

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון מז [אלף-יט]

חג השבועות

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

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

חדש!



100 ענינים בנושאים
גאולה, משיח, ותחית המתים
להשיג בקה"ת ובחנויות הספרים

אגרת נִיחומִין

בצער רב משגרים אנו את תנחומינו הכנים
לידידנו הנעלה והיקר, מוותיקי הכותבים בקובצינו
ידיד אמת המסור ונאמן כל השנים למען הקובץ בגשם וברוח,
איש חי ורב פעלים עוסק בצ"צ באמונה,
חרף ובקי צנא מלא ספרא, בר אוריין,
שלוחו של רבינו נשיאנו
ומסור ונתון בכל נימי נפשו לכל עניני רבינו

הרה"ת הרה"ח ר' משה אהרן צבי שי' ווייס
ולכל משפחתו הכבודה והחשובה שיחיו

על פטירת אביו ז"ל, הנגיד החסידי הנודע לשם ולתהילה
מחשובי ונכבדי חסידי חב"ד ושמו מפארים בכל החוגים,
איש החסד והצדקה אשר פיזר נתן לאביונים,
והי' מגדולי תמכין דאורייתא, בר אוריין ומוקיר רבנן,
קבע עיתים לתורה בכל עת ובכל זמן,
טוב לשמים וטוב לבריות וידיד לקובצנו

הרה"ח הנעלה ר'

ישכר דוב בער ע"ה ווייס

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים,
ולא תוסיפו לדאבה עוד, ומעתה ועד עולם אך טוב וחסד ימצא
אתכם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר,
ובקרוב ממש נזכה לקיום היעוד ד"הקיצו ורגנו שוכני עפר" והוא
בתוכם, בגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש.

המערכת

ב"ה

חג השבועות

ה'תשע"א

גליון טז [אלף-יט]

תוכן הענינים

	גאולה ומשיח
5	מים מגולין לעת"ל לשתייה ולמזבח
8	"שלא עשו אלא בשביל עצמכם ואינם ראוים ליטול שכר"
9	אי משה הוא מלך המשיח
	לקוטי שיחות
12.....	לא נהגו כבוד זה לזה
16.....	ימי התשלומין דחג השבועות
20.....	בענין ברכות התורה לפי הגר"א
	שיחות
21.....	שבעה ספרי תורה
	אגרות קודש
22.....	חטיפת מלמד ממוסד למוסד
	הגדת רבינו
23.....	בענין חיוב נשים בסיפור יצי"מ ושתיית ד' כוסות [גליון]
	נגלה
27.....	בביאור הלימוד אותו אתה משליך לכלב כו'
30.....	ספק ספיקא בבדיקת חמץ
35.....	בדין כהן שפורם בגדיו למת
	חסידות
37.....	פירוש "ממש" - בלקוטי לוי"צ
38.....	הערות כ"ק אדמו"ר לתניא ס"פ כ"ד

טעם הארת האורות דתוהו [גליון].....42

הלכה ומנהג

גיל ההכנסה ל'חדר'.....44

מנחה אחר השקיעה בערב שבת.....45

דין תשלומין לסעודת ליל יו"ט ולהבדלת מוצאי יו"ט.....47

זמן הדלקת נרות יו"ט בערב חג השבועות.....52

לימוד ושינה בסוכה.....64

אשתו כגופו.....66

שיעור שתיית ד' כוסות [גליון].....71

טעם השמחה ביום שפסקו תלמידי ר"ע למות [גליון].....72

שינוי

המחברים עד הש"ך והט"ז כתבו חיבוריהם ברוה"ק.....79

קשה יותר להיות בגלות בידי יהודים מאשר בידי גוים.....88

בענין קביעות יום א' דר"ה ביום ג' בשבוע.....89



הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד יום יום ההילולא - ג' תמוז
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום א', כ"ד סיון**

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

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

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

מים מגולין לעת"ל לשתייה ולמזבח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

הסמ"ג השמיט דין גילוי למזבח

תנן במס' תרומות (פ"ח משנה ד'): "יין של תרומה שנתגלה ישפך ואין צריך לומר של חולין, שלשה משקין אסורים משום גלוי המים והיין והחלב וכו'" ובחולין י, א ועוד, מבואר הטעם דאיסור גילוי, דחיישינן שמא שתה מהם נחש ויש בהם ארס, ועי' ב"ב צז, א. ובסוכה (מח, ב) תנן - לגבי המים שהיו מנסכין ע"ג המזבח בחג - "נשפכה נתגלתה - היה ממלא מן הכיור. שהיין והמים מגולין פסולין לגבי מזבח"¹, וכן פסק הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"י ה"י): "אם נשפכה או נתגלתה ממלא מן הכיור ומנסך" ובהל' איסורי מזבח פ"ו ה"י כתב: "יין שנתגלה פסול לגבי המזבח".

ויש שתמהו מזה על סמ"ג דבמ"ע ר"ה הביא דיני המים שמנסכין ע"ג המזבח בחג, וכתב רק דאם נשפך ממלא מן הכיור ומנסך, והשמיט הדין דנתגלתה עיי"ש, וכן בלאווין (שי"ט) הביא דברים הפוסלים את היין למנחות יין המבושל או מעושן וכו', ולא הזכיר הדין דיין שנתגלה, ובפרט שהסמ"ג "דרכו תמיד להלוח בעקבות הרמב"ם וברוב המקומות בספרו אינו אלא כמעתיק כו"כ א"כ תמוה למה שינה בזה מלשון הרמב"ם והשמיט הדין דגילוי?

ובס' ערוך לנר (שם סוכה נ, א ד"ה הקריבהו) תירץ וז"ל: אכן תמהתי על הסמ"ג (לאווין שי"ט) שהביא שם פסולי נסכים ולא הביא ג"כ פסול גילוי גם בדיני ניסוך המים (עשין ר"ה) כשהעתיק לשון

(1) הובא בשיחת יום שמח"ת תשמ"ב אות מ' ובשיחת י"ט תשרי תשי"ג אות לו עיי"ש הביאור.

(2) הובא בלקו"ש חל"ח ע' 104 בשם היר מלאכי כללי הסמ"ג סי' מ"ו.

המשנה נשפכה ממלא מן הכיור לא כתב רק נשפכה ולא נתגלתה ובודאי בכוונה השמיט, כיון דהרמב"ם הביא בשני המקומות ודרכו של הסמ"ג להעתיק לשון הרמב"ם? ונלענ"ד כיון שהדינים שהביאו הרמב"ם והסמ"ג שאינם נוהגים עתה מביאין בשביל שנהגו לעתיד כשיבנה ביהמ"ק ב"ב לזה השמיט הסמ"ג דין גילוי, דס"ל דלעתיד יפסוק דין גילוי דליכא עוד סכנת נחש כדכתיב לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי עכ"ל.

ואם כנים דבריו, יש לעיין דא"כ למה הרמב"ם חולק ואכן הביא פסול גילוי במזבח כנ"ל? ובפשטות י"ל משום דהרמב"ם לשיטתו שכתב בהל' מלכים ריש פרק י"ב, שכל יעודים אלו דוגר זאב עם כבש וגו' הם בדרך משל דקאי על אומות העולם וכו', ולעת"ל עולם כמנהגו נוהג, לכן לשיטתו גם לעת"ל יהיו מים ויין מגולים פסולים למזבח משום ארס, אלא דלכאורה לא מסתבר לומר שהסמ"ג יחלוק על הרמב"ם ואינו פוסק כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות לבד?

בשיטת הרמב"ם דבימות המשיח לא יבטל מנהגו של עולם

ואולי אפשר לומר, דהנה הרמב"ם הל' מלכים ריש פ"ב כתב וז"ל: אל יעלה על הדעת שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג, ומביא שם קראי דכתיב בישעי' (יא,ו) וגר זאב עם כבש וגו' וכתב דדרך משל וחידה הם עיי"ש. והראב"ד שם השיג וז"ל: א"א והלא כתיב בתורה (ויקרא כו,ו) והשבתי חיה רעה מן הארץ עכ"ל. ויש להקשות שהרי הרמב"ם לכאורה לא חידש בעצמו כלום אלא פסק כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, וא"כ למה מקשה הראב"ד הקושיא על הרמב"ם, הלא יש להקשות קושיא זו על שמואל עצמו?

ונראה לתרץ עפ"י המבואר בלקוטי שיחות חכ"ז פ' בחוקותי א' דלכאורה יש לתרץ שיטת הרמב"ם עפ"י מ"ש בס' עבודת הקודש (ח"ב פל"ח) דעולם כמנהגו נוהג היינו שהקב"ה לא יחדש דברים חוץ מן הטבע, דכל הענינים שבבריאה יהיו על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחילת היותם ובריאתם, ומבאר עפ"ז בהשיחה דלפי"ז יש לתרץ גם

מ"ש והשבתי חיה רעה וגו' דאין בזה ביטול דבר ממנהגו של עולם שהרי כך הי' המצב בתחילת הבריאה קודם חטא עה"ד, וכמבואר בפ"י הרמב"ן על התורה (פ' בחוקותי כו,ו) שלא היו מזיקין כמאמר חז"ל (ברכות לג, א): "לא הערוד ממית אלא החטא ממית", נמצא דוהשבתי חיה רעה וגו' אינו אלא שיבה למצבן שהי' בתחילת הבריאה.

ובהערה 37 כתב דמ"מ הוצרך הרמב"ם לפרש דהפסוק וגר זאב עם כבש הוא משל [ולא פירש שהוא שיבה למצבן הראשון], די"ל דסב"ל להרמב"ם בזה לא כהרמב"ן, אלא שזהו ביטול מנהגו של עולם כי גם קודם החטא כשלא היו חיות רעות בעולם, היו בע"ח טורפים זה את זה בשביל מזונם, אבל לא להזיק ולא הי' מצב דוגר זאב עם כבש.

אבל אח"כ הקשה ע"ז דקשה לפרש כן בדעת הרמב"ם, כי מדבריו מוכח ששולל לא רק חידוש במעשה בראשית היינו דבר שלא הי' כלל במעשה בראשית, אלא שולל גם שיהי' איזה שינוי "ממנהגו של עולם" וכתב ש"עולם כמנהגו נוהג", דלשון זה משמע שיהי' כהנהגת העולם בפועל בקביעות, ואין נפק"מ מתי נקבעה הנהגה זו בתחילת הבריאה ממש או לאחר זה, וממשיך אח"כ לתרץ שיטת הרמב"ם בארוכה באופן אחר, עיי"ש, וכ"כ הרמב"ם בפ' חלק שלא ישתנה אז כלל ממה שהוא עתה ויהיו עשירים ואביונים וכו' עיי"ש.

ולפי"ז אפשר לומר בפשטות דעל שמואל עצמו ודאי לא קשה כלום, שהרי בלשון שמואל ד"אין בין עוה"ז לימות המשיח וכו'" ולא קאמר שעולם כמנהגו נוהג וכו' שפיר יש לפרש דכוונתו שלא יהי' חידוש במעשה בראשית, אבל שיבה למצב של קודם החטא אינו שינוי, וכן פי' המהר"ל בס' נצח ישראל (פרק נ') דכוונת שמואל הוא שלא יהי' חידוש במעשה בראשית אבל שפיר יוחזר המצב כפי שהי' קודם החטא, עיי"ש.

וא"כ לפי שמואל שפיר יש לפרש הפסוק דוהשבתי חיי' רעה וגו' וכן הפסוק דוגר זאב עם כבש וגו' כפשוטם, כי סב"ל כהרמב"ן דגם זה הי' קודם החטא, וכל קושיית הראב"ד הוא רק על הרמב"ם, שפי' המימרא דשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח וכו' דעולם כמנהגו נוהג וכו' ונתפרש בהשיחה שלא יהי' שינוי כלל ולא יוחזר מצב העולם אפילו כפי שהי' קודם החטא, ובפשטות לכן פירש דוגר זאב וגו' הוא משל,

לכן שפיר הקשה הראב"ד על הרמב"ם שהרי כתוב בתורה והשבתי חיה רעה וכו'.

ולפי זה י"ל דבאמת גם הסמ"ג פוסק כשמואל ד"אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", אלא דסב"ל דזהו רק שלא יהי' חידוש במעשה בראשית שלא הי' בעולם כלל, אבל ודאי אפ"ל שיוחזר המצב בעולם כפי שהי' קודם החטא ואז לא הי' הנחש מזיק, משא"כ הרמב"ם לא סבירא ליה כן, ולכן סב"ל דגם בימות המשיח יוכלו להזיק, ולכן פסק דגם לע"ל יהיו מים ויין מגולים פסול למזבח, וראה עוד בענין זה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ל"ב, ובגליון העבר בענין "ממשקה ישראל".



"שלא עשו אלא בשביל עצמכם ואינם ראויים ליטול שכר"

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בספר הנפלא ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' סד מקשה מהא דאיתא בריש מס' ע"ז דלעת"ל הקב"ה מביא ס"ת ומניחו בחיקו ואומר למי שעסקו בה יבא ויטול שכרו, ולכל אומה ואומה שבא לומר שעשו פעולות [מרחצאות, שווקות, גשרים] לטובת ישראל לעזור להם כדי שיעסקו בתורה יאמר להם הקב"ה שלא עשו אלא בשביל עצמכם ואינם ראויים ליטול שכר, ובלקו"ש חכ"א מבאר נבואת יחזקאל [פרק כט פסוק יז ואילך] דהקב"ה יתן שכר פעולה לנבוכדנאצר על לכידת צור דלשון הפסוק שם הוא "פעולתו אשר עבד בה" כי על אף שהתכוון לצורך עצמו מ"מ הפעולה דלכידת צור עבד ולכן מגיע לו שכר, ולכאורה קשה מאי שנא מהנ"ל דמס' ע"ז שהולכים בתר המחשבה ולא בתר הפעולה, וא"כ כמו שנתן הקב"ה שכר פעולה לנבוכדנאצר עבור לכידת צור שעל ידו נעשה הרווחה לישראל כמו כן יטלו או"ה שכר לעת"ל על פעולתם שאיפשרו לישראל לעסוק בתורה.

ועיי"ש שתירץ דחלוק תביעת שכר מנתינת שכר שנותנים עבור הכרת הטוב אף שזה שמכירין לו טובה לא התכוון לכך, ולכן או"ה

לעתיד אין להם לתבוע שכרם עבור פעולתם, אמנם נ"נ קיבל שכר פעולה משום הכרת הטוב, עיי"ש שמביא דוגמאות לנתינת שכר עבור הכרת הטוב אף שלא כיוונו לטוב

ולכאורה יש לתרץ בפשטות כי לכידת צור הי' בפרטיות רצון השם וכמפורש שם בהשיחה דאם נבוכדנאצר לא היה לוכד צור הי' נלכד ע"י אחר ולכן מכיון שבפועל עשה זאת נ"נ מגיע לו שכר פעולה אף שלא התכוון לקיים רצון השם דלגבי קיום רצון השם אינן נוגע כ"כ הכוונה ראה לעיל שם ע' 49, ועד"ז לגבי נ"נ אינו נוגע כ"כ המחשבות והכוונות ראה שם הערה 59 כי את זה לעומת זה עשה אלקים וכל ענין שבקדושה - יש דוגמתה בלעז"ז עיי"ש.

משא"כ כל מה שהאו"ה טוענים לעת"ל שעשו בשביל ישראל הרי שם אין הפי' שעשו בפרטיות איזה רצון השם דייקא, ולכן פשוט דאין הולכים בתור הפעולה אלא בתור הכוונה, ויתירה מזו הרי שם אין כאן "פעולה" וכוונת פעולה כי גדר פעולה שייך רק אם עשה להדיא ציווי השם (בפרטיות), ושם יש רק מה שטוענים שעשו בשביל ישראל, והקב"ה משיב להם שלא כי אלא עשו להנאת עצמם, ואה"נ אם עשו בכוונה בשביל ישראל הרי זה נקרא שעשו רצון השם. [והא דמשקרים ומה קס"ד שלהם עיי"ש בס' הנ"ל מה שהביא לתרץ].

ובדוגמא להנ"ל יש להביא מסוטה (מז, ב) דהקב"ה נתן שכר לבלק על הבאת קרבנות דהוא ענין עשי' של מצוה שלא לשמה, והא דלוה פרעה לאברהם ד' פסיעות שקיבל שכר ע"ז, והא דאיתא במד"ר ריש פ' בשלח שבשכר ויהי בשלח פרעה שעשה לוי' קיבל שכר לא תתעב מצרי דהצד השוה בכהנ"ל שעשו מצוה [רצון השם] אף בלי כוונה ומגיע להם שכר.



אי משה הוא מלך המשיח

הרב משה פרץ

מקסיקו סיטי, מקסיקו

ישעיה (יא, א-ב), ויצא חוטר מגזע ישי, ונצר משרשיו יפרה, ונחה עליו רוח ה', רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ה'.

ודעת רוב הראשונים (רש"י, רד"ק, מהר"י קרא, וראב"ע בשם רוב המפרשים) שכוונת הפסוק על מלך המשיח. הרי שהמשיח יהיה צאצא לדוד המלך.

והרמב"ם בפיהמ"ש (סנהדרין פרק חלק ביסוד הי"ב) כתב: ומכלל היסוד הזה [של ביאת המשיח], שאין מלך לישראל אלא מדוד ומזרע שלמה דוקא. וכל החולק בענין המשפחה הזו, הרי זה כפר בה' ובדברי נביאיו. ע"כ. ויתירה מזו כ' בהגש"פ ארזי הלבנון (עמ' שכב) שלכן חזקיה עמד ליענש שלא יהיה לו חלק לעוה"ב על ביטול מצות פו"ר, כי הרב תפארת ישראל ז"ל (סנהדרין פ"י [כצ"ל] יכין אות יב) כ' שאחיתופל אין לו חלק לעוה"ב כי כיחש שהמלכות ירושה לבית דוד, וא"כ בודאי כיחש בביאת משיח בן דוד. ע"ש. ועפ"ז ביאר הטעם שחזקיה עמד ליענש בכזאת, כי אם לא היה לו בנים היתה מתבטלת שושלת בית דוד ונחשב לו שכיחש בביאת משיח בן דוד. עכ"ל. ולכאורה דבריו צ"ע, שכן יכלה השושלת לימשך מנצר אחר מזרע דוד ושלמה [ועי' במרגליות הים (סנהדרין סג ע"ב אות יט-כא) ובמאור ישראל (חגיגה כז ע"א סד"ה א"ר אבהו) שהיו לו אחים לחזקיה].

ולפי זה תמוהים הדברים מ"ש בספר אוצרות אחרית הימים חלק ג (פרק ו הערה יג) בשם הזוהר (פינחס דף רמו ע"א וכי תצא דף רפ ע"א) שמשנה רבינו בעצמו יהיה מלך המשיח.

איברא דהמעיינ בדברי הזוהר בפר' פינחס יראה דלא כתב כן שם. גם בפרשת כי תצא זו לשונו: דעתיד אנת [משה] לאפקא זרעא דאברהם מן גלותא. ע"כ. ואפשר לבארו ע"פ דברי המד"ר (פר' חקת פי"ט סימן יג) וז"ל: אמר לו הקב"ה למשה, באיזה פנים אתה מבקש ליכנס לארץ, משל לרועה שיצא לרעות צאנו של מלך ונשבית הצאן, ביקש הרועה ליכנס לפלטרין של מלך, אמר לו המלך, אם את נכנס עכשיו, מה יאמרו הבריות, שאתה השבית הצאן. אף כאן אמר לו הקב"ה למשה, שבחך הוא שהוצאת ששים רבוא וקברתם במדבר, ואת מכניס דור אחר, עכשיו יאמרו אין לדור המדבר חלק לעולם הבא, אלא תהא בצדן ותבא עמהן, שנאמר (דברים לג, כא) ויתא ראשי עם צדקת ה' עשה, לכך כתיב לא תביא את הקהל הזה, אלא שיצא עמך. ע"כ. ועי' בהגהות הרד"ל שם. וזוהי כוונת הזוהר, שמשנה יעלה את מתי מדבר לא"י.

ועוד אפשר לומר שמשה יעזור ויעמוד לימין המשיח בהעלאת כל עם ישראל לארץ ישראל, אמנם הוא לא יהיה המשיח.

והלום ראיתי באור החיים (בראשית מט, יא) שכ' לבאר דברי הזוהר באופן אחר, וז"ל: ולא יקשה בעיניך שאנו מחלקים דברי הכתוב, חלק בימי משה וחלק בימי המשיח, כי הלא ידעת דברי הזוהר הקדוש כי משה הוא הגואל אשר גאל את אבותינו הוא יגאל אותנו וישיב בנים לגבולם, דכתיב (קהלת א, ט) מ'ה ש'היה ה'וא שיהיה, ר"ת משה. ולא יקשה בעיניך דבר זה באומרוך הלא מלך המשיח משבט יהודה מזרעו של דוד המלך ע"ה [וכמ"ש נמי בזוה"ק גופיה פר' משפטים (דף קיט ע"ב ודף קכ ע"א)]. וי"א דוד עצמו מלך המשיח, דכתיב (יחזקאל לו כד) ועבדי דוד מלך עליהם, כמשמעו [ועי' בירושלמי ברכות (פ"ב ה"ד) ובפני משה שם]. וא"כ היאך אנו אומרים שהוא משה, הבא משבט לוי. יש לך לדעת כי בחינת נשמת משה ע"ה היא כלולה מיי"ב שבטי ישראל, כי כל הס' ריבוא היו ענפים ע"ה, וענף שבטו של דוד במשה הוא, ולזה תמצאנו בארץ מדבר שהיה מלך וכהן ולוי ונביא וחכם וגבור, שהיה כולל כל הענפים שבקדושה. ולעתיד לבא תתגלה בעולם שורש המלכות שבמשה, שהוא עצמו מלך המשיח, והוא דוד, והוא ינון ושילה. עכ"ד האוה"ח. ועי' בס' זכרונות לבית דוד ח"ד (חלק זדון ומשוגה ווארשא תרנ"ז עמ' קסט) שכ' בשם ס' ויקהל משה (דף ח) שבמשיח יש חלק מנשמת מרע"ה, שכן שילה בגימ' משה. ע"ש. והוא בס' ויקהל משה (אמשטרדם תקל"ה דף ז ע"ד). ע"ש.

וראיתי במקראות גדולות הוצאת המאור שציינו בדברי האור החיים כמקור לדבריו בשם הזוה"ק, בזוהר פר' משפטים (דף קכ ע"א), ושם לא כתב הזוהר שמשה הוא המשיח או שיגאל את ישראל, וכתוב שם שבזכות מ"ה שמו דמשה יתקיים במשיח (תהלים עב ח) וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ, וייתון נס דמשיח בן דוד מיהודה ונס דמשיח בן יוסף. ע"ש. וע"ע בליקוטי הערות על האוה"ח הוצאת המאור הנ"ל. גם איתא בשמו"ר (פ"א סי' כו): וכן בת פרעה מגדלת מי שעתיד ליפרע מאביה, ואף מלך המשיח שעתיד ליפרע מאדום יושב עמהם במדינה וכו'. ע"כ. הרי שהושוו מעשיהם של מרע"ה והמשיח.

ועי' למהר"צ מלובלין ז"ל בס' תקנת השבין (סי' ז אות ו) שכ' וז"ל: איתא דהוא [מרע"ה] יהיה משיח, היינו שיהיה כלול נפשו משניהם,

שכן דוד משה בגימ' משיח עם הכולל. ע"כ. וגם שם ציינו כמקור לדבריו שמשה הוא המשיח מד' הזוה"ק. ושוב מצאתי להדיא בזוהר (בראשית דף כה ע"ב): עד כי יבוא שיל"ה דא משה. ועוד שם (דף כז ע"א) איתא דמשה משיח. וראיתי לכ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק יא (שמות ריש שיחה ב) שהביא דברי הזוה"ק הנ"ל, וביאר דכוונתו שבכח התורה שנתן משה יבוא משיח. ע"ש. ועי' באגרות קודש לכ"ק אדמו"ר (ח"ט עמ' ריד) מה שביאר הענין שיש במשיח מה שאין במרע"ה.

ובעיקר דברי הפסוק מה שהיה הוא שיהיה ר"ת משה, יש לבאר גם ע"פ מה דאיתא בשמו"ר (פ"ב סימן יב) שמרע"ה ילמד תורה לעת"ל לעם ישראל כשם שלמדום בעבר. ע"ש.

וכאן המקום להביא מש"כ בשו"ת דברי יואל (סימן נח וסו"ס פח) שכתב בנידונו דדברי הזוהר נעלמים הם, ואין לפרש דבריו כפשוטן. ע"ש. וע"ע בס' המשיח לאור ההלכה (עמ' יט) ובעלון פני חמה (פקודי תשע"א).



לקוטי שיחות

לא נהגו כבוד זה לזה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חל"ה (ע' 149) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע סיפור הגמ' (יבמות סב, ב) ש"שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לר' עקיבא . . וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה". ומבאר שזה לא הי' ח"ו שלא הי' להם אהבת ישראל (היפך הוראת רע"ק רבם שואהבת לרעך כמוך "זה כלל גדול בתורה (תו"כ (ופרש"י) קדושים יטח, יח)), כ"א שכל אחד הבין תורת רבם באופן אחר, ומצד האהב"י שלהם רצה כל אחד להשפיע על חבירו שגם הוא יתנהג כמותו, וכשלא רצה לא נהגו כבוד זל"ז כפי הראוי לתלמידי רע"ק.

אח"כ מקשה שא"כ מדוע נענשו בעונש חמור כ"כ. ומתרץ וז"ל: וי"ל שזהו שדייקו רז"ל ש"כולן מתו בפרק אחד" - להשמיענו, דזה שכולן מתו לא הי' רק מחמת חטאם הנ"ל "שלא נהגו כבוד זל"ז", אלא (גם) כתוצאה מענין המיוחד ש"בפרק" זה, הזמן גרם סו"ס למיתתם.

ויובן זה ע"פ מה שמצינו עוד סיפור ברז"ל שבו מובא לשון זה - "כולן מתו בפרק אחד":

איתא בירושלמי (סנה' פ"א ה"ב) "מעשה בעשרים וארבע קריות (קרונות) של בית רבי שנכנסו לעבר שנה בלוד, ונכנסה בהן עין רע ומתו כולם בפרק אחד".

והנה במחז"ל זה נתפרשה הסיבה (היחידה) למיתתם (שמפני שנתאספו הרבה תלמידים, "כ"ד קרונות" - לכן) נכנסה בהן עין רעה.

ויש לומר, שמזה נלמוד בעניננו (שנאמר בו אותו הלשון (והמסובב) - "כולן מתו בפרק אחד") - שסיבת מיתת תלמידי רע"ק "בפרק אחד" היתה מפני שבפרק זה הגיע מספרם לכ"ד אלף - מספר גדול ביותר [ובזה גופא - במספר של כ"ד הקשור עם מדת הדין (כמובן ממ"ש בזהר ע"ד "כ"ד בתי דינין"), וכבסיפור הנ"ל בירושלמי, שהיו כ"ד קרונות], שזה גרם שתכנס בהם עין רעה עד ש"כולן מתו".

ואין זה סתירה להמפורש בבבלי שמתו מפני "שלא נהגו כבוד זה לזה" - דהא והא גרם ומצטרף: זה "שלא נהגו כבוד זה לזה" מצ"ע אינו חטא גדול כ"כ שייענשו עבירו לבד בעונש מיתה, כנ"ל, אלא מפני שב"פרק" זה נכנסה בהן עין רעה נענשו אז גם על חטא קל זה "שלא נהגו כבוד זה לזה".

ואולי י"ל שזהו ע"ד שמצינו (מנחות מא, א) שבעידנא דריתחא מענישים גם על העדר הרדיפה אחרי קיום מצות ציצית (אף שאין אדם מחוייב לקנות טלית כדי להטיל בה ציצית), ועוד כיו"ב. עכ"ל בלקו"ש.

ועל מ"ש שהעין רעה פגע בהם כי הגיע מספרם למספר כ"ד, כותב בהערה 24 וז"ל:

בב"ר וקה"ר (פי"א, ו) לפנינו "י"ב אלף תלמידים" (ובתנחומא ח"ש ו - "שלוש מאות תלמידים"). אבל ביבמות שם "י"ב אלף זוגים תלמידים" (וראה גם כתובות (סג, א) שהיו לו כ"ד אלף תלמידים. ובנדרים (נ, א) כ"ד אלף זוגי תלמידים). וראה בב"ר שם בהוצאת תיאודור. עכ"ל.

ועל זה שכתב שמספר כ"ד קשור עם מדת הדין כמובן ממ"ש בזוהר, כותב בהערה 26 וז"ל:

זח"ג (אד"ר קלו, ב. שם (א"ז) רצג, סע"א. - וראה תורת לוי"צ (ס"ע יז ואילך), ושם, "כלל הדינין הם כ"ד, ובהמשך הענין מקשר זה עם כ"ד אלף תלמידי ר"ע כו', ע"ש באורך. עכ"ל.

וצע"ק, דלפי"ז שא' מהגורמים למיתתם הי' זה שהגיעו למספר כ"ד (אלף), א"כ כשהגמ' מתארת אותם, מדוע מתארת אותם בלשון "שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרע"ק. . . וכולן מתו בפרק אחד", לכאור' הי' יותר מתאים לומר "כ"ד אלף תלמידים היו לו לרע"ק", שבוזה הי' מודגש אחד מהגורמים למיתתם, ובפרט שע"ז הי' מקצר בלשונו קצת [ואף שאי"ז קושיא חזקה, מ"מ יש לעיין בזה].

וי"ל בזה בהקדים לבאר מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע "זה שלא נהגו כבוד זל"ז" מצ"ע אינו חטא גדול כ"כ שייענשו עבורו לבד בעונש מיתה, כנ"ל, אלא מפני שב"פרק" זה נכנסה בהם עין רעה נענשו אז גם על חטא קל זה "שלא נהגו כבוד זה לזה". . . ע"ד שמצינו שבעידנא דריתחא מענישים גם על ... "שי"ל שיש בזה עומק יותר - ובב' אופנים, כדלקמן.

דהנה באופן א' י"ל שאי"ז סתם שכשיש עין רעה עונשים גם על איסור קל, כ"א שהחטא הקל הזה הוא הגורם שמאפשר להעין רעה לחול, כלומר אף שענין עין רעה אינו דבר הבא כתוצאה ממעשי האדם הזה שהעין רעה חל עליו, מ"מ אם אין בהאדם שום פגם אא"פ להעין רעה (שנגרם כל כולו ע"י אדם שני) לחול עליו, כי אין להעין רעה שום אחיזה. ורק כשיש איזה חסרון (אפילו קטן) בהאדם, אז יש מקום להעין רעה להאחז, ואז חל עליו העין רעה.

ע"ד מה שביאר הרבי כשאמר כמה פעמים שע"י הידר תיקון החוק דמיהו יהודי נופלים קרבנות ר"ל. וכן כשקשר מה שנהרגו ר"ל כו"כ יהודים עם זה שהמזוזות היו פסולות - שאין הפי' שעל חטאים אלו חייבים עונש מיתה ר"ל, כ"א שתיקון חוק מיהו יהודי וכן המזוזות שעל הפתחים הם מגינים מכל פגעים וכו' שאפשר ח"ו לבוא על האדם מצד סיבות אחרות, ולכן כשחסר להם ההגנה הזו, אפשר הי' להפגע וכו' לחול על האדם.

וכפי שהביא הרבי משל ע"ז ממי שלבוש עם קסדה "העלמעט" המגין על הראש מכל כדורי ירי, אם הסיר ה"העלמעט", ור"ל פגע בו הכדור, אין הפי' שהחטא של הסרת ה"העלמעט" גרם למיתתו, כי אין הסרת ה"העלמעט" חטא ליענש ע"ז בעונש מיתה, מ"מ לאידך גיסא אפשר להתבטא שהסרת ה"העלמעט" גרם למיתתו, כי בלי ההסרה לא הי' מת.

ועד"ז בנוגע עין רעה, שאם אין לאדם חסרון, ה"ה מוגן מהעין רעה, ואם יש לו חסרון אפי' קטן, אפשר להעין רעה לפגוע בו. ובמילא אפשר לומר ע"ז ב' הענינים: מצד א' כל כולו של הפגיעה הי' מטעם העין רעה, ולא מטעם החסרון הקטן הזה כלל, ולאידך אפ"ל שהחסרון הזה גרם להפגיעה, כי בלא החסרון לא הי' העין רעה חל עליו.

ומזה מובן בנדון תלמידי רע"ק, שסיבת מיתתם היתה העין רעה, ולא מה "שלא נהגו כבוד זל"ז", ולאידך אפ"ל שהגרם למיתתם הוא אכן מה "שלא נהגו כבוד זל"ז" כי בלא זה לא הי' אפשר להעין רעה לפגוע בהם.

ובאופן אחר י"ל הביאור בעומק דברי הרבי בהשיחה בקשר ב' הענינים [א. העין רעה. ב. "שלא נהגו כבוד זה לזה"] באם היו נוהגים כבוד זה לזה לא הי' נחשב שהגיע מספרם למספר כ"ד אלף, כי כל אחד עם הזוג שלו (החברותא שלו, בלשוננו) הי' נחשב כאחד, כי האהבת ישראל שביניהם הי' מאחדם למציאות אחת, ובמילא הי' מספרם עולה למספר י"ב (אלף זוגות), ולא כ"ד (אלף), ובמילא לא הי' חל ע"ז מדת הדין שישנו במספר כ"ד.

כלומר: אף אם האהבת ישראל אין בכחה לעשות מכל הכ"ד אלף תלמידים למציאות אחת, עכ"ז בודאי בכח האהבת ישראל לעשות שכל

זוג זוג (כל חברותא) יהי' נחשב למציאות אחת, והי' עולה מספרם רק ל"ב (אלף זוגות).

וזה הקשר בין ב' הענינים: זה "שלא נהגו כבוד זל"ז" גרם שיהי' בהם עין רעה הבא ממידת הדין הקשור עם מספר כ"ד, כי באם היו נוהגים כבוד זל"ז לא הי' נחשב מספרם למספר כ"ד, ולא הי' חל עליהם העין רעה הקשור עם מספר כ"ד, כי מספרם הי' י"ב.

וע"פ אופן זה יש לבאר מדוע נקטה הגמ' הלשון "שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרע"ק. . וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זל"ז", ולא נקטה הלשון "כ"ד אלף תלמידים היו לו לרע"ק", כי ברצונו להדגיש שבעצם היו במספר י"ב, ולא במספר כ"ד, ובמילא לא הי' שם מדת הדין לאפשר חלות העין רעה, ומה שמתו ה"ז "מפני שלא נהגו כבוד זל"ז", ועי"ז נשתנה מספרם ממספר י"ב (אלף זוגים תלמידים) למספר כ"ד (אלף תלמידים), ובמילא חל עליהם מדת הדין שאיפשרה להעין רעה לחול.

אבל יש לעיין אם אפשר להעמיס כהנ"ל בלשונות השיחה.



ימי התשלומין דחג השבועות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ח י"ב סיון מבאר ענין ימי התשלומין של חג השבועות שהם בימות החול דוקא, לא כבשאר יו"ט שהם בימי יו"ט עצמם או בחוה"מ, שזה קשור לעצם הענין דחג השבועות שהי' בחירה של הקב"ה בישראל, ובחירת ישראל בהקב"ה והבחירה היא באופן של בחירה חפשית בלי שום סיבה וטעם מצד המעלה שיש בדבר הנבחר, ומבאר דלכן ליכא שום מצוות מיוחדות לקיים בחגה"ש כמו שמצינו בשאר יו"ט, כיון דהחידוש שביו"ט זה - ענין הבחירה, אינה קשורה בענין מסויים ומעלה מסויימת, ואין בזה שום הגבלות, וזהו גם הטעם דגם ימי התשלומין אינם מוגבלים לימי היו"ט דוקא, אלא הם בימי

חול, כיון דענין הבחירה היא למעלה מה"ציור" וההגבלה דימי יו"ט דוקא עיי"ש.

והנה בסעי' א' שם הובא דברי התוס' (חגיגה ט, א ד"ה תשלומין) דאף דבשאר יו"ט יש פלוגתא (שם) אי ימי התשלומין הם "תשלומין לראשון" או "תשלומין זה לזה", מ"מ בעצרת כו"ע מודים דהוה תשלומין לראשון, דכיון דימי התשלומין הן "חול גמור" לא מסתבר למימר תשלומין זה לזה עיי"ש, וכ"כ בתוס' הרא"ש שם.

ובס' ראשית בכורים (ח"ב סי' ד' בסופו מובא בגליוני הש"ס שם ט, א) כתב דלהתוס' עצמו לא הי' פשוט להם דבר זה כ"כ, שהרי בדף יז, א ד"ה יום טובות כתבו: "דאע"ג דלא חזי בראשון מייתי ליה בשני, אפילו למ"ד תשלומין לראשון, כיון שאין העכבה רק בשביל היום וכו'" וכ"כ בתוס' הרא"ש, והרי כאן איירי בנוגע לעצרת, וא"כ למה כתבו "אפילו למ"ד תשלומין לראשון" הרי לפי מ"ש בדף ט' כנ"ל כו"ע סב"ל כן דבעצרת הוא תשלומין לראשון, ומוכח מזה דספוקי מספקא להו בזה, די"ל דאפילו בעצרת י"ל דה"ה תשלומין זה לזה, ולכן אפילו אם הי' חגור ביום ראשון בעצרת, ונתפשט ביום שני שהוא יום חול מתחייב עיי"ש, ועי' גם בשאג"א סי' ק"ד (ד"ה ומכאן נ"ל) שהביא ראי' מריש חגיגה דלמ"ד תשלומין זה לזה ה"ז גם בעצרת, ועי' בס' עטרת זקנים אות א' (ד"ה ושבת) שכתב להוכיח דהירושלמי סב"ל דגם בעצרת אמרינן דהוה תשלומין זה לזה לפי רבי אושעיא.

גם בחגה"ש שייך לומר תשלומין זה לזה

נמצא מזה שיש מקום לומר דגם בעצרת אמרינן דהם תשלומין זה לזה ואין לך יום בהם שאין חובתו תלוי בו בעצמו, ולכאורה הדברים צריכים ביאור דכיון שהם ימי חול איך שייך לומר שימים אלו עצמם מחייבים בקרבן וכמ"ש בדף ט'?

ולכאורה יש לבאר ב' צדדים אלו עפ"י המבואר בלקו"ש ח"ט פ' ואתחנן (ג) בגדר ענין השכינות, דאפשר לבאר בב' אופנים אם

(1) וראה בס' מגנזי הגר"ח ע' מ"ד בגדר "תשלומין כל שבעה" שביאר כמו שנת' בהשיחה עיי"ש.

השייכות הוא רק באופן חיצוני או באופן פנימי, וזהו ב"עולם שנה ונפש" ובנוגע לשנה - זמן, הביא הדין בתוס' מן החול על הקודש די"ל או שהשייכות ביניהם הוא רק באופן חיצוני בלבד שהאדם מתחיל להכין א"ע לשבת, או שיש ביניהם שייכות פנימי דעצם קדושת השבת חל גם על הזמן דתוספת, וממשיך שם דעפ"ז יש לבאר ב' השיטות אם בזמן התוס' אפשר לקדש ולאכול סעודת שבת או לא, וכמבואר בתוס' פסחים (צט, ב ד"ה עד שתחשך) דהר"י מקורבי"ל סב"ל שבכל שבתות ויו"ט אפשר לקיים מצוות קידוש וסעודת שבת ויו"ט בזמן התוס', אבל תירוצ' הב' בתוס' מסתפק לומר שאי אפשר לקיים אז מצוות קידוש וסעודת שבת כו' וראה גם שו"ע אדה"ז סי' רס"ז סעי' ג' בדעות אלו, דמ"ד דסב"ל דאפשר לקיים בזמן התוס' מצוות קידוש כו' סב"ל שעל הזמן דתוס' חל קדושת שבת ויו"ט ממש, משא"כ החולק סב"ל דאי אפשר כיון שבעצם חול הוא אלא שיש חיוב לגבי הגברא להכין א"ע ע"י איסור מלאכה כו', אבל אי אפשר לקיים בו מצוות של השבת עצמו עיי"ש, (וראה גם לקו"ש חט"ז פ' יתרו, ולקו"ש חל"ח ב' סיון סעי' ב' בענין זה לגבי הימים שלפני מ"ת דג"כ אפ"ל שהסמיכות הוא רק באופן חיצוני או באופן פנימי שכבר ישנה הגילוי דמ"ת, ובחכ"ח ערב חגה"ש, ובחלק ל"ג פ' במדבר ב' בענין זה דפעולת השכינות לענין דגלי מדבר) ולפי"ז י"ל דהתוס' בדף ט' קאי לפי השיטה ששכינות יכול לפעול באופן חיצוני בלבד, ולכן סב"ל דהימים שלאחר חגה"ש אינם יכולים לפעול חיוב קרבן מצ"ע שה"ה ימי חול, משא"כ התוס' בדף יז, א קאי כהשיטה ששכינות פועל באופן פנימי, ולכן שייך לומר שימי התשלומין עצמם הבאים בסמיכות לחגה"ש יכולים לחייב אותו כמו שבועות עצמו.

מיהו לפי ביאור הנ"ל שבהשיחה אולי יש לומר דכיון שהתוכן של עצרת אינה קשורה כלל עם פרטים והגבלות, לכן שייך לומר דאפילו ימי חול עצמם הבאים לאחר עצרת מחייבים קרבן של עצרת.

לפי ב"ש אי שייך לומר תשלומין לראשון

ועי' גם בס' חלקת יואב (להגאון מקינצק ז"ל) בקבא דקושייתא קושיא י' שהקשה וז"ל: קשה לי במש"כ המהרש"א חגיגה יז, ב בד"ה מאי לאו שסיים בזה"ל: ועוד לב"ש לא שייך למימר תשלומין מטעם דביום טוב גופיה אסור להקריב לב"ש, וכיון דב"ש סוברין דבכל יו"ט

תשלומין זה לזה, איך יפרנסו יו"ט דחגה"ש שהוא תשלומין לראשון לכו"ע, כמ"ש התוס' חגיגה ט, א ד"ה תשלומין עיי"ש, שכתבו כיון דחול גמור הוא א"א לומר תשלומין זה לזה, והלא גם בשבועות קאמרי ב"ש דאין מקריבין ביו"ט וצע"ג, עכ"ל. היינו דלפי מה שכתב המהרש"א דלב"ש ודאי אין יכולים לומר דהוה תשלומין לראשון, כיון דסב"ל דבראשון אי אפשר להביא הקרבן, ועכצ"ל דסב"ל דכל יום מחייב מצ"ע והוה תשלומין זה לזה, א"כ לפי מ"ש התוס' דבחגה"ש לא שייך לומר כן כיון שהם ימי חול, א"כ קשה לפי ב"ש איך סב"ל בחגה"ש?

ולפי המבואר לעיל עפ"י השיחה, דשפיר יש סברא לומר דגם בחגה"ש אמרינן דהוה תשלומין זה לזה כנ"ל, י"ל דאה"נ דלפי ב"ש [לפי דעת המהרש"א] ודאי יודו התוס' דימי התשלומין מצ"ע מחייבים הקרבן אף שהם ימות החול ואינן תשלומין לראשון, (וכדמספקא להו לתוס' אפילו לפי ב"ה כנ"ל), וכפי שנת' הסברא דכיון שעצרת אינה קשור עם פרטים ודברים מסוימים, שייך שאפילו יום חול יחייב קרבן, וכל מה שכתבו התוס' בדף ט' הוא רק לפי ב"ה, דכיון שלשיטתם ודאי יש חיוב ביום ראשון של יו"ט עצמו כיון שמותר להקריב אז, א"כ מסתבר לומר לכו"ע דבעצרת ה"ז תשלומין לראשון, אבל לפי ב"ש אה"נ דנימא דימי החול עצמם הם מחייבים בקרבן, כיון דלפי המהרש"א לב"ש כל חיוב הקרבן חל מעיקרא ביום חול, במילא אפ"ל שכל יום מהתשלומין מחייב קרבן.

אלא דצ"ע בגוף דברי המהרש"א, שהרי התוס' עצמם כתבו בע"א שם כנ"ל: "דאע"ג דלא חזי בראשון מייתי ליה בשני, אפילו למ"ד תשלומין לראשון, כיון שאין העכבה רק בשביל היום וכו'", וא"כ משמע מזה דגם לפי ב"ש שייך לומר דהוה תשלומין לראשון דכיון דגברא חזי אלא דיומא קא גרים לכן אפילו למ"ד תשלומין לראשון חייב להביא קרבן ביום שני עיי"ש, (וכ"כ בטורי אבן דף ט, א, שם) הרי שפיר י"ל גם לפי ב"ש דהוה תשלומין לראשון כיון שבעצם יש עליו חיוב קרבן רק הזמן רביע עליו שלפועל אסור להביא. ואיצ"ל לשיטתם דלעולם סב"ל דהו"ל תשלומין זה לזה, וצ"ע למה לא ניחא ליה להמהרש"א לפרש כן לפי ב"ש דגם לדידיה שייך תשלומין.

ואולי אפ"ל שהמהרש"א פירש דברי התוס' שם דהד"ה "יום טבוח שלו אחר השבת" אינו מדברי ב"ש שם, אלא על דברי בית הלל במתניתין בהא דקאמרי: "ומודים שאם חלה להיות בשבת, שיום טבוח אחר השבת", כי סב"ל דרק לפי ב"ה שייך לומר תשלומין לראשון, משא"כ לפי ב"ש לא שייך לומר כן, אלא דלפי גירסת הב"ח שם משמע דקאי על בית שמאי עיי"ש.



בענין ברכות התורה לפי הגר"א

הרב נח שמחה פאקס

תושב השכונה ומח"ס שמחת מלך ב"ח

ראיתי בשו"ת בנין צבי ח"ב (מאת הג' ר' צבי הירש מייזליש) סימן כ"ב ס"ק ט' הקשה "ואגב אציע איזה הערות קטנות, הרשב"א בשו"ת ח"א סי' י"ח כתב דכל מצוה שלא הוי מעשה כהשמטת כספים אין מברכים עלי' עיי"ש וקשה לפימ"ש השטמ"ק בזבחים כ"ט דלא שייך עקימת שפתיו הוי מעשה בפיגול בדיבור כיון דמהני פיגול גם במחשבה א"כ לענין גוף הדבר הוי דיבור שלא לצורך בכה"ג לא חשיב הדיבור מעשה וכו' ולפי שיטת הגר"א או"ח סימן מ"ז דיוצאין מצות והגית בו בהרהור דוהגית בו קאי אהגיון בלב וכו' וא"כ אף אם לומד ומוציא בפיו לא חשוב עקימת שפתיו מעשה ואיך מברכים ברה"ת לסברת הרשב"א הנ"ל הא לית ביה מעשה". עכ"ל הבנין צבי.

ולכאורה יש להעיר מלקו"ש חי"ד פ' האזינו ב' (ע' 148-149) וז"ל: "והנה מזה שיש לימוד מיוחד בנוגע לברכת התורה (אף שלכאורה נכללת היא בזה שמברכין על כל המצות) משמע דברכת התורה זו שונה מברכת המצות. וי"ל דהחילוק הוא - דברכת המצות היא הודאה להקב"ה על אשר מקדש אותנו במצותיו, ואילו ברכת התורה היא ברכה על עצם לימוד התורה (מלבד קיום המצוה שבזה)... וכן משמע מלשון אדמו"ר הזקן בשולחנו: "ולכן יראה כל אדם שתהי' כלי חמדתו של הקב"ה שהי' משתעשע בה בכל יום חשובה בעיניו לברך עליה בשמחה יותר מכל הנאות שבעולם דמזה משמע שהברכה היא על עצם ענין התורה שנתן לנו הקב"ה ע"ד ברכת הנהנין". וע"ש בהערה *8.

ולפי המבואר בהשיחה שברכת התורה היא שונה משאר ברכת המצות משום שהיא על עצם ענין התורה ע"ד ברכת הנהנין י"ל דמתי צריך הרשב"א התנאי שצ"ל מעשה כל דהוא אם זהו ברכת המצות שצריך להיות איזה חלות הברכה על מצוה מעשיות, אבל ברכת התורה שהוא גדר אחר לגמרי כעין ברכת הנהנין, י"ל אולי התנאי שצ"ל מעשה כדי להגיד ברכה אינו שייך ושפיר מברך ברה"ת גם על התורה מבלי שיהיה שום מעשה וחלות, כי העיקר הוא על השמחה שנתן לנו את התורה וממילא תתורץ שאלת הבנין צבי על הגר"א הנ"ל. (ועוד עיין בשיחה הנ"ל הערה 6, 7).

אבל עדיין יש לעיין דהמדובר בהשיחה (עיין בהערה *6) היא על ברכת "אשר בחר בנו" שהיא על עצם התורה שפיר מיושב הגר"א הנ"ל, אבל עצ"ע איך מברכים ברכת על ד"ת הלא מקיימים מצות ת"ת ע"י הרהור ואכ"מ.



שיחות

שבעה ספרי תורה

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בשיחת ש"פ בהעלותך תנש"א מאריך בביאור הענין של פרשת "ויהי העם כמתאוננים" (בהעלותך יא, א ואילך) - ששם מתחיל "ספר" חדש, הספר השישי שבתורה, לפי החלוקה ל"שבעה ספרי תורה" (שפ' "ויהי בנוסע" נחשבת לספר חמישי, והפרשה שלאחריה היא התחלת הספר השישי, ואח"כ ס' דברים הוא הספר השביעי).

ומבאר, ש"חמשת הספרים הראשונים.. קשורים בעיקר עם קדושה, משא"כ הספר השישי מתחיל בענין בלתי רצוי.. [וגם הספר השביעי - "אלה הדברים", "דברי תוכחות"], כיון שמהספר השישי בתורה - נעשית נתינת מקום שלאחרי ריבוי השתלשלות תהיה ירידה בעולם" כו'.

ומבאר שם שזה מתאים להסדר כפי שהוא בספירות העליונות:
 "חמש המדות דחסד עד הוד כוללות את (עיקר) המדות, כידוע
 שהספירה החמישית (הוד) היא ה"סוף ותשלום הספירות בעיקר
 המדות", והספירה הששית והשביעית (יסוד ומלכות) הם מקור
 ההשפעה לבי"ע, עלמא דפרודא".

ולכאורה יש להוסיף ולהעיר - בדרך אפשר - שלפי הביאור בשיחה
 יומתק זה שבפ' בהעלותך (י, יא), לפני (ובסמיכות ל) פרשת "ויהי העם
 כמתאוננים", מפרש הכתוב את הזמן שבו נסעו ישראל ("ויהי בנסוע
 הארון"): "בחדש השני בעשרים בחדש";

שבספירת העומר הרי יום זה - "בחדש השני בעשרים בחדש", כ'
 אייר - הוא מלכות שבהוד, כך שביום זה נשלמת לגמרי כל העבודה
 דספירת ההוד -

ולכן מיד לאחר מכן מתחיל הענין של "ויהי העם כמתאוננים" גו',
 וכל הענין, שזה שייך לספר הששי שבתורה, שכנגד ספירת היסוד; כי
 לאחר שלימות העבודה מחסד עד הוד (כמרומו בתאריך של "בחדש
 השני בעשרים בחדש"), אז מתחילים לעסוק בענין דיסוד ומלכות כו',
 שזה שייך יותר להירידה בעולם, כמבואר בשיחה בארוכה.
 וק"ל.



אגרות קודש

חטיפת מלמד ממוסד למוסד

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

במכתב כ"ק אדמו"ר מט"ו מנ"א תשל"ה ('אגרות-קודש' כרך ל
 עמ' רעג):

"מפורסם שבחב"ד אין גורסים כלל חטיפת אדם ממוסד אחד ע"י מוסד שני. ואפילו לא שקלא וטריא אתו - מבלי רשות על זה מקודם - מהנהלת המוסד הראשון".

המדובר היה במלמד, והחידוש בתשובה זו כי בשו"ע חו"מ סרל"ז ס"ב מפורש: "אם שכר בעל הבית מלמד אחד יכול בעל הבית אחר לשכור אותו מלמד עצמו".

והטעם כמבואר בסמ"ע שם ד"בהסברת הלימוד ועינוו אין מלמדים שוין והו"ל כדבר שאינו מצוי הנ"ל ו"אינו דומה לשכירות . . בתים או כלים (ש)כולם שוין הן".

המדובר בשו"ע הוא מצד טובת החוטף, אבל המענה מתייחס לטובת המוסד הראשון.

והחידוש הוא גם בשלילת בירור מוקדם ("שקלא וטריא אתו") טרם קבלת אישור מהנהלת המוסד הראשון.



הגדת רבינו

בענין חיוב נשים בסיפור יצי"מ ושתיית ד' כוסות [גליון]

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון העבר (גליון טו עמ' 13) מגיב הרב נ.ש. שי' על מה שפירשתי דברי כ"ק אדמו"ר בהגדה של פסח בפיסקא מצוה עלינו לספר וז"ל רבינו: ואף נשים חייבות במצוה זו (מדאורייתא - לדעת החינוך ולר"י בתוד"ה שאף מגילה ד, א. ועיין תוד"ה מי סוכה לח, א - או מדרבנן. ראה ברכי יוסף סתע"ג ס"ק טו ובשבח פסח בארוכה, וכן משמע דעת רבינו בשו"ע שלו סי' תע"ב סכ"ה. וגם בספר בית דוד דקס"ד דפטורים - וכן ס"ל להמנ"ח - חזר בו בספרו לחם הפנים. ראה ספר מגיד דבריו ס' מ"ב). ע"כ.

וכתבתי ש"כוונת הדברים נראה" שהציונים הוא כמקור על זה שנשים חייבות במצות סיפור יצי"מ, מפני ש"לכאורה צ"ע לומר" שזה כמקור להשיטה שהחיוב של נשים הוא מדרבנן. (ולא כמו שכתב הרב הנ"ל שכתבתי "דמדברי הרבי מוכח דלא זהו כוונתו").

וכנראה שקיצרתי בביאור הדברים במקום שהייתי צריך להאריך.

אחרי שכ"ק אדמו"ר כ' "ואף נשים חייבות במצוה זו" ממשיך "מדאורייתא . . או מדרבנן". ומפסיק באמצע עם ציוני מראי מקומות ע"י סימן של קו מפריד (Em Dash) בתחילה ובסוף, שהוא ע"ד חצי עיגול. והנה לפי"ז כשמעיינים בתוך הברכי יוסף ושבח פסח ורואים שכוונתם הוא להוכיח שנשים חייבות או מדאורייתא או מדרבנן (וכפי שהבאתי בגליון יג בהערה 2) למה שנחשוב שהוא רק כמקור (שיש מקום לומר) שנשים חייבות מדרבנן, ולא שנשים חייבות. (ובפרט שהציונים בא אחרי נקודה שמפסיק הענין וכאילו שהמ"מ הבא אחריו הוא על כללות הענין - שע"ז לא ענה הרב הנ"ל כלום).

והנה לכאורה הטעם לומר שהציון להברכ"י והשבח פסח הוא כמקור לחיוב נשים מדרבנן, הוא בחשבם שכוונת הציון "לדעת החינוך וכו'" הוא (רק) מקור להדיעה שנשים חייבות מדאורייתא.

אמנם כמו שהארכתי בהגליון שם שרק בחינוך מובא שיש חיוב מדאורייתא במצות סיפור יציאת מצרים. ועוד, למה בכלל צריך לציין עליהם אם הם מובאים בברכי יוסף ושבח פסח (ובפרט לדעת הרב הנ"ל שהובאו כמקור שיש מקום לומר שחייבים מדרבנן - הרי למה לא להביאם ג"כ כהמקור ליש מקום לומר שחייבים מדאורייתא, ולמה צריך לפרט מקורות הנ"ל).

ועוד יותר באם המ"מ לר"י בתוד"ה שאף במגילה שם הוא מקור לזה שחיובם מדאורייתא, הרי תוס' שם בתירוצם הא' הוא מקור לזה דהוי מדרבנן ולמה לא ציין הרבי לאותו תוס' למקור שנשים חייבות מדרבנן.

אלא שלענ"ד אין כוונת הציונים "לדעת החינוך וכו'" רק כמקור של הדיעה מדאורייתא, וכמו שבארתי בארוכה בגליון י"ג, ואין הכרח

לומר שהציונים של הברכ"י ושבח פסח הוא מקורות להדיעה שזה מדרבנן.

אח"ז ממשיך כ"ק אדמו"ר וכ' "ראה... בארוכה". והמעייין בדבריהם יראו שהאריכות הוא לבאר שנשים חייבות במצות סיפור יצי"מ (ואינם פטורות) - ולא שחייבות מדרבנן. (ואם הכוונה הוא כדעת הרב הנ"ל לציון "שיש מקום לומר שחייבות מדרבנן" למה לכתוב "בארוכה").

לדעת הרב הנ"ל כך הוא המשך הציונים: ראה ברכ"י ושבח פסח בארוכה שיש מקום לומר שחייבים מדרבנן, וכן משמע דעת רבינו שחייבים מדרבנן. משא"כ לדעתי: ראה ברכ"י ושבח פסח בארוכה, וכן משמע דעת רבינו שנשים חייבות במצוה זו. והבוחר יבחר.

וע"ז ממשיך הרבי "וגם בספר בית דוד דקס"ד דפטורים... חזר בו בספרו לחם הפנים". האם גם כאן הכוונה שחזר מהקס"ד דפטור וסובר שהוי מדרבנן או (כמו שהוא לענ"ד) שזה עוד הוספה בהמובא עד כה שנשים חייבות במצוה זו (או מדרבנן או מדאורייתא) - שהרי הבית דוד שהוא המרא דהדיעה שנשים פטורות ממצוה זו (דהיינו שעל שיטתו בנוי דברי הברכ"י ושבח פסח) חזר מדבריו וסובר שחייבים.

והנה כל הנ"ל הוא גם אם נבאר ששיטת אדה"ז הוא שנשים חייבות מדרבנן (דהיינו: שאפי' אם סובר שנשים חייבות מדרבנן, לענ"ד כוונת הציון הוא להראות שנשים חייבות במצוה זו, ולא כמקור שחייבות מדרבנן), אבל לענ"ד אין הכרח שזהו כוונת אדה"ז כלל, וכדלקמן.

וז"ל אדה"ז "וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים שאף שהנשים פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמא בין של תורה בין של ד"ס אעפ"כ חייבו אותו חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה לפני שאף הם היו באותו הנס של יצי"מ. ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה לפי שהוקשה וכו'".

והנה: א) האם מפני שאדה"ז מביא טעם למה נשים חייבות דמצה מן התורה, ולא מביא (רק) הדין. ואפילו לא כ' "משא"כ" וכו' שזה יברר לנו שזה שונה מהכתוב לפני זה, אלא משמע שזה נכתב בענין בפני עצמו. האם זה מספיק לחדש משמעות שעד עכשיו הוא מדרבנן?

מה שידוע לנו הוא רק שמה שעל מה שכתוב עד עכשיו אין הטעם הזה, ואדרבה עלינו לעיין למה מוסיף אדה"ז טעם זה (שאינו מובא בטושו"ע).

[דהיינו: באם אדה"ז כתב "ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה.", הי' משמע שכוונתו לומר שרק זה מה"ת ולא השאר.

אבל אדה"ז כ' טעם למה זה מה"ת, והאם בגלל שלא הביא טעם לפני זה למה זה מה"ת זה ראי' שאינו מן התורה. (וע"ז לא ענה הרב הנ"ל שום דבר)].

(ב) מצות סיפור יצי"מ הוא לא בגדר מה "שתקנו בלילה זה" וא"כ אינו נכלל גם בזה.

(ג) מהו ההכרח שמה שכתוב "וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה" כולל גם מצות סיפור יצי"מ (כדי לדייק שגם נכלל בחלק הראשון של הסעיף שחיובם רק מדרבנן, לדעתם), ואולי אינו כולל סיפור יצי"מ. ולהעיר מלשון הטור והלבוש: כגון מצה ומרור. (אלא שמכיון שכ' "כל המצוות" משמע שכולל גם סיפור יצי"מ, ולכן (לענ"ד) כ' כ"ק אדמו"ר "וכן משמע").

(ד) לדעתם יוצא שמה שכ' אדה"ז "וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים" אינו מדויק (ולהעיר שלשון הזה נראה כחידושו של אדה"ז), שהרי יש חילוק שאנשים חייבים בסיפור יצי"מ מדאורייתא משא"כ אנשים, ובלשונו של הרב הנ"ל ש"פשוט שכוונתו כהמשמעות הפשוטה של המילים", ועיין בלקו"ש ח"ז עמ' 48 ובהערה 10, שמפשטות הענינים שם משמע שכ"ק אדמו"ר לומר בלשון הנ"ל "כל המצוות וכו'" שאין חילוק בין אנשים לנשים מן התורה, עיי"ש היטב.

(ומה שכ' הרב הנ"ל ש"נלמד במכ"ש שכן הוא גם במצות סיפור יצי"מ שהוא מדאורייתא", להעיר מתוד"ה היו (פסחים קח, ב) שחולק על סברא זה להדיא).

והרב הנ"ל מסיים דבריו ב"ביאור בפשטות" בכוונת ציון כ"ק אדמו"ר לתוס' שאף נשים חייבות ד' כוסות שאף הן היו באותו הנס (בפיסקא ד' כוסות'), כשזה גמ' ערוכה.

ותמצית דבריו הוא שאדה"ז וכ"ק אדמו"ר מוסיפים על הגמ' וכותבים ש"אף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים".

וז"ל הגמ' 'נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס'. והנה פשוט שמדובר בנס של יצי"מ. והאם משום שפירט הלבוש ואדה"ז והרבי את הדברים יש כאן משום חידוש?

וז"ל רש"י (ורשב"ם) "שאף הן היו באותו הנס כדאמרינן בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו". האם לרש"י לא מדובר בגאולה של יציאת מצרים?

ומה שכ' ש"פשוט שכוונתו כהמשמעות הפשוטה של המילים" הרי זה גם על המילים "אף הן היו באותו הנס" (בלי שייכות להמילים "של יציאת מצרים"), שפשטות כוונתו הוא כפי' התוס' ("שאף הן היו באותו ספק, משמע באותה סכנה") - וכפי' שמקשה התוס' עצמו, עיי"ש.

וכל הנ"ל הוא להגדיל תורה ולהאדירה.



בגללה

בביאור הלימוד אותו אתה משליך לכלב כו'

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

א. פסחים (כב, א) "ואידך חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא" ומבאר רש"י שלר"י אין חולין שנשחטו בעזרה אסור בהנאה מדאורייתא כיון דלא כתיב "לא תאכל" שנלמוד איסור הנאה ורק שיש לימוד שאסור באכילה דאין שחיטה מותר בלא ריחוק מקום אין לנו לימוד שאסור בהנאה, אבל בתוס' מבואר דלר"י אינו אסור אפילו באכילה.

והנה לכאורה לתוס' מנ"ל להגמ' דחולין שנשחטו בעזרה אינו אסור אפילו באכילה, דבשלמא הנאה פשוט שאין לנו לימוד לאוסרו בהנאה,

אבל לענין אכילה מהיכי תיתי רש"י פליגי על הלימוד דכי ירחק ממך המקום דאין נאכל אלא בריחוק מקום.

ומבאר התוס' הרא"ש וחי' ר"ד דאם הי' חולין שנשחטו בעזרה אסור מה"ת אז הי' המיעוט ד'אותו' ממעט חולין שנשחטו בעזרה דהיינו שחולין שנשחטו בעזרה אסור בהנאה לפני שממעט שאר איסורים.

ומכיון שיליף ר"י שאר איסורים אסורים בהנאה מ'אותו' ע"כ חולין שנשחטו בעזרה אינו אסור אפילו באכילה ומשו"ה יליף מ'אותו' לשאר איסורים.

ועפי"ז נמצא שנחלקו רש"י ותוס' בזה גופא איזה לימוד הוא קודם, היינו דלרש"י אף שחולין שנשחטו בעזרה אסור מה"ת מ"מ ילפינן קודם למעט שאר איסורים, היינו ששאר איסורים אסורים בהנאה ומכיון שאין לימוד בשביל חולין שנשחטו בעזרה הוי מותר בהנאה.

ולתוס' לפני שנמעט שאר איסורים מאותו עדיף ללמוד חולין שנשחטו בעזרה כיון שדומה להפסוק דבשר בשדה טריפה דהא חולין שנשחטו בעזרה הוא משום שלא נמצא במחיצה הראוי' ע"ד שלמידין מהפסוק ד"בשר בשדה טריפה" על בשר שיצא חוץ למחיצתו. ועכשו שלא לומדים חולין שנשחטו בעזרה מ'אותו' בהכרח שאינם אסור מן התורה

וצ"ב במאי פליגי.

ב. ואולי י"ל בזה דאזלו לשיטתם בהבנת הלימוד מאותו' דהנה רש"י הקשה למה צריך למילף מ'אותו' למה לא ילפינן מגוף הפסוק שצריך היתר הנאה בטריפה מכלל דבשאר איסורים אסור בהנאה ע"ד שלמידים מנבילה אליבא דר"מ.

וע"ז תי' רש"י "דאי לאו 'אותו' הוה אמינא קרא למצותי' איצטריך שאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' וכו'".

ובתוס' הרא"ש הקשה דלשיטת רש"י למה אין מצוה לתת טריפה לכלב. והיינו שנקט שלשיטת רש"י הפסוק דלכלב תשליכון באה להמצוה והלימוד למעט שאר איסורים והיינו דשאר איסורים אסורים

בהנאה למידין מאותו. וא"כ הקשה דעדיין למה אין מצוה להשליך טריפה לכלב.

ויש שפירשו בשי' רש"י שאין הכוונה דלמסקנה עדיין למידין שהפסוק לכלב תשליכון אותו באה למצוה, ורק אם לא הי' כתוב אותו "הוה אמינא" דקרא למצותו היינו שזה תוכן הפסוק. אבל עכשיו דכתיב אותו, א"כ נקטינן שעיקר הפסוק באה ללמוד שדוקא הכא הוא מותר בהנאה אבל בשאר איסורים אסור בהנאה. (ודא"ג ידעינן ג"כ דאין הקב"ה מפקח שכר כל ברי' אבל לא שיש מצוה לתת).

ועפ"ז נמצא דהלימוד לר"י מטריפה והלימוד אליבא דר"מ מנבילה הוא ממש באופן אחד היינו מדפרט הכתוב מכלל דשאר איסורים אסור בהנאה.

ורק שאלבא דר"מ פשוט דההיתר הנאה דנבילה נלמד על שאר המקומות שכתוב לא יאכל שהכוונה שאסור ג"כ בהנאה אבל אליבא דר"י לולא האותו לא היו מבינים שהפסוק בא לגלות היתר הנאה בטריפה ואיסור הנאה בשאר איסורים ורק ע"י אותו ידעינן שזהו כוונת הכתוב שרק טריפה מותרת בהנאה ולא שאר איסורים.

והנה בתוס' מבואר הא דא"א ללמוד מטריפה דמדאיצטריך קרא להתירו מכלל דשאר איסורים אסורים בהנאה, הוא משום דלולא הפסוק היינו אומרים דבשר שמצא חוץ למחיצתו אסור בהנאה ומשו"ה כתיב 'לכלב תשליכון' וצריכים להמיעוט ד'אותו' למעט שאר איסורים שאינם מותרים בהנאה אלא איסורים בהנאה.

וע"פ הנ"ל נמצא לכאור' דנחלקו רש"י ותוס' בהלימוד דאותו: לפי רש"י אין הלימוד מ'אותו' אלא ש'אותו' מגלה שכל הפסוק בא להתיר טריפה ועי"ז לומד ששאר מקומות שכתוב "לא יאכל" אסורים בהנאה.

אבל לשי' התוס' הפסוק בא להתיר בשר שיצא חוץ למחיצתו שהיינו חושבים שהוא אסור, ואותו מלמד ששאר איסורים אסורים בהנאה.

ג. ועפ"י ז"ל דב' חילוקים הנ"ל בין רש"י ותוס' תלויים זב"ז דלשיטת התוס' דגוף הפסוק בא להתיר בשר שיצא חוץ למחיצתו והלימוד דאותו הוא לימוד למעט שאר איסורים. א"כ ס"ל שלכל

לראש היינו צריכים ללמוד מ'אותו' מילתא דכוותי' היינו חולין שנשחטו בעזרה ומכיון שלמדין שאר איסורים ע"כ חולין שנשחטו בעזרה אינו אסור לדידי אפילו באכילה מדאורייתא.

אבל לשיטת רש"י אין הלימוד מ'אותו' אלא מכללות הפסוק דמתיר בטריפה מכלל דשאר איסורים אסור בהנאה ע"ד הלימוד דר"מ מנבילה א"כ אי"ז מיעוט - שמסתבר למעט לדכוותי' (חולין שנשחטו בעזרה) - אלא לימוד שמראה שכ"מ שנאמר לא יאכל אסור בהנאה עד שיפרט כו'.

[והנה בשיטת ר"מ דכללות הפסוק דלכלב תשליכון בא להתיר טריפה בהנאה דהא מנבילה למדו לאסור וה'אותו' בא לאסור חולין שנשחטו בעזרה בזה פ' רש"י דחולין שנשחטו בעזרה דומה לטריפה בזה ששניהם אין נמצאים במחיצתם, אבל לר"י שהלימוד הוא מזה שמכיון שהתיר הכתוב מכלל דבשאר דוכתי אסירי לא שייך לומר שצ"ל לדכוותי' וכו"ל].



ספק ספיקא בבדיקת חמץ*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב אדה"ז בשלחנו סימן תלג סכ"ד, "רפת של בקר אין צריך בדיקה שכל חמץ שנפל שמה יש לתלות שהבהמות אכלוהו והרי יש כאן ספק ספיקא שמא לא היה שם חמץ מעולם ואת"ל היה שמא אכלוהו הבהמות וספק אכילת הבהמות מוציא מידי ספק חמץ". וממשיך בסכ"ה, "וכן לול של תרנגולים אין צריך בדיקה שכל חמץ שהיה שם יש לתלות שהתרנגולים אכלוהו".

וממשיך לבאר דבבית שהתרנגולים מצויין בו הרי הדבר תלוי; דאם אכלו שם חמץ בתוך שלשים יום לפני הפסח הר"ז נחשב למקום שיש

* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה. ולזכות בני שניאור זלמן יששכר געצל הכהן שנכנס לבריתו של א"א בער"ח סיון.

בו ודאי חמץ (ד"א"א שלא נפל שם חמץ על הקרקע"), ולכן חייב בבדיקה כדינו ד"ש כאן ודאי חמץ וספק אכלוהו התרנגולים. . ואין ספק מוציא מידי ודאי", אמנם באם נזהרו שלא לאכול שם חמץ בתוך ל' יום א"צ בדיקה - אף דלפנ"ז הי' שם חמץ - משום ד"ש בו ב' ספיקות להקל: שמא אכלוהו, ואת"ל שלא אכלוהו התרנגולים שמא נתעפש באורך הזמן או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב וכו'".

ועל סברא זו כתב בהגהה על הגליון "ואע"פ שחייב אדם לבדוק בכל החדרים שיש לחוש בהם לשמא הכניסו לשם חמץ פעם אחת אף שיש כמה ספיקות להקל. . לפי שעיקר תק"ח שתקנו לבדוק ולחפש אחר החמץ אינה אלא על הספק שמא יש שם חמץ, ומן התורה אין לחוש כלל לספק כזה. . וא"כ מה לי ספק אחד ומה לי כמה ספיקות. אבל ספק הרגיל מאד, שרגילות היא שהתרנגולים וכיו"ב אוכלין כל מה שמוצאין והוא קרוב לודאי. . אם יש להסתפק עוד ספק אחר דהיינו שמא נפסל מאכילת כלב באורך הזמן, אע"פ שספק זה אינו קרוב לודאי, מכל מקום על ידי ספק זה הורע כוחו של הודאי גמור. . ויוכל ספק של אכילת תרנגולים שהיא קרוב לודאי להוציא מידי קרוב לודאי וכו'".

ובסכ"ו ממשיך לבאר דכן הוא הדין בכל חדרים של"צ בדיקה מחמת זה שאין מכניסין בהן חמץ, דבאם ראו שם חמץ לפני ל' יום א"צ בדיקה מחמת הטעם שנתבאר, משא"כ באם היה בהם חמץ בתוך ל' יום חייבין בבדיקה. ובסכ"ז ממשיך לבאר דעד"ז הוא הדין ברפת שראה שם חמץ בתוך ל' יום שחייב בדיקה וכו'.

היוצא מכ"ז דיש כאן תרי סוגי ס"ס: א. רפת ולול ל"צ בדיקה מחמת הס"ס דשמא לא נכנס בהם חמץ מעולם, ואפילו אם כן נכנס שמא אכלוהו הבקר או התרנגולים. ב. כ"מ שהי' שם ודאי חמץ לפני ל' יום וא"כ שייך להסתפק דשמא כבר נתעפש, הרי אם שייכת גם הספק דשמא אכלוהו, מהני ס"ס זה בכדי לפטרו מבדיקה.

ועל כללות הענין דמהני ס"ס לפטור מחיוב בדיקה הקשה אדה"ז בהגהה, דלכאורה לא מהני ס"ס בבדק"ח - דהבדיקה נתקנה על הספק וכו' - וע"ז תירץ דספק אכילה הוה ספק הרגיל וקרוב לודאי, וספק כזה מהני (בצירוף עוד ספק) גם לענין בדק"ח. עכתה"ד.

ויש לדייק מדוע הקושיא והביאור בהגהה היו בקשר לסוג השני של ס"ס; ספק נתעפש החמץ וספק אכלוהו תרנגולים, ולא על סוג הראשון; ספק לא נכנס שם וספק אכלוהו.

ובפשטות: ב' דינים הראשונים שהוזכרו היו הס"ס ברפת ובלול, ולכאורה מיד עולה הקושי מדוע מהני ס"ס אם בכלל לא מהני בבדק"ח, אמנם אדה"ז אינו מעיר ע"ז כלום. ורק אח"כ כשמזכיר הס"ס בדין בית שמצויין בו תרנגולים, דשם הר"ז ספק שמא נתעפש וספק שמא אכלוהו כנ"ל, רק שם מתעכב ע"ז אדה"ז ומבאר לנו היסוד של ספק הרגיל וקרוב לודאי וכו'! ?

ב. ונראה לומר הביאור בזה בהקדם הדיוק במקור דין זה דרפת של בקר ולול של תרנגולים פטורין מבדיקה; דהגמרא (ח, א) 'מונה' אותן ברשימת המקומות שפטורין מבדק"ח מחמת זה שאין מכניסין בהן חמץ! ואכן הרמב"ם פירש שגם הפטור ברפת ולול הוה מחמת זה דהוה מקומות שאין מכניסין בהן חמץ כפי המובן מפשטות המשך הגמרא שם, אבל רש"י פירש שהפטור בהן הוה משום "שאם היה שם חמץ הבהמות אכלוהו", וכן נקט אדה"ז להלכה כנ"ל.

ולכאורה אינו מובן דבאם באמת הפטור הוה מחמת הסברא דשמא אכלוהו, אז מדוע כללה הגמרא דין זה עם שאר הדינים שפטורין מחמת זה דאין מכניסין בהן חמץ? ואשר נראה מזה דבעצם הר"ז פטור אחד; והיינו דהסברא דהבהמות אכלוהו, משווה הרפת למקום שאין מכניסין בו חמץ.

ביאור הדבר: מאחר דרפת הוא מקום כזה שישנה סברא פשוטה - אף דאינו ודאית - דהבהמות אכלו את החמץ, ומאידך ישנה ספק באם בכלל נכנס חמץ לשם או לא, הרי הספק אכילה 'אומרת' שאל לנו להסתפק בספק הראשון דשמא נכנס לשם חמץ, ויש להחשיבו כמקום שלא נכנס שם חמץ ושלכן פטור מבדיקה.

וי"ל דזה מדויק היטב גם בלשון אדה"ז ד"ספק אכילת הבהמות מוציא מידי ספק חמץ"; והיינו דהספק של אכילה "מוציא" ומבטל הספק דשמא יש כאן חמץ, ושוב מתחשבים עם המקום כאילו מעולם לא הי' שם חמץ.

ולפ"ז יש לתרץ מדוע בדין זה לא הי' קשה דאיך זה מסתדר עם זה דבבדק"ח לא אזלינן בתר ס"ס לפטור מבדיקה; די"ל דזה דלא אזלינן בתר כללי ס"ס לפטור, זהו רק במקום כזה שמעיקרא נתחייב בבדיקה, משא"כ במקרה דרפת הרי חכמים מעיקרא חשבוהו למקום שאין מכניסין בו חמץ מחמת ספיקות הנ"ל, ונמצא דמעולם לא חלה חיוב בדיקה על מקום כזה (ואינו דומה למקום שחלה החיוב ורק שרוצים לפטרו מהלכות ס"ס).

ומבואר היטב מדוע בדין השני של ס"ס - ספק שמא נתעפש וספק שמא אכלוהו - כן הוקשה לו לאדה"ז איך זה מסתדר עם הכלל דבבדק"ח לא אזלינן בתר כללי ס"ס; דהרי כאן בודאי הי' חמץ במקום זה, ושוב א"א לומר (לכאורה) דהספק השני מחשיב המקום למקום שאין מכניסין בו חמץ, אלא דבא לפטרו מבדיקה מדיני ס"ס, וע"ז קשה באמת דלכאורה לא פוטרים מחיוב בדיקה מחמת ס"ס? וע"ז מביא אדה"ז החידוש שספק הרגיל וקרוב לודאי שונה כמשנ"ת.

(מאמר המוסגר: נמצא דג' חלוקות ישנה בדבר: א. מקום כמו רפת דמעיקרא לא חלה עליו חיוב בדיקה מחמת זה דהספק אכילה אומרת לנו שלא להסתפק ולחשוב דאפשר הגיע חמץ לשם; ב. מקום כמו בית שמצויין בו תרנגולים, ולא הביאו שם חמץ בתוך ל' יום, דאז הרי הספק אכילה מועלת לפטרו מבדיקה בצירוף הספק דנתעפשה, אבל רק מחמת ה'חידוש' דספק הרגיל וקרוב לודאי; ג. תרי ספיקות דעלמא שלא מועילים לפטור מחיוב בדיקה.

ומעניין לציין מקור יפה לג' סברות ואופנים אלו בדברי התוספות בסוגיין (ט,א); דהנה הגמרא אמרה דאע"פ דחכמים גזרו טומאה על מדורות העכו"ם מחמת זה שלפעמים קוברין שם נפליהן, מ"מ במקום שמצויין חזירין ה"ה טהורין מחמת הס"ס דאולי לא הי' שם נפל, ואפי' אם הי' אפשר שאכלוהו. וכתבו ע"ז התוספות "וא"ת והא מדורות העובדי כוכבים רשות היחיד הן ותנן במסכת טהרות (פ"ו מ"ד) כל מקום שאתה יכול להרבות ספיקות וספיקי ספיקות ברשות היחיד טמא? וי"ל דלא דמי הך ספיקא לשאר ספיקי דאמאי אית לן למימר שיהא בו נפל ודמי לספק ביאה. א"נ אימר אכלתיה עדיף משאר ספיקות דספק הרגיל הוא וקרוב לודאי וכו'".

ועכ"פ רואים בתוספות כל ג' סברות הנ"ל; הסברא דס"ס לא מהני כלל בטומאה ברה"י (ע"ד שבכלל לא מהני ס"ס לפטור מחיוב בדק"ח), הסברא דבמקום שישנה ספק אם בכלל נכנסה לשם טומאה י"ל דמהני ספק אכילה (ע"ד הסברא גבי רפת בבדק"ח), והסברא דגם בל"ז אפשר לטהר מדין ס"ס כשישנה ספק הרגיל וקרוב לודאי (ע"ד הסברא גבי בית שנמצאים בו תרנגולים) כמשנ"ת. ע"כ מאמר המוסגר).

ג. והנה לפכ"ז נמצא לכאורה דשני הפטורים כאן שונים ביסודם; דהס"ס ברפת ובלול 'אומרת' דהוה בגדר מקום שאין מכניסין בו חמץ, משא"כ הס"ס בבית שמצויין בו תרנגולים (ועד"ז בכל מקום שאין מכניסין בו חמץ שראו שם חמץ לפני ל' יום), הרי באמת נחשבין למקום שמכניסין בו חמץ אלא דמהני 'ספק הרגיל וקרוב לודאי', בצירוף עוד ספק, לפטרו מחיוב בדיקה.

אמנם לכאורה אינו משמע כן מהמשך דברי אדה"ז בשלחנו אשר משווה הדינים זל"ז, ובפנים השו"ע אינו מחלק ביניהם כלל, דבשניהם מבאר דפטורים מבדיקה מדין ס"ס. ורק בהגהה הנ"ל מבאר בקשר לאופן השני דס"ס, שמהני מחמת הך סברא דספק הרגיל וקרוב לודאי. ולכאורה באם הפטורים היו שונים ביסודם הי' צ"ל איזה הבדל בהסברת הדינים בפנים השו"ע!

ואשר לכן נראה לומר דבסופו של דבר הרי שני הדינים שווין, ונקודת הפטור הוא זה שהספק אכילה מבטלת היסוד להסתפק בספק הראשון, עד דהוה בגדר בית שאין מכניסין בו חמץ;

אלא דבמקרה דרפת ולול הר"ז פשוט - גם בלי הסברא דספק הרגיל וקרוב לודאי - איך שספק אכילה משווה הבית למקום שאין מכניסין בו חמץ (דכנ"ל מעולם לא ידענו שנכנס חמץ לבית), משא"כ בס"ס השני, דבאמת הי' בבית חמץ לפני שלשים יום, כאן צריכים להחידוש המיוחד של 'ספק הרגיל וקרוב לודאי' בכדי שהספק אכילה תוכל לפעול שלא להסתפק בכלל דאולי הי' כאן חמץ בבית, ולומר שהחמץ שהי' כאן לפני שלשים כבר נתעפש ושוב הוה בגדר בית שאין מכניסין בו חמץ.

ביאור הדבר: כמו שברפת אומרים דהספק אכילה 'אומרת' לנו שלא להסתפק דאולי הגיע חמץ לבית זה בכלל, עד"ז אומרת לנו הספק אכילה - שקרוב לודאי - בבית שיש בו תרנגולים, שלא להסתפק שהחמץ שהי' כאן לפני שלשים יום 'הגיע' עד להזמן של פסח, והיינו שהיום אין לנו סיבה להסתפק דאולי אותה חמץ הגיע לכאן, ושוב הוה כמו מקום כזה שאין לנו סברא להסתפק בו שמא יש כאן חמץ.

ד. ואם כנים הדברים נראה לומר דהסברא ד'ספק הרגיל וקרוב לודאי' מהני רק בצירוף לספק כזה שמבטלת היסוד להסתפק בהגעת חמץ לבית זה בזמן זה, באופן שנוכל להחשיב הבית כמקום שאין מכניסין בו חמץ (כמו ברפת ולול), משא"כ להצטרף לסתם ספק אחר, באמת לא הי' מועיל אפילו ספק זה הרגיל וקרוב לודאי.

ונרוויח לפ"ז לתרץ קושיא הידועה מדוע בכל הספיקות הנידונים בסי' תל"ח ותל"ט (שמקורם ב'פסקי הלכות' דהסוגיא בדף ט, א - ב), קובע אדה"ז דלא מהני בהן ס"ס (אם לא שכבר בדקו עיי"ש), אף דאחת הספיקות תמיד הוה ספק אכילה, אשר לפי המבואר כאן הוה ספק רגיל וקרוב לודאי?! (ונאמרו בזה ביאורים שונים ואכה"מ להאריך).

אלא דלדברינו י"ל דבמקרה שיש ספק לפנינו כעת, שוב לא מהני אפילו ספק הרגיל וקרוב לודאי לשוותו בגדר בית שאין מכניסין בו חמץ, ושוב לא מהני כל הספיקות בעולם לפטור מבדק"ח, ורק במקרים דעסקינן בהו לעיל - רפת, לול וחמץ שהי' בבית לפני שלשים יום - מהני הספק אכילה לבטל היסוד להסתפק בהם מעיקרא וכמשנ"ת.



בדין כהן שפורם בגדיו למת

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

בדין כהן שפורם בגדיו למת, שכהן גדול פורם למטה והדיוט למעלה (הריות יב, ב).

ונשאלת השאלה אם הפרימה היא בבגדי כהונה או בבגדי חול שלהם.

כיון שקריעת בגד אסורה משום בל תשחית, אבל במקום מצוה, שהרי האבל חייב לקרוע, ואז אין שם איסור בל תשחית, וכפסק הרמב"ם הל' מלכים פרק ו' הלכה י' הקורע בגדים דרך השחתה עובר בלא תשחית, ולכן כשקורע על מתו אינו עובר, ואדרבה הרי מקיים חיוב כמו שפסק הרמב"ם בהל' אבל פרק ח' הלכה א' שאבל חייב בקריעה שנאמר בגדיכם לא תפרומו.

ואפשר לומר גם בבגדי כהונה שאסור לקרוע כמו שהגמ' אומרת ביומא (עב, ב) שהקורע בגדי כהונה לוקה, וכן פסק הרמב"ם בהל' כלי המקדש פרק ט' הלכה ג' שלכל בגדי כהונה הקורע לוקה, אם קורע דרך השחתה.

וא"כ כשהכהן קורע על מתו שמחוייב לקרוע אין זה דרך השחתה, ואולי יכול לעשות הקריעה גם בבגדי כהונה שהוא לובש.

ומפרש"י בהוריות, (המקור לפרימת כהן גדול למטה), על מה שאמר רב למטה למטה ממש, כותב רש"י בשפת חלוקו ובפשטות אין חלוק מבגדי כהונה, משמע שהקריעה היא בבגדי חול ולא בבגדי כהונה.

גם יש להוכיח ממה שכתוב בפ' שמיני (כא, י) ובגדיכם לא תפרומו, שהקריעה היא בבגדי חול ולא בבגדי כהונה, כי בטח היו אהרן ובניו זריזים לקיים מצוה, ומכיון שידעו שמחוייבים הם בקריעה בטח היו עושים זה מיד, וא"כ אינו מובן מה שאומר להם משה בגדיכם לא תפרומו, מאחר שכבר פרמו, אלא מכיון שהיו לבושים בבגדי כהונה, והיו צריכים להחליף מבגדי כהונה לבגדי חול, שלוקח זמן, ובנתיים צוה להם משה מפי הקב"ה בגדיכם לא תפרומו, כיון שעדיין לא פרמו, וגם אולי יש לדייק "בגדיכם" לא תפרומו היינו בגדיכם שהם הבגדי חול שלכם.

ומסתבר שהפרימה היא בבגדי חול ולא בבגדי כהונה, כי הקריעה בבגדי חול דוחה את האיסור של בת תשחית, איסור א' בלבד, ואילו

קריעת בגדי כהונה היא איסור מיוחד בבגדי כהונה נוסף על בגדי חול בעלמא, שהיא באיסור "לא יקרע".

ואם אפשר לקיים חיוב הקריעה בבגדי חול ולדחות רק איסור א' של לא תשחית, שאינו לוקה עליו ורק במכות מרדות, למה יעשה הקריעה בבגדי כהונה לדחות ב' איסורים איסור בל תשחית וגם איסור לא יקרע, ובפרט שאיסור לא יקרע היא חמור שלוקה עליו.

ולפי כל הנ"ל מסתבר שפרימת כהן בין גדול בין הדיוט, היא בבגדי חול הפרטיים שלהם.



חסידות

פירוש "ממש" – בלקוטי לוי"צ

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת, אה"ק

בלקוטי לוי יצחק על תניא ע' לא, קאי על ל' אדה"ז באגה"ת פ"ח: "לשוב עד הוי' ב"ה ממש" - ומבאר: "ל"פ: עד - יסוד; הוי' - ת"ת; ממש - דעת".

ובלקו"ש חל"ט ע' 89: "ויש לומר שזהו גם הטעם שספירת הדעת נרמזת בלשון "ממש" (שאמו"ר לא ביאר טעם הדבר, וכנראה סמך על המעיין שיבין מעצמו)" - ומבאר שהתואר "ממש" שייך ל"הגדר דספירת הדעת (וקו האמצעי) שעל ידה נמשכת פנימיות הכתר שלמעלה מכל סדר ההשתלשלות תוך סדר ההשתלשלות", עיי"ש.

ולכאורה יש לקשר זה עם מה שכתוב בלקולוי"צ לפנ"ז, בהערות ללקו"א פמ"ו (שם ע' כב), וז"ל:

"והחיבוק והנישוק הללו דלבן בחי' כתר, הם חיבוק ונשיקין ממש, ממש דוקא, דהיינו בחי' עצמות אוא"ס, משא"כ החיבוק והנשיקין דז"א דאצי' למלכות... אין זה ממש, כי חסד ות"ת דז"א הם רק בחי' הארות בלבד". ודו"ק.

הערת כ"ק אדמו"ר לתניא ס"פ כ"ד

הרב ברוך שלום דייווידסאן

תושב השכונה

בסוף פרק כ"ד בתניא, מסביר כ"ק אדה"ז שלאחר החטא (אם הוא מהחטאים שאין בהם כרת וכו') יכול האדם להתקרב שוב לקדושת נפש האלקית, אשר "גם בשעת החטא היתה באמנה אתו יתברך, רק שהיתה בבחינת גלות ממש תוך נפש הבהמית מסטרא אחרא, המחטיאה את הגוף ומורידתו עמה בעמקי שאול למטה מטה תחת טומאת הסטרא אחרא וקליפת עבודה זרה, ה' ישמרנו". ולתאר חומר גלות זו לנפש האלוקית מסיים כ"ק אדה"ז שהוא "כמשל האוחז בראשו של מלך ומורידו למטה וטומן פניו בתוך בית הכסא מלא צואה, שאין לך עלבון גדול מזה, אפילו עושה כן לפי שעה שהקליפות וסטרא אחרא נקראות קיא צואה, כנודע".

על תיבת "כנודע" בסיום הפרק, מציין כ"ק אדמו"ר זי"ע ב"מ"מ הגהות והערות קצרות וזלה"ק: "עיי' זח"ב קנד: משל הזונה בארוכה שפע טל ש"ח פ"א".

בפענוח הערה זו כתבו המו"ל שהמימרא בזהר שאליו מציין כ"ק אדמו"ר הוא לכאורה מ"ש שם "ההוא שלחן קיא צואה, דאיהו מרזא דסטרא", שזהו מקור להנאמר בתניא שנודע שהסט"א נקרא קיא צואה.

ומה שמציין כ"ק אדמו"ר ל"משל הזונה בארוכה שפע טל ש"ח פ"א", כתבו המו"ל בשוה"ג, "אולי הכוונה למ"ש שם (בשפע) - בשייכות לביאור הטעם דבריאת הקליפות וסט"א, שזהו בשביל השכר דבנ"י שיתגברו עליהם כו', כמשל הזונה שבזהר (הובא בתניא ספ"ט) שמבאר שם בארוכה - ש"עשר ספירות טמאים מורים בשמותיהם על קלקל הנהגה ועל טומאה ועל פסולת כו' כמבואר בארוכה בזהר וכו' (ע"ד מ"ש כאן שנקראים "קיא צואה").

והנה, המעיין בשפע טל שם יווכח לדעת שקשה מאד לומר שזהו כוונת רבינו בציינו לשם. כי תוכן הפרק הוא אריכות הביאור בזה שגם בבריאת הסט"א יש כוונה אלוקי, וכמארז"ל "טוב זה יצ"ט, מאד זה יצה"ר".

ובהקדים מתאר פעולת הסט"א לעוור האדם, שכמו שבקדושה ישנם עשר ספירות, כך גם בלעו"ז, ו"עשר ספירות טמאים מורים בשמותיהם על קלקל הנהגה ועל טומאה ועל פסולת".

ולבאר "מה תועלת בעולם במה שברא הקב"ה זאת הטומאה" מביא משל הזהר (המובא בתניא פ"ט ופכ"ט) מזונה ששכרה המלך לפתות את בנו לדבר עבירה, אבל כוונתו האמיתית של המלך היא, שבנו יוכיח את חכמתו וגבורתו ולא יתפתה מהזונה. מאחר שתפקידה לפתות את בן המלך - הרי שעליה לעשות עבודתה באמונה. ומבואר שם, שמובן שכשהבן אינו נכנע לפיתויה ושע"ז מתעורר האב בחיבה יתירה להבן, שיש להזונה שכר על זאת שהועילה לגרום אהבה זו של המלך לבנו.

ואח"כ מביא סיום המשל הנאמר בזהר, שיתירה מזו, אפי" אם נתפתה הבן, ח"ו, הרי הזונה קיימה באמונה את פקודת המלך. כך גם בהנמשל: ה"סטרא אחרא" עצמה מקיימת תפקידה שמוטלת עליה, לנסות ולפתות את האדם כדי שהאדם יקבל עוד יותר שכר כשלא ישמע בקולה. עכת"ד.

והנה, אם כוונת כ"ק אדמו"ר היה להביא עוד מקור לזה שהסט"א נק' קיא צואה, הרי ביטוי זה נמצא בעוד הרבה מקומות, ולדוגמא בשל"ה (שער האותיות קדושת האכילה) - "קיא צואה היא הקליפה", חוץ מזה שזה מובן מפשטות המשנה באבות (פ"ד מ"ג) " שלשה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים שנאמר כי כל שולחנות מלאו קיא צואה בלי מקום", ולמה היה צריך לצייןנו ממקור נידח ששם נקרא פסולת ולא קיא צואה?

ואף את"ל שמראה מקום הוא לו, למה מציין כ"ק אדמו"ר ל"משל הזונה בארוכה", ואינו מציין בקיצור ל"שפע טל ש"ח פ"א". ובפרט, שתיאורו של עשר כחות הסט"א כפסולת מוזכר שם בדרך אגב, ואינו מוזכר שם בקשר למשל הזהר כלל, אלא בתיאורו כחות הסט"א, לפני ששואל "מה תועלת בעולם במה שברא הקב"ה זאת הטומאה" שעליו מתרץ ממשל הזונה בארוכה.

ולולי דמסתפינא הי' נ"ל דכוונת רבינו אינו לציין מקור לה"כנודע", אלא מקור והרחבת הביאור לתוכן פרק כ"ד בכללו. והיינו דבכללות

הפרק מבואר שבשעת החטא - שעניינה היפך הרצון ובמילא כפירה באחדותו ית' - מלובשים המחדו"מ בקליפה וסט"א, "ולא עוד אלא שבטלים וטפלים אליה וגרועים ופחותים ממנה מאד כי היא אינה מלובשת בגוף חומרי ויודעת את ריבונה ואינה מורדת בו לפעול פעולתה במשלחת מלאכי רעים שלה שלא בשליחותו של מקום ב"ה ח"ו וכמאמר בלעם לא אוכל לעבור את פי' ה' וגו'... וא"כ האדם העובר על רצונו ית' הוא גרוע ופחות הרבה מאד מהסט"א וקליפה הנקראת ע"ז ואלהים אחרים והוא בתכלי' הפירוד מיחודו ואחדותו של הקב"ה יותר ממנה וכאלו כופר באחדותו יותר ממנה ח"ו". ובהמשך הפרק מבואר שכל אחד יכול למשול ברוח תאוותו שבלבו לולי רוח שטות "המכסה ומסתיר ומעלי" את האהבה מסותרת שבנפשה האלהית... וההפרש שאצלה בין איסור ניאוף לאיסור השתחואה לע"ז הוא ג"כ רוח שטות... אבל באמת לאמיתו אפי' עבירה קלה הרי העוברה עובר על רצון העליון ב"ה והוא בתכלית הפירוד מיחודו ואחדותו ית' יותר מס"א וקליפה הנקרא' אלהים אחר' וע"ז ממש ויותר מכל הדברים הנשפעים ממנה בעה"ז..."

ונראה, שלמקור לתוכן זו מציין כ"ק אדמו"ר להמשל הזונה בארוכה בשפע טל, שם מבואר בפרטיות תוכן זו ממש, שאפי' כשהאדם נכשל ח"ו הרי הסט"א קיימה באמונה את פקודת המלך, ונמצא שהאדם העובר הרי הוא גרוע ופחותה ממנה, ע"ד המבואר כאן בתניא.

והגם שמשל זו הביאו אדה"ז בתניא עצמו, אבל שם בפ"ט ופכ"ט בתניא לא הובאה המשל להדגיש מעלת הסט"א על האדם העובר, אלא לבאר סיבת בריאת הנה"ב, שהיא "לטובת האדם שיתגבר עליה וינצחנה כמשל הזונה שבזה"ק" (פ"ט), ובתור טעם לזה ש"היא בטלה לגמרי מפני הקדושה כביטול החשך מפני האור הגשמי..." אשר לכן "יכול ללמוד כל אדם שנופלים לו במחשבתו ספיקות על אמונה כי הם דברי רוח הס"א לבדה המגביה עצמה על נפשו אבל ישראל עצמן הם מאמינים כו' וגם הס"א עצמה אין לה ספיקות כלל באמונה רק שניתן לה רשות לבלבל האדם בדברי שקר ומרמה להרבות שכרו כפיתויי הזונה לבן המלך בשקר ומרמה ברשות המלך כמ"ש בזה"ק" (פכ"ט).

משא"כ בשפע טל שם, מובא ומבואר פרט זו בהמשל, שהסט"א קיימה פקודתו ואינו עוברת על רצונו ית', באריכות ובהסברה.

אלא שעדיין צ"ב, כי לכאורה כאן בסוף הפרק כבר דן אדה"ז בענין אחר, היינו בזה שלאחר מעשה החטא, אם היא מהעבירות שאין בהן כרת ומיתה בידי שמים, "הרי גם נפשו החיוני" הבהמית המלוכש' בגופו וכן גופו חוזרים ועולים מהס"א וקליפה זו ומתקרבים לקדושת נפש האלהית המלוכשת בהם המאמינה בה' אחד וגם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית' רק שהיתה בבחי' גלות ממש תוך נפש הבהמית... והוא כמשל האוחז בראשו של מלך ומורידו למטה...", ולמה ציין כ"ק אדמו"ר כאן למשל הזונה, ולא באמצע הפרק כשמדובר על תוכן זו בהדיא.

אבל כד דייקת נראה שלא בא סיום הפרק לדבר בענין אחר, היינו הצד הקל בעבירות שאין בהם כרת - שלאחר מעשה החטא יכול לחזור בתשובה, דא"כ צ"ע למה חזר לדבר אח"כ בגודל הירידה שע"י החטא שהוא כמשל האוחז בראשו של מלך כו'. אלא שזה בא בהמשך אחד להמבואר בתחילת הפרק, אודות חומר הירידה שנגרם ע"י החטא, יותר מפירוד הסט"א עצמה. וזה שאח"כ יכול לעשות תשובה - שזה בגלל שגם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית', מדגשת עוד יותר גודל ירידה זו, כי מודגשת בזה, שבקצה השני, הרי הנשמה היא בתכלית הקדושה, ולכן הרי זה כאוחז ראשו של מלך כו'.

וע"פ דברינו לעיל, בסיום כל הנ"ל אודות גודל הירידה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, מציין כ"ק אדמו"ר למ"ש בשפע טל להסביר מה שנאמר כאן בתניא שהחוטא הוא למטה מהסט"א עצמה.

אבל פשוט, שהמו"ל נדחקו לפירושם כי הקושי בביאור זו בהערת כ"ק אדמו"ר הוא מה שהוא מצויין על תיבת "כנודע" בהמשך אחד למה שציין למ"מ בזהר לזה שהסט"א נקרא קיא צואה.

טעם הארת האורות דתוהו [גליון]

הת' ישראל ארי' ליב שי' רבינוביץ
שיבת מ"מ ליובאוויטש, דטרויט משיגן

בגליון יד (אלף-יז, עמ' 22) הביא הרב מ.מ. שי' הנתבאר במכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, אודות הצורך בהארת אורות דתוהו. דלכאו', כיון שישתברו הכלים מהו הצורך בהארת האורות בהם, ומבואר ע"ז, אשר זהו פעולה בהאורות שיהיו עכ"פ בגדר שייכות אל הכלים, ועי"ז יוכלו אח"כ להתלבש אח"כ בכלים אחרים (דתיקון).

ומביא בהמכתב המשל לזה מחכם גדול שאמר דבר חכמה, ומעוצם גודל חכמתו הצליח גם האיש פשוט לשמוע הדבר שכל שלמעלה מהשגתו, וכמעט שהבינו, היינו שבשעת הדברים נראה לו שהבין, ומיד אח"כ, לפי שדבר שכל זה נעלה הוא לערך כלי השגתו, נתבלבל. ומ"מ נשאר במוחו מעט מהארת השכל הזה, ואף שהוא מעט מזער, הנה אח"ז שיבוא חכם שני לבאר לו הדבר שכל, כבר יבין, וישוב להשגתו.

והצריך הנ"ל עיון בזה, דהמבואר בד"ה השמים החדשים תרע"ח, וכ"ה בתחילת המכתב, הוא שענין הארת אורות דתוהו הוא פעולה בהאורות (שיהי' להם שייכות להאיר אח"כ בכלים), ובהמשל הוא בהכלים - מה שתהי' לו להשומע תועלת בשמיעת דבר שכל מחכם אחר (ומגדיר שזהו אור אחר).

ולכאו' יש ליישב זה, דאין הכונה בהמשל להמבואר בכ"מ שע"י ההתלמדות מהרב מזדככים כלי שכל התלמיד, כ"א שגם בהמשל הוא שינוי ופעולה באור השכל. דבהמכתב אינו מזכיר שנשתנו עי"ז כלי ההשגה דהתלמיד, ואדרבה, הסיבה שנתבלבל הוא כי הענין הוא למעלה מכלי השגתו (כבמכתב שם), ורק מחמת גודל חכמת החכם הגדול צלח בידו שיאיר אור השכל הזה גם בשכל האיש השומע (והראי' - שאח"כ מיד נתבלבל). וא"כ נראה, שהנקודה דהמשל הוא שעצם העובדה שאור השכל (דדבר שכל זה) האיר בשכלו דהתלמיד, ונשאר ממנו מעט, זה פעל שינוי בהאור שכל, שיהי' שייך לענין ההתיישבות.

ויעויין בד"ה זאת חוקת תרס"ו וכ"ה בד"ה שופטים ושוטרים תער"ב (ע' רלו בהוצאה החדשה) אשר נתייחדה השפעת שכל, דאף

שהוא ענין הארה, הרי נשפע בזה גוף ההשכלה. ומכאן - שאין להקשות (בהמשל שבמכתב) מהשייכות שנשאר זה בזכרוננו להתלמיד לזה שהפעולה היא בהאור, כיון שנתייחד האור דשכל שגדרו הוא שיכול האור להתפשט, וע"כ, מעט מזעיר ממנו נקלט בשכל השומע. ומובן שהשינוי הוא בהאור דהדבר שכל, ואין העובדה שמעט מזעיר מהאור נשאר בכלי השגת התלמיד סתירה לזה כלל.

ובמילים אחרות: ענין המשל אינו להמשיל האורות וכלים דתהו עם אור השכל וכלי התלמיד בכל הפרטים, כ"א, שבפרט א' - מה שהאור נשתנה, שווים הם.

ולכאור' לכך כ' בתחילת המשל שזהו באופן אחר קצת. וק"ל.

ועפ"ז נראה שטעה במה שכ' שביאור החכם האחר הוא גדר אור אחר, כיון שהחכם הב' מבאר לו אותו דבר השכל, ומדוע יקרה אור אחר.

ולא באתי בזה אלא להתאים המשל והנמשל, אך עצ"ע ובירור בהבנת הענין (ועוד צ"ע ענין ב' הפרטים שבהמשל - מה שכמעט והבין בשעת דיבור החכם, ומה שאח"כ נשאר אצלו מעט מזעיר - ביחס להנמשל, מה שהאור נשתנה).



הלכה ומנהג

גיל ההכנסה ל'חדר'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בכתבי רבותינו נשיאינו ומנהגי אנ"ש, מכניסין התינוק לחדר בגיל שלוש לערך.

אף שבראשונים שעסקו במנהגי ההכנסה לחדר, כמו: הרוקח סי' רצו, מחזור ויטרי סי' תקח, ארחות חיים "מנהג רז"ל בת"ת", כלבו סי' עד - לא נזכר הגיל.

ובס' מגדל עז להיעב"ץ² מדבר בפשיטות (ובלי ציון מקור) על "בן שש שלימות"³.

והרי גם בשו"ע רבינו ריש הל' ת"ת פסק, שרק "בן שש או שבע שלימות" מוליכו אצל המלמד.

אמנם בס' נטעי גבריאל (הל' פסח ח"ג פרק סט הערה א) הביא מס' סדר היום, על המשנה "בן ה' שנים למקרא", שמגיל זה קורא פסוקים,

(1) באג"ק כרך יב עמ' רפח: "יעויין ריש הלכות תלמוד תורה לרבנו הזקן, והוא ע"פ הגהות הרמ"א יו"ד סי' רמ"ה [על הנפסק שם בשו"ע ס"ח: "מכניסים התינוקות להתלמד בן חמש שנים... ועל כך הגיה: "ומכל מקום, מיד שיהיה בן ג' שנים שלימות מלמדין אותו אותיות התורה כדי שירגיל עצמו לקרוא בתורה"] ומיוסד על המדרש תנחומא [פ' קדושים סי"ד], שתיכף בעבור ג' שנים יש ללמד את התינוק גם בענינים שבכתב, נוסף על מה שמלמדו בעל-פה משיתחיל לדבר, וכמרו"ל הידוע. ובזה סרה בפשיטות הקושיא בביאורי הגר"א שם ס"ק יט "איני מבין שיחתו וכו' [דהא מיד שמתחיל לדבר חייב כנ"ל]" [והמענה הוא, שמשמתחיל לדבר מלמדו רק בעל-פה, ומגיל שלוש מלמדו בפנים].

(2) נעתק בסידור יעב"ץ הוצאת אשכול ח"ב עמ' תתקל"ד.

(3) מאידך, הרב יעב"ץ מספר במקום אחר על חינוכו-הוא: "מיהר אבי ז"ל להכניסני בבית הספר אחר מלאות לי שלש שנים, באופן שבשנה החמישית למולדתי כבר השלמתי... ואח"כ מנע מלהכניס אחיי שנולדו אחריי לבית המלמד בעוד שהילדים רכים כל-כך, כי אמר שהחליש אותי ע"י כך" (בספרו מגילת ספר, הובא בנטעי גבריאל שם הערה ב). כנראה שהכניסו ללימוד ממש, כבני חמש ושש דלהלן.

אבל קודם הזמן הזה יעסוק בדיעת האותיות והנקודות וקריאתן, ולפי זה הטעם מוליכין התינוק לבית הספר אפילו כבן ב' או ג' שנים כדי ללמדו האותיות והנקודות וכל מה שיגיד, וכן נוהגין". וכן הביא שם מס' נהורא דאורייתא מאמר חמישי פ"ג.

וכן בס' ראשית חכמה, פרק גידול בנים: "כשהקטן מתחיל לדבר... וכשיהיה בן ג' שנים יתחיל ללמדו האותיות, וכשיגדל יותר שוכר לו מלמד וקונה לו ספרים ומלמדו..."

וכן בשל"ה⁴ כתב: "התינוק בג' שנים הוא ערל שפתים, בד' אביו מקדשו לשמים - שמוליכו לבית הספר, 'קדש הילולים' - הבל שאין בו חטא..."



מנחה אחר השקיעה בערב שבת

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

זה לשון רבינו הזקן בסדר הכנסת שבת:

אבל לענין תפלת המנחה שהיא מדברי סופרים אין למחות ביד המקילין בין בחול בין בשבת ובפרט בשעת הדחק בימות החורף שהיום קצר וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות בשעת הדחק ולצורך מצוה עוברת.

ואני נבון בכוונת רבינו "בין בחול בין בשבת", מהי הקס"ד להבחין ביניהם?

גם: האם הכוונה למנחה של ערב שבת או של יום השבת?

ובהשקפה ראשונה היה נראה לפרש כוונתו לערב שבת, והיינו שאע"פ שאך לפני זה הזהיר רבינו שלא לאחר קבלת שבת מעת

(4) הובא שם להלן הערה ג.

(5) חלק תורה שבכתב פ' קדושים, בדפוס אמשטרדם דף שד"מ סע"ב בהג"ה. הובא באג"ק חלק יד עמ' לט.

השקיעה, חוזר רבינו לומר דבאותה העת, אם יקיל משהו להתפלל מנחה אז, אין למחות בו, ובפרט בימות החורף.

אלא שראיתי בס' שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פמ"ו ס"ה) שהעיר שהמאחר להתפלל מנחה בערב שבת לאחר השקיעה הרי ביטל מצות תוספת שבת. והיינו לפי שמשגגיע עת ספק לילה, הרי חייב לשבות תיכף, ומצד המצוה להוסיף מחול על הקודש, חייב לעצור ממלאכה זמן מה קודם שיחול זמן האיסור. והנה מי שקיבל שבת ועשאו לילה, אינו יכול לחזור ולהתפלל מנחה כאילו הוא עדיין יום (ראה שוע"ר סי' רסג ס"ז). ולכן זה המאחר להתפלל מנחה עד אחר השקיעה, ביטל בכך מצות תוספת שבת.

נמצא שאם אכן כוונת אדה"ז למנחה של ערב שבת, הרי טובא קמ"ל, שאין למחות ביד המאחרים אע"פ שיש כאן ויתור במצות תוספת שבת. אלא שאז דרוש ביאור מהי הלימוד זכות על ביטולם מצות תוספת שבת.

ואין לדמות למה שכתב לעיל מיני' סברא לפטור מלהוכיח להעושים מלאכה אחר השקיעה, דשם מיירי במי שיודע שלא ישמע לו, ובדבר שאינו מפורש בתורה שייך לומר "מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין", אבל בדברי רבינו שאין להוכיח להמאחרים להתפלל מנחה, סתמא קאמר, ומשמע שגם באלו שאם יוכיחם ישמעו ג"כ אין למחות בהם.

והנה בשו"ע שלו סי' רסא ס"ד הביא אדה"ז יש אומרים שתוספת שבת הוא חיוב מן התורה. אך אם נאמר שבסידורו נקט לעיקר כהאומרים שמצות תוספת שבת היא מדברי סופרים, א"כ נפרש בדעתו שלגבי מצות התוספת נחשב עת בין השמשות כאילו עדיין לא חלה השבת, וכשהוא גומר להתפלל מנחה טרם צאת הכוכבים וודאי לילה, הרי רגעים אלו נחשבו לו קיום מצות תוספת שבת. ובמלים אחרות: כמו ששבות דרבנן הותר בבין השמשות [כאילו הוא עדיין יום], גם מצוה דרבנן יכול לקיים אז.

כמובן שכל זה חידוש גדול וגם קצת דוחק, ואבקש מהמעיינים שיודעים לפרש הדברים על נכון, אנא לשתף את הבנתם אתנו בגליונות הבאים.

דין תשלומין לסעודת ליל יו"ט ולהבדלת מוצאי יו"ט

הרב אברהם אלאשוילי

לוד, אה"ק

בשוע"ר סי' תקכט ס"ג כותב: "איזהו עונג שאמרו חכמים, שחייב אדם לאכול בכל יו"ט ב' סעודות, אחת בלילה ואחת ביום בשחרית, אבל אין צריך לאכול סעודה שלישית, אלא א"כ חל בשבת".

מקור דבריו הוא במג"א שם סק"ב, אלא שבהמשך דבריו מוסיף המג"א: "ונ"ל דאם לא אכל בליל יו"ט יאכל ביום שני פעמים, כמ"ש בסי' רצא סס"א". והכוונה לדברי הרמ"א המובא שם (בשם הרא"ש): "מי שלא אכל בליל שבת, יאכל שלש סעודות ביום השבת". והמג"א שם סק"ב כותב: "נ"ל דהוא הדין מי שלא אכל בליל יו"ט יאכל ב' סעודות ביום. . . והוא הדין שאומר הקידוש של לילה". יוצא מדבריו שהמג"א לומד מדין השלמת ג' סעודות של שבת לדין השלמת ב' סעודות של יו"ט, שכשם שבשבת הוא צריך להשלים ג' סעודות ביום, כך ביו"ט יש לו להשלים ב' סעודות ביום. וכן פסקו כמה מהאחרונים: פמ"ג, אליה רבה, משנ"ב. ועוד.

אך לכאורה נראה שדעת אדה"ז אינו כן, אלא מי שנאנס או עבר ולא אכל בליל יו"ט - אין לו תשלומים ביום, שהרי בסי' תקכט העתיק את התחלת דברי המג"א, ואילו את המשך דבריו שאם לא אכל בליל יו"ט יאכל שתי סעודות ביו"ט לא העתיק, וכן בסי' תצא לא הביאו, וידוע הכלל שאדה"ז כותב כמ"פ שאי העתקת דברי הפוסקים בהלכות מסוימות בשלחנו, זהו מפני שאינו סובר כמותם¹, ובפרט כאן שהעתיק את תחילת דבריו ולא העתיק את סוף דבריו.

אך לכאורה טעמא בעי, שהרי המג"א מביא הוכחה לדבריו מדין שלש סעודות של שבת, שמי שלא אכל בליל שבת יש לו לאכול שלש סעודות ביום השבת, ובשבת גם אדה"ז סובר כן, כמפורש בדבריו בסי'

(1) כפי המצויין אצלי כן כתב אדה"ז בקו"א שלו בעשרות מקומות!

רמט ס"ו, ובסי' רעד ס"ח, ואם כן מדוע יהיה דינו של סעודות יו"ט שונה מסעודות השבת?

יש לומר הביאור בזה בקצרה: לדעת אדה"ז דין שלש סעודות בשבת שונה במהותו מדין שתי סעודות ביו"ט, דהנה בדין שלש סעודות כותב אדה"ז בסי' עדר ס"א: "שלש סעודות חייב כל אדם לאכול בשבת, ורמז לזה שלש פעמים היום נאמר גבי אכילת המן בשבת, שנאמר ויאמר משה אכלוהו היום, כי שבת היום לה', היום לא תמצאוהו וגו'". כלומר, תקנת ג' סעודות בשבת לא נתקנה מלכתחילה לאכלם לפי זמני הלילה והיום של השבת, אלא זו תקנה כללית, שבמשך השבת יש לאכול שלש סעודות, כיון שהלימוד הוא מזה שנאמר בתורה שלש פעמים "היום", והרי שלש פעמים היום אינם מחולקים בכתוב לפי זמני הלילה והיום של השבת. אלא שחכמים קבעו שלכתחילה יש לחלק ג' סעודות הלילה לפי זמני האכילה של האדם, אחת בלילה, אחת בבקר ואחת אחר חצות היום. אבל במידה ואדם נאנס או שגג או אפילו עבר ולא סעד בלילה, עדיין ניתן וצריך לאכול את סעודת הלילה ביום. ויתרה מזו אפילו לכתחילה יכול אדם לדחות הסעודה למחר אם יש לו קצת אונס שאינו יכול לסעוד בלילה, כמובא בשוע"ר סי' רעד שם. והטעם לזה הוא, מפני שאכילת סעודת הלילה ביום השבת אינו מדין תשלומין, אלא מפני שכל היום זמנה הוא. כי אכילת ג' סעודות הם דין באכילת השבת בכללות (שכולה מציאות אחת), ולא בהתאם לזמני השבת.

[אלא שיש לעיין לפי זה לענין זמן סעודה שלישית, שמפורש בשוע"ר סי' רצא ס"ב שזמנה מזמן מנחה גדולה ולמעלה, ואם קיימה לפני כן, לא יצא י"ח, והרי לפי האמור לעיל אין זמני הסעודה קבועים (עכ"פ לענין דיעבד) בהתאם לזמני השבת. אמנם שם בס"ה מביא דעה שניתן לקיים סעודה שלשית גם בבקר, ושניתן לסמוך עליה בשעת הדחק, אך מדבריו שם משמע שהיתר זה דחוק בהרבה מההיתר לאכול סעודת ליל ביום השבת, וטעמא בעי. אמנם בדברי הצ"צ בפס"ד (שנו, סע"ב), וכן בספר השיחות תש"ב (ע' 209) מבואר במפורש שזמני הסעודות של השבת אינם קבועים כלל בהתאם לזמני היום, אלא לפעמים ניתן להפוך את היוצרות לגמרי ולכוין לאכילת סעודה

שלישית בבקר ולסעודת שחרית אחרי חצות היום, ע"ש. וזה מובן היטב לפי הסברא האמורה לעיל].

וכל זה בשבת אבל ביו"ט חיוב אכילת הסעודות נתקנו מלכתחילה לפי זמני היום, וכלשון אדה"ז בסי' תקכט שם: "שחייב אדם לאכול בכל יו"ט ב' סעודות אחת בלילה ואחת ביום", כלומר התקנה היתה שיאכלו סעודה אחת בלילה וסעודה שניה ביום, ואם כן יוצא שמי שלא אכל בליל יו"ט, הפסיד את תקנת חכמים, ואין לו תקנה ביום, כיון שביום אינו זמנה של סעודה שהפסיד, ועד דרך: "עבר זמנו בטל קרבנו". ולא שייך פה ענין תשלומין, כי לא תקנו השלמה לאכילה אף לא לאכילה של מצוה (כי מה יועיל השלמה באכילת היום למה שלא אכל בלילה), שהרי גם בשבת אינו מדין השלמה, אלא מפני שכל היום זמנה הוא².

[ותירה מזו הרי גבי יו"ט ישנה דעה המחלקת בין לילה ליום לענין חיוב השמחה מן התורה, שבלילה הוא מדרבנן וביום הוא מן התורה, כמובא בשאגת אריה (הובא בליקוטי טעמי להגש"פ ד"ה מוציא מצה). אמנם דעת אדה"ז אינה כן, כמו שדייק רבינו (בשיחת שמח"ת תשכ"ד) מלשון אדה"ז בסי' תקכט ס"ו "כל שבעת ימי הפסח", וכן מפורש כמעט להדיא מלשון רבנו בסי' תרלט ס"י, ע"ש. אבל גם לדעת אדה"ז, יש לומר שחיוב השמחה בלילה הוא חיוב נפרד מחיוב השמחה ביום, שהרי שלמי שמחה הוקרבו ביום ולא בלילה, ואם כן יש לומר שכן הוא גם לענין עונג יו"ט, שהרי שניהם הולכים יחדיו, כדמשמע מלשון אדה"ז בסי' רמב ס"א "העונג והשמחה ביו"ט", וכמבואר בקו"א שם שהכוונה ל"עונג שיש בו שמחה", והרי אין עונג ושמחה בלא אכילת פת, כמבואר בשוע"ר סי' קפח ס"י, ואכמ"ל. וא"כ מובן שאי אפשר לקיים עונג ושמחת יו"ט של הלילה בעונג ושמחת יו"ט של היום, כיון שהם חיובים נפרדים. ועפ"ז נמצא שגם לענין חובת שתיית רביעית יין ביו"ט, שחיובו מן התורה (כמובא בשוע"ר סי' תקכט ס"ז ובתו"א

(2) ולפי זה יש לומר שאם יו"ט חל בשבת, ונאנס ולא סעד בלילה, הרי שיש לו לאכול הסעודה למחרת ביום, אך זו אינה עולה לו אלא לענין סעודות השבת, אך לא מצד סעודת יו"ט, שמדין סעודת יו"ט אינו יוצא י"ח סעודת הלילה באכילת הסעודה ביום, ונמצא שלא קיים מצות עונג ושמחת יו"ט בליל יו"ט.

מג"א צט, ג), יש לקיימה בלילה בנפרד וביום בנפרד, ואין יוצאים בשתייה אחת לשניהם].

וכל זה גבי סעודות יו"ט, אבל לגבי הקידוש מפורש בשו"ע ר סי' תעג ס"ג ש"אם שכח לקדש בלילה יש לו תשלומין למחר, כמו בקידוש של שבת [ראה שו"ע ר סי' רעא סט"ז], ובטעם הדבר יש לומר, כי הקידוש אינו דין מצד ליל יו"ט ככזה, אלא מצד שהלילה הוא כניסת יו"ט, לכן זהו עיקר זמנה, כי יש לקדש בכניסת יו"ט דוקא, אבל מי שלא קידש בלילה, יכול להשלים ביום, כיון שגם ביום היו"ט נמשך, ולכן יש תשלומין לקידוש של היו"ט, ואינו דומה לסעודת ליל יו"ט שחיובה בלילה הוא מצד היותו ליל יו"ט, ולא מצד היותו כניסת יו"ט, ולכן אין לה תשלומין למחרת ביום.

וזהו דוקא לענין קידוש, אבל לגבי הבדלה מובא בפוסקים ארבע דעות מה יעשה מי שלא הבדיל בליל מוצאי יו"ט (הובאו באנצ"ת ערך הבדלה כרח טור פט, וש"נ): יש סוברים שיכול להבדיל כל השבוע, עד השבת. ויש סוברים שיו"ט שוה בזה לשבת, שמבדיל עד שלשה ימים. ויש סוברים שאין ליו"ט תשלומין בהבדלה, אלא שביום ראשון יכול להבדיל משום שהיום הולך אחר הלילה. ויש סוברים שאף ביום ראשון אינו יכול להבדיל, ואין ליו"ט הבדלה אלא בליל מוצאי יום טוב בלבד.

ובדעת אדה"ז יש לומר: דהנה בסי' רצט ס"ח כותב אדה"ז: "עיקר מצות הבדלה בלילה, שכח או הזיד ולא הבדיל בליל מוצאי שבת - יבדיל למחר ביום. . . ואם לא הבדיל למחר ביום א' - יבדיל ביום שני. . . וכן עד סוף יום ג', אבל משם ואילך אינו יכול להבדיל עוד, לפי שג' ימים הראשונים של השבוע נקראים ימים שאחר השבת, והרי הן בכלל מוצאי שבת, אבל ג' ימים האחרונים נקראים ימים שלפני השבת הבאה, ואין להם ענין לשבת שעברה".

והנה השדי חמד (אסיפת דינים מערכת ה אות טו) רוצה לדייק מדברי אדה"ז כאן שיש חילוק בין יום ראשון שהוא זמן הבדלה, לבין יום שני ושלישי שהוא מדין תשלומין. ולפי סברא זו יש לומר בדעת אדה"ז, שניתן להבדיל ביום שלמחרת יו"ט, כיון שכל היום זמנה הוא, משא"כ בשאר הימים שלאחריו כיון שהם מדין תשלומין, ואין

תשלומין להבדלת יו"ט, כיון שאין לו תשלומין של שלשה ימים כבשבת.

אך בלקו"ש חל"א (ע' 104 הע' 42) דוחה את דברי השדי חמד וכותב שמזה שאדה"ז כתב שכל שלשת הימים שלאחר השבת יש להם דין אחד מצד שהם ימים שאחר השבת "והרי הן בכלל מוצאי שבת", מובן שכל שלשת הימים שלאחר השבת נקראים זמן הבדלה ולא תשלומין.

ולפי זה מובן שדין זה נאמר רק במוצאי שבת, שכן דין שלשה ימים שאחר השבת שיש להם מציאות אחת, זהו דין מצד ימי השבוע, שמצד היותם באופן טבעי ג' ימים שאחר השבת, הרי הן קשורין עדיין לשבת מצד עצמם (ראה גם שווע"ר סי' רמח ס"ה וסי' רפה ס"ה). אבל יו"ט הרי לא נקבע לפי ימי השבוע אלא לפי ימי החדש, וממילא אין לימים שלאחרי היו"ט שום קשר ושייכות טבעית מצד עצמם ליו"ט, ולכן אין הם בגדר זמן הבדלה למי שלא הבדיל בליל מוצאי יו"ט, גם לא מצד תשלומין.

ודבר זה מדויק גם בלשון אדה"ז (סי' רצט שם), שבתחילה אומר סתם: "עיקר מצות הבדלה בלילה", שדבר זה נכון גם במוצאי יו"ט, ואח"כ כותב מי ש"לא הבדיל בליל מוצאי שבת יבדיל למחר וכו'", דהיינו שפרט זה נוגע רק למוצאי שבת ולא למוצאי יו"ט.

ויש להאריך בכל האמור עד כאן, ולפלפל בזה הרבה. ותן לחכם ויחכם עוד.

אך לא הוצרכתי לכך אלא מפני שנשאלתי בזה הלכה למעשה אודות חג השבועות שנה זו, שכן בעיר פטרבורג ברוסיה ליל חג השבועות השתא הוא זמן קצר מאד, ואם ימתינו להתפלל ערבית עד לאחר צאת הכוכבים, כדין האמור בשווע"ר סי' תצד ס"ב, מצד "תמימות", יש חשש שאלו שגרים רחוק מהבית הכנסת לא יספיקו לעשות סעודת יו"ט בליל יו"ט אלא לאחר עלות השחר, ולפי האמור לעיל שלדעת אדה"ז אין תשלומין לסעודת ליל יו"ט, יש מקום לומר שיש לוותר על "תמימות" ובלבד שיקיימו בלילה מצות שמחת יו"ט שמן התורה. וכן לענין הבדלה, היות והחג יוצא מאוחר יחסית, ישנם כאלה (ובפרט הילדים) שלא יכולים לשמוע הבדלה בלילה, ואם כן

השאלה היא: האם ניתן להבדיל עבורם בבקר? ועל פי האמור לעיל בדעת אדה"ז, הרי שאין דין הבדלה למחרת יו"ט.

ובכל אופן, אין ללמוד מדבריי אלה הוראה למעשה בפועל, אלא ניסיון להבין את דעת אדה"ז בכל הנ"ל, אף שלא נאמרו בשלחנו באופן מפורש.



זמן הדלקת נרות יו"ט בערב חג השבועות

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוזיו, וואשינגטון

א. בשוע"ר סי' תצד ס"ב כתוב "אע"פ שבכל ערבי יו"ט נוהגין להקדים תפלת ערבית של יום טוב מבעוד יום מטעם שנתבאר בסי' רס"ז, מכל מקום בליל שבועות מאחרין להתפלל לאחר צאת הכוכבים, שאם יקדימו ויקבלו קדושת יום טוב בתפלה מבעוד יום הרי זה כמו שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה שלפני החג הזה, והתורה אמרה שבע שבתות תמימות תהיינה, ומזה הטעם אין לקדש גם כן קידוש היום מבעוד יום אף קודם תפלת ערבית".

ונשאלת השאלה, האם גם לנשים יש להקפיד להדליק נרות יו"ט לאחר צאת הכוכבים כמו שמקפידים על תפלת ערבית וקידוש? ובספרי המלקטים הביאו מלוח ארץ ישראל (להגרי"מ טיקוצינסקי בשם הגרש"ז זלאטניק ז"ל) שאף הנשים שמדליקות נרות בכל עיו"ט מבעוד יום, הרי בשבועות יש להם להדליק רק בלילה ומשום תמימות. (ראה פסקי תשובות סי' תצד ס"ב), אבל כפי שיתבאר לקמן אפשר להדליק הנרות מבעוד יום וכדנהגין בכל ערב יו"ט.

ב. בספר נטעי גבריאל (הלכות חג השבועות בשו"ת שבסוף הספר סי' ג) דן בשאלה הנ"ל, וראשית דרכו הוא בהגדרת קבלת יו"ט ע"י הדלקת נרות אם הוא כתפלת ערבית או רק תוספת יו"ט, ואכתוב הנלענ"ד להעיר בזה.

ידועים דברי אדמוה"ז (סי' רסא קו"א סק"ג) בדין קבלת שבת מבעוד יום, שאפשר לקבלה בשני אופנים: (א) מדין תוספת שבת

"שקיבל עליו סתם תוספת שבת, כמו שמצות התורה היא להוסיף מחול (על הקדש) אף בלא תפלה, ודומיא דתוספת יום הכפורים שהיא בקבלה בלבד". (ב) מדין קבלת חומרת עיצומו של יום השבת שהיא בקבלה ע"י תפלה, "כשהתחיל ערבית של שבת קיבל עליו עיצומו של יום ולא תוספת", ועיי"ש דהנפק"מ להלכה הוא, האם בקבלת שבת מוקדם נאסר גם בשבותים דרבנן, דאם הקבלה הוא ממצות תוספת שבת הרי אין דין התוספת כדין שבת עצמה, ונאסר רק במלאכות דאורייתא ולא נאסר בשבותים שאסרו חכמים בשבת, כי עדיין אינו שבת ממש, משא"כ כשמקבל חומרת עיצומו של יום, ייאסר גם בשבותים דרבנן כי קיבל השבת עצמה וכל דיני שבת עליו, עיי"ש השקו"ט והמקורות, וכעין זה כתב בדגול מרובה סוף סי' רסא ועיין משמרת שלום סי' כו אות ג.

שלפי"ז מבוארת גם ההלכה הנ"ל אודות תפלה וקידוש בליל שבועות, דהיות שבתפלת ערבית וקידוש מקבל עליו עיצומו של יום הבא, הרי אם יקדימם מבעוד יום "הרי זה כמו שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה", משא"כ תוספת יו"ט בלי תפלה וקידוש הוא רק גבי איסור עשיית מלאכה, אבל לא קבלת עיצומו של יום הבא ואינו חשוב מגרע מתמימות ימי הספירה.

ג. בהמשך לזה יש לדון מה דינו של הדלקת נרות, האם הוי רק קבלת תוספת יו"ט, או קבלת עיצומו של יום, בשאלה זו דן התהלה לדוד (סי' רסא סק"י), לאחר שמביא את דברי אדמוה"ז הנ"ל בקו"א כותב: "ויש להסתפק, הדלקת נרות לאשה דהוי קבלת שבת לדידן כמבואר בסי' רסג ס"י, אי דמי לעניית ברכו ולתפילת ערבית". ולכתחילה כותב לחלק בין קבלה ע"י תפלה לקבלה ע"י הדלקת הנרות, "דאפשר דוקא עניית ברכו ותפלת מעריב דחל עליו שבת בעל כרחך, כמבואר שם סי"א וסט"ו, אבל הדלקת נרות כיון דיכולה להתנות שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו, אם כן לא הוי אלא כמקבל עליו תוספת שבת מעצמו". ובזה מבואר החילוק בין תפלה להדלקת נרות, גבי תפלה דהוי קבלת עיצומו של שבת מבואר בשוע"ר סי' רסא ס"ג "אם כבר קיבל עליו שבת בתפלת ערבית של שבת שהתפלל מבעוד יום. . שחל עליו השבת בעל כרחו אע"פ שאינו רוצה לקבלו כמ"ש בסי' רסג", ושם כותב בסט"ז "אם קדם היחיד והתפלל ערבית של

שבת מבעוד יום חל עליו קבלת השבת ואסור בעשיית מלאכה, אפילו אם אומר בפרוש שאינו רוצה לקבל עדיין אין זה מועיל כלום כיון שהזכיר כבר ענינו של יום בתפלה", הרי כשהתפלל וקיבל עיצומו של שבת לא יהני תנאי שלא לקבל שבת, לאידך גבי הדלקת נרות כותב (שוע"ר רסג ס"ז) שמהני תנאי שאינו מקבל עליו שבת בהדלקה זו, אם כן צריך לומר שהדלה"נ אינו נחשב "הזכיר ענינו של יום", והוי רק כקבלת תוספת שבת ולא עיצומו של שבת.

אבל בהמשך מסתפק התהל"ד בזה, היות דבשוע"ר (סי' רסג ס"א) כתב הטעם דאין הנשים מדליקות נרות שבת קודם החפיפה "לפי שהן מקבלות השבת ע"י הדלקת הנרות כמו שנתבאר, ואסורות לרחוץ בחמין אח"כ", הרי מפורש דלאחר הדלקת הנרות אסורה בשבותין, ולפי מה שהתבאר לעיל הרי איסור שבותין הוא רק בקבלת עיצומו של יום, א"כ ראייה דהדלקת נרות הוי כקבלה ע"י תפלה, אבל מסיים "וצ"ע לדינא כיון דלדעת הא"ר סק"ח קבלת שבת ביחיד אפילו בתפלת ערבית קיל טפי, אפשר דיש להקל בהדלקת נרות".

הרי לדברי התהלה לדוד לא ברירא לן מילתא, ונשארו בספק האם לדעת אדמוה"ז הדלקת נרות הוא כתפלת ערבית, או כתוספת שבת. ׀ולפלא שבנטעי גבריאל מעתיק רק ראיתו הראשונה דמהני תנאי בהדלקת נרות, וכותב שלפ"ז הרי בנידון שאלתינו "שפיר הוי תמימות אף שמדלקת נרות מבעוד יום", אבל כפי שהעתקנו דבריו, הרי מביא ראייה לכאן ולכאן וגם נשאר ב"צ"ע לדינא"ן].

ד. בקצות השלחן (סי' עו ס"ק יא) כותב "וקבלת שבת שהאשה מקבלת בהדלקת הנרות הוי קבלת עיצומו של יום, דהא אסורה להתפלל מנחה אח"כ, ואם הוי רק קבלת תוספת שבת דאינו חמור מבין השמשות, היתה מותרת להתפלל מנחה אח"כ כמו בבין השמשות, ותפלת מנחה קלה משבותין, דהא בקבלו הצבור שבת היחיד נגרר אחריהם ואסור בשבותין, ומותר במנחה כמ"ש הפמ"ג סי' רסג אשל אברהם סק"ח". ובנידון שאלתינו כותב הנטעי גבריאל דלדברי הקצוה"ש שהוכיח דהדלקת נרות הוי קבלת עיצומו של יום, "שפיר יש להדר שלא להדליק נרות עד הלילה".

ויש להעיר בדברי הקצוה"ש, דהנה גבי הדלקת נרות כותב אדמוה"ז (סי' רסג ס"ז) "אבל המנהג הוא כסברא הראשונה שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עליה בהדלקה זו ולכן תתפלל מנחה תחלה", לאידך גבי קיבל שבת כותב (שם סכ"ג) "אבל אם ענה [ברוך] הרי קבל עליו שבת ואסור לו להתפלל מנחה של חול אלא יתפלל ערבית שתיים", ומזה שלא כתב ג"כ האיסור להתפלל מנחה לאחר הדלקת נרות, הרי משמע דעתו שרק לכתחילה צריך לנהוג כן, אבל בדיעבר כשכבר הדליקה אכן תוכל להתפלל מנחה גם לאחר ההדלקה, והטעם הוא כנ"ל דהדלקת נרות לא הוי קבלת עיצומו של יום ורק מדין תוספת, משא"כ המתפלל מקבל עיצומו של שבת וכבר הוה ליל שבת בשבילו ואין יתפלל מנחה. וכ"כ התורת שבת (סי' רסג סקי"ט) "נלענ"ד שאם שכחה ולא התפללה תחילה שתוכל להתפלל אח"כ תפלה של חול" ועיי"ש שמחלק בין זה למי שקיבל שבת ע"י תפלה. וכן בשו"ת ארץ צבי (סי' ס) כתב שדברי המג"א שתפלל מנחה קודם הדלקת נרות הוא רק לכתחילה, משא"כ בענה ברכו הרי גם בדיעבד לא יתפלל מנחה דהוי תרתי דסתרי, עיי"ש, וכן הוא בספר זכרון יוסף (פאק, אות מח) שכותב לפי דברי אדמוה"ז בקו"א הנ"ל להתיר לאשה להתפלל מנחה - בדיעבד - אחרי הדלקת נרות עיי"ש. והוא לא כדעת המשנה ברורה (סי' רסג סקמ"ג) שכתב "ותתפלל מנחה תחלה דהואיל דכבר קבלה שבת שוב אי אפשר להתפלל תפלה של חול", ולא חילק בין לכתחילה ובדיעבד. גם הקצוה"ש (סי' עד ס"ה) כתב בסוגריים דאם לא התפללה מנחה מתפללת ערבית שתיים, ואזיל לשיטתו דהדלקת נרות הוי קבלת עיצומו של יום, וכן כתבו הרבה מהפוסקים, אבל כנ"ל בדיוק דברי אדמוה"ז ודעות הפוסקים שמחלקים בין לכתחילה לבדיעבר שיותר לה להתפלל מנחה, הרי מוכח לומר שהדלקת נרות הוי רק כדין תוספת שבת ולא עיצומו של יום.

ה. ומוסיף הקצוה"ש "דכן כתב מפורש בקו"א הנ"ל, וז"ל וכ"כ הר"ן בהדיא גבי נר חנוכה קודם לנר של שבת, דלפי שיטת בה"ג [שקבלת שבת תלויה בהדלקת הנר] לכך ההדלקה היא אחרונה משום שאח"כ אסור להטמין, והוא הדין לדין אחר תקיעה ששית", וכותב שבמנחת שבת מצאתי שמביא התהלה לדוד דאפשר שמותרת בשבותין אחר הדלקת הנרות, ואינו מצוי אצלי לראות אם ראה דברי הר"ן אלו, עיי"ש עוד. וראיתי שאאמו"ר שליט"א בספרו שבת כהלכה (ח"ב פ"א

ביאורים אות א) גם מקשה על ספיקת התהלה לדוד מדברי הר"ן המפורשים בקו"א שדעתו דהדלקת נרות הוא קבלת עיצומו של יום, וכנראה לא ראה שכבר קדמו הקצוה"ש בהשגה זו, אבל עיין בהמשך הדברים לקמן.

ולענ"ד גם ראה זו אינה מספקת, דהנה דברי הר"ן הנ"ל ודעתו שכותב שם בהמשך "מי שמדליק את הנר כבר הוא גומר בדעתו שלאחר מלאכה זו לא יעשה שום מלאכה אחרת, ואין לך קבול שבת גדול מזה" היא היא הדעה הראשונה שהביא בשוע"ר (סי' רסג ס"ז) "יש אומרים שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה", אבל ע"ז מוסיף אדמוה"ז "אלא אם כן התנה שאינו מקבל מקבל עליו שבת בהדלקה זו", היינו שמהני תנאי לא לקבל עדיין שבת, ואף שבהמשך הסעיף מביא דעת הרבנו פרץ "שאין תנאי מועיל כלל לפי דעת האומרים שקבלת שבת תלויה בהדלקת נר שבת", ומוכח בדעתו דהדלקת נרות הוה קבלת עיצומו של יום שמקבלו ע"י הברכה על הנרות, אבל בכ"ז אדמוה"ז מתיר תנאי במקום הצורך, הרי דעתו שתנאי מועיל גם להדעה -דעת הבה"ג והר"ן- שבהדלקת נר שבת חל עליו השבת, וכדברי התהלה לדוד הנ"ל זה גופא הוי ראה דהדלקת נרות הוא קבלת תוספת שבת ולא עיצומו של יום.

ומובן הוא גם מלשון הר"ן שכתב "מי שמדליק את הנר כבר הוא גומר בדעתו שלאחר מלאכה זו לא יעשה שום מלאכה אחרת" ובסוף דבריו "וכיון דרבנן תקון שתהא הדלקה מלאכה אחרונה, ודאי מי שמדליק בע"ש כבר הוא גומר בדעתו שלא יעשה מלאכה לאחר מכן ונמצא מקבל שבת לאחר הדלקתו", ומסתברא כיון דהוה תלוי בגמירות דעתו לכן גם מהני תנאי בדעתו בשעת הצורך, כי כשצריך עוד למלאכה אכן אינו "גומר בדעתו שלא יעשה מלאכה" והטעם דמהני תנאי הוא משום דהדלקת נרות הוי קבלת איסור מלאכה ולא עיצומו של שבת.

ואם כנים אנחנו בזה, הרי י"ל דגם מה שהביא אדמוה"ז -בקו"א- מהר"ן שאחר הדלקת נרות אסור להטמין הוא רק משום דלכתחילה אנו חוששים להדעה (דעת הרבנו פרץ) דהדלקת נרות הוה קבלת עיצומו של שבת, (כנ"ל גבי תנאי בהדלקה), ולכן גם השבותים נאסרים, וכן לכתחילה -גם לדעת הר"ן- לא יעשה מלאכה אף של

איסורי שבות, כיון דסוף סוף "גומר בדעתו שלא יעשה מלאכה", לכן לא יעשה עוד מלאכות, אבל הוא רק איסור לכתחילה כנ"ל, אבל בדיעבד אכן יוכל להטמין גם לאחר הדלה"נ, כיון דלהלכה נקטינן דהוה רק קבלת תוספת שבת לאיסור מלאכה ולא קבלת עיצומו של שבת.

ואכן כך מפרש החתם סופר (שו"ת או"ח סי' סה, הובא בשבת כהלכה שם) בדעת בה"ג והר"ן, שהאיסור הוא רק לכתחילה ובלשונו "ע"כ נראה דאפילו לשיטת בה"ג דהדלקה הוה קבלת שבת ואסור אח"כ במלאכה, ומשום כן אמרו הטמין המטמין ואח"כ הדליק המדליק, מ"מ היינו לכתחילה יש להקדים הטמנה להדלקה, אבל אי שכח והדליק, נהי דבשאר מלאכה נאסר, אבל אהטמנה דרבנן בעלמא לא נאסר בדיעבד, וכן משמע מהראיה שהביא הר"ן, וכן משמע להדיא מלשון חי' הר"ן סנהדרין . . מ"מ נראה לי פשוט דבדיעבד אם לא הקדים השבותים להדלקה מותר אח"כ".

ולפי"ז י"ל דגם מש"כ אדמוה"ז שלא לעשות החפיפה לאחר הדלקת נרות משום איסור רחיצה בחמין, הוא גם משום שחוששים לכתחילה להדעה דהדלקת נרות הוה קבלת עיצומו של יום, ולכן אסור בשבותים לכתחילה, אבל מעיקר הדין הדלקת נרות הוי רק דין קבלת תוספת שבת. (אף שלהלכה אשה שהדליקה נרות לא תוכל לעשות החפיפה במים חמים, אף שהוה בדיעבד, י"ל שזה לאו דוקא בגלל איסורי שבותים, דהרי יש בזה גם כמה חששות איסורי דאורייתא כגון בישול מים קרים בחמים או כמש"כ בתהלה לדוד שם "אפשר דהיינו משום סריקת השיער דהוי איסור דאורייתא", וכיו"ב, ואדמוה"ז שמביא רק חשש איסור רחיצה בחמין הוא משום שזה האיסור הכי קרוב ורגיל, משא"כ שאר האיסורים הוא רק מחשש שמא יכשל בהם, ודו"ק. וראה שש"כ פמ"ג סי"ט שמתיר -לאשה שהדליקה נרות- רחיצה לכבוד שבת במים חמים בתנאים שהתבארו שם, אבל למעשה כנראה נקטינן להחמיר, ואכ"מ).

ועוד כתב לי אאמו"ר שליט"א: "יש להוכיח מלשון אדה"ז בסי' רס"ג ריש סעיף ז' שכותב: "יש אומרים שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה, אלא אם כן התנה שאינו 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".

והרי כידוע לכל שכיבוי כגון דא אינו אסור אלא מדרבנן, ומפורש בשו"ע ר"ל להלן ריש סי' רע"ח "...אסור לכבות מדברי סופרים, ואם כבה פטור - מפני שאין איסור מן התורה אלא במלאכה הצריכה לגופה, כלומר שהמלאכה צריכה לו בשביל גופה דהיינו שצריך לו גוף הדבר שגוף המלאכה נעשית בו כגון שמכבה עצים דולקים בשביל הפחמים..." וכו' עיין שם. והרואה לשונו זה עומד ותמה, מה פשר הלשון ה"פשוט" הזה? וכי ב"מנהגא תליא מילתא"?! הרי אם אכן "חל עליו השבת" . . שכבר חל עליהן שבת..." - הרי זוהי חובה גמורה! והווה ליה למימר "ועל פי זה חייבות . . להשליך לארץ הפתילה..." או בסגנון "ועל פי זה אסורות לכבות הפתילה . . ועליהן להשליכו..." וכיוצא בזה.

וע"כ מוכח היסוד שכתבת, שאין מדובר בקבלת עיצומו של יום - ובמילא אין בכך חובה מן הדין, מכיוון שמדובר במעשה שאסור רק משום שבות. אלא רק ש"נוהגות" הנשים כן, לרווחא דמילתא וכו'". ע"כ מאאמו"ר.

ו. ונראה עוד להוכיח שדעת אדמוה"ז הוא דהדלקת נרות הוי קבלת תוספת שבת ולא קבלת עיצומו של יום, דהנה בסי' רע"א ס"ט כותב "אסרו חכמים לטעום כלום אפילו מים משהגיע זמן הקידוש עד שיקדש, דהיינו משהגיע בין השמשות שנתקדש היום מספק, או אפילו מבעוד יום אם התפלל ערבית מבעוד יום". ומקורו הוא דברי הב"ח שהובא במגן אברהם (שם סק"ה), אבל לשון הב"ח במג"א הוא "ואם קבל שבת אפילו מבעוד יום אסור לטעום", ואדמוה"ז מוסיף "אם התפלל ערבית מבעוד יום", הרי דלדעתו דדוקא בקבל שבת ע"י תפלה שהוא עיצומו של יום, הוא דאסור לטעום דכבר חלה עליו חובת קידוש, אבל קבלת שבת מדין תוספת שבת עדיין שרי לטעום, ועיין בספר מראי מקומות וציונים (הרב אשכנזי, שם) שאכן דייק שדעת אדמוה"ז בדין טעימה לפני קידוש הוא ע"ד חילוקו בדין שבותים בין קבלת שבת סתם לקבלת עיצומו של יום, עיי"ש וכן ביארו בהערות וביאורים (כולל צמח צדק קובץ ז' עמוד קצ ואילך, עיי"ש).

ואכן גבי אשה שהדליקה נרות כותב בספר תורת שבת (סי' רע"א ס"ד) עמ"ש"כ המחבר דאסור לטעום כלום קודם שיקדש "פירוש אחר שהתפלל תפלת ערבית דאז חל עליו חובת קידוש אפילו מבעוד יום כ"כ הב"ח... והמג"א שכתב בשם הב"ח דאסור לאחר שקבל עליו שבת, בודאי כונתו ג"כ שקיבל עליו שבת בתפלה, שאם קבל עליו שבת בהדלקה אין שם ראייה דאסור לטעום כלום". הרי שמחלק בפירוש בין קבלת שבת בהדלקה לבין קבלת שבת בתפלה, ולפי המבואר לעיל צ"ל שבהדלקת נרות לא קיבלה עיצומו של יום השבת, ולכן מותרת בטעימה דעדיין לא נתחייבה בקידוש שהוא חיוב הקשור עם עיצומו של יום השבת. וכן יתבאר דעת אדמוה"ז בזה שהזכיר רק תפלת ערבית ולא הדלקת נרות, כנראה דעתו דהדלקת נרות הוי רק קבלת תוספת שבת.

ומובן שלמעשה לכתחילה הרי כנ"ל חוששים להדעה דהדלקת נרות הוה קבלת עיצומו של שבת, ולכן נוהגות הנשים שאינן טועמות לאחר הדלקה, אבל בשעת צורך גדול יכול להיות דמותרת לשתות, וראה קצוה"ש (סי' עד סקי"ז) "ואם היא צמאה הרבה לשתיית טי, ומפחדת לשתות קודם ההדלקה שלא יעבור הזמן, ואחר ההדלקה כבר אסורה לשתות בלי קידוש, אולי הוי מקום הצורך שיועיל לה תנאי, כדי שתוכל לשתות אחר ההדלקה", והוא לשיטתו אזיל דהדלקת נרות הוה קבלת עיצומו של שבת לכן מחמיר דבעינן תנאי לשתות, אבל לפי ביאורינו דהדלה"נ הוה כדין קבלת תוספת שבת, הרי מספיק דהוה צורך לשתות ולא בעינן תנאי.

עכ"פ ע"פ כהנ"ל יוצא לנו בזה, דהדלקת נרות הוה כמקבל תוספת שבת ולא עיצומו של שבת, (וראה בשו"ת משנה שלמה סימן טו שכתב והאריך בכל הנ"ל). א"כ שפיר יכולות להנשים להדליק הנרות גם בערב שבועות מבעוד יום ולא ייחשב "כמי שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה שלפני החג הזה".

ז. אמנם בנטעי גבריאל ממשיך להקשות מהא שנהוג לברך שהחיינו בעת הדלקת נרות יו"ט, א"כ בע"כ חל עלייהו עיצומו של יום, א"כ הדרא קושיא לדוכתא דע"י הדלקת נרות מבטלות הדין תמימות, ועי"ש שכתב שהסיבה להדלקת נרות מוקדם הוא להצילם ממכשולות ולכן סמכין על הפוסקים דס"ל דלא בעינן תמימות בזה, או משום כל

זמן שלא מזכירים את יום חג השבועות לא נחשב חסרון בתמימות עיי"ש.

אמנם י"ל דאף לפי מה שנקטינן להלכה דבענין תמימות, בכל זאת הדה"נ לא הוה בסתירה ל"תמימות", כי יש לסמוך על הדעות דברכת שהחיינו בהדלקת נרות לא נחשב קבלת עיצומו של יום, וכדלקמן:

דהנה מצינו מחלוקת בפוסקים אם יהני תנאי בהדלקת נרות יו"ט כמו שמהני בשבת, והאריכות ומ"מ בזה נמצא בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סימן יט, צוין גם בנטעי גבריאל שם), ובקיצור עכ"פ: בפרי יצחק (ח"ב סי' ט) כתב להוכיח מגמ' עירובין (מ, ב) דלא מהני תנאי בברכת שהחיינו, עיי"ש. וכ"כ בשו"ת זכר שמחה (סי' לד) שהביא ממכתב בעמ"ס שו"ת התעוררות תשובה "שביו"ט... שהמנהג שמברכת שהחיינו... על כרחיה קבלה ליו"ט ואסור להתנות". ועיי"ש שכתב הזכר שמחה שאין איסור להתנות בהדלקת נרות, אבל אם תתנה לא תברך שהחיינו עד כשמקבלת קדושת היום.

בהמשך התשובה שם מעתיק מכתב מזקנו (בעמ"ס אמירה לבית יעקב) אודות ברכת שהחיינו בקידוש למי שכבר בירכה בהדלקת הנרות, וכותב שמותר לברך שהחיינו על הדלקת נר יו"ט וגם לברך אח"כ בשעת קידוש, "דהנה מסתמא לא גרע הדלקת נר של יו"ט מעשיית סוכה דמברכין עליה שהחיינו מדינא דגמרא, והגם שאין אנו נוהגין כן אלא סמכין ארב כהנא דמסדר להו אכסא דקידושא, היינו טעמא לפי מ"ש המרדכי והביאו הב"י סי' תרמ"א, [לפי שבימי התנאים והאמוראים כל אחד היה עושה סוכה לעצמו, לפיכך היה מברך, אבל עתה שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו, וסמכין אהא דאמרינן רב כהנא מסדר להו אכסא דקדושא] וטעם זה לא שייך לענין הדלקה, וכי היכי דהתם מדינא דגמרא הגם שברך זמן על עשיית סוכה חוזר ומברכו בשעת קידוש הוא הדין נמי בזה", ומאריך שם עוד בדיני ברכת שהחיינו, ומסיים דבריו "והרי הדברים ק"ו שמותר לברך שהחיינו על הדלקת נר יו"ט וגם לברך אח"כ בשעת קידוש, דהברכה ראשונה קאי על מצות הדלקה, אי נמי על תוספת יו"ט שהאשה מקבלת עליה בעת ההדלקה, ושהחיינו שבשעת הקידוש קאי על מצות קדוש ומצות יום דאורייתא", לפי"ז ווכל האשה לברך שהחיינו בשעת ההדלקה יחד עם תנאי שעכשיו

השהחינו הוא על ההדלקה, אבל התוספת יו"ט תקבל אח"כ ותצא בברכת שהחינו של הקידוש, עיי"ש.

ח. אבל הציץ אליעזר (שם) מקשה עליו "אלא דהתחשבתי דעצם דברי הגאון מווירצבורג בזה צריכים עיון עדנה, דהנה עיקר יסוד דבריו בזה שיוכל לברך זמן על הדלקת הנר ואפ"ה שוב לחזור ולברך זמן על הקידוש הוא בונה שם בעיקר על זאת, משום דמסתמא לא גרע הדלקת נר יו"ט מעשיית סוכה דמברכין עליה שהחינו מדינא דגמרא וכו' וכי היכי דהתם מדינא דגמרא (ופסקו הרמב"ם בפ"א מה' ברכות ה"ט, בה' סוכה פ"ו הי"ב) הגם שבירך זמן על עשיית סוכה חוזר ומברכו בשעת קידוש ה"ה נמי בזה יעו"ש. ותימא בעיני שלא שת לבו לדברי התוס' בסוכה (ד' מו, א ד"ה נכנס) דסברי דאם בירך זמן בשעת עשיית הסוכה באמת תו לא צריך לברך זמן משום יו"ט, ובהסבירם זאת, דכיון דסוכה מחמת חג קאתיא סברא הוא דזמן דידה אע"פ שבירך בחול פטור הוא אף בחג דזמן כי קא אתי מחמת המועד קאתי אפילו בלא יום טוב וכו', וכ"כ הרא"ש שם סימן ג', וכן הר"ן על הרי"ף כותב בכזאת בקצרה דאפשר דכיון דסוכה מחמת חג קא אתיה זמן דידה פטר לזמן דחג עיי"ש. . . ודבריהם אלה של התוס' הרא"ש והר"ן הובאו גם ביהת' יוסף בטור או"ח סי' תרמ"א, ומבלי להזכיר חולקים בזה כיעו"ש. וא"כ הרי הגאון מווירצבורג מדויל ידיה משתלם, וממקום שבא משם גופיה מוכח דאי אפשר לחזור ולברך זמן בשעת קידוש, דהרי הדלקת נר של יו"ט ג"כ מחמת יו"ט קא אתיא, ועוד יותר מסוכה, כי ההדלקה באה מחמת עצם קדושת יו"ט, ולא כמצוה נפרדת, וא"כ כשם שברכת זמן דעשיית סוכה פוטרת זמן דחג מסברא דמחמת חג קאתיא, ה"ה ומכש"כ דברכת זמן שבשעת הדלקת הנר צריך לפטור זמן דקידוש".

וראיתי גם בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' ס אות כד) מקשה על הסברא לחלק בין שהחינו של הדלקת נרות להשהחינו דקידוש, וז"ל, מה שכתב "דהברכה אינה על קבלת החג, אלא על הדלקת הנרות, ולכן אפשר דשפיר מברכת שהחינו בקידוש שהוא על החג עצמו" חושבני דכיון שההדלקה היא רק בגדר של הכנה בלבד לא מצינן דמברכין שהחינו אא"כ ניכר ממעשהו שזה מיוחד לחג כמו עשיית סוכה ולולב, משא"כ הדלקת נרות כיון שמדליקין בכל ערב שבת יתכן

דאע"ג שמברכין להדליק נר של יו"ט אשר הוא בא מזמן לזמן, מ"מ צריכים ראייה מהפוסקים שגם על זה יכולים לברך שהחיינו.

ולכן נלענ"ד דכיון שצריך להדליק דוקא מפלג המנחה מסתבר שהברכה היא בצירוף של קבלת החג, אך גם אם לא נאמר כן יש לחשוש לדעת התוס' והרא"ש בסוכה (מו, א) דכיון דסוכה מחמת חג קאתיא סברא הוא דזמן דידה אע"פ שבירך בחול פטור הוא אף בחג, וה"ה נמי בנד"ד דאינה מברכת בקידוש", הרי דעתו דהשהחיינו של הדה"נ הוה קבלת קדושת יו"ט.

אבל בהמשך הדברים כותב הציץ אליעזר" אולם למעשה יש לקיים עיקר פסקו של הגאון מווירצבורג ז"ל, ומכח טעמא אחרינא והוא דיש לומר דגבי זמן דהדלקת הנר גם התוס' וסייעתם יודו דלא פטר זמן דחג גופיה בשעת קידוש, ושאיני מצות סוכה דהיא מה"ת ומעיקר מצות החג, ומשום כך סברי התוס' וסייעתם דפוטר זמן דידה לזמן דחג, ומשא"כ הדלקת נר דאינה מעיקר מצוה דחג וגם אינה מה"ת, וביותר דמה שקיבלו הנשים עלייהו לברך זמן על זה הוא רק מכח מנהגא, בכל כגון זאת יש לומר דכו"ע יודו דזמן דידהו אינו פוטר זמן דחג כל שלא מכוונין בהדיא לפטור".

הרי לנו דעות הסוברים דהשהחיינו בהדלקת הנרות קאי על מצות הדלקת הנר, והשהחיינו בקידוש הוא על קדושת היום. וכן כותב במקראי קודש (להגרצ"פ פרנק, פסח סימן כח) עיי"ש.

ט. ולפי המתבאר לעיל בב' גדרי קבלת שבת, י"ל שכן הוא גבי קבלת יו"ט, דהדלקת הנרות הוה קבלת תוספת יו"ט, ע"ד תוספת שבת, והוא בעיקר קבלת איסור מלאכה, ולכן מברכת ברכת שהחיינו הן על קבלת יו"ט והן על הדלקת הנרות כנ"ל, ואח"כ כשמתפללת מעריב או שומעת קידוש, אז הוי קבלת עיצומו של יו"ט, וע"ז קאי הברכת שהחיינו של הקידוש היינו על היו"ט עצמו.

ולכאורה יש לדייק כן מלשון אדמוה"ז (סי' תרמא ס"א) "אבל אין אנו מברכין כלל שהחיינו בשעת עשייה אפילו אם עושה סוכה לעצמו, לפי שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום שבליל יו"ט בשביל מצות קידוש היום שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן, וברכה אחת עולה לכאן ולכאן", ולכאורה מהו ענין "קידוש היום"

שמברכים עליו שהחיינו ובמה שונה הוא מדין שהחיינו על זמן המועד, ולהנ"ל י"ל דהשהחיינו של קידוש היום הוא על עיצומו של יום, ולפי"ז הרי אם אשה תברך שהחיינו רק בהדלקת נרות עדיין יחסר לה השהחיינו שעושים "בשביל מצות קידוש היום", ולכן מברכת שוב בקידוש. [אבל ראה בלקו"ש המצויין לקמן בהערה 12].

י. ויש להוסיף ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ז (עמ' 15 ואילך) בגדר ברכת הזמן על המועדים: (א) מצד החידוש בהגיע זמן מיוחד זה. (ב) על כללות זמן המועד, דנוסף על המצוות שחייבים בהן בכל מועד ומועד, יש חיוב ברכה על עצם זמן המועד, עיי"ש הנפק"מ והפרטים בזה.

ואוי"ל שהברכת שהחיינו בהדלקת הנרות הוא על החידוש בהגעת זמן מיוחד זה, והוא בעת הגעת החג, שהרי זהו כוונת הברכה על הגעת זמן המועד, והשהחיינו של הקידוש הוא על עצם זמן המועד, וזה נאמר בזמן שמקבלים עיצומו של מועד שהוא כנ"ל בשעת קידוש. (וכמובן שהוא רק לתת טעם על השהחיינו של הדה"נ שנתחבטו בו הפוסקים הרבה, ראה המצוין בזה בשו"ת ציץ אליעזר חי"ד סימן נ"ג בארוכה, ופשוט דלאנשים השהחיינו שבקידוש כולל ב' הדברים). ובזה גם הרוחנו לצאת מהחששות שהוזכרו בדברי הפוסקים אודות השהחיינו בקידוש, כגון אם הוה הפסק לגבייהו בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיית היין דהרי כבר יצאו ברכת שהחיינו, וכן אם אשה עונה אמן על ברכת שהחיינו כיון דלגבה השהחיינו לא הוה לחלק מהקידוש, וכו'. אבל לפי המתבאר דהברכות שהחיינו בהדלה"נ ובקידוש חלוקים ביסודם וגדרם, הרי אין לנו מחששות הנ"ל, ואכמ"ל.

יא. ואף שמצינו אזהרה דהמברכים שהחיינו בהדלקת הנרות בערב ר"ה ויוהכ"פ לא יברכו ברכה זו בקידוש (ראה ספר המנהגים - חב"ד-עמ' 60 ועמ' 63), ואם כנ"ל דיש בזה ב' גדרים למה לא יברכו על כל א' בפני עצמו כבכל יו"ט, וגם למה לא הזהירו כן גבי שאר הימים טובים, אמנם החילוק הוא פשוט, ע"פ מה שהתבאר בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן מג אות ב) שמבאר גדרו של ברכת שהחיינו במועדים ובתו"ד כותב ומבאר שברכת שהחיינו שבמועדים הוא מצד חיוב השמחה שיש ברגלים, וזה לא שייך בר"ה ויוהכ"פ שאינם ימי שמחה, ואחרי אריכות דבריו כותב "אבל עכ"פ מה שמברכין שהחיינו גם בר"ה וביו"כ הוא מצד החידוש שאיכא בעצם היום, שיש בהם

קדושה ליאסר במלאכה, ובחיוב עשה על השביתה ממלאכה, מה שליכא זה בשאר ימות השנה".

ולפי"ז מבואר היטיב להיות שכל השהחינו בר"ה ויוכ"פ הוא על קדושת החג שאוסרת במלאכה, הרי זה נכלל כבר בשהחינו של הדלקת הנרות כנ"ל, ולכן נזהרים אכן לא לחזור שוב על השהחינו בקידוש דהוה לבטלה, משא"כ בשאר הרגלים הרי נוסף לקבלת איסור מלאכה שמקבלים בהדלה"נ, מברכים שהחינו בקידוש על קבלת עיצומו של חג, וכנ"ל בארוכה.

יב. יוצא לנו בזה, ע"פ המבואר דהדלקת נרות וברכת שהחינו שבהדלקת נרות לא הוי קבלת עיצומו של יו"ט, הרי הנשים המדליקות נרות יו"ט בערב החג, יוכלים להדליק כן גם בערב חג השבועות ולא הוי "כמי שחסרו מעט מימי הספירה". וכן כתב למעשה בספר הליכות שלמה (להגרש"ז אויערבאך ע"ה, יו"ט פי"ב ס"ב, ועיי"ש בהערה 9 ומה שהעירו על דברי הפסקי תשובות שהבאנו לעיל).

וראה שיחת כ"ג אייר תשמ"ט לנשי ובנות חב"ד (תורת מנחם תשמ"ט ח"ג עמ' 209): "הדלקת הנרות [בעש"ק. . ובפרט בעיו"ט הבעל"ט "זמן מתן תורתנו" שבה אומרים גם שהחינו] פועלת שכל הבית יהיה מואר" ובהערה 25 "לא רק מתחלת המעל"ע, כי אם עוד לפני הקידוש ואפי' תפלת ערבית, ובפרט שההדלקה היא עוד לפני שהבעל מתפלל מנחה בביהכ"נ" עיי"ש עוד. הרי לנו ברור שכן הוא הנהגה למעשה גם בערב שבועות וכבכל עיו"ט.



לימוד ושינה בסוכה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבער

רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישגן

שו"ע רבינו סי' תרלט סעיף ד' "כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום בין בלילה כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה. . ומכל מקום הכל לפי הענין שאם יש לו מנוחה צריך ללמוד בסוכה ואם צריך ללמוד מתוך ספרים הרבה אם אפשר לו להכין להם מקום בסוכתו בענין של

יצטרך לפנותם מסוכתו בעת האכילה והשינה ולחזור ולהכניסן בעת הלימוד צריך ללמוד בתוך הסוכה אבל אם אי אפשר לו להכין להם מקום בלא טורח רב ויש לו טורח רב לפנותם ולחזור ולהכניסם יכול ללמוד חוץ לסוכה לפי שכל טרחא יתירה שאין האדם מצטער ומונע את עצמו מטרדא זו כדי ליישב בביתו בקביעות אין מחויב לטרוח כדי ליישב בסוכתו בקביעות".

מקור דברי רבינו הוא המ"א ס"ק יג ומקורו הוא מהגמרא פרק הישן דף כו עמוד א' "שומרי גנות ופרדסים פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה כו'" "תשבו כעין תדורו" ועיין שם ברש"י ד"ה כעין תדורו "כדרך שהוא כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מיטתו וכלי תשמישו וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח". ע"כ.

והנה כל זה הוא חידוש גדול מכיון שבכללות כשמדובר בצער שפטור משיבת סוכה הפירוש הוא שיש צער בשיבה בהסוכה משא"כ כאן הצער הוא בהבאת כלי הבית להסוכה ומשום זה מסביר רבינו שבאופן כללי רוצה האדם לעשות ענינים שבבית בתוך ביתו כדי שיהיה קבוע בביתו אבל במקום שכדי לעשות אותם הדברים בביתו הוא מקושר בצער אזי האדם מעדיף לעשותו חוץ לביתו. וע"כ באופן כזה פטור משיבת סוכה.

והטעם בזה הוא משום דבעינן תשבו כעין תדורו ובמקום שהאדם מעדיף שלא לעשות איזה דבר בביתו משום הטירחא יתירה אז פטור מלעשותו בסוכה.

ולפי זה יש עוד טעם להנוהגין שלא לישן בסוכה שי"ל שבימי קדם היו הרבה שישנו במטות קלין לפי ערך ולא היה טירחא יתירה לשאת המטות מהבית להסוכה ולהוציאם בשעת הסעודה, אבל בזמנינו זה מקושר בטירחא יתירה והוא דומה לספרים שמבואר במ"א ורבינו שבמקום טירחא יתירה פטור מללמוד בסוכה. ועיין בסי' תרלט במ"א ס"ק ס"ק ח ד"ה איש ואשתו גבי הא דכותב הרמ"א "ולוי נראה משום דמצות סוכה איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה ובמקום שלא יכול לישן עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור". ועל זה הקשה המ"א דכמו בעושה סוכה במקום שאינו יכול לישן לא הוה סוכה כשירה כמו

כן אם לא עשה סוכה מיוחדת לו ולאשתו היה צריך להיות שהסוכה פסולה. ותירץ המ"א כיון שהוא יכול לישן לבדו בהסוכה נקרא דירה וסוכה כשירה ומ"מ הוא פטור דמקרי מצטער. וכמו כן בזמנינו במקום שיש לו סוכה כשירה שקשה להכניס ולהוציא המטות נקרא סוכה כשירה ומ"מ הוא פטור מלישב דמקרי מצטער.



אשתו כגופו

הרב יצחק לרמן

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בשו"ע אדה"ז סי' קפו ס"א כתב וז"ל: "נשים חייבות בברכת הזמון וספק הוא אם חייבות מן התורה מפני שהוא מצות עשה שאין הזמן גרמא, או אינן חייבות אלא מד"ס מפני שנאמר "על הארץ הטובה אשר נתן לך", והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק אלא לזכרים, ובנות צלפחד חלק אביהם נטלו. . אבל כהנים ולוים היו להם ערי מגרש, וכן גר שנכנס. . ונחשב כאחד מהם. . ולהם ניתנה הארץ למורשה. . והם עם אחד הוא לכל דבר, משא"כ בנשים שהם עם בפ"ע", עכ"ל.

הנה במהדורא החדשה של שו"ע אדה"ז כתב שמקורו של אדה"ז הוא מגמ' שבת דף סב,א שכתבו שם במתני' וז"ל: "לא תצא אשה במחט הנקובה ולא בטבעת שיש עליה חותם ולא בכוליאור ולא בכובלת ולא בצלוחית של פלייטון ואם יצתה חייבת חטאת דברי ר' מאיר וחכמים פוטרין בכובלת ובצלוחית של פלייטון". ובגמרא שם כתב "אמר עולא וחילופיהן באיש. אלמא קסבר עולא כל מידי דחזי לאיש לא חזי לאשה ומידי דחזי לאשה לא חזי לאיש". ושאל הגמ' "מתיב רב יוסף הרועים יוצאין בשקין ולא הרועים בלבד אמרו אלא כל אדם אלא שדרכן של הרועים לצאת בשקין". ותירץ "אלא] אמר רב יוסף, קסבר עולא נשים עם בפני עצמן הן", עכ"ל.

אבל עדיין קשה, מהו המקור של הגמ'.

הנה המצפה איתן כתב שמקורו של הגמ' היא מהפסוק בבראשית (פרק י"ד פסוק ט"ז) שמדובר אודות מלחמת אברהם עם הד' מלכים וישוב את כל הרכוש וגם את לוט אחיו ורכשו השיב וגם את הנשים

ואת העם". היינו, מדמחלק הכתוב את הנשים מן העם, שמע מינה שנשים עם בפני עצמן הן.

ב. אמנם על הלכה הנ"ל לכאור' צ"ע. דהרי בסי' קפז ס"ז כתב אדה"ז וז"ל: "יש אומרים שהנשים אין להם לומר על בריתך שחתמת בבשרנו, ונשים ועבדים אין להם לומר ועל תורתך שלמדתנו שהרי אין מצווים על ת"ת, ועכשיו נהגו לומר הכל לפי שכיון שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה, שנאמר "זכר ונקבה בראם" ויקרא את שמם אדם, הרי הזכר ונקבה הם גוף אחד לפיכך יכולות לומר על ברית הזכרים שחתמת בבשרנו, וכן תורתך שלמדתנו על למוד הזכרים. ועוד שגם הנשים צריכות ללמוד מצוות שלהן לידע האיך לעשותן והאיך לזהר מכל לא תעשה שבתורה שהן מזהרות בהן כאנשים כמו שנתבאר בסי' מז", עכ"ל.

הרי לכאור' אינו מובן, אם הם כגוף אחד עם האנשים, ועד כדי כך שיכולות לומר על בריתך שחתמת בבשרנו, למה הם כעם אחר לגבי חלוקת הארץ.

ג. ובהקדם צריך לפרש כמה דברים בסעיף זה (קפ"ז ס"ז):

הנה לכאור' נראים דדברי אדה"ז סותרים זה לזה, דבתחילת הסעיף כתב שנשים אין להם לומר על תורתך שלמדתנו שהרי אינם מצווים על ת"ת, אבל בסוף הסעיף כתב שגם הנשים צריכות ללמוד מצוות שלהן לידע האיך לעשותן, משמע שיש להם מצות ת"ת?

הנה בלקו"ש חי"ד (עמ' 33) שאל כ"ק אדמו"ר אותו שאלה, אבל לא מהלכות ברכת המזון, רק מהלכות ת"ת. דהרי כתב שם (פרק א' הי"ד) "אשה אינה במצות ת"ת", ובסוף הסעיף מסיים "ומ"מ גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן". והאריך כ"ק אדמו"ר והסביר, שבאמת החיוב בלימוד תורה דנשים במצות שחייבות בהם היא לא מצד מצות ת"ת, אלא כדי לדעת איך לקיים המצות שהם חייבות בהם. דהיינו, שזהו חלק מהמצות שהם חייבות בהם, כגון מ"ע שאין הזמן גרמא וכל מצוות לא תעשה וכו', שצריכים לדעת איך לעשותן, אבל זה לא מצד מצות ת"ת. ע"ש.

ועד"ז יכולים לפרש אצלינו בהלכות בהמ"ז, דלית סתירה, דבתחילת הסעי' כתב דנשים פטורים ממצות ת"ת. משא"כ בסוף הסעי' כתוב "שגם הנשים צריכות ללמוד מצוות שלהן לידע האיך לעשותן", איך לקיים המצות שהם חייבות בהם.

[ע"פ הנ"ל אפשר לפרש דבר אחר:

דבלקו"ש חל"א (עמ' 96) כתב אודות הענין דאשתו כגופו דמיא, וכתב בהערה 27 "ענין זה נאמר גם לסניף להלכה שנשים אומרות ברית ותורה בברכת המזון . . וצ"ע, שביאור זה סותר הביאור דלעיל (הערה 23 שם) [ששם כתב שהדין של "לא ילמד אדם את בתו תורה" היא ציווי חכמים שרוב נשים כו' אבל באמת הם יכולים ללמוד תורה, והביא מהפרישה ש"אם למדה לעצמה אנו רואות שיצאו מהרוב"] דבאם לומדות בעצמן למה זקוקות לפעולת "למוד בזכרים".

אבל לכאו' ע"פ הנ"ל אפשר לפרש שיש שני ענינים נפרדים, יש הענין של מצות ת"ת שיכולים נשים לקבל חלק מהמצוה ע"י לימוד תורה של בעליהם, ויש הלימוד שהם צרכים ללמוד כדי לדעת איך לעשות המצוה.]

ד. עוד צריך לפרש, מהו המקור לדין זה דאשתו כגופו. וגם, למה בכלל צריך אדה"ז להביא סיבה שנית "שגם הנשים צריכות ללמוד מצוות שלהן לידע האיך לעשותן", ולא סגי לי' בהטעם דאשתו כגופו.

הנה דין זה דאשתו כגופו מצינו בכמה מקומות בש"ס ופוסקים, ומהם בקיצור² (א) בגמ' כתובות (סו, א) לענין דיש לאיש חלק בדמי בושת אשתו, משום דאשתו כגופו. (ב) בגמ' בכורות (לה, ב) אמרינן דאפי' ב"ב של כהן נאמנים על מומי בכורו, חוץ מאשתו משום דאשתו כגופו. (ג) בגמ' גיטין (דף מה, א) כתוב דאין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן. וכתוב תוס' בד"ה "דלא ליגרבו ולייתו" דעצמו וודאי יכול

(1) אבל לכאו' שם משמע שיכולים לקבל מבעליהם רק ע"י זה שעוזרת להם, ולא ממילא בגלל שהם גוף אחד. ועיין לקמן בפנים.

(2) ובספר מרפא לנפש הביא עוד מקומות בש"ס.

(3) בהרמב"ם (שבועות פ"ו מ"ד, ועוד) והר"ן (נדרים ד"ח ע"ב, ועוד).

לפרדות בעד כל מה שירצה, דכל אשר יתן לו בעד נפשו, וה"ה לאשתו דאשתו כגופו.

ועיין במחצית השקל בהלכות חנוכה סי' תרע"ה סק"ד שכתב וז"ל: "בתשובת שער אפרים סי' מ"ב הקשה לדידן דנוהגים שכ"א מבני בית מדליק משום מהדרין מן המהדרין, כמ"ש רמ"א סי' תרע"א, למה אין אשה מדלקת, ובספר א"ר סי' תרע"א תי' דאשתו כגופו דמי. וכ"מ בתשובת מהרש"ל סי' פ"ה".

לכאור' צריכים לפרש עד היכא יכולים לומר כללא זו.

הנה בספר דרכי זקנים (סי' ז') כתב: דאשה היא יותר כגופו מסתם שליח, וז"ל: "דעי' בנדרים (ח, ב) "בעל מהו שיעשה שליח לחרטת אשתו". ומסקינן "ש"מ בעל נעשה שליח לחרטת אשתו". והביא הר"ן שם דעת הרמב"ם דבאדם אחר פשיטא לן שאינו נעשה שליח, דצריך שיהא הנודר לפני המתירים. ודוקא בבעל הוא דאמרינן הכי מפני שהבעל כאשתו". ושאל "וא"כ... למה בתפילין ושאר מצוות שהגופו לא אמרינן שיצא ע"י אשתו מטעם אשתו כגופו".

ותירץ, "והנלע"ד דטעם אשתו כגופו הוא כדאמרינן (קידושין ב, ב) משל לאדם שאבדה אבידה וכו' פירש"י אחת מצלעותיו. וא"כ יש לחלק, דגבי שליח סתם אינו מועיל שום מצוה שבגוף המשלח דלאו כגופי' הוא, משא"כ באשתו מועיל שפיר. אבל דוקא מצוה דלא רמיא על אבר מסוים, וכגון התרת נדר דלעיל דכיון שהאשה היא חלק מבעלה נקרא שפיר נודר בפני המתירין, משא"כ תפילין דכתיב ב' והי' לאות על ירך, ע"כ לא שייך שתוציא אותו במצות תפילין. דהא כל גופה אף שנחשב כגופו אבל רק כצלע שלו, והא בעינן ירך וליכא".

ה. דין זה מצינו ג"כ בגמ' ברכות (כד, א) אודות קריאת שמע, וז"ל: "בעי מיני' ר' יוסף... שנים שהיו יושבים במטה... מהו שזה יחזור פניו ויקרא". ותירץ ר' יוסף דבאשתו מותר "דאשתו כגופו". וכן פוסק הרי"ף. אבל הרא"ש פסק להחמיר.

(4) יש מחלוקות הפוסקים אם אומרים שבעלה כגופה גם כן או לא. אבל אכמ"ל.

(5) נכדו, בהשאלה לזקנו.

בשׁו"ע אדה"ז בסי' ע"ג ס"ב כתב: "היתה אשתו ישנה עמו א"צ להפסקת טלית בינו לבניה מפני שאשתו כגופו", דהיינו כהרי"ף. אבל הוא מסיים "ויש מי שאוסר . . . ונכון לחוש לדבריו". דהיינו, שאע"פ שפוסק כהרי"ף, מ"מ יש לחוש להרא"ש דלא אמרינן דאשתו כגופו.

אולי י"ל, שזהו הסיבה למה הביא אדה"ז לגבינו (בסי' קפז ס"ז) ב' סיבות למה נשים אומרים "על תורתך וכו'", שאפי' להרא"ש דסבר דאין אומרים אשתו כגופו, מ"מ הם אומרים על תורתך שלימדתנו מפני שגם הנשים צריכות ללמוד מצוות שלהן.

ו. הנה בשולי הגליון בלקו"ש חל"א על הערה הנ"ל כתב ד"בשׁו"ע אדה"ז הובא זה כטעם הא' (=ולא רק כסניף) - אבל מזה שבסי' מז (שזהו מקומו של חיוב התורה דנשים) לא הזכיר אדה"ז כלל הא ש"הזכר והנקבה הם גוף א'", מוכח, שאינו ענין להלכה, והובא כאן (בהל' ברהמ"ז) רק לסניף ראי' כו". עכ"ל.

היינו, שאף שמביא אדה"ז הסברא דאשתו כגופו דמיא, אעפ"כ, זה רק לסניף להטעם השני, שהם חייבים בעצמם בללמוד תורה, אבל להלכה א"א סברא זו דאשתו כגופו. דהיינו, דלכ"ק אדמו"ר, האדה"ז פוסק כהרא"ש דלהלכה לא אמרינן סברא זו דאשתו כגופו.

ועד"ז כתוב בספר המנהגים ע' 69 בדיני חנוכה: "הבנות אין מדליקות בפ"ע. אשה בעלה מוציאה". ובהערה 2 כתב: "וכבר תמה למה נשתנו בזה נשים מאנשים . . . ותירצו דאשתו כגופו דמיא . . . ולפענ"ד דוחק גדול הוא".

אבל עדיין קשה, דא"כ איך פסק אדה"ז בסי' ע"ג "דאשתו ישנה עמו א"צ להפסקת טלית בינו לבניה מפני שאשתו כגופו", וידוע הכלל בשׁו"ע שהיש אומרים שכתוב בתחילה הוא העיקר להלכה.

י"ל דזהו מה שהמשיך אדה"ז שם "שהואיל שרגיל בה לא יבא לידי הרהור". שבאמת להלכה אין אשתו כגופו, אבל כאן הוא תלוי אם יבא

לידי הרהור, ולזה שפיר מועיל זה שהוא רגיל בה (ואף זה רק אם יחזרו שניהם אחוריהם זה לזה כמ"ש"כ שם).

לפי זה מתורץ קושיא הראשונה. שבאמת זכר ונקבה אינם כגוף אחד (עכ"פ לענין הלכה), ולפיכך בסי' קפ"ו אין הנשים יכולות לומר הארץ הטובה אשר נתן לך. משא"כ בסי' קפ"ז העיקר הוא הטעם הב' שהאומרים תורתך שלימדתנו, על לימוד תורה שלהם ולא של בעליהם.

ז. אבל לפי כל הנ"ל עדיין צ"ע מהו הטעם שנוהגים שנשים אומרות "על בריתך שחתמת בבשרנו", הרי הם אינם כגוף אחד עם הזכרים. בשלימא "תורתך שלימדתנו" יש לנו סברא אחרת כנ"ל, אבל לגבי ברית זה היה הטעם היחידה.

ועד"ז צ"ב מ"ש בלקו"ש שאשתו כגופו היא רק סניף ראי', בשעה שזהו הביאור היחיד שמביא שם לגבי ברית?

הנה במגן אברהם (סימן קפז סק"ג) כתב "דאמרינן במסכת עבודה זרה (כז, א) למאן דאמר המול ימול איתתא כמאן דמהילא דמיא . . וא"כ אפשר דעל בריתך שחתמת בבשרנו יכולין לומר דכמאן דמהילי דמי" ע"כ.

אבל דוחק לומר שזהו כוונת אדה"ז כיון שאינו מזכיר ענין זה.



שיעור שתיית ד' כוסות [גליון]

הרב אברהם אלאשוילי

לוד, אה"ק

בגליון יג (א'טז ע' 95) כתבתי להקשות בשוע"ר סי' תעב ס"ב, שבתחילה כתב אדה"ז "צריך לכתחילה לשתות רוב הרביעית בבת אחת" ואח"כ ממשיך וכותב "ולכן אין ליקח כוס שפיו צר מפני שלא יכול לשתות רביעית בבת אחת", והסתירה פשוטה שבתחילה כותב "רוב רביעית בבת אחת" ואח"כ כותב "רביעית בבת אחת".

ותירצתי שזה שכותב "רוב רביעית" זה קאי על ג' כוסות ראשונות, שאותם די לשתות רוב רביעית בבת אחת, משא"כ זה שכותב שהכוס

צ"ל כזה שיוכל לשתות "רביעית בבת אחת", זהו מפני שאת כוס הרביעי צריך לשתות רביעית בבת אחת.

ובגליון יד (א' ע' 88) הקשה הרב פ.ק. שאינו אינו מבין התירוך, כי זה שצריך לשתות בכוס הרביעי כל הכוס, הוא בשביל שיוכל לברך ברכה אחרונה, ולא משום חיוב ארבע כוסות, וא"כ למה צריך לשתות כל הכוס בבת אחת?

ולא זכיתי להבין קושייתו, ומה בכך שזהו בשביל שיוכל לברך ברכה אחרונה, וכי בשביל ברכה אחרונה לא צריך לשתות את הכוס בבת אחת? והרי מפורש בשו"ע ר סי' קפג ס"ט: "יש מי שפוסל כוס שפיו צר לברך עליו... [ולכתחילה יש לברך על כוס אחר (כדי שיוכל לשתות רביעית כאחת)... מה שאי אפשר לעשות כן בקל בכוס שפיו צר]" ופשוט.



טעם השמחה ביום שפסקו תלמידי ר"ע למוות [גליון]
הרב מ"מ אלישביץ
 שליח כ"ק אדמו"ר בעיר כרמיל, אה"ק

א. בגליון יג דשנת תשס"ט [תתקצט ע' 29] דן הרב ש.פ.ר. שי' בענין מה שתלמידי רבי עקיבא פסקו למוות בל"ג בעומר, ושאל דמכיון שמתו כולם, עד ש"מתו האחרונים של הכ"ד אלף ביום ל"ג בעומר" (שו"ע אדה"ז סי' תצ"ג ס"ה), איך יתכן שיש לשמוח ביום שמתו האחרונים של כל תלמידי ר' עקיבא ולא נשאר אף א' עיי"ש מה שתירץ בזה.

ובגליון יד [תתקפ ע' 47] השיג עליו הת' א.י.ה. ד"ש לומר בפשטות שאי"ז הטעם לשמוח כ"א להפסקת האבילות, וכפי שמשמע מהפוסקים". ואינו, ראה בדברי (ביבמות סב) "וקבלה ביד הגאונים ז"ל שביום ל"ג בעומר פסקה המיתה, ומתוך כך נוהגין שלא להתענות בו", אמנם במהרי"ל (בסי' ימים שבין פסח לשבועות) איתא דעושים יום שמחה בל"ג בעומר לזכר ענין זה. וז"ל שם "אע"ג דאיתא בגמ' דתלמידי ר"ע מתו מן פסח עד עצרת מ"מ עושין ביום ל"ג בעומר יום שמחה משום דמתו רק בימים שאומרים בהן תחינה כו' נמצא דלא מתו

רק ל"ב ימים, לכן כשכלו אותן ל"ב ימים שמתו עושין למחרתן שמחה לזכר", ובתחילת דבריו ש"בשחרית אין אומרים תחינה". וכן הוא בשו"ע בסי' תצ"ג. הרי שיש כאן שמחה חיובית עד שא"א בו תחנון.

ומצאתי שכבר תמה תמיהה זו בשו"ת מהר"ש הלוי (סי' ד') וז"ל: "קשה לי על לשון הטור שכתב ויש מסתפרין מל"ג בעומר ואילך שאומרים שאז פסקו מלמות דזה הלשון נראה מגומגם: דפסקו מלמות נראה שלא מתו עוד, ואם מתו כולם עד ל"ג לעומר א"כ קשה אמאי שמחים באותו יום מפי שלא מתו דהא לא מתו מפני שלא נשארו עוד תלמידי רבי עקיבא, ובשלמא אם נצולו קצת מהם ונתבטלה הגזירה מעליהם היה מן הראוי לשמוח אבל אם כולם מתו מאי שמחה איכא? ואם הוא שביום ל"ג פסקה מלמות לגמרי ואח"כ חזרו למות כבראשונה עד העצרת קשה דלא היה לו לומר פסקו מלמות אלא היה לו לומר ויש מסתפרין בל"ג לעומר מפני שבאותו היום לא מתו, ועוד דאם היה כן למה מסתפרין בל"ג ואילך כיון שגם מל"ג ואילך מתו? ואפי' תימא דנתמעטה המיתה דאם היו מתים קודם מאה ליום משם ואילך מתו עשרה בכל יום אפילו הכי ראוי להתאבל אפילו על אחד?

ובפרי חדש (סי' תצ"ג) כתב: "ומיהו שיש לדקדק בשמחה זו למה, ואי משום שפסקו מלמות מה בכך, הרי לא נשארו א' מהם וכולם מתו, ומה טיבה של שמחה זו? ואפשר שהשמחה היא על אותם תלמידים שהוסיף אח"כ ר"ע שלא מתו כאלו". עכ"ל.

ב. והנה בגליונות הנ"ל הביאו את שיטת רבינו בזה בשיחת ש"פ אמור תשמ"ב, שמדיוק הלשון "פסקו מלמות" שהייתה אפשרות שהעונש תמשך ח"ו וימותו עוד תלמידים, אלא שתלמידים אלו שינו את הנהגתם ולכן פסקו למות. ובשיחת ש"פ במדבר באותה שנה, הסביר כ"ק אדמו"ר שלר"ע היה ישיבה בבני ברק שבה למדו כ"ד אלף תלמידים, אך בנוסף היו לו עוד תלמידים שלמדו תורה מפיו (מהישיבות של שאר התנאים, ומבנ"י תושבי העיר), ולכן גם כאשר מתו תלמידי ר"ע שלמדו בישיבתו, עדיין נשארו עוד תלמידים שלמדו תורה מפיו שלא מתו.

וראה ג"כ בלקו"ש חכ"ז עמ' 277 משיחת ל"ג בעומר תשד"מ, שא' מטעמי היו"ט דל"ג בעומר הוא משום שתלמידי ר"ע שמתו מפסח ועד

עצרת, פסקו מלמות בל"ג בעומר, און האבן פון דאן און ווייטער געלעבט און מפיץ געווען תורה" כי נתבטל אז טעם הגזירה.

ועפ"ז מוכן ביותר למה ל"ג בעומר נקבע ליום שמחה.

אולם לכאורה עדיין צ"ב, דהנה בשער הכוונות (ענין ל"ג בעומר) כותב הרח"ו ז"ל, "דע כי ר"ע ע"ה שורש נשמתו היה מן הה' גבורות בהיותם בשרשם.. והנה ר"ע הוא היה אב ורבי לכל הנשמות הנשמכות מאלו הגבורות.. ולפי שהקטנות קודם אל זמן הגדלות לכן הקדימו בתחילה אותם הכ"ד אלף תלמידים שהיו לו מגבת ועד אנטיפרס.. וטעם היות מספר כ"ד אלף לפי שהדעת של קטנות הוא שם אלקים כנזכר והוא מצטרף לק"ך צירופים כנודע כי כל תיבה בת ה' אותיות בונה ק"ך בתים ונמצא כי יש בהם כ"ד צירופים מתחילים באות א'.. ואלו הכ"ד אלף תלמידים כולם היו מבחי' כ"ד צירופים הא' של אלקים.. כי אַלף וְאַלף הכל א', גם זולת זה נודע כי שם אלקים במילוי ההי"ן בריבועו עולה בגימטריא אלף והרי ב' טעמים למה היה מספר כ"ד אלף. ולסיבת היותם ממוחי' דקטנות לכן היו מבחי' הדינין הקשין והיו קנטרנין ושונאין זה את זה.. וכאשר באו ימי העומר שבין פסח לעצרת שאז הוא זמן קטנות ז"א והם ימי הדין כנ"ל ואז הוא זמן יניקת החיצונים לכן פגעה בהם אז מדת הדין של הקטנות על שלא נהגו כבוד זה לזה.. ובבוא יום ל"ג לעומר אז נתגלה קטנות ב' של אימא שהוא שם אכדט"ם אשר באימא.. והנה בהגלות נגלות השם הנז' ביום ל"ג לעומר שהוא.. יותר רחמים כנזכר אז פסקו מלמות. והנה אחר זמן הקטנות בא זמן הגדלות ואז מתבטלים דיני הקטנות ומתקיים בחי' הגדלות ולכן סמך אחר כך ר"ע את חמשת תלמידיו הגדולים מבחי' ה' גבורות דגדלות.. ואלו נתקיימו בעולם והרביצו תורה ברבים." עכת"ד.

והמוכן מהנ"ל, דסיבת היותם קנטרנין הוא משום שרש נשמתם מה' גבורות דקטנות, ומטעם זה גופא היה מספרם כ"ד אלף בדיוק, ולכן מתו בימי ספירת העומר עד ל"ג בעומר שהם ימי הדין. וא"כ אע"פ שהיו לר"ע תלמידים נוספים חוץ מכ"ד אלף הנ"ל שלא מתו, וכדברי כ"ק אדמו"ר לעיל, מ"מ הרי כל הגזירה מעיקרא היתה רק על כ"ד אלף תלמידים אלו ולא עליהם, וא"כ מהי השמחה בכך שפסקו מלמות?

ולכאורה היה אפשר לומר, שמתוך הכ"ד אלף תלמידים עצמם נשארו תלמידים, וכן משמע מהלשון "בהגלות נגלות השם הנזכר ביום ל"ג לעומר שהוא... יתור רחמים כנזכר אז פסקו מלמות". דהיינו שפסקו למות בגלל מעלתו של ל"ג בעומר שהו"ע הרחמים, ומוכח שהיו תלמידים מתוך אותם כ"ד אלף, שמצד עצמם היו ראויים למות, שניצלו. שהרי אם פסקו למות בגלל שכבר מתו כל אותם תלמידים ולא נשאר אף אחד מה ענין רחמים לכאן?

אמנם צ"ב ממש"כ בגמ' ביבמות שם "י"ב אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרתס וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה?"

ויש ליישב, דמש"כ וכולן מתו אין הכוונה לכולם ממש, אלא לרובם ככולם כדקי"ל בכל התורה כולה (הוריות ג, ב וש"נ). וראה באגרות קודש כ"ק אדמו"ר חכ"ו עמ' שפא שהביא על מה שאמר רשב"י יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין, דמה שכפל "כל... כולו" הוא משום דמצינו הרבה פעמים רובו ככולו וקמ"ל כאן כולו ממש, ובכך קיים הט"ז באו"ח סי' תקפ"ב סק"ג את הנוסח מלוך על כל העולם כולו בתפילות דר"ה. ע"כ.

וכן מצינו גם בלשון תורה, וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא (שמות א, ו) והכוונה שמתו רוב הדור ורובו ככולו שהרי סרח בת אשר המשיכה לחיות, וכמ"ש במדרש לקח טוב (פינחס כו, יב) "שאול בן הכנענית היה מיורדי מצרים וחי' עד סוף מ' שנה של מדבר, והא כתיב וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא, תשובתך שהרי סרח בת אשר היתה מיורדי מצרים וחיית והיא נחשבת בערבות יריחו ואין למדין מן הכללות (קידושין לד, א), והרחיב בזה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ז עמ' 15-16 בהערות, שנשאר גם קהת שהיה חי בעת לידת משה, וחצרון שהוא יפונה, ולדעת תרגום יונתן גם לוי עצמו נשאר וראה את משה. הרי שהלשון "וכל הדור" אינו כולל את המעטים הנ"ל שנשארו. ובס' טעמא דקרא להגר"ח קנייבסקי עה"פ הביא שלכמה דעות נשארו גם יוכבד, ואפרים, ובלע בן יששכר, ופרץ וזרח, ואצבון בן גד, ועל כרחך דכל - לאו דוקא.

ולפי דרכו של כ"ק אדמו"ר ניתן להוסיף שתלמידים אלו שניצלו הם אותם אלו שתיקנו את סיבת הגזירה וחזרו לנהוג כבוד זה בזה.

ומש"כ בגמ' שאחרי שמתו תלמידי ר"ע היה העולם שומם, כבר ביאר כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ במדבר הנ"ל, "דגם כאשר נשארים מאה תלמידים מכ"ד אלף, רחמנא ליצלן, הרי זה מעמד ומצב ד"עולם שמם". ומה שרבי עקיבא היה זקוק לילך אצל רבותינו שבדרום הרי זה כדי למצוא תלמידים מיוחדים במינם, שהם יבנו מחדש את העולם שנהיה "שמם", עד שלימוד התורה יהיה כפי שהיה מקודם לכן".¹

ומעניין שעד"ז כתוב בלקו"ש חט"ז שם (סוף הע' 37), דזה שפרעה גזר את גזירת "היאורה תשליכוהו" אחרי שמת יוסף ו"כל" הדור ההוא - אף שעדיין נשארו בודדים בחיים, הוא משום דלשולל האפשרויות דגזירה זו "צריך להיות השפעה של כמה וכמה מהחשובים שביניהם, ואין מספיקה זכירה של מתי מספר". ועד"ז הוא בנדוד"ד.

וכ"ז כתבתי בדרך אפשר לפי דברי הרח"ו, אולם לפי דברי כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ במדבר שם, מתו כל הכ"ד אלף תלמידים שלמדו בישיבת ר"ע, ואלו שניצלו היו תלמידים נוספים. וכן משמע לכאורה בשו"ע אדה"ז סי' תצ"ג שהובא לעיל, שבל"ג בעומר מתו האחרונים של הכ"ד אלף", אף דיש לדחוק שהאחרונים שמתו מהם מתו אז.

אולם מפליא הדבר הביטוי בשיחה הנ"ל "דגם כאשר נשארים מאה תלמידים מכ"ד אלף ר"ל, הרי זה מעמד ומצב דעולם שמם", דמה ענין מאה תלמידים מתוך כ"ד אלף לכאן? הרי מתו כל הכ"ד אלף, ואלו שנשארו היו תלמידים נוספים! והנה שיחה זו לא הוגהה, ועל כן א"א לדייק כ"כ ואולי הכוונה לא מתוך הכ"ד אלף, אלא ביחס ובהשוואה לכ"ד אלף שהיו לר"ע בתחילה. ועוד י"ל שלרבותא נקט, שאפילו את"ל שאותם שניצלו היו מהכ"ד אלף המקוריים, עדיין ניתן לומר שהיה העולם שומם. ובשיחת ל"ג בעומר תשד"מ ששם לא חילק כ"ק אדמו"ר בין סוגי התלמידים, אלא נקט בפשיטות "שתלמידי ר"ע שמתו

1) בלאו הכי צריך לומר כן, שהרי היו עוד תנאים מלבד ר"ע - ראה שיחת ש"פ אמור תשל"ד ס"ז, שעדיין היה העולם שמן מכיון ש"העולם צריך להיות ע"י ר"ע כיון שכולהו אליבא דר"ע קיימא".

מפסח ועד עצרת, פסקו מלמות בל"ג בעומר, און האבן פון דאן און ווייטער געלעבט און מפיץ געווען תורה", אפשר להעמיס ג"כ שאלו שנשארו היו מתוך הכ"ד אלף עצמם.

ג. והנה בביאור הגר"א (סי' תצג ד"ה ומרבים), כתב דמה שמרבים בו קצת שמחה הוא ע"ד "כמו שכתוב בסוף תענית שבו פסקו מתי מדבר".

ובסוף תענית שם לא היו ימים טובים בחמשה עשר באב כו' רב דימי בר יוסף אמר רב נחמן יום שכלו בו מתי מדבר דאמר מר עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דיבור עם משה. וביאור טעם היו"ט ביום זה נחלקו רש"י ותוס' כמבואר למעניין. לדעת רש"י (בתענית שם) כלו מתי מדבר הוא כפשוטו (מל' כליון), שמתו כל בני' שנגזר עליהם למות במדבר, וטעם היו"ט הוא משום שאז חזר הדיבור עם משה.

אך בתוס' ב"ב (קכא, א ד"ה יום שכלו) כתבו ש"בשנה האחרונה ביטל מהן הגזרה ונשארו מהן ט"ו אלף. . שהיו ראויין למות בשנה האחרונה" אי נמי "שבתחלה נגזר אפי' על בני כ' בצמצום ולבסוף ריחם עליהם הקב"ה ולא מתו אלא אותן שהיו בשעת גזרה לכל הפחות בני עשרים"², עיי"ש היינו שהנשארים ניצלו ולא מתו, ואז גם חזר הדיבור עם משה כי אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה.

והנה לשיטת רש"י אין לקשר בין כלו מתי מדבר לפסקו למות בתלמידי ר"ע, שהרי לדעתו אין ב"כלו מתי מדבר" כשלעצמו טעם לשמחה. וא"כ אין כוונת הגר"א לשיטת רש"י. ולשיטת התוס' טעם השמחה הוא משום שבטלה הגזירה והשאר נשארו בחיים, ואיפה מצינו כן בל"ג בעומר? אלא על כרחך שברירא ליה להגר"א שגם בל"ג בעומר בטלה הגזירה, ושאר תלמידי ר"ע נשארו בחיים, וזהו טעם השמחה. (שו"ר שעד"ז כ' בתפארת תורה להרב שמשון פינקוס ח"א עמ' ל"ד בביאור דברי הגר"א, ודלא כשו"ת רבבות אפרים ח"ו עמ' רצד, שדה אברהם - מועדי ה' עמ' שפ"ח, ונזר התורה ח"ב עמ' נט ועוד שנדחקו מאוד, וצ"ע באג"מ ח"א סי' קנט).

(2) וכן משמע ברשב"ם שם שבט"ו באב "ביטל הקב"ה אותה גזירה כו' ועשו משתה ושמחה ויו"ט".

ד. בשולי הדברים יש להעיר ממכתבו של כ"ק אדמו"ר מפסח שני תשי"א (אג"ק ח"ד עמ' ערה), ש"כמה טעמים נאמרו בשמחת ל"ג בעומר וחגיגתו ואנו אין לנו אלא האמור בכתבי האריז"ל ומובא בדא"ח, אשר יום זה הוא יום הסתלקותו של רשב"י - הילולא דרבי שמעון". ולכאורה יפלא, דאף שבדא"ח מובא (בעיקר³) טעם זה, מ"מ הרי בשו"ע אדה"ז נאמר רק הטעם השני, שפסקו מלמות "לפיכך נוהגין קצת להרבות בשמחה ביום זה ואין אומרים בו תחנון לפי שבו ביום פסקו למות", ואף לא מוזכר שם אודות רשב"י, ולמה נקט רבינו טעם זה לעיקר?

ואולי הביאור בזה, דמשום מה שפסקו למות, ש"מריבים בו קצת שמחה" (ל' הרמ"א, שזהו גם כוונת אדה"ז כאן "קצת להרבות בשמחה"), שהרי רובם ככולם מתו, ואלו שנשארו לא היו מהחשובים שבהם, וכ"ש אי נימא שמתו כולם, ועוד יותר לדברי המהרי"ל של"ג אין בו ענין מצד עצמו, רק שמתו במשך ל"ב ימים שאין אומרים בהם תחינה בין פסח לעצרת. ועל כן כתב שכ"ק אדמו"ר שלידין, הטעם ל"שמחת ל"ג בעומר וחגיגתו" ולא קצת שמחה בלבד הוא משום שהוא הילולא דרבי שמעון והוא יום סגולה, וכפי שמבאר במכתב שמתעם זה מתגלה בכל שנה ביום זה הארת אורו של משיח והוא יום גילוי פנימיות התורה.



3) ראה דברי האריז"ל שהובאו לעיל, מאמרי אדה"ז הגהות הר"פ עמ' נו. מאמרי אדה"ז פרשיות עמ' תקצ"א-ג. אור התורה ויקרא ח"ד א'קי"ז, אור התורה ויקרא ב עמ' תקפ"ז וצ"ע.

שזנה

המחברים עד הש"ך והט"ז כתבו חיבוריהם ברוה"ק*
הרב חיים רפפורט
לונדון אנגלי'

רוח הקודש בבית מדרשו של הראב"ד

א. בידו החזקה (הל' לולב פ"ח ה"ח) פסק הרמב"ם: "הדס שנקטם ראשו כשר". ובהשגת הראב"ד כתב ע"ז: "כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים והעלינו שהוא פסול כסתם מתניתין (סוכה לב, ע"ב), ודברי רבי טרפון שאמר (שם לד, ב במשנה) אפילו שלשתן קטומים כשר ענין אחר הוא, ולא שנקטם ראשו. והכל ברור בחבורנו ומקום הניחו לי מן השמים".

ובמגיד משנה (על הרמב"ם שם - הו"ד בב"י או"ח סי' תרמו) כתב על דברי הראב"ד: "ועם כל השבח הזה שהוא משבח סברתו כבר דחה הרמב"ן ז"ל דבריו והשיב עליהן ודחה קושיותיו שהקשה על הגאונים ז"ל, והעמיד דבריהם".

ויעויין בשו"ת מהר"י בן לב (ח"ג סי' קטז) שכתב: "והרמב"ן ז"ל מזה המעשה! למד בההיא פלוגתא דנקטם ראשו של הדס, דהראב"ד פסק כסתם משנה דתנן נקטם ראשו פסול וכתב כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו והעלינו שהוא פסול... וכתב המגיד משנה... כבר ראה הרמב"ן דבריו והשיב עליהם וכו', ואין ספק שהרמב"ן האמין לדבריו שהופיע רוח הקודש בבית מדרשו ומקום הניחו לו מן השמים ונראה לכאורה שהם דברים כפשוטן שהופיע רוח הקודש בבית מדרשו והורה כדבריו, ועם כל זה חלק על דבריו, וכיון דכן הי' נראה לכאורה דלא יהא כח ההדיוט חמור מכח גבוה וכד מעיין אשכחין דלאו

* לזכות האשה שרה לאה בת פייגא נעשא לרפואה שלמה וקרובה בתוך שאר חולי ישראל.

קושיא היא . . דגלי קרא (דברים ל, יב) וקאמר 'לא בשמים היא' ודרשא גמורה היא".

הרי שהבין מהר"י בן לב דמ"ש הראב"ד רוח הקודש כוונתו לגילוי דברים מלמעלה דומיא דבת קול המכרזת ואומרת.

וכ"מ לכאורה ממ"ש בשו"ת עבודת הגרשוני סי' פד בבואו ליישב דברי הרמב"ם (בענין אחר) מהשגת הראב"ד: "אף שאינני כדאי להכניס ראשי בין שני הרים גדולים, ובפרט אדם גדול וקדוש כמו הראב"ד שהרוח הקודש הופיע בבית מדרשו כאשר כתב הוא בעצמו גבי הדס שנקטם ראשו, עם כל זה אבקש מחילה מכבודו ומעצמותיו הקדושים על שבאתי לקיים דברי רבינו משה ולהראות לכל כי משה אמת ותורתו אמת".

וכ"מ ממ"ש בחידושי מהרא"ל צינץ עמ"ס סוכה (לא, ע"ב) ביישוב דברי הראב"ד (בענין אחר): "בודאי חלילה לחשוד מאור עינינו אשר הופיע רוח הקודש בבית מדרשו שנעלם ממנו ש"ס ערוך".

וגדולה מזו מצאתי בתשובת אחד מחכמי זמננו, ה"ה הגאון ר' מנשה קליין שליט"א, שכתב: "ובאמת מצינו הופעת רוח הקודש בבית מדרשם של רבותינו מדור דור, ולא לבד בתקופת רבותינו חכמי התלמוד כי אם גם אחריהם שרתה ביחידי האומה שזכו להדבק בחי עולמים, והראב"ד בהשגותיו . . כתב כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשינו מכמה שנים והעלינו וכו' והכל ברור ומקום הניחו לי מן השמים. ועוד בכמה מקומות כתב כעין זה . . וקבלה בדינו² שכל מקום שאמר הראב"ד 'הופיע רוח הקודש' היינו רוח הקודש ממש" (שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' קסז)³.

(2) סתם הרב ולא פירש ממי קיבל.

(3) וראה גם שו"ת להורות נתן חי"א או"ח סי' סג: "ומה שכתב הראב"ד דכבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו בידיעת פירוש זה, וצריך ביאור דאמאי הוצרך לרוח הקודש בחידוש פירוש זה . . נראה משום דפירוש זה מחודש לגמרי ולא דרכו בו הראשונים האחרים . . ועל כן הוצרך לרוח הקודש לחדש פירוש זה". אבל כנראה הוא כתב כן לפי הבנת החתם סופר בדברי הראב"ד - ראה לקמן ס"ג.

אבל בספר כפות תמרים עמ"ס סוכה לב, ב (הו"ד בספר תורת נביאים למהר"ץ חיות סוף פרק ראשון) הביא דברי מהר"י בן לב הנ"ל וכתב עליו: "אחר נשיקת ידיו של הריב"ל נראה כי לא נשתבח הראב"ד שממש הופיע רוח הקדש לו בדין זה אלא כיון שערב לו הפירוש והחילוק שפירש אמר כן בדרך גוזמא והרי דברי הראב"ד הביאם בס' תמים דעים ושם נתבאר דהראב"ד אמרה למילתי' מכח טענות וקושיות ולא אמרה בשם רוח"ק ומ"ש הרב המגיד ז"ל דחלק עליו הרמב"ן היינו מ"ש הרמב"ן בס' המלחמות לדחות דברי הרז"ה שהיא כדעת הראב"ד ודחה סברתו מכח סברות וטענות לא מטעם דלא בשמים הוא".⁴

ולכאורה דברי הכפות תמרים והתורת נביאים נראים נכונים, שהרי מ"ש הראב"ד בהשגותיו "הכל ברור בחבורינו" כוונתו למ"ש בהלכות לולב שלו שנדפסו בתשובות ופסקים שלו (מהדורת הר"י קאפח) סי' ו, ובנוסף לזה ששם פרש הראב"ד כשמלה הוכחותיו השכליות ולא רמז לשום התגלות מלמעלה (כמ"ש הכפות תמרים), הרי כתב בפירוש: "והשכל עזרנו בכל אלה" (שם עמ' כג); "עד כאן השגתי בשקול דעתי ושכלי" (שם עמ' כו); "וכן דעתי נוטה וכן לבי מסכים עם שכלי" (שם עמ' כח).⁵ ועפ"ז נ"ל דמ"ש בהשגותיו הנ"ל "רוח הקודש" כוונתו שבירר הענין בשכלו בעזר החונן לאדם דעת דיהיב חכמה לחיכימין, והרגיש בלבו שנסתיע מן השמים לירד - בכח שכלו - לעומקו של דבר.

אבל נראה דאצ"ל כמ"ש הכפות תמרים שבדרך גוזמא בעלמא כתב כן הראב"ד, כי אם שבלשון הראב"ד וסגנונו משתמש 'רוח הקודש' כשם נרדף להשגה שכלית אמיתית ועל דרך לשון הכתוב "רוח חכמה ובינה רוח דעת". ואולי זוהי כוונת הכפות תמרים בדבריו הנ"ל.

(4) בכפות תמרים שם סיים: "ומ"מ קושטא דמלתא הכי הוי שאם יאמר פוסק אחד פירוש אחד בשמועה בשם רוח הקודש יכולין לחלוק עליו משום דלא בשמים הוא ואין משגיחין בבת קול".

(5) ולהעיר עוד ממ"ש שם עמ' יט: "מה שנחברר אצלי ברחמי שמים".

"מסוד ה' ליראיו נתגלה לנו"; "כך הראוני מן השמים"

ב. ונראה דעד"ז יש לפרש מ"ש בהשגות הראב"ד על הרמב"ם: "כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו" (הל' בית הבחירה פ"ו הי"ד); "ברוך אשר גלה סודו ליראיו" (הל' מטמאי משכב ומושב פ"ז ה"ז)⁶, ובתשובות ופסקים סי' ריא: "ולא שבאנו לחלוק על הר"מ במז"ל שלא ביאר מקריעה וכ"ש על דברי גאון הרי"ף, אבל מה שהניח הוא אנו השלמנו, ואפשר שהי' לו בספק והניחו, ומסוד ה' ליראיו נתגלה לנו, ברוך המלמד תורה לעמו ישראל".

ונראה שכוונתו בביטויים אלו הוא ע"ד מ"ש בהקדמת פירושו על מסכת עדיות: "טרם אדבר כל דבר אני מודיע לכל קורא בספר זה אשר אני מחל, כי אין עמי בכל אלה לא מפי רב ולא מפי מורה, כי מעזרת ה' א-ל לבדו המלמד אדם דעת, ואולי יקרה בהם שגגה משגגת היד או משגגת הלב, ידע הקורא בו, כי העון ולא ברבותי. והנמצא בו מן הטוב והישר ידע כי הוא מן הסוד, כענין שנאמר סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם".

הרי מבואר מדבריו שגם כאשר המליץ על דברי עצמו את מאמר הכתוב סוד ה' ליראיו לא כיוון לומר שהדברים הגיעו אליו בדרך התגלות מלמעלה, כי אם שהי' יגע בשכלו להבין דברי תורה, ועל מה שהצליח להשיג בחכמתו כתב שהוא מעזרת "המלמד אדם דעת", ועל הנמצא בדבריו "מן הטוב" המליץ שהוא מסוד ה'.

ועד"ז יש לפרש מה שמצינו בדברי כמה מן הגאונים והראשונים הלשון "כך הראוני מן השמים", וגם בדברי הראב"ד מצאנו כן: (א) בספרו בעלי הנפש - סוף שער המים; (ב) בתשובותיו סי' כ: "[כן]

(6) לשון הכתוב תהלים כה, יד [וראה ירמי' כג, יח: "כי מי עמד בסוד ה' וירא וישמע את דבריו"]. וראה סוטה ד, ע"ב (שו"ת הרשב"א ח"ג סי' שמ); שם יו"ד ע"א; סנהדרין מח, ע"ב. ועוד. ואכ"מ.

(7) וראה עד"ז בית יוסף יו"ד סי' רצד: "אין ספק שאילו ראה הרא"ש דברי הרמב"ן שהי' כותבם בשמו אבל לפי שלא ראה אותם הי' מצטער על הדבר עד שהאיר עיניו ומצא סמך זה וכיון למה שאמר הרמב"ן כי על זה נאמר חכם עדיף מנביא וסוד ה' ליראיו". וראה גם ט"ז יורה דעה סימן קלד סוסק"א: "וקורא אני בזה על השו"ע סוד ה' ליראיו".

ראיתי לגלות סודו ולהעמידו על עיקר ההלכה כפי מה שהראוני מן השמים" - שאין הכוונה שהראה להם הקב"ה את הדברים ע"ד מה שהראה למרע"ה או להנביאים שעמדו אחריו כי אם שהשיגו את הדברים בשכלם הניתן להם מן השמים.

וכ"מ ממ"ש הראב"ד בתשובותיו סו"ס קל"א: "הנה לך אחי תשובות שאלותיך כפי מה שהראינו מן השמים, ואם קצרתי בהם די לך בזה כי על הכל יש ראיות ברורות, ואינני הולך על דרך זרות בדברים רחוקים, רק על דרכים סלולות ודברים שהדעת מקבלתן והשכל מורה עליהם, וחוז' מן הרחוקים שאין להם טעם, יכול אני לדון כל הדינים מראות השכל, מעזרת המקום יתברך ויתעלה, ומעזרת חברי ישמרם הא-ל".

ונראה מלשונו דמה שנראה לו מן השמים פירושו על ידי ראיות שהשיג בשכלו - "מעזרת המקום".

ויעויין בתשובת מהר"ם מרוטנבורג הובאה במרדכי עמ"ס יבמות (פ"ד סי' כג) שכתב: "לענין דינא דגרמי אכתוב הנראה בעיני כאשר הראוני מן השמים"⁸. ולפום ריהטא דבריו סתרי אהדדי תוכ"ד, דאם הראו לו מן השמים שוב אין זה הנראה בעיניו, ואם אין זה אלא לפי מה שענינו רואות איך אפשר לומר ע"ז שכך הראו לו מן השמים?

ובתשובה שהובאה במרדכי עמ"ס קידושין (סי' תקמז) כתב: "ואני כתבתי דעתי כאשר הראוני מן השמים ואיני חפץ שתסמכו על דברי להתירה בלא גט אם לא תשלחו דברים לרבותינו אשר סביבותינו ולרבני צרפת ואם יסכימו לדעת תלמידם מוטב, ואם לא דעתי מבוטלת נגדם". וגם כאן יש מקום לשאול, דאם כבר הראו לו מן השמים שהאשה מותרת לשוק למה הוזקק להסכמת "רבותינו אשר סביבותינו ולרבני צרפת" - ולא רק כיהודה ועוד לקרא, כי אם כמו שכתב בהמשך

(8) וראה גם שו"ת הרשב"א ח"ג סי' שנו: "אחר שאמרתם שאענה גם אני חלקי, הריני כותב באשר הראוני מן השמים ואומר אני כי גם בעיני נראה כן". גם המהרש"ל התבטא כמ"פ בלשון זה ("הראוני מן השמים") ובמקום אחד כתב (יש"ש ב"ק פ"י סו"ס יו"ד): "כל זאת כתבתי כפי הנראה לע"ד על קו הממוצע כאשר הראוני מן השמים".

דבריו - שאם לא יסכימו לו "דעתי מבוטלת נגדם"⁹, והלא תורה זו מן השמים הגיעה לו, וקיי"ל דמשמיה מיהב יהבי מישקל לא שקלי!

ועכצ"ל שכתב מה שנראה בעין שכלו אלא שביאר דלולי עזרת החנון לאדם דעת החכמה מאין תמצא, והי' נראה לו שזכה לכוון אל האמת ולאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא, ועל כן שפיר יתכן שלא האמין בעצמו כ"כ לסמוך על דעתו כנגד דעת שאר חכמי הדור, וקיים בעצמו מ"ש אל תהי דן יחידי.

שיטת החתם סופר בענין זה

ג. אמנם בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' רח"ו)¹⁰ כתב: "והיטב אשר דיבר מעלתו כי מ"ש הראב"ד בהלכות לולב 'כבר הופיע רוח' ק בבית מדרשינו', וכיוצא בזה¹¹ כמה פעמים, אין רוצה לומר רוח הקודש כמו שהי' לדע"ה וחביריו¹², אבל היינו רוח ה' על עוסקי תורה לשמה¹³ אשר זוכים לכוון האמת אפילו אם לפי טבע חכמתם ושכלם לא ישיגו ידיהם תושי' כזו¹⁴, מ"מ הקדוש ברוך הוא בחסדו יהיב חכמתא

(9) ועד"ז כתב בתשובה שהובאה בתשובות מיימוניות להל' אישות סי' ל': "טופסי גיטין אין בידי ולא ספרי פסקים בארץ הנגב, וסבבתי כל אלה הדברים כמו שהראוני מן השמים, ואם ימצא שהתוס' וספרי פוסקים חולקים עלי בשום דבר דעתי מבוטלת להם, כי מה לעני יודע שיושב חשך צלמות ולא סדרים זה ג' שנים ומחצה".

(10) בהערותיו על ספר תורת נביאים הנ"ל. כאשר הדפיס מהר"ץ חיות את ספרו זה שלחו אל החתם סופר שהשיב למענייתו בצרור הערות והארות.

(11) לכאורה כוונתו למ"ש סוד ה' ליריאי - הו"ד בספר תורת נביאים שם.

(12) ראה מורה נבוכים ח"ב פרק מה. ואכ"מ.

(13) ובמק"א הוסיף שצ"ל גם בעל לב טהור וכו', "כי מי שלבו מלא ערומים תאוות עוה"ז, אע"פ שעוסק בתורה ומחדש בה חידושים טובים, לא ייניק אלא מאחוריים וממה שנפה אל הקליפה ונקרא אשה גרושה מאישה שלמעלה", ע"ש.

(14) ראה דברי החתם סופר במק"א: (א) "באמת אין זה ביכולת האדם להשיג ולידע האמת, אלא שהאדם עושה מה שאפשר לו, אלא כל שהאדם עושה מה שאפשר לו. . הקב"ה מסייע לו. . ועל כן לא נעשתה המנורה בידי אדם, רק זרק ככר זהב לאש והיא נעשתה מאליה" (תורת משה על התורה פרשת תרומה נט, א); (ב) "להמשכת אור התורה בעצם אי אפשר לעשות שום הכנה גשמית כי מתת אלקים היא" (תורת משה פרשת בהעלתך טז, א); (ג) "אמנם בעו"ה שכחת התורה היא מתגברת דזהו לאוקמי גירסא תליא מילתא בסיעתא דשמיא. . ולזה צריך להיות צדיק ונשגב שיהי' לו סייעתא

לחכימא לפי שעה, ועד"ז אחז"ל פרק קמא דבבא בתרא [יב, ע"א] אע"פ שניטלה הנבואה מן הנביאים מחכמים לא ניטלה . . פירוש, אותו חלק נבואה שמשגי ע"ד חכמתו¹⁵ שהעוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה [כאבות פ"ו מ"א] בשכלו וחכמתו אע"פ שאיננו בכח תולדות טבע שכלו¹⁶.

הנה מבואר גם מדברי החתם סופר שגם הוא הבין דבמה שכתב הראב"ד "כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו" לא כיוון לרוח הקודש במובנו הפשוט, אבל לאידך גיסא מיאן לפרשו (כפירוש הכפות תמרים) כ"דרך גוזמא" בלבד, וגם לא פירשו כלשון המורה על "עזרת ה' . . המלמד אדם דעת" באופן טבעי (כמו שהצענו לעיל), אלא השיאו לענין רוח הקודש מסוג אחר, ופירש דברי הראב"ד כאילו אמר שבאמת 'נחה עליו רוח ה' - רוח חכמה ובינה', שזכה (לפי שעה) לחכמה יתירה, חכמה שלמעלה ההישג שכלו הטבעי, שעל ידה זכה לכוון אל האמת¹⁷.

דשמיא, ובני עלי' מועטים ולא מוקמי גירסא, ומה יועיל להם שכלם וחרירותם, הלא מה שמחדשים על פי השכל זה יסתור מה שזה בונה, ויבא ננס ע"ג ננס וירכיבו אפילו אלף, מה תועלת יש בזה" (דרשות החתם סופר ח"א עה, א) (ד) "מצד אחד נראה יותר טובה במה שרצה ה' שלא יומסר להם הפלפול רק הלכה ברורה כמו שהיא כדי שלא יתערב בה שקר ח"ו ע"י סברא אנושית" (דרשות החתם סופר ח"ג תג, א).

(15) להעיר מחידושי הרמב"ן עמ"ס בבא בתרא שם: "אף על פי שנטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם".

(16) להעיר גם ממ"ש החתם סופר בדרשותיו (ח"ב תה, ע"ב): "וכשאדם עוסק בשני אלה לשמוע בישן וחדש לשמה, זוכה לשלישי סייעתא דשמיא, ונתקיים בו 'חכמת אדם תאיר פניו' (קהלת ח, א), שרוח הקודש הופיע בקרבו".

(17) ועד"ז וכיו"ב יש לפרש לשונות כעין אלה הנמצאים בכמה מקומות בספרים, ראה לדוגמא בעלמא: (א) שו"ת חוות יאיר סי' פב (בתשובה שנכתבה למחבר הספר מאת אחד מגאוני זמנו): "שהופיע בבית מדרשי רוח הקודש רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם . . ונתמלא ביתי אור יקר הולך וגדל ודעתי מהן נוחה"; (ב) שו"ת יהודה יעלה (להר"י אסאד) יו"ד סי' צד: "הרב הגאון העצום מופת הדור . . קש"ת מו"ה חיים האלבערשטאם . . התיירם, ורוח הקודש הופיע בבית מדרשו כו'". [ולהעיר משו"ת אבני נזר או"ח סי' כז אות ד; שם סי' ערב אות ו. ואכ"מ].

[ויעויין ברשימות רבינו חוברת קמו שציין "ידידי . . העיר מב"ב (יב, ב) בפירש"י ועיין ראב"ד ביד לולב פ"ח ה"ח ובמגיד משנה שחלק עליו הרמב"ן בכ"ז, ואולי כוונתו גם לצרף דברי הגמרא ופירוש רש"י במס' בבא בתרא שם לדברי הראב"ד הנזכרים וכעיו דברי החתם סופר. ועצ"ע].

ובשו"ת דברי חיים (יו"ד ח"ב סי' קה) כתב בענין בעל המחבר ספר אור החיים הקדוש, ש"בודאי חיבר ספרו ברוח הקודש, אך לא הוא לבדו, רק כל מחבר אפילו בדורינו אם הוא ראוי לכך חיבר ספרו ברוח הקודש היינו שהסכים בחכמתו לאמתו של תורה", וע"ש שגם הוא תמך יתדותיו על דברי הגמרא במס' בבא בתרא, ונראה שהן הן הדברים שכתב החת"ס¹⁸.

המחברים עד הש"ך והט"ז כתבו חיבוריהם ברוח"ק

ד. ידועים דברי אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (המשך תער"ב ח"ג ס"ע א'שפה - נעתק ב'היום יום' ו' שבט) בשם רבינו הזקן שכל המחברים עד הט"ז והש"ך [ובמק"א (כתר שם טוב, הוצאת קה"ת תשנ"ט, בהוספות סי' ריז) - עד המהרש"א] כתבו חיבוריהם "ברוח הקודש".

וע"פ הנ"ל נראה לבאר שאין הכוונה שכל דברי כל המחברים עד הש"ך והט"ז ועד בכלל נתגלו להם מן השמים כעין בת קול אלא ר"ל ע"ד מ"ש בשו"ת חתם סופר הנ"ל דקים לי' לאדמו"ר הזקן שמחברים אלו זכו ל"רוח ה' על עוסקי תורה לשמה אשר זוכים לכוון האמת אפילו אם לפי טבע חכמתם ושכלם לא ישיגו ידיהם תוש"י כזו . . שהעוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה [כאבות פ"ו מ"א] בשכלו וחכמתו אע"פ שאיננו בכח תולדות טבע שכלו", וכמ"ש החתם סופר.

ויש להעיר גם ממ"ש הגר"י אייבשיץ בספרו אורים ותומים (קיצור תקפו כהן סי' קכג) שאי אפשר לטעון טענת קים לי נגד דברי השולחן

(18) וע"ש שפסק בענין "מלמד המכחיש רוח קדשו של אור החיים" שיש לו דין "אפיקורס שאינו מאמין בגדולי הדור שהעידו עליו שהי' ראוי לרוח הקודש והמלמד הזה כפר בעיקר רוח הקודש . . ויפה עשיתם שלא עזבתם את בניכם בידו".

ערוך, כי "לדעתי אין ספק כי הכל בכתב, מיד ה' השכיל על ידם, כי קושיות רבות הקשו עליהם ותירצו... ולאין ספק לא כיוונו [המחבר והרמ"א] להכל... רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב".

וראה שו"ת חתם סופר אהע"ז ח"ב סי' קב שכתב: "ואם אולי הרב בית יוסף לא כיוון לזה מכל מקום האלקים אנה לידו להמתיק בלשון קולמסו שיהי' אותו הצדיק ניצל מאותו השגיאה, כי כן אורחות נותן התורה ית"ש עם כל עוסקי תורתו לשמה להכחיד תחת לשון קולמסם והצלה משגיאותינו ואם יתורצו בדוחק עכ"פ לא תצא תקלה מתחת ידם, וכן כתב בתומים"¹⁹.

ומבואר בדברי החתם סופר אלו דמעין מה שכתב התומים על בעלי השולחן ערוך והמפה שייד בכל העוסקים בתורה לשמה, אלא דלענין המחבר והרמ"א קים לי' להאורים ותומים ש"רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה" בכל דבריהם עד כדי כך שאי אפשר לטעון קים לי נגד דבריהם²⁰.

ויש להאריך בכל זה, ותן לחכם ויחכם עוד.



(19) וראה שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' פא.

(20) ומוכרחים אנו לומר שעכ"ז ישנו חילוק בין בעלי השו"ע להפוסקים שעמדו אחריהם, שהרי רק בנוגע להמחבר והרמ"א כתב האורים ותומים שאי אפשר לטעון קים לי נגד פסקיהם. ועצ"ע.

קשה יותר להיות בגלות בידי יהודים מאשר בידי גוים*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בספר השיחות תש"ג [מתורגם ללה"ק] - חג הפסח ליל סדר השני סל"ג (ע' עה): "כאן אנו נמצאים בגלות בידי אומות העולם, בארץ ישראל נמצאים בידי יהודים, וקשה להיות בגלות אצל רשעי ישראל מאשר אצל רשעי אומות העולם. הגלות בידי הגוים טובה מאשר הגלות בידי היהודים. הגוי מחזיק את הגוף היהודי בגלות, אך עם הנשמה היהודית אין לו עסק, ואילו הרשע היהודי מכניס את הנשמה היהודית בגלות ומחפש לטמא את הנשמה".

להעיר מאבות (פ"ב מ"ג) שרבן גמליאל אומר: "הווי זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן, נראין כאוהבין בשעת הנאתן, ואין עומדין לו לאדם בשעת דחקו".

והנה בס' 'מוסר אבות' ו'מאיר נתיב' דנו בזה, דבפ"א מ"י מופיע משנה כמעט זהה למשנתנו: "שמעיה אומר אהב את המלאכה, ושנא את הרבנות, ואל תתוודע לרשות". האם משנתנו זו, אשר איננה שוללת את הקירבה לרשות מכל וכל, חולקת על דברי שמעיה הקובע כי אין להתוודע לרשות כלל ועיקר.

ומבארים, דמיירי כאן מתקופות שונות שבהן חיו אותם חכמים. שמעיה חי בתקופה בה עדיין היתה ארץ ישראל תחת מלכות חשמונאי, בימיו היתה יהודה קרועה בריב מפלגות, שני אחים עוינים זה לזה נאבקו על השלטון, ולחמו איש ברעהו עד מוות. היו אלה הורקנוס ואריסטובלוס, בניהם של אלכסנדר ינאי ושלומציון המלכה. שניהם שלחו משלחות אל הנציב הרומי פומפיוס, היושב באנטיוכיה שבסוריה, ובקשו שיתערב במלחמת אחים זו, כדי להשליט צד אחד על רעהו.

* לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה ז"ל הכ"מ. נלב"ע מוצאי ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ר שיקוים היעוד ד'הקיצו ורגנו שוכני עפר' והוא בתוכם אכ"ר.

תוצאות התוודעות זו לשלטון היו מרות. פומפיוס הגיע לארץ בראש חילותיו, ומאז היתה נתונה הארץ לשלטון הרומי העריץ, אשר בסופו של דבר החריב את בית המקדש, והגלה את העם מארצו.

בתקופה כזו, ועל שלטון הדומה לשלטון ההוא, מצווה שמעיה 'אל תתוודע לרשות' כלל ועיקר.

שונה היה המצב בתקופת רבן גמליאל בנו של רבנו הקדוש. היהודים בארץ ישראל נחשבו כנתיני הממלכה הרומית, ומנהיגי העם היו מוכרחים להתקשר עם השליטים הרומיים, כדי להגן על עמם ולהפר גזירות קשות. אליהם פונה רבן גמליאל ואומר, אמת, אתם חייבים להיות בקשר עם השלטונות, אך יחד עם זאת זכרו, 'הו זהירין ברשות'.

הרי שקשה יותר להיות בגלות בידי יהודים מאשר בידי גוים.



בענין קביעות יום א' דר"ה ביום ג' בשבוע

הת' מאיר שלמה גארדאן

תלמיד בישיבה

א. בדבר קביעות יום א' דר"ה ראינו לכאורה דבר פלא. דהנה ברוב השנים חל ר"ה בימי ב', ה' או ש"ק, אבל ביום ג' חל רק במקרים נדירים ביותר.

ואולי יש לבאר זה ע"פ מש"כ הרמב"ם בהל' קדה"ח הלכות א' - ג' וז"ל:

א) אין קובעין לעולם ראש חדש תשרי לפי חשבון זה לא באחד בשבת ולא ברביעי בשבת ולא בערב שבת. וסימן להם אד"ו. אלא כשיהיה מולד תשרי באחד משלשה ימים האלו קובעין ראש חדש ביום שלאחריו. כיצד הרי שהיה המולד באחד בשבת קובעין ראש חדש תשרי יום שני. ואם היה המולד ברביעי קובעין ראש חדש יום חמישי. ואם היה המולד בששי קובעין ראש חדש בשביעי.

ב) וכן אם יהיה המולד בחצי היום או למעלה מחצי היום קובעין ראש חדש ביום שלאחריו. כיצד הרי שהיה המולד ביום שני בשש שעות ביום או יתר על שש שעות קובעין ראש חדש בשלישי. ואם יהיה המולד קודם חצי היום אפילו בחלק אחד קובעין ראש החדש באותו יום המולד עצמו. והוא שלא יהיה אותו היום מימי אד"ו.

ג) כשיהיה המולד בחצי היום או אחר חצות וידחה ליום שלאחריו. אם יהיה יום שלאחריו מימי אד"ו הרי זה נדחה שלאחריו ויהיה ראש החדש קבוע בשלישי מיום המולד. כיצד הרי שיהיה המולד בשבת בחצות סימן זי"ח קובעין ראש החדש בשנה שמולדה כזה בשני בשבת. וכן אם היה המולד בשלישי בחצות או אחר חצות קובעין ראש החדש בחמישי בשבת. עכ"ל.

ולפי"ז יוצא שבכדי שר"ה יחול ביום ב' צ"ל המולד בין חצות ש"ק וחצות יום ב', דהיינו 48 שעות, וכן בכדי שיחול ביום ה' צ"ל המולד בין חצות יום ג' וחצות יום ה', שהם 48 שעות, וכן בכדי שיחול בש"ק צ"ל המולד מחצות יום ה' עד חצות יום הש"ק, גם 48 שעות, אבל בכדי שיחול ר"ה ביום ג' יכול להיות רק אם המולד הוא בין חצות יום ב' וחצות יום ג' דהיינו רק 24 שעות. ולכן רואים שקביעות ר"ה ביום ג' (וכן קביעות ערב פסח ביום הש"ק, שיחול כך רק בפסח שלפני ר"ה שחל ביום ג'), הוא מקרה נדיר ביותר ועד שלפעמים במשך עשרים שנה לא יצא קביעות כזה. וכנ"ל.

ב. מענין לענין חשבתי ליישב מה שהרבה מתמיהים על זה שר"ח - כבר כמה חודשים - חל יומיים לאחר המולד.

וי"ל שזה תלוי בקביעת זמן המולד דחודש תשרי תשע"ב שיהיה ביום ג' שעה 5, 8 דקות ו14 חלקים אחה"צ ולפי המבואר ברמב"ם הנ"ל, כיון שהמולד יחול אחרי חצות אין ר"ה יכול להיות ביום ג', וגם ביום ד' א"א לקבעו מפני הכלל ד"לא אד"ו ראש" ולכן מוכרח להיות ר"ה תשע"ב ביום ה'.

ובכדי לקבוע ר"ה ביום זה, צריכים לאחר כל ראשי החדשים מתחילת השנה.

דהנה, ר"ח תשרי תשע"א חל ביום המולד (יום ה'); המולד דחודש חשון תשע"א היה ביום ו' בבוקר ולכן ר"ח חל בשבת (כיון שחודש תשרי תמיד מלא¹); ובכדי שר"ה תשע"ב יחול יומיים אחרי המולד הוצרכו לקבוע החדשים דחשון וכסלו מלאים, דהיינו שר"ח כסלו חל ביום ב' אע"פ שהמולד היה בליל א' (כיון שניתוסף יום ל' לחודש חשון²), וכשמגיעים ליום שלושים לאחר ר"ח כסלו, יום ג', שאז אמור להיות ר"ח (א') טבת (כיון שהמולד הוא ביום ב' [היינו כ"ט כסלו, וא"א לקבוע ר"ח ביום כ"ט!]), הנה בכדי שנוכל לדחות ר"ח תשרי ליום ה' כנ"ל, (וכן פסח ליום ג', דא"א להיות ביום ב'), הוצרכנו להוסיף יום אחד לחודש כסלו שיהיה ל' יום, ויהיה א' טבת ביום ד' ואז ר"ה ע"ב יחול ביום ה' כנ"ל, (כיון שבשאר החדשים [מטבת עד תשרי] א"א להוסיף ימים, ע"פ הכלל הידוע שרק חדשי חשון וכסלו פעמים מלאים ופעמים חסרים) ולכן כל החדשים מטבת ע"א עד חשון הבא (תשע"ב), - שאז עושים חודש חסר, (חשון) - יהיה ראש חדש יומיים לאחר המולד.



(1) ע"פ הכלל דתשרי - מלא, טבת - חסר, שבט - מלא, וכו'.

(2) ועי"ז נדחה פסח מיום א' ליום ב', ור"ה מיום ג' ליום ד'.

לזכות החתן התמים
הרב מיכאל הלוי שיחי' גוטלייזער
והכלה מרת ליבא מרים שתחי' שפאלטער
לרגל נישואיהם הבעל"ט בשעטומ"צ
ביום י"ט סיון
יה"ר שיזכו לבנות בנין עדי עד בית נאמן בישראל
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ת ר' שלמה נחמן הלוי וזוגתו מרת פייגא ליבא שיחיו גוטלייזער
הרה"ת ר' יצחק מאיר וזוגתו מרת לאה ברכה שיחיו שפאלטער

לזכות הילדה
ביילא רחל תחי'

נולדה למזל טוב
ביום שבת קודש פרשת במדבר
כ"ד אייר ה'תשע"א

יה"ר שיזכו שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות
ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י הוריה
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת אסתר פעשא שיחיו
מאירטשיק

לזכות הילדה

רחל לאה תחי'

נולדה למזל טוב

ביום שלישי כ"ז אייר ה'תשע"א

יה"ר שיזכו שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות
ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

ולזכות הוריה

הרה"ת ר' **אברהם מאיר** וזוגתו מרת **בלומא חנה** שיחיו

משען



נדפס ע"י זקניה

ר' **יוסף** וזוגתו מרת **דבורה** שיחיו

צייטאג

לזכות החתן התמים

הרב יוחנן שיחי' גאלדמאן

והכלה מרת רוזי שתחי' ורון

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שני כ"ו אייר ה'תשע"א

יה"ר שיזכו לבנות בנין עדי עד בית נאמן בישראל

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הוריהם

הרה"ת ר' שמואל זאנוויל וזוגתו מרת צירל שיחיו גאלדמאן

הרה"ת ר' שבתי וזוגתו מרת צפורה שיחיו ורון



לזכות החתן התמים

הרב חיים שיחי' צירקינד

והכלה מרת בלומא מרים שתחי' לברטוב

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שלישי כ' אייר ה'תשע"א

יה"ר שיזכו לבנות בנין עדי עד בית נאמן בישראל

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הוריהם

הרה"ת ר' שאול וזוגתו מרת שיינדל שיחיו לברטוב

הרה"ת ר' גרשון וזוגתו מרת שולמית שיחיו צירקינד

לזכות הילדה מושקא תחי'

נולדה למזל טוב ביום שלישי כ"ז אייר ה'תשע"א

ולזכות הוריה

הרה"ת ר' לוי יצחק וזוגתו מרת שיינא חי' שיחיו גרינברג



נדפס ע"י זקניה

הרה"ת ר' צבי הירש וזוגתו מרת רחל שיחיו לוסטיג



לזכות החתן

הרב התמים אברהם שיחי' ראקסין

והכלה מרת שיינה שתחי' בראפמאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי כ"ב אייר ה'תשע"א

יה"ר שיזכו לבנות בנין עדי עד בית נאמן בישראל

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הוריהם

הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת חנה שיחיו ראקסין

הרה"ת ר' שלמה חיים וזוגתו מרת שרה מלכה שיחיו בראפמאן

וזקניהם

הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת פערל שיחיו הערסאן

הרה"ת ר' הלל וזוגתו מרת מוסיא שושנה אסתר שיחיו זלצמן

מרת יהודית תחי' ראקסין

לזכות החתן התמים
הרב יואל זאב וואלף שיחי' ניו
והכלה מרת מוסיא שתחי' פראדקין
לרגל נישואיהם הבעל"ט בשעטומ"צ
ביום שלישי כ"ו סיון
יה"ר שיזכו לבנות בנין עדי עד בית נאמן בישראל
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת דבורה שיחיו ניו
הרה"ת ר' יונה יצחק וזוגתו מרת לאה שיחיו פראדקין