

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון חי [אלף-כא]

ש"פ מסעי - שבת חזק

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

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

חדש!



**100 ענינים בנושאים
גאולה, משיח, ותחית המתים**

להשיג בקה"ת ובחניות הספרים

ברכת מזל טוב

ברוב שמחה וחדוה הננו מברכים בזה את ידידנו היקר איש
האשכולות חבר המערכת מלפנים
ובאופן של "פעולה נמשכת"
הרה"ת הנעלה והמצויין
מרדכי לייב שי'
וזוגתו החשובה והכבודה תחי'

סאנדהויז

לרגל הולדת בנם למזל טוב ביום ועש"ק פ' מטות כ' תמוז
יהי רצון שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה, ויגדלוהו לתורה
ולחופה ולמעשים טובים
ויזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח רוב נחת ועונג תמיד כה"י

המערכת



מביעים אנו בזה את תודתינו העמוקה
לידידנו היקר השקדן המפורסם בר אוריין בעל מדות תרומיות
עוסק בצרכי ציבור באמונה, פה מפיק מרגליות
מדריך ראשי דסדר הלימודים דישיבת קיץ מינסוטה

הת' הנעלה והחשוב

מאיר שי' גורקאוו

על עזרתו הגדולה בהוצאה לאור קובץ זה
זכות הרבים תעמוד לו שיוסיף להצליח ולעלות מעלה מעלה
בלימוד התורה נגלה וחסידות
ובעבודה שבלב זו תפלה ובכל עניניו בגו"ר

המערכת

ב"ה
ש"פ מסעי
שבת חזק
ה'תשע"א
גליון חי [אלף-כא]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

שיטת הרי"מ שקוברין המת בציצית למ"ד דמצות אינן בטלות לע"ל 5
צוואת ר' ינאי ור' יוחנן..... 13

לקוטי שיחות

האם 'דיעות' הם תורשתיים? 19
ברכת בשמים במוצאי שבת 20
ניסוך היין וניסוך המים 22

שיחות

אי אמירת תחנון 24
שימוש בכהן 25
ואהללה שמך לעולם ועד 29

נגלה

גר בביכורים 30
למה השמיט רבי במשנה 'חצי לוג שמן לנר המנורה'? 36

חסידות

אהבה בתענוגים ושמחת הלב בתאוות? 41
"הדעת במקום הכתר" 42
"ונודע דלא פסיק פומי' מגירסא עד שאפי' מה"מ לא הי' יכול
לשלוט בו" 42
הערות במאמר ד"ה ואתה תצוה 43
עולם האצילות הוא מדור לצדיקים הגדולים [גליון] 47
זמן ומקום [גליון] 49

- 51..... כסדרן בספר תורה ותפילין
- הלכה ומנהג
- 60..... מגירה של שלחן - לענין בסיס לדבר האסור
- 62..... הפסק בבדיקת חמץ
- 66..... קציצת הציפורניים בערב שבת
- 72..... הברלה בתפלה ועל הכוס [גליון]
- 80..... הברלה על הפת [גליון]
- 81..... הקזת דם בערב שבועות [גליון]
- 82..... שיעור שתיית ד' כוסות [גליון]
- היום יום
- 84..... מכתב לוחות הראשונות ושניות
- פשוטו של מקרא
- 86..... בא לכלל כעס בא לכלל טעות



הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ עקב - כ' מנחם אב
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', ט"ו מנחם אב**

"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

שיטת הרי"מ שקוברין המת בציצית למ"ד דמיצות אינן בטלות לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

סתירת הסוגיות דמנחות ונדה

איתא במנחות (מא, א): "אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל: כלי קופסא חייבין בציצית. . . בההיא שעתא ודאי רמינן ליה, משום (משלי י"ז) לועג לרש חרף עושהו. [נפירש"י: בההיא שעתא - כשלוכשין אותו למת. ודאי רמינן ליה - מטילין ביה ציצית, דאי לא רמינא דמי כליעוג כלומר איפטר ליה ממצות]."

והראשונים הקשו מזה סתירה להא דתניא: (נדה סא, ב וש"נ) "בגד שאבד בו כלאים - הרי זה לא ימכרנו לנכרי, ולא יעשה בו מרדעת לחמור, אבל עושין אותו תכריכין למת" ולמה לא נימא גם הכא דאסור להלביש את המת בכלאים משום דהוה לועג לרש?

ומצינו בזה כמה תירוצים ומהם:

(א) שיטת ר"ת (פסחים מ, ב בד"ה אבל, ובנדה סא, ב, ע"ז סה, ב וב"ב עד, א, תוד"ה פסקי) דרק בציצית איכא משום לועג לרש משום: "דציצית שקולה כנגד כל המצות לכך איכא לועג לרש טפי כדאמרינן בהתכלת (שם דף מג): וזכרתם את כל מצות ה' מלמד ששקולה ציצית כנגד כל המצות" משא"כ בכלאים שהוא איסור פרטי ליכא משום לועג לרש, וכ"כ הרא"ש מועד קטן פ"ג סימן פ): "ור"ת ז"ל תירץ דשאני מצות ציצית ששקולה כנגד כל המצות כדאמר בפ' התכלת (דף מג ב) ציצית בגימטריא ת"ר ושמנה חוטין וה' קשרים כנגד תרי"ג ויש בה לועג לרש יותר משאר מצות".

(ב) שיטת רבי יהודה מפרי"ש ור' חיים כהן צדק (בתוס' שם): דהא דאמרינן במנחות דרמינן ליה ציצית בההיא שעתא משום לועג לרש,

אין זה משום הזמן שהוא מת, אלא משום הזמן של תחיית המתים, דשמואל לשיטתו דמצוות אינן בטלות לעת"ל, ובמילא כשיקום בלי ציצית יש כאן עבירה, משא"כ הך דכלאים קאי לפי ריו"ח דסב"ל דמצוות בטלות לע"ל, ובמילא גם כשיקום ליכא איסורא (ור' ינאי דסב"ל דמצוות אינן בטלות יפרש שעושין תכריכין למת רק לסופדו ולא לקוברו כמבואר בנדה שם), ועי' בחי' הרא"ה ברכות שם שתירץ באופן אחר.

וז"ל הרא"ש (מו"ק שם, וראה גם תוס' הרא"ש ברכות יח, א): וה"ר יהודה מפרי"ש פ"י דהא דקאמר בפ' התכלת (דף מא, א) ההיא שעתא ודאי רמינא ל' אליבא דשמואל קאמר התם, ושמואל לטעמיה דאמר בשבת פרק שואל (דף קנא, ב) מצות אינן בטילות לעתיד לבא, ואם לא יטילו ציצית בתכריכי המת, נמצא לעתיד לבא כשיעמדו הצדיקים בלבושיהם יהא בלא ציצית ויהיה לועג לרש שגורמין לו לעמוד בלא ציצית לעתיד לבא והוא חייב, ומתני' דכלאים דעושה כלאים לבגדי מתים שמואל מוקי לה כר' ינאי דאמר בנדה פרק האשה (דף סא ב) לא שנו אלא לסופדו אבל לקוברו אסור, ורבי יוחנן פליג עליה התם משום דסבירא ליה מצות בטלות לעתיד לבא, ואנן שנוהגין להסיר הציצית מטלית של מתים משום דקי"ל כרבי יוחנן דאמר מצות בטלות לעתיד לבא, ועד"ז כתבו התוס' בע"ז שם עכ"ל.

קושיית הקובץ שיעורים על הר"י מפרי"ש

ובקובץ שיעורים ח"ב (סי' כ"ט) הקשה על תירוצו של רבי יהודא מפרי"ש, דאם הטעם בגמ' מנחות דרמינן ליה ציצית למת הוא משום זמן התחי' דשמואל לטעמיה אזיל דמצות אינן בטלות לעת"ל, וכשיקום לתחי' לא יהי' לבוש בציצית, א"כ למה ליה הגמ' שם למימר הטעם משום דהוה "לועג לרש" תיפוק ליה בלאו הכי משום שכשיקום יעבור על מצות ציצית, וכשם שאמר הגמ' בנדה למ"ד דמצוות אינן בטלות, דאסור לקוברו בכלאים משום דכשיקום יעבור על איסור כלאים, - ולא הזכיר שם משום "לועג לרש"- כן הי' צריך לומר בציצית?

היינו, דבשלמא לפי פירוש ר"ת דרמינן ליה ציצית משום הזמן שהוא מת, א"ש שצריך לומר משום דהוה לועג לרש, כיון שהמת אינו

בר חיובא, משא"כ בהך דנדה דאיירי בהזמן שיקום לתחי' ויתחייב במצוות, לא צריך לטעם זה, אלא משום שיעבור על האיסור, אבל לפי פירוש ר"י מפרי"ש דגם במנחות סב"ל משום מצוות אינן בטלות לע"ל קשה?

ונראה שהתוס' עצמם (ע"ז שם) נתכוונו לתרץ קושייתו, וז"ל התוס': - בהמשך תירוצו של ר"י מפרי"ש "והא דתלי טעמא בלועג לרש לפי שבא ליתן טעם שהעומדים יש להן וא"כ הן לועגין שאינן חשובין כו' והוא א"י לעשותו", וכבר העירו המפרשים שיש ט"ס בלשון התוס' וצריך תיקון, ועי' מהר"ם שם שכתב שצ"ל: "והא דתלי טעמא בלועג לרש לפי שבא ליתן טעם שהעומדים יש להם והוא אינו יכול לעשותו וא"כ הם לועגים" ופירש כוונת התוס' דר"ל דלהכי תלי טעמא בלועג ולא קאמר משום דמצות אינן בטלות, משום דא"כ לא יטילו ציצית אלא בשעה שמניחים אותו בקבר ולא בשעה שמתעסקים בו ועומדים אצלו ונושאים אותו, לכך תלי טעמא בלועג דקודם שיקברוהו דהיינו בשעה שמעמידין ונושאים אותו, נמי צריך ציצית משום לועג לרש, אבל למ"ד דמצות בטלות לע"ל לא שייך לועג לרש משום דכבר בטלו ממנו המצות ולא שייך לועג לרש אלא כשהמצוה אינה בטלה אלא שהמת עצמו אינו יכול לעשות עיי"ש ועי' עוד ברש"ש שם.

ובתוס' הרא"ש (ברכות שם) כתב וז"ל: והא דתלי טעמא משום לועג לרש ולא בהא דמצות אינן בטילות, לפי שבא ליתן טעם שהעומדים שם מוטל עליהם לעשות לו ציצית דאם לא כן הוי כלועג לרש שאינן חוששין עליו והוא אינו יכול לעשות לעצמו עכ"ל, דנראה מדבריו דכוונתו הוא (לא כמהר"ם, אלא) דהענין דמצוות בטלות לע"ל שייך בעיקר להמת עצמו, אבל אין זה טעם מספיק דמשום זה יש לחייב אחרים הנמצאים שם להטיל עליו ציצית, ולכן נקט הטעם דלועג לרש שזה מחייב אותם ויש בזה איסור גמור (כמ"ש הרבי בס' שיעורים בס' התניא ח"ב ע' 1050).

דלפ"ז יוצא דבאמת גם הגמ' מנחות נתכוון בעיקר להאיסור שיעבור בזמן תחה"מ וכמו בהסוגיא דנדה, אלא דהכא במנחות הוסיף עוד פרט אודות החיוב של העומדים שם, משא"כ בהסוגיא דנדה לא נחית להוסיף פרט זה.

ובקובץ שיעורים עצמו שם תירץ הקושיא, די"ל לפי מ"ש במרדכי הל' ציצית דכשאיין לו ציצית מותר ללבוש הבגד בלא ציצית (הובא בשו"ע אדה"ז (סי' י"ג סעי' ה-ו) וז"ל: ההולך לבית הכנסת ומצא שנפסלה טליתו אע"פ שמתבייש להתפלל בלא טלית אסור לו להתלבש בטליתו אפילו בלא ברכה כיון שאין כאן גנאי גדול לישב בלא טלית אין דוחין עשה של תורה מפני גנאי קטן: במה דברים אמורים בחול כיון שהוא יכול להטיל ציצית בטליתו, אם כן כשלוּבשו עובר על קום ועשה אבל בשבת כיון שאינו יכול להטיל ציצית מחמת איסור שבת אין איסור מן התורה ללבוש טלית בלא ציצית שהרי לא אמרה תורה לא תלבש בגד בלא ציצית, אלא לאחר שילבשנו מצות עשה להטיל בו ציצית וכיון שאינו יכול להטיל אינו עובר עכ"ל) והטעם משום דלא כתיב לא תלבש בגד בלא ציצית אלא מצוה היא דרמי רחמנא, וכשהוא אנוס רחמנא פטריה, ומשו"ה לא איכפת לן מה שיעמדו בלבושיהון בלא ציצית דממ"נ כשיוכלו להטיל ציצית בודאי יטילו לאחר שיחיו וברגע הראשון שלא יספיקו להטיל ציצית הרי הן אנוסין ולכן הוצרך בזה לומר הטעם דלועג לרש, משא"כ בכלאים דהלבישה אסורה אסור לגרום שיעברו גם באונס ואי"צ טעם זה עיי"ש.

ב' אופנים בלועג לרש

עוד הקשה שם בקו"ש על פירוש הר"י מפרי"ש -דלמ"ד מצוות בטלות לע"ל לא שייך לועג לרש דלכן סב"ל דמותר לקוברו בכלאים - דהרי טעמא דלועג לרש שייך ג"כ אליבא דמ"ד מצוות בטילות לע"ל כמו למ"ד אין בטילות, דמחלוקתן אינה אלא לאחר שיחיו, וטעמא דלועג לרש שייך בשעה שהן מתים כמבואר בברכות יח,א, לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וכו' עיי"ש.

ונראה לתרץ קושיא זו, דהנה במ"ש ר"ת דלועג לרש שייך רק במצוות ציצית ולא בשאר מצוות, הקשה בשו"ת בית יעקב (נדפס בשנת תנ"ו) סי' צ"ב, ובערוך לנר נדה שם, דהלא תניא בברכות יח,א: "לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום (משלי י"ז) לועג לרש חרף עושהו" הרי מוכח בהדיא דשייך האיסור דלועג לרש גם בשאר מצוות ולא רק במצוות ציצית?

ונראה לומר שישנם ב' אופנים שונים בהך איסורא דלועג לרש: הא' כשמלביש את המת באופן שאם החי הי' לבוש באופן כזה, הי' עובר על איסור או מבטל מצוה. ב) כאשר החי מקיים מצוה בתוך ד"א של המת, די"ל דאופן הא' אינו חמור כ"כ כיון שהמת פטור מכל המצוות ומותר ללבושו בכלאים וכו', משא"כ באופן הב' כשהחי מקיים המצוה בפניו, הנה זה חמור יותר, דהכא הי"ז כאילו מראה לו ומגרה בו שהוא חייב והמת פטור, ועפ"ז אפ"ל דכל מה שאמר ר"ת דלועג לרש שייך רק בציצית לבד הוא רק על אופן הא' שאינו חמור כ"כ, משא"כ באופן הב' מודה דשייך אפילו בשאר המצוות כיון שזה חמור יותר.

ולפי זה יש לתרץ גם קושיית הקו"ש על ר"י מפרי"ש דסב"ל דכל מה דמבואר בכרכות שם שיש איסור דלועג לראש גם על הזמן שהוא מת, הי"ז רק כאשר הוא מקיים מצוה בתוך ד"א של המת ומראה דרק הוא מחוייב וכו', דזה בודאי אסור, משא"כ בלבישת המת בכלאים כיון דלדידיה מצוות בטלות לע"ל ליכא שום איסור.

ולפי"ז יש לומר גם דר"י מפרי"ש סב"ל, דבכלל לא שייך לומר לועג לרש באופן הא' הנ"ל על הזמן שהוא מת, כי מכיון שהמת פטור מכל המצוות לא איכפת ליה אם לבוש בכלאים או לבוש בבגד בלי ציצית וכו', ולכן לא ניחא ליה לפרש הגמ' דמנחות דזהו משום הזמן שהוא מת, ופירש כוונת הגמ' במנחות שהוא משום לעת"ל כשיקום לתחי', דשמואל לשיטתו סב"ל דמצוות אינן בטלות לע"ל לכן כשיקום לתחי' הי"ה מחוייב במצות ונמצא לבוש אז בבגד שאין בו ציצית וכו', ועי' בס' ימות המשיח בהלכה' ח"ב סי' פח בענין זה בעבירה באונס וכו'.

תירוץ המהר"ל ועוד, בסתירת הסוגיות יש חילוק בין מ"ע לל"ת

והנה באחרונים תירצו קושיית התוס' הנ"ל - דמאי שנא דרמינן ליה ציצית משום לועג לרש, משא"כ בכלאים מותר לקבורו - באופן אחר, וז"ל הערוך לנר (נדה שם) לולי דברי התוס' הי' נלענ"ד לחלק דבכלאים שהוא מצות ל"ת לא שייך לועג לרש, דגם חי בכה"ג אינו עובר כיון שהוא לא לובש רק לובשים אותו והוא אנוס שלא יכול

להעבירו אבל לענין מצות עשה דציצית אע"ג דלא שייך אצלו שהוא עובר בעשה מהאי טעמא דאנוס הוא מכ"מ שייך לועג לרש כיון דמראין לו שהוא לא יכול לזכות עוד במצות וכו' שאם הי' חי הי' מוסיף זכות ע"י לבישת ציצת ובל"ת לא שייך זה דאע"ג דאמרינן במכות כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה זה דוקא כשהי' יצרו מתגבר עליו וכבשו כמו שפירשו הראשונים שם ולכן לובשין לו ציצית כאלו יכול לזכות עוד ע"י קיום מצוה זו עכ"ל.

ועי' גם במשך חכמה (שמות יג), שתירץ עד"ז וז"ל: ולענ"ד יש לומר עפ"י מה שתיירצתי קושיית תוספות (נדה סא: ד"ה אבל) שהקשו אמאי דאמרינן בכלאים עושה לו תכריכים למת, הא איכא לועג לרש וכמו בר"י דאזיל ושדי תכילתא לבה"ק, ואמרתי דבלא תעשה העיקר הוא מה שאין אדם עושה ואם עשה מחמת אונס או ענין אחר הפוטרו שוב הוא כמו כל אדם שהעשיה אינו נחשב לעשיה ושוב לא עשה כמו זולתו. לא כן במצות עשה אף שלא יעשה מחמת איזה אונס מ"מ לא מיחשב כמאן דעביד דסוף סוף לא עשה. וא"כ שפיר במת בל"ת דכלאים אין הלבישה מתייחס כלל אליו כיון שנעדר ממנו הבחירה והיכולת ואין לך אונס גדול מזה, לא כן בעשה סוף סוף לא עשה ושפיר איכא לועג לרש ודו"ק עכ"ל.

ומצינו עד"ז גם בס' תפארת ישראל להמהר"ל (פ"כ) דאיירי שם אודות קיום המצוות של האבות, ומבאר חילוק בין מ"ע למצות לא תעשה וז"ל: שמצות עשה היא לקנין מעלה והשלמה ולא היו מחסרים עצמם מן קנין השלמות, אבל מצות לא תעשה שאין בהם קנין מעלה כלל רק שהוא מחויב שלא יעשה דבר זה אין בזה קנין מעלה רק אם באה עבירה לידו ונצול מקבל על זה שכר כדאיתא בפרק קמא דקדושין, מכל מקום בעצם מצות לא תעשה אין בהם שכר, ואם לא היה מחויב כלל אם כן למה יקיים שלא לצורך, כיון דאמרינן בפרק קמא דקדושין שאין מקבלין על לא תעשה שכר כעושה מצוה רק אם באה עבירה לידו, ובשום מקום לא מצינו שיש שכר כאשר מקיים מצות לא תעשה, וראיה לזה, הנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא ואם מקיימות המצוה יש להן שכר על זה כמי שאינו מצוה ועושה, ואצל מצות לא תעשה שהנשים פטורות אם מקיימות המצוה אין בזה שכר

כלל, כי הנשים פטורות מלטמא למתים ומבל תקיף, ואם מקיימות המצות אין כאן שכר כלל אלא כמו שאמרנו.

...ועוד יתורץ בזה קושיא גדולה בפרק כל שעה אצל בגדי כלאים שמותר לעשות מהן תכריך למת, והקשו שם בתוספות דזה הוי לועג לרש, דהא אסור לכנוס בטלית שיש בו ציצית לבית הקברות משום דהוי לועג לרש, והכי נמי הוי לועג לרש לבישת כלאים? ולפי דברינו לא קשיא כלל, כיון שמת פטור מן המצות אם לא יקיים מצות לא תעשה אין כאן הלעגה על המת כי מי שמחויב במצות ומקיים מצות לא תעשה ומי שאינו מחויב במצוות כגון זה שאין צריך לקיים מצות כלאים ואינו מקיים מצות לא תעשה, שניהם הם שוים, כי המחויב כאשר קיים המצוה ולא עבר לא עשה חטא ולא קנה שלמות, אף הפטור כאשר לא קיים המצוה כיון שהוא פטור, לא עשה חטא, ולא קנה שום שלמות ולפיכך אין כאן לועג לרש, אבל כאשר לא קיים מצות עשה, אף על גב שהוא פטור, אינו דומה פטור, למי שהוא חייב בדבר וקיים המצוה, שזה קנה שלמות, וזה אף שהוא פטור לא קנה שלמות כלל ובזה שלא קנה שלמות דבר זה הוי לועג לרש והרי הדבר הזה ברור ואין ספק בפירוש זה עכ"ל.

ודבר זה יש לבאר יותר, ע"פ מ"ש אדה"ז באגרת התשובה פ"א לבאר למה עשה דוחה לא תעשה "משום שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה (כמ"ש בזהר דרמ"ח פקודין אינון רמ"ח אברין דמלכא) וגם על נפשו האלקית כמ"ש אשר קדשנו במצותיו", משא"כ ע"י קיום ל"ת ליכא המשכה זו, משא"כ לענין תשובה חמור יותר אם עבר על ל"ת מביטול העשה, דבל"ת ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור חוצבה (בלבושי' די"ס דעשי' כמ"ש בת"ז לבושי' תקינת לון דמנייהו פרחין נשמתין לב"נ וכו') לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ" משא"כ במצות עשה גם ע"י תשובה האור נעדר וכו' כיון דסו"ס לא קיים המצוה עיי"ש, ועפ"ז מובן יותר מה שנת' דלועג לרש שייך רק במ"ע, כיון דהמת אינו יכול עוד להמשיך האור והשפע על נפשו ע"י

קיום מ"ע, משא"כ בל"ת דליכא שום המשכה וכו' לא שייך אצלו לועג לרשי.

שיחת הרבי שגם מצוות ל"ת ענינם המשכת וגילוי אלקות בנפש האדם – ענין חיובי

אמנם לכאורה צריך ביאור דלמה לא ניחא ליה לר"ת לתרץ כן, בשלמא לפי הר"י מפרי"ש נת' לעיל די"ל דסב"ל דבכלל לא מסתבר לומר שיש איסור דלועג לרש (באופן הא') במת שהוא פטור מכל המצוות, ושייך לומר רק כשיקום בתחי' ומצוות אינן בטלות, אבל על ר"ת לכאורה קשה?

ואפשר לומר דסבירא ליה לר"ת כפי שביאר הרבי בשיחת ש"פ יתרו תנש"א סעי' ה' ואילך (תורת מנחם תנש"א ח"ב ע' 252 ואילך) וז"ל: גם מצוות לא תעשה ענינם המשכת וגילוי אלקות (בנפש האדם ועל ידו גם בעולם ענין חיובי) - וכמודגש גם בשמם - מצוות- מצוה מלשון צוותא וחיבור, שעל ידם נעשה החיבור דהאדם והעולם על הקב"ה- אלא שפעולת ההמשכה והגילוי (במצוות לא תעשה) היא (לא ע"י עשי' כבמצוות עשה, אלא) ע"י העדר העשי', וטעם הדבר "לפי ששורש הלא תעשה ממקום גבוה מאד .. ע"כ אין להם כלים למטה רק ע"י שב ואל תעשה" (לקו"ת פקודי ג,ב) "שרשם מבחי' .. שאינו בא עכשיו בהשגה נגלית (השגת החיוב) רק בבחינת השגת השלילה לכן הכלי למטה להמשיך גילוי זה אי אפשר להיות ע"י מ"ע שהיא קום ועשה .. לא שייך כלי דהא לית מחשבה תפיסא בי' כלל, רק ע"י ל"ת שלא לעשות המנגד שהוא ענין השלילה מן המנגד כו" עכ"ל, וממשיך לבאר שם הענין דקיום מל"ת לעתיד לבוא כשרוח הטומאה יעביר מן הארץ עיי"ש.

דלפי"ז י"ל דסב"ל לר"ת דכיון דגם בקיום מצות ל"ת - שלילה- נמשך המשכה נעלית בעולם ועל נפשו וכו' לכן גם בכלאים הי' צ"ל ששייך הענין דלועג לרש, ולכן תירץ דזה שייך רק במצוות ציצית לבד ששקולה כנגד כל המצוות.

וכיון דאתינן להכי, יש להוסיף לתרץ באופן אחר קושיא הא' של הקו"ש על הר"י מפרי"ש הנ"ל, וזהו עפ"י מ"ש שנת' בס' ימות המשיח בהלכה שם, בהא דשקו"ט כמה מפרשים דלמה נימא דאם מצוות אינן בטלות לע"ל אסור לקוברו בכלאים הרי הוא אנוס ואין זה מתייחס אליו כלל עיי"ש בארוכה, ונת' שם גם שיש לפרש כוונת הגמ' דאם מצוות אינן בטלות, ה"ז בפועל גנאי שיקומו בלבוש של כלאים, ולמה מותר לכתחילה לקוברו בכלאים לגרום גנאי, אבל אם בטלות אין כאן גנאי עיי"ש.

דלפי"ז י"ל דבל"ת אין זה חמור כ"כ ואסור רק משום גנאי, משא"כ במ"ע כמו בהך דציצית הרי ניתוסף ע"ז איסור גמור שהוא "לועג לרש", שהרי עפ"י המהר"ל וכו' רק במ"ע שייך הענין דלועג לרש, דאף שהוא אנוס אבל מ"מ ה"ה עכשיו במצב שאינו יכול להמשיך שלימות וקדושה וכו'.



עוואת ר' ינאי ור' יוחנן

הרב דוד מונצרש

מגדל העמק, אה"ק

פלוגתא בין רש"י להראב"ד בפירוש עוואת ר' ינאי

א. במסכת נדה¹ אמר להו ר' ינאי לבניו: בני, אל תקברוני לא בכלים שחורים ולא בכלים לבנים. שחורים, שמא אזכה ואהי' כאבל בין החתנים. לבנים, שמא לא אזכה ואהי' כחתן בין האבלים. אלא בכלים האולייירין הבאים ממדינות הים². ופירש"י: שמא אזכה לגן עדן והצדיקים מלובשים לבנים. ובמקו"א בפירש"י³: שמא לא אזכה ואשב בין אותן שנדונין בגיהנם שדומין לשולי קדירה. והיינו, ר' ינאי ביקש

(1) כ,א, שבת קיד,א, ירושלמי פרק בתרא דכלאים.

(2) ערוך לנר: שהוא סימן לבינוני החוטא ומעותד לכפרה, כבישעי' א, י"ח: "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו ואדום עתיד להתכפר. וראה קהלת ט,ח.

(3) שבת קיד, א.

בצוותאו מבניו שלא לקוברו בתכריכין שחורים או לבנים מפני שחשש לדינו שבג"ע, עולם הנשמות⁴ בלא גופים.

אבל הראב"ד פירש את צוואת ר' ינאי גבי תחה"מ⁵ וז"ל: וכן היו מצוין לבניהם אל תקברוני בכלים לבנים ולא בשחורים שמא אזכה. . . וכל אלה מוכיחים כי בגווייתם הן עומדין חיים, עכ"ל. והיינו, דפירש דקאי לענין דינו שלאחר תחה"מ לנשמות בגופים.

וצריך להבין:

בהשקפה ראשונה יש לתמוה על פירוש הראב"ד: איך יכול הי' ר' ינאי לומר על עצמו שמא לא אזכה בנוגע לתחה"מ?

בשלמא לפירש"י דקאי על ג"ע, הרי שמא מצד ענוותו וצדקתו של ר' ינאי אמר על עצמו שמא לא אזכה לג"ע, ועד"ז אמר רבן יוחנן בן זכאי על; עצמו⁶ וכו' יוחנן להיותו מנהיג הדור כמארז"ל⁷ עד דאתא אילפא מליך רבי יוחנן (מינהו ראש ישיבה עליהן) ושמא הי' דואג פן יהי נתפס בעוון אחרים⁸ וכ"פ הרא"ש באורחות חיים שלו⁹, דהוא מעלה לחשוש ולזכור תמיד את יום המות, וכן אמר רבה לאביי¹⁰: כגון

(4) וראה ריטב"א שבת קיד, א: דהיו מנהגים אצל חז"ל לקבור בלבנים או בשחורים, רמב"ן ע"ם ירושלמי כלאים ט, ג: פסק דבזה"ז קוברען כולם בלבנים וכ"פ הטוש"ע שלקמן: "נהגו לקבור בבגדים לבנים" והיינו, מפשתן, שהם בגדים פשוטים ע"פ מו"ק כ"ז, ב דר"ג, שהי' נשיא ישראל, נהג קלות ראש בעצמו ויצא לקבורה לאחר מותו בכלי פשתן (ע"פ רבינו חננאל ופי' ראשון בתוס') או דר"ג נהג כן בקבורת אחד מב"ב בחייו (פי' שני שבתוס'). ומכריע כפי' הראשון) ונהגו כן כל העם אחריו וכן הוא בכתובות ח, סע"ב. ובמ"ר שלקמן: ר' יאשי' ציוה לקוברו בלבנים, שאינו בוש במעשי להקביל פני בוראו. (דמובטח בעצמו שלא יבוש ולא יכלם עץ יוסף).

(5) בהשגותיו להלכות תשובה ח, ב.

(6) ברכות כח, ב. וראה מהרש"א שם ע"פ ר"ה יז, א. וראה כאן בפנים לקמן. פרק ו'.

(7) כמארז"ל בתענית כא, א.

(8) כ"כ מוהר"ר בנימין עפשטיין מזיטומר בפירושו "נחלת בנימין" על תנחומא ויחי פ"ד בשם אהל יעקב, אשר הי' בידו למחות ולא הביט עוון ביעקב ולא מיחה.

(9) סי' לב.

(10) ברכות סא, ב, ובתניא פ"א כגון אנא בינוני.

אנו בינוני, דתנו רבנן¹¹: לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חיוב וחציו זכאי. וכן מבואר, דבג"ע כתיב מי יעלה בהר הוי' גו' נקי כפים ובר לבב גו', שישנם כמה תנאים בכדי לזכות לג"ע ואפילו לגעה"ת¹².

אך לפירוש הראב"ד אינו מובן לכאורה, דמפרש גבי תחה"מ, הנה איתא במשנה¹³ כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, וידוע¹⁴ דפירוש עוה"ב במשנה זו הוא עולם התחי', וכדמוכח¹⁵ מהמשך המשנה: ואלו שאין להם חלק לעוה"ב האומר אין תחה"מ מן התורה, מדה כנגד מדה¹⁶.

וא"כ, איך ר' ינאי אמר על עצמו שמא לא אזכה בנוגע לתחה"מ? ובודאי אינו נמנה על אותם שמנו חכמים שלא יקומו, ונמצא דלכאורה פירוש הראב"ד עומד ח"ו בסתירה למשנה מפורשת דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב?

גם לרשעים תהי' תקומה בתחה"מ

ב. ויובן בהקדמת הביאור בהמדרש¹⁷ דר' יוחנן כשהי' מסתלק מן העולם אמר לאותן שהיו צריכין להטפל בו¹⁸: קיברו אותי בכלים צבועים דבריקא לא לבנים ולא שחורים שאם עמדתי בין הצדיקים לא

(11) קדושין מ, ב תוספתא קדושין פ"א, י"א. קה"ר פ"י, א. ילק"ש נ"ך תחקעט. כוכבי אור לר' יצחק בלאזר שבת קיד.

(12) תער"ב ח"ב ר"פ שעט. וכן ד"ה כי ישאלך (עטר"ת) ועוד.

(13) סנהדרין ר"פ חלק צ, א, זח"א נט, ב.

(14) רע"ב (ועוד) לסנהדרין שם. מדרש שמואל על מס' אבות בתחילתו.

(15) ראה ד"ה להבין ענן תחה"מ ה'תשמ"ו.

(16) סנהדרין שם. לקו"ת שלח מו, ד.

(17) ב"ר פרשה צ"ו, ה', שם פ"ק. ילקוט איוב רמז תתקכ"ד. תנחומא ויחי פ"ד.

(18) ולא "לבניו" כאצל ר' ינאי. ונ"ל דהלשון מדוייקת, דהרי בנים לא היו לו לר' יוחנן כבכרכות, ה: ב: אילימא דהוה להו ומתו. . ואי משום בני דין גרמא דעשיראה (זה עצם של בן עשירי שמת לו). ומב"ב קטז, א ובקידושין עא, ב כתיב שהיו לו עכ"פ בנות. ולכאורה מכאן אולי צ"ב להמסורת שבידי כמה מהגיאונים שר' יוחנן השאיר בן אחד אחריו וצ"ע ואכ"מ.

נבוש ואם עמדתי בין הרשעים לא נכלם. וכ"ה בירושלמי¹⁹: רבי יוחנן מפקד מלבשוני ביריריקא [בורידיקא] לא חיוורין ולא אוכמין אין קמית ביני צדיקייא לא גבהת אין קימת ביני רשיעיא לא גבהת.

וידוע דאיתא בתלמוד פלוגתא בין ר' יהודה לחכמים²⁰ בנוגע לבגדי הקמים בתצה"מ: דר"י ס"ל דעתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן מחיים וחכמים ס"ל כר' נתן²¹ דכסות היוודת עם אדם לשאול היא באה עמו לע"ל: דרבי ציוה שלשה דברים בשעת פטירתו מן העולם. . ורבי חזקיה מוסיף: אל תרבו עלי תכריכין (פני משה: שלא להרבות הרימה). . מילתא אמרין: בסדין אחד נקבר רבי. דרבי אמר: לא כמה דבר אינש אזל הוא אתי. (פני משה: ולפיכך לא ציוה שילבישוהו כהוגן, כלומר כמו שיהי' הנס בתחי' ובבנין הגופות כך יהי' בלבושים שלו) ורבנין אמרין: כמה דבר אינש אזיל הוא אתי.

וכן א"ר חייא²² בר יוסף עתידים צדיקים שיעמדו במלבושיהן ק"ו מחטה מה חטה שנקברה ערומה יוצאה בכמה לבושין צדיקים שנקברו בלבושיהן על אחת כמה וכמה. וכ"כ התוס²³ דאיתא בזה מחלוקת, וז"ל: משמע בלבושיהן שנקברו דהיינו תכריכין אבל בירושלמי דהנושא אמר רבי לבניו מעטו בתכריכין שעתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן משמע מעטו בתכריכין שעתידין צדיקים שלא יעמדו בתכריכין אלא בלבושיהן מחיים. עכ"ל.

ופירש העץ יוסף בהמדרש שם דס"ל לר' יוחנן כמ"ד כסות היוודת עם אדם לשאול היא באה עמו ור' יוחנן הסתפק אם יעמוד בתחי' עם הצדיקים או עם הרשעים.

(19) ירושלמי כלאים פ"ט ה"ג.

(20) ירושלמי שם.

(21) מו"ק, שמחות ספ"ט.

(22) כתובות קיא, ב.

(23) שם, ד"ה בלבושיהן.

והנה הטור וב"י²⁴ כתבו: תניא ר' נתן אומר²⁵ כסות היורדת עם המת עולה עמו לע"ל בתחה"מ²⁶. על כן צוה ר' ינאי לבניו לא תקברוני בכלים לבנים ולא בשחורים.

ומכאן נראה דניתן ללמוד ולהקיש מהביאור בצוואתו של ר' יוחנן לצוואת ר' ינאי²⁷. שכן, ר' יוחנן ה' תלמיד מובהק של ר' ינאי, כמש"כ הרמב"ם²⁸ דר' יוחנן ה' תלמיד לר' ינאי וקיבל ממנו תורה. וכן סבר גם הוא כדעת ר' נתן, דכסות היורדת עם אדם לשאול היא באה עמו לע"ל ועל כן מובן מדוע גם בצוואתו נהג ר' יוחנן אחרי ר' ינאי רבו.

ומפורש בעץ יוסף שם דגם לרשעים תהי' תקומה בתחה"מ, שכתב ואם עמדתי בין הרשעים לא נכלם. וכן כתב הפרישה על הטור להדיא וז"ל: ²⁹ נראה דה"ט דלעתיד גם הרשעים יעמדו ויחיו וכמש"כ³⁰ ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם³¹ עכ"ל.

וכ"פ הרמב"ם³² שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב אע"פ שחטאו בו. ובפרט שנפרעים ממנו לאחר מיתה, שהפרעון מצילו ומועיל לו,

(24) יו"ד סי' שנב, ב.

(25) שמחות שם, ירושלמי כלאים שם. ומביאים שם סיוע מאיוב ל"ח, י"ד. וראה פירש"י ומצ"ד שם: דבתחה"מ יחיו ויעמדו בלבושיהם.

(26) וכן הוא בב"ר צ"ה א' וק' ב'. תורת האדם להרמב"ן ענין ההוצאה, הגהות מרדכי מו"ק פ"ג תתקל"ה, ב' הרד"ל פל"ג, ע"ז.

(27) אך ראה לקמן מש"כ מהרצ"ח שבהערה 77.

(28) בהקדמה למשנה תורה שלו. ראה ב"ב קנד, ב.

(29) יו"ד שם ס"ק ב.

(30) דניאל יב, ב.

(31) וראה בסה"ש ה'תש"ב שיחת סעודת פורים סעיף כג דמפרש הפסוק הנ"ל מדניאל ע"ד שהי' ביצא"מ: זיינען די אלע רשעים (שמתו בשלושת ימי האפילה) לעבעדיג געווארן און האבען געזעהן ווי אלע אידן גייען ארויס פון מצרים כו' וכך יהי' גם בביאת המשיח. (וצ"ע, דהרי לא ידח ממנו נידח, ונראה שיהיו כנ"ל כמה דרגות בהנ"ל, כו"א כראוי לו).

(32) הל' תשובה פ"ג.

וכמרז"ל³³: סימן יפה למת שנפרעין ממנו לאחר מיתה (דיש לו כפרה בכך). ועוד³⁴, דקרא ויצאו וראו גו'³⁵ ואשם לא תכבה³⁶ קאי במושעי אוה"ע, אבל פושעי ישראל מיחייבו רק ההוא שעתא בגיהנם ואתי אברהם אבינו ומפיק להו (היינו שפוסק דינם) והיא תועלת תפלת אאע"ה כו' והראה לו הקב"ה גיהנם ושעבוד מלכיות כדי שעל ידם יצורפו ויתלבנו כל האובדים האלו כו' כי לא כלו רחמיו על כל היצורים³⁷. הנה על זה הוא ענין הגלות, כמארז"ל³⁸ שאברהם אבינו בחר את ענין הגלות במקום הגיהנם, דכשם שענינו של גיהנום הוא לצרף ולזכך את הנשמה, שהרי הוא רק מירוק נפשו, כמו כור הברזל³⁹ המברר ומצרף את הכסף מן הסיגים שבו וכו'.

וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן⁴⁰. וכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב כו' רק שזה יתקן עצמו בזמן מועט וזה בזמן מרובה, לכל אחד ואחד כראוי לו לפי מעשיו ומדרגתו מוכרח הוא לסבול יסורים כ"כ לפי ערך כו'. אבל סופם הוא להמנות עם הצדיקים ומשום זה שהקב"ה כביכול מטריח את עצמו עם רשעים כאלו לתקנם כו' בשביל שהם נצר מטעי שהוא נצחיי⁴¹. וקודם שיזכו לתחה"מ יצטרפו ויתלבנו ויוטהרו מעונם עד שיהיו במעלת צדיקים, ורק אז ירשו ארץ.

ולפי זה נמצא דגם פירוש הראב"ד לצוואת ר' ינאי אינו בסתירה ח"ו למשנה המפורשת דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, אלא שהסתפק אם יעמוד (מיד) עם הצדיקים או (לאחר זמן) עם הרשעים.

(33) סנה' מז, א. ואפילו ברשעים חמורים ביותר מהני להו, כדאיתא שם (קג, ב).

(34) עירובין יט, א.

(35) ישעי' בסופו.

(36) ישעי', סו כד.

(37) ל' עמק המלך (בתחלתו ש' תקוני התשובה ספ"ג), ועד"ז כ' שם בש' עולם התוהו פל"א.

(38) ב"ר פמ"ד, כא. תו"א שם מט, ב.

(39) ואתחנן ד, ו. מלכים-א ח, נא. ירמ"י יא, ד. תו"א שם. תו"ח שם.

(40) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה וכדעת ר' יהושע בסנה' צז, ב.

(41) ליקוטי הש"ס להאריז"ל מס' אבות.

ועוד חזון למועד.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

האם 'דיעות' הם תורשתיים?

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בלקו"ש ח"ח ע' 166 דן במה שהשבטים היו מבזים את פינחס על הריגתו את זמרי, שהרי "אבי אמו [יתרו] פיטם עגלים לעבודה זרה". ושם נתבאר שנימוקם בזה היה ענין האכזריות שבפיטום עגלות לשחיטה, ואמרו שאכזריות זו עברה מיתרו לפינחס. ועל ביאור זה מקשה, למה לא נימא שטענתם על פינחס היתה שירש מסבו ענין הנטיי' לע"ז [ע"ש הסבר טענה זה לנדו"ד]? ומתרץ (א) שאני ע"ז מאכזריות, שהאכזריות היא תכונה בטבע מדות האדם, וזה עובר בירושה, משא"כ עבודה זרה - שהיא ענין של דיעות, וזה אינו עובר בירושה.

ברם לעיל שם (הערה 31) מביא מ'היום יום' (כ"ח אייר) איך שנכד שהוא בן בתו 'יורש' תכונות הסבא ביתר שאת על נכד אחר, על פי מארז"ל "איש מזריע תחלה יולדת נקבה וכו'". ועל זה מציין שסברא זו הובא להלכה - בפרי מגדים או"ח סי' קכח א"א ס"ק קסב. המדובר שם הוא בבת כהן שהמירה, שזה מהווה פגם על האב. ודנו כמה פוסקים לומר שכל שכן בבנו שהמיר שהאב הוא פגום. ועל זה מעיר הפמ"ג, אולי דוקא בבת נאמר ענין זה, כי יחסה לאבי' קרובה יותר, כמארז"ל "איש מזריע תחלה יולדת נקבה".

דלכאורה, הרי בהממירה דתה ר"ל מדובר בענין של דיעות, ולפי המובא למעלה, ענין הדיעות אינו ענין תורשתי?

ואולי יש לחלק, שביתרו הרי אח"כ כיחש בכל עבודה זרה, ואמר "עתה ידעתי וגו'", ובמילא אין לחשוש שדיעותיו שבעבר עברו לנכדו באופן תורשתי. ואילו לענין הבת שהמירה, הפגם הוא שגם בהאב יש

נטיי' נסתרע לע"ז. ועדיין עלינו לומר שגם בדיעות יש ירושה [שלכך מנמק הפמ"ג שיש להאב השפעה יתירה בנטיית הבת מאשר בנטיית הבן], אבל הוא פחות הרבה מערך ההשפעה התורשתית בענין של מדות. אכן כאשר ההורה הוא בחיים אז עלול יותר שנטיית ההורה תשפיע על הולד לטפח הנטיי' התורשתית לרוב מעל ומעבר להנטיי' של ההורה. ואם כך הוא בלא-טוב, כל שכן הוא בצד הטוב.



ברכת בשמים במוצאי שבת

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חלק לא (ע' 191) מבאר פלוגתת הרשב"ם ותוס' בפסחים (קב, ב) בטעם למה לא מברכים על בשמים במוצאי שבת שחל בו יו"ט. והנה בסעיף ג מביא מכמה ראשונים הפי' דנשמה יתירה בשבת שהוא ענין המנוחה שיש בשבת "רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו" [רש"י במס' ביצה טז, א] "שמרחיבים דעתו לאכילה ולשתי" [פירש"י תענית כז, ב] "המנוחה והעונג שהנפש מוצאה בשבת" [תשו' הרשב"א ח"ג סר"צ], ומביא מת"ר לברכות נא, ב "וטעם הבשמים במוצ"ש מפני הנפש יתירה שהיתה לו ממנוחת שבת והוא מצטער עכשיו כשהלכה אותה מנוחה ממנו ומריח בבשמים כדי ליישב נשמתו", ועיי"ש איך שמבאר לפי זה הפלוגתא דרשב"ם שכ' דאין מברכים על בשמים במוצ"ש שחל בו יו"ט מפני שגם ביו"ט יש נשמה יתירה כמו שבת לטעם התוס' שסובר שביו"ט אין נשמה יתירה ורק ששמחת יו"ט ואכילה ושתי' מועיל כמו בשמים.

ובסעיף ו' כתב דאף שכמה ראשונים הביאו הענין דנשמה יתירה כטעם על ברכת בשמים אמנם הרמב"ם לא הביאו וכתב "ולמה מברכים על הבשמים במוצ"ש מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב" והיינו שכתב מפני שהנפש - סתם - ולא יתירה דואבת, וגם מה שכתב ליציאת שבת - בכלל, ולא בפרטיות על נטילת נשמה היתירה. ובסעיף ז' מבאר דהרמב"ם סב"ל שברכת בשמים בהבדלה אינו ענין צדדי אלא שהיא מעצם תוכן ענין

הבדלה, דהנה הרמב"ם בריש פכ"ט מבאר שגם הבדלה [ולא רק קידוש] ענינה זכירת שבח וקידוש ונתבאר בלקו"ש חל"א (ע' 99) ואילך שמטרת זכירה זו ביציאת השבת הוא להמשיך זכירת השבת בימי החול, ולכן כשמזכירים דברי שבח וקידוש זקוקים לענין של שמחה וכמובן שאין מקום לזכירת שבח וקידוש במצב של נפש דואבת, ולכן מברכים אז בשמים. ומביא מס' הפרדס לרש"י "וכל זה תיקנו כדי שיהא זכרון שבת בלבו ויהא שמח אף בצאתו".

ויש להעיר דאף הר"ן בפסחים שם אינו מזכיר בכלל נשמה יתירה ורק "הנחת הנפש", ולפי זה מבאר בחדא מחתא למה אין מברכים על בשמים במוצאי יו"ט ולמה אין מברכים במוצ"ש שחל בו יו"ט "דמשבת לחול שיצא ממנוחה שלימה לעמל גדול צריך הנחת הנפש בבשמים אבל משבת ליו"ט הרי יש ביו"ט ג"כ קצת מנוחה ומיו"ט לחול ג"כ אינו יוצא ממנוחה גמורה שהרי טרח באוכל נפש ולפיכך אין מברכין על הבשמים בשניהם", ובתחילת השיחה רצה לבאר הרשב"ם למה אין מברכים במוצאי יו"ט [אף שלשיטתו יש בו נשמה יתירה] עם דברי הר"ן, ולכאורה כמו שלא רצה לפרש הרמב"ם למה אין מברכים במוצאי יו"ט ע"ד הר"ן [ראה בסעיף ו' בהשיחה שכ"כ המ"מ] כי אינו מזכיר ענין המנוחה לרמז החילוק בין שבת ליו"ט כמו כן איך נפרש הרשב"ם לפי הר"ן ובפרט שכנ"ל הרשב"ם ס"ל שבשמים הוא ליישב הנפש משום הנשמה יתירה והר"ן כנ"ל לא הביא בכלל ענין נשמה יתירה [אף לא במובן של מנוחה וכו' כשאר ראשונים הנ"ל]. ובפרט שלפי הביאור בהשיחה נשאר הקושיא לדעת הרמב"ם למה אין מברכין על בשמים במוצאי יו"ט ולמה אין הנפש דואבת ליציאת יו"ט, וגם צ"ב גדר הבדלה במוצ"ש שחל בו יו"ט דלכאורה אין ענינה להמשיך זכרון השבת בחול כי אינו חול כי הרי אף יו"ט "שבתות ה' הן" כלשון הרמב"ם בהל' י"ח [ראה גם בסעיף ט' בסוף השיחה].

עוד יש להעיר במה שמביא הרבינו יונה בברכות בטעם הבשמים במוצ"ש, הנה התר"י על הגמ' ברכות נג, א המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בציפורי והריח ריח אינו מברך מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים, פי' בטבריא הי' מנהגם לגמר את הכלי בע"ש מפני כבוד השבת שיריחו ריח טוב ובציפורי היה מנהגם לגמר את הכלים במוצ"ש וגם הם לכבוד שבת היו עושין שהיו מראין

הצער שיש להם מהנפש יתירה שהיה להם במנוחת השבת וכדי להתנחם מהצער שהיה להם מפרידת השבת היו מגמרין את הכלים להריח ריח טוב וי"מ שעל זה אמרו יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא ומוציאי שבת בציפורי שבטבריא היו מגמרים הכלים בע"ש ובציפורי במ"ש לכבוד השבת כדכתבינן עכ"ל ועד"ז בתר"י על המשנה [נא,ב] ובה"א נר ובשמים מזון והבדלה "דס"ל לב"ה שמיד שמברך על הנר מברך על הבשמים שהוא ג"כ מענין השבת שמראה הצער שהיה לו". נמצא מדבריו שבשמים מלבד יישוב נשמתו יש בה גם מכבוד שבת ע"י זה שמראה הצער, ועד כדי כך שבציפורי היו עושין עוד פעולה בבשמים [לגמר הכלים להריח ריח טוב אף שאין מברכין עליו] שהוא בדוגמת הכבוד שבת שבערב שבת בטבריא ואמרינן יהא חלקי וכו'. ונמצא שהיישוב הנפש בא לא רק מצד עצם הריח שהוא משיב את הנפש [ברכות נו, ב "שלשה משיבין דעתו של אדם קול מראה ריח"] אלא גם מזה שמראה הצער ואז ניכר שהוא לכבוד שבת, וי"ל שזה בדוגמת הפי' בהרמב"ם שממשיכים זכרון השבת גם בימי החול שמיישבין הנפש ע"י שמראה הצער ואז הבשמים נעשה לכבוד שבת גופא ביציאתו [ועד אשר שבציפורי אחרי ברכת בשמים עשו פעולה בבשמים אשר במ"א - בטבריא - עשו אותו פעולה בע"ש לכבוד שבת].



ניסוך היין וניסוך המים

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"ב ע' 426: "באמת דארף מען פארשטיין, פארוואס איז דא א חילוק פון ניסוך היין ביז ניסוך היין. ביידע לערנט מען דאך אפ פון איין פסוק, ונסכיה לשון רבים" ... עכ"ל (ההדגשה אינו במקור).

וב'הנחה' המקורית משיחה זו (שיחות קודש תשט"ו ע' יד): "איז עפ"י נגלה ניט מובן פארוואס זאל זיין א חילוק פון ניסוך היין מיט ניסוך המים. ביידע לערנט מען אפ פון איין פסוק, עס שטייט אין תורה ונסכיה לשון רבים, גייט דאס אויף ניסוך היין וניסוך המים, היינט פארוואס זאל עפעס זיין א אונטערשייד צווישן זיי?"

והנה, ב'תורת מנחם' חי"ג הובאה שיחה זו בתרגום ללה"ק, אך אין הלשון מכוונת ממש להלשון בלקו"ש (וב'הנחה'); וזה"ל שם: "אך צריך להבין - מדוע יש אמנם חילוק בין ניסוך היין לניסוך המים. ניסוך המים נלמד מהפסוקים שבהם מדובר אודות ניסוך היין, וכמרומו גם בכך שא' הפסוקים הוא "ונסכיה" לשון רבים".

כשמעיינים בהציון שציינו שם ב'תורת מנחם' - שאינו נמצא בלקו"ש (ובוודאי שלא ב'הנחה') - מובן למה הוצרכו לשנות את הלשון:

ב'תורת מנחם' מציינים ל"שבת קג, סע"ב. וש"נ". - הגמרא שם מביאה את הלימוד הידוע (שהובא גם בפרש"י עה"ת) על ניסוך המים מזה שנאמר ביום השני דסוכות "ונסכיהם", ביום הששי "ונסכיה", וביום השביעי "כמשפטם"; "הרי מ"ם יו"ד מ"ם - מים, מכאן רמז לניסוך מים מן התורה".

ובכן, לפי לימוד זה הרי שהלשון בלקו"ש נראית לא מספיק ברורה ומדוייקת, וכנראה זהו הטעם ששינו ב'תורת מנחם' - ובמקום לכתוב בקיצור "את ניסוך היין וניסוך המים לומדים מאותו פסוק: ונסכיה לשון רבים", הוצרכו להאריך ולכתוב (בלשון "מסורבלת"): "ניסוך המים נלמד מהפסוקים שבהם מדובר אודות ניסוך היין, וכמרומו גם בכך שא' הפסוקים הוא 'ונסכיה' לשון רבים".

ובכן, אם קבלה היא נקבל; אבל אם שינוי זה נעשה מצד הסברא, הרי שלכאורה אין בו כל צורך ואפשר שפיר להשאיר הלשון בלקו"ש על מתכונתו:

בפשטות, הכוונה בשיחה אינה לאותה דרשה שב"שבת קג, סע"ב", אלא לדרשה אחרת - והיא בתענית (ב,ב) ובזבחים (ק,ב): "רבי עקיבא אומר - ונסכיה', בשני ניסוכין הכתוב מדבר, אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין". וכפי שמוכח גם מתוך הלשון שב'הנחה' המקורית: "עס שטייט אין תורה ונסכיה לשון רבים, גייט דאס אויף ניסוך המים וניסוך היין".

ומעתה מובן שהלשון שבלקו"ש "ביידע לערנט מען דאך אפ פון איין פסוק, ונסכיה לשון רבים" - מתאימה ומכוונת, ואין צורך להוסיף ולא לגרוע. וק"ל.

* * *

בקובץ האחרון (א"כ עמ' 58 ואילך) כתב המשפיע הרב י.ג. שי' בענין מקום וזמן, מי מהם נעלה מחבירו.

יש להעיר שבחלק גדול מדבריו כיוון להמבואר בשיחת ש"פ ויקרא תשמ"ח, עיי"ש.



שיחות

אי אמירת תחנון

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

א. בקשר למה שהרבי ביאר כמה פעמים (ראה שיחת טו שבט תשמ"א ס"א ועוד רבות) בנוגע ליום שא"א בו תחנון, שהכוונה בזה הוא שאז נפעל הענין מצד עצמו, ע"י קדושת וסגולת היום ובאופן של שלימות יותר מכדי עבודתו.

יש להעיר מגמ' ר"ה כד, א [בנוגע ראיית לבנה וקידוש החדש]: אם לא נראה בזמנו אין מקדשים אותו. ומפרש רבינו חננאל בפ"י "שכבר קידשוהו שמים". והיינו שאז נפעל הענין למעלה ובמילא א"צ לעבודת בני אדם. ובסגנון ל' החסידות היינו שזה נפעל מלמעלה.



שימוש בכהן

הנ"ל

בהתוועדות די"ט כסלו תשט"ז אמר הרבי לא' הכהנים הנוכחים [בקשר לבקשה מסוימת] שימחול על כבודו [שהרי משמש ישראל] ואח"כ הוסיף שלילה לאו זמן עבודה - מובא בתורת מנחם תשט"ז [הערה 158].

וכמו"כ בעת ההתוועדות די"ט כסלו תשל"ח כשהרבי חילק דולרן לטנקיסטן ואז אמר לכהן מסויים שלילה לאו זמן עבודה הוא.

והנה לכאורה יש לדייק בזה מה שהרבי משתמש ב' ענינים: (1 מחילה 2) לילה לאו זמן עבודה הוא?

ויש לומר בדא"פ ע"פ מ"ש אדה"ז בלשונו הזהב [חאו"ח קרוב לסו"ס קכח] בנוגע לשימוש בכהן:

"אסור להשתמש בכהן אפילו בזמן הזה וכמועל בהקדש הוא שהרי נאמר וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב ואף עכשיו שאין לנו קרבנות בקדושתו הוא עומד.

ואם הכהן הוא מוחל על כבודו מותר שהכהונה שלו היא ויכול למחול כבודו ליתן רשות לישראל להשתמש בו".

ועפ"ז נמצא שיש ב' ענינים: מעילה בהקדש. ומחילה מועלת.

וי"ל שבדברי קדשו של הרבי מבהיר הרבי ב' ענינים: ענין המחילה. ועוד יותר: שבעצם אין עתה [-לילה] זמן עבודת הקרבנות, במילא אי"ז בגדר דמעילה בהקדש.

ויובן בהקדם ב' התנאים בעבודת בית המקדש: המקום [חפצא] וכהן העובד [הגברא]. שניהם נדרשים לשלימות מילוי העבודה, ובשניהם משתקף הפרש בין יום ללילה.

בית המקדש: הפרש בין יום ולילה

א. מבאר הרבי שעבודת ביהמ"ק היתה ביום דוקא (עד שקיעת החמה), משא"כ בלילה, שאז היו נועלין שערי העזרה. וכן הוא גם למעלה - שהרי "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא - שעבודת

הנשמות היא ביום, משא"כ בלילה, שאז הוא זמן שינה (גם למעלה) ותרעין דגן עדן אסתימו..

והענין בזה - שביום ישנו אור השמש, שמורה על האור והגילוי ד"שמש הוי (ארז"ל) שמשון על שמו של הקב"ה נקרא שנאמר כי שמש ומגן ה' אלקים), ואז תרעין דג"ע פתיחין, וכן שערי ביהמ"ק, משא"כ בלילה, זמן החושך, העלם והסתר" (משיחת פורים תשי"ג).

ועפ"ז מובן שאז נפסק סדר ועבודת היום לגמרי, והפעולות והמשכות שנפעלים ע"י הכהנים נמצאים אז בהתעלמות [היפך הגילוי וההמשכה של היום].

והנה בשיחה הנ"ל משהו זה הרבי להסדר בגן עדן. והנה בנוגע לג"ע מבאר כ"ק אדמו"ר מהור"י צ"צ בהמשך הידוע דשנת תרצ"ד [סה"מ תשי"א ע' 11] ש"בתחילת הלילה אשר תרעין דג"ע סתימין אז גם בנשמות הוא בהינת העלם, ופירוש העלם זה ענינו העלי' בעילוי נפלא ונשגב למאד. ויובן זה במכש"כ מההעלם דזמן השינה שכחות הנפש הם בהתעלמות".

ובע' 12 (שם): "עבודת הנשמה בעצמה עם עצמה לקלוט בבחי' פנימי' והתעצמות בכל גילויי האורות שנתגלו לה במשך היום". עיי"ש בארוכה. והיינו שאז הוא בתנועה דהעלאה והסתלקות לפנימי' יותר, היפך התנועה דעבודת הכהנים, שענינם המשכה, וכמבואר בד"ה באתי לגני תשי" פ"ב.

גדר בגדי כהונה ופעולתם על הכהן

ב. והנה עד"ז יש הפרש בין עבודה ושלא בשעת עבודה [יום ולילה] בגדר בגדי כהונה. הרמב"ם כותב [הל' כלי המקדש פ"ח הי"א-יב]: בגדי כהונה, מותר ליהנות בהן; לפיכך לובש אותן ביום עבודתו, אפילו שלא בשעת עבודה: חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנז, אסור לכהן הדיוט ללבושו אלא בשעת העבודה.

ובהל' כלאים פ"י הל"ב: כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה - אפילו במקדש - לוקין, מפני האבנט שהוא כלאים; ולא וותרו בו אלא בשעת עבודה, שהיא מצות עשה כמו הציצית.

וי"ל בסגנון אדה"ז (בשו"ע - לעיל) שיש שני גדרים: (1) הנאה מצד כבוד הכהן. ובסגנון ההלכה: "ניתנה ליהנות בהם". (2) קדושה - היינו מצד עבודה, ובמיוחד ע"פ מארו"ל שעבודתן מחנכתן. ובמילא כשאינו בשעת העבודה, [כולל בעיקר בלילה שאז לאו זמן עבודה, ולהעיר משו"ת שאג"א סי' יז בנוגע לזמן התמיד של בין הערביים שהי' עד הלילה], במילא חל איסור שעטנז עליהם. כיון שאז אין מהות העבודה [האיכות והקדושה - הפעולה שעל ידה] מתקיימת בפועל [בגלוי]. ובמילא מסתעף בהלכה שלא בשעת עבודה אין הבגדי כהונה דוחים איסור כלאים.

ומבאר הרבי [ס' התוועדויות תנש"א ח"ג ע' 183]: "נוסף על הזהירות (להזהיר) מהיפך הטהרה, הי' הכהן צריך לעשות עבודתו בביהמ"ק (קדושה) לבוש בבגדי כהונה, שהיו "לכבוד ולתפארת" (שלימות בגשמיות). ועפ"ז יש לבאר, מדוע כהן ששימש "מחוסר בגדים" עבודתו פסולה, "בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם" - אע"פ שענינם דבגדי כהונה הי' (בעיקר) "לכבוד ולתפארת" (שלכאורה אין זה נוגע כל כך לעצם העבודה?) אלא ששלימות העבודה במשכן היא בכך שתהי' בתכלית השלימות וההידור "לכבוד ולתפארת".

ובסגנון הרגוצובי (הובא בצפע"נ כללי התוהמ"צ ח"א ערך בגדי כהונה) בהגדרת הפרש בין בגדי כה"ג וכהן הדיוט:

"בגדי כה"ג הלבשה היא המצוה, לא משום דבלא זה הוה מחוסר בגדים. ולכך אין בו משום כלאים לעולם, משא"כ גבי בגדי כהן הדיוט דזה הוה רק לצורך קרבן כדי שלא יהא מחוסר בגדים, ולכך אסור בהם כלאים שלא בשעת עבודה, ועיין יומא דף ס"ט ע"א ע"ש".

וכמו"כ הגר"י ענגיל (באתוון דאורייתא כלל יט) שקו"ט בארוכה בענינם דבגדי כהונה, ומביא מהש"ס [מס' זבחים יז, ב ועוד] בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם וכו', וכפי שממשיך שגדר דבגדי כהונה משפיע על העבודה.

ומאריך עוד ביותר [גם] ע"ד הפעולה שנפעלת בכהן [-גברא] ע"י בגדי כהונה שעליהם [בית האוצר ערך בגדי כהונה (ע' 44)]:

”חסרון במעלת כהונתו”

”וכמבואר מדברי אזה”ח [שמות כח, ב] דאין הבגדים נצרכים לגוף העבודה כלל... רק לכבוד ולתפארת... שנעשה מפואר ע”י הבגדים... וכשחסר לו זה הכבוד והפאר של הבגדים הוא גרעון וחסרון במעלת כהונתו וקביעות שירותו וה”ל כאינו כהן ופסול לעבודה דה”ל כז”.

”כאילו חסר מן הגוף”

ובע’ 51 (שם) ממשיך: דכיון דבשעה שהי’ לבוש בגדים היו הבגדים גוף ועתה הוא חסר הבגדים נמצא שאינוא ותה הגוף שהי’ אז בהיותו לבוש הבגדים כי אז הי’ ענין הגוף מן הגוף והבגדים כי שניהם יחד היו הגוף ועתה הוא הגוף לבד והוא כאילו חסר חלק מן הגוף וה”ל שינוי בגוף... ועכ”פ שפיר חשוב זר”.

[ולהעיר ממ”ש באנצקלופדי’ תלמודית ערך בגדי כהונה [ח”ב ע’ שלא ואילך] אם לבישת בגדי כהונה הוא מצוה בפ”ע או חלק מחלקי עבודת הקרבנות וש”נ].

ועפ”ז יומתק גם מ”ש בשיר השירים [ה, ב]: קול דודי דופק פתחי לי וגו’ ואח”כ ממשיך בפסוק שלאח”ז, פשטתי את כותנתי איככה אלבשנה וגו’, וכממו שמבאר הרבי במאמר ד”ה כי תשא תשכ”ח ”דקאי על בגדי כהונה ובגדי מלכות שפשטו ממנה בגלות... שחסרים לה הבגדי כהונה כו’ ולכן אי אפשר שתהי’ עבודת הקרבנות שנק ריח ניחוח, ובפרט מעשה הקטורת”.

פעולת בגדי הכהונה מצד עצמם, מעין הקרבנות

ג. והנה בעצם הבגדי כהונה עצמם פועלים כעין פעולת הקרבנות, שענינם כפרה. וכמבואר בזבחים פח, ב מה קרבנות מכפרים אף בגדי כהונה מכפרים. וכל בגד מבגדי הכהונה מכפר על עון מיוחד.

ומזה יוצא שבלילה מכיון שהסירו את בגדיהם מעליהם, כדאיתא בתמיד פ”א מ”א: ”לא היו ישנים בבגדי קדש אלא פושטין ומקפלין וכו’”, הרי אז י”ל חסרה בכללות ענינם והמשכתם.

ועפ"ז י"ל יומתק מ"ש הרבי שלילה לאו זמן עבודה, כיון שאז הסדר בביהמ"ק הוא באופן של העלם וסתימו דוקא, והן מצד הכהנים שאין בגדיהם עליהם ובמילא חסר בכיהונם [לגבי עבודתם] והן מצד המשכת פעולות הבגדים והן מפאת כפרות על עוונות. ומסיימים בטוב.

ואהללה שמך לעולם ועד

הרב דוד משה מאסקאוויץ

שיקגו, אילנוי

בשיחת ש"פ בשלח ט"ו בשבט תשמ"ט מוזכר (סה"ש עמ' 211 בעמ' 220) סיום הלכות ברכות, ובהערה (103) מעיר כ"ק אדמו"ר זי"ע, וז"ל:

"[הלכות ברכות] שסיומן - "וירבה בברכות הצריכות, וכן דוד אמר בכל יום אברכך". וצע"ק הטעם שמסיים הלכות ברכות בפסוק "בכל יום אברכך", שבו מודגש רק שצ"ל ברכה (אפילו אחת בלבד) בכל יום, ולא ריבוי ברכות ("ירבה בברכות הצריכות"), ובפרט לאחרי שמדגיש "וכן דוד אמר כו" - ודוד תיקן מאה ברכות בכל יום כו' (טוא"ח (בשם ר' נטרונאי) ושו"ע אדה"ז ר"ס מו).

"ואולי י"ל, שבהוספה "וכן דוד אמר" (דלכאורה למאי נפק"מ שדוד אמר) כוונתו לרמז לתקנת דוד לברך מאה ברכות בכל יום (כמ"ש לפנ"ז בהלכות תפלה (פ"ז הי"ד) "חייב אדם לברך מאה ברכות בין היום והלילה". עכלה"ק.

והנה, מאז שנת תשמ"ט זכינו ונתפרסמו ספרי מדע ואהבה המוגהים בחתימת יד קודשו דהרמב"ם (ומכונים בשם 'הספר המוגה'), ונחשבים למדוייקים ביותר. ושם נתגלה לראשונה הסיום דהלכות ברכות בנוסח אחר קצת (הועתק ג"כ בהוצאת פרנקל):

"כל דבר שהוא מנהג, אע"פ שמנהג נביאים הוא, כגון נטילת ערבה בשביעי של חג, ואצ"ל מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של פסח אין מברכין עליו. וכן כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה או לאו, עושין אותו בלא ברכה. ולעולם יזהר אדם מברכה

שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות. וכן דוד אומר בכל יום אברוך ואהללה שמך לעולם ועד".

והיינו שהסיום מדוד אינו רק "בכל יום אברוך" אלא גם סיפא דקרא "ואהללה שמך לעולם ועד", ובפשטות תוכן העניין הוא, דאחרי שאמר שאין מברכים על תקנת חכמים, כמו על הלל וכו' ועם זה "ירבה בברכות הצריכות" מביא ראיה מדוד שאמר "בכל יום אברוך", וכביאור כ"ק אדמו"ר דהרא"י היא דוקא מדוד שתיקן מאה ברכות, ומסיים "ואהללה שמך לעולם ועד" - כלומר בכל מה דאפשר.

ובזה מיושבת קושיית כ"ק אדמו"ר: ברור שרבינו הרגיש היטב בחסרון סיום הכתוב בנוסח שה"י לפניו, וע"כ הוקשה לו מה שאדרבה אין רא"י להוספה בברכות הצריכות מתחילת הכתוב, ועכשיו נתברר באמת שהרמב"ם הביא גם סיום הכתוב "ואהללה שמך לעולם ועד" המורה על עניין ההילול וההודיה בריבוי - כמתאים לדבריו "וירבה בברכות הצריכות".



נגלה

גר בביכורים

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. במשנה במס' ביכורים (א, ד) מבואר שגר אינו יכול לקרוא פרשת ביכורים, שכן נאמר בה "אשר נשבע ה' לאבותינו", והגר אינו יכול לומר "אבותינו". וכן בתפילה אינו יכול לומר "אבותינו".

וזו לשון המשנה: "הגר, מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר 'אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו'. ואם היתה אמו מישראל, מביא וקורא. וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו, אומר 'אלקי אבות ישראל'. וכשהוא בבית הכנסת, אומר 'אלוקי אבותיכם'. ואם הייתה אמו מישראל, אומר 'אלוקי אבותינו'.

אך הירושלמי חולק על משנה זו: בירושלמי, ביכורים, א, ד, מובאת דעת רבי יהודה, החולק על כך, ונאמר שם שאמוראים פסקו כמותו: "תני בשם רבי יהודה, גר עצמו מביא וקורא, מה טעם, 'כי אב המון גוים נתתיך', לשעבר היית אב לארם ועכשיו אב לכל הגויים. רבי יהושע בן לוי אמר, הלכה כר' יהודה. אתא עובדא קומי דרבי אבהו, והורי כרב יהודה".

ובתוספות, בבא בתרא פא, א ד"ה למעוטי, נחלקו ר"ת ור"י האם הלכה כמשנה או כירושלמי:

(א) דעת רבינו תם היא כמשנה בביכורים, שגר מביא ואינו קורא, וכותב התוס' "ומכח ההיא משנה לא היה מניח רבינו תם לגרים לברך ברכת הזימון לפי שאינו יכול לומר "שהנחלת לאבותינו ארץ טובה" (ולכן אינו יכול לזמן ולהוציא אחרים בברכתו, כי כשיברך, יחסיר מילים אלו- כך מבוארים דבריו בבית יוסף, סימן קצט).

(ב) דעת ר"י היא, שהלכה כדברי הירושלמי, "ולא קיימא לן כההיא משנה", וגר יכול לומר "לאבותינו", ולכן הגר מביא וקורא, וכהירושלמי שצוטט לעיל.

ועיי"ש בהמשך התוס' שמוסיף דלדעת ר"י, יש לכאורה בעייה נוספת מלבד "לאבותינו": בפרשת ביכורים נאמר "לתת לנו", וגר אינו יכול לומר כך, כי אין לגרים חלק בארץ (כשם שנשים אינן יכולות לקרוא פרשת ביכורים, משום שאין להן חלק בארץ, כמבואר בביכורים משנה ה). לכן מוסיף ר"י, שאין הכי נמי, רק גר שהוא מבני קיני, שיש להם חלק בארץ (כאמור במדבר י, "והיה הטוב ההוא אשר ייטיב וגו' והטבנו לך", ומפרש בספרי שקיבלו דושנה של יריחו וכו'), יכול לקרוא פרשת ביכורים. ר"י מוסיף ומביא לכך ראייה מתוספתא מפורשת, שבה מובא בשם רבי יהודה, שרק גר מבני קיני יכול לקרוא, עיי"ש עוד.

[עיין עוד בתוס' שם קושיה נוספת של ר"ת על הירושלמי, כיצד יכול גר לומר פרשת ביכורים, הרי אפילו אם נקבל שאברהם נקרא אב המון גויים, מכל מקום בפרשת ביכורים נאמר גם "ארמי אובד אבי", והמילה "אבי" מתייחסת ליעקב, ואיך יכול גר לומר על יעקב "אבי" (יעקב ודאי לא נקרא "אב המון גוים")? על כן מסיק רבינו תם "דההיא

דירושלמי משבשתא היא". הרמב"ן מיישב קושיה זו וכותב "ואף על גב דכתיב בפרשת ביכורים 'ארמי אובר אבי', שלושה אבות העולם היו כאברהם", וכך כתב הר"ן שם בחידושו "יש לומר דשלושת האבות הן הן אבות העולם, כאברהם", ואכמ"ל בזה].

ובשולחן ערוך אדמוה"ז, או"ח, סי' נג סכ"ב הביא המחלוקת של ר"י ור"ת: "יש מונעים גר מלהיות ש"צ מפני שאינו יכול לומר אלהי אבותינו, ונדחו דבריהם שאף הגרים יכולים לומר אלהי אבותינו שנאמר כי אב המון גוים נתתיך, כלומר מכאן ואילך אתה אב לכל הגוים שיתגייירו". וכן בסי' קצט ס"ד, פוסק כר"י: "וגר גמור יכול לברך אפילו בזימון להוציא אחרים ידי חובתם, ויכול לומר 'על שהנחלת לאבותינו', לפי שלאברהם ניתנה הארץ למורשה, ואברהם נקרא אב המון גוים". וכן אודות אמירת "על הארץ הטובה אשר נתן לך" בברכת המזון, כותב שם סי' קפו ס"א "וכן גר שנכנס לדת ישראל ונלוה עליהם ונטפל אליהם ונחשב כאחד מהם לכל המצות הנוהגות בהם ולהם ניתנה הארץ למורשה, נתחייב גם הוא כאילו ניתנה גם לו, שהוא והם עם אחד הוא לכל דבר".

ב. הרמב"ם, בהלכות ביכורים, פ"ד ה"ג, פוסק כירושלמי: "אבל הגר מביא וקורא, לפי שנאמר לאברהם 'כי אב המון גוים נתתיך' (בראשית יז, ה), הרי הוא אב כל העולם כולו, שנכנסין תחת כנפי השכינה, ולאברהם היתה השבועה תחילה, שיירשו בניו את הארץ".

מסתימת לשון הרמב"ם עולה, שהוא איננו מחלק בין גר מבני קיני לגר שאינו מבני קיני, וצ"ע כיצד ייתכן הדבר, הרי לגר אין חלק בארץ, ואיך יוכל לומר "לתת לנו"? והיא קושית המשנה למלך שם "תמיה לי דאף שיכולין לומר לאבותינו, מ"מ כיון שלא נטלו חלק בארץ אינם יכולים לומר אשר נתת לי, דומיא דאשה" והיינו דהרי נאמר בפרשת ביכורים פסוק נוסף, "האדמה אשר נתת לי", וגם מפסוק זה מבואר, שצריך שיהיה לו חלק בארץ. ואכן, במשנה בביכורים, א, ה, וכן ברמב"ם (שם, הלכה ב'), מבואר שאשה אינה יכולה לקרוא כי אין לה חלק בארץ ואינה יכולה לומר "אשר נתת לי", ומה נשתנה גר?

והנה לעניין וידוי מעשרות, כותב הרמב"ם בסוף הלכות מעשר שני (פי"א הי"ז), שגר אינו מתוודה, "מפני שאין להם חלק הארץ והרי הוא

אומר כאשר נשבעת לאבותינו", והקשה מהר"י קורקוס דקשה על מה שיתבאר גבי ביכורים שמביא וקורא על אף שנאמר בפרשת ביכורים "לתת לנו" (וכן "נתת לי") "ומאי שנא ודוי מעשר ממקרא בכורים?".

וכמו כן קשה מה מוסיף הרמב"ם בסיפא של דבריו "ולאברהם הייתה השבועה תחילה שיירשו את הארץ". [עיין כסף משנה על הרמב"ם שם מה שביאר, ובשאגת אריה סימן מט הקשה על ביאורו וביאר באופן אחר ועיין במנחת חינוך סימן תר"ו אות ד'. וביאורו של המהר"י קורקוס בהל' מעשר שני שם, ובעוד אחרונים ואכמ"ל].

ג. הרמב"ן בחידושו לבבא בתרא [שם], מאריך בשיטות המשנה והירושלמי הנ"ל, וכותב בדברי הירושלמי לפיהם גר מביא וקורא, נאמרו לא רק ביחס לגר מבני קיני, אלא ביחס לכל גר, כדעת הרמב"ם - על אף שגרים לא קיבלו חלק בארץ, וזו לשונו: "ובירושלמי לא משמע כי הך סברא כלל (-שיש לחלק בין בני קיני לגרים אחרים-), אלא בכל גרים קאמר רבי יהודה קורין, מפני שהן בני אברהם, וראויים היו לירושה שלו, אלא שנתחלקה הארץ ליוצאי מצרים, והרי הן כטפלים, שראויין לירש ואין להם (-כוונתו למבואר בבבא בתרא ק"ז, ש"טפלים", כלומר מי שהיה פחות מגיל עשרים ביציאת מצרים כמבואר שם ברש"י, אינם מקבלים חלק בארץ), אעפ"כ הרי הם כשאר כל האדם".

ביאור דבריו הוא, שאין למנוע מגרים לקרוא על סמך הכתוב "נשבעת לאבותינו לתת לנו", כי השבועה מצד עצמה כוללת גם אותם, שגם הם בני אברהם וראויים לירשתו. ומה שאינם יורשים, הוא משום שבפועל חלוקת הארץ הייתה ליוצאי מצרים, והם לא היו ביוצאי מצרים, אך אין זה מונע מהם לומר "נשבעת לאבותינו לתת לנו", כי סוף סוף השבועה לאברהם הייתה לתת לבניו, ואף הם מוגדרים כבניו, וממילא הם בכלל השבועה. וראיתי עד"ז מבואר בשם הגר"ח סולובייציק בקובץ נצח ישראל ב עמ' כב.

ולפי"ז ראיתי מבארים (בשם חידושי הגר"ב סורוצקין על מס' בבא בתרא, הועתק באתר לימוד יומי-משם העתקתי חלק מהנ"ל-) שזהו גם הביאור בדברי הרמב"ם: מה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו "ולאברהם הייתה השבועה תחילה, שיירשו את הארץ", כוונתו לומר ג"כ כנ"ל,

שמכיוון שהנוסח הוא "נשבעת לאבותינו לתת לנו", נוסח זה נכון גם ביחס לגר, כי השבועה הייתה לאברהם, שהוא אביהם של גרים, ומצד שבועה זו ראויים גם הגרים לירש (ומה שאין יורשים בפועל, הוא כהסבר הרמב"ן, שהארץ נתחלקה ליוצאי מצרים בלבד, אך לא מצד שאין הגרים ראויים לרשת). לכן, על אף שאין הם יורשים בפועל, הנוסח נכון ביחס לגר.

אך לגבי וידוי מעשרות, שם לא מצאנו נוסח "נשבעת לאבותינו לתת לנו", אלא הנוסח הוא במהופך - "אשר נתת לנו ה', כאשר נשבעת לאבותינו", כלומר עיקר הדגש הוא "אשר נתת לנו", שירשנו בפועל, והמילים "כאשר נשבעת לאבותינו" רק מבארות כיצד הגיעה ירושה זו. וכיוון שהגרים לא ירשו בפועל, אין הם יכולים לומר כך.

ד. אבל עדיין קשה קושית הכסף משנה, דסוף סוף כיון שלא נטלו חלק בארץ אינם יכולים לומר "הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי", וכמו שנשים היות שאין להם בפועל ממש חלק בארץ אינם יכולים לקרוא, ומאי שנא גרים?

יש לבאר זה בהקדים המבואר בלקוטי שיחות (ח"ל פר חיי שרה א) דבבעלות בני" על ארץ ישראל יש שני פרטים: בעלות כללית-זה שכל הארץ שייכת לכלל ישראל, ובעלות פרטית- זה שכל אחד מישראל יש לו חלק פרטי בארץ השייך (רק) אליו, ומבאר שם דשני אופני בעלות אלו באו בפועל ע"י שני קנינים, וגם אינם תלויים זה בזה, דאפשר להיות בעלות כללית בלי בעלות פרטית, ובעלות פרטית בלי בעלות כללית, עיי"ש הביאור.

בהמשך מבאר הרבי דשני אופני בעלות הנ"ל לישראל בארץ ישראל הובטחו לאברהם אבינו: הכתובים "לזרעך אתן את הארץ הזאת" לזרעך נתתי את הארץ, ענינם בעלות הכללית של עם ישראל על הארץ, ואילו בהכתוב "לך אתננה" מדובר בבעלות הפרטת של ישראל על חלקו בארץ.

וכותב (בס"ז, שם) "אברהם אבינו ה' (א) ראש לאומה הישראלית, הכוללת את כל בני", ומצד זה הנה כל ענין שנאמר אליו (או ניתן לו) הרי זה ענין ד"כלל ישראל", והוא גם (ב) ה"אב" של כאו"א מישראל באופן פרטי, כתוארו "אברהם אבינו" אביהם של כאו"א מישראל.

ולפי זה: ההבטחה לאברהם ע"ד בעלות הכללית דא"י היא לאברהם בתור ראש האומה (כלל ישראל), וההבטחה בנוגע להבעלות הפרטית- היא לאברהם בתור ה"אב" של כאו"א מישראל.

ולכן בהכתובים שבהם באה הבטחה לאברהם ע"ד הבעלות הכללית, נאמר רק "לזרעך אתן" (לזרעך נתתי), כי זה אינו בגדר ירושה באופן פרטי מאב לבן, אלא ניתן לכלל ישראל (ולהעיר שהוא אותו ה"כלל" במשך כל הדורות) משא"כ בהבעלות הפרטית שנאמרה לאברהם בתור "אב", שמוריש לכאו"א מבניו, נאמר "לך אתננה ולזרעך", שבזה מודגש היחס ד"אב" ו"בן" שבין אברהם וזרעו, שע"ז באה הארץ בירושה מהאב-אברהם- לזרעו עד עולם".

ובהערה 57 כותב "ואלי יש לקשר לזה השקו"ט והפלוגתא אם גר מביא בכורים וקורא... [מביא לשון הרמב"ם הנ"ל בהל' בכורים ועוד], וע"פ הנ"ל י"ל דזה מה שגר קורא הוא לא מצד היותו חלק מכלל ישראל (כבנ"י שאצלם ישנה הבעלות כללית מאברהם כראש האומה), כ"א בגדר בן היורש מאב שלו -אברהם". ומוסיף להעיר שלעתיד גם הגרים יטלו חלק בארץ וכותב "וי"ל דזו בגדר בעלות פרטית שלהם בארץ דיורשים מאברהם", ומסיים "וראה רמב"ן ב"ב שהגרים בני אברהם ראוים לירושה אלא שנתחלקה הארץ ליוצאי מצרים".

ה. מבואר בזה דסברת הרמב"ם בהל' בכורים הוא משום דשייכות הגרים לארץ ישראל הוא בגדר בנים היורשים מאביהם אברהם, וע"ז מציין להרמב"ן שציטטנו לעיל דראויים היו לירושה שלו, שלפ"ז מובן מדוע הגר מביא וקורא.

לפ"ז יש לבאר החילוק בין הל' בכורים להל' מעשר שני [ולתרץ קושית המשנה למלך והמהר"י קורקוס], בידוי מעשר צריך לומר "ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו", היינו שמדגישים שהאדמה ניתנה לנו-ככלל- כתוצאה מהשבעה שנשבעת לאבותינו, ומתייחס להבטחה לאברהם אודות הבעלות כללית על ארץ ישראל, וזה אכן לא שייך בגר, משא"כ בביכורים אומרים "באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו", וממשיכים "הבאתי את ראשית...אשר נתתה לי" היינו שמדגישים שהאדמה ניתנה לי-כפרט-,

וכנ"ל בגדר בעלות פרטית כתוצאה מהשבועה לאברהם שנמסר לנו בגדר ירושה מאב לבן, וזה אכן שייך לומר אף בגרים כנ"ל. ולכן ממשיך הרמב"ם "ולאברהם היתה השבועה תחלה שירשו בניו את הארץ", היינו שהשייכות של גר להארץ הוא מצד הירושה מאברהם כירושת הבן מהאב ולא מה שהובטח לו נתינה לכלל ישראל. וכנ"ל בלקו"ש והערה בשוה"ג שם, עיי"ש.

למה השמיט רבי במשנה 'חצי לוג שמן לנר המנורה'?

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבאני, ניו יארק

תנן: ¹ 'מידת חצי לוג (שבמקדש) . . היה משמש, להשקאת (מים ל)סוטה, ושמן לתודה',

ובגמרא שנינו: 'יתב רבי וקא קשיא ליה, וכי מי סוטה חולין הן, שכבר קדושים מן הכיור? וקרבן תודה מתקדשת אחר כך בשחיטת הזבח?

אמר לו רבי שמעון ברבי לחצי לוג לכל נר ונר שבמנורה. אמר לו: 'נר ישראל, כן היה.'

וכן מפורש בתוספתא: ² 'חצי לוג מה היה משמש? בו היה מודד ג' לוגין ומחצה למנורה, חצי לוג לכל נר.'

וכן פסק הרמב"ם, ³ שחצי הלוג נמשחה לשמן למנורה, רק שלפועל השתמשו בה גם להשקות סוטה ולקרבן תודה. ⁴

* לעילוי נשמת בתי הצנועה אסתר איידל כהן ז"ל.

(1) מנחות פח.

(2) מנחות פ"ה ה"א

(3) כלי המקדש פ"א הי"ז

עיקר חסר מן הספר !

ולכאורה, למה העלים רבי במשנתינו שימושה האמיתית של חצי לוג לנרות המנורה, אחר שהוא עצמו ישב ונתקשה בזה, והוחלט שאין כלי מידה זו מוכרחת למדידת סוטה ותודה, ובפרט ששיבחה את רבי שמעון וקראו 'נר ישראל', וגם אישר ש'כך היה'?

ואיך הניח רבי את המנורה הנדלקת תמיד כל ערב, ונקט קרבן תודה,⁵ דלא שכיח כ"כ, וכל שכן סוטה?⁶ (ואכן לסוף מזכירה משנתינו דרך אגב - ג' וחצי לוג סכום כל נרות המנורה?)

ובתפארת ישראל (יכין) כתב שלא הספיק רבי להגיה משנתינו אחר שהזכירו בנו רבי שמעון.

אבל דחוק, ובפרט טעות זו שעיקר חסר מן הספר. גם משמע שחתמו המשנה אחר דור רבי.⁷

'אין לך עבודה שכשירה בלילה אלא זו'

והנה לקמן (פ"ט.) מביאה הגמרא ברייתא: 'דבר אחר: אין לך עבודה שכשירה בלילה אלא זו'. וקשה, מאי נפקא לן מינה מכלל זה?⁸ ומי הוא שחולק על זה, שמקדים לומר 'דבר אחר'?

קושיית התוס'

והתוספות שם הקשו,¹⁰ למה הוצרכו בכלל לכלי מידה לקדש את השמן למנורה? ונשאר התוס' בתימה בקושיא יסודית זו.¹¹

(4) י"ל שמשנתינו והרמב"ם מביאים סוטה ותודה (אף שבאמת א"צ מידה לקדשם) כתירוץ תוד"ה ורבנן (ריש פת.). שלרבנן לא עשו מידת לוג ומחצה, רק מה שצריך למילי טובא.

(5) כעין שהקשה השפת אמת לעיל בנוגע לרביעית הלוג

(6) קרבן תודה אי אפשר בשבת ויו"ט, וגם לא בכל ימי הפסח.

(7) אבות פ"ב מ"ב, וראה פרק קנין תורה (ששנו בלשון המשנה) 'נתקיימו ברבי ובבניו'.

(8) והתוס' הקשו מהקטרת איברין כל הלילה, ומתרומת הדשן לפני אור היום?

(9) בטורי אבן יומא טו. כתב: 'לאו לאפלוגי ארישא אתי'

המפרשים נתקשו במיקומה של תוס' זו, למה נתעוררו התוספות לתמוה בזה רק כאן, ולא העירו כן לפני זה כשהזכיר רבי שמעון 'חצי לוג למנורה' לראשונה?

והוצרך היעב"ץ¹² להגיה שתוספות זו איננה במקומה הנכון, ואמנם שייכת לדף הקודם.

תמיהת תוס'

ולענ"ד י"ל ששאלת תוס' זו הרי היא תמיהה קיימת, שאין צריך ליישבה, שאכן כרגיל, אין שמן המנורה צריך כלי אחר למודדה, שהרי השמן נמדד בבזיך נר המנורה עצמו,¹³ וכן ארז"ל 'מערב עד בקר' 'תן לה כדי מדתה', מדת בזיכי המנורה, 'כן עשה משה את המנורה.'¹⁴

ושיעור¹⁵ הבזיך חצי לוג ללילי טבת, אלא שיזהר למעט השמן (או להגדיל הפתילה¹⁶) לקיץ. וטעם הזהירות שידלק רק עד בוקר (אף שאין עניות במקום עשירות) י"ל כדי להבליט ולהדגיש נס 'עדות היא לישראל', שנה המערבי המשיך לדלוק הלאה באותו מידת השמן.

ולכן לא משחו מידה כוללת של ג' וחצי לוג לכל נרות המנורה, כמו שפירש רבינו גרשון מאור הגולה סוף משנתינו (אף שהק' האבני נזר

(10) פט. ד"ה חצי לוג.

(11) קרן אורה, חזו"א, צאן קדשים ועוד האריכו וטרחו ליישב התוס'. להעיר מיד מלאכי, ש'תמה' בתוס' יישובו ברור.

(12) וכן ציין בדברי נחמיה, בהגהותיו על הדרף.

(13) ומישב קושיית מהרי"ד מבעלזא צוק"ל, שבחנוכה לא נמדד השמן שניתוסף בנס? לביאור רבינו (לקו"ש חט"ו חיי שרה) שהשמן כלה ואינו כלה, ורק בלילה שמיני כלה, לא קשיא מעיקרא, שהשמן נמדד בלילה א' ולא כלה עד ליל שמיני.

(14) שהבזיך זהו עיקר המנורה, לא רק קישוט תפארת כפתורי ופרחי'. דברי תורה חוקר אי עשה מנורה להדיוט בלי בזיך.

(15) להעיר מפירוש ראב"ע וראב"ם: 'יערוך אותו' לשון 'ערך' שישער הכהן מדת השמן.

(16) 'בן בבי ממונה על הפקיע' (שקלים פ"ה, תי"ט) נ"ל שהירושלמי לשיטתו נגד הבבלי (אביי - יומא כג, 'ל"ל ממונה גם הדיוט יכול לתקן פתילות' (יכין) שזוהי אומנות לכוון עובי הפתילה לפי שעות הלילה), וכן נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד.

שיצטרך למדוד כל השמן יחד, שז' נרות המנורה מעכבין זה את זה (?)
 שאין השמן נמדד במידה חזונית, אלא בבזיך המנורה עצמה.^{17 18}

'כבתה'

ודיעבד, אינו מעכב אם נותר שמן בקיץ, אבל שיעור חצי הלוג מעכב¹⁹ אם 'כבתה', שלעת כזאת אין הבזיך יכול לקבל מדה הראויה, ומצידה ה' די רק להדליק, או להוסיף קצת שמן.²⁰

ונראה לפרש שלמדו דין 'נדשן השמן, נדשן הפתילה'²¹ מזה שהיה במקדש מידת חצי הלוג, שהרי מידה זו ו'עבודה זו בלילה' נועדה דוקא וביחוד להאיר מתוך חשיכה במצב של 'כבתה'.

וקמ"ל מידה זו, שבמצב 'כבתה', לא די רק להשלים ולהוסיף קצת, אלא צריך מידת חצי הלוג לחדשה ולקדשה כראוי,²² 'פשיטא כמידה ראשונה', שיהא פנים חדשות באו לכאן.

(17) לירוש' (שלקיץ מוסיף גסות הפתילה) חצי לוג מן התורה (יפה עינים מספרי בהעלותך) כן עשה משה בזיך נר המנורה חצי לוג. אבל 'שיערו חכמים' בבבלי משמע שהבזיך לוג, והוצרכו לשער ללילי טבת ארוכין. שבת הלוי ח"ו קדשים קצו.

(18) ועפ"ז יתיישב מ"ש רבינו 'טעות היא בידי' (במכתב מתש"ג, נדפס בלקו"ש ח"ל ס"ע 303 ואילך. ובאג"ק במקומו) ומכל מקום מביא בשיחה (חט"ו המובא בהערה 13 לעיל), שבאמת לא טעה, כנ"ל, ששמן הנר א"צ מידת חצי לוג.

(19) י"ל שגם כל יום תמיד השתמשו במידת חצי לוג, כדיוק לשון 'לכל נר ונר', אבל מעכב רק ב'כבתה'.

(20) כהרשב"א (סי' עט וסי' שט) דס"ל שאין דין הטבה בלילה.

הגרי"ז מיישב דברי רש"י, ואתי שפיר לביאורינו בפנים. וחידוש 'דבר אחר...עבודה כשירה בלילה', זהו כשיטת רש"י, אבל להרשב"א כתבה בלילה אין זקוק, כדיעה ראשונה בברייתא זו, שצריך רק ליתן שמן כשיעור, שרק הדלקה עושה מצוה.

(21) ומיושב דוחק רש"י בסדר לשון הגמרא, וכי זו ואצ"ל זו קתני? שהרי היה לו לומר 'כיון שנדשן הפתילה, נדשן השמן' (שדשן הפתילה נתערב בו)? ואתי שפיר כביאורינו, שמקור הלימוד מכלי מידת המקדש הוא מהשמן.

(22) להעיר שלהרגצובי, כתבה בלילה אינה כשאר הדלקה כששירה בזר, אלא צריך כהן.

הדלקה והנחה שניהם עושים מצוה

נמצאנו למדים שני ענינים הפכיים²³ מחצי לוג שמן כשכבתה:

(א) 'הנחה עושה מצוה', שהרי זקוק לחזור ולהדליק, (ב) 'הדלקה עושה מצוה', שהרי צריכה כל שיעור חצי לוג בזמן שמדליק, אף שבפועל, הרי ישאר מזה שמן הרבה אחר אור הבוקר!

'כן היה'

ויובן בזה סמיכות²⁴ הגמרא: 'אמר רבי יוחנן אמר רבי נר שכבתה,²⁵ ש'לכל נר ונר' שהזכיר רבי שמעון לפני זה, זה באופן של 'כבתה'. וגם יומתק לשונו של רבי: 'כן היה', שלביאורינו היינו שכן אירע²⁶ פעם נדיר, ש'כבתה' ח'ו (שאל"כ היה לו לומר 'כן עשו', או 'כן הדליקו'?)

ולפ"ז, לא שכח רבי יהודה הנשיא אופן הדלקת המנורה כל יום, רק מאורע א' כשכבה הנר.

ואם כן, אתי שפיר שהעלים רבי במשנתנו ענין שלילי של 'כבתה', דלא שכיח.

וי"ל שלשון 'נר ישראל' אינו רק תואר של שבח, אלא סוגית 'כבתה' מרמזת גם להדלקת 'נר ה' נשמת אדם, 'כמ"ש 'ולא תכבה את נר ישראל',²⁷ 'כי אתה תאיר נרי'.

23) ראה תורה שלמה מלואים לפ' מצוה, ומיושב הערת השפ"א שבת כב: ד"ה אר"ה, אבני נזר (או"ח סי' תקב, תקד), צ"פ (עה"ת בהעלותך חג), אבן האזל (תמידין ומוספין ג, יב ד"ה אכן) איך במקדש כבתה זקוק, שהנחה עושה מצוה, הרי מדליק מנר לנר, הרי שהדלקה עושה מצוה? ואף שהדלקה מצוה, מ"מ כשירה בזר, כביאורינו ב'קונטרס הדלקה כשרה בזר'.

24) לא כה'ארטסקרולי' שכתבו The Gemara digresses, אלא פירושי קמפרש, שרבי שמעון מיירי בכבתה.

25) להעיר שכן הי' במעשה זו עצמה, שנעלם מרבי (אולי כרשב"א, שדי רק להדליק) שהעלם קושיא כבחי' 'כבתה'

26) והרי זה דוגמת לשון רבי 'וכן היה' (ערכין י), היינו שכן אירע שעברו אז את השנה.

27) שמואל ב כא, יז.



חסידות

אהבה בתענוגים ושמחת הלב בתאוות?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

באג"ק אדמו"ר הזקן (סי' יז) מייעץ לשואל²: "להתפלל בשמחה גדולה... להתענג תענוג גדול בגדלות הבורא משבחים המוזכרים בסידור התפילה... כאילו רואה בעיניו גדלות מלך בשר ודם... והוא עת רצון לאסתכלא ביקרא דמלכא ולהתענג בתענוגים מזיו כבודו וגדלו...".

ואכן בשני המקומות בתניא (פ"ט ופ"נ) בהם מדובר על "לאסתכלא ביקרא דמלכא", מדובר אודות אהבה בתענוגים, או דרגא קרובה לה³.

ובסיום כותב: "וחי נפש אחי, כי נפש מעלתו חולה מאד בחולת המרה שחורה, וזהו תחבולות היצר בערמה ובמרמה כאילו לש"ש. ושקר דיבר, כי נראה בחוש שבתאוות גשמיות הלב שמח... עיי"ש.

ולכאורה, אם "הלב שמח" בתאוות גשמיות, הרי אינו בדרגת צדיק (שגם צדיק שאינו גמור, כבר אין לו אהבה גלויה לדברים גשמיים, ורק ש"אינו מואס ברע בתכלית... ע"כ נשאר איזה שמץ אהבה ותענוג לשם"⁴), ואיך שייך אצלו אהבה בתענוגים?

(1) ברוקלין תש"מ עמ' מ.

(2) לר' יצחק יפה מקאפוסט - ע"פ המהדיר ב'מקורות והערות' שבסוף הספר.

(3) עיי"ש בס' מ"מ וכו' להרב חיטריק. וראה בתורה אור ד"ה חכלילי עינים (מזג).

(4) שהרע שבו בטל בשישים עכ"פ (= ואינו מורגש), תניא פ"י.

“הדעת במקום הכתר”

הרב משה מרקוביץ

תושב השכונה

בד”ה ועתה יגדל נא תרס”ה (סה”מ תרס”ה ע’ רסז): “וגם צריך להבין מה שהדעת נמנה, ממה נפשך, אם הדעת במקום הכתר וא”כ כשאין הכתר [הוספת המו”ל: נמנה] איך הדעת נמנה כו”.

והעירני ח”א, דלכאורה שאלה זו צ”ע, דהא זה שאומרים שהדעת במקום הכתר משמעו, שמונים את הדעת במקום הכתר, ולא שספירת הדעת עצמה היא באותו מקום ומדריגה דספירת הכתר, ואם כן מהי משמעות השאלה, דכיון שהדעת הוא “במקום הכתר” אם כן כשאין מונים את הכתר כך אין למנות את הדעת.

ומשמע שעצם מנין הדעת במקום הכתר משמעו שהדעת והכתר הוא דבר אחד. והוא תמוה.

[ולהעיר ממפתח כ”ק אדמו”ר זי”ע למאמרי אדמו”ר מהורש”ב נ”ע ערך כתר: “ועתה יגדל תרס”ה (כשהכ. נמנה אין כו’ חסר התירוץ)”. עכ”ל].



“ונודע דלא פסיק פומי’ מגירסא עד שאפי’ מה”מ לא הי’ יכול לשלוט בו”

הנ”ל

ידועים דברי התניא פרק א’, שאין לומר שהבינוני יש לו מחצה זכויות ומחצה עוונות, “שאם כן איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני, ונודע דלא פסיק פומיה מגירסא עד שאפי’ מלאך המות לא היה יכול לשלוט בו, ואיך היה יכול לטעות במחצה עוונות חו”.

מקור הדברים שרבה לא פסיק פומי’ מגירסא עד שאפילו מה”מ לא הי’ יכול לשלוט בו הוא בגמרא ב”מ (פו, א): “לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה מדלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה”, וכבר העיר הרבי ברשימות, שצ”ע הראי’ משם שתמיד לא פסיק פומי’ מגירסא, דאפשר שזה הי’ רק אז כשבא מלאך המות וכו’.

אמנם בפשט דברי התניא נתבאר בתניא ע"פ חסידות מבוארת שיש כאן ב' פרטים, א' דלא פסיק פומי' מגירסא שזה מורה על כמות הלימוד, ועוד שהלימוד הי' באופן כזה שמלאך המות לא הי' יכול לשלוט בו, שזה מורה על איכות הלימוד.

ולכאורה פירוש זה צע"ג, דהרי בפשטות כל נקודת הדברים בתניא היא להוכיח שלא פסק פיו מלימוד התורה, ומה איכפת לן איכות הלימוד, ועוד, מנלן שצריך איכות לימוד מיוחדת כדי שמלאך המות לא יוכל לשלוט בו. ולכאורה בפשטות הלשון "אפילו מלאך המות" משמעו שאפילו מלאך שיכול להבחין רגע שיפסיק לא היה יכול למצוא הפסק זה אצלו.

דהנה בגמרא שבת (ל, ב) מפורש לגבי דוד המלך "כל יומא דשבתא הוה יתיב וגריס כולי יומא, ההוא יומא דבעי למינח נפשיה קם מלאך המות קמיה ולא יכיל ליה דלא הוה פסיק פומיה מגירסא", ופרש"י ד"ה "הוה יתיב וגריס" - "שלא יקרב מלאך המות אליו, שהתורה מגינה ממות כדאמרינן בסוטה (כא,א)", ולכאורה כוונתו לדברי הגמרא שם "אלא אמר רבא תורה בעדנא דעסיק בה מגנא ומצלא", הרי לא נזכר כאן שום דבר אודות איכות הלימוד המגינה ממלאך המות.

ולא באתי אלא להעיר.



הערות במאמר ד"ה ואתה תצוה

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

משפיע בנחלת הר חב"ד, אה"ק

במאמר ד"ה ואתה תצוה תשנ"ב (מלוקט ו) באות ב' מביא את המאמר של הרבי הקודם ד"ה וקבל היהודים, שמפרש דתצוה הוא מל' צוותא וחיבור, ומבאר שהכוונה בזה הוא שמשה מקשר את ישראל עם אוא"ס וכו'.

ובהערה 5, מעיר - ד"ה שייכות דהביאור בואתה תצוה גו' לוקבל היהודים גו' ראה לקמן ס"ט ואילך".

ולכאורה אינו מובן כלל:

דהרי מפורש לקמן באות ד' דוקבל היהודים היינו שקבלו מה שהחלו במתן-תורה, והוא מפני ענין המס"נ שלהם, שזה בא מכחו של מרדכי היהודי, האתפשטותא דמשה שבדורו, והרי זהו פי' ואתה תצוה. א"כ הרי ברור הקשר דוקבל היהודים לואתה תצוה, ומהי ההערה בזה?

ולאידך, בסעיף ט' מתחיל לבאר את הענין דוקבל היהודים לאחר הנס - ובמה זה קשור יותר לואתה תצוה?

יצריך לי עיון בזה.

ב. באות ו' בהקטע השני, שואל מהו הקשר בין מה שמשה רבינו הוא רעיא מהימנא לבין מה שרועי ישראל בכל דור הם רעיא מהימנא, ומבאר שאלתו כי הרי מה שמשה המשיך את האמונה בפנימיות היינו בדעת, ואילו מה שרועי ישראל מחזקים את האמונה היינו שתהי' במסירות נפש.

ומתוך, שעיקר הענין דרעיא מהימנא של משה רבינו, הוא זה שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה, - שתהי' מצד עצם הנשמה, ומה שמשה רבינו ממשיך את האמונה בפנימיות בדעת, הוא תוצאה (ההדגשה במקור) מזה שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה. (וכונתו בזה דא"כ כיון שגם משה רבינו עצמו עיקר ענינו הוא שהוא מחזק את האמונה עצמה וא"כ הר"ז כמו רועי ישראל בכל דור שמחזקים את האמונה עצמה), ובהמשך הדברים אומר דזהו "כנ"ל סעיף ה' דהמשכת האמונה בפנימיות (בדעת) הוא ע"י גילוי ההתקשרות דעצם הנשמה".

ולכאורה אינו מובן, מדוע המשכת האמונה בדעת היא תוצאה מחיזוק האמונה עצמה, הרי לכאורה הם 2 דברים שונים, כפי ששואל בתחילת קטע זה.

ונראה כי כדי להבין זה, הנה מתחילה צריך להבין מהו פירוש המשכת האמונה בדעת, דאם הכוונה היא רק שמשה רבינו נתן להם ביאורים והסברים (חמרי מידע) המבארים את ענין האמונה באלקות, ומכריחים באופן שכלי שיש בורא הכל וכו', וכו', א"כ לכאורה לשם מה צריך לזה את משה רבינו, הרי אפשר ללמוד את ענינים אלו בכל

מקום שהם מובאים (בספרים וכו') ועייז להגיע להמסקנא של האמונה.

עוד דבר בזה, אילו רק זה הוא מה שמשה רבינו מלמד דעת את העם, הנה אכן מה קשר יש לזה עם אמונה.

ולכן נראה לומר, דמכיון דידיעה אמיתית בגדולת הוי', שבורא את הכל ומהווה ומחיה ומקיים וכו' וכו', מחייבת ביטול והנחת עצמותו - הנה לכן השכל מצ"ע, אף שיראה בספרים וילמד ענינים אלו, לא יוכל לקבל זאת, (וע"ד מה שכתוב בהקדמת התניא - אם שכלו ודעתו מבולבלים וכו') (כי השכל הוא משרת את האדם, וכיון שהאדם מעוניין מאד בחיזוק מציאותו, הרי מחמת השוחד דאהבת עצמו השכל לא יקבל כל חומר שמחייבו לבטל את עצמותו, וימצא כל מיני טצדקי לשלול זאת), ולכן בכדי שהשכל יקבל זאת, הוא צריך שיהי' לו מוכנות לזה, והוא בכח האמונה, וזה בא ע"י משה רבינו, וזהו הפירוש שמשה רבינו ממשיך את האמונה בפנימיות בדעת.¹

ואם כן - עתה אפשר להבין שמוכנות זו של השכל (האדם) הוא ע"י שמחזק את האמונה עצמה, ולכן לא רק שהשכל מקבל זאת, אלא עוד אדרבה הוא מעוניין ומתייגע שגם בשכלו יקבל את האמת האמיתית.²

(1) וראה גם במאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום גו' תשל"א (קו' י"א ניסן תשמ"ט, מלוקט ג' עמ' קג, ו-קד), וז"ל: "דשכל האדם כמו שהוא מצ"ע מכריח לרצות רק בזה שטוב לו, דזהו שאוה"ע בוחרים בהשרים, אף שגם הם יכולים להבין שהמלך הוא העיקר (דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף), כי להיותם בבחי' יש, אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים, וזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת והמציאות שלהם ולבחור באלקות, הוא מצד הנשמה (חלק הוי') שבחירתה באלקות היא בחירה עצמית שלמעלה מהשכל. . . וזה פועל על שכלם שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא האמת, שחי וקיים בקיום נצחי. . . צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות" עכ"ל.

(2) ועיי' ג"כ במאמר ד"ה קץ שם לחושך תשכ"ד (קו' חמשה עשר באב תנש"א, מלוקט ה' ע' שלג), וז"ל (ד) כשמתבונן בשכלו בענין שהוא מאמין בו (באמונה פשוטה שלמעלה מהשכל) בכדי שגם בשכלו יבין את הענין, (ש) גם לאחר שהוא מבין את הענין בשכלו, האמונה שלו היא אמונה שלמעלה מהשכל. . . (ו) בהתלבשות האמונה בשכל, זה שהשכל בא למסקנא שהענין שמאמין בו הוא אמת גם מצד השכל, הוא מצד השכל (דכשמתבונן בשכלו. . . משתדל שההתבוננות והשקו"ט יהיו עפ"י אמיתית

ועפ"ז מתורץ שאלה נוספת, והוא מה שכנ"ל בהמשך הדברים מציין ל"לעיל סעיף ה'" והרי לעיל כתוב רק שהמשכת האמונה בפנימיות הוא ע"י גילוי ההתקשרות דעצם הנשמה, ואינו מוסיף שם דכותנו היא המשכת האמונה בדעת.

ועפ"י הנ"ל מובן, דכיון שכותב שם שהמשכת האמונה בפנימיות הוא ע"י גילוי ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה, ומכיון דפנימיות פירושו שנקלט בכחותיו הפנימיים שהם השכל חב"ד, א"כ ממילא הכוונה שם היא להמשכת האמונה בדעת שהיא ע"י גילוי ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה.

ויש מקום עוד להוסיף ביאור בכל הנ"ל.

ג. באות יו"ד, כשבא לבאר שהמאור דהנשמה שמתגלה ע"י הכתית דהגלות הוא נעלה יותר מהמאור שמתגלה ע"י הכתית דהגזירות, מקדים "דמהטעמים ע"ז שבמתן תורה היתה רק התחלה ובימי אחרור היתה הקבלה, הוא כ"י . . במ"ת . . הי' גילוי מלמעלה, ובימי אחרור היתה הקבלה מצד עצמם".

ולכאורה זהו ביאור חדש בהסבר מדוע בזמן גזירת המן היתה הקבלה, - והרי לעיל באות ד' מבאר זאת לכאורה באופן אחר, - מצד המסירות-נפש שלהם.

והנה זה שלעיל לא הי' יכול להביא הסבר זה, י"ל כי גם אחרי ההסבר דכאן נשאר עדיין קשה ה"דבר פלא" איך יתכן שבמ"ת היתה רק התחלה, דאף שבפועל הי' שם גילוי מלמעלה, אבל הא גופא טעמא בעי מדוע לא היה יכול להיות הקבלה מצד עצמם,

ולכן להסיר את ה"דבר פלא" מוכרח שם לבאר שזהו מצד המס"נ - שזה לא היה בהזמן דמ"ת, דאף שבודאי גם במ"ת הנה בכח היו מוכנים למס"נ, אבל סו"ס אינו דומה כלל המס"נ שבכח להמס"נ בפועל, שזה היה בזמן הגזירה.

השכל) ואעפ"כ ההתלבשות אינו פועלת שינוי באמונה . . האמונה שלו היא אמונה שלמעלה מהשכל", ועי' שם עוד בהערה 33.

אבל השאלה היא לאיך גיסא, מאחר שכבר ביאר לעיל דהמעלה הוא מצד המס"נ, מדוע מביא כאן טעם אחר, והרי טעם זה לבדו אינו מספיק לבאר את ה"דבר פלא", כנ"ל.

ונראה לומר, שאכן טעם זה אינו עונה על ה"דבר פלא", אבל מבאר את ההבדל בפועל בין מ"ת לפורים (דשם הי' הגילוי מלמעלה ובפורים היה זה מצ"ע), וכיון דלהמשך הביאור בהמאמר, בהמעלה דכתיב מצד הגלות על הכתיב שמצד הגזירות נוגע נקודה זו (ההבדל בין הבא מלמעלה לבין הבא מכח האדם מצ"ע), לכן מביא כאן הסבר זה. ועצ"ע קצת.



עולם האצילות הוא מדור לצדיקים הגדולים [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון טו (אי"ח עמ' 36) כתב הרב פ.ק. להשיג על מה שכתבתי לבאר בתניא פ' לט: "לכן הוא מדור לצדיקים הגדולים שעבודתם היא למעלה מעלה אפי' מבחי' דחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולתו ית' כמו שעולם האצילות הוא למעלה מעלה מבחי' בינה ודעת ושכל נברא, אלא עבודתם היתה בבחי' מרכבה".

וכתב הרב פ.ק.: "ומביא משיעורים בספר התניא הערת כ"ק אדמו"ר [זי"ע] "לכאורה צ"ל 'היא' וכלפני זה".

"ואעפ"כ הוא רוצה לבאר בדרך אפשר למה כתוב בתחילה 'היא' ואח"כ 'היתה', ומבאר הכוונה במ"ש 'עבודתם היא' היינו שעכשיו בהיותם במדור הצדיקים הגדולים שבאצילות, עבודתם היא למעלה מעלה אפי' מבחי' דחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולתו ית'.

"אבל מובן שבהיותם במדור הצדיקים הגדולים שם אין עבודה, ואין שייך לומר עבודתם היא כי היום לעשותם ולמחר (בג"ע) לקבל שכרם", עכ"ל.

והנה מה שכתב: ש"אין שייך לומר 'עבודתם היא', כי היום לעשותם ולמחר (בג"ע) לקבל שכרם", ו"שם אין עבודה", תמוה, שהרי בתחילת פל"ט כתב רבנו הזקן בהגה"ה: "יש מלאכים עליונים בעולם הבריאה שעבודתם בדחילו ורחימו שכליים כמ"ש בר"מ שם שיש שני מיני חיות הקדש טבעיים ושכליים". - הרי בהדיא ש"מלאכים עליונים בעולם הבריאה 'עבודתם' בדחילו ורחימו שכליים", הגם שאין שם עבודה, ובפרט גבי מלאכים שמעיקרא לא שייכים ל'עבודה' כלל.

וגם בנוגע לנשמות איתא במאמרי אדמו"ר האמצעי דרושי חתונה (ע' תקיט-כ) ס"ד: "ובזה יובן ענין עסק עבודת הנשמות אחרי הסתלקותם מעוה"ז, דודאי א"א לומר שהן יושבין בג"ע ונהנין מזיו כו' תמיד במדריגה א' כמלאכים שהרי הנשמות נק' מהלכי ולא עומדי, וק"ו הוא ממה שאנו רואים בנשמות שבגופי' שנק' מהלכים שהולכים בעילוי אחר עילוי במדרג' בכל יום ויום בעבודתם בתפלה ותומ"צ כמ"ש באברהם הלוך ונסוע מדרגא לדרגא כו' כמ"ש בזהר, כ"ש אחרי הסתלקות הנשמות במקורם במל' דאצי' שצוררים בצרור החיים העליוני' שבודאי הולכים ועולים בעילוי המדריגות בתמידות בלי שיעור כלל כמ"ש ילכו מחיל אל חיל כו', וענין העליות הללו הוא שמשגיגים בעצמות אוא"ס בהשגות עמוקות ונפלאות זו למעלה מזו ובבחי' ביטול מהשגה הראשונה לגמרי כשעולה למעלה בעומק ההשגה האלקי' יותר וכך עולה בלי שיעור", עכ"ל.

ועי' בהמשך תער"ב ח"א (ע' תקעג) שכתב: "דהרי גם עבודת הנשמה שמצ"ע שזהו שכר עבודתה כו' אינו בערך כמו שהוא בהנשמה קודם התלבשותה בגוף כו', וכ"ש דעבודת הנשמה שבבחי' שייכות אל הנה"ב שאינו בערך כלל לגבי עבודת הנשמה כמו שהיא למעלה כו'".

וכ"ה בהמשך שם ח"ג (ע' א'תסט): "וכן עבודת הנשמה בהתלבשותה בגוף אינו בערך עבודתה כלל קודם התלבשותה כו'".

וראה גם תורת מנחם כרך ה תשי"ב ח"ב (ע' 162): "הגם שעבודת הנשמות למטה אינה בערך כלל לאופן עבודתה בהיותה למעלה".

ושם (ע' 222-3) איתא עוד: "וזוהי מעלת האהבה ויראה של הנשמה למטה לגבי האהבה ויראה של הנשמה למעלה, שהאהבה

ויראה של הנשמה למעלה הם ע"פ טו"ד, אמנם, ע"י ירידתה למטה להתלבש בנה"ב נעשה אצלה אהבה ויראה שלמעלה מטו"ד.

"וביאור הענין, דהנה, ידוע שיש ב' מיני אהבה, אהבה זוטא ואהבה רבה. אהבה זוטא היא אהבה שבאה ע"י התבוננות שכלית, שהיא אהבה שע"פ טו"ד, ואהבה רבה היא אהבה טבעית ועצמית שלמעלה מטו"ד. והנה, עבודת הנשמה מצד עצמה (כמו שהיא למעלה) עיקרה הוא בענין ההשגה דוקא. וכידוע [תניא פל"ט] שזהו החילוק שבין נשמות למלאכים, שמלאכים, האהבה והיראה שלהם הם אהוי"ר טבעיים, ועד שאפילו מלאכים עליונים שבעולם הבריאה שעבודתם בדו"ר שכליים (כדאיתא בע"ח [שער נ פ"ז - ראה לקו"ש ח"ד ע' 1153] והובא בתניא [פל"ט בהגהה]), אין זה באופן שהעיקר הוא ההתבוננות וההשגה השכלית שנעשית מקור להמדות, כי אם, שהשכל הוא רק סיבה לעורר ולגלות את המדות הטבעיים".

הרי בהדיא דאית 'עבודה' [למעלה] ואית 'עבודה' [למטה], וא"ש.



זמן ומקום [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון האחרון (א"כ עמ' 58 ואילך) הביא הרב י.י.ג. מד"ה ואברהם זקן תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"א ע' שיב), הערה 67, שז"ל: וע"פ מ"ש בתורת לוי"צ למסכת מדות (ריש ע' רעג), שמקום הוא בז"א וזמן הוא במלכות - עיקר הענין דדירה בתחתונים שאין תחתון למטה ממנו הוא בבירור ותיקון הזמן. ע"כ.

והקשה למה ענין הזמן הוא בחי' תחתון יותר מענין המקום? ואיך שייך לחלק בין זמן ומקום, והרי מובן ומבואר בכ"מ שאין שייך זמן בלי מקום ומקום בלי זמן?

ועי' בלק"ש ח"כ ע' 333 אות כ"ג (בהשיחה שנאמר בהמשך למאמר ההוא), וז"ל: "ואע"פ אז זמן איז פארבונדן מיט מקום. . . אעפ"כ איז מובן. . . אז אין דעם גופא קומט זמן פאר מקום",

ועיי"ש שמציין להערה 67 של המאמר. וכן הוא בלקו"ש בא חכ"ו ע' 62 אות ה', ובמשיחת ש"פ במדבר תשנ"א אות ג'.

ועיי' שם הסברת הדבר, כי "יעדער "התהוות" נכולל אויך התהוות המקום] איז א "שינוי" לגבי קודם ההתהוות. ובמילא קומט אויס, אז פאר יעדער התהוות (אויך התהוות פון מקום), איז שייך געווען די מציאות פון א ענין וואס איז דערנאך נשתנה געווארן - וואס דאס איז (תוכן ענין ה)זמן".

וי"ל בביאור דברי הלקלוי"צ, שקאי על ב' עולמות, דהיינו על המקום והזמן שאינם באותו העולם. וביאור דבריו הם ע"ד הנ"ל בשיחת הרבי (עי' להלן), שעיקר ההגבלה וההתחלקות בכלל נהיה ע"י הזמן, לכן בכל עולם עיקר ההגבלה של גדר המקום באותו העולם הוא ע"י הזמן. ומובא בכ"מ (ע"פ דברי הרמב"ם ה' יסודי התורה פ"ב ה"ו) שכל ענין של מדרגה הוא ענין של מקום. לפ"ז בכל עולם שלמטה, העולם שלמעלה ממנו יש בו ענין של מקום לבד בלא זמן, דהיינו, שיש בו מדרגות שונות (ענין המקום) אך אינם מחולקות זו מזו אלא מאוחדות זה עם זה, כי אין בו ענין הזמן של העולם שלמטה ממנו. והנה עיקר מציאות הזמן והמקום נבראו בספירת מלכות (כמ"ש בשהיח"א פ"ז), לכן כתב בלקלוי"צ שמקום הוא בז"א, וזמן הוא במלכות. ולהעיר מלקו"ש ח"כ ע' 88 ואילך.

אלא שבכל זאת ישנו חידוש ושינוי קצת בדברי הלקלוי"צ על דברי הרבי בהשיחה, כי לפי דברי הרבי בהשיחה התחלת ענין ההגבלה בכלל - הוא ע"י ענין הזמן, דלפ"ז יוצא, שאין ענין של מקום כלל לפני הזמן. ובדברי הלקלוי"צ הדברים שנויים באו"א קצת, שעיקר ענין ההתחלקות של גדר המקום נהיה ע"י הזמן, אך ישנו ענין המקום לפני הזמן אך אינו בהתחלקות כ"כ. [לכן כתוב בהערה 78 הנ"ל בדברי הלקלוי"צ הם "עוד טעם", עיי"ש]

אך מ"ש הכותב הנ"ל שהזמן הוא מציאות רעוע לעומת המקום כו' כי התינוק משעה שנולד מתחיל להתייבש (כדברי הבחי הידועים, בראשית א, כח) וכן מצינו שכל הווה נפסד (מו"נ ח"ב פ"ב), לכאורה אינו מדויק, כי י"ל שכן הוא גם בהגבלת המקום כמובן ממשל הידוע על זריקת אבן למעלה שנופל האבן חזרה לארץ כשכח הזריקה כלה,

שהכח כלה ע"י המשכתו בגדר המקום, וכן מובן מהמבואר בכ"מ שכל אור מתמעט בהמשכתו (תרס"ו ע' יב).



רמב"ם

כסדרן בספר תורה ותפילין

הרב חנני' יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תו"ת ב"ב - בריסל

א. רמב"ם פ"א מהל' תפילין הט"ז: "הטובל את הקולמוס לכתוב את השם לא יתחיל מאותו השם אבל מתחיל הוא מאות שלפניו, שכח לכתוב את השם תולה אותו בין השיטות, אבל מקצת השם בשיטה ומקצתו תלוי פסול, ובשאר התיבות אם שכח כותב מקצת התיבה בשיטה ומקצתה למעלה, במה דברים אמורים בספר תורה, אבל במזוזות ותפילין אין תולין בהם אפילו אות אחת, אלא אם שכח אפילו אות אחת גונז מה שכתב וכותב אחרת כו'", וב"כסף משנה": "במה דברים אמורים בספר תורה אבל בתפילין כו', בירושלמי פ"ק מגילה (ה"ט), והטעם משום דהוי שלא כסדרן, ואמרינן במכילתא (ס"פ בא) כתבן שלא כסדרן יגנזו, ואינו מחלק בין פרשיות ובין תיבות לאותיות", וז"ל הירושלמי שם: "תולין בספרים, אין תולין לא בספרים ולא במזוזות, ספרים שכתבן כתפילין ומזוזות אין תולין בהן, ומזוזות שכתבן כספרים תולין בהן",

ומה שכתב ה"כסף משנה" "והטעם משום דהוי שלא כסדרן", לכאורה תמוה, שהרי הרמב"ם לא הזכיר אפילו ברמזו הא דשלא כסדרן, ואמנם בספר "התרומה" פירש כן את דברי הירושלמי, והביאו גם הטור, וז"ל "התרומה" בהל' תפילין סי' ר"ד: "ומשפט תולין דילוגין בספר תורה, ואין תולין בתפילין ומזוזות, כדאיתא בירושלמי פרק קמא דמגילה, משום דתניא במכילתין (ס"פ בא) כתבן שלא כסדרן יגנזו", ומבואר בדבריו, שהטעם לכך שאין תולין בתפילין ומזוזות הוא משום דבעינן בהם שיהיו כסדרן,

אבל בשו"ת הר"ן סי' ל"ט חלק עליו ופירש את הירושלמי כפשוטו, וז"ל: "אלא שאין שיטתם נכונה בעיני דההיא דירושלמי כך היא בפ"ק דמגילה על מתניתין דתנן התם: אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ותפילין ומזוזות אין נכתבים אלא אשורית, ושם בגמרא אמרו על דרך קושיא: תולין בספרים ואין תולין במזוזות? כלומר: היאך אמרו במשנתנו שאין בין ספרים ומזוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון, הרי חילוק אחר יש ביניהם, שהרי תולין בספרים ואין תולין בתפילין ומזוזות, ואמרינן שם על דרך תירוץ: ספרים שכתבם כתפילין ומזוזות אין תולין בהם, תפילין ומזוזות שכתבם כספרים תולין בהם, כלומר: האי דלא קתני במתניתין אין בין לענין תליה, לפי שמה שתולין בספרים ואין תולין בתפילין ומזוזות אינו מחומר תפילין ומזוזות ולא מקולן של ספרים, אלא מפני דרך כתיבתן אמרו כן, שלפי שהספרים כתיבתם גסה ויש ריוח הרבה בין שיטה לשיטה תולין, אבל תפילין ומזוזות מתוך שכתבתם דקה אין תולין, ולפיכך, ספרים שכתבם כתפילין ומזוזות אין תולין בהם, תפילין ומזוזות שכתבם כספרים תולין בהם, ולפיכך לא נשנה במשנתנו דאין בין, עי"ש, שלפי זה הרי אין קשר בין דין "אין תולין" לפסול שלא כסדרן, ועכ"פ אילו הרמב"ם היה סובר כדעת הראשונים שכורכים הדברים היה לו לפרש זאת, וצ"ע.

שוב ראיתי לרבינו ה"צמח צדק" באו"ח סי' ט"ו אות ו' שהביא מש"כ ה"בית יוסף" על הטור סי' ל"ב שכתב: "אבל אם חסר אות אחת אין לה תקנה שאין מגיהין בתפילין, שאם כן היו כתובין שלא כסדרן ואמרו במכילתא כתבן שלא כסדרן יגזו", וכתב ע"ז הב"י: "וכן כתב הרמב"ם ז"ל פ"א מהל' תפילין" - ותמה על זה רבינו ה"צמח צדק": "ובאמת דברי הרמב"ם אינן כדברי הטור, שהרמב"ם כתב פ"א הט"ז שאין תולין בהן אפילו אות אחת, אבל לא הזכיר כלל הטעם דהוי שלא כסדרן, ודברי ההגהות מימוניות שם אות נ' תמוהים דכתב על זה: "בירושלמי מגילה מפרש טעמא משום דלא הוי כסדרן דאמרינן במכילתא כתבן שלא כסדרן יגזו ואין מחלק בין בפרשיות בין בתיבות בין באותיות" עכ"ל, וזה אינו, דבירושלמי פ"ק דמגילה נזכר רק "תולין בספרים ואין תולין בתפילין ובמזוזות וכו'", ופיסולא דירושלמי הוא רק שאין תולין והוא פיסולא אחרניא כו', ותירוק

הירושלמי ע"כ צריך לפרש כמ"ש הר"ן בתשובה כו" עיש"ה, ועי' בחידושי הגרי"ז ז"ל על הרמב"ם שכיון להנ"ל.

שוב הקשה ב"צמח צדק" שם באות ז', על מה שכתב הרמב"ם פ"ה גבי מזוזה ה"א: "כתבה שלא על הסדר כגון שהקדים פרשה לפרשה, פסולה", וכתב ה"כסף משנה": משום דאמרינן במכילתא כתבן שלא כסדרן יגזוז, וכבר נתבאר בפ"א דאפילו אות א' שכתב שלא כסדר פסולה" הנה אזיל (הכס"מ) לשיטתו, דמפרש התם הטעם משום שלא כסדרן, אבל באמת התם טעם הפיסול רק משום אין תולין, ואפילו בא לתלות בשעת תחילת כתיבה אפילו הכי פסול, אם כן מדאשמועינן פיסול שלא כסדרן רק כאן, כגון שהקדים פרשה לפרשה, מוכח איפכא דאין לפסול אות אחת או יותר שכתב שלא כסדר, רק הפסול הוא כשהקדים פרשה לפרשה", וכתב עוד ד"קשה טובא למה לא השמיענו דין זה המפורש במכילתא במקומו בהלכות תפילין והעמידו בהל' מזוזה", אלא שלפי מש"כ שלהרמב"ם פסול שלא כסדרן אינו אלא בהקדים פרשה לפרשה, באמת כתב זאת הרמב"ם בפ"ג מהל' תפילין ה"ה-ו "ואם החליף סדר זה פסולות כו" כספר תורה על סדרן בתורה כו" " [ועי' עוד שם באריכות מש"כ בשיטת ספר "התרומה", ומש"כ שלדינא "ודאי אנו אין לנו אלא כהסכמת הרא"ש והטור דאפילו באות אחת פסול שלא כסדרן, וכן דעת ספר התרומה בסימנים ר"ג וכן דעת מהר"ם מרוטנבורג והגה"מ וכ"ד כל גדולי האחרונים מהרי"ל ו"תרומת הדשן" וכו'"],

ואעפ"כ עדיין צ"ע, למה לא כתבה הרמב"ם להדיא כשם שכתב כן בהל' מזוזה, שצריך לכתוב כסדר שהן כתובות בתורה, ובהל' תפילין הביא רק הא דאין תולין, ובשלמא לדעת התרומה והטור והכס"מ שגוף דין "אין תולין" הוא משום "שלא כסדרן" ניחא, אבל לדעת רבינו הצ"צ שהרמב"ם ס"ל כהתוס' והר"ן, הדרא קושיא לדוכתיה למה לא כתבה הרמב"ם להדיא בהל' תפילין, וצ"ע,

ב. והנה יעויין ב"חידושי מרן רי"ז הלוי" פ"ה מהל' מזוזה שם, שגם הקשה כנ"ל במה שכתב הרמב"ם "כתבה שלא על הסדר כגון שהקדים פרשה לפרשה פסולה", וב"כסף משנה" כתב שמקור דבר זה הוא מהא דאיתא במכילתא פ' בא גבי תפילין, כותבן כסדרן ואם לא כותבן כסדרן הרי אלו יגזוז, ופסק הרמב"ם דה"ה במזוזה בעינן דוקא

שתהא כתובה כסדר, שלפי זה צ"ע למה כתב הלכה זו רק במזוזה ולא הביאה לפני זה בהל' תפילין כמבואר במכילתא הנ"ל, ואף הוא ז"ל תירץ כנ"ל בדברי ה"צמח צדק", דהנה בגדר דין "שלא כסדרן" בתפילין ומזוזה נחלקו הראשונים, דהנה בטור א"ח סי' ל"ב כתב וז"ל: "ואם יתר אות אחת יש לה תקנה שיגרור אותה, אבל חסר אין לו תקנה, שאין מגיהין בתפילין, שאם כן היו כתובין שלא כסדרן, ואמרו במכילתין כתבו שלא כסדרן יגזור", והוא מדברי ספר התרומה, שכתב דהא דאין תולין בתפילין ומזוזות הוא משום דהוי שלא כסדרן, שלפי זה דין "שלא כסדרן" הוא גם על עצם מעשה הכתיבה, שצריך שתהא מעשה כתיבתן כסדר, ואם הוסיף אח"כ אות אחת באמצע נפסל. אכן יעויין בתוס' במנחות דף ל"ב ד"ה דילמא, שכתבו להדיא שיכול לכתוב קודם פרשת והיה אם שמוע ואח"כ פרשת שמע, ובע"כ דס"ל שכל דין כסדרן הוא רק שהפרשיות יהיו כתובות כסדר ולא יקדים פרשה מאוחרת לפני הפרשה שלפניה, אבל על עצם מעשה הכתיבה לא נאמרה הלכה שהאותיות יהיו כסדרן, וכ"ה להדיא בתשובת הר"ן סי' ל"ט (הובא לעיל), וזה שלא כדברי הטור, דס"ל שגם עצם מעשה הכתיבה צריך להיות כסדר האותיות, ולפי"ז כתב הגרי"ז ז"ל, שלכן נקט הרמב"ם הך דינא דהקדים פרשה לפרשה פסולה רק במזוזה ולא בתפילין, משום דס"ל כשיטת התוס' והר"ן הנ"ל, דעל מעשה הכתיבה לא נאמר שום דין של סדר, רק שתהיה כתובה בסדר הזה מתחילה שמע ואח"כ והיה אם שמוע, וע"כ ס"ל להרמב"ם שכל דין זה לא שייך אלא במזוזה, שמעיקר הדין צריכה להיות כתובה רק על עור אחד שתי פרשיות ביחד, וע"כ שייך בהו דין סדר, משא"כ בתפילין דקי"ל דאם כתבן על ד' עורות יצא ואין צריך לדבק, א"כ ממילא דלא שייך בהו דין סדר כלל, כיון דכל פרשה נפרדת מחברתה ואין להם סדר זה עם זה כלל,

ועי"ש דהכי מוכרח בדעת הרמב"ם כדעת התוס' והר"ן הנ"ל, דמדנקט לה מילתא דכסדרן רק על הקדם פרשה לפרשה, ולא פסק להדין דכסדרן על כל פרשה בפ"ע, שתהי' כתובה כסדרה ולא יקדים המאוחר להמוקדם, שזה ג"כ דין מסוים בתפילין ומזוזות שתהא מעשה הכתיבה על הסדר, שהרי בספר תורה יכול להוסיף גם אח"כ ולא איכפת לן בסדר מעשה הכתיבה, ולמה נקט הרמב"ם הך דינא דהקדים רק על פרשה לפרשה, אלא ודאי דגם שיטת הרמב"ם כהתוס'

והר"ן, דעל מעשה הכתיבה לא נאמר שום דינים של סדר כלל, רק בהפרשיות עצמן כמו שהם כתובין, וא"כ ממילא דכל הך דינא דכסדרן נאמר רק בין פרשה לפרשה", עי"ש,

אולם במש"כ הגרי"ז ז"ל שכל דין זה לא שייך אלא במזוזה, "שמעיקר הדין צריכה להיות כתובה רק על עור אחד שתי פרשיות ביחד, וע"כ שייך בהו דין סדר, משא"כ בתפילין דקי"ל דאם כתבן על ד' עורות יצא ואין צריך לדבק, א"כ ממילא דלא שייך בהו דין סדר כלל" לכאורה צע"ג, שהרי סוף סוף דין המכילתא נאמר בתפילין מקרא ד"והיו" בהווייתן יהו, אלא שמקשים גם מזוזה לתפילין בזה, ואיך נאמר שבתפילין אין בכלל דין של כסדרן (ואפילו לפי מה שהעלה בסוף דבריו שם שבעיקר החילוק הוא לענין דיעבד, שבמזוזה נפסל בדיעבד ובתפילין אינו אלא לכתחילה, קצ"ע), וזה צע"ג, גם שלכאורה סברא זו שבתפילין אם כתבן על ד' עורות יצא לא שייך בזה "כסדרן", היא דעת רבינו יחיאל שבהגהות הסמ"ק והובא בב"י סי' ל"ב, וכן הוא באגור וכלבו ובשו"ת הרשב"ש סי' תרל"ב, אולם הב"י דחה סברא זו, ועי' ב"תורת חסד" סי' ג' אות ג' בזה, וצ"ע.

[ואכן איפכא מצאנו ב"אבני נזר" ח"א סי' י' סק"ט שכתב: "ואשר אחזה בשיטת תוס' דבמזוזה לא איכפת לן בשלא כסדרן, כי לא מצינו בדברי חז"ל חכמי הגמרא רק בתפילין, הגם דלכאורה קשה לומר כן, שהרי ודאי טעם דבעי כסדרן משום דכתיב והיו, כמו שלומדין מוהיו שלא יקרא למפרע, ומזה נלמד במזוזה גם כן כו', מכל מקום כיון שלא מצינו מפורש אין לנו לדמות מעצמינו כו',

ויש לנו ראייה לזה דבמזוזה אין שלא כסדרן פוסל, מדלא חשב במגילה ח': במתניתין דאין בין ספרים לתפילין ומזוזות, שבתפילין ומזוזות פוסל שלא כסדרן מה שאין כן בספרים, אלא ודאי דבמזוזה גם כן לא פוסל שלא כסדרן כמו בספרים ועל כן לא מצי למתני באין בין, ומצאתי בתוס' רעק"א מגילה (אות יו"ד) שהקשה כן והניח בצ"ע, והירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) שאמר אין תולין בתפילין ומזוזות ופירש בספר התרומה משום שלא כסדרן, כבר השיגוהו הר"ן בתשובה (סי' ל"ט) כו" עי"ש,

ולע"ד יש איזה סיוע לדברי האבנ"ז ז"ל, מהא דהקשה ה"צפנת פענח" על מש"כ הרמב"ם בתחילת הל' תפילין "וכותב אחרת", שלפי זה קשה בהא דאמרו: "ספר תורה שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה כו' לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה" (רמב"ם תפילין פ"ה ה"א), ולמה לא אמרינן דלכך אין עושין מספר תורה מזוזה שמא כתב שלא כסדרן דבס"ת כשר ובמזוזה פסול, עי"ש שחידש "דכיון דאיכשר בספר תורה שוב לא מקרי שלא כסדרן" (וגם משמע, אגב, שפירש גם את דברי הרמב"ם שדין אין תולין הוא משום כסדרן, והוא כדעת הכס"מ ז"ל), אבל לפי"ד האבנ"ז שבמזוזה כלל לא אמרינן הא דכסדרן, ונמצא שבזה שוה לספר תורה, הרי לק"מ כמובן,

אבל לומר שרק במזוזה יש דין כסדרן, ולא בהל' תפילין ששם מקור הלכה זו, לכאורה צ"ע],

ג. והנראה בזה, דהנה מצאנו לגדולי האחרונים ז"ל, דס"ל דהא "דוהיו בהוויתן יהו" במכילתא, אינה דרשה גמורה מדאורייתא, עי' "אות חיים ושלום" להגאון בעל "מנחת אלעזר" ז"ל ר"ס ל"ב שהוכיח שאינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא, אף שבסו"ד הסתפק בזה (אך עי' ב"תורת חסד" שם שר"ל שהוא מהלכה למשה מסיני עי"ש), וצ"ב סברת הדבר מה טעם באמת לא נאמרה הלכה זו בספר תורה, וברדב"ז (ח"א סי' ש"י), הובא ב"באר יצחק" יו"ד סי' כ"א וב"אות חיים ושלום" שם ועוד, כתב "דאם לא כן לא תמצא ספר תורה כשר לעולם", וצ"ע.

עוד צ"ע, דהנה ז"ל המשנה במגילה פ"א מ"ח: "אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ותפילין ומזוזות אין נכתבות אלא אשורית", והקשה בתוספות רעק"א שם: "ולי קשה אמאי לא חשיב דבספר תורה כשר בכותב שלא כסדרן מה שאין כן בתפילין ומזוזות דבעינן דוקא כסדרן, כדקי"ל בא"ח סי' ל"ב וביו"ד סי' רפ"ח, וצ"ע". גם רבינו ה"צמח צדק" באו"ח סי' ט"ו, וה"תורת חסד" סי' ג' הקשו כן (ועי' במש"כ התו"ח וכן הבא"י שם שזה נכלל בהא דנכתבין בכל לשון, ומ"מ צ"ע),

ד. ואשר יראה בזה, דהנה ז"ל הרמב"ם בריש הל' תפילין: "ארבע פרשיות אלו שהן קדש לי, והיה כי יביאך ה' שבספר ואלה שמות,

ושמע והיה אם שמוע, הן שנכתבות בפני עצמן ומחפין אותן בעור ונקראין תפלין, וצ"ע שלא כתב שיש מצוה בכתיבת התפלין, וכמ"ש הלשון בטושו"ע ריש סי' ל"ב: "מצות תפלין שיכתוב ארבע פרשיות וכו'", וגם מה זה שכתב "הן שנכתבות בפני עצמן", ולא שצריך לכתוב ד' הפרשיות, ומבואר בדעת הרמב"ם, דס"ל שבאמת לא נאמרה כלל הלכה מיוחדת של כתיבת תפלין מצד עצמה, אלא שגדרה של מצות התפלין, הוא שארבע פרשיות של תורה, שעל כתיבתן וגדרן נכתב בהל' ס"ת, הן שנכתבות בפני עצמן והן הנקראות תפלין, ולפי זה דיני כתיבת התפלין הם הם דיני כתיבת הס"ת, וכבר כתבנו בזה במק"א,

ומעתה נראה שמתעם זה הוא שאמרו שד' פרשיות אלו צריכין להכתב "כסדר שהן כתובות בתורה", ואין זה שנאמרה הלכה מסויימת בכתיבת התפלין שיהי' באופן כך וכך, אלא שכיון שכל ענין ושם התפלין הוא "ארבע פרשיות אלו כו' שנכתבות בפני עצמן", צריכות שיהיו נכתבות כסדרן בתורה, וכיון שכן, הרי בספר תורה כלל לא שייך דין זה מלכתחילה,

דלפי זה מובן היטב שלא כתב הרמב"ם הלכה זו להדיא בדיני כתיבת התפלין, שלא נפרש שהיא הלכה בכתיבת התפלין, אלא הבליע הלכה זו בהא דפ"ג ה"ו, וכמוש"כ ה"צמח צדק", אף שבודאי ס"ל להרמב"ם דין זה של "והיו בהווייתן יהיו",

ולפי זה נראה גם, שלא באו במשנה דמגילה אין בין ספרים כו', אלא חילוקים בין דיני כתיבה שבספרים הם כך ובתפלין הן אחרת, אבל בנדו"ד הרי כל דין כסדרן אינו הלכה בכתיבת התפלין, אלא שמשום הא דגדר התפלין הוא שארבע פרשיות התורה נכתבות בפני עצמן, צריך שיהא כסדר שכתובים בתורה, אבל בס"ת כלל לא שייך דבר זה, וכנ"ל,

ברם דברי ה"כסף משנה" בריש הל' תפלין ובריש פ"ה מהל' מזוזה, עדיין צ"ע, שפירש את דברי הרמב"ם כדעת "התרומה" והטור, שדין אין תולין הוא משום כסדרן, וזה שייך לכאורה לומר רק אם מפרשים דין כסדרן על מעשה הכתיבה גופא, ולא רק על קדימת הפרשיות, וזו מנא ליה, ואדרבא הרי מכל לשונות הרמב"ם מוכח דס"ל שדין כסדרן אינו אלא קדימת הפרשיות [ועי' ברבנו מנוח שכתב בהא

דאין תולין: "הכי פסקינן בירושלמי מגילה (פ"א ה"ט), ואפשר שהטעם הוא מפני שהם פרשיות קטנות ויכול לדקדק בהן, מה שאין כן בספר תורה" זה פירוש אחר דלא כהר"ן, וצ"ע,

ה. ואשר י"ל בזה, דהנה בשו"ע רבינו הזקן בריש סימן ל"ב, כתב וז"ל: "וצריך לכתבן כסדר שהן כתובות בתורה, לכתוב תחילה פרשת קדש ואחר כך והיה כי יביאך ואחר כך שמע ואחר כך והיה אם שמוע, ואם שינה סדרן פסולין (התפילין הנעשים מפרשיות אלו, אבל הפרשיות עצמן יש להן תקנה, שהמוקדמת בתורה שכתבה באחרונה הרי יכול לכתוב עוד פרשיות המאוחרות לה ולצרפן אליה, וכן המאוחרות שכתבן בראשונה יכול לצרפן לפרשה מוקדמת מתפילין אחרות שנפסלו בהן פרשיות המאוחרות, ואם אי אפשר לצרפן צריכים גניזה), ומבואר שפסק להלכה שכל דין "שלא כסדרן" אינו אלא פסול לענין סדר הפרשיות, אבל כל פרשה בפני עצמה לא נפסלה בכך ויש לה תקנה בצירופה לפרשות אחרות בתפילין אחרים, ומה שאמרו במכילתא "כתבן שלא כסדרן יגזו" היינו באופן שלא ניתן לצרפן לתפילין אחרים,

ברם בסעיף ל"ד שם כתב וז"ל: "ואחר שישלים הפרשה יקראנה כולה בכוונה ודקדוק היטב פעמים ושלוש קודם שיכתוב פרשה שניה כו', ולמה יחזור לדקדק ולהגיה כל פרשה אחר שהשלימה, מפני שאם ימצא איזה חסרון אות באיזה פרשה, לא היא לבדה נפסלה, אלא כל מה שלאחריה גם כן נפסל על ידה, משום שיהיו שלא כסדרן עם פרשה המוקדמת שיכתוב מחדש לאחריהן, וכן מטעם זה אינו יכול לתלות האות שנחסרה בין השיטות כדרך שתולין בספר תורה, לפי שבתפילין נאמר והיו בהווייתן יהיו, שצריך להיות כסדרן, וכן במזוזה",

ולכאורה צ"ב שבסעיף ל"ד הביא הא דספר התרומה והפוסקים שהלכו בדרכו, שדין אין תולין הוא משום שלא כסדרן, וגם שדין "שלא כסדרן" הוא אפילו באות אחת, ולפי"ז צ"ע לכאורה שלא כתב את הדברים האלה בהמשך למה שכתב בסעיף א' בדין "שלא כסדרן", ועוד ששם משמע בדבריו דס"ל שדין "שלא כסדרן" בתפילין הוא רק לענין סדר הפרשיות, אבל לא שבכל פרשה ישנו לפסול זה, ולכאורה צ"ע,

ו. והנראה, דהנה כד נתבונן בלשונו הזהב של רבינו הזקן, נראה שהעתיק ככתבו וכלשונו רוב דברי ה"בית יוסף", אלא שכדרכו שינה בכמה תיבות, דהנה הב"י כתב: "ולמה יחזור לדקדק ולהגיה כל פרשה אחר שהשלימה, מפני שאם ימצא טעות בשום פרשה, לא היא לבדה נפסלת אלא כל מה שאחריה גם כן נפסל על ידה, משום דאם כן הוי שלא כסדרן ופסולות משום דכתיב והיו בהווייתן יהו", ובמקום מש"כ הב"י "נפסל על ידה משום דאם כן הוי שלא כסדרן ופסולות" האריך רבינו וביאר: "משום שלא שיהיו שלא כסדרן עם פרשה המוקדמת שיכתוב מחדש לאחריהן", היינו שלא נפרש הכוונה שדין "שלא כסדרן" הוא גם בעצם כתיבת האותיות שבכל פרשה, אלא כנתי' לעיל בריש הסימן "וצריך לכתבן כסדר שהן כתובות בתורה לכתוב תחילה פרשת קדש ואחר כך והיה כי יביאך כו'", היינו שדין "שלא כסדרן" אינו אלא לענין קדימת הפרשיות, אלא בגלל חסרון האות שיימצא למשל בפרשה הראשונה לאחר שכבר השלים הפרשה השניה, ועכשיו כשיגיה את הפרשה הראשונה להכשירה, הרי נמצא שכאילו כתב עכשיו את הפרשה הראשונה לאחר הפרשה השניה, וכן כיוצא בזה, ואם כן הוי "שלא כסדרן" לענין קדימת הפרשיות,

ונמצא שבאמת אין דין "שלא כסדרן" בעיקר כתיבת האותיות כל פרשה, כדעת הט"ז ודעימיה, וכל דין "שלא כסדרן" אינו אלא לענין שלא יקדים פרשה שניה לראשונה אלא שיהיו "כסדר שהן כתובות בתורה", אלא שאם לא ידקדק להגיה אחר כל פרשה לפני שכותב הפרשה שלאחריה, עלול לצאת שכאילו יכתוב אחר השניה את הראשונה, ע"י שיצטרך להגיה ולהוסיף האות שהחסיר, וכנ"ל,

ומכיון שכן, הנה דוק בלשונו הזהב של רבינו ז"ל שכתב עוד בהמשך אותה הלכה: "וכן מטעם זה אינו יכול לתלות האות שנחסרה בין השיטות כדרך שתולין בספר תורה, לפי שבתפילין נאמר והיו בהווייתן יהיו שצריך להיות כסדרן", ודייק לכתוב שהדין דירושלמי שאין תולין בתפילין, הוא גם "מטעם זה", היינו שיהיו "שלא כסדרן" בפרשיות, שהמאחר תקדים לשלפניה, ולכאורה לפי"ד הפוסקים ז"ל, הרי אם דין "אין תולין" תליא בדין כסדרן, בע"כ שהיא הלכה בגוף מעשה הכתיבה ולא רק בקדימת הפרשיות, ומה זה שכתב "ומטעם זה",

ונראה איפוא, שבדעתו הרחבה הכריע רבינו בדעת ה"בית יוסף", שס"ל שבעצם אין הכרח שיש מחלוקת בין ספר התרומה להר"ן והרמב"ם, ולכולי עלמא כל דין כסדרן אינו אלא בקדימת הפרשיות, וכמושנ"ת שצריכות להיות "כסדר שהן כתובות בתורה", אלא שאם יחסר אות באחת הפרשיות ולאחר שיכתוב הפרשה שלאחריה, יבחין בה ויגיה אותה, הרי בעת שמגיה אז הוא שכאילו נכתבה פרשה זו, ונמצא שכותב הפרשת הראשונה לאחר שכתב השניה או הרביעית, וכן "מטעם זה" שאם יהיו תולין בין השיטין כמו בספר תורה, הרי אפשר שלאחר שיכתוב פרשה שניה או שלישית אז יבחין בראשונה שהחסיר בה אות ויתלה אותו בין השיטין, ושוב נעשה הדבר כאילו עכשיו כותב לאותה פרשה, ולא יהא כאן כסדרן, שהוא סדר הפרשיות כפי שכתובות בתורה.



הלכה ומנהג

מגירה של שלחן – לענין בסיס לדבר האסור

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בשוע"ר סי' שי ס"ד וט"ו דן בענין מעות שהונחו בכיס של בגד בבין השמשות, האם נהי' כל הבגד בסיס לדבר האסור, ומחלק בשני אופנים של כיס: א) כיס התלוי מחור שבבגד; ב) כיס שהוא תפור לאורכו בבגד. מקור ענין זה הוא בשו"ת תרומת הדשן (סי' סט), שהשוה יחס הכיס אל הבגד להיחס שבין מוכני ושידה (במסכת כלים פ"ח), שבדין מעות שהונחו על המוכני בעת כניסת השבת, מחלקת המשנה בין מוכני שהיא נשמטת לשאינה נשמטת. שאם המוכני נשמטת, הרי גם השידה היא מוקצה, ואילו כאשר אין המוכני נשמטת, אזי מותר להניע השידה עם המוכני.

[הסברא בזה: כאשר המוכני אינה נשמטת דנים אנו את המוכני כדבר טפל אל השידה, ולכך אינו מקצה את השידה. ואילו במוכני שאפשר לשומטה, אז אנו דנים המוכני והשידה כשני דברים נפרדים,

והוי כאילו המוכני עם המעות שהם מוקצה מונחות על השידה, ובכך הוי השידה בסיס לדבר האסור].

ולהבהיר שזה היפך ההשקפה הראשונה: כי בדעה ראשונה יאמר האדם כי הרכב בלתי נשמט יותר משפיע על נושאו מאשר הרכב נשמט. אכן בהלכה זו, הרי הרכב שאינו נשמט נידון כפרט שולי שאין לו השפעה, ואילו הנשמט נידון כענין עצמאי, וכענין חשוב, ובמילא הוא כן משפיע.

ובמחכ"ת, הי בס' הלכתא כרב (להר' ד.ט. שי') שגה בזה אגב שיטפוי'. שבסי' שי הע' 22 (ע' צה) הביא דיון בשם אחרונים על מגירה של שלחן שיש בה מוקצה, האם השלחן נאסר בטלטול משום בסיס. ומביא "שאם המגירה אינה ניתנת להסרה מן השלחן - אזי נחשבת המגירה כגוף השלחן. . השלחן נחשב בסיס לאיסור. ואם המגירה נשלפת - אז המגירה לבדה אסורה בטלטול והשלחן מותר בטלטול..".

אמנם בשמירת שבת כהלכתה פ"כ סס"ה, מבואר היפך דבריו, שבלא ניתן להוציאה "הרי היא חלק טפל לשולחן ואין השולחן נהפך איפוא להיות בסיס למגירה. . ואילו מגירה שניתן להוציאה מן השולחן, הרי היא נחשבת לכל כשלעצמו שהשלחן בסיס לו, ואסור לטלטל את השלחן..". ואתו הצדק, כנ"ל.

שלחן שניתן להוסיף דפים באמצעו

באחד מהמלקטים ראיתי שהתייחס לדין שלחן שהדף שלמעלה [=] גב השלחן] נעשה משני חלקים, ואפשר להאריך השולחן על ידי שימשכו שני החלקים זה מזה, ולשום במקום הריוח דף או דפים נוספים. שגם כאשר בביה"ש הונחו רק הנרות על חלק מהשלחן, התירו להזיז את החלק השני של השלחן בשבת.

שבהשקפה ראשונה חשבתי שקולא זו הרי חומרא טמונה בחובו. דהיינו שאם רוצים להזיז לא רק חלק מהשלחן כי אם את כל השולחן, לא יהא די בכך שיונחו החלות על החלק השני של השלחן להחשיב את כל השולחן לבסיס לדבר האסור ומותר, שהרי כבר דנו שני

החלקים של השלחן כדברים נפרדים, וא"כ צריך שהחלק שבו מונחים בפמוטות, גם עליו יונחו החלות בעת ביה"ש.

אך יש לומר שאכן הדף שבו הפמוטות הוא בסיס לדבר האסור, אכן רגלי השלחן עם המסגרת נחשב כבסיס לדבר האסור ומותר, כי עליו מונחים איסור - הדף שבו הפמוטות, והיתר - הדף הריק. וא"כ מותר להרים את השלחן ממסגרתו, ועל ידו להזיז את האיסור עם ההיתר גם יחד.



הפסק בבדיקת חמץ*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב אדה"ז בשלחנו (סי' תל"ב ס"ו): "אסור להפסיק בשום דיבור בין הברכה לתחלת הבדיקה כדרך שאסור להפסיק בשאר כל המצות בין הברכה לתחלת עשיית המצות. . אם שח בינתיים שיחה שאינה מענין הבדיקה כלל צריך לחזור ולברך".

וממשיך (בס"ז): "בד"א כששח קודם שהתחיל לבדוק, אבל אם שח לאחר שהתחיל לבדוק א"צ לחזור ולברך כיון שכבר התחיל במצוה שבירך עליה. . ומ"מ לכתחלה אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה אפילו בד"ת כי אם מעניני צרכי הבדיקה, לפי שי"א שאף המשיח באמצע המצוה הרי זה הפסק וצריך לחזור ולברך כשיגמור המצוה וכו'".

והנה ע"פ פשוט יש כאן מחלוקת באם שיחה באמצע הבדיקה (או באמצע מצוה בכלל) נחשב להפסק או לא, ולכאורה לשיטה ראשונה דלא חשוב הפסק מותר לשוח אז גם לכתחילה, אבל מכיון דלשיטה שניה כן נחשב להפסק, ועד כדי כך דצריכים לברך עוה"פ מחמת הפסק זה, לכן מכריע אדה"ז שלא לשוח לכתחילה בכדי לחוש לשיטה שניה, ומאידיך אם שח לא יברך עוה"פ בכדי לחוש לשיטה ראשונה.

* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

אלא דלכאורה אין הענין ברור כ"כ בלשונו של אדה"ז; דמדוע לא אמר בפשטות שיש כאן ב' שיטות באם הוה הפסק או לא, ושלכן יש להכריע ביניהם ולחוש לשיטה המחמירה ולא לשוה, ולאידך לחוש לשיטה השניה שאם כן שח שמ"מ לא יחזור לברך?

ומרהיטת לשונו משמע שבאמת לא בא להכריע בין שתי השיטות, אלא שמצרפן ואומר דאין צריך לחזור ולברך כשיטה הראשונה, ומ"מ לא ישוח כשיטה השניה. וכאילו שיש כאן שיטה אמצעית הסוברת דאע"פ דאינו הפסק להצריכו לברך עוה"פ, מ"מ יש כאן איזה ענין של הפסק אשר מחמתו אין לשוח. וצ"ע בזה.

ב. ובאמת מצינו עד"ז בדברי הרא"ש בסוגיין; וי"א שאין לבדוק לדבר עד שיגמרו הבדיקה, ויש מוסיפין עוד יותר ואומרים שאם סח בדברים דעלמא שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור (ולברוק) ולברך. וכ"ז אין נראה לי אלא שיש ליזהר שלא יסיח בין ברכה לתחלת הבדיקה ואחר שהתחיל לא היא שיחה הפסק...".

והרי לנו ג' שיטות: דאסור לדבר מדין הפסק; דגם צריך לברך עוה"פ באם הפסיק; ושכלל אין בזה דין הפסק מחמת זה שכבר התחיל בבדיקה (אלא דגם לשיטה זו מסיים הרא"ש דעדדף שלא לדבר מטעם אחר, ובלשונו: "ומיהו לכתחלה טוב ליזהר שלא יעסוק בשיחה בטילה עד שיגמור כל הבדיקה כולה כדי שישים אל לבו לבדוק בחדרים ובעליות ובכל מקום שמכניסין בו חמץ").

ועכ"פ יל"ע באם כוונת אדה"ז הוה ע"ד שיטה הראשונה שברא"ש דבאמת הוה אסור להפסיק, אע"פ שאין הפסק זה מצריכו לחזור ולברך.

ג. אלא דבאמת צ"ע מהו פשר שיטה זו דהדיבור כן הוה הפסק ומ"מ אינו מצריכו לברך עוה"פ, דלכאורה ממ"נ באם הוה הפסק אז צריך לברך עוה"פ?! וגם אם אין דברינו נכונים שלשיטה זו כיוון אדה"ז, בכל אופן הרי זו שיטה הראשונה ברא"ש כאן כנ"ל, וצ"ע בהגדרת הדברים.

ואולי יש לבאר הדברים בהקדם ביאור הפלוגתא כאן באם יש דין הפסק (ע"י שיחה) אחרי התחלת המצוה, להצריכו לחזור ולברך או לא;

דהנה כשאדה"ז מביא שיטה זו דשיחה נחשבת להפסק גמור מבאר בזה (והוא מהט"ז) "ואינו דומה למשיח באמצע סעודתו כשיושב בסוכה שאין צריך לחזור ולברך לישוב בסוכה, לפי שאינו מוכרח בישיבה זו שלאחר השיחה, שאם ירצה שלא לאכול עוד ושלא לישוב בסוכה הרשות בידו, אבל בבדק"ח מוכרח הוא לגמור את הבדיקה שלאחר השיחה, שחייב לבדוק בכל המקומות שמכניסין בהן חמץ, ואלו היה שוכח לברך בתחילת בדיקתו היה חייב לברך בגמר בדיקתו, לכן גם עכשיו חייב לחזור ולברך כיון שהפסיק בשיחה אחר ברכה הראשונה. וכן כיוצא בזה בשאר כל מצות שהן חובה ואי אפשר לאדם לפטור את עצמו מהן".

והיינו דלשיטה זו הרי הדבר תלוי באם חייב בהמשך קיום המצוה או לא; דבאם חייב בהמשך אז נחשב הדיבור להפסק, משא"כ אם אינו חייב בהמשך אז אינו נחשב להפסק. ולכאורה צ"ע בהבנת חילוק זה, דהרי מה בכך אם חייב בהמשך או לא, הרי אם הברכה שעשה על תחלת המצוה יכולה להמשיך על כל ההמשך שאח"כ, אז מה ההבדל באם חייב בהמשך או לא?

(וראיתי מקשים עוד יותר דלכאורה איפכא מיסתברא; דבאם אינו חייב בהמשך אז לכאורה 'קל' יותר להפסיק בין מה שמחוייב בה למה שאינו מחוייב בה, משא"כ באם חייב בהמשך הרי החיוב עצמה מקשרת ההמשך להתחלה, והי' צ"ל 'קשה' יותר להפסיקו! ?)

ד. ולכאורה הרי הביאור בזה הוא כך: במצוה שמלכתחילה ליתא חיוב בהמשך, הרי הברכה חלה מעיקרא על התחלת הקיום (שהיא החיוב) ואז נמשכת בד"מ על השאר, באופן שהברכה מעיקרא לא נאמרה על המשך הקיום, אלא שנמשכת מאליה. משא"כ במצוה שישנה חיוב בכל המשך העשיה הרי הברכה מעיקרא צריכה לחול על כל חלק מהמצוה בפנ"ע.

וזהו סיבת החילוק - לשיטה זו - לענין דיני הפסק; דכשהברכה חלה על תחלת הקיום, וכל השאר הוא רק המשך והתפשטות מעיקר

חלות הברכה שכבר היתה על ההתחלה, שוב לא הוה שיחה הפסק, משא"כ כשצריכים שהברכה תחול על כל חלק מהמצוה בפנ"ע אז גם שיחה מהווה הפסק בין הברכה לחלק זה של המצוה שצריכה לחול עליו.

(וראיתי מציינים כאן לפלוגתא מעניינת שמביא אדה"ז לענין בכרת הנהנין (סימן רו סעיף יא); "נטל בידו פרי לאכלו ובירך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס עד שאינו ראוי לאכילה, ויש ממין זה לפניו עוד, צריך לחזור ולברך עליהם אפילו היתה דעתו עליהם כשברך, לפי שהברכה חלה על זה שאחזו בידו כשברך וזה פוטר את כולם אבל כשלא אכל את זה לא נפטר בברכה שבירך על זה. . וי"א שהברכה חלה על כל מה שמוכן לפניו ודעתו עליו וא"צ לחזור ולברך עליו אם נפל מידו הפרי שבירך עליו. . וכן עיקר להקל בספק ברכות".

ולכאורה הן הן הדברים ממש, דישנה אופן שהברכה חלה על הדבר הראשון והשאר נפטר על ידו, וישנה אופן שחלה מעיקרא על הכל, ויש להאריך בזה ואכ"מ).

ה. אלא דכ"ז הוא לשיטה זו דשיחה נחשבת להפסק באמצע הבדיקה, אמנם השיטה החולקת ע"ז וסוברת דלא הוה הפסק, ואכן מדמה הפסק באמצע בדק"ח להפסק באמצע אכילה בסוכה וכה"ג, ע"כ לא סב"ל מחילוק זה, אלא דבכל מקרה הרי הברכה חלה על התחלת הקיום, ונמשכת בד"מ על כל המשך הקיום, ושוב בכל מקרה לא הוה השיחה הפסק.

ואשר לפכ"ז אולי יש מקום להבין השיטה האמצעית (הנ"ל) כך: דבאמת סב"ל - כשיטה המחמירה - דבמצוה כזו שישנה חיוב בכל המשך הקיום הרי הברכה חלה על כל חלק של המצוה בפנ"ע, ואשר לכן אסור להפסיק בשיחה וכה"ג כל זמן המשך קיום המצוה, אלא דבאם כן הפסיק, סב"ל לשיטה זו, דהברכה שחלה על תחלת הקיום יכולה גם להמשך ולפטור כל ההמשך שאחריה ג"כ, ושלכן ל"צ לחזור ולברך.

ובאותיות פשוטות: שיטה א' סב"ל דבכל המצות חלה הברכה על התחלת הקיום והשאר נמשך ונפטר בד"מ, ושלכן בכל מצוה אין שיחה מהווה הפסק אחרי תחלת הקיום; שיטה שני' סוברת דתלוי בסוג

המצות, ובמצוה כזו שישנה חיוב בכל המשך קיומה, הרי הברכה חלה רק על כל חלק מהמצוה בפנ"ע, ואינה יכולה לחול על התחלת הקיום ולהמשך ולפטור השאר; ושיטה שלישית סוברת דבמצוה כזו (שישנה חיוב בכל המשך קיומה) תרוייהו איתנהו ביה, דהברכה חלה על כל חלק מהמצוה בפנ"ע, אמנם גם בל"ז יכולה לפטור את הכל עי"ז שחלה כבר על התחלת הקיום.

ואולי זהו כוונת אדה"ז בזה שתחלה כתב דל"צ לברך עוה"פ ע"י הפסק, ואח"כ המשיך ואמר דמ"מ אין להפסיק בשיחה באמצע הבדיקה מחמת הסברא של שיטה השניה שכן מחשיב הדיבור להפסק, דבאמת גם סברא זו קיימת, אף דלא פסקינן כוותה לענין להצריכו לברך עוה"פ כמשנ"ת.



קציעת הציפורניים בערב שבת*

הרב שמואל ביסטריצקי, כפר חב"ד

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם'

א. בשו"ע אדה"ז, הלכות שבת, סימן רס' (סעי' א) כתב: "מצוה לרחוץ כל גופו לכתחילה בערב שבת מפני כבוד שבת... ומצוה לחוץ הראש ולגלח הציפורניים בכל ערב שבת...". ובסעיף שלאחר זה כתב: "יש נזהרין שלא לקצוץ ציפורני הידיים והרגלים ביום אחד מפני חשש סכנה ויש נזהרין שלא לקוץ אלא בערב שבת או יום טוב וקוצצין מן הרגלים ביום ה' ומן הידיים בערב שבת, אבל בשאר הימים אין קוצצין כלל מטעם הידוע להם, ויש מקפידים שלא ליטול ציפורניים ביום ה' מפני שהציפורניים מתחילים לחזור ולצמוח ביום השלישי לגילוחן ואינם רוצים שיהיה זה בשבת", עכ"ל, ובסעיפים ג'ד' הביא אודות סדר קציעתם וכן כיצד לנהוג איתם לאחר קציעתם.

* לע"נ אבי הרב לוי ע"ה בן יבלחט"א הרב יהודה לייב שיחי, נלב"ע י"ט מנחם אב ה'תשס"ב, תנצב"ה.

1) וצ"ע מדוע לא ראינו שמקפידים על כך? ועוד צ"ע דהרי אם החשש שהטומאה מגיעה בעקבות הציפורניים עוקפים את הבשר אז למה לחכות לערב שבת?

אולם יש לעיין בכ"ז, מדוע בחר להביא אדה"ז את כל הפרטים הקשורים לקציצת הציפורניים (כגון: סדר גזירתם, מה לעשות איתם וכו') בהלכות שבת, ולא במ"א. הרי כשם שכתב שמצווה לרחוץ הגוף לרגל השבת ולא הביא את סדר הרחיצה אלא הביא זאת באו"ח סימן ב' סעי' ד', יכל להביא שמצווה לקיצוץ ציפורניים לכבוד שבת, ובמקום אחר לבאר הדינים הקשורים לזה, ובפרט שהרי יכל להכניס זאת בהלכות שמירת הגוף והנפש בגלל ההיזק הגדול שיכול להיות אם ישליך הציפורן על הריצפה - "שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל ולדה", וכפי שכתב האבודרהם לגבי סדר הקציצה שזה קשה לקיבור בנים רחמנא ליצלן, ממילא אולי היה מקום הלכה זו בהלכות שמירת הגוף והנפש?

ועוד יש להבין, דהרי מקור עניין קציצת הציפורניים, וההקפדה כיצד לנהוג בהם לאחר קציצתם, וכן הזהירות שצריכים לנקוט בהם בסביבת אישה מעוברת, הובא תחילה במסכת מועד קטן², וכן במסכת נידה³, ממילא יכל להביא הלכה זו בהלכות אחרות, ומה ההכרח לבאר עניינים אלו בהלכות שבת?

ממילא צריך לומר שיש כאן עניין נוסף, כפי שנבאר בהמשך.

ובכדי להבין זאת יש להקדים תחילה מה הכוונה הפנימית בקציצת הציפורניים בערב שבת דווקא, ולאחר מכן נבין גם כן מה מעלת גזירתם על פי הסדר שהובא בשו"ע:

ואולי יש לבאר זה על פי פנימיות הדברים, ובפרט שמעלת שו"ע אדה"ז (כפי שהובא בהקדמת בניו) היא הלכות בטעמים וכו', ואולי לכן לא הובא סדר קציצת הציפורניים בב"י עצמו (וזה המקור לכך

(2) איתא בגמ' מו"ק (יח, א): "שלשה דברים נאמרו בציפורנים הקוברין צדיק שורפן חסיד זורקן רשע, טעמא מאי? שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל, אשה בי מדרשא לא שכיחא וכי תימא זימנין דמיכנשי להו ושוי להו אבראי? כיון דאשתני (מההוא דוכתא דהוו מעיקרא. רש"י) אשתני (ולא מזקי. רש"י)".

(3) וכן איתא בנדה (יז, א): "והנוטל צפרנים וזורקן לרשות הרבים: מפני שאשה מעוברת עוברת עליהן ומפלת. . ת"ר ג' דברים נאמרו הצפרנים שורפן חסיד, קוברן צדיק זורקן רשע".

שהספרדים לא חוששים ולא נוהגים בסדר קציצית הציפורניים כלל), ולכן כל הטעם שהובא סדר זה בהלכות שבת, הוא מטעמים עמוקים על פי הסוד כפי שיבואר להלן:

בספר 'נקודות הכסף' כתב וז"ל: "דע כי הקליפה מקום יניקתה הוא מסוף האצבעות מקום הציפורניים כי משם או"פ בוקע ויוצא בין בציפורני ידיו ובין בציפורניו רגליו, כי מן הידיים בוקע אור לצאת ולהיכנס בראשי הירכיים כנ"ל ואז יונקים משם בעודו מגולה שם, וז"ס שארז"ל כי הידיים עסקניות הן ושניות לטומאה וצריכים נטילה אפילו לחולין קודם אכילה, גם בקום האדם בבוקר ממטתו בלילה כבר שרתה עליהן רוח רעה וצריכים נטילת ידיים שחרית כנודע כי לעולם החיצונים כל יניקתם הוא מן הקצוות ומסיומן כי אין להם רשות לעלות אל מקום הקדושה אבל יונקים ממקום סיומא...

והנה בקצוות ההם של הזרועות ושל הירכים שם אחיזתם ויניקתם, והנה אנו רואין בחוש הראות כי הבשר שבסוף האצבע נבקע ומתוכו יוצא וגדל הציפורן ויוצא לחוץ ודרך אותו בקיעה יוצאין האורות הנ"ל ויונקים משם החיצונים לפעמים כשיש פגם ח"ו בישראל ולא תמיד, והנה הציפורנים עצמן אינם בחינת קליפות ממש ח"ו. . ופי' העניין כי אם הציפורניים היו חס ושלום טומאה וקליפה מה היה מועיל הנטילה והרי לעולם הטומאה דבוקה באדם. אמנם הציפורניים הם מלבוש טהור וזך אלא שהוא קשה בטבעו. . נמצא כי הציפורניים הם שורש קליפות אלא שהיא זכה בתכלית הזכות והיא יונקת ממקום בקיעת הבשר בסוף האצבעות כנ"ל כי הרי משם צמיחת הציפורן ומה שהוא כנגד הבשר הוא בתכלית הזכות אבל מה שעודף מן הציפורן ויוצא לחוץ מכנגד הבשר של האבצע זה צריך לחתוך כי שם נתלין החיצונים ויונקים בתכלית...⁵."

(4) עמ' 44, פרק כוונות השבת הביא מ"ח שער פרצופי זו"ן, שער ל"א פ"ב.

(5) ולגבי יניקת הקליפות מציפורני הרגליים, הובא ב'פלא יועץ' (ערך גילוח) בעניין השיבות נטילת ציפורני הרגליים, כדי למנוע חציצה בטבילה וכדי להעביר את הקליפות מעליו, ויש לעיין איך יסדר עם דברי האריז"ל שכתב: "אמנם באצבעות הרגלים אין צריך לשמור הסדר [של הקציצה] הזה כי לעולם הם מכוסים אין להם שם אחיזה כל כך ודי בזה..." וצ"ע.

ומסיים בעל 'נקודת הכסף': "ועל כן בערב שבת שהוא זמן שבאים לקבל קדושת השבת יש לקוצצם שלא יהיה לחיצונים אחיזה ויניקה מהקדושה, כי הקליפות רוצים לעלות גם ולינוק מהקדושה...". עכ"ל.

ובהמשך הביא מהאריז"ל: "וזה סוד עניין קציצת הציפורניים בערב שבת ולרחוץ אחר כך הרגלים במים חמין להורות על ההוא שלהובא דאשא הנמשלת במים החמין כי היא המגרשת והדוחה את הקליפה ואת הזוהמא מן הרגלים העליונים ומורידין אותם בתהום".

למה קוצצים לפי סדר מיוחד?

ב. לאחר שהבאנו הטעם הפנימי של גזיזת הציפורניים בערב שבת, יש לעיין מדוע יש להפקיד על הסדר בדאג"ה דבאג"ה, והנה מצאתי על כך בכתבי האריז"ל, בספר לקוטי הש"ס:

"סדר קציצת הצפרנים וטעמם ונימוקם על דרך האמת: תחלה מתחיל באגודל ימין ואח"כ אמה זרת אצבע קמיצה ובשמאל מתחיל בקמיצה אצבע זרת אמה גודל והטעם אל סדר קציצה זו הוא זה:

דע כי זה הוא כלל גדול כשרוצים להעביר הקליפות מעל האדם מעבירים את הקל קל תחלה ר"ל היותה ממתקת להקליפות כדי שלא יהי' לקליפות כ"כ צער בכת אחת והציפורניים שהם המותרות הם רמוזים לקליפות כי שם שכונים כנודע⁸...

6) ויש להעיר אודות הסדר האם קודם רחיצת הגוף לשבת או קציצת צפורניים ואז הרחיצה, והנה, אודות גודל מעלת קציצת הציפורניים בער"ש ניתן ללמוד משיחתם של גדולי ישראל, כפי שהובא בשמועות וסיפורים (ח"ב, עמ' 51): אדמו"ר מהר"ש ישב פעם במסיבה עם כמה רבנים, ונושא השיחה היתה קציצת הציפורניים בערב שבת, אחר הרבנים אמר, שמנהגו לקצוץ אותם קודם הטבילה במקוה, ואילו השני אמר שהוא נוהג לחתכם לאחר הטבילה, וכל אחד מהם הביא סמך למנהגו, אמר הרבי: אני נוהג לחתכם אחר הטבילה, שכן על ידי הטבילה מתרככות הציפורניים, וקל יותר לחתכם". ובמג"א סי' רפ"ה כתב יטלם קודם טבילה.

7) אדה"ז בסימן רס, סעי' ג, כתב: "...ומתחילין ליטול בשמאל בקמיצה דהיינו באצבע רביעית הסמוכה לזרת ובימין באצבע דהיינו אצבע שנייה הסמוכה לגודל ונמצא הסימן לסדרן בדאג"ה בימין ובשמאל דבהג"א.

8) ובהרחבה כתב שם:

וע"כ צריך האדם לקצץ את ציפורני הידיים בכל י"ד יום ואם בטבע ציפורניו לגדול ולצמוח ביותר יחתוך בכל שבוע ושבוע⁹ וכל זה יובן רק בציפורני הידיים בלבד. אמנם באצבעות הרגלים אין צריך לשמור הסדר הזה כי לעולם הם מכוסים אין להם שם אחיזה כל כך ודי בזה", עכ"ל.

והנה ידוע לחכמי האמת כי הגודל ימין הוא רומז אל הכתר ה' חסדים דקליפה ואף על פי שנראה לעינים שהיא יותר מתוקה ואדרבה היא יותר קשה מכולם ע"ד שאז"ל כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו ולכן בשביל זה אנחנו מתחילין לקצץ הציפורן מגודל ימין תחלה שהיא הקליפה ראשונה הגדולה כי כמו כאשר האדם בהיותו מלוכלך כולו מראשו ועד רגליו יתחיל לטהר ולקנח מן היותר מעולה והוא הראש כמו כן אנו מתחילין לקצץ הקליפות מן הכתר אשר הוא ראש הנרמז בגודל ימין ומי שזיכהו האל ית' וגילה עיניו לראות יראה בעיניו שקוצץ מכל א' וא' מן הצפרנים כמה גרדינין טהירין אשר יוצאים מכל אצבע ואצבע אשר הם כדמות ניצוצין הנרדים מן הצמר כאשר נופצים את הצמר גפן שהוא בקצת מהם בצורה אנשים לבינים. ואחר קציצת הגודל ימין תיכף יקצץ ציפורן האמה הרומז אל הת"ת שהוא חסד הג' לפי שכל מגמת פני הקליפה הוא להתדבק ולנצח כי הואיל שהיא אדוקה ונפרדה מן הת"ת שהוא קו האמצעי תיכף נדבקת בנצח שהוא סמוך לו תחתיו דרך קו ימין. ואח"כ קוצץ מאצבע שהיא רומז לחכמה והטעם הוא כי הקליפות חשבו בלבם הואיל ונפרדו מן זה הנצח נעלה עוד מדרגה א' למעלה בחכמה ונה"י דבוקים בה למען לא ישיגם עוד להרחיקם משם וגם שלא מצאו מנוח ביניהם. ואח"כ קוצצין את הקמיצה כי הקליפה הואיל ונרדה מן החכמה הלכה לנגד באשר יכולה למצוא מנוח לנפשה לרגוע שהוא בקמיצה הרומז לחסד כמשה"ה וקמץ הכהן כי כהן הוא חסד כי עד השתא כל עוד שלא נצטרכה להדבק בחסד לא רצה להתדבק עמו כי כן דרכם אם לא עתה אשר החרב חדה מונחת על צוואם. והסדר אשר ביד שמאל הוא מתחיל בקמיצה לפי שהוא היסוד שהוא בסוד רחמים וענף של הת"ת ונקרא אמה כלפי הוד והקליפה יותר תואבת לה כמ"ש לעיל באגודל ימין. וע"כ ברחה מן הזרת לאצבע שהוא החכמה ואחר כך חותכין את הזרת שהוא המלכות לפי שבאותו מקום יש לקליפות אחיזה כנודע אמנם הם תאיבים כי אם דווקא במקום שהיותר חשוב ומעולה אך שהם לא עלו במקום המעולה ביותר כדי שלא יפלו ממנו בעומקא רבא ולכן הם בורחים להמל' וכאשר חותכים צפרנים של זרת שהי' המל' בורחים לאמה שהוא סוד הוד הואיל ויש להם מקום אחיזה. וכאשר חותכים את האמה בורחים אל האגודל שהוא סוד הבינה הואיל ולא מצאו שם מקום לנוס וגם שם לא עשו מאומה כי כלתה עליהם הרעה...".

9) מעניין לציין דהנה בשו"ע [סימן רס ס"א] איתא: "מצווה לחוף ולגלח הציפורניים בער"ש, ורבינו הוסיף "בכל" ער"ש, כדי להדגיש שהמצווה היא בכל ערב שבת, מבלי הבט אם היו הציפורניים גדולות או לאו.

וראה בשו"ת 'בצל החכמה' (ח"ג, סימן נ"ג) שכתב באריכות, כפי שסובר אדה"ז, מדוע יש להתחיל לגזור ביד שמאל תחילה, והלא לכאורה כל דבר שעושים יש להקדים ימין תחילה, ומסיק על פי מה שאמרו רז"ל "כל פניתך שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין", וממילא מתחילים ביד שמאל כדי לעשות פניה ליד ימין, ועיי"ש בהרחבה.

ועדיין צריך לדייק מדוע סדר קציצת הציפורניים קשור לשבת, למרות שהבנו שיש סיבה מיוחדת לסדר שקבעו חכמים, ואולי אפשר לומר לפי הטעם הפנימי שקציצת הציפורניים קשור לשבת בגלל סוד פנימיותם - לא לתת יניקת כוח מקדושת השבת לקליפות, מהאי טעמא הביא גם כן סדר קציצתם שבנוי על יסוד פנימיות סוד קציצתם בכלל.

ציפורניים בהבדלה

ג. ואולי אפשר לומר, על פי כל הנ"ל, שזהו הטעם שבהבדלה במוצאי שבת בברכת מאורי האש מראים הציפורניים על האבוקה... ועל פי האריז"ל (בספר לקוטי הש"ס) יובן הדבר:

"...ולכן במוצאי שבת בעת הבדלה כשראה את הציפורניים אצל האבוקה צריך לכסות את בוהן ידיו שבו יש להם אחיזה שלא ינתקו ממנו ואם הי' מגלה אותו באמצעות האגוד"ל היו נמשכים גם בד' האצבעות ולא יהיו נפרדים מהם וע"כ כשהאגודל זה הוא מכוסה באותה ההארה של האבוקה שהי' נר מצוה והיא מן האורות שלהבת שירדה בע"ש עצמה הנמשכת מן השכינה וחתכה הקליפה הנה גם עתה באור האבוקה הזאת יכוין שהוא אותו אור עצמו ומעורר אותו שלהבת ראש שתקבל שפע מהשכינה ותברח הקליפות שהם בימין בסוד רבבה כמש"ה ורבבה מימין אליך לא יגש, כי אלו אותן של היד שמאל אין צריך לראות אותם כלל כמ"ש לעיל, למען לא יאחזו בהם הקליפות באשר שם כח הגבורות ומוצאים כח ומקום אחיזה ואפשר שיוכל להיות שאם יגלה אצבעות השמאל לאור של האבוקה שאדרבה יתדבקו בהם יותר ולהיות כי יש להם אחיזה כל כך בשמאל יחזרו ויטמאו יד ימין וידבקו בה.

ולכן צריך לכוף גודל ימין בידו תוך אצבעות מפני שבגודל הם נדבקים ביותר וידו השמאלית צריך להיות בכל יראה כלל וזהו שרי בוהן ודי למבין", עכ"ל.

ובספר 'תועלת יעקב' ובמג"א סימן רצ"ח סק"ה הביאו: לפי שמוצאי שבת כמה רוחות מתפשטות בעולם וחושבים לשלוט עלינו, על כן מסתכלים בציפורניים להתיש כוחם בזה, ואינו ניוזק בכל אותו שבוע, ויש לכוף ארבע אצבעות של יד ימין נגד הנר וכו', ואין להסתכל כי אם באחורי האצבעות שהם רמז למאורות התחתונים שנאמר בהם "וראיתי את אחוריי", והפנימיים רמז למאורות העליונים שנאמר בהם ופני לא יראו, ואין להסתכל בו.

וכן הביא ב'מחצית השקל' שם כתב "דנוהגין לכופף האצבעות לתוך היד ולראות בציפורניים, ולא יראה האגודל החוצה...¹⁰", וביד יוסף' (סק"ד) כתב: דיש נוהגין לפשוט אח"כ את הד אצבעות, דאז נמצא אור במקום חושך".

סיכום

ד. לאור הנ"ל, מובן מדוע הביא אדה"ז את פרטי הלכות קציצת הציפורניים בהלכות שבת, אך עדיין יש לעיין, הרי במג"א, ובערוך השולחן הביאו שהאריז"ל לא הקפיד כלל על סדר קציצת הציפורניים, והנה בספרו הנ"ל רואים שכתב וביאר על פי פנימיות הענינים את סדר קציצת הציפורניים, וצ"ע.



הבדלה בתפלה ועל הכוס [גליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בקובץ האחרון (א'כ ע' 101 ואילך) כתב הרב צ.ר. (מחבר הספרים הנפלאים רץ כצבי) בדין טעם קודם שהבדיל על הכוס וגם שכח להבדיל בתפילה, והאריך בגדרי הבדלה בתפלה ועל הכוס, וכמה

(10) והמנהג להביט לאור הנר בשתי הידיים, פעם אחת כלפי פנים, כשאצבעותיו כפופות, ומביט בציפורניו כשסמוכות לנר, ושוב הופך כפות ידיו ומביט בציפורניו כנ"ל - התקשרות [רי"ב, רשימת מנהגי ביהכנ"ס - מוגה].

וכמה נפקא מיניה בהלכה, ואכתוב הנלענ"ד בסוגיא זו בעיקר בדעת שוע"ר.

א. בדברי הגמ' (ברכות לג, א) טעה בזו ובזו חוזר לראש, פירשו הרבה ראשונים שמדובר באדם שעשה שני טעיות, א) לא הזכיר הבדלה בתפלה ב) לא הבדיל לפני אכילה, ופסקינן דעליו לחזור ולהתפלל שמו"ע בכדי להבדיל בתפלתו ואח"כ יבדיל על הכוס. והטעם לזה כתב רבינו יונה (שם) "דקנסינן ליה מפני שטעה בשתיים", היינו שהוא קנס, ובפשטות הקנס הוא לא רק בגלל ששכח, דהרי שוכח להבדיל בתפלתו אינו חוזר ומתפלל, אלא סומך על הבדלה שעל הכוס, אלא בעיקר הקנס הוא מפני שעבר על איסור אכילה קודם הבדלה.

וכותב בהערות שם (סוף ס"א) "אולם מדברי הרא"ש והרשב"א שלא כתבו טעם זה, נראה כי לדעתם כאשר טעה גם בכך שאכל לפני הבדלה, יש "חסרון" בהבדלה על הכוס, שכבר אינה יכולה להיות במקום ההבדלה שבתפלה, ובגלל זה עליו לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפילה, וצ"ע מהו "חסרון" זה, ומדוע נגרע כוחה של הבדלה על הכוס כאשר "טעה בזו ובזו"? ועיי"ש שביאר דבריהם עפי דברי הגרי"ד סולובייצ'יק בהגדרת מהות ההבדלה בתפלה ועל הכוס, עיי"ש דברים נחמדים.

ב. והנה הרא"ש אכן כתב ההלכה בלא טעם, ובלשונו "טעה בזו ובזו, כגון שאכל קודם שהבדיל אע"ג דאמרינן טעם מבדיל מ"מ באיסור אכל" וחוזר לראש, אבל הרשב"א (ברכות שם) כתב טעם, וז"ל: "דכיון שטעה אפילו בכוס והוא צריך לחזור הרי הוא חוזר לכסדרו, וסימן לדבר אם בא לנפות מנפה את כולו" [בבא בתרא צד, א]. והיינו הטעם דחוזר לראש הוא, כיון שחייבוהו לתקן ולהשלים חסרונו, עליו לחזור ולסדר את ההבדלה כתיקונו וסידרו, קודם בתפלה ואח"כ על הכוס. ובפרט ע"פ המבואר בגמ' שם שהבדלה בתפלה הוא עיקר תקנת הבדלה, וכמבואר ברשב"א בדברי הגמ' "ומה תפלה דעיקר תקנתא" דקבעה בתפלה שלא תהא זזה משם אפי' כשיעשירו ויוכלו להשיג יין, בכל זאת תישאר התקנה הקבועה להבדלה בתפלה, לכן גם כשחוזר צריך "לנפות את כולה", דכיון שהבדלה בתפלה היא מעיקר התקנה, וכשחוזר צריך לעשות כתיקונה, היינו בתפלה שהוא עיקר התקנה וכן על הכוס.

ג. בדברי שוע"ר לא הזכיר שיש בזה משום קנס, (כטעם רבינו יונה שהובא גם במשנה ברורה) ולכאורה נראה דהולך בשיטת הרשב"א, דכתב (סי' רצד ס"ג) "אם טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת משלים תפלתו ולא יחזור בשביל ההבדלה, הואיל וצריך עדיין לאמרה על הכוס...ואם שכח (ועשה מלאכה באיסור או) טעם מאומה קודם שיבדיל על הכוס, צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלה וגם על הכוס, שאינו יוצא בהבדלה שעל הכוס בלבדה הואיל ואינה כהוגן שטעם (או עשה מלאכה) קודם לה".

וביאור דבריו לכאורה, דהסדר ההוגן הוא שהבדלה-בתפלה ועל הכוס- צריכה להיאמר במוצ"ש לפני אכילה [ראה לקמן דברי שוע"ר דעיקר מצותו הוא בתחלת זמנו], וזה שאכל קודם הבדלה, הרי עשה שלא כהוגן וחסר לו ענין הבדלה, ולכן הבדלתו על הכוס לבד לא תעזרהו לתקנו, כי היא הבדלה אינה הוגנת וחסר לו בעצם ענין ההבדלה הבאה לפני האכילה דווקא, ולכן צריך לחזור לראש לקיים תקנת מצות הבדלה כהוגן, והוא בשני חלקיו, הבדלה בתפלה והבדלה על הכוס, ובפרט דעיקר תקנתו הוא בתפלה וכביאור הרשב"א הנ"ל שהובא בשוע"ר (שם, ס"ב) עיי"ש.

הרי לנו מבואר דלרבינו יונה הטעם שחוזר לראש הוא משום קנס על הגברא שלא הבדיל, ולדעת הרשב"א ושוע"ר הוא בעיקר משום חסרון ופגם בחפצא של הבדלה עצמה ש"אינה כהוגן", ולכן חוזר כתיקונו.

ד. בהערות שם (ס"ד) מביא מחלוקת הפוסקים אם דין טעה בזה ובזה נאמר גם כאשר טעה ועשה מלאכה קודם שהבדיל [כדעת הרשב"א ברכות שם] או רק כאשר טעה ואכל קודם שהבדיל, וכותב "לדעת רבינו יונה המובא במשנה ברורה, שעליו לחזור ולהתפלל מדין קנס ששכח לגמרי מההבדלה הן בתפלה והן על הכוס, אכן אין כל הבדל בין דין טעה וטעם קודם הבדלה, לבין טעם ועשה מלאכה קודם הבדלה וכדעת הרשב"א. וכשם שאם טעם קודם הבדלה קנסינן ליה, כמו כן אם עשה מלאכה באיסור קודם הבדלה קנסינן ליה", אבל לפי דברי הגר"ד שהובא שם מבואר דעת הפוסקים שיש הבדל בין אכילה למלאכה עיי"ש.

ולכאורה י"ל, דהן לטעמו של רבינו יונה שהוא משום קנס יש סברא להשוות בין אכל קודם הבדלה לעשה מלאכה, וכן יש סברא לחלק בין אכל לבין עשה מלאכה, [רבינו יונה עצמו לא הזכיר שטעה ועשה מלאכה, אמנם דעות הפוסקים בזה יכולים להתבאר לשיטתו], וכן לאידך לטעם הרשב"א (והשוע"ר) יש סברא להשוות וסברא לחלק, וכדלקמן.

ובהקדים דיש לנו ב' דינים בהבדלה: א) איסור לעשות מלאכה לפני הבדלה, ומקורו במס' שבת קנ, ב. ב) איסור לאכול ולשתות לפני הבדלה, ומקורו במס' פסחים קו, ב. ויסודם הם ב' טעמים שונים, טעם איסור מלאכה הוא משום שצריך קודם ללות את השבת, בלשון שוע"ר (סי' רצט סט"ו) "אע"פ שיצא השבת והוסיף מחול על הקדש אסור לאדם שיעשה חפציו קודם שילווה את המלך דהיינו שיבדיל או על הכוס או בתפלה" (ומקורו בדברי רש"י שבת שם ד"ה המבדיל). וטעם איסור אכילה הוא משום חובת ההבדלה בזמנו, בלשון שוע"ר (סי' רע"א ס"ט) בהא דאסרו טעימה לפני קידוש והבדלה "ואע"פ שכל מצות הקבוע להם זמן לא אסרו אלא לקבוע סעודה משהגיע זמנו משום גזירה שמא ימשך בסעודה ויעבור הזמן, אבל טעימה בעלמא מותר שאין לחוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן, מכל מקום בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר, לפי שעיקר מצותן הוא בתחלת זמנם, דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתו" (ומקורו במגן אברהם סי' רלה סק"ד).

מבואר בזה שבהבדלה לא כמו בכל המצות שאיסור הטעימה הוא משום גדר וסיג שלא ימשך בסעודה, אלא בהבדלה איסור טעימה הוא איסור עצמי כיון שאז הוא עיקר מצותו. וכן ביאר ר' עקיבא אייגר בהגהותיו בשו"ע סי' רעא שם.

ולפי"ז יש לחלק בין זה שהתחיל במלאכה קודם הבדלה, דאף שזילזל בכבוד המלך שלא חיכה ללותו, הרי לא עבר על חובת הבדלה, ובפרט שעדיין יבדיל על הכוס, ולכן לא יצטרך לחזור לראש, לאידך זה שהתחיל לאכול קודם הבדלה הרי עבר איסור בזה שלא הבדיל בתחלת זמנו ולכן חוזר לראש.

עוד יותר מבואר בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט),
 דיש ב' אופנים בגדר איסור מלאכה לפני הבדלה : (א) "דמשנתחייב
 בהבדלה הרי הוא אסור באכילה ושתייה ועשיית מלאכה עד שיבדיל",
 והיינו דהיסוד הוא "חיוב הבדלה", דהחיוב להבדיל הוא זה מה
 שאוסרת את האדם במלאכה ואכילה, ולפי"ז גדר איסור מלאכה שוה
 לגדר איסור אכילה, ועיי"ש שכן ביאר ברמב"ם שכלל איסור אכילה
 ואיסור מלאכה בחדא הלכתא. (ב) "דין בפ"ע מדיני שבת שאסור
 בעשיית מלאכה עד שיבדיל...דאף דקדושת היום כבר אזדא ליה מ"מ
 אסור בעשיית מלאכה עד שיבדיל". היינו דאיסור עשיית מלאכה בשבת
 לא פוקע עד הבדלה, ואמירת הבדלה מתירה מלאכה, והוא ענין ודין
 כבוד שבת ללות את המלך לפני שמתחיל מלאכה, אבל אינה שייכת
 לעיקר מצות הבדלה שהוא דין בפני עצמו עיי"ש. ולפי ביאור זה הרי
 גדר איסור מלאכה שונה מגדר איסור אכילה, דאיסור מלאכה נובע
 מדין כבוד וקדושת שבת, משא"כ איסור אכילה נובע מהחיוב לקיים
 מצות הבדלה, ועיי"ש שזהו הוא אכן עיקר מצות הבדלה.

ה. ולפי"ז יש לבאר-לטעם רבינו יונה שהוא משום קנס- את
 מחלוקת הפוסקים אם הלכה שחוזר לראש הוא דווקא באכל או גם
 בעשה מלאכה, דכמה מהפוסקים סוברים, דחובת הבדלה לאכילה
 שונה מחובת הבדלה למלאכה, ולכן דוקא אם אכל קודם הבדלה הרי
 בזה עבר על מצות הבדלה, לכן קנסו אותו לחזור ולהבדיל הבדלה
 מושלמת בתפלה ובכוס, משא"כ אם רק עשה מלאכה הרי לא עבר על
 מצות הבדלה, רק זילזל בקדושת השבת, בזה שלא ליוה את המלך
 לפני שהבדיל, הרי בזה אין לקנסו שיחזור לתפלה, דהרי לא עבר על
 מצות הבדלה, ומספיק שיעשה הבדלה על הכוס. לאידך הפוסקים
 שסוברים דגם בעשה מלאכה חוזר לראש, הוא משום דסברי כהרמב"ם
 דגדר איסור מלאכה וגדר איסור אכילה שווים, משום דבשניהם עבר
 על החיוב להבדיל, ולכן קנסוהו שיחזור הבדלה כתיקונו ובשלימות
 מתחיל בתפלה. מבואר בזה דבטעמו של רבינו יונה יש מקום בראש
 לבאר ב' דעות הפוסקים .

ובדעת הרשב"א הנ"ל שחוזר לראש משום "מנפה את כולו",
 וכדברי שוע"ר הנ"ל, הרי ג"כ י"ל ב' הסברות : (א) דוקא כשאכל קודם
 הבדלה יצטרך לחזור לראש, דהרי כשיבדיל על הכוס הוה "אינה

כהוגן" דמצות הבדלה הוא בתחלת זמנו של מוצ"ש, בדווקא לפני אכילתו כנ"ל, ולכן חוזר לסדרו קודם בתפלה ואח"כ על הכוס כדי שייחשב הבדלה כהוגן, משא"כ אם רק עשה מלאכה, הרי עבר רק על זה שלא ליווה את המלך, אבל לא פגם את עצם מצות הבדלה ולכן יספיק שיברך עכשיו על הכוס וכן הוא דעת הפוסקים שמחלקים בין מלאכה לאכילה. לאידך י"ל: (ב) אין לחלק בין טעם או עשה מלאכה, דסוף סוף כיון שבעינין הבדלה הוגנת, הרי צריך לחזור ולאומרו כסדרו, היינו בתפלה כעיקר התקנה ואח"כ על הכוס, ולכן אף שרק עשה מלאכה יצטרך לחזור לסדר הרגיל בהבדלה. [וכן סובר הרשב"א עצמו שהזכיר בדין טעה גם הדוגמא מעושה מלאכה לפני הבדלה].

ואוי"ל שלכן הכניס בשוע"ר את המילים "עשה מלאכה" בסוגריים, וכידוע דבכל מקום שהסתפק להלכה הכניסו במוסגר, משום דיש ללמוד בב' אופנים כנ"ל, ולכן בדין עשה מלאכה קודם הבדלה הוא עדיין ספק אם יצטרך לחזור לראש, משא"כ אם טעם קודם הבדלה הוא מסוכם להלכה. וראה בקצות השלחן (סי' צג סק"ח) שכתב-בטעה ועשה מלאכה באיסור- לדעת אדמוה"ז יחזור ויתפלל בתורת נדבה ולומר אתה חוננתנו, אע"פ שכבר הבדיל על הכוס, עיי"ש.

ו. בהערות שם (ס"ה) מביא מחלוקת הפוסקים כשטעה בזו ובזו ואח"כ הבדיל על הכוס בטרם התפלל - האם עליו לשוב ולהתפלל? וכותב לפי דברי ר"י שהוא משום קנס אינו צריך לחזור ולהתפלל כיון שכבר יצא ידי חובת הבדלה, וכדעה אחת בספיקת הפמ"ג, לאידך להבנת הגרי"ד יצטרך לחזור ולהתפלל וכסתימת הדרך חיים שהובא במשנה ברורה.

ולהעיר דמדברי שוע"ר הנ"ל שכותב "שאינו יוצא בהבדלה שעל הכוס בלבדה", לכאורה נראה שמעכב אף בדיעבד, והיכא שאכל (או עשה מלאכה) ואח"כ הבדיל על הכוס קודם שהבדיל בתפלה, צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלה ושוב להבדיל על הכוס לפי "שאינו יוצא בהבדלה שעל הכוס". וכ"כ בהערות וביאורים-צ"צ קובץ ז עמ' שיב.

ולהוסיף שלכאורה נראה בפשטות שאם הבדיל על הכוס לפני שהתפלל, יספיק בזה שיתפלל עכשיו עוה"פ, ולא יצטרך להבדיל שוב

על הכוס, וכדין המבדיל על הכוס לפני תפלת ערבית שמזכיר הבדלה שוב בתפלה (עיי' סי' רצד ס"ב).

ז. בהערות שם (ס"ו) כותב בדין אם אמר "ברוך המבדיל בין קודש לחול" וטעם קודם הבדלה האם הוא בכלל טעה בזו ובזו שצריך לחזור ולהתפלל, ומביא בשם הגרשז"א שצריך לחזור ולהתפלל, דאמירת ברוך המבדיל מהני רק לענין היתר מלאכה ולא קודם טעימה, לאידך מעתיק מדברי שוע"ר (סי' רצד ס"ג) שכתב "אם טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת משלים תפלתו, ולא יחזור בשבילה ההבדלה הואיל וצריך עדיין לאמרה על הכוס ויהיה יוצא ידי חובתו, רק שיזהר מלעשות שום מלאכה קודם שיבדיל על הכוס, או יאמר אחר תפילה ברוך המבדיל בין קודש לחול בלא ברכה ויעשה מלאכה כמו שיתבאר בסי' רצ"ט" ובהמשך לזה מביא רבינו דין טעה בזו ובזו [הועתק לעיל]. וכותב בהערה שם" ומפורש בדבריו שאם אמר "ברוך המבדיל" אינו בגדר טעה בזו ובזו".

ולדידי קשה לומר שכן "מפורש בדבריו", דהרי וודאי פשטות דברי שוע"ר הוא להבהיר בדין שכח להבדיל בתפלה, שאף שיכול לסמוך על הכוס שלאחריו, בכ"ז יזהר מלעשות מלאכה קודם הבדלה, וע"ז מוסיף או לפחות לומר ברוך המבדיל שהוא מבואר בסי' רצט סט"ז שהיה "היכר בעלמא ללות המלך", אבל רבינו עדיין לא נכנס לדין טעה בזו ובזו שרק מביאו בהמשך הסעיף, ובפשטות דעתו דגבי איסור אכילה, ה"ברוך המבדיל" וכן הבדלה בתפלה לא מעלה ולא מוריד וכמבואר בסי' רצט שם.

ומה שהביא בהערות שם מדברי שוע"ר (נדפס סי' קפט, וצ"ל סי' קפח סי"ז) לענין אמירת רצה לאחרי ברוך המבדיל, "שאם אמר המבדיל בין קדש לחול בלבד בלא כוס יש להסתפק אם דינו כתפלת ערבית" וכותב בהערות "ומאחר וכך מובנים דבריו שלאחר אמירת ברוך המבדיל אין זה כבר "טעה בזו ובזו", שהרי אי אפשר לומר שלא הבדיל כלל".

לכאורה אין להשוות דין זה לנידון דידן, דהנה גבי אמירת רצה, החסרון בזה שהתפלל ערבית הוא בעיקר משום ש "נראה שדבריו סותרים זה את זה, שתחלה התפלל תפלת יום שלאחריו ואח"כ מזכיר

יום העבר", ומובן שכן הוא כשמבדיל, ולכן גם המברך ברוך המבדיל מסתפק האם גם זה ייחשב "דבריו סותרים זה את זה", והספק הוא האם זה נחשב כמתחיל יום שלאחריו בזה שהבדיל את קדושת היום, והוה תרתי דסתרי לאמירת רצה, אבל וודאי אין לזה הגדר דהבדלה וקיום תקנתו, וכנ"ל דהוה היתר רק למלאכה ולא לטעימה, ולכן הרי אם יטעום (או יעשה מלאכה-לשיטות הפוסקים דחיוב הבדלה למלאכה שווה לחיובו לאכילה כנ"ל) בלי הבדלה על הכוס אף שאמר ברוך המבדיל, יצטרך לחזור לראש ולהבדיל בתפלה ועל הכוס.

ח. בהערות שם (ס"ח) דן מה הדין בנשים לגבי טעה בזו ובזו עיי"ש. ולהעיר מדברי שוע"ר סי' רצו ס"ט שכותב "לדברי האומרים שעיקר הבדלה הוא מן התורה שנאמר זכור את יום השבת לקדשו. . הרי גם הנשים חייבות בהבדלה מן התורה. . וחייבות ג"כ להבדיל בתפלה ועל הכוס כתקנת חכמים שתקנו עליהן כמו שתקנו על האנשים, הואיל והן חייבות כמותם מן התורה בעיקר הבדלה". הרי מפורש דלדעה זו שהיא דעת הרמב"ם אכן חייבות הנשים להבדיל ג"כ בתפלה, ולפי"ז במוצ"ש יחול עליהם חיוב תפלה יותר מבשאר ימי החול. וראה להלכה מש"כ בשוע"ר (סי' רצט סי"ח) "אותן הנשים שאינן מתפללות ערבית ואינן מבדילות בתפלה במוצאי שבת יש ללמדן לומר ברוך המבדיל בין קדש לחול קודם עשיית מלאכה לפני הבדלה שעל הכוס" וכו' עיי"ש.

אבל בסימן קו ס"ב כתב גבי חיוב תפלה לנשים "אבל תפלת ערבית שהוא רשות אע"פ שעכשיו כבר קבלוהו עליהם כל ישראל לחובה, מ"מ הנשים לא קבלו עליהם ורובן אינן מתפללות ערבית במ"ש". ובשוע"ר הוצאה חדשה ציון כו על הראשי תבות "במ"ש" כתבו: "כנראה: במוצאי שבת. מגן אברהם סי' רצט ס"ק טז". והנה שם במג"א הובא אותו ר"ת וכתב ע"ז בלבושי שרד "והנשים לא קבלוהו עלייהו במוצאי שבת כצ"ל". הרי מפורש שאכן המדובר הוא על מוצאי שבת, ודווקא כאן לא קבלו עליהם הנשים להתפלל תפלת ערבית.

וצ"ע בדין זה, דאם הנשים לא מתפללות ערבית איך יקיימו מצות הבדלה בתפלה, וקשה לומר שדווקא ערבית במשך השבוע לא מתפללות לאידך מעריב של מוצ"ש כן מתפללות, ובפרט שלדברי שוע"ר הנ"ל מפורש שדווקא במוצ"ש אינן מתפללות, ובאמת הקושיא

הוא גם לגבי אנשים, דכל משך הזמן דתפלת ערבית היתה "רשות" עד שקיבלוהו לחובה, איך נחייבם בהבדלה בתפלה אם התפלה עצמה אינה מחויבת, וצ"ע. ובדוחק י"ל דחייב הבדלה בתפלה הוא רק כשכבר מתפלל ערבית אז מחויב גם להבדיל, וכן באשה אם כבר מתפללת אז מחויבת להבדיל וממילא גם חל עליה הדין של "טעה בזו ובזו חוזר לראש" כפי שהביא גם בהערות שם. וראה בקובץ פרדס חב"ד (גליון יט עמ' 59) שכותב הרב נתן אורטנר, דלדעת אדמוה"ז אכן חייבות הנשים להתפלל מעריב במוצ"ש, ועיי"ש שהביא מדברי הרא"ה (ברכות כז, ב) דבמוצ"ש תפלת ערבית היא חובה לכו"ע משום אתה חוננתנו, היינו אף להסוברים דתפלת ערבית רשות, הרי במוצ"ש היתה חובה. וצ"ע בזה.

ט. ומה שהקשה שם (בהערות) לשיטה שתצטרך לחזור לראש י"ש מקום להסתפק מה שייך לומר לאשה לחזור ולהתפלל כאשר היא כלל אינה מחויבת בתפלת ערבית, וצ"ע עיי"ש.

יש להעיר מדין כיו"ב, והוא באשה שלא התפללה מנחה לפני הדלקת נרות, מתפללת ערבית שתיים, - אע"פ שאינה רגילה להתפלל ערבית, אחת לשם ערבית ואחת לשם תשלומין של מנחה. עיי' משנה ברורה סי' רסג ס"ק מג ובהליכות שלמה - תפלה - פי"ג ס"ח. וכן י"ל בנדו"ד שאף שבד"כ אין הנשים מתפללות ערבית במוצאי שבת וכנ"ל, הרי בכ"ז כשטענתה בזו ובזו יש מקום לחייבה בתפלה בכדי לומר הבדלה בתפלה ואח"כ על הכוס, ואכמ"ל יותר.



הבדלה על הפת [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון האחרון (א'כ ע' 113 ואילך) חוקר הרב ש.ב. בענין הבדלה על הפת, ומביא בהערה 3 לשון אדה"ז "אין מבדילין על הפת אפילו אין לו יין ולא שאר משקים, והוא ממשיך אחר זה "אולם לאו דוקא שרשאי לבטל את ההבדלה לגמרי" ולא הבנתי דבריו, מאחר שאדה"ז

ברור מילולו "אין מבדילין על הפת אפילו אין יין ולא שאר משקים"
הרי ברור שמבטלים את ההבדלה לגמרי.



הקזת דם בערב שבועות [גליון]

הנ"ל

בגליון האחרון (א"כ ע' 128 ואילך) מביא הרב א.ק. בענין בדיקת דם בערב שבועות שהביא מאיזה מקום להחמיר בזה כי מדמין זה להקזת דם והוא סובר להקל ומביא ראיות ע"ז.

ואיני רואה הכרח בדבריו.

הביא משו"ע אדה"ז סי' ד' סעי' יט, בענין "המקיז דם מהכתפיים ולא נטל ידיו אח"כ מפחד ז' ימים", וכן בפסחים בענין זה ברש"י וברשב"ם "מקיז דם מהכתפיים", ומזה הוא מסיק שהרי לכאורה מסתבר שבכל מקום שהזכירו חז"ל ורבותינו הקזת דם היינו שמקיזים דם מהכתפיים, מאידך גיסא בדיקת דם לאו דוקא הוא מהכתף."

הנה א) אינו רואה הכרח משם שבכל מקום שהזכירו חז"ל הקזת דם הוא מהכתפיים, כי אפשר דוקא זה הענין שאם הקיז דם ולא הטל ידיו, מפחד ז' ימים, זהו דוקא כשמקיז מהכתפיים, ואדרבה דוקא משו"ז שבכל מקום שהזכירו לא נזכר שזהו מהכתפיים, רק כאן, הרי משמע שבכל מקום הוא לאו דוקא מהכתפיים. וגם בסימן זה גופא סעי' ו' כותב אדה"ז "וכן לא יגע בידי קודם נטילה במקום הקזה" ואינו כותב מהכתפיים.

ב) שלו יהיה כדבריו שבכל מקום הקזה הוא מהכתפיים אבל זיל בתר טעמא, שהטעם שאין מקיזין דם בערב שבועות הוא משום "שביום שבועות קודם מתן תורה יצא רוח ששמו טבוח שאם לא יקבלו ישראל את התורה הי' טבוח לדמם ובשרם" (שו"ע אדמה"ז ס' תסח סעי' כב).

וא"כ הרי גם בדיקת דם, ה"ה שייך לדם. וא"כ גם אם לא יקבל הצ"ע (שכותב בהעלון) אם בדיקת היינו הקזת דם, כי לדידן זה בודאי אינו הקזת דם, אבל כנ"ל ה"ז ג"כ שייך לדם, וק"ו מ"קעפ זעצין"

שהביא משו"ע אדה"ז סי' תסח סעי' כג שכותב שם "...כיון שאינו דומה להקזת דם ממש . . אבל בערב שבועות שאיסורו משום סכנה יש ליהרהר" ש"קעפ זעצין" זהו "באנקעס" ולא "פיאווקעס" שהזכיר שם, כמ"ש בפרי מגדים שם, ובאנקעס אינו מוציא דם, ואעפ"כ כ' להחמיר בערב שבועות וא"כ כ"ש בבדיקת דם.

ומה שמביא שם רא"י, כי לבדיקת דם צריכים רופא ולהקזה צריכים אומן, מה זה נוגע לזמן, כי כאן נוגע ענין הדם.

ומה שכותב כי בדיקת דם אינו דומה לקעפ זעצין, הנה אדרבה כמו שכתבתי לעיל שבדיקת דם יותר קרוב להקזה.



שיעור שתיית ד' כוסות [גליון]

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

בגליון טז (אי"ט עמ' 71) כתב הרב א.א.: "בגליון יג (א'טז ע' 95) כתבתי להקשות בשו"ע ר סי' תעב ס"כ, שבתחילה כתב אדה"ז "צריך לכתחילה לשתות רוב רביעית 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 [בשביל שיוכל לברך ברכה אחרונה].

"ובגליון יד (א'יז ע' 88) הקשה הרב פ.ק. שאינו מבין התירוץ, כי זה שצריך לשתות בכוס הרביעי כל הכוס [רביעית], 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 ס' קפג ס"ט: "יש מי שפוסל כוס שפיו צר לברך עליו... [ו]לכתחילה יש לברך על כוס אחר (כדי שיוכל לשתות רביעית כאחת... מה שאי אפשר לעשות כן בקל בכוס שפיו צר)". ופשוט". עכ"ל.

והנה מ"ש הרב פ.ק. שבשביל לברך ברכה אחרונה לא צריך לשתות כל הכוס בבת אחת, נראה שהוא צודק. ומה שמביא הרב א.א. מס' קפג ס"ט: "כדי שיוכל לשתות רביעית כאחת... מה שאי אפשר לעשות כן בקל בכוס שפיו צר", יש לדייק מדוע רבנו הזקן כותב כאן 'כאחת' ולא 'בבת אחת' כלשונו בס' תעב?

ונראה דיש הבדל בין 'כאחת' ל'בבת אחת', ד'כאחת' הכוונה הוא כמ"ש רבנו הזקן בסדר ברכת הנהנין (פ"ח ה"ו): "ואם שתה כחצי רביעית בחפזון שלא כדרך שתיית רוב בני אדם ושהה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית של שאר כל אדם מצטרפין זה עם זה, יותר מכך אין מצטרפין זה עם זה", והיינו שבביל לברך ברכה אחרונה. וכ"ה בלוח ברכת הנהנין (פ"ב ה"ז). - וזה הכוונה ב'רביעית כאחת', אבל לא צריך כלל שיהיה 'בבת אחת' כמו שהוא בס' תעב, ששם "צריך לכתחילה לשתות רוב הרביעית בבת אחת", וכמו שמבאר את הכוונה בזה מיד אחרי זה: "דהיינו שישתה אותו בשתיה אחת ולא יפסיקנו לשתי שתיות", ודין זה הוא רק בד' כוסות בלבד ולא גבי ברכה אחרונה, וז"פ.

ובגוגע לעצם קושייתו בס' תעב ס"כ: ד"הסתירה פשוטה שבתחילה כותב "רוב רביעית בבת אחת" ואח"כ כותב "רביעית בבת אחת" - נראה לתרץ, דבשתיית ד' כוסות לכתחלה צריך לשתות רביעית שלם, ו'ברוב רביעית' יוצאים מדין 'רובו ככולו' כמ"ש הב"י בס' תעב, וכן ע"ש בב"ח ובמשנה ברורה בביאור הלכה ד"ה וישתה. ועי' ר"ן פסחים קז, א. ד"ה אם טעם, מהר"ם חלאוה שם קח, א. ד"ה השקה.

ועי' בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם הל' חמץ ומצה (פ"ז ה"ט) שמסביר דבקידוש העיקר הוא הברכה ורק דינא הוא שהמברך צריך

לטעום ולכן סגי במלא לוגמיו, אבל גבי ד' כוסות המצוה הוא בגוף שתיית הכוסות וצריך לשתות כולו דהיינו רביעית או רובו מדין רובו ככולו, ע"ש.

ומעתה י"ל שהכוונה במ"ש רבנו הזקן "ולכן אין ליקח כוס שפיו צר. . מפני שלא יכול לשתות רביעית בבת אחת", היינו מחמת כל הראוי לבילה וכו', שהרי אם הכוס אינו ראוי בפועל בשביל לשתות רביעית בבת אחת, לא מהני כאן כלל ה'רוב רביעית' שהוא רק מטעם הדין של 'רובו ככולו', שהרי אם אינו מסוגל לבצע את ה'כולו' לא שייך לומר הכלל של 'רובו ככולו', כיון שלא יכול בפועל להגיע לה'כולו', וא"ש ולק"מ.

ומה שכותב לתרץ ד'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", הנה מלבד מה שדחה זאת הרב פ.ק. כנ"ל, זה גם דוחק גדול מאד, כי בפשטות זה שאין לקחת כוס שפיו צר מפני שלא יכול לשתות רביעית בבת אחת קאי על כל הד' כוסות כולם, ואין שום רמז כלל לחילוק כזה שכתב.



היום יום

מכתב לוחות הראשונות ושניות

הרב ראובן פינקעלשטיין

ר"מ במתיבתא יהנסברג, ד.א.

בהיום יום (לשבעה עשר בתמוז) מביא כ"ק אדמו"ר החילוק בין לוחות הראשונות לשניות, וז"ל : "המכתב - חרות על הלוחות שכדרז"ל עירובין (נד, א) הוא רק בלוחה"ר".

ולכאורה צריך ביאור בכוונת דברי כ"ק אדמו"ר, דבגמרא עירובין שם משמע ד"חרות" אינו קאי על מכתב הלוחות, אלא על בני ישראל,

וזה"ל הגמרא: "וא"ר אלעזר מאי דכתיב חרות על הלוחות, אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל רב אחא בר יעקב אמר אין כל אומה ולשון שולטת בהן שנאמר חרות אל תקרי חרות אלא חירות", דהיינו שהחרות הולכת על בני" ולא על מכתב הלוחות. ועוד, דלקמן בהיום יום (שם) מביא כ"ק אדמו"ר חילוק בין לוחות הראשונות לשניות גבי בני" עצמם, דבלוחות הראשונות היו צדיקים ובשניות היו במעלת בעלי תשובה?

ועוד צריך ביאור, דמצינו חילוק פשוט בין מכתב לוחות הראשונות על לוחות האחרונות, דהנה בלקו"ש (חל' יד עמ' 31) מבאר כ"ק אדמו"ר ההבדל בין לוחות הראשונות והאחרונות, (ע"פ הפסוקים), וז"ל "והנה גבי לוחות הראשונים נאמר: "והלוחות מעשה אלקים המה, והמכתב אלקים הוא, חרות על הלוחות", היינו, שהיו בהם שתי מעלות: א) מעלות הלוחות מצד עצמם - "מעשה אלקים המה". ב) מעלתם מצד "מכתב אלקים" החרות עליהם." ע"כ. ז.א. דמכתב לוחה"ר הי' נכתב ע"י הקב"ה והשניות הי' נכתב ע"י משה רבינו. וא"כ מדוע לא הביא כ"ק אדמו"ר האי חילוק, אלא בחר בהדרשה שמובא בגמ' עירובין?

ועוד צריך ביאור, דבלקו"ש (שם עמ' 160) משמע, דלא היו חלוקים (לוחה"ר ושניות) מצד ה"מכתב". דהנה מביא כ"ק אדמו"ר (שם) וז"ל "כללות ההפרש בין לוחות הראשונות ולוחות האחרונות הוא בהלוחות עצמן, דלוחות הראשונות היו "מעשה אלקים גו' מכתב אלקים", ולוחות האחרונות היו רק "מכתב אלקים", אבל הלוחות עצמם היו מעשה ידי משה". ע"כ לעניינינו. ולכאורה מזה משמע, דגם בלוחות האחרונות הי' המעלה של מכתב אלקים, משא"כ בשיחה הנ"ל, דמבאר שרק בלוחות הראשונות הי' המעלה של "מכתב אלקים", ולא בלוחות האחרונות?

(1) בהערה 11 מסביר כ"ק אדמו"ר, דהא דכתב אדמור הזקן בתניא (פר' נג) דלוחות שבארון (דהיינו האחרונות) היו מעשה אלקים, היינו המ"ם וסמ"ך שחוקקות בלוחות - דבנס היו עומדין (שבת ק"ד) - ולא שנכתבו ע"י הקב"ה. וא"כ הרי זה שהי' האותיות עומדות בנס הי' הן בלוחות הראשונות והן באחרונות. ולכן, אי אפשר לומר דמצד זה (שהאותיות היו עומדות בנס) הי' ההפרש בין לוחות הראשונות והאחרונות, דהא ליכא.

ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בכל זה.



פשוטו של מקרא

בא לכלל כעס בא לכלל טעות

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס תורה ופירושה - אשל אברהם

בפרשת מטות עה"פ (לא, כא) "ויאמר אלעזר הכהן וגו'", כותב רש"י: "לפי שבא משה לכלל כעס - בא לכלל טעות, שנתעלמו ממנו הלכות גיעולי נכרים. וכן אתה מוצא בשמיני למלואים, שנאמר (שמיני י, טז) ויקצוף על אלעזר ועל איתמר, בא לכלל כעס - בא לכלל טעות, וכן (חוקת כ, י-יא) בשמעו נא המורים, ויך את הסלע, ע"י הכעס טעה".

ויש לדייק בלשונו של רש"י: (א) מדוע בשתי דוגמאות הראשונות כותב: "בא לכלל כעס בא לכלל טעות", ואילו בדוגמא השלישית כותב: "ע"י הכעס טעה". ובפרט שבספרי שהוא מקור דברי רש"י אלו כותב על שלשתם בלשון "בא לכלל כעס בא לכלל טעות". (ב) מדוע בדוגמא השנייה כותב "וכן אתה מוצא", ואילו בדוגמא השלישית כותב רק "וכן". ובפרט שבספרי כותב גם בדוגמא זו "כיוצא בו אתה אומר".

והנה כדי לבאר זה, יש לעיין תחילה בדברי אדה"ז בתניא אגה"ק סי' כה (קמ, סע"ב ואילך), שכתב שם, דמה שהכועס הוא כעובד עבודה זרה, "היינו במילי דעלמא", אבל "במילי דשמיא לאפרושי מאיסורא" - מותר לכעוס¹, "וכמו שכתוב ויקצוף משה, והיינו משום כי ה' הקרה לפניו מצוה זו לאפרושי מאיסורא, כדי לזכותו". וקשה,

(1) וידועה השאלה שאין זה תואם עם מה שכתוב בשוע"ר סי' קנו ס"ג ש"אפילו אם צריך לכעוס על העם להפרישם מדבר עברה ולהחזירם למוטב, יראה עצמו כאילו כועס ותהיה דעתו מיושבת עליו בינו לבין עצמו". ואכ"מ.

אם משה עשה מצוה ע"י שקצף במה שהפרישם מאיסור מדוע "בא לכלל טעות"?

ויש לומר, שזה שמשה בא לכלל טעות אינו עונש על מה שכעס, אלא זהו פועל יוצא מהכעס, שכיון שכעס אזי באופן טבעי בא לכלל טעות (וכדברי ריש לקיש בפסחים סו, ב: "כל אדם שכועס, אם חכם הוא - חכמתו מסתלקת ממנו"), ומכיון שכך אין הבדל אם הכעס הוא לאפרושי מאיסורא או סתם כך במילי דעלמא, כיון שעצם הכעס גורמת לאדם שכחה, ולכן שכח משה הל' גיעולי נכרים אף שהכעס היה מוצדק.

אך עדיין צ"ע, שכיון שמשה קצף על פקודי החיל "כי ה' הקרה לפניו מצוה זו לאפרושי מאיסורא כדי לזכותו", מדוע לא זיכהו משמים שהכעס שלו לא תגרום לו שכחה, ובפרט שכחה של הלכות התורה?

ויש לומר ששאלה זו בא רש"י לתרץ בלשונו הזהב: רש"י מדייק לכתוב "לפי שבא משה לכלל כעס בא לכלל טעות", אינו כותב שמשה כעס, וגם אינו כותב שמשה טעה, אלא "בא לכלל כעס בא לכלל טעות", כלומר אין זה כעס ממש, כיון שהכעס לא היה במילי דעלמא או על רקע אישי, אלא "לאפרושי מאיסורא", ולכן בא רק "לכלל טעות", משה לא טעה ממש, שהרי לא הורה הלכה היפך האמת, אלא רק שנשכחו ממנו באופן זמני הל' גיעולי נכרים, משמים זיכו למשה שלא יורה הלכה בטעות, ולכן אלעזר הוא שנעמד להורות הלכות אלו.

כלומר, מצד אחד כיון שמשה כעס אזי באופן טבעי נשכחו ממנו הלכות התורה, אך כיון שהכעס היה לאפרושי מאיסורא, זיכו אותו בכך שהשכחה לא גרמה טעות בהוראה.

וזהו מה ממשיך רש"י וכותב "וכן אתה מוצא בשמיני למילואים", שדוגמת כעס זה וטעות זו אנו מוצאים במקרה שקרה בשמיני למילואים, שמשה "בא לכלל כעס", שקצף על אלעזר ואיתמר כדי להפריש אותם מאיסור, על שראה ששרפו את החטאת [ראה ויקרא י, טז: "ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שורף", וברש"י שם: "מפני מה נשרף זה . . שמא מחוץ לקלעים יצאה"], ואם כן משה כעס על שלא שמרו את החטאת (לפי הבנתו) ובגלל זה נאלצו לשורפה.

ומשום כך "בא לכלל טעות", שאמר להם שהיה להם לאכול את החטאת באנינות, כשם שאכלו את המנחה, ועל כך השיב לו אהרן: אם שמעת בקדשי שעה (במנחה), אין לך להקל בקדשי דורות (בחטאת ר"ח), ועל זה נאמר בכתוב (שם פסוק כ): "וישמע משה וייתב בעיניו", וברש"י שם: "הודה ולא בוש לומר לא שמעתי". כלומר, גם כאן משה לא כעס ממש, אלא רק "בא לכלל כעס", כיון שזה היה לשם שמים (לפי דעתו עכ"פ), בחושבו שלא שמרו את החטאת ביוצא ולכן שרפוה, ואם כן הקצף עליהם היה שהיו צריכים לשמור את החטאת שלא תצא, ועל ידי זה "בא לכלל טעות", שאמר להם שהיו צריכים לאכול את החטאת. אבל אין זו טעות גמורה בהוראת הלכה למעשה, שכן החטאת כבר נשרפה, וכל הטעות היתה בסברא בלבד ולאחר מעשה. וזהו מה שרש"י מקדים כאן ואומר: "וכן אתה מוצא בשמיני למילואים", דהיינו שגם בשמיני למילואים היה מעין מאורע זה, שמשה "בא לכלל כעס" לשם שמים, כדי שישמרו להבא שלא יפסלו את החטאת ביוצא, ובגלל זה "בא לכלל טעות", שטעה בסברא, אבל לא בהוראה להלכה למעשה.²

וממשיך רש"י וכותב "וכן בשמעו נא המורים, ויך את הסלע, ע"י הכעס טעה", כאן כבר אינו אומר "בא לכלל כעס", כיון שכאן הכעס לא היה כדי לאפרושי מאיסורא, אלא כעס ממש על העם מפני שקינטרו אותו, וכיון שכעס טעה ממש, והטעות היתה במעשה בפועל, שבמקום לדבר אל הלסע הכה בסלע. וזהו מה שאומר רש"י "ע"י הכעס טעה", "כעס" ממש ו"טעה" ממש. וכיון שדוגמא זו אינה דומה לשתי הדוגמאות הקודמות, רש"י אינו כותב "וכן אתה מוצא", אלא כותב "וכן" בלבד, שכן זהו סוג אחר של כעס שאינו דומה לשתי

(2) וראה לשון הגמרא זבחים קא, רע"ב: "אלא שמעתי ושכחתי", דהיינו שגם שם היתה שכחת הלכה ע"י משה. ואפשר שכן דעת רש"י בפנים, אף שבפרשת שמיני רש"י לא מעתיק את המשך לשון הגמרא.

(3) וראה גם רש"י זבחים קא, א: "משה כשקצף טעה, כסבור כיון ששמעתי היתר אנינות במנחה, הוא הדין לחטאת, ואמר לו אהרן: שמא דוקא קדשי שעה שמעת, והודה לו". אלא ששם לא דייק רש"י לכתוב בלשון "בא לכלל כעס בא לכלל טעות". ולהעיר שבפרשת שמיני עצמו רש"י אינו מפרש שהוא טעה בגלל הכעס, אלא אדרבה בגלל שטעה לכן כעס.

הדוגמאות הראשונות שהיו כדי "לאפרושי מאיסורא". אך כיון שסוף סוף יש ביניהם דמיון מסוים, שהכעס מביא לידי טעות, לכן כתבו כאן יחד עמהם.*

* וראה לקו"ש ח"ח פ' מטות א', וחי"ז עמ' 110 ואילך. המערכת.

לזכות

הבחור הת' ישעי' שי'

לרגל הכנסו לעול המצוות למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ביום ש"ק פ' מטות כ"א תמוז

יהי רצון שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן, ויצליח בלימוד
התורה ובקיום המצוות בהידור ובמילוי הוראותיו הק' של רבינו הק'

ויהי "נר להאיר" כרצון ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו

והוריו שיחיו יזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח רוב נחת ועונג

לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' יוסף ומרת מסעודה שיחיו

זאקאן

לעילוי נשמת אביו
הנגיד החסידי הנודע לשם ולתהילה
מגדולי תמכין דאורייתא, בר אוריין ומוקיר רבנן,
קבע עיתים לתורה בכל עת ובכל זמן,
טוב לשמים וטוב לבריות הרה"ח הנעלה
ר' ישכר דוב ב"ר יונה הכ"מ ע"ה

ווייס

נלב"ע ז"ך אייר השתא
ולעילוי נשמת אמו
אשת חיל עטרת בעלה
שזכתה לעמוד ליד ימינו בריבוי מופלג של מעשה צדקה וחסד,
ולגדל יו"ח בדרכי החסידות
מרת מרים בת ר' אלטער מרדכי הכ"מ ע"ה
נלב"ע ר"ח שבט השתא

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בניהם שיתברכו בכל המצטרך להם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
הרה"ח הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו החשובה מרת העניא רבקה רות שיחיו
ולזכות בניהם ובתם
שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי וחנה פערל שיחיו
ווייס

לעילוי נשמת
הור"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת
ר' שניאור זלמן יששכר געצל הלוי ע"ה
ב"ר שלום הלוי ע"ה
רובאשקין
נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה' תשמ"ג
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ח הרה"ת ר' אהרן ליב וזוגתו מרת ראשא זעלדא
ומשפחתם שיחיו
ראסקין

לעילוי נשמת
הור"ח א"י אנו"נ עסק בצ"צ באמונה ורדף צדקה וחסד
הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר ברוך בענדט ע"ה
שמערלינג
נפטר ביום ח' מנ"א ה'תשס"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת רחל
ומשפחתם שיחיו
שמערלינג

לעילוי נשמת
האשה הכבודה והחשובה
מרת שרה רעלקא ע"ה
ב"ר נחום ע"ה
גופין
נפטרה ביום ש"ק פ' מטו"מ כ"ו תמוז ה'תשס"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה
הרה"ת הרה"ח ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי' ומשפחתם שיחיו
גופין

לעילוי נשמת
האשה הכבודה והחשובה
מרת **רבקה ע"ה**
שורפין
נפטרה ביום ז' מנ"א ה'תשנ"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה
הרה"ת הרה"ח ר' **יוסף הכהן** וזוגתו מרת **ליבא שפרה**
ומשפחתם שיחיו
שורפין

נדפס ע"י ולזכות
ה'סטעף'
דישיבת קיץ מינסוטה
ה'תשע"א

יה"ר שיצליחו בעבודתם הקדושה
באופן דעל הסלע הך הך
למעלה ממדידה והגבלה
ויגרמו נח"ר לעטרת ראשינו
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לזכות
החתן הנעלה והחשוב
התמים הרב אהרן יעקב שי' מאצקין
והכלה המהוללה מרת חנה חי' מושקא תחי' ווייס
לרגל בואם בקשרי השידוכין למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת
ביום חמישי לפ' מסעי כ"ה תמוז
יהי רצון שיוזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד,
מתוך ברכה והצלחה רבה
ובחיים מאושרים בגשמיות וברוחניות גם יחד



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' לוי ומרת ליבא צפורה שיחיו מאצקין
הרה"ת ר' יונה מרדכי ומרת חרסה עלקא שיחיו ווייס