

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

ארבעים שנה

גליון ג [אלף-קעא]

ש"פ ויצא

יום הבהיר י"ד כסלו

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה

מאה ושבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

פרשת ויצא - יום הבהיר י"ד כסלו
גליון ג [אלף-קע"א]

תוכן הענינים

מבית הגנזים

תורת רבינו

- 10....."כל ישראל גוף אחד".....
הרב חנני' יוסף אייזנברך
- 15.....בגדר מכשירי מצוה.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 19.....ביאור גדר האולם בביהב"ח לדעת הרמב"ם.....
הרב מרדכי רובין
- 23.....סמכות האריז"ל לשיטת הגר"א [גליון].....
הת' זלמן איידעלמאן
- 25.....בשמים ממעל ועל הארץ מתחת (גליון).....
הרב חיים רפופורט
- 27.....ריבוי הכמות או עילוי האיכות (ג).....
הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

- 31.....דברי הרשב"א בענין נתן הוא ואמרה היא.....
הת' יוסף ארי' אוירכמאן
- 33.....תירוצ חדש לפסק הרי"ף בסיכך ע"ג מבוי.....
הת' דב בעריש רוטנברג

חסידות

- 36.....מאה שנה לעטר"ת (ב).....
הרב מנחם מענדל וילהלם
- 39.....ויראו המלאכים דינה (גליון).....
הרב משה מרקוביץ

40.....האם האבות מומשיכים נשמה גבוהה.....
הנ"ל

40.....מעלת עבודת המדות על עבודת המוחין.....
הנ"ל

רמב"ם

41.....שישגה בה תמיד (גליון).....
הרב ישראל אליעזר רובין

הלכה ומנהג

42.....אכילה לנשים לפני תקיעת שופר.....
הרב ברוך אבערלאנדער

43.....הידור מצוה לבנות ד' דפנות לסוכה.....
הנ"ל

45.....הוצאת ס"ת להקפות כשאין עשרה.....
הנ"ל

47.....שינויים בנוסח הסליחות.....
הרב לוי יצחק ראסקין

48.....ווארט וקישורי תנאים.....
הרב לוי יצחק גרליק

52.....באו עשרה אנשים לבית הכנסת והדלת היתה נעולה.....
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

54.....עונת החודש בראתה בל' בחודש.....
הרב יהודה ליב נחמנסון

64.....מנהגנו בהפטרות שמחת-תורה.....
הרב מנחם מענדל דייצס

65.....שיעור אכילה כדי לברך לישב בסוכה.....
הרב יוחנן מרוזוב

פשוטו של מקרא

69.....וילך חרנה.....
הרב שרגא פייוויל דימלער

- 70.....לראות אם יש עובר ושב וכניסם בביתו
הרב ישכר דוד קלוזנר
- 71....."טובה כפולה ומכופלת"
הרב מנחם מענדל רייצס
- 72.....שבט לוי אי יצאו למלחמת מדין (גליון)
הרב וו. ראזענבלום

שונות

- 73.....וזה כל האדם
הרב אליהו נתן סילבערבערג
- 79.....בירור בליקוטי דיבורים
הת' אשר זך

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וישב - חנוכה ה'תש"פ
 הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', ח"י כסלו ה'תש"פ
 "ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און
 קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
 (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

ברכת אחים

ברגשי גיל חדוה ושמחה

הננו מביעים את איחולינו וברכותינו מעומק הלב ברכת מזל טוב

לידידנו היקר הדגול והאהוב, הנודע בכשרונותיו הנפלאים

ובמידותיו התרומיות

איש הטוב והחסד נבון ומשכיל זריז במלאכתו מלאכת קודש,

חבר המערכת "הערות וביאורים" בשנת תשע"ה

אשר עמל ויגע הרבה בהרבה מסירה ונתינה

לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר

וחפץ ה' בידו הצליח להטביע חותמו

על הופעת הקובץ באופן דמוסיף והולך ואור

איש חי ורב פעלים

הרה"ת **מנחם מענדל שי' גאנזבורג**

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג הכבודה והמהוללה תחי'



יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה

כפי רצון ולנחת רוח כ"ק רבינו נשיאנו

בחיים מאושרים ובברכה והצלחה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

ברכת מזל טוב

ברגשי שמחה

מביעים אנו את ברכותינו ברכת מזל טוב

לידידינו היקרים, הני תרי צנתרי דדהבא

הדגולים והאהובים, הנודעים בכשרונותיהם ובמידותיהם התרומיות

זריזין במלאכתם מלאכת קודש, מסורים ונתונים לרבינו נשיאנו,

אשר עמלו ויגעו הרבה בהרבה חיות ומרץ מסירה ונתינה

לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר וחפץ ה' בידם הצליח,

מנהל כללי דמערכת "הערות וביאורים" בשנת תשע"ו

הת' הנעלה שמואל שי' בראנשטיין

וחבר המערכת "הערות וביאורים" בשנת תשע"ו

הת' הנעלה מנחם מענדל שי' וואלאוויק

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג החשובות והמהוללות תחיינה



יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד כרצון ולנח"ר רבינו נשיאנו

מתוך אושר ושמחה ברכה והצלחה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

מבית הגנזים

שינויים בתפלה בשבת - ע"פ דא"ח

-מתוך ביכל כת"י¹ בספריית אגודת חב"ד,
ביכל זה כולל דרושים של אדה"ז וגם של ה'צמח צדק"²-

נערך ע"י הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

ההפרש בין רעינו בשו"א שאומרים בחול לבין רועינו בחולם שאומרים בשבת היינו כי הניקוד שם הוי' הוא שו"א חול"ם קמ"ץ, והרמז "כי בי חש"ק"³, והשו"א רומז כי היו"ד ראשונה דשם הוי' שהוא בחי' חכמה נמשך למטה בתחתית המדריגות כי "כולם בחכמה עשית" כתיב⁴. והיינו בששת ימי המעשה דוקא, והחולם רומז על הכתר שלמעלה מיו"ד דחכמה שאליו יגיע העלאות מ"ן מלמטה בשבת שהוא העלאת העולמות כולם, והיינו דה"א שבשם הוי' שהוא העוה"ז - כי ביו"ד נברא העוה"ב ובה"א העוה"ז⁵ - יעלה למעלה בכתר בשבת, שהוא או"ח [אור חוזר] מלמטה מטה למעלה מעלה במקיף הכללי. וע"כ בחול שהוא המשכה מלמעלה למטה או"י [אור ישר] אומרים רעינו בשו"א כמו השו"א שתחת היו"ד דשם הוי', ובשבת אומרים רועינו בחולם להורות על העלאה למעלה בכתר שהוא נקודה דחולם למעלה.

ובזה יובן ג"כ ההפרש מה שבחול אומרים "מגדיל ישועות מלכו", בפת"ח, ובשבת "מיגדול", בחירי"ק, שהוא בחי' "מה גדלו מעשיך הוי"⁶, בחי' "ולגדולתו אין חקר"⁷. ולזה אנו אומרים "בעיר אלקינו"⁸, ש[בחול] הוא רק המשכה מבחי' "עיר

(1) מספר 3284.

(2) נדפס ברשות הוצאת ספרים קה"ת. תודתי להר' משה שי' לינק ששלח מאמר זה לידי וגם עזר לי בפיענוח הכת"י.

(3) תהלים צא, יד.

(4) שם קד, כד.

(5) מנחות כט, ב.

(6) תהלים צב, ו (מזמור שיר ליום השבת).

(7) שם קמה, ג.

(8) שם מח, ב.

אלקינו", בחי' צירופי אותיות הדבור לבד כו', בחי' "מה רבו מעשיך הוי"י"⁹. אך בשבת הוא בחי' התגלות מבחי' מגדול בחירי"ק, שהוא בחי' "מ"ה גדלו מעשיך הוי"י", בחי' "ולגדולתו אין חקר", ולזה אנו אומרים 'מגדול'¹⁰.

וינוחו בה...: טעם שאומרים "וישמחו בה" ערבית בשבת, ובשחרית "וישמחו בו", ובמנחה "בם", היינו לפי הדברים הנאמרים לעיל שבשבת היא עליית תחתית המדרגות למעלה להיות יחוד וקשר עליון בכתר דאצילות, ובראשית כניסת ליל שבת אז עולה המ"ל [המלכות] למעלה להתייחד, וע"כ אומרים "בה" כנ"ל. ובשחרית הוא ירידת הכתר לקבלה אור המשפיע למקבל להתייחד כי בראות המשפיע תשוקת המקבל יכסוף גם הוא לזו ולירד להתקרב בידידת ההתקשרות במקבל, וע"כ אומרים "וינוחו בו" שהוא בחי' דכר משפיע. ונגמר יחודם יחדיו בתפלת מנחה, ע"כ אומרים "וינוחו בם" "שבתות קדשין", שבת עליון בחי' הכתר, ושבת תחתון בחי' המל[כות] דאצילות. וזהו "אלמלא שמרו ישראל שתי שבתות"¹¹, פי' אלמלא שמרו היחוד הנורא הזה לבלי יפרדו לעולם ולא יפגמו בו, "מיד הי' נגאלין"¹², כי הוא יחוד קוב"ה ושכינתו, אשר זה עיקר עבודת האדם לגרום יחודים בעולמות עליונים. וד"ל.¹³



(9) שם קד, כד (שבח על הנפלאות של הבריאה).

(10) ביאור נוסף על שינוי מופיע באור התורה על נ"ך, ע' א'רג:

וכמו כן יובן ההפרש בין "מגדיל" שאומרים בחול ובין "מגדול" שאומרים בשבת. שהעיקר ההפרש הוא בין חיריק שתחת הדלי"ת ד"מגדיל" בחול ובין החולם דדלי"ת ד"מגדול" בשבת. דבחול היא המשכה דאו"י למטה. ע"כ אומרים בחיריק שתחת הדלית, ובשבת היא העלאה דאו"י למעלה, ע"כ אומרים בחול"ם שלמעלה על הדלית, שמורה על העלם נקודת הכתר בחי' העגולים.

(11) שבת קיח ב.

(12) שם.

(13) ראה גם תורת מנחם, כך לט ע' 116.

תורת רבינו

"כל ישראל גוף אחד"

ענינים שמתבארים היטב על יסודי תורת רבינו

הרב חנני יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

במדרש רבה ריש פר' לך: "ויאמר ה' אל אברם, רבי ברכיה פתח: "אחות לנו קטנה" זה אברהם שאיחה את כל באי העולם, וצ"ב השייכות ל"ויאמר ה' אל אברם לך לך". גם עיקר דבריהם צריך ביאור, שרש"י פירש: "שאיחה להקב"ה את כל העולם כולו כזה שהוא מאחה את הקרע", היינו שהאיחוי הכוונה לחיבור העולם עם הקב"ה, וכיו"ב כתב הרד"ל: "שהאיר עליהם ליחד לבנם לאביהם שבשמים". אבל ראה ב"מתנות כהונה" שאכן הביא ממדרש חזית שאיחה "כל באי עולם לפני הקדוש ברוך הוא", אבל כאן במדרש לכאורה לא נתכוין לזה, שכן כתב רק "שאיחה את כל באי העולם" ולא כתב עם מי איחה, (ובהגהת מת"כ הביא בשם הערוך שהוא "כגרסתנו" ומשמע שהבין שדברי המדרש לפי הגירסא שלנו "שאיחה את כל באי העולם" סתם הם כוונה אחרת), ולכאורה צ"ב.

ואולם בפירוש "ידי משה" (מראשוני מפרשי המדרש) כתב פירוש נפלא, וז"ל: "ישראל שעובדין לא-ל אחד נקראים "נפש אחת", מה שאין כן אומות העולם שעובדין לאלקות הרבה נקראים "נפשות", על כן אמר "שאיחה" פירוש שחיברם שהם כגוף אחד. מפי בני מהור"ר ליב בני הגדול, ויפה כיוון". היינו "שאיחה" הכוונה שאיחה וחיבר אותם בינם לבין עצמם, שע"י אברהם אבינו נעשו בני ישראל כגוף אחד.

והוא הוא היסוד שמבואר בד"ה החלצו רנ"ט, ש"עיקר ההפרש בין הקדושה לסטרא אחרא, דבקדושה הוא בחינת האחדות כו', ושורש ענין הקליפה הוא להיפך זה, בבחינת הפירוד וההתחלקות דוקא, וזהו מה שאמר יעקב "יש לי כל" לשון התכללות, ועשיו אמר "יש לי רב" לשון ריבוי ופירוד כו', וביעקב הגם שהיו שבעים נפש כתיב "נפש" לשון יחיד כו' ובעשיו שהיה רק ו' נפשות כתוב "נפשות", עי"ש ובהערות שהוא מדברי המדרש ויקרא רבה ד, ו עי"ש. והן הן איפוא דברי ה"ידי משה". שבני ישראל הם כגוף אחד וקומה אחת, כמבואר ב"לקוטי תורה" ר"פ נצבים עי"ש.

וגם על צד ההלכה, זה ש"ישראל ערבים זה בזה" הוא משום שבעצם הם מציאות אחת לא נפרדים, וכך הוא ב"צפנת פענח" לסנהדרין מ"ג ע"ב: "הגדר דערבות משום שכל ישראל הוה כמו מין יחיד, מין פרטי, נקודה. ועי' מכות דף כ"ג ע"ב (שמואל נמי, כולו ישראל קרי להו בלשון יחיד, דכתיב ישראל נושע בה') וכו'" עי"ש.

אלא שצ"ב מה ענין זה לפרשתנו.

ב

ולענ"ד יובן על פי דברי רבינו ב"לקוטי שיחות" ח"ד לפר' נצבים, שלאחר שהארץ לבאר את דברי רבינו הזקן ב"לקוטי תורה" הנ"ל "להיות לאחדים כאחד", הוא אומר: "זה שכל אחד מישראל הוא ערב בעד חבירו, הוא בהתאם לפירוש הפנימי ל"כל ישראל ערבים זה בזה", שכל ישראל מעורבים זה בזה, וההתכללות בכלל יכולה להיות רק כאשר מאיר אור עליון (אגרת הקודש סי"ד; לקוטי תורה תזריע כג,ג), ואותו אור עליון האיר רק בכניסתם לארץ, כדי להשלים הכוונה העליונה של דירה בתחתונים, של "טובה הארץ מאד מאד". לכן רק אז מצד ההתכללות של ישראל החל שלימות הענין של "ערבות" כו".

היינו שענין זה שכל ישראל הם כגוף אחד, נפעל בכניסתם לארץ ישראל, שאז האיר על ישראל "אור עליון" שחיברם יחד.

ולכאורה יסודם של דברי קודש אלו, הוא המהר"ל ז"ל ב"נתיבות עולם" (נתיב הצדקה פרק ו'):

"ולכך אמרה תורה: "את כספך לא תתן לו בנשך אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים" ומה ענין זה לכאן שאמר "לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים"? אבל הפי' הנראה, כי כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי, וראיה לזה שהרי כל זמן שישאל לא עברו הירדן ולא באו לארץ לא נעשו על הנסתרות, עד שעברו ונעשו ערבים זה בעד זה, הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה, כי נקרא ערב שהוא מעורב עם השני, ולא נעשו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי עד שבאו לארץ, והיו ביחד בארץ, והיה להם מקום אחד הוא ארץ ישראל, ועי' ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי, ולכן כתיב ג"כ להיות לכם לאלהים כי יש להם אל אחד ולפיכך את כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן אכלך וכו".

[ודברי מהר"ל אלו ציינו בשו"ת "אבני נזר" או"ח סי' שי"ד, עי"ש שמצא רמז לזה בהוריות ג' ע"א: "בהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל, הנך איקרי קהל אבל אינך לא איקרי קהל" עי"ש. ושוב חזר על דברי מהר"ל אלו ביו"ד סי' קכ"ו, והוסיף לחדש שם: "יש מקום להתיר (להלוות למומר ברבית) על פי דברי מהר"ל

מפראג זצ"ל בביאור טעם שלא נתערבו ישראל זה לזה רק אחר שעברו את הירדן, וביאר מהר"ל זצ"ל דארץ ישראל מיוחדת לישראל, והיא עושה את כל ישראל השוכנים עליה כאיש אחד, על כן כשבאו לארץ ישראל נעשו ערבים עכ"ד. והנה זה פשוט דאף עכשיו שישאל בגלות נשאר הערבות, והטעם ברור, דאף שגלו, מכל מקום מקומם של ישראל בארץ ישראל, וכשאנחנו בארץ אחרת נחשבנו גולים כי אין כאן מקומינו, רק מקומינו בארץ ישראל ומצוה לדור בארץ ישראל, על כן עדיין חשיב כאילו כולנו בארץ ישראל, אף שאין אנו בפועל בארץ ישראל, מכל מקום זהו מקומינו, והנה מומר אף דאפילו חטא ישראל הוא, מכל מקום גוי הוא גם כן, ועושה יין נסך, וקנאים פוגעים במומרת כמו בגוי' כמבואר בפוסקים באבן העזר בענין מומר זוקק ליבום יע"ש, ובדרישה דעבודה זרה של מומר נאסר מיד כמו עבודה זרה של נכרי, וכיון שדינו כנכרי גם כן, פשוט שיש בו לאו ד"לא ישבו בארצך פן יחטאו אותך לי", וכיון שאסור לדור בארץ ישראל, אין ארץ ישראל מקומו כלל, ופקע הערבות בעד המומר עי"ש. ועי' ב"ראשית ביכורים" להגר"א וינברג ז"ל הי"ד לבכורות דף ט' ע"ב].

גם יש לראות כענין זה במאמר "מאה קשיטה" להרמ"ע ז"ל מפאנו סי' ל' עי"ש.

ג

למדנו איפוא, ששלימות ענין הערבות וההתכללות הוא בכניסה לארץ ישראל דוקא, שארץ ישראל היא המחברם להיות גוף אחד.

מעתה הרי פשוט לכאורה, שבמעשה אבות סימן לבנים, הנה יסוד הכניסה לארץ בראשית השתלשלותה, הרי היה בציווי של הקב"ה לאברהם אבינו "לך לך מארצך גו' אל הארץ אשר אראך". אלו הם, אם כן, דברי רבי ברכיה, שענין "ויאמר ה' אל אברהם לך לך גו'", בא לידי ביטוי במעלתו של אברהם אבינו ע"ה "אחד היה אברהם" שאיחה וחיבר את כל באי העולם (עם ישראל בהתהוותו) לגוף אחד.

ד

ויש להוסיף, שלא רק משום תחילת הכניסה לארץ ישראל, החל להתנוצץ כבר אז ענין האיחוי והגוף האחד, כי אם גם מצד שמדובר באברהם אבינו ע"ה, שאמר "ואנכי עפר ואפר" והיה סמל ההתבטלות העצמית, שהיא הנותנת מקום להרגיש גם הזולת, והלא כה דברי רבינו הזקן ב"לקוטי תורה" שם: "ולכן אמרו רז"ל "הוי שפל רוח בפני כל אדם" לפי שיש בכל אחד ואחד בחינות ומדריגות מה שאין בחבירו, וכולם צריכין זה לזה, ונמצא שיש יתרון ומעלה בכל אחד ואחד שגבוה מחבירו וחבירו צריך לו, וכמשל האדם שהוא בעל קומה בראש וברגלים כו', כך הנה כל ישראל קומה אחת שלימה".

ואפשר שזהו גם תוכן הדרשה "אחות לנו קטנה, זה אברהם שאיחה כו'", היינו שענין זה לאחות ולחבר ראוי יותר למי שהוא בבחינת "קטנה", שהוא "שפל רוח בפני כל אדם", וכזה היה אברהם אבינו ע"ה.

והן הן דברי ה"תניא קדישא" פרק ל"ב: "והנה על ידי קיום הדברים הנ"ל, להיות גופו נבזה ונמאס בעיניו, רק שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה, הרי זו דרך ישרה וקלה, לבוא לידי קיום מצות "ואהבת לרעך כמוך" לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן, כי מאחר שגופו נמאס ומתועב אצלו, והנפש והרוח מי יודע גדולתן ומעלתן בשרשן ומקורן באלקים חיים, בשגם שכולן מתאימות ואב אחד לכולנה, ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש, מצד שורש נפשם בה' אחד רק שהגופים מחולקים".

ה

והנה דבר זה שכל ישראל הם "קומה שלימה" ו"גוף אחד", מפורש הוא בירושלמי נדרים פ"ט ה"ד: "היך עבידא, הוה מקטע קופד ומחת סכינא לידוי תחזור ותמחי לדיה"? וב"קרבן העדה": "היה חותך בשר וירד הסכין לתוך ידו, וכי תעלה על הדעת שינקום מידו ויחתוך ידו השניה על שחתכה הראשונה? כן הדבר הזה, כיון שכל ישראל כגוף אחד הן, דין הוא שלא ינקום מחבירו שהוא כנוקם בגופו", וכיו"ב ב"פני משה" עי"ש.

[סיפר לי בשעתו הגאון הגדול רבי אפרים בורודיאנסקי זצ"ל בעל "בנין אפרים" ו"משכנות אפרים", כי מישוהו רצה לסייע בידי "הסבא מנובהרדוק" זצ"ל ללבוש מעילו, והוא סירב, בנימוק ש"אילו היה זקוק לשלש ידים, היה הקב"ה בורא בשלש ידים.. הרהבתי עוז והשבתי לו, אכן הקב"ה ברא כל אדם בשלש ידים. שנים אצלו ואחד אצל חבירו! והרי מפורש הוא כאמור בירושלמי שגם היד של השני הוא כידו ממש, כי כגוף אחד הם.

לימים ראיתי בספר "דברי בינה ומוסר" להגה"צ רבי דוד בליאכר זצ"ל מגדולי נובהרדוק, שאותו הסיפור עם ה"סבא" התרחש עם כ"ק אדמו"ר מהריי"צ זי"ע, וכך כתוב שם:

"פעם ביקר ה"סבא" ברוסטוב, וסר לשחר את פניו של האדמו"ר (מוהרש"ב) מליובאוויץ' זצ"ל, והיו שניהם משוחחים הרבה שעות ביחידות, על דברים העומדים ברומו של עולם, מתוך ידידות גדולה. כצאתו מן החדר התלווה אל ה"סבא" בנו של הרבי ומ"מ, האדמו"ר רבי יוסף יצחק שניאורסון זצ"ל, וכאשר ביקש להלביש את מעילו ניסה הריי"צ לעזור לו, ועיכב אדמו"ר (ה"סבא" מנובהרדוק) זצ"ל בעדו, באמרו: אלמלי היה בן אדם זקוק לשלוש ידים היו בודאי נותנים לו מן השמים".

שמעת מינה, שכ"ק אדמו"ר מהריי"צ זי"ע, לא שמיע ליה כלומר לא סבירא

ליה, האי טענה ש"אלמלי היה בן אדם זקוק לשלוש ידיים היו בודאי נותנים לו מן השמים". .. כי כאמור, אכן ברא הקב"ה את כל האדם בשלש ידיים]...

ו

יסוד זה שרק בני ישראל הם שכלולים זה בזה, והם כ"גוף אחד" ו"נפש אחת", ולא אומות העולם, משתקף בכמה ענינים בתורה, ואציין שנים מהם:

בפרשת האזינו (דברים לב,ב): "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", וברש"י: "יעקב חבל נחלתו והוא השלישי באבות, המשולש בשלש זכיות, זכות אבי אביו, וזכות אביו, וזכותו, הרי ג', כחבל הזה שהוא עשוי בג' גדילים, והוא ובניו היו לו לנחלה ולא ישמעאל בן אברהם ולא עשיו בנו של יצחק". וכיוצא בזה ב"בעל הטורים" (שם לב,ז): "שאל אביך ויגדך זקניך" לומר, כל שהוא ובנו ובן בנו תלמידי חכמים הרי הוא לו כנחלה בלי הפסק".

ובספורנו: "יעקב חבל נחלתו, שהוא ובניו עבדים לא-ל יתעלה. אבל באומות העולם אם ימצא ביניהם איזה חסיד לא ימשך זה לבניו".

וההסבר הוא, כנ"ל, שבאומות העולם אין שום קשר בין האחד לשני, כי אצלם הוא בחינת "יש לי רב", שפרודים אחד מהשני.

ב"משך חכמה" פר' נח ויקרא את שמם אדם, ראה ברעיא מהימנא בדרשה דאדם אתם קרוין אדם ואין אומות העולם קרוין אדם לאכללה כו', ודא רזא דאדם כו', כי ענין אדם הוא שלימו דכר ונוקבא, וטעמו כמו שנאמר ויקרא את שמם אדם [לכן מפורש ביבמות ס"ג כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם] וזה דוקא בישראל ששניהן מכוונים להוציא תולדות לקיום האומה כו' לא כן אומות העולם שאינן מצווין על פו"ר, כי ענין ההולדה שלהם רק לקיום ישוב העולם ולמלאות רצון הטבע הדורש תפקידו כו' עי"ש.

וביסוד זה יתיישבו לכאורה כמה קושיות וסתירות בדברי הגמ' והראשונים, שהעלה הגאון מהר"י ענגל ז"ל בספריו, ואכ"מ.



בגדר מכשירי מצוה¹⁴

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ביאור הרבי פלוגתת ר"א ור"ע אם מכשירי מצוה דוחה את השבת

בלקו"ש ח"כ פ' ויצא ג' (סעי' ד-ה) הביא פלוגתת ר"א ור"ע אם מכשירי מצוה דוחה את השבת, (שבת קל, א) ומבאר פלוגתתם וז"ל: ר' אליעזר האלט אז מכשירי מצוה זיינען דוחה שבת, אבער די הלכה איז ווי די דיעה אז זיי זיינען ניט דוחה שבת. די הסברת המחלוקת איז צי די הכנה והכשרה צו פעולה האט די חשיבות פון דער פעולה עצמה, ר' אליעזר האלט אז וויבאלד מ'קען ניט טאן די פעולה אן דער הכנה והכשרה, באקומט די הכנה דעם גדר החשיבות פון דער פעולה עצמה און דערפאר זיינען מכשירי מצוה דוחה שבת פונקט ווי די מצוה עצמה, משא"כ אנדערע תנאים האלטן אז כאטש מ'מוז אנקומען צו דער הכנה, וויבאלד אבער אז סו"ס איז דאס נאר א הכנה איז זי ניט אין גדר החשיבות פון דער פעולה עצמה, און דערפאר זיינען מכשירי מצוה ניט דוחה שבת עכ"ל, וממשיך שם לבאר בזה דבמכשירי מצוה זיינען דער הכשר און די מצוה צוויי באזונדערע פעולות, ווערן געטאן אין באזונדערע זמנים וכו' די ערשטע פעולה איז טאקע א הכרח אבער נאר צוליב דער צווייטער פעולה, און מהאי טעמא באקומט די פעולת ההכנה ניט די גדרים און חשיבות פון דער מצוה עצמה, וראה גם חלק י"ז ע' 187 ובכ"מ.

לכאורה מלשון המשנה משמע באופן אחר

והנה לשון המשנה בשבת שם הוא: "אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת, ומילה שאי אפשר לעשותה מערב שבת - דוחה את השבת", וברמב"ם הל' מילה פ"ב ה"ו כתב "הואיל ואפשר להביאו מערב שבת" וכן הוא בשו"ע אדה"ז סי' של"א סעי' ז': "אין דוחה את השבת אלא מילה עצמה שא"א לעשותה מע"ש, אבל כל מכשירי מילה כגון תיקון האיזמל והבאתו אצל תינוק ושחיקת סמנים כו' כיון שאפשר לעשותם מע"ש אינן דוחים את השבת כו' עכ"ל. ועי' ג"כ בקו"א סי' תק"י סק"ב וז"ל: ומכשירי מילה שאינן דוחין את השבת היינו לפי שאפשר לעשותן בע"ש עכ"ל, א"כ לפי"ז מנלן לומר דלפי חכמים ליכא חשיבות של המצוה בהכשר מצוה כנ"ל שלכן אינו דוחה את השבת, הרי

14 לעילוי נשמת אמי מורתי הרבנית החשובה מרת חנה עטקא ב"ר נטע זאב ע"ה נלב"ע ביום י"ז כסלו תשס"א, ויה"ר שיקויים היעוד דוהקיצו ורגנו שוכני עפר והיא בתוכם תומ"י ממש.

לכאורה משמע מלשונות הנ"ל, דבאמת גם בההכשר יש בו החשיבות של המצוה עצמה, אלא דרך מילה עצמה דא"ל לעשותה מע"ש דוחה את השבת, אבל מכשירין דאפשר לעשותן מע"ש אינו דוחה?

ולכאורה י"ל בזה, דהנה ר"א סב"ל דאפי' באפשר לעשותן מע"ש מכשירי מילה דוחה שבת, וצ"ב במאי פליגי? ובשפ"א שבת קל ב, (בד"ה בתוס' ד"ה שלא ברצון) וכן בההערות לחידושי הרמב"ן שבת שם כתבו דפלוגתתם הוא אם מילה הותרה בשבת או דחוי', דר"א סב"ל דהותרה וכיון דמכשירי מילה כמילה, לא שייך כאן הכלל דדוחה רק כשאי אפשר לקיים שניהם, ולכן אפי' כשיכול לעשות מאתמול מותר, אבל חכמים סב"ל דהוה דחוי', במילא לכן במקום דאפשר לקיים שניהם אינו דוחה, וכיון דמכשירין אפשר לעשות מאתמול אינו דוחה את השבת עיי"ש¹⁵.

אבל בקובץ הערות יבמות (סי' י"ג) כתב דאין לומר כהנ"ל דהא דאמר ר"ע דכל שאפשר לעשותו מע"ש אינו דוחה את השבת משום דסב"ל דהוה דחוי' במילא במקום דאפשר לקיים שניהם אינו דוחה וכיון דמכשירין אפשר לעשות מאתמול אינו דוחה את השבת, דהרי דין זה אמר ר"ע ג"כ לגבי תמיד ופסח בשבת דהוה הותרה, כמבואר ביומא דף מ"ו, ובהותרה אין חילוק בין אפשר לקיים שניהם או לא, ועוד דבכה"ג גם בדחי' אין לחלק כיון דעכשיו אי אפשר לקיים שניהם אלא דאתמול הי' אפשר עיי"ש.

ויש להוסיף ע"ז דהרי ישנם הסוברים גם להלכה דמילה הותרה בשבת, וראה רמ"א יו"ד סי' רס"ו סעי' י"ד "דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר" וכמו שביארו באחרונים דלכן סב"ל דאפשר שימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת כיון דסב"ל דהותרה, אף דפסקינן דמכשירי מילה אינו דוחה את השבת. (וראה לקו"ש חל"ה ע' 55 ואילך).

ולכן ביאר בקובה"ע הטעם דסב"ל לחכמים דאם אפשר לעשותן בע"ש אינו דוחה השבת משום דלדחות את השבת צריך שתהא חובת היום, ומשו"ה מחלקינן בין מילה בזמנה למילה שלא בזמנה דעולת שבת אמר רחמנא ולא עולת חול בשבת (ראה רש"י שבת קלג א, (בד"ה ולא) דמילה שלא בזמנה נמי כעולת חול ביום טוב דמי), וזהו החילוק בין אפשר לעשותו מע"ש לאי אפשר דהיכא דאי אפשר לעשותו מע"ש מקרי חובת היום לעשותו מע"ש לא מקרי חובת היום עיי"ש.

ולפי זה אולי אפשר לבאר פלוגתתם דר"א סב"ל דמכשירי מילה דוחה את השבת משום דהוה חלק ממצות מילה עצמה ואין דנים עליהם בפני עצמו, וכיון דגוף

(15) ועיי' בשו"ת אבני חפץ סי' י"ז מה שהאריך לבאר פלוגתתם באופ"א בענין אונס.

מצות מילה הוה חובת היום, לכן גם מכשירין אף דאפשר לעשותו מע"ש דוחה שבת, אבל רבנן סב"ל דמכשירי מילה הוה דבר בפני עצמו ואינו כמו המצוה עצמה ולכן דנים עליו בפני עצמו, וכיון דאפשר לעשותו מע"ש אין זה מחובת היום ואינו דוחה את השבת, אבל גם מכשירין שאי אפשר לעשותו מע"ש דוחה את השבת כיון דהוה מצ"ע חובת היום, ולפי"ז אולי אפשר לומר שזהו הפי' במשנה וכו' הנ"ל, דכיון דאפשר לעשותו מע"ש - והרי הוא דבר בפני עצמו - לכן אינו דוחה את השבת.

אבל לכאור' קשה להעמיס זה בהשיחה כי מהשיחה מבואר כנ"ל דמכשירי מילה אינו דוחה את השבת מחמת שחסר בו החשיבות של המצוה ולא משום שהוא דבר בפני עצמו.

ב' סוגי הכשר מצוה

ואולי אפ"ל באופן אחר, דהנה התוס' ביבמות ו,ב, כתבו (בד"ה טעמא) וז"ל: דבכל דוכתין משוינן מכשירי מצוה שאי אפשר לעשותה מע"ש כמצוה עצמה דכתנן בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת דף קל. ושם) אם לא הביא ובפסחים פ' אלו דברים (דף סט:): כלל אמר רבי עקיבא כו' [כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת. מילה, שאי אפשר לעשותה מערב שבת - דוחה את השבת. עכ"ל], ובקובץ הערות שם פירש דבריהם שכוונתם להביא ראי' מלשון המשנה דאינו מחלק כלל בין הכשר לגוף המצוה אלא בין אפשר ללא אפשר וא"כ היכא דלא אפשר לעשות מע"ש גם הכשר מצוה דוחה שבת כמו המצוה עצמה עיי"ש.

והקשה על התוס' דמה שכתבו דבכל דוכתא משוינן הכשר מצוה שא"א לעשותה מע"ש כהמצוה עצמה, סותר למה שכתבו התוס' לעיל ו,א, (בד"ה שכן) שפירשו הגמ' "דחניא יכול אמר לו אביו היטמא, או שאמר לו אל תחזיר, יכול ישמע לו? תלמוד לומר: איש אמו ואביו תיראו וגו', כולכם חייבים בכבודי אלא, משום דאיכא למיפרך: מה להנך שכן הכשר מצוה", דכוונת הגמ' דהברייתא דקתני שאין כיבוד אב דוחה ל"ת שבתורה איירי בלאו דמחמר בשבת [שהיא רק בלאו ולא בכרת] דמ"מ לא קשה קושיית הגמ' דלעיל דנילף מדין זה דאין עשה דוחה לא תעשה, משום דאיכא למיפרך מה למחמר שהוא הכשר מצוה וז"ל: ונראה לר"י וכן פירש רבינו חננאל דבלאו דמחמר מוקי לה ומהכא לא נילף בעלמא דלא לידחי לאו גרידא דמה לכיבוד שכן הכשר מצוה כשמחמר ומטמא ומניח מלהחזיר אבדה כדי להביא גוזלות לאביו בשעת דחיית הלאו אין מאכילו ומלבישו, אבל בעלמא דעביד גוף המצוה ילפינן מכלאים בציצית דדחי" הרי מבואר הכא דשיטת התוס' היא דהכשר מצוה אינה כהמצוה עצמה, ולכן אינו דוחה הל"ת, וזה סותר דבריהם שכתבו דמשוינן הכשר מצוה כמצוה?

וביאר שם שישנם ב' סוגי הכשר מצוה: א) ע"ד שחוט ובשל לי, דזהו הכשר גמור

של האכילה שמכין גוף המאכל שיהא ראוי לאכילה ובזה יש חשיבות של המצוה עצמה, ובזה אמרין דרק משום דאפשר לעשותה בע"ש אינו דוחה את השבת, והכשר כזה כיון שיש בו חשיבות של המצוה עצמה שפיר ה' דוחה הל"ת ובהכשר כזה כתבו התוס' דמשוינן ליה כמצוה עצמה, ודומה להא דאמרין (יבמות כ,א) דביאת יבמה דוחה ל"ת דאלמנה לכה"ג וכו' ובכ"מ, אף דגוף המצוה היא להקים לאחיו שם, מ"מ זה נחשב כמו גוף המצוה, כיון דהוה ההכשר של התוצאה.

(ב) מחמר שעושה מלאכה כדי להביא המאכל לאביו, זהו "הכשר דהכשר" ובזה ליכא חשיבות של המצוה עצמה, (וראה בס' אמרי מרדכי לראש הישיבה הגר"מ מענטליק ז"ל ע' קכט עד"ז לענין "בעידנא" לגבי עשה דוחה לא תעשה).

והביא דעד"ז כתב בחי' הריטב"א ביבמות שם (בד"ה מה להנך) וז"ל: לכן פר"ת ובחידושים כדמפרש ר"ח ז"ל דאלאו דמחמר קאי דאמר נגמור מינה דלא דחי, ואמרין דשאני התם כי כשא"ל חמר בשבת להביא לי גוזלות או דבר שצריך לו אין זו עיקר מצות כיבוד אלא הכשר כבודו, דאילו בישול ושחיטה דלא סגיגא בלאו ידיהו כגופיה דאכילה והשקאה חשיבי ואע"ג דאינם הכבוד עצמו לגמרי, אבל להביא הדברים הצריכים לו כיון דאפשר לעשות מצות כיבוד בגוזלות ודברים אשר בכאן, הכשר מצוה בעלמא חשיבי עכ"ל.

ולפי"ז מתרץ דברי התוס', דרק במחמר וכיו"ב פירשו התוס' קושיית הגמ' "מה להנך שכן הכשר מצוה" שאין בו חשיבות של המצוה ולכן אינו דוחה הל"ת, ולכן אין למילף משם דאין עשה דוחה ל"ת, ומה שכתבו אח"כ דהכשר מצוה כמצוה זה קאי על הכשר כמו שחוט ובשל דזה שפיר הוה כמו המצוה, ועפ"ז כתב שיש לפרש הא דאמר ר"ע: "כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת" דמשמע כנ"ל דכל הטעם שאינו דוחה את השבת הוא משום דאפשר לעשותה בע"ש אבל יש בו החשיבות של מצוה, משום דר"ע רצה לכלול גם הכשר מצוה כמו שחוט ובשל לי דגם זה אינו דוחה את השבת כיון דאפשר לעשותו בע"ש, משא"כ בהכשר כמו מחמר סב"ל שאין בו חשיבות של מצוה כלל ובדאי אינו דוחה את השבת, ועיי"ש שביאר עפ"ז דברי התרומות הדשן סי' ק"ב שכתב דנר חנוכה שכבתה בע"ש קודם קבלת שבת אינו זקוק שוב להדליקה, שהרי ההדלקה שלפני שבת חשיבא הכשר מצוה וכבר קיים המצוה כמו במצוה עצמה ולכן מברכינן עליה והביא ראי' לדבריו מתוס' הנ"ל דיבמות משום דהדלקת הנר הוה כמו שחוט ובשל לי עיי"ש.

ולפי דבריו לכאורה יש מקום לפרש כן בהרמב"ם ובשו"ע אדה"ז דהא דכתבו דמכשירי מצוה אינו דוחה את השבת משום דאפשר לעשותו בע"ש, משום שזה כולל הטעם גם בהכשר כמו שחוט ובשל דכיון דאפשר לעשותו בע"ש לכן אינו דוחה את השבת.

ולפי"ז אולי י"ל גם בעניננו דכל מה שנת' בהשיחה דנקטינן להלכה דהכשר מצוה אין בו החשיבות של מצוה איירי רק בהכשר כמו מחמר, וכמו הבאת איזמל בשבת או כריתת עצים לעשות פחמין לעשות כלי ברזל וכו' דזה נקרא "הכשר מצוה" בלשון הריטב"א, -דהוה כהכשר דהכשר- ובזה הרי מוכח בגמ' יבמות הנ"ל שאין זה נחשב כמצוה עצמה כמ"ש התוס', אבל בהשיחה לא איירי בהכשר כמו שחוט לי וכו' דבלשון הריטב"א "דלא סגיא בלאו דידהו כגופיה דאכילה והשקאה חשיבי".



ביאור גדר האולם בביהב"ח לדעת הרמב"ם¹

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר, אלבאני נ.י.

א. דיוק בלשון הרמב"ם בעיקרי הבית והאולם

כתב הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה פרק א' (הלכה ה), וז"ל: "אלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם ושלשתן נקראין היכל ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל וחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה והכל נקרא מקדש".

ובאמת הלכה ה' זהו ההלכה הראשונה בהל' ביה"ח לענין הלכות הלכות ממש מצד עצמה, דעד כאן היה הרבה הקדמות מקור הציווי (ה"א), דברי ימי ישראל על בנין וזמני המשכן (ה"ב), כשבאו לירושלים אסרו כל המקומות (ה"ג), (ד) מקורות בתורה לבנין שלמה ובית שני ולע"ל. ולפום ריהטא דברי הרמב"ם בהל' ה' הם רק להתחיל לבאר דיני ביהמ"ק, וכעין הכנה לבאר תחילה "אלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית".

אבל כבר ידוע גודל הדיוק וכו' בלשון הרמב"ם. ואכן כתבו המפרשים (מקדש דוד ס' א אות ג, ועי' ר"י קורקוס) שמלשון הרמב"ם "אלו הן הדברים שהן עיקר", הם הם דינא ונפק"מ, והוא שענינים אלה הם עיקר בבית עד כ"כ שהם לעיכובא בבית. וזהו דיוק הלשון "עיקר" ע"ד י"ג עיקרי אמונה, אינם רק דברים חשובים או

(1) לע"נ זקנתי מרת רישא בת ר' אברהם אבא ע"ה, יארצייט ד' חשון, ת'נ'צ'ב'ה'. ולזכות הילד, חייל בצבאות ה' מנחם מענדל בן מנוחה רחל שי' שיהי' לו המשך הרפוא"ש בקרוב ברמ"ח איברי ושס"ה גידיו.

בסיסיים ביהדות אלא הם לעיכובא. היינו, דבלא א' מדברים אלו "קדש וקדש הקדשים... ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל וכו'" אינו בית המקדש.

וצלה"ב מנין להרמב"ם לקבוע שהאולם ג"כ היה "אלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית"?

בשלמא בנוגע לשאר העניינים מובן שהם לעיכובא שהם היו כבר במשכן וכהמשך לשונו "ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר", דמשמע דמפני שהיה במשכן ועיקר שם לכן ג"כ במקדש אמרינן הכי. אבל מהו המקור לומר שהאולם שלא היה במשכן אלא חידוש של המקדש תהא עיקר ולעיכובא בבית? והרי היו דברים יותר חשובים שגם היו במשכן כמו המנורה, שלחן, כיור ומפורשים בחמשה חומשי תורה, ועליהם כתב בחל' ו שלאחריו, רק "ועושין במקדש שבעה כלים וכו'" – אבל הם אינם עיקרי כ"כ עד שהם לעיכובא בכל הבית?

ב. ביאור בדא"פ בד' הרמב"ם

והנה בשקפה ראשונה היה נראה לומר הביאור (וכן שמעתי בתוך שקו"ט בסוגיין עם א' מהרמ"ם בשיבות באה"ק הליטאים) שרצה לבאר) בדא"פ שמקור הרמב"ם באולם הוא מהגמ' ריש מס' עירובין:

דהנה מהגמ' ריש מס' עירובין (ג,ב) הסתפקו בגמרא אם ההיכל והאולם קדושה אחת להם, או שאין לאולם קדושת היכל אלא קדושת בין-האולם-ולמזבח (עי' עירובין ב א, יומא מד ב, זבחים יד א, ונח ב, ונט א, ועי' תוס' שם נח ב ד"ה קדושת).

ובספק זה תלויים כמה דינים: אם מותר מן התורה להיות באולם בשעת ההקטרה בהיכל (יומא שם); אם פתח פתוח לאולם מתיר את המקום הפתוח לו לשחיטת שלמים (זבחים נח ב ורש"י); אם חלק המזבח שלפני פתח האולם, ושלא לפני פתח ההיכל, נקרא "לפני ה'" ואם מותר להעמיד את הכיור במקום זה (שם נט א.) ; אם מותר לסדר לחם-הפנים באולם (שם יד א ורש"י), וכן כל העבודות הנעשות בהיכל, אם כשרות כשנעשו באולם (רש"י עירובין ב א ד"ה רבנן), וכן אם כשר האולם להעמיד שם כלי ההיכל כמנורה ושלחן ומזבח הזהב (ריטב"א שם), וכהן שנכנס לאולם שלא לצורך עבודה אם לוקה.

ההלכה הוא, שהאולם וההיכל קדושה אחת להם (מאירי יומא שם; תוי"ט יומא פ"ד מ"ג וכלים פ"א מ"ט. לגירסת רש"י זבחים נט א ד"ה קסבר קדושת, כך היא מסקנת הגמ' שם, ועי"ש בשטמ"ק אות ה)

ועי' בס' עזרת כהנים למדות פ"ד, שסובר כן אף בדעת הרמב"ם בהב"ח פ"א ה"ה

כמשנ"ת.

אבל לכאור' משנ"ת לעיל דוחק לומר שהוא מספיק לבאר איך, לא רק שיש לו קדושת ההיכל, אלא שהאולם היא עיקרי כ"כ עד שהם לעיכובא בכל הבית? למה יהא מעכב אם יש הקודש ורק חסר אולם (לדוגמא אם לא עשו בבית שני מצד איזה סיבה וכו'), יותר מהמנורה וכו' שהם עבודות שנעשו בהיכל עצמו.

ג. ביאור כ"ק אדמו"ר להביא מקור לדברי הרמב"ם

בלקו"ש (חט"ז ע' 306 הע' 58) כתב: "ואולי מקורו מהגמ' הנ"ל [ר"ה כד, א - " כדתיא לא יעשה אדם בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם חצר כנגד עזרה". וכן פסק הרמב"ם עצמו (ביה"ח פ"ז ה"י - מהמו"ל), לא יעשה אדם בית תבנית - שחשב אולם". עכ"ל.

אבל עדיין הדרא קושיא לדוכתא, דאף שיש לרמב"ם מקור מגמ' מפורשת, אבל הא גופא צריך ביאור בדברי הגמ' - מניין למד הגמ' שהוא כ"כ עד שהם לעיכובא בכל הבית.

ולאח"ז ראיתי הביאור שעלה בדעתי לומר בלקו"ש במק"א (חל"ו ע' 141 הע' 48) שמבאר מ"ש בפנים השיחה ע"ד החילוק בין המשכן שהיה עראי וביהמ"ק שהיה קבוע, וזלה"ק: "מעין דוגמא לדבר בנדו"ד: "אולם" שהי' בביהמ"ק שלא הי' במשכן. וראה רמב"ם שם פ"א ה"ה שמדייק "ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית כו' ועושין מחיצה אחרת כו' כעין קלעי החצר כו' וכל המוקף במחיצה זו שהיא כעין חצר אהל מועד כו'", שמפשטות המשך לשונו משמע שהוא בדוגמת המשכן, ואעפ"כ רק בביהמ"ק הי' אולם (ראה קרית ספר ובכמה מפרשי הרמב"ם. לקו"ש חט"ז שם הערה 58). אלא שמחמת זה שביהמ"ק הוא בנין של קבע (ולא "לפי שעה" כהמשכן) ה"ז מחייב "שיהי' לפני הקודש מקום אחד והוא הנקרא אולם". וראה עירובין ב, א ובמפרשים שם. ריטב"א שם ב, ב ד"ה פתח אולם הבית. ושם בסופו: כי האולם עצמו נקרא פתח ההיכל דלפנים מפני שהוא בית שער שלו כו' (וראה גם רד"ק מ"א ו, ג). וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך אולם. ואכ"מ.

וז"ל הריטב"א שם "א"נ נ"ל כי האול' עצמו נקרא פתח ההיכל דלפני' מפני שהוא בית שער שלו שההיכל פתוח לו כדאמרי' הכא".

ד. ביאור בדא"פ בדברי כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם באולם

רק ליתן קצת הסבר להנ"ל בדא"פ, ואולי בסגנון ובאותיות אחרים קצת להבין יותר - מיוסד ע"פ הריטב"א שהרבי מציין:

הביאור של כ"ק רבינו הנ"ל בקיצור הוא, החילוק בין בית עראי - משכן ובית קבוע - ביהמ"ק.

הנה הרבי מחדש ברמב"ם ע"פ מה שמביא מהריטב"א (ועוד, עי' מ"מ שמביא בהע' שם) שהאולם אינו חידוש אחר שניתוסף בביהמ"ק, אלא באמת הוא חלק של הקודש וההיכל.

דהיינו, שיש ב' אופנים להבין גדרו של האולם: (א) יש אופן שלומדים בפשטות ובהשקפה ראשונה שהאולם אכן הוא א' החידושים של הביהמ"ק, שנוסף לקודש יש לפניו ג"כ אולם כשאר ההוספות של המקדש על המשכן. (ב) ויש עוד אופן עמוק יותר, שבאמת אינו חידוש שלא היתה במשכן, אלא דיש פרט חשוב בהיכל עצמו (שכן היה במשכן) שרק נתגלה רק בביהמ"ק מפני הקביעות שלו שלא היה יכול להיות במשכן והוא האולם. וז"ל הכוונה בהריטב"א שם "א"נ נ"ל כי האול' עצמו נקר' פתח ההיכל דלפני' מפני שהוא בית שער שלו שההיכל פתוח לו כדאמר' הכא".

והיינו אף שלא היה אולם במשכן, ענינו במקדש הוא "לפעול" את הקביעות בבנין עצמו. ואשר לכן, מובן את גודל החשיבות וענינו העיקרי של האולם בביהמ"ק. כלומר, יש כו"כ הוספות וכו' כמו לשכות תאים וכו' בביהמ"ק שלא היתה לפני' במשכן, אמנם האולם הוא העושה את הקביעות במקדש.

ועפ"ז י"ל שמוכן היטב שיטת הרמב"ם שהאולם מעכב, דאם חסר האולם, לא רק חסר הוספה חשובה של המקדש אלא חסר בית מקדש דכל ענינו הוא שיהי' בית קבוע וזה נעשה ע"י האולם דוקא (יותר משאר ההוספות שהיה במקדש). משא"כ לפי אופן הא' בגדר האולם הרי למה יעכב!?

וזהו הפשט שהאולם "פועל" את הקביעות במקדש, דהרי בבית עראי אין צורך וכו' ל"בית שער" אלא צריכים הדברים הבסיסיים בלבד. אבל בבית לה' קבוע אדרבה יש צורך לרוב פאר והדר בכלל ובפרט לבית שער להיכלו שמורה על החשיבות והקביעות במקום, וכנראה בחוש בפשטות, שגודל החשיבות בבנין וביופי וכו' תלוי בהאולם.

ובאמת שם בריטב"א מביא לעוד ביאור לפני ה"א"נ נ"ל כי האול' עצמו, וז"ל: "וא"ת ומה נעשה במקרא שהביא רשב"א ז"ל י"ל כי המקר' אומר שהיו עומדי' פתח היכל יי' בין האול' ומזבח הזהב שבתוך ההיכל א"נ נ"ל כי האול' עצמו נקר' פתח ההיכל דלפני' מפני שהוא בית שער שלו שההיכל פתוח לו כדאמר' הכא".

וי"ל שהביאור הראשונה לא סב"ל הכי בגדרו של אולם ולכן תירץ באו"א, ואכ"מ. ואכן רואים בלשון הריטב"א עצמו שאינו התי' הא' - ובלשון וי"ל"ל היינו הפשטות, אלא תי' הב' ובלשון א"נ, היינו חידוש הנ"ל כאופן הב'.

ובאמת כמ"ש לעיל שההלכה פסק שכקדושת האולם וההיכל אחת היא, ואולי

העומק של ההלכה הוא כנ"ל כאופן הב', והרמב"ם סב"ל הכי בב' הענינים, לגבי שמעכב וגם לגבי קדושתו.

כמובן וגם פשוט דכהנ"ל אינו רק ביאור בדא"פ בדבריו הק' לפי דעתי השפל וכו', ולא מחשבותי כמחשבותיכם', אבל לכא' המבואר לעיל מבאר ד' הרמב"ם ע"פ הריטב"א שציין כ"ק אדמו"ר בלקו"ש.

ויש ולבאר יותר בסוגיין בנדו"ד, אבל מצד קוצר הזמן תן לחכם, ועוד חזון למועד.



סמכות האריז"ל לשיטת הגר"א [גליון]

הת' זלמן איידעלמאן
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם העיר הת' א. ג. בענין הסתירה כביכול בין דברי הרבי - אשר "גם אדמו"ר הזקן וגם הגר"א היו בדעה אחידה אודות גדלותו וסמכותו של האריז"ל"² - לדברי כ"ק אדה"ז במכתבו: "וידוע לנו בביורור גמור שהגאון החסיד נ"י אינו מאמין בקבלת האר"י ז"ל בכללה, ושהיא כולה מפי אליהו ז"ל³, רק מעט מזעיר מפי אליהו ז"ל והשאר מחכמתו הגדולה, ואין חיוב להאמין בה כו', וגם הכתבים נשתבשו מאד וכו"⁴.

ברם באמת אין זו ההתבטאות היחידה מסוג זה ע"י כ"ק אדמו"ר⁵ ונביא כמה דוגמאות בזה:

(א) אגרות קודש כרך כג עמ' ז: "והנה ענין הגלגולים נמצא בכמה מספרנו

(2) תורת מנחם תשמ"ה ח"ה עמ' 3090. בענין סמכות האריז"ל בספרי חסידות ראה 'הערות וביאורים' גליון תרע"ה.

(3) להלן רשימה אקראית של כמה מקורות בחסידות בענין גילוי אליהו הנביא (ורוח הקודש) להאריז"ל: מאמרי אדה"ז תקס"ו ח"ב ע' תקטז; מילואים להמ"מ 'בסו"ס מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ג ס"ע א'דפ; וראה ס' מאמרי אדהאמ"צ נ"ך ע' כז וש"נ; המשך מים רבים תרל"ו ע' רגא. ח"ב ריש ע' תקיב. סה"מ תרל"ח ע' שצו וע' תלד. אג"ק אד"ש כרך יג ע' שיא ועוד.

(4) אגרות קודש שלו ע' קפז וראה גם בספר "עין תחת עין" (הרב אליהו מטוסוב) ע' 162.

(5) וכבר האריך בזה בגליון התקשרות גליונות תתכא - תתכב וכן בקובץ היכל הבעש"ט גליון ב ע' קפא. וראה בפרטיות באג"ק ח"ג ע' רכה; ע' תלז; בצל החכמה עמ' 208.

הקדושים גם שלפני האריז"ל.. זהר.. רמב"ן.. בחיי.. ועוד, אף שמספיק די והותר גם הסמכות של האריז"ל, ומובן אשר ענין זה נתקבל הן בתורת החסידות והן אצל הגר"א מוילנא ותלמידיו".

(ב) אגרות קודש כרך יג עמ' קמה-ו: "עד שבא האריז"ל היתה בזה מחלוקת אבל לאחר שאמר האריז"ל דעתו, שהוא הוא הפוסק האחרון בכגון דא המקובל על כל בני-ישראל, הן האשכנזים (רבינו הזקן וגם הגר"א) והן הספרדים"...

(ג) שיחות קודש תשכ"ח כרך א' עמ' 182: "הן אדמו"ר הזקן הן הגר"א אחזו מהאריז"ל".

אינני בקי למדי בפרטי היחס בין הגר"א לאריז"ל אמנם נראה בהשקפה שטחית וראשונית אשר הכותב לא כיוון יפה. ונראה לומר אשר הגר"א לא חלק על גדולתו ומסמכותו של האריז"ל ואין בזה סתירה כלל וכלל אשר באותה העת לא האמין הגר"א בכללות כתבי האריז"ל שנאמרה מפי אליהו וממילא קבע מה לקרב ומה לרחק כדרכו בקודש גם בנגלה⁶ וכפי שממשיך אדה"ז באג"ק שם: "ולאיש אשר אלה לו, ואשר לו משפט הבחירה לבחור לו הטוב והישר מכל כתבי קודש הקדשים האר"י ז"ל, לאמר שמועה זו נאה והיא מפי אליהו ז"ל וזו אינה מפי אליהו ז"ל, מה נאמר ומה נדבר ומה נצטדק לפניו".

ובאמת כבר נאמרו עיקרי הדברים הללו בגליונות העבר (גליו' תתקמד - תתקמה) וכתבו אשר "כונתו [של הגר"ח מוולאזין] ברור שאף שחלק על האר"י לא הכחיש ומיעט בערך מעלת דבריו, ופלוגתתם כמו שפליגי תרין מלאכי ברקיעא ואלו ואלו דא"ח".

ומסיים הכותב: "בכל אופן מובן מכל זה באר היטב שדברי רבנו (בתורת מנחם) בשיחתו עם רב וגדול בישראל מחוג הליטאים מדויקים מאוד".



(6) עיין בהיכל הבעש"ט גליון כט ע' רו. וראה גם בכרם חב"ד (לר"י מונדשיין ע"ה) גליון ד' ח"א ע' 153 שמביא דוגמאות מפסיקות הגר"א אשר "לא העניק זכות קיום למנהגים שאין להם זכר לתלמוד אפילו אם גדולי רבני אשכנז ואבות מנהגי ישראל כמהרי"ל חתומים עליהם אפילו אם הרמ"א מביאם להלכה בשו"ע ואפילו אם אלו מנהגים שנתקבלו בכל תפוצות ישראל בעקבות האר"י".

אגרות קודש

בשמים ממעל ועל הארץ מתחת (גליון)

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, לונדון אנגלי'

בגליון האחרון הבאתי מ"ש רבינו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע¹: "בטח שמע מהפירוש - שמובא בספרים רבים - על הביטוי² 'בשמים ממעל ועל הארץ מתחת', שכאשר באים לעניני שמים הקשורים עם השי"ת וקדושה, יש לראות את ה'ממעל', להביט אל אנשים נעלים יותר ולהשתדל להתעלות אליהם, 'ועל הארץ מתחת', שבענינים גשמיים יש להביט למטה, מה קורה אצל נחותים ממנו, שגישה כזו גורמת שהוא 'שמח בחלקו', שאז הוא העשיר האמיתי - 'איזהו עשיר השמח בחלקו'³."

ושם הראתי מקום ומקור לכללות פירוש זה בספר 'קדושת לוי'⁴.

הנה מצאתי כיו"ב בספר 'כתונת פסים' להרה"ק ר' יעקב יוסף מפולנאה זצ"ל⁵ שכתב, וז"ל: 'בשמים ממעל ועל הארץ מתחת', ר"ל לענין עושר וכבוד שהוא 'ארציות', יהי' שפל ועניו שיהי' 'מתחת' לכל אדם, משא"כ לענין רוחניות שהוא 'בשמים' יהי' בעל גאווה 'ממעל' לכל אדם כו', היפך היצה"ר המפתה לאדם, לענין עושר וכבוד אומר למי נאה יותר ממני, ולענין עבודת השי"ת אומר שהוא שייך לחסידים וקדושי עליון". עכ"ל.

ולפני פניהם מצאתי בפירוש חסדי אבות להחיד"א⁶ שכתב, וז"ל: "אמנם למען סור משאול בעניני העוה"ז מטה, יסתכל תמיד למטה ממנו ויהי' 'שמח בחלקו'. וגם אני שמעתי סימן לדבר, 'בשמים ממעל ועל הארץ מתחת', דכל דבר הנוגע ל'שמים ממעל', ישתדל לעלות יום יום, ו'על הארץ' דבר הנוגע לארץ, מידי דמיון וכסו למלבש, אינהו ואבזריהו, 'מתחת', יראה למעט הנאותיו, ויסתכל במה שלמטה 'מתחת'". עכ"ל.

(1) אג"ק ח"ה עמ' רלח - באידיש.

(2) לשון הכתוב - דברים ד, לט. יהושע ב, יא. מלכים-א ח, כג.

(3) אבות פ"ד מ"א.

(4) פ' אמור.

(5) פ' צו.

(6) אבות פ"ו מ"ו.

שוב העירני ידידי עוז הגר"מ לרנר שליט"א ממ"ש בספר 'גדולת מרדכי' על מס' כלה' בהקדמתו, וז"ל: "גם אני הלכתי בעקבותיו עקבי הצאן כו', ולא ח"ו לדמות לעליון עליונים אשר למעלה ממני כי אני כקוף בפני אדם⁸, אלא לקיים מה שאמר הכתוב 'אשר בשמים ממעל' - דבר הצריך לשמים צריך ליקח ראי' מן האדם אשר למעלה ממנו, שאל תאמר בלבבך למדתי תורה הרבה, 'לא עליך המלאכה לגמור'⁹, אמת שכן הוא, אבל אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת¹⁰, כי המלאכה מרובה ובעל הבית דוחק¹¹, מה שתוכל ללמוד צריך ללמוד, קח ראי' מן הגדולים ממך אשר לא הגעת לקרסוליהם. וכמו דאמרו רז"ל¹² איזה ת"ח כל ששואלין אפילו במס' כלה. 'ואשר בארץ מתחת' לענין מילי דעלמא הסתכל 'מתחת', אל תאמר עני אני וטפלא תלוי בי, כי 'מתי אנכי אעשה לביתי'¹³, שפיל לסיפי' דקרא, קח לך ראי' מעניים אחרים יותר ממך, כלום הייתי יותר עני מהלל¹⁴, והי' מסתפק במועט". עכ"ל ה'גדולת מרדכי'.

ולכללות הרעיון יש להעיר גם ממ"ש בספר 'עוללות אפרים'¹⁵ סי' קכט, בביאור מחז"ל¹⁶ "המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה", וז"ל: "ושמעתי אומרים שהוא ע"ד מאמרם במעלות, הבט במי שהוא למעלה ממך, כי בסיבה זו יבא להתקנא בו, ו'קנאת סופרים תרבה חכמה'¹⁷, זה"ש שיתן לבו למעלות, ראיית הלב זה ההסתכלות במושכלות, ויסתכל במי שהוא למעלה ממנו. אמנם עיניו יתן למטה כי 'עיני האדם לא תשבענה הון'¹⁸, והעין הרואה בחמדת העושר יתן להסתכל במי שהוא למטה ממנו בעושר, ובסיבה זו ישמח בחלקו". עכ"ל.

(7) להגר"ר מרדכי מלאבשין, פפד"מ תקמ"ז.

(8) לשון חז"ל ב"ב נח, א.

(9) אבות פ"ב מט"ז.

(10) שם מ"ח.

(11) שם מט"ו.

(12) שבת קיד, א.

(13) לשון הכתוב - בראשית ל, ל.

(14) ראה יומא לה, ב.

(15) להגר"ר אפרים מלונושיץ בעמהח"ס 'כלי יקר'.

(16) יבמות קה, ב.

(17) ב"ב כא, א.

(18) ע"פ משלי כו, כ.

ריבוי הכמות או עילוי האיכות (ג) ¹⁹

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר, וונקובר ב.ק. קנדה

מקור לדברי אדה"ז בתניא מנגלה דתורה

א. בתניא אגרת התשובה פ"ז וזלה"ק "ואף מי שלא עבר על עון כרת וגם לא על עון מיתה בידי שמים שהוא הוצאת ז"ל וכה"ג אלא שאר עבירות קלות, אעפ"כ מאחר שהן פוגמים בנשמה ונפש האלקית וכמשל פגימת ופסיקת חבלים דקים כנ"ל, הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה, ואפילו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד".

וממשיך שם ומביא משל ע"ז "כמו שהמשיל הנביא החטאים לענן המאפיל אור השמש, כמ"ש מחיתי כעב פשעיך, הם עבירות חמורות [המבדילים] בין פנימית השפעת שם הוי' ב"ה לנפש האלקית, כהבדלת ענן עב וחשוך המבדיל בין השמש לארץ ולדרים עליה עד"מ, וכענן חטאתיך הן עבירות קלות שאדם דש בעקביו המבדילים כהבדלת ענן קל וקלוש עד"מ. והנה כמו שבמשל הזה אם משים אדם נגד אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת עבה ויותר, וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו וכו'" עיי"ש.

ומבואר מדברי אדה"ז דבריבוי עבירות קלות יתכן להיות פגם כמו בעבירה חמורה של איסור כרת או מיתה.

ובגליונות שעברו הבאנו את דברי רבינו ב'אגרות קודש' ח"ב עמ' קיח-קיט שנשאל רבינו אם יש מקור בנגלה דתורה לדברי אדה"ז הנ"ל, ועל זה ענה רבינו וזלה"ק:

"תשובה. דוגמא להנ"ל בנגלה, ולא עוד אלא גם בהלכה למעשה: איתא בשו"ע או"ח (סי' שכ"ח סעיף י"ד): ה' חולה שיש בו סכנה צריך בשר שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבלה. – ואף שאם יאכל נבלה פחות מכזית אין בזה אלא איסור בעלמא, ושחיטה בשבת הוא איסור סקילה, מ"מ שוחטים, ואחד הטעמים הוא, כי באופן כזה עובר על איסור סקילה אבל רק פעם אחת, ובאכילת נבילה יעבור על כל אכילה ואכילה אף שהוא רק איסור בעלמא (ר"ן ומג"א הובא בשו"ע רבנו שם סט"ז). ויש אומרים (ב"ח, ט"ז) דאפילו באיסור דרבנן ואפילו אם איסורו קל מאד הדין כן" [ועיי"ש בגליונות שעברו מה שכתבנו להעיר בביאור הדברים בזה בארוכה].

(19) לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

הדוגמא משחיטה לחולה בשבת

ב. והנה בסוף המכתב הוסיף רבינו להעיר וזלה"ק "וראה ג"כ בס' לקח טוב – לר"י ענגיל – כלל ט"ו (אי רבוי הכמות מכריע האיכות) שמעיר מכמה מקומות בש"ס ע"ז. ומהם מרש"י יבמות (לב, ב) ותוד"ה קסברי סנהדרין (נ, א) "עכלה"ק.

ובגליון שעבר כתבנו להעיר בביאור כוונת רבינו בזה, אשר מתוך עשרות מקומות והשוואות בש"ס שהובאו בדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם, הנה בחר רבינו לציין להני שני מקומות דרש"י יבמות לב, ב ודתוד"ה קסברי סנהדרין נ, א דייקא, עיי"ש הביאור בארוכה.

ויש להוסיף בזה ולהעיר, דהנה גם למה שנתבאר בגליון שם דדקדק רבינו לציין בהמשך דבריו להני דוגמאות דרש"י ליבמות שם ודתוס' לסנהדרין שם דייקא, משום דהרי אלו שני דוגמאות הן בהתאם ממש לשאלת השואל למצוא מקור לדברי אדה"ז בתניא שם דבריבוי חטאים קלים יכול להיות פגם כמו באיסור אחד חמור, וכמוש"נ דשם מבואר דריבוי הכמות "שקול" כגודל האיכות.

מכל מקום הנה שפיר הביא רבינו כדוגמא ראשונה מפסק ההלכה דמוטב לשחוט לשבת לחולה מלהאכילו נבילה, שכן באכילת נבילה הרי עובר על כל אכילה ואכילה, ואיסורים רבים דלאו דנבילה הקל מכריעים איסור חמור דסקילה דשחיטה בשבת.

והטעם בזה יש לומר, דדוגמא זו היא – כלשון והדגשת רבינו – "דוגמא להנ"ל בנגלה, ולא עוד אלא גם בהלכה למעשה", והיינו שאין זו רק דוגמא בעלמא בנגלה דתורה [מסברא או שיטה כלשהי וכיו"ב], אלא שכן נפסק להלכה למעשה בפועל, והרי זה מתאים שפיר למה שפסק האדה"ז בפנימיות התורה ג"כ להלכה למעשה שבריבוי חטאים קלים יכול להיות פגם כמו באיסור חמור דכרת או דמיתה, וכפי שהדבר מתבטא לפועל בהך הלכה הנזכרת, ולכן הוא דהביאו רבינו כדוגמא ראשונה.

ג. ואף כי התם בשו"ע שם מבואר דריבוי חטאים קלים דלאו מכריעים וחמורים יותר מאיסור חטא חמור אחד דמיתה [שלכן אין אנו אומרים שיבחור באיזה שירצה אם לשחוט או להאכילו נבילה, אלא הכרעת ההלכה היא שצריך לשחוט בשבת ואין להאכילו נבילה, ובלשון האדה"ז בשלחנו שם "היה חולה שיש בו סכנה צריך בשר שוחטין לו, ואין אומרים נאכילנו נבלה וכו'"], ובדברי אדה"ז בתניא שם מבואר – ע"פ שאלת השואל שם – שבריבוי עבירות קלות רק יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה.

הנה י"ל בזה בשתיים, הא' בפשטות נראה דגם אם אמנם אין הדוגמא בזה מדויקת ממש לכאורה [ששם מבואר דריבוי הכמות מכריע את האיכות ובתניא

מבואר – ע"פ שאלת השואל – דריבוי הכמות רק שקול כאיכות וכנ"ל, מ"מ שפיר איכא בזה ראי' חזקה לנדו"ד ובבחינת כ"ש וק"ו, והיינו דאם מבואר התם בשו"ע שם דריבוי איסורים קלים חמירי טפי מאיסור אחד חמור, הנה כ"ש וק"ו שיכול להיות דבריבוי עבירות קלות יהי' פגם כמו באיסור חמור, ויש בכלל מאתים מנה, וז"פ.

והב' דהנה לאמיתו של דבר הרי שיטת האדה"ז בתניא שם בעצמו היא – לא רק דריבוי הכמות שקול כמו האיכות, אלא יתירה מזו – דריבוי הכמות מכריע את האיכות, והיינו דלא רק דבריבוי עבירות קלות יכול להיות פגם "כמו" באיסור חמור דכרת או מיתה, אלא יתירה מזו שבריבוי עבירות קלות יכול להיות פגם עוד "יותר" מאיסור חמור דכרת או מיתה.

דהנה ז"ל אדה"ז שם "הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה", וממשיך ומביא משל ע"ז ממחיצות המאפילות את אור השמש ומסיים וזלה"ק "והנה כמו שבמשל הזה אם משים אדם נגד אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת עבה ויותר, וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו וכו'".

וכד דייקת שפיר הרי גם אם בתחילת דבריו נקט אדה"ז הלשון שבריבוי חטאים קלים יכול להיות פגם "כמו" באיסור חמור דכרת או מיתה, הנה שוב בהמשך דבריו בהמשל דקדק בלשונו הק' שיתכן כי מחיצות קלות וקלושות רבות [המורות בנמשל על עוונות קלות שאדם דש בעקביו] מאפילות "כמו מחיצה אחת עבה ויותר" [וע"ז הוא מסיים "וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו"], והיינו שיתכן כי בריבוי עבירות קלות מאוד יהי' פגם יותר מאיסור חמור אחד דכרת או מיתה²⁰.

20) ויש לדייק דבתחילת הדברים שם [כשכתב אדה"ז רק הלשון "כמו"] הנה לשון אדה"ז הוא "ואף מי שלא עבר על עון כרת וגם לא על עון מיתה בידי שמים שהוא הוצאת ז"ל וכה"ג אלא שאר עבירות קלות, אעפ"כ מאחר שהן פוגמים בנשמה ונפש האלקית וכמשל פגימת ופסיקת חבלים דקים כנ"ל, הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה".

אמנם בהמשך דברי אדה"ז שם [כשהוסיף גם תיבת "ויותר"] הרי הלשון הוא "והנה כמו שבמשל הזה אם משים אדם נגד אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת עבה ויותר, וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו וכו'", והיינו שכאן הוסיף תיבת "מאוד".

ולפ"ז אולי יש מקום לחלק בין "ריבוי חטאים" סתם ל"ריבוי חטאים מאוד", שבריבוי חטאים סתם הרי יכול להיות פגם רק "כמו" באיסור חמור דכרת או מיתה, משא"כ כשהוא "לרוב מאוד" אזי יכול להיות שהפגם בזה הוא אפילו "יותר" מאיסור חמור דכרת או מיתה. אלא שאם כי יש מקום לדקדק בשינוי לשון אדה"ז בזה, הרי עדיין צ"ע מהו אכן יסוד החילוק בזה בין "ריבוי חטאים" סתם לריבוי חטאים בגדר ד"לרוב מאוד", וצ"ע.

ולמש"כ אדה"ז בסו"ד נמצינו למדים אפוא דבעצם ס"ל להאדה"ז דריבוי הכמות אינו רק "שקול" כאיכות אלא יתירה מזו ד"מכריע" וגובר על האיכות, ולכן בריבוי עבירות קלות יכול להיות פגם – לא רק "כמו" אלא – "יותר" מאיסור אחד חמור.

ובעצם הרי שכן מתבאר להדיא מדברי רבינו בהערותיו על התניא שנדפסו בספר 'שיעורים בספר התניא' לאגה"ת שם דולה"ק בהערה שם [אמ"ש אדה"ז שם "ואפילו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד"] "וכידוע הראי' ע"ז מר"ן (לפס"ד – בשו"ע או"ח ששכ"ח סט"ז – דאדה"ז) דאיסור מה"ת פחות מכשיעור אבל כמה פעמים – חמור מאיסור סקילה! (ומזה ראי' לא רק שהוא "כמו", אלא גם "יותר" כדלקמן) "עכלה"ק.

והן הן הדברים, דממש"כ אדה"ז לקמן כי מחיצות קלות וקלושות רבות [המורות בנמשל על עוונות קלות שאדם דש בעקביו] מאפילות "כמו מחיצה אחת עבה ויותר" מבואר דס"ל דאיסורים רבים קלים [אפילו באופן ד"פחות מכשיעור" שהוא איסור קל בעלמא], חמורים יותר מאיסור חמור דסקילה.

ומעתה א"כ שפיר מתאימה הך דוגמא ראשונה שהביא רבינו מנגלה דתורה לדברי אדה"ז בתניא שם, שגם אם לפי שאלת והבנת השואל שם היתה השאלה "אם יש מקור גם בתורת הנגלה, למה שכתוב בתניא אגרת התשובה פ"ז אשר ברבוי עברות קלות יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה", מ"מ הרי שיטת אדה"ז בעצמו היא דבריבוי עבירות קלות יכול להיות פגם – לא רק "כמו" אלא – "יותר" מאיסור חמור אחד, וא"כ שפיר הוי הך ראי' מפסק ההלכה הערוכה דריבוי עבירות קלות דנבילה חמורים יותר מאיסור חמור אחד דשחיטה בשבת דוגמא מדוייקת לשיטת האדה"ז בתניא שם 21.

[ולמעשה הנה נמצא דבהא דס"ל להאדה"ז דבריבוי עבירות קלות יכול להיות פגם "יותר" מאיסור חמור אחד דכרת או מיתה, הרי אזיל בזה האדה"ז לשיטתי' בהלכה 22 במה שפסק בשו"ע שם סט"ז דבחולה שיש בו סכנה יש לשחוט בשבת

21) ומ"מ הנה בהמשך המכתב שם דקדק רבינו לציין להני דוגמאות דרש"י ליבמות שם ודתוס' לסנהדרין שם, ששם מבואר דריבוי הכמות רק "שקול" כאיכות, והיינו בהתאם לשאלת השואל למצוא מקור בנגלה דתורה "למה שכתוב בתניא אגרת התשובה פ"ז אשר ברבוי עברות קלות יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה", וכמוש"נ לעיל בפנים בארוכה.

22) וכדקדוק והדגשת רבינו בהערותיו על התניא הנ"ל בפנים שכתב [אדברי אדה"ז לאגה"ת שם] דולה"ק "וכידוע הראי' ע"ז מר"ן (לפס"ד – בשו"ע או"ח ששכ"ח סט"ז – דאדה"ז) דאיסור מה"ת פחות מכשיעור אבל כמה פעמים – חמור מאיסור סקילה! (ומזה ראי' לא רק שהוא "כמו", אלא גם "יותר" כדלקמן) "עכלה"ק, והיינו שדקדק והדגיש "דאדה"ז", והכוונה בזה בפשטות דהאדה"ז בתניא שם אזיל לשיטתי' שפיר במה שפסק עד"ז גם להלכה שם וכמוש"נ.

ואין אומרים נאכילנו נבלה הקל, שכן "בנבלה עובר על כל כזית וכזית, ואפילו כשאוכל פחות מכזית יש איסור מן התורה בכל אכילה ואכילה, משא"כ בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד אע"פ שהוא חמור", והיינו דס"ל בכל זה דריבוי הכמות מכריע את האכילות וכמוש"נ].

*

ועוד יש להעיר כוונת רבינו בהמשך המכתב שם, אלא שקצרה היריעה ועוד חזון למועד בע"ה.



נגלה

דברי הרשב"א בענין נתן הוא ואמרה היא

הת' יוסף ארי' אוירכמאן
תלמיד בישיבה

איתא במס' קידושין¹ "נתן הוא ואמרה היא ספיקה היא וחיישינן מדרבנן".

וכתב הרשב"א², וז"ל: "ואם תאמר נתן הוא ואמרה היא אמאי אינה מקודשת גמורה, דהא אמרינן לקמן בסמוך (קידושין ו, א) ה' מדבר עמה על עסקי גיטה וקדושה ולא פירש, רבי יוסי (הגלילי) אומר דיו, ותירצו בתוס' דהכא בשלא דברו מעיקרא בעסקי קדושין כלל, אלא השתא הוא דאמרה לי' תן לי דינר ואתקדש אני לך, ונתן לה ולא פירש, דהא לא אמר איהו מידי לא השתא ולא מעיקרא . . . ואע"פ שהדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא וכמו שפירש דמי. מכל מקום העדאת עדים בעינן. דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושין, אם כן כיון שלא פירש כאן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קדושין, אע"פ שהוא מוכח דלשם קדושין נתן לה כמו שאמרה, אפילו הכי אין כאן עדות שמיעה ולא רא' לשם עדות, אלא שהם דנין כונת הלב ואין כאן עדות, אבל בשעו עסוקין באותו ענין, כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא, הרי זה כאלו פירש עכשיו בשעת נתינה דאדבורא דנפשיה קא סמיך ויהיב".

(1) ה, ב.

(2) קידושין שם.

ולכאורה צ"ל מהו החילוק בין נתן הוא ואמרה היא שמוכח ממעשיו שלאחר אמירתה נתן שדעתו לקדשה, להיו עוסקים בדברי קידושין, והרי גם שם דנין שכך היתה כוונתו בנתינתו. וזה שכתב דאדיבורא דנפשי' קא סמיך, הרי מוכח גם כן מנתינתו לה שנתן לשם קידושין³.

ואולי י"ל ע"פ מה שהקשה בחידושי הגרנ"ט⁴ דלפי דברי הרשב"א הסברא שלא תהי' מקודשת הוא לא שממעטינן מכי יקח, כדמשמע מהגמ', כ"א מזה שלא ראו העדות. ולכאורה הביאור בזה פשוט, שקטע זה של הרשב"א אינו מבאר הטעם של הסברא שלא תהי' מקודשת, דזה הוא ממיעוט דכי יקח, כ"א לפי הסברא שממעטינן מכי יקח. ולפי זה קשה, דאף שאין אמירתה כלום (דאם לא היינו ממעטים מכי יקח היתה מקודשת מצד אמירתה) מ"מ הרי הסכים הבעל, ועל זה תירץ וכו', אבל ודאי ספיקא דגמ' הוא מצד הסברא שאין ממעטים מכי יקח ויועיל מצד אמירתה.

והיינו שקטע זה הוא על היסוד שממעטינן מכי יקח. ולפי"ז יש לבאר כוונתו בתירוץ שצריך שיראו העדים גילוי רצונו בהקידושין, וכשהיו עסוקין באותו ענין הרי פירש שרצונו לקדשה ויש עדות על זה, לכן סמך במעשיו על אמירתו. אבל כשנתן הוא ואמרה היא, הרי הוא עצמו לא אמר לפני כן כלום, כמו שמדגיש הרשב"א, אלא מצד אמירתה דנין אנו שכוונתו בהנתינה היא להקידושין. אבל מצד עצם מעשיו אפשר שנתן לה לשם מתנה. ואף שדנין אנו מאמירתה מה היתה כוונתו במעשיו, בכל זאת צריך שיהי' זה מפורש במעשיו שלו, ובעצם המעשה אפשר שלשם מתנה נתכוון, ויודעים מה כוונתו רק ממעשיו. וכיון שהעדים לא ראו גילוי רצונו אין כאן עדות קידושין, מה שאין כן כשהיו עסוקין בקידושין, העדים ראו גילוי רצונו.



3) באהל תורה (קידושין שם, בהערות) תירצו שבנתן הוא ואמרה היא שייך שנתן לשם מתנה, משא"כ כשהיו עסוקים בקידושין שאז נתרצה וודאי נתן לשם קידושין, אבל לא משמע כן, שכ' "כיון שלא פירש כאן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קדושין, אע"פ שהוא מוכח דלשם קדושין נתן לה כמו שאמרה" והיינו שהוא מוכח שלשם קידושין נתן, ופי' דבריו ואפשר שלשם מתנה נתן יבואר בפנים.

4) בקידושין, בענין נתן הוא ואמרה היא.

תירוץ חדש לפסק הרי"ף בסיכך ע"ג מבוי

הת' דב בעריש רוטנברג

ישיבה שע"י האהל הק'

בנוגע לשיטת רש"י דבמלאכת אוכל נפש "מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך" כולל גם שלא לצורך כלל, הביא ראיה ה'ארץ צבי⁵ (להרב אריה צבי פרומר⁶) מדברי רבא⁷ 'סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי כשר' בשבת שבתוך החג (ולא בחול) מטעם "מיגו" (ובלשון רש"י): 'דמיגו דהוי דופן לשבת למהוי רשות היחיד הוי דופן לענין סוכה' - דיש להבין מדוע לא אמרין גם ביום טוב 'מיגו דהוי דופן ליום טוב (לענין הוצאה) הוי דופן לענין סוכה? - ולשיטת רש"י אתי שפיר כיוון שביום טוב אין כל סרך איסור הוצאה ולא הויא הדופן 'דופן ליום טוב'.

ומסיים שתוספות (החולקים על רש"י וסבירא להו דאף ש'הותרה שלא לצורך' - צריך שיהיה עכ"פ 'צורך היום קצת') יתרצו קושיא זו על פי המבואר בכוונות⁸ שעיקר חג הסוכות הוה הסוכה וממנה נמשך איסור המלאכה ועל כן אין לעשות "מיגו" מהטפל לעיקר⁹, ורק מאיסור מלאכה בשבת דהוה עיקר בפני עצמו שפיר יש לעשות "מיגו" לסוכה.

[ובאמת אין צורך להידחק למה שהביא משער הכוונות על דרך הקבלה, שהרי כ"ק אדמו"ר¹⁰ מבאר עניין זה ממש על דרך הנגלה - ובלה"ק:

די שבעת ימים "בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה" איז ניט קיין זמן מיוחד ומובדל מצ"ע, נאר להיפך - צוליב דעם חיוב ומצוה פון ישיבה בסוכה שבעת ימים: היות אז אין די שבעת ימים איז דא די מצוה פון ישיבה בסוכה . . ווערן דורכדעם די שבעת ימים - ימים מיוחדים, א חג לה'.

(5) 'מקבצאל' (קובץ שיעורים שהוציאו לאור תלמידיו) חוברת ג' - אלול תרצ"ז (עמוד 50).

(6) דודי זקני 'הגאון מקו"גלוב" הי"ד. יהיו הדברים לעילוי נשמתו ונקם מרוצחיו הנאצים ימ"ש.

(7) סוכה ד' ע"א.

(8) שער חג הסוכות פ"ג.

(9) "כעין שכתב החתם סופר בסוגיין דלא שייך מתוך מתולדה לאב" (לשון הארץ צבי שם).

וקצת מתמיה שמביא את דברי החתם סופר הללו בהמשך לשיטת התוספות, בעוד שמרביו האבני נור (או"ח סימן תי"ב, וראה מה שכתבתי בזה בקובץ א'קס) משמע שדווקא הרמב"ם - שפסק שהבונה ביו"ט לוקה מן התורה - סבירא ליה כן, משא"כ תוספות (שבת צ"ה ע"א) שכתבו בפירוש שאסור רק מדרבנן, עיי"ש.

(10) בלקוטי שיחות חכ"ב, שיחה ב' לפרשת אמור - סעיף ה' ואילך.

. . עפ"ז איז מובן, אז די ציווים בנוגע החג ופרטיו וואס שטייען בהתחלת הפרשה - "ביום הראשון מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו שבעת ימים תקריבו אשה לה' גו'" - זיינען ניט קיין באזונדערע ענינים, וואס האבן ניט פארבונד מיטן חיוב ישיבה בסוכה (ווי מ'קען מיינען, כנ"ל), נאר אדרבה - דער גדר חג הסוכות איז שייך און חל אויך אויף זיי. עכלה"ק, עיי"ש באריכות]

ב. אלא שיש מקום לערער על דבריו, על פי מה שחידש בשו"ת עמודי אור:¹¹
שם בא לתרץ את פסק הרי"ף בסוגיא זו, שסתם וכתב שהמסכך על גבי מבוי כשר בכל שבעת ימי החג ולא רק בשבת - היפך המבואר בדברי רבא.
ומתרץ על פי גירסת הב"ח שבעל המימרא כאן הוא רבה ולא רבא, ודווקא הוא לשיטתו ש'עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליום טוב' אמר שרק בשבת 'הוי דופן לשבת' משא"כ ביום טוב שאין כלל איסור הוצאה, וכמובן.
ואילו הרי"ף סתם לפי שאנו פוסקים כרב יוסף שיש איסור הוצאה ביום טוב, וממילא יש לומר גם אז 'מיגו דהוי דופן ליום טוב הוי דופן לענין סוכה'.
וגם בנוגע לחול המועד - הולך הרי"ף לשיטתו שמלאכת דבר שאינו אבד אסורה מן התורה, ולכן גם אז יש לומר 'מיגו דהוי דופן לחול המועד להוצאה שאינה דבר אבד, הוי דופן לענין סוכה'.
והרי על פי זה אזלא לה הוכחת הארץ צבי לרש"י וסר הצורך בתירוץ על פי שער הכוונות, כי דווקא רבה אמר כן לשיטתו, משא"כ לדידן דפסקין כרב יוסף.
ולכאורה ברור שהארץ צבי כתב דבריו לפי הגירסא (שנדפסה בכל הגמרות וכו') שבעל המימרא הוא רבא ולא רבה.
אלא שלפי זה שוב מוטל עלינו לתרץ את פסק הרי"ף. ונראה שיש לתרץ סתימתו גם להגירסא 'רבא' על פי מה שהביא הארץ צבי משער הכוונות, ובאופן שתתורץ גם קושיית הר"ן בסוגיין, וכדלקמן.

ג. הר"ן הקשה מדוע אמרינן דווקא 'מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה' ולא להיפך 'מיגו דלא הוי דופן לסוכה לא הוי דופן לשבת'?

ומזה ייסד הגר"י ענגל¹² ש'בשלילה לא שייך מיגו . . שהרי ההעדר איננו דבר

(11) סימן ל"ה.

נמצא כלל ומה יהיה הגורר והעושה את המיגו, ולכן אומרים מיגו דווקא לחיוב - ומחשיבים הלחי כדופן גם לעניין סוכה - ולא להעדר.

אך בהמשך הדברים מביא הגר"י ענגל כמה הוכחות ושיטות שכן אומרים מיגו להעדר.

ולענ"ד יש לומר, שהרי"ף לומד כשני הביאורים גם יחד:

כאשר שני הדינים (בהם רוצים לעשות "מיגו") הוו 'עיקר' (כמו איסור מלאכה בשבת ומצוות סוכה בסוכות) - אזי 'מיגו להעדר לא אמרינן' ולומדים מן החיוב על השלילה, שגם לסוכה נחשב הלחי כדופן.

אך כאשר אחד מהדינים הוא 'עיקר' והשני טפל לו (כמצוות סוכה בסוכות, ואיסור מלאכה הנגרר בגללה) - יש ללמוד דווקא מן העיקר על הטפל אפילו כשהמיגו להעדר.

אלא שכל זה - לומד הרי"ף - הוא דווקא לשיטת רבא הסובר ש'מיגו להעדר אמרינן', כדבריו במסכת בבא מציעא¹³ "השתא דאמרת אמרינן מגו . . אלא אימא מתוך שלא קנה פקח לא קנה חרש", משא"כ לדידן פסיקא לן דמיגו להעדר לא אמרינן בכל מצב, וגם כאשר יש 'עיקר' וטפל לומדים דווקא לחיוב - אף שהוא מן הטפל על העיקר.

ועל כן להלכה פסק הרי"ף דלא כרבא, שגם ביום טוב (ובחול המועד, דלשיטתו אסור מן התורה כיום טוב) נחשב הלחי כדופן לסוכה.

ועדיין מתורצת קושיית הר"ן, כנ"ל.

[ואין להקשות דאם כן לפי הרי"ף אין לטלטל בסוכה שבמבוי ביום טוב דחג הסוכות, ולא אשתמיט בשום דוכתא לומר כזה - כי זהו דווקא אליבא דרבא, משא"כ לדידן]

ומכל מקום נכונה הוכחת הארץ צבי לשיטת רש"י, שהרי רש"י לא סובר שאיסור המלאכה ביום טוב דסוכות הוי טפל למצוות סוכה (כפי שעולה בפירוש מהארץ

¹² ציונים לתורה כלל א'.

(13) ח' ע"א - הביאם הגר"י ענגל שבהערה הקודמת. ושם נדפס בטעות ח' ע"ב, מפני בילבול עם ההוכחה הסמוכה מגיטין ח' ע"ב.

ואין סתירה למבואר בפנים מכך שבגיטין שם רבא חולק על אביי האומר 'מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו' - כי שם יש הוכחה צדדית: 'עצמו ליקני מידי דהוה אגט אשה'.

צבי), ולכן למרות ששיטתו הכללית של רבא היא שיש לומר מיגו להעדר, הרי כאן אין סברא ללמוד את ההעדר יותר מן החיוב, והיה צריך לומר "מיגו" גם ביום טוב - אלמלא הדין שמותר להוציא אפילו שלא לצורך כלל (כרש"י).

ולהעיר דתירוצ' זה מתאים גם לגירסא 'רבה', על פי מה שהגיה בדקדוקי סופרים בבבא מציעא שם שבעל המימרא ד'מתוך שלא קנה חירש לא קנה פיקח' הוא רבה ולא רבא.



חסידות

מאה שנה לעטר"ת (ב)

הרב מנחם מענדל וילהלם

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

הערות שונות בספר המאמרים עטר"ת (בהמשך לקובץ הקודם):

ד"ה ויחלום

א. בע' קי: 'דההשפעה לנש"י אינו ע"י המלאכים כ"א מהוי' בעצמו וכמ"ש הוי' אלוקינו, פי' אלוקינו לשון כח ויכולת, והו"ע ההשפעה, דעש"ז נקראים מלאכים מלאכי אלוקים להיותם שלוחי השפע דמפני כח ההשפעה שבהם נק' מלאכי אלוקים. אבל נש"י הוי' אלוקינו דכוחנו וחיותנו הוא הוי' בעצמו, דכללות העולם ההשפעה בהם ע"י המלאכים ונש"י מקבלים משם הוי'". עיי"ש. וראה ספר הערכים ח"ט ע' קנד ואילך ע"פ וידעת תרנ"ז. ועוד.

ולהעיר מאגרת הרשב"א (שנדפס בסוף ההוצאות החדשות של חידושי האגדה שלו): 'כי הש"י חלק הארצות למזלות השמים ושם משטרם בארץ להיות הכוכב הפלוני מנהיג מקום פלוני . . אבל אנו הבדלנו לנחלה לו . . ודע כי שם אלוקים מנהיג ודיין . . ולכוונות האלה נאמר כל המקרא ההוא והשמות הנזכרים שם, ר"ל שמע ישראל, וכן אמר: שמע והבן וצא ממחשבתך הראשונה, כי הש"י שהוא אלוקינו, ר"ל דיינו ומנהיגנו, לא כוכב ולא מזל, והוא ה' אחד, לא כשאר אלוקי העמים שהם רבים'. עיי"ש בארוכה.

ד"ה קטונתי

ב. בע' ככג: 'כמ"ש בהקדמת אוצ"ח שהמקובלים שעד האריז"ל דברו בבחי'

נקודות דתוהו'.

יש להעיר שענין זה הובא ג"כ ע"י הצ"צ באוה"ת בראשית צג, ב אך שם לא ציין למקומו (רק ש'ידוע') וכאן ציין.

והכוונה להגהת הרמ"ז להקדמה הקצרה של הרח"ו לספר אוצרות חיים, ונדפסה סמוך להקדמה בהוצאת קארעץ תקמ"ג. [ומשום מה נדפסה ההגהה בהוצאות המצויות של כתבי האריז"ל במבו"ש ע' שלה (ראה הגה"ה ב שם)]

וראה ג"כ בהקדמת הרמ"ע מפאנו לפלח הרמון שהרמ"ק דיבר 'מעולם הבלימה' (וראה גם עמה"מ שער ו פכ"ה).

רשימת דברים באותיות המחשבה (נדפס בע' תרעג)

ג. יש לציין שהרשימה נדפסה ג"כ בתורת שלום הוצאה השלישית, ובהוצאות הבאות נשמטה משם כיון שנדפסה כאן. עוד יש לציין שנוסף לנסמן במפתח המאמרים הובאה רשימה זו גם בלקו"ש חט"ו ע' 386 הע' 35 (ובחכ"ה ע' 313 הע' 19).

ד"ה פדה בשלום (הב')

ד. בע' קלד: 'והנה לפי השיטה שבהאור יש ג"כ ע"ס הרי כמו שכותב בפרדס שיש שורשי הכלים כמו"כ שייך ג"כ שרשי האורות. . וגם להשיטה שהאורות הם פשוטים הרי מ"מ שיער בעצמו בכח מה שעתיד להיות בפועל כו".

להעיר מהמבואר בספר הערכים ח"ד בכמה מקומות, שגם לשיטת הפרד"ס שהאורות פשוטים, מבואר בחסידות שיש ע"ס הגנוזות דאורות, אף שבפרדס עצמו אינו מבואר. (ראה שם ע' קד הע' 228; ע' רו והע' 629 ובמילואים להערה זו - ע"פ כי קרוב תרפ"ז ועוד).

ה. בע' קלו: 'וי"ל דלהיות שע"י התפילה. . ושיפעול השינוי למטה צ"ל העלאת מ"ן מלמטה היינו שיהי' המטה כלי לזה'.

להעיר שענין זה הובא בד"ה הנה מה טוב תשכ"ב ומצוין שם למאמר זה [בהע' 35 שם, עיי"ש. וכן ציין למאמר זה בהע' 13 שם. ואולי הי' מן הראוי לציין למאמר זה במפתח המאמרים כאן].

ד"ה כל המאריך

ו. בע' קלח: 'וכן הוא האמת שהעולם נברא במדת הדין'. ולהעיר שלשון כעין זה נמצא לגבי אותו ענין גם לעיל ע' יז: 'שחושך. . יכול להיות שיקדם אל האור (שכ"ה באמת וכמא' ברישא חשוכא כו' . .)'. עיי"ש. ויל"ע מה הוא הדיוק בלשון זה.

ד"ה נר חנוכה

ז. בע' קמו: 'והתורה מתלבשת גם בדברים האסורים וכמו אלו טרפות . . והיינו להיות שהתורה היא מבחי' עצמות א"ס ע"כ יכולה לברר ולתקן גם בדבר התחתונים לגמרי כו'. עיי"ש.

להעיר מהמבואר בפרדס - שהובא לעיל באותו עמוד (שער שם בן ד' פ"א) - שלפעמים מותר להזכיר דברי תורה בבית הכסא - אם הוא לאפרושי מאיסורא - 'כי אז הדברי תורה הם להכניע הקליפה'. ויל"ע.

ח. בע' קמח: 'וההפרש בין חצר לרה"ר, דהנה במאו"א . . כ' חצר הוא בריאה וגם יצי' נק' חצר. דיש חצר מקור וחצר שאינו מקורה. חצר מקורה הוא שאין החיצונים יכולים לכנוס שם . . וחצר שאינו מקורה . . וזהו דבריאה נקרא חצר, אך הוא חצר בחי' חצר הפנימי שהוא חצר מקורה. '.

והנה החילוק הנ"ל בין חצר מקורה ושאינו מקורה וההשוואה להחילוק בין עולם הבריאה ועלם היצירה נתבאר ג"כ בארוכה בד"ה אשרי תבחר תשט"ז (ס"ב ואילך, ובפרט בס"ה שם), ולא צוין שם מקור לביאור זה, וביתיים לא מצאתי עוד מקום בדא"ח שיבואר חילוק זה חוץ מכאן (וד"ה נר חנוכה תרפ"ה המיוסד על מאמר זה), ולכאורה זהו המקור. וצ"ע.

ד"ה ויהי מקץ

ט. בע' קנא: 'וגם בגבורה שבחסד שהיא בבחי' תגבורת החסד עם היות שזהו ריבוי החסד מ"מ להיות שזהו בבחי' תגבורת ה"ז נותן מקום למדת הגבו' כו'.

להעיר מתענית כג, א: 'השפעת עליהם טובה אינן יכולין לעמוד' (ונראה שכבר הובא בדא"ח. ויל"ע).

ד"ה ויגש

י. בע' קסד: 'דהנה אורייתא סתום וגלי', והגלי' הוא בחי' לבוש אל הפנימיות והפנימיות יתגלה לעתיד . . וכידוע בענין תפוחי זהב במשכיות כסף שהגלי' דתורה הוא בחי' הסתום רק שבא בהגלמה בבחי' החיצונית . . עיי"ש.

להעיר מהקדמת הרמב"ם למו"נ: 'אמר החכם: תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אפניו. ושמע ביאור העניין הזה . . ואמר, כי משל תפוח זהב בשבכת כסף דקת הנקבים מאוד הוא הדבר הדבור על אפניו. וראה מה נפלא זה המשל בתאר המשל המתוקן, וזה שהוא אומר שהדבר שהוא בעל שני פנים ר"ל שיש לו נגלה ונסתר, צריך שיהי' נגלהו טוב ככסף וצריך שיהי' תוכו טוב מנגלהו עד שיהי' תוכו בערך אל גילוייו כזהב אצל הכסף. וצריך שיהי' בגילוייו מה שיורה המתבונן על מה

שבתוכו כמו זה התפוח של זהב אשר כיסוהו בשכבת כסף דקת העיניים מאוד, וכשיראה מרחוק או מבלתי התבוננות יחשוב הרואה בו שהוא תפוח של כסף, וכשיסתכל איש חד הראות השתכלות טובה יתבאר לו מה שבתוכו וידע שהוא זהב'. עיי"ש בארוכה.

[המשך יבוא א"ה]



ויראו המלאכים דיונה (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם הבאתי מ"ש בד"ה וידבר גו' קדושים עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' שפט) שמי הים הם מלוחים ולכן נק' המלחים בשם זה ע"ש מי הים. והערתי דצ"ע מקור הדברים.

והעירני ח"א שמקור הדברים שבעטר"ת שם הוא במאמר אדמו"ר מהר"ש בסה"מ תרל"ט ח"ב ע' טט (ובמקומות המקבילים שם בהנחות אדמו"ר מהורש"ב):

"ולכן נקראו מנהיגי הים בשם מלחים כמ"ש (ביונה א' ה') ויראו המלחים, וכתוב (יחזקאל כ"ז ט') כל אניות הים ומלחיהם, ע"ש שמי הים הם מלוחים" (ושם נסמן בהערות המקור באור התורה).

והמקור לזה בספרי המפרשים הוא בדברי הרמב"ן פ' כי תשא (ל, לה):

"ורש"י פירש כי לשון ממולח שיהא מעורב יפה בשחיקתן זה עם זה, והביא דומה לו מלחין וחובליך (יחזקאל כז, כז), על שם שהם מהפכין המים במשוטות כשמנהיגין את הספינה, כאדם שמהפך בכף ביצים טרופים לערבן יפה. ועל דעתי נקראו חכמי הספנים מלחים בעבור שהם יודעים טעם הים כאלו הם המרגישים במליחותו ובמתקנותו, כלומר היודעים מתי יהי' מתוק ונאות להולכי הים, או מתי הוא רע ומר להם ואין תופשי המשוטות נקראים מלחים, שהרי כתוב בצור (יחזקאל כז, ח-ט) יושבי צידון וארוד היו שטים לך, זקני גבל וחכמי' היו בך מחזיקי בדקך כל אניות הים ומלחיהם היו בך, כי הספנים הזקנים יודעי הים הם מלחים, וכתוב (שם, כט) וירדו מאניותיהם כל תופשי משוט מלחים כל חובלי הים אל הארץ יעמודו, הנה הם שלשה, תופשי משוט, והמלחים, והחובלים. וכן ארץ פרי למלחה (תהלים שם), לארץ מלוחה, שמקום המלח לא יצמיח, כענין שכתוב בסדום (דברים כט כב) גפרית ומלח שרפה כל ארצה לא תזרע ולא תצמיח, וכתוב (שופטים ט, מה) ויזרעה מלח.

ויתכן שיהיה הלמ"ד נוסף בכי שמים כעשן נמלחו (ישעי' נא, ו), וירצה לומר נמחו, כמו בלאומים (תהלים מד, טו), כלו שלאנן ושליו (איוב כא, כג).

ועוד העירני מביאור דלא תשבית בהוספות ללקו"ת ויקרא (נא, ב) ס"ט, שגם שם משמע שמפרש מלחים מלשון מלח. (וכן באוה"ת קדושעם וק"ל).



האם האבות ממשיכים נשמה גבוהה

הנ"ל

בד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י עטר"ת (ע' תיג-תיד):

"וכאשר זיווגם ויחודם הוא על צד הקדושה והטהרה ה"ה ממשיכים נשמה גבוה, ובפרט הלבושים שנותנים לו שכל קיום המצות וגם השפע הבאה מלמעלה הכל הוא ע"י אותם הלבושים כו', וכמ"ש בסש"ב בשם לק"ת מהאריז"ל פ' וירא".

ומשמע מהלשון, שגם עצם מדריגת הנשמה תלוי' בקדושת הזיווג, "ובפרט הלבושים".

אך לכאורה בתניא ספ"ב שם מפורש להיפך, שמדריגת הנשמה עצמה אינה תלוי' בקדושת הזיווג אלא הלבושים בלבד. וצ"ע.

[ובקובץ תניא עם ליקוט פירושי רבותינו נשיאינו סוף פ"ב שם לא הובאו דברי סה"מ עטר"ת הנ"ל].



מעלת עבודת המדות על עבודת המוחין

הנ"ל

בד"ה כל שמעשיו מרובין מחכמתו עטר"ת סעיף א (ע' שצז-שצח) מבאר שיש מעלה בעבודת המדות על עבודת המוחין, ובתחילה מבאר שהמעלה היא בזה שהמדות הם פנימיים והמוחין מקיפים, דעכשיו אין השגת מהות הביטול, וזה יהי' רק לע"ל, משא"כ האהבה עכשיו היא במדריגה עליונה יותר.

וממשיך לבאר טעם הדבר, כי האהבה שלמטה היא "בירושה לנו מאבותינו, אברהם אוהבי, שע"ז הי' כריתת ברית עם אאע"ה לירש האהבה לבניו אחריו, אבל

על השגה שבאה מבחי' מוחין העליונים, על זה לא הי' כריתת ברית".

והעירני ח"א, דלכאורה יש לעיין מהו המקור לזה שהכריתת ברית היתה רק על האהבה ולא על ההשגה.

רמב"ם

שישגה בה תמיד (גליון)

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר, אלבאני, נ.י.

בקובץ העו"ב הקודם (גליון א'קע פרשת חיי שרה תש"פ) עוסק הגר"ח רפפורט שליט"א ליישב את דברי הראב"ד סוף הלכות תשובה 'שגיון זה איני יודע אל מה כיוון וכו',

והנה מצד קושיית המפרשים למה לא הגיב הראב"ד לפני זה על לשון 'שגיון' (ג"פ!) ברמב"ם הלכה ג', נדחק הגר"ח לעשות 'חסורי מיחסרא' בדברי הראב"ד, וסובבם מדברי הרמב"ם כאן כפשוטם שזהו כדי ליישב את הפסוק 'באהבתה תשגה תמיד' שבספר משלי, ולסוף הניח הגר"ח את ביאורו בעצ"ע.

לענ"ד י"ל שעל הלכה ג' לא היה קשה כ"כ, ששם אין הרמב"ם מכריח שזהו דבר השווה לכל אדם, אלא מתחיל בדרגת האהבה כמעלה יתירה שמצינו ב'אברהם אוהבי', משא"כ כאן בהלכה ו' שהרמב"ם כופל את ענין האהבה עוד הפעם, ומתחיל בלשונו 'ידוע וברור', וגם שולל ש'אין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם'.

ודבר בעתו, כעת בעמדינו כחודשיים לפני יו"ד שבט שנת השבעים הבעל"ט, הרי כל מאמרי 'באתי לגני' עוסקים בנידון 'שטות דקדושה', וכבר ביארנו אופני החילוקים שבין עבודת ד"ר ברבי אילעי שהיה נוטל בד של הדס' ורוקד לעצמו, ובין מעלת רב שמואל בר רב יצחק שהיה 'מרקד אתלת' שהתאים את עבודת 'שטות' לשיטה השייכת לכל, וכעת יש לראות עוד דרגות לפי דיעות הרמב"ם והראב"ד (ועוד חזון למועד בעזה"י).

גם העירני א' מחבירי שי' לקשר ענין 'שגיון' לפי שיטת הראב"ד, מתורה אור דפרשתינו ויצא וז"ל:

גם' לוי שהוא בחי' התקשרות כמ"ש הפעם ילוה כו' נמשך ונולד ג"כ מן

המחשבה כנראה בחוש במי שהוא בעל מחשבה שאינו מרגיש כלל בעסקים החולפים לפניו מחמת גודל התקשרות שיש לו בהמחשבה. וכמ"ש במדרש¹ בעובדא דר' חייא רבה. וכן גבי רבא (בפ' אר"ע) דהוה מעיין בשמעתיה כו'. ולכן יצא ממנו משה שהיה כבד פה וכבד לשון דהיינו שלגודל התקשרותו בבחי' בטול ונחנו מה לא היה יכול להיות משפיע כו' שהיא בחי' הדבור כו'. עכ"ל רבינו הזקן בתורה אור'.



הלכה ומנהג

אכילה לנשים לפני תקיעת שופר

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' תרנב ס"ב) לגבי נטילת לולב: "אסור לאכול קודם שיטלנו". וב'שערי תשובה' שם (סי' תקפד סוף סק"ג) כתב דכן הדין בתקיעת שופר: "ונראה דהאידנא דנהוג לאחר בראש השנה הרבה אחר חצות, אם אין לו שופר צריך גם כן להמתין אם לא שקשה עליו התענית הרבה".

וכך כתב גם ב'מטה אפרים' (סי' תקפח ס"ב): "ואסור לאכול ק[ו]דם תקיעת שופר. ומי שלבו חלוש ואין דעתו מיושבת לתקוע ולהתפלל עד שיטעום, יעשה קידוש ויאכל כזית לעקיף, בכדי שיהי' במקום סעודה, ואחר כך ישתה מעט קאווי או טייא. ומכל מקום יש להם לעשות בצנעה מפני המון עם שלא יקילו ביותר". וכך נהגו קהל חסידי חב"ד להקפיד בזה.

ולאחרונה שמעתי שישנן נשים שצמות בר"ה עד מאוחר אחרי הצהרים, עד שבעליהן הרבנים השלוחים מתפנים לתקוע להן תקיעות השופר, למרות שהן נחלשות מזה.

לפענ"ד אין זו הנהגה נכונה, ופסק הלכה מפורש הוא ב'קיצור שלחן ערוך' (סימן קכט סוף סעיף יט): "אם האשה חלשה וצריכה לאכול קודם התקיעות, יכולה לאכול".

(1) "מדרש" – הר"י מונדישיין ע"ה כתב שהכוונה לירושלמי כלאים פ"ט ה"ג.

ויש לדייק בלשונו שלא כתב "חולה", אלא "חלשה".

ונשאלת השאלה מהו גדר חלשה? הנה בהגהות רעק"א (או"ח סי' תקפט) כתב: "ומ"מ ביולדת כיון דאינה מחויבת בשופר, אף דנהגו, מ"מ רשאה לאכול קודם". ובהמשך לזה י"ל שגם אשה שהיא בהריון או מניקה, נחשבת חלשה לענין זה, שהרי כל החומרא שאשה לא תאכל לפני תקיעת שופר זה לכאורה חידוש שאינו מובן, שהרי נשים פטורות מעצם ההלכה, ואם כן כל מקרה שזה מחלישה את האשה יש להקל להן.

ולפענ"ד כל אשה שהיא מטופלת בילדים ג"כ נחשבת כחלשה לענין זה, ומותר לה לאכול לפני תקיעת שופר. ובפרט לפי מה שכתב ה'אשל אברהם' בוטשאטש שם: "גם שהנשים שוויו חוב על עצמם לשמוע שופר, מ"מ יש להקל להן על ידי חלישות כל דהו לאכול קודם שמיעתן . . . ורק לכתחלה, בלי שנוי בהמזג, נוהגות שלא לאכול קודם שופר ולולב".

וב'נטעי גבריאל' (ר"ה פ"מ הערה ח, וראה שם פמ"ח ס"ו) הביא מה'תורת חיים' (סי' תקפט אות יא) ש"המנהג שנשים אוכלות קודם תקיעות דמיושב, יען שהן חלושי כח"עיי"ש.

ובפרט שאצל הרבה חסידים מקילים אפילו לגברים לאכול לפני תקיעת שופר, והרבה פוסקים כתבו שיש להם על מה לסמוך (נטעי גבריאל' שם פ"מ הערה א). אז למרות שבחב"ד נוהגים שאין לגברים לאכול לפני תקיעת שופר, אבל ודאי שלנשים יש מקום להקל גם לכל אשה שמטופלת בילדים.



הידור מצוה לבנות ד' דפנות לסוכה

הנ"ל

ב'ספר המנהגים – חב"ד' (עמ' 65) נכתב: "בבנין הסוכה מנהגנו לעשות ד' דפנות", ובשוה"ג (הערה 1*) צויין מקור לזה: "שו"ע או"ח סי' תר"ל סעי' ה בהגהה. (שיחת יום ב' דחה"ס תשט"ז [תורת מנחם' חט"ו עמ' 46]).".

והנה הרמ"א כתב שם: "ונהגו עכשיו לעשות מחיצות שלמות, כי אין הכל בקיאי בדין המחיצות. ומי שאין לו כדי צרכו למחיצות, עדיף אז לעשות ג' מחיצות שלמות, מד' שאינן שלמות". וב'משנה ברורה' שם (ס"ק כח) ביאר: "לעשות מחיצות שלמות – ר"ל שלא ע"י עצות של לבוד וצוה"פ. ובהלכות של ר' יצחק גיאות ראיתי שכתב ג"כ דלמצוה מן המובחר בעינן שיהי' ג' דפנות הסוכה סתומות

מכל רוחותיה, ולא יהא מקום פתוח אלא מקום הפתח בלבד". ולכאורה צ"ע שהרי לא מבואר כלל בדברי הרמ"א שיש להדר לעשות ד' מחיצות. ואולי י"ל שעצם הדבר שהרמ"א מזכיר "עדיף . . מד' שאינן שלימות", הרי זה רמז שיש הידור לעשות ד' דפנות.

גם ב'פסקי תשובות' (שם תחילת הסימן בשו"ג) כתב: "לכתחילה נוהגים לעשות סוכה מד' דפנות שלימות, שלא יהא מקום פרוץ אלא מקום הפתח בלבד (רמ"א סעי' ה' . .)", אבל הרמ"א לא כתב כן וכנ"ל.

עוד ציין ב'פסקי תשובות' שם ל"שער הציון סי' תר"מ סק"נ בשם מג"א, שב'שער הציון' שם כתב בשם ה'מגן אברהם' ש"בזה"ז (ש)מנהגנו לעשות ד' דפנות לסוכה . . ". אמנם חבל שלא עיין בפנים בלשונו של ה'מגן אברהם' (סקי"א) ששם לא נאמר ש"מנהגנו" לעשות כן, אלא ש"בזמן הזה (ש)יש לנו סוכה עם ד' דפנות", ויכול להיות שכוונתו שעושים ד' דפנות מפני הצניעות או מפני הקור, אבל אין בזה משום הידור מצוה.

אמנם ב'סוכת שלם' (סי' ו ס"ק פז) ציין לכמה מקורות בענין זה (אלא שלא דייק לרשום מראי מקומות מדויקים).

'מנהגי מהרי"ל' (סוכות אות ו – מהדורת מכון ירושלים עמ' שסא): "ונוהגים לעשות ד' מחיצות כתיקונה ואף אם די בשתיים וטפח". וביאר ב'בית השואבה' (סי' תרל אות לד): "וטעם המנהג הזה משום דטפי עדיף כשעושה ד' מחיצות, דהוי תשבו כעין תדורו. דמהאי טעמא כתבו התוספות בר"ה (דף כ"ח ע"ב סוף ד"ה ומנא תימרא) דליכא משום בל תוסיף בעושה הסוכה מד' מחיצות, אע"ג דמן התורה לא בעיא רק שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, משום דכל שכן כשעושה ד' מחיצות, דטפי עדיף, דהוי תשבו כעין תדורו".

'מטה משה' (סי' תתצב): ". . . ומאחר דנהגו לעשות ארבע מחיצות שלימות . . ". העתיקו השל"ה (מסכת סוכה אות ד – הוצאת מכון יד רמה ח"ב עמ' תסד). עוד כתב השל"ה (רמזי אותיות אות שעו – שם ח"א עמ' קלו): "מצוה מן המובחר ארבע דפנות, ויוצא לכתחילה אפילו בשלשה".

'פרי מגדים' (סי' תרמג מש"ז סק"ד): "הנה מצוה מן המובחר סוכה להיות ד' מחיצות שלימות וצורת הפתח לנוי".

'חיי אדם' (כלל קמו ס"ג [כצ"ל]): "ומצוה מן המובחר שיעשה ד' דפנות שלימות".



הוצאת ס"ת להקפות כשארין עשרה

הג"ל

נשאלתי מאחד השלוחים בערי השדה, בענין הוצאת ס"ת להקפות בסוכות והושענא רבה או בשמחת תורה כשארין עשרה.

הנה בשו"ת 'בצל החכמה' (ח"ד סי' קיב אות ה) כתב בתוך הדברים: "סדר ההקפות [ביו"ט האחרון] אם כי ענינו רם ונשגב לא הוי בכלל דברים שבקדושה, ומותר לעשותו גם בפחות מעשרה".

לפי המהרי"ל "אין מוציאין ס"ת בפחות מעשרה"

אמנם לכאורה יש להעיר על זה מדברי מנהגי מהרי"ל (סדר תפילות חג הסוכות אות טז, עמ' שצ): "מצאתי וז"ל יחיד צריך ליטול ערבה ויאמר הושענות כו' ויוצא ידי חובתו, וא"צ להקיף לפי שאין מוציאין ס"ת בפחות מעשרה, כי לדוגמת המזבח אנו מקיפין לס"ת עכ"ל מהרא"ק". [וראה 'נטעי גבריאל' ד' מינים פנ"ה אות ט, יא].

לכאורה ברור מללו "שארין מוציאין ס"ת בפחות מעשרה", וא"כ זה שולל את ההקפות ביחיד גם בסוכות והו"ר וגם בשמחת תורה. ומצאתי שכן כתב הרב צבי ורשנר בספרו 'שמחת תורה' (סי' יז).

והנה באם נפרש את דברי המהרי"ל שאכן יש כאן איסור גורף להוציא ס"ת ביחיד, יל"ע מהו יסוד האיסור. ובפשטות יש לקשר את זה למה שכתב ה'פרישה' (יו"ד סי' ער סק"ח, ומובא בט"ז שם סק"ד): "דדוקא בימיהם שהיו לומדים תורה שבעל פה שלא מן הכתב כי אם על פה, היו צריכין ללמוד מספר תורה המתוייגת כהלכתה ומדוייקת בחסירות ויתירות ופסקי טעמים, כי הם כולם רמזים הם לזכור על ידם תורה שבעל פה. . . משא"כ בזמננו שנעשה לנו בהיתר לכתוב ספרים דפין דפין כל אחד בפני עצמו, א"כ למה לנו לזלזל בכבוד ס"ת לחנם ללמוד מתוכו שלא לצורך, כיון שאין אנו לומדים כלום מחסירות ויתירות ותגין ופיסוק טעמים כבימיהם". הרי לנו שכל שימוש בס"ת שאינו מוכרח נחשב כולזול בס"ת, וא"כ אולי גם הוצאת הס"ת בפחות מעשרה נכלל בזה.

אמנם אין זה נכון כלל, שהרי תינח לימוד בס"ת נחשב שלא לצורך, כיון שיכול ללמוד מתוך החומשין, אבל למה יהיו ההקפות נחשבות שלא לצורך, הרי אי אפשר לעשות הקפות בחומשין וכיו"ב. ועוד הרי גוף דברי ה'פרישה' רבו בו החולקים, ויש בזה מנהגים שונים (ראה 'נטעי גבריאל' פסח ח"א פ"ב אות ה לענין קריאת הנשיא). ואפילו האוסרים, הרי זה לפי שקריאה בציבור חייבת ברכה, משא"כ הקפות שאינו צריך שום ברכה.

כוונת המהרי"ל רק שאין תועלת בהקפות שבסוכות ביחיד

ולאחרי עיון נראה שהבנה הנ"ל מעיקרא ליתא, שהרי המהרי"ל ממשיך וכותב מילתא בטעמא: "שאין מוציאין ס"ת בפחות מעשרה, כי לדוגמת המזבח אנו מקיפין לס"ת", הרי הוא בעצמו מסביר, שאין איסור בעצם הוצאת הס"ת, אלא כיון ש"לדוגמת המזבח אנו מקיפין לס"ת".

והנה ב'בכורי יעקב' כתב (סי' תרס סק"ב): "ואם אין להם ס"ת משמע שלא יקיפו כלל, דרך ע"י ספר תורה יש להבימה דוגמת מזבח". וכוונתו מתבאר לכאורה ע"פ מה שהביא שם (סק"א) בשם הט"ז (שם סק"א) שדוקא "בימה שיש בה ספר תורה [היא] דוגמת המזבח". והסביר שם: "והטעם בזה כיון שקריאת הפרשיות של קרבנות היא בזמן הזה כהקרבת קרבנות, א"כ הס"ת עושה להבימה דוגמת המזבח שקריבין עליו הקרבנות".

אמנם ביאור זה אינו מבאר את דברי המהרי"ל, למה אי אפשר להוציא ס"ת ביחיד ואז הבימה יהי' דוגמת המזבח. ואולי י"ל, שכיון שההקפות בסוכות הם לזכר הקפות שהיו בבית המקדש סביב המזבח שהי' מזבח של ציבור, וגם תקנת הקריאה בס"ת היא רק בציבור, על כן באם אין ציבור אין זה דומה כלל למזבח.

ולפי זה יוצא שהמהרי"ל שולל רק הוצאת ס"ת ביחיד בסוכות והו"ר, אבל אינו שולל כלל הוצאת ס"ת ביחיד להקפות בשמחת תורה. ויש להוסיף, שהמהרי"ל לא קבע שיש איסור בהוצאת הס"ת ביחיד בסוכות ובהו"ר, אלא שאינו מועיל כיון שאינו נחשב כדוגמת המזבח.

לטלטל הס"ת בשביל הקפות דשמחת תורה הוי לכבודה של תורה

ויש להוסיף, דהנה ה'בית יוסף' (או"ח סוף סי' קנח) הביא בשם המרדכי דאין לקחת ס"ת ממקום למקום, וכדאמרינן בירושלמי (יומא פ"ז ה"א) בכל אתר אתר אמר הולכין אחר התורה, והכא את אמר מוליכין את התורה אצלן.

וכתב ב'מור וקציעה' שם: "מה שנהגו במדינתנו ביום שמחת תורה, שמוציאין כל הס"ת מהיכל וגם מוליכין מבית הכנסת לבית הכנסת אחר כדי להקיף עמו, וגם קורין בו, אין זה בכלל האיסור, אדרבה . . . זוהי כבודה של תורה לקרות מתוכה ברוב עם . . . ודכוותה להקיף בה לשמחת תורה ודאי שפיר דמי. אבל מבה"כ ששם הוא מקום כבודו אסור להוציאו לכבוד בשר ודם אפילו כדי לקרות מתוכו אם אינו בקבע".

הרי לנו שמותר לטלטל את הס"ת ממקום למקום בשביל הקפות של הס"ת, שזוהי כבודה של תורה, וא"כ מסתבר שמותר גם להוציאו בשביל הקפות באם לא הצליחו לאסוף עשרה מתפללים.

שינויים בנוסח הסליחות

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: בסליחות של ימי הצומות וכן שלפני ראש השנה, אחרי הוידי הקצר אומרים: "משיח צדקך אמר לפניך: שגיאות מי יבין כו". פסקא זהה ממש אומרים ביום הכיפורים, בסליחות של ערבית, שחרית, מוסף ומנחה, לאחר הוידי הארוך. אלא ששם אנו פותחים: "ודוד עבדך אמר לפניך: שגיאות מי יבין כו". מאי שנא?

תשובה: דבר זה מצאתי לאחד מן הראשונים, בן דורו של מהר"ם מרוטנבורג, בספרו 'ספר קושיות' (ירושלים, תשס"ז), וזה לשונו (בע' קנט):

תקשי לך, למה אנו אומרים כל ימי הסליחות: "משיח צדקך", ובלייל כיפור אומרים: "דוד עבדך". תירץ, מכאן סמך "אין שלטון ביום המות" (קהלת ח ח), כי זה יום הדין.

הכוונה לענ"ד, שמאימת הדין אינו מתאים להתגדל בתואר 'משיח צדקך'.

בספר הנ"ל מציין אמירתו בלייל כיפור ואילו אנו אומרים אותו גם בסליחות של שחרית מוסף ומנחה. אלא שבשאר תפלות אנו אומרים רק פסקא זו², ואילו בתפלת ערבית אומרים גם: מיכה עבדך, דניאל איש חמודות, עזרא הסופר. ואולי מקדמת דנא אמרוהו רק בערבית ואח"כ אימצו לאומרו גם בשאר תפלות, אלא שאך רק פסקא הא'.

תוך כדי עיוני בשאלה זו, ראיתי מילתא דתמיהה. כי סדר הסליחות שלנו הוא בהתאם למנהג ליטא רייסין וזאמוט³. והנה במקום זה יש הבדל בין 'מנהג פולין' ל'מנהג ליטא כו': למנהג פולין אומרים רק הפסקא 'משיח צדקך', ואילו ל'מנהג ליטא כו' ממשיכים לומר גם שאר הפסקאות של מיכה דניאל ועזרא⁴. אך ב'סליחות ע"פ מנהג חב"ד' מופיעים הפסקאות של דניאל ועזרא, אבל הפסקא של מיכה הושמטה⁵. וטעמא בעי.

(2) אך חתימת הסליחות היא בפסוקים של מיכה. משא"כ בסליחות של ערבית, שלפני ר"ה ושל ימי הצומות.

(3) ראה לשון כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'ליקוט טעמים ומקורות' הנספח ל'סליחות ע"פ מנהג חב"ד', פסקא 'סדר הסליחות'.

(4) אך בסליחות של תענית צבור גם למנהגנו אנו מקצרים לומר רק הפסקא 'משיח צדקך'.

(5) וכן הוא ברשימת סדר הסליחות המופיעה בספר המנהגים ע' 49.

ואולי סיבת הדבר היא מה שמבואר בדא"ח ההבדל בין י"ג מדות הרחמים שאמר משה רבינו לבין י"ג מדות הרחמים שאמר מיכה. גם, שי"ג מדות הרחמים המתגלות בחודש אלול היינו המדות שאמרן משה רבינו, והמתגלות בעשרת ימי תשובה הן המדות שאמרן מיכה.⁶ לפי זה יובן מה שהנהיגו לומר הפיסקא "מיכה עבדך אמר לפניך" רק בסליחות של יוהכ"פ, ולא בסליחות של ימי אלול.⁷ ועדיין צ"ע וחיפוש.



ווארט וקישורי תנאים

הרב לוי יצחק גרליק

בריסל – ק.ה.

בקשר להמדובר בפרשיות דשבועות אלה אודות ענין האירוסין (בנות לוט, יוסף הראה שטר אירוסין וכו') ונתבאר בארוכה בלקו"ש ח"ל פרשת ויחי - ישנו ענין שברצוני לברר:

אבי שי' הנהיג במשפחתנו, שבכל אסיפה, הן אם זה ענין הנוגע להכלל (כמו אסיפת רבנים או עסקנים) או שמחה משפחתית וכו' - שהיא תפתח עם דבר מלכות, בקריאת מכתב של הרבי. דהיינו, או מכתב המדבר בקשר להמאורע או מכתב מתאריך יום זה.

ב"ה זכה דורנו, שהרבי שלח רבבות מכתבים לכל מאורע בחיים - כמעט כל אחד מאנ"ש קיבל מכתב ללידה, אפשרעניש, יום הולדת, חתונה, ומכתבים (כלליים-פרטיים) ליומי דפגרא, סיומים וכו' וכו'. ואכן המנהג גם אצל הרבה מאנ"ש הוא ש(כמעט) בכל מאורע קוראים מכתב מהרבי.

המסיבה היחידית שראיתי אצל אנ"ש שלא קוראים בו מכתב מהרבי, הוא - ב"ווארט". כששאלתי למה, נעניתי שבשנים הראשונות היו קשו"ת והרבי אכן הי' שולח מכתב ברכה, אבל לאחר שהמצב "השתנה" ופסקו לעשות "תנאים" והתחיל ענין ה"ווארט" - הרבי לא שלח מכתבים (קביעה לאו דוקא נכונה, וכדלהלן).

(6) ראה לקוטי תורה, דברים כה ב; לד א, ועוד.

(7) אך לפי זה צ"ב למה הושמטה פיסקא זו גם בסליחות של צום גדלי'.

והנה, לכל לראש יש לברר מתי השתנה הנוהג מ"קשו"ת" ל"ווארט"⁸:

וכך כותב ב"סדר תנאים אירוסין ונישואין לפי שיטת ומנהגי רבותינו נשיאי חב"ד"⁹ בהקדמתו: "[בדורות הראשונים היו עורכים התנאים אחרי גמר השידוך] כמו כן התחילו [בדורות האחרונים] לאחר את כתיבת שטר ה"תנאים" עד לזמן קרוב לפני החתונה. שוב הנהיג הרבי לאחר את כתיבת שטר ה"תנאים" עד ליום החתונה. וכיון שכך, הונהג שמיד אחר גמר השידוך עושים "ווארט" שהוא "קנין" גרידא, בלא כתיבת שטר "תנאים".

ובע' יג שם מבאר הענין יותר בפרטיות, שהן אצל הרבי והן אצל גיסו הרמ"מ הורנשטיין כתבו התנאים כמה ימים לפני החתונה. אחר כך, בזמן נשיאותו של הרבי, התקין הרבי לאחר את כתיבת שטר התנאים עד ליום החתונה עצמו, כנזכר גם באגרת של ד' מ"ח תשי"ג (אג"ק ח"ז אגרת א' תתפו): "מה שכתב במכתבו שבדעתו לכתוב תנאים ביום החתונה, הנה אין מקום לספק, ונכון לעשות כן". וממשיך שם (בסדר תנאים הנ"ל) שכמדומה הכוונה בזה, שמיד בתחילת הנשיאות, בשנים תשי"ז-יב, הרבי הורה לאחדים לכתוב את התנאים ביום החתונה, ועל פי זה כתב החתן שלפניו שבדעתו גם הוא לעשות כן, ועל כן השיבו הרבי ש"אין מקום לספק, ונכון לעשות כן". ומסיק שאח"כ בשנים תשי"ד-טו הורה הרבי כן לכמה חתנים, וכן הונהג אז הדבר להיות כמנהג קבוע בחב"ד. ע"כ דבריו שם.

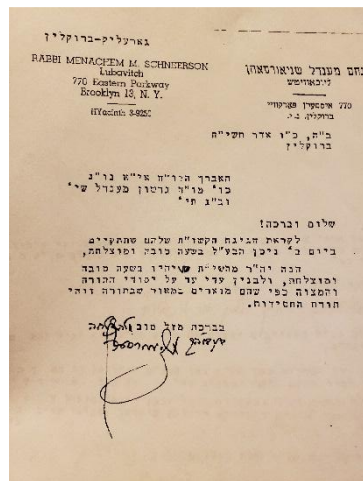
דהיינו, שלדבריו מתשט"ו נהי' כתיבת התנאים ביום החתונה (ולא לפני זה) "מנהג קבוע בחב"ד".

וכאן הבן שואל: אצל הורי שי' לא הי' ווארט אלא קשו"ת, וזה התקיים בב' ניסן תשח"י (החתונה התקיימה בד' תמוז תשח"י), דהיינו כו"כ שנים אחרי "המנהג הקבוע בחב"ד בתשט"ו" לכתוב התנאים ביום החתונה! ולהעיר, שהקשו"ת שלהם התקיים בפיטסבורג, ושטר התנאים נכתב ונחתם בב' ניסן ע"י הרז"ש דווארקיין שהי' גר אז בפיטסבורג. ואפילו אם נאמר שהוא לא ידע מ"המנהג הקבוע בחב"ד" מ"מ נשאלת השאלה העיקרית: הרי הרבי שלח מכתב להורי לה"קשו"ת"!

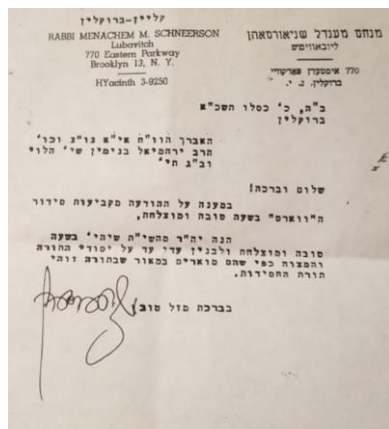
8 בנוגע לכללות ענין ה"ווארט" ראה מאמרו של הרמ"ש אשכנזי ע"ה ב"בקודש פנימה". ובכתבי ר' אייזיק ח"ב ע' שטו. ועוד.

9 ע"י הרשדב"ל שי'.

ולהלן צילום המכתב:



והנה, אצל חותני המזכיר הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי קליין (ותבלח"ט זוגתו, חמותי תחי') אכן התקיים "ווארט" ולא קשו"ת בחודש כסלו תשכ"א, והחתונה התקיימה בחודש אדר תשכ"א. מצו"ב העתק מהמכתב שקבל על ההודעה מקביעות סידור ה"ווארט":



וראה באג"ק חי"ח ע' שנב בתאריך ד' אייר תשי"ט וז"ל: "במענה למכתבו, בו כותב אשר התארס והתנאים יתקיימו אחרי חג השבועות והחתונה בשנת תש"ך, ואין ברור מכתבו מהו ענין אירוסין ומה הם התנאים ומה ההכרח לאחר החתונה לכו"כ זמן, ובדאי ידוע לו דעתי בזה מאז ומקדם, וכנראה כוונתו, באירוסין, שקורין א ווארט בעלמא, ותנאים כתיבת שטר, ואפשר שכך הוא מנהג ירושלים..." עיי"ש.

ובמכתב להרב משה הערסאן (ט"ז מ"ח תשכ"ב) כתב: קביעת עשיית ה"ווארט"

(ראה צילום).

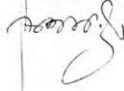
תעריפאן-ווארק (ברוקלין)
RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 15, N. Y.
HYacinth 3-9250

מחנך מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.
ב"ה, ט"ו ס"ח השכ"ב
ברוקלין

האברך חו"ה אי"א נו"ג
מלא כחו מלא אהת שמים וכו'
מוה' משה שי'

שלום וברכה!
במענה על הודעתו ע"ד עשיית ה"ווארט"
בשעה טובה ומוצלחת,

הנה ית"ר מחסי"ת שיח' בשעה
טובה ומוצלחת ולבבין ערי עד על יסודי התורה
ומסגרת כפי שהם מופיעים בסאור שבחורה זוהי
חורה החסידות,

בברכה מול טוב


במכתב לדודי הרי"י זלמנוב (טו' טבת תשל"ה) כתב: ע"ד עשיית ה"ווארט".

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
Hyacinth 3-9250

מחנך מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ. י.
ב"ה, טו' סבת תשל"ה
ברוקלין, נ. י.
הו"ה אי"א נו"ג וכו'
מוה' ישראל יצחק שי'
שלום וברכה!
במענה על הודעתו ע"ד עשיית ה"ווארט" ע"הו מרה
שרה מי' עם ב"ג האברך מוה' יצחק שי' בשעה טובה ומוצלחת,

ובחיפוש קצר ב"תשורות" ראיתי שישנם ריבוי מכתבים מהרבי לקשו"ת במשך
כל השנים ואפילו בשנות המ"ם. (ואילו לווארט ישנם רק מתי מספר, ואכ"מ).

ע"פ כל הנ"ל לא עלה בידי לברר¹⁰:

מי "שינה" את הקשו"ת ל"ווארט", ומתי?

מי נתן לזה את השם "ווארט" (ובלשונו של הרבי דלעיל "שקורין א ווארט
בעלמא")? אבל זה נתקבל אצל הרבי שהרי כתב כמה מכתבים ל"ווארט".

(10) מובן ופשוט שלא הבאתי כאן כל מיני שמועות מה שהרבי אמר ליחידים ביחידות, ובפרט
שישנם חילוקי לשונות וגירסאות בין א' לשני. רק הבאתי מה שהרבי כתב מפורש באגרות.

אצל אנ"ש - מי עשה קש"ת ומי עשה "ווארט"?

למי (ובאיזה שנים ועד איזה שנים) הרבי שלח מכתב ל"ווארט" ומתי הרבי "הפסיק"?

הרבי המשיך (כנ"ל) לשלוח ריבוי מכתבים ל"קש"ת" (ולא לווארט) אפילו בשנות המ"ם, למרות מ"ש באג"ק הנ"ל דתשי"ג.

שינוי הלשונות במכתבי הרבי בזה [קביעת עשיית הווארט, קביעות סידור הווארט, עשיית הווארט].

לסיכום, במשפחתנו קוראים את מכתב הרבי ל"ווארט" (למרות שהרבה פעמים ישנם המגיבים שמעולם לא ראו מכתב הרבי ל"ווארט"), כמו שהנהיג אבי שי'.



באו עשרה אנשים לבית הכנסת והדלת היתה נעולה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת ויצא (כ"ח, י"א) כתוב: ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו וישבה במקום ההוא. ופרש"י: רבותינו פירשו לשון תפילה.

הסתפקתי, אם הגיעו עשרה אנשים לבית הכנסת אולם הדלת היתה נעולה, והתאספו האנשים ליד הדלת בחוץ, וכשבא הגבאי ופתחו נדחפו עשרה אנשים אחרים ונכנסו לבית הכנסת, לא אלו שבאו מוקדם והמתינו ליד דלת בית הכנסת, מי נחשב מעשרה ראשונים.

והגה"צ רבי יוסף ליברמן שליט"א, בעל "משנת יוסף", כתב לי, וזה לשונו: הנה גודל מעלת עשרה ראשונים מבואר בגמ' (ברכות מז:), אמר ריב"ל לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים שאפילו מאה באים אחריו קבל עליו שכר כנגד כולם. ונפסק להלכה בשו"ע (סי' צ, יד). ובטעם הדבר כתב רבינו יונה (ברכות ד. מדפי הרי"ף) שהשכינה שורה בביהכ"נ כשיש שם צבור דכתיב אלקים נצב בעדת א-ל עכ"ל. (הביאו גם הערוה"ש צ, יח ושאר אחרונים). וראה מש"כ בזה"ק (פ' נשא דף קכו. שציין עליו המג"א סי' צ סקכ"ח) שהעשרה

הראשונים הם כנגד עשר הספירות העליונות, ושהשכינה באה לביהכ"נ יחד עם העשרה הראשונים (כבגמ' ברכות ו, א). וכבר הארכנו בס"ד בזה בשו"ת משנ"י (ח"ו סי' כט, ח"ט סי' כו-כח, ח"א סי' ז-ח).

ובאופן שכולם נכנסו בשוה י"ל שכולם בכלל העשרה ראשונים, כמ"ש בשו"ת משנ"י (ח"ט סי' כז) באופן שהיו ט' מתפללים ובאו שנים ביחד והשלימו את מנין העשרה, דיתכן שכל א' מקבל שכר שלם. עפ"י מה דקיי"ל בשו"ע (יו"ד סי' רנג, א) והוא ממשנה (שלהי מס' פאה) שעני שיש לו מאתיים זוז לא יטול צדקה, ואם חסר לו זוז אחד, ואינו נושא ונותן בהם, אפילו נותנים לו אלף זוז בבת אחת ה"ז יטול, ומשמע מהתפא"י (במשנה שם) שאפילו באים אלף אנשים בבת אחת, ונותן כל א' זוז, ה"ז יטול. והיינו שיש לכל א' מאלף הנותנים מצוה שלימה של צדקה, ומי שנותן אח"כ ה"ז כבר נותן למי שלא נחשב לעני. וה"נ כששנים נכנסו לביהכ"נ והשלימו על הט' המנין, יש לכל א' מצוה שלימה, כמו כל אלה האלף שנותן כל א' זוז.

אבל באופן שנדחפו אנשים אחרים והקדימו ליכנס לפני האנשים שהגיעו ראשונים, יל"ע להלכה, אם יש להם רק תרעומת שחטף ממנו המצוה, או שיכולים לתובעם בבי"ד כדין חוטף ברכה מחבירו.

אמנם י"ל, דאף שהמעלה להיות מי' הראשונים הוא כשבא להתפלל, ולא סגי בהשכמה בלבד, וכמ"ש המג"א והביאו במשנ"ב (סי' צ סקמ"ז), מ"מ מהלשון לעולם ישכים אדם וכו', משמע שמי שהשכים קודם לבא להתפלל, הוא מקבל השכר, דכיון שהגיע לבית הכנסת והמתין בחוץ, מאי נפק"מ אם עמד בחוץ או נכנס ממש בפנים. הרי הוא הקדים לבוא להתפלל בביהכ"נ, וגרם לשכינה שתבוא לשם.

והראוני בספר 'ומשחרי ימצאונני' על עניני עשרה ראשונים [שיצא לאור לאחרונה] שמביא פי' האלשיך הק' עה"פ "אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתות" (משלי ח, לד), שלא יאחר לבוא אחרי הפתח שער בית המדרש, רק בעודו סגור שיתייחס אל בא ועומד על הדלת ולא על הפתח, כי זה הוא גדר הבא ראשון שמוצא הפתח סגור, ע"כ. וכע"ז כתב הבן איש חי בספרו 'בניהו' (ברכות ח, א) וז"ל: נראה לי דמפיק לה מדכתיב "לשמור מזוזות פתחי", דלמאי הוצרך לומר כן, מאחר שאמר "לשקוד על דלתות" והיינו הא. אלא בא ללמד על אותו המקדים לבוא לביהכ"נ בעוד לילה, שעדיין שמש ביהכ"נ לא בא, והוא מוכרח לישב במזוזות להמתין ולצפות לביאת שמש הכנסת שיפתח לו כדי שיכנס. ולשמור לשון ציפוי והמתנה, כמו "ואביו שמר את הדבר" (בראשית לו, יא), עכ"ל. ומפורש יוצא לנו דדוקא העשרה אנשים שהשכימו ובאו ראשונים, הם מקבלים השכר, אע"פ שעדיין לא נכנסו לביהכ"נ, ולא האנשים שהגיעו אח"כ ונדחפו ליכנס לפניהם.

והנה הרמב"ם (הל' תפילה ח, א) השמיט הא דעשרה ראשונים, וכתב רק "לעולם

ישכים אדם", וראה בשו"ת משנ"י (ח"ט סי' כח) די"ל דהגם שדרכו בקודש להביא גם דברי מוסר והנהגות ע"פ הלכה, בכ"ז זה רק השתדלות שצריך לעשות, אבל ח"ו לאנצויי, ולדחות חבריו שלא יקדימו, ולכן לא הביאה הרמב"ם. – ובמקו"א כתבנו, דברור שמה שכתב בספר שתי ידות למהר"ם די לונזאנו זצ"ל (דרך חיים דף צב, וינציא שע"ח) אחר שהביא דברי הזוה"ק (פר' תרומה דף קלא.) במעלת הראשון המקדים לבוא לביהכ"נ שהוא בדרגא דצדיק וכו', וז"ל: ואילו היו העולם מבינים מה רצונו לומר בדרגא דצדיק, היו מתפללים ותמהים על גדולת המקדים לביהכ"נ, והיו בכל יום העברים נצים, כדי להכנס כל אחד קודם חבריו, עכ"ל. וכ"כ הפלא יועץ בספרו חסד לאלפים (סי' צ סק"ח). הלשון "העברים נצים" היא רק מליצה, דח"ו לאנצויי שיכולים לבוא לידי הקפדה ואפילו כעס. ולפני התפילה צריך לקבל על עצמו מצות 'ואהבת לרעך כמוך', וכעין המלאכים הנותנים באהבה רשות זה לזה. וכוונתם שהיו משתדלים ומזדריים להיות ראשון ראשון, וכל אחד היה ממהר לקום ולהשכים לביהכ"נ. וכ"ה מפורש בספר חסידים (סי' תח) דאם יהיה מחלוקת שזה אומר אני אהיה ראשון וזה אומר אני אהיה ראשון, מוטב להיות אחרון, שנאמר (משלי כה, ח) אל תצא לריב מהר. (עכ"ל).



עונת החודש בראתה בל' בחודש

הרב יהודה ליב נחמנסון

דומ"צ בבית ההוראה 'הוראה ומשפט' רחובות

מח"ס דיני איטר, שו"ת השלוחים, שיקדש עצמו ועוד

א. קביעת וסת החודש בראש חודש

בשולחן ערוך הלכות נדה¹ נפסק: "קובעת וסת בימי החודש כו', כיצד, ראתה שלוש פעמים כו' באחד בניסן ובאחד באייר ובאחד בסיון כו' קבעה לה וסת כו' באחד בחודש כו', אף על פי שאחד מלא ואחד חסר אין מדקדקין בכך".

כלומר, אשה שראתה שלוש פעמים באותו יום בחודש – קובעת וסת לאותו יום בחודש עד שיעבור ג' פעמים תאריך זה בלי ראייה. ולכן מי שראתה ג' פעמים בא' בחודש, כגון א' ניסן, א' אייר, וא' סיון – קבעה לה וסת לתאריך א' בחודש. ולמרות שמספר הימים בין ראייה לראייה אינו שווה מפני שחודש ניסן הוא חודש מלא

(1) יו"ד סי' קפט ס"ו.

(שלושים יום) וחודש סיון הוא חודש חסר (עשרים ותשעה יום), מכל מקום כיון שראתה ג' פעמים בתאריך מסוים בחודש קבעה לעצמה וסת לתאריך זה בחודש.

הב"ח² מחדש, על פי דברי הרמב"ן, שישנו גם מושג וסת-ראש-חודש גם אם אינו באותו יום בחודש, וזה לשונו: "דאם ראתה בראש חודש ניסן, וביום ראשון דראש חודש אייר כו', דחוששת לראש חודש סיון כו', שמא יום ראש חודש הוא הגורם ראייתה, ואם ראתה בר"ח סיון קבעה לה וסת דראש חודש וחוששת לר"ח תמוז לשני הימים דראש חודש". כלומר, אשה שראתה ג' פעמים בראש חודש אך לא באותו יום בחודש אלא פעמיים בא' ופעם אחת בל' – קבעה לה 'וסת ראש חודש' ומכאן ואילך עליה לחשוש בכל ראש חודש לשני הימים (ל' וא') עד שתעקר ממנה 'וסת ראש חודש'.

בהמשך דבריו³ מבאר הב"ח מהו הטעם שהרואה פעם ראשונה בר"ח ניסן שהוא א' בניסן ופעם שנייה בא' דר"ח אייר שהוא ל' ניסן צריכה לחשוש לר"ח סיון למרות שהוא א' סיון: "דכיון דחוינן דראתה תרי זימני בראש חודש אף על גב שזה אחד בניסן וזה אינו אחד באייר אלא הוא יום שלשים של חודש העבר – חיישינן שמא יום הנקרא בשם ראש חודש הוא הגורם ראייתה". כלומר, כיון שראתה פעמיים בראש חודש וכל פעם ביום אחר (פעם ראשונה בא' ופעם שנייה בל') עליה לחשוש שלא היום בחודש גורם את ראייתה אלא עצם שם 'ראש חודש' גורם את ראייתה, ולכן עליה לחשוש לא' סיון למרות שראייתה האחרונה היתה (לא בא' אייר אלא) בל' ניסן, ואם אכן תראה בא' בסיון, ייקבע לה וסת לשני ימי ראש חודש הן ליום ל' בחודש והן ליום א' בחודש.

בתהלה לדוד⁴ הביא את חידושו של הב"ח לחשוש לווסת-ראש-חודש, ותמה עליו וזה לשונו: "ולענ"ד הדבר חידוש גדול ולא ראיתי מי שהביאו". גם בשערי טוהר⁵ נקט דלא כהב"ח: "אם ראתה בראש חודש ניסן וביום א' דראש חודש אייר ובראש חודש סיון – לא קבעה וסת".

לעומת זאת בסוגה בשושנים⁶ פסק למעשה כדברי הב"ח, וזה לשונו: "אם ראתה בראש חודש ניסן וביום א' דראש חודש אייר ובראש חודש סיון כו' יש אומרים

(2) שם אות טו.

(3) שם אות טז.

(4) אורטנברג, יו"ד סי' ס.

(5) איינהורן, שער ד ס"ג.

(6) גלייזר, סי' ד ס"ו.

דבכהאי גוונא קבעה לה וסת לשם ראש חודש דהיינו שתראה ביום הנקרא ראש חודש, וחוששת לב' הימים דראש חודש תמוז, דשניהם נקראים ראש חודש כו'. ויש להחמיר כדברי היש אומרים ולומר דקבעה לה וסת לחומרא בכהאי גוונא".

והוסיף הסוגה בשושנים וכתב⁷: "וכיון דהב"ח סבירא ליה כן ומעמיס זה בכוונת הטור והרמב"ן ולא מצינו חולק עליו, הכי נקטינן. ומכל מקום, כיון דשום אחד מהאחרונים לא הזכיר דברי הב"ח כלל שתקבע אשה וסת לשם ראש חודש, וגם הב"ח איפשר דלא אמרה רק לחומרא, לכן יש להחמיר דלא קבעה וסת בכהאי גוונא רק לחומרא ולא לקולא, ומכל מקום הרוצה להקל ולומר דאף לקולא קבעה וסת בכהאי גוונא וכפשטות משמעות דברי הב"ח דלגמרי קבעה וסת, יש לו עמוד גדול הב"ח ז"ל לסמוך עליו, ובפרט דלא מצינו חולק עליו ולכן גם כן אין מזחיחין אותו"⁸.

סיכום: הב"ח חידש קביעת וסת החודש ל"שם ראש חודש" גם אם אינו באותו יום בחודש. ועל כן לדעתו הוראה בא' ניסן ובל' ניסן צריכה לחשוש לא' סיון, שמא ייקבע לה וסת בראש חודש.

ב. ראתה פעם אחת בל' אם חוששת לראש חודש הבא בא' בחודש

על פי חידושו של הב"ח – שכשראתה ג' פעמים ואפילו ב' פעמים בראש חודש צריכה לחשוש ל"שם ראש חודש", דנו האחרונים באשה שראתה פעם אחת בל' בחודש, והחודש הבא אחריו הוא של כ"ט יום, האם צריכה לחשוש לוסת החודש בראש חודש הבא שחל ביום א' בחודש משום 'שם ראש חודש'. כגון, ראתה בל' ניסן, וחודש אייר הוא של כ"ט יום, האם עליה לחשוש לעונת החודש בא' בסיון כיון שבפעם הקודמת ראתה בל' שהוא ראש חודש ו'שם ראש חודש' על ראייתה.

בפרי דעה⁹ הסתפק בזה: "ואפשר דצריכא לחוש ליום כ"ט ולראש חודש הבא, דלא ידעינן אם יום אחרון בחדש גורם הראיה או יום הנקרא ראש חודש, ולכן צריכה לפרוש בתרואיהו מספק כו' וצריך עיון". וראה גם שו"ת לבושי מרדכי¹⁰ שהסתפק בזה¹¹.

(7) שם ס"ק ו.

(8) וע"ע בפרי דעה, שם, טורי כסף ס"ק יז.

(9) סי' קפט טורי כסף ס"ק יז.

(10) וינקלר, יו"ד מהדו"ת סי' עח.

(11) וראה כיצא בזה גם בספר יסוד הטהרה ורטהיימר, מהדורה עברית עמ' ריג ואילך, בשם הגרמ"ש קליין. ובספר פותח שער (פרידמן, סי' כו ס"ה) צידד מסברא לומר שהוראה בל' ניסן אינה

לעומת זאת הסוגה בשושנים¹² פוסק להדיא שהרואה בל' בחודש ובחודש הסמוך אין ל' חוששת לראש חודש הבא שהוא א' בחודש.

את דבריו משתית הסוגה בשושנים על שני יסודות –

היסוד הא': "לומר דבכהאי גוונא שראתה ביום א' דראש חודש שהוא יום ל' לחדש שעבר לא תחוש כלל בחדש הבא אחריו ליום החדש כיון שהוא חסר ואין כאן יום ל' בחדש לחוש לו כו', לא מצינו דאשה שראתה איזה ראייה לא תחוש לוֹסֶת החדש, דהא סתמא כתבו הטור והרמ"א סימן קפ"ט סעיף י"ג דאשה שראתה חוששת לוֹסֶת החדש ולהפלגה כו', ומי לא השמיענו דלפעמים אין צריך לחוש לוֹסֶת החדש". כלומר, כיון שלא מצאנו ולא ראינו בדברי אחד מן הפוסקים שיתכן מצב בו אשה רואה ביום מסוים בחודש ואינה צריכה לחשוש לו לוֹסֶת החדש, על כרחך אין מקום לומר שהרואה בל' ובחודש הבא אין ל' אינה צריכה לחשוש כלל לוֹסֶת החדש (ולהעיר מהכלל הידוע המובא בש"ך¹³ אשר "בדבר דשכיח טובא כו' פשיטא דלא ראינו הוי ראייה". ובנידון דידן, זה שאשה תראה בל' בחודש כאשר בחודש הבא אין ל' זהו דבר דשכיח טובא).

והיסוד הב': "וכללל היא דכל היכי דקובעת וסת חוששת לו בתחלתו, כמבואר בסימן קפ"ט כמה פעמים כו'. ראתה פעם ראשון ביום א' דראש חודש, כיון דאי אפשר לומר לחוש ליום החדש בחדש שלאחריו כיון שאין בו יום החדש דחדש שאחריו אין בו יום ל' כו' בודאי חוששת שמא שם ראש חודש גורם הראיה ותקבע וסת בשם ראש חודש, ואף על גב דהב"ח כתב שם כיון דחזינן דראתה תרי זימני בראש חודש כו', מסתברא דלאו דוקא הוא ועיקר כוונתו הוא משום ראייה הב' שראתה ביום א' דראש חודש ואי אפשר למיתלי ביום החדש על כן תלינן דשם ראש חודש הוא הגורם, וכמו שסיים הב"ח שם וז"ל אבל לחוש ליום א' דראש חודש לכתחלה לא חיישינן רק ליום ב' דראש חודש לפי שהוא א' באייר שוה לא' בניסן, משמע דעיקר תלוי בהא דאיכא למתלי ביום החדש להכי לא תלינן בשם ראש חודש, אבל היכי דליכא למתלי ביום החדש תלינן בשם ראש חודש אף דהכא מייירי בראיה פעם אחת בראש חודש ניסן, ואם כן הכי נמי בנדון דידן אף אם ראתה רק ראייה אחת ביום א' דראש חודש כיון דאי אפשר לה לחוש בחדש שאחריו ליום החדש דבחדש שאחריו ליכא יום ל' שהוא יום החדש כו', ודאי חיישינן שתקבע וסת לשם ראש

צריכה לחשוש בא' סיון: "ולכאורה היה נראה הנכון לומר דבחודש זה לא שייך לחוש ליום החדש כיון דאין בו יום ל'".

(12) ס' ד ס"ק ו.

(13) חו"מ סו"ס לו.

חודש, והכי מסתברא כיון דאיכא קביעת וסת לשם ראש חדש בודאי דחיישינן לכתחלה גם כן אם אי אפשר לחוש באופן אחר, ולכן בנידון דידן חוששת לראש חודש סיון, ראתה בראש חודש סיון חוששת לראש חודש תמוז לב' הימים, ראתה באחד מהם קבעה וסת לשם ראש חודש, וכיון דהב"ח סבירא ליה כן ומעמיס זה בכוונת הטור והרמב"ן ולא מצינו חולק עליו הכי נקטינן".

כלומר, הב"ח חידש שיתכן לקבוע וסת ל"שם ראש חודש" גם אם אינו באותו יום בחודש, וכיון שלא מצאנו בפוסקים מי שחלק עליו יש להחמיר כדבריו, וכיון שכל וסת שיכולה להיקבע יש לחוש לה לכתחילה כבר בפעם הראשונה, על כן כל שראתה בל' ובחודש הבא אין ל' צריכה לחוש לא' שמא תקבע וסת ל"שם ראש חודש" (יוצא מן הכלל כשראתה בא' ובחודש הבא יש ל' וא' אינה צריכה לחוש לל' אלא לא', דכיון שיש לה אותו יום בחודש לתלות בו אינה צריכה לחוש ל"שם ראש חודש" אפילו פעם אחת).

סיכום: על פי חידוש הב"ח שיש קביעות וסת ל"שם ראש חודש", יש מהאחרונים שפסקו לחשוש לשם ראש חודש גם בראיה אחת, ועל כן הרואה בל' ניסן צריכה לחשוש לעונת החודש בא' סיון.

ג. דברי הצמח צדק בברייתא היתה למודה לראות

והנה בגמרא נדה¹⁴ איתא: "תניא כו', היתה למודה להיות רואה יום עשרים ושינתה ליום שלושים, זה וזה אסורין. הגיע יום עשרים ולא ראתה, מותרת לשמש עד יום שלושים וחוששת ליום שלושים. הגיע יום שלושים וראתה, הגיע יום עשרים ולא ראתה, והגיע יום שלושים ולא ראתה, והגיע יום עשרים וראתה, הותר יום שלושים ונאסר יום עשרים מפני שאורח בזמנו בא".

רש"י מפרש שמה שכתבה הברייתא "יום עשרים" היינו "יום עשרים לחדש". כלומר, לדעתו הברייתא מדברת אודות "וסת החודש". ואשה שיש לה וסת קבוע לעשרים בחודש, כגון שראתה בכ' תמוז ובכ' אב ובכ' אלול, ובחודש תשרי לא ראתה בכ' כרגילותה אלא בל', אזי בחודש מרחשון עליה לחשוש לכ' וגם לל', ואם בחודש זה שוב לא ראתה בכ' אלא בל', ובחודש כסלו לא ראתה כלל לא בכ' ולא בל', ובחודש טבת ראתה בכ' בחודש, אזי בל' טבת אינה צריכה לחשוש, אבל מכאן ולהבא חוששת לכ' בחודש כי ראייתה בכ' טבת מחזירה את וסתה הקבוע. עד כאן.

אבל הרמב"ן בחידושו¹⁵ מפרש שהברייתא אינה עוסקת בוסת החודש אלא

(14) סד, א ואילך.

(15) נדה שם ד"ה היתה למודה.

ב'וסת הפלגה', כלומר אישה שהיתה לה וסת קבועה לעשרים יום, וכעת שינתה לראות שלוששים יום. הרמב"ן מדייק כפירושו מלשון הברייתא, ומסיק: "שמע מינה דוסת הפלגה הוא דקבעה מעשרים לעשרים", ולא מיירי בווסת החודש כפירוש רש"י.

הצמח צדק בפסקי דינים¹⁶ הביא את שיטת רש"י – שהברייתא עוסקת בווסת החודש, והקשה על דבריו וז"ל [עם ביאור משולב בחצאי ריבוע]:

"משמעות רש"י כו' דמפרש לזו [הברייתא] בוסת החודש כו', אבל גם על זה יש להקשות, דאם כן דפירוש [מה שנאמר בברייתא] 'ושינתה ליום שלשים' היינו ליום שלשים בחדש, ואין משכחת לה ששינתה ב' פעמים ליום שלשים [כלומר לתאריך ל' בחודש] וביום שלשים [בחודש] השלישי לא ראתה, ואחר כך [כיון שלא ראתה בל' בחודש השלישי] הותר יום שלשים [בחודש] הרביעי, ואי אפשר לצייר זאת אלא אם כן שיהיו ד' חדשים מלאים [כלומר, שיש בהם ל' יום] זה אחר זה [ברציפות], וזה לא אתרמי בשום פעם. וגם ג' חדשים מלאים [ברציפות] אינו מצוי אלא פעם בכמה שנים כשהשנה מליאה [שאז תשרי ומרחשון וכסלו הם בני ל' יום].

[ואפילו אם תאמר שהברייתא מיירי בשנה מלאה שאז כאמור יש ג' חודשים מלאים ברצף, מכל מקום עדיין קשה מהו 'הותר יום שלוששים' שכתבה הברייתא, דהיינו בחודש הרביעי, שהרי אף פעם אין ד' חודשים בני ל' יום ברציפות], ואין לומר ד'הותר דיום שלוששים' [הרביעי] דקתני [בברייתא] היינו א' בחדש הרביעי [דהיינו א' שבט שהוא ראש-חודש הרביעי החל מל' תשרי, והברייתא תתפרש שמפני שלא ראתה בל' כסלו משום כך אינה חוששת לא' שבט, אין לומר כן, משום] דבלאו הכי לא היה אסור [כלומר גם אילו ראתה בל' כסלו לא היה א' שבט נאסר, מפני] דלא קבעה בימי החדש רק ביום שלשים לחדש העבר ולא באחד לחדש [ונמצא שלשון הברייתא 'הותר יום שלוששים' קשה לפירוש רש"י שפירש דהיינו ל' בחודש שהוא וסת החודש].

ואפשר [ליישב לשון הברייתא 'הותר יום שלוששים' שכוונתה באמת לא' שבט, דהיינו יום השלושים לאחר ל' כסלו, והטעם שצריך 'להתירו' על ידי שלא ראתה בל' כסלו הוא] כיון דגם יום שלשים [ל' כסלו] נקרא 'ראש חודש', [ו]הגם שנחשב [ונמנה] לחדש העבר, מכל מקום כיון דשם 'ראש חודש' של חדש הבא היא נקרא עליו, על כן [אילו ראתה פעם שלישיית בל' בחודש, דהיינו בל' בכסלו, היינו אומרים שתהיה] חוששת ליום שלשים [כלומר לא' שבט שחל שלוששים יום אחרי ל' כסלו] אף כשהיא א' לחדש הבא. אך [נראה ש]זהו דוחק לחוש לו [לא' שבט] מצד

16 (16 יו"ד סי' קפט "לסי"ד והותר שלשים וגם לסט"ו" דף רמה, ב ואילך.

[תאריך] יום שלשים בחדש, אלא שיש לומר דחוששת לו מצד [שם] ראש חודש, כיון דב' הראיות דיום שלשים היו ביום א' דראש חודש כו'.

[אמנם], וכל זה [לחוש לווסת קבוע בא' שבט בגלל ג' הראיות הקודמות שהיו בל' בחודש מדין 'שם ראש חודש'] דוחק קצת, דהרי יום א' דראש חודש [היינו תאריך ל' בחודש] הוא נחשב [ונמנה] לחדש העבר, מה שאין כן ראש חודש כשהוא יום אחד נחשב [ונמנה] לחדש השני, ומגלן דקובעת וסת מזה על זה".

ומסיים הצמח צדק: "אבל לגירסת הרשב"א והר"ן אין צריך לכל זה, ומיירי בוסת ההפלגות". כלומר, לדברי שאר הראשונים שחלקו על רש"י ופירשו הברייתא לענין וסת הפלגה, לא קיימים הדחוקים הנ"ל שקיימים בפירוש רש"י, ולפירושם דברי הברייתא מתיישבים היטב.

והנה יש מי שכתב¹⁷ לדייק ממה שכתב הצמח צדק על דברי רש"י "וכל זה דוחק קצת דהרי יום א' דראש חודש הוא נחשב לחדש העבר מה שאין כן ראש חודש כשהוא יום אחד נחשב לחדש השני, ומגלן דקובעת וסת מזה על זה", שדעתו נוטה שהרואה פעם אחת בל' בחודש אינה צריכה לחשוש בראש חודש הבא לא' בחודש משום 'שם ראש חודש', שהרי מכוח ה'דוחק קצת' האמור העדיף הצמח צדק את שיטת הרשב"א והר"ן בביאור הברייתא על פני שיטת רש"י.

אולם דיוק זה אינו מוכרח כלל, כי הצמח צדק לא כתב "דוחק קצת" אלא על הסברא לקבוע וסת בא' בחודש בעקבות ג' ראיות שהיו בל' בחודש, ומטעם "דלא קבעה בימי החדש רק ביום שלשים לחדש העבר ולא באחד לחדש". כלומר, כאשר כל ג' הראיות היו בל' בחודש ההיגיון אומר שהווסת נקבעה לל' בחודש בלבד ולא לא' בחודש; אבל בראתה פעם אחת בל' בחודש ובחודש הבא אין ל' – מנא לן שלא יסכים הצמח צדק שצריכה לחוש לא' בחודש הבא מהטעמים שכתב הסוגה בשושנים: א. כי לא מצאנו ולא ראינו בדברי הפוסקים שיתכן מצב בו אישה רואה ביום מסוים בחודש ואינה צריכה לחשוש לו כלל לווסת החודש; ב. על פי דברי הב"ח, כיון שאם אכן תראה בראש חודש הבא בא' בחודש עלולה לקבוע וסת 'לשם ראש חודש' (וכפי שביאר הב"ח בטעם הדבר "דכיון דחזינן דראתה תרי זימני בראש חודש אף על גב שזה אחד בניסן וזה אינו אחד באייר אלא הוא יום שלשים של חודש העבר – חיישינן שמא יום הנקרא בשם ראש חודש הוא הגורם ראייתה"), על כן לכתחילה עליה לחוש ליום זה (כלומר לא' בחודש) שמא לבסוף ייקבע לה וסת ראש

(17) ראה טהרה כהלכה ח"ב פכ"ד סל"ה והערה 69.

חודש¹⁸.

סיכום: מדברי הצמח צדק אין כל סתירה לדברי הסוגה בשושנים שהרואה בל' בניסן צריכה לחשוש לא' בסיון.

ד. ראתה בל' אם חוששת לל' הבא בעוד חודשיים

עוד דנו האחרונים במי שראתה בל' בחודש והחודש שאחריו הוא בן כ"ט יום, האם צריכה לחשוש ליום ל' בחודש השלישי. כגון, ראתה בל' ניסן, וחודש אייר הוא כ"ט יום, האם צריכה לחשוש בל' סיון.

בכמה מספרי מחברי דורנו נקטו בפשטות שהרואה בל' בניסן חוששת לל' בסיון. ראה ספר אמרי אברהם¹⁹: "באשה שראתה ביום ל' לחודש ניסן כו' צריך לומר דמכיון דבחודש השני אין יום ל' הרי לא יעקב חשש דוסת החודש, ואם כן שוב תצטרך לחשוש בחודש סיון ביום ל'". וכן כתבו ספר בדי השלחן²⁰, ספר פותח שערי²¹, שו"ת באר משה²², וספר חוט שני²³.

לעומת זאת בספר סוגה בשושנים²⁴ כתב שהרואה בל' ניסן אינה חוששת לל' סיון, וזה לשונו: "אם ראתה רק ראה אחת ביום א' דר"ח כו', לומר שתדלוג חדש סיון לגמרי ולא תראה עד יום א' דר"ח תמוז, הא כבר נתבאר בשולחן ערוך סימן קפ"ט סעיף י"ב דאינה חוששת רק לחדש הסמוך, והטעם משום דסתם נשים חזיין מחדש לחדש כמו שכתב הש"ך ס"ק כ"ז". כלומר, החשש לוסת החודש הוא תמיד לחודש הבא בלבד ולא לעוד חודשיים. ובביאור רועה בשושנים²⁵ הוסיף על דברי הסוגה בשושנים: "מצאנו סברא זו גם בראב"ד (שער הוסתות סימן ג אות יב) שכתב שלוסת השבוע בפעם אחת אין חוששין, משום דעד י"ח יום עדיין בימי זיבה [הראב"ד לשיטתו דגם בזמן הזה אין אשה קובעת בימי זיבה], ובשבוע ג' שהוא יום

18) ויש לציין שבטהרה כהלכה שם לא הובאו כלל דברי הסוגה בשושנים שכתב מפורש לחוש לא' בחודש על פי דברי הב"ח ואף ביאר הדברים מילתא בטעמא כמבואר בפנים. ויתכן שבשעת כתיבת הדברים לא עמדו דברי הסוגה בשושנים הללו לנגד עיניו (ראה שו"ע"ר סי' תמב קו"א סוס"ק ה).

19) אורבאך, סי' ב, עמ' ז, ב.

20) סי' קפט סי"ג, ביאורים ד"ה חוששת.

21) פרידמן, סי' כו ס"ה.

22) שטרן, ח"ג סי' קיט.

23) קרליץ, עמ' קכ ד"ה והנה.

24) סי' ד ס"ק ו.

25) על ספר סוגה בשושנים שם ס"ק לב.

כ"ב גם כן אינה חוששת משום דרוב נשים חזיין מחדש לחדש, עד כאן דבריו. ואם כן הוא הדין לפעם בב' חדשים אין לחשוש כיון שאין דרך נשים לראות כך".

ובספר טהרה כהלכה²⁶ כתב להוכיח שזוהי גם דעת הצמח צדק – שהרואה בל' ניסן אינה חוששת לל' סיון. והוא מכוח קושייתו הנ"ל בדברי רש"י שפירש לשון הברייתא "ושינתה ליום שלשים" דהיינו "ליום שלשים בחדש", והקשה הצמח צדק דאם כן "איך משכחת לה ששינתה ב' פעמים ליום שלשים וביום שלשים השלישי לא ראתה ואחר כך הותר יום שלשים הרביעי, ואי אפשר לצייר זאת אלא אם כן שיהיו ד' חדשים מלאים זה אחר זה וזה לא אתרמי בשום פעם". ואם תאמר שהרואה בל' ניסן צריכה לחשוש לל' סיון (כיון שבאייר אין ל') – "אזדא ליה תמיהתו איך משכחת לה ד' פעמים יום ל' בחודש". כלומר, יסוד קושיית הצמח צדק על רש"י מבוססת על הנחה פשוטה שהרואה בל' בחודש חוששת לו אך ורק בחודש הסמוך (ולא בעוד חודשיים).

סיכום: לדעת הצמח צדק והסוגה בשושנים הרואה בל' בניסן אינה צריכה לחשוש בעוד חודשיים לל' בסיון.

ה. העולה מהאמור

מי שראתה פעם אחת בא' דראש חודש דהיינו ל' בחודש, ובחודש הסמוך יש רק כ"ט יום, לדעת מגדולי הפוסקים, על פי דברי הב"ח, עליה לחשוש לראש חודש הבא שהוא א' בחודש, כגון, אם ראתה בל' בניסן תחשוש לא' בסיון (ומדברי הצמח צדק אין כל סתירה לדבריהם). אבל אינה צריכה לחשוש גם לל' בסיון, כי החשש דווסת החודש הוא לחודש הסמוך ולא לעוד חודשיים.



סדר ההושענות בהו"ר שחל ביום ראשון

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בסידור אדה"ז²⁷ כתוב שאין לשנות הסדר דהושענות, ושבשבת אין אומרים הושענות כלל.

(26) ח"ב פכ"ד הערה 69.

(27) בשער הכולל פרק מה אות ב ציין להאבודרהם בשם רב שרירא גאון ותניא רבתי סימן פ"ו בשם בעל עשרת הדברות [הוא בעל העיטור].

ומבואר בפסקי דינים צמח צדק (סוף חלק או"ח) שהכוונה בסידור היא שאין לדלג²⁸ ההושענא שהי' ראוי להיות ביום השבת²⁹ כ"א שלמחרתו ביום ראשון יש לומר שני³⁰ הושענות, והיינו של אתמול ושל היום, וגומרין בשאר הימים כסדר.

ומבאר שם הצ"צ שהטעם שאין לדלג ההושענא שהי' ראוי להיות ביום השבת ושיאמרו ג"כ ההושענות של שני הימים הוא מפני שההלכה היא³¹ שאין לשנות הסדר, ושאין כדאי שלא יאמרו האמת. ולדוגמא, אם חל יום א' דסוכות בשבת אין לדלג "למען אמתך" ביום ראשון (דאז לא יאמרו כסדר) אבל יאמרו ג"כ "אבן שתיה" מפני "שהוא עיקר באמת".

וכיון שזה שאנו אומרים ביום ראשון שאחר השבת ב' הושענות אינו מפני שההושענא שהיתה אמורה להיות בשבת חסר (וכדין תשלומין) כ"א כדי שלא לשנות הסדר דההושענות (כרבא וכאמימר), נראה פשוט שכשהושענא רבה חל ביום ראשון ולא שייך סברא זו כיון שאומרים כל ההושענות על הסדר, אומרים "אדמה מארר" בהושענא רבה רק פעם אחת³², בסיבוב הו'.³³

[ולהעיר, שכהנ"ל משמע גם בספר המנהגים עמ' 67 מדסתם שביום ראשון שאחר השבת אומרים גם ה'הושענא' דיום השבת "אבל אין מקיפים אלא פעם אחת", דלפום ריהטא משמע דמייירי בימים שמקיפים רק פעם אחת ולא בהו"ר שמקיפים ז"פ.]



28) ודלא כמבואר בשער הכולל שם שהיא כשיטת אב"י (כמבואר בפס"ד שם). ותמיה נשגבה, שלמרות שראה מ"ש הצ"צ, פירש מ"ש בסידור "דלא כרבא ודלא כאמימר".

29) ולדוגמא, אם חל יום א' דסוכות בשבת אין מדלגין 'למען אמתך'.

30) אבל מקיפים פעם אחת, באמירת ההושענא דיום זה (ספר המנהגים).

31) או כרבא [כדעת הרמב"ם (פ"י מהלכות תמידין הלכה יא) והב"י (בשו"ע סימן תרס"ג ס"א)] או כאמימר [כדעת רש"י (סוכה נה סע"א) ורמ"א (שם)] אבל שלא כדעת כאב"י.

32) ולהעיר שכשאומרים סליחות באמצע התפילה בצום גדליה, משמיטים 'אשרי' (כיון שכבר אמרו בסדר התפילה), 'שומע תפלה', 'סלח לנו' ו'סלח לנו' (שנתקנו כנגד פסודו, והרי כבר אמר פסודו) ו'אשמנו' כיון שכבר אמרו פ"א, ואין מתודין באותה תפלה אלא פ"א.

33) ודלא כמבואר בקונטרס התקשרות (גליון א' שיז עמ' 22 הע' 29) שיש אומרים שהבחינו בהו"ר תשנ"ב שהרבי אמר תחילה את ההושענא שהיתה אמורה להיות בש"ק ('אדמה מארר'), כמ"ש בס' המנהגים לגבי כל יום א' שאחר שבת חוה"מ, שצריך לומר בתחילת ההושענות את ההושענא דיום השבת.

מנהגנו בהפטרות שמחת-תורה

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

בהגהות של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע לסידור תורה אור (נדפס לאחרונה בשו"ת 'תורת שלום' ע' טו): "וכ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה היה אומר רוב ההפטרות כמנהג ספרדים, וארשום אותן הרשומות בזכרוני" וכו'.

ובהמשך הדורות התברר עוד בענין זה של ההפטרות לפי מנהג חב"ד, עד שכ"ק אדמו"ר נשיאנו סידר את כל "סדר ההפטרות שיש בהם חילוקי מנהגים", ונדפס בסידור 'תורה אור' ובספר המנהגים.

והנה, בהפטרות פ' וזאת הברכה – שנקראת ביום שמח"ת – מצינו ג"כ חילוקי מנהגים בין הספרדים לאשכנזים, שהספרדים קוראים רק ט' פסוקים הראשונים של ספר יהושע (עד המלים "בכל אשר תלך") ואילו האשכנזים קוראים עוד ט' פסוקים וביחד ח"י פסוקים (עד המלים "רק חזק ואמץ" – כמצויין בחומשים).

ופלא הדבר שבסדר ההפטרות הנ"ל לא נזכרה כלל הפטרת יום שמח"ת, ולא נכתבה בזה הכרעה האם לנהוג כהספרדים או כהאשכנזים!

ולהעיר שרובא דעלמא בכלל לא יודעים שיש בהפטרה זו חילוקי מנהגים – כיון שבשונה מרוב ההפטרות שרגילין לשומען מתוך החומש, הרי הפטרה זו רגילין לשומעה (לא מתוך החומש, אלא) מתוך הסידור או המחזור, מכיון שמדובר ביום טוב. ובסידורים בדרך כלל לא מציינים כלל לחילוקי המנהגים, כיון שהסידור מתחילתו מיועד הוא לקהילה מסוימת וק"ל.

ומעתה יש לדון בזה שבסידורי חב"ד הנפוצים קבעו הפטרה זו כמנהג האשכנזים – האם ניתנה בזה הוראה ומסורת ברורה, או שפשוט העתיקו מסידורי האשכנזים הנפוצים ולא הבחינו שמנהג הספרדים שונה הוא?

ועוד והוא העיקר, שבשונה מרוב ההפטרות שזכינו לשמוע מפי רבותינו נשיאינו, הרי הפטרה זו לא היתה נקראת על ידם – שכן היו עולים ל'חתן בראשית' או ל'חתן תורה' – וממילא נקראה הפטרה זו על ידי אחד מהציבור, ורבותינו נשיאינו הרי נהגו שלא להתערב במנהגי בית הכנסת כו'.

סוף דבר:

יש לברר האם יש מקור מוסמך לזה שנוהגים אנ"ש לקרוא הפטרה זו כמנהג האשכנזים דוקא (ודלא כרוב ההפטרות שקוראים כמנהג הספרדים, כדברי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב שבתחילת דברינו). וצ"ע.

שיעור אכילה כדי לברך לישוב בסוכה

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

בשוע"ד (סי' תרלט סי"א-יב) כתב "מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה וכמה היא אכילת עראי כביצה שכן דרך האדם לטעום פעם אחת מלא פיו חוץ לביתו ומלא פיו הוא כביצה...במה דברים אמורים בפת העשויה מחמשת המינים או בתבשיל העשוי מחמשת המינים...מותר לשתות כל המשקין חוץ לסוכה אפילו יין...וכל המחמיר על עצמו שלא לשתות חוץ לסוכה אפילו מים הרי זה משובח".

וכתב בספר המנהגים (חב"ד ע' 67) "המהדרין – גם מים אין שותים חוץ לסוכה", (ראה אוצר מנהגי חב"ד חה"ס ע' ש), אבל כמובן שאין לברך לישוב בסוכה עד שאוכל כשיעור שחייב לאכול בסוכה והוא יותר מכביצה, ואכן בלוח כולל חב"ד העיר מזה שאין לברך לישוב בסוכה אא"כ אוכל פת או מיני מזונות, עוגות, דייסות, יותר מכביצה.

וחדשים מקרוב באו לומר שכל זה הוא בחול המועד אבל בשבת ויו"ט אסור לאכול חוץ לסוכה בכזית, ובפרט אם הוא עדיין לפני סעודת שבת או סעודת החג הקבועה, וגם לדין שאנו מקפידים שלא לאכול אפי' משהו חוץ לסוכה, יש בזה חידוש כי בשבת ויו"ט יכול לברך לישוב בסוכה אפי' בכזית, (או שעכ"פ מספק לא אכל מכזית עד כביצה כדי לא ליכנס לספק).

ויל"ע בזה כי שאל נא לימים ראשנים הנהי' כדבר הזה או הנשמע כמהו שיש הפרש בשיעור האכילה בסוכה בין יו"ט לחול המועד.

ב. פסק בשו"ע הל' סוכה (או"ח סי' תרלט ס"ב) "מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה וכמה אכילת עראי כביצה".

וכתב על זה הגרעק"א (בהגהות שם) "באלי' רבה (סי"א) הביא בשם התניא (סי' פד) ושבולי הלקט (סי' שמד) שכתבו בשם הר"ר אביגדור דאכילת עראי בשבת ויו"ט חשיב קבע, ובחי' צל"ח (ברכות מט ע"א בתוס' ד"ה אי בעי) כתב כן מסברא דכוונת התוס' דשם כיון דכזית זה חובה משום יו"ט לא מחשיב עראי דחובתו משוי לי' קבע עיי"ש, אלא דלפי"ז אחר שכבר יצא ידי חבתו בסעודת יו"ט מה שאוכל אח"כ אין בו דין עראי ולא צריך סוכה רק ביתר מכביצה".

וכוונתו דלפי הצל"ח לפני שאוכל סעודת שבת ויו"ט חייב ליכנס בסוכה אפי' אוכל רק כזית, וא"כ אלו שעושין קידוש אחר התפלה ואוכלים מיני מזונות חייבים לאכול בסוכה אפי' אם אוכלים רק כזית, ונפק"מ גם לדין שמקפידים לאכול ולשתות רק בסוכה, שהרי ברכת לישוב בסוכה אינו אלא אם אכל יותר מכביצה, א"כ

לפי הצל"ח אחרי התפלה אם יש 'קידוש' בבית הכנסת א"צ לאכול ביותר מכביצה כדי לברך לישב בסוכה, ואכן כן פסק בבכורי יעקב (סי' תרלט ס"ק כ).

ולהר"ר אביגדור גם אחר שאכל סעודת בשבת ויו"ט חייב ליכנס בסוכה אפי' אוכל רק כזית, ולפי זה רק בחול המועד אמרינן שמברך לישב בסוכה רק באוכל ביותר מביצה אבל בשבת ויו"ט אפי' על בפחות מכביצה מברך לישב בסוכה.

וסברת הצל"ח הוא מדתנן (סוכה דף כז א) חכמים אומרים בליל ראשון של חג חייב לאכול בסוכה, ובגמ' ילפינן זה מגזירה שוה מפסח "נאמר כאן חמשה עשר ונאמ' חמשה עשר בחג המצות מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות והתם מנלן אמר קרא בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה".

והקשו הראשונים (הר"ן סוכה דף יב ב ד"ה ר"א) הרי בכל שבת ויו"ט חייב לאכול פת ומהו החידוש של ליל ראשון דחג, ותירצו (א) שכל סעודות החג יכול לאכול עראי חוץ לסוכה אבל בליל הא' חייב לאכול בסוכה דוקא (כ"כ ריטב"א סוכה דף כז א ד"ה הא). (ב) שבאמת כל סעודות החג חייב לאכול בסוכה, והחידוש של ליל הא' הוא שאפי' ירד גשם חייב לאכול בסוכה, אבל בשאר סעודות החג המצטער פטור מסוכה (כ"כ הרא"ש ברכות פ"ז סי' כ"ג).

והתוס' (ברכות דף מט ב ד"ה אי בעי) כתב כתירוצ' הב' דחידוש של ליל הא' הוא שאפי' ירד גשם חייב לאכול בסוכה, והקשה הצל"ח למה לא תירץ כתירוצ' הא' שכל החג יכול לאכול עראי חוץ לסוכה אבל בליל הא' חייב לאכול בסוכה, וכתב הצל"ח "נראה דדעת התוס' כיון דכזית זה חובה הוא משום יו"ט לא מחשב עראי דחובתו עשאתו קבע וחייב לאכול בסוכה".

כונתו, הגם דעד כביצה נחשב אכילת עראי ומותר לאכול חוץ לסוכה אבל כזית דסעודת שבת ויו"ט שאני, מיגו דחשיב לסעודת שבת ויו"ט חשיב גמי לסוכה והוי כאכילת קבע שחייב בסוכה, ולכן הוכרח התוס' לומר שהחידוש של ליל הא' הוא שחייב לאכול בסוכה אפי' אם ירדו גשמים.

והר"ר אביגדור החמיר עוד "דאכילת עראי דשבת ויו"ט ואפי' שתיה חשיבה כקביע [והואיל דאדם יוצא קובע סעודתו על היין]" (שיבולי הלקט סי' שמד), וכתבו האחרונים משום חשיבות של שבת דכתיב "וקראת לשבת עונג" הרי כל אכילה שבה חשובה וחייב בסוכה (ראה אלי' רבה תרלט ס"ק יא והברכי יוסף תרלט).

אבל לדינא לא משמע הכי מכל הפוסקים שהרי לא הזכירו מזה דבר וחצי דבר, אדרבא בשוע"ר (סי"ז) ובמשנה ברורה (ס"ק יט) מפורש שרק בליל הא' דחג חייב לאכול כזית בסוכה משמע דבשאר החג מותר לאכול כזית חוץ מסוכה, וכ"כ בשערי

תשובה (תרלט ס"ק ד).

ג. ויש לדחות הצ"ח, הראי' שהביא מהתוס' יש לדחות, שהתוס' ס"ל שיש חיוב לאכול פת יותר מכביצה בכל סעודת שבת ויו"ט, ולכן לא יוכל התוס' לתרץ (כתירוץ הא') שסעודות החג יכול לאכול חוץ לסוכה, והגזירה שווה בא' לחדש שביליל הא' חייב לאכול בסוכה, דכיון דסעודת שבת ויו"ט הוא ביתר מכביצה הרי חייב לאכול כל סעודות החג בסוכה, ולכן הוכרח התוס' לתרץ שהגזירה שווה בא' לחדש שביליל הא' חייב לאכול בסוכה אפי' אם ירדו גשמים.

וגם הבכורי יעקב (תרלט ס"ק כ) הרחיק לכת וכתב "כיון דרוב הפוסקים לא כתבו כתירוץ הר"ן על כרחך דהסכימו לשיטת רב אביגדור", כונתו שלא תירצו (תירוץ הא') שחידוש ליל הא' הוא שחייב לאכול בסוכה דווקא כיון שבלאו הכי בשבת ויו"ט אפי' כזית חייב לאכול בסוכה, ותעה בדרכו אולי סבירא להו שכל סעודות שבת ויו"ט הוא יותר מכביצה וחייב לאכול בסוכה.

ומפורש יוצא הכי מדברי אדה"ז (תרלט ס"ז-יט) "בלילה הראשונה של חג... צריך לאכול בתוך הסוכה אפילו בשעת הגשם... לפי שאנו למדין בגזירה שווה מחג המצות נאמר כאן בחג הסוכות בחמשה עשר יום לחדש ונאמר להלן בחג המצות בחמשה עשר יום לחדש מה ט"ו יום האמור להלן לילה הראשונה חובה לאכול כזית מצה... אף ט"ו האמור כאן חובה לאכול בסוכה, ובאכילת כזית בתוך הסוכה יוצא ידי חובתו כמו שיוצא באכילת כזית מצה, אבל מ"מ חייב לאכול עוד פת בבית שהרי בכל סעודת יו"ט חובה לאכול יותר מכביצה פת... ויש חולקין על כל זה ואומרים שבכל סעודות שבת ויו"ט אין צריך לאכול פת רק כזית, ואם כן ביו"ט ושבת שבתוך החג אם ירצה שלא לאכול רק כזית ולאכלו חוץ לסוכה הרשות בידו, ודבר זה אנו למדין בגזירה שווה מחג המצות שחובה לאכול בסוכה בלילה הראשונה, אבל אין למדין בגזירה שווה זו שיהיה חובה לאכול אף בשעת הגשם, שכיון שהוא מצטער מחמת הגשמים הוא פטור מן הסוכה אף בלילה הראשונה".

היינו שמחלוקת הראשונים בסוכה יסודו בשיעור סעודת שבת ויו"ט, למ"ד שחייב לאכול יותר מכביצה פת בסעודות שבת ויו"ט א"כ בלאו גזירה שווה חייב לאכול כל סעודות יו"ט בתוך בסוכה, וצריך לומר שהגזירה שווה חידש לן שביליל הא' דסוכות חייב לאכול (כזית) בסוכה אפי' אם יורד גשם, ולמ"ד שחייב לאכול רק כזית פת בסעודות שבת ויו"ט א"כ יכול לאכול סעודת יו"ט חוץ לסוכה, א"כ יש לומר שהגזירה שווה חידש לן דביליל הא' של סוכות אפי' אינו אוכל רק כזית חייב לאכול בסוכה.

ויש לדחות סברת הצ"ח עפ"י חידוש נפלא מכ"ק רבינו זי"ע שנאמר כהשתתפות בכינוס תורה של איסרו חג (תורת מנחם חס"ו ע' 139-133), דשו"ט

בשיטת ר"א שי"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה (סוכה כו א), ומסיק "הקביעות דשבת היא בנוגע למאכל עצמו...כדברי הגמ' (ביצה לד ב) ששבת קובעת...היינו שגם דבר שלא נגמרה מלאכתו, הנה מצד החשיבות שאדם מייחס למאכל שמייחדו לשבת, פועלת דעת האדם שנעשה במאכל ענין של קביעות, אבל הקביעות בנוגע לסוכה היא...הנהגת האדם – אם זהו דבר חשוב שדרכו לאכלו בדירתו דוקא, או שזהו דבר שדרכו לאכלו גם בשוק, ולכן אין לומר מיגו דהוי כזית קבע לענין שבת הוי קבע לענין סוכה..."

וביאר הדבר, כי האוכל בשוק דומה לכלב ופסול לעדות (קידושין מ ב) כי מזלזל בעצמו, אבל גם אדם מכובד שייך שאין לדרכו ויכניס כביצה אוכל לפיו ואוכלו חוץ לביתו, אבל לא יותר מכביצה דשיעור בית הבליעה כביצה, ועד כביצה יכול להכניס בפיו, והיינו דאמר אביי (סוכה כו א) "כמה אכילת עראי...כטעים בר בי רב ועייל לכלה", עיי"ש ביאור הדבר כי הוא מתוק מדבש.

ולכן לא שייך סברת הצ"ח דמיגו דהוי כזית חשוב לענין סעודת שבת הוי חשוב לענין סוכה וחייב לאכלו בסוכה, כי בסוכה צ"ל תשבו כעין תדורו, ובכל השנה שייך שהאדם יאכל חוץ לביתו עד כביצה, ולכן גם בסוכות מותר לאכול עד כביצה חוץ לסוכה.

ד. והנה הבכורי יעקב (תרלט ס"ק טז) התריע על זה שרבים נוהגין לאכול יותר מכביצה מפת הבאה בכיסנין ומברכים עליו לישב בסוכה, וכתב ד"לא יפה הם עושים, דאם נחשוב זה סעודת קביעות צריך לברך עליהן ברכת המזון, ואם לא נחשוב קביעות גם על הסוכה לא יברך, וכיון דבכל השנה אוכל עוגות בלא ברכת המזון, הרי שאינו חושב לקבע, גם על הסוכה לא יברך, והיותר טוב שיאכל עמהם יותר מכביצה פת ויברך ברכת המזון..."

וחידוש כזה הו"ל לחד מהפוסקים להשמיענו, אבל באמת אין לדמות אכילת קבע לסעודת קבע, יותר מכביצה הוי אכילת קבע לענין שאדם שאינו מזלזל בכבוד עצמו לא יאכלנו חוץ בשוק, אפי' אם הוא רעב וממהר לדרכו, אבל שיעור קביעות סעודת לענין פת הבאה בכיסנין הוא ענין אחר לגמרי.

יעויין בסדר ברה"נ (ריש פ"ב) שאם אוכל שיעור קביעות סעודה מפת כיסנין הרי זה בכלל החיוב דואכלת ושבעת וברכת שמין התורה אין חילוק הם הקמח ניליש במים או במי פירות, רק אם אכל פחות מכשיעור אז מה"ת פטור מברכת המזון אבל מדרבנן בלחם חשוב מברך ברכת המזון אפי' בכזית, אבל בפת כיסנין השאירו דינו כדין תורה, שרק אם אכל כדי שביעה מברך ברכת המזון, וד"ל.



פשוטו של מקרא

וילך חרנה

הרב שרגא פייוויל רימלער

תושב השכונה

עה"פ "וילך חרנה" (פ' ויצא כח, י) פירש רש"י "יצא ללכת לחרן".

כמה ממפרשי רש"י (ש"ח, רא"ם, גו"א וספר הזכרון) מבארים שכיון שבין יציאתו מבאר שבע לביאתו לחרן אירע בינתיים מה שכתוב בהמשך "ויפגע במקום וכו'" ולא הלך מיד לחרן, לכן הוכרח רש"י לפרש ש"יצא ללכת לחרן", כיון שבפועל לא הלך לשם מיד.

אבל אם כן הי' רש"י צריך לפרש זאת לפני זה בסוף פ' תולדות על הכתוב "וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם" שמשמע שמיד ששלחו הלך, אבל שם רש"י לא כתב כלום, והטעם כי שם אין בזה שום קושי, כי זה סיפור כללות ענין שילוחו של יעקב ע"י אביו ואמו ששלחוהו לחרן. וכמו"כ כאן בפ' ויצא מסופר כללות הענין שויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה, ואין כאן צורך לפירוש כי אין כאן שום קושי.

לכן נראה שכוונת רש"י בפירושו היא להדגיש מה שכתב בסוף פ' תולדות שבין שילוחו ע"י הוריו ליציאתו בפועל נתעכב י"ד שנים בבית עבר ללמוד תורה, ורש"י רוצה לפרש שלא נטעה שמיד שנשלח הלך, אלא אחרי שילוחו נתעכב בבית עבר ללמוד תורה י"ד שנה, אלא שזו היתה המטרה הסופית, רק שנתאחרה י"ד שנה. והכתוב כאן "ויצא יעקב . . וילך חרנה" חוזר לסיפור כללות הענין של שילוח יעקב ורש"י בפירושו מדגיש עזה"פ שלא הלך בשליחות זה מיד אלא אחר י"ד שנה.

אבל צ"ל מה שכותב רש"י בד"ה "ויבך" (כט, יא) שאליפז בן עשו רדף אחריו להרגו במצוות אביו והשיגו, הרי זה הי' אחרי י"ד שנה שנשלח מיצחק אביו, ומהיכן ידע עשו לשלוח אליפז אחריו אחרי י"ד שנה!?

והביאור בזה הוא, בסוף פ' תולדות כתב רש"י "שנטמן" יעקב בבית עבר י"ד שנה וחוזר ג' פעמים ע"ז "שנטמן" שם, ו"נטמן" פירושו שלא נודע איפה הוא, ויתכן שעשו שלח את אליפז לתפשו בבית לבן או בדרך אליו, ולא מצאו כל אותן י"ד שנה.

וא"ת איך ידע עשו לשלוח את אליפז אחרי י"ד שנה? לזה רש"י מפרש בתחילת פ' ויצא שיציאת צדיק עושה רושם, ולכן מיד שיצא יעקב מבאר שבע הרגיש עשו ע"י הרושם שיצא יעקב ואז שלח עשו את אליפז אחריו להרגו.

וכל הנ"ל מיושב לפי פשוטו של מקרא.



לראות אם יש עובר ושב ויכניסם בביתו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בקובץ 'נחלתנו' גליון שכט - חיי שרה תש"פ ('מי יודע' אות ג סק"ב) הקשה הרב ברוך הכהן כץ במ"ש בספר 'לקט אמרי קודש' (בעלזא) פרשת וירא עה"פ "והוא יושב פתח האוהל כחום היום" (יח, א) פירש רש"י בד"ה פתח האוהל, לראות אם יש עובר ושב ויכניסם בביתו. כתב בשם מרן מהר"ש זיע"א וז"ל: יש לפרש, על פי מה דאיתא במדרש (ב"ר מח, ח) אמר ר' לוי, לעתיד לבא אברהם יושב על פתח גיהנום ואינו מניח אדם מהול מישראל לירד לתוכה. וזה הכוונה "והוא יושב פתח האוהל כחום היום", היינו "אברהם יושב על פתח גיהנום", ועל זה פירש רש"י "לראות אם יש עובר", היינו מי שהיה עובר על התורה, "ושב" היינו ושב בתשובה, "ויכניסם לביתו" היינו לגן עדן. עכ"ל.

"לכאורה צ"ע בכוונתו, דהרי מדברי המדרש הנ"ל וכיו"ב במדרש תנחומא (סוף פרשת לך לך אות כ, ובריש פרשת תזריע אות ה) חביבה המילה שנשבע הקב"ה לאברהם שכל מי שהוא מהול אינו יורד לגיהנום וכו' וכן כתב בטור (יורה דעה סי' רס) וז"ל: והיא מצלת מדינה של גיהנום כמו שאמרו חכמים שאברהם אבינו יושב בפתחה של גיהנום ואינו מניח ליכנס בו לכל מי שנימול (ועיין עירובין יט, א), דהיינו שסגולת עצם מצות המילה מצלת מהגיהנום ואם כן אינו תלוי אם שב בתשובה או לא?", ונשאר בקושיא.

ונראה לתרץ, דיש כאן ב' דברים:

(א) ש"אינו יורד לגיהנום". דהיינו, שעצם סגולת מצות המילה מצלת מגיהנום, ואכן זה אינו תלוי אם שב בתשובה או לא. וזה באמת עדיין אינו חידושו של מרן מהר"ש מבעלזא זי"ע, שהרי הדבר מבואר בהדיא במדרשי חז"ל ובטור - כמו שהביא הנ"ל.

(ב) "ויכניסם לביתו" - היינו לגן עדן. ואכן זהו בעצם החידוש כאן שמרומז ברש"י, שלא רק שמונע ממנו לרדת לגיהנום, אלא שגם "מכניסו לביתו היינו לגן עדן", אבל זה כבר תלוי אם עשה תשובה או לא. ובלשונו: "וזה הכוונה "והוא יושב פתח האוהל כחום היום", היינו "אברהם יושב על פתח גיהנום", ועל זה פירש רש"י

"לראות אם יש עובר ושב", היינו מי שהיה עובר על התורה, "ושב" היינו ושבתשובה, [ואז גם] "ויכניסם לביתו" היינו לגן עדן". וא"ש ולק"מ.



"טובה כפולה ומכופלת"

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

בפרש"י וישלח לה, יז, בביאור לשון הכתוב לגבי בנימין "כי גם זה לך בן": "עם כל שבט נולדה תאומה, ועם בנימין נולדה תאומה יתירה".

ובלקו"ש ח"ה הערה 262 חידש, שגם עם שמעון נולדה תאומה יתירה – שכן גם אצלו נאמר לשון מיוחדת של ריבוי: "ויתן לי גם את זה" (ויצא כט, לג). ועיי"ש בכל השקו"ט.

ולכאורה יש לדקדק למה מצינו ענין זה של "תאומה יתירה" דוקא בשמעון ובנימין?

ואולי יש לומר (לחידודא עכ"פ), ע"פ הידוע (ב"ב נח, א) ששופרי' דיעקב מעין שופרי' דאדה"ר, וכמבואר בכמה מקומות השייכות המיוחדת בין יעקב אבינו לאדם הראשון.

ומעתה י"ל, שכמו שבאדה"ר מצינו ברש"י (בראשית ד, ב) "שתאומה נולדה עם קין, ועם הבל נולדו שתיים" – והיינו, שבהבן השני דוקא (הבל) נולדה "תאומה יתירה" [שלא כמו בבן הראשון (קין) שנולדה עמו רק תאומה אחת];

הנה כמו כן אצל יעקב אבינו דוקא בהבן השני, שמעון, נולדה תאומה יתירה. וכמו כן בבנימין שהוא הבן השני של רחל – והרי רחל היתה 'עקרת הבית' והיתה במחשבת יעקב תחילה ועיקר כו'.

ואולי עפ"ז יש להמתיק עוד מה שמבואר בלקו"ש שם, שהתאומה היתירה אצל שמעון היא ענין של פשט ממש, ואילו התאומה היתירה אצל בנימין היא רק בגדר 'רבותינו דרשו' (עיי"ש) –

כי לפי הפשט ממש הרי רק שמעון הוא הבן השני (ובדוגמת הבל), אמנם לפי ה'מדרש' גם בנימין נחשב הבן השני, כיון שהוא הבן השני לרחל עקרת הבית.

ועצ"ע.

שבט לוי אי יצאו למלחמת מדין (גליון)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון א (אלף קסט) הביא הרב י.ד.ק. מה שכתוב בפרשת מטות (לא, ג-ה) אודות מלחמת מדין: "וידבר משה אל העם לאמר החלצו מאתכם אנשים לצבא ויהיו על מדין לתת נקמת ה' במדין. אלף למטה אלף למטה לכל מטות ישראל תשלחו לצבא. וימסרו מאלפי ישראל אלף למטה שנים עשר חלוצי צבא".

ופירש רש"י עה"פ (ד"ה לכל מטות ישראל): "לרבות שבט לוי". ותמהו כולם איך מתאים זה עם מ"ש בפסוק הבא "וימסרו מאלפי ישראל אלף למטה שנים עשר אלף חלוצי צבא" בלבד, הרי לפי זה היו צריכים להיות י"ג אלף.

ותירץ הנ"ל מה שתירץ, ולפי תירוצו לא יצאו שבט לוי למלחמת מדין.

ויש להעיר שכמה מפרשים עמדו על שאלה זו, וכולם תירצו שלפועל שבט לוי אכן יצאו למלחמת מדין, ואעפ"כ אין סתירה לזה מהפסוקים ופרש"י הנ"ל, וכדלקמן.

וז"ל רבנו עובדי' מברטנורא: "לכל מטות ישראל, לרבות שבט לוי. קשה שאם כן היו י"ג אלפים והכתוב אומר י"ב אלף. וי"ל דלא כתיב אלף אלא גבי "וימסרו" שנמסרו בעל כרחן, כדפירש רש"י. אבל מאלף של שבט לוי לא נמסרו בעל כרחן אלא הלכו לרצונם. ואע"פ שמחמת מיתת משה נמנעו, מכל מקום שבט לוי הי' חרד יותר למצות הקדוש ברוך הוא". עכ"ל.

ובגור-ארי' תירץ שגם משבט לוי נמסרו אלף איש למטה אלא שלא נמנו בין י"ב האלף, משום שי"ב האלף נחלצו למלחמה בפועל ממש, ושבט לוי לא היו חלוצים אלא עם הארון היו ולכן לא נמנו בכלל החלוצים, אך גם מהם נמסרו אלף למטה. דהיינו, שגם שבט לוי התגייס למלחמה, אלא שתפקידם הי' להמצא עם הארון, או כדי שזכות לימוד התורה שלהם ישפיע על כל השבטים וינצחו במלחמה.

ובתפארת יהונתן (לר' יהונתן אייבשיץ) הקשה גם דלכאורה הי' צריך להיות י"ג אלף משום דאפרים ומנשה היו לשני שבטים. וביאר שמשבט אפרים לא יצאו למלחמה, הואיל ויהושע משבטם, יאמרו שמיהרו לעשות נקמה בגוים כדי שימות משה מיד ויהושע שהוא משבטם ימשול בישראל. ולעומת זה יצאו משבט לוי לצבא, שלא יאמרו בשביל שלא ימות משה שהוא משבטם התעצלו בדבר ה' לנקום

במדין. ולכך פירש רש"י "לרבות שבט לוי", שלא התעצלו לקיים דבריו של הקב"ה¹.



שונות

וזה כל האדם

הרב אליהו נתן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

וזה כל האדם' בתניא פל"ג ובפל"ז

א. כתוב בתניא פל"ג באמצע "וזה כל האדם ותכלית בריאתו ובריאות כל העולמות עליונים ותחתונים' להיות לו דירה זו בתחתונים' כמ"ש לקמן באריכות".

והוא א' מ"ב פסוקים ומאמרי רז"ל (מספר י"א) שבחר בהם הרבי שכולם ילמדו ויחזרו עליהם כנודע.

ועד"ז ממש מצינו לקמן באמצע פל"ז "כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעוה"ז להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא לאהפכא חשוכא לנהורא וימלא כבוד ה' את כל הארץ הגשמית דייקא וראו כל בשר יחדיו כנ"ל".

והנה בעוד שהראשון מדבר על העבודה של התבוננות באחדות ה', הרי השני מדובר על המעלה במצות מעשיות דוקא לעומת ת"ת, מצד מעלת השראת הקדושה בגשמיות דוקא.

ויתירה מזו, בפל"ד מבואר דמכיון שהעבודה דפל"ג קשה לרוב בני אדם, לכן הדרך לזכות לזה הוא ע"י לימוד התורה דעי"ז יהי' שמח וכו', והרי שהעבודה בפל"ג קשורה לענין התורה אשר ע"ז אמר בפל"ז דוזה כל האדם' 'אומר' שעבודה בגשמיות חשובה יותר מעבודה זו!?

ב. ולכאורה הרי הפירוש הוא דבכללות מתקיימת דירה בתחתונים גם ע"י הדירה באדם שהוא תחתון ג"כ, אלא דכשהדירה היא בתחתונים גשמיים הר"ז יותר חשובה מחמת זה שמגיע למטה יותר.

(ועד"ה המבואר בפל"ג גופא (בסופה) דיש מעלה במי שמתבונן באחדות ה'

(1) הערת המערכת: ראה לקו"ש חכ"ג ש"פ מטות בענין זה.

בהיותו בחו"ל על מי שמתבונן בה בארץ ישראל מחמת זה שמגיע למטה יותר).

ומבואר שבשניהם ישנה ענין של דירה בתחתונים אלא שבפל"ז מדובר על דרגא גבוה – היינו פעולה ב'תחתון' – יותר.

(ולהעיר מביאורו של הרבי בזה שמביא אדה"ז בפל"ה דברי הזהר בשם ה'ינוקא' דוקא; לשלול הסברא שמי שהוא בדרגא נמוכה יכול לקיים דירה בתחתונים בתוך עצמו בלבד בלי עבודה מעשית בהעולם שסביבו – ראה ב'שיעורים בספה"ת').

ובאמת בפל"ז גופא מבואר דישנה מעלה מיוחדת בלימוד התורה בענין דירה בתחתונים – גם בזה שמוציאו בפה, וגם בזה שזה פועל ועד שמהפך כחות הפנמיים של נפה"ב – ומ"מ אין זה מגיע לדרגת דירה בתחתונים ע"י מעשה דוקא.

(וידועים דברי הרבי בכו"כ מקומות שישנה ענין ה'דירה' היינו הגילוי, וענין ה'תחתונים', ולכאורה ה' אפשר לבאר שכאן – היינו ה'זוה כל האדם' שבפל"ג ושבפל"ז – מדבר על שתי ענינים אלו.

אמנם משמעות הדברים שבשניהם הכוונה על ענין הדירה בתחתונים בכללות ולא על שני ענינים שונים שבו, ובפרט מזה שבפל"ג מציין "כמ"ש לקמן באריכות")

ולפ"ז יש להסביר מדוע בפל"ז מוסיף שהוא התכלית של ירידתו לעולם הזה (שאינו מזכיר דבר זה בה'זוה כל האדם' של פל"ג), וגם כל הסיום "בתחתונים דוקא לאהפכא חשובא לנהורא וימלא כבוד ה' את כל הארץ הגשמית דייקא וראו כל בשר יחדיו כנ"ל", להדגיש שכאן מדובר על הבריור של התחתון הכי גס. וזהו הכוונה של הירידה לשם דוקא.

תמיה מדוע נבחר דוקא ה'זוה כל האדם' דפל"ג

ג. ולכאורה מעניין הדבר שהרבי בחר דוקא בה'זוה כל האדם' של פרק ל"ג המדבר על דירה בתחתונים שע"י התבוננות באחדות ה', לעומת ה'זוה כל האדם' בפל"ז המדברת על דירה בתחתונים שע"י מעשה המצות בגשמיות!

ובפרט לפי המבואר דדוקא שם מדובר על דרגא נעלית יותר במילוי הכוונה של דירה בתחתונים?!

דקדוקים והבדלים בה'זוה כל האדם' בב' הפרקים

ד. ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ הקדמה:

לכאורה עדיין אינו מבואר מדוע מוסיף חלק זה של תכלית 'ירידתו לעוה"ז' רק בפל"ז ולא בפל"ג; הרי בשניהם מדובר על המעלה בדירה בתחתונים דוקא, ואשר בשביל זה הייתה הנשמה צריכה לרדת לעוה"ז דוקא, אז מודע אין זה חלק מהכוונה

בפל"ג ג"כ!?

גם יש להצביע ולדייק בעוד כמה הבדלים בין הלשונות בב' הפרקים:

(א) מדוע דוקא בפל"ג מוסיף שדירה בתחתונים הוה גם התכלית של "בריאת כל העולמות עליונים ותחתונים", הרי בודאי גם הדירה המבואר בפל"ז הוה התכלית של כל זה?

(ודאתינן להכא, בכלל מהו ענין הוספה זו "עליונים ותחתונים" אחרי שכבר אמר שזהו תכלית בריאת 'כל העולמות' – הרי פשוט ש'כל העולמות' כוללת בתוכה 'העליונים והתחתונים'!?)

(ב) מהו כוונת הוספת מלה 'זו' בפל"ג, וכאילו שבא להוציא בזה אופן וענין אחר של דירה בתחתונים.

(בשלמא אם ה' כתוב לשון זה בפל"ז, היינו מסבירים דבא להבליט המעלה של דירה זו על הדירה המבואר בפל"ג – דרך זה (של פל"ז) הוא התכלית האמיתי, משא"כ איך שכתוב לכאורה צ"ע)?

(ג) ועוד אחת: בפל"ז מוסיף הלשון ית' שאינו מביאו בפל"ג!?

תמיהה כללית בה'זוה כל האדם' דפל"ג

ה. ונראה לבאר ה'זוה כל האדם' בפל"ג בהקדם מה שלכאורה צ"ע בכל ענין זה באותו פרק, אשר לכאורה אינו מובן;

הרי המשך כל הפרק הוא להסביר איך שהאדם יגיע לשמחה גדולה ע"י התבוננות בענין אחדות ה', והוא משום שהיא 'קרבת אלוקים ממש' (היינו דוה שמונח בשכלו ענין אחדות ה' הוה קרבת אלוקים ממש כמבואר בהמשך הפרק).

וע"ז ממשיך ומביא ענין זה ש'זוה כל האדם ותכלית בריאתו ..', ואח"כ מביא המשל של שמחת ההדיט ושפל אנשים שהמלך דר ומתאכסן אצלו וכו'.

ולכאורה מה נוגע לענין שמחה זו כל הענין של 'זוה כל האדם', הלא השמחה הוא מזה שהוא בקרבה גדולה אל המלך, אז למאי נפק"מ שזהו תכלית בריאתו ובריאת כל העולמות?

ועד"ז ממש הוא בהמשך הפרק לענין הביאור בדברי חבקוק איך שע"י שמחה זו עולה על כל מניעות ועיכובים וכו' – דגם שם מוסיף שהשמחה הוא מדבר זה אשר הוא תכלית בריאתו ובריאת כל העולמות – דלכאורה מה נוגע הוספה זו?

ובהשקפה ראשונה ה' נראה דהוא עוד סיבה לשמחה הגדולה; היינו דמלבד זאת שזה שמחה גדולה להיות כ"כ קרוב למלך, יש כאן עוד שמחה מזה שהוא מקיים

תכלית הכוונה וכו'.

אמנם לכאורה אינו; א) הרי המשל שמביא אח"כ מהדיוט ושפל אנשים הוא רק לענין הראשון ולא לענין השני (היינו רק לענין השמחה המגיע מזה שהוא נמצא בקרבת המלך שדר איתו עמו וכו', אבל בלי הוספה זו שזהו תכלית בריאתו וכו', אשר זה אינו שייך בהמשל כמובן), אז האם אומר שתי סיבות להיות בשמחה, ומביא משל רק על אחד מהם?!

ב) להלן בפרק מוסיף עוד סיבה לשמחה זו שע"י התבוננות באחדות ה', והוא שע"י נהי' שמחה גדולה אצל הקב"ה ע"י שמקיים את רצונו באתכפייא ואתהפכא וכו'. ונמצא מובן לכאורה שעד אז אינו מדבר על שמחתו משמחת ה' ממילוי הכוונה אלא על השמחה שלו עצמו מקרבתו אל אלוקים, אז מה נוגע לזה מה שדירה וקירבה זו היא תכלית בריאתו?

ביאור כוונת ה'זה כל האדם' בפרק זה

ו. והביאור ששמעתי בזה שהכי מתקבל אצלי הוא כך: בודאי הסיבה להשמחה כאן הוא מחמת קרבת ודירת המלך, וכמו שהוא במשל של ההדיוט ושפל אנשים וכו'. אלא דנשאלת בזה שאלה: אה"נ שהוא בשמחה גדולה מחמת קרבה זו, אמנם מחמת סיבות אחרות יש לו גם טעמים להיות בעצב?

ובפרט ע"פ המבואר בפרקים לפנ"ו (פכ"ט ול') כו"כ סיבות להיות בעצבות או מרירות עכ"פ?!

ואשר לכן מוסיף כאן דמאחר שענין זה הוה תכלית בריאתו וכו', לכן א"א להשוות בין סיבה המשמחת הזו לדברים אחרים המצערם אותו שהם טפלים ובטלים לגמרי לעומתו – אחרי שזהו תכלית הכל.

ועד"ז בהמשך הפרק כאשר מבאר איך ע"י שמחה זו ה"ה מתעלה מעל כל המניעות ועיכובים וכו', הר"ז רק ע"י שמבאר איך שמחה זו מגיע מדבר הכי עיקרי ותכליתי שישנה, אשר לכן כל שאר דברים (היינו מניעות ועיכובים) בטלים לנגדו לגמרי.

(ואם כנים הדברים הר"ז ממש ע"ד דברי אדה"ז לעיל בפל"א אחרי שמסביר גודל השמחה של הנשמה ביציאתה ממאסר הגוף, שהוא כמו בן המלך שהי' בשביה ויצא לבית אביו המלך. וממשיך דאף שהגוף עדיין עומד בשיקוצו ותיעובו, מ"מ תיקר נפשו בעיניו לשמוח בשמחתה יותר מהגוף וכו' – והיינו שגם שם בא לבאר דאע"פ שעדיין ישנה סיבה לעצב ג"כ, מ"מ צ"ל השמחה שלימה משום שהיא מגיעה מסיבה שהיא הרבה יותר חשובה מהסיבה עבור העצב).

ביאור ההבדל בכוונת הדברים בשתי הפרקים

ז. ואם כנים הדברים נמצא, דהתוכן והכוונה של ה'זוה כל האדם' בפל"ג שונה לגמרי מתוכנו וכוונתו בפל"ז – ובמדה מסויימת אפילו הפכי;

בפל"ג פירושו דדירה זו המדובר כאן איך שהאדם נתקרב ונהי' דירה לה' הוה הענין הכי חשוב ותכלית הכל וכו' ולכן הרי השמחה הבאה ממנו היא הכי גדול.

ואילו בפל"ז בא לבאר מדוע על האדם לוותר על לימוד התורה על אף כל מעלותיו המבואר שם – שהן נעלות בהרבה מהמעלות שמגיע אליהן ע"י קיום המצות, וכמבואר שם איך שהיא מקשרת את האדם עם דרגא מאוד נעלית של אלוקות וכו' – ולעסוק במצוות מעשיות דוקא, אחרי שזה כל האדם ותכלית בריאתו וכו'!

באותיות פשוטות: בפל"ג הרי ה'זוה כל האדם' בא לומר איך ששלימות זו שהאדם מגיע אליה – היינו קרבתו לה' – היא אכן דבר הכי חשוב אחרי שזוה תכלית בריאתו וכו'.

ואילו בפל"ז באה לומר שאע"פ שישנה שלימות מיוחדת שהאדם מגיע אליה ע"י לימוד התורה, מ"מ צריך לוותר ע"ז אחרי שיש כוונה ותכלית עבור בריאתו, וא"כ אל לו להתעסק עם עבודה מסויימת כמה גדולה שלא תהי', אחרי שהתכלית שלו הוא בדבר אחר.

נקודת הענין: בפל"ג הרי ה'זוה כל האדם' בא ליתן חשיבות לשלימות שמגיע אליו, ובפל"ז בא לומר לאדם שלא לחשוב על השלימות שלו הואיל ויש לו כוונה ותכלית שצריך לקיים!

ביאור עפ"ז בכל הדקדוקים דלעיל

ח. ועפ"ז נראה לבאר כל הדקדוקים וחילוקים הנ"ל בלשון ב' הפרקים:

(א) בפל"ג כתוב "... ותכלית בריאתו ובריאות כל העולמות עליונים ותחתונים", לעומת מש"כ בפל"ז "... ותכלית בריאתו וירידתו לעוה"ז", והיינו שבפל"ג מודגש איך שזה הוה תכלית כל העולמות, ואילו בפל"ז איך שהוה התכלית של ירידת האדם למטה;

בפל"ג הרי הכוונה הוא לבאר ולהדגיש, כנ"ל, איך שדירה זו שהאדם פועל בעצמו הוה הדבר הכי חשוב שיכול להיות. ולכן מדגיש איך שהוא התכלית של כל העולמות כולן.

יתירה מזו: כתבתי לעיל דאולי בא אדה"ז לבאר מדוע יהי' האדם בשמחה מדירה זו שפועל (ע"י ההתבוננות באחדות ה') אע"פ דיש לו כמה סיבות להיות בעצבות ומרירות כמבואר בפרקים שלפנ"ו. והנה בין הדברים בפכ"ט מבואר הטעם ללב

נשבר וכו' מחמת "טומאת נפשו בח"נ והפגם שעשה בעליונים ..", והיינו שישנם סיבות לעצב גם מחמת מה שפעל למטה וגם מחמת מה שפעל למעלה. ולכן כשבאר לבאר כאן מדוע להיות בשמחה ולא להתחשב עם כל טעמים אלו, מדגיש איך שהשמחה כאן הוא מחמת זה שמשלים התכלית של כל העולמות כולם, גם העליונים וגם התחתונים!

ואילו בפל"ז הרי הכוונה היא כנ"ל באופן הפכי; דאף שאולי יש לנשמה איזו מעלות גדולות בלימוד התורה, אבל הרי יש לה שליחות בירדתה למטה, והוא לפעול דירה בתחתונים, וא"כ צריך לוותר על מעלותיו האישיות כנ"ל, ולכן כאן מדגיש שהכוונה של ירידתו למטה היא הדירה, ולא לחפש מעלות אחרות שיתכן להיות לה למעלה ג"כ.

(ב) ועפ"ז י"ל גם כוונת הוספת תיבת 'זו' בפל"ג דוקא, דלא בא לשלול הדירה בתחתונים של פל"ז כלל, אלא דמבואר היטיב ע"פ המשך הפרק;

עיקר כוונת הדירה המוזכר בפרק זה לא הוה בכדי לפעול דירה בתחתונים, אלא מה שהאדם מגיע לשמחה גדולה עי"ז שפועל שהקב"ה דר אצלו (ע"י ההתבוננות כו'), ועי"ז בא ומוסיף שדירה זו – שהאדם פעל בעצמו, הוא לא סתם דבר טוב ומשמח אלא זה הוה כ"כ עיקרי עד שהוא תכלית בריאתו ובריאת כל העולמות וכו'!

(ובפשטות: 'זו' כאן אינו בא לשלול אופן אחר של דירה בתחתונים, אלא לומר דדבר זה שמדברים עליו (לגבי ענין אחר – אחדות ה' ושמחה), הוה ג"כ הסיבה והתכלית של כל בריאת העולמות).

ג) זה שבפל"ז מוסיף "ל להיות לו ית' ..", אולי הוא משום שבא להדגיש שם איך שהאדם צריך לוותר על המעלה והשלימות שלו בכדי לפעול ולקיים רצונו של הקב"ה, היינו לחשוב על מילוי כוונה העליונה ולא על שלימות עצמו. ולכן מדגיש שם איך שהכוונה היא להיות לו ית' וכו' (משא"כ בפל"ג שהכוונה היא בכיוון הפכי כמשנ"ת).

בחירת ה'וזה כל האדם' דפל"ג

ט. ואשר לפכ"ז אולי י"ל בדא"פ דכוונת בחירת ה'וזה כל האדם' דפל"ג דוקא – לעומת זה של פל"ז – הוא משום שרוצים להדגיש ולהבליט המעלה והגדולה של עבודה בדירה בתחתונים, והיינו לא זה שלפעמים צריכים לוותר על מעלות מסוימות בשבילו כו', אלא המעלה והשבח בזה שאדם יכול להיות חלק פעיל בעבודה הגדולה שהיא תכלית בריאת כל העולמות וכו'.

ואז זה קשור גם לעבודה בשמחה גדולה מחמת היות האדם שותף לתכלית בריאת כל העולמות! וכמודגש במאמר חז"ל הבא מיד אחריו (מספר י"ב) "ישמח

ישראל בעושי וכו' – שהוא בהמשך וסיום של פל"ג – שמדגיש איך שהעבודה צ"ל בשמחה וכו'.

(והיינו דאע"פ דלפעמים צריכים לוותר על מעלת ושלמות עצמו עבור דירה בתחתונים (כמבואר בפל"ז), אבל עיקר ההדגשה אינו ע"ז, אלא על המעלה הגדולה והשלמות שבזה המביא לשמחה גדולה ג"כ – המבואר בפל"ג).



בירור בליקוטי דיבורים

הת' אשר זך

רמת אביב ג'

א

שני מקורות לסיפור אחד

בשיחת י"ט כסלו תרצ"ד סיפר הרבי הרי"צ (להלן 'המקור הראשון'):

"פעם אחת אירע שהגיע לשיבה תלמיד אחד, למדן ובעל כשרון וועד ההנהלה של הישיבה קיבל אותו ברצון רב כתלמיד הישיבה. . . אבי היה מתעניין לדעת כל הפרטים ביחס לכל תלמיד ותלמיד. כשהגיע לתלמיד האמור, התעניין בו אבי באופן מיוחד, שכן הבחור היה בעל כשרונות טובים, ברם, לפי הרצאת הועד המבקר החשאי צוין שאותו בחור הנו בעל מדות גסות וגם פניו אינן עדינות ביותר. אבי חשב רבות והתעמק בעניין, עבר על ההרצאה מספר פעמים, ולאחר מכן אמר שיש לקבלו כתלמיד אלא שיהיה צורך לקחת אותו חזק בידיים.

"מיד לאחר אישור רשימת התלמידים, במחצית חודש חשון בערך, הוצאתי עבור תלמיד זה סדר חמור מיוחד, ולמשגחים על סדרי הנגלה והחסידות הוריתי להשגיח עליו במיוחד. כך נמשך הדבר במשך כל החורף.

"בראש חודש טבת נסע אבי לחו"ל, בתקופת ראש חודש אדר כשהיו צריכים להתחיל בבירור החיטה לשמורה, כותב לי אבי באחד ממכתביו, להטיל על אותו תלמיד את כל העבודה הקשה הקשורה בהכנות לשמורה ושאתוב לו כיצד מתבצעת אצלו העבודה, שכן באותה שנה היה על אבי להגיע לליובאוויטש ימים ספורים בלבד לפני פסח.

"קיימתי את כל ההוראות בהידור. כל העבודות הקשות בבירור החיטים, בהעמדת הריחיים של יד ובטחינה עצמה, העמסתי על התלמיד האמור, עד שבמשך

שני שבועות לא היה לו רגע מנוחה, לא היה לו לא יום ולא לילה והכול היה בסדר מסודר, שלא ירגיש שמתבצעת כאן הוראה מסוימת. . כשהיו צריכים לאפות מצה עבור כל אנשי הבית, הוטלה כל העבודה על שכם אותו תלמיד, כלומר - כל התלמידים עבדו, אבל את העבודות הקשות הטלתי עליו. כששב אבי לליובאוויטש הרי נוסף על הידיעות שכתבתי לו במכתבים, התעניין ביחוד ובמפורט אודות אותו תלמיד.

"כשהגיעו ההכנות לאפיית מצה שמורה של ערב פסח, הרי נוסף על כל העבודות, כיבדתי את הבחור בבדיקת חמץ ב"מנין", במשרד הישיבה, עבודה שנמשכה עד לשעה שתיים-שלוש אחרי חצות הלילה, ובשעה שבע בבוקר של ערב פסח היה עליו להיות במקום האפיה כדי להכשיר את המאפיה.

"כשסיימו את כל העבודות, קראתיו אלי בשעה חמש בערב, וציוויתי עליו שילמד היטב את המאמר "ששת ימים" שב'סידור', ולמחר - יום ראשון של פסח - יבוא אלי בשעה שבע בבוקר ואלמד אתו את המאמר.

"ידעתי שהוא אחד הממונים על השולחנות ב"זאל הגדול", ועד לאחר ה"סדר", שבועדי יימשך עד לשעה שתים אחרי חצות הלילה, לא יהיה לו אפילו רבע שעה פנאי ללמוד. כל העניין היה כדי לראות עד כמה נוגע לו לימוד החסידות.

"בשעה שבע בבוקר, היה המאמר קלוט במוחו, לפי ערך ידיעתו או בחסידות. למדתי אותו עד לשעה שמונה. כשנכנסתי אחר כך אל אבי וסיפרתי לו ככל האמור, היה שבע רצון ואמר לי, נטענו בעזה"י אילן עושה פרי, הריני מקווה שהוא יהיה טופח על מנת להטפית, ואם כי יעבור עוד זמן רב הרי סוף סוף יהיו ענפיו מרובים עם פירות רבים וגידולי גידולין.

"באחרון של פסח, בשעת סעודת החג אצל תלמידי הישיבה ב"זאל הגדול", אומר לי אבי: יוסף יצחק, ראה פעולת זיעה של מצוה - בהצביעו על הבחור האמור מבלי שיבחינו בכך - הוא הרי קיבל פנים אחרות לגמרי, הגסות הוסרה ונראים פני אדם".¹

ע"כ ציטוט הדברים מתוך ליקוטי דיבורים.

סיפור זה סופר על ידי הרבי הרי"צ פעם נוספת באחת מאגרותיו מז' כסלו תרפ"ב (להלן 'המקור השני'):

(1) ליקוטי דיבורים, א, עמ' קכב, ב-קכד, א; כאן הובאו דבריו מתוך תרגומו של ר' אברהם חנוך גליצנשטיין, א, כפר חב"ד תש"נ, עמ' 167-165.

"מה ששמעתי מהוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, דרך אגב, בין הערבים י"ג ניסן אחר שאיבת מים שלנו בשנת תרע"א, וכאשר הביאו את המים להעמידם במקומם, נכנס לדירת כבוד א"ז הרבנית הצדקנית צוקללה"ה נבג"מ זי"ע וישב בחדר היוצא להחצר, לא רחוק מהחלון (לחכות על ביאת הרב לסדר מכירת החמץ, להתפלל ערבית, ולהתחיל בבדיקת חמץ), ובתוך כך עברו כמה תלמידי' מה שחזרו מבית הא[ו]כל, מקום שם העמידו את ההין מים שלנו, ויעבור אחד התלמידי' אשר בקיץ תרס"ט הצטער ממנו, אם כי שקד בלימוד בנגלה ודא"ח (בד"כ למד הרבה, ובעל חושים נעלים), רק שהי' מגושם בטבע בחומרי' ואהב צחות (א גלייכוערטיל) והדומה. כאשר עבר התלמיד הזה, אמר לי, זעה ואס עבודה בפועל מאכט, ער איז דאך גאר א אנדערער ויא גיוען, טראגין מים שלנו מיט א הרגש איז משנה את המהות ממש".²

ישנם כמה הבדלים בין שני המקורות הללו, אך המכנה המשותף אחד הוא, וניכרים הדברים כי אין מדובר כאן בשתי סיפורים, אלא בסיפור אחד עם שינויי גרסאות. מן ההבדלים שראוי לעמוד עליהם יש לציין:

(א) השינוי בזמן ומקום בו נאמרה ההתבטאות של הרבי הרש"ב, אם היה זה בעת 'סעודת משיח' באחרון של פסח (לפי המקור הראשון), או סמוך לעת שאיבת 'מים שלנו' בימי ערב פסח (לפי המקור השני).

ייתכן שהמקור לשינוי הוא בכך שבשני הזמנים הללו היה ריקוד, הן בעת שאיבת 'מים שלנו', והן בעת סיום 'סעודת משיח'.³

(ב) שינוי נוסף הוא תיארוך המאורעות, לפי המקור הראשון – כפי שניזכר בסעיף ב – התיארוך העולה משיחה מתאים לחורף תרס"ט ולחורף תרע"ג, בעוד לפי התיארוך שבמקור השני אפשריות המאורעות איננה מתיישבת.

אמנם ביחס לעדיפות המקורות, הנה על אף התיארוך הקיים במקור השני כמו גם קרבתו היחסית בזמן למאורעות, עדיין נראה שהמקור הראשון מדויק יותר באופן ההתרחשות, כי יועד לפרסום ברבים, וסביר להניח שבפרסום מוגה ברבים יימסרו פרטים מדויקים יותר, בעוד שהמקור השני יועד כמכתב פרטי לר' שניאור זלמן שמוטקין, שאף לא למד בתקופה הנידונה בשיבת תומכי תמימים.

בכל זאת, ייתכן שיש ללמוד מהמקור השני כי יש להפריד בין התבטאותו של

(2) אגרות קודש, מאת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זי"ע, יד, עמ' קכו.

(3) חיים מרדכי פרלוב, לקוטי ספורים, עמ' רטו. רפאל נחמן כהן, ליובאוויטש וחייליה, ניו יורק

אדמו"ר הרש"ב שלא נאמרה באותה שנה בה הוטל על התלמיד הסדר המחמיר כפי שתואר במקור הראשון, אלא איזה זמן לאחר מכן.

ב

בירור השנה

בשיחה לא מופיע תיארוך של השנה בה התרחש המסופר, ויש לנסות ולברר את תיארוך הדברים:

בסוף השיחה מציין הרבי הריי"צ בדרך אגב, תוך שמספר על אמרה ששמע מאביו, "באחרון של פסח, בשעת סעודת החג אצל תלמידי הישיבה ב"זאל הגדול", אומר לי אבי: יוסף יצחק וכו'". מהוספה אגבית זו מובן שהמסופר לא התרחש לפני שנת תרס"ו, מכיוון שרק אז הותחל הסדר שהרבי הרש"ב השתתף בנוכחותו בסעודת אחרון של פסח עם התלמידים בצוותא.⁴ גם משנת תרע"ו ואילך לא אפשרי להעמיד זאת, שכן שנים אלו הן לאחר מעברו מלובביץ' לרוסטוב.

כמו כן, יש להוסיף ולצמצם את שנת תרע"ד, כי מהשיחה עולה שהרבי הרש"ב ובנו הרבי הריי"צ היו בחג הפסח בלובביץ', ואילו בחג הפסח תרע"ד הרבי הרש"ב ובנו הרבי הריי"צ לא היו בלובביץ', אלא בחו"ל.⁵

שתי נקודות מרכזיות העולות מן השיחה:

(א) הרבי הרש"ב נסע למספר חודשים בחורף לחו"ל, וכלשונו בשיחה: "בראש חודש טבת" נסע אבי לחו"ל. . באותה שנה היה על אבי להגיע לליובאוויטש ימים ספורים בלבד לפני פסח".

(ב) הרבי הריי"צ לא נסע לחו"ל במהלך החורף אלא נשאר בלובביץ', וקיים

(4) היום יום כ"ב ניסן. ראו גם אגרות קודש, טז, עמ' כח "כן הוא מנהג מימים ימימה, אשר אחרון ש"פ כ"ק אדמו"ר הרה"ק שליט"א ואנחנו כולנו מנהלי מוסד תומכי תמימים, המשגיחים המשפיעים המלמדים, וסופרי הקאנטאר, סועדים יחדיו סעודת יו"ט עם התלמידים היקרים יחיו, אשר אוכלים כולם כל החג יחד". ובכ"מ.

(5) על מקום הימצאם בחג"פ תרע"ד שתי גרסאות בכתבי הרבי הריי"צ: בויסאבדן (Wiesbaden) – חנוך לנער, עמ' 15; ספר השיחות תרצ"ח, ניו יורק תשע"ד, עמ' 301-300; ספר השיחות קיץ ה'ת"ש, עמ' 52; שם, עמ' 63) או בקיסינגן (Kissingen – ספר השיחות תש"ב, עמ' 90). אגרות קודש, מאת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (להלן הציונים לאגרות קודש יסומנו לפי מספורן בסדרה זו), מאגרת תכח ואילך עולה ברור שגרסה הא' הינה הנכונה מביניהן.

(6) בשיחה נרשם התאריך "בראש חודש טבת", אך הרבי הרש"ב לא נסע לחו"ל בתאריך זה (ראו להלן בפנים).

תכתובת עם אביו הרבי הרש"ב, ובתקופת ר"ח אדר פיקד על הכנות התלמידים לאפיית המצות ע"פ הוראותיו, וכלשונו בשיחה: "לאחר אישור רשימת התלמידים . הוצאתי עבור תלמיד זה סדר חמור מיוחד . . כך נמשך הדבר במשך כל החורף . . בתקופת ראש חודש אדר כשהיו צריכים להתחיל בבירור החיטה לשמורה, כותב לי אבי באחד ממכתביו, להטיל על אותו תלמיד את כל העבודה הקשה הקשורה בהכנות לשמורה ושכתוב לו כיצד מתבצעת אצלו העבודה . . קיימתי את כל ההוראות בהידור. כל העבודות הקשות בבירור החיטים, בהעמדת הריחים של יד ובטחינה עצמה, העמסתי על התלמיד האמור . . כשהיו צריכים לאפות מצה עבור כל אנשי הבית, הוטלה כל העבודה על שכם אותו תלמיד, כלומר - כל התלמידים עבדו, אבל את העבודות הקשות הטלתי עליו. כששב אבי לליובאוויטש הרי נוסף על הידיעות שכתבתי לו במכתבים, התענין ביחוד ובמפורט אודות אותו תלמיד".

לאור שתי עובדות אלו יש למעט בין השנים תרס"ו-תרע"ה את השנים תרס"ו, תרס"ח, תרע"ה ותרע"ה, מכיוון שבחודשי החורף בשנים אלו לא נסע הרבי הרש"ב לחו"ל אלא נשאר בלובביץ'.⁷

והנה גם יש לצמצם את שנת תרס"ז, כי בשנת תרס"ז הצטרף הרבי הריי"צ לאביו הרבי הרש"ב בנסיעתו לחו"ל.⁸ בפסח אותה שנה כאשר הרבי הרש"ב חזר ללובביץ' בנו הרבי הריי"צ לא שב עמו אלא נשאר לחוג את חג הפסח בוירצבורג,⁹ ואחריות אפיית המצות הייתה על ר' ישראל נחמן מריאשין.¹⁰

בשנת תרע"א הרבי הרש"ב נסע בחשון לפטרבורג בקשר עם עניינים כלליים, לאחמ"כ (ייתכן שאחר שהותו חזר ללובביץ' לזמן קצר, ומשם) נסע לוויילנה (ועוסק גם שם בעניינים כלליים), ממנה המשיך לקניגסברג (כיום קלינינגרד), בי"ג כסלו נסע מקניגסברג לברלין, ובא לברלין בי"ד כסלו.¹¹ בי"ט כסלו יצא את ברלין והגיע בו

(7) ראו חנוך לנער, עמ' 14-15.

(8) אגרת תתקנ "אני חושב לנסוע אי"ה בקרב לחו"ל . . וגם א"א להניח את בני שי' פה, וגם ב"ב יחי' נחלוש הרבה מהנ"ל, לזאת הוחלט אצלי לנסוע עם כל ב"ב יחיו". וראו גם אגרת תתקנד "זה כחדש ימים אני בפה עם ב"ב יחיו".

(9) אגרת תתקנו, "אצלינו הוחלט אשר אני וזוג' תי' ניסע אי"ה על חה"פ הבע"ל לביתינו שלו, ובנינו יחיו ישארו פה חה"פ הבע"ל וכן כל הקיץ הבע"ל". ראו גם אגרות תתקנט-תתקסב, תתקסד-תתקע, תתקעב-תתקעג שנכתבו אליו בהיותו בוירצבורג. וראו גם לקוטי דיבורים, ד (תרפג, א), "כל השנים . . (מלבד . . שנת תרס"ז שהי' בליובאוויטש ואני וב"ב יחיו בוירצבורג) בכל ערב פסח...".

(10) ראו אגרת תתקנו.

(11) אגרת רעד, "באנו לפה שלום ת"ל יום ה' שעה 12 לילה . . בשעה 2½ נסענו מקע"ב צלחה".

ביום לויסבאדן (Wiesbaden).¹² בט"ז אדר נסע מויסבאדן לברלין, וימים אחדים אחר כך, בי"ט אדר, נסע לוורשה עבור עניינים כלליים,¹³ ונמצא בה בכ' אדר לאסיפה עם כמה רבנים,¹⁴ ומשם המשיך ללובביץ'. באותה שנה הרבי הריי"צ נשאר בלובביץ', ולא הצטרף להוריו שנסעו לחו"ל,¹⁵ אך בשלהי שבט-תחילת אדר נסע לפטרבורג, ונשאר בה לכל הפחות עד ט' אדר אם לא מאוחר יותר,¹⁶ ואף ייתכן שחזר שוב לפטרבורג לאחר פורים.¹⁷

לפ"ז יוצא כי שנה זו לא מתאימה לפרופיל העולה מהשיחה, שכן (א) הרבי הרש"ב נסע כבר בשלהי חשוון-ראשית כסלו ולא בטבת, (ב) כך גם לעניין חזרתו, שהייתה אמורה להיות "ימים ספורים בלבד לפני פסח". (ג) וגם כי מהמובן עולה שהרבי הריי"צ לא היה בלובביץ' אלא בפטרבורג בשבט-אדר.

כך גם לגבי שנת תרע"ב, הרבי הרש"ב נסע מלובביץ' בכסלו. בשבט-אדר תרע"ב הרבי הריי"צ לא היה בלובביץ', שכן היה טרוד בנסיעותיו המרובות. וזה סדר נסיעותיו: בכ"ד טבת ביקר הרבי הריי"צ בהאדיץ,¹⁸ מהאדיץ' נסע ללובביץ', ואחר ימים אחדים נסע לפטרבורג.¹⁹ בפטרבורג ישנה מחשבה שישבו בלובביץ', אך נראה

(12) אגרת רעה, "באנו לפה שלום ת"ל תמול שעה 11¼ לילה . . . בברלין חגגנו את י"ט כסלו . . . בשעות האחרות שקודם הנסיעה".

(13) אגרת א'מב, "אנחנו ניסע מפה יום ה' שאחר פורים הבע"ל ונשבת אי"ה בברלין, ומשם ביום א' ניסע אי"ה לווארשא או לאדו".

(14) אגרת א'רלה "הזמן כתבו על יום ב' כ' חודש זה".

(15) **אגרות קודש**, מאת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, יג, עמ' כט, "כ"ק הורי שליט"א נסעו לחו"ל צלחה".

(16) על התחלת שהותו בפטרבורג ניתן ללמוד מאגרת רצו, בכך שבה' אדר הרבי הרש"ב מתעדכן בנסיעת הרבי הריי"צ לפטרבורג, מכך סביר להניח שמכתבו של הרבי הריי"צ נכתב כחצי שבוע קודם לכן. אגרת רצט, "מכתבך מיום ה' מפ"ב קבלתי כעת".

(17) ראו אגרת א'רלה.

(18) אגרת שיד, "מאד יקר אצלי אשר היית בהאדיץ . . . והפלא אשר ביום ההילולא...", ומובן מזה כי ככל הנראה הרבי הריי"צ במכתבו תיאר את הסדר שהיה בכ"ד טבת בהאדיץ'.

(19) סדר זה ע"פ אגרת שיח, "מכתבך מליובא' ומפ"ב נכון הגיעני". שהותו בפ"ב מתחילה בראשית ימי שבט – ראו הנרשם בשוה"ג באגרת שיד, ובסופה "את המכתב הזה אני שולח לפ"ב כי עפ" תיסע אי"ה ימים אלו לפ"ב".

[בכדי לתווך בין אגרות הרבי הרש"ב לבין קטעי יומני של הרבי הריי"צ שהגיעו לידינו צריך לומר שבב' שבט נסע מפטרבורג למנטון, ממנה נסע בד' שבט לפריז (התמים), חוברת ג, ניסן תרצ"ו, עמ' כה), בט' שבט יוצא מפריז ושב לפטרבורג כבר בי"א שבט (התמים), חוברת ג, עמ' פח), ממנה נסע

שלא יצאה אל הפועל.²⁰ בט"ז שבט נסע מפטרבורג לקישינב ומגיע אליה ב"ח-י"ט שבט.²¹ אחר כשבוע בקישינב נוסע ושובת בכ"ט שבט בווינה ובא' אדר מגיע למנטון (Menton; שם שהה אביו הרבי הרש"ב).²² בט"ז אדר נסע ממנטון, בא לפטרבורג כנראה בכ"ב אדר, משם המשיך לקישינב אליה הגיע בכ"ד אדר.²³

נותרו אם כן שנת תרס"ט ושנת תרע"ג, אשר שתיהן מתאימות לפרופיל התיארוך שבשיחה:

בשנת תרס"ט יצא הרבי הרש"ב בכ' טבת מלובביץ'²⁴ (דרך וורשה וברלין) ובכ"ז טבת מגיע לויסבאדן.²⁵ בחזרתו נסע הרבי הרש"ב בכ"ח אדר מויסבאדן לברלין ובא' ניסן יצא מברלין לליובאוויטש.²⁶ בחורף אותה שנה הרבי הרי"צ נשאר בלובביץ'.²⁷ בשנת תרע"ג גם נסע הרבי הרש"ב לחו"ל בי"ב-י"ד טבת מלובביץ' לברלין,²⁸

בי"ג שבט למוסקבה (התמים, חוברת ד, תמוז תרצ"ו, עמ' פד), וחזר שוב לפטרבורג והמשכו ככפנים. וצ"ע ואכ"מ].

20) אגרת שיח, "חשבתי לשלוח המכ' הזה לקעשינב. אמנם באשר כתבתי שאפשר תיסע מפ"ב לליובא', ואפשר שגם הטע"ג שלי תגרום נסיעתך לליובא' ע"כ אני שולח המכ' לליובא'". אמנם לפועל הרבי הרי"צ לא הגיע ללובביץ' אלא המשיך לקישינב, ולכן לא ראה את אגרת זו – ראו אגרת שכ, והשלמתה אגרת א'רמ. לעצם התכנון ראו התמים, חוברת ג, ניסן תרצ"ו, עמ' פט. אמנם עדיין יל"ע ברשימה שם וליישובה עם האגרות שלפנינו, ראו בהערה הקודמת.

21) ראו אגרת שכ, והשלמתה אגרת א'רמ. ובאגרת שכב, "יום ד' ערב קבלנו טע"ג שלך, וכפה"נ באת לקעשינב ביום ד', ולפי החשבון שכשנסעת מפ"ב יום א' ערך שעה 7½ היית צריך לבוא לקעשינב ביום ג' שעה 11½ קודם חצי היום".

22) אגרת א'רמא, "בני יחי' יבוא מחר אי"ה לכאן והי' ש"ק בויען". על נסיעתו של הרבי הרש"ב ראו חנוך לנער, עמ' 15, "תרע"ב. לרגלי בריאותו נוסע בחדש כסלו לברלין, קארלסבאד, רומי מענטאן".

23) אגרת שכז, "בו"א יחי' איז אפגיפארין מפה יום ג' בקר . . ער האט גירעכנט אז יום ב' הבע"ל זאל ער ארויספארין מפ"ב לקעשינב וועט ער קוממען אי"ה יום ד' השי"ת יצליח דרכו".

24) אגרת רו, "אני נוסע מחר אי"ה לחו"ל לויסבאדן".

25) אגרת רו, "באנו לפה שלום ת"ל בקר שעה 9".

26) אגרת רכד, "מחר ניסע אי"ה מפה לברלין, ומברלין ניסע אי"ה יום ג' הבע"ל לביתנו שלום".

27) אגרות קודש, מאת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, א, עמ' לו "את מכתב כבודו מצאתי לנחון לשלחו לכ"ק אאמו"ר הרב שליט"א אשר זה כשבועת שתיים שנסע לחו"ל לרגלי חיזוק בריאותו".

28) אגרת א'רנ, "חשבנו לנסוע לחו"ל היום, ומפני איזה אנן צדדי נתעכבה הנסיעה ותקותי שנסע אי"ה בשבוע הבע"ל". בט"ז טבת כבר נמצא בברלין (אגרת שנו).

וממנה הגיע לויסבאדן ב"ז טבת.²⁹ בכ' שבט יצא מויסבאדן למנטון והגיע בכ"א שבט.³⁰ במהלך שהותו במנטון ביקר גם בפריז. בכ"ט אדר שני סיים את ימי הבראתו במנטון ויצא לברלין, בה שבת בש"ק ה' ניסן, ויצא ממנה במוצאי שבת. ללובביץ' הגיע בו' ניסן.³¹ בחורף אותה שנה היה הרבי הריי"צ בלובביץ' למעט משך זמן כשבועיים, בהם ביקר אצל אביו במנטון,³² ולא נתברר האם היו באדר ראשון או שמו באדר שני, אך בין כך ובין כך, מכלל חודש אדר לא יצא.

ונמצא לפי כל הנ"ל, כי בין השנים תרס"ו-תרע"ה מתאימות רק שנת תרס"ט ושנת תרע"ג.

ונראה להסמיק לתאריכים הנזכרים במקור השני, אף שלא יעלו יפה כל כך עקב חוסר ההתאמה המלאה בין שני המקורות (ראו לעיל סעיף א), ולכן יש להניח כי מבין שתי שנים אלו יש להעמיד כי השנה הייתה שנת תרס"ט.³³

ג

זיהוי התלמיד כר' אברהם אליהו פלוטקין

בקובץ תולדותיו של הרב אברהם אליהו פלוטקין הובאה שיחה הנ"ל מליקוטי דיבורים, וצוין כי תלמיד זה "הלא הוא מיודענו הרב ר' אברהם אלי' פלאטקין".³⁴

זיהוי זה נעשה גם על ידי ר' יוסף אשכנזי בסקירתו אודות פעלו של הרב

(29) אגרת א' מג*, "באנו לפה שלו' ת"ל תמול בקר".

(30) אגרת שסח, "באנו לפה שלו' ת"ל תמול ערב שעה 7.38, נסענו מויעסבאדען יום ג' ערב שעה 11½ עם ה"ריווייער עקספרעס".

(31) אגרת שעה, "במשך היותינו פה הייתי גם כן בפאריז, ושאלתי אצל פראפ' ות"ל מוצאים הכל כשורה ונתנו סדר הנהגה, נמחר אי"ה אנחנו נוסעים מפה לברלין ונשבות אי"ה בברלין, וניסה אי"ה במוצש"ק ונבוא אי"ה לבייתנו שלום יום ב' הבע"ל".

(32) אגרות קודש, מאת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, ג, עמ' רצג, "בחורף תרע"ג נסעתי לבקר את הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, שהי' אז במענטאן, צרפת. . יתור על ב' שבועות התעכבתי אז, והייתי ג' שבטות ושמעתי בכל ש"ק מאמר". ילקוט דרשימות, תורת מנחם – רשימות היומן, עמ' תנב "חורף תרע"ג הי' אדנ"ע במענטאן, ונסעתי אז לשם לבקרו, ושהינו כשני שבועות בערך. . תרע"ג כשלשה שבועות".

(33) כמו"כ יש להוסיף, כי אם היה מקום לדקדק בלשון השיחה "בר"ח אדר", אולי נכון ללמוד גם מזה שלא היה זה בשנת תרע"ג, כי שנת תרע"ג הייתה שנה מעוברת.

(34) תולדות. . ר' אברהם אליהו ע"ה פלאטקין, תשורה מחתונת לייט-רובאשקין, כ"ח טבת תשס"ג, עמ' 11-7.

פלוטקין.³⁵

כך גם שמעתי מהרב יוסף יצחק וילשנסקי שי', ששמע כמ"פ מאנ"ש שנכחו בשעת מעשה, כי בהגיע ליקוט ה' מליקוטי דיבורים לפוקינג, לשם עברו תלמידי ישיבת תומכי תמימים וגם חלק מאנ"ש לאחר צאתם את רוסיה בשלהי תש"ו, התבטא הרב פלוטקין, "ס'איז דאך געווען בא מיר".

וכנראה לזה רומז בנו הרב שמואל שי' במבוא לכתבי אביו, בצינו "בתחילה הערים כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע קשיים על דרכו של אבי ז"ל עד שקיבלו לשיבה".³⁶

הרב אברהם אליהו פלוטקין (1888 - 1948) החל את לימודיו בישיבת תומכי תמימים בתרס"ז, וכילה את לימודיו בה בשנת תרע"ב. זאת ע"פ עדותו שלו במכתבו "אותו ההון היקר ואותה המרגלית הטובה שהיתה באוצרי והיא הקירוב והארת הפנים שזכיתי לקבל מהוד כ"ק אד"ש עוד מזמן ישיבתי בליובאוויטש בשנות ס"ז-ע"ב, קירוב כזה שהי' לא לפי ערכי ומהותי, ורבים מחברים בני גילי מקנאים בי ובצדק".³⁷

במבוא הנ"ל מדייק בנו הרב שמואל שי' בתאריך ההגעה וכי הגיע בקיץ אותה השנה, וזה לשונו שם בשם אביו "הגעת ישיבה ל'זמן' הקיץ, שהחל מיד אחר חג הפסח, ובמשך מספר שבועות לא ענו לי אם התקבלתי". להמשך הסיפור ראו שם.³⁸

[במאמר המוסגר, במהדורה החדשה של ספרו 'בירורי הלכות', הובאה בתחילת הספר רשימה מעטו של הרב יחזקאל אברמסקי, כביכול.³⁹ ר' יוסף אשכנזי ציטטה בסקירתו הנ"ל, כאגרת מאת הרב אברמסקי.⁴⁰ כמו"כ אחר הפרסום ב'בירורי הלכות' נגררו גם כמה פרסומים אינטרנטיים המתייחסים לרשימה זו כ"מילותיו של הגאון רבי יחזקאל אברמסקי" וכיו"ב.

אך פשוט שרשימה זו – הכתובה בסגנון עברי מודרני – לא יצאה מעטו התורנית של הרב אברמסקי, וניתן הדבר להוכחה גם מתוכן הרשימה. אך לא נדרשנו לכך,

(35) יוסף אשכנזי, **אוצר החסידים – ברחבי תבל**, תשע"ד, עמ' 379-377.

(36) אברהם אליהו פלוטקין, **כתבי אברהם אליהו**, ברוקלין תשע"ד, עמ' XI, ומקור הדברים הופיע לראשונה ע"י מ. משה [משה מרינובסקי?], 'דק מעלה אחת...', **כפר חב"ד**, גיליון 449, עמ' 13.

(37) כתבי אברהם אליהו, עמ' קטז.

(38) שם, עמ' X.

(39) אברהם אליהו פלוטקין, **בירורי הלכות**, ניו יורק תשע"ב, עמ' VIII-IX.

(40) יוסף אשכנזי, **אוצר החסידים – ברחבי תבל**, תשע"ד, עמ' 383-380.

כאשר המקור נמצא לפנינו, והיא רשימת ר' שניאור זלמן חאנין בבית משיח,⁴¹ ונמצאים הדברים בבחינת גלגול מאוחר⁴²].

בסיפורי הרב חיים מרדכי פרלוב נמצאים שני מקורות המתייחסים למעורבותו של הרב אברהם אליהו פלוטקין בסעודות חג הפסח שנת תרס"ח, והם:

(א) "בערב חגה"פ אינני זוכר באיזה שנה משנת רס"ו ואילך שהיו כל תלמידי הישיבה אף הקטנים אוכלים כאחד בזאל הגדול, בכלל הי' מוטל על הבחורים בעצמם לסדר את כל הענינים והי' בערב חגה"פ איזה ב' או ג' שעות קודם מנחה נזכרו שאינם יודעים אם הרבנית רבקה זצ"ל הכינה חרוסת גם בשביל בחורי הישיבה . . . ונכנסו לשאול ממנה הרה"ג ר' אברהם אלי' פלאטקין ויבדל לחיים טובים וארוכים אני הכותב השורות האלו . . . ואמרה שלא חשבה ע"ז ובמילא לא יספיק".⁴³ ע"כ ציטוט הנוגע לענייננו.

אמנם לא נתפרשה כאן השנה בה התקיים המסופר כאן, אך מתוכן הדברים מובן שיש להטרים את המסופר בו, מהעובדה שהרבנית רבקה לא הכינה כי "לא חשבה על זה", יש מקום להניח שזאת עקב העובדה שהסדר החדש שתלמידי הישיבה אוכלים יחדיו היה עדיין חדש. ואי אפשר שהיו הדברים בשנת תרס"ז, כי לא היה הרה"מ פרלוב בלובביץ' באותה שנה, כי למד אז בדוקשיץ.⁴⁴ וא"כ המתאים ביותר להניח כי אירע הדבר בשנת תרס"ח.

(ב) "עוד הפעם באחרון דחגה"פ הזמינו את כ"ק הרבי זצ"ל לבוא בזאל הגדול לסעודת אחרון דחגה"פ והסכים ע"ז ובא, ממילא באו גם האורחים והמשפיעים וכו' כנ"ל ונודמן פעם שלישי שעוד הזמינו אותו ואמר הרבי זצ"ל הלא זהו פעם ג' ויהי' חזקה ובתוך הבחורים המזמינים הי' הרה"ג וכו' ר' אברהם אלי' ז"ל פלאטקין מראגאצאוו ואמר הא דעת רבי בתרי זמני הוי חזקה (וא"כ כבר הוי חזקה) הרבי זצ"ל שחק מעט ואמר, טוב (היינו שהוא מסכים שיבוא) ועוה"פ באו וכו'".⁴⁵

41 שניאור זלמן חאנין, 'ראש ישיבה ליטאי בליובאוויטש', בית משיח, גיליון 560, ד' תמוז תשס"ז, עמ' 71-72.

42 גרסה מקבילה לזו ראו אהרן סורסקי, מלך ביופיו, ירושלים תשס"ד, עמ' 99-100.

43 חיים מרדכי פרלוב, לקוטי ספורים, ניו יורק תשנ"ב [מהדו"צ], עמ' רלג.

44 כך מובן ממה שרושם בספרו לקוטי ספורים, עמ' שח-שט, שרושם "גם אני הייתי בדאקשיץ תחת השגחתו והדרכתו [של הרב יהושע לייך] שנה אחת ויותר מעט". שם מספר אודות שמח"ת תרס"ז, ומכ"מ עולה שהיה בחורף תרס"ו, אם כן יוצא שמ'זמן' הקיץ היה בדוקשיץ.

45 לקוטי ספורים, עמ' קצא.

אמנם אין לנו ידיעה כי הרבי הרש"ב התוועד ברציפות עם הבחורים בסעודת אחרון של פסח (ראו הערה 4 לעיל), ובכל זאת יש להניח בפשטות כי התרחשות זו אירעה בשנת תרס"ח, שהיא השנה השלישית מאז התוועד הרבי הרש"ב לראשונה בסעודת אחרון של פסח עם תלמידי תו"ת.

משני סיפורים אלו ניתן ללמוד על העובדה שהרב אברהם אליהו פלוטקין היה מעורב בהכנות ובארגון של סעודות התלמידים, כמו גם על קרבתו לבית הרב.

לאור עובדות אלו, לא מתאים זיהוי כהתלמיד עליו מדובר בשיחת י"ט כסלו ה'נ"ל, וזה לשונו בשיחה:

"פעם אחת אירע שהגיע לשיבה תלמיד אחד, למדן ובעל כשרון וועד ההנהלה של הישיבה קיבל אותו ברצון רב כתלמיד הישיבה. . . אבי חשב רבות והתעמק בעניין, עבר על ההרצאה מספר פעמים, ולאחר מכן אמר שיש לקבלו כתלמיד אלא שיהיה צורך לקחת אותו חזק בידים. מיד לאחר אישור רשימת התלמידים, במחצית חודש חשון בערך, הוצאתי עבור תלמיד זה סדר חמור מיוחד, ולמשגיחים על סדרי הנגלה והחסידות הוריתי להשגיח עליו במיוחד. כך נמשך הדבר במשך כל החורף".

מקטע זה עולות שתי נקודות, והן, כי (א) התלמיד התקבל בראשית זמן החורף. וכן (ב) סדר העבודה המחמיר שהוטל על שכמו היה עם בואו ובפסח שלאחריו.

לפי זה יוצא שהרב אברהם אליהו פלוטקין שהחל את לימודיו בקיץ תרס"ז איננו התלמיד עליו מדובר בשיחה, שכן בשנת תרס"ט לא היה הרא"א פלוטקין תלמיד חדש אלא תלמיד וותיק, ולא סביר שתוטל עליו כעבור שתי שנות שהות בישיבה סדר מחמיר לצורך הדרכתו (וכ"ש בתרע"ג שאז כבר סיים את לימודיו בישיבה), וא"כ זיהוי זה איננו עולה יפה עם השיחה.

ד

זיהוי התלמיד כשמשון מילנר

מצינו גם זיהוי אחר, ר' שלמה ברדה שיער כי הסיפור התקיים עם הבחור שמשון מילנר (1890? - 1913). סתם ולא פירש.⁴⁶

ואמנם סברתו מובנת, לאור ההקשר בו רשם את הדברים. הכותב ציטט את סיפורו של הרב חיים מרדכי פרלוב, וזה לשונו:

"הב' התמים שמשון מילנער ז"ל מוויטעבסק, פעם אחר שהביאו מים שלנו בשביל אפיית המצה שמורה דערב חגה"פ שהי' גם כ"ק הרבי זצ"ל הולך בשביל

(46) שלמה ברדה, 'פסח בליובאוויטש', בתוך התמים, גיליון מ, עמ' 44, הערה 1.

הבאת והכנת מים הנ"ל וממילא מובן שהי' הולכים גם המשפיעים והמשגיחים של הישיבה וגם כל הבחורים, והי' המנהג שאחר הבאת המים הנ"ל הי' הולכים ריקוד גדול על החצר, מהחדר בו הי' יושב בתמידות הרבי זצ"ל היו יוצאים לחנונות להחצר, וראה והביט הרבי זצ"ל מהחלון איך שהבחורים מרקדים והי' בין הבחורים המרקדים גם הב' שמשון ז"ל הנ"ל, ואמר הרבי זצ"ל איך האב געזעהען שמשון וויטעבסקער האט געטאנצט נאך דעם בריינגען מים שלנו און בייא עם האט מאיר געווען יחידה שבנפש.

"(כמובן אני לא שמעתי זה מפי קדשו של הרבי זצ"ל בעצמו אמנם כך אמרו כולם אח"כ בליובאוויטש. אמנם אני הכותב שמעתי מהב' התמים רפאל הכהן ז"ל מגערמאנאוויטש שהי' אז מהבחורים היותר מצויינים בכל הדברים . . . ושמעתי ממנו . . . שנזדמן לו לרקד ג"כ אז והי' בקרוב אצל הב' שמשון ז"ל הנ"ל ונזדמן לו לראות אותו בפנים ואמר שכ"כ היו פניו זוהרים (געשיינט) עד שא"א הי' להסתכל בו. זה שמעתי מהב' רפאל ז"ל הנ"ל בעצמו".⁴⁷

שמועה זו חזרה על עצמה בכתבי ר' רפאל נחמן כהן,⁴⁸ ר' יהודה חסריק.⁴⁹ אך שניהם לא נכחו באירוע.

הרב רפאל כהן – הנזכר בסיפורו של הרב פרלוב – סיים את לימודיו בישיבת תומכי תמימים בשנת תרע"א,⁵⁰ וא"כ יוצא אשר התבטאות הרבי הרש"ב נאמרה בשנה זו, או באחת השנים שקדמו לה. א"כ נמצאנו כי חפיפת השנים וסגנון ההתבטאות הקרוב בסגנונו הביאו לשער כנ"ל, כי שמשון מילנר הוא הוא נשוא הדברים בשיחה.

קשה לשלול השערה זו כאשר חסרים פרטים רבים אודות שמשון מילנר. ר' יהודה חסריק בסיפורו ציין כי שמשון מילנר למד בשנים תרס"ז-תר"ע. אך ככלל, אין לדייק בתאריכים שמוסר, כי אינם מדויקים (ואכ"מ).

כמו כן קשה לאמת אותה כאשר חסרה עדות ישירה המתייחסת לכך, מלבד ההסתברות ההגיונית הנ"ל, וסוף סוף הדברים לא יצאו מכלל השערה.

(47) חיים מרדכי פרלוב, לקוטי ספורים, עמ' רטו.

(48) רפאל נחמן כהן, ליובאוויטש וחייליה, עמ' 53, ושם, "אמרו שזה הי' שמשון וויטעבסקער ע"ה"; הנ"ל, שם, עמ' 350; הנ"ל, שמועות וסיפורים, ניו יורק תש"נ, ג, עמ' 243.

(49) יהודה חסריק, רשימות דברים, ניו יורק תשס"ט, עמ' 174.

(50) ראו האח, גיליון 36, כ"ו מנ"א תרע"א, עמ' 2-1 – משם עולה שהתחתן בעת ההיא. ואפשר שסיים את לימודיו זמן מה לפני כן. בקיץ תר"ע הוא עודנו נמצא בישיבה (הרב ישראל ג'ייקובסון, זכרון לבני ישראל, ניו יורק תשנ"ו עמ' כה).



לעילוי נשמת

האשה החשובה והכבודה

מרת חנה עטיקא ע"ה

בת ר' נטע זאב ע"ה

גערליצקי

נפטרה ביום י"ז כסלו ה'תשס"א

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתה שיחיו

לזכות

הילד יוסף יצחק שיחי'

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו

ביום שבת קודש, ב' כסלו ה'תש"פ

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנו
ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה
בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ח ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת מלכה שיחיו

טלזנר

ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ג ר' צבי הירש וזוגתו מרת לאה מרים בלומא שיחיו
טלזנר

לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת רחל ע"ה פינסאן

בת הרה"ח הרה"ת המשפיע הנודע ר' אברהם ע"ה דריזין (מאיאר)

נלב"ע ביום חמישי י"ב כסלו ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' קלונימוס קלמן בן הרה"ח ר' שלמה ע"ה

נלב"ע

כ' חשון ה'תשע"ה



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ח ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי' שיחיו

דרימער



לזכות

מורנו היקר והנערץ

הר"מ המפורסם והנודע לתהילה

מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים' - 'אהלי תורה'

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום ג' - שהוכפל בו כי טוב - י"ד מרחשון
ה'תש"פ

יה"ר מהש"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו

וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו ולקדש שם

שמים ברבים,

עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' אריה הכהן ומשפחתו שיחיו

שוטנשטיין

לעילוי נשמת

אבינו מורינו הו"ח אי"א

הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה

בן הרה"ח ר' בן ציון שו"ב ע"ה

גייסינסקי

נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח אלחנן שיחי' וזוגתו מרת רבקה מלכה תחי'

ומשפחתם שיחיו

גייסינסקי

לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שיחי' וואלאוויק
 והכלה מרת חי' מושקא שתחי' ראזענבלום
 לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
 ביום ב' ד' כסלו ה'תש"פ
 יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
 כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר
 מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת הענטשי שיחיו וואלאוויק
 הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת בתי' שיחיו ראזענבלום