

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחדש תשרי ה'תש"מ

שנה כמ

גליון ד [תתקמת]

שבת פרשת וירא

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביתמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה

מאה וחמש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה
ט"ז חשוון
ה'תשס"ח
גליון ד [תתקמח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

3..... האם יצטרכו לעת"ל לקדש המקומות שקידש עזרא

לקוטי שיחות

9..... בענין מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש

13..... מילה בזמנה ושלא בזמנה

13..... רבי לא נהנה מעוה"ז - אף שאכל

15..... לשיטתייהו דאביי ורבא

17..... דרך לימודו של רבי מאיר

19..... "חכמתא לתתא"

20..... איזה כרובים נטלו הנכרים בחורבן בית ראשון

שיחות

22..... אי עניית אמן הוי חיוב או רשות

23..... כיצד נקרא ר"י בן פזי ע"ש ענין בלתי רצוי

26..... ביאור במנהג הרבי לאחוז הלולב בלי האתרוג בשעת הלל [גליון]

35..... בענין הנ"ל

38..... מסקנת הרבי באיסורים זמניים אם הם בהחפצא [גליון]

נגלה

39..... בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשוין

43..... קושיית המהרש"א על תוד"ה הו"א במסיפס בעלמא

46..... האם המצוה היא לדור בהסוכה או שלא לדור מחוצה לה [גליון]

הסידות

53..... דיוקים בהמורה שיעור לספר התניא

53..... הטעם שדחו תק"ש בר"ה שחל בשבת

- 57..... הצורך בשרש הנשמה לפעול שלא תכבה האהבה
 58..... כמה דיוקים בדא"פ בספר התניא [גליון]
 59..... בענין הנ"ל

רמב"ם

- 60..... שיטת הרמב"ם בגינה

הלכה ומנהג

- 64..... החזרת אבידה במקום כבוד הבריות
 65..... עירוב תבשילין ע"י אשה לאחר שהדליקה נרות יו"ט
 69..... מקור תקיעת השברים בליובאוויטש שלשה טרומיטין ומחצה
 70..... הערות וציונים לשו"ע אדה"ז
 71..... "אף הן היו באותו הנס" דחנוכה
 74..... מקור החיוב להציל חבירו מסכנה
 75..... היתר הטמנת חמין בע"ש
 76..... ברכת במ"מ לבע"נ על דברי מאפה מבצק עלים [גליון]
 77..... בענין מי שעקר ממקומו באמצע אכילתו [גליון]

פשוטו של מקרא

- 79..... תחתיים שניים ושלישיים
 80..... בענין שליחות המלאכים לאברהם ולסדום
 85..... סדר המאורעות בפ' לך לך
 89..... בשגם הוא בשר



הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תולדות
 יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', כ"ד מר-חשון

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

האם יצטרכו לעת"ל לקדש המקומות שקידש עזרא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

לדעת הגר"ח והרבי

כתב הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פי"ב הט"ז) וז"ל: "וכן לעתיד לבוא בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ יתחילו למנות שמיטין ויובלות, ויקדשו בתי ערי חומה, ויתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות שנאמר והביאך י"י אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, מקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך אתה נוהג [בה] בחידוש כל הדברים האלו אף ירושתך אתה נוהג בה בחידוש כל הדברים האלו", עכ"ל, והראב"ד שם כתב: "וכן לעתיד לבא: א"א הא דלא כרבי יוסי אלא במקומות שלא קידש עזרא", דבפשטות פליגי בזה הרמב"ם והראב"ד, דהרמב"ם סב"ל דלע"ל יצטרכו קידוש חדש בבתי ערי חומה אף במקומות שכבר קידש עזרא, והראב"ד סב"ל שיקדשו רק מקומות אלו שלא קידש עזרה, אבל במקומות שקידש עזרא אין צריך עוד קידוש, כיון דקיי"ל דקדושה שני' קדשה לע"ל, וצ"ב בדעת הרמב"ם?

וכבר הובא (בגליון הקודם) ביאור הגר"ח שם, ותו"ד דהרמב"ם סב"ל דבקדושה שני' לא נגמרה הקדושה בכל ארץ ישראל לגבי כמה מצוות - תרומות, מעשרות, שמיטה ויובל וכו' - כי קדושה כזו אפשר לחול רק באופן שיש "ביאת כולכם" (כמ"ש בהל' תרומות פ"א הכ"ו): "התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהם שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד ובזמן שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם וכו'", ומזה ידעינן דבעינן זה גם לגבי שמיטה ויובל עיי"ש) ודין זה ד"ביאת כולכם" צריך להיות מעיקרא בעת הירושה, וכיון שבקדושה שני' ע"י עזרא לא הי' ביאת כולכם לכן לא נתקדשה א"י לגבי דברים אלו, והוה חסרון בגוף קדושת הארץ, ואפילו אם אח"כ יבואו כל ישראל אין זה מועיל כלום, כי ביאת

כולכם צ"ל דוקא בשעת קידוש הארץ, ולכן סב"ל להרמב"ם דגמר קידוש זה יהי' לעת"ל בביאה שלישית שאז יהי' "ביאת כולכם", ואז יצטרף קדושה שני' שהועילה לגבי ארץ ישראל בכלל עם קדושה השלישית, וע"י ב' ירושות אלו דוקא, יהי' השלימות בקדושת הארץ גם לענין תרו"מ ושמיטה ויובל, ועפ"ז מובן שלעת"ל יצטרכו פעולת קידוש ע"י בית דין בפה, דע"ז יהי' חלות קדושה החדשה, וממילא מובן מ"ש הרמב"ם דלעת"ל יקדשו בתי ערי חומה - שתלוי בדין יובל - אף במקום שקידש עזרא.

אבל הראב"ד שחולק על הרמב"ם בהל' תרומות שם וסב"ל דבתרומות ומעשרות ובשמיטה ויובל ליכא דין ד"ביאת כולכם", נמצא שכבר נגמרה הקדושה לגמרי בקדושה שני' לענין שמיטין ויובלות ותרו"מ, לכן השיג על הרמב"ם, וסב"ל שא"צ לקדש בתי ערי חומה במקומות שכבר קידש עזרא, כיון דלשיטתו כבר נגמרה הקדושה לענין זה בקדושה שני' עיי"ש בארוכה.

דעת הרבי בענין זה

אבל ראה שיחת ש"פ ראה תשל"ח (סכ"ח) שהרבי לא סבירא ליה כהגר"ח, וביאר שלא מסתבר לומר שישנם כמה שלבים בקדושה למחצה ולשליש ורביע, אלא שישנה דרגא אחת בקדושת א"י שחלה מיד כשנכנסו לארץ, והא דמצינו בכמה מצוות התלויות בארץ שיש בהן תנאים מסויימים כמו לגבי תרו"מ שלא נתחייבו לפני שבע שכבשו ושבע שחלקו, וכן לענין יובל דבעינן "כל יושביה עליה" וכיו"ב, ה"ז תנאי ודין בחיוב המצוה, אבל אינו שייך לעצם קדושת א"י, והביא שם כמה פעמים דברי הגר"ח הנ"ל דסב"ל באופן אחר, ואמר שיש בזה סברות לכאן ולכאן וי"ל באופן אחר עיי"ש, וראה גם לקו"ש חט"ו עמ' 105 עד"ז וז"ל: "נאר

(1) והיינו ע"י קידוש א"י בכלל, חלה הקדושה גם לבתי ע"ח, וכמ"ש הגר"ח שם דבדעת הרמב"ם לא מצינו איזה קידוש מיוחד בערי חומה, ולא כרש"י ערכין לב, ב, (ד"ה וקדשום) שכתב דקדושת ערי חומה היו בב' תודות וכו', וראה תוס' ערכין שם, ורש"י שבועות טז, א, (ד"ה וקדשום) וראה מל"מ הל' שמיטה פי"ב הט"ו שנסתפק בזה, וראה טורי אבן מגילה י, א, (ד"ה מצאו), ואבני נזר י"ד ס"י תלד אות יא, ומנ"ח מצוה שמ"א, ובס' דבר אברהם (ח"א סי' י') הביא דברי המאירי מגילה י, ב, (ד"ה ומקשינן) שהקידוש הוא בפה לכל ארץ שראל וכולל בתוכם גם ערי חומה עיי"ש. ואכ"מ.

בנוגע לכמה מצות איז געווען א תנאי נוסף כיבוש וחילוק וכו' (ע"ד מצות יובל וואס איז חל ווען "כל יושבי עליה") דאס איז אבער נישט א ענין וואס קומט צו אין קדושת הארץ וכו', עכ"ל.

והנה אף דבדינא ד"כל יושביה עליה" גם הגר"ח שם סב"ל דאין זה חסרון בקדושת הארץ אלא דהוה תנאי צדדי בחיוב דיני יובל, וכדהביא ראי' מערכין (לב, ב) משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות וכשחזרו חזרו היובלות, הרי להדיא דהך דכל יושביה אינו תלוי כלל בשעת קידוש הארץ אם היו אז כל יושביה עליה אם לא, ורק דכל יובל בשעתו הדבר תלוי, והוא תנאי בדין יובל דרק כשכל יושביה עליה נהוג דיני יובל, וכל מה דקאמר הגר"ח שהוא חסרון בעצם קדושת הארץ הוא רק לגבי הדין ד"ביאת כולכם", ובסברא יש מקום לחלק ביניהם, די"ל דדינא ד"ביאת כולכם" שהוא נוגע בשעת הירושה שאז הוא חלות הקידוש, שפיר י"ל דאם לא הי' תחילת הביאה באופן של ביאת כולכם חסר עי"ז בעצם חלות הקדושה ושוב לא יועיל אם אח"כ יבוא כולם, משא"כ הדין ד"כל יושביה עליה" או הדין ד"ירושה וישיבה" שהוא אחר הכניסה, בזה שפיר י"ל - כדקאמר בהשיחה - דלא מסתבר לומר דבעת שנכנסו חלה קצת קדושה ואח"כ בירושה וישיבה חלה קדושה יתירה וכו' וכשכל יושביה עליה חלה עוד יותר קדושה, ולכן צ"ל שזהו תנאי צדדי, וא"כ אין מזה הכרח דלא סב"ל כהגר"ח.

אמנם מזה שהזכיר הרבי בהדיא דברי הגר"ח, מוכח דכוונתו הוא גם לדין זה ד"ביאת כולכם" דאיירי ביה הגר"ח, ומשום דסב"ל להרבי דגם הדין ד"ביאת כולכם" הוא תנאי צדדי בדין יובל, אבל לא דבלי ביאת כולכם חסר בעצם הקדושה ויצטרכו משום זה קידוש חדש לעת"ל, ועי' בס' 'מעדני ארץ' הל' תרומות (שם) שהראשונים החליפו דין ביאת כולכם בדין דכל יושביה עליה, וסבירא להו שאין שום חילוק ביניהם, ראה מאירי בימות (פא, א), טור יו"ד סי' שלא, שו"ת תשב"ץ ח"ג סו"ס קצט ועוד.

דעות דסב"ל כהרבי

ועי' גם ברדב"ז הל' תרומות (פ"א ה"ה) שהביא דיש מי שכתב דבזמן בית שני עשו הכל כדין תורה ועשו שמיטין ומנו יובלות כי היו מצפין תמיד שיהי' ביאת כולכם, אבל אחר החורבן נתייאשו מביאתם ונשאר

חיוכם מדבריהם, ומקשה הרדב"ז ע"ז דכיון שבעינין ביאת כולכם ולא באו איך אפשר שיהיו נוהגין בתרו"מ מן התורה, ומי יאמין שנתחלף בהם בין קודם יאוש לאחר היאוש, והלא כבר נתיאשו מעשרת השבטים שלא נודע ממקומם ואיך יהיו נוהגים מן התורה עכ"ד, דנראה מדבריו גם בדין "ביאת כולכם" דאם אכן היו באים אח"כ בזמן בית שני שפיר היו מתחייבים מן התורה אלא שנתיאשו וכו', אלמא דסבירא ליה ג"כ שלא הי' חסרון בעיקר חלות הקדושה, אלא שהוא תנאי בהחיוב דאם יבואו כולם יתחייבו.

ועי' מהר"י קורקוס (הל' שמיטה ויובל שם הט"ז) שעמד על מה שכתב הרמב"ם דבימי עזרא נתחייבו במעשר וז"ל: "כבר כתב בפ"א מהל' תרומות הכ"ו שיראה לו שהם פטורים, אלא שאין הפטור מטעם הקדושה, אלא מטעם שאין כל יושביה עליה, ואם היו עליה חייבין היו, וכאן כוונתו שנתחייבו מטעם הקדושה וכו'" עכ"ל, וזהו בהדיא כדברי הרבי.

וכן סב"ל ג"כ ה'אבן האזל' (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז), שהוכיח שם דדעת הרמב"ם הוא דהדין ד"ביאת כולכם" אינו קובע עצם הקדושה, אלא הוא תנאי בתרומות ומעשרות, ואפילו אם יבואו אחר זמן ויהי' ביאת כולכם שפיר יתחייבו בתרו"מ, והא דקאמר בכתובות (כה, א), לגבי חיוב חלה דלהכי חלה בזמן הזה דרבנן משום ד"וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוק" והוכיח הגר"ח מזה מדלא קאמר בפשיטות משום דעתה אין כל יושביה עליה, מוכח שהעיקר תלוי בזמן ירושה וישיבה דרק כשיש אז ביאת כולכם חלה הקדושה - דחה האבן האזל דאין ראי' מכאן, משום דפשוט לו להגמ' שכל הזמן לא חזרו כל ישראל, ואין כוונת הגמ' דוקא לזמן ביאתם של ישראל בתחילה בימי עזרא, אלא על ביאת כל ישראל בכל המשך הזמן מקדושת עזרא ואילך.

והביא ראי' לדבריו (ע"ד הנ"ל ממהר"י קורקוס) דבהל' בית הבחירה שם כתב: "כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השניה הוא מקודש היום ואע"פ שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה", וכן בהל' שמיטה ויובל (פי"ב הט"ו) כתב: "כיון שעלה עזרא בביאה השניה נתקדשו כל הערים המוקפות חומה באותו העת מפני שביאתן בימי עזרא שהיא ביאה שנייה כביאתן בימי יהושע, מה ביאתן בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר, אף ביאתם בימי עזרא מנו שמיטין

ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר", הרי כתב דבזמן בית שני נתחייבו במעשר כו', וקשה דבהל' תרומות שם כתב שלא נתחייבו מן התורה כיון שלא הי' ביאת כולכם?

אלא מוכח מזה דהדין ד"ביאת כולכם" אינו דין בעצם קדושת עזרא שלא נתקדשה מעיקרא לתרו"מ, דא"כ איך אפ"ל דחייב בשביעית ומעשרות? אלא כוונתו לומר שמצד הקידוש אז, נתקדש הארץ לגמרי גם לענין שמיטה ויובל ותרו"מ, וע"ז כתב בהל' ביהב"ח והל' שמיטה שנתחייבו, דכוונתו בזה דמצד קדושת הארץ שפיר יש חיוב, אלא דבפועל לא נתחייבו מצד שהי' חסר קיום התנאי ד"ביאת כולכם", ואילו יצויר שהי' ביאת כולכם אח"כ בבית שני שפיר היו מתחייבים בפועל.

ועי' גם בס' 'דגל ראובן' ח"ב סי' כז שהוכיח כן, ובקונטרס 'תורה שבעל פה' (גליון יא עמ' כד) הביא הגרש"י ז"ל פלוגתא זו של הגר"ח והאבן האזל, והביא ראי' להאבן האזל מהל' תרומות (פ"א ה"א) שכתב: "התרומות והמעשרות אינן נוהגין מן התורה אלא בארץ ישראל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית" ולכאורה מהו הפירוש "שלא בפני הבית", הרי אחר חורבן בית ראשון בטלה קדושה הראשונה, ולאחר חורבן בית שני הרי להגר"ח לא יועיל אפילו אם יבואו כל ישראל מאחר שלא עלו כולם בימי עזרא, וא"כ איך יתקיים "שלא בפני הבית" ולהאבן האזל ניחא דכוונתו אם יעלו כל ישראל אחר חורבן בית שני שפיר יתחייבו בתרו"מ עיי"ש, וזוהי שיטת הרבי.

ויצא מזה נפק"מ להלכה לעת"ל, דלפי מה דסבירא לן שעצם הקדושה כבר נפעלה לגמרי בביאה שני', יוצא דלעת"ל לא יצטרכו פעולה חדשה של קידוש ע"י בי"ד במקומות אלו שקידש עזרא, משא"כ לדעת הגר"ח יצטרכו.

ומה שכתב הרמב"ם דלעת"ל "יקדשו בתי ערי חומה" - דמשמע כהגר"ח - י"ל דאין כוונתו שיקדשו אותם בי"ד, אלא שיתקדשו מאליהם, והיינו שהיא הבטחה מה' שבהגאולה לעת"ל יהי' בה ביאת כולכם

ויתחייבו בתרו"מ ויהי' נוהג דין בתי ע"ח ויובל כו', וכדפירש באבן האזל שם².

תיווך בין השיחה למכתב בגדר כל יושביה עליה

ועי' במכתב יום ג' דסליחות תש"נ (התועדויות תש"נ ח"ד עמ' 315) וזלה"ק: "בעצם קיימים הבדלי דרגות בקדושת ארץ ישראל עצמה, שכן, למרות שקדושת ארץ ישראל היא נצחית, בכל זאת אנו מוצאים שינויים מזמן לזמן בקדושה המביאה את חובת המצוות על הארץ וגידולי הארץ (כגון תרומות ומעשרות וכיו"ב): השלימות של קדושת הארץ היא רק כאשר "כל יושביה עליה" כלומר, כאשר היא מיושבת בכל שנים-עשר השבטים, שרק אז נוהג היובל. לעומת זה בזמן שחלק מן השבטים הוגלו ע"י סנחריב ("ובא סנחריב ובלבל את העולם") נפגמה הקדושה האמורה, וממילא "בטלו היובלות" עכלה"ק, וממשיך לבאר שם דכשם שזה ביחס לארץ ישראל לפי פשוטה - שקדושתה המליאה והמושלמת קשורה בכך שנמצאים בה כל חלקי כלל ישראל כל י"ב השבטים וכו' כן הדבר גם ביחס לעבודה רוחנית וכו' עיי"ש.

ולכאורה הרי זה סותר למה שנתבאר לעיל בשיחת ש"פ ראה ולקו"ש חט"ו דהדין ד"כל יושביה עליה" הוא תנאי בהמצוות אבל אין זה ענין הפועל הוספה בקדושת הארץ?

ועי' בס' 'שערי טהר' ח"א (עמ' קנ) שחקר בהך דינא ד"כל יושביה עליה" אם הוא רק תנאי לדין יובל, או דין בעצם קדושת הארץ דרק אז יש בה קדושה לענין יובל, ונפק"מ לגבי עבר הירדן וכו' עיי"ש.

וכבר הוקשה קושיא זו בגליון תקנח - תקנט עיי"ש, ובגליון תקסה כתבו לתרץ ע"פ דיוק לשון הרבי: "למרות שקדושת ארץ ישראל היא נצחית, בכל זאת אנו מוצאים שינויים מזמן לזמן בקדושה המביאה את חובת המצוות על הארץ וגידולי הארץ" היינו דאכן קדושת א"י היא נצחית ואין בה שום שינוי, אלא שבנוגע לחלות חיוב מצוות על הארץ ישנם חילוקים מזמן לזמן, דזה פשוט דגם לאחר ששבא סנחריב ובלבל העולם לא ירדה הארץ מקדושתה כלל, כי אם שהקדושה היא בהעלם

(2) ויל"ע לפי"ז במה חולק הראב"ד על הרמב"ם.

ולכן אין בכחה לפעול חיוב דינים מסויימים על הארץ, ועי"ז שכל יושביה עליה מתגלה הקדושה, ופועלת חיובים, אבל בשיחת ש"פ ראה איירי אודות עצם מציאות הקדושה, ובזה קאמר שם שאין בזה שום שינויים, ועי' עוד לקו"ש ח"ט עמ' 68 הערה 57 בביאור הענין ד"כל יושביה עליה".



לקוטי שיחות

בענין מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

בלקו"ש חי"ט שיחת ח"י אלול (עמ' 250) אות ד-ה מבאר רבינו במאחז"ל "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה בסיני", דלכאורה הוי סתירה מיני' ובי', דממ"נ אם כבר ניתן למשה בסיני - אינו ראוי להקרא חידוש. ועוד קשה, איך אפשר שמשה רבינו למד בזמן קצר כל מה שתלמיד ותיק יחדש עד סוף כל הדורות.

ומתרץ (באות ד): שמשה רבינו קבל כללי התורה, והתלמיד ותיק מחדש בתורה ע"י שמגלה ענין פרטי מתוך הכלל שקבל משה.

ומקשה עוד (באות ה): הלא 'חידוש' פירושו התחדשות דבר שלא הי' קיים מקודם אפי' לא בכח, ובעניננו - הרי הי' חידושו של התלמיד ותיק כלול בכח במה שניתן למשה בסיני.

ומתרץ: שהתואר חידוש אינו כ"כ מצד החפצא וענין הנלמד, אלא מצד הגברא והאדם הלומד. כי לגלות הפרט מתוך הכלל - מגיע לזה התלמיד ותיק בכח עצמו ע"י יגיעת שכלו, לכן הוא חידוש שלו השייך אליו לגמרי, ומצדו הוא חידוש ממש [ועי"ש ממאחז"ל שאפי' משה "לא הי' יודע מה הן אומרים" (מנחות כט, ב)].

ומציין שם בהע' 34: "ראה המשך תרס"ו עמ' שפג. שצג. תד (בנוגע לתושב"כ ותושבע"פ)".

והנה בהמשך תרס"ו שם, מבאר גדר החדושים של תושבע"פ - שכל עניני תושבע"פ חידשו חז"ל בכח עצמם ויגיעתם דוקא, וע"י היגיעה שלהם המשיכו לא מבחי' תוה"ק לבד כ"א מבחי' העלם העצמי דא"ס. הרי מפורש שהחדושים של תושבע"פ הם בחי' חידוש עצמי - לא חידוש מצד הגברא לבד. וכדי לתווך הדברים של המשך תרס"ו עם מאחז"ל שהכל ניתן למשה בסיני, מבאר רבנו בלקו"ש שם בשיחת שמח"ת (עמ' 387 הע' 54) פירוש חדש בהמאחז"ל - אשר בסיני ניתנה חידוש הפרטי (כדלהלן) - דלא כהפירוש שבלקו"ש ח"י אלול. וז"ל שם: "דזה שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני - הוא לפי שבמ"ת "ניתנה" התורה כמו שהיא מושרשת ב"העלם העצמית דא"ס" (שלמעלה מבחי' התורה כמו שבאה בבחי' המשכה וגילוי)".

וביאור הדברים מבואר בהדרן על מסכתות ברכות ומועד קטן (ספר מאמרים מלוקט ח"ו עמ' קיט אות ט), שחידוש התלמיד ותיק בתושבע"פ הוא אמנם חידוש עצמי (כנ"ל מהמשך תרס"ו), אבל אעפ"כ, כיון שאצלו ית' העבר והעתיד א' - ישנו החידוש במחשבתו ית' קודם שמחדשו התלמיד ותיק. וזה שאחז"ל שניתנה בסיני היינו שניתנה החידוש הפרטי של התלמיד ותיק - כפי שהוא במחשבתו ית'. דהיינו שחידוש הפרטי כפי שניתנה בסיני הוא - בדרגה של מחשבתו ית' - למעלה מהזמן והוא בתכלית ההעלם (העלם שאינו במציאות). וכשמחדשו התלמיד ותיק - בא החידוש במציאות.

נמצאנו למדים שני ביאורים בגדר חידוש התלמיד ותיק: (א) ביאור רבנו (עפ"י דרך הפשט), שבסיני ניתנו כללי התורה, וחידוש התלמיד ותיק הוא בעיקר מצד הגברא, והחידוש נלמד בדרך לימוד הפרט מתוך הכלל; (ב) ביאור עפ"י מ"ש בהמשך תרס"ו, שחידוש התלמיד ותיק הוא חידוש עצמי (לא לימוד הפרט מתוך הכלל), ובסיני ניתן חידוש הפרטי עצמו אבל ניתן בדרגה של העלם שאינו במציאות.

והנה בספר השיחות תנש"א (עמ' 566 ואילך) בענין היתר שחיטת שור הבר ע"י שתורה חדשה מאתי תצא, מבאר שהיתר שחיטת שור הבר כלול בתורה שניתנה בסיני ונלמד בדרך לימוד הפרט מתוך הכלל מתוך כללי התורה שניתנו למשה, אלא שהתכללותו בכללי התורה הוא בהעלם כ"כ עד שאינו יכול להתגלות ע"י תלמיד ותיק כי אם רק ע"י הקב"ה, ולכן מאתי (מהקב"ה) דוקא תצא.

ולכאור' אינו מובן דאם בהיתר שחיטת שור הבר שהוא חידוש מהקב"ה ואין בכוח של תלמיד ותיק לחדשו, אעפ"כ לא נמנע לומר (עי' בסה"ש שם אות ד) שהיתר שחיטת שור הבר נלמד בדרך לימוד הפרט מתוך הכלל מתוך הכללים שניתנה למשה בסיני (כענין ביאור אופן הא' דלעיל), א"כ מדוע לא אמר כך (בלקו"ש לשמח"ת) על החידושים של תושבע"פ - שהחידוש העצמי שבתושבע"פ שנתחדש ע"י התלמיד ותיק נלמד בדרך לימוד הפרט מתוך הכלל מתוך הכללים שניתנה למשה בסיני, ולמה הוכרח לחדש שחידוש הפרטי עצמו ניתנה בסיני (כביאור הב' דלעיל). ולכאורה כלפי לייא, דהרי היתר שחיטת שור הבר שמאתי (מהקב"ה) דוקא תצא הוא חידוש עצום יותר מהחידושים שבתושבע"פ.

[הי' מקום לומר דהיתר שחיטת שור הבר שמאתי תצא - אינו בכלל 'מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש', ולפי"ז אינו בכלל מה שארז"ל שהכל ניתנה למשה בסיני. אך מסה"ש שם יוצא מפורש דחידוש היתר שחיטת שור הבר הוא בכלל חידושי התורה שנלמדים בדרך פרט מתוך הכלל מתוך כללי התורה שניתנה למשה בסיני].

ונ"ל החילוק ביניהם: החידושים שבתושבע"פ באים ע"י יגיעת האדם שמדייק במילין דחכמתא (כמ"ש בתרס"ו), דהיינו ע"י ביטול חכמתו למה שלמעלה מחכמתו ולדרגא שמושלל מחכמתו, ולכן החידוש שנתחדש בחכמתו הוא השגה חדשה באין ערוך שמושלל מחכמתו הקודמת (השגת השלילה), וא"א לומר עליו שהוא פרט מתוך הכלל של חכמתו הקודמת. ולכן א"א לומר שנלמד בדרך לימוד הפרט מתוך הכלל מתוך כללי החכמה שניתנו למשה בסיני.

אבל חידוש היתר שור הבר שמאתי (מהקב"ה) תצא, היינו שהקב"ה עצמו שהוא כל יכול ושלילת השלילה ואינו מושלל מגדר החכמה, ילבישנו בגדרי החכמה (כמ"ש בסה"ש שם (אות ה ואות טז בסופו) ד"מאתי דייקא" ו"תצא דייקא") - בהשגת החיוב, דהיינו שיתקבל ההיתר ויהי' מובן ע"פ כללי חכמה האלו שהיו לפני שנתחדש ההיתר. ולכן היתר שחיטת שור הבר יהי' נלמד בדרך לימוד הפרט מתוך הכלל מתוך כללי החכמה שניתנו למשה בסיני. (ולפי"ז נראה פשוט דגם היתר שחיטת שור הבר הוי בכלל 'מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש'. לא כמ"ש לעיל).

ועי' בד"ה מרגלא בפומי' דרבא (ספר המאמרים מלוקט ח"ה עמ' צו) שמחלק בין הביטול דקב"ע של עבד פשוט (שנתבאר בהמשך תרס"ו) לעשיית מצוה. דבהביטול של עבד פשוט אף שהביטול שלו הוא מכח האדון (הקב"ה), מ"מ אינו תופס בהעצמות, כיון שהתפיסה היא ע"י מציאות (ביטול) הנברא. אבל בעשיית מצוה שהמצוה עצמה רצונו של הקב"ה - תופס בהעצמות.

ועד"ז הוא החילוק בענינינו בין החידוש שכתושבע"פ לחידוש ההיתר דשחיטת שור הבר, דהחידוש שכתושבע"פ שבא ע"י שמדייק במילין דחוכמתא שהוא ענין ביטול השגתו בדרגת בן שנעשה עבד (כמ"ש בס"ו) - תופס ומגיע בהעצמות כפי שנתפס במציאות הנברא. ובחידוש ההיתר דשחיטת שור הבר שהמשכת החידוש הוא מהקב"ה - נמשך בו העצמות עצמו.

(ואידי שאנו עוסקים בענין זה, יש להוסיף שחילוק הזה בין תפיסת העצמות כפי שנתפס במציאות הנברא ע"י ביטול הנברא לתפיסת העצמות ע"י המשכת העצמות עצמו - הוא לכאורה מהחידושים שנתחדשו בתורת רבנו ואינם נמצאים בדרושי חסידות שלפניו).

ויש להצביע על עוד דוגמא אחת שמצינו בו לכאור' חילוק זה, והוא בענין הצמצום דלא כפשוטו, דבשעהיה"א מבאר שהצמצום הוא שלא כפשוטו על יסוד הוכחות שכליות בהפשטת הדברים מגשמיותם (עי' שם פ"ז: "א"א כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף על הקב"ה"). הרי דהשיטה שהצמצום לא כפשוטו בנוי' ע"פ השגה בפשיטות העצמות - דהיינו כפי שהעצמות נתפס בהשגת הנבראים.

ובתורת רבנו (לקו"ש חט"ו עמ' 79 ובכ"מ) מיישב שיטת המקובלים שהצמצום כפשוטו ע"פ האמונה בהקב"ה שהוא כל יכול ונמנע הנמנעות. הרי ששיטה זו בנוי' על יסוד האמונה בהעצמות עצמו - שאינו נתפס בהשגת הנבראים. ובשיחות מתשמ"ג (מצוינים בלקו"ש שם) מפליא רבנו בשבח השיטה שהצמצום כפשוטו, עיי"ש.



מילה בזמנה ושלא בזמנה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

הרמב"ם בהל' מילה פ"א הי"ח פוסק שאין מלין אלא תינוק בריא שאין בו שום חולי, ומנמק: "שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם".

ובלקו"ש ח"ג פ' תזריע ס"א (עמ' 979) מדייק מדברי הרמב"ם, שאם מלים תינוק לאחר שמונה ימים - גם כשלא היתה אפשרות למול קודם משום שהיה חולה - קיימו מצות מילה בזמנה, וגם, שמצות מילה המתקיימת לאחר זמן מועילה גם לימים שלפני כן, עד שנעשית כמילה בזמנה - שכן אם נאמר שמילה שלא בזמנה מתקנת רק מכאן ולהבא, הרי אין די בטעם שכתב הרמב"ם "ואפשר למול לאחר זמן", שהרי גם אם ימולו לאחר זמן עדיין תחסר מצוות המילה לגבי הימים שלפני כן, ובכלל תחסר לגמרי מצות מילה בזמנה, ע"ש.

ולכאור' צ"ב איך יתאים זה עם המבואר בלקו"ש חכ"ה (עמ' 86 ואילך) בנוגע למעלת מילת יצחק על מילת ישמעאל, שיצחק נימול לשמונה ימים וישמעאל לשלוש עשרה שנה, דהענין שנימול לשמונה ימים אינו פרט בהמצוה - בזמנה, אלא שזה נוגע לכללות ענין המילה, מילה לשמונה ימים יש לה גדר אחר באיכות ע"ש באורך.

והשתא לפי הנ"ל - ע"פ מה שכתב הרמב"ם "ואפשר למול לאחר זמן" הרי יחסר עדיין במילה שלא בזמנה הגדר דאיכות הנ"ל שאינו אלא במילה בזמנה דוקא. ויל"ע.



רבי לא נהנה מעוה"ז - אף שאכל

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקוטי שיחות חל"א עמ' 176 מביא (בהערה 61) דברי השל"ה בפירוש מחז"ל (כתובות קד, א) אודות רבי שזקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה והעיד שלא נהנית מהם אלא לשם שמים, דאף שלא פסק מעל שולחנו לא חזרת כו' (ע"ז יא, א. וכקושיית התוס' שם) - "לא עשה זה

בשביל הנאה דהיינו שיהנה הגוף רק . . . שיהיה חזק לעבודת הבורא, ואז הלשון . . . מדוייק שאמר לא נהניתי כלומר אע"פ שאכלתי לא עשיתי בשביל הנאה".

[וכבר ציינתי בגליון תשעז (עמ' 30) שכ"כ הגר"א, ע"ש].

ולהעיר שכ"כ גם הרה"צ ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו 'תקנת השבין' ח"ב סי' י אות מד :

"דלא הכל זוכין להיות כרבי שאמר על עצמו [כתובות קד]. ולא נהניתי כו' . . . ורבי עצמו היה שולחנו שולחן מלכים וכמו שאמרו [בע"ז יא]. שלא פסק מעל שולחנם כו' עיין שם בתוספות ד"ה שלא, ואין צורך למה שדחקו שם סוף דיבור המתחיל צנון, דפשוט הכוונה דלא נהניתי שלא הרגיש הנאת גופו רק כדרך שאמר הלל בויקרא רבה פרשה ל"ד לגמול חסד עם הדא עלובתא".

וכ"כ הרה"צ הנ"ל בספר 'ישראל קדושים' אות ה ס"ק א (מהדורת אה"ק תש"ס עמ' 14) :

האמת כמו שקבלתי וכן ראיתי אח"כ באיזה ספר דהפירוש כפשטיה, ואף שהיה על שולחנו מלא כל מעדני עולם מכל מקום הוא לא נהנה מזה כלל. דהיינו כל אכילתו היתה בקדושה יתירה כמדתו דנקרא קדוש . . . להיות כל מעשיו והנאותיו לשם שמים ולא הרגיש הנאת עצמו כלל".

והנה מה שבחר כ"ק אדמו"ר בפירוש השל"ה אולי הוא מצד החביבות המיוחדת והיחס אליו.*



* בגליון תשעז שם העיר הכותב שי' שהטעם שמביא בשיחה מהשל"ה ולא מהגר"א, הוא לפי שהשל"ה קדם להגר"א, ופשטא שתירוך זה יועל גם כאן. המערכת.

לשיטתייהו דאביי ורבא

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליונות שעברו כתבנו לבאר יסוד פלוגתתם דאביי ורבא בכ"מ בש"ס דאזלי לשיטתייהו בדרכי לימודם, דדרך לימודו של רבא הי' בבחי' סיני ובקיאות, אכן דרך לימודו של אביי הי' בבחי' עוקר הרים וחרופות, ועפ"ז ביארנו דרכו ושיטתו של רבא בכ"מ בש"ס לפרש הכתובים המשניות והברייתות כדקתני בדיוק, משא"כ אביי דוחק בלשון המשניות והברייתות דלא כפשוטן. והיינו ע"פ המבואר בלקו"ש חט"ז (עמ' 2 ואילך) ביסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ, לדעת רב פירוש התיבות בדיוק מכריע, ולדעת שמואל תוכן הענין מכריע, ונתבאר שם (הערה 12) דפלוגתתם יסודה בדרכי לימודם, סיני ועוקר הרים, לדעת רב - בחי' סיני - מסתבר דפירוש התיבות בדיוק מכריע, אכן לדעת שמואל - בחי' עוקר הרים - מסתבר דתוכן הענין מכריע יעו"ש [וראה גם מש"כ בקובץ 'נר המערבי' גליון א - וונקובר תשס"ז בארוכה].

פירוש התיבות או תוכן הענין

ונראה להעיר עוד בזה, דהנה יעויין בשבת (יג, א) "כיוצא בו לא יאכל זב פרוש עם זב עם הארץ שמא ירגילנו אצלו, וכי מרגילו אצלו מאי הוי . . אמר אביי גזירה שמא יאכילנו דברים שאינם מתוקנין, ורבא אמר רוב עמי הארץ מעשרין הן, אלא שמא יהא רגיל אצלו ויאכילנו דברים טמאין בימי טהרתו". וי"ל דגם הכא אזיל רבא לשיטתי', דהרי לפירושו מדוייק היטב לשון הברייתא "שמא ירגילנו אצלו", וכמודגש בדברי רבא "אלא שמא יהא רגיל אצלו וכו'", והיינו לשיטתי' בחי' סיני דפירוש התיבות בדיוק מכריע.

עוד יש להעיר מהא דאיתא בב"ב (קכג, א) עה"פ "ועיני לאה רכות" (בראשית כט, יז) "...אלא א"ר אלעזר שמתנותי ארוכות, רב אמר לעולם רכות ממש כו'". וראה ב'מסורת הש"ס' שהובא גירסא "רבא" במקום "רב". אכן מפי' רשב"ם שם ד"ה אלא אמר ר"א כו' ברור דהי' לו הגירסא "רב".

והנה להגירסא שלפנינו "רב" נמצא מבואר להדיא דאזיל רב לשיטתי' לפרש פירוש התיבות בדיוק, ובסגנונו בכ"מ "ממש", וכפי שהעיר כבר

ב'שם עולם' (להגאון הר"ר מרגליות ז"ל) אות לח (לפי דרכו בספרו שם - וראה לקו"ש שם הערות 13; 58 וש"נ). אכן גם להגירסא שהובא במסה"ש - "רבא" יתכן לומר שפיר דרבא אזיל בזה לשיטתי בחי' "סיני" לפרש פירוש התיבות בדיוק כשיטת רב, וכמוש"נ.

נפק"מ למעשה או משמעות דורשין

עוד נראה להעיר, דהנה בכ"מ מצינו דרכם של אביי ורבא שנחלקו בפירוש פלוגתות תנאים ואמוראים - דאביי ס"ל משמעות דורשין איכא בינייהו ורבא ס"ל דנפק"מ למעשה איכא בינייהו.

יעויין בכ"מ (כו, א) "תנו רבנן 'אשר תאבד' (דברים כב, ג) פרט לאבידה שאין בה שוה פרוטה רבי יהודה אומר 'ומצאתה' פרט לאבידה שאין בה שוה פרוטה. מאי בינייהו, אמר אביי משמעות דורשין איכא בינייהו מר נפקא ל' מאשר תאבד ומר נפקא ל' מומצאתה. . רבא אמר פרוטה שהזלה איכא בינייהו [דבשעת אבידה שוה פרוטה ובשעת מציאה הזולה. רש"י] מ"ד מאשר תאבד איכא ומ"ד מומצאתה ליכא". ועד"ז מצינו בסנהדרין (עו, ב) בר"ה (כ, ב) ובמו"ק (ז, ב), דאביי ס"ל משמעות דורשין איכא בינייהו, דמר דריש מהאי קרא ומר דריש מהאי קרא, ורבא ס"ל דנפק"מ למעשה איכא בינייהו יעו"ש.

יתכן לומר דהנ"ל מתאים לשיטתם ודרכי לימודם - סיני ועוקר הרים. אביי ס"ל "משמעות דורשין איכא בינייהו" מתאים לשיטתו ודרך לימודו בבחי' עוקר הרים וחרירות, שהוא אופן לימוד התלמוד בבלי (ראה לקו"ש שם הערה 12, וראה גם לקו"ש חי"ג עמ' 32 ובהערות 21-23 ועוד), בו עיקר ההדגשה על תוכן הענינים והסברות וכו', הגם שאין נפק"מ למעשה כ"א "משמעות דורשין", אכן רבא ס"ל דנפק"מ למעשה איכא בינייהו - מתאים לשיטתו ודרך לימודו בבחי' סיני "מתון ומסיק", שהוא אופן הלימוד דתלמוד ירושלמי, ונוטה ללימוד המשנה (ראה לקו"ש שנשמנו לעיל), בו עיקרי ההדגשה על ההלכות וכו'.

"ורבה נמי לחידודי לאביי הוא דבעי"

והנה יעויין בקובץ 'נר המערבי' הנ"ל שכתבנו להוכיח מכ"מ דדרך לימודו של אביי הי' בבחי' עוקר הרים וחרירות, ושם דאביי תלמידו

המובהק של רבה הוה (ראה 'סדר הדורות' ערך אב"י ס"ד וש"נ), ולהמבואר בסוף ברכות והוריות ה' רבה עוקר הרים יעוי"ש עוד באורך.

ויש להעיר מהא דאיתא בברכות (לג, ב) "ורבה נמי לחדודי דאב"י הוא דבעי" וכ"ה בכ"מ בש"ס [ראה בהנסמן ב'מסורת הש"ס' ברכות שם] ויתכן להוכיח מזה דאכן אב"י למד וקיבל דרך לימודו בבחי' חידוד וחרפות מדרך לימודו של רבו המובהק רבה וכמוש"נ.



דרך לימודו של רבי מאיר

הנ"ל

בכ"מ בלקו"ש נתבאר יסוד פלוגתתם דהבבלי והירושלמי בכ"מ דאזלי לשיטתייהו בהחקירה אם מצב ההוה מכריע המצב שבעתיד או להיפך, דהבבלי ס"ל דההוה מכריע, והירושלמי ס"ל דהעתיד מכריע (ראה לקו"ש חט"ו עמ' 453, חכ"ד עמ' 173, שם עמ' 243, ח"ד עמ' 8-1337) ונתבאר שם דהנ"ל עולה בקנה אחד עם חילוקם ושיטתם הכללית של תלמוד בבלי וירושלמי, בבלי הוא בחי' בירור מן החושך והעולם "במחשכים הושיבני". זה תלמודה של בבלי, וירושלמי הוא בחי' אור, ולכן אופן הלימוד דתלמוד בבלי הוא במצב ההוה מכריע כי החושך מעלים, אכן אופן הלימוד דתלמוד ירושלמי אור הוא דמצב העתיד מכריע כי בהוה רואים כבר המצב שבעתיד יעוי"ש.

והנה בלקו"ש ח"ד עמ' 7-1106 מבאר רבינו ביסוד פלוגתתם דר' מאיר ור' יוסי דפליגי בהחקירה הנ"ל, דר' מאיר - מלשון "אור" אזיל בשיטת הירושלמי דהעתיד מכריע, אכן ר' יוסי (בג"י אלקים והטבע) אזלי בשיטת הבבלי דההוה מכריע עיי"ש.

ויש לעיין בזה, דהרי יעויין בלקו"ש חט"ז עמ' 398, ביסוד פלוגתתם של ר' מאיר ור' יהודה בכ"מ, שנתבאר להיפך דר"מ ס"ל (כשיטת הבבלי) דמצב ההוה מכריע.

ולאידך גיסא צ"ע איך להתאים שיטת ר"מ דמצב ההוה מכריע (להמבואר בלקו"ש חט"ז שם) עם שמו דהוא מלשון "אור" להמבואר בלקו"ש בכ"מ בשיטת הירושלמי "אור", דמצב העתיד מכריע (וכמ"ש בלקו"ש ח"ד שם).

ודאתינן להכי, יש להוסיף ולהעיר עוד מהמבואר בלקו"ש חי"ב עמ' 123 ביסוד שיטתו ואופן לימודו דר"מ, דהי' בחי' "עוקר הרים" וחרף יעווי"ש.

והנה בכ"מ בלקו"ש נתבאר יסוד החילוק בין אופן הלימוד דתלמוד בבלי שהוא בבחי' "עוקר הרים", לאופן הלימוד דתלמוד ירושלמי שהוא בבחי' "סיני" (ראה לקו"ש חי"ג עמ' 32 ובהערות 21-23, חי"ח עמ' 401 הערה 62 סה"מ תש"ח הערה סז).

וראה לקו"ש חי"ג שם הערה 23, והמתבאר משם שמקשר ב' אופני הלימוד הנ"ל עם חילוקם הכללי של תלמוד בבלי וירושלמי הנ"ל, דבבלי הוא בחי' בירור מן החושך וההעלם ("במחשכים הושיבני כו') - ומתאים לבחי' "עוקר הרים" וחרפות (פלפול, קושיות ותירוצים כו' - חרף ומקשה", אכן ירושלמי הוא בחי' "אור" ומתאים לבחי' "סיני" ובקיאות (משניות וברייתות והלכות פסוקות בלי אריכות הפלפול והשקו"ט "מתון ומסיק").

אשר עפכ"ז צע"ק ביסוד שיטתו דר"מ שהוא בבחי' "עוקר הרים" וחרפות כשיטת ודרך הבבלי, והרי שמו - מאיר - מורה על בחי' ה"אור" והגילוי שמתאים יותר לשיטת ודרך הירושלמי.

והנה יעווי"ש עוד בלקו"ש שם עמ' 38 הערה 53 שמציין להמבואר ב"לקוטי לוי יצחק" (אגרות עמ' שמג) בביאור הגמ' דסוף הוריות דרב יוסף "סיני" ורבה "עוקר הרים", דר"י הוא בחי' בינה ו"סיני" הוא ההמשכה מבינה, אך "עוקר הרים" חריפות ופלפול מגיע בכתר וכו' עיי"ש (וראה עוד מש"כ עפ"ד בקובץ 'נר המערב' גליון א וונקובר ש.ז. הערה 23 עיי"ש).

וראה 'רשימות' חוברת לו בביאור בחינתו של רבי מאיר ע"ד החסידות ד"מאיר" הוא למעלה מאור שאור הוא חכמה, ומאיר (מקור האור) הוא כתר (ע"פ פענוח המו"ל שם).

ולהמבואר בלקו"ש חי"ב שם בדרך לימודו של ר"מ שהי' "עוקר הרים" וחרף י"ל דמתאים היטב עם בחינתו בספרות מדרגת הכתר ד"עוקר הרים" וחרפות מגיע בכתר וכמוש"נ.



”חכמתא לתתא”

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בזוהר ח"א (וירא, קיז, א) איתא: "ובשית מאה שנין לשיתתאה יתפתחון תרעי דחכמתא לעילא ומבוועי דחכמתא לתתא ויתתקן עלמא לאעלא בשביעאה". ובלקוטי שיחות חט"ו (עמ' 42) מובא הפירוש ש"חכמתא לעילא" היא חכמת התורה, ואילו "חכמתא לתתא" הן חכמות העולם, עיי"ש.

ושם בהערה 4 צויין המקור לפירוש זה: "ס' אשמורת הבוקר (לר' משה ב' אברהם קאשטרו ס"ט) לזהר".

ספר זה נמצא במאגר 'אוצר החכמה'. ויש להעיר:

בשער הספר (שאלוניקי, שנת ויהי באשמורת הבקר¹ לפ"ק [=תרי"ב]) כתוב, שמחבר הספר הוא הרב יאודה [=יהודה] בן מוהר"ר שלמה הכהן, והמו"ל הוא ר' משה ב' אברהם קאשטרו ס"ט. א"כ יש לכאן לתקן עפ"ז בלקו"ש שם.

באטלס 'עץ חיים' כרך ט עמ' 52 (מס' 278) מובאים על המחבר הפרטים דלהלן: הרב יהודה בר אברהם שלמה הכהן. מחכמי אר"י, מגדולי מקובלי דורו. בערוב ימיו בשנת תר"ז, יצא מירושלים, בשליחות לטוניס ונפטר שם בשנת תר"י. ספריו: 'אהלי יהודה'² - חידושים על הרמב"ם כסדר א"ב ופירוש שורשי הדינים על פי הראשונים והאחרונים; 'אשמורת [ה]בקר' - ביאורים על הזוהר.

פירוש זה נמצא שם בדף ר עמ' (טור) ד, וז"ל השייך לענייננו³: "ואמר ובשית מאה שנין, לומר והוא שיתחיל לתקן בחינת מלכות כמו יום הש"ר -] לפי דבריו לעיל סוף טור ג, הכוונה ליום הושענא רבה, שהוא התיקון לכללות המלכות], באותה שעה יתפתחו תרעי דחכמתא לעילא ומבוועי דחכמתא לתתא, ולא לענין חכמת התורה קאמר, אלא עיקר דבריו הם

(1) בשם הספר במקורו, תיבת 'הבקר' חסר וא"ו.

(2) ב'אוצר הספרים - בן יעקב' אות א' מס' 401, מציינ: שאלוניקי, תקע"א.

(3) בצירוף סימני פיסוק.

דיתפתחו מבועי דחכמה לתתא לתקון העולם כמו (ודבר זה אין תמיה, כי כן צריך להיות, דדבר שניתקן למעלה בקדושה ואורות גדולים, בעולם השפל זה יהיה התיקון כעין דברים אלו, ויש סוד גדול ואיני רשאי להאריך עוד) כמה חכמות שעושיין הלועזים לתקן העולם שיהיה העולם בנחת, וכן בתקון בנינים נאים, ויתחיל לתקן עלמא לאעלא בשביעי, שהוא יום שבת, יום מנוחה...".



איזה כרובים נטלו הנכרים בחורבן בית ראשון

הרב מנחם מענדל סופרין
שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדו, אנגלי'

איתא בלקוטי שיחות ח"ב עמ' 360, וז"ל: "אין גמרא (יומא נד, א; ב"ב צט, א) שטייט וועגן דעם מעמד הכרובים, אז אין א זמן פון עת רצון, ובזמן שישאל עושיין רצונו של מקום, איז געווען דער מעמד הכרובים פניהם איש אל אחיו, כמער איש ולויות, ובזמן שאין עושיין רצונו של מקום וואס דעמאלט איז ניט קיין עת רצון, איז דער מעמד הכרובים פארקערט.

אין מדרש שטייט אז בשעת די גוים זיינען אריין אין קדשי הקדשים האבן זיי געזען די כרובים ווי זיי זיינען געווען פניהם איש אל אחיו כמער איש ולויות, און זיי האבן עס פאנאדערגעשיקט צווישן אלע פעלקער - ראו למה אומה זו עובדת.

איז דאך די קשיא, דער זמן החורבן איז דאך געווען היפך פון עת רצון, איז ווי קומט עס אז דעמאלט איז געווען דער מעמד הכרובים פניהם איש אל אחיו? עכ"ל.

ומבאר כ"ק אדמו"ר ביאור ע"פ חסידות דבפנימיות הי' עת רצון.

והנה בגמ' יומא (שם, ב) איתא "אמר ריש לקיש בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה הוציאון לשוק ואמרו ישראל הללו שברכתן ברכה וקללתן קללה יעסקו בדברים הללו...". ומבאר רש"י בד"ה הוציאום לשוק: "קיפלום מן הכותל". וכוונת רש"י הוא בהמשך למה דאיתא לעיל בגמ' (שם, א) "אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה

בזה ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה . . במאי עסקינן אי נימא במקדש ראשון מי הואי פרוכת אלא במקדש שני מי הוה כרובים . . רב אחא בר יעקב אמר לעולם במקדש שני וכרובים דצורתא הוו קיימי". ע"כ.

ומבאר רש"י בד"ה כרובים דצורתא: "מצויירין בכותל במיני סממנים או חקוקין בקירות העץ מלפנים מכותלי האבנים".

ולזה כיוון רש"י הנ"ל בד"ה הוציאום לשוק "קיפלום מן הכותל" שקיפלו אותן כרובים שהיו בכותל.

ובפתיחתא דאיכה רבה ט איתא: "נכנסו לבית קדשי הקדשים ומצאו שם שני כרובים נטלו אותן..." , ומבאר היפה ענף שם וז"ל: אין זה הכרובים שעשה משה כי בימי יאשיהו נגזו הארון והכפרת ועמהם הכרובים, אלא היינו צורות הכרובים שצר שלמה המלך על קיר ההיכל. ומה שכתב ונטלו אותם פי' שקלפום מן הכותל וכ"כ רש"י ביומא בפרק הוציאו לו". עכ"ל.

היוצא מכל הנ"ל דלפי פרש"י (ויפה ענף) לא נטלו הכרובים שעל הארון וא"כ מיושב קושיית כ"ק אדמו"ר הנ"ל דהא מה דאיתא בגמ' (ב"ב צט, א) דבזמן שישראל עושין רצונו של מקום פניהם איש אל אחיו קאי על הכרובים שעל הארון.

אמנם בחדושי הריטב"א (יומא שם) כתב וז"ל: "הקשה הרב בן מיגא"ש ז"ל דהא בבבא בתרא אמרינן שלא היו פניהם איש אל אחיו אלא כשהיו עושין רצונו של מקום. ויש מתרצים דהתם בכרובין דמשה אבל הכא בכרובים דצורתא שבכותלים תמיד היו מעורין. ותימה דא"כ היכי אמרינן לעיל שהיו מראין להם כרובין דצורתא להראות חיבתן לפני המקום. והנכון כמו שפירש הרא"ם ז"ל דהני נמי בנס היו מעורין עכשיו אלא שנעשה נס לרעה כדי לגלות ערותן" עכ"ל. הרי דלפי הריטב"א והרא"ם נטלו הכרובים שהיו על הארון.

והנה לעיל בגמ' יומא (נג, ב): "תניא רבי אליעזר אומר ארון גלה לבבל . . רבי שמעון בן יוחאי אומר ארון גלה לבבל . . רבי יהודה (בן לקיש) אומר ארון במקומו נגנז". ולפי עולא (שם) דעת רבי שמעון בן יוחאי הוא דארון במקומו נגנז.

והי' מקום לומר דפלוגתא הנ"ל של רש"י וריטב"א אם הנכרים נטלו הכרובים מעל הארון או צורת הכרובים מהכתלים, תלוי בפלוגתא אם הארון גלה לבבל או במקומו נגנז. אמנם בלקוטי שיחות חכ"א עמ' 157 בהערה 12 כתב וז"ל: "ובפרט דהא דיאשיהו גנזו אין מכריח לומר שלא גלה לבבל. . . שי"ל דכו"ע מודו דארון נגנז בימי יאשיהו גם למ"ד דגלה לבבל (אלא שלמ"ד זה נתגלה למחריבים מקום גניזתו ונטלוהו)". עכ"ל.



שיחות

אי עניית אמן הוי חיוב או רשות

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

בר"ד משיחת ט"ז אדר תשי"א (בלתי מוגה)¹ ס"ב ואילך, דן הרבי בשאלה אם עניית אמן היא עניין של חיוב, כהשלמה לברכה, או שהיא עניין של שלילה, שלא יראה כאילו אינו מסכים ח"ו עם הברכה.

ומביא ראיה לכאורה ממה שאין מפסיקין לעניית אמן באמצע התפילה (=במקום שאסור להפסיק, עכ"פ לאמן זה), שאם נאמר שעניית אמן היא עניין של חיוב, ניתן לבאר הטעם לזה משום שהעוסק במצוה, פטור מן המצוה.

אבל באמת אם מטעם זה - הרי אין להפסיק כלל, גם במקום שמותר להפסיק, כמו ב'הודו', וכן באמצע לימוד התורה. ועל כרחך צריך לומר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה אינו טעם שלא להפסיק לעניית אמן [וההסברה בזה - שכשם שמפסיקין מפני כבוד מלך בשר ודם לומר יחי המלך, עאכו"כ שמפסיקין לומר יחי מלכו של עולם], וזה שאין

(1) 'תורת מנחם - התוועדיות' (ב) תשי"א ח"א עמ' 254.

מפסיקין לענייית אמן הוא במקום שאסור להפסיק לשום דבר. ע"כ הלשון בשיחה.

והנה בטור הל' קריאת שמע³, לאחר שהביא דין ההפסק מפני היראה ומפני הכבוד, כתב⁴: "ולענין להפסיק לקדיש ולקדושה ולברכו, נחלקו בו הפוסקים, יש אומרים אע"פ ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, אינו פוסק, דכיוון שעוסק בשבחו של מקום, אין לו להפסיק בשביל שבח אחר. ויש אומרים שפוסק לכל אפילו באמצע, דלא גרע ממה שפוסק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, ולזה הסכים אדוני אבי ז"ל". ולכאורה הן הן הדברים שבשיחה, שמפסיקין מפני הקל וחומר להפסקה מפני כבוד ויראת בשר ודם. ולכן מפסיקין רק לדברים שבקדושה וכיוצא בהם, ולא לכל אמן.

ולכן צ"ע הדיון באחרונים⁵ לומר שהענייה לקדיש ולקדושה אינה חיוב אלא רשות, כיוון שהעוסק במצוה פטור מן המצוה - שהרי כל הפסיקה לענות היא כדי שלא יהיה כבוד שמים פחות מכבוד בשר ודם.



ביצד נקרא ר"י בן פזי ע"ש ענין בלתי רצוי

הת' דוב בער דאלווען
תלמיד בישיבה

בשיחת פ' לך לך ה'תשמ"ה (התוועדויות עמ' 569) מביא הסיפור דר' יוסי בן פזי, שר' אבא הכריז שכל הרוצה עושר יבוא וילמד תורה ויקבל עושר, בא אליו רווק בשם יוסי ללמוד, וכעבור זמן ביקש העושר, משראה ר"א שאינו לומד לשמה רצה להתפלל שימות, אבל הראו לו מן השמים שאותו רווק "גברא רבה להוי", בתוך כך בא אדם ו"כסא דפז" (כוס מזהב

(2) לכאורה הכוונה שמפסיקין רק לעניות חשובות שהן כמו "יחי המלך", ובשמו"ע אין מפסיקין לשום ענייה כיוון שאין היתר להפסיק שם כלל מפני היראה ומפני הכבוד. ראה להלן מדברי הטור.

(3) סי' סו (ס"ג).

(4) לפי גירסת הבית יוסף ד"ה ולעניין להפסיק.

(5) ראה שו"ת יביע אומר ח"א או"ח סי' ה אות ז וש"נ. אג"ק חט"ו עמ' קפה.

מופז) בידו, ע"מ לתת למי שילמד תורה לזכותו, והציע לו ר"א לתתו לאותו רווק, וכן עשה. אח"כ חזר בו יוסי מה"עסקה", כיון שרצה ללמוד תורה לשמה ולא רצה להמיר תורתו בעושר וכו' - ועל שם מעשה זה דבק בו התואר "ר' יוסי בן פזי".

ומקשה ע"ז כ"ק אדמו"ר כו"כ קושיות, ובתוכם, איך יתכן שכינהו ר' יוסי בן פזי גם לאחר שהחזיר את ה"כסא דפז" - לכאורה זהו היפך הדין שאסור לומר לגר או לבעל תשובה "זכור מעשיך הראשונים", ורצונו בכוס הזהב היה ענין בלתי רצוי?

וכ"ק אדמו"ר מבאר ענין זה בארוכה ע"פ פנימיות הענינים (ובאופן אחר נת' בלקו"ש ח"כ עמ' 46), ונקודת הביאור (עמ' 586) שלימוד התורה דריב"פ לא היה שלא לשמה כפשוטו, אלא "לימוד התורה כפי שהיא בבחי' פז", דהיינו כדי לפעול המטרה דדירה בתחתונים, אמנם יש דרגא נעלית יותר בתורה, שהיא תורה לשמה ממש, ללא שום תכלית אחרת - אפי' לא הענין דדירה בתחתונים, ור"י לגודל מעלתו היה עליו להיות בדרגא זו.

ומסיק שם, דעפ"ז מובן מדוע קראו לו ר' יוסי בן פזי - מכיון שהמדובר אינו אודות לימוד שלא לשמה כפשוטו, כי אם אודות דרגת התורה כפי שהיא פועלת בעולם.

ולכאור' עדיין אינו מבואר כל צרכו, דכיון דסוכ"ס לפי מעלת ר' יוסי היה עליו ללמוד תורה לשמה ממש, הרי לימוד התורה באופן ד"פז" נחשבת אצלו לעוון, ועד כדי כך שר' אבא חשב להתפלל עליו שימות! וא"כ הרי הוא כעת בבחי' בעל תשובה.

[ובפרט ע"פ המבואר בתניא פכ"ט (לו, ב), דיש הרבה בחי' בתשובה "והכל הוא לפי מה שהוא אדם ולפי הזמן והמקום וכו'", וא"כ כ"א לפי דרגתו כשעולה דרגא הרי הוא בבחי' בעל תשובה לגבי דרגתו שלפני כן].

(1) וראה לקו"ש ח"כ עמ' 47 ובהערה 14 שם.

ועוד והוא העיקר, מהו התוכן בכינוי שמו כן, בשעה שאינו מורה על מעלתו השלימה, והתורה הלא היא מדוייקת בתכלית, ופשיטא דא"א לתרץ בפשטות ולומר שסתם נקרא כן ע"ש מאורע מיוחד שאירע עמו.

והיה נראה לומר בזה בפשיטות, שישנה מעלה בלימוד התורה בדרגת פז - דהיינו לעשות דירה בתחתונים - מה שאין גם בלימוד התורה בדרגא הנעלית יותר דלשמה ממש, דאע"פ שלגבי הלומד הדרגא דלשמה היא נעלית יותר, הרי בפעולה בעולם יש ממעלה בלימוד התורה באופן ד"פז".

והוא ע"פ המבואר בתחילת אותה ההתוועדות (עמ' 555) דיחנו צורך בכל הסוגים דבנ"י, בין אותם הדורים סמוך לנהר פרת - מקום הכי רחוק מירושלים, דהיא ירידה גם ברוחניות, והם הפועלים הענין דדירה בתחתונים בעיקר, אמנם שלימות הדירה היא כשישנם בשלימות כל חלקי הדירה, וא"כ צריכים גם אלו שעבודתם בבחי' ירושלים - היינו עבודה נעלית. אמנם עיקר ענין הדירה הוא דוקא באלו שפועלים רחוק, כיון שפועלים במטה יותר. ע"ש. וכ"ה מבואר בכמה מקומות בדא"ח.

אמנם זהו מעט דוחק לומר כן, דסוכ"ס לגביו היה זה חטא, ועד שנתחייב בנפשו בשל כך, כנ"ל, וא"כ איך יכולים לכנותו (היינו האדם הלומד) בדרגא שלגביו היא חטא?

והנראה לומר בזה, דאדרבה, קריאתו ע"ש הפז מורה על מעלתו, שר"י היה במדריגה נעלית כ"כ עד שלימוד התורה בבחי' פז לחטא נחשבה לו. היינו שמוכרחים להגיע לביאור שמביא כ"ק אדמו"ר בהשיחה שאין המדובר בשלא לשמה כפשוטו, כיון שא"כ אין לו כל תפארת בכך שנחשב זה לחטא עבורו, שהרי חטא זה הוא שווה אצל כל ישראל, וע"כ מבאר בהשיחה שה"שלא לשמה" שלו הוא בדרגא נעלית מאוד - אמנם הטעם לקריאת שמו ר' יוסי בן פזי הוא לא להדגיש את דרגת לימוד התורה שלו בבחי' "שלא לשמה" (לפי מעלתו), אלא להבליט שדרגא זו היתה "שלא לשמה" אצלו, ובאמת הוא שייך לדרגא נעלית יותר. וק"ל.



ביאור במנהג הרבי לאחוז הלולב בלי האתרוג בשעת הלל [גליון]

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

בגליון הקודם (עמ' 16) עמדתי על הנהגת אדמו"ר הריי"ץ לאחוז הלולב בלי האתרוג בשעת הלל ולדבקם יחד רק בשעת הנענועים. רבינו הסביר שמפני ש(בזמן שראה הנהגה זו) הי' ידיו של חותנו רועדות וחשש שמא ישרט האתרוג, לכן מיעט באחיזת האתרוג יחד עם הלולב. ונתקשיתי בזה, דלכאורה כיון דחסר כשר לכתחילה לאחר יו"ט ראשון (או שני) ואילו ההנהגה לאחוז האתרוג יחד עם הלולב דרושה ע"פ ההלכה ועפ"י קבלה, למה הניח חובה מפורשת כדי לקיים הידור שאינה כתובה.

והמערכת העירו מדעת הראב"ד (בהלכות לולב שלו, ומופיע גם בתשובות ופסקים ס"ו) שכתב דלכתחילה לא יטול חסר כל ז'. וכן בכף החיים (סי' תרמ"ט ס"ק עו) כתב שאפשר שעפ"י סוד צריך שיהא שלם כל ז'. ויש להוסיף עוד מדעת הר"ן דנסדק או חסר בחוטמו אפי' כלשהו פסולה משום הדר. ולדעת הרא"ש וסיעתו הדר פסול כל ז' (והרמ"א ואדה"ז בסי' תרמ"ט פסקו דיש להחמיר בזה אם לא בשעת הדחק), וא"כ הוא פסול לגמרי.

אלא שכ"ז אינו מעלה ארוכה, דסו"ס שי' הראב"ד והר"ן הנ"ל אינם מובאים בשו"ע ובשו"ע אדה"ז, (אבל עי' ביאור הלכה סי' תרמח סי"ב ד"ה שינוי), ולאידך, ההלכה לדבק האתרוג יחד עם הלולב מפורשת בשו"ע. וגם עפ"י קבלה איך אפשר להשוות מש"כ הכף החיים בדרך אפשר להמפורש בריקאנטי ובכתבי האריז"ל שאי אחיזת האתרוג עם הלולב היא עניין חמור מאוד.

אלא שי"ל שאדמו"ר הריי"ץ לא חשש משום חסר כ"א משום נקלף, דבאופן שנשתנה מראיתו פסול בחוטמו בכל שהוא (שו"ע אדה"ז סי' תרמה סט"ז). ואדה"ז לא ס"ל להקל בשעת הדחק כשלא נשתנה למראה

(1) להעיר מזהר (ח"א, טז, ב) "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר ולא באתר פגים". ובזהר (ח"ב, קנז, ב) "ברכאן עלאין לא שריין אלא באתר שלים".

פסול, אלא דבכל שינוי מראה פסול. (דלא כהמ"ב שם ס"ק ל שפסק בעקבות החיי אדם דכשר בשעה"ד).

אבל עיקר התמיהה היא על דברי רבינו שביאר שאע"פ שהחששא של אדמו"ר הריי"ץ אינו נוגע למי שאין ידיו רועדות, מ"מ מטעם "הואיל ונפק" הוא נוהג כן בעצמו. דלכאור' דבר זה אינו מובן, דמה שייך לבטל הלכה המפורשת בהלכה ובקבלה כדי לחקות הנהגה שאינו נוגע לנו. והגע עצמך, אם הי' אדמו"ר הריי"ץ נוהג לשבת בעת אמירת "ברוך שאמר" בשנותיו האחרונות מחמת חלישות, היעלה על הדעת שעלינו לחקות הנהגה זו משום "הואיל ונפק"? ! וזאת אפי' אם הי' מדובר בדבר שהוא רק מנהג, דוודאי לא היינו מבטלים אותו כדי לחקות הנהגת הרבי אם הטעם לא הי' שייך לנו, וכ"ש בדבר המפורש בשו"ע.

והמערכת הגיבו על הנ"ל וכתבו "שאינ כאן שום קושיא כלל", כי אדה"ז בסידורו לא הביא דינא דהמג"א (סי'תרנא ס"ק ח) דאין להחזיק הלולב בלי האתרוג, ולכן "לדידן אין שום הידור ודיוק כלל אפילו לכתחילה שלא להחזיק הלולב בלי האתרוג". וכמובן שטעו בזה*, שאין הנידון שייך כלל לעניינינו. דהמג"א הביא שם מהמטה משה והשל"ה (מקורם בדרשת הר"י אבן שועיב, דרשה ליום ראשון דסוכות) דכשרוצה לקחת הד' מינים יקח תחילה האתרוג ואח"כ הלולב (כי בקרא מוזכר אתרוג תחילה), ובזמן שמחזיר המינים למקומן יניח הלולב תחילה, בדוגמת תפילין של יד שמניחן תחילה וחולצם לבסוף. אבל אדה"ז השמיט דין זה (וכן המ"ב השמיטו), ואדרבה, כתב בהדיא בסידורו דלוקחין הלולב תחילה. (הנוב"י בדגול מרבבה תמה על דברי המג"א וכ' שהוא טעות ושגגה ונגד הראשונים וכו'. אבל האשל אברהם [בוטשאטש]

* מלשון השיחה עצמה שאמר: "ולכאורה עפ"י הידוע גודל הענין דאחדותם של כל המינים. . הרי עדיף לאחוז את האתרוג יחד וכו'" מובן ופשוט שגם לפי שאלת הרבי, הנה אחיות האתרוג ביחד עם הלולב בעת אמירת הלל הוא רק מצד הידור בלבד, משום שהקפידה לאחזם ביחד הוא רק בעת הנענועים בלבד, שלכן מנהגינו לכתחילה דבעת אמירת ההלל אוחזין רק בהלולב כדחובא בס' המנהגים. וברשימות הריב"ש עמ' מד איתא שכ"ק אדמו"ר נ"ע כשהגיע ל"הודו" הי' נוטל האתרוג ואח"כ הי' מניחו וחוזר ונטלו באנא ה' וכו' עיי"ש, ולכן ליתא לקושייתו מעיקרא. המערכת.

והחת"ס הגינו על המג"א). אמנם כל זה אינו אלא לענין איזה מהמינים יקח תחילה ויניח תחילה, אבל לכו"ע חייב לאחוז האתרוג דבוק להלול בשעת מצוותן כמפורש בשו"ע ובכתבי האריז"ל בלי שום חילוק. ומאוד תמהתי על המערכת, כי רבינו אמר במפורש בשיחה שציינתי שהנהגת אדמו"ר הריי"ץ היא לכאורה תמוה, ונגד המבואר בקבלה וכו'. ואיך חשבו לכתוב שאין באחיזת הלולב והאתרוג יחד שום הידור ודיוק כלל.

והנראה לומר בזה, דהנה בטור סי' תרמ"ד כתב "ואחר התפילה נוטלין הלולב ומברכין עליו על נטילת לולב ושהחיינו וגומרין ההלל". וכ"ה בשו"ע ובשו"ע אדה"ז שם דזמן נטילת לולב היא קודם הלל. ובערוך השולחן ביאר דכיון דצריך לנענע בהלל לכן הרי הוא צריך לברך עליו קודם, אבל אין שום זיקה בעצם בין המצוה להלל. אבל אדה"ז בסידורו כתב "ומן הדין יש לברך על הלולב אחר התפילה קודם ההלל, אלא לפי שמצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר. . לפיכך בבוקר קודם התפילה בעודו בסוכה יברך". הרי להדיא דמה שמברך קודם התפילה הרי"ז אי קיום של עיקר זמן קיום המצוה, ודלא כהערוה"ש, אלא דזמנו בעצם קודם הלל. והגר"מ פיינשטיין (מובא בשו"ת אז נדברו ח"ד סי' מח) ר"ל שהוא משום דתדיר ושאינו תדיר. אבל מלשון השו"ע בסי' תרנב "ועיקר מצוותו בשעת הלל", משמע דזהו דין בעצם המצווה דנטילת לולב, דעיקר זמנו קודם הלל. וכן מפורש בכתבי האריז"ל (שעה"כ דרושי חגה"ס) "ומה טוב אם היית מתפלל בסוכה כדי שתתפלל ותטול הלולב בברכתו בשעה הראויה אליו שהוא אחר תפילת שחרית קודם ההלל".

והנה ברמב"ם הל' לולב פ"ז ה"ט-י כ': "משיגביה ארבעה מינין אלו . . יצא . . ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח . . והיכן מוליך ומביא, בשעת קריאת ההלל, בהודו לה' כי טוב תחלה וסוף, ובאנא ה' הושיעה נא". הרי מבואר מלשון הרמב"ם תרתי; חדא, דנענועים היא חלק מגוף המצוה ("ומצוה כהלכתה"). ועוד דעיקר

(2) ובזמנינו שרוב בתי כנסיות יש להם סוכה בחצרם, לכאורה כדאי להדר לקיים המצוה בזמנה העיקרי כמפורש בדברי אדה"ז בסידורו (אם לא מי שצריך לאכול יותר מכדי טעימה קודם התפילה כדי להתפלל בכוונה הראוי', דהרי אסור לאכול קודם מצות לולב).

הנענועים הם הנענועים דהלל, וכפשטות לשון המשנה (סוכה לז, ב) היכן היו מנענעים בהודו לה' וכו'.

והיינו דאף דפרטי סדר נענועים הוא מדרבנן, ומדאורייתא אינן מעכבין כלל, וכדאיתא בש"ס (פסחים ז, ב ועד"ז בסוכה מב, א) "בעידנא דאגבהה נפק ביי". מ"מ גם מדאורייתא עיקר המצוה מתקיימת ע"י הנענועים. וכדמוכח מזה דשיעור הלולב מה"ת הוא ד' טפחים, טפח כדי לנענע בו (משנה ריש לולב הגזול). וכמש"כ בתוס' (לט, א) "...הואיל והמצוה לא נגמר עדיין לגמרי דבעי נענוע מברך".

ולהרמב"ם תקנו חכמים עוד, דקיום מצות הנענועים היא בהלל. וכ"ה בעיטור (הל' לולב צב, א) "ומדלא אזכיר נענוע דברכה ש"מ עיקר נענוע בהלל היא". ופשוט דלפ"ז עיקר זמן מצות נטילת לולב היא מיד קודם הלל כדי לסמוך נענועים דהלל לעיקר מצות נטילתו וברכתו. ובפשטות היינו טעמייהו של הטור והשו"ע (ואדה"ז בסידורו) שכתבו דזמן נטילת לולב היא קודם הלל.

אכן בביאור הגר"א בסי' תרמד הנ"ל על מה שכתוב בשו"ע דזמן נטילת לולב הוא קודם הלל, כתב "דמברכין בשעת ההלל וכמ"ש בערבי פסחים (ק"ז, א) "אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה", ודבריו יבואר לפנינו, אבל הרי לא פירש משום דעיקר מצות הנענועים הוא בשעת הלל כמש"כ לעיל עפ"י הרמב"ם.

ובפשטות טעמי' דהגר"א הוא משום דבטור ובשו"ע סי' תרנא ס"ח נפק דינענע בשעה שמברך ג"כ, והוא כדעת התוס' והרא"ש וסיעתם כמובא בב"י שם, דלדידהו לכאו' נענועים דהלל אינו שייכים למצוות לולב, וכ"כ הרא"ש להדיא (פ"ג סכ"ו) בשם הראבי"ה ואלה דבריו: "ובשעת ברכה לא מצינו שצריך לנענע בתחלת הנטילה אלא מדאמר בסוף הפרק (מב, א) קטן היודע לנענע חייב בלולב משמע שמנענע בתחלת הנטילה אע"פ שאינו יודע לקרות את ההלל. ועוד מדתניא בברכות בסוף פרק תפלת השחר (ל, א) השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע, אלמא בשעת נטילה בעי נענוע. וראבי"ה הביא ראייה מן הירושלמי [בק"נ כ' דאינו יודע מקומן] דגרס התם 'למה מנענע משום לנענע כחו של קטיגור, רב אחא בר יעקב ממטי ליה ומנענע כד מברך עליה ואומר גירא בעינא דשטנא כו" . . ועוד כתב ראבי"ה

דעיקר הנענוע . . הוא בשעת הברכה, אבל נענוע דמתניתין בהודו ובאנא ה' הושיעה נא הוא נענוע בעלמא, ואההוא נענוע דמתני' מפרש בירושלמי למה מנענע כדי לנענע כחו של קטיגור כו".

ומדבריו מתבאר דנענועים דהלל מדיני ההלל הוא ואינם שייכים לעצם מצות לולב, וע"ש בתוס' וברא"ש שהביאו סמך לנענועים דהלל משום דכתיב (דה"א טז, לג) אז ירננו עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט את הארץ, וכתיב בתריה הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, וכתיב נמי בתריה ואמרו הושיענו אלהי ישענו, והיינו ירננו שמנענעים את הלולב ומשבחין בהודו ובאנא ה' הושיעה נא. ועכ"פ אין זה שייך כלל לעיקר מצות נטילתו, ודלא כהרמב"ם. ולהכי הוצרך הגר"א לחפש טעמא אחרינא בהא דזמן מצות לולב הוא קודם הלל³.

אמנם לכאור' אין זה מוכרח, דגם אי סבירא לן דמנענע בשעת ברכה, יתכן דגם נענועים דהלל שייכים לעיקר המצוה⁴. והכי משמע ממ"ש אדה"ז בסידורו דבהלל מנענע ד' פעמים ח"י נענועים, משא"כ כשבירך אחר התפילה קודם הלל מנענע רק ג' פעמים כמ"ש ברעיא מהימנא (וכדביא במ"מ שם במהדורה החדשה דשו"ע אדה"ז הגהת הר"ש וויטאל דזהו התיווך בין הזוהר [דמנענע ג"פ] להאריז"ל [דמנענע ד"פ], דהזוהר מיירי כשבירך קודם הלל). הרי מוכח דכשבירך קודם הלל מצטרף הנענועים דשעת ברכה עם הנענועים דהלל והם קיום אחת של נענועים, אבל לדברי הראבי"ה הנ"ל הרי אין שום זיקה בין הנענועים דשעת ברכה להנענועים דהלל.

(3) ונפק"מ אם ישתדל להשתמש באותן הד' מינים שבירך עליהן דהלל. וכן אם בעינן "לכם" בימים הראשונים* בהד' מינים שאוחזים בעת אמירת ההלל.

ב בחו"ל, דלא כמו שהביא הביאור הלכה מהביכורי יעקב דאין העולם נזהרין בזה.

(4) ובתוס' פסחים (ז, ב) ד"ה בעידנא דאגבהה נפיק ביה "וא"ת כיון דנפק היאך יברך והלא צריך לברך עובר לעשייתו. ואומר ר"י אע"ג דנפק אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל". הרי דסבירא להו דנענועים דהלל מהווים חלק מעיקר מצות לולב אף שבסוכה לז, ב כתבו דמנענע גם בשעת ברכה. אבל כמובן שא"א להביא הוכחה גמורה משילוב שתי תוספות בתרי מסכתות].

(* מפורש בשו"ע אדה"ז דגם ביום שני צריך "לכם" להדעות דכל דיני יום א נוהגים ביום.

ההנה הגר"א הביא הא דתניא בפסחים (ק"ז, א) "הלל זה מי אמרו, רבי יוסי אומר, אלעזר בני אומר, משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן, אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה". הרי מבואר בזה דנטילת לולת מחייבת הלל כמו שחיתת הפסח דמפורש במשניות לעיל (סד, א; צה, א) דטעון הלל בשחיתתו. וא"כ הרי בשעה שיטול הלולב לקיים מצותו יתחייב בהלל, וזהו שביאר הגר"א דהיינו טעמא של הטור והשו"ע ליטול הלולב מיד קודם הלל.

אבל כבר הוכחנו במק"א דאין הדברים פשוטים כלל. ודין זה דנטילת לולב מחייבת הלל נאמרה לדעת ר"א, וכהוכחה לשיטתו דנוסח ההלל מימות משה רבינו נקבע, והחכמים חולקים עליו בזה, ולדעת הגאונים, רוב הראשונים, הרמב"ם והשו"ע אין ההלכה דמצות נטילת לולב מחייבת הלל.

והנה יש נפק"מ למעשה בין מה שכתבנו בביאור הדין דזמן נטילת לולב הוא קודם הלל, לבין ביאורו של הגר"א, דהרי לפי מש"כ דמצוות נטילת לולב היה קודם הלל כדי לסמוך נענועים דהלל לעיקר המצוה, הרי אין שום הלכה דצריך לאחוז הד' מינים בשעת הלל שלא בשעת נענועים. ונראה דעיקר טעם האחיזה היא שלא להפסיק בין הנענועים, דאחיזת הד' מינים מאחדת הנענועים דשעת ברכה עם הנענועים דהלל, דאם הי' מניח הד' מינים אין הנענועים דהלל מצטרפים למעשה הנטילה הראשונה. אבל אין שום קיום בגוף האחיזה, ומשמשת רק בתור חיבור וקישור בין כל סדרי הנענועים.

משא"כ להגר"א הרי מצות נטילת לולב מחייבת הלל, וא"כ הרי הוא צריך לקרוא הלל בעת קיום המצוה, והרי הגמ' מדמה הלל דשעת נטילת לולב להלל דשחיתת הפסח, והלל דשחיתת הפסח היא בשעת השחיטה ממש⁵. וכן הלל דליל פסח הוא בזמן הסעודה מקצתה קודם האכילה ומקצתה לאחריה (דהרי א"א לאכול בשעת הלל ממש), וא"כ להגר"א

(5) ולהרמב"ם (הל' ק"פ פ"א הי"א) נמשך עד זמן ההקרבה, ולשיטת התוס' נאמרת רק בעת השחיטה.

אחיזת ד' מינים בשעת הלל היא מעיקר הדין, ולא רק כדי שלא יהי' הפסק בסדר הנענועים.

והנה קיי"ל (בשו"ע סי' תרנא סי"ב) דמקיים מצות ד' מינים גם כשנוטלן בזה אחר זה, (להרמב"ם צריך שיהי' כולם לפניו, או עכ"פ ברשותו, והכי קי"ל). ומזה מוכח דמצות לקיחת ד' מינים אינו לקיחה אחת של כל הד' מינים, כ"א דאיכא דין לקיחה על כל אחת ואחת בפנ"ע, וכל לקיחה היא מעשה מצוה מסויימת, אלא דכל הלקיחות מעכבין זא"ז, ולא מקיים המצוה עד שלקח את כולן. (וכ"ש שכן הוא לשי' הרמב"ן דאינן צריכין להיות בפניו או ברשותו). ועוד הא קיי"ל דכשלוקח כל אחת לבדה וסח ביניהם מברך על כל אחת ברכה הראויה לה, על נטילת לולב, על נטילת אתרוג וכו'" כמבואר ברמ"א שם. ולדעת הראב"ד (מובא בב"י שם) אפי' בלא סח מברך על כל או"א ברכה בפנ"ע. וגם לדין דמברך על נטילת לולב ופותר את כולם בדלא סח, מבואר בכיאר הגר"א שם דהוא מדין עיקר וטפל, דברכת הלולב פותר ברכת כולן. הרי להדיא דיש לנטילת כל מין ומין גדר של מעשה מצוה בפני עצמה.

ומעתה נראה דהנפק"מ בין הביאר שכתבנו בטעם דמצוות לולב עיקר זמנה קודם הלל לבין ביאורו של הגר"א הוא, דלפמש"כ אין שום צורך לאחוז כל הד' מינים בעת ההלל, ואין שום קיום בגוף האחיזה, וא"כ די באחיזת אחד מהן. דכיון דכל יסוד האחיזה הוא כדי שלא יהי' הפסק בין סדרי הנענועים, ומכיון שאחיזת אחד מהד' מינים היא ג"כ מעשה מצוה כנ"ל, א"כ וודאי שהוא יכול לשמש כמחבר בין הנענועים. (ובפרט אחיזת הלולב, שעיקר הנענועים הוא בלולב ובהמינים שאוגדם עמו). משא"כ להגר"א הרי הוא צריך לקרוא הלל בעת קיום המצוה בשלימותה, דהיינו בעת אחיזת כל הד' מינים יחדיו.

ומה מאוד מדוייקים להפליא דברי רבינו בזה, שביאר שאנו מחקים הנהגת אדמו"ר הריי"ץ ואוחזים הלולב לבדו משום "הואיל ונפק". ומאד נתקשינו בזה, דמהו הסדר להדר בהל' כיבוד רבו, על חשבון אי-הידור וביטול בהנהגה המפורשת בשו"ע.

ולפי הנ"ל הדבר מובן מאד, דמה דאיתא בשו"ע דצריך לחבר האתרוג עם הלולב היינו רק בעת הנענועים כמפורש בשו"ע שם, דכל ההקפדה שלא להפריד בשם הוי' שייך רק אם איכא הלכה של נטילת כל הד' מינים,

דאז כל מין מקביל לאות א' דשם הוי', אבל אם אין אנו צריכים לכולם ודאי דלא שייך חיוב לאחדן. ולפמש"כ הרי בשעת ההלל ליכא שום קיום בלקיחת הד' מינים, וכל טעם האחיזה הוא רק שלא יהי' הפסק בין סדרי הנענועים, וכיון שליכא דינא דלקיחת ד' מינים בעצם, שוב ל"ש כלל כל ההקפדה שלא להפריד. וכיון דיש הידור לכמה דעות באתרוג השלם כל שבעה, ואדמו"ר הריי"ץ הי' חושש לשריטה מחמת רעידת ידיו, וגם איכא עוד חששות כנ"ל בתחילת דברינו, לכן ראה לנכון שלא להחזיק האתרוג כ"א בשעת הנענועים, מאחר דבין כך אין שום סרך חיוב לאוחזו. אבל להגר"א באמת אינו נכון להחזיק הלולב בלי האתרוג, דדינא איכא לקרוא את ההלל בשעת מצוותן ממש, וכיון דמצוה מן המובחר ליטל כולן בבת אחת, פשוט דנכון להחזיק האתרוג בידינו כל משך זמן אמירת הלל, ולא רק להשאירו בפנינו על השולחן. ולכן מצד "הואיל ונפק" מחויב שלא לאחזו האתרוג, כדי להראות שלרבינו אין ההלכה כהגר"א.

ומה שאדמו"ר הריי"ץ הי' נוהג לאחזו כולם יחדיו קודם שהתחילו ידיו לרעוד (כמו שתפס רבינו בשיחה הנ"ל), י"ל דזהו רק כדי להוסיף בקיום מצות ד' מינים, וכמנהג אנשי ירושלים (סוכה מא, ב) דכל זמן שאוחזו הד' מינים הרי הוא מוסיף בקיום המצוה, (תוס' סוכה לט, א ד"ה עובר, ועי' בל' רבינו דוד פסחים ז, ב "מצוות לולב אינה נגמרת..."), וכיון שצריך לאחזו עכ"פ אחת מהן, וכולן המה בין כך לפנינו, אמאי לא יאחזו כולם. אבל אין בזה שום סרך של חיוב למנהגינו שאין אנו נוהגים כאנשי ירושלים.

אלא שיש להשיב על כל הנ"ל, דלכאורה אין כאן קיום של "הואיל ונפק" כלל, דכיון אדמו"ר הריי"ץ נהג ככה רק בזמן שהיו ידיו רועדות, א"כ למי שאין ידיו רועדות אין זה אותה ההנהגה, כי מעולם לא נפק מפומי' רבינו ולא בטא ע"י מעשיו שמי שידינו אינם רועדות שאעפ"כ יש לו לאחזו הלולב לבדו. וגם הרבי בעצמו לא נהג כן קודם שהתחילו ידיו לרעוד.

אולם לפי מה שנתבאר הרי בזה גופא שאינו אוחזו האתרוג הרי הוא מראה שהלכה כרבו בנוגע טעם אחיזת הלולב בשעת הלל, וא"כ אף דאין זה ממש "הואיל ונפק", מ"מ מאותה הטעם שכתבו הראשונים ביסוד ההידור ד"הואיל ונפק", דהוא להראות שהלכה כרבו, יש לנהוג כן גם בניד"ד.

והוסיף עוד רבינו בשיחה הנ"ל דשנת תשמ"ח דמצינו במשנה דעדיות דהלל ה' אומר בלשון רבו, וכפי' הרמב"ם שהי' אומר "אין" במקום "הין" או "מלא (הלמד בפתח) במקום "מלוא", משום דחייב אדם לומר בלשון רבו. וכבר עמדנו ע"ז דלכאור' הלכה זו היא רק מדיני מסירת התורה ומה זה שייך להנידון שלנו, דהיינו להתנהג כרבו בענייני עשיית המצוות.

ונראה בזה דבאמת דברי המשנה צ"ע דאין זה לשון רבו דרבו הי' מתכוון לומר המילים כתיקונן אלא מחמת שכלי הביטוי שלו לא היו יכולים להוציא המבטא הנכון הי' נשמע אחרת, וא"כ אין אמירה בלשון רבו כלל. וזהו באמת קושיית הגר"א שם "מה לשון רבו שייך בזה". ולכן פירשו באופן אחר כמו שהבאנו בגליון הקודם.

ונראה דרבינו בא לחדש פי' חדש במשנה זו. והיינו דודאי צודק הוא הגר"א, דכיון שאצל הלל לא הי' קיים שום העדר היכולת לבטא התיבות על נכון, לכן בעצם לא חל ע"ז החיוב דחייב אדם לומר בלשון רבו. אבל הלל החמיר על עצמו ועשה בזה לפניו משורת הדין, דכיון דמ"מ נשמע להשומעין יוצא מפי רבותיו תיבת "אין" במקום "הין" או "מלא (הלמד בפתח) במקום "מלוא", לכן הי' הלל מהדר לחקות ביטוי זה אע"פ שאינו שייך לו. דהוא ס"ל דחיובא דכבוד רבו הוא עד כדי כך שאינו נכון אפי' להתראות בפני אלה שאינם יודעים סיבת שינוי המבטא אצל רבותיו, כאילו הוא נוטה כהוא-זה מהנהגת רבו.

ומזה למד רבינו הידור גם בהנהגת "הואיל ונפק", דאף דמצד שורת הדין לא הי' צורך לחקות הנהגת אדמו"ר הריי"ץ לענין אחיזת הלולב בלי האתרוג בשעת הלל, אחרי שמעולם לא נפק מפומי' וממעשיו שמי שאין ידיו רועדות יש לו לאחוז רק הלולב בשעת הלל, מ"מ ישנה הידור בהלכות כבוד רבו גם בזה. דכיון שכלפי הרוואה שלא הבין טעם הדבר שלא היה אוחז האתרוג והחילוק בין מי שידי רועדות למי שאינם רועדות, יהא נראה כאילו יש כאן נטי' מהנהגת רבו, שוב יש מקום להדר לעשות כמוהו, וכנלמד מהנהגת הלל. כן נראה עומק כוונת רבינו בענין זה.

ומזה יצא גם לנו חידוש למעשה. דלפום ריהטא אחרי שהסביר רבינו טעמו בזה שהוא לא אחז האתרוג, שהוא רק משום שכן עשה אדמו"ר הריי"ץ, וגילה טעמו של אדמו"ר הריי"ץ שלא שייך לנו, הרי לדידן

תלמידי רבינו ספק גדול אם עדיין היתה קיימת שום הידור של "הואיל ונפק" אצלינו. דהרי אין אנו מהדרין בכבוד רבינו כ"א בכבוד רבו של רבינו.

אבל לפי הנ"ל הרי זה גופא דשייך כאן "הואיל ונפק" הוא חידוש גדול של רבינו, ובזה שאנו מחקים הנהגה זו אנו מראים שהלכה כמותו, והנהגה זו היא קיום מהודרת במצות נתינת כבוד של תלמיד לרבו.



בענין הנ"ל

הרב יוסף יצחק מארלאו

שליח כ"ק אדמו"ר ורב ק"ק בית מנחם, מיאמי רבתי

בגליון הקודם (עמ' 16) כתב הרב א.ז.וו. שי' בנוגע למנהג הרבי לאחוז הלולב עם המינים האגודים עימו בלי האתרוג בשעת ההלל וליטול את האתרוג ולחברו להלולב רק בשעת הנענועים, ובשנת תשמ"ח ביאר הרבי טעם הנהגה זו ואמר שראה הנהגה זו אצל חמיו כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, והטעם בפשטות היה משום (שבאותם שנים שראה הנהגה זו) הי' הרי"צ שלא בקו הבריאות והיו ידיו רועדות, וחשש שע"י דביקת האתרוג בהלולב ישרט האתרוג ולכן רצה למעט זמן אחיזתם יחדיו; והוסיף שאף שבד"כ אי"ז סדר לחקות הנהגת הרבי, מ"מ בהנהגה הקשורה עם דיוק וזהירות יתירה ראינו אצל חסידים הראשונים שהיו מתנהגים כרבים. ע"כ תוכן השיחה.

והקשה הרב הנ"ל, חדא צ"ב בעצם חשש כ"ק אדמו"ר הרי"צ שמא ישרט האתרוג, הלא אתרוג החסר כשר אחרי יו"ט הראשון, ולא מצינו בשו"ע ונו"כ דיש להדר בשאר הימים שלא ליטול אתרוג החסר, ואדרבה מפורש בתלמוד ערוך בסוכה (לו, ב) שר' חנינא היה אוכל מהאתרוג שלו בשאר ימי החג, הרי להדיא דליכא שום הידור באתרוג שאינו חסר.

ומאידיך, ההידור לדבק האתרוג עם הלולב מובא בשו"ע (סי' תרנא סי"א), והב"י הביא מקור לזה מדברי הריקאנטי שהעדר אחיזת הד' מינים ביחד הוא ענין חמור מאד העושה פירוד בשם הוי' וכו', וא"כ למה שבק אדמו"ר הרי"צ הנהגה המפורשת בהלכה ובקבלה, והלא אפי' אם ישרט האתרוג אין כאן חסרון בקיום והדור מצוות לולב. ועוד קשה, דמי שאין

ידיו רועדות וליכא חשש של שריטה מה הידור יש בהמנעות מהדבקות הד' מינים, אדרבה הנהגה זו היא היפוך של הידור ודיוק, כי הוא נגד המפורש בהלכה ובקבלה. עכת"ד.

ולענ"ד י"ל דאין זה היפוך של הידור ודיוק ואי"ז נגד המפורש בהלכה ובקבלה, ואדרבה. ובהקדם:

בהסוגיא הנ"ל (סוכה לו, ב) איתא: "ר' חנינא מטביל בה ונפיק בה". ולכאורה קשה למה נהג ר' חנינא לאכול דווקא מהאתרוג שהוקצה למצותו? ואף את"ל שלא הוקצה, איזה הנהגה היא לאכול מהאתרוג?

ובמאירי על אתר כ' וז"ל: "ואני תמה איזה דבר היה מביא אדם שכמותו לעשות מצווה פגומה... אלא שלדעת ר' חנינא הרבה אתרוגים היו לפניו ומקצה אחד מהם למצוה לברך עליו עם הלולב ולפעמים היה נוטל בידו מן האחרים פעם בזה פעם בזה ואוכל ממנו ולא היה חושש להחליפו בשלם, ולא נאמר דבר זה לדעת אלא לחסידים שהי' אתרוג ולולב בידם כל היום מ"מ כשהי' מברך עליו, בשלם הי' מברך, שלהידור מצוה כל שאפשר בשלם אין מידת חסידות לצאת בחסר אלא שלא דיבר אלא על אחיזת כל היום, ואילו היה פסול בשעת הברכה ודאי אף בשאר שעות היום היה מחליפו, אלא מתוך שלא היה קפיד בדבר למדנו שכשר הוא בשאר הימים אף לנטילת הברכה. עכ"ל.

ובמגן אבות להמאירי הביא דברי התמים דעים להראב"ד (סי' רלג) שכתב שם: "...על הפגומים שהזכרנו בין אותם שפסולים ביום הראשון וכשרים ביום שני... דוקא היכא דלא משכח שלמים אבל היכא דמשכח שלמים מצוה בשלמים משום זה א-לי ואנוהו. ואמרינן נמי הידור מצוה עד שלישי במצוה וכ"ש בין פגום לשלם". עכ"ל.

הרי מוכח מדברי הראשונים דאף כי מדינא אין פסול בחסר בשאר הימים, מכל מקום נכון הדבר שלא לקחת חסר מטעם זה א-לי ואנוהו (וזהו בנוסף לדברי כף החיים (סי' תרמט ס"ק עו) שהביאו המערכת "שאין להתנות על האתרוג לאכול ממנו, ואפשר כי כן הוא לפי הסוד שצריך שיהיה שלם כל שבעה"). ומכל הנ"ל משמע שאין בזה שום ניגוד למפורש בהלכה ובקבלה.

ובנוגע למה ששאל הרב הנ"ל למה שבק כ"ק הריי"ץ הנהגה המפורשת בהלכה ובקבלה דהיינו לברך על האתרוג עם הלולב דוקא, הנה ז"ל הריקאנטי שהביאו הב"י: "וצריך לסמוך האתרוג עם שאר המינים שלא להפרידה מן הבנין: יסוד זה נגלה אלי בחלום בליל יו"ט הראשון של חג הסוכות בהתאכסן אצלי חסיד אחד אשכנזי שמו ר' יצחק, ראיתי בחלום שהיה כותב השם ביו"ד ה"א, והי' מרחיק הה' האחרונה מן הג' אותיות הראשונות ואמרתי לו מה זה עשית, והשיב כך נוהגין במקומינו ואני מחיתי בו וכתבתי אותו שלם, ואשתומם על המראה ואין מבין, למחר בעת נטילת לולב ראיתי שלא היה מנענע רק הלולב ומיניו בלתי האתרוג והבנתי פתרון חלומי וחזר בו". עכ"ל.

והנה כשמעיינים בלשונו של הריקאנטי יכולים לדייק שהקפידא הי' משום שלא היה מנענע רק הלולב בלי האתרוג, והיינו דרך בשעת הנענועים הוא הקפידא לאחוז כל הד' מינים ביחד משא"כ בשאר ההלל. (וכן הוא בספר המנהגים "בשעת אמירת ההלל אוחזין הלולב בידו, ולהנענועים מצרפים אליו גם האתרוג"). וכן משמע מל' השו"ע סי' תרנא סי"א ש"צריך לחבר האתרוג ללולב בשעת נענועו ולנענע בשניהם יחד.

והגם שבסי' תרנב ס"א כותב המחבר "ועיקר מצוותו בשעת ההלל", הרי מקורו הוא המשנה בסוכה (לז, ב), וז"ל המשנה: "והיכן היו מנענעים בהודו לה' תחילה וסוף ובאנא ה' הושיעה נא דברי ב"ה וב"ש אומרים אף באנא ה' הצליחה נא". ע"כ. והיינו שמדובר על שעת הנענועים שנוהגים לנענע בשעת נטילה ובשעת הלל, וכמו שמבארים בתוס' (שם ד"ה בהודו) סיבת הנענועים בפסוקים אלו לפי שנאמר (דה"א טז, לג) "אז ירננו עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט את הארץ", וכתוב בתריה "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", וכתוב בתריה ו"אמרו הושיענו א-להי ישענו". וכמו שכתב הרא"ש דאיתא במדרש לפי שבר"ה באים לדין ישראל ואומות העולם, ואין יודעים מי יצא זכאי ומי יצא חייב, נתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהם כאדם היוצא מלפני השופט זכאי שהוא שמח. וזהו שכ' "ירננו עצי היער" - כלומר, ירננו בעצי היער (מנענעים בלולביהם) כאשר יצאו מלפני ה' זכאים בזמן שבא לשפוט את הארץ, ובמה ירננו - בהודו ובהושיעה נא.

דמכל הנ"ל משמע שעיקר הקפידא לאחוז הד' מינים יחד הוא בשעת הנענועים ולא דוקא בעת אמירת כל ההלל (הגם שכן נהגו עמא דבר).



מסקנת הרבי באיסורים זמניים אם הם בהחפצא [גליון]

הת' מנחם מענדל מרזוב
שליח בישיבת תות"ל מגדל העמק

בגליון תתקמו (עמ' 16 ואילך) כתב הרב ע.ג.ו. שי' שהפירוש באיסור חפצא הוא שמקבל את חיותו מגקה"ט, ודן בנוגע לאיסורים זמניים אם הם איסורי חפצא או לא, והביא בזה משנה קמא ומשנה בתרא בשיטת כ"ק אדמו"ר, עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר ממכתב כ"ק אדמו"ר מימי החנוכה תשמ"ח, נדפס בלקו"ש חל"ה (עמ' 239), (שהוא כלשון המו"ל שם "מענה על שאלה על מ"ש בתניא ספ"א בענין קליפת נוגה שהוא עץ הדעת טוב ורע, דלכאורה, כשהקב"ה ציווה לא לאכול מהעץ, א"כ העץ יש לו גדר של ג' קליפות הטמאות, ולמה זה נחשב לקליפת נוגה"): "...איסור אכילת עץ הדעת לא הייתה אלא לג' שעות - כמבואר במרז"ל".

ויש לעיין מהו תירוץ כ"ק אדמו"ר, האם הכוונה שכיון שהי' רק לג' שעות א"כ מעולם לא הי' גקה"ט, או שבאמת הי' אז גקה"ט, ואדה"ז מדבר עכשיו לאחרי שעברו ג' שעות ולכן קורא לזה קליפת נוגה.

כן לכאו' צ"ב, דלכאורה שאלת השואל אינו רק מזה שבפועל הוא ק"נ בשעה שהי' אסור, אלא שאדה"ז כותב שענין ק"נ הו"ע עץ הדעת טוב ורע, ואיך זה מתאים שהי' זמן שהי' אסור לגמרי, ולכן מסתבר קצת שהתירוץ היא כאופן שמעולם לא הי' גקה"ט. וצ"ב בכל זה.



נגלה

בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגמ' (ג, ב) איתא: "כי הא דרב אשי חזא בה תיוהא [ביקוע. רש"י] בכנישתא דמתא מחסיא, סתרי', ועייל לפורי' להתם [הכניס מיטתו לשם כדי שלא יתייאש בבניינו. רש"י], ולא אפקי' עד דמתקין לי' שפיכיי". וכתבו התוס' (ד"ה ועיילי') וז"ל: "ותימה והא אמרת בתי כנסיות אין ישנים בהם לא שינת קבע ולא שינת עראי. ואין לתרץ משום דבבבל הוי, ואמר רב אסי ב'פ' בתרא דמגילה (כח, ב) בתי כנסיות של בבל על תנאי הן עשויות, ופ"ה התם, נפק"מ לענין הא דקתני לעיל אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ובשל בבל מותר - דהא קאמר התם בתר הכי רבינא ורב אדא הוו קיימי ושיילי שמעתא מרבא, אתא זילחא דמיטרא עלייהו, ועיילי לבי' כנישתא, ולא משום מטרא, אלא משום דשמעתא בעי צילותא. והשתא הלא ביהכ"נ של בבל הי', והיו יכולים ליכנס בה מפני המטר. וי"ל דלאו ממש לביכנס"ס עייל' לפורי' אלא בסמוך לביהכ"נ. . והא דאמר על תנאי הן עשוין, מפרש ר"י לענין שאם יחרבו יעשו מהן מה שירצו לבד מקלות ראש, כדאמרי' התם, "עכ"ל. ועד"ז כתבו התוס' במגילה שם (ד"ה בתי).

וצ"ע סברת מחלוקת רש"י ותוס', שלרש"י מועיל תנאי שיכולים לאכול ולישון בביהכ"נ, ולתוס' אין מועיל. [ובפרט שקשה לומר שכל סיבת התוס' לחלוק על רש"י הוא מטעם הקושיא שהקשו על רש"י, כי כבר תירצו מפרשים זה בפשטות, שאפי' לרש"י שתנאי מועיל, מ"מ ישנו הידור עכ"פ להתנהג בכבוד יתר כלפי ביהכ"נ, לא לאכול שם וכיו"ב. וזוהי כוונת הגמ' להודיענו שמה שנכנסו לביהכ"נ בשעת המטר לא היה מטעם המטר, כי הם היו מהדרים בזה, כ"א מפני הלימוד; ובמילא אין בקושיית התוס' כדי להפריך את שיטת רש"י, ומוכרח שישנה עוד סיבה למחלוקתם].

וי"ל בזה בהקדים לשון הרמב"ם (הל' תפילה פ"א הכ"א) וז"ל: "רחובה של עיר, אע"פ שהעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות, מפני

שהקיבוץ רב, ואין בתי כנסיות מכילין אותן, אין בו קדושה, מפני שהוא עראי, ולא נקבע לתפילה. וכן בתים וחצירות שהעם מתקבצים בהם לתפילה, אין בהם קדושה, מפני שלא קבעו אותם לתפילה בלבד, אלא עראי מתפללים בהם, כאדם שמתפלל בתוך ביתו. עכ"ל.

ובפשטות נראה שהרמב"ם כותב כאן ב' פרטים נפרדים: א) "שלא קבעו אותם לתפילה בלבד". ב) "אלא עראי מתפללים בהם". כי אפ"ל מקום שמתפללים שם באופן קבוע, ונתייחד המקום לזה, אבל עושים שם גם דברים אחרים, ואין זה לתפילה בלבד, ולאידך אפ"ל מקום שאין עושים שם שום דבר אחר, כ"א הוא ריק, ומ"מ מתפללים שם רק בדרך עראי. וקמ"ל הרמב"ם שכדי שיהיה בו קדושת בית הכנסת צ"ל ב' הפרטים: א) שיהי' מקום מיוחד לתפילה בלבד, ולא לשום דבר אחר. ב) שיהי' בדרך קבע.

וכמפורש במשנ"ב (סי' קנז ס"ק ב) בשם תשובת חו"י (סי' נט). הובא בברכי יוסף (סי' קנג) וז"ל (על מ"ש בשו"ע שם "וכן בתים וחצירות שמתקבצים בהם להתפלל באקראי אין בהם שום קדושה"): "אפילו הוא בית פנוי שאין דר בה אדם, ואצ"ל אם מתקבצין בבית שדרין בו ומשתמשים בו צרכיהם, בודאי אין ע"ז שם ביהכ"נ, אפילו מתפללין שם תדיר, כיון שאין מיוחד לתפילה בלבד". עכ"ל. ומוסיף (בשעה"צ שם) "וכן משמע מלשון הרמב"ם בהלכה כא עיי"ש".

אבל בזה גופא יש לעיין אם ב' הפרטים הם מעצם מהות 'ביהכ"נ', או שמהות ביהכ"נ הוא רק מה שמיוחד לתפילה באופן קבוע, וזה שצ"ל מיוחד לתפילה בלבד ושלא יעשו שם צרכים אחרים, ה"ז רק להסיר דבר המונע המקום מלהיות ביהכ"נ, כי כשעושים שם דברים אחרים הר"ז כעין בזיון לביהכ"נ, וה"ז מעכב המקום מלהיות ביהכ"נ. כלומר: האם ב' הפרטים הם הגורמים למקום זה להיות ביהכ"נ באופן 'חיובי', או שרק הפרט שהוא מיוחד לתפילה באופן קבוע 'גורם' להמקום להיות ביהכ"נ באופן 'חיובי', ומה שצ"ל מיוחד לתפילה בלבד, ולא לשום דבר אחר, הוא ענין 'שלילי', כי אם זה מיוחד לדבר אחר ג"כ ה"ז מונעו מלהיקרא ביהכ"נ, כי זהו זלזול בכבודו (ואא"פ שיהיה ביהכ"נ ביחד עם זלזול בכבודו), ולכן צ"ל ענין זה מושלל, כדי ליקרא ביהכ"נ.

(בסגנון אחר קצת: האם ב' הפרטים הם חלק מגדר ביהכ"נ, או רק הפרט שהוא מיוחד לתפילה באופן קבוע הוא גדר ביהכ"נ, והפרט הב' הוא תנאי צדדי).

[דוגמא (רחוקה) לדבר: כתב הרמב"ם הל' איסור"ב (פי"ג ה"ג-ד) "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן . . . וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית . . . צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן". ובהל' מחוסרי כפרה (פ"א ה"ב) כותב וז"ל: "גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו . . . קרבנו עכבו להיות גר גמור . . . ככל כשרי ישראל . . . אינו אוכל בקדשים, שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל". עכ"ל.

ומפרש כ"ק אדמו"ר זי"ע (בלקו"ש חכ"ו עמ' 162) וז"ל (בתרגום מאידית): "לשון הרמב"ם "שקרבנו עכבו להיות גר גמור" - שמעכבו (ולא בלשון של חיוב - שהקרבן "עושה אותו גר גמור", או "מגיירו" וכיו"ב), הכוונה [לא שהבאת הקרבן עושה אותו לגר גמור, ז"א, שע"י מילה וטבילה נעשה ישראל "לשאר הדברים" לבד, וכדי שיהיה לו דין ישראל (גם) לגבי קדשים ה"ז נפעל ע"י הבאת קרבן, כ"א] - שאי הבאתו של הקרבן ה"ז מעכב מלהיות (בענין זה) גר גמור.

[ואין כאן סתירה מלשון הרמב"ם "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן . . . וכן לדורות . . . להכנס לברית . . . צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן" - שצריכים כל שלושה דברים - כי כדי שתהיה הכניסה לברית צריכים ב' עניינים (פעולות): דבר המכניס, וגם - ענין המסלק דברים המעכבים (בדוגמת ערלת בנו ועבדו - בקרבן פסח), שמונעים הכניסה.

וכפי שהוא בפשטות: הכנסת דבר לתוך בית וכיו"ב - תלוי בהסרת דבר (ה"ארי") הנמצא בחוץ, ומונע הכניסה לבית. שהסרת ה"דבר המעכב" אינו חלק מה"דבר" (פעולה) המכניס;

ועד"ז בנוגע לענייננו: לשון הרמב"ם הוא "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית . . . להכנס לברית", ולא "שלושה דברים הכניסו את ישראל לברית . . . להכניסו בברית" וכיו"ב - כי ה"כניסה" לברית נעשה ע"י שאירעו "שלושה דברים", מילה טבילה והרצאת קרבן, אבל נחלקים הם לב' סוגים: (א) הדבר המכניס בברית - מילה וטבילה, (ב) הסרת הארי', הדבר המעכב את הכניסה - (הרצאת קרבן)]. עכ"ל בלקו"ש.

עד"ז י"ל בנדר"ד, שמה שגורם להמקום להיות ביהכ"נ, זהו מה שזהו מקום מיוחד לתפילה, אלא שאם משתמשים במקום זה גם לדברים אחרים, הר"ז מעכב את המקום מלהיות ביהכ"נ, ולכן צ"ל מיוחד לתפילה בלבד, שעיי"ז אין כאן (מסתלק) הדבר המעכב, ובמילא יכול לחול ע"ז דין ביהכ"נ.

אבל לאידך אפ"ל שגם זה - שצ"ל מקום מיוחד לתפילה בלבד - ה"ה דבר הגורם (באופן חיובי) להמקום להיות ביהכ"נ.

והנפק"מ בין האופנים י"ל שהוא האם מועיל תנאי בזה - שאם זה הוא מעצם גדר ביהכ"נ, פשוט שאין להתנות מתחילת בניינו שיהא מותר לעשות דברים אחרים בהמקום, כי זהו היפך גדר ביהכ"נ, שהרי "פירוש" ביהכ"נ הוא מקום מיוחד לתפילה בלבד. ואם אי"ז לתפילה בלבד, אי"ז ביהכ"נ, וה"ז כאילו שמתנה שיהיה בביהכ"נ בתנאי שלא יתפללו בו, שזה בלתי אפשרי, כי זהו סתירה מיניה ובי', וכן באם אי"ז מיוחד לתפילה בלבד, ה"ז היפך מהות הביהכ"נ.

משא"כ אם זהו רק הסרת דבר המעכב, כי באם עושים שם דברים אחרים ה"ז זלזול בכבוד ביהכ"נ, הנה זהו רק אם לא התנו כן מלכתחילה, אבל אם התנו כן מתחילת בניינו, אי"ז זלזול, כי מעיקרא עשו את ביהכ"נ (שמהותו שיהיה מקום מיוחד לתפילה), באופן שיוכלו לאכול ולשתות שם, אין בזה שום זלזול.

וההסברה בזה: באם לא התנו כן מתחילה, הרי אין במקום זה שום דבר חוץ מביהכ"נ, ואם אוכלים וכו' שם, הרי אוכלים וכו' בהביהכ"נ, וזהו זלזול בכבודו. אבל אם התנו כן מעיקרא, הרי מעיקרא יש במקום זה ב' דברים, ואין האכילה וכו' נכנס בגבול ביהכ"נ. כי מעיקרא כאילו יש כאן ב' גבולין (לא בפועל, כמובן, כ"א בהגיון), ולכן אי"ז מניעה לקדושת ביהכ"נ.

ובזה הוא דנחלקו רש"י ותוס': רש"י ס"ל שמה שביהכ"נ צ"ל מיוחד לתפילה בלבד, הר"ז תנאי צדדי, רק הסרת המניעה, ואי"ז ממהות ביהכ"נ, ולכן מועיל בזה התנאי מעיקרא. אבל התוס' ס"ל שגם זהו ממהות הביהכ"נ, ואא"פ לתנאי שיועיל. והתנאי מועיל רק במצב שחרב ביהכ"נ, כי אז אין זה ביהכ"נ פעיל, ובמילא אי"ז ביהכ"נ אמיתי בכל

הפרטים (אף שעדיין יש גדר קדושה עליו), לכן מועיל תנאי שיוכלו לעשות בו דברים אחרים.



קושיית המהרש"א על תוד"ה הו"א במסיפס בעלמא

הת' ישי אליפי'
תלמיד בישיבה

הגמ' ריש מסכתין מביאה ב' אוקימתות כיצד ללמוד מ"ש במתני' "השותפין שרצו לעשות מחיצה", או שמחיצה היינו כותל המפסיק או שמחיצה היינו החלוקה עצמה, וכדי לקיים המחיצה - החלוקה - יש לבנות כותל. ולאופן הראשון צ"ל דהיזק ראי' לאו שמ' היזק דאל"כ אין צורך ברצון דוקא לבנות הכותל, דכופין זא"ז. והק' בגמ' לשיטה זו, מהו שהמשנה ממשיכה "בונים את הכותל באמצע", בונים אותו - היינו המחיצה (כותל) - מיבעי לי' ? ותי' "אי תנא אותו הוה אמינא במסיפס [יתדות עצים תקועים בארץ נמוכים, דאיהו נמי מחיצה איקרו, ורצו דקתני אחלוקה קאי וכשאיין בה דין חלוקה. רש"י] בעלמא, קמ"ל כותל". עכ"ד הגמ'.

והנה, לפירוש"י פירוש דברי הגמ' הם, דהו"א שמדובר בחצר שאין בה דין חלוקה (פחות מד' אמות לכ"א מהשותפין), ולכן רק כשרצו ה"ה חולקים, וזהו שכ' המשנה "שרצו", ואזי בונים "אותו", דהיינו מסיפס בעלמא, שהוא רק להראות מקום החלוקה ולא יותר מזה, אבל כותל אין חייבים, קמ"ל כותל.

ובתוד"ה הו"א במסיפס הק' על דבריו כמה קושיות "ועוד היכי מצי למימר דהו"א במסיפס הא שמעינן ליה מסיפא דקתני אבל בזמן ששניהם רוצים אפילו פחות מכאן יחלוקו והיינו לכל הפחות במסיפס". והיינו דכיון שמצינו במ"א שיכולים לחלוק, ופשיטא שצריכים סימן שחלקו, דהיינו מסיפס, תו מאי קמ"ל.

והק' ע"כ המהרש"א וז"ל: "ק"ק דאימא דאשמועינן הכא דבונים באמצע דכה"ג כתבו לקמן למ"ד פלוגתא דאיצטריך למיתני הכא באמצע דסד"א דאין לו לבנות בחלקו אלא לסייעו בבנין הכותל? ונ"ל דאפשר

דדוקא לגבי כותל משום היזק ראי' הו"א הכי דאין לו לבנות בחלקו בשביל היזק ראיית חבירו אבל הכא גבי מסיפס דאינו אלא משום דנתפס כגנב פשיטא הוא דבונה באמצע על מקום שניהם", עכ"ל.

ולכאו' דברי המהרש"א, שמוכיח שישנה ס"ד שאינו חייב לבנות באמצע מדברי התוספות לקמן (ד"ה בונין את הכותל), צריכים ביאור, הלא סברא זו ממש נמצאת בגמ' ? דאיתא בגמ' על אתר "בונין את הכותל באמצע כו' פשיטא לא צריכא דקדים חד ורצייה לחבריה מהו דתימא מצי א"ל כי איתרצאי לך באורא בתשמישתא לא איתרצאי לך קמ"ל", והיינו לכאו' אותה הסברא שהביאו התוס' דהו"א שמתחייב (או בסוגיית הגמ' - שמתרצה) רק לסייע אבל לא לתת מקום בחצרו וא"כ לא הוי באמצע. והו"ל להקשות מסוגיית הגמ' דכמו שיכול לומר לגבי בניית הכותל כי איתרצאי כו', כמו"כ במסיפס הו"א שיאמר כי איתרצאי לך לחלוק אבל לבנות מסיפס גם בחלקי לא איתרצאי לך קמ"ל באמצע?

ובפרט דלפי"ז נשאר קושייתו - דמה שמתרין "דדוקא לגבי כותל משום היזק ראי' הו"א הכי כו'", אין שייך כאן, דאי"ז מטעם היזק ראי', דהמדובר שם הוא למ"ד היזק ראי' לאו שמי' היזק?

ויש לבאר זה בהקדם ביאור דברי המהרש"א, דלכאו' צ"ל: א) דלכאו' מה סובר בקושייתו, וכי אינו יודע דסברת תוס' היא מטעם היזק ראי' משא"כ המסיפס הוא מטעם נתפס כגנב ? והיינו, מה מחדש המהרש"א בתירוצו דלא ידעינן בקושייתו?

ב) ועוד, מהי סברת תירוצו, דרק בהיזק ראי' הו"א דאין חייב לבנות בחלקו (היינו באמצע), משא"כ בנתפס כגנב פשיטא דצ"ל באמצע?

וי"ל בד"א בתירוצו דאי"ז שסובר דהיזק ראי' אינו חיוב חזק כ"כ כמו נתפס כגנב ולכן רק בהיזק ראי' הו"א דאי"צ לבנות בחלקו משא"כ בנתפס כגנב - אלא דהיזק ראי' הוא חיוב צדדי שאינו מחמת דיבורם וקניינם, והיינו דלאחר שהקנו זל"ז לחלוק, בא חיוב אחר לבנות כותל מחמת היזק שנולד עכשיו - היזק ראי'.

ולכן בקושייתו סבר דכמו"כ הוא במסיפס - דלאחר שהקנו זל"ז לחלוק, בא חיוב צדדי לבנות מסיפס מחמת הענין דנתפס כגנב, ולכן מק'

דכמו דבבניית הכותל הו"א דאין לו לבנות בחלקו בשביל היזק ראי', כמו"כ במסיפס הו"א דאין לו לבנות בחלקו בשביל נתפס כגנב.

וע"ז מתרץ דאין החיוב מסיפס מחמת ענין אחר ממה שהקנו זל"ז לחלוק - אלא זה שרוצה לחלוק נכלל בדיבורו ג"כ שרוצה מסיפס ובאמצע, דמגדרי החלוקה הוא שיש לכל א' חלקו הידוע לו, וגם ההחלקים צריכים להיות ניכרים שכ"א ישאר בחלקו ויהי' נתפס כגנב אם עובר בחלק חבירו, ולכן מוכן שא"א לומר דהו"א דאין לו לבנות המסיפס בחלקו - דמאחר ששניהם הקנו זל"ז לחלוק פשיטא דהמסיפס צ"ל בין שניהם.

ועפ"ז יש לבאר מה שהקשנו לעיל דהו"ל להמהרש"א להקשות מסברת הגמ' כי איתרצאי לך לחלוק, אבל לבנות המסיפס בחלקי לא איתרצאי לך - דלא דמו אהדדי, דגם בקושיא הבין המהרש"א שיש חילוק גדול בין דין הגמ' דגודא לבין מסיפס; דבגודא אין החיוב לבנות הכותל באמצע חיוב צדדי שבא לאחר שכבר נתרצו לבנות כותל, אלא החיוב לבנות באמצע הוא מפני דיבורו וקניינו לבנות כותל, דנכלל בזה שרוצה להיות באמצע (דהא שניהם מסכימים לבנותו), וזהו מ"ש בגמ' דהו"א שאי"ז נכלל בדיבורו אלא ב' דברים נפרדים ומפרש דיבורו דהסכים רק לבנות הכותל ולא שיהי' גם בחלקו קמ"ל דבדיבורו נכלל גם שיבנה בחלקו.

משא"כ במסיפס הבין המהרש"א בקושייתו כנ"ל דזהו ע"ד פלוגתא - דלאחר שהקנו זל"ז לחלוק בא חיוב צדדי לבנות מסיפס מטעם דנתפס כגנב, ולכן הכא אין שייך לומר שמפרש דיבורו שרצה לחלוק ולא שיהי' מסיפס בחלקו - דאכן אי"ז נכלל בדיבורו, ויכול להיות שאכן מלכתחילה לא רצה שיהי' מסיפס בחלקו, ואפ"ה מכריחים אותו לבנות בחלקו מפני חיוב צדדי דנתפס כגנב. והיינו דאי"ז נוגע אם מלכתחילה לא רצה שיהי' מסיפס בחלקו, אלא כל שלא אמר בפירוש שהחלוקה היא ע"מ שלא יהי' מסיפס בחלקו, אין כוונתו מועילה ומכריחים אותו לבנות המסיפס בחלקו.

ולא באתי אלא לפרש.



האם המצוה היא לדור בהסוכה או שלא לדור מחוצה לה [גליון]

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבת תורת"ל ניו הייבן, קונעטיקאט

א. בגליון הקודם (עמ' 41) האריך הרב א.ז.וו. שי' להשיג על מה שהבאנו דעת הפנ"י והפרמ"ג והאבנ"ז דהמצוה בשבעת ימי חגה"ס אינה דאם רוצה לאכול צריך לאכול בסוכה, אלא דאסור לאכול מחוץ לסוכה. וכתבנו לדייק כן גם מדברי רש"י והטור ושו"ע אדה"ז. וביארנו הך שיטה ע"פ הסוגיא בסוכה (כו, א) דלמדין בגז"ש מצות הסוכה גם בשאר הימים מחג המצות, ובפסח הוי המצוה בשאר הימים שלא לאכול חמץ ע"פ דברי הירושלמי וכו', יעוי"ש באריכות.

והנה כעת כשעיינתי עוה"פ בדברי האבנ"ז סי' תפ"א שם, ראיתי שרמז בקיצור ליסוד דברינו, וז"ל שם באו"ק ה (לאחר שכתב שהסוכה מתיר האכילה וכו') "וכן משמע במכילתין (דף כז) בהא דמדמי שם סוכה למצה דכל שבעה רשות, מבואר שהוא רק איסור שלא לאכול חוץ לסוכה כמו שאסור לאכול חמץ", עכ"ל. והן והן הדברים שביארנו באריכות.

[אלא בדברי האבנ"ז אינו מבואר דלמדין מאיסור חמץ שמצד המצוה דהקרא דשבעת ימים תאכל מצות, דאולי כוונתו דמהגז"ש למדין איסור מיוחד לשאר הימים כמו שהוא בשאר הימים דפסח דאסור החמץ בל"ת. ובדברנו ביארנו דלימוד הגז"ש הוא דין גילוי בהמצוה דשבעת ימים תשבו בסוכות דהוא כהמצוה דשבעה ימים תאכל מצות דמה להלן הוי רשות וכו', היינו דהמצוה הוי באי אכילת חמץ, כמו"כ הוא המצוה בקרא דשבעת ימים תשבו בסוכות דהמצוה הוא דלא ישב חוץ לסוכה, וכמשנ"ת בדברינו].

ב. והרב הנ"ל כתב לדחות דאין כוונת הפנ"י כמו שכתבנו דהוי איסורא לאכול חוץ לסוכה, אלא דהוי רק ביטול המצוה דלאכול בסוכה, רק דהוי כעין מעשה איסור כיון דהוי ע"י מעשה האכילה שמחוץ לסוכה.

הנה פשוט דברי הפנ"י שכתב "...משא"כ סוכה איכא נמי איסורא בקו"ע כשאוכל ושותה ויושן חוץ לסוכה" משמע כמשמעו דהוי איסורא לאכול חוץ לסוכה, ולא רק ביטול המצוה דלאכול בסוכה. וכן הבינו ג"כ בדברי הפנ"י בספר עמק סוכות (כה, א), ובספר אמרי בינה

או"ח סי' יג או"ק ג יעו"ש בדבריהם. וכעת בא לידי אנצי"ת חכ"ו וראיתי שם בערך 'ישיבת סוכה' דהביאו ג"כ הך שיטה דהמצוה הוי שלא לאכול חוץ לסוכה, וציינו שם להפנ"י והפרמ"ג והאבנ"ז שהבאנו. וכן ציינו שם דכ"מ בחמד משה סי' תרלט, וכ"ה ג"כ שיטת הברכ"י שהבאנו בפנים, ושכ"כ ג"כ בשו"ת שו"מ מהדו"ד ח"ג סי' יא, יעו"ש באינצו"ת ציון 184 וציון 203 [וכ"כ ג"כ בלקח טוב כלל יב או"ק ג ובאתוון דאורייתא כלל יא בדעת המנ"ח מצוה שכה יעו"ש].

ויש להעיר ג"כ מדעת הפוסקים באו"ח סי' תרמ דאסור להאכיל לקטן בידיים חוץ לסוכה דהוי ליה איסורא יעו"ש במג"א ס"ק ג ובמחצה"ש שם, וכ"מ בשו"ע אדה"ז שם, וכ"ה במשנ"ב שם. והוא כמ"ש באבנ"ז שם דלפי דבריו דאיכא איסורא באכילה חוץ לסוכה, א"כ אסור להאכיל לקטן וכו', יעו"ש באבנ"ז.

ג. תו דחה הרב הנ"ל הדיוק שלנו מדברי רש"י שכתב "...אלא אם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה" דלא כתב "אלא אם יאכל יאכל בסוכה" וע"ד מש"כ שא"ר, וע"ז כתב הרב הנ"ל שאי"ז נכון, דלא בא רש"י לפרש כאן גדר המצוה, כ"א להבהיר דכפועל ממש אין שום חיוב לאכול בסוכה וכו' יעו"ש בדבריו.

ולא הבנתי דבריו, דאם ס"ל לרש"י כשאה"ר דהמצוה היא דכשרוצה לאכול שיאכל בסוכה, למה לא כתב כפשוטו "אלא אם ירצה לאכול לא יאכל אלא בסוכה" דמזה נבין דאין חיוב לאכול בשאר הימים בסוכה אלא כשרוצה לאכול וכו', ולמה שינה רש"י בזה לומר בלשון "שלא יאכל חוץ לסוכה", אתמהה, והרי ידוע כמה מדוייקים דברי רש"י ז"ל ובפרט שבעניין הזה רואים בשא"ר ששינו מלשון רש"י, וכמו שהבאנו שם מ'ר אברהם מן ההר דמעתיק בד"כ דברי רש"י וכאן שינה מדבריו, וע"כ דהוא בכוונה וכמו שביארנו שם דעת הראמ"ה ושאה"ר ז"ל דאזלי בזה לשיטתייהו.

ד. תו השיג על דברינו זו"ל: "וכן מה שרוצה לדייק מהטור, והלבוש, ומשו"ע אדה"ז סי' תרלט שכתבו כולם ע"ד לשון רש"י הנ"ל, הוא תמוה מאוד, דכולם התחילו הסימן באופן חיובי, דגדר המצוה הוא לקבוע דירתו בסוכה, ובלשון אדה"ז "בסכות תשבו שבעת ימים ולמדו מפי השמועה תשבו כעין תדורו כלומר כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה וכו'" הרי קבעו להדיא דגדר המצוה היא לדור בסוכה כל שבעה, אלא דכיון דגם לענין ביתו הרי הוא אוכל אכילת עראי מחוצה לה, לכן כתבו בהמשך הסי' ע"ד לשון רש"י הנ"ל, דבפועל ממש אינו חייב לאכול בסוכה כ"א שלא לאכול מחוצה לה, ופשוט דכ"ז הוא רק לענין פועל ממש ואי"ז שייך כלל לגדר המצוה. עכ"ד.

הנה מה שהקשה מדברי הטור ושו"ע אדה"ז דקבעו להדיא דהמצוה היא באופן חיובי לקבוע דירתו בהסוכה וכו' וכנ"ל, הנה למה העלים עין ממה שביארנו שם להסביר הך שיטה והנני חוזר ומעתיק מ"ש שם: "ויש להסביר הדברים דעיקר מצות הסוכה הוא שיצא מדירת קבע לדירת עראי היינו דלמשך השבעה ימים יקבע דירתו בהסוכה וכדמתבאר בהברייתא (כת, ב) [ובדברי הרמב"ם הל' סוכה פ"א ה"ה ובטור ושו"ע ריש סי' תרלט יעוי"ש בדבריהם] ובזה חייבה התורה בלילה הראשון שיאכל בהסוכה לקבוע דירתו בהסוכה באופן חיובי.

[וראה בצפע"נ הל' סוכה פ"ו ה"ב במש"כ שם "דהנה, אנן קיי"ל כמאן דאמר בעירובין (עב, ב) דעיקר דירה של אדם הוא פיתא נמצא, רק דבמה שהוא אוכל הוא עושה את הסוכה לסוכה, דמצוה של סוכה שתהי' כל ז' קבע ואז נקרא שם סוכה וכו'"].

ואח"כ ליכא שוב מצוה להוסיף במעשה הדירה בהסוכה אלא שלא ישב בחוץ שבזה הרי מבטל הקביעות דדירה בהסוכה וכו', יעוי"ש. הרי דביארנו דודאי דעיקר המצוה דסוכה היא לקבוע דירתו בהסוכה באופן חיובי, דלכן חייבה התורה לאכול בלילה הראשון בסוכה באופן חיובי דע"ז קובע הוא דירתו בהסוכה [כנ"ל בדברי הצפע"נ], ואח"כ בשאר הימים הוי המצוה שלא לאכול חוץ להסוכה, דבזה מבטל הוא קביעות דירתו בהסוכה, וכנ"ל.

ה. ולפי"ז מבואר דאין סתירה ממש"כ הטושו"ע בריש הסימן דהמצוה לקבוע דירתו באופן חיובי בהסוכה, דזהו עיקר המצוה כנ"ל [ומדוייק הוא בדבריהם שם דמייירו בענין קביעות הדירה שבסוכה] ואח"כ כשבאו לבאר חיוב מעשה האכילה בסוכה כתבו דהחיוב הוא רק בלילה הראשון משא"כ בשאר הימים "אין המצוה אלא שאם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה" והיינו משום דעי"ז מבטל הוא קביעות דירתו שבסוכה וכן"ל.

ומה מאוד מדוייקים בזה דברי אדה"ז בס"ד שם שכתב "כללו של דבר לעולם ידמה עליו סוכתו כאילו הוא ביתו וכל דבר שלא היה עושה חוץ לביתו לא יעשה חוץ לסוכתו וכו'", שלא כתב בזה באופן חיובי "דכל דבר שהיה עושה בביתו יעשה בסוכה", והיינו משום דיסוד החיוב דשאר הימים הוא שלא יעשה חוץ לסוכתו דבר שלא היה עושה חוץ לביתו, כיון שע"ז מבטל דירתו שבסוכה וכן"ל.

ומה שטען הרב הנ"ל ד"פשוט דכ"ז הוא לענין פועל ממש ואי"ז שייך כלל לגדר המצוה", איני יודע מה הוא סח, דהטור ואדה"ז כתבו "... שאין המצוה אלא כו'" ובא הוא לפרש דאין כוונתם לגדר המצוה אלא לענין פועל ממש [ולמה לא כתבו לענין פועל ממש כפשוטו, דאין המצוה אלא דאם יאכל יאכל בסוכה, וכמ"ש שאה"ר וכן"ל].

1) ומ"ש אדה"ז שם בתחלת ס"ד "כיצד מצות אכילה בסוכה שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים וכו'", היינו לענין ישיבה בסוכה בפועל, דכיצד הוא מצות הישיבה שיהא אוכל ושותה וכו' כל שבעת הימים בסוכה משום דאסור לו לאכול וכו' חוץ להסוכה וכמ"ש בהמשך לזה "כללו של דבר וכו' לא יעשה חוץ לסוכתו, וכמ"ש בפנים. ושיעור דברי אדה"ז בזה הוא דבס"א כתב יסוד המצוה שהוא לקבוע דירתו בהסוכה וכו' ושם לא הזכיר מענין אכילה ושתיה וכו' אלא כתב "להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו ומצעותיו וכו'", היינו אופן קביעות דירתו בהסוכה, ובס"ד כתב "כיצד מצות ישיבה בסוכה" - בפועל, שיהא אוכל וכו' כללו של דבר לעולם ידמה עליו סוכתו כאילו הוא ביתו וכל דבר שלא היה עושה חוץ לביתו לא יעשה חוץ לסוכתו. דזהו יסוד החיוב לעשות כל הענינים האלו בסוכה בכל שבעת הימים דהוא משום קביעות דירתו בהסוכה דמשו"ז לא יעשה חוץ לסוכה ענינים שלא היה עושה חוץ לביתו דעי"ז מתבטל המצוה דקביעות דירתו שבסוכה, ובסי"ז כתב "אין קצבה לסעודות של סוכה אלא אם ירצה וכו'" שאין המצוה אלא שאם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה" דמשו"ז אין חיוב לאכול באופן חיובי בהסוכה. אלא שלא יאכל חוץ לסוכה שלא יתבטל קביעות דירתו וכמשנ"ת בפנים.

ו. עוד השיג שם עמש"כ לבאר דהקרא דשבעת ימים תאכל מצות אי"ז סתם רשות אלא קיום מצוה שלא לאכול חמץ וכו' וכמשמעות דברי אדה"ז בסי' תעה סל"ב שכתב "וע"ז אמרה תורה שבעת ימים תאכל מצות כלומר ולא חמץ וכו'", וכ"ה משמעות דברי רש"י בסוכה שם והבאנו דברי הירושלמי בזה וכו'. [וכבר נתעוררו בזה העורכים דהוצאה החדשה דשו"ע אדה"ז, דציינו שם לדברי אדה"ז, "ראה ירושלמי פ"א ה"ד, רש"י סוכה כו, א ד"ה מכאן"]. וע"ז השיג הרב הנ"ל, דדברי תימה הם כי הרשב"ץ הוא דעת יחיד בהביאו הירושלמי להלכה ולא נזכר בשום אחד ממוני המצוות לבד החרדים וכו'.

הנה לענ"ד אי"ז תימה כ"כ לומר דרש"י והטור ס"ל בזה כהירושלמי, וכמ"ש הרשב"ץ שם דלא מצינו דהבבלי חולק בזה על הירושלמי, ובפרט דכן הוא גם משמעות דברי רש"י וכנ"ל. ואדה"ז נמשך בזה אחר דברי רש"י. [וגם, דבעיקר הדבר שלא מנו מוני המצוות ענין זה למ"ע בפ"ע, אינו מוכרח עדיין דלא ס"ל מיסוד דברי הירושלמי, דבהקרא נכלל בזה ענין דאיסור להחמץ, די"ל דהיינו רק לענין למנותו במצוה מיוחדת בפ"ע הוא דלא מנוהו ואכמ"ל].

ז. תו השיג הרב הנ"ל, "ומלבד זאת הרי בש"ס מבואר להדיא דהגז"ש בא לחייבו באכילה לילה הראשונה, ולא להפקיע המצוה של בסוכות תשבו. . . ודבר זה פשוט ומוסכם בכל הראשונים ובכל הפוסקים, ואין שום רמז בכל דבריהם דהגז"ש בא להפקיע מהמצוה החיובית של בסוכות תשבו. וע"ד מה שרוצה לדייק מרבינו חננאל, הנה הדברים מוכיחים שחסרים שם כמה תיבות. . . ומש"כ דהרמב"ם בהל' סוכה (פ"ו ה"ז) הביא דהגז"ש בא להפקיע מחובת אכילה כל ז', אינו נכון. דהרמב"ם כתב רק ד"מכאן ואילך רשות רצה לאכול סעודה סועד בסוכה, רצה אינו אוכל כו' כדין אכילת מצה בפסח", והיינו דבפועל ממש דין סוכה שוה לפסח דליכא חובת אכילה כל ז', ואיך מצא בדבריו דעיקר הגז"ש בא לבטל הגדר החיובי של המ"ע דבסוכות תשבו".

הנה מה שכתב דבש"ס "מבואר להדיא" דהגז"ש בא לחייבו וכו' ולא להפקיע וכו' ודבר זה פשוט ומוסכם "בכל הראשונים ובכל הפוסקים ואין שום רמז בכל דבריהם דהגז"ש בא להפקיע מהמצוה החיובית של בסוכות תשבו", נביא בזה מדברי הראשונים והאחרונים:

דו"ל הרי"ץ גיאות במאה שערים הל' סוכה: "ר"א אומר י"ד סעודות וכו' וחכמים אומרים אין לדבר קצבה חוץ מליל יו"ט הראשון בלבד דגמר ט"ו ט"ו מחג המצות מה התם הלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות אף ה"נ לילה ראשון חובה מכאן ואילך רשות" יעו"ש, דמתבאר דמביא מהגז"ש לדעת חכמים דבשאר הימים רשות. וכן מפורש להדיא בפיה"מ להרמב"ם על המשנה שם וז"ל: "ר"א אומר וכו' וחכמים למדים חמישה עשר בתשרי מחמישה עשר בניסן כמו שאכילת מצה בלבד לילה הראשונה מצוה ואח"כ אם רצה לאכול פירות הרשות בידו כמו שביארנו במקומו כמו כן בסוכות". הרי ברור מללו דהלימוד לרבנן לשאר הימים דהוי רשות הוא מכח הגז"ש. וכן הבינו ג"כ השפ"א והערוך לנר בסוגיית הגמרא, דכתבו לבאר מ"ט הוצרכה הגמר' לומר בטעמא דרבנן הסברא דכדירה מה דירה אי בעי וכו', ולמה לא סגי לן בלימוד הגז"ש דמכאן ואילך רשות וכמבואר בהמשך דברי הגמ' יעו"ש בדבריהם מה שכתבו לתרץ בזה, ועכ"פ זה הי' ברור להם דהפי' בדברי הגמ' בהגז"ש, דמכאן ואילך רשות היינו דלמדני ג"ז מהגז"ש לענין שאר הימים דהוי רשות וכו' [וכן פירשו ג"כ בהסוגיא בס' תפארת בחורים ופני ארי', צוינו באוצמה"ת סוכה שם ציון 47 יעו"ש].

ח. ומה שהשיג עמ"ש דכ"מ ג"כ מדברי הרמב"ם בה"ז שם שכ' "אכילה בלילי יו"ט הראשונה חובה וכו' מכאן ואילך רשות רצה לאכול וכו' רצה אין אוכל וכו' כדין אכילת מצה בפסח", דהכוונה רק לענין פועל ממש וכו', הנה מה שכתב הרמב"ם בזה "כדין אכילת מצה בפסח" פשוט הוא דלא בא להביא רק דוגמא לענין דאכילה דרשות אלא מרמז בזה ליסוד הדין שהוא משום דנלמד מדין המצה מגז"ש, וכמ"ש בהגהות מיימוניות שם בס"ק מ [על דברי הרמב"ם בזה] "לפינן חמישה עשר מחג המצות" [וכמ"ג ג"כ בשו"ע סי' תרלט ס"ג דכתב כלשון הרמב"ם בזה, ובבאר הגולה שם בס"ק ל כתב "דגמרינן ט"ו הנאמר בסוכה מט"ו הנאמר בחג המצות" יעו"ש והוא כמ"ש ההג"מ על דברי הרמב"ם כנ"ל] ומדכתבו הרמב"ם [וכן השו"ע] לאחר הא דבשאר הימים רשות [בסוף ההלכה], ולא כתבו קודם לאחר שכתב שאכילה בליל יו"ט הראשונה בסוכה חובה [שזהו כדין אכילת מצה בליל הראשונה דפסח] מוכח דמפרש דהגז"ש קאי גם על הא דמכאן ואילך רשות, דמזה למדים גם לשאר הימים דסוכות דרצה וכו'.

וזוהו ג"כ שיטת הר"ח יעו"ש בדבריו, וכ"ה הוא ג"כ שיטת המאור וכמו שהבאנו שם דבריו יעו"ש, דמתבאר בדבריו דמפרש דמהגז"ש נלמד גם הא דמכאן ואילך רשות יעו"ש. [ושו"ר באנצ"ת שם עמ' כד ציון 210 דכבר ציינו להרי"ץ גיאת והפיה"מ דבמבואר דהגז"ש הוא לשאר הימים רשות וכתבו דכ"מ ברמב"ם סוכה פ"ו והוא כמש"כ].

ט. עוד השיג ע"מ שהוכחתי מקושיית המאור, דמאי שנא בסוכות שמברכים גם בשאר הימים שלא כבפסח, והרי אתקשו סוכה לפסח גם לשאר הימים, וכתבתי להוכיח מזה דס"ל להמאור ג"כ דבסוכות לא הוי בשאר הימים מצוה בהאכילה בסוכה, דא"כ הו"ל לתרץ כפשוטו - דשאני בפסח דלא הוי מצוה כשאוכל המצה בשאר הימים משא"כ בסוכות דמקיים מצוה כשאוכל בסוכה וכמ"ש כן שאה"ר לתרץ הקושיא. וע"ז השיג הרב הנ"ל דזה גופא הוא תירוץ המאור דמאחר שבהכרח לישב בסוכה בפועל ממש תוך שבעה ע"י שינה שוב מוכרח דכוונת התורה ב"בסוכות תשבו" היא שאינו רשות כמו אכילת מצה, כ"א שהוא מצוה חיובית.

הנה לעיקר פי' בתירוץ המאור יעו"ש באנצ"ת שם עמ' סא ציון 591, ומ"ש הוא לפי הבנת גדולי האחרונים בדברי המאור, ה"ה הבתי כהונה, והברכ"י והבנין ציון, שלא הבינו כן בדברי המאור וכמו"ש שם. [ומה שתמה שם על ביאורנו בתי' המאור יעו"ש בדבריו. הנה במחכ"ת לא הבין דברינו שם, דכתבנו להדיא דתי' המאור הוא דמברכין על האכילה בסוכה כיון דע"כ מוכרח הוא לקיים הך מצוה דתשבו שבעת ימים, בשינה עכ"פ - דהמצוה בזה הוא מה שאינו ישן חוץ לסוכה וכו' - וכמבואר בדברי המאור, ורק ביארנו במוסגר שם מ"ט חלוק הוא משאר ל"ת דאין מברכין עליהם, וע"ז כתבנו הסברא משום דקיום המצוה בזה הוא ע"י מעשה, וזה הוי בעצם גם לגבי אכילת המצה בשאר ימי הפסח, אלא דמ"מ לא מברכין עלה, כיון דאין מוכרח לקיימה. משא"כ בסוכות דמוכרח לקיים המצוה וכו' וזהו תי' המאור, וסברתנו שם לא ה' לבאר תי' המאור אלא לבאר טעמא דחלוק הוא בל"ת וכמו שביארנו שם].

ומה שסיים שם ״ודברי האבנ"ז והברכ"י שהביא הרה"ג הנ"ל שנקטו אחרת באמת צע"ג" הנה למ"ש אי"ז רק האבנ"ז והברכ"י אלא גם דעת הרבה ראשונים ואחרונים, ואין הדברים צריכים עיון אלא הם מבוארים היטב וכמשנ"ת בע"ה.



חסידות

דיוקים בהמורה שיעור לספר התניא

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

באגה"ק סי' כה (קלח, ב) מביא הא דקילל שמעי לדוד וכ': "ורוח פיו המחי' כל צבאם החיה רוחו של שמעי בשעה שדיבר דברים אלו לדוד כי אילו נסתלק רוח פיו ית' רגע אחד מרוחו של שמעי לא יכול לדבר מאומה (וזהו כי ה' אמר לו בעת ההיא ממש קלל את דוד ומי יאמר לו וגו'...)".

והנה, שיעור תניא היומי לכ"ו תשרי בשנה מעוברת מסתיים בתיבות: "לא יכול לדבר מאומה". ולעומת זאת השיעור דכ"ו תשרי בשנה פשוטה מסתיים כשורה לאח"ז בתיבות: "ומי יאמר לו וגו'".

ולכאור' צריך ביאור מפני מה יש חילוק בשורה אחת בין השיעור לשנה פשוטה והשיעור לשנה מעוברת, ודלא כרובם ככולם של השיעורים באותו פרק הזמן שאין חילוק, וכמו בהמו"ש לימים הסמוכים שאחרי כ"ו תשרי, עד ב' מר-חשון.

[ועד"ז יש להעיר בהמו"ש לה' תשרי שנה פשוטה שמסתיים כד' שורות לאחרי השיעור דשנה מעוברת יע"ש].

ועוד יש לתמוה שהרי המובא בהסוגריים עד התיבות מי יאמר הוא ענין א' ממש, ומפני מה מפסיק ביניהם בהמו"ש לשנה מעוברת



הטעם שדחו תק"ש בר"ה שחל בשבת

הת' שמחה יצחק זאיאניץ
ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

א. איתא במשנה (רפ"ד דר"ה) "יום טוב של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה". ובגמ' (ר"ה כט, א) מפרש, ד"רבנן

הוא דגזור ביה כדרבה, דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאי בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים".

וידוע הקושיא בכ"מ בדא"ח, ש"לכאורה הדבר תמוה מאד, איך דחו מ"ע דאורייתא בשביל חשש שלא לבוא לידי איסור, וכי משום חששא לבד ידחה מ"ע דאורייתא? ומבואר בזה, דמזה מובן שבר"ה שחל להיות בשבת אין צריכים לתקיעת שופר, כיון שאלו הענינים שנמשכים ע"י תקיעת שופר (לאחרי חורבן בית ראשון) נמשכים בשבת בצד עצמו.

והנה, בלקו"ש ח"ז עמ' 51 ואילך² מביא, דלכאורה אינו מובן, מהי השאלה "איך דחו" או "איך הי' כח ביד חכמים לעקור", והרי כלל הוא³ ש"יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה"?

ומעיר בהערה 25 שם, שבכ"מ⁴ הלשון הוא "מה ראו כו' והלא החשש הוא להדיוטים וקלי הדעת כו'", ועפ"ז הי' אפשר לומר, שהקושיא היא למה עקרו את המצוה מאלו שאין לחשוש בהן שיעבירו ד"א - בשביל ההדיוטים כו' (וע"ד מה שאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך). אבל, בכ"מ - אינו מסיים "והלא החשש הוא להדיוטים כו'", ומזה משמע שהקושיא היא גם על מה שביטלו את המצוה מאלו שיש עליהם חשש זה, ושאלה זו אינה מובנת (כנ"ל), שהרי "יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה". ומ"ש בכ"מ "והלא החשש הוא כו'" - היינו רק בכדי לחזק את הקושיא. וכמובן מהמפורש בסה"מ תש"ג עמ' 5: "ועוד זאת כו'".

ומבאר שם, וז"ל: "דער אויבערשטער איז שטענדיק מהוה די בריאה מאין לישי, און די כוונת הבריאה איז בשביל ישראל ובשביל התורה - קען

(1) לקו"ת דרושים לר"ה נו, א. סידור עם דא"ח רמ, ג ואילך. אוה"ת דברים (כרך ה) עמ' ב'קט. סה"מ תרל"א ח"ב. תרס"ה עמ' א. המשך תרס"ו עמ' א ואילך. סה"מ תער"ב-ע"ו עמ' א. תרצ"ב עמ' א ואילך (תש"י עמ' 3 ואילך). תרצ"ו עמ' 1. תש"ג עמ' 5. סה"מ מלוקט ח"ג עמ' רצג. סה"מ תשל"ה עמ' 487. תש"מ עמ' 251. סה"מ מלוקט ח"א עמ' תכא.

(2) וכ"ה בלקו"ש חל"ט ס"ע 192 ואילך.

(3) ברכות טז, א תוד"ה וחותרם. ובכ"מ. נסמנו באנציקלופדיה תלמודית חכ"ה בערכו.

(4) ראה לקו"ת שם. רד"ה יו"ט שר"ה תרס"ה, תרס"ו, תרצ"ב (תש"י), תש"ג ותשל"ב.

במילא ניט זיין קיין מציאות אין דער בריאה (אויך ניט בקביעות הזמנים) וואס זאל שטערן צו תומ"צ (אז דער מענטש זאל ניט קענען מקיים זיין א מצוה וואס ער דארף מקיים זיין - אפילו ווען ער וועט איר וועלן מקיים זיין). און היות אז אויך בשבת איז (לויטן ס"ד) דא דער חיוב פון מצות תקיעת שופר⁵, קען דאך ניט זיין אז מען זאל דארפן חושש זיין פאר "שמא יעבירנו" - ווארום דאן וועט דאך אויסקומען אז דער אויבערשטער האט איינגעשטעלט די בריאה אין אזא אופן אז עס זאל מוזן פעלן די מצוה פון תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת (און וויבאלד אז דאס קען דאך ניט זיין, איז בהכרח צו זאגן אז ס'איז ניטא וואס צו חושש זיין "שמא יעבירנו") עכ"ל.

ובזה היא השאלה שבמאמרים הנ"ל, דכיון שלכאורה מוכרח לומר שאין מה לחשוש "שמא יעבירנו", א"כ - "איך דחו מ"ע דאורייתא בשביל חשש", בה בשעה שהמצוה דאורייתא עצמה מורה ע"ז שאין מה לחשוש. עכת"ד.

והיינו, שהשאלה "איך דחו" משמעותה היא - איך דחו חכמים את מצות תק"ש בר"ה שחל בשבת, בשעה שהמצוה עצמה מכריחה שאין מה לחשוש "שמא יעבירנו". והרי פשוט⁶ שאין כח ביד חכמים לעקור מצוה מה"ת בלא טעם וסיבה, וא"כ, כיון שאין מה לחשוש "שמא יעבירנו" - "איך דחו" ו"איך הי' כח ביד חכמים לעקור". [ובפרטיות יותר: השאלה "איך דחו" ו"מה ראו" היא על הסברא של חכמים לדחות את המצוה דתק"ש בלא טעם וסיבה, והשאלה "איך הי' כח ביד חכמים לעקור" היא על הכח של חכמים לעקור מצוה מה"ת בלא טעם וסיבה].

ועפ"ז נראה לומר, דמה שבכ"מ מוסיפים חיזוק לשאלה זו, מהא דהחשש הוא רק "להדיוטים וקלי הדעת" כנ"ל, הכוונה בזה היא, דזה שהמצוה עצמה מכריחה שאין מה לחשוש מתבטא גם בהחשש עצמו,

5) ולהעיר, דלכאורה זהו הטעם למה שמאריך לבאר ברד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט, דעם היות שבירושלמי מבואר שמדאורייתא אין חיוב לתקוע בר"ה שחל להיות בשבת, מ"מ, "לא קי"ל כן, אלא דמדאורייתא מצוה לתקוע בשופר גם בר"ה שחל בשבת אף במדינה". כי השאלה שבמאמרים שייכת רק לפי הקס"ד שמדאורייתא ישנו חיוב של מצות תק"ש גם בר"ה שחל בשבת אף במדינה.

6) ראה אנציקלופדי' תלמודית חכ"ה עמ' תרמג. וש"נ.

שהוא רק להדיוטים וקלי הדעת. והתיבות "ועוד זאת" (שבסה"מ תש"ג שם) יתפרשו באופן כזה: דנוסף לזה שהמצוה עצמה מורה על זה שאין מה לחשוש, הנה עוד זאת, ענין זה מתבטא גם בהחשש עצמו.

ועד"ז יש לומר גם בנוגע למש"כ בסה"מ תער"ב ס"ע ב שחשש זה הוא "חששא רחוקה", דכוונתו לומר, דזה שהמצוה עצמה מכריחה שאין מה לחשוש, מתבטא גם בזה שהחשש עצמו הוא חששא רחוקה.

[ומה שבכמה מאמרים⁷ מוסיפים בהשאלה, דלא זו בלבד שביטלו מצוה דאורייתא, אלא שבמצוות גופא ביטלו מצוה כזו שהיא מצוה רמה ונשאה כו' ועל ידה הוא כללות ההמשכה על כל השנה כולה כו' - אין בזה, לכאורה, תוספת חיזוק בעצם השאלה. ורק, תוספת פליאה ("וא"כ תמוה מאד") על חכמים שביטלו מצוה כזו בשעה שאין מה לחשוש. וצע"ק].

ב. והנה, ע"פ הביאור הנ"ל בשאלת הדרושים אולי אפשר לבאר תמיהה נוספת. דהנה, בכמה ראשונים (ר"ה כט, ב תוד"ה אבל. ריטב"א ד"ה אבל. סוכה מג, א תוד"ה אינהו. מלחמות ה'. ועוד. הובא גם במג"א סי' תקפח ס"ק ד. ועיין גם בהמאור הקטן בסוכה שם - באו"א) מבואר, דזה שחכמים דחו תק"ש במדינה מפני החשש דשמא יעבירונו ד"א ברה"ר, הוא רק משום שבלאו הכי לא ידעו במדינה בבירור את הזמן שקדשו בו את החודש בביהמ"ק, ובמילא לא הי' ידוע להם בבירור אם היום הוא ר"ה או לאו, ולכן אמרו חכמים שתבוא גזירה דרבה ותדחה את קיום מצות שופר מספק, אבל, באם הי' ידוע בודאי שהיום ר"ה (וכביהמ"ק), ובמילא הי' החיוב דמ"ע דתק"ש ודאי - לא היו גוזרים.

7) ראה לקו"ת שם: "ובפרט מצות שופר ולולב כו' שנוגעים עד רום המעלות". ובארוכה - רד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט. תרס"ו. תער"ב. תרצ"ב (תש"י). תשל"ב. תשל"ט.

ולכאורה הוא קצת פלא מה שבכל המקומות בדא"ח שראיתי אינו⁸ מוזכר כלל עד"ז. דלכאורה, ע"פ המבואר בראשונים שם, הקושיא על חכמים - "איך דחו מ"ע דאורייתא בשביל חשש שלא לבוא לידי איסור, וכי משום חששא לבד ידחה מ"ע דאורייתא" - אינה בתוקף כ"כ ("תמוה מאד"). [ובדוחק יש לומר דהטעם לזה שאינו מוזכר עד"ז הוא מפני שאי"ז מוסכם בכל הראשונים (וכמו הרשב"א שגם אינו מזכיר כלל עד"ז)].

אבל, ע"פ הביאור הנ"ל בשאלת הדרושים - יש לבאר בפשטות: שהרי השאלה בדרושים אינה על הכח של החכמים לעקור (שבזה יש לומר שדחו רק משום שהחיוב דמ"ע דתק"ש אינו ודאי כו', כמבואר בראשונים שם), אלא על סברתם לעקור מ"ע בשעה שלכאורה אין בזה כל חשש, ובנוגע לשאלה זו - אין כל נפק"מ הדיון בנוגע להכח של חכמים לעקור מצוה דאורייתא.



הצורך בשרש הנשמה לפעול שלא תכבה האהבה

הת' שלמה דענבורג
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה מים רבים ה'תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"א עמ' רעג ואילך) מבאר הרבי דמים רבים הם ענייני העולם וטרדות הפרנסה, והם "לא יוכלו לכבות את האהבה", האהבה מסותרת שיש בכל נפש מישראל.

ובס"ב מבאר שאפילו מי שהוא מונח בענייני העולם עד כדי כך שדאגות הפרנסה מטרידות אותו (דהיינו שהוא לא מתבונן כדבעי בכך

8) ומה שברד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט כ' דמה שאין תוקעים בשבת במדינה הוא "מצד ספיקא דיומא, ולכן במקדש תוקעין מפני . . שגלוי וידוע שהיום ר"ה כו" - קאי בשיטת הירושלמי (וכההו"א דהבבלי), ולא כמסקנת הבבלי. והיינו, דמש"כ שם הכוונה לזה שלשיטת הירושלמי ספיקא דיומא הוא טעם לזה שאין תוקעין מדאורייתא, ואילו המבואר בפנים הוא דלשיטת הבבלי מבואר בראשונים, דזה שאין תוקעין מדרבנן הוא מפני שישנו גם ספיקא דיומא.

שברכת הוי' היא תעשיר), מ"מ גם באיש ההוא הטרדות לא יוכלו לכבות ח"ו את האהבה מסותרת שיש בכל נפש מישראל.

וממשיך בס"ג, ד"הרכותא בזה שמים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה, דהגם ששרש המים רבים והנהרות הוא בבחי' התהו שקדם לתיקון (שרש נפש האלקית), מ"מ לא יוכלו לכבות ח"ו את האהבה שבנפש האלקית. והטעם לזה הוא (כמ"ש לפני"ז) רשפי רשפי אש שלהבת י-ה, ששרש הנשמה והאהבה מסותרת שבה הוא בעצמות אוא"ס שלמעלה גם מבחי' תהו. ששרש האהבה שבנפש האלקית הוא בבחי' שלהבת י-ה כמו שהיא קשורה וגנוזה בגחלת (רשפי אש) ולמעלה יותר - כמו שהוא בבחי' צור (שלמעלה מהוי'), ששם הוא שרש הנשמה, כמבואר בלקו"ת בפירוש הכתוב והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה, שבחי' האלקים (אשר נתנה) הוא בחי' צור הנ"ל".

ולכאו' צ"ב למה צריך להוסיף דשורש הנשמה "למעלה יותר - כמו שהוא בבחי' צור כו" הרי כדי לבאר למה לא יוכלו לכבות את האהבה שבנפשה"א מספיק מה שביאר ששורש נפשה"א הוא בבחי' שלהבת הקשורה בגחלת שגם זה למע' מבחי' תהו, ומה בא להוסיף בזה, ובפרט שבפס' עצמו שנזכר הטעם לזה כתוב רק אודות השלהבת ולא אודות הצור.

ואולי י"ל בדא"פ, שמוסיף בזה, שאין האהבה רק כמו המשל שלהבת הקשורה בגחלת שאז יש נתינת מקום שיהי' נכבה, אלא הוא באופן דצור, דכיון דהאהבה מושרשת בעצמות ה"ז אהבה עצמית שאינו שייך שיהי' נכבה, ע"ד הצור דכיון שהיא אינה האש הגלוי' אלא האש שבהעלם ובכח לכן לא שייך שיהי' נכבה ולכן גם כל המים שבעולם לא יוכלו לכבות את האהבה.



כמה דיוקים בדא"פ בספר התניא [גליון]

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 47) תמה הרב ו.ו.ר. שי' על כך שבתניא פ"ד כשמזכיר אודות "לית מחשבה תפיסה ביי" אינו מזכיר "שאמר אליהו",

משא"כ בתחילת פ"ה כשמביא המאמר "לית מחשבה תפיסא כך" הוא כותב "שאמר אליהו".

ולכאורה יש לבאר בפשטות, דבפ"ד כשמביא הענין ד"לית מחשבה תפיסה ביי" להודיע שהענין הוא כך, שם אינו נוגע כ"כ להביא המקור, ולא בכל פעם מביאים מקור, משא"כ בריש פ"ה שם מקשה על הלשון "תפיסא" הרי א"א להקשות על לשון אם לא מביאים מקור, כי בלא מקור על מה מקשים הקושיא?



בענין הנ"ל

הת' יוסף יצחק הכהן בלוי
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 47) העיר הרב וו.ר. שי', דבפ"י כתב אדה"ז: "כי הם זה לעומת זה כדכתיב תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי חקרני ודע לבבי וגו'" וכתב דיש להעיר ששני פסוקים אלו הם מתהלים (קלט, כב-כג) אבל שם נאמר חקרני א - ל ודע לבבי וגו' ולמה השמיט אדה"ז תיבה זו ולא רמז לה אפי' בתיבת "וגו'". עכת"ד.

והנה כבר עמד הרבי ע"ז בהערות ותיקונים (בדרך אפשר) שנדפס בסוף ס' התניא (קצד, א) וז"ל: "חקרני: בכתוב תהלים קלט כג: חקרני א - ל. אבל בכ"מ בדא"ח לא העתיקו השם כשהובא הכתוב" עכ"ל. וגם ברשימות על תניא עמד ע"ז וכתב "וצ"ע דנשמט תיבת אל וצ"ע".

והנה אדאיתנין להכי יש להעיר בתוכן הדברים במה שמוכיח מפסוקים אלו שלפי ערך גודל האהבה לה' כך ערך גודל השנה לסט"א ומבאר בשיעורים בספר התניא שמה שאומר דוד להקב"ה בפסוקים אלו הוא שתכלית שנאה שנאתים לאויבים וראי' לזה (בכדי שתדע שזה אמת) חקרני ודע לבבי פי' תחקור בגודל האהבה שיש לי אליך ובמילא תדע שכן הוא גודל השנאה לסט"א.

אבל צלה"ב:

א) הרי דוד מדבר להקב"ה והרי הקב"ה בודאי יכול לדעת גודל השנאה שלו בלי לחקור באהבתו ולמה אומר להקב"ה שכדי לידע גודל

השנאה שלי תחקור באהבה שלי הרי הקב"ה יכול לחקור את השנאה עצמה.

(ב) גם צלה"ב מנ"ל שזה שכתוב חקרני ודע לבכי קאי על האהבה הרי שנאה הוא ג"כ לבכי ומסתבר לומר שחקרני ודע לבכי קאי על ענין זה עצמו שכתוב לעיל (תכלית שנאה וגו') ועוד יותר מסתבר לפרש כן מפני שאלה הראשונה.

ואולי י"ל בדא"פ שמפני זה השמיט אדה"ז תיבת א-ל וכוונתו בזה הוא שאף שרוד מדבר להקב"ה אבל מ"מ מסבר לומר שמדבר על תכונה שבלב שבא ג"כ בגילוי ולא נשאר בהעלם, ובשנאה לאו דוקא זה בא בגילוי לחשוב ולהרהר אודות השונאים משא"כ האהבה להקב"ה בא בגילוי ולכן צריך לפרש ש"ודע לבכי" קאי על האהבה ועי"ז יודעים השנאה דכפי ערך גדול אהבתו אליו כך ערך גדול השנאה לשונאו.



רמב"ם

שיטת הרמב"ם בגינה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מחיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם הל' שכנים פ"ב הט"ז: "כמה גובה הכותל אין פחות מארבע אמות, וכן בגינה כופהו להבדיל גינתו מגינת חבירו במחיצה גבוהה עשרה טפחים, אבל בבקעה אין צריך להבדיל בקעתו מבקעת חבירו אלא במקום שנהגו".

יודוע קושית הראב"ד על הרמב"ם: "א"א זה שיבוש גדול אלא כותל ארבע אמות", עכ"ל. ועיין במ"מ שביאר הענין וכתב "וכן בגינה כופהו וכו' - דעת המחבר שאין היזק ראייה בגינה ולפיכך די בעשרה טפחים כדי שיתפס כגנב ולשמירה בעלמא ומה שאמרו אסור לאדם שיעמוד על שדה חבירו בשעה שעומדת בקמתה אינו אלא מדת חסידות ולא נכריח לגדור ארבע אמות בשביל כך ודברי טעם הן אלא שהסוגיא של תחלת הפרק

קשה עליו וכבר שאלו ממנו חכמי לוניל למה לא כתב ארבע אמות מדין היזק ראייה והשיב להם בחייו, "ע"כ.

והנה, הרמב"ם בתשובה כתב בתירוץ לשאלת חכמי לוניל: "זאת השאלה לא היתה לאנשים גדולים כמוכם לשאול אותה. וכי לא שאני לכו בין היזק ראייה שהוא היזק גדול ודאי שיראה אדם חברו בעת שהוא עומד ויושב ועושה צרכיו ובין היזק ראייה שיראה קמת חברו משום עינא בישא שאלו דברים חסידות הם שלא יעיין בו בעין רעה ואותו השנוי שנויא בעלמא הוא ואינו אליבא דהילכתא אלא עיקר היזק ראייה בחצר הוא במקום שבני אדם אבל בגגות. לפיכך אין בגגות היזק ראייה אבל צריך לעשות מחיצה בין הגגין גבוהה י' טפחים כדי שיתפוס אותו כגנב אם נכנס לרשותו. ואם מאותו הענין של עינא בישא אפילו בבקעה היינו מחייבין אותו לגדור בבקעה שעיקר קמתו של חברו בבקעה הוא וכבר נתברר שאין מחייבין אותו לגדור בבקעה כלל לא בד' ולא ב' ולעולם אין חוששין להיזק ראייה אלא משום בני אדם ובמקומות הקבועים לדירה כחצרות. ואותן הדברים שנאמרו שם בגנה שאני שנויא בעלמא היא וזה דבר מבואר ואין ראוי להאריך בו".

והנה רבו הדיונים בדברי הרמב"ם אלו וידוע שהמאירי רצה לתרץ דברי הרמב"ם דסובר דבדואי יש היזק ראי' בגינה מצד עין הרע, רק דס"ל דסגי במחיצה עשרה, שע"י זה יזכור שלא להביט ולהסתכל בקמת חברו ולא יבא לעין הרע, שעיקר העין הרע בא ע"י הסתכלות ולא ראי' בעלמא, ע"ש.

ומ"מ מדברי הרמב"ם בעצמו רואים שסובר שאין ענין של עין הרע כלל והכותל היא משום נתפס עליו כגנב.

אבל עדיין צ"ב בדברי הרמב"ם דאפילו נאמר שהיא שינויא בעלמא מ"מ צריך להיות בה איזה סברא, ולדבריו מה סברא היא זו, מאחר שהיא רק מדת חסידות. גם מה היתה אפילו ההוה אמינא לחלק בין גינה לבקעה. גם יש להבין בדבריו מהו קושייתו על חכמי לוניל שלא הי' להם להקשות, הרי צריכין לדחות גמרא מפורשת, ומהו טענת הרמב"ם עליהם שלא ידעו לדחות הגמרא.

ואולי אפשר לומר בביאור דברי הרמב"ם, דהרמב"ם הדגיש בהתשובה "ואותו השנוי שנויא בעלמא הוא ואינו אליבא דהילכתא", ואולי ר"ל דכל

ענין זה דעינא בישא שייך רק למ"ד היזק ראי' ל"ש היזק, וזה שלא אליבא דהלכתא. ומצינו דוגמא לזה בראשונים לעיל (ב, א) (ואע"פ שאין מדבריהם ראי' לדבר מ"מ יש זכר לדבר) שהרשב"א (וגם אחרים) כתב בנוגע מקום שנהגו שלא להקפיד על ה"ר דחצר דיש מן הראשונים דסברי דלא מחייבין אותו לבנות, והביאו ראייה מהיזק ראייה דגנה דחמיר טפי מהיזק דחצר דאפי' מאן דאמר דלא שמיה היזק בחצר בגנה מודה ואפ"ה משמע בגמ' דדוקא סתם גנה מחייבין אותו הא מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין, ע"ש, וכתב ע"ז "ולא אמרו בגמ' דגינה חמירא אלא למ"ד היזק ראייה לא שמיה היזק אבל למ"ד שמיה היזק ודאי חצר חמור טפי".

ולהבין זאת, י"ל דהרמב"ם סובר דהמחלוקת אי היזק ראי' שמ' היזק או לא היא מחלוקת יסודי בגדר מזיק שלפי דעת המ"ד ה"ר שמ' היזק א"א להיות היזק דגינה, וזה שייך רק למ"ד ל"ש היזק.

והוא, דבסוגיין דנו על הא דלמ"ד ל"ש היזק פירוש המשנה היא דאם רצו לבנות כותל אז מחוייבין לבנותו. ודנו בזה האחרונים לפירוש חיוב זו, דבפשטות היא התחייבות גרידא ש"קנו מידן" והאריכו בזה מאד. והנה, החתם סופר ביאר הענין דלמאן דס"ל היזק ראי' לאו שמ' היזק, כיון שהם רוצים בגודא ומקפידים על היזק ראי' שוב כופין לעשות כותל כדינא, ע"ש מ"ש בזה.

והנה לכאורה דבר זה מבואר כמעט מפורש בדברי רש"י (ב, ב ד"ה וטעמא דרצו), שכתב, "לבנות כותל דמדעת שניהן הוא דחייביה חכמים שיבנו בין שניהן", ודבריו מוכיחים דס"ל דע"י הסכמתם יש חיוב מדרבנן לעשות כותל וזה לכאורה כביאור הח"ס הנ"ל, דקפידתן בהיזק ראי' פועל החיוב של עשיית מחיצה.

וכן ס"ל להרמב"ן לקמן (יו, ב) דביאר סוגיין דנפל שאני "דכיון דגלו אדעתיהו דקפדי בהיזק ראייה קפדי ואם נפל מחייבין אותן לחזור ולסלק היזיקם".

ואולי כן הבין הרמב"ם השיטה של היזק ראי' ל"ש היזק. והבין מזה דכל עיקר שיטה זו בנה על יסוד שהיזק ראי' בעצם אינו היזק רק משום שאין על מה להקפיד, רק דאם הם מסכימים לעשות מזה היסק נעשה היזק. נמצא שהיא דבר התלוי בדעת והחלטת האדם ואינו מזיק בעצם.

ולפ"ז נמצא שמחלוקת בגמרא אם אמרינן ה"ר שמי' היזק או לא, היא מחלוקת יסידי ועיקרי, דמ"ד ה"ר שמי' היזק, סובר דאין ענין של קפידא בהיזק, ואם נחייב בניית הכותל היא צריך להיות היזק גמור, ומאחר שמצינו חיוב של בניית כותל במשנתנו א"כ ע"כ היא היזק גמור. ומ"ד היזק ראי' ל"ש היזק סובר דאע"פ שההיזק אינו היזק גמור מ"מ אם יש קפידא בדבר שייך דין היזק עלי'. וא"כ בנדון דה"ר אם קנו שהם מקפידן על ה"ר, ממילא חייבוהו חכמים בזה. ודוק.

ולפ"ז יש להוסיף דאולי לדעת הרמב"ם מצד פשטי' דלשון המשנה הי' צריך להיות מחיצה גודא, דזהו פירוש לשון מחיצה, וכמ"ש התוס', ד"דוחק לפרש מחיצה פלוגתא", וס"ל דמשו"ה דחק כן משום דא"א להיות שההיזק תלוי בקפידא דבנ"א.

ולפ"ז יש לפרש דזהו טענת הרמב"ם לחכמי לונל, דהא דאמר הגמרא דיש היזק"ר של עין הרע היא רק למ"ד היזק"ר לא שמי' היזק משום דס"ל דקפידא סגי להיזק ראי', וממילא גם בעין הרע שהיא מדת חסידות, שייך לקרותו היזק מאחר שבנ"א מקפידין עלי'. אבל למ"ד היזק ראי' שמי' היזק אינו כן דבעינן היזק גמור, ועין הרע היא רק מדת חסידות ואינו היזק גמור וא"כ א"א שתהא נקרא היזק כלל וכלל. ונמצא דתירוץ הגמרא "גינה שאני" הוא רק למ"ד היזק ראי' לא שמי' היזק, דלדיד' שייך היזק שאינו באמת היזק כמו עין הרע וגם היזק ראי' כשרצו, אבל למ"ד שמי' היזק, או שההיזק היא היזק אמיתי או שאינה היזק כלל, וא"כ עין הרע לא הוי היזק ראי' וגם כשרצו א"א להיות היזק ראי'.

ולפ"ז א"ש מה שפסק הרמב"ם דבגינה לא בעינן כותל של ד' אמות כ"א כותל של י' טפחים, דמאחר שפסק הרמב"ם לעיל דהיזק ראי' שמי' היזק אז בגינה שאין בו השתמשות אין כאן היזק ראי' וגם עין הרע אינה היזק ראי' וממילא לא שייך רק הענין של לתפוס עליו כגנב, ומשו"ה סגי ב' טפחים.



הלכה ומנהג

החזרת אבידה במקום כבוד הבריות

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
 רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

כתב אדה"ז בשו"ע חו"מ הל' מציאה ופקדון סל"ה, וז"ל: "וכשם שממון חבירו נדחה מפני ממונו כך הוא נדחה מפני כבודו כגון שהוא חכם או זקן מכובד ומצא כלים פחותים שאין דרכו לישא אותם בידו בפני הבריות אינו חייב ליטפל בהם. ואומד דעתו אילו היה שלו אם היה מחזירם לעצמו כך הוא חייב להחזיר של חבירו. . וההולך בדרך הטוב והישר יעשה לפנים משורת הדין ומחזיר האבדה בכל מקום ואף על פי שאינה לפי כבודו. וכל אדם יש לו לעשות לפנים משורת הדין כמו שנתבאר למעלה. ויש אומרים שהחכם אינו רשאי לזלזל בכבוד תורתו אלא אם בא לעשות לפנים משורת הדין ישלם מכיסו. . ובעל נפש יחוש לעצמו להחמיר בשל תורה כסברא האחרונה במקום שאפשר כגון שידוע של מי הם כלים אלו וישלם לו ויוצא לדברי הכל (אבל אם אינו יודע של מי הם אי אפשר לו לעשות כדברי הכל כי לסברא הראשונה יש לו ליטלם ולהכריז ומי שיתן בהם סימן יחזירם לו לפנים משורת הדין ולסברא האחרונה יש בזה איסור של תורה)".

ובקו"א ס"ק ה' כ' רבינו, "כן הוא כוונת הטור שלא כתב כן אלא בסי' ער"ב ולא בסי' רס"ג ודו"ק".

ביאור הדברים: איתא בטור סי' ערב ע"ד מצוות פריקה "אבל א"א הרא"ש ז"ל כתב כיון דהתורה פטרה לזקן אין לו לזלזל בכבוד תורתו כמו החכם שבא לעשות לפנים משורת הדין יותר ממנו כמו שעשה רבי ישמעאל ברבי יוסי שאמר לו אדם אחד בוא וסייעני לטעון משוי של עצים וקנאם ממנו ר' ישמעאל כדי שלא יצטרך לסייעו אבל אין לו רשות לזלזל בכבודו", ע"כ.

אמנם, בסי' רסג העוסק ג"כ בדיני מציאה, והוא קדום לסי' ערב, אין שום רמז בהטור לעצה זו שבעל נפש יחמיר ויעשה כמו שעשה רבי ישמעאל ברבי יוסי. ומשום קושיא זו כתב רבינו בהסוגריים שבפנים: "אבל אם אינו יודע של מי הם אי אפשר לו לעשות כדברי הכל כי לסברא

הראשונה יש לו ליטלם ולהכריז ומי שיתן בהם סימן יחזירם לו לפנים משורת הדין ולסברא האחרונה יש בזה איסור של תורה", עכ"ל. לפיכך בסי' ערב שהנושא הוא פריקה וטעינה, והזקן יודע למי הוא צריך לסייע, אז הבעל נפש יכול להחמיר ולוותר ממונו, וכמו שעשה רבי ישמעאל - אבל באבידה שבדרך כלל אין מוצא האבידה יודע מיהו בעל האבידה, אי אפשר לו לעשות כדברי הכל שהרי לסברא הראשונה יש לו ליטלם ולהכריז וכו' וכדברי רבינו בהסוגריים.

והנה בשו"ת אג"מ חו"מ סי' מה אות ד כ': "וה"ה בדבר שיש בו סימן ירשום כל סימנים וירשום גם שוויות האבידה אם הוא ידוע, ואם לאו צריך לשומו בג' אנשים יודעים שומת איזה דברים כאלה ואז יכול להשתמש בו לעצמו וכו'". עכ"ל.

ולדברי האג"מ גם במציאה שאין מוצאו יודע מי הוא בעל האבידה מ"מ יכול בעל נפש להחמיר על ידי שירשום כל הסימנים, ומכיון שהוא זקן מכובד לא יטול האבידה, ויכריז, וכשיבוא בעל האבידה ויתן סימנים אזי ישלם הזקן לבעל האבידה את האבידה מממונו.

ונראה לומר שאין הכרח לומר שדברי האג"מ הם בסתירה לדברי רבינו בהקו"א הנ"ל. ש"ל שדעת רבינו שכשאדם מוצא דבר בדרך, קשה להתרכז ולרשום בזכרונו כל הסימנים, וע"כ רבינו שולל העצה של האג"מ, אבל כשהאדם מביא האבידה לביתו יותר נוח לרשום כל הסימנים ויכול להיות שרבינו יסכים עם האג"מ באופן זה.



עירוב תבשילין ע"י אשה לאחר שהדליקה נרות יו"ט

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', מנהג אבותינו בידינו'

יש לחקור האם אשה מותרת לעשות עירוב תבשילין אחר שכבר הדליקה נרות יו"ט.

והנה, כתב הרמ"א (שו"ע סי' תקכז ס"א בהג"ה): "ומותר להניח עירוב זה אפי' ספק חשיכה". וכתב המגן אברהם (ס"ק א) "ואם קיבל עליו שבת כגון שאמר ברכו אסור עססי' רס"א". ושם כותב השו"ע

(ס"ד): "אחר עניית ברכו, אע"פ שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין משום דהוא קבליה לשבת עליה. ולדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו".

אולם הט"ז (בס"ק ג) כתב: "כתב הראב"ן אפי' לא עירב עד אחר ברכו יכול לערב כל זמן שהציבור לא התפללו תפלת י"ט כי קבלת י"ט לא הוה עד אחר תפלת י"ט".

וז"ל הראב"ן (ברכות סי' קסח): "מדקתני [שם] טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתיים שומע אני אליעזר מהכא יחיד שבא לבית הכנסת ומצא ציבור שקיבלו שבת כבר שהתפללו אתה קדשת ואמרו ויכולו שהיחיד מתפלל ערבית שתיים דכיון דציבור קיבלו שבת ועשו אותו קודש אין זה יכול לעשותו חול ולהתפלל תפילת חול. ונ"ל נמי דמי ששכח ולא עירב עירובי תבשילין בעיו"ט לשבת ונזכר שם כשאמר שליח ציבור ברכו ועירב קודם שהתפללו ציבור תפילת יום טוב שעירובו עירוב כי קבלת יו"ט לא הוי עד תפילת יו"ט...".

ובחידושי רע"א לאחר שמביא דברי ראב"ן כותב: "מבואר דבתחלה כ' בשבת להתפללו קהל אתה קדשת הוי קבלת שבת ואין היחיד מתפלל של חול. ועלה קאמר דלענין זה גם כן נגזר יחיד אחר צבור דאחר שהתפללו תפלת י"ט אינו יכול לערב. מבואר דס"ל דברכו לא הוי קבלה גם לשבת דאין חילוק בזה בין יו"ט לשבת. אבל לפי מה דקיי"ל (סי' רסא ס"ד) דברכו הוי קבלת שבת, וכן נמי לענין שאין היחיד יכול להתפלל חול כמ"ש במג"א (סי' רסג ס"ק כח) הכי נמי לענין עירוב תבשילין וכמ"ש המג"א ס"ק א בפשיטות, והוא נכון דלא כדמשמע מהט"ז שיש חילוק בזה בין שבת ליו"ט".

(1) ולפי זה צ"ע גם מש"כ הגאון רבי שלמה קלוגר בספרו 'ובחרת בחיים' סי' פג, בנוגע לאשה שהפרישה חלה לאחר הדלקת נרות יו"ט, וכותב בתו": "ומכ"ש אם לא הי' בין השמשות רק אחר הדלקת נרות דלכמה פוסקים אין בזה קבלת שבת כלל. . ובפרט ביו"ט נראה דלכו"ע אין בהדלקת הנרות קבלת יו"ט, דביו"ט מבואר בט"ז בשם המרדכי [ט"ס וצ"ל הראב"ן] דאף ברכו לא הוי קבלה רק התפלה ממש, עיי"ש בט"ז סי' תקכז, ומכ"ש הדלקת נרות דלא הוי קבלה ביו"ט...".

וכך פסק גם בשו"ע ר (סי' תקכו ס"ט), ומוסיף דגם אם הבעל בעצמו קיבל עליו יו"ט ע"י שהתפלל תפילת ערבית של יו"ט אסור לו לערב עוד: "אע"פ שאין מערבין עירוב תבשילין ביו"ט עצמו אלא צריך להניחו מערב יו"ט מכל מקום מותר לערב בבין השמשות של ליל יו"ט אע"פ שהוא ספק לילה לפי שספק דברי סופרים להקל ואנו תולין לומר עדיין יום הוא. במה דברים אמורים כשעדיין לא התפלל תפלת ערבית של יו"ט וגם עדיין לא קבלו רוב הצבור עליהם קדושת יו"ט דהיינו שעדיין לא אמרו ברכו של תפלת ערבית של יו"ט שאמירת ברכו הוא קבלת שבת ויו"ט כמ"ש בסי' רסא, אבל אם כבר אמרו רוב הצבור ברכו הרי הוא נגדר אחר רוב הצבור וחל גם עליו קדושת יו"ט ואסור לערב עירובי תבשילין כמו ביו"ט עצמו. ואין צריך לומר שאם הוא בעצמו קיבל עליו יו"ט כגון שהתפלל תפילת ערבית של יו"ט אע"פ שהצבור לא אמרו עדיין ברכו שאסור לו לערב".

והנה הדגול מרבבה (סי' רסא ס"ד) מחלק בין אם קיבל עליו רק תוספת שבת דאז לא קיבל עליו רק איסור עשה, ויש להקל בעשיית שבות דרבנן - לבין עניית ברכו שמן הסתם מקבל עליו קדושת השבת ממש ואז אסור גם עשיית שבות דרבנן. וכך מבואר להדיא גם בשו"ע ר (סי' רסא קו"א אות ג ד"ה ולפי').

והנה בסי' רסג (ס"י) כתב השו"ע, "לבה"ג כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה ועל פי זה נוהגות קצת נשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה ואין מכבות אותה, וי"א שאם תתנה קודם שהדליקה שאינה מקבלת שבת עד שיאמר החזן ברכו מועיל וי"א שאינו מועיל לה ויש חולקים על בעל ה"ג ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפלת ערבית שכיון שאמר החזן ברכו הכל פורשין ממלאכתם ולדידן כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו לדידהו: הגה: והמנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה אם לא שתתנה תחלה ואפילו תנאי בלב סגי (מרדכי) אבל שאר בני הבית מותרין במלאכה".

וראה בתהלה לדוד (סי' רסא אות י): "ויש להסתפק, הדלקת נרות לאשה דהוי קבלת שבת לדידן (כמבואר בסי' רסג ס"י) אי דמי לעניית ברכו ולתפילת מעריב, דאפשר דוקא עניית ברכו ותפלת מעריב דחל עליו שבת בעל כרחך כמבואר שם סי"א וסט"ו, אבל הדלקת נרות כיון דיכולה

להתנות שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו א"כ לא הוי אלא כמקבל עליו תוספת שבת מעצמו. והא דאין הנשים מדליקות קודם החפיפה כמ"ש המ"א שם ס"ק טו בשם מהרי"ל ז"ל אף דרחיצה בחמין אינה אלא משום שבות, אפשר דהיינו משום סריקת השיער דהוי איסור דאורייתא עסי' שג במ"א ס"ק כב. אלא שהרב ז"ל בסי' רסג סי"א כתב הטעם משום רחיצה בחמין, משמע דלאחר הדלקת נרות אסורה בשבותין".

והנה גם בביאור הלכה (סי' תקכז ד"ה ספק חשיכה) מסתפק בדין זה לענינינו: "עיינ מ"ב (ס"ק ד) לענין אם קיבל עליו יו"ט. ועיינ בסימן רסג בהדלקת נר בשבת חשיב קבלה לנשים. וצ"ע מה הדין בזה, ולכאורה אם הנשים הדליקו נר יו"ט שוב א"א לעשות עירוב בשבילן אף שהוא עדיין יום שכבר קיבלו עליהם יו"ט ומשמע לכאורה שם דבהדלקת הנרות יש לו דין קבלה של ציבור מאחר שכן המנהג עיי"ש די"א דלא מהני תנאי, אלא דיש לדון דאולי דוקא בשבת שמדליקין הכל בשעה אחת ונהגו לקבל בזה שבת אבל ביו"ט שאין הכל מדליקין בשעה אחת אפשר דלא נהגו לקבל בזה ויש לו דין איש המדליק שאינו מקבל שבת בהדלקתו, ואף אם נאמר דאשה דרכה לקבל אף ביו"ט בהדלקתה? מ"מ ביו"ט אפשר דאין בזה רק דין קבלת יחיד כיון שאין מדליקין בשעה אחת ומותר עדיין הדברים שמותר לעשות בספק חשיכה אכן לכתחלה בודאי יש לזהר לעשות העירוב קודם שתדליק הנרות".

אשר לפי כל הנ"ל יוצא דהתהלה לדוד ספיקא מספקא ליה וגם המשנ"ב לא ברירא ליה בזה דמותרת לערב לאחר הדלקת נרות יו"ט, ולפי השוע"ר שכותב שאם היחיד התפלל מעריב אינו יכול לערב עוד, משום דקבלת יחיד הוי קבלה לעיצומו של יו"ט, א"כ ה"ה שאם האשה הדליקה כבר נרות יו"ט אסורה לעשות עירוב תבשילין עוד, ויש לה לסמוך על גדול העיר שהקנה עבור כל אנשי העיר, אם אין הם בגדר פושע דהיינו ששכחה פעמיים זה אחר זה (ראה שו"ע סי' תקכז ס"ז), ואם הם בגדר פושע יתנו קמחם ותבשילם לאחרים במתנה והם אופין ומבשלים ונותנין להם.

(2) אשר כך הוא פשטות הכוונה של כל אשה שמדלקת נרות יו"ט מבעוד יום, שמקבלת יו"ט בזה. ובפרט לפי המנהג שמברכת שהיינו בעת הדלקת הנרות שאז נחשב קבלת יו"ט להדיא ראה עירובין מ, ב: "כיון דאמר זמן קבליה עליה ואסר ליה".

ובחור"ל שישנם ב' ימים טובים, יש תקנה לעשות עירוב תבשילין מיד לאחר הדלקת הנרות בתנאי דהיינו שאומרת אם יום ראשון הוא יו"ט או יום שני הוא חול ואין צריך לערב כלל ואם יום ראשון הוא חול ויום שני הוא קודש אז בעירוב זה יהא שרי לן לאפויי ולבשולי כו', ויכולה גם לברך כמבואר בשו"ע ר (סי' תקכו סכ"א) ותקנה זו מועילה לכל הדיעות.



מקור תקיעת השברים בליובאוויטש שלשה טרומיטין ומחצה

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ידוע אופן תקיעת ה'שברים' בקרב חסידי ליובאוויטש שהוא ג' טרומיטין ומחצה - דלא כמנהג העולם בג' טרומיטין לבד. והנה, הגר"י לנדא ז"ל מבני ברק כתב בענין זה לכ"ק אדמו"ר זי"ע (אגרות קודש ח"כ עמ' לט בהערה): "...און נאכטאן, הלא לא נהוג אצלנו. חשבתי שגם ענין השברים הוא דבר השייך רק לרבי, ועלי לעשות כפי שכתוב בשו"ע". וע"ז ענה לו הרבי (שם): "...צע"ג אם כן הוא במה שעושה להוציא אחרים. . ובמ"ע מה"ת, ובפרהסיא...". והגר"י לנדא שוב פעם ענה להרבי (נעתק שם): "...לחקות מה שעשה כ"ק רבנו הק' זצוקלה"ה זי"ע ודאי לא עלה על דעתי. . גם בדברים שאפשר לעשותם גם עפ"י שו"ע, אבל לא נזכרים שצריכים לעשות כן, ורבנו כן נהג כן, כמו למשל בשברים, שרבנו תקע יותר מג'".

מתוכן הדברים יוצא שהגר"ל רצה "לעשות כפי שכתוב בשו"ע" ולא לחקות את מנהגו של אדמו"ר נ"ע, אמנם דעת הרבי שכיון שנעשה כן בפרהסיא ולהוציא את הרבים הרי זה כעין הוראה שכך עלינו לנהוג. וממכתבו השני של הגר"ל יוצא שהנהגת אדמו"ר נ"ע הוא מה"דברים שאפשר לעשותם גם עפ"י שו"ע, אבל לא נזכרים שצריכים לעשות כן".

ויש להוסיף ביאור בזה, שהרי בשו"ע אדה"ז סי' תקצ סוף ס"ד נאמר: "ויש עושין בסוף הג' שברים קול פשוט כעין תקיעה, וכן עושין בסוף הטרומיטין, אבל אין המנהג לעשות כן", ולכאורה השברים של אדנ"ע דומה למנהג המוזכר כאן, אבל לדעת הגר"ל כיון שאדה"ז אומר ש"אין המנהג לעשות כן", הרי זה רק הנהגה של "רבי", אבל הרבי דחה את

דבריו, שהנהגה כזה שלרבים ובפרהסיא הוה הוראה ועלינו לנהוג לפי מנהג זו.

ולפלא שלא נתעוררו ע"ז שהדבר מפורש בשו"ע אדה"ז, ואף בציונים לשו"ע אדה"ז החדשה ציין את מנהג זה כאן בציון לו, אבל מקומו הנכון לפני ציון לח על המלים "ויש עושין". היחידי שקשר את מנהג חב"ד עם ההלכה הנ"ל בשו"ע אדה"ז הוא ה'נטעי גבריאל' הל' ראש השנה (מהדורת תשס"א) פנ"ז הערה טז.



הערות וציונים לשו"ע אדה"ז

הנ"ל

במהדורא החדשה דשו"ע אדה"ז סי' תקצ ציון קד, ישנו פיענוח מעניין. מצויין "לבוש", והפיענוח הוא "[דלא כ]לבוש". האם זה רגיל?

סי' תרו ציון מג מציינ בקשר ללשונות "סליחה, מחילה, כפרה" שבסידור אדה"ז שזה מתאים לנוסחת הרמב"ם, והלשון מטעה כי לא ציין שברמב"ם חסר "מחילה" לפשע ("ותסלח לכל פשעינו"), ולא כפי נוסחת אדה"ז: "ותמחול ותסלח לנו על כל פשעינו".

סי' תריא ס"ג: "וכמו שיתבאר לפנינו בעז"ה" - נדמה לי ש"בעזר השם" דכאן נדיר הוא מאד, ואולי זה אפילו המקום היחידי שאדה"ז כותב ככה.

שם ס"ח: "עכשיו נהגו כל ישראל לאסור קניבת הירק והפצעת אגוזים . . אפילו אחר המנחה, לפי שבדורות אחרונים התחילו לקלקל למהר ולעשות דברים אלו קודם המנחה, לפיכך החמירו עליהם ואסרו אפילו לאחר המנחה" - מקור הדבר בטור (סוף הסי') ובשו"ע (ס"ב): "והאידינא נהגו לאסור". והבית יוסף מביא שזה מיוסד על הנאמר בגמרא (שבת קטו, א): "רבא חזא דקא מחרפי [מקדימין. רש"י], אמר להו [לאינשי ביתיה. רש"י]: אתא איגרתא ממערבא משמיה דרבי יוחנן [כי היכי דליקבלו מיניה. רש"י] דאסיר. ומאחר שרבא היה מחמיר על בני ביתו, נהגו העולם להחמיר, וכן כתב הרמב"ם". ולפי זה יוצא שמה שכתב אדה"ז: "עכשיו נהגו" - הכוונה לזמן הראשונים (הרמב"ם והטור), ומה

שכתב: "בדורות אחרונים" - הכוונה לזמן האמוראים (בני ביתו של רבא)!

סי' תריב ס"ג מתוקן המלה "שהא" שצריך להיות "שהה". אבל בסט"ו לא תיקנו ונשאר: "שהא".

סי' תרכד ס"י: "ווא"כ ביוהכ"פ [ש]אף אבותינו לא עשו אלא יום אחד, מחמת חשש סכנה . . (א"כ) למה לנו להחמיר ולהתענות בחנם", ציטטתי את הלשון בהוספת שני תיקונים שצוינו בציונים אות נח, סב. אמנם למרות שמקורם ב'קונטרס השלחן' של הרא"ח נאה, הרי בפשטות הם מיותרים, כי שני התיקונים תלויים זה בזה, ובאם לא מתקנים את הראשון לא צריכים לתקן את השני. ובאם באנו לשפץ את לשונו של אדה"ז בכגון דא אין לדבר סוף. ועד"ז התיקון בסי' תרז ס"ד (וציון עז): "על דרך [שנאמר] ידע שור קונהו", ודאי שאם היה כתוב כאן במקור "שנאמר" זה היה טוב וחלק, אבל ברגע שלא נכתב או נדפס כן אין ענין לתקן, כי עד"ז נמצא הרבה בפוסקים שמשתמשים בלשון הכתוב ולא מציינים "שנאמר". וראה בהערה שלאחרי זה.

סי' תרלט ס"ה: "...לפי שכל טרחא יתירה שאין האדם מצטער ומונע את עצמו מטרחא זו כדי לישוב בביתו בקביעות אין מחויב לטרוח כדי לישוב בסוכתו בקביעות", ובציון מז מעיר: "אוצ"ל: שהאדם". אמנם נדמה לי שגם כאן התיקון מיותר, כי כוונת הדברים: שכל טירחא שאין האדם מוכן להצטער בו אלא מעדיף למנוע עצמו מטירחא זו - הרי זה פוטר אותו מהסוכה.



"אף הן היו באותו הנס" דחנוכה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. אודות חיוב נשים במצות הדלקת נר חנוכה, אומרת הגמ' (שבת כג, א) "אשה ודאי מדליקה דא"ר יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס", וכן גבי פורים (מגילה ד, א) "ואריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס". ושם בתוד"ה שאף כתב "דלשון שאף הן משמע שהן טפלות".

ומקשה הרבי (רשימות ח"א עמ' 14) שיש לעיין בהאמור - בחנוכה - שנשים טפלות, דהרי לדינא שווים הם לאנשים, והא דלענין מגילה כתב בהגהות מיימוניות (לרמב"ם הל' מגילה פ"א ה"א) דנשים פטורות מקריאתה לכמה פוסקים ורק חייבים בשמיעה, לכאורה פשוט דאין כחילוק זה בנר חנוכה, וכמו שאמר בשבת (שם) בפשיטות "אשה ודאי מדליקה" והוא גם להוציא אחרים י"ח, עיי"ש.

וממשיך; עוד יש לחלק בין חנוכה ופורים - דכפורים רק טפלות בנס וכפירש"י במגילה שם, משא"כ בחנוכה היו פרטים בנס רק בהן, כמו דגזרו על בנותיהן, וכדפירש רש"י בשבת שם "שגזרו יוונים על כל הבתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחילה, ועל ידי אשה נעשה הנס", וכן הוא ברמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"א. ושם "פשוטו ידים . . . בבנותיהם".

מבואר קושיית רבינו, שהרי בדין נר חנוכה שוים אנשים ונשים, ועוד זאת שלנשים יש שייכות מיוחדת להנס, ואעפ"כ נאמר הלשון ש"אף הן כו" - שהן טפלות כנ"ל. ומתרץ שם שהא דגם בחנוכה אמר "אף הן כו" הוא משגרת לישני' לגבי פורים. עיי"ש.

ב. ולכאו' י"ל בזה, דהנה בפסחים (קח, א) אי': "ואמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס".

ובתוס' שם ד"ה שאף כתבו: "ואי לאו האי טעמא לא היו חייבות משום דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, אף על גב דארבעה כוסות דרבנן - כעין דאורייתא תיקון".

היינו דבמצות ד' כוסות אף שהיא מצוה דרבנן, בכל זאת אי לאו האי טעמא "דאף הן היו באותו הנס" היו הנשים פטורות דהוה מ"ע שהז"ג, וסיבת חיובם הוא טעם זה, וכן נפרש בכל המצות שניתקנו מטעם "אף הן".

לפי"ז אוי"ל, דדיוק הלשון "אף הן" - בחנוכה - המבטא דטפילות הנשים בחיובם לאנשים, הוא בגדר חיובם: אצל האנשים החיוב הוא ככל חיוב מדרבנן שחייבים לקיימם, ואצל נשים בעצם היו פטורים מהדלקת נרות חנוכה ככל מצות דרבנן שהזמן גרמא, ובכ"ז היות שאף הן היו באותו הנס גם הם נטפלו למצוה זו אף שבעצם הם פטורים.

ממילא מובן דלשון זה "אף הן" שהם טפלות הוא הן בחנוכה והן בפורים, כי מצד גדר ויסוד חיוב הנשים בכל מ"ע אלו שהז"ג, הם טפלות לאנשים, ואף שלמעשה בחנוכה הם שווים, ואף יש בחנוכה יותר סיבה לכללם במצוה מבפורים וכנ"ל, בכל זאת נוקטת הגמ' בלשון "אף הן" שחיובם טפל לאנשים, והיינו בגדר חיובם וכנ"ל ולא במעשה המצוה.

ג. אמנם, הא דנשים חייבות במצות משום "אף הן היו באותו הנס", י"ל בב' אופנים: (א) דבעצם היו פטורים ככל מצות עשה שהזמן גרמא, רק הטעם ש"אף הן היו באותו הנס" מסלק הפטור של מ"ע שהזמ"ג, וממילא נכללים בהחיוב מצוה, כך שחיובם אכן שוה לאנשים. (ב) היות שהיא מ"ע שהזמ"ג אכן נשים פטורות, רק בגלל שהיו באותו הנס חל עליהם חיוב חדש שיקיימו המצוה אף שבעצם פטורים, ובאופן זה הרי שונה חיוב האנשים מהנשים. ועיין בחידושי הגרי"ז (ערכין ב, ב) שביאר בחקירה זו מחלוקת הראשונים אם נשים מוציאות האנשים במקרא מגילה, דתלוי אם חיובם שוה או שונה, וביאר שיטת הרמב"ם שסובר שהוא חיוב חדש לנשים, עיי"ש. ובדעת הגהות מיימניות שהובא לעיל משמע שחיוב מגילה לנשים הוא חיוב חדש, דמעיקר הדין היו פטורים דהוה מ"ע שהזמ"ג, ומטעם דהיו באותו הנס חל עליהם חיוב חדש אבל רק חיוב שמיעה ולא קריאה, וראה גם ב'קונטרס חנוכה ומגילה' (טורצין, סי' יד. ומה שמבאר בדעת הגרי"ז).

א"כ להצד הראשון שסובר שאכן חיוב הנשים שוה לאנשים, מבוארת קושיית הרבי למה נקטו הלשון "אף הן" שמשמע טפלות, ובפרט בחנוכה שאשה מדליקה גם להוציא אחרים. ואין להקשות איך נלמוד כהצד הראשון, דהרי אותו הלשון נמצא במגילה, וגבי מגילה הרי מביא הרבי דעת ההגהות מיימניות שחיוב נשים שונה מהאנשים, ולהצד הראשון שביארנו הרי צ"ל חיובם שוה, די"ל שאה"נ דמצד עצם הטעם דאף הן היו באותו הנס חיובם צ"ל שוה, אבל יש טעמים נוספים שבגללם במגילה שונה חיוב הנשים מהאנשים, וראה לדוגמא ביאור ה'מרחשת' (סי' כב), שלומד שיש שני חיובים בקריאת המגילה: (א) מדין זכירת מעשה עמלק וזהו חיוב קריאה, (ב) מדין פירסומי ניסא וזהו חיוב שמיעה, ובדין זכירת מעשה עמלק כתב בחינוך סוף פרשת תצא דנשים לא נצטוו ע"ז משום שאינן בנות מלחמה ואינן מצוות על מצות מחיית עמלק לכן גם אינן מצוות בזכירת מעשה עמלק, ומשום אף הן היו באותו הנס

מחויבות רק בפרסום הנס שבשביל זה מספיק שמיעה בלבד, אבל מצות זכירה אין בהם, עיי"ש. עכ"פ מבואר דבחנוכה אכן חיוב הנשים שוה לאנשים, א"כ צ"ע הלשון "אף הן", וע"ז מתרץ הרבי שהוא משגרת הלשון גבי פורים. ועיין בטורי אבן מגילה שם.

(ולהעיר עוד, ממה שכתב רש"י (ברכות כ, א) "נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש, שהיא מ"ע שהזמן גרמא, וקיי"ל בקידושין (כט, א) דנשים פטורות מדאורייתא, ותפילין נמי מ"ע שהזמן גרמא וכו'". ומדייקים מלשון זה, דהא דנשים פטורים ממ"ע שהזמן ג' אינו כי אם מן התורה, אבל מדרבנן חייבים במצות התורה אף שהזמן גרמא, ולפי"ז פשוט שיהיו חייבים במצות דרבנן אף שהזמן גרמא, וא"כ צ"ע הלשון "אף הן" שמבטא שהן טפלות בחיובם, ולרש"י קושיא זו הוא הן בחנוכה והן במגילה, ואכ"מ להאריך בזה)

ד. ואותן השיטות הלומדות שהוא חיוב חדש לנשים דבעצם הוו פטורים, יש לבאר על פי מש"כ בשו"ת עולת שמואל סי' קה (פראג, תקפ"ג. הביאו המשנה ברורה סי' תרעה סק' ט) דאשה אינה צריכה להדליק בעצמה, דגזירה דחנוכה "לא היה לגופות כ"א להעביר הדת, ולאנשים היתה הגזירה כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל, ועל הנשים היתה הגזירה שתבעל לטפסר תחלה, ומדין תורה האנשים מחוייבין למסור נפש על קידוש השם, אבל הנשים היו פטורות דקרקע עולם היא . . ומש"ה בפסח אנשים ונשים שווים בנס, דקושי השיעבוד שוה בשתייהן, וכן בנס פורים דעל כולם הי' הגזירה להשמיד דגזירת הנס שתייהן שוות, אבל נס חנוכה לא היה שוה לשניהם, ומש"ה במגילה חייבין ואילו בנר חנוכה אינם בכלל מהדרין והויין רק טפילות לאנשים" עיי"ש. ומובן בפשטות הלשון "אף הן", דהוי טפילות.



מקור החיוב להציל חבירו מסכנה

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

כתב אדה"ז בשו"ע שלו הל' נזקי גוף ונפש ס"ד: "אסור להכות את חבירו אפי' הוא נותן לו רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו וכו'". (ועיין בלקו"ש חל"ד שופטים (ב) שהאריך בזה).

ובספר לאור ההלכה (לגרש"י ז"ל זוין) בסופו הוכיח כדברי אדה"ז מסנהדרין (עג, א) דפריך שם אמאי צריך לקרא דלא תעמוד על דם רעך כדי להורות דאדם מחוייב להציל את חברו מסכנה, והרי יש להוציא זה מדין השבת אבידה, דכתיב (דברים כב, ב) "והשבותו לו", דמיתור תיבת "לו" יש ללמוד דכמו שיש חיוב להציל ממון חברו מאיבוד כך יש להציל חברו מאיבוד. עכ"ד הגמרא.

והקשה הרש"י זוין דעדיין אנו צריכין לקרא דלא תעמוד, דאם היינו יודעים דין הצלת גופו רק מדין הצלת ממונו היה יוצא דבמאבד עצמו לדעת ליכא חיוב הצלה, דהרי הדין במאבד ממונו לדעת הוא דאין אדם מחוייב להציל ממונו, ולכן צריך קרא דלא תעמוד, ומזה שבגמ' לא חילקו בזה מוכח דאפי' באם היינו למדים דין הצלת גופו מדין הצלת ממונו, היינו יודעים דחיוב הצלת גופו חל אף במאבד עצמו לדעת, דאינו דומה לחיוב הצלת ממונו, כי במאבד ממונו לדעת הרי מאבד דבר שהוא שלו, אבל במאבד גופו לדעת הרי מאבד דבר שאינו שייך לו ואינו בעלים עליו, ולכן פריך הגמרא שפיר דלמה לנו קרא דלא תעמוד, עיי"ש בארוכה.

ולכאור' לא הי' צריך להוכיח כן מקושיית הגמרא, דהלא מעצם הלימוד ד"והשבותו לו" יש להוכיח כשיטת אדה"ז. דאם נאמר דהאדם הוא בעה"ב על גופו, אמאי צריך ליתור קרא ד"והשבותו לו" (עיי"ש ברש"י), הרי מובן מאליו דכמו שיש חיוב להחזיר כל ממון לבעליו כך יש להחזיר הגוף לבעליו, ואדרבה הרי יש כאן ק"ו, דאם מחוייב להחזיר ממונו כ"ש שיהא מחוייב להחזיר גופו שקרוב אליו יותר. ועכצ"ל דהצלת גופו אין בה מעין הצלת ממונו כלל, ולכן צריכים ע"ז פסוק מיוחד כדי להקיש לחיוב הצלת ממונו, וצ"ע.



היתר הטמנת חמין בע"ש

הת' מנחם מענדל הערץ
תלמיד במתיבתא

כתב אדה"ז בשולחנו הל' יוה"כ סי' תרט ס"א: "יש אוסרים להטמין חמין מערב יום כיפור למוצאי יום הכיפורים מפני שלא התירו להטמין חמין אלא לכבוד השבת. . לפי שהתבשיל מתחמם ביוה"כ ונמצא יוה"כ מכין לחול וכו'".

הנה באמת אדה"ז פסק כבר לעיל בהל' שבת סי' רנז ס"א שאסור להטמין בדבר המוסיף הבל בכל ער"ש (ודלא כרש"י והרשב"ם שמתירין להטמין מבע"י בשנתבשל כמאכל בן דרוסאי או להטמין סמוך לחשיכה כשהוא חי לגמרי, ובודאי דלא כהמרדכי שמקיל עוד יותר בדין הטמנה עיי"ש), ועכ"פ כתב שם שלכתחילה אסור.

ולכן על כרחין צ"ל שהכוונה בהל' יוה"כ היא שגם המתירין לא התירו אלא לכבוד השבת. ודו"ק. ועדיין צ"ע סתימת לשון רביה"ז "שלא התירו להטמין חמין אלא לכבוד השבת".



ברכת במ"מ לבע"נ על דברי מאפה מבעק עלים [גליון]

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק

בגליון תתקלט (עמ' 119) כתבתי לגבי ברכת בורא מיני מזונות על עוגות וכדו' לבעל נפש, ע"ש בארוכה. וברצוני להוסיף, שדברי מאפה העשויים מבעק עלים (puff pastry dough), שהוא בלילה עבה שנילושה ברוב מי פרות, הנה לפי שיטת אדה"ז בסדר ברכת הנהנין שבע"נ מברך במ"מ רק אם יש בו מילוי של פרות או מיני מתיקה, יוצא לכאורה שצריך לאוכלם רק בתוך הסעודה.

אך לפענ"ד נראה שגם בע"נ יכול לברך ע"ז במ"מ וכדלהלן:

מובא בגמ' ובשו"ע שעל לחמים שאין דרך בנ"א לקבוע עליהן סעודה מברכין במ"מ, וידוע שמבעק עלים א"א לעשות לחם, כי אעפ"י שבלישה הוא בלילה עבה אבל אחרי האפי' הוא נעשה שכבות ואין בו מרקם של לחם כלל ולכן אין עושין ממנו לחם לעולם וא"כ יש לו דין של סופגנין (בלילה רכה) שאעפ"י שהיה בתחילה בלילה עבה מברכין עליו במ"מ מכיון שאחרי האפי' היא בלילה רכה.

וכמ"ש הב"י סי' קסח ס"ק יג ד"ה "ורבינו ירוחם כתב" שרבינו שמשון והרמב"ן ורבינו יונה סוברים שיש הבדל בין דיני חלה ודיני ברכות שאף שלגבי חיוב חלה קובע איזה עיסה היתה בזמן הלישה שאם הי' בלילה עבה בזמן הלישה אז אעפ"י שאחרי האפי' נהי' בלילה רכה

(סופגנין) או שבישלו את העיסה במים אעפ"כ התחייב בחלה, משא"כ לגבי דיני ברכות קובע איך הוא אחרי האפי' שאם התבשל במים או נעשה סופגנין ברכות מזונות, ואדה"ז בקו"א סי' קסח סק"ז וכן בסדר ברכות הנהנין סי' ב' סי"ב פוסק כרבינו שמשון שלגבי ברכות קובע איך הוא אחרי האפי'. ולכן נראה מכל זה שבצק עלים שאחרי האפי' נהיה מעין סופגנין וא"כ ברכתו במ"מ גם לבע"נ.

פריכיות אורז לבעל נפש

נראה שעל פריכיות אורז או חיטה מברכין מברכין בורא פרי האדמה וגם בע"נ. וכדלהלן:

פריכיות אורז וחיטה עשויין מאורז וחיטה שלימה ותפוחה שנדבקים בחום כעין קלי', ואינם עוברים שום תהליך של בישול או אפיה. ובשו"ע אור"ח סי' רח ס"ד "אכל דגן חי או עשויין קליות או שלוק והגרעינים שלימים אינו מברך אלא בפה"א ולאחרי' בנ"ר. ושם בס"ז "הכוסס את האורז מברך עליו בפה"א ואחריו בנ"ר ואם בשלו (עד שנתמעך) או שטחנו ועשה ממנו פת מברך עליו במ"מ ואחריו בנ"ר". ובזה יש מחלוקת בין הב"י והרמ"א אם נשאר שלמים אחרי הבישול ולא נתמעך איזה ברכה מברכין אבל אם לא התבשל ורק עשה קליות לד"ה מברך האדמה.

וכן כתב שם הב"ח ס"ק ו' "אסיקנא בפרק כיצד מברכין דהכוסס אורז בעין כדין הכוסס חיטה בעין דמברך בפה"א".

וא"כ יוצא שעל פריכיות אורז וחיטה מברך לכתחילה גם הבע"נ בפה"א ולאחרי' בנ"ר.



בענין מי שעקר ממוקומו באמצע אכילתו [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 86) חוזר הרב פ.ק. שי' על דעתו, שמי שאכל דברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם יחד עם דברים הטעונים

ברכה לאחריהם במקומם, ועקר ממקומו ואח"כ חוזר למקום הראשון, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה על הדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, ולא מועיל מה שהוא מחויב לחזור למקומו מחמת הדברים הטעונים ברכה במקומם, מטעם שאין השני סוגי מאכלים שייכים זה לזה.

ואין זה כ"כ פלא שלא שם לב למה שכתבתי בגליון תתקמה (עמ' 71) ותתקמב (עמ' 86), להסביר למה אין צריך לברך עוד הפעם על המשך אכילת דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם כשאכלם במקום הראשון ביחד עם דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, אבל הפלא הוא שמחליט לפסוק הלכה בלי לעיין ולדייק בלשון רבינו בשו"ע (סי' קעח ס"ג) ובסדר ברכת הנהנין (פ"ט סי"א וסי"ג) ובלוח בה"נ (פ"ו סי"א וסי"ד), דשם כותב אדה"ז שהאוכל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם ועוקר ממקומו והולך למקום אחר "אין זה הפסק וגמר סעודתו" וכשמשיך אכילתו במקום שני או כשחוזר למקומו הראשון "על דעת סעודתו הראשונה הוא אוכל"!

והפירוש הוא פשוט שלגבי האדם האוכל אין כאן הפסק בסעודתו וכל מה שממשיך לאכול הוא ע"ד סעודתו הראשונה, וכאילו הוא לא עקר ממקומו כלל, ובמילא אינו צריך, וגם אסור לו, לברך שנית על אותם הדברים שאוכל וכבר בירך עליהם.

וחבל שאין מדייקים בדברי רבינו. ולזה הוספתי שרבינו כותב כלל בהלכות ברכות שבכל מקום שיש מחלוקת או ספק בהלכות ברכות "ספק ברכות להקל", וצריכים להיזהר מאוד שלא לברך ברכה שאינה צריכה, ועל אחת כמה וכמה לבטלה ח"ו.



1) וראה ג"כ בתוס' פסחים (קא, ב ד"ה אלא בדברים) בשם הרשב"ם, שבשיטתו אזיל אדה"ז, שכתבו שההולך למקום אחר באמצע סעודה שאכל בה דברים הטעונים ברכה במקומם ושותה יין או מים אין צריך לברך מכיון ש"לקיבעא קמא דהר". הרי מזה ראייה מוכחת שהעיקר בנידון זה הוא שהאדם האוכל הוא עדיין קבוע במקומו, מכיון שההלכה מכריחה אותו לחזור למקומו לברך ברכה אחרונה, וכאילו לא שינה מקומו כלל.

פשוטו של מקרא

תחתיים שניים ושלישיים

הרב אפרים פיקרסקי

תושב השכונה

בפירוש"י (נח ו, טז) ד"ה תחתיים שניים ושלישיים, כתב וז"ל: "שלש עליות זו על גב זו, עליונים לאדם, אמצעים למדור בהמה, תחתיים לזבל".

ולכאורה אינו מובן: (א) מה קשה בפשוטו של מקרא שרש"י צריך לפרש? (ב) מנ"ל לרש"י שאכן היו עליונים לאדם וכו'? (ג) מדוע התחיל רש"י לפרש מטרת מדור העליונים כשבפסוק התחיל למנות מהתחתיים? (ד) מדוע שינה רש"י מלשון הפסוק - שקורא לקומה העליונה שלישיים ולשתחתיה שניים, ואילו רש"י כתב עליונים ואמצעיים?

וי"ל הביאור בזה דלרש"י הי' קשה בפש"מ מדוע נכתב תחתיים שניים ושלישיים, דהו"ל למיכתב שלש קומות וכיו"ב. ועוד קשה מדוע כינה הכתוב המדור התחתון בשם תחתיים הלא הי' צריך לקראו ראשונים (על משקל שניים ושלישיים).

ועפ"ז י"ל שמזה שבפסוק נכתב תחתיים שניים ושלישיים, מדייק רש"י שהכתוב מלמדנו שלכל א' מהג' קומות הי' לו תשמיש נפרד, ולכן מפרט אותם הכתוב בנפרד: תחתיים, שניים, ושלישיים, ואינו כוללם יחד לומר שלש קומות.

ושוב מדייק רש"י שמאחר שהכתוב קורא לקומה הראשונה בשם תחתיים ולא בשם ראשונים יסימן שהקומה הזו שימש לדברים התחתונים - היינו הזבל. ולכן מדייק רש"י בפירושו לומר שהעליונים לאדם, בניגוד לכינוי של 'קומה השלישית' שמשמעותו להיפך דהיינו שהוא שלישי בחשיבות, אלא אדרבה רק הם נחשבים לעליונים, וכן האמצעיים אינם שניים לתחתיים אלא אמצעיים שבין העליונים והתחתיים, ורק התחתיים הם באמת תחתונים. ודבר זה מודגש ברש"י בזה שהוא מהפך סדר הכתוב, ללמדך שמלשון תחתיים מובן שהוא הקומה הכי גרועה.

ואין להקשות מדוע פרט הכתוב הגרוע תחלה, כי בפסוק מדובר אודות
בנית התיבה, והבניה מתחילה מלמטה, אבל רש"י מדבר אודות
ההשתמשות והחשיבות ולכן מקדים העליונים, וק"ל.



בענין שליחות המלאכים לאברהם ולסדום

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי - 'ועד הנחות בלה"ק'

על הפסוק "והנה שלשה אנשים" (וירא יח, ב), מפרש רש"י: "אחד
לבשר את שרה ואחד להפוך את סדום ואחד לרפאות את אברהם, שאין
מלאך אחד עושה שתי שליחות. תדע לך, שכן כל הפרשה הוא מזכירן
בלשון רבים, ויאכלו, ויאמרו אליו, ובבשורה נאמר ויאמר שוב אשוב
אליך, ובהפיכת סדום הוא אומר כי לא אוכל לעשות דבר לבלתי הפכיו.
ורפאל שרפא את אברהם הלך משם להציל את לוט, הוא שנאמר ויהי
כהוציאם אותו החוצה ויאמר המלט על נפשך, למדת שהאחד הי' מציל".

ובהמשך הפרשה (שם, לג): "וילך ה' וגו'", "כיון שנשתתק הסניגור . .
והקטיגור מקטרג, ולפיכך, ויבואו שני המלאכים סדומה להשחית, א'
להשחית את סדום, וא' להציל את לוט, והוא אותו שבא לרפאות את
אברהם. והשלישי שבא לבשר את שרה, כיון שעשה שליחותו נסתלק לו".

ובהמשך הפרשה (יט, טז): "ויחזיקו", "א' מהם הי' שליח להצילו,
וחברו להפוך סדום, לכך נאמר ויאמר המלט, ולא נאמר ויאמרו".

ובסיום הענין (שם, כב): "כי לא אוכל", "לשון יחיד, מכאן אתה למד
שהאחד הופך והאחד מציל, שאין שני מלאכים נשלחים לדבר אחד".

ב. ולכאורה יש לדייק בזה טובא:

1) להעיר שיש כאן צירוף של שני פסוקים: "ויאמר אליו הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה
לבלתי הפכיו את העיר אשר דברתי" (יט, כא); "כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה"
(שם, כב). וצ"ע טעם שינוי הסדר בפירוש רש"י.

(א) סדר הדברים בפירוט שליחותם: "אחד לבשר את שרה ואחד להפוך את סדום ואחד לרפאות את אברהם" - שלא כסדר המאורעות², שהרי הפיכת סדום היתה בודאי לאחרי הבשורה לשרה והרפואה לאברהם?

(ב) "לרפאות את אברהם" - היכן נתפרש בקרא שמלאך ריפא את אברהם?!

(ג) בנוגע לרפואת אברהם - מגלה רש"י (בהמשך הדברים) את שמו של המלאך: "ורפאל שרפא את אברהם". ולכאורה: למאי נפק"מ? ולמה מפרש רק שמו של המלאך "שרפא את אברהם", ולא שמם של שאר המלאכים, כבגמרא (ב"מ פו, סע"ב) ובמדרש (ב"ר פ"ג, ב), שמיכאל בא לבשר את שרה, וגבריאל נשתלח להפוך את סדום?!

(ד) אם "אין מלאך אחד עושה שתי שליחות" - איך עשה רפאל שתי שליחויות: (1) לרפא את אברהם, (2) להציל את לוט?

(ה) למה מוסיף רש"י גבי "ויבואו שני המלאכים סדומה" - "להשחית" (שמשמעותו ששניהם באו להשחית), בה בשעה שמיד (שולל זאת) מפרש "א' להשחית את סדום, וא' להציל את לוט"?!

(ו) למה מפרש רש"י מ"ש "ויאמר המלט, ולא נאמר ויאמרו" - לא במקומו, בפסוק "ויאמר המלט" עצמו, אלא בפסוק שלפניו - בתיבת "ויחזיקו", "א' מהם כו', לכך נאמר כו"?!!

(ז) דיוק לשון רש"י בפירוש הפסוק "כי לא אוכל": "מכאן אתה למד שהאחד הופך כו'" (ולא כמ"ש לפנ"ז "לכך נאמר כו"³), אף שכבר פירש זאת בתחלת הפרשה!

(2) וראה ב"מ פו, א: "לבשר את שרה . . לרפאות את אברהם . . למהפכי לסדום". אבל לכאורה מסתברא מילתא שלכל לראש יש לרפאות את אברהם, שלא יסבול יותר (מניעת הצער), ורק אח"כ לבשר את שרה (תוספת שמחה כו'). וכפי שמשמע מפשטות הכתובים "וימחר אברהם גוי רץ אברהם גוי" (ראה לקו"ש ח"ה ע' 84 הערה 49), שזוה מוכח שאברהם נתרפא מיד (קודם הבשורה לשרה).

(3) ובהתחלת הפרשה: "הוא שנאמר ויהי כהוציאם אותו החוצה ויאמר המלט על נפשך, (ומוסיף) למדת שהאחד הי' מציל" (משא"כ גבי בשורת שרה והפיכת סדום אינו מוסיף זאת).

ח) בסיום הענין כותב רש"י "שאינ שני מלאכים נשלחים לדבר אחד" - שזה שינוי לשון ותוכן ממ"ש בתחלת הענין "שאינ מלאך אחד עושה שתי שליחות".

ט) וקושיא הכי גדולה: כיון ש"אינ מלאך אחד עושה שתי שליחות", "אינ שני מלאכים נשלחים לדבר אחד" - מהו הטעם ש"כל הפרשה הוא מזכירין בלשון רבים" (כלשון רש"י בנוגע להשליחות אצל אברהם, וכן הוא גם בפרשת סדום): "ויאמרו האנשים אל לוט עוד מי לך פה חתן ובניך ובנותיך . . הוצא מן המקום כי משחיתים אנחנו . . וישלחנו ה' לשחתה", "ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו וביד שתי בנותיו . . ויוציאוהו ויניחוהו מחוץ לעיר", כך, שמשמעות לישראל דקרא הוא שהן הצלת לוט? והן הפיכת סדום היתה ע"י שני המלאכים ?

ג. ואולי יש לומר בזה (ליישוב עכ"פ חלק מדיוקים הנ"ל):

ובהקדים - "קלאץ קושיא" בכללות הסיפור ע"ד שליחות המלאכים:

המלאך שנשלח להפוך את סדום - מה הי' לו לבקר אצל אברהם ? ! כשם שהמלאך שבא לבשר את שרה, לא הלך לסדום, משום שלא הי' לו מה לעשות שם (ובלשון רש"י: "כיון שעשה שליחותו נסתלק לו") - כך גם המלאך שתפקידו להפוך את סדום, לא הי' לו לילך לאברהם, משום שאינ לו מה לעשות שם, וכיון שעדיין לא התחילה שליחותו, הי' לו לירד מן השמים: לאחרי שנסתיימה השליחות בבית אברהם ? !

4) וכקושיית התוספות (ד"ה ההוא - ב"מ שם): "הא משמע לישראל דקרא ששניהם הצילוהו, כדכתיב ויחזיקו האנשים בידו, וכתיב ויוציאוהו ויניחוהו מחוץ לעיר, וכתיב בתרי' שאמר לי' מלאך שהלך להפוך את סדום, כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה" (היינו, שגם המלאך שהפך את סדום השתתף בהצלת לוט).

ויש לעיין למה לא הקשו התוספות גם לאידך גיסא - שמשמעות לישראל דקרא ששניהם השחיתו את סדום, כמפורש בקרא: "כי משחיתים אנחנו . . וישלחנו ה' לשחתה" (ולהעיר גם מלשון רש"י בפירוש הפסוק "כי לא אוכל לעשות": "זה ענשן של מלאכים על שאמרו כי משחיתים אנחנו ותלו הדבר בעצמן" - אף שנאמר "כי לא אוכל לעשות" בלשון יחיד).

5) ולכאורה דוחק לומר שכיון שהירידה מן השמים היא דרך "שער השמים" - מקום המקדש בירושלים - הנה כדי שלא לילך יחידי, הצטרף גם המלאך שנשלח להפוך את סדום לילך יחד עם שני המלאכים מירושלים לחברון (ונכנס גם לבקר את אברהם, אף שלא הי' לו מה לעשות שם), ומחברון לסדום.

וכן הי' מקום להקשות בנוגע למלאך שהלך להציל את לוט. אלא, שעזר השי"ת ומצינו במדרשי חז"ל שהי' לו תפקיד נוסף - לרפאות את אברהם. וכאשר רש"י ראה את המציאה - נפל עליו, והביאה בפשוטו של מקרא (אף שלא נתפרש בקרא), כדי לחסוך את הקושיא הנ"ל עכ"פ בנוגע למלאך שהלך להציל את לוט.⁶

וכיון שזהו דבר חידוש שלא נתפרש בכתוב - מקדים רש"י תחילה המפורש בכתוב: "אחד לבשר את שרה ואחד להפוך את סדום", ואח"כ מוסיף מה שלא נתפרש בכתוב (כי אם במדרשי חז"ל, אלא שעפ"ז יובן דבר המוקשה בפש"מ) - "ואחד לרפאות את אברהם".

אלא מאי, השאלה היא הרי "אין מלאך אחד עושה שתי שליחות" - מבהיר זאת רש"י בכתבו שהמלאך "שרפא את אברהם הלך משם להציל את לוט", כדברי התוספות⁸: "כשהלך משם לסדום, אז הותחלה שליחות אחרת, ודוקא במקום אחד אין עושה ב' שליחות".

(6 ואולי י"ל (בדוחק עכ"פ) גם בנוגע למלאך שהלך להפוך את סדום: מהמשך הענינים בפרשה - "והנה שלשה אנשים נצבים עליו", "ויבראו שני המלאכים (בה"א הידיעה) סדומה", שנים מהשלשה שהיו אצל אברהם, מוכח, שיש קשר ושייכות בין שני השליחויות. ולהעיר גם שלאחרי הביקור אצל אברהם נאמר (יח, יז) "ויקומו משם האנשים וישקיפו על פני סדום", ופירש רש"י, "כל השקפה שבמקרא לרעה", והיינו, שהרעה התחילה עוד לפני שבאו לסדום - בהיותם עדיין בבית אברהם.

ועפ"ז, אולי י"ל שההקדמה להפיכת סדום בהביקור אצל אברהם, איש החדד, היתה בבחי' המתקת הגבורות. וע"ד שהמלאכים שנשלחו לסדום "מלאכי רחמים היו" (שלכן שהו בהליכתם מחברון לסדום בהמתנים שמא יוכל אברהם ללמד סניגוריא - פרש"י יט, א), והיינו, שגם המלאך שהלך להפוך את סדום (לא רק המלאך שהלך להציל את לוט) הי' מלאך של רחמים.

[ואולי אפשר להרחיק לכת ולומר שעיקר הכוונה בהליכת המלאכים אל אברהם היא הקדמה להליכתם לסדום (כנ"ל). אלא, כיון שזהו רק ענין רוחני, שאינו קשור עם ביצוע שליחות בפועל ממש, נתן להם הקב"ה שליחות מעשית גם בבית אברהם - לבשר את שרה* ולרפאות את אברהם**].

(7 שלכאורה הם תיבות מיותרות, דהול"ל "ורפאל שרפא את אברהם הציל את לוט".

(8 ד"ה הוא - ב"מ שם.

(* ובפרט שהקב"ה כבר אמר לאברהם שיברך את שרה ויתן לו בן ממנה (לך לך יז, טז), ולא מסתבר לומר שאברהם לא שיתף את שרה בבשורה זו.

(** אף שהקב"ה הי' יכול לרפאותו בעצמו בבואו לבקרו, וכמ"ש הרמב"ן "שהי' לו במראה השכינה ריפוי למחלת המילה". וראה לקו"ש ח"ה ע' 84.

וכדי להמתיק הקשר והשייכות של ב' השליחיות של מלאך זה (לרפא את אברהם ולהציל את לוט), מגלה רש"י את שמו של המלאך - "רפאל שרפא את אברהם הלך משם להציל את לוט", ששם זה מורה על ענינו של המלאך ושייכותו לענין הרפואה, ולכן נבחר מלאך זה דוקא גם להשליחות בענין של הצלה, כדברי התוספות⁹ ש"רפואה והצלה ענין אחד הוא".

ד. ובסיום הפרשה דאברהם (ביקור המלאכים, ותפלת אברהם), קודם שעוברים לפרשת סדום - מדגיש רש"י את קשר הדברים וסמיכת הפרשיות:

"כיון שנשתתק הסניגור . . והקטיגור מקטרג, ולפיכך, ויבואו שני המלאכים סדומה (ומוסיף) להשחית" - שבזה מודגש שביאת שני המלאכים קשורה עם הקטרוג על סדום - בהתאם ללישנא דקרא: "כי משחיתים אנחנו . . וישלחנו ה' לשחתה" (אף ש"מלאכי רחמים היו", שלכן "כל כך שהו המלאכים מחברון לסדום . . ממתינים שמא יוכל אברהם ללמד עליהם סניגוריא").

וממשיך רש"י להבהיר, שזהו בנוגע לכללות שליחותם לבוא לסדום, אבל בפרטיות יותר נחלקה שליחותם: "א' להשחית את סדום, וא' להציל את לוט", שלכן באו רק שני המלאכים, ולא כל השלשה, כיון שכל א' משני המלאכים יש לו שליחות מיוחדת, משא"כ "השלישי שבא לבשר את שרה, כיון שעשה שליחותו נסתלק לו".

ה. אך עדיין מפריעה לרש"י העובדה שהפרשה כולה נאמרה בלשון רבים, והיינו, שמשמעות לישנא דקרא הוא ששני המלאכים השתתפו הן בהצלת לוט והן בהפיכת סדום - דבר שיכול להטיל ספק בפירושו שא' הלך להציל את סדום וא' הלך להציל את לוט.

ולכן חוזר ומסיים רש"י בסוף הענין: למרות שכל הפרשה נאמרה בלשון רבים, הרי כיון שכאן (כשמסופר אודות פעולת השליחות עצמה, לא רק דברי המלאכים אודות כללות שליחותם) נאמר "כי לא אוכל",

9) ולהעיר מתוספות שם: "שניהם הוציאוהו חוץ לעיר, ומיכאל הלך עמו* עד צוער, וגבריא אל ה' מצוה אותו למהר".

(* ולכאורה צ"ע, שהרי משמעות הלשון "ויאמר המלט על נפשך" היא שהלך לבדו.

לשון יחיד, הנה "מכאן אתה למד שהאחד הופך (ובמילא) והאחד מציל"¹⁰,

וטעם הדבר (דלכאורה מה איכפת לך כ"כ אם כל א' מהם גם יסייע לחברו) - לפי "שאיך שני מלאכים נשלחים לדבר אחד".



סדר המאורעות בפ' לך לך

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל חולון, אה"ק

בנוגע לכללות המאורעות הכתובים בפרשת לך לך ישנה פליאה עצומה לכאורה בדעת רש"י: דהנה בפשטות כשלומדים בתחילת הפרשה שהקב"ה אמר לאברהם "לך לך מארצך וגו' אל הארץ אשר אראך", מבינים שזה הפעם הראשונה שאברהם בא לארץ כנען ובאותו זמן היה אאע"ה בגיל שבעים וחמש, וכפי שנכתב שם בהמשך לאותה אמירה לך וגו' "ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן", ולאחרי זה ארעו כל המאורעות שבהמשך הפרשה: הירידה למצרים, הפרידה מלוט, מלחמת המלכים, הצלת לוט וברית בין הבתרים וכו', ואין כל סיבה

10 ואולי י"ל שגם בנוגע ל"האחד מציל" יש צורך בלימוד מכאן, בנוסף על מש"נ לפנ"ז "ויאמר המלט" בלשון יחיד - כי:

"ויאמר המלט" בא בהמשך ל"ויהי כהוציאם אותם החוצה", ולפנ"ז, "ויחזיקו האנשים גו' ויוציאוהו ויניחוהו" (ואילו הלשון יחיד נאמר רק בנוגע לאמירה "המלט על נפשך"), כך, שמפורש בקרא ש"שניהם הוציאוהו חוץ לעיר" (כלשון התוס' שבהערה 9), שזהו חלק מענין ההצלה,

- ולכן, מוכרח רש"י לפרש מיד בתיבת "ויחזיקו", שאף שנאמר בלשון רבים, מ"מ, "א' מהם הי' שליח להצילו, וחברו להפוך סדום, לכך נאמר ויאמר המלט, ולא נאמר ויאמרו", היינו, שעפ"ז מתורץ מש"נ בלשון יחיד, כיון שעיקר ההצלה היא (לא כ"כ היציאה מן העיר, אלא) המילוט לצוער (אבל אעפ"כ, מפסוק זה לבד לא היינו למדים ש"האחד מציל", כיון שסוכם"ס השתף גם המלאך השני בהצלתו) -

ורק לאחר שנאמר "כי לא אוכל", ש"מכאן אתה למד שהאחד הופך (ובמילא) האחד מציל" - "למדת (למפרע, גם בנוגע ל"ויאמר המלט") שהאחד הי' מציל" (כלשון רש"י בתחלת הפרשה). ועדיין צ"ע בכ"ז.

להפוך משהו בסדר המאורעות, ואין כל רמז ברש"י לכך שמשוהו בפרשה זו הוא לא לפי הסדר כפי שנכתב בתורה.

אולם בפרשת בא עה"פ "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה" (יב, מ) מבאר רש"י את החשבון של "ארבע מאות ושלשים שנה" שארבע מאות שנה זהו משנולד יצחק (וכפי שפירש גם בפרשת לך לך עה"פ "וענו אותם ארבע מאות שנה"), אבל בנוגע לשלשים שנה הנוספים, זהו מצד ש"שלושים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק" דהיינו שא"א היה בשעת ברית בין הבתרים רק בן שבעים שנה.

ואין מובן איך כותב רש"י בפשטות חידוש כזה - שמיד יעורר הרבה פליאות אצל הבן חמש למקרא, וכדלקמן - ואינו מבאר דעתו בישוב הקושיות, דראשית כל מתעוררת השאלה העיקרית איך היה א"א בן שבעים שנה בזמן ברית בין הבתרים והרי בפסוק נאמר כנ"ל שהיה בן שבעים וחמש שנים בצאתו מחרן לא"י, ששם הרי נערכה הברית, ובלשון רש"י שם בפסוק "דור רביעי ישוּבו הנה" (טו, טז) "לפי שבארץ כנען היה מדבר עמו וכת ברית זו כדכתיב לתת לך את הארץ הזאת לרשתה"?!

ואמנם עכצ"ל כמו שכתבו התוס' בשבת (י, ב. וכן גם בברכות וע"ז) ד"תרי יציאות הוי" והפעם הראשנה היה בן שבעים (או בן חמישים וחמש או בן חמישים ושתיים שנה, ראה לקו"ש חט"ו עמ' 84 והערה 14 בשוה"ג שם בארוכה) וכיציאה זו נערכה ברית בין הבתרים, ולאח"ז חזר אברהם אבינו לחרן ויצא בפעם השניה בגיל שבעים וחמש, וכדאיתא בסדר עולם בפירוש שהיו שתי יציאות, וחלק מהדברים המסופרים בפ' לך לך אירעו בפעם הראשונה ששהה א"א בא"י וכן פירש הגו"א בפ' בא בדעת רש"י.

אבל לכאורה תמוה שכ"ז יבין הבן חמש למקרא מעצמו כאשר אין לזה שום רמז מהכתובים בפ' לך לך, וגם רש"י לא רמז לזה כלל בכל הפרשה שם, וגם בפ' בא לא נגע בזה כלל אלא רק כותב בפשיטות שא"א היה בן שבעים בשעת ברית בין הבתרים?!

אך מלבד זאת גם אם נניח שהבן חמש למקרא יבין איכשהו מעצמו דתרי יציאות הוו הרי מעתה יתעוררו לו קושיות רבות בפ' לך לך שרש"י אינו מבארם כלל:

מיד בתחילת הפרשה בד"ה "אשר אראך" מסביר רש"י ש"לא גלה לו הארץ מיד כדי לחבכה בעיניו ולתת לו שכר על כל דיבור ודיבור" ולכאור' זה לא שייך לומר בנוגע ליציאה השניה שהרי כבר ידע מהי הארץ שהובטחה לו בברית בין הבתרים וכבר ראה אותה בעיניו וכו', ונמצא שצ"ל שהאמירה לך לך וגו' שבתחילת הפרשה מדברת ביציאה הראשונה אבל מיד בפסוק שלאחרי אמירה זו לא"א שילך מארצו, נאמר "וילך אברם כאשר דיבר אליו ה', וילך איתו לוט, ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן", הכיזד לפתע מדבר על היציאה השניה ?

ובהמשך לזה נאמר שלקח את כל משפחתו וכו' ויבואו ארצה כנען ואז נראה אליו ה' ואמר לו "לזרעך אתן את הארץ הזאת, ויבן שם מזבח", ופירש רש"י "על בשורת הזרע, ועל בשורת ארץ ישראל" וזה לכאור' לא מתאים כלל על היציאה השניה שהרי כבר כמה שנים לפני"ז, בברית בין הבתרים, הובטחו לו שני הבשורות הנ"ל-וכאן משמע שזהו הפעם הראשונה ששמע ע"ז ש"לזרעך אתן את הארץ הזאת" ולכן בנה מזבח וא"כ היתכן לומר שבדרך הפשט אפשר לפרש את הכתובים באופן שמתחילים לדבר על היציאה הראשונה, ותיכף עוברים מבלי כל הפסק לדבר על היציאה השני', ושוב תיכף חוזרים מיד לדבר על היציאה הראשונה-וכ"ז מבלי שרש"י יתעכב על כך אפי' לא ברמז וכנ"ל !

וכמו"כ בהמשך הפרשה אינו מובן שהרי רש"י עה"פ אחרי הדברים האלה (טו, א) כותב שהכוונה בלשון אחר זה סמוך והדיבור הזה נאמר "לאחר שנעשה לו נס זה שהרג את המלכים והיה דואג וכו' לכך אמר לו המקום אל תירא אברם אנכי מגן לך", ובהמשך לזה נאמר שהאמין בה', ורש"י מפרש (טו, ו) שלא שאל אות על הבטחת הבנים אבל על ירושת הארץ שאל אות ואמר במה אדע ואז נערכה כל הברית בין הבתרים ע"ש היטב. וא"כ יוצא שמלחמת המלכים שבה הציל את לוט היתה לפני ברית בין הבתרים, וממילא נמצא שכל הריב של רועי לוט עם רועי אברהם שלאח"ז נפרדו היה גם בפעם הראשונה, וא"כ איך זה שלאחרי שנפרדו ולוט הלך לסדום ורש"י מפרש עה"פ וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו ש"כל זמן שהרשע עמו ה' הדיבור פורש ממנו" ואיך בפ' שמדבר

על היציאה השני' כשאברם הי' בן שבעים וחמש שנים כתוב ש"וילך אתו לוט" ? !¹¹

ובכלל כל המהפכה הזאת שמתחייבת בפרשה בנוגע לסדר המאורעות, שכ"כ הרבה דברים נכתבו שלא במקומם, היא קשה בכלל (ולא רק ע"פ דרך הלימוד של רש"י), ובפרט בנוגע לרש"י מבואר בלקו"ש ח"ז עמ' 119 בהע' 13 ובשוה"ג שם באריכות איך ש"בחד ענינא" קשה לומר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ויתירה מזו מבואר שם שבכל מקום שבו לדעת רש"י הפרשיות הן שלא כסדרן מפרש רש"י להדיא שאין מוקדם ומאוחר בתורה "ובמקום שלא פירש מוכח שלפי פירושו, הכתובים הן כסדרן", ע"ש.

וא"כ ממ"נ יקשה מאוד בנדו"ד שהרי או שנהפוך את הסדר ונתבאר לעיל עד כמה זה קשה בנדו"ד, ואם לא נהפוך את הסדר הרי לכאן אין שום דרך להבין איך זה יסתדר עם דברי רש"י בפ' בא שכתב בפשיטות שברית בין הבתרים היתה כשאברהם היה בן שבעים שנה ! ? וכ"ז צע"ג לפענ"ד ואודה לקוראים שיעיינו בזה וימצאו איזה ישוב (אפי' דחוק) לכהנ"ל.

[ולהעיר שישנם דיעות שונות בחז"ל האם אכן ברית בין הבתרים היתה בגיל שבעים והאם היו שתי יציאות ורש"י בחר דוקא בדעת הסדר עולם אף שזה מעורר ריבוי קושיות וכנ"ל.

ואף שלכאן רש"י הוכרח לזה בכדי לבאר את החשבון של הארבע מאות ושלשים שנה, הנה בפרקי דר"א (פמ"ח) ישנו ביאור אחר ע"ז, שמחשבים את המאתיים ועשר שישבו בפועל במצרים "וחמש שנים עד

11) ולהעיר מדברי הקרבן נתנאל על הרא"ש יבמות פ"ו ס"י יב שהביא את כל הענין של שני היציאות של אברהם, ובס"ק ט כותב הק"נ ש"וילך אתו לוט" קאי על ההליכה הראשונה לא"י, שרק לוט הלך עמו, ואח"כ מה שכתוב "ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו וגו'" זה הי' בהליכה עם כל משפחתו, עיי"ש.

אבל להעיר מהמבואר והנסמך בלקו"ש חט"ו שם שהפסוק ד"ויקח.. ואת הנפש אשר עשו בחרן" קאי על יציאה ראשונה, דהיינו להיפך מסברת הק"נ, וכן לאירך יהי' תמוה שבאותו פסוק עצמו שכתוב שאברם הי' בן ע"ה בצאתו מחרן, דהיינו יציאה שני', הנה התיבות "וילך עמו לוט" שבפסוק זה ידברו בהליכה ראשונה ? וילע"ע.

שלא בא יעקב למצרים נולדו לו שני שבטים ליוסף, מנשה ואפרים והן מן השבטים וכו', הרי מאתיים וחמש עשרה שנה, ימים ולילות, הרי ארבע מאות ושלושים שנה". ובכל זאת רש"י נקט כהדעה שהחשבון הוא מברית בין הבתרים, ומ"מ לא ביאר לנו מאומה איך יסתדרו לפי זה כל הפ' דפ' לך וכו"ל בארוכה].



בשגם הוא בשר

הרב מנחם מענדל סופרין

שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדו, אנגלי'

בסוף פ' בראשית (ו, ג) כתיב "ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר וגו'".

ופירש"י ד"ה בשגם הוא בשר וז"ל: "כמו בשגם בסגול" . . . כיוצא בו עד שקמתי דבורה כמו שקמתי, וכן שאתה מדבר עמי כמו שאתה אף בשגם כמו בשגם" עכ"ל.

וצריך להבין: (א) למה מביא רש"י ב' ראיות. (ב) לאחרי שהביא ראיה חזקה ש"שקמתי" הוא כמו "שקמתי" - הפת"ח כמו סגול"ל, למה מביא אחר כך ראיה קלושה (לעניננו) שהקמ"ץ כמו סגול שאתה כמו שאתה, דלא כמו בשגם שהפתח הוא כמו סגול.

והנה בתיבת "בשגם" יש ב' נוסחאות: (א) בשגם. (ב) בשגם. על פי הנוסח של בשגם אולי יש לתרץ שהראיה השנית של רש"י הוא להביא דוגמא שהקמץ (שבסוף) הוא כמו פתח, בשגם הוא כמו בשגם, דכמו שהקמץ של שאתה הוא כמו שאתה, כך הקמץ של בשגם הוא כמו בשגם, והגם ששם הקמץ הוא כמו סגול, וכאן הקמץ הוא כמו פת"ח, י"ל ע"פ הידוע דמצינו דרש"י קורא לסגול פתח קטן (ומזה משמע שיש שייכות ביניהם לכאן, וצ"ע), ולדוגמא בפ' בלק (במדבר כג, כ) בד"ה וברך: "ואין לומר ברך שם דבר, שאם כן הי' נקוד בפתח קטן וטעמו למעלה", והיינו סגול כדאיתא בספר זכרון שם דהוא כמו גָבַר וּמָלַךְ.



לזכות

האי גברא רבה

מקים המוסד הק' 'הערות וביאורים', ועומד בראשו מאז הווסדו
קרוב לשלושים שנה, ומתעסק בכל מאודו להוציא הקובצים
באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

ליום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מר-חשון

לאורך ימים ושנים טובות בגשמיות וברוחניות
יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה
ולקדש שם שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



ולעילוי נשמת

האשה החשובה מרת **אסתר גאלדא** ע"ה

אשת הרה"ח השד"ר ר' **בן-ציון** ע"ה

שם-טוב

נפטרה ביום כ"ג מר-חשון ה'תשכ"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' **כתריאל**

וזוגתו מרת **חנה עלשא**

ומשפחתם שיחיו

שם-טוב

לזכות

האי גברא רבה

מקים המוסד הק' 'הערות וביאורים', ועומד בראשו מאז הווסדו
קרוב לשלושים שנה, ומתעסק בכל מאודו להוציא הקובצים
באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
הרה"ג הרה"ח מוהר"ר
אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
ליום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מר-חשון
לאורך ימים ושנים טובות בגשמיות וברוחניות
יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה
ולקדש שם שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



ולזכות

התמים **מנחם מענדל שיחי'**

לרגל היכנסו לעול המצוות
ביום שני ג' מר חשון ה'תשס"ח
יה"ר שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ויזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח שיחיו
רוב נחת בגו"ר לאויוש"ט



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' **ירחמיאל** וזוגתו מרת **רבקה לאה שיחיו יעקבסאהן**



לזכות

הרה"ת ר' **נתן נטע שי' בלומעס**

לרגל מלאת לו ארבעים שנה "בן ארבעים לבינה"
ביום רביעי י"ט מר-חשון
לאורך ימים ושנים טובות בגשמיות וברוחניות
יה"ר שיגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לזכות

האי גברא רבה

מקים המוסד הק' 'הערות וביאורים', ועומד בראשו מאז הווסדו
קרוב לשלושים שנה, ומתעסק בכל מאודו להוציא הקובצים
באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

ליום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מר-חשון לאוי"ט
יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה
ברבים ולקדש שם שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת רחל שיחיו

חיטריק



לזכות

האי גברא רבה

מקים המוסד הק' 'הערות וביאורים', ועומד בראשו מאז הווסדו
קרוב לשלושים שנה, ומתעסק בכל מאודו להוציא הקובצים
באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

ליום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מר-חשון לאוי"ט
יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה
ברבים ולקדש שם שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' מרדכי

וזוגתו מרת נעמי אסתר

ומשפחתם שיחיו

פינסאן

לזכות

מורנו היקר הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי

מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים מתוך מסירה ונתינה

עצומה כיד ה' הטובה עליו

לרגל חגיגת ששים שנה לאורך ימים ושנים טובות



מצטרפים אנו עם המוני תלמידיו, מוקיריו ומעריציו במרחבי תבל באיחולי ברכה מקול"ע לאריכות ימים ושנים טובות מתוך בריות גופא ונהורא מעליא ויזכה עוד רבות בשנים להיות דולה ומשקה מתורת רבנו לתלמידי התמימים וללמדם מתוך מנוחת הנפש והדעת עדי נזכה בקרוב ל"ימות המשיח בהלכה" בגאולת עולמים עם הרבי בראשנו.

תלמידיו ומוקיריו האחים מינץ



לזכות

הרך הנולד שיחי'

לרגל הולדתו

ביום ראשון ט' מר-חשון ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה

וירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו

הרב מנחם מענדל וזוגתו מרת רייזל שיחיו

קרינסקי



נדפס ע"י הוריהם וזקניו

הרה"ת ר' צבי בנימין וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו קרינסקי

ומרת רחל לאה שתחי' קייזן

לזכות

האי גברא רבה

מקים המוסד הק' 'הערות וביאורים', ועומד בראשו מאז הווסדו

קרוב לשלושים שנה, ומתעסק בכל מאודו להוציא הקובצים

באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

ליום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מר-חשון לאוי"ט

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה

ברבים ולקדש שם שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוסף צבי

וזוגתו מרת רחל לאה

ומשפחתם שיחיו

סאנדמאן



לזכות

החתן התמים

הרב שי' שיחי'

והכלה מרת ברושי תחי'

דענבורג

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום שני י"ז מר חשון ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן

הרה"ת ר' שלמה זלמן וזוגתו מרת ריבה שיחיו **דענבורג**

לזכות

האי גברא רבה

מקים המוסד הק' 'הערות וביאורים', ועומד בראשו מאז הווסדו

קרוב לשלושים שנה, ומתעסק בכל מאודו להוציא הקובצים

באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

ליום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מר-חשון לאויר"ט

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה
ברבים ולקדש שם שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת פייגי

ובנם דאני שיחיו

שיינער



לעילוי נשמת

האשה החשובה

מרת רבקה בת ר' שרגא פייזל ע"ה קופערמאן

נפטרה ביום כ"ג מר-חשון ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה

ר' חיים אהרן שיחי'

קופערמאן

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ
ר' אהרן בן הרה"ח ר' יצחק ז"ל
זאקאן

נפטר ביום כ"ג מר-חשון ה'תשס"ג

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

אשתו מרת סימא אלטע תחי'
בנו הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל
ומשפחתם שיחיו
זאקאן

בתו מרת בריינדל ובעלה הרה"ת ר' ברוך

ומשפחתם שיחיו

נפרסטק

בנו אברהם שיחי'

לזכות

האי גברא רבה

מקים המוסד הק' 'הערות וביאורים',
ועומד בראשו מאז הווסדו קרוב לשלושים שנה,
ומתעסק בכל מאודו להוציא הקובצים
באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
ליום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מר-חשון
לאורך ימים ושנים טובות בגשמיות וברוחניות

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו
וימשיך להרביץ תורה ברבים ולקדש שם שמים ברבים,
עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.

✽

נדפס ע"י

ידידו ותלמידו הרה"ת ר' יוסף זזוגתו מרת קיילי
ובניהם ישראל, שלמה, יחזקאל, מנחם מענדל, לוי יצחק, שיחיו
מלמד

שכונת קראון הייטס