

קובץ

העירות וביאורים

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

נוסד בחורש תשרי ה'תש"מ

שנה כמ

גליון יז [תתקסא]

ש"פ בחר - פסח שני

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמישת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה

מאה ושש שנים לחולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה
ש"פ ב'הר – פסח שני
ה'תשס"ח
גליון יז [תתקסא]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4..... חמי טבריא בירושלים לעת"ל
10..... ביאור נפלא בסוד הקצין בספר דניאל
19..... אי מן חייא הוא - כגון רבינו הקדוש [גליון]

לְקוּטֵי שִׁיחּוֹת

- 21..... נשמה יתירה ביום טוב
22..... עיקר תקנת חרוסת
25..... הכנסת אורחים בפסח
27..... ב' אופנים במהות דין הפקר
28..... קרבן חביתין חיוב פרטי או פעולה נמשכת [גליון]

נגלה

- 29..... כגון דנקיטי אגר ביתא ואמרי למאן ליתבי'
36..... שכוני גוואי

חסידות

- 41..... ב' בחי' חצר המבוארות בד"ה אשרי תבחר
45..... התוארים בחתימת הרבנים בני המחבר בהקדמתם לתניא
47..... בענין הנ"ל
47..... הערה בדרך אפשר בספר התניא
48..... דיוקים בדרך אפשר בספר התניא [גליון]

רמב"ם

- 49..... מעלה גדולה להתפרנס ממעשה ידיו
56..... הערות ברמב"ם בענין ההגדה
59..... האם מתחשבין בגוי אנס
63..... הצלת מרים את משה מן הים [גליון]

הלכה ומנהג

- 64..... האם הגבאי הקורא לאביו לתורה יקראנו בשמו
65..... המכה חברו כדי להציל עצמו
66..... ברכת המצה לאחר חצות ליל פסח
67..... ניקוד תיבת "במרחב"
69..... המנהג לזרוק על חתנים ב"שבת בעווארפן" חבילות פעקליך
70..... יציאת י"ח שמחה ביו"ט בכוס הקידוש
72..... מכירת חמץ אחר זמן האיסור - באופק אחר [גליון]
74..... האם כנפות הטלית קטן צ"ל בחוץ [גליון]

פשוטו של מקרא

- 76..... "ויגד משה את דברי העם" בפש"מ

שונות

- 84..... ר' זושא ור' אלימלך - מי המבוגר מביניהם
85..... שר התורה
86..... נגיעת מחלל שבת ביין
87..... מכת בכורות
89..... הערות קצרות בענינים שונים
91..... קושיית הבן חכם



מודעה ובקשה

לקראת חג השבועות - חג מתן תורתנו, עומדים אנו להוציא לאור בעזה שי"ת קובץ חגיגי - מוגדל ומיוחד בכמות ובאיכות.

אי-לכך, שטוחה בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן לאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר - בעניני גאולה ומשיח, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה לא יאוחר מיום ראשון, כ"ז אייר הבעל"ט.

המערכת

**הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד חג השבועות
יש לשלוח לא יאוחר מיום א', כ"ז אייר**

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

מס' טלפון: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

חמי טבריא בירושלים לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

היבא תמיצי פסח שבישלו בחמי טבריא

איתא בפסחים (מא, א): "אמר רב חסדא: המבשל בחמי טבריא [מעינות ורתחין. רש"י] בשבת - פטור. פסח שבשלו בחמי טבריא - חייב. [על אכילתו, וקא סלקא דעתך משום דלא תאכל מבושל] מאי שנא בשבת דלא - לתולדות אש בעינן, וליכא, [הלכך לאו בישול הוא, דליהוי חייב משום אב מלאכה] פסח נמי - לאו תולדות אש הוא? אמר רבא: מאי חייב דקתני - דקא עבר משום צלי אש [לאו דלא תאכל כי אם צלי אש איכא, ולא לאו דבישול]".

ומפורסמת הקושיא דאיך שייך כלל הדין לבשל פסח בחמי טבריא, דלהוציא הפסח מירושלים אי אפשר שהרי קדשים קלים נפסלים ביוצא חוץ לחומה, ולהביא חמי טבריא בכלי לירושלים לא שייך שהרי הוא "כלי שני" ואינו מבשל וגם מצטנן?

וראה בהגהות חשק שלמה שם וז"ל: "פסח שבשלו בחמי טבריא חייב, נ"ב שמעתי מפי מר אבא הרב המופלג בתורה ויראה מוהר"ר ישראל משה הכהן ז"ל דפעם אחת כשנתכבד אצל הרב המאור הגדול הצדיק הגביר המפורסם מהור"ר אריה לייב ב"ר בער זצ"ל, ובתוך הבאים לקבל פניו היה חכם אחד גדול מחכמי עיר הקודש ירושלים ועמד החכם הנ"ל בתימה גדולה דאיך משכחת לה הך דינא דפסח שבשלו בחמי טבריא, דהא פסח אינו נאכל רק בירושלים ואם הביאוהו לטבריא כבר נפסל משום יוצא ובלאו הכי לוקה משום לאו דיוצא, ועוד נראה דבפסח שנפסל אין בו משום איסור בישול, וכמו שאמרו שבאכלו מבעוד יום אין בו משום נא ומבושל, ואם את החמי טבריא הביאו לירושלים כבר נצטנן, ועוד דכלי שני הוא ואינו מבשל כלל, ולא תירצו על זה כלום, כך סיפר לי מר אבא ז"ל. ולענ"ד יש לומר בפשיטות דמשכחת לה בשעת היתר הבמות, דקדשים קלים היו נאכלים אז בכל ערי ישראל וכדתנן בזבחים

(ק"ב, ב), והלכך אף דהקרבנות הפסח עצמו היתה בבמת צבור בנוב וגבעון, מכל מקום אכילת הפסח היתה מותרת בכל ערי ישראל, והיו יכולים להוליכו אחר כך אפילו לטבריא" עכ"ל. היינו דסב"ל דפסח הנשחט בבמת צבור כגון בנוב וגבעון מותר לאכלו בכל ערי ישראל ושייך שבישלו בחמי טבריא.

פסח שני בזמן היתר הבמות אם צריך במה גדולה

ובס' 'אגלי טל' מלאכת אופה (סי' יב אות כו) רצה לתרץ ג"כ דאיירי בפסח בזמן 'היתר הבמות', אלא דאיירי ב"פסח שני" ורצה לומר דמותר לשחוט פסח שני שאינו חובת הציבור גם בבמת יחיד, כיון שקבוע לו זמן עיי"ש, אלא שכתב שהמל"מ הל' קרבן פסח פ"א ה"ג הביא דברי התוס' (זבחים ק"ח, א ד"ה ותתרגם) דפסח שני קרב בשעת היתר הבמות, ונסתפק בכוונתם אם הוא דוקא בבמה גדולה או אפילו בבמת יחיד, ומסיק המל"מ דגם פסח שני אינו נקרב אלא בבמה גדולה, וטעמו הוא דטעמא דפסח שני קרב אע"ג דהוי קרבן יחיד, משום דאתי מכח קרבן ציבור, כיון דפסח ראשון קרבן ציבור הוא, וכיון דפסח ראשון אינו קרב אלא בבמה גדולה ה"ה פסח שני עיי"ש, ועי' גם בס' 'הר המוריה' הל' בית הבחירה (סי' א אות ו ד"ה ודע) דר"ל ג"כ דאולי כוונת התוס' הוא לבמת יחיד, ובס' מקור ברוך ח"ב סי' יח הוכיח שקרב רק בבמה גדולה, וראה גם בס' 'זבחי אפרים' זבחים (יד, א, ב ד"ה ומסוגיא דידן) שהוכיח משם דפסח שני אינו קרב בבמת יחיד ואכמ"ל.

ונראה דהא דלא רצה האגלי טל לתרץ כהחשק שלמה, דאיירי בפסח ראשון דאף דקרב בבמה גדולה דוקא מ"מ נאכל בכל ערי ישראל וכדהביא מהמשנה זבחים? נראה משום דסב"ל דזהו רק בשאר קדשים קלים הנקרבים בבמה קטנה וכמו שפירש"י שם הטעם: "דהא בכל מקום שהוא שם עושה במה ומקריבו", משא"כ קרבן פסח דקרב בבמה גדולה דוקא, אינו נאכל בכל ערי ישראל, ולכן רצה לתרץ דאיירי בפסח שני דוקא ובבמת יחיד, משא"כ החשק שלמה אינו מחלק בזה, וסב"ל דגם פסח הקרב בבמה גדולה נאכל בכל ערי ישראל כשאר קדשים קלים.

וראה מהרש"א פסחים (לח, ב סד"ה נאכלין) דסב"ל ג"כ דפסח ראשון בזמן הבמות נאכל בכל ערי ישראל, ובאור שמח הל' בית הבחירה פ"ו ה"ז נקט דאינו נאכל בכל ערי ישראל אלא במקום הקרוב לבמת

ציבור, ועי' בס' 'כנסת הראשונים' זבחים יד (אות רצט) שהאריך בענין זה, ומחלק בין כמה דנוב וגבעון שיש שם דין מחנות ושם אינו נאכל בכל ערי ישראל, לבמה דגלגל דבטל שם דין מחנות ושם הוא נאכל בכל ערי ישראל עיי"ש, ולפי"ז כתב די"ל דפסח שבשילו בחמי טברי' איירי בזמן היתר במות דגלגל.

וראה בשו"ת 'ציון לנפש חיה' (לייטער) סי' קטז שכתב בענין זה - בהמשך למ"ש בשו"ת שלו 'בית דוד' סי' ק"ז- שמצא שכבר הקשו קושיא זו בזמן הקדמונים בס' 'יחסי תנאים ואמוראים' לרבינו יהודה בר' קלונימוס (אות ר' חייא) וז"ל: "והא דאמרינן פסח שבשילו ליכא לאוקמי בבית עולמים דהא אין חמי טבריא בירושלים כדאמרינן בפ"ק דפסחים, אלא היינו בשילה ובבמה גדולה, ובשעה שמקריבים בבמת יחיד" עכ"ל, ובמ"ש "בבמת יחיד" לכאורה כוונתו לפסח שני וסב"ל דפסח שני קרב גם בבמת יחיד, כיון דפסח ראשון קרב רק בבמת ציבור ויל"ע, וראה עוד בס' 'גור ארי' יהודה' (קונטרס המועדים דיני פסח סי' יא), ומה שהביא אח"כ בשם אביו הגרמ"ז הי"ד בענין זה לגבי אכילת קק"ל בערי חומה.

דיני במה בזמן הזה

אלא שכבר הקשו על תירוצן זה (ראה שו"ת אמרי יושר להגר"מ אריק ח"א סי' כה ועוד) דזה אפשר לתרץ בש"ס די"ל דאיירי לגבי הזמן דהיתר במות, אבל אכתי יוקשה הקושיא על הרמב"ם שהביא הלכה זו בהל' ק"פ (פ"ח ה"י) ולא שייך לומר שהביא בס' הי"ד הלכה שהי' נוגע רק בזמן נוב וגבעון וכו' דמאי דהוה הוה?

ואף דבלקו"ש חי"ד שופטים (ב) ביאר הא דשקו"ט בסוף מסכת זבחים בדיני הקרבה בבמה, דלכאורה מאי דהוה הוה? ומבאר משום דזה נוגע גם בזמן הזה, דאם יבוא נביא ויצוה להקריב קרבן בבמה בזמן הזה, מצווים לשמוע אליו מצד הוראת שעה, עיי"ש בארוכה. כי אף שאמרו (יומא ט, ב וש"נ) "משמתו נביאים האחרונים חגי וכו' נסתלקה רוח"ק מישראל", שמזה משמע לכאורה שא"א שיקום נביא בזה"ז, עכצ"ל דזה אינו, דמפורש בכ"מ בדברי חז"ל שהיתה גם לאח"ז השראת רוח"ק. ועכצ"ל דמה שאמרו "נסתלקה" הכוונה שמאז לא היתה מצויה כמקודם אבל לא שבטלה לגמרי, כלומר דמכיון שאין הנבואה שורה אלא במי שעלה והגיע לכו"כ מעלות גדולות אין בני אדם ראויים לנבואה, אבל לא

שנפסק גילוי הנבואה באופן של גזרה מלמעלה, ומדויק בזה הלשון "נסתלקה" ולא "בטלה" או "פסקה" כהלשון בגמ' שם בנוגע לכמה דברים שבטלו, כי לא בטל ולא נפסק גילוי הנבואה אלא שנסתלק מלמטה כיון שאין בנ"א הראוי לקבלת הנבואה, אבל באם יהי' אדם הראוי לקבלתה תשרה עליו רוח"ק ונבואה גם בזמן הזה, ולכן לא הביא הרמב"ם בס' הי"ד שפסקה הנבואה וכו' עיי"ש בארוכה, (וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' ד) ולפי"ז שפיר אפשר לתרץ כן גם בדברי הרמב"ם כיון דדין זה שייך גם בזמן הזה, אמנם מ"מ לא נראה לומר כן בס' הי"ד, שהרי לפועל השמיט הרמב"ם כל דיני במה, וא"כ לא מסתבר לומר דבדין זה כוונתו להקרבה בבמה.

כלי המחזיק חום אם הוא כלי ראשון

עוד תירץ ב'אמרי יושר' שם (ובקצרה באגלי טל שם) ע"פ מ"ש הט"ז ביו"ד סו"ס צב (ד"ה כתוב במהרי"ל) שאם שאב חמין בכלי שהכניסו לכלי ראשון והוציאו דין כלי ראשון עליו, וכתב הט"ז דאף המהרי"ל החולק ע"ז, מודה דאם שהה הכלי בתוך הכלי ראשון דדינו ככלי ראשון עיי"ש, וא"כ שפיר משכחת לה בכה"ג ששאב המים מחמי טבריא עצמו נמצא שהמים נמצאים בכלי ראשון, ואח"כ הביא הכלי במהירות עיי"גמלא פרחא וכו' עיי"ש.

ויש להוסיף מ"ש הגה"ק האמרי אמת מגור זצ"ל ב'מכתבי תורה' (סי' פג) וכן הביא בשמו בס' 'לקוטי יהודא' פ' בא (עה"פ כי אם צלי אש) די"ל שהביאו לירושלים בבקבוק המחזיק חום הנקרא 'טערמוס', שלא נפקע ממנו חומו, אבל כתב דלפי"ז צ"ל דדין הטערמוס הוא ככלי ראשון, ולא מסתבר לומר כן עיי"ש, וראה גם שו"ת חקל יצחק סי' פה שתירץ כעיי"ז, וכן כתב לתוך הגה"ק ממונקאטש זצ"ל במכתבו שנדפס בס' 'אוצר נחמד' עמ' 114 עיי"ש, ועי' גם בחי' הגרמ"ז סי' מז, ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' ו' שקו"ט בענין זה ובדין 'טערמוס' אם הוא ככלי ראשון, וכן בשו"ת אגרות משה או"ח סי' צה ובשו"ת בצל החכמה ח"ב סי' עד, וביביע אומר ח"א או"ח סי' יד (ד"ה אולם), ונקטו דטערמוס הוא ככלי שני.

אמנם יש לצרף ב' התירוצים ביחד, דאיירי שהכניס כלי זה המחזיק חום להחמי טבריא עצמו דנעשה כלי ראשון ולא נפקע ממנו הדין דכלי ראשון כל הזמן.

אלא דב'הגהות המהרש"ם פסחים שם פקפק בזה, דמתי נימא דאם שאב מכלי ראשון דהוה כלי ראשון דוקא בכלי העומד על האש, אבל בשאב מחמי טבריא שאינו תולדת האש לא עיי"ש, וראה שו"ע אדה"ז סי' שיח סכ"ג וסי' תנב סכ"ז שחמי טבריא אינן תולדות האור, וראה תוס' חולין (ח, א ד"ה בחמי) שכתבו דאפילו לר' יוסי בשבת (לט, א), שחשיב ליה חמי טבריא תולדות אור משום דחלפי אפיתחא דגיהנם, מודה דאינו נידון משום מכוה, כדאיתא בנגעים רפ"ט, כיון דהאי אור בידי שמים הוא.

כל מעיינות רותחין נקראים 'חמי טבריא'

ובספר 'ברכת ראש' עמ"ס נזיר בליקוטי מהרא"י שבסוף הספר, תירץ דלהכי דקדק רש"י בפסחים שם לפרש: "חמי טבריא - מעיינות רותחין", דנראה בבירור שרש"י מכוון לתרץ זאת, שלא דוקא כוונת הגמ' מעיין טבריא, רק לדוגמא, וכוונת הגמ' מעיינות רותחין, ומביא רא"י לזה מהא דבשבת (מ, ב) גבי מבשל בחמי טבריא בשבת לא פירש"י בשם מאומה, והיינו מפני דשם הפשט בחמי טבריא ממש כי מיירי לענין שבת, אך לענין פסח שאין באפשרי חמי טבריא ממש, מפרש רש"י מעיינות רותחין עיי"ש, ובדרך זה כתב לתרץ גם בשו"ת 'פרי יצחק' ח"א סי' כ ע"ש, ובס' 'לקוטי סופר' (מח, ב) הביא רא"י לזה מהא דאיתא בפסחים (ח, ב): "אמר רבי דוסתאי ברבי ינאי: מפני מה אין חמי טבריא בירושלים - כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים: אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריא - דיינו, ונמצאת עליה שלא לשמה", ולכאורה קשה דאם היו בירושלים לא היו נקראים חמי טבריא, וא"כ הול"ל מפני מה אין מעיינות רותחין בירושלים? אלמא דכל מעיינות רותחין נקראים בשם חמי טבריא עיי"ש, וכן הביא רא"י מתענית (יג, א), עיי"ש.

וראה גם בס' אור זרוע (ח"א הלכות נדה סי' שטו) שכתב: "אני המחבר איקלעתי לארץ הגר, לבוודן, ולאוסטריגוס, ויש שם "חמי טבריא" נובעין מן הקרקע, ושאלוני אם הנשים יכולות לטבול בהן, שהיו מסופקין בעבור שהן חמין, והוריתי להם להיתר" הרי ד"חמי טבריא" הוא שם המושאל לכל מעיינות רותחין בכל מקום שהם, וא"כ ה"ה י"ל הכא, וכן תירץ בתורה תמימה שמות (פ"ט אות פא).

אלא שיש שהקשו ע"ז (ראה זבחי אפרים שם, ובילקוט הגרשוני פסחים שם (השמטות נח, א)) שהרי הובא לעיל מימרא דרבי דוסתאי

ברבי ינאי: מפני מה אין חמי טבריא בירושלים - כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים: אלמלא לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריא - דיינו, ונמצאת עלייה שלא לשמה", וא"כ משום זה הרי ליכא מעיינות רותחין כלל בירושלים ושוב אי אפשר לתרך כהנ"ל.

אבל בזה שפיר יש לומר דלעתיד לבוא שימלא הארץ דעה את הוי', ודאי אין לחשוש בזה כי לא יעלה על לב שום אדם שתהי' עליה שלא לשמה, וכ"כ בשו"ת פרי יצחק שם בסוף הסי' עיי"ש ובס' פרדס יוסף פ' בא (יב, ט) ועוד.

לעתיד יבוא יהיו חמי טבריא בירושלים עצמה

וכיון דאתינן להכי יש להוסיף בזה עוד בנוגע ללעת"ל, ע"פ מה שכתב בתוס' רבינו פרץ פסחים שם וז"ל: "מפני מה אין חמי טבריא בירושלים. והקשה מוריניו רבינו פרץ נ"ע דילמא משום דירושלים אינה נותנת כדפי' לעיל [לענין פירות גינוסר, שהקשה הגמ' ג"כ "מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים" וקשה דילמא משום דקרקע ירושלים אינה ראויה לישא פירות גינוסר] ותירץ משום דחמי טבריא הוו משום דחלפי אפיתחא דגיהנם (שבת לט, א) וא"כ בדין הוא נמי שיהו בירושלים, דבירושלים יש פתח אחד פתוח לגיהנם, כדקאמר בעירובין (יט, א) ג' פתחים יש לו לגיהנם, אחד בים ואחד במדבר ואחד בירושלים דכתיב ותנור לו בירושלים (ישעי' לא, ט) "עכ"ל, ועד"ז ביאר קושיית הגמ' לענין פירות גינוסר שכל הארצות שבעולם נבראו מירושלים (יומא נד, ב) וא"כ כל פירות שבעולם דין הוא שיהו בירושלים.

וכן פירש קושיית הגמ' בשו"ת 'חקל יצחק' שם מפני מה אין חמי טבריא בירושלים ע"פ הגמ' שבת ועירובין הנ"ל, שהקושיא היא למה לא פתח להם הקב"ה פתח בירושלים שיצאו מהקרקע ויהיו להם חמי טבריא ומתריך משום שלא יעלו לרגל שלא לשמה עיי"ש.

[ולכאורה יש להקשות על פירוש זה, דהרי הגמ' דשבת קאמר זה דחלפי אפיתחא דגיהנם לפי ר' יוסי דסב"ל דחמי טבריא הוא תולדת האש, אבל חכמים שם חולקים עליו וסב"ל דהוה תולדת החמה, וא"כ לכאורה לא סבירא להו הא דחלפי אפיתחא דגיהנם? אבל ראה שו"ת 'הלכות קטנות' (ח"א סי' קפט) שכתב דגם חכמים דפליגי על ר' יוסי סב"ל דחלפי אפיתחא דגיהנם, אלא דסב"ל דהחום אינו אש ממש, או

דנבער ע"י ניצוץ מן השמש ולכן הוה תולדת חמה ולא תולדת אור עיי"ש, ולפי"ז א"ש דפירוש הנ"ל קאי גם לפי חכמים].

ולפי"ז יש לומר דכיון דלעת"ל יתבטל החשש דעלי' שלא לשמה כנ"ל, אכן יפתח הקב"ה אז פתח בכדי שיהי' להם חמי טבריא גם בירושלים כיון שכן צריך להיות בעיקר הבריאה, וממילא פשוט דשפיר משכחת לה הדין דפסח שבישלו בחמי טבריא.

עוד יש לתרץ דכיון דעתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל, כדאיתא בפסיקתא רבתי (פ"א ד"ה ד"א והיה מדי): "א"ר לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו", וכן הוא בילקוט שמעוני ישעי' (רמז תקג) ועוד, במילא תהי' טבריא בחוצות ירושלים, וכ"כ בס' פרדס יוסף (בא יב, ט אות נא) בשם אחיו, וראה גם בקובץ דגל התורה (ווארשא) דף פג, וכן תירץ גם במרגליות הים סנהדרין (ב, א, אות לה) ובזבחי אפרים שם ועוד, וישנם עוד אופנים אחרים לתרץ, ואין להאריך עוד.



ביאור נפלא בסוד הקצין בספר דניאל

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

קץ הגאולה נתגלה לדניאל חמשה פעמים. אבל הדברים "סתומים וחתומים" כמפורש בסוף הספר.

אולם כבר כתב הרמב"ן בספר הגאולה דבהתקרב זמן הגאולה הוסר ההעלם ונפתח החתימה, וכמפורש ברש"י בסוף דניאל עה"פ "כי סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ" שכותב "עד אשר תקרב הגאולה", הרי להדיא דקודם הגאולה ובסמיכות אליו כבר ניתן להתגלות. והיינו ד"עד עת קץ" פירושו "עד ולא עד בכלל".

וכן מפורש בזהר ח"א (ק"ח, א) "וכד יהא קריב ליומי משיחא, אפילו רביי דעלמא זמינין לאשכחא טמירין דחכמתא, ולמנדע ביה קצין וחושבנין, ובההוא זמנא אתגליא לכלא".

וי"ל ש"רבי דעלמא" כולל קטנים בתורה וביר"ש, והיינו דכד יהא קרוב לזמן הגאולה, לא נשלל הדבר אפי' לאנשים כערכנו לדעת חשבונות הקץ.

והנה חמשת הגילויים של דניאל הם כדלהלן:

א. בדניאל (ח, יב) נאמר "עד מתי החזון התמיד והפשע שמם תת וקדש וצבא מרמס . . עד ערב בוקר אלפים ושלש מאות", ולרש"י הכוונה שמוסיפים הגימטרי' של "ערב בוקר" דהיינו 574 להחשבון 2300 ויוצא 2874. והכוונה דמזמן ביאת ישראל למצרים עד שבטל קרבן התמיד (שש שנים קודם חורבן בית שני) הוא 1584 שנה. ואחרי החורבן עד הגאולה יש 1290 שנה, סה"כ 2874.

ב-ג. עוד נאמר קץ של "עדן ועדנים ופלאג עדן" (ז, כה), ועד"ז "מועד מועדים וחצי" (יב, ז), דהיינו הך. והכוונה לרש"י (עפ"י רס"ג באמונות ודעות ח, ג) הוא ד"מועדים" ר"ל ב' זמנים (ידועים), הזמן מיצ"מ עד בנין בית ראשון 480 שנה, והזמן של בית ראשון 410 שנה, ס"ה 890 שנה, ועוד חצי של זמן זה דהיינו 445 שנה, ס"ה 1335.

נמצא דיש שני קיצים שונים 1290 ו1335.

ד-ה. ובסוף דניאל (יב, יא-יב) נאמר במפורש שני זמנים אלו "ימים אלף מאתים ותשעים", "ימים אלף שלש מאות שלשים וחמשה". "ימים" פירושו "שנים" כמו "ימים תהי' גאולתו" (ויקרא כה, כט) האמור אצל בתי ערי חומה, שהכוונה שנים כמפורש בפסוק שאחרי זה "ואם לא יגאל עד מלאות לו שנה תמימה גו'". (ועי' רד"ק בס' השרשים ע' יום).

יוצא דלפי רש"י החמשה קיצין שנאמר לדניאל הם באמת רק שני קיצין, 1290 וגם 1335². ורש"י (שם ח, יד; יב, ב) פי' עפ"י המדרש (רות

(1) לעיל (ט, כז) משמע דג' וחצי שנה קודם החורבן בטל התמיד. וכ"כ ביוסיפון (פרקים עט, פד, צב), וביוסף בן מתתיהו (תולדות מלחמת היהודים ספר ה' ט, ד). ובירושלמי תענית (ד, ה) משמע דתיכף לאחר ביטול התמיד נחרב הבית.

(2) גם לפי הרמב"ן הקצים בפ"ז וי"ב מתאימים להקץ דפ"ח. ולדבריו הכי פירושו: "עדן" ר"ל זמן התחלת גלות הראשון עד שבאו לארץ, דהיינו 440 שנים, דהגלות מתחיל מלידת יצחק וכמש"כ "ארבע מאות שנה" (בראשית טו, יג). "ועדנים" ר"ל פעמיים ככה,

רבה ה, ו) שהראשון לתחילת התגלותו של משיח ואח"כ נכסה, ויתגלה עזה"פ אחרי 45 שנה, ואז תבוא הגאולה. והרמב"ן בספר הגאולה ש"ד פי' דהקץ הראשון הוא לביאת משיח בן יוסף³, והוא מולך 40 שנה (כדהביא שם מפרקי היכלות פל"ט) ואז בא מב"ד ועוסק בקיבוץ גלויות ובמלחמת גוג ומגוג ה' שנה.

ובגליון תתק (עמ' 12) ביארנו דיתכן דשני הקיצין הנ"ל הם התחלת זמן של בעתה, וסופה. די"ל דתקופה זו היא בערך ארבעים שנה. והחמש שנים הנוספים הם כדפירש הרמב"ן הזמן מתחילת קיבוץ גלויות עד סופה.

והנה לפי רש"י הותחל זה הזמן של 1290 או 1335 שנה מזמן ביטול התמיד שש שנים קודם החורבן. ולדעת הרמב"ן מונים מזמן חורבן בית שני שאז נתבטל התמיד לגמרי⁴. וכבר עבר קץ זה יותר משבע מאות שנה, ועדיין לא נושענו. ולכן בהכרח שזמן זה מתחיל ממקום אחר, לא משנת החורבן. וכבר הורה לנו רש"י (שם ח, יד) "ואנו נוחיל להבטחת מלכנו קץ אחר קץ, ובעבור קץ הדורש, נודע כי טעה במדרשיו, והבא אחריו יתור וידרוש דרך אחרת".

ועל כן נשתדל בשורות הבאות לדרוש "דרך אחרת" בביאור קיצין הנ"ל.

והנה בכתוב הנ"ל (יב, יא) נאמר "ומאת הוסר התמיד ולתת שקוץ שמם ימים אלף מאתים ותשעים". ועד"ז נאמר (ח, יג): "עד מתי החזון

דהיינו תת"פ שנה, ועוד חצי עדן היינו ר"כ שנה, סה"כ 1540. וזמן זה מתחיל מזמן שתפסה רומי את הממשלה מיון שהי' 206 קודם החורבן (כדאי' בע"ז ט, א). ונמצא דהקץ של 1540 שנה שווה להקץ של 1335. כי 206 של רומי קודם החורבן ו-1335 אחר החורבן היינו 1541. שנה אחרונה אינה בחשבון כי איננה שלימה, עי"ש.

והקץ של "ערב בקר אלפים ושלש מאות" מתחיל מזמן לידת דוד, דמאז עד חורבן בית שני 970 שנה. (דוד מלך בהיותו בן 30, 40 שנות מלכות, 410 שנות בית ראשון, 70 שנות גלות בבל, 420 שנות בית שני, סה"כ 970), וביחד עם 1330 הר"ז 2300.

(3) "וארבעים שנה קודם שיבא משיח בן דוד ששמו מנחם בן עמיאל יבא נחמי' בן חושיאל איש לאפרים בן יוסף וכו'".

(4) להרמב"ן "הוסר התמיד" פירושו נחרב בית המקדש שאז "הוסר לגמרי", דכל זמן שהבית הי' קיים אף דלא הניחו להם הרומיים להקריב התמיד מ"מ איז זה נקרא הסרה, כ"א דבפועל לא הוקרב משום ארי' דרביע עלי', ואינו נחשב ביטול לגמרי עד החורבן.

התמיד ופשע שמם תת וקדש וצבא מרמס", והכוונה לפרש"י היינו שעל מקום המקדש שם היו מקריבין את קרבן התמיד העמידו הרומיים ע"ז⁵ שהוא שקוץ שמם ופשע שמם. דשומם ר"ל אלם, דהיינו אבן דומם, דפה להם ולא ידברו. וצ"ע שמשמעות הכתוב הנ"ל בפ"ח היא דהפשע והשקוץ נתונים שם עד כלות זמן הקץ, דהיינו עד סוף 1290 השנים, אבל הע"ז שהעמידו שם הרומיים הוסר זמן רב קודם כלות זמן הנ"ל, דהרי המוסלמים כבשו את ירושלים והר הבית יותר משבע מאות שנה קודם כלות הזמנים של 1290 ו-1335 אחר החורבן⁶.

והנה הקץ של "עדן ועדנין ופלג עדן" (ז, כה), שלרש"י היינו אותו קץ של 1335 הנאמר בסוף הספר, הרי זה נאמר בהמשך להחזון של החי' הרביעית, שלאחרי שראה דניאל שצמח עשר קרניים שוב ראה עוד קרן אחד והשלטון של קרן זה הוא "עד עדן ועדנין ופלג עדן". ולפי רש"י הקרן האחת היא טיטוס ימ"ש. ולהרמב"ן⁷ והאברבנאל היינו הנצרות שצמחה ממלכות רומי ומילאה מקומה. (גם לרש"י לכאן צ"ל שהנצרות

5) שקץ הוא לשון ע"ז. דברים כט, טז ("ותראו את שקוציהם . . עץ ואבן גו'"), מ"א יא, ה-ז ("שקץ עמונים . . שקץ מואב"), מ"ב כג, כד ("ואת התרפים . . ואת כל השקצים"). במשנה תענית כו, ב "והעמיד צלם בהיכל" ובירושלמי שם דקאי על אפוסטמוס ששרף התורה. ורש"י מביא דהכוונה למנשה כדאי' בתרגום ירושלמי לישע"י סו (ליתא בת"י לפנינו), וגם דעה זו מובא בירושלמי. וע"ש בגמ' כח, ב דהכתובים "ולתת שקוץ שומם (דניאל יב, יא), "ושקוצים משומם" (שם ט, כז), קאי על אותן הצלמים.

אבל ע"פ פשוטו של מקרא הכתובים (ח, יג. ט, כז. יא, לא. יב, יא) מדברים על ע"ז שהעמידו הרומיים. וע"ש במלבי"ם דהיינו ע"י אדריאנוס, ואירע שבעים שנה אחר החורבן.

6) בית ע"ז שהעמיד אדריאנוס נחרב ע"י קונסטנטין ואמו הילני בשנת 324 למספרם. ולהעיר דבשנת 629 כבש הורקוליס מביוזנטס (רומי המזרחית) את מקום המקדש מהפרסיים והתחיל לבנות בית ע"ז של נצרות, אבל לא נגמר עד שנכבש בידי המוסלמים.

7) בספר הגאולה שם כ' שאדום, רומי ונצרות היינו הך, משום שהאדומיים הם ראשונים שטעו אחרי אותו האיש, ומהם התפשטה לרומי, והדת הזאת נתבססה ונקבעה בימי קונסטנטין מלך רומי. והוא קיבל עליו האמונה בהאפיפיור העומד בראש דת הנוצרים. ועד"ז בעיקרים מאמר ד פמ"ב.

היא ממלאת מקומה של רומי דהרי נאמר שהשלטון ניתן לחי' הרביעית עד הקץ, ומלכות רומי נתבטלה כבר יותר מחמש מאות שנה⁸).

אבל הרס"ג והרמב"ם באגרת תימן פי' שהקרן האחת היא מיוחד מייסד דת האיסלם⁹. ולדבריהם צ"ל שקצין שנאמר בדניאל קאי על המשך בעלותם של המוסלמים על מקום המקדש דמש"כ ויתיהבון בידה עד עזן ועדנים גו"¹⁰, היינו שהר הבית בידינו, וזהו ג"כ הכוונה "עד מתי . . והפשע שמם תת וקדש וצבא מרמס", דעד מתי יהי' מקום המקדש למרמס תחת ידינו.

ולפ"ז הכוונה ב"שקוץ שמם" או "פשע שמם" אינו ע"ז שהועמד ע"י הרומיים, כ"א להבנין הנקרא "כיפת הסלע" שנבנה ע"י המוסלמים על גבי אבן השתיה מקום קודש הקודשים¹⁰.

(8) מלכות רומי נחלקה לחצאין בשנת 395 לס'. החלק המערבי נתבטל בשנת 476, והחלק המזרחי נמשך עד 1453.

(9) ולהראב"ע החי' הרביעית בכללותה היא ישמעאל. וע' רמב"ן בספר הגאולה למה לשיטתו אין מלכות ישמעאל בכלל הד' מלכיות. והמהר"ל (בס' נר מצוה ועוד) כ' דישמעאל נכלל בפרס כי היא קיבלה דת האיסלם, כמו הערביים.

(10) בפרד"א ספ"ל "חמשה דברים עתידין בני ישמעאל לעשות בארץ באחרית הימים . . יבנו בנין בהיכל". ובשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרצא "הדבר ברור שתחת הכיפה שם אבן השתיה בלי ספק, הנקרא אצלם אל-סכרא . . מ"מ אין ספק כי האבן הזאת אשר תחת הכיפה היא אבן השתיה, אשר עליה היה הארון בבית קודש הקדשים מצד מערב".

אבל בסו"ס דרך הקודש לרבי חיים אלפנדרי מירושלים (קושטא ת"ע) מפקפק בקביעותו של הרדב"ז המיוסדת על מסורת הגויים. (כי במשך כמה מאות שנה לא הניחו הרומיים את היהודים לדרוך בירושלים). "והנה היום לא ידענו מציאות אבן השתיה הזאת כיצד היא עומדת, כי הגויים פיהם דבר שוא, זה אומר בכה שהיא גבוה מן הארץ ותלויה באויר, וזה הפך התלמוד, עד ישקיף וירא ה' משמים תתגלה מלכותו עלינו".

וכן פקפק בהנחה כי הצרכה היא אבן השתיה המהר"ם חגיז (פרשת מסעי, עמ' יד-כב), ור' חיים נאטנזון בספרו 'עבודה תמה' (אלטונה תרל"ב). ספר זה יצא כנגד הספר 'דרישת ציון' של הרב צבי הירש קלישר (תלמיד הגרע"א). והוא ניסה בספרו להפריך את קביעתו של הרב קלישר שניתן כיום לבנות מזבח ולחדש את עבודת הקרבנות. וכן מוכח ברד"ק (ישעיה סד, י) שכתב שהנכרים מעולם לא בנו שום בניין על מקום המקדש. וכן בספר עמק המלך (בהקדמה כט) כ' כי האריז"ל אמר דברים שאין להעלותם בכתב למה המקום הקדוש פנוי בלא בנין.

ואל תתמה למה נקרא בנין זה "שקוץ" והרי אין בה שום ע"ז והוא בנין יפה המגין על אבן השתי' ולמה הוא "משוקץ"? כי עיקר תכלית הבנין הי' להראות שדת האיסלם היא הדת האמיתית והמושלמת, והמאמינים במוחמד הם העם הנבחר. וכל סביבות הכיפה בחוץ ובפנים הביאו לשונות מספרם הנק' "קורן" בהם נאמרו שמוחמד הוא ראש לכל הנביאים, ו"נבואתו" משלים נבואת משה ושאר הנביאים. ודברים האלו משוקצים ומאוסים בדוגמת ע"ז, שע"ז היא נגד יחוד ה', ודברים האלו הם נגד אמיתיות ונצחיות התורה, ונבואת משה, ובחירת כלל ישראל, ולכן היא דבר משוקץ.

והנה הרמב"ן בספר הגאולה העיר דהמספר 1290 מתאים בדיוק למספר השנים שהיו בנ"י בארץ, 440 עד בנין בית ראשון, 410 ו-420 משך זמנם של שני בתי מקדשות, ועוד עשרים שנה משניתן להם רשות ע"י כורש לבנות הבית, שאז באו כו"כ אלפים מבנ"י והחזיקו במקום המקדש ובירושלים והתחילו בבנין המקדש. אבל לא ביאר מה השייכות לזה שבנ"י היו בארץ 1290 שנה לזה שהקץ יהי' אחרי 1290 שנות גלות ושלטון רומי.

ולפי הנ"ל נראה לומר, ובהקדים מש"כ בזהר (ח"ב לב, א) שזכותם של בני ישמעאל באה"ק נובע מבקשת אברהם (לך יז, יח) "לו ישמעאל יחי' לפניך", דכיון דהוא ביקש שישמעאל ירש אותו לכן מילא הקב"ה בקשתו, ונתנה לבני ישמעאל למשך זמן "עד דישתלים ההוא זכותא דבני ישמעאל", ע"ש דברים נפלאים דכל הצרות שאנו סובלים עכשיו בזמן הקץ מהערביים הישמעאלים הוא מחמת שהם אינם רוצים לעזוב זכותם בארץ.

וראה שו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' א. שו"ת יביע אומר ח"ה יו"ד סי' כו. שו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' א.

ובקונטרס הנדפס בסו"ס "בית המקדש השלישי" להש"ד שטיינברג מביא כמה הוכחות כהרד"ק והאריז"ל שאין שום בנין על אבן השתי'. וראה גם בספרו של הרב לייבל רוניק על בית השני (ארוסון תש"ן) שמציע על פי כמה הוכחות שכירת הסלע נבנה ע"ג מקום מזבח החיצון. ובספר "ועשו לי מקדש" להרב זלמן מנחם קורן, ירושלים תשס"ז, מביא כמה הוכחות לשי' הרדב"ז, וניסה לתרץ כל הקושיות אשר עליו. וראה גם בקובצים "מעלין בקודש" המופיעים באתר אינטרנט "אל המקדש" גליונות 4-7.

ולכן כיון שהיורש האמיתי הוא יצחק ונתנה לבני ישמעאל רק מחמת בקשת אברהם לכן לא ניתן להם יותר מִישראל דאם שניהם יורשים הרי הם צריכים לחלוק בשוה. ואחרי 1290 שנה שזה מתאים לשנות בנ"י בארץ, שוב פקע זכותם של בני ישמעאל.

וי"ל שתפיסתם בארץ בא לידי ביטוי ע"י הבנין הגדול והמפואר שבנו ע"ג אבן השתי' ולכן נאמר לדניאל שזמן הקץ תלוי' בזמן שהבנין הנ"ל שהוא "שקוץ שמים" עומדת על הר הבית.

והנה על בנין הנ"ל נחרץ שנגמר בשנה ע"ב למנין שנות מוסלמי. וזה מקביל לשנת ד'תנא-ב (2-691 למספרם). ויוצא לפ"ז שה-1290 שנה כלה בשנת תשמ"א-ב. וראה זה פלא דבשנים אלו התחיל רבינו בפעולות גלויות ומופלאות להביא הגאולה, דאף שהודיע בתחילת נשיאותו שעבודת דורנו היא הבאת הגאולה, מ"מ פעולות נמרצות במיוחד כדי להביא הגאולה הותחל בשנות תשמ"א-ב. ומאז הלך והוסיף מדי שנה בשנה בפעולות הקשורות להבאת הגאולה.

תשמ"א: הקים רבינו ה"צבא" שלו, צבאות ה', ללחום נגד כל כוחות הטומאה המעכבים הגאולה, בסיסמת "ווי וואנט משיח נאור". והרי פשוט דעיקר התוקף בבקשה זו היא משום דכבר הגיע זמן הקץ ולכן יש לנו זכות תביעה.

תשמ"ב: הכריז שהוא ר"ת תהא שנת ביאת משיח, והרי ה"כלי" לקבל ברכת הגאולה היא אחדות ישראל ("כולנו כאחד"). והורה לאחד כלל ישראל ע"י כתיבת ספרי תורה. וקשר מצות כתיבת ספר תורה (סיום תרי"ג מצוות התורה) לסיום וקץ הגלות. והזכיר שזה שנת הקץ בכמה ספרים.

תשמ"ג: קריאה לאוה"ע לקיים ז"מ ב"נ (כהקדמה והכנה לזמן בו יהי' עסק כל העולם לדעת את ה').

תשמ"ד: איחוד כלל ישראל ע"י לימוד הרמב"ם. הדפסת ספרי התניא והפצתם בכל רחבי העולם. (י"ל: ס"ת - אחדות ע"י תושב"כ. רמב"ם - אחדות ע"י תושבע"פ הנגלית. תניא - אחדות ע"י פנימיות התורה).

תשמ"ה: קובע שהשנה תהי' שנת מלך המשיח.

תשמ"ו: פרסום הדברים האמורים בספרים אודות הקיווי והדרישה להביא את המשיח ע"י שכ"א יכתוב מכתב שבו יצטט מספרים אלו לעשרה מישראל וכו'. וכן הלך רבינו והוסיף בדחיפות הגאולה משנה לשנה. (ראה בכל הנ"ל בראשי פרקים מתולדות רבינו בתחילת היום יום).

ויש להוסיף בזה, דבמקביל לפעולות רבינו בהבאת הגאולה, שבעיקרה היא שיבת כל בני"י לארה"ק, הנה זה לעומת זה, מאז התעוררו אומה"ע בפעולות נמרצות למנוע הגאולה עי"ז שדחקו בבני"י להפקיר חלקים מאה"ק, ולתתם לאויבינו, ובפרט ירושלים ובפרט מקום המקדש. כי מיד קודם תקופה הנ"ל לחצו ממלכת רומי¹¹ את הממשלה באה"ק ליתן במתנת חנם כל שטח העצום של מדבר סיני למלכות מצרים שבמשך השלשים שנה לפני"ז השתדלה נמרצות להשמיד כל בני"י (ר"ל היל"ת) הדרים באה"ק זה שלשה פעמים. והממשלה המטורפת בארה"ק נתן לה הון אדיר של שטח ונפט וכו' בעד פיסת נייר. ואז אמר רבינו שזהו ההתחלה של המלחמה נגד ירושלים, וכפי שאכן רואים היום התגשמות חזון רבינו. ומלחמה זו היא מלחמת גוג ומגוג כמפורש בזכרי' יב-יד דזהו עיקר מלחמת גוג ומגוג:

"הנה אנכי שם את ירושלם סף רעל לכל העמים סביב, וגם על יהודה יהיה במצור על ירושלם. והיה ביום ההוא אשים את ירושלם אבן מעמסה לכל העמים, כל עמסיה שרוט ישרטו ונאספו עליה כל גויי הארץ. . . ואספתי את כל הגוים אל ירושלם למלחמה וגו'".

ולהדיא קישר רבינו ענין כתיבת ס"ת כלליים למלחמת גוג"מ בהתוועדות ש"פ מקץ, שבת חנוכה, תשמ"ב (תורת מנחם אות כב). אז אמר רבינו שישנו ענין נוסף "שמפני גודל חשיבותו היו צריכים לערוך התוועדות מיוחדת לדבר אודות ענין זה", והוא שכבר ניבא דניאל אודות כתיבת ס"ת להציל כלל ישראל. דעפ"י פשוטו של מקרא זהו הכוונה בתחילת פי"ב "ובעת ההיא יעמד מיכאל השר הגדול העמד על בני עמך והיתה עת צרה¹² אשר לא נהיתה מהיות גוי עד העת ההיא ובעת ההיא

11 בעיקר ארה"ב, ראש ממלכות הנוצרים (וכנזכר לעיל בפנים שנצרות היא ממלא מקומה של רומי). והממלכה הכי אדירה בעולם.

12 להעיר מפרש"י ש"והיתה עת צרה, בפמלי' של מעלה כו' וקטגוריא בתלמידי חכמים כו'". וי"ל דהיינו משום דאין עושין כלום למחות נגד ההפקרות האיומה למסור

ימלט עמך כל הנמצא כתוב בספר", דהפירוש הפשוט בתיבות "כל הנמצא כתוב בספר", היינו בס"ת. ע"ש.

והנה פסוק זה נאמר בהמשך להנאמר בפרק שלפנ"ז (יא, מ) "ובעת הקץ יתנגח עמו גו'", דקאי על מלחמת גוג ומגוג (עי' פרש"י וכו'). והיינו דענין כתיבת ס"ת היא למען הציל עם ישראל מפחד מלחמת גוג ומגוג.

ויש להעיר עוד, דהנה אע"פ שהזכיר רבינו כבר בשנת תשמ"ב שהיא זמן הקץ, מ"מ עד כ"ח ניסן תשנ"א לא היתה התביעה במלא התוקף, ובהמשך להשיחה הידועה והמבהילה, אמר בש"פ תזריע מצורע (ספר השיחות תשנ"א ח"ב עמ' 490) "כיון שבימינו אלה ממש כלו כל הקיצין כפשוטו ממש". וצ"ב מהו החילוק בין הקץ של תשמ"ב, להקץ "ממש" של תשנ"א? ולמה קבע כבר בשנת תשמ"ב שהיא שנת ביאת משיח אם לא בא הקץ "ממש" עד תשנ"א?

וי"ל עפ"י המבואר לעיל דבשנת תשמ"ב נגמר זכות ישמעאל באה"ק משום שבנ"י ג"כ החזיקו בארץ למשך זמן 1290 שנה כדברי הרמב"ן.

והנה כידוע אחרי מלחמת ששת הימים הורה רבינו לאנ"ש לבל יהיו בירושלים בערב פסח ובי"ד אייר משום דיש דעה בראשונים (הר"י יחיאל מפריז המובא בכפתור ופרח פ"ו) דמקריבין בזמן הזה. ומשום חומר איסור כרת חשש רבינו לשיטתו. אמנם במכתב י"ג אייר תשל"ה (נד' בלקו"ש ח"ב עמ' 218) הורה דנשתנה המצב ואין עתה היכולת כפי הדרוש להקרבת ק"פ. לפי"ז נמצא דבמשך לערך שמונה שנה היה הר הבית בידינו, דמפני הפחד של האומות מנצחון מלחמת ששת הימים ומלחמת יוה"כ לא הי' סכנה להקריב ק"פ. אבל אחר כלות השנים הללו שוב אין בידינו להביע שום בעלות על הר הבית מבלי לסכן את בני". ונמצא דנחסר שמנה שנה מה-1290 שנים שהי' לבני ישמעאל זכות

שטחים לאויבנו וכו' כדצחק רבינו רבוי פעמים. ובקול התור (דברים מיוחדים להגר"א) פ"ה (עמ' 128 במהדורת יוסף ריבלין תשנ"ד) "ובעיקבתא דמשיחא גובר הס"א ביותר להכות גם תופשי תורה במסמרים". (וקאי על מלחמת הערב רב המשתתפים עם עשו ישמעאל למנוע הגאולה. ע"ש). ולהעיר ממצודות שם "והיתה עת צרה... הקרן הזעירה שהיא ממלכת ישמעאל (היינו כפי' הרמב"ם והראב"ע) יצר להם מאוד".

בעלות על הר הבית¹³, ולכן התביעה התקיפה לא הי' יכול לבוא עד אחרי שנת תש"נ, דהיינו בשנת תשנ"א, ובשנה זו גופא בחודש ניסן, (בה עתידין להגאל), ובחודש זה גופא, כשהתקרב לסופו אזי כבר כלו כל הקיצין כפשוטו ממש. ולכן צעק אז רבינו עד לב השמים "עד מתי!". ויה"ר שאבינו אב הרחמן יקבל תפילת רבינו ותפילתם של כל צדיקי הדורות, ותפילת עמו בית ישראל ברחמים.



אי מן חייא הוא - כגון רבינו הקדוש [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון תתקנב (עמ' 16) מביא הרב א.ז.וו. שי' מ"ש כ"ק אדמו"ר בקונטרס בית רבינו שבבבל שמשיח יהי' קודם בחירתו נשיא הדור, ומביא ראי' מרבינו הקדוש שהי' ראוי להיות משיח והי' נשיא הדור, ומקשה הרב הנ"ל, "דהרי דניאל לא הי' מנהיג הדור (באופן גלוי) וכל ימיו הי' שר בבית מלכי בבל ופרס, ובימיו הרי הי' יחזקא' הנביא, מרדכי, זרובבל וכו', שהם היו מנהיגי הדור בגלוי. וגם הרי משה רבינו לא הי' מנהיג הדור כשנבחר לגאול את ישראל, ומהיכא תיתי שמשיח אכן יהי' מנהיג הדור בגלוי קודם שנבחר?". עי"ש שנשאר בצע"ג.

ואני איני רואה קושייתו כלל; (א) הרי בדניאל נאמר אי מן מתיא הוא כגון דניאל, משא"כ ברבינו הק' נאמר אם מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש. וזהו שהרבי מדמה בהקונטרס הנ"ל שנשיא הדור שהוא מן חייא והוא צריך להיות משיח ה"ה הנשיא. (ב) מגין לנו שדניאל לא הי' מנהיג הדור וכי בשביל שהי' בבית המלך לא הי' יכול להיות מנהיג, והרי גם

(13) גם בימי מסע הצלב נלקח ירושלים ומקום המקדש מהמוסלמים ע"י הנוצרים למשך כמאה שנה. אבל מחמת הקשר בין עשו וישמעאל ("כלה שער וחותרו ויעלו לציון מושיעים" - סליחות), ורצונם האחיד למנוע הגאולה מכלל ישראל, לא בא ישמעאל בטענות על הלקח ממנו בעלותו על מקום המקדש כיון שעיקר שאיפתו היא למנוע בעלות ישראל ולא איכפית לי' כ"כ הבעלות הפרטית שלו. ועי' בארוכה בס' קול התור דמלחמת גוג ומגוג היא ע"י שיתוף עשו ישמעאל והערב רב.

מרדכי הי' יושב בשער המלך, ואח"כ משנה למלך, והי' מנהיג הדור - מרדכי בדורו כמשה בדורו.

וכן מה שמביא שהי' אז יחזקאל הנביא וכו', וכי בשביל זה לא הי' דניאל יכול להיות מנהיג הדור, והרי גם בזמן מרדכי היו הנביאים חגי זכרי' ומלאכי, ואעפ"כ הי' מרדכי מנהיג הדור.

וגם מה שכותב אח"כ אודות משה רבינו שלא הי' מנהיג הדור כשנבחר לגאול את ישראל. הנה ; א) הרי הרבי מדבר אודות משיח שהוא גואל אחרון, ומי אומר שאותו הכלל צריך להיות גם אודות משה שהוא גואל ראשון. ב) וכי מי גילה לו שמשה לא הי' מנהיג הדור אז כשבא למצרים, יכול להיות שתיכף כשבא למצרים נעשה מנהיג הדור, ואז בישר להם שהוא נשלח לגאול אותם ממצרים, והגאולה בפועל היתה משך זמן אח"כ.

וכן הי' אצל הרבי שתיכף בהתחלת נשיאותו אמר במאמר הראשון שענינו של דור השביעי להמשיך השכינה למטה (היינו להביא הגאולה).

ומה שמקשה אח"כ אודות מה שמביא משד"ח "שהי' משוער אצלם בכל דור מיהו הראוי להיות משיח" והוא מעיר ע"ז שאינו מבעל שד"ח, כ"א שמעתיקו מאיזה רב אלמוני עי"ש. אבל מאחר שהרבי מביא א"כ משמע שהוא רב מוסמך, ויכולים לסמוך עליו*.



(* יש להעיר, דבשיחה הנ"ל לא נזכר שרבינו הקדוש, או כל משיח שבדור, היה צ"ל נשיא בדור בגלוי, והרי היו זמנים שמנהיג הדור בגלוי לא הי' מבית דוד כלל, כגון מרדכי עצמו (ולהעיר שדניאל ומרדכי חיו באותו דור) שהי' משבט בנימין (מגילה יב, ב), וכן רבות. ועוד, דהא משיח שנולד תיכף אחר החורבן הי' תינוק בן יומו כידוע, ואילו זכו הוא היה גואל את ישראל, ופשיטא שלא הי' מנהיג הדור ! אלא ודאי צריכים אנו לומר שאמנם בכל דור ישנו א"א הראוי מצדקתו להיות גואל", אלא שבד"כ הי' ענין זה דמשיח שבדור בהעלם, וכהא דריב"ל שפגש את משיח דיתבי ביני עניי, וגם דניאל היה נשיא הדור בהעלם, ורק החל מהבעש"ט התחדש הענין דנשיא הדור בגלוי. ומה שבשיחה הביא מרבינו הקדוש, היינו לפי שאצלו גם היה הענין דנשיא הדור בגלוי, וחזינן דהוא היה משיח שבדור. המערכת.

לקוטי שיחות

נשמה יתירה ביום טוב

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בלקו"ש חל"א תשא (ב) מביא מחלוקת הרשב"ם ותוס' בנוגע לבשמים ביו"ט שחל במוצ"ש. דלהרשב"ם הסיבה דאין בשמים היא מכיון דגם ביו"ט יש נשמה יתירה, ולהתוס' ליכא נשמה יתירה ביו"ט אלא ששמחת יו"ט ואכילה ושתיה מועיל כמו בשמים. ובתוס' הקשו על דעת רשב"ם, דלדבריו אמאי אין בשמים במוצאי יו"ט? ועיי"ש בשיחה שמבאר שם דעת אדה"ז שכתב "דביו"ט אין לאדם נשמה יתירה כלל", הגם דבוהר מפורש דיש נשמה יתירה גם ביו"ט. עיי"ש בארוכה.

ולהעיר דבקדושת לוי (להרה"ק ר' לוי יצחק נ"ע מבארדיטשוב) בדרושים לחג הפסח מבאר שיטת הרשב"ם עפ"י פנימיות הענינים. דידוע ד"שבת מקדשא וקיימא", דהיינו דקדושתה באה מלמעלה, משא"כ קדושת יו"ט היא מצד קידוש בי"ד היינו ע"י עבודת התחתון. ועפ"י מבאר שם דנשמה יתירה דשבת, מכיון שהיא מלמעלה לכן נעלמת לאחר השבת, משא"כ נשמה יתירה דיו"ט היא מצד עבודת האדם לכן היא נשארת גם אחר יו"ט. ולכן אומרים בנוגע ליו"ט אסרו חג בעבותים, דהיינו שממשיכים קדושת יו"ט להיום שאחרי החג משא"כ בשבת. עיי"ש.

ויש לבאר זאת עפ"י המבואר בכ"מ דהמשכה שהיא מלמעלה למטה אין לה קיום. משא"כ בהמשכה שהיא ע"י עבודת התחתון, הגם שהיא במדידה והגבלה ולפי ערך הגבלת התחתון מ"מ הרי היא בפנימיות, וממילא יש לזה קיום יותר.

אך בשיחה שם מבאר דמ"ש אדה"ז בשלחנו דביו"ט ליכא נשמה יתירה כלל, הוא עפ"י נגלה, ואינו מתאים לשיטת הזהר דגם ביו"ט יש נשמה יתירה. ולכאורה צ"ע איך להתאים זה עם שיטתו הנפוצה של הרבי

דכיון דנגלה דתורה הוא גוף לנשמת התורה, הרי הענינים בפנימיות התורה בהכרח שיתאימו להענינים כפי שהם עפ"י נגלה*.



עיקר תקנת חרוסת

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בלקו"ש חל"ב חגה"פ אות ז מבאר שיש בחרוסת ב' דינים, וז"ל: "בחרוסת ישנם שני דינים . . עיקר התקנה שהיא הבאתה על השולחן שתהי' לפניו בעת אמירת ההגדה, ונוסף על זה מצות הטיבול בה".

והנה באמת לעיל בהשיחה הוכיח מלשון הרמב"ם ואדה"ז שיש ב' דינים בחרוסת; א) שתהי' לפניו בעת אמירת ההגדה, ב) מצות הטיבול בה. ברם כאן מוסיף ונוקט בפשטות - שעיקר התקנה היא שתהי' לפניו בעת אמירת ההגדה.

ולכאורה דבר זה שעיקר התקנה היא שתהי' לפניו בעת אמירת ההגדה - הוא חידוש, ויש לעיין מאיפה המקור על זה. (דהתינח לפי הס"ד לעיל בהשיחה) (אות ב) דהפלוגתא בין החכמים וראב"צ הוא רק בדין הטיבול בחרוסת, אבל בהבאת החרוסת על השולחן בעת אמירת ההגדה כו"ע מודה שיש בזה מצוה, מוכח מכאן שפיר שהעיקר היא שתהי' לפניו בעת אמירת ההגדה כי הרי בזה כו"ע מודו. אבל לפי מה דמסיק דאין לחלק בין דין ההבאה על השולחן לדין הטיבול, א"כ קשה מנין לנו לחדש שעיקר

(*) לכאור' לא קשה כיון דהמושג "נשמה יתירה" ע"פ נגלה הוא שונה לגמרי מגדר נשמה יתירה ע"פ קבלה, ואין זו סתירה לומר שהנשמה יתירה כפי המבואר בקבלה אכן ישנה ביו"ט, אמנם כפי שהענין הוא בנגלה (אכו"ש, כמבואר בהערות בהשיחה שם) אין נשמה יתירה ביו"ט. המערכת.

(1) בכל הבא להלן יש להעיר מפלפולו העצום של הגרעב"ש שליט"א בגליון תתקנט עמ' 42.

התקנה היא שתהי' לפניו בעת אמירת ההגדה). ואדרבה המשמעות להיפק - שעיקר התקנה היא בשביל הטיבול בה, וכפי שיתבאר².

דהנה ז"ל אדה"ז בשו"ע סי' תעג ס"כ: "תקנו שיהיה לפניו חרוסת בשעת אמירת ההגדה שהחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים וזכר לתפוח כמו שנתבאר לכך צריך להיות על השולחן בשעה שמשפך שעבוד מצרים". ובסכ"ו כותב: "כשמביא לפניו הירקות עם כל דברים אלו טוב שיסדרם לפניו בקערה בענין שלא יצטרך לעבור על המצוות דהיינו שהירקות יהיו סמוכים לו יותר מן המצה והמצה מן המרור וחרוסת והמרור וחרוסת מן שני תבשילין. ויש שאין מקפידין על החרוסת ושני תבשילין אם יהיו סמוכים אליו דכיון שאינן באין על השולחן אלא לזכר בעלמא³ לא שייך אצלם אין מעבירין על המצות".

ובלקו"ש שם אות ב מפרש דמ"ש אדה"ז שהחרוסת באה על השולחן רק לזכר בעלמא - כוונתו לשלול הטיבול, דהחרוסת אינה באה על השולחן בשביל הטיבול אלא בשביל שיהיה לפניו בשעת אמירת ההגדה דזה נחשב "לזכר בעלמא". אבל אילו היתה באה על השולחן בשביל הטיבול לא היתה הבאתה נחשבת "לזכר בעלמא" דהרי באה בשביל טיבול, ואז הי' מן הדין טוב שתהי' החרוסת סמוכה אליו יותר מן ב' התבשילין. (ומזה ההוכחה (הב') שבהשיחה שלשיתת אדה"ז יש ב' ענינים שונים בחרוסת: שתהי' לפניו בעת אמירת ההגדה, ומצות הטיבול בה). לפי"ז נשמע בפירוש, דהטיבול בחרוסת עדיף יותר מזה שתהי' החרוסת לפניו בעת אמירת ההגדה. וא"כ צ"ע מ"ש בהשיחה שעיקר התקנה היא שתהי' לפניו בעת אמירת ההגדה.

(2) ועי' בדברי הרה"ג הנ"ל (אות ח) שהוכיח בדעת כמה ראשונים דוקא להיפק, דיח מצוה בהטיבול ואין מצוה בהבאה על השולחן. ועי' עוד בדבריו (אות ג) שהק' מנ"ל בכלל (לאדה"ז והרמב"ם) שהבאתה של החרוסת על השולחן היא כדי שתהי' לפניו בעת אמירת ההגדה הרי פשוט המתני' (פסחים קיד, א) משמע שהבאתה על השולחן בשביל הטיבול.

(3) בלקו"ש הע' 15 מביא לשון הארחות חיים "שאין חרוסת מצוה ואינו אלא לזכר בעלמא", פירוש: "לזכר בעלמא" הכוונה לשלול שאינו מצוה. אבל אין הכוונה כך בדברי אדה"ז, כי הרי אדה"ז ס"ל דחרוסת מצוה כמ"ש שם הע' 14. אלא הכוונה בדברי אדה"ז אף דהוי מצוה הוי "לזכר בעלמא" כי אינה באה על השולחן בשביל האכילה שאח"כ אלא כדי שיהי' זכר לטיט, וכפי שיתבאר בפנים.

ויש להעיר דבאמת פירוש זה שבהשיחה צריך עיון; דהנה בהמ"מ על שו"ע צוין דהמקור לדברי אדה"ז הוא החק יעקב (אות טז), וראה בהשיחה הע' 13 שכ' "ראה חק יעקב". ובהח"י קאי בפירוש גם על הטיבול דגם מעשה הטיבול נחשב "לזכר בעלמא", כמ"ש בהח"י "דאין מברכין עליהם (ר"ל: על החרוסת וב' התבשילין) רק לזכר בעלמא מביאין אותם על השולחן", וקאי על מעשה הטיבול, דוגמת מ"ש אח"כ גבי מצה דמברכין עליו וצונו על אכילתו.

ויש להביא סיוע דגם מעשה הטיבול נחשב "לזכר בעלמא" מדברי אדה"ז עצמו. דהנה בסי' תעא סי"ב כותב אדה"ז: "אבל יש נוהגין להחמיר עוד שלא לאכול פירות בערב פסח או ביום ראשון של פסח כדי לאכול חרוסת בלילה לתיאבון ואין לחוש למנהג ההוא כי החרוסת אין מצוה לאכלו אלא כדי לבטל הארס שבמרור שלא יזיקנו ואדרבה אסור לאכול הרבה ממנו עם המרור וצריך לנפצו מעל המרור שלא יבטל טעם המרור ואם כן למה לא יאכל פירות בו ביום".

ויש לעיין במ"ש "כי החרוסת אין מצוה לאכלו אלא כדי לבטל הארס שבמרור", הרי לדעת אדה"ז (כמ"ש בלקו"ש שם הע' 14) תקנת ההחרוסת הוא גם מצוה זכר לטיט (כדעת ראב"צ במתני' פסחים קיד, א) ומדוע כותב שאין מצוה לאכלו אלא כדי לבטל הארס שבמרור. (ועי' עד"ז בתד"ה אע"פ (פסחים שם) ובר"ן (קטו, א) שהקשו מדוע לא יבטל החרוסת טעם המרור - אליבא דהחכמים דס"ל שהחרוסת הוא לבטל הקפא שבמרור, ולא הק' כן אליבא דראב"צ דס"ל שהחרוסת מצוה זכר לטיט. אבל עי' בהגהות מהר"ב רגשבורג על התוס').

ומכל אלו (מדיוק דברי אדה"ז בשו"ע, והתוס' והר"ן) נמצאנו למדים דטיבול בהחרוסת לא נחשב כאכילה כלל כיון דהאכילה שע"י הטיבול

(4) בהע' 14 שם מוכיח דאדה"ז ס"ל ב' טעמים יש בחרוסת: משום קפא ומשום מצוה זכר לטיט. ולכאורה תמוה דמפורש כך ב' הטעמים בשו"ע רבנו בסי' תעא סי"ט. ואולי י"ל דאין הוכחה משם, דלא כתוב שם דהמצוה היא זכר לטיט, וא"כ יש לדחוק שהכוונה למצוה לקיים דברי חכמים שהתקינו לטבול לבטל הקפא. דהיינו שהוי ב' טעמים: א. המצוה לקיים דברי החכמים, ב. עצם חשש הסכנה עצמה מהקפא. ולהעיר ממה שהביא הרה"ג הנ"ל (אות ו) מעין זה מהרא"ש (ע"פ סי' כה) דהתקינו חכמים לחשוש לביטול הקפא באכילת רק חזרת בליל פסח משום מצוה שבו.

היא רק כדי לקיים הטיבול. לכן חשש אדה"ז (וכן התוס' והר"ן) רק לאכילת החרוסת שכדי לבטל הקפא שבהמרור, כי הוי בגדר אכילה עכ"פ. וא"כ שפיר יש לפרש מ"ש אדה"ז "שאינן באין על השולחן אלא לזכר בעלמא" דקאי גם על מעשה הטיבול, כי לא נחשב הטיבול אכילה כלל והוי רק "לזכר בעלמא", וכפי שמוכן מדברי הח"י כנ"ל.

אבל באמת כד דייקת שפיר, ע"כ אדה"ז לא ס"ל כהח"י, מדהשמיט אדה"ז דברי הח"י שכתב טעם על זה שהחרוסת וב' התבשילין אין בהם משום מעבירין על המצוות - כי "אין מברכין עליהם", וכן לאידך גבי מצה כתב הח"י טעם דיש בו משום מעבירין על המצוות - דהוי מצוה שמברכין עליה וצונו" (וכן גבי מרור עיי"ש), ואדה"ז השמיט כל זה, א"כ מוכח דלא ס"ל כהח"י. וצ"ל דלשיטת אדה"ז חיוב האכילה (והברכה) וחיוב הבאת הדברים על השולחן לאמירת ההגדה - חיובים שונים הם לגמרי ואין קשר ביניהם כלל, כי ההבאה על השולחן אינו בשביל האכילה אלא בשביל לומר עלי' ההגדה, כפי שמבואר כ"ז בהשיחה בנוגע לדין החרוסת. לפי"ז צריך לומר דמ"ש אדה"ז דבאה על השולחן "לזכר בעלמא" קאי רק על דלעיל מיני' ס"כ על הנחתה על השולחן בשעת אמירת ההגדה ולא על הטיבול בה, כמ"ש בהשיחה.

ברם לאחכ"ז נשארת הקושיא דלעיל מהו המקור למ"ש רבנו שעיקר התקנה היא שתהי' החרוסת לפניו בעת אמירת ההגדה, הרי הפכו לכאורה מפורש בשו"ע אדה"ז כנ"ל?

וי"ל בפשטות, דמ"ש בהשיחה שעיקר התקנה היא שתהי' החרוסת לפניו בעת אמירת ההגדה לא קאי בנוגע להלכה, אלא על פי פנימיות הענינים כבהמשך השיחה שם, ומסתמך בזה על סגנון לשון אדה"ז שהביא לעיל שם (אות ב) מיוסד על לשון המשנה (פסחים שם), דמשמע מלשונם דעיקר התקנה היא הבאתה על השולחן.



הכנסת אורחים בפסח

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקוטי שיחות כרך לה עמ' 186: "הכנסת אורחים כדבעי היא שהמארח טורח בכל כוחו לספק לאורחיו את כל צרכיהם. וגם אם ספק

אצלו אם יטלו את חלקם מכל מה שהכין להם - מכל מקום מספק להם כל טוב בהרחבה.

"ועוד זאת - שאין לו לערב החומרות שלו בהשתדלות בהכנסת אורחים, אם עי"ז יוגרע מטיב צרכיהם.

"ויתירה מזו: יתכן שאורחיו יחמירו ע"ע כמותו, אבל אין ענינו להכריחם על זה כי אם להכין הסעודה בהרחבה והבחירה בידם אם להחמיר על עצמם ועד כמה.

ומסיים בשיחה: "ועי" הוספה באהבת ישראל מבטלים סיבת הגלות כו". עכ"ל.

ועל פי דברים אלו אולי אפשר לבאר דברים שהוסיף כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ במנהג חב"ד בענין ההנהגה עם אורחים בימי חג הפסח; ההוספה היתה בשנת תש"ה (ספר השיחות תש"ה עמ' 91): "בפסח אין מכבדים, אך צריכים לתת אפשרות לקחת". כאן (כמו שציין ר"י שי' מונדשיין ב'אוצר מנהגי חב"ד' עמ' 102) נוסף חיוב על המארח לאפשר לאורח ליקח בעצמו. בכך הוסיף כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ על הנאמר בספר השיחות תש"ג עמ' 58: "בפסח אין מכבדים באכילה ושתייה". ולפני כן בשנת תרח"ץ (נעתק בהיום יום כ' ניסן) "בפסח אין צריכים לכבד באכילה ושתייה אבל רשאי לקחת בעצמו". כלומר - כמ"ש בשיחת תרח"ץ - לכבד או להקפיד על שאין האורח טועם - זאת אין עושים בפסח, אין צורך ללחוץ ולהעיק, בגלל ההידורים [של האורח] בענייני הפסח, אבל ליקח לבד יכולים. ועל אלו הוסיף, כאמור, בשנת תש"ה, שעל המארח לאפשר לאורח ליקח בעצמו. והיינו, כמשנ"ת בלקו"ש ששלימות הכנסת אורחים היא להכין הסעודה בהרחבה, והאורח יחליט איך ינהג.

ולכללות המנהג והביאור יומתק שהרי מפורש בטור סי' תיז ש"פסח כנגד אברהם דכתיב (בראשית יח) לושי ועשי עוגות ופסח הי" וננינו הי' הכנסת אורחים.

והנה מדי שנה מתקרבים לגאולה, ועפי"ז א"ש מ"ש בסיום השיחה "ועי" הוספה באהבת ישראל" - שההוספה היתה בשנה האחרונה לגבי קודמותיה, וק"ל.



ב' אופנים במהות דין הפקר

הרב יעקב מייטליס

תושב השכונה

בלקו"ש חט"ז עמ' 136 מבאר הטעם שאין מפקירים בערב פסח השיריים שקבלו מצדיק מפני שזהו היפך הכבוד. ומביא שני סברות בגדר הפקר מס' צפנת פענח: א) שהפקר הוא שהבעלים סילקו את כל בעלותם מהחפץ, וכעת אינו שייך לאף אחד, ונמצא שרק מי שישתמש בו כעת, הרי הוא היחידי הקשור לחפץ ההפקר, או ב) שהבעלים ממשיכים להיות הבעלים של הדבר, רק שהם מאפשרים את השימוש לכל אחד אף בלא רשותם, ומאחר שהרבים יכולים להשתמש הרי כעת החפץ שייך לכל העולם, והיינו שלא שאינו שייך לאף אחד, אלא להיפך שיד הכל משמשת בו.

יש להעיר משו"ת אגרות משה ח"א סי' קפד, שם דן בענין לולב דשנה שעברה, דאחר החג דאשתקד כבר נתנוהו לתינוקות לברך עליו. ופסק שם שברור שיכולים לברך על לולב דאשתקד בלא ספק, אף אם קנה הקטן ממש.

וז"ל: "ועוד יש טעם להתיר אף אם קנה הקטן ממש, דהא איתא סוכה בדף מה מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן, ופרש"י שהגדולים שומטין מהקטנים ואין בזה משום גזל שכך נהגו משום שמחה. ולכאורה תמוה מה מועיל מנהג ליקח מהתינוקות שלא בני מחילה נינהו? בשלמא מגדולים דבני מחילה נינהו היה ניחא, שכיון שנהגו אינו גזל דודאי מחלי אהדדי, ואפילו עומד וצוח לאו כל כמיניה, אבל ליקח מקטנים שלא בני מחילה נינהו מאי אהני מנהג. וצריך לומר מזה דבר חדש, דאם הקטן השליך דבר במקום הפקר ואבדון משום שאין רוצה בו שוב ואין לו צורך בזה ואין חושב שוב כלל אודותו, נעשה הפקר, דאף שקטן אינו יכול להפקיר, הוא רק שדבריו והסכמתו אינו כלום, ולכן אם אינו במקום הפקר ממש ורוצים שיהיה הפקר מצד דברי הקטן שהפקירו אינו כלום, אבל אם הוא ממש במקום הפקר שאפשר להאבד ע"י שיתקלקל או ע"י שיגנב שם, אז הוא הפקר אף שהיה של קטן. והטעם, דכיון דהוא אבוד ואינו תחת שמירתו ורשותו, וגם אינו חושב שיהיה עוד ברשותו ועבורו נפקע השלם מדינא. וכמדומני ששמעתי ממו"ר הגר"פ פרוסקין סברא כזו באבידה, שמה שאבוד ממנו היה מפקיע

השלו, רק מצד מצות השבת אבידה עושה שלא הופקע משום שמשממר ממילא עברו, וביאוש נסתלק דין השבה וממילא הופקע השלו". עכ"ל.

דמה שכתב קטן אינו יכול להפקיר הוא ע"ד סברא הראשונה שכתב בצפנת פענח, היינו שהבעלים סילקו את כל רשותם מהחפץ וכעת אינו שייך לאף אחד, ומכיון שקטן לאו בן מחילה הוי אינו יכול לסלק בעלותו מהחפץ.

אבל אם הקטן השליך דבר במקום הפקר משום שאינו רוצה בו ואין לו צורך בזה אז נעשה הפקר - זהו ע"ד סברא השני' שכתב בצפנת פענח, שהקטן לא סילק את בעלותו מהחפץ, רק שהוא מאפשר את השימוש בו לכל אחד ואחד, ובאופן כזה מצינו הפקר גם אצל קטן.



קרבת חביתין חיוב פרטי או פעולה נמשכת [גליון]

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון תתקנט (עמ' 107) כותב הרב נ.ש. שי' באמצע דבריו, וז"ל: "שסברא זו שחביתין מציאות אחת נמשכת היא סברא רוחנית טהורה שאינה נוגעת למעשה לדינא כלל".

ולא הבנתי איך זה יתאים עם מה שכ' הוא עצמו בתחילת דבריו מהשיחה "ובאות ח שם כותב דלפי דעת ר' שמעון שחביתין כהן הגדול קרבן ציבור, י"ל שהחיוב להקריב חביתין כל יום הוא מציאות אחת נמשכת שחלות החיוב נהי' כשנתחנך בכהונה גדולה ומאז נמשך אותו החיוב, ולדעת ר' יהודה שחביתין קרבן יחיד, י"ל שכל יום מתחדש מציאות חינוך הכהן גדול וכאילו נתחנך היום ממש, ובמילא חל חיוב חדש כל יום להקריב חביתין. והחילוק ביניהם לדינא באם מותר להקריב קרבן לפני החביתין, דלפי השיטה דכל יום מתחדש חינוך הכהן גדול אסור להקריב לפני החביתין דהרי אסור להקריב קרבן לפני שנתחנך" - הרי מפורש שיש נפ"מ לדינא?



נגלה

כגון דנקיטי אגר ביתא ואמרי למאן ליתבי'

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בב"ב (כט, א): "אמר רב הונא שלש שנים שאמרו, הוא שאכלן רצופות . . . (ומקשה:) תנן חזקת הבתים, והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי. אמר אבבי מאן מסהיד אבתים שיבבי (השכנים), שיבבי מידעי ידעי ביממא ובליליא, רבא אמר כגון דאתו בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיני', ודרינן בי' תלת שנין ביממא ובליליא. א"ל רב יימר לרב אשי הני נוגעין בעדותן הן, דאי לא אמרי הכי אמרינן להו זילו הבו לי' אגר ביתא להאי, א"ל . . . מי לא עסקינן כגון דנקיטי אגר ביתא ואמרי למאן ליתבי'".

וכתב רבינו יונה וז"ל: "ונ"ל דהוא הדין אם פרעו לו השכר כבר, שיכול להחזיר להם את השכר לפני ב"ד ויאמר תנו את השכר למי שיזכה בב"ד, ותו לא הוו נוגעין בעדותן, וכההיא דאמרינן בפירקין (לקמן מג, א) גבי שותפין מעדיין זה על זה, דכתב ליה דין ודברים אין לי על שדה זו, וכענין בני העיר שנגנב ספר תורה שלהם, שאין דנין אותם בדיני אותה העיר וכו', הוינן עלה בפירקין (שם) אמאי, לסתלקו בתרי מיניהו ולידינוה". עכ"ל.

אמנם הרשב"א כתב וז"ל: "יש מרבתי נוחי נפש שאמרו דאפילו פרעו כבר, אם זה הלוקח מחזיר עכשיו אותו השכר בידם כדי לסלק נגיעתן, שפיר דמי, והביאו ראיה מדתניא (לקמן שם) שכיב מרע שאמר תנו מנה לבני עירי, אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר, ואקשינן עלה לקמן בגמ': השותפין מעדיין זה לזה וליסתלקו בתרי מנייהו ולידינוה, ואוקמא בספר תורה דלשמיצה עביד, ואי אפשר להסלק ממנו, ותנן השותפין מעדיין זה לזה, ואוקימנא בגמרא באומר שדה זו אין לי עסק בה, וידי מסולקת ממנה, דכל נגיעת עדות שמחמת ממון, כשמסלק מאותו ממון נסתלקה הנגיעה וחזר העד לכשרותו, והא נמי דכותה הוא".

וממשיך הרשב"א: "ולי נראה דאינו דומה, דהתם הוא כיון שמסלק ממנו, ליכא למיחש במלתא מידי, משום דמעטה אינו נהנה ולא מפסיד

מידי לאחר סילוקו מכמות שהיה קודם סילוקו, דאלו לא נסתלק היה גם הוא מפסיד חלקו עם הפסד כל בני עירו, והשתא נמי כשהוא מסתלק ממנו הרי מפסיד חלקו, וגבי שותפין נמי כי האי גוונא, אבל הכא קודם סילוקו היה השוכר מתירא שמא יפסיד שכרו, ועכשו כשזה מחזיק שכרו בידו ומצילו לגמרי מן ההפסד, מתבייש הוא ממנו שעשה עמו לפניו מן השורה, ומעיד לו, "עכ"ל. וכ"כ הנמוק"י והר"ן בחידושו. ובכמה ראשונים.

והנה אף שהרשב"א עצמו כותב הטעם מדוע אינו מועיל אם יחזיר הממון, (לפי ש"קודם סילוקו הי' השוכר מתיירא שמא יפסיד שכרו, ועכשו כשזה מחזיק שכרו בידו ומצילו לגמרי מן ההפסד, מתבייש הוא ממנו, שעשה עמו לפניו משורת הדין ומעיד לו"), מ"מ יש להוסיף עוד סברא לשיטת הרשב"א (ובמילא להבין סברות המחלוקת), ואולי גם אפשר להעמיסה בדברי הרשב"א.

דהנה בנתינת ממון מאדם לחבירו ישנם כמה אופנים: א) נתינת מתנה. ב) פריעת חוב. ג) תשלום נזקין. ד) השבת הגזילה. ה) השבת אבידה, וכיו"ב. ויש לחקור האם - בגדרי ההלכה - כולם "ענין" אחד הוא, שנותן ממון לחבירו, ואין שום תפיסת מקום וחשיבות לסיבת נתינתו את הממון, או שכל אופן של נתינת הכסף הוא "גדר" בפ"ע. כלומר, האם פריעת חוב, לדוגמא, הוא גדר אחר מנתינת מתנה, אף שבפועל בשניהם נעשה אותה פעולה, או שלשניהם "גדר אחד".

[בסגנון אחר: האם מביטים על זה שפרע חוב או על זה שנתן מתנה וכיו"ב, שזהו "סיבה" לנתינת הכסף, או שזהו "יסוד" לנתינת הכסף, שזההפרש ביניהם ידוע, ש"יסוד" לדבר פירושו שהוא הוא כל תוכן הדבר, וכמו יסוד לבנין, שכל קיומו של הבנין הוא היסוד, משא"כ "סיבה" לדבר פירוש שזה דבר שגורם להמסובב להעשות, אבל אח"כ נשאר המסובב כמציאות בפ"ע. ובנדו"ד: אם הטעם לנתינת הכסף הוא ה"יסוד" להנתינה, אז כל תוכן הנתינה הוא הטעם, ולכן אין פריעת חוב אותו הגדר כנתינת מתנה וכיו"ב, אבל אם זהו רק ה"סיבה", אז ה"מסובב", הנתינת הכסף, הוא מציאות בפ"ע, ובמילא כל נתינות של כסף נכנסים לגדר אחד, כי תוכן הנתינה אינו הטעם, כ"א הנתינה עצמה היא מציאות בפ"ע, וכזה כולם שוים].

ובזה נחלקו הראשונים האם מועיל אם המחזיק (המשכיר) יחזיר הממון להשוכרים; אם מביטים על כל אופני נתינת כסף כענין אחד, אז כשמחזיר המחזיק את הכסף להשוכרים, הרי קיבלו בחזרה הכסף שנתנו לו, וה"ז כאילו לא נתנו לו כסף, וה"ז ממש כמו אלו ש"נקיטי אגר ביתא ואמרי למאן ליתבי". אבל אם כל אופן נתינת הכסף סוג אחר הוא, גם אם יחזיר הכסף, אין הפירוש שלא שלמו השכירות, כי אדרבה המחזיק והשוכרים טוענים שאכן חייבים לו השכירות, אלא שהוא מחזיר להם המעות מפני סיבה אחרת, כדי שלא יהיו נוגעין בעדות ע"י שלא יפסידו שום ממון באם יפסידו הד"ת, הנה זהו גדר ממון אחר שנתן להם המחזיק, ואין זה טעם מספיק שיהיו דומה להאופן שאמר רב אשי שלא שילמו מעיקרא.

משל למה הדבר דומה, למצב שהשוכרים כבר שילמו דמי השכירות להמחזיק, ועי"ז נעשו נוגעין בעדותן, ובא אחר מן השוק ונתן להם כסף ע"מ שאם יפסידו הדין תורה, ובמילא יצטרכו לשלם עוה"פ להמערער, לא יפסידו כלום, כי ישלמו להמערער כסף זה שנתן להם - פשוט שאי"ז מועיל, ועדיין הם נוגעין בעדותן, כי מה שנותן להם השני אי"ז נוגע לתשלום השכירות שנתנו, שהרי הוא כסף אחר; כמו"כ באם הוא עצמו החזיר להם הכסף, אי"ז מועיל, כי זהו כסף אחר. ברם כ"ז הוא רק באם נקטינן שכל אופן נתינת כסף הוא סוג בפ"ע, אמנם אם זהו סוג אחד, אז אם המחזיק עצמו מחזיר להם הכסף, ה"ז אותו הכסף שנתנו, וכאילו שמלכתחילה לא שילמו (משא"כ אם אדם אחר נותן להם כסף, אז זהו כסף אחר בכל אופן, כמובן).

ובזה תלוי מחלקותם: רבינו יונה וסיעתו ס"ל שכל אופני נתינת הכסף סוג א' הוא, ולכן אם החזיר המחזיק הכסף להשוכרים, ה"ז כאילו שמעולם לא שילמו, ושוב אינם נוגעים בעדות, וה"ז ממש כמו שמסתלק מאיזה ממון, שהדין הוא שיכול להעיד עליו. משא"כ הרשב"א וסיעתו ס"ל שכל אופן נתינת ממון נחשב (בגדרי ההלכה) כסוג בפ"ע, א"כ גם אם החזיר הכסף, אי"ז נחשב כאילו לא שילמו, כ"א ששילמו השכירות (ונעשו נוגעין בעדות), ועכשיו קיבלו כסף אחר (ואי"ז מועיל לבטל מהם מה שנוגעין בעדות הן, כנ"ל בארוכה).

ולכן אי"ז דומה למי שמסלק את עצמו מאיזה ממון, כי שם יש רק ענין אחד, מה שמסלק א"ע מממון השייך לו, וזה מספיק לבטל ממנו הנגיעה.

משא"כ בנדו"ד, שישנם ב' דברים (נפרדים); (א) מה שהם שילמו השכירות. (ב) מה שהמחזיק נתן להם ממון. (ואולי יש להעמיס זה בדברי הרשב"א בדוחק).

וכדי לחזק סברא זו יש להוסיף, שאולי יש לבאר עפ"ז עוד מחלוקת הראשונים בסוגיא שונה לגמרי:

דהנה בב"ק (ד, ב) איתא: "תני ר' חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין . . ועדים זוממין וכו'". ולכאורה קשה: איך אפשר להכניס תשלומי עדים זוממין בין הנזקין, כשכל דין עדים זוממין הוא רק כשבפועל לא שילם. כלומר, כשבפועל לא הזיקו לשום אדם, רק רצו להזיק, וכמפורש במכות (ה, ב) "הרגו אין נהרגין", דדרשינן "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", דרק "כאשר זמם (חייב) ולא כאשר עשה" (ראה שם ב, ב ברש"י ד"ה ומה), דאם כבר קיימו הפס"ד בפועל אין מחייבים העדים.

וכתבו ע"ז התוס' (ד"ה ועדים) וז"ל: "פ' ריב"א דאפילו שילם ע"פ העדים זוממין חייבין, דלא שייך בממון כאשר זמם ולא כאשר עשה, דאפשר בחזרה. ור"י מפרש דלא צריך להאי טעמא, דגבי ממון מחייבין להו בק"ו, דגבי ממון עונשין מן הדין, והא דאמרינן במכות (שם) הרגו אין נהרגין, היינו משום דהתם אין עונשין מן הדין", עכ"ל. היינו דנחלקו אם שייך בממון "כאשר זמם ולא כאשר עשה", דלריב"א אין שייך, דאפשר בחזרה, ולר"י שייך, אלא שחייב מטעם אחר, מטעם עונשין ממון מן הדין (היינו שעושים ק"ו, מה אם לא שילם הנאשם חייבים העדים, אם שילם לא כ"ש).

ובשטמ"ק מביא שיטה שלישית בשם רבינו יהונתן וז"ל: "ודוקא כשהוזמו ועדיין לא שילם מי שהעידו עליו, שאם שילם לא מחייב, דגזה"כ הוא דכתיב לעשות ולא שכבר עשה", עכ"ל. הרי שס"ל שלא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא שבפועל חל הדין דכאשר זמם ולא כאשר עשה גם בממון. אבל בנקודה א' ס"ל כדעת הריב"א שמתאים לומר בממון גדר דכאשר זמם ולא כאשר עשה, אלא שנחלקו בענין שני, אי אמרינן עונשין ממון מן הדין או לא (ע"ד מחלוקת ש"ס דילן עם המכילתא, לדעת להתוס' לעיל (ב"ק ב, א) ד"ה ולא, אבל ראה במפרשים שם שאפ"ל כוונה אחרת בדעת התוס').

וצריך להבין במה תלוי' המחלוקת אי שייך בממון "כאשר זמם ולא כאשר עשה" או לא?

וגם צ"ל ה"ב: לדעת הריב"א, עדיין אין מתורץ הקושיא: מכיון דהטעם שלא אמרינן כאשר זמם וכו' בממון ה"ה לפי שאפשר בחזרה, א"כ ממ"נ: אם החזיר הממון, הרי שוב אין כאן שום היזק (וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, איך שייך להכניס עדים זוממין בין האבות נזיקין). ואם איירי כשלא החזיר הממון, הרי זה בכלל כאשר זמם ולא כאשר עשה, וצ"ל פטורים. ומה שכתבו האחרונים דגם אם לא החזיר הממון חייבים לשלם, מכיון שאפשר בחזרה, ולכן אי"ז בכלל כאשר זמם וכו' - צ"ע, דמה בכך שאפשר בחזרה, וכי מפני זה אי"ז נקרא שכבר נעשה הפס"ד.

וי"ל בזה בהקדים מ"ש הרמב"ם (הל' עדות פ"כ ה"ב) וז"ל: "נהרג זה שהעידו עליו ואח"כ הוזמו, אין נהרגין מן הדין, שנאמר כאשר זמם לעשות ועדיין לא עשה, ודבר זה מפי הקבלה. אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין, וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותן, חוזר לבעליו ומשלמין לו", עכ"ל. והראב"ד כתב על תחלת דברי הרמב"ם "שבוש הוא זה". וכתבו המפרשים שכוונתו להשיג על סוף דבריו שחילק בין מיתה למלקות וממון, דבמיתה אמרינן "כאשר זמם ולא כאשר עשה" ולא במלקות וממון, דזה אינו.

ובביאור דעת הרמב"ם נלאו המפרשים, דבשלמא בנוגע לממון, הרי כתבו התוס' הטעם לפי שאפשר בחזרה, אבל מה טעם ישנו בנוגע למלקות. וברדב"ז כתב "דדרשינן מדכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, משמע שהרי אחיו קיים, הלכך אם נהרג אין נהרגין, אבל אם לקה לוקין, שהרי אחיו קיים". אמנם מסיים "וצריך תלמוד", היינו שסברא זו עדיין צ"ע.

וגם הטעמים שכתב הכס"מ צריכים עיון, דז"ל: "ואפשר לתת טעם לדברי רבינו דלא אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה אלא היכא דהרגו על פיהם, משום דגדול עונשם מנשוא, אין ראוי לתת להם מיתה ביי"ד שתכפר עליהם, אלא ראוי להניחם שיהיו נידונים אחר מיתה בעונשים נוראים. דוגמא לדבר: נותן כל זרעו למולך שהוא פטור. מה שאין לומר כן בהלקו ע"פ עדותם. ועוד י"ל טעם אחר, שמאחר שאלקים נצב בעדת א-ל, אילולא שהי' חייב זה מיתה, לא הי' מניח הקב"ה לב"ד להסכים

שתאבד נפש אחת מישראל, ומאחר שהניח הקב"ה לב"ד שיסכימו להרוג את זה ונהרג, חייב מיתה הי', הלכך אין לעדים משפט מות, מה שאין לומר כן במלקות, עכ"ל. (וראה לקו"ש חכ"ט (עמ' 118) קס"ד לבאר עפ"ז עוד הלכה ברמב"ם).

ולכאורה קשה להבין איך אפשר לומר שסברות אלו הן המקור לדעת הרמב"ם שבמלקות וממון לא אמרינן "כאשר זמם וכו'", כשבכתוב ובש"ס לא מצינו כן (אלא שבדוחק י"ל שנתכוין למ"ש הרדב"ז, אלא שנותן טעם לזה גופא - למה באמת כוונת הכתוב רק למיתה)?

אמנם בחי' ר"ח הלוי מבאר דעת הרמב"ם באופן אחר וז"ל: "דהרי מצינו גבי מלקות דבעינן דוקא שילקה בפני ב"ד. . ואם הלוקוהו שלא בפני ב"ד אין זה מלקות כלל. . ולפי"ז נראה דכשהוזמו העדים ואגלאי מילתא דלא עשה ולא כלום, ולא נתחייב מלקות מעולם, א"כ הא נמצא דאין על המלקות דין מעשה ב"ד כלל, ולא חשיבי ב"ד בזה, והולקה חוץ לב"ד, וא"כ הא איגלאי מילתא דמה שלקה אין בזה דין מלקות, ולא חשיב תו [כאשר] עשה. . ולא דמיא מלקות למיתה וממון, דהתם הרי לא בעינן שהקיום יהא בב"ד כלל, וא"כ אע"ג דאח"כ איגלאי מילתא דלא הוה מחוייב מיתה וממון, ואיגלאי מילתא גם זה דאין על המיתה דין מיתה ב"ד, ואין על הממון דין תשלומין, אבל כל זה הוא רק משום דחסר לו החיוב של מיתה, ובזה הא איכא הגזירת הכתוב דמקרי עשה, דבהכי הא איירי קרא דזמם לעשות ולא עשה, משא"כ מלקות". עכ"ל.

היינו שבמלקות לא אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה, מכיון שלאחר שהוזמו איגלאי מילתא שלא הי' דין מלקות כלל, משום דאיגלאי מילתא למפרע דלא הי' נחשב לפני ב"ד, משו"ה אי אפשר להיות כאשר עשה, כי מעולם לא נעשה.

והנה יש להוסיף שבאמת יש לבאר כדבריו, אמנם באופן אחר קצת, שאי"ז רק לפי שמלקות צ"ל לפני בי"ד, כ"א זה מורה שבמלקות נוגע לא רק התוצאה שהחוטא לקה, כ"א יש דין מיוחד על הפעולה, ולכן אם לא לקה כהדין המפורט, לא קיימו דין מלקות, משא"כ במיתה, העיקר הוא התוצאה, שלכן אמרו (ב"מ לא, ב) "מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו, אתה רשאי להמיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו, ת"ל מות יומת מ"מ", ולכן במיתה, גם אם נתגלה שהמיתו שלא כדין ע"י

שהוזמו העדים, אפשר לומר בזה "כאשר זמם ולא כאשר עשה", כי לפועל נעשה מה שרצו העדים (- להמיתו).

וכ"ז הוא דעת הרמב"ם, אבל הראב"ד ס"ל שאעפ"כ ה"ז נקרא כאשר עשה, עיי"ש ביאורו.

והנה באמת י"ל שסברא נכונה היא גם בנוגע ממון (ואדרבה: י"ל שזהו באמת עומק פי' הסברא "דאפשר בחזרה" - כדלקמן) - ע"פ הנאמר לעיל שיש מקום לומר שבגדרי ההלכה כל אופן נתינת ממון ה"ה סוג בפ"ע, ולכן כשא' אינו חייב לחבירו שום ממון, ונותן לו מתנה, ה"ז סוג אחר ממי שפרע חוב (כי אא"פ לפרוע חוב כשאינו חייב לו), וכן ממי ששילם בעד נזקין (שהרי אא"פ לשלם בעד נזקין כשלא הזיק לו מעולם), וא"כ כשהעדים העידו שראובן חייב לשמעון מנה מפני שלוח ממנו או שהזיקו וכיו"ב, ואח"כ נתברר שהעדו בשקר, הרי נתגלה שממון זה שנתן ראובן לשמעון לא הי' פרעון חוב או תשלום נזקין, כי מעולם לא לוח ממנו ולא הזיקו, אלא שנתן לו מנה (כעין מתנה וכיו"ב), וא"כ אין שייך לומר ע"ז "כאשר עשה", כי לא עשה מה שהעדים רצו: הם רצו שישלם חוב או נזק, ולפועל נתן לו (כעין) מתנה, וא"כ שפיר חייבים לשלם, כמו בנוגע למלקות.

וזהו כוונת "דאפשר בחזרה": מכיון שצריך להחזיר הממון, ה"ז ראי' שלא הי' בזה פרעון חוב או תשלום נזקין או השבת הגזילה וכיו"ב. היינו: אף שעד עכשיו חשבנו שפרע חוב כו', אבל עכשיו שצריך להחזיר הממון, ה"ז ראי' שלא פרע חוב וכיו"ב, ולא איכפת לן כאן אם מחזיר בפועל או לא, כי אף אם לא החזיר בפועל, הרי מחוייב הוא להחזיר, וחייב זה הוא הראי' שלא פרע חוב, ובמילא לא עשה מה שרצו העדים שיעשה (אלא שעפ"ז צע"ק הלשון "דאפשר בחזרה" - דהול"ל "דחייב בחזרה", ויל"ע).

ועפכ"ז כבר מתורץ הקושיא דלעיל, איך מתאים שעדים זוממין נמנין בכלל אבות נזקין, היכא שלא החזיר בפועל - כי מ"מ חייבים הם לשלם, ובמילא אין כאן "כאשר עשה".

אבל במיתה, ישנו אופן אחד של מיתה, ההמתה בפועל, ואין ע"ז שום גדר ודין מיתה, ולכן אמרינן בזה "כאשר זמם ולא כאשר עשה", כי אם נהרג הנדון, נעשה בפועל מה שרצו העדים.

וכ"ז הוא לדעת הרמב"ם והריב"א, אבל להראב"ד והר"י, וכן לרבינו יונתן, אין לחלק בין אופני נתינת כסף, ובמילא, אף שנתגלה שלא הי' חייב לפרוע שום חוב, כ"א נתן כסף סתם (כעין) מתנה, ה"ז נקרא "כאשר עשה", כי אין מביטים על כל אופן נתינת כסף כסוג מיוחד בפ"ע, כ"א כל האופנים הם סוג אחד, ובמילא נעשה מה שרצו העדים. (ובנוגע למלקות - צ"ל לשיטתם שגם בזה העיקר הוא התוצאה, ומה שצ"ל באופן מיוחד וכו', ה"ז תנאי צדדי, ולכן גם בזה חל הדין ד"כאשר זמם ולא כאשר עשה").

ואם נאמר שבזה נחלקו ראשונים אלו, כבר אפ"ל שגם בנדו"ד, אם החזיר המחזיק (המשכיר) את הכסף להשוכרים, האם זהו כאילו לא קבלו מעיקרא הכסף, ג"כ תלוי מחלוקת הראשונים בסברא זו.



שכונני גוואי

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמרא ב"ב (כט, ב) "ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ביתא, אמר ליה מינך זבינתיה ואכלית שני חזקה, א"ל אנא בשכוני גוואי הואי. אתו לקמיה דרב נחמן אמר ליה זיל ברור אכילתך. אמר ליה רבא הכי דינא המוציא מחבירו עליו הראיה וכו'". ונפסקה ההלכה כר"נ דעל המחזיק להביא ראיה שאכן החזיק כראוי.

ובפירוש טענת המערער דהי' בשכוני גוואי כתב הרשב"ם, "בחדרים הפנמיים היתה עיקר דירתו והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי ולכך לא מחיתי". ובדרך הזה הלכו גם התוספות והרא"ש (ועוד).

אמנם הרמב"ן לא קיבל פירוש זה "מפני שהדין נותן שלא יפסיד חזקתו בשביל כך, וכי אין אדם עשוי למכור בית החיצון ומשייר לעצמו הפנימי ודרך, ואעפ"כ כיון שזה לבדו דר למה לא יעלה לו חזקה? ועוד, א"כ מאי טעמיה דרבא, והלא כל זמן שלא הביא ראיה שדר לבדו לא הביא עידי חזקה, שאין חזקה למי שדר עם הבעלים!?" (ועיי"ש שמקשה גם ממשמעות הלשון ונוסחת הגמרא).

ולכאורה כוונת הרמב"ן להקשות בדרך ממ"נ, דמחד גיסא סב"ל דבזה שהמערער הי' עובר דרך חדר החיצון לא הפריע לחזקת המחזיק באותן חדרים, ומאידך - מקשה - דבאם כן מפריע לחזקה ע"י העברה זו, שוב אינו מובן שיטת רבא שהמערער יתחייב להוכיח את טענתו, הרי באם ישנה צד שהמחזיק לא החזיק כראוי בודאי מוטל עליו להוכיח שכן עשה חזקה ! ?

ב. והנה לתרץ קושיותיו של הרמב"ן ראיתי מבארים, דתלוי בהגדרת טענת המערער. האם טענתו היא דמחמת זה שהי' עובר באותן חדרים לכן באמת לא החזיק המחזיק בהן, או שהטענה היא שהעברתו באותן חדרים הוה כמו מחאה על חזקתו של המחזיק ;

דהרמב"ן למד כאופן הראשון, שהעברת המערער מהוה הפרעה לחזקת המחזיק, ולכן הקשה ב' קושיותיו הנ"ל - מחד גיסא דבסברא אינו מובן מדוע מהוה ההעברה הפרעה להחזקה, ומאידך באם באמת מהוה הפרעה אז מ"ט של שיטת רבא כנ"ל.

אמנם הרשב"ם למד כאופן השני, שהעברת המערער מהוה (רק) סיבה לזה שלא מיחה. ושוב ל"ק ב' הקשיות, דבאמת אין המערער טוען שהמחזיק לא החזיק בהבית כראוי בכדי שנוכל להקשות דכן עשה חזקה כהוגן (כקושיא הראשונה), או שנאמר דבודאי צריך להביא הוכחה שהחזיק (כקושיא השנייה), דכל טענת המערער הוא רק להסביר מדוע לא מיחה כנ"ל.

והא דהרמב"ן עצמו לא למד כהרשב"ם בהגדרת טענת המערער (ואז היו מתבטלים קושיותיו כנ"ל), י"ל - וכן ראיתי מבארים - דסב"ל דאז לא הי' מובנת כלל שיטת ר"נ, דהלכתא כוותיה, דעל המחזיק להביא הוכחה לחזקתו. דהלא כשישנה חזקה כראוי והשאלה היא באם המערער עשה מחאה לבטלה, הרי החובה מוטלת על המערער להוכיח שמיחה וביטל החזקה, וא"כ גם כאן, באם החזקה היתה כראוי ורק שהמערער טוען בקשר להמחאה, צ"ל לכאורה שעליו להביא ראיה לדבריו ! ?

ואם כנים הדברים, אז שוב צ"ע בדעת הרשב"ם, דמהו באמת הסברת שיטת ר"נ - דהלכתא כוותיה כנ"ל - דאע"פ שהחזקה עצמה בודאי היתה בשלימות, מ"מ על המחזיק להוכיח שהמערער לא עשה פעולה של מחאה ע"י העברתו דרך שם כנ"ל ?

ג. והנראה לומר בזה, דאכן זה ודאי שאם המערער טוען שהוא עשה פעולה של מחאה הרי עליו להביא ראיה להוכיח כדבריו, אבל כאן אין המערער טוען שהוא באמת עשה מחאה, אלא שמחמת זה שהי' תמיד עובר דרך חדרים אלו לכך חשב שלא הי' צריך לעשות מחאה (ומדויק ביותר בלשונו של הרשב"ם בפירושו הקצר כאן עיי"ש) ובטענה כזו עוסקת סוגיא שלנו.

(ונמצא דיש ג' סוגי טענות: כשטוען שהמחזיק מעולם לא עשה חזקה, אז בודאי על המחזיק להביא ראיה (כדברי הרמב"ן בקושייתו השני הנ"ל). כשטוען שהוא עשה מחאה, אז בודאי עליו להביא ראיה לזה. וכשטוען שמחמת סיבה כלשהו חשב שא"צ לעשות מחאה, בזה באמת נחלקו רבא ור"נ, והלכתא כר"נ דעל המחזיק להביא ראיה לסתור טענה זו).

וי"ל דסברא זו לא קיבל הרמב"ן, והיינו דסב"ל שכל זמן שנעשה חזקה בשלימות וטענת המערער הוא בקשר להמחאה אז אין הבדל בין הטוען שעשה מחאה לטוען שחשב שלא הי' צריך למחות, דבכל מקרה הרי חובת ההוכחה בודאי על המערער. משא"כ הרשב"ם כן מחלק בין ב' סוגי הטענות כנ"ל.

ד. ויש לבאר פלוגתתם בזה על יסוד שיטתייהו בביאור חזקת ג"ש בכלל;

דהנה הרשב"ם כתב (על הסוגיא כט, א הובא בהגהת הב"ח שם) דהא דמהני חזקת ג"ש הוא משום ד"היה לבעלים הראשונים למחות בתוך שלש שלא יחזיק בקרקע שלו ואם לא מיחה הפסיד", אשר מלשונו מוכח דמחאה הוא כמו 'חיוב' ותקנה עבור המערער בכדי לשמור את שדהו מחזקתו של המחזיק (ע"ד לשון הרמב"ם בזה אשר הקצות דייק מזה שיטתו שחזקה ומחאה מועלים בתורת תק"ח כידוע).

משא"כ הרמב"ן ה"ה מרא דהשיטה שהחזקה בנוי' על הבירור היוצא מזה שהמערער לא מיחה, והיינו שמחאה אינו חיוב ותקנה עבור המערער אלא אדרבא הוא דבר טבעי בבעלים של הקרקע, וכשזה חסר הר"ז מוכיח שבאמת אינו הבעלים.

וי"ל דנפק"מ בין ב' שיטות אלו לענין טענה כזו דעסקינן ביה שהמערער טוען שחשב שלא הי' מוטל עליו למחות;

דבאם המחאה הוה חיוב המוטל עליו אשר בהעדרו ה"ה 'מפסיד' שדהו, אז מובן דבמקרה שטוען שחשב שאינו מוטל עליו אותו החיוב, שוב א"א להפסידו מחמת העדר מחאתו. ונמצא דהרשב"ם לשיטתו מזכה את המערער - לפי ר"נ דהלכתא כוותיה - בטענה זו (וגם התוספות והרא"ש - דאזלי בשיטה זו בענין חזקה בכלל כידוע - מפרשים הסוגיא כאן כרשב"ם).

משא"כ אם המחאה הוה צורך טבעי במצב שמישהו מחזיק בקרקע של בעלים, שוב ליתא להאי סברא שלא ידעתי מחיוב זה המוטל עלי למחות כמובן, וזהו שיטת הרמב"ן.

(שמעתי פעם מהרה"ח ר' מענדל מרוזוב שי' עה"פ (דברים כב, כד) האומר דכשהנערה נאנסה בעיר אזי גם היא חייבת מחמת זה שלא צעקה כו', דפעם אחת טענה הנערה דהא דלא צעקה הי' מחמת זה שלא ידעה שהחובה מוטלת עליה לצעוק, דסברה דאולי החיוב הוא על המאנס... והדמיון מובן).

ה. והנה הרמב"ן שלא קיבל פירושו של הרשב"ם בטענת המערער, פירשו באופן אחר, דהמערער טוען שהי' במדינה רחוקה בכל משך זמן החזקה באופן שלא מהני חזקת המחזיק במקרה כזה.

ולפירושו נמצא, דמכיון דהלכתא כר"נ, אז להלכה במקרה של טענה כזה ע"י המערער, הרי החובה מוטלת על המחזיק להוכיח שכן הי' המערער במקום כזה המאפשרת שחזקתו של המחזיק יועיל.

והנה בשיטת הרשב"ם אינו ברור לכאורה איך יפסוק בשאלה זו, אמנם הרא"ש בסוגיא הבאה התייחס להשאלה, וסב"ל - דלא כהרמב"ן הנ"ל - דעל המערער להביא ראיה שהי' במדינה רחוקה במשך זמן החזקה "כיון שזה החזיק בשופי שלש שנים והחזקה נשמעת אפילו במדינה אחרת כדמוכח לקמן, עליו לברר שהי' במקום שלא היתה מחאתו נשמעת אם הי' מוחה ולכך נמנע מלמחות".

ונמצא דלהרמב"ן יוצא מסוגיית הגמרא דבמקרה כזה על המחזיק להביא ראיה, ואילו הרא"ש פוסק מסברא (דהא לדעתו ליתא גמרא ע"ז) דעל המערער להביא ראיה. ויל"ע באיזה סברא פליגי?

ו. והנה בביאור דברי הרא"ש בזה כתב הקצות (סי' קמג ס"ק ג) דכשישנה ספק באם נעשה חזקה, אז בודאי על המחזיק להוכיח שעשה חזקה כראוי, אבל כאן, מכיון שהחזקה נשמעת גם במדינה רחוקה (כמו שהוכיחו התוספות והרא"ש על הסוגיא לקמן מא, א), נמצא שהחזקה נעשתה בשלימות, ורק שהמערער טוען שהיותו במקום רחוק מנע ממנו מלמחות על החזקה, וא"כ הוה טענתו בקשר להעדר מחאתו, ושוב עליו להביא הראיה מאחר שגם לדבריו הרי החזקה עצמה כן נעשה כראוי.

ועפ"ז לכאורה אפשר לבאר שיטת הרמב"ן (ודעימיה) שחולקים על הרא"ש בפשיטות: דחולקים על התוספות והרא"ש דלקמן, וסב"ל דבאמת במדינה רחוקה אין החזקה נשמעת כלל (ולא רק שאינו יכול למחות שם), ושוב בטלה סברת הרא"ש, דאכן הטענה של המערער היא שלא נעשתה חזקה כלל, וא"כ על המחזיק להוכיח כדבריו כנ"ל.

אלא דלפ"ז נצטרך לומר דיש כאן פלוגתא חדשה בין כל הני שיטות - באם החזקה נשמעת במדינה רחוקה או לא, וקשה להבין באיזה סברא פליגי בזה.

ולכן יותר נראה לומר דפליגי בהגדרת הטענה של המערער שהי' נמצא במקום כזה שלא הי' אפשר למחות. דלדעת הרא"ש נחשב שהחזקה נעשתה כראוי ורק שחסר החלק של המחאה כמו שביאר הקצות הנ"ל, אמנם הרמב"ן (ודעימיה) סב"ל שבאם נמצא במקום כזה שלא יכול למחות, הר"ז מבטל עצם החזקה, ושוב על המחזיק להוכיח שכן עשה חזקה דלא כטענת המערער שלא החזיק כלל.

וגם זה יתבאר על יסוד שיטתייהו הנ"ל בהכנת חזקת ג"ש בכלל ;

לדעת הרמב"ן דחזקה בנוי ע"ז שהמערער לא מיחה, אז במקרה כזה שהמערער לא הי' יכול לערער ליתא לחזקה בכלל דכל היסוד בטלה, משא"כ להרא"ש (ודעימיה) דהחזקה אינה בנוי על העדר המחאה (אלא דזה הוה חיוב ותקנה עבור המערער כנ"ל), אז במקרה שלא הי' יכול

למחות לא נתבטלה עצם החזקה אלא שחסר אותו פרט כנ"ל בדברי הקצות.

לסיכום: במקרה שהמערער טוען שחשב שאין צריך למחות, אז להרא"ש ודעימיה על המחזיק מוטלת החוב להוכיח חזקתו. משא"כ להרמב"ן ודעימיה לא יתקבלו דברי המערער (וזהו הנידון בהסוגיא לדעת הרשב"ם ודעימיה). ובמקרה שהמערער טוען שלא הי' יכול למחות, אז להרא"ש ודעימיה על המערער להוכיח כדבריו, משא"כ להרמב"ן ודעימיה על המחזיק יהא מוטל חובת ההוכחה (וזהו הנידון בהסוגיא לדעת הרמב"ן).

ואכן ב' הפלוגתות ביניהן תלויין בשיטתייהו בהבנת חזקת ג"ש בכלל כמשנ"ת באורך.



חסידות

ב' בחי' חצר המבוארות בד"ה אשרי תבחר*

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בד"ה אשרי תבחר ותקרב ה'תשט"ז (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' רלג) מביא דברי הזהר על הפסוק ישכון חצריך - תרין, שיש שתי בחינות בחצר, ומבאר שהן חצר מקורה וחצר שאינו מקורה, וענינם בעבודת האדם הם נפש הבהמית ונפש השכלית, וכפי שמבאר בהמשך המאמר ה"ה כנגד עולם העשי' ועולם היצירה, עיין שם בארוכה.

והנה בדרך כלל מאמרי ושיחות הרבי מיוחדים בכך שצויינו ריבוי מראה מקומות למקום של דברים, כמפורסם, ואילו במאמר זה יש חידוש לכאור' שלא צויין לשום מקום בדא"ח על ביאור שתי בחינות בחצר, והציון היחיד שמצאתי לדא"ח בפירושו "חצר" הוא הציון בהערה 6

(* לזכות נכדי הרך הנימול אייזיק בן שיינא הכהן.)

(והערה 24) לביאורי הזוהר שחצר מקום עמידת הבהמות ענינו נפש הבהמית.

אלא שבביאורי הזוהר שם בהמשך הענין מציין ללקו"ת פ' במדבר ד"ה וארשתין לי "מענין חצר החיצונה כו'", "ועמ"ש ע"פ תשמור את חצרי בתו"א ס"פ וישב".

אך ראה זה פלא דלכאורה במקומות אלו מבואר ב' הבחינות בחצר באופן אחר מהמבואר במאמר דידן:

דבלקו"ת שם (ט, א) מבואר דחצר קאי על ז"ת שנק' חצרות, "ופי' חצר החיצונה וחצר הפנימית י"ל לפ"ז שהם חיצוניות הכלים דז"א ופנימיות הכלים", ואח"כ מביא מהזוהר פ' לך ע"פ ישכון חצריך שחצריך הם יסוד ומל', "וי"ל דב' בחי' אלו הן חצר החיצונה וחצר הפנימית . . המל' נקרא חצר החיצונה שהוא מקור הנבראים אבל יסוד ז"א הוא בחינת חצר הפנימית". ושוב מביא מלקו"ת (פ' ראה) ע"פ כי תשמע בקול, ד"חצר החיצונה הוא פסוד"ז וחצר הפנימית היא ק"ש", "ובזוהר פ' נח לפי' המק"מ שם משמע דחצר הפנימית הוא עולם הבריאה וחצר החיצונה הוא עולם היצירה, וכן בזוהר פ' חיי שרה ע"פ ישכון חצריך משמע דחצר נק' עולם היצירה . . וזהו"ע פסוד"ז שהוא תפילת היצירה ולפ"ז ק"ש שנק' חצר הפנימית הוא עולם הבריאה". ולהלן במאמר שם דחצר חיצונה הו"ע הדיבור וחצר הפנימית הו"ע המחשבה, והרי מחשבה ודיבור הם בריאה ויצירה.

בקיצור: הביאור שבלקו"ת בב' בחינות חצר - חצריך לשון רבים - הוא שקאי על יצירה ובריאה, דלא כמבואר במאמר דידן שהם כנגד יצירה ועשי'.

ובתו"א ס"פ וישב (שצויין בביאורו"ז): "חצר הוא בחי' נפ"ב כי ההפרש שבין בית לחצר הוא, שבית מקורה בגג, שהו"ע פריסת אהל ומקיף מבחי' סוכ"ע, משא"כ חצר אינה מקורה כו' וצריך שמירה".

הרי גם בזה דלא כמבואר במאמר דידן שההבדל בין שתי בחי' חצר הוא אם הוי מקורה או לא - דבתו"א איתא שזהו החילוק בין בית לחצר.

אך שוב מצאתי בלקו"ת ביאור כי תצא (לז, א) בזה"ל: "מקום שאין האויבים שולטים והוא בחינת חצר הפנימית, משא"כ בבחינת חצר החיצונה הרי שם יש אחיזה כו' כי חצר ההחיצונה הוא המשכת החיות לחיצוניות העולמות כמ"ש בפ' במדבר ע"פ וארשתין לי, ועי' בד"ה

ונתתי לך מהלכים [הוא תו"א ס"פ וישב הנ"ל] בפירוש תשמור את חצרי כו' דלכך צריך שמירה כו', אך חצר הפנימית הוא בחינת מפתחות הפנימית מבחי' סוכ"ע, וז"ש שער החצר הפנימית הפונה קדים. . שהוא בחינת על אויבין כו'".

ומשמע שמדמה בחינת חצר הפנימית שאין אויב שולט וא"צ שמירה, לבחינת בית המבואר בתו"א שם שא"צ שמירה.

אולם עדיין לא מצאנו מקור מפורש לביאור שני אופני חצר, חצר שאינו מקורה וחצר מקורה. ואדרבה מצאתי באור התורה בראשית כרך ו (תתרכח, סע"א ואילך) - וז"ל: "יש קודם ב' בחי' חצרים כמ"ש אשרי תבחר ותקרב ישכון חצרייך ל' רבים. . והענין הוא כנודע שיש ב' בחי' חצר. היינו חצר החיצונה וחצר הפנימית אשר בו בית המלך. ולכן לא יבא איש בתוכו אשר לא יקרא ואחת דתו כו' כמ"ש במג"א. משא"כ בחצר החיצונה שהכל יכולים לכנוס בו כו'. וגם מובן אשר ליכנס בבית המלך א"א כ"א ע"י ב' חצרים הנ"ל. ויבן ד"ז בעבודה בנפש האדם ע"פ מ"ש בפ' ראה בד"ה כי תשמע בקול פ"ב. דחצר החיצונה הוא בחי' פסוד"ז. וחצר הפנימית הוא ק"ש. . בעבודת האדם בכלל ההפרש בין בית לחצר כי עם היות ששניהם נעשו מאבנים שגדר החצר הוא ג"כ מאבנים כמו בית. עכ"ז יש הפרש גדול ביניהם. והוא שבבית מקורה בגג. והחצר הוא בלתי מקורה. והנה כמו בחצר שבלתי מקורה הוא יורדים גשמים בתוכו ועוף הפורח שוכן בתוכו כו' כן עד"ז יובן בעבודת האדם בעסקו בתפלה ותורה יש מי שמשים שכלו רק לבחי' האותיות לבד. . א"ז עבודה תמה. כי להיות שבזה המלוכש רק כח המחשבה לבד בלתי כח השכל והשכל פנוי הרי יכול ליפול בשכלו מחשבות זרות רבות ורעות הטורדות ומבלבלות מוחו עד שנעשה מוחו ולבו כל עמו כו'. וה"ז כמו החצר הבלתי מקורה שהגשמים יורדים לתוכו והעופות שוכנים שם. ולכן מי שהוא בר שכל יעמיק דעתו ושכלו עד מקום שיד שכלו ועמקות תבונתו מגיע לפי' המילות שבתפילה ומנושא הענין אחר העיון היטב בבחי' ההתקשרות והתלהטות היטב מתוך תוך פנימיות לבבו כו'. ובחי' זו נקרא בית שכמו שהבית הוא פנימי וגם מקורה היטיב שלא יכנסו גשמים בתוכו וכן העופות עד"מ לא ישכנו שמה בלתי רשות בעה"ב. כן לא יכנסו מחשבות זרות ולא יעלה עלצ לבו שום דבר המתאוה כ"א יהיה קשור ודבוק באלקים חיים ומלך עולם ע"י התפלה שהיא מל' התופל כלי חרס. או צמיד פתיל. והיינו דבוק וקשור כו'...

"...וזהו כלתה נפשי לחצרות הוי' הם ב' בחי' חצרות הנ"ל שדרך במ יוכל לכונוס לבית תפלה ששם בית המ' מש"ע [=המלך מלכו של עולם] ע"י בחי' הביטול בכריעות והשתחויות וע' בד"ה ועשו לי מקדש בענין השתחויות ותפלה באורך כו'. ואמנם עדיין צ"ל הרי גם חצר הפנימיות איננו מקורה ולפי משל הנ"ל הרי הרי הגשמים יורדים בתוכו כו' ואם כן מה יועיל בחי' עמקות דעתו ופנימיותו מאחר שאינה מקורה כו'. אך הענין יובן ממה שכתוב במג"א אשר יבא אל המלך אל החצר הפנימית כו' אחת דתו כו' ואם כן שוה חצר הפנימית לבית. דהא בבית יש גם כן דלתות המשמשים כניסה ויציאה ועכ"ז לא יכנס למלך בלתי רשות שהוא מחמת פחד וביטול מהמלך וכן חצר הפנימית היא ג"כ שוה לענין זה. ולכן עם היותו בלתי מקורה עכ"ז אין רשות להמפילים מחשבות זרות והרהורים רעים לכונוס שם כלל וממילא לא יבלבלוהו מעסק התדבקותו באלקים חיים באמרו ק"ש שוה כמו ביטול ותפילה כו'. וה"ז כמו ממוצע בן חצר החיצונה ובן בית. וכח חצר זה נמשך מתפלה שנקרא בית כנ"ל. וכמובן ממ"ש במג"א והמלך יושב כו' בבית כו' נוכח פתח הבית. שלכא' לל"ל נוכח פתח כו' אלא להגיד לנו מאין נמשך כח זה בחצר הפנימית הלא איננו מקורה כו'. אלא שזהו מפני שהמ' מש"ע יושב נגד הפתח שפתוחה לחצר הפנימי' שהיא פונה קדים כו', ע"כ בנוגע לעניננו. הרי מפורש דגם לפי הביאור דחצר הפנימית "שוה" לבית, מ"מ אינו מקורה. גם צ"ע דבאוה"ת מפורש שעוף פורח שוכן בחצר שאינו מקורה, ואילו במאמר דידן יוצא דשמירת עופות הוא בחצר מקורה דוקא, וכפי שמבאר בהמשך המאמר דעוף הוא נפש השכלית והו"ע חצר הפנימית בעבודה.

עד שחפשתי ומצאתי את שאהבה נפשי בסד"ה נ"ח עטר"ת וז"ל: "וזהו מה שנ"ח צ"ל על פתח הבית מבחוץ, דנ"ח ביכולת לברר גם בחי' חוץ, וכמ"ש אמצאך בחוץ כו'. והיינו גם ברה"ר טורא דפרודא יכולה ג"כ לתקן כו' . . וההפך בין חצר לרה"ר, דהנה במאו"א מע' ח סכ"ו כ' חצר הוא ברי' וגם יצי' נק' חצר. דיש חצר מקורה וחצר שאינו מקורה. חצר מקורה הוא שאין החיצונים יכולים לכונוס לשם (ועמ"ש בלק"ת בהבי' דכי תצא בענין והמן בא לחצר בית המלך החיצונה כו'). וחצר שאינו מקורה הוא שיכולים לכונוס כו', וזהו חצר החיצונה וחצר הפנימי כו'. וזהו דברי' נקרא חצר, אך הוא בחי' חצר הפנימי שהוא חצר מקורה דשם אין אחיזה כ"כ, וכמ"ש בע"ח דברי' רובו טוב ומעוטו רע ואינו מעורב עם

הטוב. ויצי' הוא בחי' חצר החיצונה, דזה שמקבלים מקו השמאל ההתחלה היא ביצי', וכמ"ש בבאה"ז פ' אחרי על מאה"ז דע"ט הביאו עלי כפרה כו'. וזהו דעת רש"י ז"ל שצ"ל על פתח החצר היינו בהתחלת היניקה שלהם".

הרי מקור מפורש לשני אופני חצר - מקורה ואינו מקורה, וזהו ע"פ לקו"ת תצא שהועתק לעיל.

אף שעדיין אי"ז לגמרי כמבואר כאן שבעולמות הם יצי' ועשי', ואילו בעטר"ת שם מבואר שהם בריאה ויצירה, ועשי' הוא רה"ר ממש עיי"ש).



התוארים בחתימת הרבנים בני המחבר בהקדמתם לתניא*

הרב אברהם ברוך יוניק
תושב השכונה

בעיוני בכתבי אאמו"ר ע"ה, מצאתי מכתב שכתב הרה"ת ר' זעליג כצמאן ע"ה ובו ביאור מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו על השינויים בהתוארים שבחתימת הרבנים בני המחבר בהקדמתם לספר התניא (מהתואר שכותב על כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו נראה שנכ' בשנות תש"י-יא). הביאור כפי שנכתב במכתב, שונה מהביאור שנדפס בס' שיעורים בספר התניא, (וראה שיחת ש"פ במדבר תשמ"ב (התוועדויות עמ' 1512) ששם שואל כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו אודות השינויים בהתוארים וגם מה שהתוארים הם באופן דפוחת והולך - אבל אינו מתרץ שם), וזה לשון המכתב:

"בהיות ר' דובער חאסקינד שי' כאן סיפרי, שפעם א' דיקדק בלשון של הסכמת בני אדה"ז אודות הדפסת האג"ק מה שכ"א ממעט בהתוארים

(* לעילוי נשמת אאמו"ר הר"ר דובער בן הר"ר נפתלי ע"ה יוניק, נפטר ט' אייר ה'תשס"ה.

1) אבל בספר מעשה רב (עמ' רסט) מביא - מהערות הת' ואנ"ש - אושען פארקווי (גליון ל ש"פ נשא תשמ"ב עמ' ד) - בשם הרה"ת ר' משה לעווערסוב ע"ה וז"ל: "זכרונותי שבשנת תש"ח-ט סיפר אז הרה"ח ר' דובער חאסקינד ז"ל ששאל את כ"ק אדמו"ר שליט"א שאלה על חתימת בני המחבר בתניא שכל א' שינה ההטיטול (תואר) של כ"ק אדה"ז . . . ושמענת כ"ק היתה אז:

של כ"ק אדה"ז ושאל את רש"ל (ר' שמואל לעוויטין ע"ה) ולא אמר לו מאומה, אח"כ שאל את כ"ק הרמ"ש שליט"א ואמר לו כן:

אדמו"ר האמצעי כותב קדוש ישראל וקדוש ישראל הוא ענין רבי וע"כ להיות שהוא בעצמו - אדמו"ר האמצעי - ה' הרבי על כן על אדמוה"ז שהוא רבי שלו [כותב קדוש ישראל] משא"כ כ"ק הרה"צ רח"א (ר' חיים אברהם) שבעת כתיבת ההסכמה ה' כ"ק אדמו"ר האמצעי הרבי שלו ע"כ לא ה' יכול לכתוב על אדמוה"ז קדוש ישראל כנ"ל, והרה"צ ר' משה הדגיש שגם המרנא ורבנא שלו (היינו של הדור ההוא...) ג"כ אדמו"ר האמצעי ע"כ לא כתב על אדמוה"ז המרנא ורבנא, כן השיב לו, והוא ג"כ אמר פשט, אבל אינו נראה... ע"כ.

בשיעורים בספר התניא מביא הרה"ח ר' יוסף וויינבערג שי' "הערות כ"ק אדמו"ר שליט"א" ע"ז וזה תוכנו: החותם הא' - אדמו"ר האמצעי - ה' אז הקדוש ישראל (הנשיא) ע"כ מדגיש שדוקא אדה"ז הוא הקדוש ישראל, החותם השני ה' אז רב ופוסק ע"כ מדגיש שדוקא אדה"ז הוא המרנא ורבנא, החותם השלישי ה' אז גאון וחסיד ע"כ מדגיש שדוקא אדה"ז הוא הגאון החסיד.

והחילוק בין שני הביאורים הוא לכאורה בהיחס שבין האחים לכ"ק אדמו"ר האמצעי, כי לפי הביאור המובא בשיעורים בספר התניא היתה ההתקשרות וההדגשה של האחים לכ"ק אדה"ז, משא"כ להפירוש הא' המובא כאן ההתקשרות וההדגשה של האחים לכ"ק אדמו"ר האמצעי.

מצינו א"כ ב' ביאורים הפכיים ושניהם בשם כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - אך כמובן שהביאור בשיעורים בספר התניא הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר.



שכל א' מהבנים הרגיש באביו מה שהוא בעצמו ה' שייך לזה, ולכן אדמו"ר האמצעי - ה' רבי בעצמו לכן כתב על אביו קדוש ישראל, רח"א הדגיש הרבנא (ע'י) בתיקוני תניא שגם אצל ר"מ מוגה וצריך להיות מרנא), ע"כ - והיינו לכאורה כהביאור בשיעורים בספר התניא.

ותמיהני אם כתב את זה בתשמ"ב מזכרוננו - ולא מרשימה - אולי במשך השנים (יותר מל' שנה) כששמע הביאור האחר מכ"ק אדמו"ר (המובא בשיעורים בספר התניא - שיצא לאור בשנת תשמ"א) נתערבו לו הביאורים במחשבתו וחשב שזהו מה ששמע מר' דובער חאסקינד, והבוחר יבחר.

בענין הנ"ל

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

אני הייתי בעת מעשה שהר' דובער חאסקינד ע"ה סיפר זה. זה היה בקיץ תש"י, שהוא בדרך נסיעתו ביקר אז בישיבת תו"ת בכרינוא, ולכבודו עשו אז התוועדות קצרה. ואני זוכר שסיפר מעשה הנ"ל כהאופן שכתב הר' יהושע זליג הכהן כצמאן ע"ה.



הערה בדרך אפשר בספר התניא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בתניא פ"ד איתא: "כי המקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו באמת ואי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פקודין שהם רמ"ח אברין דמלא כביכול כמ"ש במקום אחר והיראה היא שרש לשס"ה לא תעשה כי ירא למרוד במלך מלכי המלכים הקב"ה. או יראה פנימית מזו שמתבושש מגדולתו למרות עיני כבודו ולעשות הרע בעיניו וכו'".

ויש להעיר, שגם באהבה יש אהבה פנימית, שאינה רק לדבקה בו (לרוות צמאון נפשו הצמאה לה' - עיין סוף פרק י). והוא כמו שכתב רבינו בפרק מד:

"ואהבה רבה וגדולה מזו והיא מסותרת ג"כ בכל נפש מישראל בירושה מאבותינו היא מ"ש בר"מ כברא דאשתדל בתר אבוי ואימי' דרחים לון יתיר מגרמי' ונפשי' ורוחי' כו'. . . ולהוציא אהבה זו המסותרת מההעלם וההסתור אל הגילוי להיות בהתגלות לבו ומוחו לא נפלאות ולא רחוקה אלא קרוב הדבר מאד בפיך ובלבבך וכו'".

ואם כן צ"ב, דכמו שרבינו מביא בפרק ד מדריגה פנימית ביראה [שלגלות יראה זו גם כן צריך התבוננות כמו שכתוב בפ"ג "כשמתבונן ומעמיק מאד בגדולת ה' איך הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמי' כלא חשיב נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות לירא ולהתבושש מגדולתו ית' וכו'"], כמו כן הי' מתאים לכאורה להביא מדריגה פנימית באהבה, ואמאי מביא מדריגה פנימית רק ביראה ולא באהבה?

דיוקים בדרך אפשר בספר התניא [גליון]

הת' מנחם מענדל הכהן כהן

תות"ל 770

בגליונות הקודמים² התעכבו על על לשונו של אדה"ז בתניא פי"ב: "וכן בדברים שבין אדם לחבירו, מיד שעולה לו מהלב למוח איזו טינא ושנאה ח"ו, או איזו קנאה או כעס או קפידא ודומיהן, אינו מקבלן כלל במוחו וברצונו כו'". ודייקו: (א) למה לא כתב אדה"ז "ח"ו" גם אחרי "קנאה או כעס או קפידא ודומיהן"³; (ב) מדוע התחיל אדה"ז בוי"ו החיבור ב"טינא ושנאה", והמשיך ב"או" בינם ובין כאו"א מהשאר.

ולכאורה נ"ל בפשטות שאי"צ לכתוב ח"ו על המושגים עצמם אלא על העובדא שעולים לאדם במוחו.

וביאור הענין (עכ"פ בד"א), דהנה נראה שיש סדר בהבאת המושגים, שמביא תחילה טינא ואח"כ שנאה וכו'. דהרי טינא היא תלונה בלתי מוגדרת על השני, שהיא תחילת ההפרדה בין אדם לחבירו. השלב השני הוא שנאה, דיש כבר רגש ברור של שנאה וכו' (אף שאינו צ"ל על דבר אמיתי לכשעצמו, כגון שנאת חנם). והשלב הבא הוא קנאה, שהוא לא רק שישנו אדם מסוים אותו שונא, אלא שהרגש השלילי כלפיו גם מתבטא ומוגדר באיזה דבר מסוים, וע"כ בא לאחר שנאה. השלב האחרון הוא כשסובל ממישהו מסוים ודבר מסוים (כמו שמובא אח"כ לסבול ממנו . . ולא לכעוס) וכתוצאה מזה יש קפידא, שזהו לאחר מעשה ולכן מובא לבסוף.

ועפיי"ז שאדה"ז מתאר את האדם שעולה לו מהלב אל המוח, מובן מדוע מפסיק אחר שנאה וכותב ח"ו. והוא משום שבטינא אין עדיין מציאות של רע שהרי אין כאן אפי' רע מסוים ובמילא אי"צ לכתוב ע"ז ח"ו (אלא שנוקט את כל ההשתלשלות, שמתחיל ע"י טינא שמביא לידי שנאה), אבל בשנאה שזה כבר פגם כותב ח"ו. ובזה מסתיים תיאור האדם שעולה לו מהלב אל המוח שהרי כבר בשנאה יש חסרון. ועפיי"ז כאשר ממשיך "או איזו קנאה וכו'", זהו על ההרגשים של קנאה וכו' שהם

(2) תחקנה (עמ' 50), תחקנט (עמ' 154), תחקס (עמ' 45).

(3) ומ"ש לחלק בחומרה של שנאה לא כ"כ נראה שהרי אח"כ כותב גם כעס.

המחליפים את השנאה בפגם שבהם, ובמילא אין על מה לכתוב ח"ו, שהרי אם זה סו"ס מצטייר גבי האדם, כבר כתב עליה ח"ו.

ועפ"ז מובן ג"כ מ"ש בהמשך, "לסבול ממנו עד קצה האחרון, ולא לכעוס ח"ו, וגם שלא לשלם לו כפעלו ח"ו", שבשני פרטים אלו כתב ח"ו. וזה משום שכאן הכעס נכתב לאחר תיאור פעולת האדם (לסבול ממנו) ולכן כותב ח"ו, וגם החלק הב' י"ל שנכתב על פעולת האדם (שלא לשלם לו) שהרי כמו זה שהאדם סובל ולא כועס הוא עבודה, כך זה שלא "מחזיר" לשני הוא עבודה, ולכן בשניהם כתוב ח"ו.

וגם עפ"י הנ"ל מובן מדוע נקט כאן רק כעס והבא לאחריו ולא שאר הדברים. היות והמדובר הוא על "החיבה יתירה" שיש לו אל האדם ורק שסובל ממנו, ולכן שייך רק השלב המאוחר יותר שהוא כעס והבא לאחריו.



רמב"ם

מעלה גדולה להתפרנס ממעשה ידי

הרב חיים רפפורט

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

א. ברמב"ם הל' תלמוד תורה פ"ג ה"י כתב: "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חילל את השם וביזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים, 'כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם'. ועוד ציוו ואמרו, 'אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן'. ועוד ציוו ואמרו, 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות', ו'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון', וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות". עכ"ל.

[ויעויין בפירוש המשנה להרמב"ם עמ"ס אבות פ"ד מ"ה שהאריך בענין זה, וכתב "אל תעשה התורה קרדום לחפור בה, כלומר אל תחשבה כלי לפרנסה, וביאר ואמר שכל מי שיהנה בזה העולם בכבוד תורה שהוא כורת נפשו מחיי העולם הבא, והעלימו בני אדם עיניהם מזו הלשון

הגלוי'. . והביאו בני אדם לסבור שטות גמורה, שזה צריך ומחוייב, לעזור לחכמים ולתלמידים ולאנשים העוסקים בתורה ותורתן אומנותן. וכל זה טעות, אין בתורה מה שיאמת אותו, ולא רגל שישען עליה בשום פנים, ע"ש בארוכה].

וממשיך בהלכה יא: "מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו, ומדת חסידים הראשונים היא, ובזה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא, שנאמר (תהלים קכח, ב) 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך', אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא שכולו טוב". עכ"ל.

ולכאורה נראה שדבריו סותרים זא"ז, כי בה"י כתב שמי שאינו עושה מלאכה "חילל את השם וביזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא", הרי שהעדר עשיית מלאכה לפרנס עצמו ה"ה דבר חמור ביותר, ואילו בה"א כתב "מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו", ומשמע שאם אינו עושה כן חיסר 'מעלה' זו ותו לא.

וראיתי בספרי האחרונים שעמדו על קושיא זו, וכתבו לתרץ את דברי הרמב"ם בכמה אופנים, והנני בזה להציע את דבריהם בצירוף מה שיש להעיר עליהם לפענ"ד, ואענה אנכי גם את חלקי בענין זה בעז"ה.

ב. בספר 'שם יוסף' על הרמב"ם (להרב חיים יוסף אליקים מסופיא, שאלוניקי תקכ"ט), כתב לבאר על יסוד זה שיצא לחדש, שהרמב"ם בספר 'משנה תורה' [חזר בו במקצת ממ"ש בפירוש המשנה עמ"ס אבות פ"ד מ"ו ו] סבירא לי' דאין איסור לעסוק בתורה ולא לעשות מלאכה אפילו כדי פרנסתו כי אם כשתובע בפה ומבקש שיפרנסוהו אחרים, אבל בכה"ג שמקבל דורונות מאחרים - ופרנסתו ברצון קיבלו עליהם - אין איסור בדבר¹, אלא דעכ"ז מדת חסידות היא להתפרנס ממעשה ידי עצמו ולא

1 ועד"ז כתב בספר 'ראשון לציון' (לבעל 'אור החיים' הקדוש) הל' צדקה (סי' רמח סכ"א), ש"דייק הרמב"ם ז"ל דכל זה לא מיירי אלא במי שהוא מטיל פרנסתו על הזולת, שיושב ולומד ובהכרח על הציבור לפרנסו, אבל אם הציבור או היחיד מבקשים ממנו ללמוד בעדם או לזכות לאו איסורא עביד, דכן מצינו היתר בהדיא 'שמח זבולון כו' ויששכר באהלך' ושמעון אחי עזרי' וכיוצא בזה, אלא דבזה לא מיירי [הרמב"ם] כלל, אלא דוקא בנידון הנזכר, שמטיל פרנסתו וצרכי עצמו על הזולת כמאן דתובע שכר לימודו, דבזה פשיטא שהוא נוטל חייו מן העולם, וכן דייק רמב"ם בפירוש המשנה בהדיא". וראה גם 'ערוך השולחן' יו"ד סי' רמו סל"ט-מ: הרמב"ם "גינה אותם שהם בעצמם קבעו להם

לסמוך על אחרים כלל ועל כן "מה שכתב רבינו בדין זה [=ה"י] איירי במי ששם על לבו להתפרנס מאחרים ששואל בפיו שיפרנסוהו מפני שהוא תלמיד חכם אבל מ"ש בדין יא איירי בדורון דהתם מותר מן הדין אלא שמעלה ומדת חסידים הראשונים היא שלא ליהנות כלל" מאחרים וע"כ הוא שכתב דרך "מעלה גדולה" ישנה במה ש"מתפרנס ממעשה ידיו", אבל אם אינו עושה כן לא מיקרי עבריינ ח"ו ופשיטא שלא הפסיד בזה את חלקו בעוה"ב. וכבר קדמו בזה בספר 'כתר תורה' (להרב שמואל בן משה די אבילה, אמשטרדם תפה), מו, א, ע"ש בארוכה.

אבל ביאור זה נראה דחוק לענ"ד, שהרי בנוסף לזה שמדברי הרמב"ם בפירוש המשנה מבואר (כמ"ש ה'שם יוסף' בעצמו) שהתנגד לסמיכה על כל סוג של תמיכה כספית, בין תמיכה הבאה באונס ובין הבאה ברצון הנותן², הנה גם בדברי הרמב"ם בספר היד לא נחית לחילוק זה וּמסתימת

חוקים על יחידים ועל קהלות והם בעצמם בקשו ממון, ע"ש, אבל אם הציבור קבלו עליהם חכם פלוני שישלמו לו כך וכך שכירות וכך וכך הכנסה וודאי דגם לדעתו היתר גמור הוא ורבים וגדולים תפסו בכוונתו שאוסר לגמרי ליטול ממון בעד הרבנות והשיגו עליו בחזק יד. ולענ"ד גם הרמב"ם אינו חולק על זה דכשהציבור מקבלים עליהם להחזיק ולנהוג בו כבוד פשיטא דזהו כבוד התורה ולא אסר אלא כשהחכם מטיל עליהם כמו שנתבאר".

(2 כי: א) בפירוש המשנה שם כתב להוכיח מהלל הזקן, ש"לא יסופק לבר דעת שאילו ה' מסכים לקבל מבני דורו, לא היו מניחים אותו לחטוב עצים" ואעפ"כ ה' הלל "בז למה שבידי בני אדם הואיל והתורה מנעתו מזה". הרי מבואר, דאפילו בכה"ג שאנשי דורו רוצים לפרנסו, [ותירה מזה: אילו ה' הדבר בידם היו מפרנסים אותו 'בעל כרחו', ו"לא היו מניחים אותו לחטוב עצים"], מנעתו התורה מזה.

(ב) שהרי כתב שם שאלישע הנביא "לא ה' מקבל ממון מבני אדם, כל שכן שלא ה' מטיל עליהם ומחייבם בחוקים", אשר מסגנונו משמע דגם בלי הטלת חוב על האנשים הרי עצם קבלת התמיכה היתה למורת רוחו.

(ג) בפירוש המשנה שם כתב שההיתר היחידי לסמוך בכל מאודו על אחרים הוא "באנשים בעלי מומים בגופותיהם או זקנים באו בימים עד שלא יוכלו לעשות מלאכה" שאם לא היו מקבלים ממון אחרים היו מתים, ודוחק לומר דמיירי רק בכה"ג שמשליך עצמו עליהם 'בעל כרחם'.

(ד) בסוף דבריו בפירוש המשנה שם כתב שישנם שני אופנים שבהם מותר לתלמיד חכם לקבל תמיכה מכספם של אחרים, ואלו הם (בלשון הרמב"ם וסגנונו): (א) "אמנם הדבר אשר התירתו התורה לתלמידי חכמים הוא, שיתנו ממון לאדם, יעשה להם סחורה בו בבחירתו, אם ירצה - ועושה זה יש לו שכר על כך, וזה הוא מטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים"; (ב) "ושמתכר סחורתם תחילה למה שימכר, ותתפס להם ראשית השוק דוקא", [כי שתי הפעולות האלה יש שיעשו אותן הסוחרים קצתם עם קצתם על דרך הכבוד,

לשונו "שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה" ו"כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון", משמע דמיירי בכל גוונא, ולא מסתבר לומר שמ"ש הרמב"ם בהל' ת"ת שם הי"א מיוסד על "חזרה" (שחזר בו הרמב"ם ממ"ש בפירוש המשנה) שמעולם לא פירש לנו.

ג. בשו"ת 'אגרות משה' יו"ד ח"ד סי' לו אות ד כתב ד"מוכרחין לומר דודאי גם הרמב"ם סובר דכשיודע שלא שייך שיבין היטב מה שלומד כשיצטרך לעבוד איזו שעות ביום לפרנסתו, שמותר וגם מחוייב להתפרנס ממתנות דאינשי, וכל שכן מן הצדקה, דאין לך עני גדול מזה שלא יוכל להתפרנס ממלאכתו כשילמוד התורה, ואין לך קידוש שם שמים ומכבד התורה גדול מזה, שמתבזה ליטול צדקה בכדי שיהי' לו האפשריות ללמוד התורה³. . . ואם כן ודאי ברור שלא רק שרשאי ליטול צדקה ומתנות לחיותו כדי שיוכל ללמוד⁴, אלא שגם מחוייב הוא ליקח מתנות ולהתפרנס מן הצדקה כדי שיוכל ללמוד, ומקדש הוא שם שמים בזה ביותר, שרואין איך שחשוב הוא לימוד התורה שכדאי אף להתבזות בשביל זה. ורק במי שלא יקשה לו לימודיו בשביל איזו שעות שיעשה מלאכה, היינו שילמוד בהזמן שילמוד באותו הדעת והשכל והבנתו כמו אם הי' לומד כל היום, בזה סובר הרמב"ם שאסור לו להתפרנס מן הצדקה - אף שיצטרך לבטל איזו שעות ביום⁵ למלאכה כדי להתפרנס, ולא ילמוד

ואפילו לא היתה שם חכמה, ולכל הפחות יהי' תלמיד חכמים כמו עם ארץ מכובד".[. והנה, אם באנו לומר שלפי דעת הרמב"ם יש לתלמידי חכמים לקבל תמיכה כספית כל אימת שהיא ניתנת ברצון וחפץ הנותן, צ"ב: כיון שהרמב"ם מדבר להדיא ממי שעושה "בבחירתו - אם ירצה", למה הגביל את היתר התורה לשני אופנים הנ"ל של הטלת מלאי ותפיסת ראשית השוק, דכיון שעושה ברצון ואין המקבל כופהו או לוחץ עליו, למה לא יפרנסו בכל מכל כל? ועל כרחך, דס"ל להרמב"ם דגם בכה"ג אין היתר.

(3) ולפי דבריו צ"ל דמ"ש הרמב"ם בהל' מתנות עניים פ"י הי"ח "לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור . . . ואפילו הי' חכם ומכובד והעני יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות", מיירי ג"כ בכה"ג שעדיין יוכל לעסוק בתורה כדבעי.

(4) ועד"ז כתב הגרמ"ש אשכנזי שליט"א בפירושו הארוך להל' ת"ת לאדה"ז פ"ב: "אם מלאכת עראי אינה מספקת לו לכדי חייו וצריך לעשות מלאכתו קבע או להתפרנס מהצדקה יתכן שגם להרמב"ם מותר ליטול מהצדקה ע"מ שיוכל לעשות תורתו קבע".

(5) להעיר ממ"ש הרמב"ם לפנ"ז (הל' ת"ת פ"א הי"ב): "הי' בעל אומנות, והי' עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע".

הרבה בכמות. דאף דלא למד כל התורה ששייך לאדם ללמוד, הא כיוון שצריך לעבוד לפרנסתו לכדי חייו, הרי נמצא שאין לו יותר זמן ללמוד. ואף שהי' יכול להשיג עוד זמן ללמוד כשלא יעשה מלאכה כלל, אף לכדי חייו, ויתפרנס מן הצדקה, סובר הרמב"ם שבשביל זה אסור להתפרנס מן הצדקה כדי שיתחייב בלימוד, אף שלימוד התורה היא מצווה גדולה ביותר. . אבל מסיק הרמב"ם שמכל מקום אף שרשאי וגם מוכרח להתפרנס ממתנות ומצדקה באופן זה, אבל מכל מקום מעלה גדולה היא למי שאף באופן זה מתפרנס כשאפשר לו לדחוק, במקצת מעשה ידיו, כגון דכשיעשה מלאכה רק שעה אחת יהי' לו להתפרנס בדוחק באכילת לחם וליפתא בלא בשר ובלא חלב וכדומה, ויתרגל בזה שיוכל ללמוד כראוי. . שאף שודאי אין לאסור מליקח מצדקה אף שיש לו ללחם וליפתא לבד, מאחר דבשר ודגים צורך גדול הוא לבריאות הגוף בזמננו, מכל מקום רשאי שלא להתרגל בזה אף בזמננו לאלו שאין להם פרנסה בריוח, ולא יקחו מצדקה ומתנות. . שמעלה גדולה הוא שיתפרנס רק ממעשה ידיו כפי מה שמספיקין, ואם לא יספיקו מעשה ידיו אלא רק ללחם ולא לבשר, לא יאכל בשר ומטעמים אחרים ושפיר כתב הרמב"ם דהוא רק מעלה גדולה ומדת חסידים הראשונים היא".

אבל דברי האג"מ צע"ג, כי לפי ביאורו בדברי הרמב"ם נ"ל שהעיקר חסר מספר היד, כי לפי דבריו החידוש שבהלכה יא הוא [לא 'שיתפרנס ממעשה ידיו' כי אם] ש"אם לא יספיקו מעשה ידיו אלא רק ללחם ולא לבשר, לא יאכל בשר ומטעמים אחרים", וזוהי ה'מדת חסידות' שבהלכה זו, וא"כ הו"ל להרמב"ם לכתוב ע"ד מה שכתב בהל' מתנות עניים פ"י הי"ח שמדת חסידות היא ש"ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור". . יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות. מוטב לפשוט עור בהמות נבלות ולא יאמר לעם חכם גדול אני כהן אני פרנסוני, ובכך צוו חכמים, גדולי החכמים היו

(6) ושם הי"ט: "וכל מי שצריך ליטול וציער ודחק את השעה וחיה חיי צער כדי שלא יטריח על הצבור אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו".

מהם חוטבי עצים ונושאי הקורות ושואבי מים לגנות ועושי הברזל והפחמים ולא שאלו מן הצבור ולא קיבלו מהם כשנתנו להם", וכיו"ב.

ד. בספר 'דברי ירמיהו' על הרמב"ם (הל' ת"ת שם) כתב שכוונת הרמב"ם היא להורות ש"אף מי המפרנס את עצמו מסחורה וכיו"ב אינו בכלל מחלל ה' חלילה וגם אין סופו ללסטם את הבריות" כמ"ש בה"י, אבל מ"מ עדיין לא הגיע לידי "מעלה הגדולה שיפרנס אדם את עצמו ממעשה ידיו ממש כמ"ש רז"ל. . וזה ה' ממדת חסידים הראשונים שהיו עושי המלאכה בידיהם" דוקא, וכמ"ש הרמב"ם בה"א.

והנה אמת נכון הדבר שמצינו בדברי חז"ל מעלה באומנות ע"ג משא ומתן, 'עיסקא'⁸, [וגם בספרי האחרונים מצינו אחדים שהפליגו במעלת האומנות בניגוד למשא ומתן ומסחר⁹], מכל מקום קשה לומר שכוונת הרמב"ם בהלכה זו היא להורות על מעלת האומנות בניגוד למסחר, כי - בנוסף לזה שלא מצאתי שהרמב"ם יפליג במעלת האומנות דוקא¹⁰, וגם במכתב עצה שכתב לאחד מתלמידיו, לאחר שכלל ואמר ש"זו אחד

(7) להעיר גם מלשון הרמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ח-ט: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין. . אפילו ה' עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים. . גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים ומהן סומים ואף על פי כן היו עוסקין בתלמוד תורה ביום ובלילה".

(8) בברייתא קידושין (כט, א): "ת"ר, האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות. . רבי יהודה אומר, כל שאינו מלמד את בנו אומנות מלמדו ליסטות. [ובגמרא שם: ליסטות ס"ד, אלא, כאילו מלמדו ליסטות]. ובגמרא שם (ל, ב): "מאי בינייהו [מאי קא מוסיף רבי יהודה. רש"י], איכא בינייהו, דאגמרי' עיסקא [אם למדו סחורה, לתנא קמא הרי למדו חיים, לרבי יהודה דאית לטעמא אומנות דוקא דכמה פעמים שאין לו במה לעשות סחורה ועומד ומלסטם. רש"י]."

[וכבר העירו האחרונים ע"ז שהרמב"ם השמיט מספר היד את החיוב (קידושין שם; קידושין פב, א) (במשנה). וראה גם ברכות סג, א (דרש בר קפרא כו') וכתובות ה, א) ללמד בנו אומנות. וראה גם שו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"ב סי' קיא. ואכמ"ל].

(9) ראה לדוגמא 'ספר הברית' חלק ב, מאמר יג, פרק א בארוכה. וראה גם שו"ת 'שארית יעקב' (להגאון ר' יעקב זאב כהנא, נכד אחי הגר"א, אב"ד פאסוואל) בהקדמה: "לכו וראו מפעלות האלקים האלה, חבל תנאים ואמוראים, אשר כולם אוהבים את המלאכה אפילו מלאכה נמבזה, ואפילו בעיסקא רובא דרובא נפשם קצה בזה כי נקטי כשיטת רבי יוחנן (ולא כרבנן) בקידושין ל' ע"ב כי המלאכה מכבדת לבעליה". ואכמ"ל.

(10) אך שהביא בתוך דבריו בפירוש המשנה שם ש"ר יוסף, עליו השלום, ה' נושא עצים, ואומר 'גדולה מלאכה שמחממת את בעליה', רצונו לומר, שבעת יגיעת איבריו -

מחייטות או נגרות או אריגה על דרך ההשתכרות אהוב אצלי מרשות ראש הגלות", כתב לו בזה"ל: "עצתי היא שתעשה יגיעך המסחר ולימוד הרפואה עם העסק בתלמוד תורה באמת" -

לפי דבריו שה"מעלה גדולה", עלי' דיבר הרמב"ם בהלכה זו, מוגבלת "למי שהוא מתפרנס" על ידי אומנות "ממעשה ידי" דייקא - ולאפוקי מי שהוא מתפרנס על ידי משאו ומתנו באמונה (אף שאינו מקבל מתנות מאחרים לפרנסתו) - נמצא דמי שעוסק במו"מ אינו בכלל הנהנה מיגיע כפו ולא עליו נאמר ש"זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא". ודבר זה צע"ג מאד, כי מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה הנ"ל משמע שעיקר המעלה באומנות אינו אלא מה שמתפרנס בכבוד ממה שעושה בעצמו ולא ממה שאחרים נותנים לו מתנות חנם¹¹, [וכ"מ מהא דאיתא במדרשים (תדא"ר פי"ח. יל"ש פ' נצבים רמז תתקמ): "אמר אליהו ז"ל: מעיד אני עלי שמים וארץ שכל תלמיד חכם שהוא קורא ושונה לשם שמים ואוכל ושותה משלו ונהנה מיגיעו ומעמלו ואינו נהנה משל אחרים עליו הכתוב אומר יגיע כפיך כי תאכל וגו'¹²], ואם כן נראה שלפי דעת הרמב"ם אין מקום לחלק (כ"כ) בין מי שעוסק באומנות למי שעוסק במסחר ומרוויח ממון ע"י משאו ומתנו, ועל שניהם נאמר 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך' - אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא.

יכובד משכבם - במשא העץ הכבד, הי' מתחמם גופו בלא ספק, והי' משבח זה ושמח בו", [אבל ע"ש שסיים הרמב"ם: "והי' לבו טוב במתנת בחלקו, בגלל מה שהי' אצלו ממעלת ההסתפקות"].

(11) וראה רד"ק (ועד"ז במצו"ד) עה"כ תהלים שם: "יגיע כפיך כי הטובה היא שיחי' ממלאכתו ולא יהנה מאחרים, כל זמן שיוכל ליגע עצמו במלאכה, ואם תחיה בזאת ההנהגה, אשריך וטוב לך וכו'".

(12) להעיר ממ"ש בפירוש 'מרכבת המשנה' (לר' יוסף ב"ר משה ב"ר יהודה אלאשקר) עמ"ס אבות פ"א מ"י בביאור מאמר חז"ל (ברכות ח, א) "גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, דאילו בירא שמים כתיב אשרי איש ירא את ה' (תהלים קיב, א), ובנהנה מיגיעו כתוב יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך", ש"ש לומר שהוא מדבר בשני בני אדם, אחד קורא שעה אחת ביום והולך למלאכתו, ואחד קורא היום כולו, שמא תאמר לא יש שכר אלא למי שקורא היום כולו, אבל מי שקורא שעה אחת אין לו שכר כל כך בא לומר שגדול הוא הקורא שעה אחת ונהנה מיגיעו, יותר ממי שקורא היום כולו ואינו עושה שום מלאכה כדי לקיים את התורה. . והנה הביא ראי' מפסוק יגיע כפיך כי תאכל, ר"ל שתביא לך הנאה לעצמך ביגיעתך ולא תניחיה לאחרים".

ואם כן הדרא קושיא לדוכתה: באיזו מדת חסידות מיירי הרמב"ם בהלכה יא - שלא נאסר מעיקר הדין בהלכה י?

ה. ולפענ"ד נראה לבאר דברי הרמב"ם בדרך אפשר ע"פ מ"ש בפירוש המשנה עמ"ס אבות שם (בהמשך לדבריו הנ"ל בגנות קבלת תמיכה כספית מהציבור וכו'), וז"ל: "אמנם הדבר אשר התירתו התורה לתלמידי חכמים הוא, שיתנו ממון לאדם, יעשה להם סחורה בו בבחירתו, אם ירצה - ועושה זה יש לו שכר על כך, וזה הוא מטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים".

ועפ"ז הי' אפ"ל דכוונתו בהי"א היא כלפי האפשריות להרוויח ממון בכה"ג, ע"י "שיתנו ממון לאדם, יעשה להם סחורה בו בבחירתו", ולזה כתב הרמב"ם דאע"פ שאין איסור בדבר כלל לתלמידי חכמים, מכל מקום אין זו מדת חסידות, כיון ש"מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו" דוקא - ע"פ מה שנאמר "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך" - ולא יסמוך על אחרים אפילו באופן המותר¹³. ועדיין צ"ע בכל הנ"ל.



הערות ברמב"ם בענין ההגדה

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א איתא: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים ליל חמשה עשר בניסן,

(13) ועד"ז י"ל לפמ"ש הכסף משנה בהל' ת"ת פ"ג שם (ה"י) בדרך אפשר - והו"ד להלכה בשו"ע רבינו הזקן הל' תלמוד תורה פ"ד הט"ו - "שכונות רבינו כאן היא שאין לאדם לפרוק עול מלאכה מעליו כדי להתפרנס מן הבריות כדי ללמוד, אבל שילמוד מלאכה המפרנסת אותו ואם תספיקנו מוטב ואם לא תספיקנו יטול הספקתו מהצבור ואין בכך כלום", דגם בכה"ג - שמעיקר הדין - מותר להתפרנס מן הבריות מ"מ מעלה גדולה להמנע מכך ומדת חסידות היא שיתפרנס ממעשה ידיו דוקא.

[ועפ"ז א"ש מה שכל חכמי הש"ס שהביא הרמב"ם בפיהמ"ש עמ"ס אבות לא סמכו על היתר זה שכתב הכס"מ, כי קיימו בעצמם מאמר הכתוב "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך"].

אבל יש להעיר, שהכסף משנה סיים בעצמו שקשה מאד להעמיס פירושו בשיטת הרמב"ם בפירוש המשנה.

שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר זכור את יום השבת, ומנין שבליל חמשה עשר, תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים, חייבים לספר ביציאת מצרים, וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח". ובה"ב: "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו, שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו".

הנה הרמב"ם הביא כמקור למצות סיפור יציאת מצרים את הפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", ורק כשבא לבאר שהיא בליל חמשה עשר, מביא את הפסוק "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה", בכדי ללמוד שהיא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. וגם בהלכה ב מביא, "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך".

והנה בספר המצוות כתב הרמב"ם, "שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה". וממשיך שם, "והכתוב שבא על הצווי הזה הוא אמרו ית' (ס"פ בא) והגדת לבנך ביום ההוא וכו'". ולבסוף הביא בשם המכילתא, "אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מניין, תלמוד לומר ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כלומר שהוא צוה לזכרו כמו אמרו זכור את יום השבת לקדשו". הרי דשם הביא מקור המצוה מהפסוק של והגדת, והביא הפסוק של זכור לחייב אפילו באין לו בן. ושם מסיק "וכבר ידעת לשון אמרם (הגש"פ) ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה כולה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המספר ביציאת מצרים הרי זה משובח".

בספר החינוך (מצוה כא) כתב, "לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר (שמות יג, ח) והגדת לבנך וגו'". ומה שאמר הכתוב לבנך, דלאו דוקא בנו, אלא אפילו עם כל בריה". הרי דגם הביא הפסוק של והגדת כמקור המצוה, ורק סיים, דמ"ש לבנך לאו דוקא בנו. וממשיך, "ואפילו בינו לבין עצמו, אם אין שם אחרים, חייב להוציא הדברים בפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב". וזהו גדר ההגדה ל"כל בריה".

יש להעיר דהרמב"ם מביא בספר היד הא ד"אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח", וגם בסה"מ מביא "וכבר ידעת לשון אמרם (הגש"פ) ואפילו כולנו חכמים כלנו נבונים כלנו יודעים את התורה כלה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים וכל המספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", והחינוך לא הביא זה כלל. וצ"ע למה השמיט ענין עיקרי כזה?

גם יש להבין דהרמב"ם הביא כאן ד"אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח", ובה"ב כתב, "ואם היה הבן גדול וחכם, מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן". וצריך עיון, דבה"א כתב "ה"ז משובח", דמשמע שזהו הידור, ובה"ב כתב ש"לפי דעתו של בן" הוא מודיעו, ומשמע שזהו מעיקר הדין.

והנה מדברי הרמב"ם בספר היד משמע שיש ב' מצות: א) המצוה של סיפור יציאת מצרים - וזה נלמד מ"זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", ב) המצוה להודיע לבנים - וזה נלמד מ"והגדת לבנך". ומדבריו בסה"מ משמע שיש רק מצוה אחת, והיא המצוה של והגדת, ומהפסוק "זכור" נלמד שמצוה זו נוהגת גם במי שאין לו בנים. ודברי החינוך הם ג"כ כסה"מ דיש רק מצוה אחת.

ונפק"מ בין החינוך וסה"מ; והוא, דהחינוך לא הביא הפסוק של זכור, רק כתב דלאו דוקא בנו אלא אפילו עם כל בריה, ובסה"מ מסיק "כלומר שהוא צוה לזכרו כמו אמרו זכור את יום השבת לקדשו". דלהחינוך "והגדת" היא המצוה, ובעינן הגדה, ורק "דבנך" לאו דוקא ושייך הגדה לכל ברי' ואפילו לעצמו. [וביאור ענין "הגדה לעצמו" הוא כמו שכתב אח"כ "חייב להוציא הדברים בפיו כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב". היינו דהוא עצמו נחשב ג"כ כברי' אחרת. דהרי מה שידוע במחשבתו אינו מספיק לקיום מצות הגדה, אלא צריך לעורר הלב שהיא כמו ברי' אחרת]. משא"כ לפי הסה"מ אין כאן דין של הגדה לכל ברי', רק דאם אין בן מקיימין ההגדה ע"י זכירה.

היוצא מדברינו שיש ג' אופנים במצוה זו:

א) הרמב"ם בספר היד, שמחלק המצוה לשנים - מצות סיפור שמקורה מ"זכור" ומצות הגדה לבנך ומקורה מ"והגדת".

(ב) הרמב"ם בספר המצות, דמצרף המצות לאחת, ומקור שניהם היא "והגדת", רק דמ"זכור" נלמד שאין סיפור טעון בן. ואולי זה כמו ב' אופנים בקיום המצוה, או לספר בעצמו או לספר לבן.

(ג) שיטת החינוך, דהענין הוא הגדה, וצריך להגיד לעצמו או לאחרים או לבן.

ולפ"ז י"ל, דמשום הכי הביא הרמב"ם, בין בסה"מ ובין בספר היר, הא ד"אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח" וכדומה, משום דמאחר דכשארין בן אין הגדה רק ענין של זכירה, או שזהו מצוה בפני עצמו כשיטתו בספר היר, או שהוא גדר במצות והגדת כשיטתו בסה"מ, מ"מ יש מקום לומר, דבאופן כזה שאין בן, אין מקום להאריך ולספר ובפרט כשהוא חכם וכו'. ומשו"ה צריך להדגיש שחייב לספר וגם המאריך הרי זה משובח.

אבל החינוך לא צריך לכל זה, דמאחר ד"חייב להוציא הדברים בפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב", הרי אין שום סברא לומר שהחכם וכו' לא יספר, דגם הוא צריך לעורר הלב. וגם שיאריך בזה, משום שזה מביא לעורר הלב, דהרי גם לעצמו היא הגדה כמו לאחרים.

ואולי מקור החינוך הוא ממאמר זה של "אפילו כולנו חכמים" וכן "כל המרבה לספר", דסובר דאם כדברי הרמב"ם, למה באמת חייבו חכמים כ"כ וגם למה יש מעלה בזה להאריך, ומשו"ה מוכיח שגם לעצמו יש חיוב של הגדה.

ולפ"ז אתי שפיר החילוק ברמב"ם ה"א וה"ב - דבהל' א כשמדבר אודות החיוב הנלמד מ"זכור", שהוא כשמספר לעצמו, אז המאריך ה"ז משובח, שהיא הידור בהמצוה. משא"כ בהל' ב כשמדבר אודות מצות הגדה לבנו, אז יש חיוב להודיעו לפי דעתו. ע"ש.

ובעזה"י בקובץ הבא נמשיך בהערות ברמב"ם בהגדה.



האם מתחשבין בגוי אנס

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ד ה"ד בנוגע לחמץ של עכו"ם שקיבל עליו הישראל אחריות דנעשה כשלו ועובר עליו בבל יראה ובל

ימצא ואסור לאכלו לאחר הפסח וכו', וז"ל: "גוי אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם יודע הישראל שאם אבד או נגנב מחייבו לשלמו וכופהו ואונסו לשלם, אעפ"י שלא קיבל אחריות, הרי זה חייב לבערו, שהרי הוא נחשב כאילו הוא שלו מפני שמחייבו האנס באחריותו". ומשיג ע"ז הראב"ד באריכות גדולה, ומסיים "והתשלומין שהם מן האונס אינן כדין אחריות".

היינו דהרמב"ם פוסק דזה שגוי אנס זה יכריחהו לשלם, אף שזהו היפך רצונו והיפך הדין וכו', מ"מ נעשה ע"ז חמצו של ישראל - כיון דבפועל יתחייב לשלם. משא"כ הראב"ד סב"ל דכיון דמן הדין אין הישראל צריך לשלם ורק שהגוי אנס וכופהו, לכן לא נעשה החמץ חמצו של ישראל. וצ"ל סברת פלוגתתם.

ב. ולכאור' הביאור בזה בפשטות הוא עפ"י מה שביאר הרבי בהתוועדות ש"פ שמות תשמ"ו אות כב (התוועדות תשמ"ו ח"ב עמ' 360), דיש לשיטתי' כללית בכל מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. והארכנו בזה בגליונות הקודמים (ראה גליון תתקנ"ג עמ' 141), דלכאור' כוונתו הקדושה היא דלהרמב"ם מתחשבים עם המציאות בפועל, ולפיכך כאן שבפועל יקח גוי האנס ממנו ומחייבו באחריות הרי"ז נחשב כשלו, משא"כ להראב"ד מתחשבים בעיקר עם הדין, ולפי דאין כאן דין אחריות רק שהאנס גזולו, בהא לא סגי דיהא נחשב כשלו. (ועי' בצפנת פענח כאן וברש"ש חולין (לט, ב), שמסוגיית הגמ' שם משמע דמתחשבים עם האנס בנוגע לשחיטה לעובד עבודה זרה, ואכ"מ).

ג. והנה בצפנת פענח מקשר מחלוקת זו עם מחלוקת נוספת - דבהל' מאכלות אסורות פי"ג הכ"ז כותב הרמב"ם, וז"ל: "מלך שהי' מחלק יינו לעם ולוקח מהן דמיו כפי מה שירצה, אל יאמר אדם לגוי הא לך מאתיים זוז והכנס תחתי באוצר המלך, כדי שיקח הגוי היין שכתבו בשם ישראל ויתן הגוי הדמים למלך - (כי אז נקרא שהגוי קונה יין נסך בשביל הישראל) - אבל אומר לו הא לך מאתיים זוז ומלטני מן האוצר - (שאז אינו אומר לו לקנות היין נסך בשבילו אלא להצילו מן האוצר)". וע"ז משיג הראב"ד, "דבריו מבולבלים וסתומים, אלא מלך שיש לו מס על העם לתת לו יין כל אחד לפי מה שהוא . . שהוא כאילו אומר לו קנה לי בור יין (נסך) ופרעהו למלך . . אבל אומר לו מלטני מן האוצר", יעו"ש באריכות.

היינו דהרמב"ם לומד פשט במס' עבודה זרה (עא, א) דמדובר במלך שמחלק יינו לעם ולוקח מהם ע"ז מחירים מופרזים ("כפי מה שירצה"), ורוצה היהודי שהגוי יקנה מהמלך היין נסך בשבילו, הרי זה אסור. והראב"ד חולק, דמדובר במלך רגיל שלוקח מס מיינות העם, ורוצה היהודי שהגוי יקח בור יין וישלם המסים להמלך - היינו שרוצה שהגוי יקנה יין נסך בשבילו ולפרוע המס בשבילו.

וברדב"ז פ' שורש פלוגתתם, "ואפשר דבמקומות של הראב"ד לא היו נוהגים השרים להטיל על העם יינותיהם ותבואותיהם אלא היו לוקחים ואוכלים את חוקם, אבל במלכות הזה (של הרמב"ם) משליכים השרים מה שיש להם על העם ביותר משווי וגזל וחמס הוא, והרמב"ם פ"י כפי מה שראה במקומו, עיי"ש.

אבל לפי הנ"ל אפשר לבאר פלוגתתם, דלהראב"ד מתחשבין עם הדין, וכיון דמלך זה לוקח מחירים מופרזים בשביל היין נסך שלו היפך הדין, אז אם הישראל מצווה להעכו"ם לפרוע בשבילו חוב זה לא מקרי שהעכו"ם קונה בשבילו יין נסך, דלאו מכירה מקרי כלל [כמו שזה שהאנס לוקח ממנו אחריות לא מקרי עי"ז "לך" לענין חמץ]. אבל להרמב"ם מתחשבין עם המציאות בפועל, וכיון שהמלך גובה עבור היין מחירים מופרזים כפי מה שירצה, מכירה מקרי, ואסור לשלוח עכו"ם בשבילו לקנות היין נסך [כמו דגבי אנס זה שלוקח ממנו אחריות מקרי עי"ז חמץ עם קבלת אחריות וחייב עי"ז בל יראה ובל ימצא¹].

(ולהעיר דבשו"ע (יורה דעה סי' קלב ס"ו) מעתיק דברי הרמב"ם "שר שהיה מחלק יינו לעם ולוקח מהם דמיו" ואינו מעתיק הלשון "כפי מה שירצה". ולכאור' זה משום שמסכים לדעת הראב"ד דבאופן כזה לא מכירה מקרי).

(1) ויש להעיר בזה מדברי הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה פ"ה הי"ד בנוגע למס על השדה שאם אינו משלם רשאי המלך לקחת השדה "אבל מס שעל כל איש ואיש אינו גובה אלא מן האדם עצמו ואם מכרו השדה במס שעל הראש הרי זה אינו ממכר (כי המכירה אינה לפי החוק) אלא אם כן היה דין המלך כך" (היינו שרשאי המלך לחקוק חוק חדש כזה), והרמב"ן וגדולי הפוסקים האחרים חולקים בזה על הרמב"ם וסוברים שאין תוקף לחוק מנוגד לחוקי המלכים המקובלים יעו"ש. ואולי י"ל בדוחק שהראב"ד לא השיג שם כי סמך על השגתו בהלכות מאכלות אסורות.

ד. וע"פ יסוד הנ"ל אולי אפשר לבאר עוד מחלוקת בין הרמב"ם להראב"ד; בהל' קרבן פסח פ"י הי"א כותב הרמב"ם: "כשאדם אוכל את הפסח חותך הבשר ואוכל... וכשיגיע לגיד הנשה מוציא ומניחו עם שאר הגידים והעצמות והקרומות שיוצאין בשעת אכילה, שאין מנקין אותו כשאר הבשר ואין מחתכין אותו אלא צולין אותו שלם". היינו דלהרמב"ם צולין הפסח שלם כיון שכתוב "כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו" שמשמע כולו שלם ביחד עם גיד הנשה. וע"ז צוה הראב"ד, וז"ל: "בחי ראשי אין איסור גדול מזה שיצלה הפסח עם גיד הנשה ועם שמנו... ואם אזכה ואוכל פסח ויביא לפני כזה, הייתי חובטו בקרקע לפניו".

היינו דהרמב"ם סובר דיש חיוב לצלות הפסח שלם דוקא², וחיוב זה דוחה האיסור דצליית גיד הנשה בתוכו דאין בו בנותן טעם, ואפילו שמנו אינו אסור אלא מדרבנן [ועי' באחרונים שהאריכו לבאר דהרמב"ם לא מיירי בחלב האסור מן התורה].

אבל דעת הראב"ד מפרש מהר"י קורקוס, וז"ל: "ומ"מ כבר יש אומנים יודעים לנקר הבהמה והיא שלמה וזה דעת הראב"ד". דאפשר לצאת ידי שניהם - לנקר הבהמה מגיד הנשה וכל הקרומין וישאר שלם. - אלא דלפי"ז צריך ביאור מפני מה להרמב"ם לא מנקרין הבהמה ע"י אומן וישאר שלם? - וע"ז כותב "ומ"מ אפילו זה אפשר שסובר רבינו שאינו נקרא שלם". - ולפי פירושו נחלקו אם לאחרי שהאומן מסיר הקרומות וגיד הנשה עדיין נקראת הבהמה שלימה.

ועפ"י המבואר לעיל אולי י"ל באופן אחר, דלהרמב"ם מתחשבים עם המציאות, וכיון דהתורה רצתה שיהי' הפסח שלם, וקשה לאדם רגיל לנקר הבהמה ותשאר שלימה, מובן שכוונת התורה שבלילה הזה דיש חיוב לצלות שלם שלא נדאג לזה. אבל להראב"ד יקוב הדין את ההר, וצריך להביא אומן שיודע לנקר הבהמה ותשאר שלימה, ואחרת "הייתי חובטו בקרקע לפניו".

(ואוי"ל דלפיכך מודה הרמב"ם בחלבים האסורים מדאורייתא, דכיון דכל אדם יכול להוציאם ותשאר הבהמה שלימה, לכן חייבין להוציאם.

(2) ולפיכך מבואר בפסחים (עד, א) שהאיסור לאכול בזמן הזה גדי מקולס היינו כשצולו כולו כאחד, אבל נחתך ממנו אבר אין זה מקולס ומותר לאכול בפסח במקום שנהגו, וראה רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח הי"א.

אבל גיד הנשה והקרומין, דרך אומן יכול להוציאם ולהשאיר הבהמה שלימה, ע"ז חולק הרמב"ם וסובר דאין צריך להוציאו, כיון דהדיוט אינו יכול לנקרה ותשאר שלימה).



הצלת מרים את משה מן הים [גליון]

הרב מנחם מענדל סופרין
ליעדו, אנגליה

בגליון תתקנה (עמ' 54) מציין הרב י.ש.ג. שי' לדברי הרמב"ם בסוף הל' טומאת צרעת אודות מרים "וסכנה בעצמה להצילו (למשה) מן הים" והקשה דמשה הושלך ליאור ולא לים, ע"כ.

להעיר דבגמ' סוטה (יב, א) סובר ר' אלעזר ד"ותשם בסוף" היינו ים סוף.

והנה לקמן בגמ' שם (יב, ב) איתא: "ר' חנינא בר פפא אמר אותו היום עשרים ואחד בניסן הי' אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מי שעתיד לומר שירה על הים ביום זה ילקה ביום זה".

בפשטות לומדים דכיון דעתיד משה רבינו לומר שירה בכ"א בניסן - שביעי של פסח, איך ילקה ביום זה. אמנם לפי ר' אלעזר יש לומר דהטענה היתה לא רק מצד היום של כ"א בניסן, אלא גם מצד המקום, היינו מצד ים סוף - מי שעתיד לומר שירה על הים סוף (ביום זה) ילקה בים סוף.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר שצריך להיות ברמב"ם הנ"ל ש"סכנה בעצמה להצילו מן המים", ומתאים עם לשון הכתוב (שמות ב, י) "כי מן המים משיתהו".



הלכה ומנהג

האם הגבאי הקורא לאביו לתורה יקראנו בשמו

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

מנהגנו שהסגן קורא את העולים לתורה "יעמוד פלוני בן פלוני" (רמ"א או"ח סי' קלט ס"ג). אך איך יתנהג הגבאי כאשר קורא את אביו לעלות, שהרי אין לקרות לאביו בשמו (שו"ע יו"ד סי' רמ). וכן יש להסתפק כשקורא לאחיו או בנו לעלות לתורה?

בשו"ת ארץ צבי (סי' צו) מסיק שיקרא לאביו בשמו: "יעמוד אבי [מורי] פלוני בן פלוני". ויתירה מזו, שאף שאפשר לשנות שיקראנו זולתו, אעפ"כ מסיק שהבן יקרא לאביו כנ"ל¹.

אך לדידן שחזינו בקודש איך שהיו קוראים את כ"ק אדמו"ר זי"ע: "יעמוד אדוננו מורנו ורבינו בן הר"ר לוי יצחק" [ומסתמא כן נהגו גם בשאר נשיאי חב"ד לדורותיהם], הרי שאין אצלנו² הקפדה שיקראו לתורה בשמו ובשם אביו דוקא³. וא"כ אולי גם לענין קריאת קרוביו לתורה אין צריך להקפיד על קריאתו בשמו ושם אביו, ויקראנו "יעמוד אבי מורי" וכה"ג.

ואבקש את מי שיש להם מסורה בזה ששיבו על זה, וזכות הרבים בידם.



(1) שם מציין שבס' אבני נזר [חו"מ סי' קג] ובס' ישועות מלכו [להגאון מקוטנא, סי' יב] כתבו על חשיבות הקריאה בשם דוקא. דבריהם מוסבים אל קהלת טשענסטחוב, שהמתחדשים שם רצו לבטל מנהג הקריאה לתורה בשם, ורק שלפני הקריאה יחלק הגבאי טבלאות שכתוב עליהם 'כהן', 'לוי', 'שלישי' כו', והם האריכו לגנות חידוש זה. וראה גם שו"ת בית יצחק (דאנציג) במאמר 'תורת המנהגות' סי' כ-כא. וראה גם שו"ת ציץ אליעזר חי"ז סי' טז.

(2) ואילו במנהגות אחרות הקפידו גם לקרות הרב בשמו ושם אביו - ראה ס' פסקי תשובות סי' קלט¹⁵.

(3) ובס' בית יצחק (שבעה עה"ק) (1) השווה הקריאה בשמו ושם אביו למה שמצינו בחז"ל שהקריאה הכפולה - "אברהם, אברהם" וכיו"ב - מורה על החיבה.

המכה חבירו כדי להציל עצמו

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלוח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

שו"ע רבינו הל' נזקי הגוף ס"ב: "והמכה את חבירו הכאה קלה שאין בה שוה פרוטה הואיל ואין בה חיוב ממון חייב מלקות מן התורה. ואפילו אם חבירו התחיל עמו במריבה וחרפו בדברים ואפילו הכהו. והוא שפסק להכותו, אבל אם לא פסק רשאי להכות אותו כדי להציל עצמו אם אי אפשר לו להציל עצמו בענין אחר, ואם אפשר לו להציל עצמו בהכאה מועטת לא יכהו הרבה".

הנה רבנו כתב שאסור להכות חבירו, ואפילו במקום שחבירו התחיל להכותו, כל זמן שחבירו "פסק להכותו". וצ"ע כוונת רבנו במה שכתב "והוא שפסק להכותו", שלכאורה משמע שמיד כשהפסיק להכותו שוב אסור לשני להכותו.

דהנה דעת הסמ"ע (סי' תכא ס"ק כד) דאף שפסק הראשון להכותו וכבר פירש עצמו ממנו ונפרדו זמ"ז מ"מ כל זמן שעדיין לא נתקרה השני מחימום המכה רשאי להכות הראשון, ודוקא באם איכא תרתי, דהיינו שהראשון כבר פירש ונפרד ממנו וגם שכבר עבר החימום מהשני אז אסור לו להכותו אבל בלאה"כ שרי. אבל הב"ח והט"ז פליגי על הסמ"ע ודעתם שאחר שהראשון גמר ופסק מלהכות וישב לו, והיינו שנתיישב על מקומו דבזה ניכר שגמר בדעתו להפסיק להכות, אף שהשני נמצא עדיין בחימום הלב מ"מ כיון שרואה שהראשון הפסיק שוב אינו רשאי להכותו.

ומעתה דברי רבינו צ"ע שסתם וכתב דאם פסק להכות שוב אסור לשני להכותו, ומשמע דאף שהראשון עדיין עומד על ידו מ"מ כיון שפסק להכות אסור להכותו. אבל דבר זה קשה שהרי אם עדיין לא פירש ממנו וישב לו אלא עומד על ידו לכו"ע שרי להכותו דהואיל ועומד על ידו ובכל רגע יכול להמשיך בהכאתו אין חיוב על השני לעמוד בחיבוק ידיים (עיי' כל זה בהביאורים לאמרי יעקב).

והנראה לומר בזה דהנה רבינו כותב "אבל אם לא פסק רשאי להכות אותו כדי להציל עצמו כו'", וממשיך, "וכן אם רואה אחד מישראל מכה חבירו ואינו יכול להצילו מידו אם לא שיכה המכה מצוה להכותו כדי להפרישו מאיסור כו'".

והנה בבבא ראשונה שמדבר בהצלת עצמו רבינו אינו כותב שמצוה להכותו כדי להפרישו מאיסור; והנראה לומר, שבזה בא רבינו לומר שבבא ראשונה מיירי אפילו במקום שיש ספק אם המכה ימשיך להכותו, ואעפ"כ "רשאי" להכותו כדי להציל עצמו. ומשום שיש ספק אם ימשיך להכותו ע"כ רבינו אינו כותב ש"מצוה" להכותו "כדי להפרישו מאיסור", רק בבבא שניה שמיירי במקום שאין שום ספק אז יש מצוה להכותו כדי להפרישו מאיסור. וא"כ לפי זה דעת רבינו היא כדעת הט"ז והב"ח שאם יש ספק בדבר אזי מותר להכות מי שהתחיל להכותו, שכיון שהאחר התחיל להכותו מותר לחזור ולהכותו במקום ספק, אבל אין שום רמז בדברי רבינו שהוא יסכים לדברי הסמ"ע (והגר"א) שמותר לחזור ולהכות מכהו כל מקום שהוא נמצא בחימום הלב.



ברכת המצה לאחר חצות ליל פסח

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בשיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

ידוע השקן"ט באחרונים בענין מי שנתאחר ולא אכל מצה עד לאחר חצות ליל הפסח, האם יכול אז לברך ברכת על אכילת מצה - ראה משנ"ב סי' תעז בביה"ל, ובהנסמן בספרי המלקטים שם (פסקי תשובות, ועוד). בבירור דעת אדה"ז בזה - י"ל לכאורה, לפום ריהטא:

בסי' תנח ס"ב כותב אדה"ז "...שלא הוקשה מצת מצוה למצות פסח אלא לזמן אכילתה בלבד, שצריך לאכלה קודם חצות הלילה, כמו הפסח שאינו נאכל אלא עד חצות, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, הוקשה אכילת מצה לאכילת הפסח".

הרי מפורש כאן שזמן אכילת מצה הוא עד חצות. ואין להקשות למה לא חזר והדגיש דין זה במקומו, בהל' אכילת מצה גופא, שצריך להקפיד לאכול המצה לפני חצות, שהרי בסי' תעז ס"ו כתב "צריך לזוהר לאכול האפיקומן קודם חצות לילה, כמו הפסח שלא היה נאכל אלא עד חצות", ואם צריך לזוהר על האפיקומן, נכלל בזה בדרך ממילא שבוודאי צריך לאכול את המצה גופא לפני חצות.

אמנם עדיין יש לעיין לענין דיעבד. כי בשני המקומות הנ"ל מדבר בדרך לכתחילה, שיש לאכול קודם חצות, אבל אינו נוקט בלשון שלילה

"שאינו נאכל אלא עד חצות" וכיוצא בזה (ע"ד שכותב לגבי הפסח - ש"לא היה נאכל אלא עד חצות"). ולכאורה יש מקום לומר, שאף שלכתחילה יש להקיש את המצה לפסח ולאוכלה קודם חצות, הרי בדיעבד שלא עשה זאת עדיין חלה עליו המצוה בכללה של "בערב תאכלו מצות", גם אם הפסיד פרט זה דהיקש מצה לפסח.

ולכאורה כן משמע מל' אדה"ז בסי' תעה סל"ב, וז"ל: "ואין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד, שנאמר בערב תאכלו מצות. . ואם נאנס ולא אכל מצה בלילה זה אין לו תשלומין בשאר לילות וימים, לפיכך כשאוכל מצה בשאר לילות וימים אינו מברך על אכילת מצה, אף שלא אכל מצה עדיין מכניסת הפסח ולא בירך עליה".

והנה, מקור דברי אדה"ז הוא בתוס' וחק יעקב כמצויין עה"ג, אבל שם כתבו בקיצור, ואדה"ז מאריך ומפרט בלשונו, ומדייק "ואם נאנס ולא אכל מצה בלילה זה - אין לו תשלומין בשאר לילות וימים", ומשמע מלשונו להדיא שכל ההבדל הוא בין "לילה זה" לבין "שאר לילות וימים", אבל בתוך לילה זה גופא - לאחר חצות - אין לחלק. ועוד יותר מפורש בהמשך דבריו, "לפיכך כשאוכל מצה בשאר לילות וימים אינו מברך על אכילת מצה", ומשמע שדוקא אז - "בשאר לילות וימים" - אינו מברך, אבל בלילה זה כן מברך, גם לאחר חצות.

ודו"ק. ועצ"ע.



ניקוד תיבת "במרחב"

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

ב'אוצר מנהגי חב"ד' אלול-תשרי (עמ' קיז, סעיף רנח), הביא את הנהגת הרבי (שבמקרה זה היא הוראה לרבים, כדבריו באג"ק ח"כ עמ' לט):

"בפסוקים שקודם תקיעת-שופר, במילים "ענני במרחב" היה אדמו"ר זי"ע אומר "במרחב" בבי"ת דגושה ובי"ת קמוצה (כפי שהוא במחזור

ובסידור תורה-אור, ולא כבתהילים: ובשאר סידורים שהבי"ת רפויה והחי"ת פתוחה).

מאידך, בסעיף הבא (רנט) הביא הוראה שונה מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ:

"תיבת 'מרחב' האמורה בפסוק זה, הנה לפי ספרי הדקדוק מנוקד [במרחב] בניקוד קמץ, ועל-פי הקבלה המקובלת הנה צריכים לומר 'במרחב' בניקוד פתח (ספר המאמרים תרצ"ז, עמ' 153)."

יצריך בירור אם האמור לעיל שייך (בפרט במה שקשור לכוונות שע"פ קבלה) רק לאמירת תיבה זו בפסוקים שלפני התקיעות, או שמא שייך לאמירתה תמיד, גם בתהילים ובהלל (ראה ב'היום יום' אודות ניקוד תיבת "כל (מעייני)" באמירת תהילים השונה מהניקוד בברכת המזון, הובא בס' המנהגים עמ' 22 בהערה).

במחזור השלם שתח"י אכן נדפס בבי"ת דגושה ובחי"ת קמוצה (וכן בתקיעות שבסידור תהלת ה', ובהלל שבסידור ה'רוסטובער'), ובסידור תו"א (תשמ"ז) - רק לפני תקיעות (שהנוסח שבמחזור ובסידור תהלת ה' צולם ממהדורתו המקורית דשנת תש"א) נדפס בבי"ת דגושה ובחי"ת פתוחה, אבל בהלל (וכן בהלל שבהגדה) נדפס שם בבי"ת רפויה ובחי"ת פתוחה (וכן בהלל ובתקיעות שבסידור עם דא"ת, ובהלל ובהגדה שבסידור תהלת ה').

בתהילים 'אהל יוסף יצחק' הוצאת קה"ת (ק"ח, ה) נדפס בבי"ת רפויה ובחי"ת קמוצה, כמו במקראות גדולות ובתנ"ך קורן.

ואגב: בתקיעות שבמחזור, בסידור תו"א ותהלת ה', יש מקף-מחבר בין תיבת 'במרחב' לתיבת 'י-ה'. אך בהלל ובהגדה שבסידור תו"א, וכן בהלל ובתקיעות בסידור עם דא"ת, כמו בתהילים 'אהל יוסף יצחק', במקראות גדולות ובתנ"ך קורן, אין מקף. ואולי מקף זה הוא כמו מקפים רבים בסידור תו"א (ומהם שנעתקו לסידור תהלת ה' ועוד), שאינם ממסורת התנ"ך או התפילה אלא מליבם של המדפיסים.



המנהג לזרוק על חתנים ב"שבת בעווארפן" חבילות פעקליך

הרב אלכסנדר אליעזר קנאפפלער

מח"ס אבן יקרה ועוד - בארא פארק, ניו יארק

כתב בס' מאיר עיני חכמים (מהגה"ק רבי מאיר מקארסטשוב זללה"ה, דף רלג, א), "מה שנוהגין העולם שקודם הנשואין החתן עולה לתורה, ובאין הנשים לביהכ"נ ומשליכין אגוזים ולעקיק על החתן", עיי"ש שנותן שם טעם לדבר בדרך סוד. ועוד נזכר המנהג הזה בספר כלילת חתנים פ"ד אות א, "הנשים זורקין בראש החתן מיני מתיקה, והילדים ילקוטין" עכ"ל. ועיי' בס' שם משמואל (להרה"ק מסאכאטשוב זצ"ה) פ' תצא עמ' רלד, שכתב טעם למנהג שזורקין על החתן אגוזים, לעוררהו, שאגוז נופל לטיט, ואין מה שבתוכו נמאס, כדברי המדרש שה"ש פ"י סי' יא, כמו כן הוא יזכה להתקשר בתורה, שלא יתגשם ולא לתטנף בעסוקו בדברים נמאסים ומגושמים וכו', עכתוד"ק.

וכתב בס' טעמי המנהגים, עניני אישות סי' תתקנד וז"ל: "עוד על מה שנהגו לזרוק חטים לפני החתן והכלה, סימן הוא שיהו פרין ורבין כחטים (רוקח אות שנג'), ועי' תוס' ברכות דף נ' ע"ב בד"ה ולא, דצריך ליזהר שלא יזרוק אלא במקום נקי וכו' ע"ש", עכ"ל.

ושם בהערות שבשולי הגליון, מביא בשם ס' מוסר ליום ד', ד"לכך אסור לבזות אוכלים, לפי שמאכל עולה צ"א מנין הוי"ה אדנ"י ע"ש. ואפשר דמזה הטעם נהגו עכשיו לזרוק האפפין על ראש הכלה ולא חטים, משום דצריך ליזהר שלא ידרסו עליהם, והאפפין הם ג"כ סימן טוב לרמז הזה (ועי' ב"י א"ח סי' קע"א) עכ"ל.

ובס' מנהג ישראל תורה, בדיני ומנהגי נשואין עמ' עח סי' ו כתב וז"ל: "זורקין על החתן מיני מאכלים, בגמ' ברכות דף נ' ע"ב, ממשיכין צינורות יין לפני חתן וכלה, וזורקין לפנייהם קליות ואגוזים. ובתוס' שם, דעכשיו נהגו לזרוק חטיין, וכ"כ ברוקח ובמהרי"ל. ובמסכת שמחות (פ"ח ה"א) מבזבזין לפני חתן וכלה מחרוזות של דגים. הנה עשו זאת לפנים בשעת חופה ונשואין, ועתה המנהג לעשות כן בשבת שלפניו, בעת שמזמרין לחתן, והיינו אחר עלייתו לתורה כנהוג. אמנם צריך ליזהר שלא יבואו המאכלים עי"ז לידי איבוד, כדאיתא בש"ס שם, ועיין בטור ושו"ע או"ח סימן קע"א סעיף ד' וסעיף ה', ע"כ מה טוב ומה נעים מה שנוהגין להניח המאכלים תוך שקים קטנים ואינם נמאסים וכו'", עכ"ל.

הרי כאן טעם למנהג שנהוג בישראל לזרוק בעווארפן על החתן לסימנא טבא, וכן הענין מה שמניחים את המאכלים הנזרקים בתוך שקים קטנים למען לא ימאסו ויבואו לידי בזוי אוכלים.

והנה אפשר להוסיף ע"ז עוד טעם אחר, דשמא נוהגין כן מחמת חששא שלא יכשלו ביום הש"ק באב מלאכה של מעמר, דכבר פסק המחבר בסי' שמ, דאסור לקבץ כל דבר ממקום גידולו, היינו פירות וירקות ועצים ועשבים, וכל דבר הגדל מן הקרקע. וכתב שם במשנה ברורה, דמחמת זה על השומרי הגנות ופרדסים להזהר מאד, אפילו בפירות שנשרו מבעוד יום, שלא לאספן אפילו מעט, כי יש בזה חיוב חטאת, דשיעור עימור הוא שיעור קטן מאד.

וכבר פסקו הראשונים, שגידולי קרקע אפילו שלא במקום גידולו אסור לאספם ביחד, ויש אומרים דאפילו דברים שאינם גידולי קרקע, ג"כ אסור משום מעמר.

היוצא לנו מכל זה, דאם זורקין על החתן אגוזים וקליות ומיני מתיקה בשבת באופן שבהן מתפזרין אנה ואנה, יש לחוש שהמלקטן ומאספן יחד יכשל ח"ו באב מלאכה של עימור בשבת. לפיכך ישראל קדושים נהגו בזה זהירות, לזרקן דוקא בחבילות פעקעליך, דאז אין שום חששא בדבר. הרי כאן ב' טעמים לדבר מנהג שנוהגין לזרוק את החתן ע"י חבילות.

ועיי' בס' 'טל מלאכות', מלאכת המעמר עמ' קכ איך שטרח למצוא היתר לקבץ בשבת מעדנים בקופסא לצורך שמחת חתן עיי"ש.

והנה ראיתי שבקצת קהלות קודש שבישראל נוהגים, שתחת לזרוק על החתן בשבת חבילות פעקעליך, זורקין חתיכות צוקערלייך. ויש לתת טעם לדבר מנהגם זה, דהלא מנהג ישראל תורה, ואולי משום הטעם הנ"ל חששו משום מעמר לכן זורקין רק מיני מתיקות (צוקערלאך).



יציאת י"ח שמחה ביו"ט בכוס הקידוש

הת' שניאור זלמן קוביטשעק

תות"ל 770

כותב אדה"ז בשלחנו (סי' תקכט ס"ו-ז): "כל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכן ביו"ט של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב. .

ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין יוצאים ידי חובת שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש¹. עיי"ש.

ובשיחות קודש תשל"א ח"ב עמ' 87: "ביו"ט דארף זיין שמחת יו"ט או "אין שמחה אלא ביין", און דערצו איז דאך אויך פאראן די מצוה פון קידוש היום, געפינט מען ניט אז מ'זאל ניט קענען יוצא זיין מיט דעם זעלבן כוס ביידע זאכן". עיי"ש.

היינו שיוצאים ידי חובת שמחה בכוס של קידוש.

ולכאורה כן מוכח מהא ד"בזמן שבית המקדש הי' קיים היו אוכלים בשר שלמים לשמחה" (שו"ע אדה"ז שם). והרי נפסק להלכה ש"יוצאין ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה והכהנים בחטאת ובאשם ובבכור ובחזה ושוק שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה' והרי אכלו" (רמב"ם הל' חגיגה פ"ב ה"י). וא"כ הוא הדין בזמן הגלות ש"אין שמחה אלא ביין", אפשר לצאת י"ח השמחה בכוס הקידוש אף שמקיימים בזה מצות קידוש (כמובן, באם שותים רביעית - ראה תורה אור מג"א צט, ג. ועוד).

ולא באתי בזה אלא מפני ששמעתי מכמה (בשם הרבי ?) שא"א לצאת י"ח בקידוש², ובקשתי מקרב לב שהיודע דבר בענין זה יפרסמו לתועלת הרבים. (וכן אם אפשר לצאת י"ח בהבדלה - שע"פ הנ"ל יוצא שאפשר לצאת בזה).



(1) וראה לקו"ש חלק ב עמ' 432 שהוא חיוב דאורייתא.

(2) בתורת מנחם חט"ו עמ' 45: "נוסף על החיוב בקידוש, שישנו גם בשבת וראש השנה - ישנו (ביו"ט) החיוב דשתיית יין, וזהו הטעם למנהג ישאל - ש"תורה הוא" - לשתות יין ביו"ט גם בתוך הסעודה".

אך מובן שאין מזה ראי' שא"א לצאת י"ח בקידוש, דיתכן שמנהג ישראל זה נהי' מפני שאפשר לצאת י"ח קידוש בשמיעה מאחר, ואפשר לצאת י"ח במלא לוגמיו (משא"כ מצד שמחה צריך רביעית), ולכן שותים גם בתוך הסעודה.

מכירת חמץ אחר זמן האיסור – באופק אחר [גליון]

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב ושלח בביריטון ביטש

בגליון תתקנח (עמ' 70) הציע הרב ל.י.ר. שי' עצה למי שלא מכר חמצו בזמנה, שעדיין יכול לסלק החמץ לאחר זמן איסורו ע"י שישכיר החדר של החמץ ליהודי הדר מעבר לים, אשר שם עדיין לא הגיע זמן איסורו, ואותו יהודי יקנה החמץ בקנין חצר ושוב ימכרו לגוי לימי הפסח. וירויח בזה דלא יהי' חמץ שעבר עליו בכל יראה ולא יהי' אסור לאחר הפסח. ובגליון תתקנט (עמ' 220) פלפל בזה הרב י.י.ש. שי' דאולי יועיל הקנין מטעם יאוש או העדר הקפידה כו' עיי"ש.

הנה הצעה הנ"ל מיוסדת על דברי הנו"ב (מה"ת או"ח סי' סג) שסובר דאם גוי חטף חמץ של יהודי לאחר זמן איסורו הרי זה נקנה להגוי ושוב לא יעבור עליו בב"י, וכן הוא בצל"ח פסחים (ו, ב). ולפ"ז גם בנדר"ד צריך להועיל "לקיחת" החמץ ע"י היהודי בקנין חצר ושוב לא יעבור בעל הראשון של החמץ על ב"י.

אמנם החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קיב) פליג על הנו"ב וסובר שאין לקיחת הגוי מועלת. דמה דאיתא בפסחים (ו, ב) ד"שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו (להתחייב עליהן. רש"י) "היינו אפי' אם לקחו גוי, וכל זמן שהחמץ קיים יעבור עליו היהודי בב"י אפי' בידי הגוי.

ברם נראה דלשיטת אדמו"ר הזקן לא תועיל מטעם אחר. דהנה אדה"ז (סי' תלה קו"א ס"ק ב) סובר שאיסורי הנאה יש להם בעלים, וכן חמץ בפסח, ואם מת בנו יורשו כו'. ועוד שם, דמש"כ בגמ' (שם) "לא מצי מבטל", פי' לא מועיל הביטול מפני שאינו ברשותו "להפקירו ולמכרו וליתן במתנה" וכן "לא מהני יאוש", ופשוט שכמו"כ לא תועיל שום מחשבה של סילוק כו' המוציאה החמץ מבעלותו (עי' סי' תמ קו"א ס"ק יא, "ההפקר הוא שמסלק"), וא"כ היאך יוצא מבעלותו עד שהיהודי מעבר לים יכול לקנותו. וממה נפשך ישאר החמץ ברשות בעל הראשון של החמץ, דאם מצד בעל החמץ הרוצה לסלק עצמו מהחמץ, הרי אין בכחו לעשות שום שינוי בעלות בהחמץ כנ"ל, ואם מצד היהודי הקונה, אין בכחו לקנות דבר שעדיין שייך ליהודי הראשון.

ואין לומר דהיהודי השוכר קונהו משום דהוי כאילו חטף וגנב החמץ ויצא מרשות היהודי הראשון כמו בדין הנו"ב, שהרי אף שהגניבה נקנית בתורת חצר (כמ"ש בב"מ י, ב), מ"מ לא נקנית בתורת חצר במחשבה לבדה כמ"ש שם ברש"י (ד"ה גגו) וכמבואר בקצוה"ח (סי' שמח ס"ק ב) שגניבה צריכה מעשה.

ועוד והוא עיקר, דאפי' במעשה גניבה הקנין הוא רק להתחייב בכפל ובאונסין כו' ולא שיוצא מרשות בעלים הראשונים כ"א לאחר יאוש ושינוי כו' (עי' שוע"ר הל' גזילה ס"י-יא), וכיון שאדה"ז סובר שיש בעלים לאיסוה"נ, ולאחר זמן איסורו א"א לו לנתק ממנו הבעלות, שוב נשאר החמץ בבעלות היהודי הראשון, והוי כגולן שיש בידו חפץ שעדיין הוא בבעלותו של הבעה"ב וחייב להחזירו בעין כל זמן שאין בו שינוי כו'.

ואת"ל דשאני הכא שבעל החמץ אינו מקפיד מה שהשני לוקחו לעצמו, מ"מ, כיון שבעל החמץ אינו יכול לנתק הבעלות מעצמו עדיין נחשב החמץ שלו, ומה שהיהודי השני לוקחו אינו אלא כלוקח חפץ של חבירו ברשותו, שעדיין נשאר בבעלותו של הראשון. ואע"פ שעכשיו אינו ברשותו וצריך החמץ להיות ב"גבולך גו", מ"מ עובר בב"י, דלענין זה עשאו הכתוב ברשותו כמובן מדברי אדה"ז (בקו"א שם וכן בס' תמה ס"ג לענין חמץ שהוציאו מרשותו לאחר זמן איסורו עיי"ש), ואת"ל דהוי כשאלה ברשות הוי כאילו השאילו גם מקום החמץ.

וגם לפי שו"ת אדה"ז סי' יד (שהביא הרב י.י.ש.) שבאסוה"נ מועיל היאוש כדי שהשני יכול לקנותו עכ"פ, הרי בנדר"ד אין כאן יאוש כלל כמו שכבר כתב הרב ל.י.ר. ומובן שכמו"כ אין בדעתו שום כוונה אמיתית של סילוק כ"א כוונתו הוא אשר באיזה אופן שיועיל מחשבתו או מעשיו עד שהשני יקנה ע"מ ששוב יזכה בו לאחר הפסח, ומן הדין אין מחשבותיו מועילות בזה ונשאר בבעלותו, ושוב לא מועיל קנין חצר שאינו אלא בדבר של הפקר.

והנו"ב אזיל לשיטתו שם שאין בעלים באסו"נ ולאחר זמן איסורו נעשה הפקר, ולכן שפיר מועיל מעשה החטיפה דעכשיו נקנה החמץ להגוי. משא"כ לפי אדה"ז החטיפה הוא כמו חטיפת כל גזלן, שלא משנה עצם הבעלות ועדיין הוי חמץ של ישראל. והרי אפי' החת"ס (שם) שסובר שאסוה"נ אין להם בעלים, בכל זאת פליג על הנו"ב שלא מועילה חטיפת

הגוי ועדיין עשאו הכתוב ברשותו, וחידושו הוא דאף שהחמץ נעשה הפקר עשאו הכתוב בעל כרחו כשלו אע"פ שכבר יצא מרשותו ונמצא ברשות הגוי. וא"כ, לפי אדה"ז שסובר שיש בעלים באסוה"נ, פשוט יותר לומר אשר נשאר בבעלותו ועובר בב"י אפי' כשנמצא בידי הגוי. וכן משמע מדברי אדה"ז (סי' תמה ס"ג) שכתב דלאחר זמן איסורו לא מועילה הוצאת החמץ לרשות הרבים מפני שעשאו הכתוב כו' "ואין לו תקנה אלא שיבערנו מן העולם", ומשמע דגם לקחת הגוי לא תועיל.

ועי' בשו"ת ארץ צבי (סי' פא-ג) עוד צדדים להקל בחמץ לאחר זמן איסורו, ומה שפלפל בדברי אדה"ז. אמנם מדברי אדה"ז עצמו לא נראה להקל בזה כנ"ל בארוכה.



האם כנפות הטלית קטן צ"ל בחוץ [גליון]

הרב דוד י. אופנר

לוד, אה"ק

בגליון תקנה (עמ' 81) כתב הת' ל.י.ה. שי' ליישב טעם המקילים שאינם תולים ציציתיהם על כנף הט"ק [ומכניסים כנפות הט"ק לתוך המכנסיים והגדילים מוגבהים ותלויים החוצה]. והוא מציע לומר שדין "נוטף על הקרן" נאמר על עת תליית הציצית, ואינו נצרך בכל עת לבישתו.

ובגליון תתקנו (עמ' 79) כותב ע"ז הרב ל.י.ר. שי' שהנ"ל טעה בדבר משנה'. ש"הרי כל בר בי רב של ליובאוויטש יודע שמנהגנו בטלית-גדול הוא לעשות נקב קטן מן הצד, ובו מעבירים את ה'שמש' [אחרי קשירת הקשר הכפול הראשון]. אלא כנראה שלא כל כך מפורסם סיבת תקנה זו, שהיא עצת כ"ק אדמו"ר הזקן בסדורו. והיא בכדי שתהיינה הציציות נוטפות על הקרן כל עת הלבשה - ראה במהדורה החדשה של שו"ע"ר ח"א ריש עמ' תריא. (וע"ש המשך של שני עמודים אריכות מופלגה בכמה אופנים של לבישת הטלית ואופן תליית הציציות כמתאים). "עכ"ל.

אך באמת עצת כ"ק אדמו"ר הזקן בסדורו אינה בכדי שתהיינה הציציות נוטפות על הקרן כל עת הלבשה. שהרי הנטיפה על הקרן אינה חידושו של אדה"ז, אלא כו"ע נוהגין כן. וחידושו של כ"ק אדה"ז בסידורו הוא שיהי' הגדיל נעשה בגובה הכנף. ולמד זאת ממ"ש "גדילים

תעשה לך על ארבע כנפות", היינו שתחילת הגדיל, שהוא הקשר הראשון (בנוסף להנקב עצמו) יהי' למעלה מקשר גודל, ולכן מציע כ"ק אדה"ז לעשות נקב קטן בגובה זה בשולי רוחב הטלית, בכדי שהגדיל לא ירד מגובה זה. אבל הנטיפה על הקרן יכולה להעשות גם באמצע קשר גודל וכפי שנהוג אצל כל העולם (ולהעיר שכל ההגהה שבה מזכיר עניין הנטיפה נוספה בשלב מאוחר יותר מכתובת הדין שהגדיל צ"ל בגובה הכנף והעצה הנ"ל (ראה סידור עם ציונים והערות עמ' לו הע' 31), וגם שם כותב רק "ולכך לא יקשרנה על שולי הטלית למטה וכו'").

ומ"ש אדה"ז בסידור שאם לא יעשה נקב קטן זה יצטרך להקפיד כל זמן התפילה שלא ירד תחילת הגדיל מגובה זה, שמכך משמע שלא מספיק שיהי' כך רק בזמן עשיית הציצית, כבר הקשה כן בפסקי הסידור (הובא בסידור הנ"ל עמ' לו הע' 41).

ולכאורה גם ע"ז י"ל ע"ד דברי הת' הנ"ל, דאם הגדיל לא יהי' תפוס שם (ע"י העברת השמש בנקב) אז א"א לומר שבשעת עשיית הציצית היה במקום הראוי ואח"כ ירד משם, שהרי לכתחילה היה במקומו באופן ארעי, ולכן יש להקפיד ע"ז כל הזמן. אך אם בעת עשייתו היה קבוע שם ואח"כ נקרע הנקב, אולי באמת לא יצטרך להקפיד על כך.

ומ"ש רבינו בסי' יא סל"ד, "כשתולה הציצית בבגד צריך לדקדק שיתלה בענין שיהי' הגדיל התלוי נוגע ומכה בכנף הבגד ולא יהי' תלוי כלפי קרקע שנאמר על כנפי בגדיהם, ולכן ב' ציצית התחתונות יהיו תלויים לאורך הבגד דכשיעטוף בו ויהי' אורך הטלית סביב רוחב גופו יהיו הציצית נוגעים ומכים על הקרן", שמכך רצה הרב ש.פ.ר. שי' לדייק בגליון תתקנז (עמ' 83) שגם בשעת העטיפה צריך שיהי' נוטף וכו' אך לא אח"כ, אם כי יתכן לפרש כן (ולפי"ז עדיין יוקשה מה בין זה לבין גובה הגדיל שצריך להיות במקומו כל זמן התפילה), אין זה מוכרח, די"ל שבזמן עשיית הציצית הוא צריך לדקדק שיהיה באופן כזה דכשיתעטף וכו' יהיו הציצית נוגעים ומכים על הקרן, שאז עשיית הציצית היא כראוי.

כיון דאתינן להכי אכתוב הנלענ"ד להסביר הנהגת כ"ק אדמו"ר שהיה מגלגל את צידי הטלית על הכתפיים, וכן נהוג. והוא מפני שע"י הגלגול גורם שכל זמן לבישת הטלית יהי' הגדיל בגובה הכנף, וכן שיהיו הציציות נוטפות ומכות על הקרן. משא"כ כשצידי הטלית מונחים על הכתף ללא גלגול, פעמים שנמשך צידי הטלית קצת כלפי מטה לפני או

לאחר, ואז תחילת הגדיל היא על שולי הטלית למטה, ובמילא גם אינו נוטף על הקרן.



פשוטו של מקרא

"ויגד משה את דברי העם" בפשט"מ

הרב מנחם מענדל קלמנסון

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בפרשת יתרו (יט, ז-ט) כתיב: "ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה' ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה וישב משה את דברי העם אל ה'. ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור שמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם ויגד משה את דברי העם אל ה'".

וברש"י ד"ה "את דברי העם וגו': תשובה על דבר זה שמעתי מהם שרצונם לשמוע ממך אינו דומה השומע מפי השליח לשומע מפי המלך רצוננו לראות את מלכנו".

1) לכאורה יש להקשות על הנהגת משה שקרא לזקני העם דוקא "וישם לפניהם את כל הדברים האלה וגו'" כשבפסוק שלפנ"ז בהדיא ציווהו ה' "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל!" שלכאורה הנהגה זו הי' נגד ציווי ה' ובמיוחד קשה עפ"י דברי הפסוק שלאחריו, "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה וגו'", דמשמע שאכן היו נוכחים ושדיבר לכל העם (מזה ש"ויענו כל העם") אף דמפסוק הקודם "ויבוא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה" משמע משדיבר רק אל זקני העם?

ויש לבאר הנ"ל עפ"י דברי המכילתא על המילים "ויבא משה ויקרא לזקני העם - מגיד שמה חלק כבוד לזקנים", הרי שהמדרש מדייק בתיבת "ויקרא (לזקני העם)" שקריאתו אליהם הי' ענין של חלוקת כבוד. (ולפי פ' המדרש י"ל) דאכן נכחו כל העם כשדיבר משה [ולהעיר מפי' הראב"ע והרמב"ן דמשה דיבר עם כל העם, ודלא כפי' הכלי יקר דמפרש שדיבר משה רק עם הזקנים. ועיין עוד בפ' האור החיים על אתר]. ומובן איך שלא נהג משה נגד ציווי ה' ואכן "דיבר אל בני". [וי"ל דרש"י לא ביאר הנ"ל כי למד מדמדברי הפסוק שלאחריו "ויענו כל העם ויאמרו כל אשר דיבר ה' נעשה" מוכח להבין חמש למקרא שאכן דיבר לכל העם]. ועכ"פ נצטרך לפ' דברי הפסוק "וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה'" דרך "שם לפניהם" אבל דיבר לכל העם. ועצ"ע.

ויש להקשות טובא על דברי רש"י אלו:

(א) הרי בפסוק לא מוזכר אודות דברי העם אל משה: [ועד לב' הפרטים: א. רצונם לשמוע ממך, ב. רצוננו לראות], ומנ"ל לרש"י מהם ה"דברי העם" שהגיד משה להקב"ה?

(ב) למה מאריך כ"כ בדברי משה "תשובה על דבר זה שמעתי מהם", ולא הסתפק בכתובת הדיבורים עצמם "את דברי העם וגו'" - שרצונם לשמוע וכו'?

(ג) למה מעתיק בהד"ה גם תיבת "את דברי העם" וגו'" שכידוע במשנת הרבי באים לרמז על המשך הפסוק ויש להבין מה מרמז רש"י בהוספת "וגו"?

(ד) מקור פי' זה הוא מהמכילתא וז"ל: "רבי אומר וכו' אמרו רצוננו לשמוע מפי מלכנו לא דומה שומע מפי פרגוד לשומע מפי המלך וכו' דבר אחר אמרו רצוננו לראות את מלכנו וכו'".

ויש לדייק: דלכאורה הרכיב רש"י ב' פירושים בא'! שהרי בהמדרש הובא רצוננו לראות את מלכנו כפי' אחר ("דבר אחר") מהפי' "רצוננו לשמוע מפי מלכנו", ואולם ברש"י הובאו שניהם כפי' א'! ולמה שינה מהמדרש וכללם לא'?

(ה) עוד יש לדייק למה לא נחית רש"י - ראש הפשטנים - לפ' תמיה גדולה בדברי הפסוק עצמו, והוא, למה אכן לא מזכיר הפסוק את דברי משה להעם ודיבורם אליו להגיד להקב"ה, בפרט דמיד לפני"ז מוזכר איך שמשו דיבר להעם (ראה הערה 1) "את כל הדברים האלה אשר ציוהו ה'" ודיבורם שהשיבו לו להגיד להקב"ה "ויאמרו כל אשר דיבר ה' נעשה וגו'"?

ומזה שלא פרש"י מאומה בקשר לדיוק הנ"ל (עפ"י שיטת הרבי בפירש"י עה"ת) מוכרחים לומר או דהביאור פשוט כ"כ עד שאין צורך לפרשו, או דסומך על מה שפירש במ"א לפני"ז.

(2) וכפי שמקשה בהמכילתא על דברי הפסוק "ויגד משה, וכי מה אמר המקום למשה לאמר לישראל או מה אמרו לו ישראל למקום". ועיין לקמן דיתבאר דבפש"מ לא קשה קושיית המכילתא.

(3) כמו שמדייק בפי' משכיל לדוד.

ב. לכאורה הי' אפשר לבאר אריכות לשון רש"י ולמה לא הוזכר בפסוק אודות דברי משה להעם ודבריהם אליו להגיד להקב"ה, בהקדם דיוק בלשון הקרא; דהנה מצינו חילוק בין לשון הפסוק אודות דיבוריו של משה להקב"ה שבפסוק ח לפסוק ט. דבפסוק ח נאמר "וישב משה את דברי העם אל ה'" ובפסוק ט נאמר "ויגד משה את דברי העם אל ה'". וחילוק זה טעמא בעי'?

והי' אפשר לומר דמזה שמשתמש הקרא בלשון "ויגד" ולא "וישב" מלמדנו הפסוק שדיבוריו של משה להקב"ה "תשובה וכו'" אכן לא באו אחרי ירידתו ודיבורו עם בני"י ואחרי אמרם אליו תשובה לדברי הקב"ה, אלא מיד (על ההר) כששמע משה דברי הקב"ה "הנה אנכי וגו'" הגיד משה תשובה ששמע מהם בהזדמנות אחרת מכבר! שלפי"ז מבואר אריכות רש"י "תשובה על דבר זה שמעתי מהם" היינו מכבר.

ועפ"ז אתי שפיר למה לא מוזכר בהפסוקים ע"ד הגדת משה את דברי הקב"ה לישראל ואת דיבורם להגיד להקב"ה, דאכן לא חזר משה לישראל בנדר"ז, אלא הגיד להקב"ה תשובת ישראל (ששמע מקודם) כשעדיין הי' על ההר מיד אחרי ששמע מה' "הנה אנכי וגו'".

ועפ"י אתי שפיר למה נאמר בפסוק זה הלשון "ויגד" בניגוד ל"וישב" (שנא' בפסוק הקודם), ד"וישב" פירושו שהשיב את דברי ישראל ששמע מהם מיד לפני השיבם, משא"כ "ויגד" דלא מודגש איך שהשיב דבר ופירושו בפשטות הוא שהגיד מיד (מה שידע מכבר) ואין כאן השבת דברים.

ומצאתי כתוב עד"ז בכלי יקר בד"ה ויגד משה, וז"ל: "פסוק זה כולו מיותר כי כבר נאמר וישב משה את דברי העם אל ה'. ורש"י פי' שהגיד להקב"ה איך אמרו ישראל רצוננו לראות מלכנו ודבר זה אינו מפורש במקרא. ואולי קשה לרש"י שתיבות אל ה' נראין מיותרין כי הי' לו לומר ויגד משה את דברי העם אליו שהרי עם ה' הוא מדבר וכו' ועדיין לא פי'

(4) ולהעיר מדברי האור החיים הקדוש באמצע דבריו לד"ה ויגד משה "...לדבריהם ז"ל שאמרו שההגדה היא שאמרו ישראל רצוננו לשמוע מפי ה' וכו' ידויק לשון הגדה שהם דברים קשים שיבקש עבד לשמוע קול אלוקיו או לראות כבודו ית' וכו'". ולהעיר מדברי רש"י ד"ה ותגיד לבנ"י עונשין ודקדוקין פי' לזכרים דברים הקשין כגידין".

במקרא היכן שמע משה מהם שאמרו זה ועוד קשה למה נאמר למעלה וישב משה וכאן נאמר ויגד משה?

"אלא כך פירושו לפי שנא' ויבא משה ויקרא לזקני העם וגו' ויענו כל העם כל אשר דבר ה' נעשה, והלא עדיין לא אמרו להם הזקנים כלום ואיך ענו תיכף? אלא ודאי שמיד כאשר ראו שמשה דבר דבריו אל הזקנים אז מיד הבינו שכל הדברים יהיו דרך סרסרות שהקב"ה ידבר למשה ומשה לזקנים וזקנים לישראל, מיד קפצו ישראל לענות למשה והורו בזה שאין להם חפץ בסרסרות של הזקנים, ובאמרם כל אשר דבר ה' נעשה הורו שאינן חפצים גם בסרסרות של משה ואמרו שנעשה כל אשר ידבר ה' אלינו ולא מה שתדבר אתה אלינו וטעמם ונימוקם עמם כי רצונם לראות מלכם כי ה' להם לומר סתם כן נעשה אלא שאמרו כל אשר דבר ה' למעט דברי משה גם רמזו באמרם כל אשר דבר ה' נעשה, והקב"ה דבר ועתה אם שמוע תשמעו בקולי שמע מינה שרצה ה' שהמה ישמעו קול ה' מדבר עמהם ולא ע"י סרסרות ואמר לו הקב"ה אלה הדברים אשר תדבר אל בני"י אתה בעצמך לא ע"י שום סרסרות ומשה הלך והגיד אל הזקנים תחילה והי' חורה לישראל היטב על שידבר עמהם ה' ע"י שני סרסורים על כן אמרו כל אשר דבר ה' נעשה בקול ה' ממש.

"לפיכך בפעם ראשון לא השיב משה אל ה' כ"א הדבר אשר עיקר השליחות תלוי בו והוא מה שאמרו נעשה כל דברי ה' ושייך בזה לשון וישב ועדיין לא אמר משה אל ה' כלום ממה שהבין מהם שרצונם לראות מלכם כי חשב משה ודאי אלקים הבין דרכם ומחשבתם ויעשה כרצונם וכשחזר ואמר לו הקב"ה הנה אנכי בא אליך בעב הענן וגו' וגם כך יאמינו לעולם אז הבין שעדיין הקב"ה רוצה לדבר עמהם ע"י סרסרות אז ויגד משה את דברי העם אל ה' הגיד לו מה שאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ושייך בזה לשון הגדה ולא לשון תשובה כי דבר זה אינו תשובה על עיקר שליחות אלא הגדת דברים בעלמא את כל אשר קרהו עמהם". ע"כ.

הרי שיוצא מדבריו ד"ווישב משה" וגם "ויגד משה" באותו עלי' בהר היו (היינו ביום השלישי). ומבואר לפי דבריו: (א) חילוק הלשון ותוכן ד"וישב" ו"ויגד", (ב) איך ידע משה שרצונם לשמוע וכו' והוא מדבריהם "כל אשר דבר ה' נעשה". (אבל י"ל דלרש"י אי"ז כפי פשט"מ שכוונת "כל אשר דבר ה'" הוא לשמיעה מהקב"ה ולא ממשה. ובפשטות כוונתם לומר בזה שמקבלים עצמם לקיים את "בריתי" "שאכרות עמכם על

אמירת התורה", ולקמן יבואר איך שלא קשה לרש"י מנ"ל למשה ש"רצונם לשמוע" וכו'). אבל אין לפרש כן בפרש"י, כי בהדיא פרש"י בד"ה "ויגד משה וגו'" ביום מחרת שהוא יום רביעי לחודש, הרי מוכרח שלמד רש"י דפי' "ויגד" כאן כפי' "וישב" כלומר שהשיב את דבריהם ששמע מהם אחרי שאמר להם דברי הקב"ה, ושהשבת דבריהם להקב"ה הי' ביום המחרת ולא באותו עלי' בהר !

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מהו טעם השינוי בדפסוק ח נאמר "וישב" ובפסוק ט "ויגד" ?

ג. וי"ל הביאור בזה: דהנה חילוק גדול נמצא בין דברי הקב"ה למשה בב' פעמים המדוברים. דבתחילת הענין (פסוק ג) נאמר "ויקרא אליו ה' מן ההר לאמור כה תאמר לבית יעקב" ותגיד לבני ישראל וגו'" (ובפסוק ו

5) להעיר מלשון המכילתא: "דבר אחר כה תאמר להבית יעקב אלו הנשים בלשון רכה וכו' לנשים ותגיד לבנ"י ותדקדק עמהם". הרי דבהדיא בהמכילתא מפרש דחילוק בין הנשים לאנשים הוא בקשר לאופן הדיבור אליהם ! משא"כ במדרש רבה מפרש להיפך "או רמוז להם (לנשים) ראשי דברים שהם יכולות לשמוע ותגיד לבנ"י אלו האנשים א"ל אמור להם דקדוקי דברים שהם יכולין לשמוע" היינו שמפרש דחילוק בין הנשים לאנשים הוא בנוגע לתוכן הדיבורים שנאמרו להם, ועיין לקו"ש חל"א עמ' 93 ואילך.

6) לכאורה יש להקשות מנ"ל לרש"י לפרש כן ולמה לא פי' בפשט"מ שהגיד משה עוד לפני שירד לדבר עם ישראל מה ששמע מהם מכבר ושהי' עדיין ביום שלישי ? וי"ל דלזאת מוסיף רש"י בד"ה גם תיבת "וגו'" לרמוז דהוכחתו תלוי על הפסוקים דלקמן. וביאור הדברים יצא בפשטות עפ"י המשך הענינים דאם אכן דברי משה את דברי העם וגו' הי' ביום שלישי, מ"ת ע"פ פשט"מ לא הי' ביום שישי (או שביעי) ואלא ביום חמישי (או שישי) ! וזהו הכרח לפירושו שהי' ביום רביעי לחודש ושחזר משה לישראל ביום השלישי ואמרם דיבורי הקב"ה ושאמרו למשה תשובתם שיגיד להקב"ה למחרת.

7) לכאורה הי' אפשר לבאר הנ"ל ע"פ דברי רש"י בסוף דבריו "וישב משה את דברי העם וגו' וכי צריך הי' משה להשיב אלא בא הכתוב ללמדך דרך ארץ ממה שלא אמר הואיל וידוע מי ששלחני איני צריך להשיב". ולהדגיש זה השתמש הפסוק ("למדך הכתוב") "וישב" שמדגיש הנ"ל. אבל דוחק קצת לפרש כן שהרי אותו תוכן שייך גם בהגדת משה דלקמן "תשובה וכו'" ולמה לא נא' גם שם "וישב" להדגיש "דרך ארץ דמשה" ? ובדוחק י"ל דללמדנו זאת יש צורך להשתמש בלשון "וישב" רק פעם א' ושוב אי"צ בזה. ועיין בפנים שמבואר בפשטות. לכאורה הי' אפשר להקשות למה מעתיק רש"י גם תיבת "וגו' ומה בא לרמוז בזה ? בפרט דסוף הפסוק ("וישב משה את דברי העם) אל ה'" הרי נוגע במאד לסוף דבריו "וכי צריך וכו'" ? ! ועצ"ע.

8) וברש"י ד"ה לבית יעקב "אלו הנשים תאמר להן בלשון רכה" ובד"ה תגיד לבני ישראל "עונשין ודקדוקין פרש לזכרים דברים הקשין כגידין". ויש להבין למה בנוגע

מסיים) "אלה הדברים" אשר תדבר אל בני, הרי דיבורים אלו ציווה הקב"ה בהדיא שיגידם לבני היות ותוכנם שייכים לבני (עיין ברש"י ד"ה "אתם ראיתם") ולכן מובן למה נכתב בתורה ע"ד הגדת משה לבני דברי הקב"ה וע"ד תשובתם ("ויענו וגו' כל אשר דבר ה' נעשה" שהוא תשובה לדברי הקב"ה "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי וגו'") כי הרי כל תוכן דברי הקב"ה למשה שיגידם לישראל, ה' בשביל תשובתם ולכן נוגע להיות כתוב דברי משה לישראל ותשובתם.

משא"כ בדברי הקב"ה שבפסוק ט "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם" למשה נאמרו ובשביל משה נאמרו, כלומר דיבורים אלו של הקב"ה לא נאמרו בשביל שיגידם שוב לבני, כי הרי כל תוכנם "וגם כך יאמינו לעולם" ה' נוגע רק למשה וכפי שמוכח מזה שכאן לא ה' ציווי שיגידם לישראל. ולכן מובן בפשטות למה לא נכתב בתורה איך שמשה אמרם לישראל ושהשיבו אליו תשובתם כי לא ה' ציווי למשה להגידם לישראל דברי אלו ולא "חכה" הקב"ה לתשובת ישראל בזה. משא"כ זה ש"ויגד משה את דברי העם וגו'" נכתב בתורה היות והוא נוגע מאד להמשך הסיפור ד"וקדשתם וגו'" כדלקמן.

(ואם יוקשה דא"כ למה אכן אמר משה דיבוריו הקב"ה (ששייכים) אליו לישראל? י"ל דאמר להם דברי הקב"ה ד"אנכי בא אליך בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם" - "גם בנביאים הבאים אחריו" בכדי שיבינו למה אכן מדבר הקב"ה אליו ולא להם בדבר שהוא

להנשים למד רש"י "בלשון רכה" היינו חידוש בקשר לאופן הדיבור משא"כ בנוגע להאנשים למד "עונשין ודקדוקין פרש לזכרים דברים הקשין כגידין" כלומר "ותגיד" מלמד על תוכן הדיבור ולא אופן הדיבור בניגוד להנשים. והרי כל הלימוד בנוגע להנשים לומדים מהשינוי אצל האנשים וא"כ לכאורה ה' צריך לפ' באותו כיוון או דגם אצל האנשים מדובר אודות אופן הדיבור או דאצל הנשים מדובר אודות תוכן הדברים שדיברו איתן דברים רכים שאינם קשין כגידין?

(9) וברש"י ד"ה אלה הדברים "לא פחות ולא יותר" ויש להבין מה קשה לרש"י שלכך פ' כן? וי"ל דמאחר אשר נאמר דתחילת הענין "כה תאמר" ופירש רש"י "בסדר הזה ובלשון הזה" הרי יש לדייק דלמה נכפל בסוף הענין "אלה הדברים" שפירושו עד"ז? ולכן פ' רש"י החידוש בדיוק "אלה" שמשתייך לכמות המילים ולא לשונם וסדרם.

יסוד קיומנו כעם היינו מתן תורה! וחשש שיצטערו או מה גם יהרהרו ח"ו על הנהגת הקב"ה ולכן אמר להם דברי הקב"ה וכוונתו בזה).

ד. ולפי"ז מבואר גם חילוקי הלשונות "וישב" ל"ויגד" כפתור ופרח: דתיבת "וישב (משה)" מורה שכוונת דיבורו של משה הי' להשיב דברי ישראל להקב"ה, משא"כ "ויגד" משמעותה אינה שבא להשיב תשובה לדבר מסויים ש"חיכה" הקב"ה בשבילו כי הרי לא "חיכה" הקב"ה לתשובה ואלא "ויגד", אמר (כאלו נאמר) מעצמו מה ששמע מישראל בדבר. והגיד להקב"ה מה ששמע מהם כשאמר להם דברי הקב"ה.

וע"פ זה מובן גם מה שהקשינו בתחי' דברינו, מנ"ל לרש"י מה הי' תשובתם של ישראל ועד שהי' בזה ב' פרטים, ראיית ה' ושמיעה ממנו - והרי בהכתובים לא מוזכר דברי ישראל למשה? - די"ל בפשטות דרש"י דייק כן מדברי הקב"ה למשה שאח"כ אמרם לישראל ושכפשוטות עליהם השיבו.

ה. והנה בדברי הקב"ה ב' פרטים: א) "הנה אנכי בא אליך וגו' בעבור ישמע העם בדברי עמך וגו'", היינו שהקב"ה ידבר למשה ואח"כ יגיד משה לישראל מה שאמר לו הקב"ה¹⁰. ב) "בעב הענן", שהקב"ה לא הי' מתגלה ואלא הי' מדבר מתוך הענן. שלפ"ז דייק רש"י שתשובת ישראל הי' מעין דברי הקב"ה, וכלל ב' (ה) פרטים: א) שמיעה - שרצונם לשמוע ממך, ב) ראייה - רצוננו לראות את מלכנו¹¹. (והסדר ברש"י שמיעה ואח"ז ראי' מתאים לסדר דברי הקב"ה "אנכי בא אליך" ואח"ז "בעב הענן").

10) לכאורה י"ל דפי' דברי הפסוק "בעבור ישמע העם בדברי עמך" אינו שישמעו ישראל (גם) תוכן דיבורים אלו ואלא ישמעו (רק) שמדבר הקב"ה למשה (וזה מספיק ל"וגם כך יאמינו לעולם" כי שמעו שהקב"ה מדבר למשה). ואת תוכן דברי הקב"ה היו שומעים ממה אח"כ, שהי' מגיד לישראל מה ששמע מה'. ויש לדייק כן מדיוק בדברי רש"י ד"ה ויגד "שרצונם לשמוע ממך אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך וכו'" ואם היו שומעים תוכן דברי הקב"ה למשה הי' מתאים יותר הלשון "אינו דומה השומע מפי המלך לשלוחו". ומהלשון "השומע מפי שליח" משמע דהיו שומעים תוכן דיבוריו של הקב"ה ממה. ופי' "בדברי עמך" כנ"ל הוא שמזה שהיו שומעים איך שהקב"ה מדבר למשה היינו קול הדבור.

11) לכאורה יש לדייק בדברי רש"י שמתחיל לדבר אודות בני' בלשון נסתר "שרצונם לשמוע ממך" וממשיך "רצוננו לראות את מלכנו"? וי"ל בפשטות הרי משה הי' צריך לשמוע ("בדברי עמך") (ורק) בני' לא היו שומעים א"כ מתאים "רצונם לשמוע" כי משה

ועפ"ז מובן אריכות לשון רש"י; בתח"י דברי משה "תשובה על דבר זה שמעתי" - שלכאורה אריכות גרידא הוי? - ומעתה מובן, דבזה מרמז רש"י מנ"ל דזה הוי תשובת בני "תשובה על דבר זה (כלומר על זה שדיבר הקב"ה אתו) שמעתי מהם" וכמו שכתבנו. ובהמשך לבקשת ישראל "שרצונם לשמוע מפי מלכם רצוננו לראות את מלכנו" איתא בפסוק "ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם וגו'" הרי דהסכים הקב"ה לבקשת ישראל "רצוננו לראות את מלכנו".

וי"ל דבזה מבואר למה הוסיף רש"י "וגו' בד"ה "את דברי העם וגו'" לרמז דגם מהמשך הפסוקים, היינו מתשובת הקב"ה למשה (שבפשט קשור עם מה שהגיד לו משה היינו דברי ית' אל העם) יש לדייק דדברי העם היו "לשמוע מפי מלכם רצוננו לראות את מלכנו". (אבל ההכרח לזה אינו מהמשך הפסוקים, כמו שרוצים לפרש כמה מפרשים (וראי' לזה מהא דמפרש פירושו על התיבות "את דברי העם" ולא לקמן על "לעיני כל העם") ולכן רק מרמז להמשך הפסוקים ע"י ציון "וגו'").

ומצינו עוד בזה שלשיטת רש"י ההכנות שנתחייבו ישראל לעשות "וקדשתם וגו' וכבסו שמלותם וגו' והיו נכונים וגו'", נתחייבו בהם בני" רק מצד (מילוי) בקשתם לראות ולשמוע, כמ"ש ברש"י ד"ה "ויאמר ה' אל משה, א"כ שמזיקין לדבר עמם "לך אל העם". דבהדיא לומד רש"י דאם לא הוי נתמלא בקשתם והקב"ה הוי מדבר עם משה "בדברי עמך" לא הוי צורך לעשות הכנות אלו.

(ע"ד הדרוש י"ל דכאן מלמדנו התורה איך שהרצון של יהודי לשמוע ולראות אלקות פועל שינוי נורא בסדר השתלשלות, דמצד בקשתם לשמוע מפי המלך ולראות את המלך זכו לגדולות ונפלאות, לשמוע מהקב"ה בכבודו ובעצמו (שלא ע"י שליח כבשאר דיבוריו של מקום) ולראות מה שאף א' לא ראה בעבר ויראה בעתיד! וי"ל דשינוי זה שנפעל ע"י בקשת ישראל גרם ג"כ ל"יריד ה' על הר סיני" ובלעדו לא הוי יורד ה'. (להעיר מדיוק לשון הפסוק "כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני" היינו שהפסוק מקשר ירידת ה' אל ההר עם מילוי בקשתם

בין כך הוי שומע משא"כ כשמדובר אודות ראיית המלך הרי גם משה לא הוי רואה ("בעב הענן") ולכן כלל את עצמו בהקב"ה "רצוננו לראות את מלכנו"!

לראות את ה' "לעיני כל העם" (! וי"ל עוד בדא"פ עפ"י הידוע בתורת החסידות דחידוש מ"ת כפי שמסומל בהתיבות "וירד ה' על הר סיני"¹² הי' חיבור עליונים ותחתונים וכו', ולכאורה יצא כנ"ל שירידה זו ובמילא חיבור זו דעליונים ותחתונים נגרם ע"י בקשת בני" לשמוע מפי מלכם ולראותו וכו' ושבלעדו לכאור' לא הי' הענין ד"וירד על הר סיני" !

וי"ל הביאור בזה: אמיתית ענין חיבור עליונים ותחתונים הוא כשמתעלה התחתון מאליו ("אתערותא דלתתא") ואינו מתעלה רק מצד ההשפעה וגילוי מלמעלה ("אתערותא דלעילא") ולכן דוקא בקשת בני" לשמוע ולראות אלקות ממש "העלאת המטה", גרם ופעל ל"וירד ה' על הר סיני" היינו החיבור דעליונים ותחתונים).



שונות

ר' זושא ור' אלימלך – מי המבוגר מביניהם

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בספר המאמרים ה'תשי"א לכ"ק אדמו"ר הריי"צ עמ' 309 מובא הסיפור על הורי האחים הק' ר' אלימלך מליזענסק ור' זושא מאניפולי. ויש להעיר: שם מבואר שר' זושא הי' צעיר מאחיו ר' אלימלך. אך בספר י"ג אורות (לנכד הר"ר אלימלך) כתוב שר' זושא הי' מבוגר יותר. ואולי הוא ט"ס.



(12) ויעויין ברש"י ד"ה וירד ועוד בד"ה כי מן השמים "יכול ירד עליו ממש ת"ל כי מן השמים דברתי עמכם מלמד שהרכין שמים העליונים והתחתונים והציען על גבי ההר" וי"ל דזה מרמז להפי' הפנימי ע"ד החסידות ד"וירד" היינו חיבור עליונים ותחתונים וממשיך "והציען ע"ג ההר כמצע על המטה" רמז לענין של דירה (מטה מוצעת) בתחתונים "וירד כסא הכבוד עליהם".

שר התורה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

במאמר ד"ה על שלשה דברים העולם עומד כו' ה'תשי"ד, ס"ז, איתא "דזה שע"י תפילתם של ר' חייא ובניו . . נשיב זיקא וכו' הוא לפי שרבי שהיה שר התורה העמיד אותם לפני התיבה², ועי"ז היה בתפילתם גם עניין התורה".

ובהערה 56, על התיבות "שר התורה" - "כן הוא בספר המאמרים תרכ"ו עמ' רפה. תרכ"ז עמ' תמג".

אמנם לשון זו³ מופיעה כבר בתורה אור פ' מקץ (לד, א) ובתורת חיים שמות ח"ב פ' משפטים (רצב, ג) ובס' המאמרים - צמח צדק, תרט"ו (עמ' פד-פה ובהוספות עמ' רנ), ועוד - אלא שהיא מוסבת על רבן יוחנן בן זכאי.

הלשון רווחת, בעיקר כפנייה לגדולי החכמים, בספרי שו"ת, ומהראשונים ניתן לציין לתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' רנג), לקט יושר (רשימת הנהגות בעל תה"ד, ח"ב (יו"ד) עמ' עז ועמ' לב), שו"ת מהרי"ק (סי' יט וסי' קי), תשב"ץ (ח"ד טור א סי' יב).

[כתואר למלאך, מופיע באוצר המדרשים - אייזנשטיין (עמ' 122, 184 ועוד). באור זרוע (ח"א, אלפא ביתא סי' כט), בפרדס (שער כד פ"ב), ס' הקלוטים (פ' תצא פכ"א), קהלת יעקב (ערך יפיפיה), ועוד].

ומן העניין להזכיר את דברי הרה"ג הרה"ח רש"י זווין ע"ה⁴: "אינני יודע אם יש לתורה 'שר' או לא, שהרי "אורייתא וקודשא-ברוך-הוא כולא חד", אבל עובדא היא, שגדולים וצדיקים⁵ כינו את הגאון הרוגאצ'ובי בשם 'שר התורה'...".

(1) סה"מ מלוקט ח"ד עמ' שצ, ובמהדורה החדשה ח"ג ס"ע קפה. נדפס גם ב'דבר מלכות' לפ' קדושים השתא.

(2) להעיר מלשון הרמב"ם (ספ"ח מהל' תפילה): "והרב ממנה אחד מתלמידיו להתפלל לפניו בציבור".

(3) ע"פ בדיקה באתרים ובתקליטורים שונים, כנהוג בימינו.

(4) 'אישים ושיטות', מהדורת תשי"ז, עמ' 94.

(5) ובראשם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ - לקוטי שיחות כרך יט עמ' 315 הערה 6.

נגיעת מחלל שבת ביין

הנ"ל

באג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע כרך י ס"ע שמו כתב: "ובמוחש הננו רואים, דמקיימי המצוות מפני שהוא ציווי הבורא יתברך בדרך גזירה - הנה מקיימים אותה בכל עת ובכל מקום, אבל ההולכים אחר הטעם - הנה כמה פעמים טועים און פאלן דורך אין [=ונכשלים ב-] איסורים גמורים מבלי דעת אמיתת ענייני איסור והיתר, כמו נגיעת מחלל שבת ביין, שפוגמו, ובפרט נכרי".

והנה הדוגמא דנגיעת מחלל שבת ביין, היא דבר השנוי במחלוקת, כי בשו"ת בנין ציון (החדשות, סי' כג) מתיר נגיעת מחללי שבת בימינו, כיוון שהם בגדר "תינוקות שנשבו", אך בשו"ת מנחת אלעזר הרעיש בזה לאיסור.

וכמדומני ששמעתי מהרבי בשנת תש"ל, שאף שבכמה עניינים אנו סומכים להקל על העניין ד"תינוקות שנשבו", הרי בעניין נגיעתם ביין יש לאסור זאת, משום ש"אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות" [כיוון שבפועל ממש הם מחללים שבת¹].

ומדברי אדמו"ר מהוריי"צ משמע, שהמקילין בזה הם כעין "טועים בדבר משנה", שהפס"ד שלהם חסר תוקף לחלוטין², כיוון שכתב שהקולא בזה היא רק "להולכים אחר הטעם... [גזירה משום חתנות?]³ מבלי דעת אמיתת... [שהגזירה היא גם כשאין חשש כזה בפועל³]."
וצ"ע.



(1) וראה סברא דומה במשנה ברורה סי' שפה בשער הציון ס"ק ב.

(2) שו"ע חו"מ סי' כה ס"ב.

(3) ראה גם בדרכי תשובה יו"ד קטו ס"ק ה בקשר לגזירת חלב נכרי.

מכת בכורות

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהגדה של פסח נאמר: "אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים, ואלו הן, דם צפרדע כנים... מכת בכורות".

והקשה נכדי היקר הילד מנחם מענדל שי' מדוע נאמר 'מכת בכורות', והרי זה כפל לשון, כי הרי בתחילה כבר אומר 'אלו עשר מכות' שכולל גם 'בכורות', וכמו שלא נאמר 'מכת דם' 'מכת צפרדע' וכו', ככה הול"ל 'בכורות'?

היו כאלו שרצו לתרץ, ש'בכורות' אינו 'מכה' בעצם, משא"כ למשל 'כנים' ו'חושך' וכו' הרי הם בעצם מכות, ולכן הוצרך להוסיף תיבת 'מכת'. - ברם זה אינו מספיק כלל, כי בעצם דם וארבה וכו' ג"כ אינם מכות, והכא שכבר בפתחה אומר בהדיא, אלו עשר מכות שהביא הקב"ה וכו', א"כ מיותר לגמרי לכתוב שנית, 'מכת בכורות' שהוא כפל וייתור לשון, וכמו שבדם מובן שזה מכה, גם גבי בכורות מובן שזה מכה בבכורות.

וגם בהא ד"רבי יהודה היה נותן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב", כלל רק תיבת 'בכורות' בלבד בתוך הסימן מבלי לומר תיבת 'מכת', א"כ רואים בהדיא שאפשר לומר 'בכורות' לבד גבי המכות.

והנראה בזה לתרץ, עפ"י מ"ש באגרת הקודש מהרה"ק ר' שמשון מאוסטראפאליא הי"ד (שסגולה ללמוד בער"פ) שהביא מהאריז"ל "שפרעה נלקה במצרים בעשר מכות אלו, על ידי שלשה אלפים ומאתיים ושמונים מלאכי חבלה", עיי"ש באורך דברים נפלאים, ופי' הר"ש: "וזאת הענין, מה שכתב האר"י ז"ל שפרעה נלקה במצרים עשר מכות אלו במצרים ע"י שלשת אלפים ומאתיים ושמונים מלאכי חבלה וכו', כוונתו כך: כי אמרו בעלי קבלה מעשית, שיש שלשה אלפים ומאתיים ושמונים מלאכי חבלה, הממונים להכות את הרשעים ולהענישם בגיהנם, ולטהרם מעוונותיהם. [ונתנו סימן על זה]: "להכות באגרוף רשע", כי "אגרוף"

(* כבר מצינו הרבה מפרשי הגדה שהקשו קושיא זו ועי'. המערכת.

רמז שלשה אלפים מאתיים ושמונים מלאכי חבלה המכים את הרשע (נ"א: רשעים). ועל ידם נלקה גם פרעה הרשע והמצרים.

"ואומר אני הכותב, שזהו סוד נפלא כאשר הוא נכתב במנין ובמספר: ד"ם, צפרד"ע, כני"ם ערו"ב, דב"ר שחי"ן, בר"ד, ארב"ה, חש"ך, מכת בכורו"ת: וזה סידורו - 44 - דם. 444 - צפרדע. 110 - כנים. 272 - ערב. 206 - דבר. 368 - שחי"ן. 206 - ברד. 208 - ארבה. 328 - חשך. 1094 - מכת בכורות. סך הכל: 3280.

"אלו עשר מכות כאשר כתבתי אות באות, עולים לחשבון שלשת אלפים ומאתים ושמונים מלאכי חבלה הממונים לטהר את הרשעים, והוא פשט נפלא עין לא ראתה". עכ"ל מה שנוגע לעניננו.

ומעתה נראה לומר דלפיכך נאמר 'מכת בכורות' ולא 'בכורות' לבד, ד'כאשר נחשוב כן אז החשבון מכוון לא פחות ולא יותר משלשת אלפים ומאתים ושמונים מלאכי חבלה המענישים את הרשעים, והם הענישו את המצרים וכו', וא"ש.

וזהו ע"ד מ"ש רבנו הזקן בשו"ע (סי' תקפד סט"ז) גבי מנהג העולם בר"ה יוה"כ ועשיית לכפול תיבת לעילא באמירת הקדיש (ע"ש לבוש, מג"א (ס"ק ד) ועוד אחרונים), ולכן אומרים מכל ברכתא ולא מן כל ברכתא, לכוון מספר התיבות שיהיו במנין כ"ח מ'יהא שמיה רבא' וכו' עד 'דאמירן בעלמא', ע"ש. ועד"ז י"ל בנדוד.

ועי' במטה אפרים (שם סי"ב) שכתב אודות מה שאומרים 'זכרנו לחיים' ולא 'לחיים טובים', ואח"כ בתפילת 'וכתוב' אומרים 'וכתוב לחיים טובים' - שבתפלת זכרנו יש י"א תיבות ולכן אם יאמר 'לחיים טובים' יהיו מספרו י"ב. ובאלף המגן (סקכ"ט) מביא בשם המקובלים שאומרים 'וכתבנו בספר החיים' ולא 'בספר חיים', שצריך להיות מנין האותיות בתפלת זכרנו נ' אותיות, ע"ש - ועד"ז י"ל בנדוד, כדי שיהי' מנין ג' אלפים ומאתים ושמונים צ"ל 'מכת בכורות' - בתוספת תיבת 'מכת'. וא"ש.

ואם ישאל השואל, מדוע דוקא ב'מכת בכורות' הוסיף תיבת 'מכת' ולא גבי 'דם' למשל, או גבי שאר א' המכות? יש לומר דנעוץ תחילתן בסופן, דכיון שהתחיל לומר 'אלו עשר המכות', לכן (כיון שחייב להוסיף פ"א תיבת 'מכת' כנ"ל) מתאים ביותר לומר בסופו בגמר מניית המכות תיבת 'מכת'. וגם י"ל דמכת בכורות היתה סוף סוף המכה הכי קשה והכי

מוחצת, ולכן שם שם תיבת 'מכת', שהביא (כמכה בפטיש) לגאולתם של ישראל בפועל ממש, וא"ש.



הערות קצרות בעניינים שונים

הרב יוסף קראסניאנסקי

מאנסי, נ.י.

א. ידוע הסיפור (רשימות חוברת קכב) שאחר שיצא אדה"ז לחירות ביי"ט כסלו שאל הרה"ק מבארדיטשוב למה הי' צריך לכל זה הרי היה יכול להעביר יד על המצח ולהחריב כל פעטערבורג וכו', וענה לו שלא רצה לנהוג בדרך זה אלא ער האט געוואלט אדורכטאן בדרך הטבע.

להעיר מרש"י דברים (ב, כו) "ממדבר קדמות: ד"א ממדבר קדמות ממך למדתי שקדמת לעולם, יכול היית לשלוח ברכ אחד ולשרוף את המצריים אלא שלחתי מן המדבר אל פרעה לאמר שלח את עמי, במתוך" - הרי מפורש כל השקו"ט וכו'.

ב. ברש"י דברים (א, ח) "באו ורשו: אין מערער בדבר ואינכם צריכים למלחמה וכו'". לכאורה י"ל שאז לא רק שהיה הכניסה לארץ בנקל יותר, אלא שנוסף ע"ז הי' מעלה נוספת שלא היה להכניסה לארץ גדר של כבוש מלחמה שיש לו ביטול אלא גדר של חזקה שאין לה ביטול. ולהעיר בכ"ז מלקו"ש חלק כא עמ' 228 הערות 31, 34, ולקו"ש חלק טו עמ' 104 ואילך, לגבי ארץ הגרגשי שעמד פונה מפניהם.

ג. בענין השתלשלות הנשיאים אולי י"ל בדרך אפשר ע"פ ההגהה האחרונה בתניא ספ"מ שמבאר החילוק בין מקרא, משנה, תלמוד וקבלה, שכולם הם באצ"י, אלא שמקרא מתפשט עד עשי', משנה עד יצירה וכו', וקבלה אינה מתפשטת כלל.

ועד"ז אוי"ל שאדמו"ר הזקן הוא ענין הקבלה שבאצ"י ואדמו"ר האמצעי הוא עולם הבריאה דאימא עילאה וכו' והצמח צדק הוא ענין התלמוד שבבריאה ואדמו"ר המהר"ש הוא ענין עולם היצירה דשית ספירין וכו' ותפארת הוא עיקר המדות (וידוע שאדמו"ר מהר"ש נהג ברחבות ותפארת), ואדמו"ר הרש"ב הוא ענין המשנה שביצירה [שהרי הרש"ב הוא "הרמב"ם של תורת החסידות" (שיחת אחש"פ תש"ל, ובכ"מ). והנה בענין הרמב"ם י"ל שהרמב"ם הוא ה"חזר וכלל" של המשנה והתלמוד, דהיינו שהמשנה היא "כלל" והתלמוד וכו' הוא

"פרט" והרמב"ם הוא ה"חזר וכלל", והיינו המשנה כפי שהיא לאחר התלמוד וכו' אשר משום זה אדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה וכו' ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם, כמו שמפורש במשנה בן חמש למקרא ובין עשר למשנה בלי שום ספר אחר ביניהם. וי"ל שבהפתגם שהרשב"א הוא הרמב"ם של חסידות נכלל שהוא ענין המשנה - שביצירה], ואדמו"ר הריי"ץ הוא הענין דאף עשיתיו והרבי הוא בעשי' היינו מקום מצות מעשיות וכן מקרא.

אשר בכל זה הכוונה היא ע"ד המבואר בתורה אור פ' בא בענין ה' צבאות שהענין הוא שמה שהיה בתחלה רק באצ"י נמשך אח"כ גם לעולם הבריאה שגם שם יהי' כמו באצ"י וק"ל.

ד. מה שידוע (ראה שיחת שמח"ת תשכ"ב סכ"ב - בלה"ק) שאדמו"ר המהר"ש היה אצלו א בעל שם'סקע הנהגה, יותר משמצינו בשאר הנשיאים, י"ל בד"א שהוא מפני דו"א בעתיקא אחיד ותליא.

ה. בענין שהתורה ניתנה למטה דוקא, דלכאורה בנגלה בתורה הרי יש בה השגת המהות כשלומד ההלכה, ולא עוד אלא שהפסק הלכה הוא דוקא כפי שנפסק פה למטה ותורה לא בשמים היא וכו', אבל בפנימיות התורה הלא לכאורה הוא רק שנמצאת גם אצלנו שהרי אין לנו בה השגת המהות, וכל מה שהוא למעלה יותר הרי הוא שם יותר בהתגלות, וא"כ לכאורה הוא רק שישנה גם אצלנו וא"כ במה מתבטא הא שניתנה למטה דוקא?

אלא הענין הוא ע"פ המבואר בלקו"ש חט"ו עמ' 287 שהענין דיפוצו מעינותיך חוצה שהמעיינות מגיעים גם להחוצה למקום שאינו מוכשר - זה אפשרי רק ע"י גילוי עצם המעיינות, שמצד עצם המעיינות, עצם האלקות ואמיתית המציאות הרי הוא אמיתית המציאות של כל הנבראים וממילא ה"ז פועל גם על החוצה שאינו מוכשר לזה מצ"ע, היינו שבהפיכת החשך מתבטא ומתגלה עצם פנימיות התורה, ובזה מתבטא זה שהתורה ניתנה למטה דוקא גם מצד פנימיות התורה, שהרי ענין זה

(1) והשגת הראב"ד היא שהרי הרמב"ם עצמו כתב בההקדמה לפני זה "נמצא רבינא וכו' סוף גדולי וכו' ופשטה גזירתם וכו' בכל ישראל וכו' וכל ב"ד שעמד אחר הגמרא וכו' לא פשטו וכו' בכל ישראל וכו' לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג וכו' וכן אם למד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא ונתבאר לב"ד אחר וכו' שאין זה דרך המשפט וכו' אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו וכו'" ע"ש.

דהפיכת החשך הוא דוקא פה למטה ודוקא בזה מתגלה עצם פנימיות התורה.

ואוי"ל דזה נכלל בטענת מרע"ה למלאכים "כלום יצה"ר יש ביניכם וכו'".

ו. בתניא ספ"ז: "אך החיות שבטפות . . הרי זו עולה משם בתשובה נכונה ובכוונה עצומה . . רק שבביאות אסורות מוסיף כח וחיות בקליפה טמאה ביותר עד שאינו יכול להעלות משם החיות בתשובה אא"כ יעשה תשובה מאהבה רבה כל כך עד שזדונות וכו'". היינו שבביאות אסורות צריך תשובה מאהבה רבה, משא"כ בז"ל מספיק תשובה נכונה וכוונה עצומה וכו'.

והנה באגה"ת פרק ד' כ' "מ"ש בזה"ק בקצת מקומות שאין תשובה מועלת לפוגם בריתו . . ופי' בר"ח שכוונת הזהר שאין מועלת תשובה תתאה כ"א תשובה עילאה וכו'" היינו שלז"ל מועיל דוקא תשובה עילאה, אשר מזה יוצא שאפשר להגיע לדרגת תשובה עילאה בלי שיהי' בזה המעלה והדרגא דתשובה מאהבה רבה וק"ל.



קושיית הבן חכם

הת' מנחם סעיד

תות"ל 770

בנוגע לשאלת החכם התקשו כל מפרשי ההגדה, מהו תוכן השאלה, דעל פניו שאלתו נראית פשוטה ואין זה מתאים עם הא דקרינן ליה חכם.

והנה בספר שבלי הלקט נחת לפרש שאלתו של הבן - דהוקשה לו מדוע אוכלים את הפסח רק לאחר החגיגה, הלא פסח הוא עיקר והו"ל להיות נאכל ראשון, ובפועל שמים את הטפל (חגיגה) עיקר והעיקר (פסח) טפל דאוכלו באחרונה. והתשובה לטענתו היא "אף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" - היינו דאיה"נ צודק בטענתו, ובכ"ז אוכלים הפסח רק לאחר החגיגה דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, שאין אוכלים לאחר הפסח מאומה.

אלא שעדיין אין מובן איך שאלתו נכנסת בנוסח ההגדה בלשון שאלתו על עדות חוקים ומשפטים, ולא נזכר כלל ענין קרבן הפסח בשאלתו. וממשיך, שבודאי שאלת החכם על עניני הפסח שואל דכתיב "זאת חוקת

הפסח" וכתוב "ככל חוקותיו וככל משפטיו יעשו אותו", וא"כ הפסח נקרא חוקה ומשפט, ועפ"י מובן מה שעונים לו רק כהלכות הפסח וכו'. עכתו"ד בהנוגע לענינו.

ולכאורה בתשובה לשאלה איך מתקשר קרבן הפסח עם עדות משפטים וחוקים תירץ רק בהנוגע למשפטים וחוקים ובהנוגע לעדות סתם ולא פירש.

וכן צ"ל שאלה כללית מדוע שואל בסדר דעות חוקים ומשפטים, לכאורה הול"ל או בסדר דמלמלמ"ע, משפטים עדות וחוקים, או דמלמלמ"ט, חוקים עדות ומשפטים*.

ויש לתרץ ב' השאלות חדא בחברתה; דהא דלא מביא רא' דהפסח נקרא עדות הוא משום דפשיטא דהפסח בכלל עדות, דהרי בחלוקת המצות לפי עדות חוקים ומשפטים פסח הוא בכלל עדות, וכל מה שצריך רא' הוא שנקרא חק ומשפט ועל זה מביא רא' מהפסוקים.

וא"כ לפ"י מובן גם מדוע הסדר הוא עדות חוקים ומשפטים, דעדות הוא הדבר הפשוט לכן כתבו ראשון, וחוקים ואח"כ משפטים משום דכך הוא הסדר בפסוק דקרבן הפסח "ככל חוקותיו וככל משפטיו וגו'".

ואח"כ ראיתי שמביא בפירוש קדמון מהו ענין העדות, שכותב העדות היא התורה שנכתב על לוחות העדות, והחוקים והמשפטים כך לשון הפסוק כנ"ל. וא"כ אולי היה אפשר לפרש כך גם בשבלי הלקט, אלא שהוא דוחק קצת משום שפירוש עדות זוהי התורה לא היינו מבינים מעצמינו והי' צורך להתייחס לזה משא"כ שפסח הוא בגדר דעדות כל בר דעת יודע.

ועוד דלפי"ז לא יהי' מובן דאם בשאלתו מזכיר את כל התורה מדוע אין התייחסות בתשובה לבן חכם אלא לחוקת הפסח שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. אלא צ"ל כדפירשנו לעיל, אמנם גם להנ"ל צע"ק מדוע בכ"ז לא מזכיר כלום אודות עדות.



(*) ראה מאמר ד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח (סה"מ מלוט ח"ג עמ' רטו) שמקשה כן, וראה שם הביאור במעלת עדות לגבי חוקים, והיינו שמדבר בסדר דמלמלמ"ט. המערכת.

לזכות
החתן התמים
לוי יצחק שיחי' טעלדאן
והכלה מרת רחל שתחי' בלאק

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני ז' אייר 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 הוריהם
הרה"ת ר' חיים וזוגתו מרת רבקה שיחיו בלאק
הרה"ת ר' טוביה וזוגתו מרת חי' ליבא שיחיו טעלדאן



לזכות
הילדה אסתר מרים תחי'
נולדה למזל טוב
ביום שלישי ח' אייר ה'תשס"ח
יהי רצון שירו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריה
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת חנה שיחיו
אפעלבויים

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' שלום ישעי' ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל ע"ה
דייטש

נפטר ה' אייר ה'תשכ"ט

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחת דייטש שיחיו



לעילוי נשמת
הרבנית רבת פעלים אשה יראת ה'
מרת צבי' מרים בת ר' יצחק הכהן ז"ל
גורארי'

שלוחה של כ"ק אדמו"ר זי"ע
קרוב לשלושים ושש שנה

נפטרה ביום ד' פ' אמור י"ב אייר ה'תשס"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י

משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' מרדכי ב"ר אליהו ז"ל
שוסטערמאן

זכה לשמש בקודש
אצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
בתור "בעל קורא" קרוב לארבעים שנה
נלב"ע כ"ב אייר ה'תשנ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו
הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי
וזוגתו מרת לאה שיחיו
קליין



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' חיים צבי הלוי
ב"ר אברהם יצחק הלוי ע"ה
מאשקאוויטש
נפטר י"ח אייר ל"ג בעומר ה'תשס"ג
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
הרה"ת ר' אברהם יצחק הלוי וזוגתו מרת פייגא
ומשפחתם שיחיו מאשקאוויטש

הרה"ת ר' אליהו ארי' וזוגתו מרת חנה אסתר
ומשפחתם שיחיו סלאווין

הרה"ת ר' אהרן לוי וזוגתו מרת לאה יהודית
ומשפחתם שיחיו דייטש

לעילוי נשמת
הילדה מנוחה רחל ע"ה
בת הרה"ת ר' יצחק יהודא יבלח"ט
בוימגארטען

נלב"ע ביום ט"ז אייר ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לזכות
החתן התמים
שלום דובער שיחי' נאגעל
והכלה מרת שרה שתחי' כהן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון ו' אייר ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

סא♦ס

נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' מיכאל וזוגתו מרת בלומא שרה שיחיו כהן
הרה"ת ר' מרדכי משולם וזוגתו מרת זיסל שיחיו נאגעל