה לפי היכר ציר באם הכניסה פתוח לרשות הרבים.

14) עמ' 81.

15) 'אגרות קודש' חלק יב עמ' תטז.

16) נעתק ב'אגרות קודש' שם עמ' תלו בשוה"ג.

17) במכתבו מט' תמוז תש"כ, נעתק במאמרו של הרב ריבקין שבעיתון 'כפר חב"ד' גליון 357 עמ' 24.

(מוהרש"ב) נבג"מ, כי אביו כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נבג"מ שאל אותו אם הרבנים תמהים על זה. וביאר לי כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ, שזה היה מפני שהדלת הראשונה החייבת במזוזה היתה בכניסה לפרוזדור¹⁸... גם פה הוא דייק לכתוב "הדלת הראשונה החייבת במזוזה". וכוונתו צ"ב.

מקור מנהגינו שהולכים רק לפי היכר ציר

כבר העיר הרז"ש דווארקי¹⁹ ששיטת חב"ד הוא ד"כל הפתחים הפנימיים שיש להם דלתות אפי' אין שם בהחדר כ"א פתח א' היכר ציר' (שלא כדברי הט"ז²⁰ ועפ"י קבלה מרבתינו הקדושים), שהרי לשיטת הט"ז רק ב"אם יש פתח מחצר למבוי או לרה"ר מלבד פתח הבית לתוכה, אז אזלינן בתר היכר ציר", ולפי מנהג חב"ד הרי אפילו באם אין פתח אחר שבו נכנסים לחדר, ג"כ הולכים לפי היכר ציר. ועפ"ז צ"ע המקור למנהג חב"ד?

והנה כ"ק אדמו"ר זי"ע²¹ כותב: "בכלל בהנוגע לקביעות מזוזה, ישנה הוראה בשם רבותינו הנשיאים שהולכים בתר היכר ציר, וכדעת ראשונים בזה", ויש לעיין לאיזה ראשונים הכוונה?

וכבר העירו²² מדברי הרמב"ם²³: "פתח שבין שני בתים הולכין אחר הציר של דלת מקום שהציר נראה עמו שם קובעים את המזוזה", ולא

(18) תרשים הבנינים שבליובאוויטש נעשה ע"י הרש"ב לוי"ן ע"פ הרז"ש דווארקי, ונתפרסמו ב"גדיל תורה", שנה רביעית, עמ' רכד, "ליובאוויטש וחייליה" עמ' 22, ועם עידכון קל בחוברת "ליובאוויטש" (נדפס בשנת תשס"א) עמ' 11. והנה לאחר עיון בו אנו רואים אכן שלפני "חדר יחידות" ישנו ה"זאל הקטן" שנכנסים בו מ"פרוזדור"; מה"פרוזדור" נכנסים גם ל"חדר קטן" שמעליה עזרת נשים. לא ברור איפה "היו מתאספים לחכות להכנס ליחידות", האם זה היה ב"זאל הקטן" או ב"חדר קטן". ואולי נקרא "פרוזדור" גם חדר הקטן שלפני ה"חדר יחידות", שממנו נכנסים ל"חדר יחידות" ול"חדר אדמו"ר מוהר"ש", ולחדר הזה הכוונה כאן.

(19) 'קובץ רז"ש' עמ' 58.

(20) יו"ד סי' רפט סק"ג. מיוסד על שו"ת המהרי"ל סי' צד.

(21) 'אגרות קודש' ח"ב עמ' תכד.

(22) ראה שלשת המאמרים שצינובהערה Error! Bookmark not defined.

(23) הלי' מזוזה פ"ו הי"א.

הוסיף בזה הרמב"ם שום תנאי, דהיינו דוקא אם שני הבתים פתוחים לרה"ר או שזה תלוי גם בעיקר ההשתמשות וכיו"ב, הרי סתימת לשונו מורה דקביעת המזוזה הוא תמיד ע"פ היכר ציר. ולכאורה זה יכול להשתמש מקור למנהג חב"ד בזה.

אלא שנתקשו בזה הכותבים שהרי לפי מנהג צריכים לפחות שיהיה אפשרות כניסה מהחלון, והרי הרמב"ם גם לא מחייב חלון וכיו"ב. ונדחקו הכותבים ש"מנהגינו הוא פשרה בין הרמב"ם להמרדכי דעכ"פ כשיש חלון נהגין כוותיהו", וכיו"ב.

אמנם לפי מה שביארתי בגליון תתעט עמ' 58 שיותר משמע שכוונת רבותינו היו: לא איכפת לנו בכלל מה הכיוון הפראקטי והריאלי שדרכו נכנסים לחדר זה, אנחנו מסתכלים אך ורק לפי היכר ציר כי התורה קובעת לנו שהיכר ציר קובע את הכיוון. ואפילו חדר שאין לו חלון או דרך כניסה מהגג קובעים בו את המזוזה אך ורק לפי היכר ציר. עיי"ש בארוכה²⁴. ועפ"ז הרווחנו שמקור מנהג חב"ד נמצא בדברי הרמב"ם, וכפירושו הפשוט.



עניית אמון בביהכ"נ רפורמי

הנ"ל

אדמו"ר מוהריי"צ כותב באגרת¹: "אין א רעפארם שול טאר מען ניט דאוונען און מען טאר ניט זאגען קיין ברכו וקדושה און ענטפערן אמן. דער אידישער איד וואס דאווענט אין א רעפארם שול ציט אויף זיך ארויף די טומאה און איז מוסיף חיות אין טומאה"². ובכרוז 'פסק-בית-דין' רבני הונגריה נגד הרפורמים שמשנים מנהגי

(24) ובגליון תתפ עמ' 85 העיר הרפ"ק ממה שהתבטא כ"ק אדמו"ר זי"ע פעם בתמיחה: "ס'איז נישט דא קיין פענסטער אין קיך?", "והרי מלשון זה משמע מפורש שדוקא אם יש חלון אז קובעים המזוזה לפי היכר ציר". אמנם אינני מבין, הרי דברי הרבי אלו נאמרו על לשון אדמו"ר מהר"ש: "וואס ארט דאס מיך, זאל ער שפרינגען דורכן פענסטער", ומאיפה למד מכאן שהחלון הוא לעיכובא ? !

(1) 'אגרות קודש' שלו חלק ח עמ' צד-צה.

(2) ועד"ז כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'אגרות קודש' שלו (חלק כה עמ' עה): "פשוט אז איר און אייער בני בית, און יעדערער אויף וועמען מען קאן האבן אן איינפלוס – טארן נישט גיין צו א שול וואס איז ניט ארטעדוקס, און אודאי מען זאל ניט דאוונען דארטן".

ישראל "להתדמות ולהתחבר ולהתערב לשאר נימוסי דתות אוה"ע ולהחליש ולעקור ר"ל דת יהדות", שנחתם במיכאלוביץ בשנת תרכ"ו, כותבים הם באות ז: "בתי כנסיות הנקראים קאהר שוהל³, מאחר שהוא בית אפיקורסות אסור לכנוס לתוכם כדאיתא במס' שבת דף קט"ז ע"א א"ר טרפון וכו' שאפילו אדם רודף אחריו להרגו ונחש רץ להכישו נכנס לבית ע"ז ואינו נכנס לבתייהם של אלו וכו' . . אלו בתי כנסיות אשר כתבנו שאסור לכנוס לתוכם אין חילוק בין שאר ימים לשבת ור"ה ויו"כ, ואף אם צריך להתפלל עי"כ ביחידות"⁴.

ומצאתי בענין זה סיפור ברשימות הרב"ש ע' קטז:

"...הי' סיפור דברים מעיר רומי, שהי' שם [אדמו"ר מוהרש"ב⁵]. והלך בשבת . . לבית-המדרש . . אבל מפני שבית-המדרש הוא קאר-שול, ע"כ לא רצה לילך לשם, כי אסור ע"פ הדין אפילו להיות שם, כי הוא עשוי כמו - להבדיל - בית תפילתם. והחזן עומד בשערות ארוכות כמו - להבדיל - הכומרים דבית תפילתם...

"ואמר לנכדותיו שיחיו - בנות בנו הרריי"צ שי' - שאסור אפילו לשמוע סתם חזן שאינו יר"ש כדבעי, ומכל-שכן לילך לקאר-שול אפילו באקראי בעלמא.

"וסיפר מעשה שקרה לו בעיר אחת, שהי' שם ראש-השנה, והלך בערב ר"ה למקוה לטבול לכבוד יו"ט כנהוג, אבל דרך ההליכה הי' דרך הקאר-שול, ולא ידע מזה כלל. והלך דרך החדר שבקאר-שול, והי' לו צער מזה. ואגב שמע שמתפללים שם מנחה, שהי' בערך שעה אחד-עשר שאסור להתפלל, כי אם דוקא מנחה גדולה לאחר חצי שעה ראשונה לאחר חצות - כדין הגמ' והשו"ע - ע"כ לא ענה כלל 'אמן'. ומקצת הברכות ענה אחריהן 'אמן', כי בעצמו לא ידע איך לעשות. ואפשר שהי' זה תפילת השחרית...". ע"כ.

(3) הכוונה לתפילה עם חזן ומקהלה (מעורבת?), "כדי לדמות לדתות אחרות" (לשון המהר"ם שיק בתשובתו שנדפסה ב'ליקוטי שו"ת חתם סופר', הוצאת שטרן, לונדון תשכ"ה, סי' פב).

(4) וראה מש"כ בענין זה ב'הערות וביאורים' גליון תתסה עמ' 56-60 וגליון תתסח עמ' 58-60.

(5) בחודש כסלו תרע"ד, ראה 'אגרות קודש' אדמו"ר מוהרש"ב ח"ב עמ' תשכו.

ויל"ע מה בדיוק היה ספיקו של אדמו"ר מוהרש"ב?

ולכאורה באם התפללו תפילת מנחה בשעה 11 הרי לא יצאו כלל ידי חובתם⁶, וא"כ הוי ברכה שאינה צריכה שע"ז נפסק להלכה⁷: "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים, לשוא והרי הוא כאילו נשבע לשוא, ואסור לענות אמן אחריו..."⁸, ואולי ספיקו של הרבי היה רק כיון שלא ידע האם מתפללים עכשיו תפילת שחרית מאוחרת (שאז צריך לענות אמן)⁸, או תפילת מנחה קדומה (שאינן לענות אחריו אמן, דהוי ברכה שאינה צריכה).

ולכאורה לא היה מותר לענות אמן מפני דהוי קאר-שול. ואולי היה זה ב"חדר" הסמוך לביהכ"נ הגדול, דאין דינו כקאר שול.



בענין איסור בחו"ל בתבואה של גוים

הרב חיים רפופורט

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

האיסור ומקורו, ההיתר ויסודותיו

כתב אדה"ז בשולחנו הזהב או"ח סתפ"ט ס"ל: "ועכשיו אין העולם נזהרין כלל באיסור חדש. ויש שלמדו עליהם זכות, במקומות שרוב התבואה נזרעת קודם הפסח . . וגם במקומות שרוב התבואה נזרעת אחר הפסח . . אף על פי כן אין רוב העולם נוהגין שם איסור חדש. ויש שלמדו עליהם זכות, לפי ששם הוא שעת הדחק . . ויש שלמדו עליהם זכות אחר, שסוברים שחדש אינו נוהג אלא בתבואה שהוא של ישראל בשעת קצירה, אבל לא בשל נוכרים . . אבל כל בעל נפש לא יסמוך על המתירים הללו, ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו, כהסכמת רוב הראשונים והאחרונים שהחדש נוהג מן התורה אף בחוץ לארץ ובכל מקום אף בשל נוכרים, כי כן עיקר". עד כאן לשון אדה"ז. ויעויין גם בשו"ת אדמו"ר הצמח צדק יו"ד סימן ריח שהאריך

(6) 'מגן אברהם' סי' רלג סק"א.

(7) שו"ע אדה"ז סי' רטו ס"ג.

(8) ש"אע"פ שאין לו שכר כתפלה בזמנה, שכר תפלה מיהא איכא" (שו"ע או"ח סי' פט ס"א).

ליישוב מנהג המקילים באיסור חדש, בסו"ד כתב לאמר: "ומכל מקום, כל זה ליישוב מנהג העולם, ודוקא בחדש של אינו יהודי ובחוץ לארץ, דהושווהו הב"ח והפני יהושע להקל בזה ע"כ בזה הוא שיש לצדד¹. . ומכל מקום וודאי שכל ירא שמים יחמיר לעצמו כדעת הרי"ף בהלכותיו, והרמב"ם והטוש"ע דחדש בחו"ל איסור מדאורייתא, דלפ"ז העיקר שאין שום חילוק בין חדש של אינו יהודי לשל יהודי".

והנה, מן המפורסמות הוא שעד עצם היום הזה ישנם הרבה יראים ושלמים שאינם מקפידים כלל על איסור חדש בחו"ל. גם היו צדיקים גדולים שהרעישו ע"ז והתרו שלא להקפיד על איסור חדש בתבואה של גוים, כמו הרה"צ מקומרנא זצ"ל² והרה"צ מצאנז זצ"ל³. ונהרא נהרא ופשטי'.

אמנם נראה פשוט שאנו, חסידי חב"ד, אין לנו אלא דברי נשיאנו הק' שהישן 'מעלי טפי' מן החדש. וכיון שאדה"ז והצ"צ אשר לאורם נסע ונלך שיבחו ועודדו את הנזהרים והנמנעים מלאכול תבואה חדשה של גוים בחו"ל אפילו בשעת הדחק, נראה פשוט דעבור אנ"ש ההולכים בדרכיהם נס"ו, ה"ה דבר הרצוי, לכה"פ בתור מעלה והעדפה יתירה, להזהר מאכילת פת ומיני מזונות שנאפו מקמח העשוי מתבואה חדשה. וידועים גם עובדות וסיפורים מחסידים הראשונים בדורות

(1) בצמח צדק שם הוסיף כאן: "אלא דלפי מה שכתבתי נתבאר שמכל מקום אין לצדד אפילו בכה"ג אלא כשיש עוד ספק שמא הוא ישן, ואף דהוא ספק קרוב לודאי שהוא חדש מ"מ צד גדול הוא להקל. . ומסתמא בכל חדש של אינו יהודי יש ספק כזה".

(2) בפירוש 'אוצר החיים' עה"ת להרה"ק מקאמרנא זצ"ל פרשת אמור (רכג, ע"א ואילך) האריך מאד להצדיק שיטת הב"ח שאין איסור חדש נוהג בתבואה של גוים, ומסיק: "כלל הדבר חדש בחוץ לארץ בשל גוים אין בו מיחוש אף לזכי נפש כי הוא היתר גמור. . וחדש של גוים מותר בלי ספק ולא יערער על זה אלא מי שתורתו משפה ולחוץ כדואג". ויעויין שם ב'אוצר החיים' שכתב דעל פי סוד אין איסור חדש נוהג בתבואה של גוים, ע"ש. ואכמ"ל.

(3) "דעתו [של הגה"ק בעל 'מנחת אלעזר' זצ"ל] להלכה שבזמן הזה אין להחמיר לענין איסור חדש, וכתוב בספרו (נימוקי יו"ד סי' רצ"ג כתי"ק) בשם מר אביו הגה"ק בעל דרכי תשובה ששמע ממרן הגה"ק דברי חיים מצאנז זי"ע שהרעיש על האומר להחמיר בזמן הזה בחו"ל בחדש" ע"כ, (דרכי חיים ושלום, עמוד שכא, אות תתעג). ובשו"ת 'אבני נזר' חחו"מ סימן קטו: "אולם זאת שמעתי ברור שמה שחסידי פולין אינם נזהרים באיסור חדש נצמח מחמת כי בבית הרבי מלובלין צללה"ה היו נותנים על השלחן כוסמת של חדש, כי הרבי אמר מאחר שזקנו הב"ח התיר אין לו לחוש".

עברו שהקפידו באיסור חדש. ובשנים האחרונות נתפרסמו רשימות הרה"ח ר' ברוך שניאורסאהן ז"ל, ומתוכם נראה מבואר שגם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע הקפיד על איסור 'חדש' בחו"ל⁴.

אנ"ש המהדרים בכחא דהיתירא

אמנם בתוך עמי אנכי יושב והנה ראיתי מקצת אנ"ש חסידים יראי אלקים, הטוענים שאין דעתם נוחה מאלו המהדרים לקנות מן הישן דוקא באמרם כבר התירו פרושים את הדבר וכיון דאיפליג איפליג, ומה גם שיש בזה חשש הוצאת לעז על חסידים ראשונים שהקלו בדבר, ועוד חששות כיו"ב. עוד זאת שמעתי שישנם יחידים המהדרים בענין 'וישן מפני חדש תוציא', וע"כ גם כשהישן מצוי לפניהם כמו החדש, ה"ה קונים בדוקא את התבואה חדשה, ומקפידים על כך שיהיו כל מזונותיהם מן החדש גם כאשר המצא תמצא ישן נושן וכלי טירחא יתירה כלל – כל זה כדי להוציא מדעת המחמירים בזה. אלו ואלו מסתמכים על מ"ש רבינו זי"ע באחת משיחותיו בהתוועדות אחרון של פסח ה'תש"מ [ונרשם בשעתו ב'הנחה' בלתי מוגהת].

אמנם שבתי והתבוננתי בדבר וראיתי שהפריזו על המדה, ולפענ"ד אין שיחה זו מהוה יסוד להפליג בכחא דהיתירא ולחדש דברים בעולם, דברים שאינם עולים בקנה אחד עם המפורש בספרי ההלכה של רבותינו נשיאנו אשר מפיהם אנו חיים, וכפי שיתבאר. ויהא רעוא שיהיו אודנין דשמעין ואימא מילתא דתתקבל.

ניתי ספר ונחזי מה אמר רבינו

דבר הלמד מענינו הוא: באותה התוועדות יצא רבינו לתרץ קושיא שהקשו על דבריו, ונסובו הדברים מענין זה לענין איסור חדש, ומשם בארה לפירוש רש"י על התורה בענין זה והמסתעף, ובתוך הדברים אמר כבדא"ג ובתור 'מאמר המוסגר' כדברים האלה: א. ש'חדש' הוא מההלכות העמומות בימינו אלה, כיון שנחלקו בענין זה בעלי תריסין, ראשונים ואחרונים, ואין בענין זה הכרעה ברורה לאיסור או להיתר; ב. שדבר פלא הוא, שלמרות זה שרוב הפוסקים מחמירים בענין איסור

(4) ב'רשימות הרב"ש' ז"ל (קה"ת ה'תשס"א) עמוד צו: "אח"כ העמידו פלעשיל קטן משקה עם לעקעך. . ושאל מאין זה הלעקעך – ולא רצה לאכול, ואמר שיביאו מביתו לעקעך (לענין איסור חדש). והביאו טארט ולעקעך, ובירך במ"מ על הלעקעך".

חדש, והגאון מוילנא⁵ כתב מילים חריפות ע"ד המקילים באיסור חדש בחו"ל, מ"מ עדיין נהוג עלמא להקל בענין זה; ג. העיד על עצמו ועל כה"ע כולו: "אין ברוקלין, אין ניו יארק, און אפילו אין וויליאמסבורג – געפינט מען ניט איינער וואס זאל זיין נזהר אין חדש, ווארום אויב מ'וועט יע געפינען אזא איד – איז תבא עליו ברכה, אבער איך עכ"פ האב ניט געפונען אזא איד"; ד. שבענין זה ניכרת השפעתו של רבינו הזקן נבג"מ, דאף שהגר"א קרא תגר על המקילים, מ"מ נהוג עלמא [לא רק עדות החסידים כי אם גם 'עולם'שע אידן] שלא ליזהר באיסור חדש, וע"כ שסמכו סמיכה גמורה על סברות האחרונים, שהעתיקם אדה"ז בשולחנו ללמד זכות על המנהג ועל סתימת לשונו הכולל "ועכשיו אין העולם נזהרין כלל באיסור חדש", ו"אין רוב העולם נוהגין שם איסור חדש", אשר לשון זה (והמשך דברי אדה"ז) מורה ובא, דאין שתהי' ההסבר בזה הרי כשהמנהג קיים אין חיוב להחמיר. עכת"ד.⁶

מדברי רבינו נראה: א. שלא בא לקבוע מסמרות בהלכה זו לדורות. ואדרבה בפירוש אמר, שבניגוד לשאר הלכות שבהן אפשר להגיע לידי מסקנא ברורה, הרי בדבר איסור חדש עדיין הדבר תלוי ועומד: "עד היום הזה ווייסט מען ניט קיין קלארן פסק דין". ב. לא שיבח את מנהג העולם ולא עשה ממנו מנהג ישראל אשר אין לזוז ממנו, ואדרבה דוקא על מי שאינו נמשך אחרי הנהגת העולם באיסור חדש והמשתדל להשמר מן החדש אמר [שבאם ישנו בעולם] - "תבא עליו ברכה". ג. לאו בפירוש איתמר אבל מכללא איתמר, שאין בזהירות באיסור חדש

(5) ראה ביאור הגר"א יו"ד סימן רצג סק"ב: " . . . הב"ח כשיטתו דס"ל אינו נוהג בשל עובדי כוכבים, וכבר הכו על קדקדו כל האחרונים ושגגה יצאה מתחת ידו", ע"ש עוד.

(6) המעיין בדברי רבינו יראה דכוונתו לומר דאע"פ שאם באנו לדון אך ורק על יסוד הטעמים שהביא אדה"ז בתור סניגוריא על המנהג, יש מקום לבע"ד לחלוק ולומר דאין הנידון שלנו דומה ממש להנידון בשו"ע אדה"ז, דאם כי סברת "מקצת ראשונים הסוברים שחדש בחוץ לארץ אינה אלא מדברי סופרים כו' ולא גזרו אלא במקומות הסמוכים לארץ ישראל", וסברת הב"ח "שחדש אינו נוהג אלא בתבואה שהוא של ישראל בשעת קצירה" – במקומותיהן עומדות, מ"מ מ"ש אדה"ז (בטעם בראשון) "ששם הוא שעת הדחק", אינו שייך בזמה"ז, מ"מ כיון שלא באו פרטי הטעמים שבשו"ע אדה"ז אלא ללמד זכות על המנהג הקיים מצ"ע, הרי כל עוד שהמנהג קיים ויש לו על מי לסמוך משמעות דברי אדה"ז שרירא וקיימת, דאין צורך למחות ביד הנוהגים היתר בחדש מאחר ויש להם על מי לסמוך.

משום הוצאת לעז על המתירים בשנים קדמוניות [דאלה"כ אין מקום לתימה על העדר הזהירות בזה], ולא משום מחזי כיוהרא [דאלה"כ אין מקום לברך את המתייחר].

אם באנו לסכם את דברי רבינו בלשון קצרה, נאמר: 'הלכה זו עמומה היא, אבל פוק חזי מאי עמא דבר שרוב העולם ככולו מיקל בדין זה, ועכצ"ל שסמכו בכל כחם על דעת מקצת פוסקים דס"ל דחדש בחו"ל אינו אלא מדרבנן ואינו נוהג בתבואה של גוים. ה'נוהג שבעולם' אכן תמוה, אבל כך נהגו'.

אכשור דרא

והנה ידוע שבתקופה האחרונה, ובייחוד מאז אותה שיחה בשנת ה'תש"מ שבה עורר רבינו ע"ד איסור חדש, נפתחו צינורות חדשים בענין זה, וברבות השנים, רבו כמו רבו האפשרויות לקנות קמח מן הישן דוקא, עד שרוב בתי הדין של החרדים לדבר ה' עשו את הבירורים הנחוצים ואת ההשתדלות המתאימה כדי להשיג קמח שאין בו חשש חדש כלל⁷. וברוב המאפיות הנמצאות תחת השגחת ביד"צ הנ"ל אפשר לקנות כל המוצרים מקמח ישן בלי שום טירחא ודורא דממונא כלל, ואשר ע"כ אכשור דרא והרבה משפחות ועיירות בישראל התחילו להזהר באיסור חדש. ואין המדובר בשינוי לטובה רק אצל יחידי סגולה המדקדקים בהידורי מצוה, כי אם גם אצל המון העם אנשים נשים וטף, שקיימו וקבלו עליהם מחדש להזהר באיסור חדש [חוץ מבאותן מקומות וזמנים שעדיין אי אפשר להשיג קמח ישן בנקל, או בקהילות חסידים שרבותיהם הקפידו שלא לחדש איסור 'חדש' על תבואה חדשה (אחרי שהתירו הב"ח), וכנ"ל].

וע"כ, נראה פשוט שבמקומות כאלו שאין טירחא כלל לקנות קמח ישן, ומוצרי לחם ומזונות חמץ ומצה העשויים מקמח ישן, והזהירות באיסור חדש לא תביא לידי מניעת בר כלל וכלל, בוודאי יש לנו - חסידי חב"ד - לקנות את כל מיני תבואה מן הישן, וכשם שאין דנין אפשר משאי אפשר, כך אין לנו לדון מעצמנו שעה שאינה דחוקה משעה דחוקה, מצוי משאינו מצוי, ומקום שנהגו ממקום שלא נהגו.

(7) ראה (לדוגמא) מכתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל מיום כ"ד מנ"א תשמ"א (נדפס בשו"ת 'אגרות משה' יו"ד ח"ד סימן מו) אל "מע"כ ידידי הנכבדים והחשובים מאד העוסקים לברר למעשה שלא נכשל באיסור חדש".

וזיל בתר טעמא דמילתא, שבאחש"פ ה'תש"מ לא דיבר הרבי אלא כלפי מה שנהגו העולם בשעתו, וכפי שאמר בפירושו שהוא לא מצא אפילו יהודי אחד בעיר רבתי כמו ניו יארק המקפיד להזהר באיסור חדש, ועאכו"כ שלא היו אפשרויות לסתם קונה מן השוק לקנות מן החדש [מאחר שלא נזהרו בזה העולם ואין מוכרים אא"כ מבקשים]. וא"כ, הלא אין לך אלא מקומו ושעתו, ובימינו שנשתנה המצב עד שחלק גדול מן הציבור נזהרים מאיסור חדש, ועל כן גם החנויות מספיקות מוצרים מן הישן כפי דרישת הקהל, וה'מנהג' שהתיר הוא ה'מנהג' שאסר את החדש, בכה"ג בוודאי אין מקום להקל בזה (בלי צורך כל שהוא), וכ"ש שאין לצאת מן הכלל להדר אחר התבואה החדשה דוקא⁸.

ובכן...

8) אם לא במקום שתהי' תגנתו קלקלתו, וכמ"ש בשו"ת 'משנה הלכות' (להגר"מ קליין שליט"א) ח"ב סימן רכה בא"ד: "לפעמים הוא חומרא דאתי לידי קולא שאוכלים קמח ישן והוא מלא עם תולעים או מילבצן, וכבר הביאו לי כמה שאלות בענין התולעים ובפרט בימות הקיץ שהוא שכיח מאוד, ובורר מן הזוהב ופגש בהארי שאוכלי' את התולעים וכו' וכו'".

קיים אפילו 'שוק קטן' של מבקשי קמח ישן וע"כ לא הי' בנקל לקנות תבואה מן הישן ברוב המקומות בחו"ל, ומ"מ אמר רבינו שאם המצא תמצא אדם חסיד שנוהר מחדש – תבא עליו ברכה, עכשיו שברוב העיירות בישראל אפשר בקל להזהר באיסור חדש, וגם עמא דבר נוהג כן, עאכ"כ שלחסידי ואנשי מעשה הנזהרים בזה יהא שכרו מן השמים]; ב, פשוט שמי שנכנס למאפי' והישן והנושן מוכן ומזומן לפניו, אל יעשה א"ע בבחי' "שביק היתירא" קבל כולי עלמא לקנות דוקא מן החדש. [ונלפענ"ד ברור דהיכא דאיכא חנויות קבועות המוכרות לחמים ומיני מזונות, וחדשים גם ישנים מונחים לפניו, והוא מקפיד לקנות דוקא את הקמח העשוי מן התבואה החדשה וכיו"ב, אינו אלא מן המתמיהין]. ג. אם אמנם לא תמו הזכויות שלמד אדה"ז והצ"צ על המקילים באיסור חדש, מ"מ אין מדברי רבינו שום הוכחה שהי' מאשר את - מה שהי' - מנהג העולם, האידנא שכבר נתבטל תוקף המנהג, ואדרבה המנהג המתפשט והולך ברוב תפוצות ישראל הוא להזהר מחדש, וע"כ יש מקום לומר דשומה עלינו להשתדל להזהר מתבואה חדשה.

הוצאת לעז?

והנה בספר 'ויעש אברהם' (נדפס בסידור צלותא דאברהם ח"ב עמוד תריד ואילך) כתב ש"המחמיר וחושש לאיסור תורה, יש בזה משום הוצאת לעז על כל העם והחכמים ותלמידיהם ורבותיהם נוחי נפש, צדיקי עולם, שמקילין בזה ועבדו עובדא בנפשם לאכול חדש, לומר דעברי ח"ו אדאורייתא".

אמנם כבר נתבאר לעיל שרבינו זי"ע שלל סברא זו אפילו בשעה שרוב העולם נהגו היתר בתבואה חדשה, שהרי אמר שהמחמיר בזה תבא עליו ברכה. וכ"ש וק"ו כאשר אכשור דרא וקרב יום שרוב העם מקטן ועד גדול יזהרו באיסור חדש, שאין בזה משום הוצאת לעז ושאר מרעין בישין לפי דעת רבותינו נשיאנו.

והדברים מפורשים בנדו"ד ממש, בשאלות ותשובות אדמו"ר הזקן סימן ז' שכתב בסו"ד: "...וממוצא דבר נשמע כי חלילה לנו להוציא דבה על מדינות המקילין בזה וסומכין על הפוסקים המקילין בשיעור פגימה וגם חלילה לכם להקפיד על מדינות המחמירין וחוששים לדעת פוסקים המחמירים בשיעור פגימה, וכהאי גוונא מצינו כמה דברים שנחלקו בהן הפוסקים ראשונים או אחרונים ובדורות שלפנינו נהגו אבות אבותינו כדעת המקילין, ובדורות הללו רבו כמו רבו

הנוהגים להחמיר כמו חדש, ותפלת ערבית בזמנה, וכהאי גוונא טובא". הוה אומר: דור הולך ודור בא דור מיקל ודור מחמיר, והדברים חוזרים חלילה דור דור וקולותיו דור דור וחומרותיו.

הואיל ונפיק מפומי דרב

הנה יש אומרים שכיון שבאותה שיחה המליץ רבינו עבור המקילים, וגם מתוך דבריו הי' אפשר ללמוד שהוא בעצמו לא יצא מן הכלל לחפש קמח ישן וכיו"ב, א"כ יש לקיים בזה מה שאמרו בכגון דא ד"הואיל ונפיק מפומי דרבי מהדר אבתרי".

אמנם לפענ"ד אין הנידון דומה לראי', כי [בנוסף לזה שבנדו"ד אמר רבינו שהנזהר בחדש – תע"ב, וא"כ י"ל דאדרבה מאן דבעי למהווי חסידא יהדר לעשות לפנים משורת הדין ויקיים מילי דברכה, הרי' כנ"ל בנדו"ד לא דיבר רבינו אלא לפי ה'נתונים' באותה תקופה "שלא הי' בנמצא בכל רחבי ניו יארק, ברוקלין וויליאמסבורג אף אחד הנזהר באיסור חדש", ולא נפיק מפומי דרבינו ע"ד ההנהגה הראוי' [או ע"ד איך שהי' נוהג בעצמו] אילו הי' המציאות כזאת שמבלי להטיל טירחא על עצמו או על אחרים הי' אפשר לקיים את מה דנפיק מפומי דרבינו הזקן ורבותינו נשיאנו ממלאי מקומו, אשר לאורם נסע ונלך עד ביאת משיח צדקנו ועד בכלל⁹.

ועוד יש להוסיף בזה שני ענינים דחזו לאצטרופי לכל הנ"ל: א. כלל גדול הוא בכל דבר חידוש, שאין לך בו אלא חידוש. וכיון שהמנהג להקל באכילת חדש אצל יהודים שומרי תומ"צ בכלל [ואצל אנ"ש בפרט] יש בו משום חידוש גדול וגם מתמי' (וכפי שאמר רבינו בשיחתו הנ"ל), הרי הבו דלא להוסיף עלה להקל בזה בלי צורך גם כאשר נשתנו העיתים והנתיבות למעליותא¹⁰; ב. בהתחשב עם

(9) ויש להעיר גם ממ"ש בספר 'מאה שערים', בחלק 'אמרי קודש' אות מח (עמ' 78 ואילך), וז"ל: "ענין המעשה דר' וואלף קיצעס תלמיד הבעש"ט ז"ל שלא אכל מבשר שלו [=של הבעש"ט] שלא הוכשר בעיניו המליחה עצהיו"ט, והי' מחמיר על עצמו". ולכאורה יתמה מאד שיוכל להרהר אחר רבו ח"ו כו', אך הטעם בזה שמגדולים בהנהגתם אין למדין אלינו בדינים הנגלות לנו באו"ה, כשר ופסול וכו', ע"ש הביאור בזה, ודון מינה ואוקי באתרה.

(10) ועוד להעיר ולהדגיש, אשר השיחה הנ"ל מעולם לא הוגהה ע"י רבינו, וכמדומני שמעולם לא כתב או הדפיס רבינו שום הוראה בנידון זה, וידוע עד כמה הזהיר רבינו שלא להורות הלכה למעשה מתוך: א. דברים שנאמרו כבדא"ג, בא"ד,

המציאות כימינו שבסעודות מרעים בשכחות וביו"ט ושמחות של מצוה, מתאספים יחד יהודים מכל החוגים, הרי פשוט שהעדר הזהירות בסעודות (גדולות) של אנ"ש - בענין של הידור בכשרות המזון שרוב העולם נזהרים בזה – עלול לגרום באיזהו מקומו לתמיהת כמה מהמזומנים, שיחשבו ח"ו שבאו מקדושה חמורה לקדושה קלה וכו'¹¹, ואולי לא ישתתפו בהסעודה באכו"ש מחמת זה, וכבר אמרו (סנהדרין קג, ב) גדולה לגימה שמקרבת, ומכלל הן אתה שומע לאו¹². ומסיימים בטוב*.



ברכת ברוך שפטרני לבת

הרב נחמן ווילהעלם

ר"מ ליובאוויטש מיניסוטה

רבים טרחו ועמלו בפירוש לשון הברכה "שפטרני מעונש הלזה", ואם לאמרו בשם ומלכות או לא, ראה רמ"א או"ח סי' רכה ס"ב, אבל

בשיחותיו הקדושות; ב. רשימות התלמידים שלא הוגהו על ידו [ובפרט בכה"ג שקרוב לומר שלא נאמרו הדברים אלא בתור "הערה" ו"הארה" ולא בתור "הוראה"]. ועאכו"כ בנדו"ד, שהמורים הלכה מתוך השיחה רוצים להוציא ממנה מסקנא הנוגדת את מה שפסקו רבותינו נשיאנו בספרי הלכה שנכתבו ונדפסו במטרה ברורה להורות את המעשה אשר יעשון ואלה אשר לא תעשינה. וכל המשנה, ובפרט להקל, ידו על התחתונה.

11) וע"ד מ"ש רבינו באג"ק ח"ה (אגרת א'תקי) לענין חסיד וותיק ש"כיון שהוא הבעל קורא במילא גורם לו להתחיל ברוך שאמר אחר חצות" ש"לא נכון הדבר, כי אף שיש ליישב הדבר ע"פ דין, בקושי עכ"פ . . אבל במחנו בטח יש להתחשב עם הענין דמה יאמרו הבריות".

12) להעיר ממ"ש רבינו במכתב מיום ח' כסלו ה'תשי"ג (אג"ק ח"ז, אגרת א'תתקצו) לאחד מגדולי החסידים (ה"ה הרה"ח ר' פרץ חן ז"ל) לענין שתיית משקה בהתוועדות חסידים, אשר "...לדעתי . . נשתנה המצב מאז, שהי' מנהג רווח ענין שתיית המשקה בשופי . . כיון שבזמן האחרון ביחוד נדרש מאתנו בהדגשה יתירה הענין דהפצת המעיינות חוצה, הנה עלול ענין השופי דמשקה לבלבל לזה ביותר, מה שלא הי' נוגע כ"כ כשהפצתה היתה מצוי' בהד' אמות של החסידים ואנ"ש בלבד". ועוד להעיר דאפילו בכה"ג דאיכא משום ויתור מסויים על מנהג חב"ד וגם משום "הואיל ונפיק כו", כתב רבינו זי"ע (אג"ק ח"כ אגרת ז'תרנא) ש"לעורר מחלוקת ע"ז וכיו"ב - הוא לא מנהג כ"א איסור מה"ת, ות"ח מרבים שלום".

(* וראה בס' 'מנהג ישראל תורה' סי' תפט סעי' ו' בענין זה. המערכת.)

מעט הם שדשו אם שייך גם לבת שמגיעה לגיל י"ב ומחוייבת במצות ואם לאומרה, ובפרט שיטת אדה"ז בזה מה שלא הגיע אלינו במפורש בפסקיו בשו"ע אפי' לבחור בר מצוה, אלא רק מה שכתב בסידורו. ואפרש שיחתי:

הרמ"א (שם) פסק כלשון המהרי"ל (וכפי שהובא במדרש פ' תולדות) דלשון הברכה שפטרני מעונשו של זה, אבל אדה"ז בסדורו פסק לברך ברוך שפטרני מעונש הלזה, וצ"ע חילוק הדברים? (וראה מ"ש בשער הכולל פכ"ד דבסדורים הראשונים מזה הנוסח לא נמצא הברכה הזאת, גם בברכת הנהנין לא הביאה אדמו"ר ואח"כ בסדור שנדפס בשנת תקפ"ב בהסכת אחי אדמו"ר בעל שארית יהודה ז"ל נתוספה זאת הברכה).

המג"א (ס"ק ה') כתב דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו, וכן מדוייק מלשון המדרש (שם, וראה חכמת שלמה) "אר"א צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנים מכאן ואילך צריך שיאמר ברוך השם שפטרני מעונשו של זה".

הטעם מבואר בפ"י עץ יוסף (על המדרש) כי עד י"ג עודנו כוחותיו טמונים וצריך לעמול לגלותם, וא"כ אין החטא על הילד כי אם על אביו שאינו מחנכו למוסר, וכשנעשה בן י"ג ואז יש לו בחירה בעצמו אז נפטר האב מתוכחתו ואינו נענש עליו.

אמנם בדובר שלום העיר דהא באמת אין האב נענש בחטאת בניו רק בהיותם קטנים לפי שלא חנכם במצות ובמוסר, אבל כשיצאו מדין חינוך - אף שלא הגיע הבן לי"ג שנה - אין האב נענש עליו. וא"כ מאי טעמא נהגו לברך ברכה זו בהיות הבן י"ג שנה דוקא.

(ויש להביא סמוכין כעין זה מקרבן נתנאל (מס' קידושין פ"ד אות ב') דהאיסור לקדש בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל היינו שתגדיל בשכל, ואם היא פקחת אפי' כשהיא קטנה, ומ"ש רב האיש מקדש בתו כשהיא נערה לאו דוקא אלא אפי' קטנה וחרפה נמי. וראה גם בלקו"ש חל"ג ע' 113 בביאור הכלל (חולין יב, ב) דקטן אין לו כונה אבל יש לו מעשה).

ולכן פי' הברכה באו"א. וכן מבואר בלבוש והובא במג"א שם דאיתא בגמ' ובספרי אמת דבעון האבות הבנים מתים ובגיהנום נדונים האבות על שגרמו בעוונם מיתת הבנים, זהו שמברך האב בהגיע בנו לי"ג שנה שאז יצא מכלל רשות אבותיו ואין נענש עוד על עון אבותיו

ולא יגיע לאביו עונש בגיהנום על מיתתו ח"ו, זהו ברוך שפטרני מעונשו של זה שלא יהי' זה נענש בסיבתו שאצטרך להתחייב גיהנום בשביל זה.

וראה חכמת שלמה (סי' רכ"ה) שהקשה על פירוש זה, דמשמע דבן גדול אינו נענש בעון אביו והרי אמרינן בש"ס על הפסוק "ובאהרן התאנף ה' מאוד להשמידו" דאין השמדה אלא כלוי בנים, אלא שתפלתו של משה רבינו ע"ה עשה מחצה וכו', והרי אז היו נדב ואביהוא יותר מי"ג שנים מדצוה הקב"ה להם להיות כהנים ולעשות להם בגדים וכהן קטן אינו עובד, עיי"ש שהאריך בזה.

ועפ"ז יובן מ"ש בהגהות מהרי"ש נטנוון (על שו"ע) כי חכם אחד בדרך ברוך שפטרני כשבנו הגיע לגיל עשרים מטעם שבית דין של מעלה אין מענישים בפחות מעשרים - היינו לא כפי שהבינו שרוצה לומר שעד כ' עונשים האבא על עונות הבן, דזה דבר תימה, אלא דעד כ' אין מענישים על עברות עצמם, אבל על חטאות אבותם מענישים אותם אפי' כשהם גדולים מי"ג עד כ' (ואצ"ע).

וראה בשו"ת יביע אומר (סי' כט אות ב') שכתב ליישב קושיא זו.

ואפשר לומר דחילוק בין ב' פירושים הללו הם המהוים חילוק נוסח הברכה. ובהקדים: כבר העירו לבאר הטעם שאומרים "מעונש הלזה" ולא מעונש בני, וכן מ"ש ביד יצחק (ח"ג סי' שג) שלכתחילה יברך האב ברכה זו בפני הבן דוקא כדי לעוררו שידע מכאן ואילך ליזהר בנפשו לילך בדרך טובים כי אחריות אביו מסתלקת מעליו, דמשמע מיני' עוד ועוד השני מהלכים, אם ההודאה על פטור עונש עונות האב על הבן או על פטור עונות (=העדר החינוך) של הבן על האב.

"מעונשו של זה" - פירושו העונש שהי' צריך להגיע לזה בגלל עונותיו של הקטן ה"ה מגיעים לאב מטעם צדדי שלא חנכו יפה או שאין מענישין את הקטן וכו', ולכן מברך ברוך שפטרני.

"מעונש הלזה" - פירושו הודאה ושבח על עונש שלו - של האב - שהי' מגיע לו בעד קלקול שהי' גורם לבנו עונש על מה שלא חטא כלום.

ומשמע לפי"ז שנוסח שלנו נוטה יותר לסברת הלבוש בפירוש הברכה מסברת המג"א. ויש להביא ראיה לזה מהקטע שכתב ע"ג הברכה - מי שבנו הגיע לכלל מצוה אומר - (ופלא גדול מה שבכמה מהדפוסים החדשים בסדור שינוי מלשון זה וכתבו נוסח אחר לגמרי -

אם קראו לספר תורה נער שנעשה בר מצוה אזי אחר שבירך ברכה אחרונה יאמר זה - נוסח זה שונה ומשונה לחלוטין ממה שכתב אדה"ז וכמה חילוקי דינים תלויים בו) אם הפירוש כאופן הא' אזי יכול האב לברך ברכה בנוסח זה רק כשהוא ליד בנו (וכדכתב הבן איש חי שיתפוס את הבן בידו בעת הברכה), ולכן פסקו כמה (נהרי אפרסמון מהדו"ת סי' מח) דכשהאב בארץ אחרת מברך שם במקומו ואינו יכול לברך בנוסח המקובל "מעונשו של זה" שהרי אין הבן לפניו, משא"כ אם הפירוש כאופן הב' דהפירוש הוא על חטאו של האב אזי נכון מאוד מה שהדגיש אדה"ז "מי שבנו הגיע לכלל מצוה אומר", דיהי' איך שיהי' ברכה זו שייכת להאב.

עוד נפ"מ לדינא: הפרמ"ג (באו"ח סי' רכה א"א סק"ה) כתב שלסוברים שטעם ברכה זו לבן מפני שנפטר מחיוב חינוך הרי למג"א (בסי' שמג סק"א) אין חיוב על האב לחנך את בתו בקטנותה, ולדבריהם אין לאב לברך ברכה זו לבתו. ואפילו לסוברים שהאב מחוייב בחינוך בתו הקטנה, מ"מ אין לה הרבה מצות שמחנכה בקטנותה, ואם משיאה לאיש בקטנותה קנין אשה הוית ואינה נענשת בשביל אבי'. אבל לפי' הלבוש דבנים קטנים נענשים בשביל אב לא שנא זכרים ונקבות.

והנה אדה"ז בסי' שמג ס"א-ב' כתב: "קטן העובר על ד"ת להנאתו כגון שאוכל נבילות, אין בית דין מצווין להפרישו...". ובסעי' ב': "וכ"ז באחרים, אבל אביו כיון שהוא מצוה מד"ס לחנך את בנו או בתו אפי' במ"ע משהגיעו לחינוך כ"ש שמחוייב מד"ס לגעור בהם ולהפרישם מלעבור על ל"ת.

הרי שמכל צד וצד הוי ידיים מוכיחות שסב"ל לאדה"ז שיש ענין לברך ברכה זו גם לבת, אי משום שסב"ל כסברת הלבוש ול"ש זכרים ונקבות, ואפי' אם נדחק לומר שפירושו כפי' המג"א - הרי הלכה פסוקה היא בדבריו שישנו ענין חינוך גם לבת לגעור בה ולהפרישה.

ומה שכתב בכף החיים (סי' רכה סקט"ו) הטעם שאין מברכין על הנקבה ברכה זו משום דדרך העולם הבת ניזונת מבית אבי' עד הנישואין, וא"כ כיון שהיא תחת ממשלתו לזונה ולהשיאה יכול להוכיחה ג"כ, וא"כ לא נפטר עד הנישואין עד אשר תהי' תחת ממשלת בעלה ואז הוא חייב להוכיחה. ולטעם השני של הלבוש משום שהיא נענשת בחטאו נראה בבית שיש לה ג"כ מזל של בעלה, שבת פלוני לפלוני, אפשר שיגביר מזל הבעל ולא תענש בחטא האב, וע"כ לא

תקנו לברך. סברא הא' שייכת גם לבן ובפרט לפימ"ש אדה"ז בהל' ת"ת (פ"א ה"ו) דכל שהבן אפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק ויש יכולת ביד האב לכופו מוטל עליו מדברי קבלה לכופו לעסוק בתורה וכן להדריכו בדרך מוסר ויראת שמים בכל דרכיו והנהגותיו בעוד ידה תקיפה על בנו. . דהיינו מבן ט"ז שנה עד בן כ"ד שנה, הרי שיש קצת חיוב על האב אפי' אחר י"ג שנה לחנך בנו. ולמרות הנ"ל מברך כשנעשה בן י"ג שנה ברכת ברוך שפטרני, ובפשטות הטעם, דשונה לגמרי אופן חינוכו עד עתה ואופן חיוב חינוכו מגיל הבר מצוה; וראי' לדבר, שהרי חיוב הב' מבורר, היינו מבן ט"ז שנה עד בן כ"ד שנה, שקודם ט"ז אין בו דעת לקבל תוכחה כ"כ ואל תכביד יסורים ותוכחות, וסברא כזו לא עלה על הדעת לפטור את האב מלחנך בנו במצות בקטנותו (וראיתי שדייק הגר"מ אשכנזי מלשון אדה"ז "כל כך" - שגם קודם ט"ז יש בו דעת לקבל תוכחות אלא שאינו כ"כ כמו לאחר ט"ז עיי"ש).

וכאמור - בפרט שבפועל מנהגינו לברך ברכה זו לבן למרות סברות הנ"ל - א"כ גם לבת שייכת ברכה זו.

(ע"ד הדרוש אואפ"ל: עפימ"ש בגמ' (נדה לא) "אשה מזרעת תחלה יולדת זכר איש מזריע תחלה יולדת נקבה", והרבה נדחקו לפרש מאמר זה (וראה לקו"ת פ' תזריע), ועכ"פ רואים קשר גדול בין אב לבתו דוקא עוד יותר מבנו, ואם בבנו מצינו פירוש יפה על הפסוק (שמות כ, ה) "פוקד עון אבות על בנים" דכל חסרונות האבות יהיו נפקדים בירושה על הבנים ועליהם לזככם ולבררם שהרי הבנים עושים ממה שרואים אצל האבות, והוא הוא האמת ליסוד שלהם, א"כ עאכו"כ הוי הכי אצל הבנות, ונעשה חקוק אצלם כל הנהגות ומעשי האבות, וא"כ לא בנקל יכול האב לבוא ולפטור עצמו מן המדות שמסר לבתו ועבודה רבה היא).



בחילוק הפסוקים דעשרת הדיברות

שמואל דוד הלוי הורביץ
תלמיד במתיבתא אהלי תורה

ז"ל אדה"ז בשלחנו סי' תצד סעי' י': "וטעם ב' נגינות הוא שהראשון הוא מסודר לפי הכתוב שנכתב כל דיבור ודיבור בפרשה בפ"ע, שמאנכי עד לא תשא היא פרשה אחת סתומה ודיבור א' לכך

נעשה ממנו פסוק א', וכן מזכור עד לא תרצח, אבל מלא תרצח עד לא תחמוד נכתב בד' פרשיות סתומות והם ד' דיבורים, לכך נעשה מהם ד' פסוקים".

ואח"כ ממשיך בסעי' יא': "והשני הוא מסודר לפי הקרי וכו'". ע"כ.

ויש לעיין אם יש כאן איזה שבוש בהנדפס; דהנה ודאי אין כוונת אדה"ז שמזכור עד לא תרצח נעשה ממנו פסוק אחד, דהרי לפני "לא תרצח" בא "כבד את אביך" - שהוא פרשה ודבור ופסוק בפ"ע, אע"כ הכוונה [לפי הנדפס] היא ש"מזכור עד לא תרצח" עושים מכל דיבור ופרשה - כולל הדבור ד"כבד" - פסוק אחד, "אבל מלא תרצח" וכו'.

ואי לזאת יקשה מאוד הלשון, דהרי "וכן מזכור עד לא תרצח" בא להמשך למה שכתב לפ"ז ש"עד לא תשא היא פרשה אחת סתומה ודבור א' לכך נעשה ממנו פסוק א'", שבהמשך לזה ממשיך מיד "וכן מזכור כו'", ומדלג מלפרט ומלהסביר קודם אודות הדבור ד"לא תשא" הבא לפני "זכור", יען שלא נעשה ממנו [מ"לא תשא"] - בזה שהיא נכתבה פרשה אחת [סתומה] - שום חידוש דהכתוב על הקרי, דשניהם ["בין הכתוב בין בהקרי"] הוא פסוק אחד, וכן הניגון והניקוד של אותו פסוק [ד"לא תשא"] אחד הוא ["בין בהכתוב בין בהקרי"].

וא"כ קשה מאוד, הרי גם הפרשה והדבור ד"כבד", כמו "לא תשא", לא נעשה ממנו שום שינוי "בהכתוב על הקרי", ואשר לכן לכאורה כך הי' צ"ל: "וכן מזכור עד כבד, אבל מלא תרצח וכו'", ולא להזכיר ולכלול הדבור "דכבד" כנ"ל. וצ"ע, ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הענין.



הערה במהדורה החדשה דשו"ע רבנו [גליון]

הרב חיים דוד א. טיפענברון

ראש ישיבת מתיבתא ליוכאוויתש ד'לונדון

בהמשך במה שדנו לאחרונה לפענח הר"ת "לד"ה" בשו"ע אדה"ז סי' לב ס"ה, וז"ל: "ותקון מועיל אף בתו"מ אף בנגיעות אות באות בענין שנפסלו לדברי הכל כמ"ש".

והקשו ע"ז, דלכאור' אין הוא פסול לדברי הכל, דהא יש שיטות דכשר בכמה נגיעות באותיות כמובא לעיל בסעי' בשם הרד"ך וכו',

וכמו"כ יש כמה וכמה נגיעות דאסור לגרר משום ח"ת ושינוי צורת האות, וא"א לומר דתקון מועיל, ומשום זה (ועוד) מפענח הר"ת "דעת המחמירים".

מה שיותר מעניין הוא דמקורו של אדה"ז לדין זה, הוא דברי המחבר וגם המג"א והט"ז, ומביא דבריהם כל אחד כלשונו מה שמוסיף על חבירו. אמנם הלשון "בענין שנפסלו לד"ה" הוא לשונו הטהור של אדה"ז, ומשום מה צריכים הוספה זו?

מצד שני, לפענח הר"ת מ"לדברי הכל" ל"דעת המחמירים" הוא גם דבר שאינו רגיל.

לאחר כל האריכות, עוד לא הבנתי למה לא יכולים ללמוד ולפרש כפשוטו "לדברי הכל", וכוונת אדה"ז הוא: דבסעי' זה מדבר רק אודות החיוב של הקפת גויל, ואם חסר הקפ"ג פסול, והגם דנגיעה בסוף אות גדולה תלוי' בפלוגתא בין הרשב"א והרא"ש (דהרשב"א מכשיר בלי גירור והרא"ש פוסל בלי גירור, וכדי לחשוש לדעת הרא"ש פוסק אדה"ז כהמג"א דיש להחמיר). אמנם בנגיעה למעלה בתחילת אות או אמצעית, שפסול הוא לדברי הכל - היינו כל אלו שמביא הב"י בסי' הנ"ל, דאין שום מ"ד הסובר דנגיעה בתחילת אות (של שעת כתיבה) כשר, כולם מודים דיש כאן פסול בה"כתיבה תמה" היינו חסרון בהקפת גויל.

והאם יכולים לגרר הנגיעה, הר"ז תלוי בהשיטות: הרשב"א והסמ"ק סוברים דאסור משום ח"ת, והרא"ש מתיר. אמנם לפני הגירור, הפסול כאן הוא משום חסרון בהכתיבה תמה כאמור, ובזה אין פלוגתא בדבר.

וה"דברי הכל" לא חל עמ"ש מקודם "ותקון מועיל", אלא על מה שכתב "בנגיעות אות באות שנפסלו", היינו במה שפוסק (כהרא"ש) דתיקון מועיל הוא אפי' על הנגיעות שנפסלו לד"ה משום חסרון בהקפת גויל (ולא על הפסולים של שינוי צורת האות וכדו', דבסעי' ה' מדבר אדה"ז רק אודות הפסול של חסר הקפ"ג, ובסוף מדבר רק בתקון המועיל להפסול של חסר הקפ"ג), שהוא נגיעות אות באות למעלה באמצע הכתיבה (או אפי' בסוף באות רגילה שאינה "גדולה").

ומסיים אדה"ז "כמ"ש"; דהיינו באם נוגע התקון בהדין של "חק תוכות" (כשיטת הסמ"ק והרשב"א), הוא כמו שיתבאר אח"כ בסעי' כח (דפוסק כהרא"ש ולא כשאר השיטות). בנוגע אם יש כאן חשש של "שלא כסדרן" - הוא בסעי' ל' דאין כאן, וכן אם משנה צורת האות הדין הוא בסעי' כה - כז.

ולסיכום: בסעי' ה' מדובר רק בנוגע להדין של הקפת גויל, ושיכולים לתקן הפסול ע"י גירור. ובקשר להדין של שינוי צורת האות, או אם ע"י התקן יש כאן הפסול של ח"ת, זהו כמ"ש כל אחד על מקומו.



בנוסח ברכת המזון [גליון]

אהרן שלום קאמען תושב השכונה

בספר המלך במסיבו ח"א עמ' רעא מובא שא' אמר שכ"ק אדמו"ר נ"ע הי' אומר בברכהמ"ז "ברשות מרנן ורבנן ורבתי", וכ"ק אדמו"ר הגיב: הרי נמצא כן בסידור, והרש"ג פתח סידור והראה שלא נמצא כן. וכ"ק אדמו"ר הגיב: פלא.

ובגלון האחרון (תתפ עמ' 59) נתקשה הרב די"א בהבנת הדברים, כי איך הראה הרש"ג כן, והרי בכל הסידורים דנוסח אדה"ז כתוב בדיוק כפי שהי' אומר אדמו"ר נ"ע, (ועל סמך קושייתו הציע שיש כאן ט"ס וצ"ל שאדמו"ר נ"ע הי' אומר "ברשות מרנן ורבתי" – בהשמטת המלה "ורבנן", ע"ש).

והנה באמת לא קשה כלל כי בסידור תו"א המקורי כתוב "ברשות מרנן ורבתי" בלי "ורבנן" (ובמשך השנים הוסיפו תיבת "ורבנן" – הן בסידור תהלת ה' והן בסידור תו"א).

ועפ"ז מהלך השקו"ט מובן בפשטות: א' העיר שמצינו דבר חידוש, שאדמו"ר נ"ע לא הי' אומר כפי הנדפס בנוסח אדה"ז, אלא הי' מוסיף "ורבנן", וע"ז הגיב כ"ק אדמו"ר שכן נמצא בסידור (להעיר שכן הוא בסידור עם דא"ח), ואזי הראה הרש"ג שבסידור (כנראה סידור תו"א) לא מופיע המלה "ורבנן", וע"ז הגיב כ"ק אדמו"ר "פלא" (אולי כוונתו הי' שפלא הוא שלא נדפס שם כפי שנהגו רבותינו נשיאנו בפועל ובפרסום).

ואם כנים הדברים, מובן שהנוסח שבסידורים עכשיו הוא המתוקן, ודלא כפי שכתוב הנ"ל.

ומה שהביא מלוח התיקון שבסידור עם דא"ח שיש להשמיט המלה "ורבנן", הנה: א. בפועל רואים שלא רק שלא תקנו כן בסידור עם דא"ח אלא אדרבה, הוסיפו "ורבנן" בשאר הסידורים, ומסתמא עשו כן

ע"פ הוראה. ב. עריכת לוח תיקון נעשה בד"כ ע"י השוואות לדפוסים אחרים, ומכיון שבשאר הסידורים דנוסח אדה"ז לא מופיעה המלה "ורבנן", לכן העירו שכן צ"ל גם בסידור עם דא"ח (ומ"ש הנ"ל שלוח התיקון נערך ע"י כ"ק אדמו"ר, ומציין לאג"ק חכ"ג אגרת ט' טז, הנה אף שמזכיר שם הסידור עם דא"ח, מ"מ לא מצאתי שם שום רמז בנוגע ללוח התיקון ועריכתו, ואף את"ל שזה נכון,

אולי נשתנתה ההוראה בזה, כי כנ"ל הרי בפועל הוסיפו תיבת "ורבנן", וכן נהג כ"ק אדמו"ר בפועל).



מענין לענין: בברכת אמת ויציב הנה בסידור תו"א המקורי המלה "ואמונתו" מוקפת בסוגריים ומצוין שם "נוסח אחר", כלומר שאין לאומרו, ובשעה"כ (פ"ז סט"ו) מבאר בארוכה הטעם לזה, אבל ב'היום יום' ל"א אייר מורה לאמרו, וכנראה שעפ"ז תיקנו כן בסידור תו"א ותהלת ה', ואם א' מהקוראים

יודע פשר שינוי ההוראה בזה יואיל נא להעיר בזה ולברר הענין.



שיטת רבינו בדבר הריגת כינים בשבת בזמן הזה [גליון]

הת' שמואל דאוועראוו
שליח בישיבת ליובאוויטש מנשסתר

בגליון העבר תתעז (ע' 84) ביאר הר' חיים רפופורט את דעת רבינו בקיום כינים הנמצאים בהעיפוש, שדוחה את דעת המדעים בשתי ידיים. אך יש להעיר שהוא לכאורה באופנים שונים:

דהנה במכתב להר' ש.פ.וו. (אג"ק חי"ט ז'רמב) כתב לדחותו, אשר היות ולא מצאו המדעים כל רא' ברורה אשר הכינים מתהווים מן הביצים רק שקיימים ביצים בהעיפוש ובמילא מסקנתם אשר מהם מתהווים הכינים. וע"ז אמר רבינו אשר בזה אין כל רא' היות ולא הוכיחו שמהם נתהוו ואין דעתם אלא השערה בלבד (אמנם באמת כל הכינים הנמצאים בהעיפוש מתהווים ממנה).

אך ביחידות עם "אחד הפרופסורים" (הועתק מס' אמונה ומדע) השיב רבינו אשר אם כי מצאו שאכן מתהווים כינים מביצים אך עדיין

אין זה ראי', כי עוד י"ל שאע"פ שישנם המתהווים מזו"נ קיימים ג"כ כאלו המתהווים מן העיפוש (היינו שיש כינים הבאים מזו"נ ויש המתהווים מן העיפוש עצמו).

וי"ל אשר רבינו רצה לדחותו בכל אופן מכיון שנוגדת דעתו לדעת התורה, אך מתחילה רצה לדחותו מכל וכל (שאינו קיים סוג כינים המתהווים מזו"נ), אך לאחר שהוכיח המדע ברור שישנם כאלו דחהו באו"א היינו שקיים הן מין כזה והן מין כזה, ושוב אינו סותר לדעת תורתנו הק'.



פשוטו של מקרא

"והקריב את פר החטאת אשר לו" [גליון]

הרב אפרים פיקארסקי
מנהל ביהמ"ד

בגליון העבר (תתפ, ע' 86) הביא הרב וו. שי' ראזענבלום את דברי רש"י עה"פ (אחרי טז, ו) "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו": "הוא האמור למעלה, ולמדך כאן שמשלו הוא בא ולא משל ציבור". ע"כ. וע"ז הקשה, דהלא מצינו להלן (בפסוק יא') שנאמר פעמיים "אשר לו": "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וגו' ושחט את פר החטאת אשר לו", ומדוע לא פירש"י שם מאומה. ע"כ.

והנה הנ"ל למד בפשטות - כפי הנראה בהשקפה ראשונה - שרש"י דילן (בפסוק ו') בא להסביר את היתור של המלים "אשר לו", דלכאורה תיבות אלו מיותרות; דמאחר שכאן בפרשה נזכר רק פר א', וכמ"ש לעיל (פסוק ג') "בזאת יבא אהרן וגו' בפר בן בקר לחטאת" - א"כ מדוע צריך הפסוק לכתוב כאן "אשר לו", הלא אין שם פר אחר. וע"ז מסביר רש"י שהפסוק בא ללמדנו שמשלו הוא בא ולא משל ציבור. וא"כ לפ"ז - מקשה הכותב הנ"ל - הנה גם להלן (בפסוק יא') המלים "אשר לו" נכתבו פעמיים וגם שם הם מיותרים, ומדוע לא פירש"י שם מאומה.

אבל כד דייקת שפיר קשה לומר שרש"י כאן בא לבאר את יתור המלים "אשר לו", כי [מלבד הקושיא דא"כ מדוע מעתיק רש"י בהד"ה גם את המלים "את פר החטאת", הו"ל להעתיק רק המלים "אשר לו"

ולפרשם, הנה עוד אינו מובן] לפי"ז מדוע מתחיל רש"י פירושו במלים "הוא האמור למעלה", הלא יודעים אנחנו שזהו הפר האמור למעלה, דהלא זו היתה כל הקושיא - דמאחר שנזכר פה רק פר אחד מדוע צריך לכתוב וליתן סימן "אשר לו", אלא רש"י הי' צריך להתחיל פירושו בהסבר "ללמד שמשלו הוא בא וכו'". ועוד קשה, מדוע כותב רש"י "ולמדך כאן שמשלו הוא בא וכו'", הי' לו לכתוב רק "ללמד שמשלו הוא בא וכו'", ומדוע מוסיף מלת כאן.

אשר מצד קושיות ודיוקים אלו נראה לומר בדרך אפשר עכ"פ, דלרש"י לא הי' קשה יתור התיבות "אשר לו", כי זה דרך המקרא וכו', רק הי' קשה לו לרש"י המשך הכתובים, וכדלהלן:

דהנה לאחר שהתורה כתבה "בזאת יבוא אהרן וגו' בפר בן בקר לחטאת וגו' כתונת בד קודש ילבש וגו'" (פסוקים ג' וד') ממשיך הכתוב (בפסוק ה') "ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת וגו'", וממשיך הלאה (בפסוקים ז'-י') לצוות על העבודה בשני השעירים, ורק בפסוק ו' מפסיק מענין השעירים ומדבר אודות פר החטאת של אהרן.

ולכן כשמגיעים להתיבות "את פר החטאת אשר לו" שבפסוק ו' קשה בפשט"מ, דהלא אנחנו מדברים עכשיו על שני השעירים, ומדוע זה נזכר פר החטאת באמצע; ולכן מעתיק רש"י בהד"ה "את פר החטאת אשר לו", דכנ"ל קשה לי' דאנחנו מדברים אודות שני השעירים בפסוק שלפנ"ז (ה'), ובכמה פסוקים לאח"ז (ז'-י'), ולא אודות פר החטאת.

וע"ז מתרץ רש"י שהפר הזה אינו דבר חדש אלא זהו אותו הפר האמור למעלה (ולכן מובן [קצת עכ"פ]) מדוע יכולים להזכירו פה.

אבל מ"מ קשה, הלא היו יכולים לכתוב פסוק זה ("והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וגו'") לפני הפסוק "ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים וגו'", ואז הי' הכל בא על מקומו בשלום, דבתחילה גומרים אודות הפר (עכ"פ עבודה זו של וכפר בעדו וגו') ואח"כ מדברים אודות השעירים, ולמה נכנס הפר דוקא לאחר הפסוק "ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים וגו'".

הנה ע"ז ממשיך רש"י ומתרץ "ולימדך כאן"; כלומר בזה שהתורה כתבה פסוק זה "פר החטאת אשר לו", (שלא במקומו, לכאורה) בסמיכות ותיכף לאחר הפסוק "ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי

גו", הנה זה מלמד אותנו שפר החטאת הוא לא מאת עדת בני ישראל אלא "רק שמשלו הוא בא".

אבל המלים "אשר לו" כשלעצמם הנה לא מיותרים המה (כדלהלן פסוק יא'), וגם אולי מצד עצמם א"א ללמוד מהם שמשלו בא ולא משל ציבור, דיכול להיות שזה משל ציבור ומ"מ נק' "אשר לו" - מחמת שהציבור נתנם לו או שמקריב את זה עבור עצמו, וכל הדיוק - לפי פשש"מ - שמשלו הוא בא הוא מחמת הסמיכות (להפסוק שקודמו) ששם כתוב "ומאת עדת בני וגו'" וכאן כתב "אשר לו". ודו"ק.



"להזהיר על מלאכת לילה כמלאכת יום"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י פרשת אמור (כג, לא) ד"ה כל מלאכה וגו': "לעבור עליו בלאוין הרבה או להזהיר על מלאכת לילה כמלאכת יום". עכ"ל.

המזרחי פי' על פירש"י, וז"ל: "וא"ת היכן מצינו שחלק הכתוב באיסור מלאכה בין יום ללילה עד דאצטריך הכא להזהיר על מלאכת לילה כמלאכת יום, ועוד היכי משתמע מהאי קרא איסור לילה. יש לומר משום דכתיב בהזהרת מלאכה ובעונשה בעצם היום הזה, וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה, וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדת, לומר בעיצומו של יום מוזהר וענוש . . . סד"א דהאי בעצם היום הזה אינו אלא דומיא דבעצם היום הזה בא נח, ובעצם היום הזה הוציא ה' את צבאותם, שפירושם בהיות השמש על הארץ לאפוקי לילה שאינו מוזהר עליו לפיכך חזר הכתוב ואמר כל מלאכה לא תעשו ולא הוזכר בו בעצם היום הזה כמו שהוזכר למעלה להורות שאזהרת המלאכה בהן בין ביום ובין בלילה כמו בשבתות ושאר המועדים שאזהרת המלאכה בהן אינו מוזכר בשום אחד מהם בעצם היום הזה וכולל היום והלילה, ונשאר בהכרח לפרש בעצם היום הזה הכתוב למעלה בעיצומו של יום שכולל היום והלילה שעל עיצומו של יום מוזהר וענוש עליה ולא על התוספות". עכ"ל.

וכן כתב הגור ארי', וז"ל: "דהא לא תעשה כל מלאכה בעצם היום כתיב (פסוק כח), דמשמע יום ולא לילה, לכך צריך קרא לרבות שאף בלילה חייב. ואין להקשות, דלא לכתוב בעצם היום, דהשתא לא צריך

לכתוב כל מלאכה. זה לא קשיא, דבעצם היום איצטריך, דדוקא על עיצומו של יום חייב, ולא על התוספות, והוה אמינא דהאי קרא אתא למימר דוקא על יום חייב ולא בלילה, לכך איצטריך קרא לרבות מלאכת לילה". עכ"ל.

נמצא לפי דבריהם, שכשכתוב בפסוק "בעצם היום", פירושו יום דוקא ולא לילה, ולכן צריכים עוד פסוק לרבות גם הלילה.

ובאמת מצינו שרש"י מפרש כן בפירוש בפרשת לך לך ד"ה בעצם היום (יז, כג): "בו ביום שנצטווה ביום ולא בלילה". עכ"ל.

ועיין עוד בפירש"י בפרשת האזינו ד"ה "וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה": "...נאמר בנח בעצם היום הזה בא נח וגו' במראית אורו של יום... במצרים נאמר בעצם היום הזה הוציא ה'... הריני מוציאן בחצי היום... במיתתו של משה נאמר בעצם היום הזה... הריני מכניסו בחצי היום וכו'". עכ"ל.

[ועיין בלקוטי שיחות חלק יט פרשת האזינו שיחה ב' שמבאר כ"ק אדמו"ר פירוש רש"י הנ"ל, כולל השאלה למה אמר רש"י רק ג' פעמים והרי גם באברהם נאמר (לך לך, יז, כג) בעצם היום, אבל אין זה נוגע לענינו כאן].

שלפי כל הנ"ל צריך להבין, שהרי בנוגע לשבועות נאמר (כג, כא): "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש וגו'". וכי מקרא קדש של שבועות הי' רק ביום ולא בלילה, ולמה נאמר כאן "בעצם".

והנה הרמב"ן בפרשת אמור (כג, כח) כתב וז"ל: "...והנה לא הזכיר בעצם היום הזה בשבת ולא במועדים, רק בחג השבועות וביום הכפורים וכן באיסור החדש (שם, יד) עד עצם היום הזה.

והנראה בטעם הדבר, כי בעבור שאמר בשבועות מיום הביאכם את עומר התנופה וגו' תספרו חמשים יום, ואמר והקרבתם מנחה חדשה ממושבותיכם תביאו גמר הענין, והאריך לצוות בקרבנות, הוצרך לומר וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש, כי גוף היום הוא קדוש ואסור בעשיית מלאכה ואיננו תלוי בעומר ולא בקרבנות". עכ"ל הרמב"ן בנוגע לחג השבועות.

ועיין שם מה שתירץ בנוגע לחדש ויום הכפורים.

אבל נוסף לזה שעדיין אינו מובן למה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה, לכאורה אין יכולים לתרץ תירוצו של הרמב"ן לפי פירש"י.

שהרי הרמב"ן מפרש תיבת בעצם באופן אחר מפרש"י, וכלשונו שם "...ולא נוכל לפרש שירמוז אל עצם היום וכחו".

דהיינו שהרמב"ן מפרש שכשנאמר בעצם היום בכתוב הכוונה לשלול דברים אחרים או ימים אחרים, וכמו שכתב בנוגע לשבועות "כי גוף היום הוא קדוש ואיננו תלוי בעומר ולא בקרבנות".

וכן מצינו שזהו כוונתו במה שכתב שם וז"ל: "...אמר בנח בעצם היום בא נח וגו' (נח ז, יג), ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים (שמות יב, מא), וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה עלה אל הר העברים (דברים לב, מח-מט). והטעם באלו, מפני שיתכן שהכניס נח בתיבה קודם לכן הרבה מן החיה והעוף, וכן יתכן שיצאו מקצת ישראל ממצרים קודם לכן ביום ההוא נגמר הענין, וכן קודם ליום ההוא היתה צוואה למשה רבינו בעלייה ההיא וביום ההוא עלה, לכך פירש הכתוב בכולם שהיו בגוף היום ההוא, לא שהותחל בהם מתחילה ונשלם ענינם ביום ההוא, רק הכל היה בגוף היום הזה. וכן בעצם היום הזה נמול אברהם וגו' (יז, כו), שנמולו עם רב ביום אחד להגיד זריזותו במצות. עכ"ל.

אבל רש"י פירש בכל זה באופן אחר בפרשת האזינו ד"ה וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה (דברים לב, מח), וכבר הבאתי לשונו לעיל.

שלפי פירש רש"י הכוונה בעצם היום הוא במראית אורו וכוחו של יום, ובא לשלול הלילה.

ואם כן לפי זה אינו מובן למה נאמר דוקא בחג השבועות (כג, כא): "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש" *.

(* אפשר לומר (ע"ד הדרוש) כי ידוע שקביעותו של חה"ש אינו תלוי ביום בחודש, וכל' הגמ' "פעמים בה' כו' פעמים בו' כו' פעמים בז'", וא"כ כל שאר המועדים יודעים קביעותם מיד כשמקדשין החודש משא"כ בשבועות היום נתקדש רק לאחר שסופרים מ"ט יום. ובפרט לפי המבואר בלקו"ש וכו' בענין מי שעובר קו התאריך שלא יודעים באיזה יום יחול שבועות עד גמר ספירת העומר, ולכן כתוב "וספרתם בעצם היום הזה" – שהקביעות של שבועות הוא דוקא בעצם היום הזה ולא מקודם. המערכת.

ב. עוד דבר שצריך ביאור ואין רש"י מפרש זה, הוא מה שכתב בפרשת אמור (כג, יד): "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן וגו'".

שלכאורה למה נאמר בכתוב שני פעמים "עד", במקום שהי' יכול לכתוב "עד הביאכם את קרבן אלקיכם בעצם היום הזה".

בתורה תמימה מביא דרשת הגמרא (מנחות סח, ב) "עד עצומו של יום ועד בכלל". ומפרש וז"ל: "כי בפסוק כתיבי שני זמנים, עד הביאכם, עד עצם היום הזה, ולכן מפרש עד הביאכם בזמן שביהמ"ק קיים, ועד עצם היום הזה - בזמן הזה, שהחדש אסור עד יום ט"ז בניסן שאז זמן הבאתו וס"ל עד עצם היום, עצומו של יום ולא כשהאיר היום, ועד בכלל עד כל יום ט"ז". עכ"ל.



"יהי' לארץ"

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ויקרא כה, ד, רש"י ד"ה יהי' לארץ: "לשדות ולכרמים". לכאורה הכוונה בביאור רש"י למעט שביתה הדומה ליוכל, ששם לא רק שאסור לזרוע ולזמור כו', אלא השדות יוצאות לבעליהן והעבדים משתחררים. ולכאורה, הרי הפרשה שלאחר' מדברת בזה, וזה גם מתאים לתיבת "לארץ" - שבפשוט קאי על כל הארץ ולא דוקא על השדות כו', לכן בא רש"י לבאר שהכוונה כאן בתיבת "לארץ" רק לשדות ולכרמים.

ובשפתי חכמים הקשה למה לא פירש זה רש"י לעיל (בפסוק ב') בתיבת ("ושבתה) הארץ". ולכאורה בתיבות ושבתה הארץ יש דוקא כן משמעות שהכוונה לשדות וכו' – שהרי הדיבור מתייחס לארץ עצמה (שהיא תשבות), וזה שייך (יותר) לשדות ולכרמים. משא"כ הלשון ("שבת שבתון) יהי' לארץ" משמע לכל ארץ ישראל, ולכן יש צורך לבאר שם שזה רק לשדות ולכרמים.

ואם יש לשאול, הנה לכאורה תיבות "שבת לה'" מיותרות, שהרי כבר נאמר לעיל בפסוק ב' "שבת לה'", ובפשוטות הוא אותו ענין, שפסוקים ג' ד' הם ביאור לפסוק ב' – אשר מה הכוונה "ושבתה הארץ", ש"ש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמר כרמך גו' ובשנה

השביעית שבת שבתון ג' שדך לא תזרע ג', וא"כ מיותר לכאורה לחזור שוב תיבות "שבת לה".

ובאמת גם תיבות "שבת שבתון יהי' לארץ" שלפני תיבות "שבת לה" הם מיותרות, שהרי כבר נאמר בפסוק ב' "ושבתה הארץ", ומפרש בפסוק ג' וד' שהכוונה ש"ש שנים תזרע ג' ובשנה השביעית וג' לא תזרע כו", שלפי זה מתאים להיכתב בפסוק ד' ובשנה השביעית שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור (ובהמשך "את ספיח קצירך ג'").

וע"פ פש"מ כנראה אין זה קשה, שהרי אם הי' קשה הי' רש"י מבאר. ולכאורה הביאור בזה הוא, שכיון שבפסוק ב' כתב רק שתי תיבות "ושבתה הארץ", וזהו כמו מקרא סתום שאינו יודע למה הכוונה, הנה לכן כשבא לבאר (יותר) בפסוק ג' ובהמשך לזה בפסוק ד' "ובשנה השביעית ג'" חוזר שוב על תיבות "שבת שבתון יהי' לארץ", ומכיון שחוזר על תיבות "שבת שבתון יהי' לארץ" חוזר גם ואומר "שבת לה".

ובדרך דרש י"ל בדא"פ, שכמו שבפסוק ב' שכותב "שבת לה" הכוונה לשם ה', וכדפירשו המפרשים שכיון שישבתו מעבודת האדמה יהי' זה לטובת האדמה כדי שתתן אח"כ יכול יותר טוב, שלכן מדגיש הכתוב "שבת לה" - לשם ה'.

והנה כשהארץ שובתת לשם ה' הרי בדרך ממילא נמשכת קדושה בכל עניני העולם (הארץ), די"ל בדרך דרש שזאת הכוונה בתיבות - המיותרות לכאורה - "שבת שבתון יהי' לארץ", שהן (כמו) הבטחה שאם יהי' "ושבתה הארץ שבת לה" הנה יהי' "שבת שבתון יהי' לארץ" בכללות, שימשך בארץ קדושה (ועאכו"כ לשדות ולכרמים שזו עיקר המצוה), וכשיש קדושה יש ברכה כו', ולכן צריך שוב לחזור על ענין "שבת לה" - שכל ההשפעות והברכות יורגשו ויחדרו בהם את ה"שבת לה", שהצלחה באה מברכת ה', ואז הגשמיות וההצלחה אינן מסתירות ח"ו על האלקות.



אל תרגזו בדרך [גליון]

הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בגליון תתעז (עמ' 125) כתבתי על פי' רש"י עה"פ "אל תרגזו בדרך" (פ' ויגש מה, כד), והקשתי דלמה לא הזהירם יעקב אבינו על כך.

ובעת שכתבתי נעלם ממני מה שכתוב בלקו"ש חל"ה ע' 198 ואילך (וראה שם בע' 200 ההפרש בין הגמרא והמדרש).

אבל מה שכתבתי - וכבר הובא בכמה מפרשי רש"י - מדוע לא הזהירם יעקב אבינו על זה, לא מצאתי פי' חלק בפשוטו של מקרא ("גלאטיק"), ולענ"ד מה שכתב הרה"ח אפרים שי' פיקארסקי בגליון הנ"ל ג"כ אינו "גלאטיק", וד"ל.

ואולי אפשר לבאר לפי מה שמביא בלקו"ש שם דעת אדה"ז בשו"ע סי' קי"ט - "וכשהוא בדרך יעסוק בתורה שנאמר ובלכתך בדרך ולא יעסוק בעיון הלכה שלא יתעה בדרך אא"כ יושב בעגלה ואיש אחר מנהיג הסוסים", ועפ"ז אפשר לבאר שכשירדו למצרים כל אחד רכב על חמורו, כמבואר בפ' מקץ מב, כו "וישאו את שברם על חמריהם", וכן מד, יג "ויעמס איש על חמורו", הרי רואים שלא היו להם עגלות [שלא נזכר בפסוק], אבל בפסוק מה, יט כתוב "ויתן להם יוסף עגלות", ובפסוק כא "ויתן להם יוסף עגלות על פי פרעה", ועל זה כתב בלקו"ש שם ע' 202: "ומסתבר ששלח עגלות באופן מסודר, היינו עם מנהיגי העגלות, עבדים לנהוג את העגלות... ולכן הזהיר אותם". עכ"ל.

ומובן דלכן יוסף הוצרך להזהירם על דבר חדש, ואולי זה הפירוש הפשוט. ע"ש בהשיחה.

♦ ♦ ♦

שונות

"סברי מרנן" משלים התיבות דהקידוש

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויץ סיטיז, מינסוטא

בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים, בפסקא "סברי מרנן" [הראשון], כותב כ"ק אדמו"ר: "כצ"ל ולא יותר (סי' יעבץ) כי הם משלימין מספר תיבות שבקידוש". עכלה"ק.

והנה לשון זה ("סברי מרנן, כצ"ל ולא יותר") העתיק כ"ק אדמו"ר מסידור יעבץ, אבל התיבות "כי הם משלימין מספר תיבות שבקידוש" מוסיף כ"ק אדמו"ר על פי האמור שם (אבל אין זה ציטוט כמו תיבות הראשונות).

ויש להעיר עד כמה דייק כ"ק בענין זה, כי לשיטת הסידור יעבץ אין תיבות אלו ("סברי מרנן") עולין בחשבון מספר תיבות שבקידוש, ובדפוסים שלפנינו ישנו אות מספר למעלה מכל תיבה של הקידוש, ותיבות "יום השישי" ו"סברי מרנן" וברכת "בורא פרי הגפן" אינם מן המנין (אלא שלכמה שיטות מנין התיבות צ"ל ע"ב, ואז יום השישי הוא מן המנין).

וז"ל סי' יעבץ: "נוסח הקידוש ע"פ ס' הזהר ואר"י שכתב שהוא טעות גדול להוסיף עליו וכבר נתבאר סוד שבעים תי' שבוכולו עם הברכה, ועם ב' תיבות "יום השישי" עולים ע"ב".

והנה בגליון ז בקובץ דידן (תתעג, ע' 80) האריך הרה"ג אלי' מטוסוב בענין הקידוש דליל שבת והביא דרוש מאוה"ת וישב, ושם מבואר הטעם למה שאנו אומרים כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים, עיי"ש (ולהעיר שבסי' יעבץ כאן ישנו ביאור דומה במקצת עיי"ש).

ואח"כ מביא מכפ"ח (גליון 884), במאמר הר"י שי' מונדשיין, דמביא מקובץ כת"י אחד, שנמצא שם דרוש לא ידוע למי, ופתיחתו הוא: "להבין ענין הקידוש של ליל שבת", וממשיך ש"בסידורים הנדפסים ע"פ כוונת האריז"ל" השמיטו את התיבות "כי בנו בחרת מכל העמים ואותנו קדשת", אך אדמו"ר הזקן נקט בנוסח הרמב"ם שלא השמיט אלא את התיבת "כי הוא יום" - "וכל דבריו [של הרמב"ם] הם דברי קבלה שקיבל מהגאונים. וממשיך "ויש על זה מכתב ערוך מה שכתב [כ"ק אדמו"ר הזקן] למחותנו הרב הקדוש הגאון האלקי מו"ה לוי יצחק זצוק"ל טעם ע"ז עפ"י נגלה ונסתר, אך

לאו כל מוחא סביל דא, לזאת באתי למלאות אפס קצהו בקצרה כפי מה ששמעתי מפיו הקדוש. והנה עפ"י נגלה הוא פשוט, כי תיבות "ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו" אינם מן המנין, כי אינו אלא מפני שצריך לסיים מעין הפתיחה סמוך לחתימה, והם חמשה תיבות, ושני תיבות הוי' אינם ג"כ מן המנין כי הם תרין סהדין וד"ל, ונמצא שאין בנוסח הקידוש עם "כי בנו בחרת" אלא רק ע' תיבות וכו' [וממשיך לבאר שם עוד 'עפ"י נסתר']. ע"כ.

והנה בהערה הנ"ל מביא משער הכולל שמאריך בענין זה ודן בכמה ענינים, עיי"ש (וכן בהשער הכולל), ובין הדברים מביא חשבון התיבות (ומביא כמה דיעות, ומסיק שישנם ע' תיבות בלי ה' ברכה שמברכין על הקידוש, ולא בברכת היין, ולא בתיבות סברי מרנן שאינו רק הזמנה והכנה לקידוש (כמו שנת' לעיל). וממשיך השעה"כ: "סברי מרנן השתי תיבות הללו משלימין לשם ע"ב". ומבאר שלפי"ז אין צריך לומר ורבנן ורבתי" ומקורו בסידור ר' יעקב עמדין (היינו יעבץ) ואף מוסיף: "ואע"פ שכשמקדשים על הפת אין אומרים סברי מרנן אין לחוש כי עיקר קידוש נתקן על היין".

אלא צ"ע כמו שכתבנו לעיל: א. היעב"ץ כותב בפירוש שתיבות יום השישי משלימים למס' (ושם) ע"ב. (אלא שגימטרי' סברי הוא רע"ב וכו').

ב. מהו בדיוק דעת כ"ק אדמו"ר בכל הנ"ל (ובפרט שמביא טובא מסבו - השער הכולל - כו"כ פעמים, וכאן בענין זה אינו מביאו, אלא מביא את היעב"ץ (ואולי עכ"פ י"ל בדוחק שמרמז למש"כ בשעה"כ מפני שמביא המקור באמצע דברי קודשו (לפני הטעם כי הם משלימין מספר תיבות קידוש).

ולכאור' עדיין צריך ביאור בדיוק איזו תיבות נכנסים להחשבון, ותן לחכם וכו'.



נישואי בת כהן לישראל

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

מובא ב'יומן שנת הקהל' – שנת תשמ"א (ע' 50) שכ"ק אדמו"ר כתב לחתן שכלתו היא בת כהן "יהא בקי בתוכן (לא בתיבות) מסכת א' [=אחת] (הקטנות)".

והוא לכאור' עפ"י מש"כ הצ"צ שו"ת חאה"ע סו"פ יא:

"כיון דכהנים האידנא אין אוכלין בתרומה דאורייתא . . . לכן אין להחמיר כ"כ בהת"ח שיהיה ממדריגה הגדולה רק כל שיודע מסכת אחת".

גם בהזדמנויות נוספות (ראה הנאסף ב'שערי הלכה ומנהג' כרך ד' ע' קלז-קלט) הורה הרבי לרכוש "בקיאות במסכת אחת", או כמ"ש "ובכל אופן ילמוד מסכת כלה" – אם כי זהו המינימום.

ומדגיש הרבי אשר לכתחילה "צריך הוא להוסיף כח בלימודו ובשיעוריו בתורה למען שיתקרב למעלת תואר תלמיד חכם, עכ"פ כפי יכולתו", ולכן "יוסיף שיעור בתלמוד תורה . . . ואם באפשר גם בדינים הצריכים שבקיצור שו"ע, וכל המוסיף מוסיפין לו", עד כדי כך שאם יש שהות "ישתדל לגמור את המשניות כל הששה סדרים, או עכ"פ סדר אחד או שניים אם זמן החתונה בקרוב".

[ובהזדמנות נוספת (תורת מנחם – תשט"ז' כרך טז ע' 103) ציין שישנם שני מסכתות כלה – כנראה זוטא ורבתי, כנגד שתי הבחינות ד"כלה" המבואר בלקו"ת שה"ש בתחילתו (הרבי ציין שעל חתן שכלתו בת כהן לסיים קודם החתונה גם את המאמר בלקו"ת)].

מקור הענין דמסכת כלה הוא במס' קידושין מט, ב: "[המקדש את האשה] על מנת שאני תלמיד . . . כל ששואלין אותו בכל מקום (מאחד מן המקומות. רש"י), דבר אחד בלימודו ואמרו ואפילו במסכתא דכלה". ע"כ.

מסכת כלה היא ברייתא מהמסכתות הקטנות שתחילתה ב"כלה בלא ברכה אסורה לבעלה" (בדפוס הש"ס לפנינו מודפסת היא לצד מסכת עדיות).

בהגדרה "אפילו מסכתא דכלה" – מצינו כמה פירושים:

רש"י על אתר מפרש: "שאינ עומק בה וברייתא היא" [וכן משמע בתוד"ה איזהו, תענית י, ב].

רש"י במסכת שבת קיד, א, פירש: "בכל הש"ס, ואפילו במסכתא דכלה דלא רגילי בה אינשי, וזה נתן לבו וגרסה", ומשמע שצריך לדעת את כל הש"ס. והיינו שרש"י מפרש זאת לחומרא (ראה במאירי שמביא "שהיא מסכתא זרה ושאונה מתלמוד שלנו", והמאירי שולל זאת וכותב "ואין הדברים נראין" (בפשטות המאירי שולל בכלל את לימוד מסכת כלה, ובדוחק י"ל ששולל פי' רש"י בשבת כאן, ועצ"ע).

ולתווכך בין שני פירושי רש"י (ראה דברי רבינו יצחק בתוד"ה ואפי', שבת שם) אולי י"ל בדא"פ:

הסוגיא בשבת מטרתה להגדיר מהו "תלמיד חכם" באמת ולכן מפרש שם לחומרא, משא"כ בקידושין הרי אפילו מספק - שמא הוא יודע - יש להחמיר.

הר"ן (מחמיר אף הוא ו) כותב שמדובר במי שיודע לציין את מקור ההלכה [ובב"י לטור הביא פירוש אחר מהר"ן, ואכ"מ].

בתוספות הרא"ש מפרש שהכוונה להענינים שנלמדו ב"ירחי כלה".

המאירי פירש: "ואפילו בדברים הקלים שרוב העם יודעים בהם קצת ענינים, כגון הלכות החג בחג, של עצרת בעצרת ושל פסח בפסח, והוא הרמז כאן בהלכות [-מלשון "הליכות" כלה].

ע"כ מדברי הראשונים. ועתה נפנה לדברי הפוסקים:

הרמב"ם בהל' אישות פ"ח הלכה ה' פסק: "על מנת שאני תלמיד . . כל ששואלין אותו דבר אחד בתלמודו ואומרו, ואפילו בהלכות החג שמלמדין אותן ברבים מדברים הקלים סמוך לחג כדי שיהיו כל העם בקיין בהן כו'".

ועד"ז בטור אה"ע סל"ח: "ע"מ שאני תלמיד . . כל ששואלים אותו דבר אחד בתלמודו ואומרו ואפילו בהל' החג שהם דברים קלים שמלמדין אותן ברבים.

אבל בשו"ע אה"ע סל"ח סכ"ז: "אפילו לא למד אלא מסכת כלה ואמר הימנה דבר אחד הרי זה חכם".

לכו"ע מדובר בידיעה מינימאלית, אולם עדיין יש שינוי ביניהם: הרמב"ם והטור מתעלמים מהמושג של "מסכת כלה" כפשוטה

ומפרשים כמו המאירי שמדובר בדברים הקלים, ויתכן שזו הכוונה גם בדברי תוספות הרא"ש, שכן ב"ירחי כלה" לא למדו ענינים עמוקים דוקא [ובוודאי שלא כפירוש רש"י בשבת או כדברי הר"ן].

הצ"צ, וכן כ"ק אדמו"ר, לומדים (כנראה גם על יסוד לשון השו"ע) שנקט "מסכת כלה" - שאמנם יכול להיות תוכנה קל - אבל צריכה להיכנס בהגדרה של מסכת אחת בפועל.



דיוק בהיום יום [כ"ב טבת]

הרב שמואל מרדכי רייניץ
תושב השכונה

בהיום יום לכ"ב טבת נכתב, וזלה"ק: "הכרזת אאמו"ר באחת ההתוועדויות: אט אזוי ווי הנחת תפילין¹ בכל יום איז א מצוה דאורייתא אויף יעדען אידען . . אזוי איז א חוב גמור אויף יעדען אידען צו טראכטן יעדן טאג א האלבע שעה וועגן דעם חינוך פון קינדער..." עכלה"ק לעניננו.

ויש להעיר ולהאיר מספר 'אמרי אמת' ליקוטים ע' 268 (הובא בילקוט מעם לועז לפר' כי תצא ועוד), וז"ל: "סמכה תורה מצות לימוד הבנים למצות תפילין [וקשרתם אותם וגו'] ולמדתם אותם את בניכם וגו' דברים יא, יח - יט] ללמדנו שכמו שאסור להסיח דעת מהתפילין - כך אסור להסיח דעת מחינוך הבנים". עכ"ל, והדברים נפלאים.

[דרך אגב המקור ל'היום יום' זה, הוא "מכתב" (כציון הרבי) מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע באג"ק שלו ח"ג ע' תסב וח"ב ע' שפה, ושם מקשר זה לתפילין. אולם ישנו מכתב שונה באג"ק ח"ד ע' קפו, ושם² מקשר זה לתפילה ולתפילין (וכן ראה מכתב אדמו"ר הרש"ב באג"ק שלו מכתב שסב, שמקשר זאת רק לתפילה ולא מזכיר ענין התפילין כלל). ואולי א"ל לענ"ד שמקשר זאת באופן ד"יהודה ועוד לקרא,

(1) ההדגשות אינן במקור הדברים.

(2) וראה שם הערת כ"ק אדמו"ר בענין הנוסחאות.

שפה ישנו שני חיובים מצד ההיקף לא רק תפילין שמדאורייתא לכו"ע אלא גם ענין התפילה שלרוב הדעות הוא מדרבנן ואכ"מ].



הפתגם 'לכתחלה אריבער' בתורת רבינו

הרב יוסף נמס

שליח כ"ק אדמו"ר - ניו אורלינו

בספר התולדות אדמו"ר מהר"ש הנערך ע"י רבינו לא נזכר הפתגם ד'לכתחלה אריבער', והוא פלא !

הפתגם 'לכתחלה אריבער' מובא ברשימות רבינו (חוברת ט) והוא מאגרת הידועה דאדמו"ר מוהרי"צ (חלק א' עמוד תריז), ומוסיף בנוגע עבודתו בברית המועצות ש"המאמר הזה הי' לי ליסוד".

ונמצא שבספר התולדות אדמו"ר מהר"ש שנדפס לפני הנשיאות לא נזכר הפתגם לכתחלה אריבער, ובמשך הנשיאות נתבאר הפתגם אין ספור פעמים כפתגם היסודי של אדמו"ר מהר"ש. הדגשה זו הי' עד כדי הזכרת לכתחלה אריבער כמעט בכל פעם שנזכר אדמו"ר מהר"ש ולפעמים במקום הזכרת שמו !

(להעיר שע"פ המפתחות לא נזכר 'לכתחלה אריבער' בהרשימות - מלבד ציטוט הנ"ל - ובשלוש כרכים הראשונים דאגרות קודש).

ויש לעיין בשייכות ד'לכתחלה אריבער' לנשיאות (ועיין שיחת ב' אייר תשמ"ח בתחילתו), ואם היו

שינויים במשך הנשיאות באופן הדגשת הפתגם.



נשי ובנות ישראל בתניא [גליון]

הרב יוסף יצחק סאסקינד

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתעט (עמ' 89) הקשה הר"ש שי' פליישמן על מה שביאר הרי"ד שי' קלויזנר על שאלתו מהי השייכות של נשים לתניא; דהריד"ק בגליון תתעז (ע' 83) ביאר ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר שהם נכללים בזה בעבודת הבעל, ומצד עצמם אכן אין להם שייכות לזה, וע"ז הקשה שוב הרב שש"פ - ע"פ זיכרונו משיחת כ"ק אדמו"ר

ש"זכה דורנו שהנשים לומדות חסידות וכו'", דעפ"ז מוכרחים לומר ששייכות הנשים לתניא היא מצד עצמם, דאם לא מהי הזכות בזה שהם עוסקים בדבר שאינו שייך להם.

והנה בשיחת יום ב' דחג השבועות תשמ"ו (תו"מ התוועדות תשמ"ו ח"ג עמ' 520 ואילך) [ואולי זוהי השיחה שהרב שש"פ כתב שם מזכרוננו] איתא בזה"ל:

"ומכיון שבמצוות שחיובן תמידי אין חילוק בין אנשים לנשים, נמצא שגם הנשים חייבות ללמוד את הענינים המביאים לאהבתו ויראתו, ידיעת אלקות וסדר השתלשלות וכו', כמש"נ "דע את אלקי אביך ועבדהו בלב שלם.

"ואכן, זכה דורנו זה שבו הולך ומתפשט לימוד החסידות גם אצל נשי ובנות ישראל – החל מלימוד ספר התניא וכיו"ב [ההדגשות אינן במקור].

"ובזה גופא - לא רק לימוד הענינים היסודיים, אלא גם פרטי הענינים באופן של הבנה והשגה, שגם לימוד זה שייך אליהן, ואדרבה - "בינה יתירה ניתנה באשה יותר מבאיש" (אם כי בדורות שלפנ"ז היו רק יחידי סגולה מנשי החסידים שהיתה להם ידיעה רחבה בתורת החסידות), כפי שרואים במוחש בדורנו זה, ובודאי ימשיכו ויוסיפו ביתר שאת הלוך ומוסיף הן בכמות והן באיכות.

"...אמנם, בד בבד עם התעסקותן בחינוך הילדים, ואדרבה: כדי שתהי' הצלחה גדולה ורחבה ועמוקה יותר בחינוך הילדים - יש צורך גם בידיעה והשגה (לא רק בעניני יהדות סתם, אל"ף-בי"ת של יהדות, ועאכו"כ עיקרי ויסודי היהדות דמאי קמ"ל? ! אלא גם ידיעה והשגה) בתורה בכלל, כולל ובמיוחד - פנימיות התורה, כאמור "דע את אלקי אביך ועבדהו בלב שלם". עכ"ל השיחה.

נמצא שיש ב' נקודות בשייכות הנשים ללימוד החסידות: א. בקשר להמצאות שחיובן תמידי כמו אמונת ה' ואהבתו ויראתו, שבזה שווים אנשים ונשים. ב. לימוד החסידות של הנשים מוסיף לחינוך הילדים ברוח החסידות.

נמצא שיכולים להיות ענינים בחסידות שאף שאין להם שייכות באופן ישיר לנשים, מ"מ יש ענין ותועלת שילמדו אותם, שע"ז יחנכו

את ילדיהם ברוח החסידות. הרי שאכן יש תועלת בלימוד נשים ענינים בחסידות שאינם שייכים להם מצד עצמם.

ועוד ענין בזה: דהנה זה שלא כל עניני העבודה הכתובים בתניא ובחסידות שייכים לנשים, אא"ל שאין זה רק שאינם שייכים מצד שאין להם החושים לזה, אלא גם שאינם צריכים לעבודות אלו, דעיקר ענין העבודה הוא בכדי לכוף היצר הרע, שלא ימנע את האדם מלעבוד ה', ומצינו שהנשים בטבעם - היינו גם בלי עבודה ויגיעה כ"כ - יש להם נטיה מצד עצמם לאמונת ה' וכו'. וכמבואר בלקו"ש חכ"ו ע' 267 וז"ל: "ווי מ'זעט במוחש אז נשים דארפן ניט האבן אזוי פיל זיירוז אויף ענינים פון אידישקייט ווי אנשים, ווארום ביי זי מצד טבען, לייכט די אמונה בה' (און זיי האבן יראת ה') מער ווי ביי מענער, עד כ"כ אז דאס ווירקט אויף זייער מעשה בפועל". עכ"ל.

ובהמשך הענין באותו שיחה, ע' 268: "וואס דאס איז אויך איינער פון די ביאורים אין דעם וואס אלס הקדמה למ"ת האט דער אויבערשטער אנגעזאגט משה "כה תאמר לבית יעקב - אלו הנשים תאמר להם בלשון רכה" (ניט ווי צו די אנשים וואס "ותגיד לבני ישראל . . דברים הקשין כגידין") ווייל ביי נשים איז אויך אן אמירה בלשון רכה מספיק אויף פועל'ן ביי זיי די גרייטקייט אויף קבלת התורה". עכ"ל.

הרי מצינו שאין הנשים צריכות זירוז כ"כ בעבודת ה' כמו האנשים, וגם די לומר להם בלשון רכה, ואולי "לשון רכה" כולל גם זה שאין צריכים לשבור את עצמם באתכפייא כ"כ כמו האנשים.

