

קובץ

הערוות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כח

גליון כ [תקמ"ד]

ש"פ כ"תצא

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה

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

ב"ה

שי"פ כי תצא

ה'תשס"ז

גליון כ [תתקמד]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3 ואם יעמוד מלך מבית דוד
12 גדר נצחיות המצוות שמוכרח להתקיים בגשמיות
13 מינוי מלך, מלחמת עמלק, ובנין ביהמ"ק לעת"ל [גליון]
18 פרשה שני' דק"ש שייך להזמן דלעתיד [גליון]
19 משיח יכוף כל ישראל [גליון]

רשימות

- 20 לשיטתייהו דר"י ור"ל - צדיקים ובעלי תשובה

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 26 לשיטתייהו דרבי ורבנן
33 בענין תוך כדי דיבור
39 שמועת סילוק ענני כבוד ומיתת אהרן
41 גדר קשר שאינו של קיימא
44 חידוש התלמיד ותיק אף שנאמר כבר בסיני [גליון]

שיחות

- 45 קריאת שמע קטנה בלא תפילין
47 סמכות האריז"ל לשיטת הגר"א
47 נישוח דאליעזר ויונתן (ותיקון טעות)

נגלה

- 48 גילוי דעתא בגיטא
52 כולה נזיקין חדא מסכת היא

חסידות

- 54 נפש השנית בישראל

- 55משכנה והשראתה
 56תורת חב"ד בספרי ה"שפת אמת"
 62כמה דיוקים בדא"פ בספר התניא
 62מצות תלמוד תורה שבדיבור [גליון]

הלכה ומנהג

- 64תפילת ערבית במוצש"ק לנשים
 66ראיית המחוללות בחמישה עשר באב
 66בענין ברכת 'הגומל' על טיסה
 67מתי מברכין האנשים כשהם מדליקין נרות שבת
 69גזיזת הצפרנים בראש חודש לשיטת אדה"ז
 כפתור חילופי התפור בבגד בנוגע לאיסור הוצאה בשבת
 71[גליון]
 בענין לימוד התורה לגוי העומד להתגייר ובדברי האג"מ בזה
 73[גליון]
 74שכח לומר על הנסים [גליון]
 85בענין בקשת מחילה על גניבה וגזילה [גליון]
 86בענין מי שעקר ממקומו באמצע אכילתו [גליון]
 87בענין הנ"ל

פשוטו של מקרא

- 88 "ימים אחדים" של יעקב אבינו

שונות

- 89 'זהירות' ו'הידור'
 90 תפילה והשתטחות על קברי צדיקים בשבת ויו"ט [גליון]

הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ראש השנה
יש לשלוח לא יאוחר מיום ד', כ"ב אלול

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

ואם יעמוד מלך מבית דוד

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

אין לו בתחילה עדיין דין מלך

כתב הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד): "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי, ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד". ובלקו"ש ח"ח עמ' 361 (בשוה"ג) כתב וז"ל: "יעמוד מלך: עכצ"ל שאין הכוונה ע"פ ב"ד של ע' ונביא (הל' מלכים פ"א ה"ג), וע"ד ראיית הרמב"ם (כאן ה"ג) אין הדבר כך שהרי רע"ק אמר על בן כוזיבא המלך שהוא המלך המשיח (ולא ה' שם נביא וכו') - כ"א ע"ד שכותב על בן כוזיבא המלך, עכ"ל. ובחכ"ג עמ' 205 (בהוצאה הראשונה, ובדפוסים הבאים הוא בעמ' 197) בשוה"ג כתב וז"ל: "ברמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד "ואם יעמוד מלך כו", וראה לקו"ש ח"ח (עמ' 361 בהערה) שעכצ"ל שאין כוונת הרמב"ם שבשעת העמידה תיכף יש לו דין מלך, ע"ש, עכ"ל.

בי"ד הגדול ונביא אם מעכב בדיעבד

והנה בהל' מלכים פ"א ה"ג (שצויין בההערה) כתב הרמב"ם: "אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאול ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו" וכבר עמדו המפרשים דמהו כוונתו במ"ש "בתחילה"?

ובס' 'תורת המלך' רצה לפרש כוונתו דזהו רק דין דלכתחילה אבל אינו מעכב, היינו דאין זה דין בעצם המינוי, אלא מצוה נפרדת

להמליכו ע"פ סנהדרין ונביא, וגם אם נתמנה בלי ב"ד ונביא יש עליו דין מלך, אבל מסיק לומר דאין לומר כן אלא מעכב אפילו בדיעבד, שהרי בהל' סנהדרין (פ"ה ה"א) כתב סתם: "אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד" ולא כתב "בתחילה", משמע שזה מעכב אפילו בדיעבד.

אמנם יש מחלקים דרך ב"ד של ע"א מעכב, אבל נביא לא, ועיקר ראייתם הוא מהא דמצינו מלכים גם בבית שני כשכבר פסקה נבואה כמו מלכי חשמונאים וכו', וכן משום קושיית הרמב"ן בפירושו עה"ת (שופטים יז, טו), שהקשה דכיון דמינוי מלך הוא עפ"י נביא, אם כן מה טעם הוצרך התורה להזהיר "לא תוכל לתת עליך איש נכרי", הלא ה' לא יבחר בנכרי? ומזה גופא הוכיח הרמב"ם דכיון שהוצרך התורה להזהיר שלא לתת לאיש נכרי מוכח בדיעבד חל דין מלך גם בלי נביא, ובזה מתורץ מה שמקשים על הרמב"ם דלמה בהל' מלכים כתב "בתחילה" ובהל' סנהדרין (פ"ה ה"א) כתב סתם: "אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד" ולא כתב "בתחילה"? ולהנ"ל ניחא דבהל' מלכים שהזכיר גם נביא כתב "בתחילה" כיון דנביא אינו מעכב, אבל בהל' סנהדרין שהזכיר רק ב"ד של ע"א, כתב סתם כי זה מעכב אפילו בדיעבד, וכ"כ בס' 'משפט כהן' (עניני א"י) סי' קמד, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' כח, ועי' גם שו"ת דברי יציב (חזרו"מ סי' צד) שהביא קושיית הרמב"ן וכתב על דבריו די"ל דרק לכתחלה צריך על ידי נביא, ואם אין נביא די בב"ד של ע"א, ולהם אמר הכתוב לא תוכל לתת עליך איש נכרי, ויש לפרש בלשון הרמב"ם הנ"ל אין מעמידין מלך בתחילה, שכוונתו בזה שרק לכתחלה אין מעמידין אלא וכו' וע"פ נביא, אבל אין זה לעיכובא וכשאי אפשר ע"י נביא סגי בסנהדרין בלבד עכ"ד, ובס' 'אגרות הגרי"ד הלוי' (עמ' רסו) נסתפק בדעת הרמב"ם אם נביא מעכב בדיעבד ומלכים בבית שני היו רק מדרבנן, או בדיעבד אינו מעכב עיי"ש.

[או יש לומר באופן אחר קצת, דסב"ל להרמב"ם דאם יש נבואה, הנביא מעכב גם בדיעבד, אבל אם ליכא נבואה שכבר פסקה אינו מעכב, וכן משמע מתירוצו של הרמב"ן שם וז"ל: "אבל לדעת רבותינו יש בכתוב הזה תנאי נסתר, יאמר שום תשים עליך המלך שיבחר השם בו אם תוכל לעשות כן שיענך השם בנביאים, אבל איש נכרי לא תוכל לתת עליך לעולם" עכ"ל, וראה בס' 'חק ומשפט' הל' סנהדרין שם שכ"כ בדעת הרמב"ם.]

איכרא, בדעת הרבי מוכח בפשיטות דסב"ל דגם בדיעבד שניהם מעכבים, דאי נימא דבדיעבד אינם מעכבים, למה כתב כנ"ל דכשיעמוד מלך וכו' אין עליו עדיין דין מלך כיון דליכא בי"ד ונביא, הלא בדיעבד אינם מעכבים, ואפ"ל הטעם כמו שהקשה בס' 'עמוד הימיני' (סי' ז) דקשה לומר כן דנביא אינו מעכב כיון שבשני המקומות נקט אותו הלשון "אין מעמידין", א"כ איך אפשר לומר שבמקום אחד מתכוון ללכתחילה ובמקום שני לבדיעבד, [והפירוש ב"בתחילה" יש לפרש באופן אחר], ועוד כיון שבהל' מלכים כלל ב' הדברים ביחד בי"ד ונביא, משמע שלשניהם דין אחד ואין לחלק ביניהם עיי"ש¹.

ועי' גם לקו"ש חכ"ה עמ' 112 בהערה 68 שכתב וז"ל: "ומלכות דבית חשמונאים - ראה רמב"ם ריש הל' חנוכה "העמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל כו' עד חורבן השני" - לכאורה אי"ז גדר מלך גם לא דשאר שבטי ישראל לדעת הרמב"ם² שהוא דוקא כשנביא העמיד מלך, שלא היו בבית שני, וראה רדב"ז הל' מלכים פ"ג ה"ח. וצ"ע". עכ"ל, דמוכח גם הכא דנקט הרבי דנביא מעכב גם בדיעבד. (אלא דמדברי הרדב"ז שם משמע דאם הסכימו עליו כל ישראל חל עליו דין מלך גם בלי נביא עיי"ש).

בי"ד ונביא רק במלך חדש

אמנם רוב המפרשים פירשו כוונת הרמב"ם במ"ש "בתחילה" דבעינן בי"ד ונביא רק באופן שאין המלוכה מגיע אליו מדין ירושה, כמו ביהושע שאביו לא הי' מלך וממנו התחיל המלכות דאותה משפחה, וכן הי' בשאול ודוד שהיו מלכים ראשונים לישראל, וכן אם פסקה מלכותם ובאים להמליך ממשפחה אחרת, אותו מלך נקרא מלך בתחילה, ורק בזה צריך בי"ד ונביא, אבל כשאינו "בתחילה" כגון

(1) ועי' בס' 'מהרי"ל דיסקין על התורה' פ' שופטים (קכה, א) שתירץ הקושיא למה לא הביא הרמב"ם הדין דתוספתא דאין מעמידין מלך אלא מן המשיאין לכהונה? ותירץ דהרמב"ם לשיטתו אזיל דבעינן נביא, במילא לא הוצרך להביא דין זה, כי אם הנביא בחר בו ודאי אי"צ לבדוק אחריו דהנביא לא יאמר על פסול להנשא לכהונה להיות מלך עיי"ש, הרי מוכח מזה דסבירא ליה -למהרי"ל דיסקין - ג"כ דנביא מעכב גם בדיעבד.

(2) ראה הביאור בזה בארוכה בגליון ריב עמ' ו ואילך, ע"פ מ"ש בס' 'יד נאמן' שלא הי' להם דין מלך מצד הגברא, אלא הנהגת המלוכה ללחום נגד אויביהם וכו' ואכמ"ל.

כשירש המלוכה מאביו ומכח אבוא קאתי אינו צריך ב"ד ונביא, וע"ד שפסק הרמב"ם בה"ב שם דמלך בן מלך אי"צ משיחה.

אלא דגם לפי"ז לכאורה יל"ע, שהרי עמידת מלך זה דאיירי ביה הרמב"ם הרי הוא "מבית דוד", וא"כ המלוכה באה לו מכח ירושה, וא"כ שוב צריך לומר שיש לו דין מלך אפילו בלי ב"ד ונביא, ולמה סבירא ליה להרבי דכיון שלא נתמנה ע"י ב"ד ונביא אין לו עדיין דין מלך?

ועי' 'חסדי דוד' (סנהדרין פ"ד אות ג) שהקשה קושיא הנ"ל דלמה בהל' מלכים כתב "בתחילה" ובהל' סנהדרין (פ"ה ה"א) כתב סתם ד"אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד" ולא כתב "בתחילה"? עוד קשה דמהל' סנהדרין משמע דצריך רק ב"ד ואי"צ נביא? ותירץ דבהל' מלכים איירי במלך חדש ושם צריך ב"ד ונביא, משא"כ בהל' סנהדרין איירי במלך יורש, ובזה אי"צ נביא רק ב"ד בלבד, וכ"כ גם בס' 'היכל מלך' הל' מלכים פ"א שם.

יורש המלוכה אם צריך ב"ד

ובס' 'אבות הרא"ש' (להג"ר רחמים יצחק פאלאג'י על אבות דר"נ), בקונטרס 'שמן הראש' (כה, ג בד"ה ומאחר עלות) האריך להקשות על דבריהם, דממ"נ אם אמרינן דכיון שבא בירושה אי"צ נביא, א"כ גם ב"ד של ע"א אינו צריך, דהרי הרמב"ם למד ב' הדברים מיהושע ושאול ודוד וא"כ מה לי נביא ומה לי ב"ד הגדול? ובקריית ספר (הל' סנהדרין שם רפ"ה) כתב בהדיא דהדין דצריך ב"ד של ע"א נלמד מיהושע ושאול ודוד, וא"כ בבן הבא מכח ירושה מאביו ליכא ילפותא משם וא"כ גם ב"ד אי"צ? וביאר דהא שלא כתב הרמב"ם גם בהל' סנהדרין "בתחילה" - אף דגם הדין דב"ד של ע"א אי"צ ביורש - ה"ז משום ששם לא בא דין זה אלא בדרך אגב בהדי דאזיל ומונה כל דבר דבעינן ב"ד של ע"א, לכן לא דק שם לכתוב "בתחילה" ולכן לא כתב שם שצריך גם נביא, ורק בהל' מלכים דייק לכתוב "בתחילה" וכן שצריך גם "נביא" כיון ששם עיקר מקומו.

[וראה ב'התורה והמדינה' קובץ ד (עמ' סא) שכ"כ גם הרב בנימין רבינוביץ תאומים, שלכן לא הזכיר הרמב"ם שצריך נביא בהל' סנהדרין, כיון ששם לא בא לפסוק הלכה מה שצריך למינוי מלך, אלא הוא מונה כל הדברים שצריך סנהדרין, וראי' לזה שהרי גם בדין אין מוסיפין על העיר והעזרות לא כתב שם אלא ע"פ סנהדרין, ובהל' בית

הבחירה (פ"ו הי"א) כתב מפורש שצריך גם מלך ונביא, וכן בדין מלחמת הרשות לא הזכיר בהל' סנהדרין אלא ביי"ד של ע"א, ובהל' מלכים פ"ה ה"ב כתב שצריך גם מלך].

והנה בקושיית אבות הרא"ש דמהיכי תיתי לחלק ביורש שצריך ביי"ד ולא נביא? עי' בס' 'מלכות בית דוד' (סי' ה) דסב"ל ג"כ דמלך בתחילה צריך תרתי, ובן מלך צריך רק ביי"ד של ע"א, ומבאר טעם החילוק ע"פ מ"ש בשו"ת חתם סופר חאו"ח סי' יב וז"ל: "הנה הרמב"ם פ"א ממלכים [ה"ז] שפתיו ברור מללו שהמלכים וכל מינוי ישראל המה בירושה מאבות לבניהם אחריהם, והוא מש"ס ערוך כתובות ק"ג ע"ב ויליף ליה מקרא ואת הממלכה נתן ליהורם כי הוא הבכור, ולכאורה צ"ע קצת מש"ס ריש ר"ה (ב, ב) דאמרינן גבי מלכי ישראל מניסן מנינן לא צריכא דאימנו עליה מאדר ומלך בן מלך הוא וכו' יע"ש, משמע מהא דאפילו מלך בן מלך בעי מנין ואפילו מנין לא מהני לי' עד דקם בניסן, ואי ס"ד מלכות הוה בירושה וא"כ מכי מת אביו ירית לי' מלכותא ממילא ככל ירושה דממילא, וי"ל דלאו ירושה ממש כמלכי או"ה שהארץ להם ומורשים לבניהם יהי' חכם או טפש, ובמלכי ישראל אינו כן שהנחלה אינו שלו רק הכסא יגדיל, ואי ממלא מקום אבותיו וראוי לכך אז יורש אפילו איכא אחריני דעדיפא מיני', אבל אי אינו ממלא מקום אבותיו יבואו אחרים וישמשו תחתיו, ויעיין הגהות מיימוני פ"א ממלכים שם, וע"כ בעי מינוי למלך בן מלך והקמתו על כסא ממלכתו, ומשו"ה אמרינן בש"ס ר"ה הנ"ל דלא מנינן לי' מאדר מיד דבעי בדיקה³ אי ראוי והגון למלכות או לא, ומ"מ אי ממלא מקום אבותיו לא הוה כפנים חדשות ממש אלא כירושה", עכ"ל.

ומבאר שהבירור אם הוא ממלא מקום אבותיו בחכמה ויראה ואם הוא ראוי למלך נעשה ע"י ביי"ד של ע"א, ולכן סב"ל להרמב"ם דגם בבן מלך [דאיירי בהל' סנהדרין] צריך ביי"ד של ע"א, משא"כ הא דבעינן נביא הוא בכדי להודיע שה' בחר בו, כדאיתא בספרי פ' שופטים עה"פ שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' (כדהובא במגדל עוז שם, ועי' לח"מ ועוד) וזה אינו צריך, כיון שכבר הי' בחירת ה' באביו עיי"ש. וכ"כ גם בס' 'שערי טהר' ח"ח עמ' רכט (ד"ה לכן) שזהו ענין המינוי בבן מלך לברר אם ממלא מקום אבותיו וכו' עיי"ש. דלפי

(3) וראה בזה בשו"ת נוב"י מהדו"ק חו"מ סי' א ובשו"ת בית יצחק חיו"ד סי' נט
אוד ד ועוד ואכ"מ.

שיטה זו יוצא דגם מלך זה דאיירי ביה הרמב"ם שהוא מבית דוד, צריך עכ"פ מינוי ע"י ב"ד הגדול, ולפ"ז לכאורה ה' אפ"ל דא"ש מ"ש הרבי, דעכצ"ל דבתחילה אכתי אין לו דין מלך, כיון דליכא עדיין ב"ד של ע"א.

אבל לפי האמת אין לומר כן, שהרי בההערה נקט גם החסרון דאין שם נביא, והדגיש דבבן כוזיבא לא ה' שם נביא, וא"כ מוכח מזה דסב"ל שיש צורך גם לנביא, ואין זה רק משום חסרון ב"ד.

ועוד, דבכלל לא מסתבר לומר כדבריו דלברר אם הוא ממלא מקום אביו וראוי לכך, צריך ע"ז ב"ד הגדול דוקא, וידועים דברי הגרי"ז בהל' סנהדרין שם שביאר דבדברים שצריך ב"ד הגדול ישנם ב' אופנים: (א) דעצם חלות הדבר צריך ב"ד בעצם דינם, כגון במינוי מלך. (ב) בדבר השייך לכל ישראל צריך ב"ד הגדול כי הם המייצגים כלל ישראל, אבל לא צריך שם ב"ד מצ"ע, ולפי"ז תירץ קושיית הלח"מ ועוד, דלמה לא מנה הרמב"ם בהל' סנהדרין, גם הדין דאין מעמידים כהן גדול אלא בב"ד של ע"א? ותירץ ע"פ הנ"ל דרק במינוי מלך צריך ב"ד בעצם, אבל במינוי כה"ג אי"צ ב"ד בעצם רק משום שהם מייצגים כלל ישראל עיי"ש⁴, אבל דוחק לומר כמ"ש בס' 'מלכות בית דוד', שצריך ב"ד הגדול בבן מלך בכדי לברר אם הוא ראוי למלוכה או לא.

אם הרמב"ם "או או" קתני

עוד יש להוסיף, דב'אבות הרא"ש' שם בהמשך דבריו (כט, ג) הביא לשון הרמב"ם בפיהמ"ש כריתות (פ"א מ"א) שכתב שם בתו"ד: "או שמנוהו הסנהדרין או נביא" דמשמע דסגי בחד מינייהו, וא"כ גם במ"ש בהל' מלכים "אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא" כוונתו או לב"ד או לנביא עיי"ש, ואי נימא כדבריו ודאי אין לומר כנ"ל דמלך בתחילה צריך תרתי, ובן מלך צריך רק ב"ד כיון דגם מלך בתחילה צריך רק אחד מהם, וא"כ נמצא דבן מלך היורש אי"צ לא לב"ד ולא לנביא, וא"כ אכתי צריך ביאור למה סב"ל להרבי בהך מלך דאיירי ביה הרמב"ם מבית דוד אין לו עדיין דין מלך כיון דליכא ב"ד ונביא?

(4) וראה בזה בגליון ריח עמ' לא, ושכן משמע גם מלקו"ש חכ"ו פ' בא ואכ"מ.

אלא דנראה לדחות ראייתו מפיהמ"ש דכריתות, דהרי שם איירי הרמב"ם באופן ש"אירע סכסוך וקטטה בזרע דוד אי זה איש למנות אם פלוני או פלוני, והיתה אחר כך הסכמת הכל על אחד מהם, או שהלכו הרוב אחריו, או שמנוהו הסנהדרין או נביא או כהן גדול, או שהושגה המלכות לאחד מהן באיזה אופן שיהיה, הרי זה נמשח בשמן המשחה כדי להפסיק הקטטה והמלחמה ולסלק המחלוקת וידעו ההמון שזה הוא משיח ה' שייראוהו", ושם הרי סב"ל להרמב"ם (כדלקמן) שלא נתבטלה הירושה והמינוי, ורק צריך משיחה לסלק המחלוקת בלבד, לכן בזה שפיר מספיק שנתמנה באיזה אופן שהוא, אבל במקום שיש מינוי חדש - מינוי גמור, בזה סב"ל להרמב"ם דבעינן תרתי כדמשמע פשטות לשונו בהל' מלכים, ובהכי ניחא גם מה שהקשו בכ"מ, למה לא כתב בהל' מלכים שמתמנה ע"י כהן גדול וכו', כמ"ש בפיהמ"ש? ולהנ"ל ניחא.

מלך המשיח אם צריך משיחה

ואפשר לומר בזה, דהנה כתב הרמב"ם (כנ"ל) דמלך בן מלך אי"צ משיחה אלא אם כן היתה שם מחלוקת, וידוע ספיקת המנ"ח (מצוה קז) אם מת המלך והניח בן והיתה עליו מחלוקת ולא נמשח עדיין, ואחרי זה מת והניח בן ולא היתה עליו מחלוקת, צ"ע אם צריך משיחה דהוי כמו מלך ראשון דאינו יורש מכח אביו, דגם אביו הי' צריך למשיחה ולא עדיף הבא מכחו, או אפשר דהירושה ממשימת והוא ירית מכח אביו דאבא, וכיון דעתה הוא שלום אי"צ משיחה עוד, וממשיך דלכאורה נראה דמלך המשיח שמקוים אנו שיתגלה ב"ב, כיון דהי' מזרע שלמה דור אחר דור, א"כ המלכות ירושה לו מעת שפסקה מלכות ואין צריך משיחה, אעפ"י שפסקה המלכות בעוה"ר כמה דורות, מ"מ אין זה מפסיק ירושה, אך אם נאמר דהבא מכח מי שצריך משיחה הוא ג"כ צריך משיחה, א"כ תיכף שמרדו ישראל ברחבעם ולא קבלו עליהם מלכות א"כ אפילו אם היו רחבעם וזרעו מלכים היו צריכים משיחה למלוכה על כל ישראל, א"כ גם מלך המשיח מזרעו יהי' צריך משיחה אף ששלום ואמת יהיו בימיו לכל ישראל, ובמצוה תצו ציין המנ"ח למצוה הנ"ל, אלא ששם נסתפק בסגנון אחר אם מלך המשיח צריך משיחה כיון שהמלכות בטלה כמה שנים בעוה"ר, או אפשר דמ"מ דינו כמלך בן מלך ואי"צ משיחה עיי"ש, ולפי"ז י"ל דנקט הרבי כהך צד של המנ"ח דמלך המשיח יצטרך למינוי חדש כיון שבא מכח מלך שהי' צריך משיחה מפני המחלוקת.

אלא שכבר נת' בס' 'ימות המשיח בהלכה' (סי' יב) דנראה דזה תלוי בפלוגתת רש"י והרמב"ם בהא דבן מלך צריך משיחה כשיש מחלוקת, דבגמ' כריתות (ה, ב), והוריות (יא, ב), 'לפינן זה ממ"ש (דברים יז, כ): "הוא ובניו בקרב ישראל" בזמן ששלום בישראל, ופירש"י דבזמן ששלום בישראל הוי המלכות ירושה ולא בעי משיחה, אבל כי איכא מחלוקת לאו ירושה היא ובעי משיחה ככתחילה, אבל הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"א הי"א ופ"א מהל' מלכים שם) כתב דאם היתה שם מחלוקת מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת ולהודיע לכל שזה מלך לבדו, ונתבאר באחרונים דלדעת רש"י כשיש מחלוקת בטל דין ירושה וצריך משיחה כמו בהקמת מלך חדש, אבל לדעת הרמב"ם אין שום שינוי בדין ירושת המלכות והמשיחה היא רק לסלק המחלוקת, וכדאיתא בלקוטי שיחות חכ"ה חיי שרה ג בארוכה, ובהערה 19 ציין לשו"ת דברי נחמי' אהע"ז סי' מח ועוד בכ"מ.

דלפי"ז י"ל דלדעת רש"י דע"י מחלוקת נתבטל דין הירושה, וממילא י"ל דצריך בן בנו וכן מלך המשיח משיחה דהוה כהקמת מלך חדש, משא"כ לדעת הרמב"ם דליכא שום שינוי בדין ירושה והמשיחה הוא רק לסלק המחלוקת, במילא י"ל במלך המשיח שלא יהי' שום מחלוקת אי"צ משיחה⁵. וראה בס' 'כבוד מלכים עטרת פז' עמ' רכו הערה 19. ורשימות חוברת יא (עמ' 14), וא"כ נמצא לפי"ז דלשיטת הרמב"ם שלא נתבטל המינוי אי"צ גם לנביא ובי"ד?

גם טעמו של המנ"ח (במצוה תז) מפני שהמלכות בטלה כמה שנים יש לומר רק לגבי משיחה דכיון שעכשיו מתחדש ענין המלוכה י"ל שצריך למשיחה להודיע לכל שהוא מלך, אבל לכאורה אין צריך משום זה מינוי חדש ע"י בי"ד וכו', כיון דסו"ס יש בזה ענין הירושה.

ועי' בס' 'הדרת מלך' (הל' מלכים פ"א הי"ב) שכתב בנוגע למלך המשיח דאפילו לדעת הרמב"ם יהא צריך משיחה, דעד כאן לא נימא דהמשיחה הוא רק בכדי לסלק המחלוקת וליכא שום חסרון בעצם

(5) וראה בקובץ 'בית אהרן וישראל' (גליון לז עמ' ק) שכתב בפשיטות דמלך המשיח בעי משיחה, דהרי יהואש ואחז נמשחו מפני המחלוקת, ואז כבר לא הי' שמן המשחה, ונמשחו בשמן אפרסמון, וא"כ בודאי צריך משיח משיחה גמורה בשמן המשחה, כיון שאצלם פסקה הירושה ונמשחו בשמן אפרסמון שאינו משיחה גמורה עיי"ש, אבל לפי המבואר בפנים בשיטת הרמב"ם דמשיחה בעת המחלוקת היא רק להודיע שהוא מלך וכו' אבל לא נתבטל הירושה יש לדחות ראייתו.

המינוי שלכן י"ל דאצל בן בנו דליכא מחלוקת אי"צ משיחה, זהו רק כשהוא משום מחלוקת, אבל ברחבעם שעפ"י נביא נקרעה המלכות ממנו מעשרת השבטים, נמצא שנתבטל ממנו עצם המינוי על עשרת השבטים, ולכן מלך המשיח שימלוך על כל ישראל, ה"ז גם לפי הרמב"ם כמינוי חדש ולכן יצטרך משיחה עיי"ש.

יש לחלק לדעת הרמב"ם בין משיחה למינוי

אבל עי' בס' 'ימות המשיח בהלכה' שם שהובא דברי החינוך (מצוה תצו) שהקשה דלמה נמנה מצות מינוי מלך מצוה לדורות הרי משנמשח דוד נסתלקה זאת המצוה מישראל שלא יהי' להם למנות עוד מלך כי דוד וזרעו נשיאים עליהם לעד, עד כי יבא שילה שיהי' מזרעו מלך לעולם ב"ב עיי"ש, ומשמע דסב"ל דבמלכות בית דוד אי"צ עוד מינוי לעולם, ונת' זה ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ח פ' קרח ב' בביאור דברי הרמב"ם (הל' מלכים שם ה"ז-ח) דכיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם כו' ועיקר המלכות לדוד וכו', דענין המלוכה אפשר להיות בב' אופנים: א) ע"י ההנהגה בפועל במלוכה אשר יוציאם ואשר יביאם וכו' שזהו דבר נוסף על עצם מציאותו. ב) עצם מציאותו הוא מלך וזה אינו תלוי עם הנהגת המלוכה בפועל, וזהו החידוש במלכות בית דוד שזכה לכתר מלכות, שמציאותו בעצם נעשה למציאות של מלך אפילו בדליכא הנהגת המלכות בפועל, וזכה בזה לו ולבניו עד עולם ולכן ה"ז ענין נצחי עיי"ש בארוכה, וראה גם בח"פ פ' חיי שרה ג' בענין זה.

שלפי"ז אפ"ל גם בביאור דברי החינוך, דסב"ל דאף כשנקרעה המלוכה ברחבעם במלכות בית דוד משאר השבטים, הנה זהו רק בנוגע להנהגה בפועל שלא הי' מלך עליהם, אבל בנוגע לעצם מציאותם הנה גם אז יש בהם מציאות דמלכות על כל ישראל, ולכן סב"ל להחינוך דלעולם אי"צ בהם מינוי חדש, כיון דאפילו בזמן הגלות יש ענין המלוכה אצלם, עיי"ש בארוכה, וא"כ אפילו נימא שצריך משיחה י"ל - לפי הרמב"ם - דזהו משום דבטלה ענין המלוכה וכו' וצריך להודיע שהוא מלך, אבל אכתי י"ל שאין זה מינוי חדש, ולא צריך ביי"ד ונביא, ולמה נקט הרבי בפשיטות שהוא צריך? ואולי אפ"ל דסב"ל

6) ראה לקוטי שיחות חכ"ג עמ' 205 (197 במהדורות החדשות) בשוה"ג שהביא ספיקת המנ"ח, וציין להצפנ"ג הוריות יא, ב, (שכתב שם שיצטרך משיחה), ושם דן הרבי מצד שמישיח יהי' "מלך", וגם "רב", א"כ אולי יצטרך סמיכה ולא משיחה עיי"ש.

דכיון דהנהגת מלוכה בפועל נתבטל, ממילא נתבטל המינוי לגמרי וצריך מינוי מחדש ויל"ע.

עוד יל"ע במה שכתב הרבי גם "בי"ד של ע", דמאן יימר לן שעדיין לא יהיו סנהדרין בעת עמידתו, שהרי שיטת הרמב"ם היא (הל' סנהדרין פ"ד הי"א) שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותן הרי אלו סמוכין ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך אחרים, עיי"ש. ובפיהמ"ש סנהדרין פ"א מ"ג כתב בתוך דבריו: "שאני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יה' מסימניו, שנאמר ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחילה ואח"כ יקרא לך עיר הצדק", וא"כ דילמא ה' עמידתו של מלך זה ע"י בי"ד של ע"א? ואף דהרמב"ם לא איירי הכא במלך המשיח דוקא, אלא כמ"ש אח"כ דאפשר שהוא ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים וכו', מ"מ מגלן לומר בפשיטות שאז לא ה' כבר שיבת הסנהדרין? ויל"ע בכל זה עוד.



גדר נצחיות המצוות שמוכרח להתקיים בגשמיות

הרב יחיאל יעקב וילהלם
ביתר עילית, אה"ק

בלקו"ש חל"ד שיחה ג לפ' שופטים (סוס"ד) מבואר: "שכיון שהבטחת הגאולה היא פרט ממצות ערי מקלט, חל עלי' גדר נצחיות מצות התורה, אשר (א) מוכרח להתקיים בפשטות ובגשמיות, (ב) ובאופן שאין שייך בזה שינוי, כנ"ל".

ובס"ה: "הרמב"ם . . בא להוסיף ענין חדש בחומר הדבר של "מי שאינו מאמין בו", דנוסף לזה ש"כופר בתורה ובמשה רבנו" מפני ש"התורה העידה עליו" - הרי הוא גם "גורע" א' ממצות התורה שהרי לדעתו פרט זה של מצות ערי מקלט לא יתקיים, וחל עליו מ"ש הרמב"ם (מלכים פי"א ה"ג) "הרי זה ודאי בדאי רשע ואפיקורוס".

(7) ראה בס' ימות המשיח בהלכה (סי' יח) שגם הרמב"ם בס' היד סב"ל כן, וכדמשמע בלקו"ש ח"ט עמ' 105 הערה 74, ואין זה סותר למה שכתב בה"א דחוזרין כל המשפטים בימיו עיי"ש.

והנה מה שאומר שגדר נצחיות מצות התורה הוא ש"מוכרח להתקיים בפשטות ובגשמיות", צ"ע לכאור', דמה שמצינו (כנז' בשיחה) הוא שאין להוציא המצוות ממשוטן "וכל המוסיף כו' והוציא הדברים של מצות ממשוטן הרי זה ודאי בדאי רשע ואפיקורוס", אבל לא שאכן המצוה חייבת להתקיים בפועל ממש.

והחילוק הוא פשוט: לדוגמא, מי שיאמר ש"הציווי שנצטוינו לסקול את העוברים על מקצת המצוות" (מ"ע רכט), אין הכוונה לסקילה כפשוטה, כ"א לסקילה רוחנית וכדו', ה"ה מוציא הדברים של מצות ממשוטן ו"הרי זה ודאי בדאי רשע ואפיקורוס". אבל מי שיאמר ש(כוונת המצווה היא אמנם לסקילה כפשוטה, אבל) יתכן ומצוה זו לא תתקיים אף פעם, משום שאולי לא יהיה מצב כזה, שיעברו על עבירות אלה (וראה גם מכות (ז, א) אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם), פשוט שאינו "רשע ואפיקורוס".

ועפ"ז אינו מובן מה ההכרח מצד גדר נצחיות מצות התורה לומר שבודאי יתקיים בפועל הפרט ממצות ערי מקלט ד"ירחיב ה"א את גבולך", מאחר ואפ"ל שרצון ה' (באופן נצחי) הוא שבמידה (ונזכה ו)יהיה מצב של "ירחיב ה"א את גבולך", אזי "ויספת לך עוד שלש ערים" בפשטות ובגשמיות, אבל לא שמוכרח שיהי' (וכע"ז מבואר בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע קפז).

[אלא שהרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ב) הוכיח שההבטחה דירחיב ה"א את גבולך "מוכרחת להתקיים" - לא מצד "נצחיות מצות התורה" - אלא מצד הסברא ש"לא צוה הקב"ה לתהו" (ובס' מראי מקומות לרמב"ם לא מציינים מקור לסברא זו, (ואדרבה, בשיחה שם בהע' 4 מק' ע"ז מסנהדרין עא, א), ואף שהוא מילתא דמסתברא, אולם ודאי שאינו מיסודי התורה, שהאומר אחרת יהי' כופר בתורה ובמשה רבנו)].
וצ"ב.



מינוי מלך, מלחמות עמלק, ובנין ביהמ"ק לעת"ל [גליון]

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

בגליון תתקמב (עמ' 4 ואילך) הביא הגר"א יב"ג שליט"א דברי רבינו (בלקו"ש חט"ז שיחה ג לפ' תרומה, עמ' 304 הע' 49) דמזה שהביא

הרמב"ם בריש הל' מלכים הברייתא המובא בסנהדרין (כ, ב) ובספרי "שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך כו' ולהכרית זרעו של עמלק כו' ולבנות בית הבחירה כו'" מוכח דס"ל להרמב"ם דסדר זה נאמר לדורות ג"כ (ואולי גם לעיכובא - לקו"ש שם הע' 28) והביא שכ"כ בס' 'דרישת ציון' ובס' 'שושן עדות', והביא עוד מס' 'עיר הקודש והמקדש' שהק' ע"ז מהא דאיתא במדרש (ב"ר ס"ד) דבימי ר' יהושע בן חנניא גזרה מלכות הרשעה שיבנה ביהמ"ק וכו', והרי לא הי' אז מלך בישראל (וגם לא מחיית עמלק). והביא לתרץ מס' 'עבודה תמה' דלא הי' זה ברצון חכמים כ"א גזירת המלכות. והעיר הגאון הנ"ל דמדברי רבינו ל"מ כן.

עוד הק' בס' 'עיר הקודש והמקדש' מהא דבית שני נבנה בלי מלך (אבל מחיית עמלק הי' קודם בנין בית שני בימי מרדכי ואסתר), ורבינו ג"כ עמד ע"ז (שם הערה 49) וכותב "אולי י"ל דאין צריך כיון שהוא המשך דביהמ"ק הא". ולא הבנתי, הרי להרמב"ם בנו בית שני "כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל" (הל' ביהב"ח פ"א הי"ד) וא"כ הוא שילוב בית ראשון ובית שלישי, ולמה קובע רבינו שלענין התנאים של העמדת מלך ומחיית עמלק חשובה היא בית שני כהמשך בית ראשון. וגם להרמב"ם כל הבתי מקדש מהמשכן עד בית שלישי נכללים במ"ע ד"ועשו לי מקדש" ומאי נפק"מ בית שני משלישי לענין הצורך במלך.

וממשיך רבינו בהערה שם "ולהעיר מרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז "כיון שנמשח דוד וכו' והרי המלכות לו ולבניו כו'". והגראיב"ג פ"י דכוונת רבינו ע"ד מש"כ בס' הר הקודש דזרובבל בן שאלתיאל שהי' מבית דוד הי' פחת יהודה ונשיא, ודי בזה לקיום ההלכה דהעמדת מלך קודם לבנין ביהמ"ק. ולא הבנתי, דהרי הרמב"ם הביא הק' ברייתא דשלש מצוות וכו' כמקור לעיקר מצות מינוי מלך בריש הל' מלכים שם ובספה"מ מצוה קעג, ובודאי דהמ"ע של "שום תשים עליך מלך" לא מתקיים כ"א ע"י מלך ממש, וא"כ דין העמדת המלך הדרוש לפי רבינו לדורות קודם בנין ביהמ"ק מהך הלכתא ד"שלש מצוות וכו'" ודאי דהוא מותנה עם קיום המ"ע ד"שום תשים גו'", ואינו מתקיים ע"י מינוי של נשיא מבית דוד. ולענ"ד אין כוונת רבינו בהערה 15 לתרץ הקושיא מבית שני עפ"ד הרמב"ם בה"ז וה"ט, כ"א "להעיר" דאחרי שמלכות ב"ד נמשך לעולם, א"כ גם בבית שני הי' "ענין" של מלכות, ומ"מ אי נימא דהעמדת מלך הוא לעיכובא, ודאי דלא נתקיים ע"י מינויו של זרובבל כפחת יהודה.

ובהערה 49 שם כתב רבינו "וכ"ה הסדר בג' מצוות אלו בבנין בית השלישי כברמב"ם רפי"א מהלכות מלכים כו' יעמוד מלך כו' וילחום מלחמת ה' (סתם) - כולל מלחמת עמלק ולאחר הכרתת זרעו כו' ומצב דמנוחה-) כו' אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו - אז - 'ובנה מקדש במקומו'. ולא הבנתי, דמהיכי תיתי ד"מלחמת ה'" מחייב ג"כ מלחמה בעמלק. ואין לומר דהדיוק הוא מהלשון "כל האומות שסביביו", והרי עמלק יושב בסביבות ארה"ק, דהרי אחרי שבלבל סנחריב את כל האומות לא נמצא גוי וממלכת עמלק בסביבות ארה"ק כ"א מפורז ומפורד בין העמים, ומנא לן דאז בזמן הגאולה יצירו את ישראל ממקום פזוריהם ויצטרך משיח להלחם עמהם.

ובפשטות מקורו של הרמב"ם שמשיח לוחם מלחמות הוא הנבואות אודות מלחמת גוג ומגוג ביחזקאל (לח) (ובזכרי' יב-יד, ובעוד כמה מקומות בנ"ך), ושם מוזכר כו"כ גוים המצטרפים עם גוג וחיילותיו ולא נזכר עמלק. ובתרגום יונתן סוף בשלח "וישיצי יתהון לתלתי דריא מדרא דעלמא דין ומדרא דמשיחא ומדרא דעלמא דאתי", הרי מפורש דלא ימחה עמלק עד "עלמא דאתי" והיינו זמן רב אחרי ביאת המשיח, וכ"ה במכילתא שם "ר' יהושע אומר מדור אלו חיי העולם הזה, דור אלו חיי העוה"ב". ושם לפני"ז "ר"י אומר אימתי יאבד שמם של אלו בשעה שתעקר ע"ז ועובדי' ויהי' המקום יחידי בעולם וישב הקב"ה על כסא מלכותו לעולם ולעולמי עולמים וכו'" (גי' הגר"א), והרי אי"ז בתחילת הופעת מלך המשיח. וגם המח' שיתקיים בדור של משיח, משמע דאי"ז בתחילת התגלותו כ"א במשך כל הדור, ושם להלן "ר"א אומר מדורו של משיח שהן ג' דורות וכו'", משמע שהמח' ימשך כל משך זמנו של משיח. ואיך זה מתאים עם שיטת רבינו דבהך דינא דשלש מצוות וכו'" נאמר (ואולי גם לעיכובא) דמחיית עמלק קודם לבנין הבית, דמהו המקור שיקיים מלך המשיח מצוה זו קודם בנין בית השלישי.

והנה לענין בית ראשון כתב רבינו בהערה 41 שם "לפני מקדש ראשון לא נמחה זרעו של עמלק, ראה שמואל א כז, ח-ט. ל, יז. וראה ב"ב כא, סע"א ואילך, ובחזק"ג סנהדרין וכו'". והנה בשמואל שם מובא שדוד לחם נגר עמלק בזמן שברח משאול, וזה הי' קודם שנתמנה למלך וא"כ לא הי' זה בתור קיום ההלכה ד"שלש מצוות וכו'" ולא הביא זאת רבינו כ"א להעיר שלא נמחה אז עמלק, כי מפורש שם (ל, יז) "ולא נמלט מהם איש כי אם ארבע מאות איש גו'". ושוב הביא מב"ב (כא, א), ושם מובא הכתוב (מ"א יא, טו-טז) "ויהי בהיות

דוד את אדום גוי ויך כל זכר באדום . . עד הכרית כל זכר באדום". (והוא המלחמה הנזכרת בשמואל ב ח, יג, ובדברי הימים א יח, יב, ולפי הרד"ק שם גם בתהלים ס).

והנה אף דנאמר שם שהמלחמה הי' באדום (ולהרד"ק גם בארם), מ"מ בגמ' ב"ב שם מבואר דדוד הקפיד על יואב שהרג רק הזכרים "מאי טעמא עבדת הכי (שלא הרגת את הנקבות. רש"י) דכתיב תמחה את זכר עמלק כו". ומשמעות הש"ס היא דאף דבקרא אדום כתיב, הכוונה היא לעמלק, ולפי המהרש"א בסנהדרין שם זהו המקור שדוד קיים מצות מחיית עמלק קודם בנין המקדש.

אולם המהרש"א בב"ב שם פי' הסוגיא באופן אחר באופן שלא היתה זאת מלחמת עמלק. והרמב"ן בסוף ספהמ"צ הביא מירושלמי ר"ה פ"א ה"א דהקב"ה הקפיד על דוד במלחמה זו "אמר לו הקב"ה אני אמרתי אל תתגר במ ואתה התגרית במ". הרי דלא היתה זה מלחמת עמלק כלל לש"י הירושלמי. ואף די"ל דמ"ד ד"ג' מצוות נצטוו וכו' ס"ל דאכן היתה זו מלחמת עמלק, מ"מ עפ"י מה שיתבאר לפנינו אין אנו צריכים לאפושי פלוגתא.

ונראה בזה עפמש"כ רבינו שם בהערה 44, ונרחיב הדברים קצת. דהנה בגמ' סנהדרין שם (ועד"ז בספרי שם) "ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחלה או להכרית זרעו של עמלק תחלה, כשהוא אומר [ועברתם את הירדן וישבתם בארץ אשר ה"א מנחיל אתכם] והניח לכם מכל איביכם [מסביב וישבתם בטח] והי' המקום אשר יבחר ה"א [בו לשכן שמו] הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה. וכן בדוד הוא אומר "ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב (ש"ב ז, א), וכתיב ויאמר המלך אל נתן הנביא הנה אנכי יושב בבית ארזים [וארון האלקים יושב בתוך היריעה]". והנה בפסוקים אלה לא מוזכר כלל עמלק. והמהרש"א פי' דכיון דגם אצל עמלק כתיב "והי' בהניח גו' (סוף פ' תצא)", א"כ משמע לי' להש"ס דגם הפסוק בפ' ראה דכתיב לשון "והניח" קאי בעמלק. ולכד מזה דעיקר חסר מן הספר ולמה לא מוזכר בש"ס "גזירה שוה" זו, הרי מלשון הכתוב "והי' בהניח ה"א לך מכל אויביך מסביב בארץ . . תמחה את זכר עמלק גו'", משמע ד"כל אויביך" הנאמר לפני"ז (ועד"ז "על אויביכם" דפ' ראה) אינו כולל עמלק.

אשר לכן י"ל דאף דלשון הש"ס והספרי היא "ג' מצוות . . ולהכרית זרעו של עמלק", עיקר הך הלכתא אינו תלוי כלל במצות מחיית עמלק

בעצם, דעיקר ההלכה היא דזמן בנין הבית היא לאחר מנוחה "מכל אויבך מסביב", אלא דזה ממילא דכיון דבזמן ביאתם לארץ בפעם הראשונה ה' אז עמלק יושב מסביב לארץ והיו רוצים להתגרות בנו, א"כ חל עליהם ג"כ חובת מלחמה קודם בנין הבית, אבל עיקר החיוב התלוי בבנין הבית אינו מצות מחייתם מכח המ"ע דמחיית עמלק, דחובה זו היא חובת מחי', ולענין בנין המקדש עיקר החיוב הוא שיהי' מצב של שלום ומנוחה מאויבינו, ולענין זה לא דרוש מחי' שלימה כ"א ניצוח באופן שאינם יכולים להפריע מנוחתנו.

וממילא דאינו נוגע כלל אם דוד נלחם ומחה עמלק, דכיון דסו"ס העיד הקרא שהי' אז מצב של מנוחה, וזאת אומרת שלא הי' עמלק שום איום וסכנה להם, א"כ חל אז חובת בנין המקדש. ועד"ז לענין מלך המשיח, דאינו חייב ללחום דוקא בעמלק קודם בנין הבית, כ"א שיביא למצב של מנוחה גמורה מ"כל האומות שסביביו", יהיו מי שיהיו.

ועפ"ז נראה דעיקר הלכה זו לא נאמר כ"א בזמן שארץ ישראל וירושלים היא תחת ממשלת ישראל, דיסוד ההלכה היא דמצוה מן המובחר (או דגם הוא לעיכובא כנ"ל) שהמקדש יבנה כשממשלת ישראל היא תמימה ושלימה באופן דליכא שום איום של אויבים מסביב לה. אבל בזמן הגלות כשאין ירושלים תחת ממשלה עצמאית של בני' ליכא שום חיוב לקיים מצות מחיית עמלק לבדה שלא בתוך ובכלל מלחמה נגד כל אויב ואורב מבפנים ובמחוץ. דבהך ד"שלש מצוות וכו'" לא נאמר דמ"ע דמחיית עמלק קודם לבנין הבית, כ"א דהנחה גמורה מאויבים (כולל עמלק) קודמת. והרי בזמן הגלות כשאנו משועבדים לאומות העולם, אין שום מקום לחייב קיום מצות מחיית עמלק קודם מצות בנין המקדש, דהרי בין כך ובין כך נתונים אנו תחת שיעבוד הגוים, ואיננו במצב של מנוחה.

ומעתה אין אנו צריכים להמציא דחוקים לענין בית שני, וכן לענין הא דבימי ר"ב בן חנניא התחילו בבנין המקדש, אף דבשני זמנים הנ"ל לא הי' מלך וגם (בזה האחרון) לא הי' קיום של מחיית עמלק. דדין מלך הוא ג"כ רק להעמיד הארץ וירושלים בידינו באופן מושלמת, אבל בזמן הגלות כמו בבית שני שהיינו תחת יד פרס ויון, ובימי ריב"ח תחת רומי, שוב ליתא לכל עיקר ההלכה של הקדמת העמדת מלך ומחיית עמלק קודם בנין בית המקדש.

ויש להוסיף בנוגע להשקו"ט אם איתא לחובת בנין בית המקדש בזמן הזה קודם ביאת המשיח. די"א כיון דאין לנו מלך, וא"א לנו

לקיים מחיית עמלק שוב ליכא לחובת בנין המקדש. אבל לפי הנ"ל כיון שאנו עדיין בגלות (והממשלה בארה"ק היא בתכלית השפלות והשעבוד לאומה"ע כידוע), א"כ מצד ההלכה הנ"ל דשלש מצות ליכא שום עיכוב. ומש"כ הרמב"ם דמשיח בונה המקדש היינו משום דכך היא המסורה שכן יהי' ומצד עוד כמה טעמים, וכדהביא גם הגר"א"ב"ג שם, אבל לא מצד ההלכה ד"שלש מצוות וכו'".



פרשה שני' דק"ש שייך להזמן דלעתיד [גליון]

הרב אפרים פישל אסטער ר"מ בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 12 ואילך) יצא הרב י.י.ק. שי' להעמיד הצ"ע שלו במכתב הרבי, ומצטט ממ"ש בגליון תתקמא (עמ' 17 ואילך) קטעים קטעים ולחצאין, וכותב "לא מצאתי באף א' מג' הנקודות שמביא שום הכרח או ביאור לקושייתי", ובהמשך דבריו "לא הביא שום דבר שסותר במשהו למה שאני אמרתי".

אך דא עקא שכל גישתו להענין בטעות יסודה. שהרי אין הנדון כאן תירוצו של הרב י.י.ק. שי', שעד שנכריח שא"א בשום אופן לת' כתירוצו צ"ע בתירוץ הרבי, אלא להיפך, לנסות להבין מדוע בחר הרבי לת' באופן שתי', ואח"כ לנסות למצוא הרווחים בתי' הרבי. וזה הי' כל מגמתי בגליון הנ"ל, ויסתלק ממילא כמה מטענותי¹.

והנה מה שבחר הרבי לת' באופן שתי' (לענ"ד):

כאשר השואל שאל מתוך הנחה שאין ערש"מ לא שייך לע"ל - יש מקום לת' בב' אופנים: צדק בהנחתו, ובהכרח לומר דהם אכן זמנים שונים; לא צדק בהנחתו, ושייך אין ערש"מ בדקות גם לע"ל. ובחר

(1) בהרא"י מהגמ' ברכות, מעולם לא כתבתי שאין להבין ל' הגמ' ברכות אם לא נאמר כתי' הרבי. ועוד, הגם דבפשטות מה שלא נקט הגמ' ל' שמשמעו לחלקה לזמנים שונים הוא כיון דבזה"ו עצמו שייך ב' המצבים, יומתק יותר לומר דאין שום הגבלה בזמן בל' זה דגם לע"ל שייך ב' המצבים. וכן העתקתי מהמבואר בהדרושים, להוכיח דלא שייך המבואר שם לפי' הרבי שכל הפרשה קאי במצב דאין ערש"מ. ואין עיקר הנדון אי צודק הריי"ק "במשהו" שיש מקום לת' באו"א. וכן התעלם מתוכן מ"ש, דממ"ש בהדרושים מובן ממילא דהשמטת בכל מאדכם הוא גם בסיום הפרשה.

הרבי לת' באופן זה, שיהא ברור ששאלת השואל בטעות יסודה, דבאמיתית הענין שייך אין ערש"מ לע"ל. היינו, הרבי העמיד עיקר הנקודה על מכונה, שאף שאין ערש"מ כפשוטו ל"ש לע"ל, אין ערש"מ בדקות שייך גם לע"ל (ובנקודה זו יש לנו לעיין ולהרחיב בביאור הדבר)².

(וכנ"ל זהו הגישה וההכרח לכל מה שכתבתי, דאחר שהרבי קובע שבאמת שייך מצב זה לע"ל, שוב לא יוקשה לי שיש מקום לת' באופן "קל יותר", ואיני מחפש אלא אם יש סתירה (ולא קושיא בדוחק) על קביעת הרבי, ומה הם הרווחים בתי' זה).

נוסף על הנ"ל שהוא העיקר ופשוט מצ"ע, י"ל כמה רווחים בתי' הרבי וכמ"ש בגליון תתקמא, קחנו משם.



משיח יכוף כל ישראל [גליון]

הת' מאיר שלמה הלוי פייפ
תלמיד במתיבתא

בגליון הקודם (עמ' 10) הביא הרב א.י.ב.ג. שי' מה שהקשה הרב א.ז.ו. בגליון תתקמב (עמ' 13), דלכאורה, איך שייך שמלך המשיח - אדם אחד - יכוף את כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, שזהו דבר בלתי אפשרי, ש"יסתובב" המשיח בין כל אחד ואחד מישראל, ו"יכופם" ללכת בדרך התורה והמצוות.

ותירץ שם, שע"כ צ"ל שזהו מצד מעלתו המיוחדת של מלך המשיח, עיי"ש.

והנה, הרבי כבר הקשה קושיא זו, ותירץ, אשר ה"ויכוף" יכול להתקיים ע"י שלוחיו של מלך המשיח. וז"ל: "מובן, שאין הכוונה שהוא בעצמו ילך לכל אחד ואחד, שהרי זהו דבר בלתי אפשרי - כי אם השלוחים שלו, ושלוחי השלוחים עד מאה. ובשבילי הי' מספיק שהם רק ילכו ויגידו ליהודים שצריך לשוב לתורה ולמצוות, וזה עצמו כבר

(2) ולא מדוע לא תפס הרבי ביאור "קל יותר", וכדרכו של הריי"ק בכמה דברים לחפש ביאור קל יותר (בעה"ב"ש בלע"ז), וכנראה איך שמפרש השינויים בל' הפוסקים בנוגע לשכח על הנסים.

הי' מסייע ומביא לידי קיום ה"ויכוח" (כפשוטו). עכלה"ק במה שנוגע לענינו (מתוך יחידות עם הרב ח.ש.ז. גוטניק - נדפס בקובץ 'צדי"ק למלך' ח"ו עמ' 174).

עוד יש לומר ע"פ המבואר בשיחת ש"פ דברים תשט"ו¹, וזלה"ק: "ענין הכפי' שיהי' ע"י משיח - אין פירושו כפי' "בשוטי" דוקא, אלא יכולה להיות גם כפי' בדברים ("במילי"). ויתירה מזו: יתכן אפילו שה"דברים" ("מילי") נאמרים במקום אחר לגמרי, כשהלה כלל אינו שומע, ואעפ"כ, ע"י "דברים" אלו, כופים אותו, ומסלקים ממנו את אונס היצה"ר (כנ"ל). . בשעה שמתקבצים יחדיו עשרה מישראל . . אזי יש בכוחם לפסוק שגם יהודי נוסף יתעורר במסירת נפש ויעמוד בתוקף בעניני יהדות". עכלה"ק. ומזה מובן, אשר אין עבודת ה"כפי'" רבה למדי, כי רק צריך "לשבת" ו"לפסוק" שיהודי פלוני יקיים תומ"צ.



רשימות

לשיטתייהו דר"י ור"ל - צדיקים ובעלי תשובה

הרב נתן גורארי

שליח כ"ק אדמו"ר - באפאלא נ.י.

ברשימות חו' יב מבאר רבינו שיטת רבי יוחנן וריש לקיש שמתאים לאופן עבודתם. שי' ר"י מתאים לעבודתו שהי' בחי' צדיק גמור, שעליו נאמר בטרם אצרך ברחם וגו' כדאיתא ביומא (פד, א), ועד שאמרו עליו לית דין בר נש (שבת קיב, ב). ושי' ריש לקיש מתאים לאופן עבודתו שהי' במדריגת בעל תשובה דמשכין בחילא יתיר (ראה זח"א קכט, ב), וכמו שמצינו (ב"מ פד, א) שהי' ריש ליסטין, ובתוס' (שם ד"ה אי) כתב שמתחילה ידע הרבה ואח"כ כו'.

(1) תורת מנחם חיד"ד עמ' 244.

וברשימות שם בהערה כתב "ר"י מארי דתלמודא דמערבא אור ישר ר"ל מקשה כ"ד קושיות ב"מ פ"ד א".

והנה יש ריבוי מימרות מר"י ור"ל וגם מצינו מחלוקת ביניהם בכל הש"ס. ואולי יש לומר בדרך אפשר שגם הם מתאימים לאופן עבודתם כנ"ל.

ר' יוחנן

בסנהדרין (צט, א) אי' "ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאין כולם לא נתנבאו אלא לבע"ת אבל צדיקים עיין לא ראתה אלקים זולתך וגו' (ישעיהו נד)".

ובסנהדרין (צג, א) "גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת" עיי"ש.

ובברכות (נד, ב) "א"ר יוחנן אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הצדיקים".

ובחגיגה (ה, א) "ר' יוחנן כי מטי להאי קרא בכי - 'הן בקדושיו לא יאמין' אי בקדושיו לא יאמין במאי יאמין?".

וביומא (לח, ב) "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו . . . ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: ראה הקדוש ברוך הוא שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור . . . ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים, שנאמר (משלי י) וצדיק יסוד עולם".

ובב"ב (עה, ב) "ואמר רבה א"ר יוחנן עתידין צדיקים שנקראים ע"ש הקב"ה".

ושם: "ואמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יוחנן שלשה נקראו על שמו של הקב"ה צדיקים ומשיח וירושלים".

ובב"ב (עה, א) "אמר רבה א"ר ר' יוחנן עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן".

ושם: "ואמר רבה א"ר ר' יוחנן עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן".

ובר"ה (טז, ב) "א"ר כרספדי א"ר יוחנן שלשה ספרים נפתחים בר"ה . . . צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים".

וביזמא (פ, א) "היכי דמי חילול השם וכו' ר' יוחנן אמר אמר כגון
אנא דסגינא ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין".

ריש לקיש

בחגיגה (כז, א) "אמר ר"ל אין אור של גהינום שולטת בפושי
ישראל. ק"ו ממזבח. . פושי ישראל שמלאין מצוות כרימון". עיי"ש.
היינו שר"ל מליץ יושר על פושי ישראל.

ובסוטה (ג, א) "ריש לקיש אמר אין אדם עובר עבירה א"כ נכנסה
בו רוח שטות". ע"ש. דריש לקיש מצד בחינתו מליץ בעד כנסת ישראל
שמצד עצם נשמתו אינו רוצה בשום אופן להיות נפרד אפילו לרגע
מדביקותו בה' רק שמצד הרוח שטות שנכנסה חושב שעודנו ביהדותו.

ובב"ב (טז, א) "אמר ר"ל הוא היצה"ר הוא השטן הוא מלאך
המוות". עיי"ש.

ובמנחות (צט, א-ב) "אמר ריש לקיש פעמים שביטולה של תורה
זהו יסודה דכתיב 'אשר שברת', אמר לו הקב"ה למשה יישר כוחך
ששיברת". שכפי שמבואר בשיחות רבינו ע"י שבירת הלוחות הגיעו
בנ"י למעלת התשובה, שהוא מעלת לוחות אחרונות, דרך מצד עבודת
התשובה קיבלו הלוחות, משא"כ לוחות ראשונות היו במדרגת
צדיקים, ודוקא ריש לקיש מבאר מעלת שבירת הלוחות. וד"ל. ועיין
בשבת (פז, א) "מניין שהסכים הקב"ה על ידו שנאמר אשר שברת
ואמר ריש לקיש יישר כוחך ששיברת".

ובסוכה (נב, ב) "ואמר ריש לקיש יצרו של אדם מתגבר עליו בכל
יום ומבקש להמיתו, שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו,
ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו". שדוקא ריש לקיש שעבודתו
בע"ת אומר מימרא זו ומדבר דוקא במי שיש לו יצה"ר - לא צדיק
שאין לו יצה"ר - והוא צריך לדעת שרק מצד הסייעתא דשמיא יכול לו.

ובברכות (ה, א) "אמר רב לוי בר חמה אמר ר"ש בן לקיש לעולם
ירגזו אדם יצר טוב על יצר הרע שנאמר 'רגזו ואל תחטאו' גו' (תהילים
ד)", שריש לקיש נותן עצה למי שיש לו יצה"ר מה שיעשה וכו'.

ושם (לב, ב) "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני היינו עזובה היינו
שכוחה? אמר ריש לקיש אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אדם
נושא אישה על אשתו הראשונה זוכר מעשה הראשונה אתה עזבתני
ושכחתני! אמר ליה הקב"ה וכו' ואני לא אשכחך" (ישעיהו מט) והיינו

דאמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא מאי דכתיב 'גם אלה תשכחנה' זה מעשה העגל. 'ואנכי לא אשכחך' זה מעשה סיני". חזינן דריש לקיש שעבודתו עבודת בע"ת מפרש הפסוק מעין זכות לבנ"י שעברו על ציווי ה' ואעפ"כ אינו זוכר מעשה ראשונה. עיי"ש.

ובסנהדרין (כד, א) "הרואה את ריש לקיש בבית המדרש כאילו עוקר הרים וטוחנן זה בזה". דזה מתאים לעבודתו, עבודת בע"ת.

ובגיטין (נז, ב) "אמר ריש לקיש אין דברי תורה מתקיימין אלא אלא במי שממית עצמו עליהם". שדוקא ריש לקיש מביא מעלת היגיעה בתורה. וד"ל.

ובשבועות (ט, א) "אמר ר"ל מה נשתנה שער של ר"ח שנאמר בו לה' ? אמר הקב"ה שער זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח".

ובירושלמי ברכות (פ"ה ה"א) "ריש לקיש מנהגו באוריתא סגין הוא נפיק לי' לבר מתחומא דשבתא (הלך בשבת חוץ לתחום והוא לא ידע) לקיים מה שנאמר באהבתה תשגה תמיד (משלי ה)", עבודה למעלה מן הרגילות - עבודת הבע"ת בחילא יתיר.

מחלוקת ר"י ור"ל

ע"פ "אלה תולדות נח גו' נח איש צדיק" (בראשית ו, ט) איפלו ר"י ור"ל (סנהדרין קח, א) "אמר ר"י בדורותיו ולא בדורות אחרים וריש לקיש אמר בדורותיו וכ"ש בדורות אחרים".

די"ל דמתאים לאופן עבודתם דר"י שדרגתו צדיק גמור, הנה כל דבר מביט ע"ז בדקדוק (שצדיקים מדקדקים עליהם כחוט השערה וכו'), ולכן רואה בפסוק שרק בדורותיו ה' צדיק ולא בדורות אחרים, שלפי אמיתת שם צדיק אין זה מתאים על נח.

ור"ל שעבודתו במדרגת בעל תשובה רואה בהפסוק שאדרבה לפי מדרגת הדור ה' צדיק אמיתי, שזכה במעלת הבע"ת, שמכיון שבעבר ה' כו' לכן עובד בחילא יתיר דווקא מצד שהיה במקום חושך וכו', ולכן כ"ש בדורות אחרים שאין כל ההנסיונות שה' צדיק, שבעבודת נח נתגלה ההתקשרות להקב"ה בתוקף יותר.

וביומא (ט, ב) "אמר ר' יוחנן טובה ציפורנן של ראשונים מכריסן של אחרונים א"ל ריש לקיש אדרבה אחרונין עדיפי אע"ג דאיכא שעבוד מלכויות קא עסקי בתורה א"ל (ר' יוחנן) בירה תוכיח שחזרה לראשונים ולא חזרה לאחרונים".

וגם כאן מתאים לעבודתם, שר' יוחנן שעבודתו במדריגת צדיק גמור רואה שטובה ציפורן של ראשונים מעלת הצדיק. ור"ל שעבודתו בבחינת בע"ת אומר אדרבה אחרונים עדיפי דאע"ג דאיכא שעבוד מלכויות קא עסקי בתורה שבע"ת רואה המעלה שלו בזה. וע"ד הפלוגתא דנח איש צדיק כנ"ל.

ובירושלמי מגילה (פ"א ה"ה) "ר"י ורשב"ל, ר' יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין להיבטל וחמשת ספרי תורה אינן עתידין להיבטל. ורשב"ל אמר אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין להיבטל".

די"ל דגם זה מתאים לאופן עבודתם, דהנה מבואר בדא"ח שהטעם שמגילת אסתר אינה עתידה להיבטל הוא מפני החידוש בגלות - שהוא נסים בדרך הטבע שהוא נס הכי גבוה וכו', וזהו גם מעלת הבע"ת שזדונות נעשו לו כזכויות, כמו שאמר ריש לקיש (יומא פו, ב) "והאמר ר"ל גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות", עיי"ש. ולכן סובר ר"ל שמגילת אסתר אינה עתידה להבטל.

אבל ר' יוחנן שמדרגתו בחי' הצדיק הוא רואה מעלת התורה שבכתב ששם האור הוא בגילוי - שמדריגת צדיק הוא שאצלו האור בגילוי וד"ל.

ובברכות (מז, א) "איתמר היו לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר ר' יוחנן אמר אין לו בכור לנחלה וריש לקיש אמר יש לו בכור לנחלה. ר"י אומר אין לו בכור לנחלה דהא הוי ליה ראשית אונן, וריש לקיש אמר יש לו בכור לנחלה גר שנתגייר כקטן שנולד. ואזדו לטעמייהו דאיתמר היו לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר ר"י אומר קיים פו"ר ור"ל אומר לא קיים פו"ר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

די"ל דגם כאן מתאים לאופן עבודתם דהנה מצד עבודת ר"י אור ישר, עבודת הצדיק, אינו רואה איך יכול להיות עבודה כזו שבזמן קצר ישתנה לאדם אחר לגמרי ויהי' כקטן שנולד. משא"כ מצד עבודת ר"ל ענין עבודת הבע"ת הרי בשעתא חדא וברגעא חדא יכולים להתהפך מן הקצה אל הקצה עד לכקטן שנולד דמי.

ובנזיר (כג, א) ובהוריות (י, ב) "אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מאי דכתיב כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם? משל לשני בני אדם שאכלו פסחיהם אחד אכל לשם מצווה ואחד אכל לשם אכילה גסה זה שאכלו לשם מצווה - צדיקים ילכו בהם, וזה שאכלו לשם אכילה גסה - ופושעים יכשלו בהם. אמר לו ריש לקיש רשע קרית

ל"י? נהי דלא עביד מצווה מן המוכחר פסח מי לא קאכיל. אלא משל לשני בנ"א זה אשתו ואחותו עמו בבית וזה אשתו ואחותו עמו בבית, אחד נזדמנה לו אשתו ואחד נזדמנה לו אחותו, זה שנזדמנה לו אשתו - צדיקים ילכו בם וזה שנזדמנה לו אחותו - ופושעים יכשלו בם".

שמחלוקת ר"י וריש לקיש הוא שמצד דרגת הצדיק שמדקדק עם עצמו הנה אחד שאוכל לשם אכילה גסה נקרא רשע, וריש לקיש לפי עבודתו, איך שייך לקראתו רשע אלא הפסוק מדבר באופן שלצדיק שלא יאונה לו רעה נזדמנה לו אשתו, ולרשע נזדמנה לו אחותו, וזה ראי' שיש בו עוד רע, ומחייבין לחייבין ולכן נזדמנה לו אחותו דפושעים יכשלו בם.

ובירושלמי מעשר שני (פ"ה ה"ה) "כתיב 'אלה שני בני היצחק העומדים על אדון כל הארץ' רבי אבהו אמר אתפלגין ר"י ור"ש בן לקיש חד אמר אלו שהן באין בטרוניא לפני הקב"ה וחרנה אמר אלו שהן באים מכוח המצוות ומעשים טובים לפני הקב"ה".

וביאור מחלוקתם: רבי יוחנן מפרש הפסוק שמדברים על הצדיקים שהן מנוקים מעוון וכו' ומצד זה באים בטרוניא לפני הקב"ה, וריש לקיש (וחרנא אמר) מפרש שהן באים אע"פ שאינם במדריגת צדיקים, דזה שמקיימים מצוות ומע"ט זה מספיק שעומדים על אדון כל הארץ.

ובסנהדרין (מד, ב) ע"פ היעריך שועך לא בצר (איוב לו) "א"ר אלעזר לעולם יקדים אדם תפילה לצרה שאלמלא הקדים אברהם תפילה לצרה בין בית א-ל ובין העי - לא נשתייר מרשעי ישראל שריד ופליט, ריש לקיש אמר כל המאמץ עצמו בתפלה מלמטה אין לו צרים מלמעלה. רבי יוחנן אומר לעולם יבקש אדם רחמים שיהיו הכל מאמצין את כוחו ואל יהיו לו צרים מלמעלה".

והביאור בזה, שמצד עבודת ר"ל עבודת הבע"ת עיקר המעלה הוא עבודת המטה וכיוון שמאמץ בתפילה יש לו הבטחה שאין לו צרים מלמעלה. משא"כ מצד עבודת ר' יוחנן עבודת הצדיק, שהעיקר הוא מלמעלה למטה, לכן אומר שיתפלל שהקב"ה יתן שלא יהיו לו צרים מלמעלה. וד"ל.

ובשבת (פח, א) "דרש ר' סימא . . וכיוון שחטאו ישראל ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי השרת ופירקום וכו' אמר רבי יוחנן ובכולן זכה משה שנאמר 'ומשה יקח את האוהל' אמר ריש לקיש עתיד הקב"ה להחזיר לנו שנאמר ופדויה ה' וגו'".

דר' יוחנן מדגיש מעלת משה שזכה משה ונטלן מעלת הצדיק. ור"ל לשיטתו מדגיש שעתידי הקב"ה להחזיר לנו שהיות שהבטיחה תורה שעתידין ישראל לעשות תשובה ומיד הם נגאלין - מעלת הבע"ת, ולכן עתיד הקב"ה להחזיר לנו.

ובירושלמי ע"ז (פ"ג ה"ז) "עבודה זרה שנשברה רבי יוחנן אמר אסורה רבי שמעון בן לקיש אמר מותרת. . . אלא כי נן קיימין בסתם רבי יוחנן אמר סתם כמי שעתידי להחזיר לכליין רבי שמעון בן לקיש אמר סתם כמי שאין עתיד להחזיר לכליין".

ואפשר לומר שלפי שיטת ר"י באם הי' חפץ מסוים כלי בתחלה חשבינן כאילו בעצם הוא שלם ואם נשברה רואין כמי שעתידי להחזיר לכליין, שבעבודת הצדיק שלימות היא המעלה, ולר"ל יש מעלה עצמית בשבורה ולא רואין אותה שעתידי להחזירה לכליין.



לקוטי שיחות

לשיטתייהו דרבי ורבנן

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ז (שיחה ד לפ' ויקרא) מביא מחלוקת רבי ורבנן במנחות (כ, ב. קו, ב) בנוגע להילפותא דמתנדבין עצים: "קרבן (ויקרא ב, א), מלמד שמתנדבין עצים. . . וכן הוא אומר (נחמ' י, לה) והגורלות הפלנו על קרבן העצים, רבי אומר, עצים קרבן הם, טעונין מלח טעונין הגשה. אמר רבא ולדברי רבי עצים טעונין קמיצה, אמר רב פפא לדברי רבי עצים צריכים עצים". היינו, שהמחלוקת בין רבי ורבנן הוא שלרבי קרבן עצים הוא קרבן גמור, ולרבנן אינו קרבן גמור.

ומסביר הענין, וז"ל [בתרגום מאידית]: "וי"ל דרבי ורבנן אזלי בענין זה לשיטתייהו שמצינו בכ"מ במחלוקת רבי ובר פלוגתי, ובפרט עם רבנן: לשון הכתוב בתורה או בדברי חז"ל (ועד"ז בלשון בני אדם, כדלקמן) - אם מובנו הוא דוקא: א) כפשוטו ממש, ב) ובכל הפרטים, או שיתכן שהמובן הוא רק לחלק או - לפרט אחד.

ובנדוד: ד: לדעת רבי, מכיון שלמדים מ"קרבן מנחה" שעצים "מקרי קרבן" וש"מתנדבין עצים", ובפרט שישנו כתוב "קרבן העצים", אומרים שהדברים כפשוטן - שהעצים עצמם הם קרבן ושדין קרבן להם לכל הפרטים. ולכן סובר רבי שהעצים טעונין מלח הגשה וכו', כל הפרטים כבקרבן מנחה - כפשוטו.

ורבנן ס"ל שאע"פ דדרשינן "קרבן מלמד שמתנדבים עצים" והכתוב קורא לו "קרבן העצים", אי"ז מכריח לחדש חידוש גדול שהעצים הם קרבן ובכל הפרטים, אלא דיו לחדש שיש בהם פרט אחד של קרבן - שמבערין אותן על המזבח כקרבן, או - לדעת הרשב"ד (בפירושו לתו"כ עה"פ ויקרא ח, ג), שמקריבים אותם בפני עצמם על המזבח.

...וי"ל, כנ"ל, שבמחלוקתם בקרבן העצים אזלי רבי ורבנן לשיטתיהו בכ"מ בש"ס, ומהם:

בסדר זרעים (ברכות יג, א) "ק"ש ככתבה דברי רבי וחכמים אומרים בכל לשון". - רבי סובר שחיוב קריאת שמע הוא כפרשיות הכתובות בתורה לכל פרטיהן, גם בהפרט של "ככתבה". אבל רבנן סוברים דמספיק "בכל לשון": אין צריכים שיהי' גם "ככתבה". כ"א מספיק מה שתוכן הענין הוא ק"ש.

...בסדר מועד (סוכה ג, א. וש"נ): "רבי אומר כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה וחכ"א אפילו אינה מחזקת אלא ראשו ורובו כשרה":

כתוב בתורה (אמור כג, מב) "בסוכות תשבו שבעת ימים", ואיתא בגמרא (שם כח, ב) שצ"ל "תשבו כעין תדורו" - ס"ל לרבי שתשבו כעין תדורו צ"ל כפשוטו ובכל הפרטים, ולכן צ"ל בסוכה ד"א על ד"א כעין תדורו ממש דבית; וחכמים סוברים שכעין תדורו אין צ"ל כפשוטו ובכל הפרטים, ומספיק שיהי' כעין תדורו בפרט זה שהיא מחזקת ראשו ורובו - שהיא דירת עראי, ואפשר להיות שם ישיבה - תשבו, אבל אי"צ שגם בנין הסוכה יהי' "כעין תדורו".

וכן מצינו גם בנוגע ללשון ודעת בנ"א בסדר נשים: "אמר רבי כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי ופליגי רבנן עלי" (גיטין עד, א. וש"נ), כגון באומר "הרי"ז גיטיך ע"מ שתתני לי מאתים זוז" שלרבי היא "מגורשת מעכשיו", ולרבנן ה"ה מגורשת רק לאחר שתתן המאתים זוז -

לדעת רבי, כשיש דיבור ומעשה בפועל שעשה עכשיו (הנה אע"פ שהוא אומר "ע"מ" דבר לאחר מכן), הרי"ז כפשוטו ובכל הפרטים, שהמעשה הוא פועל מיד, אלא שמוסיף "על מנת" - שאח"כ תקיים את פעולת התנאי; ולכן אומר ש"כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי".

ורבנן ס"ל שאי אפשר לחדש (ולהוסיף) "מעכשיו" אף שבלי חידוש זה יהיו המעשה והאמירה שלא כפשוטם, ולכן אומרים שהגט חל רק לאחר מיכן, כשמקיימת את התנאי.

"לשיטתי" זה של רבי ורבנן אנו מוצאים גם בלימוד ענין מחבירו בגז"ש - בסדר נזיקין (סנהדרין פד, א. וש"נ): "הזיד במעילה (כמישהו מעל בהקדש במזיד) רבי אומר במיתה, וחכ"א באזהרה. מאי טעמא דרבי, אמר ר' אבהו גמר חטא חטא מתרומה מה להלן במיתה אף כאן במיתה. ורבנן אמרי אמר קרא בו בו ולא במעילה".

לרבי, מכיון שכל הדין דמעילה בהקדש נלמד בגז"ש מתרומה, צריך לומר שכוונת התורה היא ללימוד בפשטות ובכל הפרטים - גם בנוגע למיתה; משא"כ לרבנן, אע"פ שגם לדעתם ילפינן חטא חטא מתרומה, שלכן כשהזיד במעילה באזהרה, אבל לפי שיטתם הלימוד (בגז"ש) אינו כפשוטו ובכל הפרטים דוקא, ולכן ס"ל שאם יש מיעוט ד"בו" ממעטינן "הזיד במעילה" ממיתה.

עפ"ז י"ל ש"לשיטתי" הנ"ל דרבי ורבנן הוא גם במחלוקת שבר פלוגתי' דרבי אינם רבנן אלא יחיד (דהוא אזיל בשיטת רבנן במחלוקת הנ"ל):

בסדר קדשים (מנחות כח, ב. וש"נ): "כלי שרת שעשאן של עץ רבי פוסל ורבי יוסי בר יהודה מכשיר במאי קמיפלגי רבי דריש כללי ופרטי ור"י בר יהודה דריש רבויי ומעוטי, רבי דריש כללי ופרטי ועשית מגורת כלל זהב טהור פרט מקשה תיעשה המגורה חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה פרט מפורש של מתכת אף כל של מתכת. ריב"י דריש ריבויי ומעוטי ועשית מגורת ריבה זהב טהור מיעט מקשה תיעשה המגורה חזר וריבה ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל ומאי ריבה ריבה כל מילי ומאי מיעט מיעט של חרס":

לדעת רבי, שס"ל שלימוד וריבוי הוא כפשוטו (ככל שאפשר לפרש כן) ובפרטים הכי מרובים דומה ענין הנלמד לענין המרבה והמלמד - דריש כללי ופרטי, שמרבה רק "כעין הפרט" - דומים לפרט.

ורבי"י דאזיל בשיטת רבנן דרבי, שגם כשישנו דמיון בפרט אחד וכיו"ב כבר ישנה שייכות ואפשר לקרוא זה בשם המקור (ובנדר"ד: קרבן העצים) - דריש ריבויי ומיעוטי, ש"ריבה כל מילי", גם זה שאינו דומה להפרט, ומיעט רק "של חרס", שהוא "פחות מכל הכלים ואינו ראוי אפילו למלך בו"ד" (פרש"י מנחות שם ד"ה של חרס).

ענין בטהרות: "הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל רבי מטמא אבל רבי יוסי ברבי יהודא מטהר. במאי קא מיפלגי, מ"ס אהל זרוק לאו שמ"י אהל, ומ"ס אהל זרוק שמ"י אהל" (עירובין ל, סע"ב. וש"נ).

לדעת רבי, כדי שהאהל יחצוץ בפני הטומאה, צריך שיהי' דומה לאהל (בכל הפרטים), שאינו מיטלטל, ורק אז דין אהל עליו וחוצץ¹; משא"כ לשיטת ריב"י, הנה אע"פ שאינו דומה בכל הפרטים לאהל, אבל מכיון שהוא דומה לו בזה שהוא מקום לעצמו, יש לו דין אהל וחוצץ בפני הטומאה, וכשיטת רבנן הנ"ל, וטהור". עכ"ד בלקו"ש.

אבל צלה"ב, מהי ההסברה בשיטת רבנן שכשהתורה מדמה ב' ענינים אינם צריכים להיות דומה בכל הפרטים, הרי בפשטות אם בהדבר הראשון ישנם כל הפרטים מדוע שלא יהי' כן בדבר הב'? בשלמא בלשון בנ"א, אפ"ל שהחכמים ירדו לסוף דעתן של בנ"א וראו שזהו טבע האדם, שכשהוא משווה ב' ענינים, אין כוונתו לכל הפרטים, אבל כשהתורה משווה אותם, בפשטות נתכוונה לכל הפרטים השייכים להיות בזה.

גם צריך להבין, ביאור הרבי בסברת המחלוקת ד"כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי" המבואר שם, דמבאר דמכיון שישנו דיבור או מעשה בפועל, ס"ל לרבי, דאמרינן דהענין הוא כפשוטו שהמעשה נעשה עכשיו (אלא שצריכים לקיים התנאי), ורבנן ס"ל דאין לחדש "מעכשיו", אף דעי"ז לא יהי' המעשה והאמירה כפשוטם. ולכאור' - כמו שיש לדון את המעשה, יש לדון את התנאי, ולומר איפכא: אם דנים כל דבר כפשוטו, הרי מסתבר שמכיון שנתן תנאי למעשיו, ה"ז תנאי כפשוטו, ואין הדבר חל עד שיקיים את התנאי, ואין לנו לשנות פשטות דבריו ולהוסיף "מעכשיו", אבל אם אין צ"ל כפשוטו, אז י"ל

(1) לכאור' כן צ"ל בלקו"ש, ולא כמ"ש בהדפוסים "דעמאלט האט ער א דין אהל אויף ניט חוצץ זיין" שהרי אהל חוצץ בפני הטומאה.

דאין התנאי כפשוטו, ואפשר לשנות פשטות דבריו ולהוסיף "מעכשיו", אף שאין זה משמעות תנאו.

ואין לומר דכוונתו בהשיחה היא דגדר "מעכשיו" אינו הוספה, כ"א אדרבה, פשטות דבריו מורים שחל מעכשיו - דא"כ מה טעם הרבנן שאומרים שאין כוונתו ל"מעכשיו", והרי גם לדעתם הכוונה רק שאפשר שלא לקבל הענין כפשוטו, אבל לא שמוכרח כן, וא"כ אם כאן פשטות דבריו מורים ל"מעכשיו", למה לא נקבלו, ומוכרח שלהגיד שכוונתו הוא "מעכשיו" ה"ז הוספה על פשטות פי' דבריו [וכמפורש בהשיחה שם: "רבנן ס"ל שאא"פ לחדש (ולהוסיף) "מעכשיו"...], א"כ הרי יש לבאר להיפך שלרבנן דנים תנאו כפשוטו, ולרבי שלא כפשוטו.

[ופשוט שאין לומר שמ"ש בהשיחה ש"מעכשיו" ה"ז הוספה וחיידוש ה"ז רק לדעת רבנן, ולא לדעת רבי - כי א"כ הרי כאן הסברה אחרת במחלוקתם: לרבי פשטות לשונו מורה שיחול הענין מעכשיו, ולדעת רבנן פשטות לשונו מורה שלא יחול הענין כ"א אח"כ.]

וי"ל שהביאור בהשיחה קשור לעוד ענין [אף שצ"ע קצת להעמיס בכל לשונות השיחה], דהנה יש לחקור בכו"כ דברים המצורפים מכו"כ פרטים, אם רק ע"י צירוף כל הפרטים יחד חל ע"ז אותו גדר ואותו שם וכיו"ב, אבל כל פרט בפ"ע לא חל עליו שום חלות לומר שזהו פרט א' עכ"פ מאותו הדבר, או שעל כל פרט ופרט אפ"ל שפרט זה (גם כשמביטים עליו בפ"ע) הוא פרט וחלק מענין מסוים זה.

[ובאמת זהו נקודת מחלוקת ר"י ור"ל (יומא עג, ב) האם חצי שיעור אסור מה"ת, או לא, ע"פ מ"ש בלקו"ש (ח"ז עמ' 110) האם כל נקודה של הדבר ה"ה כבר חלק מהדבר, או שרק ע"י צירוף על הנקודות עד לכזית, רק אז יש בזה תוכן הדבר. עיי"ש.]

ופשוט שאין נוגע כאן אם הפרטים מעכבים או לא, כי גם בדבר שכל הפרטים מעכבים יש לומר ב' אופנים אלו: א. כל פרט בפ"ע אינו חלק מהדבר (מכיון שבלי הפרט השני אין כאן חלות הדבר). ב. כל פרט בפ"ע ה"ה חלק עכ"פ מאותו הדבר, אלא שחסר שלימות הדבר אם אין כאן שאר הפרטים (ובלי שלימות הדבר א"א להדבר לפעול פעולתו). וכן כשאין הפרטים מעכבים י"ל ב' האופנים: א. כל פרט בפ"ע ה"ה חלק מאותו הדבר, מכיון שאין שאר הפרטים מעכבים. ב. כל פרט בפ"ע אינו חלק אותו הדבר, כ"א כשהוא מוגדר ומוכשר

להצטרף לשאר הפרטים (אף שאין שאר הפרטים צ"ל בפועל, וע"ד כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו). ויש לדון בזה מכ"מ.

וי"ל שזהו כוונת השיחה בביאור מחלוקת רבי ורבנן - שבכל המקומות (שמביא בהשיחה) שבהם נחלקו בנקודה הנ"ל, ה"ה ענינים שיש לחקור בהם האם רק ע"י כל הפרטים ביחד נעשה הדבר ההוא, או שכל פרט ופרט הוא ג"כ חלק מהדבר ההוא, וכשאומרים שנחלקו האם הדמיון הוא לכל הפרטים, או רק לפרט א', הכוונה הוא שנחלקו האם פרט א' הוא ג"כ חלק מהדבר. כלומר: לרבי רק בצירוף כל הפרטים חל ע"ז הגדר והשם וכו' של אותו הדבר, ולכן אא"פ שהדבר יתפרט רק לגבי פרט א', כי מצד פרט א' לבד אין לקרותו וכו' בשם זה. ולרבנן כל פרט ופרט בפ"ע ה"ה חלק אותו הדבר, ובמילא אפשר לכוון לפרט א' או לאיזו פרטים, כי גם ע"ז שייך לומר ההגדרה המסוימת.

ובפרטיות: בנוגע ל"קרבן עצים", לרבי גדר ושם "קרבן" חל רק על כללות הקרבן עם כל פרטיו, ולכן אם קרבן עצים נק' "קרבן" הרי זה צ"ל בכל הפרטים. ולרבנן גדר ושם "קרבן" חל גם על כל פרט ופרט בפ"ע, ולכן גם אם נק' "קרבן העצים" אפ"ל שמכוון רק לפרט א' של קרבן (שנשרף ע"ג המזבח כקרבן, או לדעת הראב"ד, שנקרב בפ"ע על המזבח).

ופשוט שלא בכל הפלוגתות תהי' הסברא הנ"ל בצורה זו ממש, אבל בכל פעם יהי' מיוסד על נקודה זו, וכמו בהפלוגתא בברכות "ק"ש ככתבה דברי רבי וחכ"א בכל לשון", דבק"ש כמו שנכתבה בתורה יש בזה ב' פרטים, א. תוכנה. ב. לשונה. לרבי חל גדר ושם ק"ש רק בצירוף ב' הפרטים יחד, ולרבנן גם על פרט א' חל גדר ק"ש (הרי שאין כאן הפלוגתא בנוגע לה"שם", איך זה מלמד לענין ב' כפלוגתא הנ"ל, כ"א בנוגע הגדר עצמו).

וכ"ה בנוגע לגדר "תשבו כעין תדורו" - כי בגדר "דירה" ישנם ב' הפרטים: א. מה שנמצא שם. ב. מה שדר שם. ופשוט שהם ב' פרטים שונים, כי גם אם רק ראשו ורובו נמצא שם, ה"ז נק' שנמצא שם. אבל כדי לדור באיזה מקום צ"ל שם לגמרי. [בסגנון אחר: להיות "נמצא" באיזה מקום, אי"ז תלוי באיזה הרגש וכיו"ב, משא"כ "לדור" באיזה מקום, אי"ז רק דבר גשמי, כ"א זהו גם הרגש של התיישבות. ולכן אם הוא שם רק בראשו ורובו, אפ"ל ע"ז שהוא נמצא שם, אבל אינו שם בהתיישבות בגדר של "דירה"]. וכשא' דר באיזה מקום יש בו ב' הענינים, כי נמצא שם בפועל בגשמיות, וגם זהו הדירה שלו.

אמנם, יש להסתפק האם חלק הגשמי הוא כבר חלק עכ"פ מהדירה, או שרק כשנוסף על היותו שם בגשמיות גם ש"דר" שם בהרגש וכו', רק אז יש ע"ז גדר "דירה".

ובזה הוא דנחלקו רבי ורבנן - לרבי אין על הפרט מה שנמצא שם גדר "דירה", ולכן אפ"ל ש"תשבו כעין תדורו" כוונתו ע"ז, ולכן מוכרח לומר ש"סוכה שאין בה ד"א על ד"א פסולה". משא"כ לרבנן ה"ז ג"כ פרט בהדירה, ולכן אפשר לומר שלזה כיוונה התורה בהדין ד"תשבו כעין תדורו".

ועד"ז הוא בפלוגתתם דכלי שרת של עץ הנלמדת מן המנורה שנעשית של זהב - כי גם שם ישנם ב' פרטים: א. שהוא כלי. ב. שהוא של מתכת. ויש להסתפק אם הפרט הזה שהוא כלי, האם זהו חלק מכללות המנורה, או שרק בצירוף עם זה שהוא מתכת, רק אז חל ע"ז שם מנורה.

ונחלקו בזה רבי וריב"י - לרבי רק עם הפרט של מתכת ה"ז נק' מנורה, ולכן כשמשווים שאר כלי שרת למנורה מוכרח להיות דומה לה בזה שהוא של מתכת. ולריב"י, גם על פרט זה שהוא כלי כבר ישנם שם מנורה, ולכן יש לרמות שאר כלי שרת גם לזה.

וכ"ה בנוגע אהל זרוק - שיש בזה ב' פרטים: א. אהל ענינו מקום מכוסה שאפשר להיות בתוכו, ולהיות מוגן משמש ומטר וכיו"ב [ובלשון השיחה: שהוא מקום לעצמו]. ב. ענינו "התייבות", כי כן הוא באהל רגיל [- אין הכוונה שהוא קבוע, כי אהל הוא רק דירת עראי, אבל ענינו שאינו מיטלטל, היינו שעומד במקום א' דאינו נזרק באויר]. ויש להסתפק האם הפרט הראשון בעצמו הוא ג"כ חלק מכללות ענין "אהל", אף שעדיין חסר פרט הב'; ונחלקו בזה רבי וריב"י - דלרבי פרט הא' כשלעצמו אינו חלק מכללות גדר "אהל", ולכן "אהל זרוק לאו שמי' אהל". וריב"י ס"ל שגם על פרט זה כשלעצמו כבר חל גדר "אהל", ולכן ס"ל ש"אהל זרוק שמי' אהל".

וכ"ה בענין מעילה הנלמדת בגז"ש מתרומה - כי באיסור תרומה ב' פרטים: א. הלאו, האזהרה. ב. העונש. ויש להסתפק אם האזהרה עצמה כשלעצמה, בלי העונש, הוא ג"כ חלק מאיסור אכילת תרומה, כי אפ"ל שכל גדר האיסור מוגדר להעונש. כלומר: בכלל ישנם דברים שאסורים בלאו בלי עונש מיתה, הרי בד"כ הלאו הוא אכן מציאות בפ"ע, מ"מ בנדון שיש ע"ז עונש מיתה, אולי הלאו מאוחד עם העונש [ואין הכוונה שאם מאיזה סיבה צדדית לא יתחייב בהעונש, לא יחול עליו

הלאו, כי גם אז בעצם יש כאן עונש מיתה, - הכוונה כאן שהיות ויש ע"ז חיוב עונש מיתה, יש להסתפק האם הפרט של הלאו מצ"ע הוא ג"כ חלק מהאיסור או לאו].

ובזה נחלקו רבי ורבנן - לרבי אין פרט זה של הלאו חלק מאיסור תרומה, בלי העונש, ולאן אם מדמין מעילה לתרומה, צ"ל דומה בכל הפרטים, גם בהעונש. ולרבנן אפ"ל דומה רק להפרט של הלאו, כי ג"ז הוא חלק מהאיסור, ולכן אין ראי' ש"הזיד במעילה במיתה", ולכן ס"ל שהוא רק באזהרה.

והנה עפ"ז יש לבאר סברת מחלוקתם בנוגע ל"כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי": בכל מעשה כעין "הרי זה גיטיך וכו'" ישנם בכללות ב' פרטים: א. פעולת המעשה. ב. חלות המעשה. וס"ל לרבי שגדר המעשה כגון דא המצטרף מב' פרטים אלו אינו נק' בגדר מעשה כ"א בצירוף ב' הענינים יחד, ולכן צ"ל שהחלות נעשה מעכשיו, אבל רבנן ס"ל שכל פרט ופרט בפ"ע ג"כ בגדר מעשה, וא"כ אפשר שעכשיו בעת פעולת המעשה לא יהי' חלות הענין, ואעפ"כ ה"ז בגדר מעשה; היינו שלשניהם הרי "מעכשיו" נק' הוספה וחידוש על עצם הפעולה, אלא שלרבי צ"ל שהמעשה היא כפשוטה ובכל הפרטים, מכיון שרק אז ה"ז מעשה, משא"כ לרבנן שכל פרט בפ"ע הוא בגדר מעשה, לכן אין לנו לחדש ולהוסיף תיבת "מעכשיו" כשלא אמר כן, מכיון שבלא"ה ה"ז מעשה.



בענין תוך כדי דיבור

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בלקו"ש חי"ט שיחה ד' לפ' שופטים מבאר כ"ק רבינו זי"ע איך שיש מושג של עדי ברור כמו עדי הלואה וכו"ב הבאים (רק) לברר המעשה אשר נעשה בלעדס, וגם יש מושג של עדי קיום כמו עדי קידושין אשר הם מקיימים ועושים הקידושין ובלעדס אין חלות הקידושין כלל.

ובהמשך השיחה מבואר איך שע"פ הנ"ל דעדי קידושין הוו חלק ממעשה הקידושין יש להבין מדוע בקידושין (וגם בגירושין) לא אמרין הכלל ד"תוך כדי דיבור כדיבור דמי";

ותחילה מביא מה שהר"ן הסביר בזה (נדריים פז, א) ד"בשאר מילי דלא חמירי כולי האי" הרי האדם עושה אותם מלכתחילה עם הדיעה שיוכל להתחרט מן המעשה תוכ"ד, משא"כ בהני - קידושין וגירושין - "כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה", ובמילא אינו יכול לחזור בהם.

וכותב שם, דביאור זה דורש הסברה, דהרי לפי סברא זו דבשאר מילי אין גמירות דעת של הקונה עד לאחר כדי דיבור הרי הדין הי' צ"ל דעד אז לא נשלמה המעשה, וא"כ הרי המקבל חפץ מחבירו לא הי' מותר לו ליהנות ממנו (עכ"פ לכתחילה) עד אחרי כדי דיבור! ולא מצינו דבר זה בהלכה. אלא ע"כ צ"ל דגם בשאר דברים נגמר המעשה מיד אלא שעד כדי דיבור יש לו כח להתחרט ולבטל המעשה שעשה, משא"כ בקידושין וגירושין ליתא לכח זה, וצ"ב מדוע?

אלא דהביאור הוא, דכיון דבקידושין וגירושין הרי המעשה נפעל ע"י העדים, לכן א"א שהמקדש או המגרש יבטלו אח"כ מעשה שנעשה ע"י אחרים, משא"כ בשאר מיני קנינים שבעל המעשה הוא האדם בעצמו (דהא העדים לא באים אלא לברר אמיתות הדבר כנ"ל) לכן יש בכחו - עד כדי דיבור - לבטל המעשה שעשה. עכת"ד הק' השייכים לענינו.

ב. והנה בהשקפה ראשונה נמצא לכאורה, דרבינו הביא ביאורו של הר"ן בהענין ודחה אותו, ואז כתב ביאור שונה משלו. אלא דלכאורה אין זה פשוט כ"כ מכמה טעמים:

א) לכאורה אין זה דרך רגיל כל עיקר, להפריך תירוץ של 'ראשון' ולתרוץ בדרך שונה (בלי אפילו לייסד התירוץ החדש על דבריו של איזה ראשון אחר).

ב) אם באמת רצה רבינו לתרוץ ולבאר את הענין באופן שונה וחדש, אז מדוע הביא בכלל תירוץ הר"ן והפריכו, הרי הי' יכול לבאר הדבר בלי להביא דברי הר"ן כלל!

והנה בשלמא אם דרכו של הר"ן הי' הדרך היחיד לבאר דבר זה, הייתי אומר שרבינו הוצרך להביא הביאור היחיד המקובל ולהראות איך שאין זה נכון, לפני שכתב ביאור אחר; אבל האמת הוא דיש בזה גם דרכים אחרים בראשונים וכמו דרכו של הרשב"ם על הסוגיא בב"ב (קכט, ב), והדרא קושיין לדוכתא מדוע בחר להזכיר (רק) דברי הר"ן אם בין כך אינו מקבל דבריו?!

ג) גם יש לדייק בלשונו של רבינו כשבא להקשות על סברת הר"ן; שהביאור "דורש הסברה", אשר לשון זה משמע לכאורה דאין הכוונה להפריכו אלא להסבירו (אף דאולי י"ל דלשון זה הוא רק דרך כבוד).

ואשר מחמת כ"ז אולי אפ"ל דביאורו של רבינו לא נאמר כביאור שונה ונפרד מביאורו של הר"ן אלא דבא לבאר עומק חדש בדבריו בביאור הענין, וכמשי"ת לקמן.

ג. ויתבאר בהקדם עוד כמה תמיהות בהענין (גם בביאורו של הר"ן וגם בדברי רבינו);

א) איך כתב הר"ן דהא דתוכ"ד מהני הוא מחמת זה שאדם עושה את הדבר בדעת שיוכל לחזור בו כו', והרי הדין דתוכ"ד נאמר גם לענין דברים כאלו שלא שייך סברא זו בכלל, וכמו הדינים המבוארים בהמשך אותה סוגיא בנדרים עצמה - לענין חיוב קריעה (שאם קרע עבור אחד ותוכ"ד נודע לו שבאמת מת אחר הר"ז עולה לו), ולענין הפרת נדרים (שאם הפר עבור אחד ותוכ"ד נודע לו שבאמת נדר אחר חלה הפרתו)?!

ב) רבינו ביאר מדוע לא מהני תוכ"ד לענין קידושין וגירושין, דהוא מחמת זה דהם נפעלים ע"י העדים כו' כנ"ל. אמנם הגמרא כלל קידושין וגירושין יחד עם מחרף ומגדף דבהני לא מהני תוכ"ד, ונשאלת השאלה מהו ההסברה לדעת רבינו בהא דגם במחרף לא מהני (דהר"ן ביאר "כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה" - אמנם לדעת רבינו דהדבר תלוי בעדי קיום, איך זה מסביר הא דבמחרף ומגדף לא מהני)?

ג) מהו פירוש הדבר שכתב רבינו דבקידושין וגירושין הרי מכיון שהם נפעלים ע"י העדים אין האדם יכול לחזור בהם; והרי בודאי כמו שהעדים פועלים בהקידושין הרי גם האדם עצמו פועל בהם (ובודאי הרי פעולתו בהקידושין לא גרע מהפעולה של העדים), וא"כ כשהאדם מבטל חלקו בפעולת הקידושין שוב מתבטלים כל הקידושין, ומדוע א"כ אין חזרתו מועלת?

ד. ואולי יש להגדיר הענין של תוך כדי דיבור כך:

עד זמן זה הרי הפעולה שאדם עשה (או הדיבור שדיבר) עדיין מתייחסת אליו, וכאילו נאמר דאע"פ שהפעולה כבר נעשה מ"מ הרי הוא עדיין ה'בעלים' על פעולה זו שיצא ממנו, ולכן יכול לשנותו או לחזור ממנו. משא"כ אחר כדי דיבור הרי מה שהוא אמר או עשה כבר

הוחזק כמציאות קיימת בלי קשר אליו, ושוב אין לו שום 'בעלות' על פעולה או אמירה זו לבטלו או לשנותו וכיו"ב.

(ויש להבהיר: אין בסברא הנ"ל הסברה לסיבת הדבר שנאמרה דין זה של תוכ"ד כדיבור דמי - אשר בזה נאמרו סיבות שונות בראשונים - אלא הגדרת הדבר של תוכ"ד, היינו מהו הגדרת כח האדם בדיבורו ופעולותיו עד זמן כדי דיבור.)

ויסוד וסמך להגדרה זו יש להביא מדברי הראשונים (רבינו יונה ורמ"ך ועוד) דהא דאמרינן ד'הפה שאסר הוא הפה שהתיר' - דלכן הרי "האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת" (משנה כתובות כב, א) - הרי זה אמור רק כשהדיבור השני היה תוכ"ד להדיבור הראשון (ולכמה שיטות - ובתוכן גם שיטת הר"ן - צ"ל תוכ"ד מהדיבור האחרון שהיו עסוקין באותו ענין), דהא אחר כדי דיבור כבר הוחזק האיסור וא"כ כבר יצאתה מחזקתה הראשונה ושוב ליכא נאמנות וכח נגד חזקה זו (יעויין פרטי דין זה והשיטות השונות שבו באנציק' תלמודית ערך הפה שאסר, ואכ"מ).

ומתבאר מזה לכאורה שתוך כדי דיבור עוד לא הוחזק האיסור באופן כזה ששולל כח האדם ונאמנות בדיבור זה שדיבר.

ואשר לפ"ז יובנו היטב דברי רבינו דבמקרה דהדבר נפעל מעיקרא ע"י עדי קיום שוב לא נאמר הך דין של תוכ"ד; דהרי במקרה זה הרי מעיקרא אין אדם זה - היינו המקדש או המגרש - 'בעל' המעשה בכדי שנאמר שיהי' לו יכולת (אחר שכבר נעשה) לשנותו וכיו"ב, דהרי אף שהוא בודאי השתתף בהמעשה אמנם לא עשאו ופעלו לבד וא"כ אין לו בעלות עליו.

(ובמקום אחר הארכתי לבאר איך שזהו בעצם כל הגדר והצורך לעדי קיום; דדברים כאלו שאין בכחו וביכלתו של האדם לפעלם לבדו, רק שצריכים לזה כח של תורה, בזה נאמר הדין ד"ע"פ שנים עדים יקום דבר". וזהו גם ביאור דברי הרמב"ם (גירושין פ"א הי"ג) בביאור הצורך לעדי קיום בגירושין "הרי הוא אומר ע"פ שנים עדים . . יקום דבר וא"א שתהי' זו היום ערוה והבא עליה במיתת ביי"ד ולמחר תהיה מותרת בלא עדים". ואכמ"ל.)

ונראה דעד"ז יתבאר מדוע לא אמרינן הכלל דתוכ"ד גם במחרף ומגדף;

דהנה זה שאומר לאבן (וכיו"ב) 'קלי אתה' הרי מובן מעצמו שאין בדבריו אלו שום פעולה או תוכן וממשות כלל, ומה שעשה פעולה זו לפעולה חשובה עד כדי להתחייב עליה בעונשים חמורים כו', הרי זה רק מה שהתורה החשיבה אמירה זו ע"י שאסרה וחייבה עליה. ואשר לכן י"ל דגם כאן - כמו בקידושין וגירושין - אין בעל הדיבור נחשב ל'בעלים' על אמירה זו דהא הוא לא הי' זה (וגם אין זה בכחו להיות זה) שהחשיב וקיים אמירה זו.

והא דרבינו לא ביאר פרט זה בהשיחה מובן בפשטות; דהרי תוכן השיחה אינה לבאר כלל זה דתוכד"ד אלא לבאר הענין דעדות, ולכן ביאר מהענין דתוכד"ד רק מה שנוגע לענין העדות - היינו הא דבקידושין וגירושין לא אמרינן הכלל דתוכד"ד מחמת זה דנפעלים ע"י עדי קיום. אבל אה"נ דהא דגם במחרף ומגדף לא אמרינן הך כללא דתוכד"ד הוה מחמת סברא דומה (אף דאינה קשורה עם הענין דעדות) כמשנ"ת.

ועכ"פ מתורצות לפכ"ז ב' התמיהות (מספר ב' וג') דלעיל בהבנת ביאורו של רבינו.

ה. והנה בריש מסכת גיטין למדנו מדברי הר"ן (בפירושו על הרי"ף) סברא מעניינת; דכשאדם עושה איזה פעולה ועדיין לא יצא מרשותו לגמרי ה"ה עדיין חושב עליו ויתכן שימלך ויחזור בו, כמשי"ת.

דהנה ברש"י בריש המסכת מבואר דהא דשליח המביא גט ממדה"י צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח הרי זה רק בשליח להולכה, ומבאר הר"ן דזהו משום דבשליח לקבלה הרי האשה כבר נתגרשה בשעה שהגיעה הגט ליד השליח, ושוב אין סיבה שיאמר בפנ"כ ובפנ"ח כשמוסרה ליד האשה אחרי שכבר נתגרשה. וכמו שמצינו בגמרא (להלן כד, א) דאשה עצמה המביאה גיטה לא"י אינה צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח דהא כבר התגרשה לפנ"ז בעת שקיבלה את הגט.

ובביאור הסיבה לדבר זה - היינו מדוע באמת אחרי שנתגרשה שוב אין סיבה לאמירת בפנ"כ ובפנ"ח כשמביאים הגט לא"י - כתב הר"ן "דכיון דמדינא לא צריך [לומר בפנ"כ ובפנ"ח] אלא מפני חשש שמא יבא הבעל ויערער, אין לחוש לערעורו אלא כשהוא נותנו לשליח להולכה, לפי שבשעה שהגט יוצא מתחת ידו אינו גומר ומגרש עדיין ולפיכך חוששין שמא ימלך ויערער, אבל כל שהוא נותנו לידה או ליד שליח לקבלה הרי בשעה שהגט יוצא מתח"י גומר ומגרש, וכיון שאין לחוש שמא יבא ויערער הרי האשה מותרת לינשא וכו'".

(וראיתי מקשים על הר"ן (בספר 'חמדת שלמה') מאותה סוגיא גופא (בדף כד, א) שהוא הביא כיסוד לדבריו; דהרי בגמרא שם מבואר דאשה המקבלת את גיטה מיד בעלה במדה"י ואמר לה "לא תתגרשי בו אלא בפני ביי"ד פלוני [בא"י]", אינה צריכה לומר בפנ"כ ובפנ"ח דהא "סוף סוף כי מטיא התם איגרשה בה". והרי לפי הסברת הר"ן דאם בשעה שיצא מידו לא נגמרו הגירושין הרי הבעל יכול לימלך ולערער כו', אז מדוע לא תתחייב לומר בפנ"כ ובפנ"ח במקרה זה, הלא לא נגמרו הגירושין בשעה שיצא מתח"י הבעל ! ?

ושמעתי לתרץ (מגיסי הרלו"י קפלן שי', וכבר הדפיס את הדברים ב'הערות וביאורים' גליון תתקכז עמ' 42 ואילך), דכוונת הר"ן אינו בדוקא שהגירושין נגמרים כשהגט יוצא מתח"י, אלא ששייכותו שלו להגירושין נגמר אז ;

וזוהו ההבדל בין שליח להולכה לשליח לקבלה (גם כשהגירושין לא נגמרו עדיין עם הגעת הגט לידי השליח לקבלה), דבשליח להולכה הרי השליח עושה שליחותו של הבעל עד שנותן לה הגט, וא"כ עדיין לא נגמרה פעולתו ושייכותו של הבעל עד מסירת הגט לפועל. משא"כ בשליח לקבלה הרי אף אם עדיין לוקח זמן עד שהגירושין נגמרים מ"מ אין זה קשור להבעל, דהא השליח עכשיו הוא של האשה וכבר יצא מתח"י הבעל לגמרי).

ועכ"פ יוצא מזה לדעת הר"ן יסוד חדש; דכל זמן שהפעולה לא יצאה מידו של אדם לגמרי, הרי הוא עדיין חושב עליו עד שיתכן שימלך ויחזור בו כמשנ"ת.

ו. ואשר לפכ"ז אולי יש להסביר דברי הר"ן בענין הא דתוכ"ד לא מהני באותם מקרים הנ"ל (קידושין גירושין מחרף ומגדף) באופן שונה מאיך שמשמע בפשטות ;

דהרי הר"ן כתב ד"כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה", דהמשמעות הפשוטה מזה היא דהסיבה מדוע אינו יכול לחזור בתוכד"ד הוא מחמת זה שהי' בהסכמה גמורה, ומאידך הא דבשאר מילי "דלא חמירי כולי האי" כן יכול לחזור בהן בתוכד"ד הוא משום שלא הי' בהסכמה גמורה. אלא דעל סברא זו כבר הקשה רבינו בהשיחה כמשנ"ל.

ולכן אולי יש לפרש דבריו כך: דזה דעושה דברים מסויימים בהסכמה גמורה הרי זה מראה דדברים אלו כבר יצאו מרשותו לגמרי,

דהא טבע האדם הוא דעד שהדבר יוצא מרשותו לגמרי עדיין חושב ונמלך עליהם (כנ"ל מדבריו בגיטין), וא"כ זה שבמקרה זה אינו חושב עליו כלל הר"ז מראה שבאמת כן יצא מרשותו ושוב לא מהני הא דתוכ"ד דכל תוכנו הוא - כנ"ל - דעוד לא יצא מרשותו עד זמן זה.

ומאידך הרי זה דדברים מסויימים עושים שלא בהסכמה גמורה הרי זה מראה לנו דדברים אלו אכן לא יצאו מרשותו לגמרי ואשר לכן עוד חושבים אודותם וכו'.

(ובסגנון של תורת רבינו בכ"מ: זה שאדם עושה את הדבר בהסכמה גמורה או לא אינו הסיבה שמחמתו יוכל לחזור בו או לא, אלא הסימן אם במקרה כזה יש לו היכולת לחזור בו או לא כמשנ"ת).

ודאיתנן להכא אולי יש להוסיף ולומר עוד, דזה שכתב הר"ן דבמקרים אלו (קידושין גירושין מחרף ומגדף) עושה אותם האדם בהסכמה גמורה מחמת זה "דחמירי כולי האי", הרי הכוונה בזה ד'חמירי' הוא זה שדברים אלו אין בכח האדם לפעלם לבד, ונפעלים רק בכח התורה המחשיב הפעולות כמשנ"ל, אשר זה גופא מורה על חומרת הדבר (וכמובן גם בפשטות שדבר שאין האדם הבעה"ב עליו הר"ז יותר חמור בעיניו מדבר שהוא כן הבעה"ב עליו).

ומבואר היטב לפכ"ז איך שביאורו של רבינו הוה ביאור עמוק יותר בדברי הר"ן ולא ביאור חדש ושונה כמשנ"ת באורך.



שמועת סילוק ענני כבוד ומיתת אהרן

הרב חיים מרדכי פעוונזנער

שליח כ"ק אדמו"ר - פרפניון, צרפת

בלקו"ש ח"ח שיחה א לפרשת מסעי, מבאר הרבי הנחיצות בהכפלת מיתת אהרן בתורה שהביאה לתוצאה של מלחמת עמלק בישראל.

בפעם הראשונה ה"ז מוזכר בפ' חקת "וישמע הכנעני יושב הנגב [זה עמלק. רש"י] . . כי בא ישראל . . וילחם בישראל...". ובפרש"י: 'וישמע הכנעני': "שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד וכו'".

ובפעם השני' בפ' מסעי: "ויעל אהרן הכהן אל הר ההר . . וימת שם . . וישמע הכנעני . . בבא בני ישראל".

ובפרש"י: 'וישמע הכנעני': "ללמדך שמיתת אהרן היא השמועה שנסתלקו ענני כבוד וכסבור שנתנה רשות להלחם בישראל, לפיכך חזר וכתבה", ע"כ. וכאן אין רש"י מפ' (כבפ' חקת) שמדובר בעמלק.

ומחדש הרבי, דהבן חמש יודע בפר' חקת שעמלק רצוהה היא לישראל, ובהזדמנות הראשונה שהי' לו, בצאת ישראל ממצרים - מיד התקיפם. עכשיו ששמע שנסתלקו ענני הכבוד - זה הספיק לו להמעיט פחדו ותקף עוה"פ את בני".

משא"כ בפר' מסעי, שמוזכר מיתת אהרן בפירוש, והכפלת האירוע היא מכיוון שמדובר כאן אודות כנעני אחר, עם אחר חוץ מעמלק. ואין זה נכלל בהמסופר בפר' חקת, דהכנענים לא היו תוקפים את ישראל רק בשמיעת הסתלקות ענני כבוד, ורק כששמעו ש(גם) מת אהרן - מיתת צדיקים, אז הי' "סבור שנתנה רשות להלחם בישראל". ע"ש.

ויש לעיין, למה זה שמת אהרן השפיע על הכנעני להלחם בישראל יותר מהסתלקות ענני הכבוד.

ואולי יש לומר ובהקדים שהענני כבוד היו (לכאור') לישראל (בעיקר) רק לאחר הקמת המשכן, ומוזכרים בפר' בהעלותך (במדבר י'). ועד אז הי' לישראל, מאז יציאתם ממצרים (ובפשטות גם כל משך שהותם במדבר) עמוד האש ועמוד הענן.

והנה מלחמת עמלק היתה לפני הקמת המשכן כשהיו רק עמוד האש והענן, וזה שאחר מלחמת עמלק לא באו שאר העמים להלחם בישראל היתה מפני ש"ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב". וזה הי' מפני שמשע עלה להר והתפלל, וכאשר "וידי משה כבדים" נתיישב על אבן, ואהרן וחור תמכו בידיו מזה א' ומזה א' עד ש"ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב". וזה מנע משאר העמים לבא להלחם בישראל שנתייראו מזה שקרה לעמלק. נמצא, דזה שמנע משאר העמים להלחם בישראל הם אהרן וחור שתמכו בידיו של משה.

והנה עכשיו שנסתלקו אהרן וחור, שחור נסתלק כשישראל חטאו בעגל, וחור נסה למחות בידם והרגו אותו, ואהרן נסתלק ג"כ, א"כ אין מי שיעזור למשה בעת תפלתו ולכן לא נתייראו גם שאר העמים מלהלחם בישראל.



גדר קשר שאינו של קיימא

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בלקו"ש חי"ד שיחה א לפ' ואתחנן דן בגדר מלאכת קשירה בשבת שחייב מן התורה רק בעושה קשר של קיימא כשבדעתו לקיימו לעולם, אבל קשר שאינו של קיימא שבדעתו להתירו לאחר זמן אסור רק מדרבנן.

ובטעם שאסרו חכמים קשר שאינו של קיימא מביא רבנו מ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' שיז ס"א) כי "מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא". ומפרש רבנו הכוונה, שאיסור קשאו"ק הוא מטעם שהוא דומה לקשר של קיימא שמדאורייתא דהיינו טעם שונה משאר איסור שבותים בשבת שגזרו חכמים מחשש שמא יבוא לעבור על חיוב דאורייתא [וחילוק זה בגדרי שבותים דרבנן מיוסד על דיוק לשון הרמב"ם (הל' שבת פכ"א ופכ"ד) שבאיסורי שבות יש שאיסורם גזירה שמא יבוא לעבור מלאכה, ויש שאיסורם מפני שהם דומים למלאכה (עי' שם בלקו"ש הע' 24 ו25)].

ומק' (באות ב) מדוע קשאו"ק אינו אסור מן התורה מטעם איסור חצי שיעור. ומביא שכן הקשו האחרונים במלאכת הוצאה בעושה רק עקירה או רק הנחה לבד מדוע אינו אסור מטעם חצי שיעור. ומביא תירוץ האחרונים שבעקירה או הנחה לבד חסר לא בשיעור (כמות) המלאכה (שיחשב כאילו עשה חצי המלאכה) אלא חסר באיכות המלאכה דהיינו כאילו לא עשה מלאכה כלל. ומבאר רבנו שכן יש לתרץ גם בקשאו"ק, שחסר לא בכמות המלאכה אלא באיכות המלאכה ולכן אינו אסור מטעם חצי שיעור.

ומוסיף, שיש עוד טעם להקל בקשאו"ק להוציאו מכלל איסור של חצי שיעור יותר מבעקירה והנחה, והוא: בעקירה והנחה הרי הפעולה עצמה (העקירה וההנחה) במציאות למעשה היא חלק מהמלאכה, (וההיתר להוציאו מכלל איסור חצי שיעור הוא בגלל שאיכות איסור המלאכה מתחילה בצירופם של ב' חלקי המלאכה). משא"כ בקשאו"ק מעשה הקשירה עצמו (בלי מחשבה לקיימו) אינו חלק מהמלאכה כלל (עי' הע' 33) והמחשבה לקיימו הוא העושה פעולת הקשירה להיחשב למציאות שיהי' בגדר מלאכה.

ובזה מבאר לשון אדה"ז שאסרו החכמים קש"ש"ק מפני ש'דומה' למלאכה ולא 'שמא יבוא לעבור' על מלאכה. כי כיון שקש"ש"ק אינו אפי' חלק מהמלאכה לא החמירו בו לגזור שמא יבא לעבור על מלאכה רק אסרוהו מפני שהוא דומה להמלאכה. משא"כ בעקירה והנחה החמירו בו לגזור מטעם 'שמא יבוא לעבור', כי העקירה והנחה כל אחד לעצמו הוי חלק מהמלאכה, ולכן הקילו החכמים בקש"ש"ק להתירו לצורך מצוה, ולא התירו כן בעקירה והנחה.

ויש לעיין בזה; דהטעם שהקשו האחרונים בעקירה בלא הנחה שתיאסר מטעם חצי שיעור ולא מצאו לנכון להקשות כן בכמה מלאכות אחרות של שבת כמו קשירה וכיו"ב שהשבותים שגזרו בהם חכמים נאסרו מטעם חצי שיעור, הוא בפשטות כי ברוב מלאכות שבת אין צורך לחידוש מיוחד לבאר לנו שבהשבותים חסרים מאיכות המלאכה, כי מעשה השבות עצמו מוכיח שהוא חסר מאיכות המלאכה שהרי הוא מעשה שונה מהמלאכה. ועד"מ הבורר בקנון ובתמחוי שהוא מעשה שונה מהבורר בנפה ובכברה. משא"כ בהוצאה שהעקירה הוא אותה מעשה ההוצאה עצמה רק שחסר בשיעור כמות המלאכה, צריך לחידוש מיוחד לחדש לנו (שהוצאה היא בזה כדוגמת שאר המלאכות דהיינו) שאיכות מלאכת הוצאה הוא עקירה והנחה יחד, ואין בעקירה בלא הנחה אפי' חצי שיעור.

אבל במלאכת קשירה, שהתנאי במלאכה הוא לא רק המעשה אלא גם הכוונה, שכדי שיתחייב במלאכת קשירה צריך לעשות הקשר מתוך כוונה לקיימו, לפי"ז בקש"ש"ק שבכוונתו להתירו חסר בפשטות באיכות המלאכה, א"כ אי"מ מה הס"ד מעיקרא לדמות קשירה להוצאה להקשות שיאסר מטעם חצי שיעור (ומובן שמופך לומר שאין אלו אלא דברי הקדמה לבד כדי להגיע לעיקר חידוש השיחה).

ונ"ל הביאור בזה: נקודת היסוד בהשיחה הוא שגדר מלאכת קשירה שונה משאר הל"ט מלאכות דשבת (אף שבכלל מלאכת מחשבת אסרה תורה) בזה שחלות שאר המלאכות שבת תלוי במעשה המלאכה שיעשה מעשה המלאכה בשלימות בכל פרטיו, משא"כ במלאכת קשירה שלא פרט בהמעשה אלא המחשבה הוא תנאי בחיוב המלאכה. (כי בקש"ש"ק המעשה שלו שוה לקשר של קיימא ובשניהם הקשירה נעשה בשלימות, והחילוק ביניהם הוא רק במחשבת האדם אם דעתו להתירו או לקיימו). ועל נקודה זו נסיב כל עיקר השקו"ט וגם מסקנת בהשיחה כפי שיתבאר.

וסברת הקושי' הוא: כיון שגדר כל מלאכות שבת הוא מעשה המלאכה, מובן שגם מלאכת קשירה בכללם - דהיינו שהמלאכה היא מעשה הקשירה. א"כ תנאי המחשבה בקשירה שיעשהו לקיימו הוא רק תנאי צדדי לעיכובא כדי לחייבו על המלאכה אבל אינו חלק מגוף מהמלאכה כי המלאכה הוא המעשה לבד (כדוגמת שאר המלאכות).

לכן מקשה רבנו בקשאש"ק, אף שחסר תנאי בהמלאכה (דהיינו המחשבה לקיימו) הרי זה חסרון בתנאי צדדי לבד ולא בהמלאכה עצמה שנעשה בשלימות, א"כ אע"פ שא"א לחייבו על זה הרי לכה"פ יש לאסרו מטעם חצי שיעור, כי בכלל מעשה המלאכה שנעשה בשלימות נמצא בדרך ממילא חצי שיעור המלאכה, לכן יש לאסרו מטעם חצי שיעור (וי"ל שאין צורך בזה אפי' שיהי' חזי לאצטרופי לזה שארית המלאכה (דהיינו שיעטרף לזה הכונה לקיימו), כי הכונה הוא תנאי לעכב רק בחיוב המלאכה אבל אינה חלק מהמלאכה והמלאכה נעשה בשלימות בלעד).

ומסקנת השיחה מיוסדת על נקודה זו עצמה שמלאכת קשירה מיוחדת בזה שהמחשבה תנאי בהמלאכה, אלא מחדש יותר מזה, שבמלאכת קשירה הרי מעשה הקשירה עצמה אינו כלום והמחשבה עושה מעשה הקשירה להיחשב למציאות מלאכה, כמ"ש לעיל (בסגנון אחר: מלאכה קשירה הוא מעשה הקשירה עצמה כדוגמת שאר המלאכות כפי שמבואר מהס"ד של השיחה, אלא בהמסקנה נתוסף חידוש שהמחשבה פועלת שהמעשה יחשב למציאות כדי שיהי' בכלל גדר מעשה מלאכה).

ויש להעיר על נקודה נפלאה: ע"פ תירוץ רבנו שקשאש"ק התירו רבנן לצורך מצוה מטעם שאינו אפי' חלק מגדר המלאכה מדאורייתא, יוצא, שחילוק בגדר המלאכה מדאורייתא מתבטא רק באופן איסורו מדרבנן! (ואף שבהע' 30 שם מבאר שיש חילוק גם בדאורייתא הרי המשמעות היא שהביאור שבהערה אינו מוכרח כדי להשלים הביאור שבפנים אלא ענין וחידוש נוסף ואכ"מ).

ויתירה מזו יוצא מזה, שגזירות דרבנן לא נקבעו לפי מדות ותכונות בנ"א אלא לפי גדר האיסור דאורייתא. כי הרי בקשאש"ק נעשה מעשה המלאכה בשלימות וחסר רק המחשבה וע"פ פשטות טבע הדברים בנקל יבוא לידי מלאכה מדאורייתא ואעפ"כ לא חששו בו 'שמא יבוא לעבור' על דאורייתא כנ"ל, משא"כ שאר שבותים בהם לא נעשית מעשה המלאכה וע"פ טבע פשטות הדברים רחוק יותר שיתקל באיסור דאורייתא, אעפ"כ החמירו בהם 'שמא יבוא לעבור' על איסור

דאורייתא. ועי' מעין זה בשיחות קודש חה"ש תשכ"ד אות ל שהפליגו חכמים באיסור אמירה לנכרי בשבת ואף גזרו בו גזירה לגזירה כי יש רמז לאיסורו מן התורה.



חידוש התלמיד ותיק אף שנאמר כבר בסיני [גליון]

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 27) הביא הרב י.ל.א. שי' שמהמהרש"א משמע שהפשט ש"כל מה שעתידי תלמיד ותיק לחדש ניתן למשה מסיני" הוא שכל התורה כבר הי' בידיעה בפועל אצל הס' ריבוא מקבלי התורה במתן תורה.

וז"ל: "וראיתי בחדא"ג מהרש"א לברכות (נח, א) בענין ברכת חכמים, וז"ל: "למאי דמסיק דאין אוכלוסא פחות מס' רבוא יש בהן ג"כ ששים רבוא דעות מחולקין, והוא כלל כל הדעות, שעל כן נתנה התורה לס' רבוא במדבר להיות התורה כלולה מכל דעה וחכמה ואין להוסיף עלי', ומה שאחז"ל כל מה שמחדש כל חכם בדורו מסיני הוא, לפי שזה הדבר כבר הי' בדעת אחת מאותן ששים רבוא שהיו בסיני, כי אי אפשר שיהי' עוד דעה אחרת על ששים רבוא. וק"ל".

ולכאורה משמע שמפרש דהגם שלמשה נאמרו רק הכללים, אבל לפועל נתפרטו הכללים ע"י ששים רבוא שהיו במדבר עד שכל חידוש "כבר הי' בדעת אחת מאותן ששים רבוא שהיו בסיני". עכ"ל.

וצ"ע אם לזה אכן נתכוון המהרש"א - היינו שכל הפרטים כפשוטו כבר הי' בדעת הס"ר. כי לפי הנ"ל יוצא שנס גדול ועצום נתרשח בזמן ההוא.

דהנה כל המובא בשיחה אודות משרע"ה שהי' אצלו הכללים או אפילו גם הפרטים הוא כמוכן באופן ניסי. כי לכאורה הן אם קבל את כל הפרטים ואפי' אם קבל רק הכללים הרי א"א לאיש אחד לעכל כ"כ תוך ארבעים כ"א בדרך נס.

אבל ידיעת התורה אצל בני' ואיך ומה שקבלו במתן תורה - האם דובר בזה באיזה מדה היתה, ושקבלתם היתה בדרך נס?

ואם התכוון המהרש"א כנ"ל, הרי שאצל כל השישים ריבוא נתגלה להם גם באופן ניסי ופלאי את כל מה שתלמיד עתיד לחדש עם כל הפרטים!

בסגנון אחר: אם כנים הדברים נמצא שלבנ"י מיד אחרי מ"ת הנה כולם ביחד ידעו את כל התורה כולה - כולל כל מה שנתחדש בתורה מזמן נתינתה ועד ביאת המשיח! (ועד מ"ש בגיליון זה!)

ואח"ז נהי' נס בכיוון ההיפך - כי הרי לא מצינו המשך מידיעה עצומה הזאת. וא"כ - או ששכחו, (וראה תמורה טו, ב ואילך) או שלא הורישו את ידיעתם המופלאה בתורה לצאצאיהם.

לכאורה זה חידוש גדול של המהרש"א. ולא מצינו לע"ע שעמדו ע"ז.

וכוונת המהרש"א הוא לכאורה כפשוטו. שכל דבר שאמר משרע"ה שמעו הס' ריבוא. והיות ואין דיעותיהן שווין הרי תפסו א"ז מכל הכיוונים, היינו שההתקבל והתישב אצלם (אפגעלייגט) בכל אופן ודרך האפשרי, אבל רק בכללות, "ואין להוסיף עלי'".

וע"ז שואל שא"כ מה הפירוש "שאחז"ל כל מה שמתחדש כל חכם בדורו מסיני הוא"? וע"ז מתרץ המהרש"א שהחידוש הוא בהפרטים שנתחדשים והולכים אבל כל חידוש הוא כלול בא' מס"ר הכללים. "לפי שזה הדבר כבר הי' בדעת אחת מאותן ששים רבוא שהיו בסיני". היינו שמהבנתם הכללי של הס"ר הסתעף כל הפרטים עי"ז שכל תלמיד מחדש.



שיחות

קריאת שמע קטנה בלא תפילין

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

א. כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשיחתו הק' בש"ק פ' שלח מבה"ח תמוז תשי"ב¹, מביא מנהגם של חסידים שקורין קריאת שמע קטנה

(1) תורת מנחם כרך ו' עמ' 15 ואילך. וראה גם חקרי הלכות כרך ו' (לח, ב ואילך).

בלא תפילין. ובכדי שלא יוקשה ממרז"ל (ברכות יד, סע"ב) "כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו" - מסביר הרבי שהפירוש דהקורא ק"ש בלא תפילין (שנחשב כעדות שקר) הוא למי שאינו מניח תפילין כלל, אבל הא שאינו מניח תפילין בשעת ק"ש (אלא לאחר זה) ודאי לא חשיב עדות שקר ח"ו.

ולכאורה זה צריך ביאור: אדה"ז בשו"ע סי' סו סי"א כותב: "מי שאין לו תפילין והציבור מתפללים מוטב שיתעכב עד אחר תפילת הציבור לשאול תפילין מחבירו כדי שיקרא ק"ש ויתפלל ויקבל עליו מלכות שמים שלימה, ממה שיתפלל עם הציבור בלא תפילין ויעיד עדות שקר בעצמו".

ולכאורה, עפ"י המבואר בשיחה הנ"ל, שבאם יקרא ק"ש בלא תפילין לא נחשב שמעיד עדות שקר ח"ו, ה"י יכול לקרוא ק"ש ולהתפלל עם הציבור בלא תפילין ואח"כ להניח תפילין. ומכיוון שלא פסק כן, משמע שדעת אדה"ז שהקורא ק"ש בלא תפילין, גם אם אח"כ יניח תפילין - נחשבת קריאתו שמעיד עדות שקר בעצמו.

ולהעיר גם משו"ע אדה"ז סי' לד ס"ה: "יניח - תפילין - של רש"י ויברך עליהן שהן עיקר והן יהיה עליו בשעת ק"ש ותפילה, ולאחר התפילה יניח של ר"ת, ואם לבו נוקפו שקרא ק"ש בלא תפילין לדעת ר"ת וסייעתו והעיד עדות שקר בעצמו, יחזור ויקרא ק"ש אחר התפילה".

ולכאורה, בעת שקרא ק"ש בתפילין של רש"י, שלדעת ר"ת וסייעתו זה כאילו קרא ק"ש בלא תפילין, אבל מכיוון שאח"כ יניח תפילין דר"ת, למה יהיה לבו נוקפו שהעיד עדות שקר, הרי זה דומה להקורא ק"ש קטנה בלא תפילין ומכיוון שאח"כ יניח תפילין, לא נחשב קריאת ק"ש קטנה שמעיד עדות שקר בעצמו.

וגם מזה משמע, שדעת אדה"ז, שלא מועיל זה שיניח תפילין אח"כ, אלא באם קרא ק"ש בלא תפילין הרי העיד עדות שקר בעצמו.

ב. בשיחה הנ"ל ס"ח מביא הרבי ענין נוסף בטעם המנהג דק"ש קטנה בלא תפילין דוקא - כפי שמבאר הרה"צ ממנוקאטש שיש מעלה בקודש בתפילין שהיא בעש"י לגבי ק"ש שהיא (במחשבה ו) בדיבור, ולכן צריך לקרות ק"ש תחילה - בלי תפילין - ולאח"ז להניח תפילין, מעלין בקודש.

ועפ"ז צריך ביאור למה כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע נהג לקרוא ק"ש קטנה דוקא בתפילין (כמובא בשיחה הנ"ל) - ולא חש לענין דמעלין בקודש, שלכמה דעות זה מדאורייתא, ועכ"פ מדרבנן.²



סמכות האריז"ל לשיטת הגר"א

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

ברשימת דברי הרבי בביקור הרבנים הראשיים דארה"ק, ביום בדר"ח כסלו תשד"מ (נדפס בתורת מנחם תשמ"ה ח"ה עמ' 3084 ואילך), ס"ה בסופו (שם עמ' 3090): "שגם כאשר היתה מחלוקת בין חסידים למתנגדים (לא עתה ולא עלינו), הנה גם אדמו"ר הזקן וגם הגר"א היו בדעה אחידה אודות גדלותו וסמכותו של האריז"ל".

ולכאורה צ"ע אם הלשון מדויק, שהרי מפורש באגרת אדמו"ר הזקן (אגרות קודש ח"א עמ' פט) "וידוע לנו בבירור גמור שהגאון החסיד נ"י אינו מאמין בקבלת האר"י ז"ל בכללה, ושהיא כולה מפי אליהו ז"ל, רק מעט מזער מפי אליהו ז"ל והשאר מחכמתו הגדולה, ואין חיוב להאמין בה כו', וגם הכתבים נשתבשו מאד וכו'".



ניחוש דאליעזר ויונתן (ותיקון טעות)

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בשיחת ש"פ נח תשמ"ט (התוועדות תשמ"ט ח"א עמ' 310-309) מדבר אודות שאלה בספרי קודש, וז"ל שם: "ולהעיר מסיפורים בתנ"ך אודות עשיית סימנים, ולדוגמא: אליעזר עבד אברהם. . . הסימנים דיונתן וכו'".

ולכאורה הוא פלא, שהרי יש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (הל' עבודה זרה פ"א ה"ד) אם אליעזר ויהונתן נהגו כהוגן, דלדעת

(2) ראה לקו"ש ח"ח עמ' 494 הערה 70 ובכ"מ.

הרמב"ם יש בזה איסור של נישואין, והראב"ד חולק עליו, ובשיחה הובא זה כדבר פשוט.

אגב יש להעיר, שמה שצויין ע"י המערכת בשיחה שם על סימני יהונתן לשמואל א פרק כ, שהוא הסיפור דמחר חודש עם הסימנים שעשה יהונתן לדוד, אם החצים הם ממך והלאה או ממך והנה, לכאורה היא טעות, שהרי שם אין אלה סימנים של "ניחוש", והכונה היא לשמואל א פרק יד, פסוקים ח-י: "ויאמר יהונתן, הנה אנחנו עוברים, אל האנשים ונגלינו אליהם: אם כה יאמרו אלינו, דמו עד הגיענו אליכם, ועמדנו תחתינו ולא נעלה אליהם: ואם כה יאמרו עלו עלינו, ועלינו כי נתנם ה' בידנו וזה לנו האות". וכמ"ש ברש"י חולין (צה, ב) ד"ה וכינתן בן שאול: "אם יאמרו אלינו עלו ועלינו".



נגלה

גילוי דעתא בגיטא

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

בגיטין (לד, א) נח' אב"י ורבא בגילוי דעתא בגיטא אי מלתא היא אי לאו.

ובחתי"ס ביאר פלוגתא אב"י ורבא "וצ"ל דפליגי אי גילוי דעת דומה למחשבה בעלמא ולא אתי מחשבה ומבטל דיבור או דילמא גילוי דעת שע"י מעשה או דיבור כדיבור דמי ומבטל דיבור". והיינו, דכל היסוד שאפשר לבטל השליחות בגט הוא משום דאתי דיבור ומבטל דיבור כמבואר בקידושין (נט) וא"כ אף אם דברים שבלב הוי דברים מ"מ עדיין אין בכחם לבטל דיבור וכמו שאין דיבור מבטל מעשה. וזהו מח' אב"י ורבא בגילוי דעתא בגיטא האם אמרינן שהגילוי דעתא יש לו דין דיבור ממש וא"כ אתי גילוי דעתא ומבטל דיבור או הגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא היינו שאין לזה דין דיבור ומשו"ה אינו יכול לבטל דיבור.

ובתוס' רי"ד שם ביאר "פי' המבטל שליחות הגט צריך שיבטל בפיו ואם הי' לבו שלם לבטל ולא הוציא מפיו אינו כלום דברים שבלב אינם דברים הילכך כל זמן שלא הוציא מפיו הביטול אע"ג שגילה דעתו לא הוי כלום ורבא סבר אע"ג דקיי"ל דברים שבלב אינם דברים היכא דאיכא גילוי דעתא כאילו גילה בפיו דמי".

והנה מפשטות ל' התוס' רי"ד נראה לכאורה דבעצם הי' שייך לפעול לבטל עם דברים שבלב (והיינו דלא כסברת החת"ס דכל הכח לבטל הוא משום דיש לגלו' דין דיבור) והא דלא מהני גילוי דעתא בגיטא הוא משום דברים שבלב אינם דברים. ובזה נח' אביי ורבא האם חשיב כדברים שבלב.

ולכאור' צ"ע דהא מבואר בכ"מ דאף דדברים שבלב אינם דברים מ"מ אם ידוע לכל מה שבלבו שפיר חשיב דברים, וא"כ אם ע"י גילוי דעתו נודע מה הי' בלבו למה לא הוי דברים שבלבו דברים.

והנה בתוס' רי"ד בב"ב (קמו, ב) מבאר דלא אמרינן דדברים שבלב אינם דברים היכא דמוכח מה הי' בלבו והקשה שם "ובגילוי מילתא בגיטא דקיי"ל כאביי דאמר ברוך הטוב והמטיב ולא בטיל גיטא אע"ג דאומדנא דלבא מוכיח שחפץ לבטלו י"ל שבעבור זה שמח שעדיין לא נתנו לה והרי היא ברשותו או לבטל או ליתן ומיהו ביטול לא הוי עד שיבטל בפירוש". והיינו דמבואר דהא דלא מהני ג"ד בגיטא הוא משום שאינו ברור ע"י הגילוי דעת מה באמת דעתו.

ולכאור' צ"ב איך זה מתאים עם המבואר בגיטין דיסוד המח' בין אביי ורבא האם נחשב הגילוי דעתא כהוציא מפיו.

ולכאור' ביאור הדברים הוא דהנה כשאדם אומר דברים מפורשים אף אם יש סברא גדולה לומר שאינו רוצה בלבו הדברים שהוא אומר במפורש ע"ז אמרינן דדברים שבלב אינם דברים ואזלינן בתר דיבורו.

וא"כ בכה"ג דאמר הטוב והמטיב באמת אין אנו בטוחים שרוצה לבטל הגט דהרי אפשר שאינו רוצה ורק שמח שעדיין יש לו האפשרות להחליט אבל מ"מ פשטות הדברים הוא שרוצה לבטל.

ובזה נח' אביי ורבא, אביי ס"ל גילוי דעתא בגיטא לאו מלתא היינו שלא הי' כאן דיבור של ביטול וא"כ כל היסוד לבטל הוא משום דאנן סהדי דרוצה לבטל אבל כיון דאינו ברור דרוצה לבטל א"כ אף אם באמת רוצה לבטל מיחשב הדעת הזו דברים שבלב דלא הוי דברים, ורבא ס"ל דגילוי דעתא בגיטא מילתא היא, היינו שיש לזה דין דיבור

כיון דפשטות הגילוי דעת הוי גילוי דעת לבטל הר"ז כאלו ביטא בשפתיו ביטול, וא"כ אף דבאמת אין אנו בטוחים שרוצה לבטל מיחשב שפיר ביטול.

והיינו דהמח' בין אביי ורבא בגילוי דעתא בגיטא אינו מח' בדינא דדברים שבלב - היינו האם נחשב המדריגה של ידיעה אחר הגילוי דעתא מספיק להוציאה מגדר דברים שבלב, דא"כ צריך לדון בכל גילוי דעת בפ"ע האם הגילוי דעת זה מספיק להוציאה מגדר דברים שבלב - אלא יסוד המח' הוא האם גילוי דעתא יש לו דין דיבור ואז אף אם באמת אין אנו בטוחים שכך הוא בלבו חשבינן ל' כאילו אנו בטוחים שהתכוין למה שאמר שאז מתחשבים עם האמירה ולא עם המחשבה, או דלא נחשב דיבור וא"כ כיון שאין בירור שכך ה' בלבו מיחשב שפיר דברים שבלב.

ב. והנה בתוד"ה מהו (לב, א) הק' דלמ"ד דס"ל דג"ד בגיטא מלתא היכא דמהדר עלי' מעיקרא לבטל אמאי לא אמרי' דבאמת בטל מדין גילו"ד בגיטא. ותי' "וטעמא משום דבאותה שעה לא נודע טעמו לא לשליח ולא לאשה ולא לב"ד והווי להו דברים שבלב שאינם דברים". וע"ז הק' התוס' דבכה"ג אין צריך להיות הסברא של דברים שבלב. ותי' התוס' דהווי להו דברים שבלב מדרבנן או שאפי' מדאו' הוי דברים שבלב עיי"ש.

והנה בפשטות כל התוס' קאי לשי' רבא והיינו דלכתחלה שאל דלשיטת רבא ה' צ"ל הגט בטל מדין גילוי דעת וע"ז תי' דלא מהני מדין גילוי דעת והוי חסרון של דברים שבלב. וע"ז הקשה דלמה הוי חסרון של דברים שבלב וע"ז תי' בב' אופנים.

ודייק בחי' ר' נחום דלשיטת התוס' רי"ד דכל היסוד של שיטת אביי דגילוי דעתא בגיטא לאו מלתא היא הוא משום דברים שבלב אינם דברים א"כ הקושיא שהקשה התוס' על תי' שלשיטת רבא כיון דלא נודע דעתו לא מקרי גילוי דעתא ומיחשב דברים שבלב, דדברים שבלב בכה"ג ה' צ"ל נחשב כדברים שבלב ה' צריך לשאול גם לאביי דבכה"ג שעשה כל מה שיכול לעשות לא ה' צריך להחשב כדברים שבלב.

ומשו"ה הכריח הנ"ל דע"כ ס"ל לתוס' שהא דס"ל לאביי דגילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא אינו משום דמיחשב כדברים שבלב אלא גם שאין לדברים כאלה כח לבטל דיבור [וע"ד החת"ס הנ"ל] וא"כ לאביי אין להקשות כלל והקושיא הוא רק לרבא.

והנה בחי' הנ"ל מבואר דלפי' התוס' זה פשוט דא"א לבטל מינוי השליחות ע"י דברים שבלב דלא אתי מחשבה (אפי' אם נחשב כדברים) ומבטל דיבור ומחלוקת אביי ורבא הוא אי חשוב גילוי דעתא כדיבור ויכול לבטל דיבור או לא נחשב כדיבור.

והנה לפי הנ"ל גם לתוס' רי"ד זהו יסוד השאלה דאביי ורבא והיינו דלפי הנ"ל באמת לכו"ע יסוד המח' הוא אי מיחשב גילוי דעת כמו דיבור ורק דלפי התוס' רי"ד הנפ"מ באופן דפשיטות הגילוי דעת משמעו באופן א' אבל באמת אצלו עדיין ספק האם אזלינן בתר גילוי דעתא ולתוס' השאלה היא האם יש כח ביד הגילוי דעת לבטל הדיבור ובזה תלוי האם חשבינן הגילוי כדיבור.

[והנה ר' נחום נקט בפשיטות שא"א לבטל הדיבור ע"י דברים שבלב אף אם הוי דברים. ולכאור' אי"ז פשוט כ"כ כדמציין שם בהערה לרש"י חגיגה (י, ב) דמפורש דשייך ביטול השליחות ע"י מחשבה וכן לכאור' פשטות הדברים בתוס' רי"ד הנ"ל.]

וא"כ לכאור' אפ"ל בפשט התוס' כפשוטו והיינו דס"ל לתוס' דרבא ס"ל דגילוי דעתא בגיטא מילתא היא והביטול בא ע"י ה"דעתא" ורק צריך הגילוי דעתא לדעת שיש לו ה"דעתא".

וע"ז הק' התוס' דכיון דאיגלאי מילתא למפרע שהי' לו הדעת א"כ למה לא יתבטל משום הדעת. ותי' דכיון דלא נודע בשעת מעשה הו"ל דברים שבלב (והיינו דאה"נ דיסוד הביטול הוא הדעת אבל רק אם הדעת הי' בגילוי ולא אם לא נתגלה שאז הו"ל דברים שבלב שאינם דברים).

ושוב הק' התוס' דהחסרון של דברים שבלב הוא רק באופן שלא חשש לפרש, היינו דממעשיו הי' משמע שלא כדבריו שבלב (אף אם באמת יודעים שכן הי' בלבו, אבל מכיון שממעשיו הי' משמע באור"א לא מתחשבים במה שבלבו) אבל באופן שהי' בלבו ולא הי' שום משמעות דלא כמו שהי' בלבו, אף דבשעת מעשה לא ידעו מזה, אין בזה החסרון דדברים שבלב (וע"ד המבואר ברשב"א קידושין (ג, א), וראה חי' ר' נחום (אות ט)). ותי' בב' אופנים; או שזה דין דרבנן, או שבאמת אף באופן שאין סתירה מפורשת למה שבלבו מ"מ מקרי דברים שבלב דאינם דברים, ורק באופן שבלא גילוי דעתא אנו יודעים מה שבלבו אז לא נחשב דברים שבלב.

לסיכום: בתוס' רי"ד מפרש שהספק בגילוי דעתא בגיטא הוא האם מיחשב "גילוי דעתא" דיבור, ונפ"מ לענין דברים שבלב. וזהו גם פי' החת"ס, אבל בחת"ס יוצא שהנפ"מ אי יש לזה כח הביטול לבטל דיבור.

בחי' ר"נ למד שהתוס' למד כהחת"ס, ולכאו' יש מקום לומר דלפי התוס' יסוד הביטול לרבא הוא גם ע"י דברים שבלב אי הוי דברים וכשיטת התוס' רי"ד, ואולי בזה גופא נח' אביי ורבא אי מספיק דברים שבלב או שצריך דיבור.

[לכאו' יש להעיר על דברי ר"נ הנ"ל, דהתוס' מסיים "ולא הוי דברים שבלב דברים אלא היכא שבלא גילוי דעתו יש לנו לדעת דעתו מעצמנו", והיינו דבכה"ג הי' מועיל דברים שבלב לבטל ואף שאין כאן "דיבור" וא"כ ע"כ ס"ל לתוס' דלרבא (עכ"פ) מהני דברים שבלב היכא דהוי דברים.]



כולה נזיקין חדא מסכת היא

הרב אלחנן לשם

מנהל ביהמ"ד

בריש מסכתין מייתי התוס' הא דאמרינן במס' ב"ק (קב, א) ובמס' ע"ז (ז, א) דיש מ"ד [ר' יוסף] דכולה נזיקין חדא מסכתא היא, ואפי' להמ"ד שהם מסכתות נפרדות, מ"מ צריכים להסביר למה סידרן רבי בסדר זה דוקא - כמו דנקטינן במס' שבועות "מכדי תנא ממכות סליק, מ"ש דקתני שבועות" - ולכן מבארים התוס' שהתחלת מס' ב"ב הוא המשך להענינים המבוארים בסוף מס' ב"מ. וכעין זה כותבים התוס' בריש מס' ב"מ בנוגע להתחלת ב"מ.

ומהתוד"ה אין סדר למשנה (ב"ק שם) עולה דאפי' כשנאמר שהג' בבי אינם חדא מסכתא, עדיין צריכים לומר שרבי קבע ג' שערים בחדא מסכתא זו גופא, וקבע מה יהי' המשנה שמתחיל הבבא הראשון (ארבע אבות נזיקין כו'), ואיזה משנה יהי' בהתחלת הבבא הב' והג', אלא דפעמים לא הי' שונה אותם לתלמידים על סדר זה דוקא, ושמא תחילה שנה ב"מ ואחר זה שנה ב"ק וכו', אבל ודאי דלאח"ז קבע וסדרן רבי על הסדר הנמצא אצלינו.

ויש להעיר בזה האם יש איזה קס"ד להעדיף שמסכת ב"ב יבוא מיד לאחר מס' ב"ק, דעפ"ז מחפשים התוס' הסבר לזה שהוא לאחר ב"מ דוקא [ואין לומר דיש קס"ד שמס' ב"ק לא הי' צ"ל השער הראשון, דהא זה שהסדר נקרא "נזיקין" הוא ע"ש התחלת מס' ב"ק ב"ארבעה אבות נזיקין", ועכצ"ל מס' ב"ק בהשער הראשון].

ויש להביא סברא לזה ע"פ מש"כ המאירי בהקדמתו למסכתין, והוא, ששלשה מסכתות אלו סובבים לבאר עיקרי דינים במה שאין בו דיני נפשות כלל. ובאו עניני שער הראשון (ב"ק) לבאר דיני ותביעות הבאות מזה לזה מצד היזק המגיע ממנו לחברו כו' ובאו עניני השער השני (ב"מ) לבאר דינים בתביעות הבאות דרך טענה מאדם לחברו שלא מצד היזק, אלא מחמת טענות אחרות כו' ובאו השער השלישי (ב"ב) לבאר התביעות הבאים מאדם לחברו דרך קרקעות הן מצד היזק המגיע לשכנים והן מצד חלוקת הקרקע, עכת"ד.

נמצא לפ"ז שכל הג' בבות דנים בעניני תביעות, אלא שמס' ב"ק וב"ב דנים גם בתביעות הבאים מצד היזק, ומס' ב"מ דן מצד טענות אחרות. ועפ"ז שפיר קשה, שיש סברא להעדיף שמס' ב"ב יבוא מיד לאחר מס' ב"ק, מכיון ששניהם עוסקים באותו ענין - תביעה של היזק - ולכן צריכים התוס' בתחילת מס' ב"מ וב"ב לבאר שרבי סידרן באופן אחר מצד המשך המשניות.

ובענין הנ"ל, הנה המהרש"א מק' על התוס' כאן דדלמא התם במס' שבועות מקשין רק למ"ד כולה נזיקין חדא מסכת היא, וא"כ גם שבועות ומכות הם באותו חד מסכתא דנזיקין כמו הג' בבות, ומה ההוכחה מהתם דזה שייך גם בב' מסכתות? ומת' המהרש"א שהגמ' ודאי אזיל גם להמ"ד דלא הוי חד מסכתא, ואתי שפיר סברת התוס'.

ויש לציין לחי' המצפה איתן שמביא מפירש"י במס' ע"ז הנ"ל דמשמע שלהדיעה דחדא מסכתא היא, פירושו הוא דרק הג' בבות הם חדא מסכתא, אבל לא שאר המסכתות בסדר נזיקין, ומביא גם שזהו דעת הריטב"א בחידושויו להתחלת מס' שבועות. ועפ"ז דוחה קושיית המהרש"א על התוס' - דדלמא מק' הגמ' רק למ"ד כולה נזיקין חדא מסכתא היא, הכולל גם שבועות ומכות כמו הג' בבות - דהא גם לדיעה זו אין שבועות ומכות נכללים באותו מסכתא.

ובס' יד מלאכי סי' שלח מביא ג"כ מדברי הריטב"א, והרמב"ן, והמאירי, ורב שרירא גאון בתשובה, ובדברי התוס' יו"ט בהקדמתו

למס' בבא קמא שכן שסב"ל להרמב"ם - שכולם פירשו שרק הג' בבי
בנזיקין הם חדא מסכתא, אבל לא שאר המס' המסודרים בסדר נזיקין.
ועפ"ז מתמה על המהרש"א שתפס שלא כנ"ל אלא מפרש לה על כולל
סדר נזיקין.

אבל יש מי שהעיר שלא המהרש"א לבדו אומר כן, כי כן קדמו חד
מן קמאי והוא הר"י מיגש בחידושיו בריש שבועות דהפירוש שכולה
סדר נזיקין כחדא מסכת היא, לאו אתלתא בבי לבדו אמר כן, כ"א
אכולה סדר נזיקין, דהו"ל לי' מכות ושבועות בכלל, אבל השיגו עליו
הרמב"ן והריטב"א [חידושיהם היו בס' מעשי צדיקים, נדפס בליוורנו
בשנת תק"ם]. וכן כתב החת"ס ומעיר דעפ"ז בצרי להו טובא ממספר
ס' מסכתות, עיי"ש.

ולכאורה תירוצים דחוקים, דדבר נדיר ביותר הוא לומר שהמהרש"א
[והתוס'] חולקים על רש"י (דס"ל דקאי רק על הג' בבות, כנ"ל) כדי
להעמיד שיטה יחידאה, שיטת הר"י מיגש, כשאין אפי' סימן או רמז
לזה בדברי התוס' ודו"ק.

ובפשטות נראה לומר שמטרת המהרש"א הוא רק לפרש דברי התוס'
בשלימותן. ולכן, מכיון שהתוס' בב"ק אינם מכריעים מה הוא הפירוש
בכולה נזיקין - באם זה רק הג' בבות, או כל המס' - ודברי הגמ'
בפשטות יכולים לפרש בב' אופנים כנ"ל, לכן בא המהרש"א להתאים
דברי התוס' לפי ב' האופנים וד"ל.



חסידות

נפש השניית בישראל

הרב פנחס קארף
משפיע בישיבה

בד"ה זה היום (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' קב) כותב כ"ק אדמו"ר
"ומבאר אדה"ז כמ"ש בזהר מאן דנפח מתוכי' נפח, ומפרש מתוכיותו
ומפנימיותו, היינו ד(שרש) הנשמה הוא בעצמותו ית', והגם שממשיך
שם, דכמו שהבן נמשך ממוח האב כך כביכול נשמת כל איש מישראל

נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית', הנה זה שהנשמה היא בבחי' מחשבתו וחכמתו ית' הוא כמו שהיא באה בהמשכה אבל שרשה (האמיתי) היא בעצמותו ית'".

וצ"ע לפ"ז איך יתפרש ההמשך בהפרק שאחר שכתב "מאן דנפח מתוכי נפח" שהכוונה "דשרש הנשמה הוא בעצמותו ית'" ואיך הוא ממשיך אח"כ "כך עד"מ נשמות ישראל עלו במחשבה" שזה קאי על הנשמה "כמו שהיא באה בהמשכה"?



משכנה והשראתה

הרב יצחק מאיר גורארי'

משפיע בתות"ל - מאנטרעאל, קנדה

ב'מראי מקומות הערות והגהות קצרות בסש"ב' - (רשימות על ס' התניא) - פנ"א, בחלק "לקוטי פירושים" (עמ' עא) כתב: "משכנה והשראתה: משכנה - באופן פנימי, והשראתה - באופן מקיף". עכ"ל.

וציינו שזה נעתק מס' שיעורים בספר התניא עמ' 699.

ועד"ז כתב בס' ליקו"ב (קארף) עמ' ש: "עיקר משכנה" הפנימית, "והשראתה" מקיפים. וצוין ("כ"ק אד"ש").

והנה הן אמת שבס' שיעורים בסה"ת (שם) פירש כנ"ל, אבל לא רואים שזה מלשון הרבי, כ"א לכאור' זה מדעת עצמו. - והרי רגיל בספרו שמביא באמת כו"כ פעמים את לשון ק' של הרבי - כאשר היתה כזה - אבל בפירוש הנ"ל לא הביא שום זכר לדברי הרבי -

ואבקש ממשהו לברר אם באמת פירוש זה הוא פירושו של הרבי.

דהנה במאמר אדמו"ר מהריי"ץ בסה"מ תש"ח - שצוין ע"י הרבי להמחבר שיעורים בסה"ת - והובא בספרו הנ"ל להלן בפרק זה גופא הערה 8 - כתב (לכאור') להיפך, וכדלהלן, וקודם שיושבים להתפלפל ולברר איך שאין סתירה בין ביאורים של שני הרביים, צריכים תחילה לברר האם בכלל נכונה השמועה שהרבי ביאר כזה (באיזה מקום אחר?).

וז"ל בסה"מ תש"ח פ"ז לאחר שמעתיק לשון התניא בפרק זה "והנה על המשכת כל התרי"ג מיני כוחות וחיות מהעלם הנשמה אל הגוף

להחיותו אמרו שעיקר משכנה והשראתה של המשכה זו וגילוי זה הוא כולו במוחין שבראש כו", ממשיך לבאר: "שומר כאן ב' דברים המשכה וגילוי ועליהם אמר ב' לשונות משכנה והשראתה שמשכן שייך גם בדבר שהוא בעצם נבדל מהמקום שהוא נמצא שם משא"כ השראה שהוא בדבר שיש לו שייכות אליו".

ולכאור' ביאור זה הוא בהיפוך מהביאור דלעיל ש"משכן הוא באופן פנימי והשראה באופן מקיף". וצ"ב.



תורת חב"ד בספרי ה"שפת אמת"

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בס' שפת אמת (גור), מביא כמה פעמים בתוך פירושו את ספרי כ"ק אדה"ז, ס' התניא וכן את ס' לקו"ת וסידור עם דא"ח. ובכמה מקומות בספריו ניכר אשר לא רק שהגה"ק הי' בקי בספרי יסוד אלו, אלא גם כמה מתורותיו יסודותם ושורשם הוא בתורת חב"ד מרבוה"ק. ונציין כאן מקומות אחדים מתוך דרושי אלול ור"ה.

אני לדודי, עבודת חודש אלול

א. בשפת אמת דרושי אלול תרס"א (בדפוסים הקדומים הוא בדף ט), כ' וז"ל: "על חודש אלול רמזו הפסוק אני לדודי ודודי לי ר"ת אלול. דהנה בר"ח אלול נתרצה הקב"ה לישראל במ' ימים האחרונים ונתגלה הי"ג מדות, כמ"ש הנה אנכי כורת ברית, וזה הי' ע"י התעוררות התשובה של בני", וכן לעולם יש התגלות הי"ג מדות בימים האלה לבני" בכח התעוררות התשובה. דהנה עיקר גילוי הי"ג מדות הם בתשרי כדאיתא בזוה"ק בשביעאה. והוא בחי' בהמצאו שמצד שאז נברא העולם מתגלה ידו הפשוטה לקבל שבים להמציא עצמו להנבראים במדותיו הטובים. אבל באלול ההתגלות בכח התעוררות בני". וזהו אני לדודי, ודודי לי היא בתשרי שכפי התעוררות באלול כך זוכין בתשרי. ובאמת כמו שבני" קדמו לעולם. כן צריך להיות תמיד שבר"ה נתחדש הבריאה ובני" מקדימין באלול שהם קודמין להתחדשות הבריאה כו". ע"כ.

ודברים אלו בשפ"א כנראה מקורם בתחילת הדרושים ד"ה אני לדודי שבלקו"ת.

וז"ל בלקו"ת (פ' ראה לב, א): "אני לדודי ודודי לי. ר"ת אלול. והענין כי באלול מתחיל בחי' אני לדודי דהיינו בחי' אתערותא דלתתא עד ר"ה ויוה"כ שהם בחי' המשכת אלקותו ית' למטה בבחי' התגלות, כמ"ש שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני שמר"ה עד יוה"כ הוא בחינת שמאלו בחי' יראה לפי שאז הוא זמן התגלות מלכותו ית' כו'. וזהו בחי' ודודי לי. רק שצריך תחלה לעורר את האוי"ר על ידי אתערותא דלתתא שהיא באלול. והנה נודע שבאלול הוא זמן התגלות י"ג מדות הרחמים ולהבין זה כו' [ואח"כ מביא המשל הידוע דמלך היוצא לשדה שכולם מקבלים פניו כו']".

ובלקו"ת בתחילת ד"ה אני לדודי השני (פ' ראה לג, א), ז"ל: "אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים. הנה שושנה יש בה תליסר עלין כנגד י"ג מכילין דרחמי שבפסוק מי קל כמוך ושבפסוק קל רחום כו' שמשם הוא מקור התשובה להיות נושא עון כו' והם המתגלים בר"ח אלול שאז הוא בחי' עת רצון כי מר"ח אלול עד אחר יוה"כ הם מ' יום שעלה משה רבע"ה למרום לקבל לוחות האחרונות ומה ימים הראשונים ברצון כו', וז"ש הרועה בשושנים אצל אני לדודי ודודי לי שהוא ר"ת אלול. וצריך להבין מהו ענין י"ג מדות הרחמים בחדש אלול כו'".

ודודי לי, ר"ה ויוה"כ פ

והנה אכן נמצא כבר בספרי הקדמונים ע"ד הרמז דחודש אלול בר"ת אני לדודי ודודי לי, עי' בפע"ח ובשער הכוונות בדרושי ר"ה, ר"ח שער התשובה פ"ד, ב"ח או"ח סי' תקפא, אבודרהם סדר תפילת ר"ה, ועוד. אולם כמדומה בכל המקומות רק איתא אשר אני לדודי ודודי לי הוא הר"ת דאלול ושייך לעבודת אלול.

ואילו אדה"ז בלקו"ת מוסיף פרט נוסף אשר בחודש אלול הוא עבודת "אני לדודי" אתערותא דלתתא, ועי"ז נעשה אח"כ בחודש תשרי "ודודי לי" שהוא האתערותא דלעילא מלמעלה למטה (ר"ה ועשי"ת גילוי היראה, שמאלו תחת לראשי, ובסוכות גילוי האהבה וימינו תחבקני").

ובמאמר ד"ה אני לדודי תשל"ב (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ג, והובא בס' חסידות מבוארת ח"א בתחילתו), מבאר בארוכה שלא יהי' בסתירה מה דסיום הכתוב "ודודי לי" הוא ג"כ מן הר"ת ד"אלול", ובכל זאת מבאר בלקו"ת שזה קאי על הגילויים שבאים אח"כ בחודש תשרי. ע"ש דברים עמוקים ומשם תדרשנו.

ביאור השפ"א כמו בלקו"ת

ובשפ"א שהבאנו לעיל מבואר ג"כ הענין כמו בלקו"ת ממש, שעבודת אלול שאז ההתעוררות מצד בנ"י הוא "אני לדודי", ועי"ז זוכים בתשרי להתגלות מלמעלה "ודודי לי". וע"כ מהרצאת הדברים ניכר שדברי השפ"א כאן מקורם הוא מהלקו"ת.

ועי' ג"כ בשפ"א שם דרושים לחו' אלול תר"מ (דס"ח ע"א): "ובחודש אלול (הזה) מתקיים אני לדודי, ועי' כן מתקיים בחודש תשרי ודודי לי, שהוא השפעת חיים וקדושה על כל השנה". ע"כ. וכאן נקט ג"כ שודודי לי קאי על חודש תשרי.

דרוש שפ"א המיוסד על מאמר אדה"ז

ב. עוד נציין כאן מקור נוסף, שהשפ"א מייסד דבריו על דרוש כ"ק אדה"ז.

בס' שפת אמת - לקוטים, בדרושי ר"ה, מביא ענין ארוך וכותב שמקורו הוא בסידור הרב. אמנם לא כל אריכות הדברים שם הם מהסידור, ובאותו דרוש יש גם תוספת מרובה מהגאון המחבר בעצמו (וגם בתוך התוספת משלו הוא מביא שם מס' התניא פל"א בענין המרידות שצריך לאכפאי לסט"א במיני' ובי'). אך שורש הביאור שם בענין קול פשוט שלמעלה מדיבור ובענין חזרת הדברים לשורשם בר"ה, זהו מן מאמר אדה"ז שכתבו כ"ק אדמו"ר האמצעי בהרחב הביאור בסידור עם דא"ח.

ולשלימות הדברים נעתיק כאן כל הלשון של השפ"א, גם מהקטעים שהם הוספות מהגה"ק בעל השפ"א, ואינם במקור בסידור עם דא"ח.

[בסידור עם דא"ח יש במאמר זה עוד הרבה ענינים ארוכים ועמוקים מאד שלא הובאו בביאורו הקצר של השפ"א, אך לא נוכל להציג כאן הדברים לפני הקוראים כי יש שם בסידור במאמר זה ענינים רבים על כמה דפים, שלא יכילנו הגליון כאן].

לשון השפ"א בשם סידור הרב

וז"ל בשפת אמת שם: "עיין בסידור הרב בשם הבעש"ט. ותורף הדברים שקול היא קודם הדיבור והדיבור היא התרחבות הקול וכמו כן בסדר המשכת השפע מהש"י לעולם גם כן בחינת קול למעלה מבחינת הדיבור אשר שני אלו נקראים כלל ופרט עיין שם, והענין על ידי שבני ישראל מבינים שהכל מהקב"ה ואין לנו שכל לכוון מעצמנו את לבינו

לאבינו שבשמים ובאין בבחינת קול שופר שהוא קול בלי חיתוך האותיות שהדיבור יש בו כוונת האדם שיאמר כך או כך אבל הקול היא רק צעקה מכללות הבל הלב עומק החיות והרוח ולכך קול זה עולה למקום גבוה שנקרא קול יעקב והיא למעלה מהדיבור.

שהרי כתיב בדבר ה' שמים נעשו והדיבור מהש"י הוא הפרט היוצא מן הכלל שהקב"ה הוא המדבר ומקיים ואף שהדיבור מקיים הנבראים מכל מקום נקרא גם הקיום על שמו כי הדיבור דבוק בקול והיא פרט הצריך לכלל, וכמו כן באדם דכתיב בצלמינו כו' שהחיות בכלל היא מהקב"ה כמו שכתוב ויפח כו' רק שמזה יש פרטים אשר האדם מושך החיות לפרט שרוצה וכפי ערך המשכת הפרט להכלל אצל האדם דהיינו שמבטל רצונו ופעולותיו בטלין להחיות שהיא הכלל נקודה הקדושה החיות שיש בו מהקב"ה, כמו כן זוכין לעורר גם למעלה שיהי' נכלל הפרט בהכלל וכשנכלל אז הוא רחמים גמורים שהרי הכלל קרוב יותר להמדבר שהיא הקב"ה והקב"ה בעצמו מלא רחמים וכל הדינים באים מריחוק הפרט מן הכלל ויש בזה אריכות דברים והמשכיל יבין עומק הדברים.

וכמו כן בהנ"ל על ידי שאדם מבטל ענין הדיבור שבו וצועק רק בקול מעורר הקול בשמים והיא המשכה חדשה מן הקול להדיבור ויורד חיים טובים מחדש.

ולרמוז לדברי בעלי הקבלה אף שאין לדבר במה שאין לנו שייכות רק במה שצורך למצוא המכוון מאתנו, שמה שכתבו ענין שינה ודורמיטא ודבר זה צריך הבנה, והפירוש דכתיב הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל, והפירוש פשוט שאין הפסוק בא להגיד כי אין שינה לפניו יתברך רק כי ענין שומר ישראל שהקב"ה נקרא שומר ישראל גם לזה אין שינה, דהנה כתוב אין שכחה לפני כסא כבודך רק אתה זוכר מעשה כולם, אך דובר שקרים לא יכון ואין זכרון לרשע וצדיק בשוה ועוונות גורמים שלא יוכל להיות זכרון לאדם ונמשך לו החיות ממקום אחר שיש חיות גם לרשע והרי גם למעשה עבירה יש חיות והוא מסטרא אחרא, ואף כי הכל מהקב"ה כבר הגידו חכמינו ז"ל ענין זה שהקב"ה ברא עולמו להיות מדריגות שונות והמשכת חיות לכל דבר כפי זכותו ומקומו עד שיש מקום שנותן חיות גם לרשעים, וכפי צדקת הצדיק מתקרב אל הקב"ה בעצמו מקום שנאמר אין שכחה והוא מקום הזכרון, ובהסיר העוונות באין לזכרון, וכמו כן בחינה הנקרא שומר ישראל נאמר עליו לא ינום ולא יישן, וח"ו כשבני ישראל חוטאין וצריך להנהיגם במדת הדין ובחינת שומר ישראל הוא רחמים אם כן נעלם

בחנית שומר ישראל שנתעלה במקום הנסתר ואף כי כתיב לא ינום כו' שאין הסרה לעולם לבחנית שומר ישראל כי חלק ה' עמו אבל בבחנית ריחוק הוא על כל פנים בשעת החטא, והוא גם כן מה שנתבאר לעיל ריחוק הקול מן הדיבור וצריך להיות תיקון לבחנית הדיבור שהוא הפרט שתלוי בפרט מעשה העולם כנ"ל.

ועל זה הוא ענין תשובה ועשרת ימי תשובה שהימים עצמם בבחנית תשובה ועיקר ענין תשובה היא להשיב הכל על מקומו והיינו חיבור וביטול הפרט להכלל כנ"ל שעל ידי תשובה ומעשים טובים בכוחו לחזור גם למעלה הדיבור להקול בנקודה זו אשר יש לכל אדם דביקות והמשכה מבחנית קול ודיבור שכל בני ישראל דביקין בהקב"ה כנ"ל, וזה הביטול היא התקיעות שמבטל חיתוך הדיבור ויודע שאינו יכול בכוחו כלום רק צעקה ממעמקים כו' ועל ידי זה נתעורר בחנית הקול שנקרא שומר ישראל כנ"ל.

ופירוש ממעמקים היא נקודה המוסתרת על ידי עוונות ונשאר רק בעומק במקום שאין שם מגע סטרא אחרא כמו שאמר אא"ז מו"ר זצלה"ה שיש נקודה טובה בכל אחד מישראל אשר הקב"ה מגין עלי' שלא יתקלקל לעולם רק שמוסתרת על ידי דברים חיצונים וזהו בכסא ליום חגנו עיין שם, וכפי הצעקה במרירות כל כך עד שנתבטל כל הדברים החיצונים וכל רצונו לעורר זאת הנקודה ובפרט בתקיעות של כלל ישראל על זאת הכוונה על ידי זה מתעורר גם בחנית עומק למעלה דהיינו גם כן בחנית שומר ישראל אשר נשאר תמיד רק בריחוק לפעמים וזהו מרחוק ה' נראה לי.

והתרועה גנח ויליל ניכר בו יותר תנועת התוקע והיינו שהתרועה היא הצעקה ויללה על מה שקלקלנו במעשינו ועל זה צריך להיות התיקון במעשינו דווקא כמו שכתוב בס' תניא על ענין המרירות אף שצריך להיות עבודה בשמחה רק לזבוח היצר רע צריך להיות במינו שהוא עצבות עיין שם, ועל ידי זה הקול בכי על מעשים הרעים על ידי זה נשברים המעשים רעים כמו שפירש בזה"ק יודעי תרועה לשון שבירה כמו ויודע כו' אנשי סוכות, וכן תרועה לשון שבירה כמו תרועם בשבט ברזל, והוא כנ"ל שעל ידי זה נשבר גם כן למעלה ההסתר שמתגלה הפנימיות שהוא רחמים כנ"ל, וכל זה על ידי ביטול חיצוניות להפנימיות שהוא תשובה, ועל ידי שמתבונן האדם אשר כל החיות גם כח עשיות העבירה גם כן מהש"י ואם כן איך יכולין בכח ה' לעשות היפוך מרצונו ועל ידי מרירות הזה אשר מתחרט האדם ויש לו יותר

צער מההנאה אשר הי' לו מן העבירה על ידי זה מתבטל העבירה בהנקודה חיות שיש בעבירה בעצמו.

וזהו שכתב הרב בס' קדושת לוי פירוש נושא וכובש שהקב"ה מלמד זכות על ישראל בב' דרכים א' שהרי אני נתתי לו כח לעשות העבירה וזה נושא שמגב' העון לעצמו וכובש הוא שמלמד זכות על ידי שהם למטה ואין רואים גדולת הבורא ברוך הוא וברוך שמו כל כך לכך חוטאים עיין שם, ונראה שכמו כן יש ב' עניני תשובה א' ששב על ידי שמתבונן כנ"ל שהוא חיות הקב"ה ועל ידי זה נתמרמר ואז מעורר גם כן למעלה שגם להקב"ה עולה הנקודה חיות הנ"ל בבחינת נושא כנ"ל, ונגד כובש הוא שמתעורר חרטה איך עשה הרעה הגדולה הזאת כשמתבונן גנות מעשה רע שעבר על דעת קונו ועל ידי זה כובש הש"י שהרי נתברר לו איך שהי' אז באדם רוח שטות שלא הכיר גנות המעשה ושכח יראת הבורא ברוך הוא וברוך שמו, ואלו הב' יתכן לומר הם תשובה מאהבה בחינת נושא לכך אמרו חז"ל בשב מאהבה זדונות נעשים כזכיות שעולה הנקודה חיות כנ"ל ותשובה מיראה בחינת כובש נעשה כשגגות שהי' בו אז רוח שטות בלי התבוננות כשווג ושיכור. ויתכן לומר כי אלו הב' הם תקיעה ותרועה וזהו שנאמר עלה אלקים בתרועה ה' בקול שופר". ע"כ בשפ"א.

עוד בשפ"א מסידור שער התקיעות

ג. מאמר זה של הסידור עם דא"ח הובא גם בשפ"א דרושים לר"ה תרל"ב (ט, ג) וז"ל: "מדרש לעולם ה' דברך נצב בשמים. כמ"ש בשם הבעש"ט כי מאמר יהי רקיע מחיה כל רגע הרקיע וכן כל מאמרי השי"ת חיים וקיימים. ונמצא שורש כל דבר וקיומו הוא המקור והנקודה שנמשכת מן מאמר השי"ת. וזהו התקיעות שהוא קול בלי דיבור. שדיבור הוא התחלקות הקול לתנועות נפרדים ושונים. אבל הקול אחד מיוחד דבוק במקורו והיום בר"ה החיות דבוק בשורשו כנ"ל קודם התחלקות והשתנות. ורוצין לדבוק עצמן בפנימיות החיות כנ"ל. [עיין בסידור הרב ז"ל]. ע"כ.

בשם הבעש"ט ע"פ לעולם ה' דברך נצב

וגם מאמר הבעש"ט שמביא בשפ"א כאן ע"פ לעולם ה' דברך נצב בשמים כי מאמר יהי רקיע כו', כנראה מקורו מתחילת שער היחוד והאמונה של אדה"ז. כי פ' זה בשם הבעש"ט הוא רק מאדה"ז (וספרים שלאחריו). עי' בס' בעש"ט עה"ת פ' בראשית עה"פ יהי רקיע. ובליקוט פירושם על תניא שעהיחזה"א שם עמ' נג ואילך.



כמה דיוקים בדא"פ בספר התניא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בתניא ריש פ"ד כותב: "ועוד יש לכל נפש אלקית שלשה לבושים שהם מחשבה דיבור ומעשה של תרי"ג מצות התורה שכשהאדם מקיים במעשה כל מצות מעשיות ובדיבור הוא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצות והלכותיהן ובמחשבה הוא משיג כל מה שאפשר לו להשיג בפרד"ס התורה..."

ואולי יש להעיר, דלכאורה, מתאים לזה שרבינו התחיל לומר שהן המחשבה והן הדיבור והן המעשה הן לבושים לתרי"ג מצות התורה, וממשיך בכיוון זה בנוגע למעשה ודיבור, כן היה לו לסיים גם בנוגע למחשבה ולומר ובדיבור ובמחשבה הוא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצות והלכותיהן.

בסגנון אחר: למה מחלק רבינו בין דיבור למחשבה, שבדיבור העסק הוא בפירוש כל תרי"ג מצות ובמחשבה העסק הוא בפרד"ס התורה.

ולכאורה הן בדיבור והן במחשבה יכול להיות העסק בפירוש כל תרי"ג מצות התורה ועל דרך זה הן בדיבור והן במחשבה יכול להיות העסק בפרד"ס התורה.

ב. וממשיך רבינו שם: "...שהוא משיג בפרד"ס כפי יכולת השגתו ושרש נפשו למעלה".

ואולי כדאי להעיר שקרוב ללשון זה נמצא גם בפ"ה, אבל שם הלשון: "...מה שאפשר לו לתפוס ולהשיג מידיעת התורה איש כפי שכלו וכח ידיעתו והשגתו בפרד"ס".

וכאן אינו מזכיר כלל "ושרש נפשו למעלה".



מצות תלמוד תורה שבדיבור [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון תתקמב (עמ' 38) נעמד הרב נ.ש. שי' על מ"ש בתניא פ"ה וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר מצות ידיעת התורה

והשגתה על כל המצות מעשיות ואפי' על מצות התלויות בדבור ואפי' על מצות תלמוד תורה שבדבור", והאריך מאוד לבאר מה היא החילוק והעדיפות שבמצות ת"ת שבדיבור על שאר מצות שבדבור.

והחילוק מפורש בפכ"ג "אך המחשבה וההרהור בד"ת שבמוח וכח הדבור בד"ת שבפה . . מיוחדים ממש ביחוד גמור ברצון העליון ולא מרכבה לבד כי הרצון העליון הוא הוא הדבר הלכה עצמה שמהרהר ומדבר בה", שממ"ש בטעם היחוד "כי הרצון העליון הוא הוא הדבר הלכה עצמה שמהרהר ומדבר בה" מובן שזה שייך בת"ת לבד. אבל כח הדבור שבשאר מצות הרי הם ככח המעשה שהם מרכבה לבד לרצון העליון ואינם מיוחדים ברצון העליון כמ"ש שם.

גם הקשה על מ"ש בפל"ח (עמ' נא) בהחילוק בין גוף המצוה לנשמת המצוה "כי גוף מצות עצמן ממש הן ב' מדרגות שהן מצות מעשיות ממש ומצות התלויות בדבור ומחשבה כמו תלמוד תורה וק"ש ותפלה וברכת המזון ושאר ברכות" הרי שתלמוד תורה בכלל גוף המצוה, ובהגה"ה שם כותב שתלמוד תורה בכלל נשמת המצוה וכמ"ש שם "שכוונת המצות ותלמוד תורה היא במדרגת אור".

ופשוט שהמילה "שכוונת" שבדברי ההגה"ה קאי גם על "ותלמוד תורה", ור"ל הכוונה שבתלמוד תורה ולא תלמוד תורה עצמה. ולא קאי על מצות תלמוד תורה, אלא על "הכוונה" שבה שהוא הדו"ר כמ"ש שם (ולא קאי על כונת העיון שבתלמוד תורה).



הלכה ומנהג

תפילת ערבית במוצש"ק לנשים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בשו"ע אדה"ז הל' תפילה¹ כתב שנשים חייבות בתפילה מפני שהיא מצות-עשה שאין הזמן גרמא, שרק זמני התפילה הם מדרבנן, אבל עיקר מצותה מן התורה, שנאמר² "ולעבדו בכל לבבכם" ואמרו חז"ל³ "איזו עבודה שבלב - זו תפילה", ומשהתפלל פעם אחת ביום או בלילה יצא ידי חובתו מן התורה "ועל פי סברא זו נהגו רוב הנשים שאינן מתפללות שמונה-עשרה בתמידות שחר וערב, לפי שאומרות מיד בבוקר . . איזה בקשה . . אבל יש אומרים שעיקר מצות תפילה היא מדברי סופרים . . שתיקנו י"ח ברכות על הסדר, להתפלל אותן שחרית ומנחה - חובה, וערבית - רשות. ואף-על-פי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא . . חייבו אותן בתפילת שחרית ומנחה, הואיל ותפילה היא בקשת רחמים, וכן עיקר. אבל תפילת ערבית שהיא רשות, אע"פ שעכשיו כבר קיבלוהו עליהם כל ישראל לחובה, מכל מקום הנשים לא קיבלו עליהם, ורובן אינן מתפללות ערבית במ"ש".

בשו"ע הישן נדפס "כמ"ש" בכ"ף, והכוונה כמו שנתבאר לעיל בסעיף זה, אבל במהדורה החדשה נדפס "במ"ש" בבי"ת, ופתרוננו שם: "במוצאי שבת". וציינו להלכות שבת⁴, שם כתב: "אותן הנשים שאינן מתפללות ערבית ואינן מבדילות בתפילה במוצאי שבת [ואינו מזכיר אם רבות הן או מעטות], יש ללמדן לומר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול' קודם עשיית מלאכה", בדומה ללשון הרמ"א שם⁵.

(1) סי' קו ס"ב.

(2) דברים יא, יג.

(3) ספרי דברים שם. תענית ב, א.

(4) סי' רצט סי"ח.

(5) ס"י.

מקור דבריו מדברי המגן אברהם, שגם הוא כתב בהלכות תפילה⁶ ש"נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות", ומאידך בהלכות שבת⁷ על האמור ברמ"א "נשים שאינן מבדילות בתפילה, יש ללמדן שיאמרו 'המבדיל בין קודש לחול' קודם שיעשו מלאכה", כתב: "ואע"ג דחייבות בתפילה כמו שכתוב סימן [קו סעיף ב], מכל מקום רובן לא נהגו להתפלל במוצאי שבת, ואפשר לומר כיוון דתפילת ערבית רשות אלא דקבלו עליהו כחובה, והנשים לא קבלוהו עליהו במוצאי שבת" - גם שם היתה גירסא "כמ"ש", ובשו"ע השלם תוקן "במוצאי שבת" על-פי מהדורת פראג תקמ"ה, וכן הוא במחצית השקל, לבושי שרד, יד אפרים, מקור חיים וליקוטי חבר בן חיים, וכן העתיקו את דברי המגן אברהם באליה רבא⁸ ותוספת שבת⁹ על אתר, ובפרי מגדים באשל - אברהם הלכות תפילה¹⁰.

א"כ, לפי המג"א ואדמו"ר הזקן, המציאות הייתה שרוב הנשים "אינן מתפללות במוצאי שבת" כלל, ובערבית של חול "אינן מתפללות בתמידות" אלא לפעמים. ואולי היה זה עומס העבודה של ניקיון וסידור כלי ובגדי השבת לאחר צאת השבת, שמנע מרובן להתפלל אז (כמו שעומס הטיפול בבית ובילדים מנע מרובן להתפלל בתמידות בשאר הימים).

הפרי מגדים באשל אברהם על אתר הביא את לשון המג"א בהל' תפילה, וסיים ש"ערבית, יש לומר, הואיל ולא קיבלו - אין מתפללין ערבית כלל במוצאי שבת, משא"כ בחול יתפללו ערבית". ובפתיחה להלכות תפילה ובמשבצות זהב בהלכות שבת¹¹ כתב כדברי אדמו"ר הזקן, שהנשים לא קיבלו עליהן כלל להתפלל ערבית גם ביום חול, וכמו שהעתיק בבאר היטב על אתר את דברי המג"א בהשמטת התיבה

(6) בס"ק ס"ב.

(7) ס"י רצט ס"ק טז.

(8) ס"ק כא.

(9) ס"ק יח.

(10) ס"י פט ס"ק א, שדוקא במוצאי שבת לא קיבלו עליהן.

(11) ס"י רעא אות ד.

האחרונה [כמ"ש או כמ"ש] לגמרי, ולא כדמשמע מלשון המג"א שרק במוצאי שבת לא קיבלו עליהן. וכן כתב המשנה ברורה¹².



ראיית המחוללות בחמישה עשר באב

הנ"ל

בספר 'הליכות בת ישראל'¹, כתב: "בנות או נשים אסורות לרקוד אפילו בפני עצמן בנוכחותם של אנשים, שכן מכשילות הן אותם בכמה איסורים". ובהערה לד פירש: "היינו איסור הרהור ואיסור הבטה, ואם הן שרות בשעת הריקוד, נוסף גם איסור קול באשה, מלבד איסורים נוספים. וכדברי בן-איש-חי²: 'ואפילו ריקוד נשים לבדם בפני האנשים אסור, כי יתגרה יצר הרע באנשים הרואים...'³".

וצריך ביאור, כאשר היו בנות ישראל (או ירושלים) "חולות בכרמים" ביום חמשה-עשר באב⁴, וכדברי הבריייתא⁵ "מי שאין לו אשה, נפנה לשם" - האם כדי למצוא שידוך מותר לעבור על כל הנ"ל? ולע"ע לא מצאתי על זה במפרשים שם.



בענין ברכת 'הגומל' על טיסה

הנ"ל

בקשר לבירור שנדפס בנושא "ברכת הגומל על טיסה פנים-ארצית" ('התקשרות' גיליון תרסו עמ' 16):

(12) סי' קו סוף ס"ק ד.

(1) פ"ז סט"ז.

(2) לפרשת שופטים (שנה ראשונה) סי"ח.

(3) ולהעיר ממה שמסופר בגמרא (ע"ז יח, א), שבתו של רבי חנינא בן תרדיון "פעם אחת היתה מהלכת לפני גדולי רומי. אמרו: 'כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו' - מיד דקדקה בפסיעותיה" ונענשה ע"ז, עיי"ש.

(4) משנה תענית כו, ב.

(5) שם לא, א.

במכתב הרבי לר' יצחק הוטנר (ז"ל)¹, לאחר שניצל משבי ביד המחבלים שחטפו את המטוס שטס בו והחזיקו את הנוסעים בעיר זרקא שבירדן בחודש אלול תש"ל, כתב הרבי: "לתשובתו הרמתה . . ויהי רצון שיקויים בזה 'הודו לה' גו"², ולדידן דמברכין גם על נסיעה באוירון על-גבי הים - הרי כל ד' העניינים³ היו בזה...".

וצריך ביאור מה כוונת הרבי בביטוי "ולדידן", הרי למנהג האשכנזים כפסק האחרונים⁴ ואדמו"ר הזקן⁵, מברכים גם על כל נס ולא רק על אותן ארבעה.

ובנושא טיסה - דעת הרבי⁶ שצריך לברך עליה, גם מי שלא טס על-גבי הים והמדבר, בהתאם לדעה זו. והוסיף, "דאפילו לדעה הראשונה [שמברכים רק על אותן ארבעה ותו לא] אווירון הנוסע מעבר לים הרי הוא גם-כן בסוג 'יורדי הים', דמאי נפקא מינה...".

הרי זה הוא לא רק "לדידן". ואולי הכוונה בהתאם לאמור בקטע זה, שלפי דעת הרבי - גם הספרדים צריכים (לפסוק שצריך) לברך, כאמור.



מתי מברכין האנשים כשהם מדליקין נרות שבת

הרב גדלי' אבערלאנדער

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

כתב בשו"ע אדה"ז סי' רסג ס"ז: "יש אומרים שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה אלא אם כן התנה שאינו

(1) אג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע כרך כו עמ' תפח. וש"נ לשיחות קודש תש"ל ח"ב עמ' 495. וראה אודות קשריו עם הרבי בס' שמן ששון מחברין ח"א עמ' 160.

(2) מזמור זה, תהילים קז, נאמר על ארבעה שיצאו מצרה לרווחה וצריכין להודות לה' (ראה ברכות נד, ב).

(3) יורדי הים (כמצויין במכתב), הולכי מדברות (זרקא היא במדבר), חולה (כנראה גם מזה סבל) וחבוש בבית-האסורים (שבי).

(4) ב"ח, ט"ז, לבוש ואליה רבא.

(5) סדר ברכת הנהנין פי"ג ה"ז.

(6) לקוטי שיחות חי"ב עמ' 152.

מקבל עליו שבת בהדלקה זו. ועל פי זה נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות ואינן מכבות אותה שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו אבל יכולות להדליק נרות הרבה שכולן מצות הדלקה אחת הן ואין קבלת השבת חלה עד אחר גמר ההדלקה.

ויש חולקים על זה ואומרים שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקת נרות אלא בהתחלת תפלת ערבית של שבת שכיון שאמר הש"ץ ברכו הכל פורשים ממלאכתם, וכן עיקר (ומכל מקום לדברי הכל צריך שיקבל שבת לאלתר אחר ההדלקה כמו שנתבאר למעלה).

אבל המנהג הוא כסברא הראשונה שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עליה בהדלקה זו ולכן תתפלל מנחה תחלה אבל שאר בני הבית מותרים במלאכה עד ברכו ואפילו אותה אשה אם התנית תחלה אפילו בלבה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו מועיל לה תנאי זה במקום הצורך אבל שלא במקום הצורך אין לסמוך על התנאי לפי שיש אומרים שאין תנאי מועיל כלל לפי דעת האומרים שקבלת שבת תלויה בהדלקת נר שבת.

וכל זה כשהדליקה הנרות שעל השלחן שהן עיקר המצוה ובהן תלויה קבלת השבת אבל שאר הנרות שמדלקת בבית ובשאר חדרים אין קבלת שבת תלויה בהן לדברי הכל ומותר לה לעשות אחריהן כל המלאכות עד שתדליק נרות שעל השלחן.

וכל זה באשה אבל באיש המדליק אין בו שום מנהג כלל ומעמידין על עיקר הדין שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות אלא באמירת ברכו ומכל מקום טוב להתנות לכתחלה".

וממשיך רבינו בס"ח: "המדליק נר של שבת ויו"ט אחד האיש ואחד האשה חייבים לברך עובר לעשייתו בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת או של יו"ט כדרך שמברכים על שאר כל מצות מדברי סופרים עובר לעשייתו. והמנהג שמברכים אחר ההדלקה לפי שסוברין שאם תברך תחלה קיבלה לשבת ותהא אסורה להדליק ואף ביו"ט מדליקין תחלה כדי שלא לחלק בברכה אחת לברך אותה פעמים קודם הדלקה ופעמים אחר כך וכדי שתהא הברכה עובר לעשייה אינה נהנית מן האור עד אחר הברכה דהיינו שמשימה ידה לפני הנר מיד אחר ההדלקה עד אחר גמר הברכה ואז מסירה ידה ונהנית מן האור וזה נקרא עובר לעשייה". עכ"ל.

כלומר, בס"ז כותב רבינו המנהג שהנשים מקבלות על עצמן את השבת בהדלקת הנרות, ומדגיש שמנהג זה הוא דוקא בנשים ולא באנשים. ואח"כ בס"ח מוסיף שמכיון שהמנהג הוא שע"י הדלקת נרות שבת יש בזה קבלת שבת לכן יש להדליק מקודם ואח"כ לברך. אבל זהו רק באלו שמקבלים שבת ע"י ההדלקה דהיינו הנשים, אבל אנשים שמדליקין - שכבר כתב לעיל שאין מקבלים עליהם את השבת - אין המנהג כן, אלא מברכין ואח"כ מדליקין מכיון שאין הם מקבלים שבת בהדלקת הנרות, והדבר פשוט וברור.

וא"כ צע"ג על הגאון רבי אברהם חיים נאה שכתב בספרו קצות השלחן (סי' עד אות יט): "ומסתימת ל' אדמו"ר ז"ל, משמע שגם איש המדליק יברך אחר ההדלקה", דזה אינו שהרי דברי רבינו ברור מלולו שרק בנשים הדין כן אבל באנשים מברכים ואח"כ מדליקין מכיון שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנרות.

ולפי"ז מה שכתבו במהדורה החדשה של סידור תהלת ה' אצל ברכות הדלקת הנרות (עמ' עג אות 2, ואולי מקורם היה הקצוה"ש מבלי לציין זאת להדיא): "המדליק נר של שבת ויו"ט אחד האיש ואחד האשה . . מברכים אחר ההדלקה" ומצינים לשו"ע אדה"ז סי' רסג ס"ח, אינו נכון כלל וכלל. ולהלכה יש להורות שהאנשים שמדליקים נרות שבת שיברכו קודם ההדלקה.



גזיזת הצפרנים בראש חודש לשיטת אדה"ז

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בשיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

הנה בצוואת ר' יהודה החסיד איתא: "לא יגלח אדם הראש . . בר"ח. וכן לא יטול הצפרנים בראש חודש". והובא להלכה במג"א סי' רס בתחילתו ובשו"ע אדה"ז שם.

וכבר העירו, שהמגן אברהם - וכן אדה"ז - הביאו רק את המנהג לא להסתפר בראש חודש, ולא הזכירו כלל את המנהג שלא לגזוז הצפרנים בראש חודש. ובס' "שמירת הגוף והנפש" פס"ח הערה ו כתב: "אין להחמיר רק בתספורת בר"ח שחל בערב שבת, מדאין רגילין בה תמיד לכן לא הוי כ"כ מצוה, אבל בנטילת צפרנים, מדרגילין בהן בכל

ערב שבת, שפיר הוי מצוה לכבוד שבת ואמרינן שומר מצוה לא ידע דבר רע. ולפ"ז אפשר לומר דלכן בסימן רס שעוסק בהל' ערב שבת מובא רק הדין של ריה"ח שלא להסתפר כשחל ר"ח בערב שבת, משא"כ קפידת ריה"ח שלא ליטול צפרנים בר"ח לא הביאו דזה באמת מותר כשחל ר"ח בע"ש".

וראה מה שכתב בזה באריכות בשיטת אדה"ז בס' 'קיצור הלכות להל' שבת', במילואים עמ' נד ואילך. וש"נ. ומסיק שם, שאכן מלשון אדה"ז - סי' רס ס"א - "ונוהגין בקצת מקומות שלא להסתפר בראש חודש אפילו חל בערב שבת מפני חשש סכנה" - ולא הזכיר שלא לגזוז צפרנים בר"ח אפילו חל בע"ש - משמע שמותר לגזוז הצפרנים גם כאשר ערב שבת הוא ראש חודש, משום "שומר מצוה לא ידע דבר רע". עיי"ש בארוכה.

אמנם לענ"ד מדברי אדה"ז משמע, שמותר לגזוז צפרנים בכל ראש חודש, ולא רק כאשר ראש חודש חל להיות בערב שבת, שאז שייך הטעם של "שומר מצוה";

כי, אמנם סי' רס עוסק בהל' ערב שבת דוקא, אבל הרי בס"ב שם מדבר אדה"ז גם על גזיזת צפרנים בשאר ימי השבוע, ובפרט ביום חמישי (עיי"ש) ואם אכן ס"ל שיש בעיה בגזיזת הצפרנים בראש חודש סתם, כאשר אינו חל בערב שבת, היה לו להזכיר זאת!

ובפרט לגבי יום חמישי, שמזכיר במפורש שיש "קוצצין מן הרגלים ביום ה' ומן הידים בערב שבת", והיה לו להזכיר שאם יום ה' חל בראש חודש אין לקצוץ, מפני שאז לא שייך הטעם דשומר מצוה לא ידע דבר רע. אלא אם כן נפרש שכיון שמוכרח לגזוז ביום ה' ולא ביום ו' כדי שלא לקצוץ ביום אחד צפרני הידים והרגלים לכן גם ביום חמישי יחול הענין של "שומר מצוה לא ידע דבר רע".

ובקיצור: מזה שאדה"ז השמיט לגמרי אזהרת ר' יהודה החסיד לגבי נטילת צפרנים, משמע לכאורה שאין בעיה בגזיזת צפרנים בראש חודש כלל, ולא רק כאשר חל ראש חודש בערב שבת (כמ"ש בס' קיצור הלכות שם). ועצ"ע.



כפתור חילופי התפור בבגד בנוגע לאיסור הוצאה בשבת [גליון]

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

ראיתי האריכות שנכתב בענין זה בגליונות הקודמים ולפענ"ד יש להגיע למסקנה ע"י בירור הגדרים של מלאכת שבת בכלל ומלאכת הוצאה בפרט:

א. מלאכה בשבת אינה אסורה מן התורה רק אם היא מלאכה הצריכה לגופה, מלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה רק מדרבנן. הוצאת כפתור חילופי התפור לבגד היא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ב. הוצאה בשבת אסורה מן התורה רק אם כך היא דרך הוצאתו בחול. המוציא דבר בשבת שלא כדרך הוצאתו בחול אינה אסורה אלא מדרבנן. דרך הוצאת כפתור בחול הוא ביד או בכיס או בשקית וכיו"ב. הוצאת כפתור ע"י תפירה לבגד (בפנים) אינה דרך הוצאתו בחול.

ג. דבר שאינו מתכוון מותר, ואם זה פסיק רישי' אסור מדרבנן. היוצא בשבת לבוש בגד שתפור בו כפתור חילופי, הרי היוצא לא תפרו לבגד על מנת להוציאו וגם אינו מתכוון להוציא הכפתור. וא"כ הרי הוצאת הכפתור חילופי הוא דבר שאינו מתכוון ואילו לא היה פסיק רישי' הי' מותר לגמרי (שו"ע אדה"ז סי' שלז).

ד. המוציא דבר בשבת אפי' כשמחובר בבגדו אם הוא עשוי לתשמיש בפני עצמו ה"ז משא וחייב מן התורה. ולכן המוציא מפתח של ברזל אפילו שתפרו לבגדו חייב. כי גם בשעה שהמפתח תפור לבגדו משתמש עם המפתח לפתיחת מנעול. משא"כ כפתור חילופי אינו משמש לתשמיש בפני עצמו בשעה שהוא תפור לבגד כי אז א"א להשתמש בו כלל והוא בטל לגבי הבגד ומותר לצאת בו.

ה. בשעה שהכפתור חילופי תפור לבגד אינו חשוב לגבי הבגד. וכמו רצועות הכילה שהם חשובים וצריכים להם כשמושכים הכילה ע"ג הכלונס, אבל כשמתעטף בכילה אינו צריך להם ואין להם אז חשיבות לגבי הכילה. וכן בכפתור חילופי בשעה שהוא תפור בפנים הבגד אינו

צריך ואין לו אז שום חשיבות לגבי הבגד ובטל אליו ומותר לצאת בו כמו שמותר לצאת ברצועות הכילה.

ו. אסור לצאת בשבת לבוש בגד שראש א' מן הלולאות נפסק כי הוא חשוב לשימוש הבגד ודעתו עליו (לתקנו) וכעת אינו משמש לבגד מחמת שנפסק והוי כמשא. משא"כ כפתור חילופי אינו משמש לבגד כלל ואינו חשוב ואין דעתו עליו כי אינו צריך לכפתור זה עכשיו והוא בטל לגבי הבגד ומותר לצאת בו בשבת.

(ואפי' לדעת אלו שרוצים להחמיר בזה אין כאן איסור מן התורה. ותמיהני על הרה"ג הרב ע.ב.ש. שי' שכתב שזה חשש איסור דאורייתא וחיוב חטאת).

ולתוספת ביאור לבאר הגדר של ביטול לגבי בגד שלפי זה מותר לצאת בשבת בבגד שתפור בו כפתור חילופי.

הנה כל דבר שהוא חלק מהבגד ע"י שמשמש את הבגד והאדם צריך לו ומשתמש בו בדרך השתמשותו בבגד כמו לולאות התפורים לבגד, הנה דבר כזה אם נפסק ראש א' ממנו אז אין הלולאות משמשות לבגד, ולכן אפי' אם הלולאות הן חוטים דקים שבפ"ע אין להם ערך ואינן שווים כלום מכל מקום מכיוון שהוא צריך להן לשמש הבגד, הרי הן חשובות לו ודעתו עליהן לתקנו, ולכן הרי הצורך שיש לו בהן מחשיבן ואינן בטלות לגבי הבגד וכל זמן שאינן מתקנות ואינן יכולות לשמש את הבגד, הרי הן משא ואסור לצאת בבגד זה בשבת.

וכל דבר שאינו חלק מהבגד, היינו שאינו משמש את הבגד כלל והוא מחובר ותפור לבגד, הנה אם לדבר זה יש ערך וחשיבות ויוקר בפני עצמו, וגם אינו תכשיט לבגד כלל, הרי זה משא ואסור לצאת בבגד זה בשבת, כמו רצועות (התלויות באבנט) של משי.

אבל כל דבר שאינו חלק מהבגד, ואינו משמש לבגד כלל, ואין הבגד צריך לדבר זה בדרך שימושו של האדם בבגד, והדבר הזה תפור בבגדו אין לו שום ערך ויוקר בפני עצמו ואינו שווה כלום, ולמשל שכשמיניחים הבגד והדבר הזה, זה לצד זה, בכדי להעריך א' לגבי השני, ודבר זה אינו תופס מקום כלל והוא כאין ואפס לגבי הבגד, הנה דבר זה בטל לגבי הבגד. וכמו שמותר לצאת עטוף בכילה עם רצועות התלויות בה כי אין להן שום ערך וחשיבות בפני עצמן והן בטילות לגבי הכילה, וכמו"כ בכפתור חילופי שאינו שווה כלום ואין לו חשיבות

וערך בפני עצמו ובטל לגבי הבגד כאילו אינו. ומה שיכול להיות שבעתיד יאבד כפתור ויצטרך לכפתור חילופי אין זה מחשיבו עכשיו שאין צריך לו, במכל שכן מרצועות הכילה שצריך להן כשמושכים את הכילה ע"ג הכלונס שאין זה מחשיבו בעת עטיפתו.



בענין לימוד התורה לגוי העומד להתגייר ובדברי האג"מ בזה [גליון]

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

בגליון תתקמ (עמ' 63 ואילך) השיג הרב ח.ר. שי' על מ"ש האגרות משה יורה דעה ח"ג סי' ז, דהאג"מ תמה על מה שבמהדורא קמא סי' מא חולק הרעק"א על המהרש"א במס' שבת (לא, א) שנקט שהלל לימד תורה לגר טרם גיירי, וכתב הרעק"א שמדברי התוס' (יבמות כד, ב) מבואר דס"ל דגיירי' הלל לאותו נכרי קודם שלמד תורה וא"כ אין ראי' מסוגיית הגמרא בשבת שמותר ללמד תורה לגוי שבא להתגייר, ועל כן בענין גוי שביקש שילמדו עמו מקרא וסדר תפילה יום יום במדינה שהוא נגד דת המלך להתגייר ואח"כ ילך למקום שמותר להתגייר כתב רעק"א "אין בכחו להתיר". והאג"מ תמה על הרעק"א, איך אפ"ל דגר העומד להתגייר "אין ללמדו תורה", הא צריך לקבל עליו עול מצות ואם כן צריך שידע מהם, דהא בלי ידיעה אפשר שלא הי' מקבל דבר אחד שיחשב שקשה לפניו ואין קבלתו בסתם קבלה על זה, והי' שייך שיתבטל גרותו כו'.

ומשום כל זה כתב הגרמ"פ בכוונת רע"א שמה שמותר וגם מחוייבים ללמדם הוא דוקא כשהגרות יהי' במקום זה. דכיון שהוא מכין עצמו להגירות הרי מדרכי הגרות הוא ללמדו תורה וזה מותר בפשטות גם לרעק"א. אבל כשעדיין אי אפשר לו להכין עצמו להגרות לפי שהוא נמצא במדינה שמחוקי המלכות שאסור לגייר עכו"ם, ורק שאומר הגוי שאחר שילמד ילך למדינה אחרת רק אז סובר רעק"א שאסור ללמדו מאחר שלא נקל לו כל כך ללכת למדינה אחרת והרבה מניעות איכא, ורק בזה כתב רעק"א שאין בכחו להתיר.

ועל זה (היינו על זה דכתב באג"מ דכיון שצריך לקבל עליו עול מצות צריך שידע מהם כו' שתהא קבלה מעלייתא) כתב הרב הנ"ל

די"ל בפשיטות דלרעק"א אין הודעת מצות שמודיעים אותו בקיצור שחייבים בזה ואסורים בזה וכיו"ב נכלל בגדר לימוד התורה כלל, משא"כ ללמדו מקרא וסדר תפילה דמייירי בהו רעק"א בתשובתו דשפיר הוה בגדר לימוד התורה שנאסר לגוי, ואפילו את"ל דהודעת מצות הוה בגדר לימוד התורה י"ל דמה שנכלל בהודעת מצות הותר מכלל איסור לימוד תורה לגוי כו'.

ולכאור' יש לומר הביאור בדברי האג"מ, דהנה המנהג בבתי דינים של גרים בזמננו הוא דגוי הרוצה להתגייר מכינים אותו בלימוד מצות וגם מכינים אותו בלימוד סדר התפילה, ודבר זה הוא בניגוד למה שרעק"א לא רצה להתיר ללמד להגוי סדר תפילה (ובכלל לא מצינו שרעק"א יציע שבמקום לימוד מקרא, ילמדו אותו מצות, וכמו שנוהגים בזמננו). וע"כ שפיר תמה האג"מ על דעת הרעק"א, שמדבריו משמע שאין מלמדין לגוי אפילו עיקרי הדינים להכינו לגרות, וע"כ תירץ האג"מ מה שתירץ.

והנה איך שיהי' הפירוש בדברי הרעק"א נראה שאפילו לדעת המהרש"א שמותר ללמד תורה לגוי הרוצה להתגייר וכדמצינו בשבת (לא, א) שהלל אמר להגוי ללכת וללמוד "נימוסי מלכות", ז.א. שהלל התיר לו לילך ללמוד תורה - ולדעת המהרש"א התיר לו קודם הגיור וכנ"ל - כל זה התיר לו הלל משום שהלל ידע שאם הוא יאמר לו (להגוי) שאסור לגר להיות כהן גדול לא הי' הגוי מקבל גרות (עיי' שם בחדא"ג מהרש"א), והלל רצה לקבלו לגרות משום טעם כמוס שהי' לו (להלל), אבל לא מצינו שום היתר להניח לגוי העומד להתגייר ללמוד תורה סתם, וגם ההלכות שאינן נוגעות לההלכות שגר צריך לקבל עליו, ולא מצינו שמותר להדריך גוי כיצד ללמוד גמרא, וע"כ צ"ע אם מותר לשלוח לשיבה גוי העומד להתגייר, כדי להכינו לגרות, מכיון שבישיבה לומדים הרבה ענינים שאינם נוגעים להלכה.



שיבכ לומר על הנסים [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן
ר"מ בישיבת חב"ד חולון, אה"ק

בגליון תתקמב (עמ' 86 ואילך) נכתב תגובה למ"ש בגליון תתקמא (עמ' 186 ואילך) בקשר לחידושי הגרעב"ש בענין מי ששכח ועל

הנסים. ובו הוא שמתי הן בטענת "זיוף" והן בטענת "דילוג" בקול רעש גדול. ואף שבנקל אפשר להוכיח שאין בזה ולא כלום, אבל במסגרת הנסיונות הנואשים להצדיק דברי הגרעב"ש נגד דברי הפוסקים בכל מחיר, הרי שכדי לבלבל ולהסיח דעת הקוראים - אף שלא יועילו כלל ליישב דברי הגרעב"ש - שווה כנראה להעלות טענות מופרכות והעיקר לטשטש את הענין שבאמת עומד על הפרק.

ואפתח בטענת ה"זיוף", שעל מה שהביא הגרעב"ש רא' לדבריו שבתפילה אין אפשרות להשלים באלקי נצור את אמירת ועל הנסים - בניגוד לדברי הפוסקים בזה - מכך שהכלבו לא מזכיר אפשרות כזו, אף שבברהמ"ז כן הזכיר זאת. ואף שבעצם אין מזה כל רא' כפי שכבר ביארתי בעבר, וית' עוד לקמן בע"ה, אבל ניסיתי לומר שגם לשיטתו של הגרעב"ש בכללות הענין אין כאן רא'. וכתבתי שהיות שבכלבו הוזכר שם אמירת ועל הנסים יחד עם אמירת עננו, ובהא הרי מוסכם גם על הגרעב"ש שיש להשלים באלקי נצור, ובכ"ז הכלבו לא הזכיר זאת, הרי דאין להביא ראיה מזה גם בנוגע לועל הנסים. וע"ז הביא בגליון האחרון שבהמשך דבריו כן הביא הכלבו את האפשרות לומר עננו באלקי נצור.

[אבל פשוט שאין מזה קושיא, שהרי ישנו חילוק ברור בין עננו שבו ההזכרה בסוף התפילה היא באותו נוסח ואותו גדר כמו בתפילה, לבין ועל הנסים שאפשר לאומרו רק בתור בקשת רחמים ובנוסח המתאים לזה ולא בתור הודאה כמו בברכת הודאה].

ואכן טעות היתה בידי שלא טרחת להשיג את הספר כלבו (שלא נמצא תח"י, וגם בארצה"ס דישיבתנו אינו נמצא) וסמכתי על הגרעב"ש שהעתיק בגליון תתק"ז דברי הכלבו הנוגעים לענינינו, ושם לא הובא המשך הדברים הנ"ל, ולכן כתבתי מה שכתבתי - אבל כאמור אין זה משנה כלל לעצם הענין. אולם, אם הטעות היחידה שיצאה מתחת ידי במשך כל השקו"ט הזו, תיחשב כ"זיוף", הרי שהצד השני בויכוח שכבר הספיק לטעות הרבה פעמים במשך הדיון צריך להחשב כזיפן בה"א הידיעה, ואשר לכן תמוה מאד איך נשתרבר כאן טענת הזיוף בדבר שברור שאלו הייתי רואה את דברי הכלבו בפנים ולא מסתמך על הגרעב"ש לא הי' שייך שהייתי כותב את מה שכתבתי בענין הכלבו, ולכא' גם במסגרת הנסיון להצדיק את דברי הגרעב"ש בכל מחיר צריך להיות איזה בסיס מינימלי לטענות שמטיחים בצד השני וק"ל.

ב. מכאן אבוא לטענת ה"דילוג", והוא בקשר למה שהבאתי דגם היעב"ץ כבר כתב בסידורו לומר את הרחמן דועל הנסים לפני הרחמן הוא יזכנו - ודלא כהגרעב"ש שטען שזה ענין שנתחדש אצל הפוסקים האחרונים וכמו הערוך השולחן והמ"ב - וע"ז הוא טוען עכשיו שאכן כתבתי דעת היעב"ץ בענין ברהמ"ז "ודילגתי" על דעת היעב"ץ בנוגע לאמירת ועל הנסים באלקי נצור, והרי בתפלה לא הזכיר את האפשרות הזאת, שמזה מוכח שלדעתו אין להשלים בתפלה.

הנה ראשית כל במחכ"ת הוא חוזר על אותה הטעות שכבר עשה בעבר בנוגע לאדה"ז, שנתבלבל לו בין מה שהוסיפו המדפיסים והעתיקו הלכות משו"ע לבין דברי היעב"ץ עצמו. שהרי כל הקטע שהוא מדבר עליו הוא לא מדברי היעב"ץ - כמו הקטע שהבאתי בנוגע לברהמ"ז שהוא באמת דברי היעב"ץ, אבל בשמו"ע המדפיסים שם העתיקו בכ"מ דינים משו"ע - ואין מזה שום ראי' לדעת היעב"ץ עצמו, וכדי שלא יתבלבלו בזה (אף שבאמת ההבדל הוא די ברור גם בהוצאות הישנות) הנה בהוצאות החדשות כבר הדפיסו זאת באותיות שונות כדי להבדיל בין דברי היעב"ץ עצמו לדברי המדפיסים.

אבל באמת גם אם נניח לטעות הזאת, מה שייך כאן "דילוג"? וכי בנוגע לתפלה ה' איזה ספק ממתי זה נזכר בפוסקים שיש להשלים באלקי נצור, והרי זה כבר הובא בט"ז והא"ר והבאר היטב והמחצית השקל והמאמר מרדכי, משא"כ בנוגע למקום אמירת הרחמן בברהמ"ז שהי' טענה מצד הגרעב"ש שזהו ענין שנתחדש בפוסקים האחרונים שיש לאומרו קודם הרחמן הוא יזכנו, ואילו לדעת הגרעב"ש באמת צריך לאמרו לפני הרחמן הראשון דוקא, וע"כ הבאתי מה שמצאתי בסידור היעב"ץ שכותב מפורש ובפשיטות דלא כהגרעב"ש, וא"כ במקום להודות שבענין זה נתברר שטעה, הוא בא לזעוק אבל מהי דעת היעב"ץ בנוגע לתפלה?!

והלא גם אם היעב"ץ ה' אומר מפורש שבתפלה אין ענין להשלים (אף שכפי שית' לקמן זה לא נמצא ע"ע בשום פוסק, וגם לא יימצא בעתיד) אין זה גורע כלום מהענין הנדון שלשמו הבאתי את היעב"ץ, ובאמת כבר נלאתי מלספור כמה פעמים שינה הנ"ל את דעתו במשך השקו"ט דידן, ולדוגמא בענין המדובר, דמתחלה בדבריו הראשונים תלה מאד את שני הנקודות זב"ז (כוונתי, למקום אמירת הרחמן דועל הנסים בברהמ"ז והאם יש ענין להשלים באלקי נצור) ולאח"כ כשהראיתי שדעת הערוך השולחן בא' הנקודות הוא מפורש דלא

כהגרעב"ש, וא"כ איך רוצה לדייק בענין השני שדעת הערוך השלחן היא באופן שאינו מתאים לנקודה הא' לדעתו, הנה בגליון תתקיט בא והודיע "להבהרת הענין" דשני הענינים אינם תלויים זב"ז וכל אחד "הוא נידון נפרד לעצמו", ועכשיו לפתע כשגלה מה כותב היעב"ץ מפורש בנוגע לא' הנידונים בא וצועק "דילוג" מה עם הנדון השני !

ג. ועד"ז מה שכותב ש"נוסף לכל זה המוכח מיני' ובי' בדברי היעב"ץ דלא אזיל דוקא לשיטת הרמ"א שהרי כותב האומר יעלה ויבוא בר"ח (ושכח בבונה ירושלים) לפני הרחמן הוא יזכנו דלא כפסק ומנהג הרמ"א בסי' קפח", הרי זה עוד דוגמא לנסיין בלבבל את הקוראים בעוד ענין שאינו שייך כלל לענינו להסיח דעתם, והרי אין לזה כל שייכות למקום אמירת הרחמן דועל הנסים או דר"ח, אלא ענין בפ"ע שהביא הרמ"א בהמשך למה שכתב בתחלה ד"אפשר דמכל מקום יש לאמרו (כוונתו ליעלה ויבוא במי ששכח לאמרו במקומו) בתוך שאר הרחמן" מוסיף ש"אולי יש לחלק כי ביעלה ויבוא יש בו הזכרת שמו ואין לאמרו לבטלה", היינו שבעצם יש ענין לאמרו אבל הרמ"א חושש לש"ש לבטלה (וראה במג"א שתמה ע"ז ונשאר בצ"ע), ואילו היעב"ץ לא חשש לזה (כידוע שיטתו בענין שגם בעת הלימוד יש לומר השמות ככתבם, ואכ"מ)¹, אבל מהי השייכות בין האם יש לחשוש לומר בר"ח יעלה ויבוא בתוך הרחמן מצד ש"ש לבטלה או לא, לבין מקום אמירת הרחמן בועל הנסים לפני הרחמן הראשון או לפני הרחמן הוא יזכנו ? ! וכ"ז לא הובא על ידו אלא בכדי להמנע בכל דרך מברור הנדון שאנו עוסקים בו.

ד. וכן מה שכותב שהשינוי שעמדתי עליו בגליון תתקמא בלשון הרמ"א בנוגע לנוסח של הרחמן בין סי' קפז לסי' תרפב וביארתי שזהו ג"כ מצד שבסי' תרפב העתיק את כל דברי הכלבו בזה כלשונם,

(1) ולהעיר שהאשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש כתב גם בדעת הרמ"א ש"כוונתו ודאי מצד שדבריו שוים לכל עם בני" שיש בהם בורים שאינם מבינים כלל התיבות וכשאומרים מצד התקנות אין חשש משא"כ בלי חיוב הרי זה כשמות לבטלה, משא"כ אותם שמבינים נראה שהנכון לומר בהרחמן ושישמור שלא ילמדו ממנו בורים, כן נראה פשוט" וכמו"כ יש פוסקים שסברו שכל הקטע אינו מדברי הרמ"א ונשתרשב הגה"ה של מישוה אחר לתוך הספר, ראה בהמובא בארחות חיים (ספינקא) על הסי' הנ"ל. והבאתי זאת רק להדגיש עד כמה לקטע זה ברמ"א אין שום שייכות לנדר"ד.

משא"כ בסי' קפז, הנה על זה הוא כותב בגליון תתקמב "הנה בפשטות זה ט"ס וכמ"ש במקור חיים להחוי"י בסי' תרפב", הנה שוב מרוב הלהיטות וכו' הלביש על החו"י דברים שלא עלו כלל על דעתו, דכפי שיכול כל אחד להווכח כל מה שדבר החו"י הוא רק על זה שבכמה דפוסים נכתב בסי' תרפב בלשון הרחמן "הרחמן עשה לנו נסים וגו'", וכן בהמשך שזה מופיע בהרבה דפוסים "כשם שעשית" וע"ז מתקן החו"י שכמו שבכל הבקשות של הרחמן אומרים בלשון נסתר ולא בל' נוכח הנה ג"כ בנדו"ד יש ט"ס וצ"ל "הרחמן הוא יעשה לנו וגו' כשם שעשה וגו'" - אבל אין אפי' רמז בחו"י לאיזשהו ט"ס בכללות הקטע, וכל השינויים שבין סי' קפז וסי' תרפב אין להם כל שייכות לדברי החו"י!

(ולשיטתו באמת הייתי צריך לזעוק זיוף... אבל אני אלמד זכות, שעל אף שלא צריך הרבה להתעמק בדברי החו"י לראות על מה הוא מדבר, הנה לפעמים הלהיטות להצדיק בכל מחיר ולהאחז בכל דבר שאולי מכאן ימצא איזה דחי' וכו' גורמת לראות דברים אחרים וכו').

ובכלל, זה ג"כ דוגמא לשינויים התכופים מן הקצה אל הקצה בדעתו של הרב הנ"ל במשך כל השקו"ט דהרי בדבריו הראשונים עמד הוא עצמו על השינויים בלשון הרחמן בין סי' קפז לסי' תרפב, וקשר זאת עם כל המהלך שלו, ועכשיו לפתע מתברר ש"בפשטות זה ט"ס", וכמו שבכמה דיוקים אחרים שעשה כן שלאחרי שהקשיתי עליו לפתע מתברר שאין בזה דיוק, וכמו שמתחלה דייק איך סתם אדה"ז בסידורו בענין אמירת הרחמן דועל הנסים וכתב אותו לשון שבנוגע לחנוכה גם בנוגע לפורים, בזמן שלדעת הגרעב"ש הי' צריך להיות מנוסח אחרת הלשון בנוגע לפורים.

וע"כ ביאר מה שביאר, וכשהקשיתי ע"ז בגליון תתקיה שביאורו לא מתאים אלא בנוגע לסעודה א' בפורים (וגם זה בדוחק!) הנה לפתע בגליון תתקיט מודיע שגם אם בנוגע לפורים נכתב לשון שמתאים לדעתו לחנוכה ולא לפורים, הנה אין בזה הפסד "ולכן לא נחית אדה"ז לחלק בזה" בזמן שזה הי' יכול לומר לעצמו מלכתחלה, ולא לדייק דיוקים ולבנות עליהם, ואח"כ כשמנסים להבין שאכן יש כאן אכן דיוק והרי ס'שטימט נישט הנה אז בא התשובה שבאמת "לא נחית אדה"ז לחלק בזה".

ה. והבאתי זאת בכדי להגיע לענין העיקרי שנשאר עדיין בדעתו² והוא בנוגע להשלמה בתפלה שלדעתו - לדעת אדה"ז - אין להשלים בתפלה באלקי נצור.

הנה ראשית כל יש להזכיר איך נוצרה כל שיטת הגרעב"ש בענין זה, דבתחילה עשה טעות פשוטה (כמו שעשה בגליון בתקמב בנוגע להיעב"ץ) ודייק מדברי המדפיסים שבסדור שלא הביאו את ענין ההשלמה שמזה מוכח דעת אדה"ז שאין להשלים בתפלה.

ולאחרי שהערתי ע"ז שאין בכלל לאדה"ז שום דינים בנוגע לשמו"ע בסדור, הנה בתחילה הרגיש שטעה בזה ולכן המציא דיוק חדש מהלשון "אומרים כאן ועל הנסים" שלדעתו אפשר לדייק מזה "כאן" ולא בסיום התפלה, אף שבברכת המזון ג"כ יש אותו לשון וכו' והרגיש שיש כאן בעי' וכתב "ואפי' אם יש לבע"ד לחלוק על דיוק זה, אבל א"א לקבוע שבשום אופן ליכא לדייק כן בהסידור", ובשני הפעמים הראשונות עדיין הי' מפורש בדבריו שהט"ז סובר דלא כאדה"ז (כוונתי לדעתו בדעת אדה"ז), אבל אח"כ כשכתבתי באור פשוט בנוגע להל' "אומרים כאן" ונאלץ לרדת מהדיוק הזה לגמרי, הנה כאן נולדה

(2) וכוונתי שבענין השני והוא מקום אמירת הרחמן בברהמ"ז נראה שמסכים שלפועל אין הכרח לשנות את מנהג העולם, שהרי כותב "מה עוד נשאר לומר בענין זה בנוגע להמנהג בפועל" אף שדעתו כל הזמן היתה, שמנהג העולם אינו נכון, כיון שבזה מאבדים את הענין העיקרי של התקנה, ענין של חובה, מטבע של ברכה, וכו' וכו', וככל מה שהאריך בזה בגליונות הקודמות שקודם הרחמן הוא יזכנו אין זה אלא ענין של רשות, והפוסקים שכתבו כן לומר שם, לא שמו לב כנראה שלדעת הרמ"א עיקר התקנה היא דוקא כשאומרים תיכף לאחר אל יחסרנו, וכן גם לאלו ההולכים בעקבות אדה"ז, הנה ודאי שהם צריכים לאמרו לאחר אל יחסרנו לדעת הגרעב"ש, ואף שניסיתי להעיר את תשומת לבו לשינוי אדה"ז שכתב "אצל הרחמן" ושינה מלשון הכלבו והרמ"א שכתבו "להרחמן" (אבל כרגיל מה שלא נוח לו ואין ע"ז איזה פשעטל הנהו פשוט מתעלם, בתקוה שלא ישימו לב).

ועכשיו הנה לפתע הוא מודיע שאינו יודע מה הרעש שהרי כבר כתב הרמ"א "והכי נהוג" כמנהג העולם, אבל לדעתו זה נכתב כעובדה (!) שמה לעשות וכך נוהג העולם דלא כפי שבאמת הרמ"א סובר שצריך לנהוג לדעת הגרעב"ש, (ולעיר שלשון אדה"ז בסי' קפו הוא "וכן יש לנהוג", אבל לדעתו באמת לא סובר אדה"ז למעשה שכן יש לנהוג) ובכל אופן כנראה שבכל זאת הוא קצת השתכנע כשראה שהבאתי כמה פוסקים מהדורות שלפני הערוה"ש והמ"ב הסוברים כמנהג העולם ולכן למעשה נראה שהוא מסכים שיש לנהוג כמנהג העולם, אף שבמשך כל הגליונות שע"ע הרעיש להיפך ועכשיו כותב שאינו יודע מה הרעש !

המחלוקת שהמציא בין הט"ז וכמה אחרונים שלדעת הט"ז באמת אין ענין להשלים בתפלה, והט"ז רק דיבר על "יכול" דהיינו שהוא בא להתיר זאת, ושאר הפוסקים חלק לדעתו הלכו בשיטת הט"ז וג"כ רק באו לתת "היתר" לענין, וחלק הלכו בשיטת הא"ר שדייק מהט"ז (אף שלדעת הגרעב"ש באמת לא לזה התכוון הט"ז) שצריך להשלים.

והגדיל לעשות שהפך הקערה שכאלו כל מי שלא מכיר במחלוקת הזו (והם כל הספרי הלכה המוכרים יותר והמוכרים פחות, שחפשתי בכולם וכולם כותבים בפשטות שבתפלה יש להשלים באלקי נצור ומציינים להט"ז והא"ר בחדא מחתא) הוא זה שבא לחדש ועליו הראי' וכו'.

ובתחלה ברצוני להוסיף מה שמצאתי במאמר מרדכי בזה, שהגרעב"ש כל הזמן נתלה בזה שכתב הא"ר שצריך לאומרו וכתב "וכן משמע בט"ז"³, שאילו באמת זהו פשטות כוונת הט"ז הרי אינו אלא מעתיק את דברי הט"ז וכו' והנה במאמר מרדכי שכותב בלשון ויכול לאמרו כמו הט"ז ומ"מ כותב שכן "מתבאר מדברי הט"ז", ומוכח להדיא שכל הכוונה הוא רק שהט"ז לא כתב בלשון של הוראה למעשה אלא התייחס לנוסח, שבתפלה שכ"ש שיכול לאומרו בנוסח הזה, אבל מזה "משמע" או "מתבאר" כהוראה למעשה שלא לטעות ולחשוב שהיות שהרמ"א והכלבו הזכירו זאת בברהמ"ז שאין בזה ענין בתפלה, אלא באמת גם בתפלה יש לנהוג כן.

ו. ובאמת ברצוני להעיר על כל הטענה הזאת שאלה שלא הזכירו את הענין בתפלה מוכח דלא ס"ל מזה, הנה עדיפא מיני' אפשר לטעון על הרחמן דברהמ"ז גופא שלדעת הגרעב"ש אפשר לדייק מכל הראשונים שדנו בקשר לאמירת ועל הנסים בברהמ"ז ולא הזכירו את האפשרות במי ששכח, להשלים בהרחמן, הנה מוכח שלא ס"ל מזה, וא"כ יש כאן דעת יחיד של הכלבו נגד כל רבותינו הראשונים (והגאונים אפי') שלא סוברים מהאפשרות, ואיך אפשר לנהוג למעשה כדעת הכלבו נגד הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והשו"ע וכו' ? !

(3) ולהעיר שגם הגרעב"ש לא ביאר מדוע העדיף הא"ר לפסוק למעשה על סמך מה שמשמע מדברי הט"ז, היפך מה שמפורש (לדעת הגרעב"ש) ברמ"א ולבוש וכן במקור הענין בכלבו, שאין להשלים בתפילה !

אלא פשוט שלא בכל דבר אפשר לדייק כן, ובנדו"ד שאין כל חשש הפסק או הזכרת שמות לבטלה וכיו"ב הנה אין כל בעי' שברגע שא' מהראשונים אומר שיש אפשרות להשלים במדה מסוימת את אמירת ועל הנסים בהרחמן, הנה ודאי שיש לעשות כן ואותם ראשונים שלא הזכירו זאת או שלדעתם פשוט שאפשר לעשות כן בהרחמן שהרי אין כאן כל חשש ולא ראו צורך לעסוק בזה וכל מה שדנו בעיקר הענין אם יש לחזור על ברהמ"ז או לא. וכדמוכח מדעת המחבר, שלא הזכיר כלל בשו"ע מהאפשרות לומר ועל הנסים בהרחמן אף שבב"י בסי' קפז הביא דבר הכלבו בלי שום הסתייגות, ולא עלה על דעת אף א' מהפוסקים הספרדיים לומר שלדעת המחבר אין אפשרות לאמרו בהרחמן על אף שלא הזכירו כלל בשו"ע. או שגם אם נניח שלדעתם אין תועלת בזה ולכן לא הזכירו זאת הנה אין מניעה להתנהג בפועל כמו הדעות שסוברים שיש בזה תועלת משום שאין כל חשש איסור וכנ"ל.

וה"ה ממש בענין התפלה וכמ"ש הט"ז דכ"ש הוא (והכ"ש הוא לא רק מצד מה שבארתי דבתפלה הרי יש מקום מוגדר לבקש כל צרכיו בלי הגבלה (ובלשון אדה"ז בסי' קיט ס"א "ואפי' כסדר יום הכפורים") משא"כ בברהמ"ז שזהו חידוש, אלא גם מצד שעל ברהמ"ז אמרו בפירוש בגמ' בשבת שהזכרת ועל הנסים בכלל הוא ענין של רשות, משא"כ בתפלה) וא"כ הבינו הט"ז וכל הפוסקים אחריו שזה שלא הזכיר ברמ"א ובכלבו ההשלמה בתפלה היא לא משום שלדעתם אין להשלים כן בתפלה שהרי מהו החשש, והרי השאלה היחידה שהעלו המפרשים סביב אותו הרחמן הוא שאין לבקש על נסים וכל התי' שנאמרו בקשר לברהמ"ז מתאימים ובמכ"ש לגבי תפלה. וא"כ מהיכן לקח הגרעב"ש את האומץ לבוא בפשטות ולטעון מבלי כל יסוד בפוסקים⁴ שמי מהפוסקים שלא הזכיר את זה גם בתפלה מוכח שלדעתו אין להשלים בתפלה בזמן שכל אותם פוסקים הבינו להיפך ואין בדבריו שום ביאור מהו החשש, ובפרט שעכשיו שכבר הודה

(4) ולהעיר שהבאר היטב בסי' תרפב באותו ס"ק הוא כותב בפשיטות שה"ה שיש לאומרו בתפילה, ולא ציין לא"ר (כפי שטוען הגרעב"ש שכל מי שסובר שיש להשלים גם בתפילה יסודו רק מהא"ר), או לאיזה פוסק, הנה בהמשך כותב על איזה דיוק בנוסח ועל הניסים שמקורו ב"ט"ז דלא כלבוש", ומכח שענין הנ"ל היה לו פשוט שאין בזה שום מחלוקת.

למעשה בקשר לברהמ"ז שהמקום לאמירתו הוא קודם הרחמן הוא יזכנו, והרי כל ביאורו על המעלה שבברהמ"ז על התפלה היתה דוקא אם אומרים זאת תיכף לאחר אל יחסרנו !

ולפלא שלא הרגיש בזה כלל שלדעתו היה צריך להיות שכל הסוברים שאומרים הרחמן כמנהג העולם היו צריכים לומר שרק "יכול" לומר בברהמ"ז, ולא בלשון של חיוב "יאמר" ! וכן לאידך גיסא, שאם בכ"ז יש ענין לאומרו שם בברהמ"ז, אף שלפי ביאור זהו רק מצד הזכרת מעין המאורע וכו', הרי שגם בתפילה יש את אותו הענין ממש, וכפי שביאר בארוכה בדבריו הראשונים. וא"כ איך אפשר שהרמ"א יסכים למנהג העולם בברהמ"ז, ומ"מ יסבור שבתפילה אין ענין כלל להשלים באלוקי נצור ? !

ז. וגם מה שכתב בההערה בקשר לדייק מהשמטת אדה"ז, הנה ראשית כל אני לא אמרתי "שאינ מקום לדייק בנוגע למעשה מהשמטת אדה"ז, וזהו זה, והולכים לישון", ולא בקשתיו ללכת לישון (אף שלפעמים ייתכן שישנם דיוקים מסוימים שעדיף ללכת לישון, וכמבואר בשו"ע בנוגע לשינה בר"ה) אלא קצת יותר היסוס וצניעות, שבאם על דברים שברור שיש כאן השמטה דאדה"ז ראינו שלמעשה יש כמו שכותב "מסורה" שלמעשה יש לאמרה, הנה כ"ש כאן שכל "ההשמטה" כביכול הוא רק לדעתו, משום שהוא קבע שיש כאן איזה נוסח מיוחד שאדה"ז הי' צריך לאמרו, אבל באמת הפוסקים לא סברו כן ולא עשו מזה שום נוסח מיוחד, שהרי זה באמת בקטע דתפלה שבה אדם שואל צרכיו בלשונו הוא, ולכן אפשר לומר הרחמן הוא יעשה לנו נסים ואפשר לומר יה"ר מלפניך שתעשה לנו נסים וכיו"ב, אז לפני שבאים לדייק מכזה סוג השמטה משהו שאין לזה כל יסוד בפוסקים, הרי שנדרש לזה קצת יותר הוכחות מאשר זה שבקיצור שו"ע הדבר לא הוזכר.

ומה שקורא לזה "סברא מוזרה" שאין לדייק מפרט שלא הוזכר בקיצור שו"ע במקרה שכל הפוסקים כתבו כן בפשטות, הנה במחכ"ת יפתח קיצור שו"ע בהוצאת קה"ת ויראה כמה עשרות דינים שהתווספו שמה מדברי אדה"ז שלא הוזכרו בדבריו כיון שלא פירט את כל ההיכי תימצא, וכיו"ב, ופשוט שאין מה להמציא מזה מחלוקת בין אדה"ז והקיצור שו"ע, וכפי שביאר זאת גם הגר"ל ביסטרצקי ז"ל בהקדמה להוצאה הנ"ל.

ח. ומה שכותב בקשר לכללים שונים ומשונים שהמצאתי, לדעתו, מבלי לפרט, הנה מפני כבודו לא אערוך כאן רשימה של "כללים" העולים מדבריו במשך כל השקו"ט הזה, אבל אם נתפוס את הענין האחרון שנזכר הנה אכן לדעתי אין לדייק למעשה מדבר שלא נזכר בקיצור שו"ע במקום שכל הפוסקים והנו"כ הזכירוהו בפשטות. ואלו לדעתו יש להביא ראי' מזה כנגד כל הפוסקים, ואשאיר לדעת הקוראים שיבחרו איזה כלל נראה להם מוזר.

ועד"ז מה שכתבתי שהט"ז וכל הפוסקים אחריו לא חשבו שהרמ"א והכלבו סוברים שבתפלה אין להשלים, דאל"כ לא היו כותבים בפשיטות דבר שהוא נגד המקור שלהם לכל הענין של להשלים ועל הנסים בהרחמן, בלי כל התייחסות לזה שהם בכלל באים לחלוק, ומהו הטעם לכך [ודוקא הגרעב"ש שנראה שמעדיף תמיד לדייק מזה שלא כתוב, מאשר ממה שכן כתוב (!) הי' צריך להסכים לזה].

ועד"ז בקשר למחלוקת שהמציא בין הט"ז והא"ר הנה כל הפוסקים שלאחריהם היו כבר מתייחסים לזה וכפי שבארתי בעבר, ועד"ז בנוגע לדרכו של המ"ב לציין במפורש כשבא להכריע במחלוקת בין הפוסקים.

ועד"ז מה שכתבתי שלפעמים מעתיקים המחבר והרמ"א דעה מהראשונים בלשונה אף שלפעמים אין זה מסתדר כ"כ בלשון, הנה יש ע"ז ראיות רבות אפי' במקום שיש חשש שהדברים יובנו לא נכון⁵ ואכמ"ל וכ"ש בנדר"ד שבזה שבסי' תרפב העתיק לשון הכלבו לא נוצר עי"ז שום חשש הכי קטן⁶, לאחר שכתב גלה דעתו בסי' קפז בענין זה, ומציין לזה.

(5) ראה גם לשון אדה"ז ביו"ד סי' קפט (בקו"א הראשון בסופו) "ומה שהעתיק הטור לשון הרמב"ן . . . אע"ג דסבירא לי' כהרשב"א. לק"מ, שנודע דרכו בכ"מ שמעתיק לשון פוסק אחד ככתבו וכלשונו בשביל חידושי דברים שבו אע"פ שיש בכלל דבריו איזה פרט אחד דלא סבירא לי' הכי וסמך על מ"ש כבר דעתו בפירוש בפרט . . . וככה עשה רמ"א אחריו".

(6) ובפרט שכפי שכבר ביארתי בעבר שהלשון בכלבו "כשיגיע להרחמן" בקל יכול להתפרש שההדגשה היא לא על תיכף בהרחמן הראשון ולא לאח"ז, אלא להיפך, שרק כשיגיע להרחמן ולא לפני"ז.

ועד"ז זה שלפעמים ישנם דברים בפוסקים בלשון של "דרך אגב" ולא כמו שזה הי' נכתב במקומו העיקרי הוא כלל פשוט, ומי שמתעקש שלא לקבל כל זה הנה מובטח לו שבסוף יאמר ביאורים שלא לאמיתה של תורה. ודו"ק.

ועד"ז שאין לומר שהרמ"א יסתור עצמו בנוגע למעשה בפועל בשני מקומות, מצד שישנם בענין שני גדרים ומצד גדר א' צריך להיות כך, אף שמצד הגדר הנוסף שיש בענין צריך לפועל להיות אחרת, ומה שכותב שלא לזה ציין לדברי הנטעי גבריאלי ורובבות אפרים אלא רק לזה שגם הם דייקו בשאלתם כמוהו הנה כ"א יכול לעיין בגליון תתקיט (עמ' 85) ולראות ברור שכן נכתב שם שכמו שביאר הגרעב"ש עד"ז ביארו גם הנטעי גבריאלי והרובבות אפרים.

ומה שחוזר עוה"פ ע"ז שהביאור הפשוט שכתבתי בנוגע לרמ"א הוא "משונה ומוזר" מבלי לבאר מה הבעי' (מלבד ה"בעי'" שזה מראה שבנדו"ד אין צורך בפלפולים, אבל מה אעשה וכלשון הרא"ז מלצר "כי לא בכל מקום יהיו הבאורים והישובים האמיתים דוקא בדרכי החלוקים וההגדרות בעמקי הסברא") והטענה היחידה ש"הצליח" להעלות שכאלו לפי ביאורי יוצא "שכאן מאריך בל' של דרך אגב, וכאן מקצר כיון שאינו דרך אגב" אבל משום מה אינו שם לב שבכללות הקטע הזה הנה באמת בסי' קפז הדברים יותר בקיצור מאשר בסי' תרפב אמנם בתחלת הדברים הנה מצד שאין זה מקומו וא"א סתם לפתוח ולומר שמי ששכח יאמר בהרחמן כיון שאין כאן מקומו, וכמו שישנם עוד דינים שלא הובאו כאן כיון שיש ע"ז סימן מיוחד בהל' חנוכה, אלא צריך לקשרו אגב הענין שדובר כאן לפנ"ז, וכמו שכותב "ומ"מ יכול לומר" דהיינו שכלפי מה שאמר שההזכרה דועל הנסים אין מחזירין עלי' וא"א להשלימה ע"י שיחזור ויברך, אבל מ"מ ישנה איזה אפשרות אחרת שיכול לאמרו באופן אחר בתוך הרחמן ולאח"ז סיים שאכן אין זה רק היכי תימצי של "היתר" לאמרו שם, אלא כך יש לנהוג בפועל. ולכן אין כאן שום סתירה לסי' תרפב.

וגם הא"ז שכבר נחית לדייק בשינויי לשון בין שני הסימנים הנ"ל לא מצא אלא ש"קשה קצת" מה שהלבוש (והרמ"א) הביא את דברי הכלבו בסי' תרפב בשם "יש אומרים" ובסי' קפז בסתם. אבל משום מה לא הרגיש כלל שיש כאן "סתירה חמורה" בגוף הענין כמו שהרגיש הגרעב"ש! ופלא גדול הוא בעיניי איך הגרעב"ש רואה בדברי הא"ז

ראי' לדבריו, אא"כ יצא לנו עוד "כלל" בדרכי הלימוד, שכל שאתה מוצא שא' מהמפרשים עומד על איזה שינוי בלשון הפוסקים, הרי שאתה יכול להעמיס עליו עוד דיוקים מכל הצדדים, ולומר שאם כבר נעמד אותו מפרש על הלשון כאן הרי שמסתמא נתכוין גם לכל מה שאתה תוסיף עליו!

ועד"ז המנח"א שג"כ נחת לדייק מדוע לא הביא הרמ"א את הענין דהרחמן של ועל הנסים גם בהל' פורים, ונאלץ לדחוק בלשון בסי' קפז ששם הוזכר בהל' פורים, ג"כ לא עלה על דעתו לומר שבעצם הם שני נידונים נפרדים מה שהובא בהל' ברהמ"ז ומה שהובא בהל' חנוכה (כמו שרצה לומר הגרעב"ש) משום שגם הוא הבין שכשהרמ"א כותב בסי' תרפב לאחר שמיביא דברי הכלבו "וכבר נת' סי' קפז" כוונתו כפשוטו ששם נתבאר אותו ענין, ולא ששם כבר נת' באופן אחר, וק"ל.

ובכל אופן תקוותי שהגרעב"ש יואיל שוב לעיין בזה (אבל שיהי' בתנועה של פתיחות לקבל שיש אפשרות שהאמת הוא כדבריי) ויודיענו את מסקנתו לאחר כהנ"ל, ובמקום גדולתו וכו' שיסכים לפרסם בהקובץ באם יתברר לו שאין הצדק כדבריו כדי לא להשאיר איזה ספק קל אצל הקוראים בנוגע למעשה.



בענין בקשת מחילה על גניבה וגזילה [גליון]

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בגליון תתקלז (עמ' 59) הביא הרב חר. שי' מחלוקת בין גדולי חכמי המוסר, ה"ה החפץ חיים ז"ל ור' ישראל סלנטר ז"ל, אם אחד דיבר לשון הרע על חברו ואין חברו יודע מזה, האם חייב לומר לו שדיבר עליו לה"ר ולבקש ממנו שימחול לו, או עדיף שלא לגלות לו כלל שדיבר עליו כדי שלא לצער.

ולכאורה יש להוכיח מהרמב"ם שיבקש מחברו שימחול לו, שהרמב"ם בהל' תשובה (פ"ד ה"ג) מונה חמשה דברים ש"העושה אותן א"א שישבו תשובה גמורה, לפי שהן עוונות שבין אדם לחברו, ואינו יודע חברו שחטא לו, כדי שיחזיר לו או שישאל ממנו שימחול לו". ואם נאמר שמי שדיבר לה"ר על חברו אסור לו לגלות לו שדיבר

עליו ולבקש שימחול לו, ה' לו להרמב"ם למנות ששה דברים, שהרי גם במקרה זה אינו יכול לשוב בתשובה גמורה.

ודוחק לומר שהרמב"ם מונה רק דברים שא"א במציאות לבקש מחילה מזה שחטא לו, משא"כ במקרה הנ"ל אפשר במציאות לגלות לחבירו ולבקש ממנו שימחול לו, אף שהוא מנוע מפני האיסור.



בענין מי שפקד ממקומו באמצע אכילתו [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון תתקמא (עמ' 150 ואילך) כתבתי שמסופק אני מה יהיה הדין במי שאכל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם וגם אכל דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, והלך למקום אחר, אם צריך לברך עוד הפעם ברכה ראשונה על המאכל שאינו טעון ברכה לאחריו במקום השני, או שכשחזר לאכול אותו במקום הראשון.

ועל זה כתב הרב ש.פ.ר. שי' בגליון תתקמב (עמ' 86), וז"ל: "...ומכיוון שהאוכל והשותה חייב לחזור למקומו לברך ברכה אחרונה אין עמידתו והליכתו למקום אחר גמר סעודתו . . מכיוון שההלכה קבעה שלא גמר סעודתו ולא עקר ממקומו", עכ"ל.

אבל ראיתי בקצות השולחן בסי' נז בבדי השולחן ס"ק ה שאכן מסתפק בזה, וז"ל: "ויש להסתפק במי שאכל דבר הטעון ברכה לאחריו במקומו כגון מין ז' ושתה גם משקה, והלך אח"כ לחדר אחר, אם צריך לברך על המשקה, ואם חוזר למקומו הראשון י"ל דא"צ לברך על המשקה כיוון שהי' צריך לחזור למקומו כדי לברך ב"א על המין ז' נמצא שעדיין הוא קבוע במקומו הראשון, וכמו בני חבורה שעקרו והניחו א' מהם שנשארה קביעותם במקומם הראשון . . ה"נ השאירו הב"א על המין ז' שמזיקים לחזור למקומם. וי"ל ג"כ דשאני כאן שהרי יכולים לגמור אכילת המין ז' כאן ולברך כאן ב"א", עכ"ל. ועיין שם שהאריך בזה והניח בצ"ע.



בענין הנ"ל

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון תתקמא (עמ' 150) שואל הרב וו.ר. שי' בענין מי שעקר ממקומו באמצע אכילתו ואכל שם דברים הטעונים בברכה לאחריהם במקומם וגם בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, וכשחוזר למקומו אם צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה על הדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם.

ולכאורה פשוט שצריך, וכסברתו באופן הב'.*.

אח"כ שואל אם אכל תפוחים וגם פירות משבעת המינים שאז צריך לברך מעין שלוש עם שניהם, וחזר למקומו הראשון, אם יצטרך לברך ברכה ראשונה על התפוחים, ורוצה לדמות לאחד שהולך באמצע הסעודה לבית אחר ואוכל ושותה דברים שאינם טפלים לסעודה, שאינו צריך לברך עליהם מאחר שהם טפלים לברכה אחרונה, וא"כ גם כאן הרי התפוחים טפלים להפירות של מעין ג' בברכה אחרונה.

אבל באמת אין זה דומה כלל, כי שם מה שאין צריכים לברך עליהם ברכה אחרונה, הוא מפני שטפלים לברהמ"ז, אבל כאן מה שיוצא בברכת על העץ על התפוחים הוא לא מפני שהם טפלים להפירות של מעין שלוש, אלא מפני שברכת על העץ פוטר גם התפוחים, כי גם הם פרי העץ.



(* דלא כמ"ש בזה הרב ש.פ.ר. שי' בגליון תתקמב (עמ' 85), ע"ש, וראה גם בהערה שלפני זה מה שהביא הרב וו.ר. שי' שהקצות השולחן מסתפק בזה. המערכת.

פשוטו של מקרא

"ימים אחדים" של יעקב אבינו

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בדברי רבקה אמנו (בראשית כז, מד) "וישבת עמו ימים אחדים", לכאורה יש לעיין: הרי בעיני אבא אף פעם אין הימים שהבן נמצא רחוק - מעטים (ואין זה כמו אצל יעקב (כט, יח): "ויהיו בעיניו כימים אחדים")?

ויש לומר הביאור בזה דהנה בתרגומים על תיבה זו תרגום 'אחדים' הוא 'זעירין', 'קלילין'. ובפירוש הרד"ק - הכוונה לימים מועטים ממש. והפלא ע"ז - איך חשבה שבימים מועטים כל-כך תשוב חמת אחיו? והרי גם לפירוש"י שכוונתה לשבע שנים, לא שלחה לקחתו (רש"י לה, ח) עד כ"ב שנה, כשנסתיים החשש מעשו ואנשיו¹!

ואכן, בשכל טוב וחזקוני פירשו - שנה אחת. אבל א"כ עדיין "ימים" אינו שנה, אלא ימים ממש. ומהו "אחדים" (הרי ימי שנה אחת הם "רבים")?

אבל הראב"ע פירש: ימים - שנים, אחדים - מועטים, פחות מ"עשר. וזה מתאים לפירוש"י בעניין רחל אמנו, שאכן הציע יעקב ללכת לעבוד שבע שנים בעבורה (ואיך לא חשש להתחייב כשאמו אמרה לו לישב שם רק ל"ימים אחדים"? כי הם "ימים אחדים" דרבקה (כמ"ש בב"ר סז אות ט, וראה שם בפ"י מ"כ). ועפ"ז פ"י במשכיל לדוד (הובא ב"שי למורא') על פירוש"י שם, ש"ויהיו בעיניו . . . אחדים" הוא "מאמר

1) להעיר שלכאורה, החשש הסתיים כאשר (לג, טז) "וישב . . . עשו לדרכו שעירה (וכן הביא ב"שי למורא' שם במשכיל לדוד). אלא שרש"י כתב ששלחה את דבורה לפדן ארם, וא"כ עשתה זאת עוד בטרם פגישת יעקב ועשו, שהתקיימה אחרי שעבר את הר הגלעד ואף את מעבר יבוק. ואולי חשבה על עשו לטובה כמו שחשב יעקב בר"פ ישלח, ועוד לפני שחשב כך יעקב.

המוסגר", והכוונה שיעקב עבד שבע שנים "באהבתו" (רק בגלל אהבתו - ולא כנהוג לפרש וכדעת כמה מפרשים, שע"י אהבתו כאילו נתקצרו הימים).



שונות

'זהירות' ו'הידור'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

במכתבו מיום ג' ניסן תשי"ג כתב הרבי (אג"ק ח"ז עמ' רד): "ידוע הנמצא בשיחות כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר מהנכון לקבל איזה זהירות נוספת בראש השנה, ויש ללמוד מזה גם - כן על ראש השנה הפרטי בזמן הפרטי דכל אחד, היינו יום הולדת, שאז מתחלת שנה חדשה הפרטית, לקבל על עצמו איזה זהירות נוספת, ויש להתחיל בזה בהוספת שיעור בדא"ח". המנהג הובא (וצויין) בליקוט 'מנהגי יום הולדת' בסה"ש תשמ"ח ח"ב עמ' 407, והלשון שם "זהירות נוספת או הידור נוסף" (ראה להלן).

המו"ל לא טרח לציין את השיחות הללו, אבל במנהגי ראש השנה (ס' המנהגים עמ' 56) נזכרה הנהגה זו בשם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, וצויין ללקוטי שיחות ח"ג עמ' 386 (הלשון נעתק להלן). בסוף השיחה כתוב שמקורה משיחת י"ג תמוז תשט"ז, אבל ב'תורת מנחם - התוועדיות' (חי"ז, תשט"ז ח"ג) המקור הוא בשיחת י"ב תמוז סי"ג עמ' 57, ושם נסמן לספר המאמרים תרח"ץ עמ' כד ול'תורת מנחם - התוועדיות' ח"ד (תשי"ב ח"א) ריש עמ' 32, וש"נ. שם נסמן בנוסף להנ"ל גם לסה"מ תרח"ץ עמ' ל, סה"מ עזר"ת עמ' עז [ע"כ]. כן מוזכר הדבר גם (במאמר משנת תרצ"א) בס' המאמרים קונטרסים ח"א (קלב, א).

כל הציונים הללו אינם כוללים שום שיחה! אשמח לדעת אם הצליחו למצוא זאת גם, כפי שציין הרבי, בשיחות כ"ק אדמו"ר מהור"צ (שרובן ככולן אינן ממופתחות עדיין).

כן מעניין להשוות בין המקורות מבחינת הפירוט ושימושי-הלשון שבהם (ואולי יימצא הסבר לזה):

בסה"מ עזר"ת נאמר: "...שאחר היום טוב, ובפרט לאחר ר"ה ויה"כ, יהיה איזה הידור ואיזה זהירות יתירה באיזה מצוה כו', וי"ל שזה שכל אחד ואחד מישראל מהדרין בד' מינים שבלולב". את שני הביטויים, זהירות והידור, שכנראה משמעותם חיוב ושלילה, מזכיר שם רק לגבי מצוות עשה, ואינו מזכיר במפורש מצוות לא תעשה, מידות או הנהגות טובות. מאידך בסה"מ תרח"ץ (עמ' כד, ועד"ז שם בעמ' ל) לא פורטו מצוות עשה ולא תעשה: "שבכל ר"ה ור"ה צריכים לקבל תוספת הנהגה ביראת שמים וברגילות במידה טובה".

והנה בסה"מ קונטרסים מוזכר הביטוי זהירות בכל הנושאים, ודווקא במצוה ובהנהגה מוזכרת "זהירות יתירה" (ואולי הסייג ב'לא תעשה' מחליף את היתירה): "זהירות יתירה במצוות עשה, וזהירות בסייג של לא-תעשה, וזהירות יתירה בהנהגה טובה". עד"ז בס' המנהגים מדובר רק על זהירות, כביטוי הכולל הכל. וכן במכתב הנ"ל, משתמש בזהירות להוספת שיעורי דא"ת, שהוא עניין של עשה. משא"כ בלקוטי שיחות דלהלן, וכן בגוף המנהג בלקט דשנת תשמ"ח, משתמשים לעשה כביטוי הידור, וזהירות מיוחדת ללא תעשה, כמפורט בלקוטי שיחות: "בהידור במצוות עשה, בזהירות (בתשי"ב) (בלתי מוגה): יתירה] מלא תעשה, וב[תשי"ב: הוספה ב]הנהגה טובה".



תפילה והשתטחות על קברי צדיקים בשבת ויו"ט [גליון]

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

בגליונות קודמים דנו בהרחבה אודות תפלה על קברי צדיקים בשבת ויו"ט ור"ח וכו', והנה מצאתי עד"ז בכתבי האריז"ל בשער הגלגולים - הקדמה לח (מט ב) שכתב רבי חיים ויטאל נ"ע: "ביום ראשון דחול המועד של פסח הלכתי עמו [עם האריז"ל נ"ע] לכפר אחד הנקרא עכברא, ושם נכנסנו במערת רבי ינאי בתוך הפרדס, שיוצא מעין אחד מפתח המערה עצמה ופתחה צר עד מאוד.

ואמר לי כי אין קבור שם רק רבי ינאי לבדו, אך רבי דוסתאי ורבי נהוראי ככתוב בספר יחוס של הצדיקים [חברו ה' גרשם בן ה"ר אשר ז"ל - נדפס בחיי האריז"ל במנטובא שנת שכ"א] אינם קבורים שם. ושם הדביק [האריז"ל] נפשו בנפש רבי ינאי. ובכלל דבריו אמר לו רבי ינאי אני הוא רבי ינאי בעל הציון הלזה, ודע כי כה אמר לך השי"ת לך ואמרת אל האיש הזה חיים ויטאל הבא עמך שישמור עצמו מן הרכילות ומן לשון הרע ומן השיחה בטילה, ויהיה שפל רוח מאד, ואני אהיה עמו בכל מקום", עכ"ל.

הרי בהדיא דגם השתטחות שייך בחול המועד, וא"כ לכאורה קשה איך זה מתאים עם מה שהביא כ"ק אדמו"ר זי"ע בהגהתו על לוח כולל חב"ד דשנת תשט"ז מס' משנת חסידים (מספר היחודים רפ"א) שכתב: "האדם היודע והרגיל להשיג השגה על ידי השתטחות על קברות הצדיקים . . לא יעשה כן אפילו שיהיה הצדיק קבור בין קברות יהודים או לבדו אם הוא שבת או י"ט או ר"ח, שאז נשמותיהם עולים בגן עדן הארץ ואין כח בידו להורידם בגופיהם ולדבר עמהם ולא ישיגם, אלא עיקר הזמן הוא בער"ח או בט"ו לחודש", עכ"ל - ולפ"ו לכאורה צ"ע איך האריז"ל, הדביק בחול המועד נפשו בנפש רבי ינאי, וע"כ משמע שגם אז שייך ענין ההשתטחות, וא"כ לכאור' צ"ע מ"ש במשנת חסידים ש"לא ישיגם".

ולפי"ז הנ"ל גם צ"ע מה שמציין שם כ"ק אדמו"ר זי"ע לס' 'ארחות חיים החדש' שכתב: "ועיין בשבחי רח"ו שהאריז"ל שלחו פעם אחת בחול המועד להתפלל על קבר צדיק ולא להשתטח באיזה יחוד, ועיקר זמן השתטחות על קברי צדיקים בער"ח או ט"ו לחודש, ולא ילך בשבת ויו"ט ור"ח", עכ"ל. דלפי הנ"ל הרי האריז"ל שפיר השתטח בהדיא אפילו בחול המועד ש"הדביק נפשו בנפש רבי ינאי"?

ואולי יש לבאר דמ"ש במשנת חסידים "שאז נשמותיהם עולים בגן עדן הארץ ואין כוח בידו להורידם בגופיהם וכו'" אין הכוונה שהכל עולה למעלה ולא נשאר מאומה למטה, אלא י"ל ע"ד מה שנאמר בלקו"ת ראש השנה (נח, ב-ג) שבער"ה עם חשיכה עולה ספירת המלכות ומסתלקת למעלה, ואח"כ ע"י תקיעת שופר גורמים שהקב"ה ימלוך מחדש. ושואלים (ד"ה שה"מ ממעמקים תש"ג בתחלתו), דלפי"ז כיצד מתקיים העולם בר"ה לפני תקיעת שופר, והרי חיות וקיום העולם היא מספירת המלכות? ומתרצים (ד"ה טוב טעם תש"ג

פט"ו) שבר"ה עולה ומסתלקת רק פנימיות המלכות (התענוג והרצון) וחיות העולמות אז היא מחיצוניות המלכות.

ועד"ז שואלים נמי בנוגע לשבת, כיון שהקב"ה שובת ממלאכת שמים וארץ כיצד קיים העולם בשבת? והתירוץ ע"ז (לקו"ת שה"ש סו, ג) שהקב"ה שובת רק מעשרה מאמרות, מהדיבור, חיצוניות המלכות, וחיות העולמות בשבת הוא ע"י המחשבה, פנימיות המלכות.

ובלקוטי שיחות ח"ט (עמ' 228) שואל כ"ק אדמו"ר זי"ע א"כ בר"ה שחל בשבת שעולה הן חיצוניות המלכות (מצד השבת) והן פנימיות המלכות (מצד ר"ה), א"כ כיצד מתקיימים אז העולמות? ומבאר שם שהחיצוניות שעולה בשבת אינה החיצוניות של פנימיות זו שעולה בר"ה, אלא החיצוניות של דרגה נעלית יותר, ולכן מתקיימים אז העולמות, כי החיצוניות של הדרגה הנמוכה יותר שממנה מתהווה מציאות העולמות אינה מסתלקת גם אז, עיי"ש באורך.

ועד"ז י"ל גם בנדו"ד, דמ"ש במשנת חסידים "שאז נשמותיהם עולים בגן עדן הארץ ואין בכוח בידו להורידם בגופיהם", אין הכוונה שלא נשאר מאומה למטה, אלא שלגבי זה החלק שנשאר למטה אלו "שיודעים ורגילים להשיג השגה ע"י ההשתטחות על קברות הצדיקים" אינו מספיק שיכולים "לדבר עמהם ולא ישיגם" וגם "אין כח בידם להוריד שאר החלקים בגופיהם", אבל בנוגע להאריז"ל אולי י"ל דלגביו מספיק גם החלק שנשאר למטה כדי להדביק נפשו בנפש רבי ינאי.

והעירני חתני הרה"ת ר' חיים דרוק שי' ממ"ש בספר המאמרים תרנ"ט ד"ה שובה ישראל (כ- כא) "בהסתלק הנפש מן הגוף יצא הגוף מגדר חי ונתבטל חיותו וגם גופו נרקב ונעשה לעפר . . . ולכן אינו נפסד הגוף מיד בהסתלק הנפש ממנו שקיומו אינו מהנפש המתלבש בתוכו כ"א מחיות הבא משרשו ומקורו שהוא מיוחד בשרש ומקור הנפש" וכו' ע"ש באורך, ועד"ז י"ל בנדו"ד.



לזכות
החתן התמים
הרב לוי יצחק שי'
והכלה מרת שיינא תחי'
גארדאן

לרגל נישואיהם למזל טוב בשעטומ"צ
ביום ב' ו' אלול תשס"ז
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י זקניהם
הרה"ת הרה"ח ר' ירחמיאל בנימין הלוי
ומרת לאה שיחיו
קליין

לזכות
החתן התמים
הרב שניאור זלמן הכהן שי'
והכלה מרת זי שא תחי'
סילבערבערג
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום רביעי ח' אלול תשס"ז
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' אלימלך יוסף הכהן וזוגתו מרת חי' שרה שיחיו
סילבערבערג
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם משה וזוגתו מרת רי שא
ומשפחתם שיחיו
דייטש



לזכות
החתן התמים
יצחק דוד שיחי' לוזעניק
והכלה מרת **סברינה שתחי' הררי**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון לפ' תצא ה' אלול תשס"ז
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן
הרה"ת הרה"ח ר' מיכאל
ומרת חי' פריידא שיחיו
לוזעניק

לעילוי נשמת החסיד
ר' חיים מנחם (המכונה ר' מענדל) ע"ה ב"ר ראובן ע"ה
פרימערמאן
נפטר ביום ב' אלול ה'תשנ"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים
ומשפחתם שיחיו
פרימערמאן



לזכרון ולעילוי נשמת
הרה"ג הרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות
הר"ר שמואל הלוי ז"ל לוויטין
שזכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תו"ת
מיסוד רבותינו נשיאנו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע
נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד
ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת
האשה החשובה מרת מינדל ע"ה
בת הרה"ח מוה"ר יוסף לוי ע"ה שאנאו
נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ה
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י יו"ח שיחיו

לעילוי נשמת
האשה החשובה מרת רבקה דינה ע"ה
ב"ר זאב וואלף ע"ה
גייסינסקי

נפטרה בש"ק פ' ואתחנן י"ג מנחם אב תשס"ז
בקשר ליום ה"שלים" ביום ראשון י"ב אלול
ת.נ.צ.ב.ה.



ולזכות הילד יהושע תנחום שיחי'
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום ב' ו' אלול ה'תשס"ז
יה"ר שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות
ולזכות אחיו ואחיותיו שיחיו
ולזכות הוריהם
הרה"ת לוי יצחק ומרת יהודית חנה שיחיו
גייסינסקי



נדפס ע"י
הרה"ח הרה"ת ר' אלחנן
וזוגתו מרת רבקה מלכה שיחיו
גייסינסקי

לעילוי נשמת
האי גברא רבה יקירא
איש החסד והצדקה
הגודע בפעולותיו הגדולות למען ישיבתינו הק'
מקושר בלו"נ לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
הרה"ח ר' דוד שלמה ע"ה
בה"ר מנחם מענדל ז"ל
דייטש
ת. נ. צ. ב. ה.



לרגל ה"יארצייט" השישי
ביום י"ג אלול ה'תשס"ז



נדפס ע"י נכדו
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף וזוגתו החשובה מרת בתי'
ומשפחתם שיחיו
דייטש