

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 ה [אלף-קעג]

ש"פ ויחי - חזק

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 ויחי - חזק
גליון ה [אלף-קע"ג]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 6 ענינים של אליהו ומשיח ללמד תורה
הרב חנני' יוסף אייזנברך
- 8 ברכות שחלק מחכמותו ומכבודו במלך המשיח
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- 11..... הערה קטנה במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו – תשנ"ב
הרב אברהם אלטר הלוי הבר
- 13..... לשון עם ולשון את
הרב חיים רפופורט
- 16..... יסוד מדת הבטחון
הרב מנחם מענדל מישולבין
- 18..... תשועה גדולה ופורקן
הנ"ל

נגלה

- 19..... בני בנים הרי הם כבנים
הרב אליהו נתן סילבערבערג
- 26..... כסף קידושין מכי יקח
הנ"ל
- 31..... ביאור טעמא דב"ש כנגד פרי החג
הרב שרגא פיינויל רימלער
- 32..... 'חזי לאיצטרופ' רק כשהוא עצמו 'חזי'
הת' דב בעריש רוטנברג

חסידות

33.....גופו אדם הראשון יציר כפיו של הקב"ה אינו בדרגת הגוף אחר תחה"מ
הרב משה מרקוביץ

34.....מי שת בטוחות חכמה
הנ"ל

הלכה ומנהג

35.....אם מנהגנו לומר תחנון בבין השמשות?
הרב לוי יצחק ראסקין

37.....דעת רבנו הזקן בגדר החיוב של כבוד שבת
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

39.....ילקוט שהכניסו לתוך הכביסה ובתוכו סידור ונמחק הרבה ממנו אם צריך גניזה
הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס

41.....כתיבת השם פינחס בכתובה
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

46.....'אביו' או 'רבו' מי קודם לסנדקאות
הנ"ל

47.....הדלקת נ"ח כמהדרין מן המהדרין לאחר שכבו נרות הראשונות
הרב חנוך ביסטר'צקי

51.....אם יש איסור מחיקת השם ב'קינדל' (גליון)
הרב מאיר צירקינד

פשוטו של מקרא

52.....כמה שנים ישב יוסף בבית הסהר לפי פשוטו של מקרא
הרב וו. ראזענבלום

55.....פרשת ויחי
הת' מנחם קלמנסון

62.....כתנת פסים (גליון)
הת' שמואל גורארי'

שונות

- 63.....'וחטאך בצדקה פרוק' תיקון ל'והעמיד צלם בהיכל'.....
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 65.....מקום התפילה במוצש"ק.....
הרב מנחם מענדל רייצס
- 67.....עוד אודות פטירת האבן עזרא.....
הת' אברהם גולדשמיד
- 68.....דרגת ה"בינוני" במאמרי אדמו"ר הזקן.....
הרב אליהו מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד יו"ד שבט - שבעים שנה ה'תש"פ
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ה', ד' שבט 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 מזל טוב

ברגשי שמחה

מביעים אנו את ברכותינו ברכת מזל טוב

לידידינו היקרים, הני תרי צנתרי דדהבא

הדגולים והאהובים, הנודעים בכישרונותיהם 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

הרב הת' הנעלה שמואל שי' בראנשטיין

וחבר המערכת "הערות וביאורים" בשנת תשע"ו

הרב הת' הנעלה מנחם מענדל שי' וואלאוויק

לרגל חתונתם 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

עניני גאולה ומשיח

ענינים של אליהו ומשיח ללמד תורה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

"כבס ביין לבושו ובדם ענבים סותה" (בראשית מט, יא), וברש"י: "סותה לשון מין בגד הוא ואין לו דמיון במקרא". ובצפנת פענח ציין למס' כלים פט"ז מ"ז: "ואמום של עושה סותות, ובר"מ: "וסותות הוא הבגד ובדם ענבים סותה כו".

ובמדרש רבה (צח, ט): "כבס ביין לבושו שהוא מחוור להן דברי תורה (שמלך המשיח מלבן להם דברי תורה באר היטב, מת"כ), ובדם ענבים סותה, שהוא מחוור להם טעויותיהם (במה שטעו בדברי תורה עד עתה יחזור להם מלך המשיח, מת"כ). א"ר חנין אין ישראל צריכים לתלמודו של מלך המשיח, שנאמר (ישעי' יא): "אלא גויים ידרוש" לא ישראל. אם כן למה מלך המשיח בא ומה הוא בא לעשות, לכנס גלויותיהם כו".

ולכאורה פליאה נשגבה מה זו שאלה "למה מלך המשיח בא ומה הוא בא לעשות", הלא כל היעודים יתקיימו אז, ותפקידים רבים נועדים לו כמי שימשיך מלכות בית דוד אביו [ולכאורה דוחק לומר שהמדרש הולך בשיטת "אין משיח לישראל" כמש"כ אחד המפרשים] וצ"ע.. ומבואר מזה, שעיקר ענינו של המשיח הוא ללמד לישראל תורה, וכמו שהאריך הרמב"ם בסוף הל' מלכים: "ובאותו הזמן כו' ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה'". וזהו הדבר הראשון והעיקרי שבו.

וידועים דברי אדמו"ר האמצעי בשער האמונה פנ"ו שמשה רבינו ילמד את התורה הנגלית לכל ישראל, ומשיח ילמד את פנימיות התורה לכל ישראל, עי"ש בארוכה, והובא הרבה במאמרי ושיחות קודש רבינו.

ועל דרך זה באליהו הנביא, שענינו לבאר ספיקות בהלכה, וכבר נז"נ בזה גדולי האחרונים, אם רק במציאות הדבר או גם בדינים ועי' באנצ'ת ערך אליהו, ואכ"מ.

ב

והנה איתא בבבא מציעא קי"ד ע"א: "אשכחיה רבה בר אבוא לאליהו דקאי בבית הקברות של עכו"ם כו', אמר לו: מהו שיסדרו לבעל חוב, אמר לו: גמר מיכה מיכה מערכין כו', מניין לערום שלא יתרום וכו', אמר לו: לאו כהן הוא מר, מאי טעמא קאי מר בבית הקברות, אמר לו: לא מתני מר טהרות כו'" ע"ש.

ולכאורה פלא, אם סבר רבה בר אבוא שאסור היה לו לאליהו להיות בבית הקברות, למה לא שאלו מיד "מה לכהן בבית הקברות" (עי' בתוס' שם) והמתין עד שהשיב לו על שתי ההלכות, ורק אז שאל "לאו כהן הוא מר, מאי טעמא קאי מר בבית הקברות".

ומכאן, שהדבר הראשון שהיה נוגע לרבה בר אבוא, היה קודם לכל לברר ספיקותיו להבין הלכות בתורה, ולכן שמח שפגש באליהו שענינו כידוע לפתור כמה וכמה ספיקות בהלכה [ועי' בשבת ק"ח ע"א ובמהר"צ חיות שם וגלינוי הש"ס שם], ולכן הדבר הראשון ששאל אותו היה ענינים בהלכה שהיה מסתפק בהם באותה שעה.

ומבואר שאליהו הנביא זכור לטוב, אפילו מה שנראה עיקר ענינו הוא לבשר בשורות טובות לישראל, וכלשון שאומרים בברכת המזון: "הרחמן הוא ישלח לנו את אליהו הטוב ויבשר לנו בשורות טובות", אף על פי כן, לפני הכל, ענינו ללמד ולבאר ענינים בתורה.

ועי' בפיוט "אליהו הנביא" שיש אומרים במוצאי שבת קודש: הוא "איש תשבי על שמו נקרא, תצליחנו על ידו בתורה, תשמיענו מפיו בשורה טובה במהרה", הנה מקדים את "תצליחנו על ידו בתורה" ל"תשמיענו מפיו בשורה טובה במהרה".

ג

ברוך זו ניתן להסביר את סיפור המעשה בברכות ג' ע"א: "תניא א"ר יוסי: פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, בא לאליהו זכור לטוב ושמר (והמתין, רש"י) לי על הפתח עד שסיימתי תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי: שלום עליך רבי, ואמרתי לו: שלום עליך רבי ומורי, ואמר לי: בני מפני מה נכנסת לחורבה זו? אמרתי לו: להתפלל, ואמר לי: היה לך להתפלל בדרך, ואמרתי לו: מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי עובדי דרכים, ואמר לי: היה לך להתפלל תפלה קצרה. באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים: למדתי שאין נכנסין לחורבה ולמדתי שמתפללין בדרך ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה, ואמר לי: בני מה קול שמעת בחורבה זו? ואמרתי לו: שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת: אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות, ואמר לי: חייך וחי ראשך, לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך, ולא זו בלבד אלא בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיא הגדול מבורך, הקדוש ברוך הוא מנענע בראשו, ואומר:

אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם".

ד

וכל פרטי המעשה על כל דקדוקיו, הלא המה מבוארים היטב באריכות גדולה בסה"ק "קהלת יעקב" (לבעמ"ס מלוא הרועים) לברכות, ואעפ"כ לא נגע בפרטים שנוגעים אל הפשט ולכאורה דורשים הבנה: א. מה זה שרבי יוסי אמר "באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים", עוד לפני המשך סיפור המעשה, ששאלו אליהו מה שמע בחורבה כו'. ב. מה זה ששילש לומר "למדתי" ולמדתי" ולמדתי".

ומבואר מזה, שהעיקר שהיה חשוב לרבי יוסי, הוא לימוד התורה וההלכה מפי אליהו, ועל כן מדייק, שמיד ששמע שלש הוראותיו הנה "באותה שעה למדתי וכו'", ורק אחר כך סיפר את המשך הסיפור ששמע בת קול וכו'. ולכן שילש את הלשון "למדתי", להדגיש את גודל ועיקר הענין, במה שלמד שלש הלכות מפי אליהו וזכור לטוב כל אחת בפני עצמן, כראוי למי שלומד ומעיין בדבר.



ברכות שחלק מחכמתו ומכבודו במלך המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ ביישיבה

אם יכלול שתיהם בברכה אחת

איתא בברכות נח, א "תנו רבנן: הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו.. הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק מכבודו ליראיו, וכן נפסק ברמב"ם הל' ברכות פ"י הי"א, ובשו"ע או"ח רכ"ד סעי' ו-ח.

ולפי"ז פשוט דכשנוכח ב"ב לראות פני משיח נברך גם ב' ברכות אלו (כמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט ה"ב: "מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה", וברכה על מלכותו) וכן מבואר בכ"מ.

והנה בס' מכתבי תורה (מכתב סד) מהגה"ק רא"מ מגור זצ"ל במכתב לאחיו הגה"ק ר' משה בצלאל הי"ד כתב וז"ל: נסתפקתי ברואה מלך ישראל וגם הוא חכם אם כולל שניהם שחלק מכבודו ומחכמתו ליראיו עכ"ל. וספק זה נוגע גם לגבי ראיית פני משיח שהוא חכם ומלך, אם צריך לברך ב' ברכות, או יכלול שניהם "מכבודו ומחכמתו" בברכה אחת.

ואח"כ הוסיף לו עוד בענין זה בזה"ל: מכתבך קבלתי ואיני יודע למה ר"ח ושבת הם ענין אחד", ופירש המהדיר שם הכוונה, דנראה שרמ"ב כתב לפשוט הספק שבמכתב הקודם, אם הרואה מלך ישראל שהוא גם חכם כולל שתי הברכות ואומר שחלק מכבודו ומחכמתו ליראיו, מהא דאמרינן בברכות מט"א, דאין חותמין בתרתי. ועל זה השיב הרא"מ דזה דמי להא דחתמין בשבת ראש חודש מקדש השבת וישראל וראשי חודשים דלא חשיב לחתימה בתרתי כדאמרינן בגמרא שם לענין מקדש השבת וישראל והזמנים, ופירש רש"י דאין כאן אלא ברכת מקדש שמברך להקב"ה שמקדש השבת והזמנים, וא"כ הכא נמי לענין ברכת שחלק אין כאן חתימה בתרתי משום שהוא ענין אחד שהקב"ה חולק משלו ליראיו.

היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים

והנה בס' תשובה מאהבה (ח"ב סי' רל"ז) בתשובה להגאון בעל טעם המלך שנסתפק בשאלה הנ"ל, כתב לו לא ידעתי מה זו שאילה, אין ספק אצלי שעל מלך שהוא חכם צריך לברך שתי ברכות כמו הרואה את החכם שהוא נאה שמברך שתיים שחלק מחכמתו ושכח לו בעולמו וכו' ולא יכול לברך ברכה אחת שהיא כוללת שתיים, דהיינו שחלק מכבודו ומחכמתו כי לא מצינו בברכות הנהנין לפניו כה"ג וכו' ע"ש. ומביא ראי' משו"ע או"ח סימן רטז סעי' י': "היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים, מברך על כל אחד ברכה הראויה לו" הרי שאינו כוללם ביחד ומסיק שאם יכללם בברכה אחת ה"ז משנה ממטבע שטבעו חכמים ולא יצא יד"ח עיי"ש.

אלא דבשו"ת מהר"ם די בוטון (סי' לח) כתב וז"ל: נשאלתי על מי שרוצה לערב ב' עירובין בבת אחת זה אחר זה עירובי חצירות ועירובי תבשיליו אם די בברכה אחת לשניהם או דילמא צריך לברך ברכה בפני עצמה לכל א', ונראה לע"ד דדי לכוללן בברכה אחת לשניהם ומברך על מצוות עירובין, ואמינא לה ממה שכתב הרמב"ם בפ"א מהלכות מעשר הט"ז וז"ל: המפריש מעשר זה מברך תחלה כדרך שמברכין על המצות וכן מברך על מעשר שני ועל מעשר עני ועל מעשר מן המעשר מברך על כל אחד בפני עצמו, ואם הפריש הכל זה אחר זה מיד ולא סח ביניהן כוללן בברכה אחת ומברך להפריש תרומות ומעשרות עכ"ל, ה"נ דכוותא כולל ב' עירובין בברכה אחת אם לא סח ביניהם עכ"ל, הובא בהגהות הגרע"א לאו"ח (סי' שס"ו סעי' י"ד, וסי' תקכ"ז סעי' י"ב) וז"ל: אם מניח ע"ח וגם עירובי תבשילין מברך ברכה אחת על מצות עירובין, שו"ת מהר"ם די בוטון סי' ל"ח עכ"ל.

ועי' גם ביד אפרים (או"ח סימן שסו) שכתב: "מברך על מצות עירוב. ועיין במהר"ם די בוטון סימן ל"ח הרוצה לערב עירובי חצירות ועירובי תבשילין כאחד, אם לא סח ביניהם יוכל לכולל בברכה אחת ויברך על מצות עירובין, כמו שכתב הרמב"ם [מעשר א, טז] על הפרשת תרומות ומעשרות, ע"ש. ונראה דלכתחלה יש לו לפרש עירובי חצירות ועירוב תבשילין. אף על גב דאם עושה כל אחת בפני עצמה אומר על

מצות עירוב בסתם, מכל מקום כיון שכוללן יחד יש לו לפרש כל אחת בפני עצמה, דליפרט הברכה טפי עדיף כדאמרינן [ברכות מ, א] תן לו מעין ברכותיו". וראה בס' פסקי תשובות סי' תקכח סעי' א' ובהערות שם, ולפי"ז לכאורה י"ל גם בנדו"ד במלך וחכם שכוללם בברכה אחת.

ועי' במחזיק ברכה (סימן רטז סעי' ב') שכתב: "מי שיש לפניו עצי ועשבי בשמים שמעתי מהרב מהר"ח מברעסלא נר"ו שרבני פולין נהגו לברך על שתיהן ברכה אחת בנוסח זה: בא"י אמ"ה בורא עצי ועשבי בשמים, והוקשה בעיניו הדבר דלא מצינו שתקנו חכמים לכלול כי אם בברכת מעין שלש על המחיה ועל הגפן ועל העץ, וכתבו התוס' (ברכות מד, א סוד"ה על העץ) דאע"ג דאין חותמין בשמים דאין עושין מצות חבילות חבילות, השבח קאי על הארץ שמוציאה מזונות ועץ וגפן עיי"ש, וא"כ הכא מאין הרגלים לכלול? והגם דפסק הרמב"ם (הל' חומ"צ פ"ח) דיאמר בלילי התקדש חג אשר קב"ו ולאכול מצה ומרור, שאני התם דהיא מצוה אחת, כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ושוב מצא הדבר מפורש בירושלמי גבי המפריש תרומה ותרומת מעשר וחלה, וכן פסק הרמב"ם דכולל בברכה ראשונה הכל וה"ה הכא זהו תורף דברי הרב הנזכר" אלא דבקו"א שם כתב דיש לדחות הראי' ממעשר, דתרומה, ותרומת מעשר, ומעשר, כולהו סריכי ואגידי וממשמשינן ובאין, הלכך כחדא חשיבי, אבל לברך עצי ועשבי בשמים לא, דאינם מוכרחים לבוא שתיהן עיי"ש ובס' מראית העין ליקוטים סי' יא.

דעת החיד"א דתלוי אם אגידי להדדי

ולכאורה מוכרח לומר כסברת החיד"א שיש לחלק ביניהם, שהרי הרמב"ם פסק כנ"ל לענין מעשר שכוללם כולם בברכה אחת, אבל בדין בשמים פסק (הל' ברכות פ"ט הל' ד): "היו לפניו בושם שהוא עץ ובושם שהוא עשב אין ברכה אחת מהן פוטרת את חבירו, אלא מברך על זה לעצמו ועל זה לעצמו" ומאי שנא ממעשר? ולפי סברת החיד"א א"ש דבמעשרות כיון דאסור לאכול עד שיפריש כולו לכן כחדא חשיבי משא"כ בבשמים דשייך אחד בלי השני שם מברך על כל חדא וחדא, ולפי זה יש לדחות גם ראיית מהר"ם די בוטון ממעשרות לגבי עירוב, כיון דעירוב אפשר לעשות אחד בלי השני, ולא אגידי להדדי.

ולפי"ז אולי י"ל גם בנדו"ד, כיון דמהותו של משיח הוא רב ומלך ביחד, וכן הוקבע מן השמים שכן צריך להיות (ראה לקו"ש חכ"ג ע' 197 הערה 59, וחי"ט ע' 170) לכן שפיר יש לכלול שניהם ביחד, ויל דאינו כמו בשאר מלכים דאף אם הוא חכם ג"כ, כיון שאין זה מוכרח, מברך ב' ברכות.

ועי' בסדר ברכת הנהנין פרק יא סעי' ז' וז"ל: וכן אם עצי ועשבי בשמים שחוקים ומעורבים יחד בעינם בלי תערובות שמן מברך על ריחם בורא מיני בשמים, אבל אם

אינם שחוקים ואפשר להפרידם צריך לברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו עכ"ל. ולפי"ז כתב בפתח הדביר (סי' רכ"ד, ע' צז) דכיון דרק אם אפשר להפרידן מברך ברכה בפ"ע על כל אחד, אבל אם אי אפשר להפרידן מברך ברכה אחת, -אף דשם מברך "מיני בשמים" שכולל שתיהן - א"כ בנידון דחכם ומלך דכיון דאי אפשר להפריד זה מזה, ואי אפשר לחלק ראית כל מעלה בפני עצמה, ותיכף בראות גופו נתחייב בשתיהן, הו"ל כנתערבו ומפרט שניהם בברכה אחת עיי"ש.

אבל בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צ"א אות כז) כתב דבראיית פני משיח צריך לברך שתי ברכות שחלק מחכמתו ושחלק מכבודו, וטעמו משום דאין חותמין בשתים (ברכות מט, א) עיי"ש. אבל במכתבי תורה כנ"ל דחה ראי' זו, ויל"ע עוד בכל זה ואין הזמן גרמא.



תורת רבינו

הערה קטנה במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו - תשנ"ב

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

משפיע בנחלת הר חב"ד

בתחילת המאמר מביא "כידוע אשר סבת הקטרוג והמאסר למטה היה מצד השקו"ט למעלה ע"ד הפצת רזי תורה באתגליא ועד שיגיע לכאו"א, וכאשר היה הפסק דין למעלה להפיץ רזי תורה (ואדרבה ביתר וביתר עז מכמו שהיה קודם המאסר), נתבטל במילא הדין למטה, ויצא לחירות" עכלה"ק.

והיינו שכל המאסר למטה הוא רק מצד השקו"ט למעלה.

ולכאורה יש כאן "קלאץ קשיא", מדוע כאשר הרשב"י גילה את פנימיות התורה, לא היה למעלה שקו"ט. וכן כאשר האריז"ל גילה את הקבלה, ג"כ לא היה שקו"ט למעלה. וכן כאשר הבעש"ט גילה את החסידות, ג"כ לא היה שקו"ט למעלה.

והראיה לכך שלא היה שקו"ט למעלה, - כי כל הצדיקים האלו לא ישבו במאסר וכו'. ומדוע רק אצל אדמו"ר הזקן הי' הקטרוג.

ונראה לכאורה התשובה פשוט, והוא:

שלכל הצדיקים הנ"ל היה הוראה מלמעלה לגלות את פנימיות התורה כפי שהם גילו, וכידוע אצל הרשב"י שביום הסתלקותו, בל"ג בעומר, אמר להחבריא קדישא שעכשיו, היום, יש לו רשות לגלות את מה שעד עכשיו היה אסור לו לגלות, ואכן גילה סודות עליונים. ומזה מובן שלפני זה היה לו רשות לגלות את מה שגילה קודם.

וכן אצל האריז"ל שכתב שמותר ומצוה לגלות זאת החכמה, כנראה, בודאי היה לו הוראה מלמעלה לגלות לתלמידו הרח"ו כל מה שגילה.

ובקשר להבעש"ט הרי ידוע שהוא עצמו מאד לא רצה להתגלות, ומשמים דאגו ועשו כל מיני מאמצים לגרום שהבעש"ט יסכים וירצה להתגלות, ולכן התגלה וגילה את החסידות.

וכנראה שאצל אדמו"ר הזקן, לא היה לו הוראה מפורשת בזה להפיץ פנימיות התורה בהבנה והשגה לכאו"א, - ורק שמסר נפשו להפיץ זאת לטובת עם ישראל.

ולכן היה שייך שיהיה למעלה קטרוג ושקו"ט בזה, אך לבסוף היתה ההחלטה כנ"ל שיפיץ ואדרבה ביתר שאת וביתר עז.

ועפי"ז יובן ביותר, מה שמוכא שאדה"ז מסר נפשו להפיץ את פנימיות התורה בחכמה בינה ודעת בהבנה והשגה שיובן לכאו"א.

דלכאורה מהו המס"נ בזה (והרי לכאורה הוא לא ידע שתהי' המלשינות עליו ואסרו אותו עבור זאת).

אלא שהמסירות נפש היא הא גופא, שאעפ"י שלא היה לו הוראה מלמעלה ע"ז, אעפ"כ מסר נפשו על כך.

ויש לעיין ולפרש את המס"נ בכמה אופנים:

המס"נ למען הצלת עם ישראל, בידעו את מיעוט הדורות, ובלי הגילוי דפנימיות התורה בהבנה והשגה לא יוכלו ח"ו לעמוד בהנסיונות דעקבתא דמשיחא, וע"כ גילה את פנימיות התורה בהבנה והשגה על אף שלא נצטווה על כך.

וכן אולי גם המס"נ שחשב לטובת עם ישראל, שחשב שמגיע להם שיטעמו ממאכלי שבת בערב שבת, שיטעמו מהגילוי שיהיה בימות המשיח כבר עתה בסוף הגלות, ומסר נפשו לטובתם.

וכן המס"נ למען הקב"ה, כי מאחר שהתכלית של כל הבריאה הוא שתהיה לו ית' דירה בתחתונים, והרי הדירה האמיתית היא כאשר יודעים ומכירים את האמת שאין עוד מלבדו, כמ"ש בתניא פל"ג "יחוד ה' האמיתי אשר אפילו בארץ מתחת אין עוד מלבדו וזו היא דירתו בתחתונים", ולכן מסר נפשו להפיץ את פנימיות התורה, אחדות

הוי', בהבנה והשגה דוקא וכו', שעם ישראל ידע האמת ויתנהג בהתאם, וזו היא הדירה בתחתונים.

ויתן ה' שנזכה לקלוט בנפשנו את פנימיות התורה כפי שאדה"ז מסר נפשו עליה, והעיקר שיביא לידי מעשה, כפי שהרבי אומר בכל שיחה, שהעיקר הוא המעשה, וזוהי מעלתם של מוסד השלוחים שיצר הרבי, שהם פועלים במשך כל ימות השנה במעשה בפועל להפיץ את המעינות והיהדות במעשה בפועל גם בחוצה, ועי"ז נזכה כולנו לגאולה האמיתית והשלימה במהרה בימינו אמן ומיד ממשי.



לשון עם ולשון אֵת

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

ורב ומו"צ – לונדון, אנגלי

בהתוועדות ג' תמוז ה'תשכ"ד (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' י) הניח רבינו זצוקללה"ה יסוד בדקדוק לשון התורה, וז"ל:

"לשון עם שייך כשיש דמיון בין שני הדברים. כדרשת רז"ל (קדושין עו, ב) עה"פ (במדבר יא, טז) 'והתיצבו שם עמך', עמך בדומין לך, דהגם שלשון עם מורה על דבר טפל, מ"מ, יש לו דמיון להעיקר. ועד"ז הוא בלשון אֵת שמורה על דבר טפל, כדרשת רז"ל (פסחים כב, ב) עה"פ (שמות כא, כח) אֵת בשרו, את הטפל לבשרו, ומ"מ הוא בדומה להעיקר, כדרשת רז"ל (קידושין שם) עה"פ (שמות יא, כב) ונשאו אֵתך, אתך בדומין לך. ומבואר בספרי דקדוק, דהטפל המרומז בלשון אֵת הוא טפל יותר מהטפל שבלשון עם".

ומוסיף בשולי הגליון, וז"ל: ועפ"ז יש לבאר השינוי בלשון הכתוב (במדבר שם טז-יז) שבתחלת הענין כתיב 'ולקחת אותם אל אוהל מועד והתיצבו שם עמך', ולאח"ז 'ונשאו אתך במשא העם', כי כשנכנסו לאוהל מועד לשמוע דיבור מפי הקב"ה (פרש"י שם), משה וזקנים (כמו) שוין, ולכן נאמר 'עמך'. משא"כ ב'ונשאו במשא העם' נרגש יותר שהם רק טפלים למשה – 'אתך', עכ"ל.

הנה על מ"ש ע"ד החילוק בין לשון "את" ללשון "עם", יש להעיר:

(א) ממ"ש בספר 'קול אליהו' (ריש פ' בלק) להגר"א מווילנא ז"ל זיע"א¹, ד"יש

1) לשון הרה"ק רלווי"צ – אביו של רבינו זי"ע – על הגר"א (ליקוטי לוי יצחק, ליקוטים על פסוקי תנ"ך ומחז"ל, פ' חיי שרה, עמ' מא).

חילוק בין תיבת 'עם' או 'עמו' ובין תיבת 'את' או 'אתו', כי תיבת 'עם' יורה השיווי בדבר ההוא דקמיייר, ופעולת שניהם על כוונה אחת ממש, אך תיבות 'את' או 'אתו' יורה שהגם שהם עושים זה הדבר ביחד, אך לא על כוונה אחת, ולבם אינם שווים". ועפ"ז ביאר חילוקי הלשונות בהכתובים (שם)².

(ב) ממ"ש בספר 'יאיר אור'³: "אתו מורה שהשני החבר לו הוא טפל לו, עמו מורה השווי והצירוף לשניהם ששונים במעלה ולא טפל לחבירו"⁴.

(ג) ממ"ש הנצי"ב בספרו 'העמק דבר' עה"ת (בראשית כב, ה) "דעם משמע יותר השתוות מאת"⁵, ע"ש.

ואחרון לדפוס אבל ראשון בדורות חביב:

(ד) ממ"ש בספר 'מר קשישא' (להג"ר יאיר חיים בכרך)⁶ ערך 'עם הדומה לחמור' [ראה יבמות סב, א. ובכ"מ]: "קבלתי שגם כן ענינו העין בחיריק, ור"ל עם דבקרא משמעותו שדומה לו, כי בכה"ג דרשו ז"ל "והתיצבו שם עמך", בדומין לך, משא"כ

(2) ראה גם 'הכתב והקבלה' (במדבר כב, יב) "יש הפרש גדול בין לשון הליכה המחובר במלת עמהם, ובין המחובר במלת אתם . . . לכן באמרו ית' אליו לשון 'לא תלך עמהם', הנה יורה מניעת הליכת הפועלת, שלא ישתתף עמהם לילך כדי למלאות כוונת משאלותם כו', ועדיין לא נכלל בלשון זה מניעת ההליכה מכל וכל; אמנם בפעם שנית אמר לו לשון 'לך אתם', ואין במשמעות לשון זה כ"א ההליכה בעלמא כו', והודיעתנו התורה כוונתו הרעה כו', כי אמרה 'יילך עם שרי מואב', הנה לשון הליכה מחובר במלת עם, אשר יורה על הליכת התועלת למלא משאלות לבבם . . . וראה אתה הקורא שני לשונות בדרו"ל, בהא דשני נערי עמו' דבלעם ארו"ל במדרשם למדה תורה ד"א שהיוצא לדרך צריך שנים לשמשו, וב'ויקח שני נערי אתו' דאברהם ארו"ל למדה תורה ד"א שהיוצא לדרך לא יצא בפחות משנים, דייקו בעניינא דבלעם מלת לשמשו ולא בעניינא דאברהם, דשם באברהם לשון אתו, שאין הוראתו השתתפות והתחברות תועלתית וכדומה, אמנם בבלעם נאמר לשון עמו אשר יורה כפי המבואר התחברות התועלת ולתשמישו".

(3) "בנתיבות שמות ופעלים הנרדפים בלשוננו הקדושה" להמלבי"ם (ווילנא תר"ס), אות אל"ף סמ"ה (יב, ב).

(4) וראה ספרי הג"ר אהרן לוי"ד [ברכת אהרן על מס' ברכות (דראטהביטש תרע"ג) מאמר צג; שו"ת אבני חפץ (מינכן תש"י) סי' פג] ממ"ש בזה הכלל.

(5) ראה גם העמק דבר עה"כ בראשית שם, ג; שם יג, ה; כד, נד; במדבר יא, יז: "דאע"ג דאתו ועמו משמעות אחת, ממ"ש יש הבדל קליש בין שתי הלשונות, דעמו משמע יותר השתוות המדברים מלשון אתו והראה הקב"ה ענותנותו בשעת דכאות רוח משה כו' וכדכתיב (ישעי' נז, טו) ואת דכא אשכון". ועוד.

(6) בעהמח"ס שו"ת חוות יאיר וחות השני. 'מר קשישא' יצא לאור בפעם הראשונה מכת"י ע"י מפעל תורת חכמי אשכנז, מכון ירושלים, תשנ"ג.

לדרוש עם [אל תיקרי עם, אלא] עם – זר [הוא], ומה ענין עם לשני נערים."

ועל מ"ש רבינו שגם לשון עם מורה על 'טפל במקצת' עכ"פ, יש לציין למ"ש בברכי יוסף להחיד"א (או"ח סי' תכג אות ג) ע"פ המדרש (הו"ד בתוד"ה מכנף - סנהדרין לו, ב) שבשבת ויו"ט י"ל בקדושת כתר [לא 'ועמך ישראל' אלא] "עם עמך ישראל", "דבשבת ויו"ט ישראל הם עיקר" ולא המלאכים "ולהכי אמרינן עם עמך ישראל".

ובברכי יוסף שם הביא גם מ"ש התוס' ישנים (יומא פה, ב ד"ה תשובה בעיא יוהכ"פ), שנחלקו הראשונים בפ' המשנה (אבות פ"ב מ"ב) "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" שר"ת אמר שמהלשון עם משמע "דת" טפל לגבי דרך ארץ" והר"ר אלחנן דייק ממ"ש (אבות שם) "וכל תורה שאין עמה מלאכה" דתורה עיקר, ע"ש מ"ש בזה.

אלא דבמ"ש ב'מר קשישא', שמעולם לא דרשו לקרות "עם החמור" בפת"ח, אלא שמלשון הכתוב "עם החמור" (ולא "את החמור") אנו למדים שהנערים היו דומים לחמור, יש להעיר מדברי הגמרא (כתובות קיא, א): "אמר רבי אבהו, אפילו שפחה כנענית שבא"י מובטח לה שהיא בת העוה"ב, כתיב הכא (ישעי' מב, ה) [נותן נשמה] 'לָעַם עֲלִיָּה', וכתיב התם (בראשית כב, ה) 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור". ומפשטות לשון הגמרא, שדרשו גז"ש מהכתוב "לעם עליה" והכתוב "עם החמור", משמע שהדרשה היא [ע"ד אל תיקרי "עם החמור", בעי"ן חרוקה, אלא בעי"ן פתוחה] "עם החמור" - "עם הדומה לחמור", דאלה"כ אין כאן גז"ש. [ובכמה מקומות מצינו שדרשו כעין "אל תקרי כו' אלא" אף שלא נאמר הלשון "אל תקרי כו' " בפירושו⁸]. וכ"כ בחידושי אגדות מהרש"א (כתובות שם) "ועם מלשון עם, כמו 'לָעַם עליה' ד'עם' כולל נמי שפחה"⁹.

וכ"מ מהא דאיתא במדרש (ב"ר פנ"ו, ב): "ומנין שהעבדים דומין לבהמה, מהכא, שבו לכם פה עם החמור, עם החמור", ומכפל המילים מוכח לכאורה שכוונת המדרש היא לדרוש הכתוב "עם החמור - עם החמור". וע"פ כל הנ"ל הי' נ"ל שלכל היותר י"ל דזה שתיבת "עם" מורה על דמיון והשתוות בין המצורפים יחד הי' מהיסודות לדרשת חז"ל, אשר מפני זה אכן דרשו לקרותו "עם החמור" ופירושו "עם הדומה לחמור"¹⁰,

(7) ולענין יום טוב - ראה שו"ת משנה שכיר או"ח סי' קמא.

(8) ראה לדוגמא במדב"ר פ"ג, יז: "ואין כף אלא חף". דב"ר פ"ב, כ: "ויעתר לו ויחתר לו". ובכ"מ.

(9) וראה פענח רזא עה"ת בראשית טו, י: "כי האומות נמשלו לבהמות אומה בגימט' בהמ"ה וכן אומות בגימטריא בהמות", ע"ש.

(10) ויש להעיר מבמבואר בכ"מ שהלימוד ד'אל תקרי', לא רק שלא בא לעקור פירוש הפשוט אלא להוסיף עליו (ראה ס' הליכות אלי ס"ג והנסמן בלקוטי שיחות חכ"א עמ' 24. הערה ד), אלא עוד יותר ששתי ה'קריאות' משלימות זא"ז (ראה לקו"ש חל"ד עמ' 71. ובכ"מ).

ודלא כמ"ש בספר 'מר קשישא'.



יסוד מדת הבטחון

הרב מנחם מענדל מייסדולבין

כולל שע"י בית חב"ד דגרעניטש

ידועה השאלה ששואל כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (חכ"ו ע' 97. חל"ו ע' 3), על יסוד מה האדם בוטח בה' שהכל יהי' טוב, הרי כל אדם יודע מרת נפשו שחטא ופשע ועבר את הדרך ולא דוקא שמגיע לו כל טוב ואולי ח"ו פחות מזה, ואיך יהי' בטוח שהכל יתנהל בטוב.

ומתוך שם שבשכר הבטחון שלו בה' יצדיקו אותו ויתנו לו כל טוב, או בדרך אחרת שהבטחון עצמו שהוא בוטח בה' אף שע"פ חשבון וטו"ד אין שום מקום ע"פ טבע שהענין יצא בטוב הרי הוא גורם עי"ז שהקב"ה מתנהג עמו מדה כנגד מדה ומשנה הדבר לטוב אף שע"פ חשבון אינו ראוי לכך. עיי"ש.

והנה ע"פ המבואר בד"ה נ"ח תשל"ה אפשר לתרץ בחוזק ובעומק יותר, דהנה מבואר שם שכל ירידה בעולם ובנשמה ובעבודת ה' היא רק צורך עלי', וכל אדם באשר הוא אם מוצא את עצמו במצב של ירידה גשמית או רוחנית הרי הוא יכול להיות בטוח שלא עלול לו זאת הקב"ה לחנם,

"דזה הירידה גופא הוא ההוכחה על כך. דמאחר שזה בהשגחה פרטית ובא מעצם הטוב, ובפרט ע"פ תורת הבעש"ט שכ"א מישראל חביב לפני הקב"ה שלא בערך לבן יחיד שנולד להוריו לעת זקנותם, וא"כ בודאי שלא רק שכל מאי דעביד רחמנא לטב עביד, אלא שגם זו, הענין עצמו, נתהפך ונעשה לטובה. וכמו שהי' בנחום איש גמזו, שלקחו ממנו את האבנים טובות ומרגליות, וזה גרם לצער אצל יהודים, אבל הוא הי' בדרגא כזו, שגם זו לטובה, ולכן לא הצטער מזה, וזה פעל שאדרבא, דוקא ע"י העפר שנעשה כעפר חרבו נהי' עילוי שלא הי' יכול להיות ע"י האבנים טובות ומרגליות",

והסיבה היחידה שהוא נמצא במצב ירוד זה הוא כדי שיעלה על ידי זה לעלי' גדולה יותר.

ולכן כששואל את עצמו על יסוד מה בוטח שהקב"ה ינהלני בחסד ובטוב הנראה והנגלה, הרי הוא במצב ירוד וכו', התירוץ הוא, אדרבא הא גופא שהוא נמצא במצב זה הוא ההוכחה הכי גדולה שחסד וטוב גדול ביותר מוכן בשבילו ולכן סיבבו הדבר שימצא במצב ירוד עד מאד, כי ירידה זאת היא הדרך היחידה בשביל לקבל הטוב הגדול הזה,

ובלעדי ירידה זאת לא הי' יכול לעלות בעלי' גדולה זו ולקבל טוב גדול זה, ועפ"ז פקעה לגמרי התמיהה בטחון מנלן.

ולא עוד, אלא שמדת הבטחון כמבואר במאמר זה יש לו מעלה יתירה על המבואר בלקו"ש, דלא רק שמכאן ולהבא נעשה טוב, אלא שמתגלה שמצבו הרע גופא הוא טוב נעלית ביותר, שהכל נעשה טוב למפרע, והוא ע"ד המבואר בתניא אגה"ק סי"א:

"ואם כן הכל טוב בתכלית רק שאינו מושג ובאמונה זו באמת נעשה הכל טוב גם בגלוי שבאמונה זו שמאמין שהרע הנדמה בגלוי כל חיותו הוא מטוב העליון שהיא חכמתו יתברך שאינה מושגת והיא העדן שלמעלה מעוה"ב הרי באמונה זו נכלל ומתעלה באמת הרע המדומה בטוב העליון הגנוז".

ולהעיר שבאופן אחר יש לתרץ השאלה הנ"ל על יסוד מה בוטח החוטא – דהרי יתכן שהוא מחוייב עונש ואינו להצלה – מרשימת הצ"צ לתהלים (לז, ג): "מדרש תלים סי' ל"ז מוא בטח בה' ועשה טוב אמר לו הקב"ה לדוד אם תראה שאני עושה טובה לרשעים אל ירע לך כל כך תוסיף ועשה טוב. ואין טוב אלא תשובה שנאמר אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב בהושע סי' י"ד. ומה אם הרשעים שהן מכעיסין לפני ואין לי מהם תועלת עשיתי עמהם טובה. עמך שאתה בוטח בי ואתה עוסק בתורה ואתה עושה משפט וצדקה על אחת כמה וכמה לכך נאמר בטח בה' ועשה טוב". עכ"ל.

דהיינו שהמדרש תילים לומד היסוד למדת הבטחון מקל וחומר, ומה אם הרשעים שאין מהם שום תועלת ואעפ"כ מטיב עמהם – וכפי שאפשר להוכיח מהחיים היום יומיים, והמפורסמות אינן צריכין ראי' – כל שכן אלו שעושים טוב ובוטחין בה' שהקב"ה יעשה עמהם טובה, ומה שיש בידם חטאים אינו ערעור כלל והרשעים יוכיחו. ומסיימים בטוב.



תשועה גדולה ופורקן

הנ"ל

במכתב כללי מימי החנוכה תשל"ד (נדפס בהוספות ללקו"ש ח"י ע' 282. ושוב באג"ק חכ"ט ע' נז) כותב קרוב לסופו: "והשי"ת עושה לנו לא רק נסים סתם אלא – נסים, פורקן, גבורות, תשועות, נפלאות – תשועה גדולה ופורקן (ועוד)".

ועל התיבות "תשועה גדולה ופורקן" מעיר כ"ק אדמו"ר: מדמוזכר לאחר תשועה גדולה – מובן ש"פורקן" זה גדול עוד יותר.

ולכאורה הפירוש ב"פורקן זה" הוא, שהפורקן הראשון שבפתיחת ועל הנסים הוא רק הדרגה השני' בהחמש דרגות שמונה והולך, והיינו שהוא דרגה פחותה מתשועות שנמנה לאחריו. משא"כ הפורקן שמוזכר בסוף הוא בדרגה נעלית יותר מתשועות, דהרי התשועות נזכר לפניו.

היוצא מזה הוא שכ"ק אדמו"ר מבאר שסדר השבחים והניסים בתפלת 'ועל הנסים' הוא מן הקל אל הכבד, נס גדול יותר מוזכר באיחור יותר.

ולמעשה שפ"ז אפשר לבאר שינוי הסדר דועל הנסים מהסדר דהנרות הללו. דהנה בלקו"ש חט"ו (ע' 9-368) מבאר כ"ק אדמו"ר שבתחלת הנרות הללו אומרים הסדר דתשועות נסים ונפלאות על סדר המאורעות דחנוכה, ובסוף הנרות הללו אומרים הסדר דניסים נפלאות וישועות – מן הכבד אל הקל, דהיינו שמזכיר תחלה מה שניכר יותר שהוא פעולתו של הבורא מפני עוצם גדול ההפלאה שלו, ואח"כ מזכיר הנסים המלובשים בטבע, עיי"ש.

ועפ"ז יתורץ מה שראיתי ששאלו בקובץ הערות וביאורים גליון קמג (ש"פ ויגש תשמ"ג), שלכאורה איך יתאים הביאור הנ"ל דלקו"ש בטעם שינוי הסדר דתשועות נסים ונפלאות בהנרות הללו, עם הסדר דתפלת ועל הנסים, שהרי אינו מתאים לפי ב' הביאורים בלקו"ש שם. וראה שם שביארו באופן יפה מה שנתוסף ב'ועל הנסים' "פורקן" ו"גבורות" מה שלא נמצא בהנרות הללו.

אבל ע"פ מכתב זה יובן, דתפלת ועל הנסים הוא מן הקל אל הכבד, והנרות הללו הוא מן הכבד אל הקל (או ע"פ סדר המאורעות).

אבל עדיין יש ליישב זה עם המבואר בלקו"ש ש"נס" גדול יותר מ"ישועות" ו"נפלאות", דהנה בתפלת 'ועל הנסים' שהוא מן הקל אל הכבד, ולכאורה הי' צריך להיות מוזכר לאחריהם אבל בפועל הוא מוזכר לפנייהם, אפשר לדחוק שנס הוא גם שם כללי. אבל ב'הנרות הללו' אי אפשר לתרץ כן, שהרי בתחלת הנוסח מזכיר "נסים" אחרי "תשועות". וע"כ מוכרח שבתפלת הנרות הללו אין תיבת "נסים" שבח כללי אלא שבח פרטי, משא"כ ב'ועל הנסים' הוא מוזכר רק בתור שבח כללי.

ועוד יש לעיין לפי כהנ"ל מהם ב' הסוגים דפורקן. ואולי יש מקום לומר ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ל (ע' 211) ש"טמאים ביד טהורים" וכו' קאי על המתיונים מישראל, שהפורקן השני קאי על בני ישראל דוקא, שהרי בא בהנוסח לאחר "טמאים ביד טהורים". והנה פורקן פירושו גאולה ופדיון, וגאולה מהשפעת המתיונים שהם מעורבים בתוך בני ישראל הוא ענין גדול יותר אפילו מתשועה שפירושו נצחון במלחמה נגד המתיונים. ועצ"ע.



נגלה

בני בנים הרי הם כבנים

הרב אליהו נתן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא קידושין (ד, א) "... דתניא וזרע אין לה, אין לי אלא זרעה, זרע זרעה מנין, ת"ל זרע אין לה, עיין לה. ואין לי אלא זרע כשר, זרע פסול מנין, ת"ל זרע אין לה, עיין לה. והא אפיקתיה לזרע זרעה? זרע זרעה לא איצטריך קרא, דבני בנים הרי הן כבנים, כי איצטריך קרא לזרע פסול".

מבואר בסוגיין דלגבי אכילת תרומה דבת כהן שנישאת לישראל (ונתאלמנה או נתגרשה וחוזרת לבית אביה לענין אכילת תרומה היכא ד'זרע אין לה') הר"ז פשוט דבני בנים ה"ה כבנים.

מקרים ודינים דלא אמרינן כלל זה

ב. ואמנם בתוספות (יבמות כב, ב ד"ה בן, ועד"ז בב"ב קטו, א) מבואר דזהו רק משום דהלשון בפסוק כאן הוא 'זרע', דרך לשון זה כולל בתוכה גם בני בנים, משא"כ בלשון 'בן' או 'בת' אינו כן. וזהו הסיבה דלענין ירושת הבת היכא דליתא בן דכתוב בתורה "ובן אין לו" צריכים ללימוד מיוחד דגם בני בנים במשמע. ועד"ז בסנהדרין (דף סד) מבואר לענין העברת זרעו למולך, דהמקור לזה דגם בני בנים במשמע הוה רק משום הלשון 'זרע' שישנה בפסוק שם, ולא מהפסוק שם שכתוב בו הלשון 'בן' (ועד"ז ממש הוא ברמב"ן וריטב"א כאן).

ויש להוסיף בזה עוד כמה מקומות דאכן בני בנים לא הוו כבנים (והיינו דלא כבירושת הבת והעברת בנו למולך דלפועל הוו כבנים מחמת לימודים וכיו"ב, אלא דלפועל לא הוו כבנים) וכמו שמצויין באנציקלופדיא תלמודית ערך זה:

בירושלמי מכילתין מבואר לענין דין יעוד אמה לבנו, ולענין זה שכהן מטמא לבנו, דבני בנים לא הוו כבנים; וכן לענין מצות הבן שעל האב מבואר בפוסקים דל"א ב"ב ה"ה כבנים; ואצל לימוד תורה לנכדים מבואר דלא גמרינן דב"ב ה"ה כבנים (אלא דלמ"ד אחד במכילתין יש מקור מיוחד שחייב ללמד תורה לבן בנו).

(גם לענין נדרים מבואר דלא הוו כבנים, אבל שם הוה מדין אחר; דאזלינן בתר לשון בני אדם).

אשר כל זה מורה – כדברי התוספות והראשונים הנ"ל – דבכלל לא אמרינן דהוו כבנים אי לאו הלשון 'זרע' שכולל אותם.

ויל"ע מדוע לענין מצוות ודינים מסויימים הוו כבנים ולענין אחרים לא. והיינו דאף שבכמה מהם כתוב הלשון 'זרע' דמשמעו דהוו כבנים, ובכמה אף דלא כתוב בהן לשון זה מ"מ ישנה ילפותא אחרת לרבותם, ובכמה לא כתוב לשון זה וליתא ילפותא, אבל זה גופא צ"ע מדוע לענין מצות אלו הוה הדין כן ולמצות אחרות הוה הדין אחרת? ולא חייבים להגיד שיש כאן גזה"כ בלי טעם.

ובפשטות: מהו הגדרת הדברים והמצות שבהן גם ב"ב נחשבים כבנים לעומת המצוות שלא נחשבים כן.

מקור דין זה במצות פו"ר

ג. ויעויין ברש"י כאן מש"כ "בני בנים הרי הם כבנים – נפקא לן במסכת יבמות בפ' הבא על יבמתו (דף סב, ב)."

והיינו שמקור דבר זה דב"ב הוו כבנים הוה מהסוגיא לענין קיום מצוות פו"ר, דמבואר שם דגם אם מתו בניו מ"מ מקיים המצוה ע"ב ב"ב.

ויעויין בגמרא שם "אמר ליה רבה לרבא בר מארי מנא הא מילתא דאמור רבנן בני בנים הרי הן כבנים. אילימא מדכתיב (בראשית לא) הבנות בנותי והבנים בני, אלא מעתה והצאן צאני הכי נמי, אלא דקנית מינאי, הכא נמי דקנית מינאי. אלא מהכא (דה"א, ב) ואחר בא חזרון אל בת מכיר אבי גלעד ותלד לו את שגוב, וכתוב (שופטים ה) מני מכיר ירדו מחוקקים, וכתוב (תהלים ס) יהודה מחוקקי".

והיינו דשם ישנה ילפותא מקראי דב"ב ה"ה כבנים. ואכן לכאורה מתאים דבר זה עם הכלל של הראשונים דלעיל, דהיכא דליתא לשון 'זרע' צריכים לילפותא מיוחדת דב"ב ה"ה כבנים.

אמנם לכאורה תמוה: הרי בסוגיין לענין אכילת תרומה של הבת כהן ישנה ללשון 'זרע', וא"כ מהו הפירוש שהכלל כאן נלמד מאותה סוגיא דפו"ר דשם ליתא ללשון זה ואכן צריכים לילפותא מיוחדת?!

ועוד תמוה: הרי הילפותא שם ל"ה לענין פו"ר בייחוד, אלא פסוקים המורים על ענין זה שב"ב נחשבים לבנים בכלל (דאף ד'מחוקקים' באים מיהודה וא"כ הו' מחצרון, מ"מ נחשבים לבני מכיר, היינו אבי אמם), וא"כ מדוע נלמד משם לענין פו"ר דוקא ולא לענין שאר דינים ומקרים (כנ"ל)?!

ואף דבודאי לא יכולים להקשות מדברי שאר הראשונים – המחלקים בין היכא דכתוב לשון 'זרע' להיכא דלא כתוב כן – על רש"י (והיינו דאולי רש"י אינו סובר מחילוק זה בין לשון 'זרע' לשאר לשונות, ולומד מההלכה בפו"ר לכל מקום דב"ב ה"ה כבנים), אמנם הרי הם מוכיחים הדברים מכו"כ דינים ומקרים כמשנ"ת?!

ביאור ההבדל בין בן הבן לבן הבת בפו"ר

ד. ואולי יש לבאר הדברים כך, ובהקדמה;

על שאלת רבה ביבמות שם מהו המקור לזה דב"ב ה"ה כבנים, כתב רש"י "אבני בתו קאי דבן בנו פשיטא לן". והיינו דכל הצורך למקור וילפותא הוא עבור בני הבת משא"כ על בני הבן הר"ז פשוט דנחשב לבניו.

והרי דבר זה צריך ביאור לכאורה, דמדוע ישנה הו"א לחלק לענין זה בין בן הבן לבן הבת, אשר ל"מ חילוק זה במקום אחר?!

והנה חילוק הפשוט בין בן הבן לבן הבת הוא לענין 'יחוס', דהדין הוא שמתייחסים אחרי שבטו של האב ולא של האם, אבל מה ענין זה לקיום מצות פו"ר?

והנראה בזה, דהנה בכלל כשמדברים על חיובים וכיו"ב של האדם כלפי בניו, הרי הנידון הוא מה הוא חייב לעשות עם בנו או עבור בנו וכיו"ב, אמנם כאשר מדובר לענין פו"ר, הרי אין האב צריך לעשות שום דבר עם בנו או עבור בנו וכיו"ב, אלא רק צריך להיות שקיימים בעולם בנים שמתייחסים אליו!

ובסגנון אחר: כל החשיבות של הבנים במצות פו"ר, אינו עבור הבנים, אלא עבור האב – שישנם בנים בעולם מחמתו, ועל ידם קיים החיוב שעליו לדאוג לזה שיהיו קיום להעולם, היינו 'לשבת יצרה'.

(ובלשן הלימוד בישיבה: מציאות הבן כאן הוא דין בהאב, ולא דין בהבן עצמו)

ואשר לפ"ז יתבאר מדוע כאן ישנה קס"ד דלא קיים מצותו ע"י בנים המגיעים מבתו; דמאחר שבנים אלו מתייחסים לכאורה אחרי אביהם, נמצא דבנים אלו לא מתייחסים אליו, ושוב לא קיים מצותו בזה שהם נמצאים בעולם!

ושלכן הוצרך הגמרא למצוא מקור דגם בנים אלו מתייחסים אליו (כמשי"ת) ושוב קיים מצותו על ידם ג"כ.

ביאור שינויי הדינים בכלל זה

ה. ואשר לפי הגדרה זו נראה לבאר גם ההבדל בין הלשון 'זרע' להלשון 'בן', וגם הגדרת הדברים מתי באמת אמרין דב"ב ה"ה כבנים ומתי לא;

דהנה בפשוטו הלשון 'זרע' אינו מורה על מציאותו של הבן כאדם נפרד כלל, אלא ע"ז שהוא מגיע מאביו, ואילו הלשון בן מורה על מציאותו כאדם נפרד (ועד"ז 'בת' כמובן).

ועפ"ז נראה להגדיר הדברים כך: כשהתורה משתמשת עם לשון 'זרע' פירוש, שמה שנוגע כאן אינו הפעולה עם הבן או בת, אלא רק בזה שהם מתייחסים אליו, וע"ד שהוא במצות פו"ר כמשנ"ת. ולכן באמת אין הבדל בין בנים לבני בנים, דבכל אופן נמצא בעולם 'זרע' המתייחס אליו.

משא"כ כשהתורה משתמשת עם לשון 'בן' או 'בת', אז הרי הכוונה – לא דין בהאב, אלא – הבן או הבת עצמם, ושוב בלי לימוד מיוחד לא היינו מרבים גם דור הבא אחריהם.

ויתבאר להפליא מה שהשלון זרע בסוגיין הוא לענין הבת כהן שנתאלמנה וכו' – 'זרע אין לה'; דז"פ שמה שנוגע כאן הוא מצבה של האם לבד ולא של הזרע בכלל (היינו שלא מדברים כאן על שום חיוב וכיו"ב כלפי הבן אלא על מצבה של האם), אשר זהו תוכן של השלון 'זרע' כנ"ל, ושלכן לית לן נפק"מ באם ישנם בנים או בני בנים כמשנ"ת.

משא"כ במצות שחייב האב לעשות עבור בנו, או זה שמיעד את האמה שלו לבנו, אז זה שמטמא לבנו וכיו"ב, הרי בכל מקרים אלו נוגע כאן הבן עצמו. והיינו שהתוכן של הדין הוא פעולתו עם הבן, ולכן באמת ל"נ בהן הלשון 'זרע', ובאמת לא מרבים ב"ב להיות כבנים.

המורם מהאמור: מצות פו"ר תוכנו הוה דין בהאב, מה שנמצאים ממנו בנים, ובזה אומרים דב"ב ה"ה כבנים, וזה מורה דבמצות כאלו שתוכנן הוא דין בהאב, אין נפק"מ בין בנים לבני בנים.

ו. ועפ"ז נוסיף ונאמר דבהני דינים דנתרבו ב"ב להיות כבנים מחמת לימודים וילפותות, הוה פירוש הדברים שנלמד ונתחדש מחמת ילפותות אלו הגדרה בהמצות – שמה שנוגע בהן הוה דין בהאב ולא בהבן – ואשר לכן הוה ב"ב כבנים:

(א) בדין מעביר בניו למולך, דהגמרא אומרת דמצד הפסוק שהלשון הוא שלא להעביר 'בנו', לא היו מרבים ב"ב, ורק מצד הפסוק השני שהלשון בו הוא שלא להעביר 'זרעו' מרבים ב"ב – י"ל דאין זה חילוק רק בלשונות, אלא בהגדרת האיסור;

דמצד הלשון שלא להעביר 'בנו' היינו מפרשים שהעבירה היא שלא להביא את בנו לענין של ע"ז. והיינו כמו שבמצות ישנו חיוב על האב לראות שבנו מקיים כמה מצות, עד"ז כאן ישנה עבירה על האב להביא את בנו לחטא זה. ואם כן באמת לא הי' נכלל ב"ב בעבירה זו.

משא"כ אחרי שהתורה אמרה שהאיסור הוא שלא להעביר 'זרעו', אז נתגלה שאין האיסור דין בהבן אלא בהאב, שאסור שהוא יעביר זרע שלו לע"ז. ושוב כבר אין נפק"מ בין בנו לב"ב כמשנ"ת.

ב) יעויין בדברי התוספות הנ"ל (ביבמות ובב"ב) שהקשו מנלן דבר זה דלגבי יבום הרי גם בני בנים פוטרים מן היבום אחרי שהלשון שם הוא דבן אין לו (ולא לשון 'זרע')? ואחד מהתירוצים לזה הוא דע"י ב"ב מ"מ נתקיים "ולא ימחה שמו מישראל" עיי"ש.

ולכאורה מבואר היטיב על יסוד הנ"ל; דגם כאן הרי הענין של בנים אינו בשביל הבנים עצמם כלל, אלא דין בהאב שלא ימחה שמו, ושוב אין הבדל בין בנים לב"ב כמשנ"ת.

ג) ועד"ז יל"ע ולומר לגבי הדין של העברת נחלה לבת היכא 'דבן אין לו', דשם ישנה ילפוטא לרבות גם ב"ב;

די"ל דתוכן הילפוטא הוא בהגדרת הא דתחילה צריכים ליתן הנחלה לבן ורק אם אינו נמצא אז מעבירים את הנחלה להבת – האם הוה דין בנתינת הנחלה לבן, או דין בהאב שכל זמן שיש לו בן ליתא שום דין העברת נחלה לבת. ועצ"ע בהגדרת והסברת דבר זה.

*

עיון בדברי הגרעק"א בגהש"ס על סוגיא זו

ז. והנה על דברי הגמרא הנ"ל (יבמות סב, ב) "אמר ליה רבה לרבא בר מארי מנא הא מילתא דאמור רבנן בני בנים הרי הן כבנים", מציין רעק"א בגהש"ס:

"עיינ יומא דף ס"ו ע"ב ולעיל דף י"ז ע"א ובפי' רש"י בחומש בראשית כ' י"ב ובמ"ב ח' כ"ו וברד"ק שם ובמ"א ט"ו י' וצ"ע ובראשית כ"ט ה' ש"ב י"ט כ"ה ובמהרש"א ח"א סוף סוטה ד"ה א"ל אשקיין".

ח. הנה תחלה יש לפענח את דבריו וכוונתו בדא"פ, ועל הסדר:

א) יומא דף סו ע"ב: "שבטו של לוי לא עבד ע"ז שנאמר ויעמד משה בשער המחנה וגו'.. איתביה בני רב פפא בר אבא לרבינא האמר לאביו ולאמו לא ראיתיו? אביו, אבי אמו מישראל, אחיו, אחיו מאמו מישראל, בניו, בני בתו מישראל".

והיינו מקור מפסוק זה (ע"פ ביאור הגמרא כאן) דגם בני בתו נקראים בניו.

(ב) יבמות דף יז ע"א: "בנך הבא מן ישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה .. בן בתך הבא מן העובד כוכבים קרוי בנך" (וברש"י שם: "בן בתך הבא מן העובד כוכבים קרוי בנך דכתיב בתך לא תתן לבנו כי יסיר את בנך מאחרי .. וה"ק שמא תלד לו בן ויסירנו האב מאחרי וקא קרי ליה בנך").

הרי לנו עוד מקור מפסוק דבן בתך (הבא מן העו"כ) קרוי בנך.

(ג) רש"י בחומש בראשית כ' י"ב: אחותי בת אבי היא .. ואם תאמר והלא בת אחיו היתה, בני בנים הרי הן כבנים והרי היא בתו של תרח, וכן הוא אומר ללוט (יג ח) כי אנשים אחים אנחנו".

הרי לנו מקור דבת הבן (שרה שהיתה בתו של הרן שהי' בנו של תרח) קרוי בתו (של תרח).

(ד) ובמ"ב ח' כ"ו וברד"ק שם: "בן עשרים ושתים שנה אחזיהו במלכו .. ושם אמו עתליהו בת עמרי מלך ישראל". וברד"ק: ושם אמו עתליהו בת עמרי – ולמעלה אמר כי יהורם אביו בת אחאב היתה לו לאשה? נאמר כי בת אחאב היתה ואמר בת עמרי כי בני בנים הרי הם כבנים. וכן ותבאנה אל רעואל שהיה אבי אביהן. וכן זרובבל בן שאלתיאל והוא היה בן פואה שהיה בן שאלתיאל ורבים בכה".

הרי לנו עוד מקור דבת הבן (עתליהו בת אחאב) נקרא בתו (של עמרי).

(ה) ובמ"א ט"ו י': "וארבעים ואחת שנה מלך בירושלם ושם אמו מעכה בת אבישלום". וראה ברד"ק שם "ושם אמו מעכה וגו' – ולא היתה אם אסא אלא אם אבים אביו כמו שכתוב למעלה ואם אביו קורא אותה אמו כמו שכתוב ותבאן אל רעואל אביהן" (וכ"ה במצודות שם).

הרי לנו מקור דאם אביו קורא לה אמו.

וצ"ע: אז לכאורה הרי קושיית רעק"א היא דאחרי שישנן כ"כ מקורות לדבר זה, אז מהו פשר קושיית הגמרא דמנא הא מילתא דב"ב ה"ה כבנים?! ומדוע מצאה הגמרא רק מקור אחד לזה?

וממשיך רעק"א:

(ו) ובראשית כ"ט ה': "ויאמר להם הידעתם את לבן בן נחור ויאמרו ידענו". ואע"פ שלבן ה' בן בתואל שהוא בן נחור? אז גם כאן רואים דבן הבן נחשב לבנו.

(ז) ש"ב י"ט כ"ה: "ומפבשת בן שאול ירד לקראת המלך ..". ועיין במצודות שם: "בן שאול – אף בן הבן יקרא בן" (והיינו משום דבאמת ה' בן יונתן בן שאול).

(ח) ובמהרש"א ח"א סוף סוטה ד"ה א"ל אשקיין: א"ל אשקיין מיא א"ל לאו ברך אנא כו'. אע"ג דבני בנים הרי הן כבנים ואפילו ברא לברתא כדאמר' פרק הבע"י, היינו

לענין מצות פ"ו. והיינו טעמא משום דלשבת יצרה והאיכא. אבל לענין כבוד אב אינו כבנים וק"ל".

ט. והנה תחלה מציין לחחמשה מקורות וכותב צ"ע, ואז מוסיף לציין לעוד ג' מקומות, וצ"ע בכוונתו.

ולכאורה הרי החילוק בין חמשת הציונים הראשונים לשלשת האחרונים הוא, שבהראשונים הרי המדובר בכולם עכ"פ שאחת מהשלשלת היתה בת (בא' וב' הוה זה בן הבת, בג' וד' הוה זה בת הבן, ובה' הוה זה אם אביו), ואילו בשלשת האחרונים מדובר הכל בנים, היינו בני בנים לגבי הסבא שלהם.

ועפ"ז מבואר לכאורה מדוע הצ"ע הוא רק מחמשת ציונים הראשונים; דהרי כבר הבאתי מרש"י דכל איבעיית הגמרא כאן היתה למצוא מקור עבור בני בתו – שגם בהם אומרים הכלל דב"ב ה"ה כבנים – משא"כ הא דבן הבן נקרא בנו זה הוה פשיטא, וא"כ הרי הצ"ע של רעק"א הוא מהא דישנן כו"כ מקורות ברורות לזה דגם כשבת היא חלק מהשלשלת עדיין נחשבין הנכדים לבנים של הסבים. ומבואר היטיב מדוע ליתא צ"ע משלשת מקורות האחרונים אחרי שלא מדברים על בת.

אלא דצ"ע א"כ מה בכלל מוסיף בג' מ

קורות אלו האחרונים, אחרי שאינם חלק מהקושיא, אז בשביל מה מציין להם?!

ואולי אפ"ל דגם בשלשת ציונים אלו ישנה קושיא, אף דאינה קושי וצ"ע על דברי הגמרא כאן כמשנ"ת (ואשר לכן מחלקם כך; שקודם שלשה אלו כותב ה'וצ"ע' – להראות שהקושיא על דברי הגמרא כאן היא רק מחמשה הראשונים);

דבמקורות ו' וז' מפורש הדבר דבבן בנו אמרינן דב"ב ה"ה כבנים, ואילו במהרש"א (היינו ציון מס' ז') מבואר דכלל זה נאמר רק לענין פו"ר משום טעם פרטי השייך בה, ולכאורה איך זה מסתדר עם אותם פסוקים (במקור ו' וז') המראים לכאורה דזהו כלל בכל מקום?!

יוד. והנה בקשר לקושיא השנייה (לפי מה שביארתי אותה בדא"פ עכ"פ), כבר כתבתי לעיל לבאר מדוע כלל זה דב"ב ה"ה כבנים נאמרת לענין פו"ר דוקא (ומצות כיו"ב), ולא לענין כו"כ מצות כמשנ"ת. אמנם הקושיא מחמשת המקורות על סוגיית הגמרא ביבמות שם, הוה קושיא אליחמתא לכאורה?!

ואולי אפשר להציע לזה תירוץ כזה:

זה פשוט מכו"כ מקורות אלו שישנה גם התייחסות בין נכד לסב גם כשאחת מהשלשלת הוה בת, אמנם מה שהגמרא רוצה למצוא ולהראות הוא שגם התייחסות זה שיש בין הבן לצד אביו, זה עצמו מתייחס לצד אמו ג"כ! והיינו דלא נאמר שהבן

מתייחס לצד אביו ויש גם עוד התייחסות לצד אמו, אלא יתירה מזו שכל כולו – היינו גם זה שמתייחס לצד אביו – מתייחסת לצד אמו ג"כ.

וי"ל דזהו החילוק בין שתי המקורות שהגמרא מביאה לזה לחמשת המקורות שרעק"א מציע;

מקור הראשון של הגמרא הוא מדברי לבן ליעקב שהבנים בניי וכו'. והרי יעקב 'טוען' שהבנים הם שלו ושלכן לקח אותם, ואולי לבן טוען ואומר שהם שלי, והיינו דאע"פ שהם בנים שלך (צד האב) מ"מ הם נחשבים שלי ואין אתה רשאי לקחתם ממני וכו' (אלא דהגמרא דוחה ראייה זו כמבואר בסוגיא).

ומקור השני של הגמרא הוא מזה דאע"פ דזה דבני חצרון הוו מחוקקים הר"ז מגיע מצד האב דוקא, היינו שבט יהודה, מ"מ מתייחסת דבר זה גופא – היינו היותם מחוקקים – להסבא מכיר שהי' אבי אמם (היינו לא שבט יהודה)!

אמנם כשמעיינים בחמשת המקורות שמציין להן רעק"א, לכאורה לא מוצאים שם נקודה זו בכלל, אלא רק מה שישנה איזו התייחסות מהנכד להסב, אבל לא שזה כאילו גובר גם על ההתייחסות שישנה לצד האב כמו שרואים במקורות אלו שהגמרא מביאה.

וא"כ מסתבר לומר שהגמרא חיפשה דרגא זו של התייחסות דוקא, דרך זה מוכיח שגם בבן הבת יכול הסבא לקיים מצות פו"ר על ידו, אחרי שנכד זה מתייחס אליו בשלימות, וההתייחסות לצד האב אינו מפחית מזה כלום כמשנ"ת.



כסף קידושין מכי יקח

ישוב כמה תמיהות בסוגיית הגמ' על יסוד ביאורו לש הרבי בלקו"ש

הנ"ל

א

גרסינן בגמרא ריש מכילתין "האשה נקנית, מ"ש הכא דתני האשה נקנית ומ"ש התם דתני האיש מקדש? משום דקא בעי למיתני כסף, וכסף מנ"ל גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא כי יקח איש אשה וכתוב התם נתתי כסף השדה קח ממני. וקיחה איקרי קנין, דכתיב השדה אשר קנה אברהם, אי נמי שדות בכסף יקנו. .".

ופרש"י: "וכסף מנלן – לאו הכא קא בעי לה אלא לקמן (ג, ב), והכא האי מתרץ קאמר לה לכולא מילתא, משום דקא בעי למיתני כסף, וכסף מנלן ילפינן לי' לקמן (ד,

(ב) מקיחה, וקִיחָה לשון קנין הוא הילכך תני האשה נקנית".

ובגמרא לקמן ". . . ותנא מיייתי לה מהכא, דתניא כי יקח איש אשה ובעלה והי' אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו' – אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר נתתי כסף השדה קח ממני".

ופרש"י: "כי יקח איש אשה ובעלה – והצריכה הכתוב גט לפוטרה מקיחה זו כדכתב סיפא דקרא והי' אם לא תמצא וגו'".

ב

והקשה לי בני הת' מנחם מענדל שי' (תלמיד בישיבת אהלי תורה), מדוע כשהגמרא מביאה הלימוד בדף ב הר"ז בסגנון של גז"ש קיחה דאשה מקיחה דשדה – "גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא כי יקח איש אשה וכתוב התם נתתי כסף השדה קח ממני . . .", ואילו במקור הלימוד שהוא בדף ד (כדברי רש"י) לא הוה בסגנון של גז"ש כלל אלא כעין 'גילוי מילתא' – "אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר נתתי כסף השדה קח ממני".

ועוד יש להוסיף חילוק אחר בין הלימוד איך שמובא בדף ב לאיך שמובא בדף ד.

דבדף ב מובא רק תחלת הפסוק "כי יקח איש אשה", ואילו בדף ד מובא גם המשך הפסוק ". . . ובעלה והי' אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו'", ורש"י אכן מפרש שם איך שגם חלק זה מהפסוק הוא חלק מהילפותא "והצריכה הכתוב גט לפוטרה מקיחה זו כדכתיב סיפא דקרא . . .".

והקושיא בזה היא בשתיים: (א) מדוע ישנו חילוק בין הילפותא איך שמובא בדף ב לאיך שמובא בדף ד. (ב) מדוע באמת יש צורך להוסיף זה בדף ד', דלכאורה מה חסר עם עצם הילפותא דקיחה הוה בכסף, שצריכים להוסיף סברא (והוכחה) זו דצריכים גט לפטור את האשה מקיחה זו.

ג

הנה נוסף ללימוד ומקור זה לקידושי כסף, ישנו עוד לימוד אחר, וכלשון הגמרא לעיל מיני' (ג, ב) "בכסף מג"ל . . . אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ויצאה חנם אין כסף, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו, אב".

והקשה אחד מן התלמידים שיחיו, דאחרי שהגמרא ביארה לשון המשנה 'האשה נקנית' ע"פ הלימוד של 'קיחה קיחה משדה עפרון' ו'קיחה איקרי קנין' וכו', נמצא דמשנתנו מתבארת ע"פ לימוד וילפותא זו דוקא, ונמצא דרב יהודה אמר רב חולק על התנא דמשנתנו. ואף דידוע הכלל 'רב תנא הוא ופליג', עדיין צ"ע האם זהו הפשט בגמרא כאן דלימוד זה בא לחלוק על משנתנו.

[בשלמא אם נאמר דב' הלימודים לא פליגי אהדדי אלא משלימים זא"ז, וכפשטות לשון הגמרא דשתייהן צריכי, אז באמת אין כאן שום קושיא, דלשון המשנה מתפרשת היטב ע"פ הלימוד של 'ק'יחה', וגם ר"י אמר רב מסכים לזה. אמנם ידועים הדברים שאין זה מוסכם בראשונים, ועיין פנ"י דמבאר דפליגי בזה רש"י ותוספות, ואכמה"ל.]

ד

ואולי יש לבאר ולתרוץ כל הנ"ל על יסוד דברי הרבי בלקו"ש (חי"ט שיחה ג' לפ' תצא) דיש חילוק בגדר קידושי כסף בין אם נלמד מפסוק "כי יקח איש אשה וגו'" (ק'יחה ק'יחה משדה עפרון וכו'), לבין אם נלמד מ"ויצאה חנם אין כסף – אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר".

והוא בענין חקירת הגאון הרגצ'ובי באם בקידושי כסף "העילה הוא הקנין ועי"ז מתקדשת, או להיפך העילה היא הקידושין ועי"ז היא קונה הדבר". והיינו האם הקידושין חלים עי"ז שהאשה קונה את הכסף (העילה היא הקנין), או שההיפך הוא הנכון, והאשה קונה את הכסף עי"ז שהיא מתקדשת בו (ועיין בהשיחה שהרגצ'ובי מביא הוכחה לכל צד).

ומבאר בהשיחה דזה תלוי בב' הלימודים לדין קידושי כסף. דבפסוק "כי יקח איש אשה" ההדגשה היא על פעולת האיש, משא"כ בהלימוד ד"יש כסף לאדון אחר" ההדגשה היא על קבלת הכסף שע"י האשה (והיינו אבי' שעומד במקומה). ולכן מסתבר לומר דבאם עיקר הלימוד הוא מהפסוק "כי יקח", אז נאמר דפעולת הקידושין היא ע"י עצם הנתינה של האיש (וזה פועל גם הפרט השני – שהיא קונה את הכסף); ואילו אם הלימוד הוא מזה ש"יש כסף לאדון אחר", מסתבר לומר שהקידושין נפעלים ע"י זה שהיא קונה את הכסף.

ה

הנה מה שמבאר בהשיחה דאם למדים קידושי כסף מהפסוק ד"כי יקח איש' אזי הפירוש שעיקר הקידושין (ה'עילה') היא עצם נתינת הכסף שע"י האיש, ועי"ז היא גם קונה את הכסף – מעיר על זה (בהערה 24), וז"ל: "וגם לפי מה שלמדין בגמרא ק'יחה ק'יחה משדה עפרון וק'יחה איקרי קנין, הרי "לאא גז"ש ממש היא כו' אלא גילוי מילתא בעלמא כו' דמה התם בכסף אף הכא בכסף" (ריטב"א קידושין ב, סע"א. ובכ"מ), אבל אופן וגדר הקנין לא דמי זל"ז".

ונראה לפענ"ד לבאר הקושיא והתירוצ' בהערה בדא"פ, דזה פשוט לכאורה שבכל קניני כסף דעלמא אכן 'העילה היא הקנין', והיינו שמקבל הכסף קונה את הכסף ועי"ז הרי הוא מקנה את החפץ להקונה (ולא להיפך שע"י עצם נתינת הכסף למוכר נקנה הדבר, ועי"ז נקנית הכסף למוכר); ורק בקידושין תתכן חקירה זו מחמת היותו קנין שונה ומיוחד במהותו.

ועפ"ז יש להקשות: איך יתכן לומר דאם נלמד קידושי כסף מהפסוק ד'כי יקח' נאמר דהעילה היא הקידושין, דהיינו שקנין זה פועל באופן שונה מקניני כסף דעלמא, והרי תוכן הלימוד מ'כי יקח' הוא שלמדים קנין זה מקנין קרקע דשדה עפרון שהי' קנין כסף רגיל, אשר בו בודאי העילה היא הקנין.

וע"ז מתרץ שלא מדובר בגז"ש, והיינו שבאמת למדים הקנין דקידושין מ"יש כסף לאדון אחר", אלא שיש לנו 'גילוי מילתא' מ"כי יקח" שגם בזה מהני כסף כמו שמהני בסתם קנין, "אבל אופן וגדר הקנין לא דמי זל"ז", ושוב יתכן לפרש שאע"פ שבד"כ הקנין פועל באופן מסויים (העילה הוא הקנין), מ"מ כאן פועל באופן שונה (העילה הוא הקידושין).

היוצא מזה, דאם היינו למדים קידושי כסף מקנין דשדה עפרון בגז"ש, היו קידושי כסף צריכים להיות בדומה לגדרי הקנין דשדה עפרון, וזה אינו לפי מ"ד זה (דלמדים מ'כי יקח'), דהא סב"ל שבקידושין העילה היא הקידושין (דלא בכסף דעלמא). ולכן חשוב להבהיר שאין כאן גז"ש אמיתית אלא רק גילוי מילתא ולא צריכים להיות דומים.

ו

עפ"ז נראה לתרץ הקושיא בתחלת דברינו מדוע בדף ב מובא הלימוד משדה עפרון בלשון של גז"ש, ואילו בדף ד מובא בלשון המורה על היותו רק גילוי מילתא.

ויש להקדים: קושיית הגמרא בדף ב היא "האשה נקנית, מ"ש הכא דתני האשה נקנית ומ"ש התם דתני האיש מקדש". ולכאורה אם הקושיא היא רק מדוע ישנו שינוי לשון בין משנה זו ברפ"א (לשון קידושין) למשנה ברפ"ב (לשון קידושין), הי' יכול להקשות שיהא כתוב שם לשון 'קונה' כמו הלשון 'נקנית' כאן. אמנם רש"י פירש הקושיא ". . . ניתני הכא האשה מתקדשת".

וע"כ תוכן הקושיא היא – לא רק מדוע לא נקטה המשנה אותה לשון בשני המקומות, אלא – דסב"ל להמקשה שלשון 'קידושין' מתאים יותר מלשון 'קנין', דהרי קידושין שונה משאר קנינים דעלמא, ובמהותו אינו ענין של קנין אלא ענין של קידושין.

וע"ז בא המתרץ להשיב ולהראות דבקידושין ישנו גם ענין של קנין, ולכן שייך לכנותו בלשון קנין (האשה נקנית) והטעם לזה הוא משום שלמדים קנין כסף דקידושין מכסף דשדה עפרון, ושם בודאי הוא ענין של קנין בפשטות. והיינו, דתוכן וכוונת המתרץ הוא להדגיש שאכן ישנו לימוד ושייכות בין קידושין לקנין דשדה עפרון.

וי"ל שלכן כאן נכתב הלימוד בסגנון של גז"ש, אף שבאמת אינו גז"ש גמור כמבואר בראשונים כנ"ל, משום שכאן רוצים רק להדגיש הנקודה המשותפת בין קנינים אלו,

בכדי לבאר הלשון קנין במשנה.

אמנם בדף ד כשבא להעמיד עיקר הלימוד (וכמו שרש"י מדגיש בדבריו (כמ"פ) שעיקר הילפותא הוא דוקא כאן, ואילו בדף ב הוא רק לתרץ ולבאר הלשון נקנית) – נכתב דוקא לשון המורה שאינו גז"ש, משום שזה נוגע להגדרת עיקר קנין כסף קידושין לדעה זו (שהעילה הוא הקידושין), שלזה נוגע להדגיש שאין כאן לימוד באופן של גז"ש משדה עפרון (כמבואר בהערה) אחרי שבאמת "אופן וגדר הקנין לא דמי זל"ז".

ז

אשר לפ"ז נראה לתרץ גם מה שהקשינו לעיל (קושיא הג') דלמ"ד דלמדין קידושין כסף מהלימוד של ". יש כסף לאדון אחר" (היינו ר"י אמר רב), לכאורה קשה לשון המשנה 'האשה נקנית' – אחרי שלשיטתו לתשובת הגמרא לשון קנין הוא לא מחמת הילפותא משדה עפרון.

אמנם נראה לומר דלפי ביאורו של הרבי הרי לשיטה זו קושיא מעיקרא ליתא; דהרי ביארנו שתוכן קושיית הגמרא על הלשון 'נקנית' הוא משום דסב"ל דבקידושין באמת לא מתאים כ"כ הלשון של קנין, והוא משום דקידושין פועלים באופן שונה, וי"ל דהקושיא היא בעיקר לפי היעה דהעילה הוא הקידושין, והיינו שבאמת קידושין לא הוו כמו קניני כסף רגילים.

אמנם לשיטה זו דלמדין קידושין מ'אין כסף', והרבי ביאר דלשיטתו קידושין פועלים ע"ד כל קנין כסף (דהמוכר קונה את הכסף ועי"ז מקנה את הדבר), שוב אין קשה הלשון 'נקנית' שבמשנה. (והא דבפרק שני הלשון הוא קידושין ולא קנין, כבר תירצה הגמרא קושיא זו בהמשך הסוגיא, עיי"ש).

ח

ודאתינן להכי יש לתרץ גם מדוע בעיקר הלימוד בדף ד מוסיפה הגמרא על הלימוד מ'קיצה', זה שרואים שקיצה זו מחייבת גט בכדי לפטור את האשה ממנה, אשר לא מצינו הדגשה זו לא בהלימוד של 'קיצה' המובא בדף ב ולא בהלימוד של 'אין כסף לאדון זה כו'" (והיינו להביא ראי' על קנין זה מזה שצריכים גט בכדי לפטור את האשה ממנה).

דהרי לפי ביאורו של הרבי נמצא, דכשלמדים כסף דאשה כאן מ'כי יקח' באים לחדש סוג של קנין כסף מחודש ושונה מכל קנין כסף דעלמא (משא"כ בדף ב שבאים להראות איך שגם זה יש לו שייכות לקנין כסף דעלמא כמשנ"ת, ועד"ז הלימוד של 'אין כסף לאדון זה' בודאי דומה לקנין כסף דעלמא כנ"ל), שלכן אולי יש צורך להראות ולהוכיח דבר זה שבאמת מהני קנין מחודש זה לעשותה אשת איש גמורה.

ובאופן אחר קצת אוי"ל: קנין כסף זה שונה משאר קניני כסף – לשיטה זו שלמדים אותו מכי יקח – משום דהוה קנין של אישות אשר שונה בגדרו ומהותו משאר קניני כסף. וי"ל דזה מודגש בזה שהמשך הפסוק מדבר על האופן בו 'וצאים' מקנין זה, שהוא רק ע"י 'גט' שהוא בודאי סוג קנין מיוחד השייך לאישות, ואינו בגדרי קניני ממון בכלל. וא"כ זה מוכיח גם על התוכן והמהות של קנין כסף שבפסוק זה, שהוא פועל באופן שונה לגמרי מקניני כסף רגילים.



ביאור טעמא דב"ש כנגד פרי החג

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

במס' שבת כ"א ע"ב אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא . . . וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורידין.

ולכאורה טעמא דב"ש צריך ביאור, מהו הקשר והשייכות דנר חנוכה לפרי החג? ואיך מצדיק בזה לשלול טעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורידין?!

והביאור הוא שכמו בפרי החג שמקריבין אותם כנגד אומות העולם שמתמעטין ופוחתין והולכין ולכן פרי החג שמקריבין עבורן פוחתין והולכין, כך גם נר חנוכה שמדליקין עד דכליא רגלי דתרמודאי אותיות מורדת שהם המנגדים לה' ולתורה ולישראל, הרי בהדלקת השמונה נרות בלילה הראשונה, נדחה הרבה מן החשך וכבר נתמעט כמות כזה מן החשך עד שבליילה השניה מספיק להדליק שבע נרות, וכן בכל הדלקה נוספת שבכל לילה מתמעט מתמעט החשך יותר וכן פוחת החושך הנשאר עד שבליילה האחרונה מספיק נר א' לבטל השיריים של מעט החשך הנשאר.

וזה ממש בדוגמת פרי החג שאומות העולם מתמעטים ופוחתים והולכים ולכן פרי החג פוחתין והולכין וכמו"כ האור דנר חנוכה שענינה לדחות ולבטל החשך דלעו"ז, הרי בכל הדלקה מתמעט החשך ונעשה פחות יותר ולכן בכל לילה צריך פחות אור ולכן אומר ב"ש שמתחיל בשמונה ומכאן ואילך פוחת והולך.

ולדעת ב"ש רואים במוחש יותר איך שהאור דחה את החשך כי מיום ליום צריכים אור פחות.



'חזי לאיצטרופי' רק כשהוא עצמו 'חזי'

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד בישיבה שע"י האהל בק'

במכתב אל כ"ק אדמו"ר ("ע"ד הערותיך בחדושי תורה" - נדפס בלקוטי לוי"צ אג"ק ע' שכ"ה), כותב אביו הרב המקובל וכו' ר' לוי"צ

[בנוגע לדברי הצ"צ (בפסקי דינים ליור"ד סי' ס"ו) שהקשה על מה שסתמו הפוסקים שטיפת דם ריקום בביצה אסורה מן התורה, והרי אין בה כזית ו"גם חזי שיעור שהוא בלבד מן התורה אין כאן" - שדברי הצ"צ קשים להבנה כי "לכאורה תמוה הרבה הרי גם בכל שהוא די"?]

ובתוך הדברים מביא סברא בנוגע לחזי לאיצטרופי] ומועתקת בזה לשונו:

הנה הטעם מה שחזי שיעור אסור מה"ת הוא משום דחזי לאיצטרופי, הנה זה תינח אם בהחזי שיעור הזה לוא יצוייר אם יתפשט הוא עד כשיעור הי' אסור אז גם חזי שיעורו אסור משום דחזי לאיצטרופי לכשיעור שאז יהי' בו איסור, משא"כ אם יצוייר שהדבר הזה עצמו אם יתפשט עד כשיעור לא יהי' אסור מן התורה אז איך שייך לומר שיהא חזי לאיצטרופי לחזי שיעור אחר שיהי' אסור מפני זה, אחר שאם הוא בעצמו הי' נגדל ונתפשט כשיעור לא יהי' אסור מה יועיל שיצטרף לחזי שיעור אחר, האם חזי שיעור אחר יוסיף בו איסור יותר על מה שאין בו בעצמו.

ועפ"ז מבאר את כוונת הצ"צ, דהנה מצינו בדם ריקום שדווקא טיפה אסורה אבל אם הביצה מלאה בדם אינו אסור כי הדם כבר נעשה גבלא ועפרא (כמ"ש הש"ך), ועל כן לא שייכא בה סברת חזי לאיצטרופי ופחות מכשיעור צריך להיות מותר מן התורה.

ויש לבאר ולהמתיק סברא זו, על פי מה שכתב הגר"י ענגל (בית האוצר כלל קכ"ז) בטעמם של רבי יוחנן וריש לקיש שנחלקו אם חזי שיעור אסור או מותר מן התורה, דרבי יוחנן ס"ל דאיסורי מאכלות הם איסורי חפצא "וע"כ שייכא סברא דחזי לאיצטרופי כו' דאין סברא דחפץ מותר יהופך בעצמותו לאיסור ע"י שאכל עוד חזי שיעור בכדי אכילת פרס ועל כרחך דגם מתחילה איסור הי' אלא דמלקות ליכא" ואילו ריש לקיש סובר שהם רק איסורי גברא אבל החפץ בעצמותו מותר ועל כן אין כאן היפוך של חפץ היתר לחפץ איסור אלא רק איסור על הגברא שאסרה תורה בשיעור מסוים.

הרי לנו דיסוד סברת חזי לאיצטרופי הוא הוכחה ('סימן') שגם הפחות מכשיעור אסור בעצמו, שאם לא כן כיצד יהפוך בעצמותו לחפץ איסור על ידי מעשה שנעשה אחר כך.

ובזה מובנים היטב דברי הרב המקובל וכו' ר' לוי"צ, כי כל הוכחה זו שייכא דווקא כאשר על ידי ההוספה לכשיעור אכן יהיה החפץ אסור, אך במקרה שגם אחרי ההוספה יהיה מותר – אזלא לה ההוכחה ד'חזי לאצטרופי' ופחות מכשיעור מותר.

ולא זו בלבד, אלא שמצד אותה סברא גופא ד'חזי לאצטרופי' אי אפשר לומר שהוספה של אכילה אחרת לטיפת דם זו תאסור אותה, מאחר שהטיפה מותרת בעצמותה ו"אין סברא דחפץ מותר יהופך בעצמותו לאיסור ע"י שאכל עוד חצי שיעור בכדי אכילת פרס" (כלשון הגר"י ענגל. ובלשון אביו של כ"ק אדמו"ר) "האם חצי שיעור אחר יוסיף בו איסור יותר על מה שאין בו בעצמו".

[ועל פי הסבר זה יומתק שסברת אביו של כ"ק אדמו"ר כאן מתאימה לפירוש ד'חזי לאצטרופי' הוא 'סימן' ולא 'טעם', כשיטת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ז עמודים 110-1]



חסידות

גופו אדם הראשון יציר כפיו של הקב"ה אינו בדרגת הגוף אחר תחה"מ

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ"י.

בד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י עטר"ת (ע' תטו) מבאר שבתחיית המתים יהי' גוף האדם בתכלית השלימות כמו גופו של אדה"ר שהי' יציר כפיו של הקב"ה, שהי' גופו מקודש כקודש העליון וכו'.

וממשיך בהגהה שם:

"ויש לעיין, שהרי אדה"ר שהי' גוף קדוש וטהור לגמרי כנ"ל מ"מ הי' חטא עה"ד, ובתחה"מ ודאי שלא יהי' שייך ענין החטא כלל וכלל.

וי"ל, שבתחלת הבריאה, הגם שהאדם הי' בתכלית השלימות, מ"מ הרי בעולם הי' מציאות הקלי' רק שהי' מעמדם בשפל המדרי' כו', והיינו מפני ענין שבה"כ דתהו ומיעוט הירח שלא נתקן עדיין ושצריך להתתקן ע"י האדם כו' כנודע, וע"כ י"ל דעם היות שגופו הי' יציר כפיו של הקב"ה הי' מ"מ ממדרי' שיכול להיות אחיזה.

ועמ"ש בזהר בראשית דל"ה ע"א ובמק"מ שם, ובפרדס ש"ח פי"ח, דתחלת הברי' לא הי' מ"ס ע"צ השלימות לגמרי, ובתח"ה מ"מ שזהו לאחר גמר הבירורים והתיקונים יהי' התהוות הגוף ממדרי' עליונה יותר, ויהי' בתכלית השלימות כו".

הנה בקטע האחרון הביא מדברי הזהר והמק"מ והפרדס, ושם מבואר שעד שלא נבראה חוה לא הי' אדם בתכלית השלימות, ולכן לא נזכרה אות ס' בכתוב עד הכתוב בחוה "ויסגור בשר תחתנה", ובמפרשי הזהר ובפרדס שם מבואר כיצד שלימותו של אדם באה ע"י חוה.

ולכאורה צ"ב מה הקשר לכאן, דהרי משמע שם שאחרי בריאת חוה אכן אדם הגיע לשלימותו, וא"כ זה סותר למ"ש כאן שהאדם לא הי' בשלימות כמו הגופים דלעתיד. [ואגב יש לעיין מה הכוונה בראשי תיבות "מ"ס"].

ואולי הכוונה לכללות הענין, שמדברי הזהר מוכח שהגם שאדם הי' יציר כפיו של הקב"ה, מ"מ עדיין לא הי' בשלימות, ונמצא שעצם יצירתו ע"י הקב"ה עדיין אין זה גורם לו להיות בשלימות אלא צריך לעוד דבר להשלימו. ועצ"ע.



מי שת בטוחות חכמה

הנ"ל

במאמר אדמו"ר הזקן ד"ה לך ה' הגדולה הנדפס בספר במאמרי אדמו"ר הזקן כתובים ח"ב (עמוד רצב, במהדורה הקודמת עמוד ריז) מבאר ענין מדת הנצח שעניינה תוקף ובטחון, וכותב:

"ויש בחי' נשמות שאין להם רגלים והליכה, והוא בחי' התוקף, וכמארז"ל ע"פ מי שת בטוחות חכמה, דורו של אחאב תלו בטחונם בהקב"ה, בחי' בטחון ותוקף".

ובמראי מקומות שם צויין הכתוב באיוב (לח, לו) "מי שת בטוחות חכמה", וגם צויין לגמרא יומא ט, ב דאיתא שם "רשעים היו אלא שתלו בטחונם בהקב"ה". וכ"ה בשבת קלט, א: "רשעים הן אלא שתלו בטחונם במי שאמר והיה העולם".

ולכאורה יש כאן כמה פרטים לא ברורים: (א) דברי רז"ל הנ"ל אינם מסובים על הפסוק באיוב אלא יסודם בפסוק (מיכה ג, ט-יא) "המתעבים משפט... ועל ה' ישענו". (ב) בחז"ל שם לא נזכר אחאב, ועל דורו של אחאב מובא בחז"ל (הובא גם בחסידות) שזה שהיו נוצחין במלחמה הוא בגלל האחדות ביניהם, ולא נזכר ענין הבטחון.

והנה, מאמר זה הוא נוסח אחר ממאמר הנמצא בידינו בעוד שלשה נוסחאות

(כמצויין בהערה בתחילת המאמר): לקו"ת פ' מסעי, סה"מ תקס"ח וסה"מ הנחות הר"פ. ובשלתם לא מצאתי לפום ריהטא פרט זה.

ואולי יש מקום לומר שיש כאן רמז לענין אחר:

הכתוב "מי שת בטוחות חכמה" קאי על ב' כליות (כמפורש במפרשי המקרא ובדברי חז"ל), וב' כליות יועצות הן המדות נצח והוד דקאי בהם כאן במאמר. ואולי יש כאן רמז ש"שת בטוחות" מרמז ללשון רז"ל "שתלו בטחונם". ומה שהובא כאן אחאב, הנה הנביא מיכה לא ברור זמן נבואתו, אבל זה נודע שניבא בזמן מלכות ישראל שהם שייכים למלכות אחאב.

ואולי אכן מרמז כאן גם למארוז"ל בענין האחדות שהי' בימי אחאב שבגללה ניצחו במלחמות, שהרי בגמרא יומא ושבת שם נאמר זה שתלו בטחונם לגריעותא, ואילו כאן במאמר מבאר זה לכאורה למעליותא. (אלא שזה גופא צ"ע כי כותב שיש נשמות שאין להם בחי' הליכה ותוקף, ועל זה מביא ראי' מדורו של אחאב. ויש לעיין עוד בפשט הדבר גופא).

ועצ"ע וחיפוש.



הלכה ומנהג

אם מנהגנו לומר תחנון בבין השמשות?

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

זה לשון שולחן ערוך אדה"ז (סימן קלא ס"ד):

אין נפילת אפים בלילה מטעם הידוע לידועים. לפיכך אם נמשכה תפלת המנחה עד הלילה, אין ליפול על פניו. ויש לדלג 'אבינו מלכנו' כדי ליפול מבעוד יום. ומכל מקום אין לחוש לזה אלא בודאי לילה, אבל לא בבין השמשות. ונוהגים ליפול על פניהם בליל אשמורות הואיל והוא קרוב ליום. ויש נוהגים להאריך בסליחות עד נכון היום ואז נופלים על פניהם.

א. ראשית יש להעיר על הדמיון בין נפילת אפים באשמורת הבוקר לבין נפילת אפים בערב כשהוא ספק לילה. ההיתר באשמורת הבוקר בעת שהוא "קרוב ליום", היינו כשהוא ודאי לילה עדיין. מזה למד הט"ז (סק"ח) במכל שכן שיש להקל בערב

בספק לילה, והעתיקו אדה"ז. המנהג השני (שכתב הרקאנטי, והביאו המגן אברהם בסק"ט) הוא מן הקצה אל הקצה, להאריך בסליחות עד "נכון היום", שאע"פ שמעלות השחר ואילך הרי הוא יום מעיקר הדין¹, מ"מ נמנעו מליפול על פניהם אז, עד שיהי' אור היום בעליל².

ב. והנה ידוע שמנהג קהילות רבות שאין אומרים תחנון אחר השקיעה³. אך רבים מאנ"ש סבורים שאין מנהגו כן, שהרי מפורש בשו"ע ר שאין לחוש אלא בודאי לילה⁴.

אך הנה בסוף הסעיף מביא רבינו שתי דעות בדבר נפילת אפים באשמורת. לדעה ראשונה, אם התירו נפילת אפים בלילה בשעה שהוא "קרוב ליום", כל שכן שיש להתיר נפילת אפים בערב בבין השמשות, כל שאינו ודאי לילה (כנ"ל מהט"ז). אך למנהג השני, שיש להימנע מנפילת אפים עד "נכון היום" – אע"פ שמדינא הוא ודאי יום אז (אלא שאין זה ברור לעיני בני אדם), כל שכן שיש להימנע מנפילת אפים בספק לילה.

ג. בין שני המנהגים באשמורת, איך היא ההכרעה בהנ"ל למנהגנו? הנה בספר המנהגים⁵ כתוב שאין נופלים על פניהם בסליחות, ובהערה שם מציין למגן אברהם סי' קלא סק"ט (שהביא מנהג הריקאנטי) ושו"ע הנ"ל, היינו המנהג שאין נפילת אפים עד "נכון היום".

מזה יש להסיק במכל שכן לענין בין השמשות שבערב – שהוא ספק לילה, שאין נופלים על אפים אז.



(1) ראה מגילה כ א.

(2) הלשון 'נכון היום' מושאל מס' משלי (ד, יח). לדברי המפרשים על אתר, הכוונה אל חצות היום. ברור שאין הכוונה כן בנדוד"ד, ומ"מ הכוונה ל"בירורו של יום" (לשון רש"י במשלי שם). יתכן שהכוונה לנץ החמה, כדמצינו לענין זמן נטילת לולב שלכתחלה הוא משתנץ החמה (שו"ע או"ח סי' תרנב ס"א), שאז "יצא מספק לילה" (רש"י מגילה כ א). אבל בפירוש ה'לבוש' על דברי הריקאנטי הללו (פ' קרח – לט א) כתב: "ולא יאמר תחינה קודם עמוד השחר".

(3) ראה כף החיים, סי' קלא ס"ק נא.

(4) ראה 'התקשרות' גליון תקפב ע' 20; 'בירורי מנהגים' – סדר היום והלילה' (ש. פרידמאן) ע' 197.
(5) ע' 55. וצ"ל שמנהגנו להימנע מליפול על פניהם בסליחות מיוסד על מנהג אמירת סליחות בהשכמה, באופן שגם סיום הסליחות הוא עדיין לפני "נכון היום". וראה שו"ע ר סי' פט ס"א שמזהיר נגד מה שבימי הסליחות היו נוהגים להתפלל תפלת העמידה לפני נץ החמה.

דעת רבנו הזקן בגדר החיוב של כבוד שבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מיישיגן

בשו"ע או"ח ס' ר"נ סעיף א' כותב: "ישכם בבקר ביום ששי להכין צרכי שבת ואפילו יש לו כמה משרתים לשמשו ישתדל להכין לעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו כי רב חסדא היה מחתך הירקות דק דק ורבה ורב יוסף היו מבקעין עצים ולא יאמר לא אפגע בכבודי כי זה הוא כבודו שמכבד את השבת" ע"כ.

ועיין שו"ע רבינו שהוא משנה קצת מלשון השו"ע וזה לשונו בסעיף ד': "ואפילו מי שיש לו עבדים יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת שכן הוא בכל מצות, מצוה בו יותר מבשלוcho, ואפילו אדם חשוב ביותר חייב לעשות שום דבר מצרכי שבת בעצמו שזוהו כבודו של שבת וגדולי החכמים היו עושים בעצמם מלאכות שאינם לפי כבודם כו".

וכן עיין בקו"א סק"ב שהוא מביא דעת הרמב"ם פרק ל הלכה ו' שמה שצריך לעשות הכנות לשבת בעצמו הוא חיוב גמור ולא סתם הידור. והוא כותב שזה הוא גם משמעות הטור והמחבר ודלא כהמגן אברהם ס"ק ב' שכותב שהא שכתוב בשו"ע שיעשה ההכנות לשבת בעצמו הוא משום הכלל הידוע בכל המצות ש"מצוה בו יותר מבשלוcho" שהוא ענין הידור בעלמא ולא חיוב גמור.

(מה שכותב רבינו שמשמעות של הטור והמחבר הוא שיש חיוב גמור לכבד השבת בגופו ולא כהמ"א שסובר שמה שכתוב בשו"ע "ישתדל להכין בעצמו" הוה פירושו שזהו רק יתרון מצוה, נראה לומר דהיינו משום שבסימן הסמוך לזה, סי' רמ"ט, ע"ד אכילה בין קידוש להמוציא סעיף ב כותב המחבר שאע"פ שמוותר בערב שבת לאכל סעודה הרגיל "אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה כו". שם כותב המחבר "מצוה להמנע" משא"כ בדין שלנו כותב המחבר "ישכים בבקר להכין צרכי שבת" המשמעות הוא שכאן יש חיוב ואינו רק "יתרון מצוה". ועיין שם בהקו"א שרבינו מבאר שמה שנקטינן בכל מצוה, שמצוה בו יותר מבשלוcho, ליכא חיובא במילתא אלא יתרון מצוה בעלמא. והוא ממשיך לומר שהדין שלנו שצריך לעשות בעצמו אינה משום מצוה בו יותר מבשלוcho שהוא יתרון מצוה בעלמא כי אם שיש כאן חיוב של כבוד שבת מדלא הזכירו בהגמרא האין הזהירו האמוראים גם משאר מצות אלא בשבת בלבד שנצטוינו לכבדו מאוד, וכבוד שבת היא מצוה בפני עצמו למר מן התורה ולמר מפי קבלה אבל בשאר מצות לא נצטוינו אלא שלא יהיו בזויות עלינו. רבינו ממשיך לומר שכל מי שתורתו אומנתו וגריס יומם ולילה כהני אמוראי אי אפשר לו לקיים הידור זה של מצוה בו יותר מבשלוcho שהרי אסור לו להתבטל מתורתו אם מדובר במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כמ"ש ביו"ד סי' ר"מ ואפ"ה כולו הני אמוראי בטלו תורתן בכל

ערב שבת לעשות ההכנות בעצמם וע"כ צריך לומר דחובת הגוף היא להתעסק דוקא בעצמו משום שזהו כבודו של שבת. עיין כל זה בקו"א.

אבל כשתתבונן בדברי רבינו בסעיף זה נראה שהם סותרים זה את זה. בתחילה הוא כותב שאפילו מי שיש לו עבדים ישתדל להכין בעצמו צרכי שבת משום מצוה בו יותר מבשלוחו שלפי דבריו בקו"א הנ"ל לא הוה חיוב אלא יתרון מצוה בעלמא ואחרי זה הוא כותב שגם איש חשוב ביותר שאינו רגיל לעשות מלאכה כזה "מחויב" לעשות שום דבר מצרכי שבת בעצמו שמזה מוכח שדעת רבינו שיש חיוב לעשותו בעצמו ואינו סתם יתרון מצוה בעלמא.

ונראה לומר שרבינו שינה מלשון השו"ע. בשו"ע כתוב שאפילו מי שיש לו עבדים יעשה "קצת מלאכה בעצמו" אבל רבינו כותב שאם יש לו עבדים "ישתדל לעשות מלאכה לעצמו" ובאיש שאינו לפי כבודו זאת אומרת בת"ח הוא כותב שיש חיוב "לעשות איזה מלאכה".

רבינו מחלק בין עשיר שיש לו עבדים ששם אינו כותב שיעשה "איזה מלאכה" כמו שהוא כותב בת"ח.

והנה עיין בדברי הקו"א שהוא כותב שמהטור והשו"ע מוכח שמשום החיוב של כבוד שבת די בדבר אחד.

ונראה שדעת רבינו שיש כאן שני דינים, איש שיש לו עבדים היכולים לעשות ההכנות לשבת, ואיש כזה מחויב לעשות בעצמו דבר אחד משום כבוד שבת ולבד מזה צריך הוא להשתדל לעשות שאר צרכי שבת בעצמו משום שמצוה בו יותר מבשלוחו.

אבל דעת רבינו שבת"ח שלומד תורה בתמידות באיש כזה אמרינן שיעשה בעצמו דבר אחד כדי לצאת המצוה של כבוד שבת ושאר הדברים יעשה על ידי אחרים. אבל באיש שיש לו עבדים אז אפילו אם יצא כבר חיובו על ידי שעשה שום מעשה לכבוד בבת בעצמו מ"מ ישתדל לעשות עוד דברים בעצמו כי מצוה בו יותר משלוחו.



ילקוט שהכניסו לתוך הכביסה ובתוכו סידור ונמחק הרבה ממנו אם צריך גניזה

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מו"צ בבית ההוראה יד הרמ"ה

מח"ס אהל יעקב

ירושלים עיה"ק תובב"א

בדבר השאלה שהציע מלפניי ידיד נפשי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מו"צ ומח"ס גם אני אודך וש"ס, שמישהו בטעות הכניס לתוך הכביסה ילקוט עם סידור קטן ומצא אח"כ כמה חתיכות עם מילים וחלק מהחתיכות נמחקו המילים לגמרי והסתפק מה לעשות לגבי גניזה, כי זה כרוך בטירחא למצוא איזה מין חתיכות נשארו בלי מילים ואיזה לא. והנה הארכתי בכעין זה בתשובה למע"כ שליט"א הודפס בספר גם אני אודך תשובת אהל יעקב חלק א' (כת"י) אודות דף שהיה כתוב עליו דברי תורה והדפיסו על גביו או כיתוב שכעת אי אפשר לקרוא שום דבר אם טעון גניזה. ושם כתבתי צדדים לכאן ולכאן באריכות, והבאתי שם שנחלקו בזה כמה מגדולי הוראה שיש סוברים שצריך גניזה, ויש סוברים שלא צריך לגנוז אותם דפים. ויש לעיין בנידון דידן האם הוא דומה ממש למקרה לעיל שנשאר כיתוב על גבי הדף אלא שאי אפשר לקרוא אותו או שמא קיל טפי בנידון דידן שיש חלקים שנמחקו לגמרי והוי דף חלק.

ובספרי אהל יעקב הל' כבוד ספרים וגניזה הבאנו שם מה שכבר דנו הפוסקים אודות דף שהיה כתוב עליו דברי תורה וכעת נמחק לגמרי האם טעון גניזה, כגון דף של פקס שעשוי למחק אחרי קצת זמן. וראיתי בשו"ת משנת יוסף חלק י"ג (סימן רפ"ו) [בתשובה למח"ס אבני דרך, שנשאל בזה מכת"ר שליט"א] שכתב דהרי בנייר פקס במושך הזמן האותיות נמחקות עד שנעשה הנייר חלק, ואולי משום כך אין בזה קדושה. והאריך בזה שאם הכתב ניכר ומתקיים עדיין על הנייר פקס כמובן שאסור לנהוג בו שום בזיון ותשמיש חול, דעכ"פ האותיות של דברי תורה קיימים לפנינו, וקרוב לודאי שהמשתמש בהם תשמיש גנאי עובר בלא תעשה של לא תעשון כן לה' אלוקיכם. ולמעשה הוסיף שם בדומן הזה יש להכין מקום מיוחד עבור הניירות האלו וישאירם שם כחודשיים, ואם יראה שהאותיות פרחו ונשאר נייר חלק, והתנה מתחילה שעל נייר כשיהיה חלק לא תשאר שום קדושה, פקעה אז הקדושה ממנו, ויכול להשתמש בו לחול. וראיתי עוד בשו"ת שערי יושר חלק ד' (סימן כ' אות ו') להגר"א חנניא זצ"ל בתשובה למע"כ שליט"א בזה.

ובשו"ת אבני דרך חלק ז' (סימן קנ"ב) בתשובה לכת"ר הביא שם שכתב לו הגר"א נבנצל שליט"א שנייר פקס כזה טעון גניזה דהרי הרבה דברים נמחקים לאחר זמן. ועוד

הביא שם מספר גם אני אודך (סימן נ"ב) שכך כתב במח"ס שו"ת ברכת ראובן שלמה זצ"ל שנייר פקס טעון גניזה, אע"פ שהכל נמחק, והוכיח דבריו מהאיסור לכתוב פסוק על דלעת ולתלות בסוכות.

הנה שוב ראינו שנחלקו בזה הפוסקים אם דף שנמחק ממנו דברי תורה טעון גניזה או לא. וביררתי שוב מגדולי הפוסקים שליט"א, הגר"א שלזינגר שליט"א גאב"ד גילה ומח"ס שואלין ודורשין כתב לי שמה שהתכבס ואינו ראוי לשימוש אין צורך בגניזה רק מה שמוציאים ורואים שהוא חלק מסידור יש לגנוז. וכ"כ לי עוד כמה פוסקים, מיהו יש מגדולי הפוסקים שהחמירו בזה מחשש שמאחר ונכתב וכבר חל קדושה על אותם דפים מהיכן פקע אותו קדושה. ולכן נראה שמי שיכול לחשוש לדעות דס"ל להחמיר ולגנוז כל החתיכות תע"ב, והמיקל בודאי שיש לו על מה לסמוך ולא צריך לגנוז החתיכות שלא נשאר עליהם מילים של דברי תורה ותפילה, אבל החתיכות עם מילים כמובן שצריך לגנוז אפילו אם יש בזה טירחא.

אח"כ ראיתי בלקט שאלות מצויות מים חיים יורה דעה (עמוד 72) שנשאל בנידון דין והביא דעת הגר"ח קניבסקי שליט"א שמכיון שכתבו בו דברי תורה כבר חל קדושה על הנייר כמבואר במשנה ברורה (סימן מ"ב ס"ק כ"ג), ולכן צריך לגנוז את הנייר הזה שנמחק ממנו כל האותיות. וגם נזכרתי שכעין זה קיבל מע"כ שליט"א ממרן שר התורה שליט"א כמ"ש בספרך החשוב גם אני אודך תשובות הגר"ח קניבסקי שליט"א הל' כבוד ספרים.



כתיבת השם פינחס בכתובה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת ויחי (בראשית מ"ח, ט') כתוב: וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָבִיו בְּנֵי הֵם אֲשֶׁר נָתַן לִי אֱלֹקִים בְּזֶה וַיֹּאמֶר קָחֵם נָא אֵלַי וְאֶבְרָכֵם.

וברש"י כתב: "בזה", הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה. עכ"ל.

יש לעיין היאך כותבים השם פינחס בכתובה עם יו"ד או בלי יו"ד.

והגאון האדיר מו"ה רבי חיים אלעזר שיינברגר שליט"א ראב"ד בית יצחק, כתב לי וזה לשונו: הנה בכל התורה איתא פינחס מלא ביו"ד, חוץ מהפסטר ר"ה שאיתא שם פנחס בן עלי, ואם כן לכתחילה יש לכתוב מלא, והארכתי בזה בעבר בשם הלל או הילל וכן בנימין בנימן וכדומה ואין כאן מקומו - ועיין בבית שמואל שמות אנשים אות פ' פינחס יש לכתוב מלא, והביא מהמהרש"ל שאם כתב חסר כשר, כיון שרובם טועים וחותמים עצמם חסר, ומסורת אחד מסייע להם, והיינו מהפסטר הנ"ל - והביא הבי"ש ממהר"ש חיות שאף שחותם חסר, יש לכתוב מלא ביו"ד, ועי' באהלי שם כלל ט' בשם יוסף אות ב' שאם חותם עצמו חסר, יש לכתבו חסר לפי שהעולם נוהגין כן ע"כ -

ויש שכתבו כיון שאין חילוק במבטא יש להקל בדיעבד, או אם חותמים כך, עי' אהלי שם שם ועוד הטיב גיטין ועוד הרבה ספרי שמות הקדומים ואכמ"ל -

ולבאר מה שהעולם נוהגין כן כתבו כמה פוסקים שהטעות נובע מפרשת פינחס שיש שם במסורת יו"ד ועירא, וכאילו אין יו"ד, וכן שבזוהר הקדוש חלק ג' דף רי"ג איתא שעיקר השם היא פנחס ללא יו"ד והיו"ד הינו תוספת עי' שם

לסיכום: לכתחילה יש לכתוב פינחס מלא ביו"ד, אך אין לפסול אף לא בגט, ובפרט בכתובה אם כותבים חסר פנחס, כיון שגם אין בזה שינוי במבטא שכתבו הטעם בזה כמה פוסקים, ודוק. עכ"ל.

והגאון הגדול רבי משה יוחאי רו שליט"א מח"ס נכבדים, כתב לי וזה לשונו:

דקדוק בכתיבת הגיטין והכתובה

א. נודע בשערים כי מקצוע זה של שמות גיטין הוא רחב מיני ים, וכמה קולמוסים נשתברו עליו, ויש ספרים רבים על כתיבת השמות והדקדוקים בהם, אפס קצתו תראה בשלחן ערוך אבן העזר סימן קכט, ובנושאי כליו, ובקונטרסי שמות הגיטין לדורותיהם. ומזה למדו גם לדקדק בכתיבת השמות בכתובה, כי כמה פעמים יצטרכו לזה, וכמו שעורר על זה מה"ר שמואל הלוי סג"ל בספרו הנודע "נחלת שבעה" (סימן

יב אות טז) וזה לשונו: ויש לדקדק בכתובה בכל דבר שמדקדקים בגט, כדי שאם ח"ו יקרה מקרה שיגרש אחד את אשתו, ולא יהיו יודעין דקדוק בתיבות שמו או שמה או בשמות אבותם, יהא נלמד מספר כתובה, ואם הסופר אינו נזהר בכך יוכל להוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן שיסמכו בגט על כתיבת הכתובה. עכ"ל. ולכן מצינו שהקפידו מאד גם בכתיבת השמות בכתובה, וכדבר האמור.

אלא שבכל זאת יש קולא בכתיבת הכתובה טפי מגיטין, וכמו שכתב הרב נחלת שבעה עצמו (שם אות ט"ל) על אודות כתיבת "ודין": על כן נראה דאין בזה קפידיא בכתובה, רק נהרא ונהרא ופשטא. ע"ש.

כותבים כפי הנכתב במקרא

ב. והנה בדרך כלל נוהגים ששמות שנזכרו במקרא, כותבים כפי הכתוב בפסוק, וכמו שכתב התרומת הדשן (סימן רלג): "לגבי גיטין לבתר כל התורה אזלינן". ע"ש. ולכן אם הכתיב בפסוק הוא חסר, כך כותבים בגט ובכתובה. ועל פי זה פסק השלחן ערוך (סימן קכט סעיף ל) לכתוב בנימן חסר. ע"ש.

במקום שיש חשש לטעות

ג. אלא אם כן יש חשש לטעות בקריאת השם, כגון מלכה - מילכה וכדומה, שאז יש לכתבו מלא, וכמו שכתב הגאון מהר"ם בן חביב בספר עזרת נשים (שמות אנשים אות ב ד"ה באראכאת, דף עג ע"ב) והחיד"א בשיורי ברכה לאבן העזר (אחרי סימן קכט, דף עח ע"ד, אות כג) ובשו"ת חיים שאל ח"א (סימן לח) והשדי חמד (אסיפת דינים מערכת גט סימן לד אות ד, דף צז ע"א). וכן כתב גם הגאון רבי אברהם הלוי, ראב"ד מצרים, בשו"ת גינת ורדים (חלק אהע"ז כלל א סימן טז), וז"ל: ועוד דלכתחלה נכון להוסיף אותיות בגט כדי להורות ולהישייר את הקורא, כדאמרן בריש ע"ז (ט). ותנא תוספאה ספרא בצירא וכו'. והנה מה שנקרא הגט ספר אינו אלא לספירת דברים, וראוי להוסיף בו אותיות להישרת הקריאה, כיון שאין בו נקודות. ומ"מ בשמות המורגלים כגון משה אהרן דוד אין ראוי לכותבם מלאים, כיון שהקורא קורא אותם כהוגן מפני הרגלו ראוי לכתוב כפי יסודם, אבל כשיש מקום לטעות ראוי להוסיף בו אותיות לסלק הטעות, כדאשכחן בשם 'מילכה' שכותבין בו יו"ד יתירה אף על פי שמפסיד מעט תיקון הקריאה, שכיון שהמ"ם נקודה בחיריק ומלאה ביו"ד הויא לה תנועה גדולה וראוי לנוע השבא שתחת הלמ"ד דמלכה, ואעפ"כ כדי שלא יתחלף בשם מלכה בפתח אנו מוסיפים בשם מלכה יו"ד, אף על פי שמפסיד מעט קריאת השם. נקטינן מזה שראוי להוסיף אותיות להישייר הקריאה. ע"כ. וכן כתב עוד בספרו גן המלך (סימן קמג). ע"ש. וע"ע בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א (סימן קיח). וראה עוד בדברי ידידנו הגאון מהר"ר דוד ברדא שליט"א בשו"ת רביד הזהב ח"א (אהע"ז סימן ח).

ראיה שבכתובה מקילים יותר

ד. וזה בגט, על אחת כמה וכמה בכתובה דקילא טפי וכנזכר. ומזמן רב שמעתי מהגאון האמיתי רבי מאיר מאזוז שליט"א ראה לענין כתיב מלא בכתובה שלא כפי הנכתב בפסוקים, ממה שכתב המרדכי (מסכת עבודה זרה פרק א' רמז תשצג): מעשה היה בכתובה אחת שטעה הסופר וכתב "שנות אלפים" ודילג 'ארבעת', [שהרי המרדכי חי באותה תקופה, שנת ארבעת אלפים תתקע"ז, שזה סוף האלף החמישי], ושאלו לה"ר יצחק מווינ"א מה דינה של כתובה זו, והשיב: נראה בעיני שהכתובה כשרה היא בדיעבד, דסתם 'אלפים' משמע שפיר ארבעת אלפים, הואיל וליכא יותר מד' אלפים [בתקופתו]. ואף על גב דמיעוט אַלְפִים שנים, בהא ליכא למיפסל, הואיל ולא כתב אלפיים בשני יודי"ן, יש לנו לפרש אלפים הכתובים ארבעה ולהכשיר הכתובה. ע"כ. והרי אין מי שימצא בתנ"ך אלפיים בשתי יודי"ן, כי כל 'אַלְפִים' בתנ"ך היא ביו"ד אחת בלבד. אלא מוכח שבכתובה ושטרות כותבים בכתב מלא. ונדפסו דבריו בגליון בית נאמן (גליון 79 הערה 24).

כתיבת השם פנחס

ה. ומעתה נבוא לנידון השאלה, הנה השם פנחס כתוב בכל התורה כולה מלא: פינחס. [מלבד פעם אחת בשמואל א' א, ג]. אבל ברוב התלמוד בבלי וירושלמי נכתב חסר: פנחס. ולכאורה לפי זה יש לכתוב עם יו"ד כפי הנכתב בתורה. וכן כתב הרב בית שמואל (שמות אנשים אות פ): פינחס מלא יו"ד, כי במסורת כולם מלאים חוץ א'. ע"כ. וכן דעת מהר"ם בן חביב בספר עזרת נשים (שמות אנשים, פנחס, דף פו ע"ד). ע"ש.

כותבים כפי מנהג האחרונים

ו. והנה בשו"ת תרומת הדשן (סימן רלג) אודות השם חזקיה או חזקיהו כתב: ומסתמא האחרונים היו נקראין על שמות הראשונים, וכיון דתפסו האחרונים רק שם חזקיה אנו נמי נתפס אותה בסתמא דמילתא. ואף את"ל דהתלמוד קיצר הלשון יהא כן, מ"מ הוי ליה כחניכתה דכשר. ע"כ. ומתבאר מדבריו שבשמות המצויים בפסוק וכיום רגילים לקרות על שמם בשינוי קצת הולכים לפי מנהג האחרונים. ולפי זה אפשר שגם בשם פינחס, הגם שבתורה נכתב מלא, מ"מ כיון שבתלמוד נכתב בד"כ חסר, כן יש לנו לתפוס. וכן סובר בספר משפט הכתובה (ח"ב עמוד קט) וזה לשונו: ונראה דה"ה פנחס יש לכותבו חסר, אע"פ שבתורה פינחס מלא בדרך כלל, מ"מ בדברי חז"ל הוא על הרוב חסר, וכן מנהג הבריות. אבל מי שהורגל לכתוב את שמו פינחס מלא - כן יכתבו לו גם בכתובה. ע"כ.

ובאמת שכן מסתבר, שהרי אפילו בשם חזקיהו ויונתן הנזכרים בתרומת הדשן שם, שיש שינוי הנרגש במבטא בין חזקיה לחזקיהו, ובין יונתן ליהונתן, בכל זאת הולכים

אחר מה שקראוהו הבריות, בשונה מן המקרא. אם כן כל שכן בשם פנחס, שכמעט ואין נרגש הבדל בין מלא ביו"ד לחסר. כי ההבדל בין כתיב מלא לחסר אינו אלא בהנעת השו"א שבאות נ'. שבוה נלך אחר מנהג בני אדם לכותבו חסר.

ז. אפס יש לומר לאידך גיסא, שבשם חזקיה ויונתן, כיון שיש ביניהם הבדל, לכן הולכים אחרי מה ששינו הבריות. אבל בשם פנחס, יתכן שמה שרגילים המון העם לכתוב פנחס בלא יו"ד הוא מחוסר ידיעה, או מפני שרבים אינן יודעים להבחין בין שוא נע לשוא נח, ובזה יש לומר שצריכים לדקדק כפי הנכתב במקרא. [ושוב ראיתי בס"ד בבית שמואל (שמות אנשים אות פ, פנחס) שכתב סברא זו בשם מהר"ש חיות: אפילו אם חותם עצמו חסר יו"ד, יש לכתוב מלא, ולא דמי לשם אליה דהולכין אחר חתימתו, משום דשם ניכר במבטא וכאן ליכא שינוי במבטא, גם כאן י"ל שהוא חסרון הידיעה וכו'. ע"כ]. אך יש לדחות, דמה נענה על התלמוד, ששם נכתב בחסר, וודאי לא שייך בזה חסרון הידיעה. אלא ודאי שהאחרונים שינו את השם פנחס ונהגו לכותבו בחסר, ומעתה כשם שתופסים מנהג האחרונים בשמות חזקיה ויונתן, וככתוב בתרומת הדשן, כן הוא בשם פנחס.

וכן כתב בחלקת מחוקק (סימן קכט ס"ק ב): מצאתי כתוב על גליון סדר גיטין של מהר"י מרגליות בכת"י א"מ זקני אבי אמי הרב הגדול מהר"ר זנוויל ז"ל וזה לשונו, מעשה בא' שחתם שמו פנחס חסר יוד, וכתבו בגט חסר יוד, ונעשה בהסכמה בקיבוץ כל חכמי העיר. ע"כ.

פנחס - חסר

ח. גם מדברי הגאון מהרי"ש נתנוזן בחיבורו שי למורה (אהע"ז סימן קכט על הב"ש שם) נראה שסובר שהעיקר הוא פנחס חסר, שכתב בזה"ל: בזהר ריש פ' אחרי משמע דבכ"מ בתורה הוא חסר, רק בפרשת פינחס ניתן לו יוד זעירא, וקיץ שנת תרי"ב הייתי בקארלסבאד, והצרכנו ללמוד משניות עבור נשמת מת אחד שהיה שמו פנחס, ולא נמצא אצלינו משניות שהפרקים מתחילים באות פ', ואמרתי שנלמד מסכת פסחים כי פסחים בגימטריא פנחס חסר, דוק ותשכח. ע"כ.

מסקנא

ט. ולכן נראה ששם פנחס יכתבוהו חסר בלא יו"ד, כפי מנהג הבריות, וכפי שנמצא בתלמוד. אלא אם כן הוא רגיל לכתוב ולחתום שמו עם יו"ד, יש לכתוב כך וכפי הכתוב במקרא.

ובדיעבד, אם דרכו לכתוב חסר וכתבו מלא, ודאי דכשר וכמו שכתב הרמ"א (סימן קכט סכ"ח). ואם דרכו לכתוב מלא וכתבו חסר, כתב הבית שמואל (שם) בשם מהרש"ל: אם כתב חסר יו"ד כשר, דרובן כותבים חסר ומסורת א' מסייע להם. ע"כ. משמע שאין הבדל כיצד דרכו לכתוב ולחתום בכל גוני כשר בכהאי גוונא.

י. ואולם מהר"ם בן חביב בספר עזרת נשים (דף פז ע"א) הסתפק בזה, וז"ל: ויש לחקור אם כתב בגט פנחס חסר יוד אם הגט כשר או פסול, ומרן הב"י סימן קכ"ח כתב בשם הרשב"ץ אם כתב שם העיר תוניס תנס פסול וכו', הדי דפסל הגט בשביל חסרון הויו, ויראה דהוא הדין בשביל חסרון יוד וכו', ויראה לי דאם המגרש היה רגיל לחתום פינחס חסר יוד ובשביל כך כתבו בגט פנחס חסר יוד יש להקל בדיעבד. אך אם המגרש רגיל לחתום פינחס מלא יוד ואפילו הכי כתבו בגט פנחס חסר יוד יש לחוש ולפסול הגט. ואפשר דבמקום עיגון ובשעת הדחק יש להקל, משום דאין הפרש ניכר במבטא בין פינחס מלא לפנחס חסר. ואע"ג דלפי חכמת הדקדוק יש הפרש, דבפינחס מלא קריאת הנקודה השוא של הנון היא נד, ופנחס חסר קריאת הנקודה השבא של הנון היא חטופה [שוא נח], מ"מ רוב בני אדם אינם מדקדקים בזה, ואפילו היודעים חכמת הדקדוק אין מדקדקין בזה רק בקריאת ספר תורה, וההפרש הוא מעט כמעט שאינו נרגש בעיני רוב בני אדם, ולכן אפשר דיש להקל במקום עגון ושעת הדחק וכו'. ע"כ. וראיתי בספר בירור שמות בהלכה (עמוד קפה אות יח) שכתב ע"ד: אמר המעתיק, אפשר לסייע להט"ג דבכל התלמוד פנחס חסר יו"ד, היות שכן הוא במבטא העולם והוה ליה כמו חניכה, א"כ בדיעבד יהיה כשר אפילו שלא שעת הדחק. ע"כ. ואם נאמרו דבריהם בגיטין, כל שכן שבכתובה כשר בכל אופן.

מעשה רב מהגר"ע יוסף

יא. וזכורני שבחופתו של אחי הרב פנחס שליט"א, כאשר מילא מרן הגר"ע יוסף את הכתובה, כתב בכתובתו 'פנחס' בכתוב חסר. ולא שאל דבר על דרכו בכתובת פנחס מלא או חסר. נראה שהלך אחר דרך התלמוד לכתבו חסר. והיה זה שלום. עכ"ל.



‘אביו’ או ‘רבו’ מי קודם לסנדקאות

הג"ל

בפרשת פרשת ויגש (בראשית מ"ז, י"ב) כתוב: וַיִּכְלֹל יוֹסֵף אֶת אָבִיו.

הסתפק ידידי הגאון רבי יעקב אהרן סקוצ'ילס שליט"א, מח"ס "אוהל יעקב", אם עדיף לאדם לכבד את אביו בסנדקאות, או לכבד לגדול הדור, ובברית שעשה לבנו ה"ה יצחק זאב שיחיה, ראיתי ששאל שאלה זו לסנדק שלקח לברית, ה"ה הגאון האדיר רבי אביגדור הלוי נבנצל שליט"א, והכריע הרב נבנצל, שצריך לכבד האב. עכ"ד.

והגאון בעל "אוהל יעקב" שליט"א פלפל בשאלה זו באריכות בדרשה בסעודת הברית.

ויש לציין למה שכתב בזה בספר רץ אברהם על עניני סנדקאות, וז"ל: חוזר בתשובה שזכה להתקרבות להשם יתברך על ידי רב שהאיר את עיניו בדרך האמת, ראוי לכבדו בסנדקאות ולקרוא בנו על שמו. ומכל מקום נראה דמשום דרכי שלום יקדים ליתן להוריו ואחר כך לרבו. [וע' להלן בחילוקים שיש בדין ההורים]. וכן כל תלמיד אצל רבו ראוי לכבדו במצוה יקרה זו.

ובמקורות שם כתב: לדבר זה נתעוררתי ממעשה רב שראיתי כתוב על מהר"ר עזרא עטיה זצוק"ל שבא אדם להזמין להיות סנדק לבנו, ואמר לו דמוטב שילך לת"ח פלוני שעזר לו בכמה ענינים בחייו, ולו יאות כבוד זה משום הכרת טובה. ע"כ. [עדות הגר"ש בן-שמעון שליט"א, הובא בס' ברית יצחק עמ' קיב]. וא"כ זה שהאיר עיניו לחזור לצור מחצבתו אין סוף לחיוב הכרת טובה כלפיו. וכיון דפתח לו פתח של תורה ויראה נפשו חייב לו. וחזי הוית להגאון המיוחד ר' יששכר תמור זצ"ל בס' עלי תמר על ירושלמי (פ"ב דחגיגה ה"א, דרנ"ג ע"ב) שכתב, נשאלתי במי שנולד לו בן והיה לו רב שראה בו כמו רב מובהק, ושאל אם יקרא לילד שם של רבו או של אביו. והשבתי אם היה ודאי שהיה רבו מובהק שם רבו קודם, אולם היות שהוא אינו יכול להחליט אם היה רבו מובהק, יקרא לילד שני שמות ויקדים שם רבו לשם אביו, כי בודאי שאין אביו המנוח מקפיד ע"ז, אחרי שהרב היה רב גדול ניחא שיהא שיהיה שמו נלוו לשם הרב הגדול. אולם אם אביו היה חכם יקרא על שם אביו, כמ"ש בשלהי פ"ב דב"מ ואם היה אביו חכם אביו קודם וכו'. עכת"ד.

ובעניו, בנידון העלי תמר דמיירי לאחר מיתת אביו, אין שום חשש בזה לפי מנהג הספרדים, הגם שהיה אביו ת"ח ורבו פחות הימנו, או אפילו שאין לו רב והוא חפץ לקרוא לבנו בשם אחר, כי כל ענין קריאת השם אחר אביו משום שיש לו בזה הנאה ומכבודו, וכעת שכבר הלך למנוחות לא יש לו בזה כבוד כלל. וכ"מ בתשו' דברי סופר (סו"ס כ, עמ' סה). ע"ש. אבל אם הוריו עדיין בחיים אין פוטר אותו מלכבדו. והגם

דקיי"ל שחייב אדם בכבוד רבו יותר משל אביו כמ"ש ביו"ד (ר"ס רמב), מ"מ הני מילי בעניני כבוד והדר המפורסמים, או בדין אבידה ופדיון שבויים כמ"ש שם בסעיף לד, משא"כ ענין סנדקאות וקריאת שם שנתפס ככבוד בפרטות לאב ואם, בזה י"ל דההורים קודמין.

מה גם דכל זה דוקא ברבו מובהק, אך בלא"ה אביו קודם, וצ"ע אי מחזיר בתשובה חשיב רבו מובהק. וכעת נדפס ס' תורה יקר "תורת חכם" לידי"נ ואהובי מהר"ר מנחם גיאית שליט"א ושם (ח"א עמ' יב) כתב דהוי רבו מובהק, ולא גרע ממ' שמגייר גוי דחשיב רבו מובהק כמ"ש בתשו' שעזר אפרים (סי' צא). ולסיומא דהאי פיסקא אמינא להביא בזה עובדא שהובאה בס' "אורח דוד" הנד"מ (עמ' קעג בהערה), בעת הולדת בן לרבי הלל כהן וצ"ל, בא לפני סבו הגאון ר' דוד בהר"ן לכבדו בסנדקאות, ואמר לו שצריך קודם לכבד את הראש ישיבה שלו ר' יחזקאל סרנא. ור' יחזקאל הנ"ל היה צעיר מר' דוד בשלשים שנה. ע"כ. ומזה נילף דמדת הכרת הטוב היא שיתן אדם לרבו זכות בסנדקאות של בנו. (עכ"ל).



הדלקת נ"ח כמהדרין מן המהדרין לאחר שכבו נרות הראשונות

הרב חנוך ביסטריצקי

מנהל רוחני דיישיבה גדולה - ניו הייבן

(א) בנוגע להדלקת נ"ח באופן דמוסיף והולך כממה"מ, צ"ע ובירור מה יהא הדין במי שהדליק הנרות פחות נר אחד ממספר הצורך ללילה ההוא (כגון ג' נרות בליל רביעי וכיוצא בזה), ואח"כ רוצה להשלים הנר שהפסיד. אי נימא שהנר שמדליק עכשיו יצטרף להראשונות שיהא יוצא ידי חובתו (כהממה"מ), או אינו מצטרף להראשונות?¹

והנה המקום הא' שמצאתי שדן ע"ז בפירוש הוא בשו"ת כתב סופר (חאו"ח סי' קל"ה) שכותב שם בנוגע למי שמדליק (יותר מנר א' אבל) פחות מן הצורך לאותו לילה, שחייב לחזור ולהדליק. ובתוך דבריו כתב וז"ל "אבל אם היו הנרות הראשונות כבר כבו לא סגי שידליק אלו שחסר בהדלקה ראשונה לבד דמקולקל המניין ולא יתקן

1 ולפי דברי הכתב סופר (שו"ת או"ח סי' קל"ה) שאם הדליק נרות פחות מן המניין הצריך ללילה ההוא חייב לחזור ולהדליק, שאלה זו (אינו רק למהדרין מה"מ אלא גם) לעיקר חיוב הדלקת נרות. וראה לקמן.

אשר עיוות תחילה אלא שצריך להדליק כולם מחדש. "נמצא מפורש בדבריו שלאחר שכבו אין הנר הנוסף מצטרף להראשונות.

אולם בשו"ת רעק"א משמע שסובר להיפך. דבתשובתו כתב (מהדו"ת תשובה י"ג, להשאלה בנוגע למי ששכח לברך קודם הדלקת כל הנרות ונזכר קודם שהשלים להדליק כולם ונשאר עוד נרות להדליק, והשיב שיברך. ולאח"ז סיים התשובה) בזה"ל "אולם אם קודם דהדליק נרות הנוספות כבו הראשונות דבזה ליכא סניף הנ"ל וכו' הדרינן לפסקא דרבוותא הנ"ל הא"ר והפר"ח אם מברכים על ההידור, וספק ברכות להקל כנלע"ד."

ומדבריו משמע שגם לאחר שכבו נרות הראשונות עדיין נחשב הנר הנוסף שרוצה להדליק עכשיו להידור ומצטרף להראשונות, והשאלה שדן עליו הוא רק אם יכול לברך על הידור זו לאחר שכבו הראשונות.

וצ"ב סברת המח' אם מצטרף (כמשמעות רעק"א) או אינו מצטרף.

(ב) והנה לכאורה יש לפרש ע"פ ביאור הפר"ח והגר"א בהסברת המחלוקת הרמב"ם² ותוס'³, אם הממה"מ הוא רק שיהא אחד מבני הבית מדליק הנרות (ולא כל בני הבית, שיטת תוס') או שכל בני הבית ידלקו כאופן הממה"מ (שיטת הרמב"ם). וביארו שלפי שיטת תוס' הטעם שמוסיפים הוא שיהא היכר לימי חנוכה, וע"כ רק אחד מבני הבית ידליק הנרות, דאילו כולם היו מדליקים לא יהא היכר לימי חנוכה. ובלשון תוס' "אבל אם עושה נר לכ"א אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית." ולהרמב"ם טעם ההדלקה דמוסיף והולך (ממה"מ) אינו משום היכר לימים, אלא מטעם המבואר בגמ' דמעלין בקודש⁴. ומשו"ז אינו מגרע כשכל בני הבית ידליקו, ואדרבה מסתבר יותר שכולם ידליקו.

ונראה לומר שחילוקי הדעות בהדין אם יש להוסיף נר שצריך לה להידור לאחר שכבו נרות הראשונות, תלוי בשיטות הנ"ל. אם נאמר שטעם ההדלקה הוא היכר לימי הנס מסתבר ששכבו הנרות הראשונות אין ענין להדליק נרות הנוספים, שמ"מ לא יהא היכר לימי הנס דנרות הראשונות כבר כבו ואינם מאירים בבת אחת, וכהכתב

(2) הל' חנוכה ריש פרק ד'

(3) כ"א: ד"ה והמהדרין

(4) ובספר רשימות שיעורים העיר שזה מדויק ברמב"ם שם שכתב (הלכה י"ב) "מצוות נ"ח כו' צריך ליהדר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודי' לו על הנסים שעשה לנו" עכ"ל. דמלשונו נמצא שיש בהדלקת נ"ח גדר של שבח והודי' ואינו רק כדי לגלות הנס בלבד.

סופר.⁵

משא"כ לפי סברת הרמב"ם שאינו רק להיכר אלא משום מעלין בקודש י"ל דאפי' אם כבו הראשונות מ"מ יש לו להדליק נר הנוסף, ואינו תלוי כ"כ אם הראשונות עדיין מדליקין. וכמשמעות הרעק"א.

ג) ואם כנים הדברים נמצא ד(לפי הפר"ח והגר"א) מחלוקת זו אם יש להדליק נר הנוסף לאחר שכבו הראשונות, תלוי במחלוקת הרמב"ם ותוס'. ולפי מנהגינו שכל אחד מבני הבית מדליקין כהרמב"ם יוצא שעלינו לנהוג כרעק"א ולהדליק הנר הנוסף שצריך לאותו הלילה. דאין טעם ההדלקה רק משום "היכר לימי הנס" לומר שאינו מצטרף להראשונות שכבו כבר, אלא משום מעלין בקודש, ועדיין יכול הוא להעלות בקודש. ד) אולם עדיין יש מקום לפלפל אפי' בשיטת הרמב"ם שיש מקום לשתי הדעות של הכתב סופר ורעק"א.

והוא ע"פ המבואר בלקו"ש חלק כ' (בשיחת חנוכה) דשם מבאר ששני הסברות בגמ' בשיטת ב"ה למה שמוסיפים נר בכל לילה, א) כנגד ימים היוצאים ב) משום מעלין בקודש ולא מורידין, הו' שני אופנים בהגדרת ההדלקה דמהדרין מן המהדרין (ושתייהם מתאימים לפי מנהגינו כשיטת הרמב"ם). א) דהממה"מ הו' הידור ודין בהנהגת הגברא, שהו' יוסיף בהדלקת נרות בכל לילה, או ב) שההידור הו' בהמצוה גופא, שהנרות הנוספות הו' חלק מעצם המצוה והמצוה הו' מצוה מהודרת. דלפי הטעם "כנגד ימים היוצאים" הנרות הם חלק מעצם מצות נ"ח, משא"כ לפי הטעם דמעלין בקודש אין ההידור קשור לנ"ח דוקא אלא הידור בהנהגת הגברא בקיום המצוות בכלל. ע"כ תוכן הדברים.

ונראה ששני האופנים האלו בהגדרת הממה"מ יביא לנפק"מ בנדו"ד. דאם ההידור דמוסיף והולך הו' הידור וחלק ממצוות נ"ח הסברא נותנת דכשכבו הנרות הראשונות נגמרה עיקר המצוה ואין ענין להדליק נר הנוסף, דאינו מוסיף כלום להמצוה שכבר כלתה. אולם אם ההידור דמוסיף והולך הו' דין בהגברא אז מסתבר לומר דאע"פ שכבו הנרות מ"מ מוטל על הגברא להיות מעלה בקודש ויש לו להדליק עוד נר להוסיף על הדלקתו של יום שלפניו.

ולפ"ז נמצא דאפי' לפי שיטת הרמב"ם (שאין הממה"מ משום היכר) יש מקום לשתי הסברות של הכתב סופר ורעק"א, והדרא קושיא לדוכתא.

5) ובלא"ה יומתק לומר שהכת"ס סובר שהממה"מ הו' משום היכר לפי מש"כ שם בתשובה שאם הדליק יותר מנר אחד ופחות ממנין שצריך לאותו הלילה לא יצא לפי שממעט בנס של לילה זו. ולכאורה זהו ע"ד סברת תוס' הנ"ל

[והנה בדקות יותר י"ל דאפי' אם נימא כאופן הב' הנ"ל בהשיחה (דהוי ההידור חלק מהמצוה) יש מקום לשתי דעות הנ"ל אם יש להדליק הנר הנוסף. והוא ע"פ המבואר שם בהשיחה בהערה 16 דאפי' אם הוי ההידור להוסיף נרות חלק מהמצוה, בזה גופא י"ל בב' אופנים א) דחל עליהם שם המצוה ומ"מ אינם כעיקר מצוותו, או ב) שנעשים כעיקר המצוה. ע"כ.

ולכאורה יש לצדד נדו"ד ג"כ ע"ד חקירה זו. דאם הוי הנרות הנוספות רק כטפל לעיקר המצוה הסברא נותנת דלאחר שכבו הראשונות כבר נגמר עיקר המצוה ואין ענין בהטפל כשחסר העיקר. אבל אם הנרות הנוספות נחשבים כעיקר המצוה⁶ מסתבר לומר דאפי' אם כבו הראשונות מ"מ אין האחרונות תלויות כ"כ בהראשונות ועדיין יש ענין בהדלקתם בפני"ע.]

ה) והנה בנוסף לכל הנ"ל יש להביא גם דברי הגרי"ז, שמבאר החילוק בין מ"ש הרמב"ם ומ"ש הרמ"א⁸ בהנהגת המהדרין. דברמב"ם מבואר שהבעה"ב מדליק הנרות לכאו"א וברמ"א מבואר דכאו"א מדליק לעצמו. ומבאר הגרי"ז שיסוד פלוגתת הרמב"ם והרמ"א הוא אם שייך לתקן הידור מצוה רק כשהוא מצורף לעצם מעשה המצוה או אם שייך דין ההידור בלא מעשה המצוה. והרמב"ם והרמ"א אזלי לשיטתייהו בהלכות מילה, דהרמב"ם⁹ פסק דכשפירש ממילה אין לו לחזור על ציצין שאינן מעכבין. נמצא שלפי הרמב"ם דין הידור מצוה שייך רק כשהוא מצורף לעיקר מעשה המצוה, וע"כ כשפירש אין לחזור על הציצין שאינן מעכבין להידור. ומשו"ז פסק כאן שרק הבעה"ב (השייך לעיקר חיוב הדלקת נ"ח) שייך לההידור, ולא שאר בני הבית. משא"כ הרמ"א סובר ששייך הידור מצוה אפי' כשאינו מצורף לעיקר המצוה. וע"כ יש לו לחזור על הציצין אפי' לאחר שפירש, וגם שייך לתקן הידור מצוה לשאר בני הבית ואין צריכים להדלקת הבעה"ב דוקא. עכת"ד.

ולפי דברי הגרי"ז נמצא דאף שלפי שיטת הרמב"ם בגדר הממה"מ יש מקום לומר שיש להדליק נרות ההידור אפי' לאחר שכבו הנרות הראשונות, מ"מ לפי שיטתו בגדר הידור מצוה שייך ההידור רק כשהוא מצורף לעיקר המצוה. וא"כ בנדו"ד צ"ל שגם לפי הרמב"ם אין להדליק נר הנוסף לאחר שכבו הראשונות, דאין שייך ההידור דמוסיף והולך מאחר שכבר כבה הנר העקרי וכהכתב סופר הנז"ל.

ורק לפי הרמ"א, שמצד אחד סובר כהרמב"ם בטעם הממה"מ (שאינו לשם היכר

(6) ושם הובא לנפק"מ שאם אינם כעיקר המצוה אין לברך עליהם בפנ"ע (ומשמע דאי הוו כעיקר המצוה יכול לברך עליהם בפנ"ע, ועד"ז כתוב בכמה ספרים בדרך בפשיטות).

(7) ועד כדי כך שיש לברך על הנרות אלו בפני"ע, כהערה הנ"ל

(8) בסימן תרע"א, ובכללות פסק כהרמב"ם ודלא כתוס'

(9) הל' מילה פ"ב ה"ד

לימי הנס) ומצד שני סובר שהידור מצוה שייך אפי' כשאינו מצורף לעיקר המצוה, שייך לומר שיש להדליק הנר הנוסף לאחר שכבו הראשונות וכמשמעות הרעק"א. אלא שעדיין תלוי בסברות שבהשיחה הנז"ל (סעיף ד') מהו גדר ההידור הזה דמוסיף והולך בנרות חנוכה.



אם יש איסור מחיקת השם ב'קינדל' (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א' קעב כתב הרב לו"י ראסקין שליט"א בענין מחיקת שם הקדוש ב'קינדל'. וז"ל: עיינתי באופן הפעולה של 'דיו האלקטרוני'. משל קרוב לענ"ד הוא מנעול של מספרים, שיש בו 4 גלגלים שבכל גלגל יש 10 ספרות (ציפערען). בכדי לפתוח המנעול צריכים לסבב כל גלגל עד שיופיעו ארבעת הספרות בסדר הנכון. כמדומה שנפוץ הדבר שפותחים מנעולים הללו בשבת, ואין מי שחושש שיש בתיאום המספר משום כותב. עכ"ל.

וממשיך: "אלא שיש כאן עוד צד קולא, והוא שי"ל שאין זה בגדר כתב כלל, כי אינו כדיו שהוא נדבק ונקבע על נייר. ראה שוע"ר שם ס"ט שהתחוב אותיות של כסף על הבגד, דמקרי כתב, ע"כ. ומזה, שקירוב אותיות פורחות מבלי לקבען בנייר או איזה רקע אחר, לא מקרי כותב. ועל פי זה נאמר שגם הפיכת חלקיקים בודדים באופן שעל ידם נראה צורה כלשהי, לא מקרי כתיבה".

יש להעיר ממ"ש ה'גדולי הקדש' (סימן רעו סקכ"ח בעמצע דיבורו) "אבל לענין איסור מחיקת השם לא נאמר "וכתב" אלא נלמד ממ"ש "ואיבדתם את שמם לא תעשון כן לה' אלקיכם" וכל שהאותיות השם שהיתה בעשייתם הכוונה להש"י ניכרים ונצבים לפנינו ושם השם נקרא עליהם - המוחקם עובר שמאבד את שם הש"י".

אלא שבנידון דידן לא נתהווה האותיות לשמה, וא"כ באנו למחלוקת הש"ך והפמ"ג, שהש"ך (בסימן רעו סקי"ב) כתב: "וכן שם של קודש שלא נכתב לשם קדושה מותר למחקו לצורך תיקון דוקא אבל לגזו ולגנוז שרי אפי' שלא לצורך תיקון". והפמ"ג (במ"ז או"ח סימן לב סק"ב בסופו) כתב: "ומשמע מכאן אפי' זרק זהב שלא בקדושת השם אסור למחוק, דלא כש"ך יו"ד סי' רע"ו סעי' י"ב יע"ש וצ"ע".

לאידך גיסא אפשר שיש מקום להתיר ממ"ש בספר בני יונה (בסי' רעו סי"ג) מובא בפתחי תשובה (סק"א): "טבעת של פרקים שעל כל פרק ממנו כתוב אחד מאותיות

השם ונעשה לפרוק ולסדר מותר לפרוק ואין בזה משום מוחק - דלפירוק קיימא. וכן עושין מסדרי אותיות הדפוס שמפרידים אותיות השם ואין פוצה פה. ואפשר בדפוס קיל טפי שהם מהופכים כחומר חותם. וכן המניחים תפילין שמניחין על היד כדמות אותיות שד"י ואח"כ מסלקין מעל היד והכל בהיתר אחד ואני נוהג למנוע בכל זה (חו"י וד"ע).



פשוטו של מקרא

כמה שנים ישב יוסף בבית הסהר לפי פשוטו של מקרא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

עה"פ¹⁰ "ויהי אחר הדברים האלה חטאו משקה מלך מצרים והאופה לאדוניהם למלך מצרים" פירש"י¹¹: "לפי שהרגילה אותה ארורה את הצדיק בפי כולם לדבר בו, הביא להם הקב"ה סורחנם של אלו שיפנו אליהם ולא אליו. ועוד, שתבוא הרווחה לצדיק על ידיהם".

וכתב המשכיל לדוד על זה: "בא לפרש אמאי כתיב אחר ולא אחרי, וביאר דמיד אירע דבר זה לפי וכו'". וזה מתאים עם פירש"י קודם לכן בפרשתנו עה"פ¹² "ויהי אחר הדברים האלה ותשא אשת אדוניו וגו'" – "כל מקום שנאמר אחר סמוך".

ונשאלתי שלכאורה כלל זה שכתב רש"י אינו מתאים כאן, וכמ"ש הענף יוסף על דברי המדר"ר¹³ "נתנה אותו בפיהם של כולם, אמר הקדוש ברוך הוא מוטב שיפנו אלו באלו כו'", וז"ל: "קשה שהרי יוסף ע"כ י"ב שנה נאסר, כי בעת המכרו בן י"ז שנה

(10) וישב מ, א.

(11) ד"ה אחר הדברים האלה.

(12) לט, ז – ד"ה ותשא אשת אדוניו וגו'.

(13) פפ"ח.

הי'¹⁴, וכתב¹⁵ 'ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה', ושנה אחת בבית פוטיפר כדלעיל סוף פ' פ'¹⁶. ולפ"ז הרי שיוסף נתפס ט' שנים לפני האופה והמשקה שהרי הם לא היו במאסר כי אם שנה אחת כדכתיב¹⁷ 'ויהיו ימים במשמר' כפירוש רש"י¹⁸. ואחר יציאתם מן המאסר שהה עוד שני שנים במאסר¹⁹, ומה תועלת יש ליוסף בחטאם לאחר ט' שנים. יש לומר שהם חטאו מיד אחר שניתן בבית האסורים רק שהיו מדיינים עמם ונדחה עד לסוף ט' שנים". עכ"ל.

וראיתי בספר הדר זקנים שגם התוספות עמדו על שאלה זו, וז"ל: "ולפי מה שאומר המדרש שיוסף לא הי' בבית פוטיפר כי אם שנה אחת, לא מצינו לפרש כן, דא"כ הי' בסוהר י"ב שנים, שהרי בן שלשים שנה הי' בעמדו לפני פרעה ובן י"ז שנה הי' כשנמכר. ולא [מצינו שיוסף] הי' בבית הסוהר כי אם שלש שנים, שנה עם עבדי פרעה שלא היו אסורים בסוהר אלא שנה אחת כדכתיב 'ויהיו ימים במשמר' – י"ב חדש, ולסוף שתי שנים בצאתם חלם פרעה כדכתיב²⁰ 'מקץ שנתיים ימים ופרעה חולם'. אלא צריך לומר [לפי מה שאומר המדרש] שלא אירע מעשה זה מיד אחר מעשה יוסף אלא שהה ט' שנים. אך קשה דכל 'אחר' סמוך? לכך נראה שאירע מיד אחר מעשה יוסף, ו'בבית ובשדה' אינו ר"ל שנה אחת לבד, אלא כפשוטו שהקב"ה הי' עמו בכל אשר יש לו בבית ובשדה". עכ"ל.

נמצא לפי דבריהם, שקודם שנתפס יוסף לבית הסוהר הי' בבית פוטיפר כט' שנים, ואז נתפס מפני אשת פוטיפר, ובסמוך לאותו הזמן נתפסו האופה והמשקה, והם היו עם יוסף שנה אחת. ולאחר מכאן נשאר יוסף עוד שנתיים מפני שתלה בשר המשקים לזכרו.

ומש"כ "ויהי אחר הדברים האלה ותשא אשת אדוניו" שפירוש 'אחר' הוא סמוך, אין מוכרחים לפרש שהי' מיד כשבא יוסף אל פוטיפר, אלא כמ"ש הרד"ק עה"פ 'אחר שהי' יוסף גדול ונכבד בבית המצרי הגיע אליו דבר אשת פוטיפר'.

(14) ראה ר"פ וישב.

(15) מקץ מא, מו.

(16) עה"פ (וישב לט, ה) "ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו בבית ובשדה", וז"ל: "שנים עשר חדש הי' שם, שש בבית ושש בשדה – כלומר שש בבית בחורף ושש בשדה בקיץ".

(17) מ, ד.

(18) ושם: "י"ב חדש".

(19) ראה פירש"י עה"פ (מ, כג) "ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחו", וז"ל: "לאחר מכאן מפני שתלה בו יוסף לזכרו הוזקק להיות אסור שתי שנים".

(20) ר"פ מקץ.

ויש לומר שכן הוא גם לפירוש רש"י (שסובר ש'ותשא אשת אדוניו' הי' סמוך להגעתו), שיוסף לא הי' בבית הסוהר רק שלוש שנים, ומכמה טעמים:

א. לכאורה המקור היחיד לזה שיוסף הי' בבית פוטיפר רק שנה אחת, הוא מדברי המדרש רבה על הפסוק "ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו בבית ובשדה" – "שש בבית בחורף ושש בשדה בקיץ". ומזה שרש"י לא הביא זה בפירושו, נראה שאין זה פשוטו של מקרא.

ומש"כ בעל הטורים עה"פ²¹ "ויתנהו אל בית הסהר מקום אשר אסירי [אסורי כ'] המלך אסורים", וז"ל: "אסורי" כתיב ו'אסירי' קרי. מלמד שעשר שנים הי' אסור על שהוציא דבה על עשרת אחיו", זהו גם לא לפי פשוטו של מקרא, ורש"י לא הביא זאת בפירושו.

ועוד לפי רש"י העונש על שהוציא דבה לא הי' שנאסר, אלא עצם זה שנמכר לעבד. שהרי פירש בריש פ' וישב²² ". ועל דבה שספר עליהם שקורין לאחיהם עבדים, לעבד נמכר יוסף. ", ולמה לא הזכיר זה שנאסר למשך עשר שנים.

ב. בס"פ וישב פירש"י "מפני שתלה בו יוסף לזכרו הוזקק להיות אסור שתי שנים". ואם הי' רש"י סבור שקודם שתי שנים אלו כבר הי' יוסף אסור עשר שנים, הי' צריך לכתוב "עוד שתי שנים".

והגם שכמה ממפרשי רש"י אכן פירשו שכוונתו לעוד שתי שנים, עדיין יקשה שהרי לא כתב כן בפירושו.

משא"כ אם רש"י אכן סובר שיוסף לא הי' אסור רק שנה אחת קודם שתי שנים אלו, אפשר לומר הטעם לזה שלא כתב "עוד" הוא מפני ששנה זו שהי' אסור ביחד עם האופה והמשקה לא היתה בתור עונש, אלא שעל ידי זה נשתלשל שעלה לגדולה. משא"כ שתי השנים שלאח"ז.

ג. עוד יש לומר שמסתבר לפי רש"י שיוסף לא נאסר לעשר שנים, כי הבן חמש למקרא יבוא ויקשה למה יוסף נאסר. ואם על שתי שנים האחרונות רש"י נותן טעם, למה לא נתן טעם לעשר שנים הראשונות.

והגם שעה"פ²³ "ויהי יוסף יפה תאר" פירש"י: "כיון שראה עצמו מושל התחיל אוכל ושותה ומסלסל בשערו, אמר הקב"ה אביך מתאבל ואתה מסלסל בשערך, אני

(21) וישב לט, כ.

(22) ד"ה את דבתם רעה.

(23) לט, ו.

מגרה בך את הדוב. מיד ותשא אשת אדוניו וגו", אין מסתבר לומר שמשום זה נתפס לעשר שנים²⁴. ובפרט שבענין זה עצמו הי' לו מסירת נפש.

ואין לומר שהטעם הוא כמו שכתב בעל הטורים, כנ"ל בארוכה.

ד. עוד יש לומר, דהנה כתיב²⁵ "ויפקד שר הטבחים את יוסף אתם וישרת אותם ויהיו ימים במשמר". ויש לעיין למי כוונת הפסוק באמרו "ויהיו ימים במשמר", שהרי בפסוק נזכר גם יוסף. ובפשטות אפשר לומר שהכוונה לכל אלו שנזכרו בפסוק.

ובמיוחד מאחר שרש"י אינו מפרש שקאי דוקא על האופה והמשקה, י"ל שס"ל שהי' במשמר רק שנה אחת.

ועוד, אם כוונת הפסוק רק על האופה והמשקה, יתמה הבן חמש למקרא מה נוגע לנו לידע כמה שנים היו שני גוים אלו אסורים. אלא בהכרח לומר שגם יוסף נאסר יחד עמם י"ב חדש.



פרשת ויחי

הת' מנחם קלמנסון

תות"ל המרכזית – 770

א) ויאמר השבעה לי וישבע לו וישתחו ישראל על ראש המטה.

(פרק מ"ז פסוק ל"א)

וברש"י וישתחו ישראל. תעלא בעדני' סגיד לי'.

הנה אימרא זו שמביא רש"י מקורה בגמרא²⁶, ומשמעותה: שאפילו השועל שהוא חי' שפלה²⁷ בשעת מלכותו השתחוה לו, כך יוסף הי' ראוי לכבוד מיוחד כי הוא הי' השליט.

הנה לכאורה יש להבין, מדוע "זכה" יוסף לכינוי שועל, והרי הגם שהי' כפשוט פחות מדרגת אביו - אבל מדוע בזה הוא נהי' כבר כשועל לגביו, שהוא ממש שלילי

(24) ולפ"ז צריך לומר שפוטספר לא נתן את כל ביתו ביד יוסף מיד, אלא לאחר כמה שנים.

(25) מ, ד.

(26) מסכת מגילה דף ט"ז ע"ב.

(27) עיין בפירוש המזרחי על רש"י, ובחידושי אגדות למהרש"א במסכת מכות דף כ"ד ע"ב.

ופחות ביותר, וכנ"ל שהיא חי' שפלה.

ועוד יש להבין, מדוע דבר זה נאמר רק על יוסף, והרי אפילו על עשיו כשיעקב השתחוה לפניו²⁸ - ששם דווקא הי' ממש יותר מתאים לומר זאת כפשוט - בכל זאת אין רש"י אומר כלום.

וביותר אינו מובן, הרי, אם כל העניין שהשתחוה לפניו הי' בגלל שהי' השליט, א"כ מדוע "מתעורר" כביכול להשתחוות אליו רק עכשיו, ומה עם עד עכשיו.

ויש לומר, שהיות וזה הזמן שיעקב הולך להסתלק מן העולם, ויעקב, הוא הרי הנשיא שבדורו, ומעתה הרי יעבור "הכתר" ליוסף בנו והוא יהי' נשיא הדור, הרי שרק עכשיו יוסף נהי' שליט אמיתי באמת, ולכן יעקב מראה לו זאת, ולכן רק עכשיו משתחוה לו.

וזהו שאומר הפסוק את השם "וישתחו ישראל..." דווקא, ואינו אומר יעקב, לומר, שזהו הזמן ד"שר אל", עניין השלימות, בגילוי, שהקב"ה הוא שלימות השלם, והרי זהו העניין ד"מיטתו שלימה"²⁹, שסיים והשלים את תפקידו ומעבירו עכשיו לידי בנו יוסף וכו', ולכן אומר את העניין עם השועל, שאפשר לפרש שזה על יוסף עצמו, שהוא - מצד גודל ענוותנותו - מחשיב זאת על עצמו ואומר לעצמו שאיך יתכן שייתן לאביו שישתחוה לו והרי הוא כביכול אינו כלום ושפל בעיני עצמו ואינו רק שועל, ויעקב ראה והכיר בו שהוא בתנועה זו, וזהו מה שרש"י אומר כביכול, שיעקב הכיר ביוסף שלמרות כל גדולתו רואה הוא את עצמו לא יותר מאשר כמו שועל, ואינו מגבי' עצמו אלא שפל ממש בעיני עצמו, ונשאר עניו.

ואפשר לומר גם, שזהו מה שרש"י מביא את המילה ישראל בד"ה, ואינו מסתפק רק בלומר "וישתחו", אלא שזהו כל העניין, שיוסף ברוב ענוותנותו אומר על עצמו שאינו ראוי לתפקיד הזה, ואינו יותר מאשר כשועל כשהשתחוה אליו אביו³⁰

(28) פרשת וישלח, פרק ל"ג פסוק ג' "... וישתחו ארצה שבע פעמים עד גשתו עד אחיו".

(29) מדרש שיר השירים רבה, על הפסוק "מכל אבקת רוכל..." (פרק ג' פסוק ו').

(30) ועיין שם ברש"י, וכן יש להוסיף, שכאן ההשתחוואה היא לרוחניות - נשיא הדור, ולכן זה השתחוואה דווקא - עניין הביטול, משא"כ בפסוק הבא המדובר הוא מצד המלכות כפשוטו, ולכן זה רק "וישב ישראל..." וכו'.

ובטעם שאצל עשיו רש"י אינו מפרש כלום, יש לומר, כי שמה פשוט הוא ש"תעלא בעדני" סגיד לי- ה', וזה כ"כ פשוט שעשיו הינו ממש חי' שפלה עד שאין צורך להזכיר זאת כלל, וכשיבוא ה"בן חמש למקרא" לכאן יבין כבר לבד.

ואולי אפשר לדחוק ולומר, שאדרבא, אם הי' אומר שם "תעלא" וכו' לא הי' מובן שכאן מדובר בעצם על יוסף עצמו, ושאינו הכיר בו שהוא בתנועה זו וכו'.

(ישראל³¹).

(ב) ויגד ליעקב ויאמר הנה בנך יוסף בא אליך ויתחזק ישראל וישב על המטה. (פרק מ"ח פסוק ב')

וברש"י ויתחזק ישראל. אמר, אף על פי שהוא בני, מלך הוא, אחלק לו כבוד, מכאן שחולקין כבוד למלכות. וכן משה חלק כבוד למלכות, "וירדו כל עבדיך אלה אלי", וכן אלי "וישנס מתניו וגו'".

הנה לכאורה יש להבין, מה העניין בלהביא את פרעה ולהבדיל אחאב לכאן, והרי יוסף הינו יהודי וצדיק – להבדיל מהם, ומה הקשר ביניהם ואיך אפשר ללמוד מהם בשביל³².

אלא שיש לומר, שהיות וכו"ל בהערה הקודמת מדובר הרי על הזמן שהוא טרום פטירת יעקב ממש, שאז כבר למצב שאין שום שקר לפניו ורואה רק את האמת³³, הרי, שדבר אשר אינו המלך האמיתי – הקב"ה – אלא כביכול מלך לעצמו – הרי שזה עצמו כבר שקר כביכול, שזהו שאומר "...שחולקים כבוד למלכות..." שזה לא קשור ליהודי או להבדיל לגוי וכו', שהכל נחשב כמלכות – כביכול נפרד מהקב"ה, היינו, שיש לומר³⁴ שעליו הוא שאומר את עניין ה'שועל' כו"ל, היינו על כל עניין המלכות בכללות, ולא על יוסף חלילה, שהוא צדיק, דהיינו, שהגם שתמיד הוא שחולקים כבוד למלוכה כי כך החליט הקב"ה³⁵, מ"מ עכשיו יעקב כביכול מבין ורואה ממש שהכל הבל ממש ו"אין עוד מלבדו" כפשוטו,

בבחי' ראי' ממש³⁶.

(ג) ואני בבאי מפדן מתה עלי רחל בארץ כנען בדרך בעוד כברת ארץ לבא

(31) ואולי אפשר לומר שמתאים מילת "ישראל" דווקא ולא "יעקב", לומר שעניין הענווה הי' באופן תמידי אצל יוסף, "ישר אל", באופן דאמת, וכלל לא באופן ד"יעקב", עקב ומרמה וכו'.

(32) מילא על אחאב אפשר עוד להגיד שבכל זאת הי' סוף סוף יהודי, והגם שחטא כל ימיו הרי "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא" ובפרט שחזר בתשובה בסוף ימיו, אבל מה עניינו לכאן כשמדובר על יוסף שהוא "יוסף הצדיק", ובפרט פרעה.

(33) דהיינו שאו מתגלה איך ש"אין עוד מלבדו" ממש וכו'.

(34) חוץ ממה שהסברנו לעיל, אפשר לפרש גם כך.

(35) גמרא מסכת ברכות, דף נ"ח ע"א, "...תנו רבנן... מלכי אומות העולם אומר ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם...", היינו שזו הלכה בתורה ממש.

(36) שהרי לכאורה בכלל לא מובן מהו עניין השועל וכו', והרי אח"כ מדובר על ההשתחוואה להקב"ה ממש, וא"כ כלל לא מובן איך משווים ביניהם ח"ו, אלא שמדובר על המלכות וכו' וכו"ל.

אפרתה ואקברה שם בדרך אפרת הוא בית לחם. (פרק מ"ח פסוק ז')

וברש"י ואני בבואי מפדן וגו'. ואף על פי שאני מטריח עליך להוליכני להקבר בארץ כנען, ולא כך עשיתי לאמך, שהרי מתה סמוך לבית לחם. ואקברה שם. ולא הולכתי אפילו לבית לחם, להכניסה לארץ, וידעתי שיש בלבך עלי, אבל דע לך שעל פי הדיבור קברתי שם, שתהא לעזרה לבני כשיגלה אותם נבוזראדן, והיו עוברים דרך שם, יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים...

הנה לכאורה לגבי הד"ה הראשון יש להבין, מהו שיעקב אומר ליוסף "ולא כך עשיתי לאמך... שהרי מתה..." , שלשון זה נראה תמוה, שהרי הי' מתאים יותר אם הי' כתוב "...ולא כך עשיתי לאמך, שהרי קברתי סמוך לבית לחם", ולא "שהרי מתה..." , שלכאורה אין זו סיבה כלל, ומהו "שהרי..." וכו'.

אלא אולי אפשר לומר בדיוק דברי רש"י, שיעקב אבינו הינו כ"כ אחד עם הקב"ה³⁷ לכן אמר שהטעם לזה שקברה שם הוא "שהרי מתה שם", היינו שמזה הבין שזה בהשגחה פרטית ושכן רוצה הקב"ה, שלכן תקבר שם וכו'.

והנה על הד"ה השני יש להבין, מדוע יעקב חשב שיוסף יחשוב עליו כך, ומדוע שיהי' לו בליבו עליו בכלל, והרי ברור ליעקב שבנו הינו ירא שמים, וא"כ הוא מבין לבד שאביו שהוא "הנשיא הדור" הרי שכל מה שעושה זה בא "ישירות" מהקב"ה, וא"כ הוא צריך להבין לבד שזה מסתמא מציווי הקב"ה, וא"כ איזה דבר יכול להיות לו עליו.

ויש לומר שזהו שמדייק רש"י לומר "שיש בלבך עלי..." , היינו, שאתה לא מבין את העניין - הגם שאתה יודע שזה מהקב"ה וכו', שלכן לא אומר "שיש לך עלי..." ח"ו, אלא שיש לו בלב "בלבך" - היינו שזהו דבר שאינו מבין גרידא, ותו לא, ואדרבא, שומר זאת בליבו ולא שואל את אביו לגבי זה.

ואולי אפשר לומר עוד, שהעניין הוא, שלגבי החשש של יעקב להיקבר במצרים פן יעשוהו לאליל וכו', והרי - חושב יוסף בליבו - אני פה, ואני המלך וא"כ אני אשמור עליו וכו', ובאותו אופן שיעקב בחייו פעל במצרים הגם שזה ערוות הארץ, הרי שכך גם במיתתו וכו', שכן, "צדיקא דאתפטור אשתכח בכולהו עלמין יתיר מבחיהו..."³⁸, וזה פועל³⁹, ולכן יוסף מבין שאם בכל זאת יעקב מבקש לצאת, הרי שזה כי כנראה ביקש מהקב"ה על עצמו ושרק זאת היא הסיבה שאינו נקבר במצרים, וא"כ, שואל

(37) ובפרט עוד שמרגיש ורואה זאת ביתר שאת לפני עת פטירתו וכו' וכו', ולכן הבין דווקא בנוגע לרחל שרצונו של הקב"ה הוא שתיקבר דווקא שם, והיינו "כדי שתהא לעזרה לבני-ה" וכו'.

(38) זוהר, ח"ג דף ע"א ע"ב.

(39) ומה שבשעה שהולך הרי "פנה הודה פנה זיוה..." שזה עושה רושם (רש"י פרשת ויצא, פרק כ"ח פסוק י') יש לומר שזהו בפשטות רק בגשמיות, אבל ברוחניות זה "יתיר מבחיהו".

יוסף את עצמו מדוע לא ביקש אביו מהקב"ה גם על אמו - לקחתה עימו וכו', ולכן אומר לו יעקב שעשה זאת על פי "הדיבור", ולא אומר על פי ה', אלא שזה הי' דיבור בעלמא, והיינו ציווי, אבל ציווי עם דיבור - הסבר, שהוא "בכדי שתהא לעזרה לבני'..." והיינו, שח"ו יוסף לא "כעס" על אביו, אלא שפשוט לא הבין וכו'ל.

(ד וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה. (פרק מ"ח פסוק ח')

וברש"י וירא ישראל את בני יוסף. בקש לברכם ונסתלקה שכינה ממנו, לפי שעתיד ירבעם ואחאב לצאת מאפרים, ויהוא ובניו ממנשה.

הנה לכאורה אינו מובן א"כ, מאי שנא אח"כ שכן ברכם, והרי רואים מלשוננו של רש"י שכל הסיבה שלא יכל לברכם הי' זה בגלל שהולך לצאת מהם רשעים וכו', וא"כ, הרי כל עוד לא בטלה הסיבה הרי שגם המסובב אינו יכול להיבטל, והיינו, שלא יוכלו לקבל את הברכות, שהרי כנ"ל מה שגרם לסילוק השכינה היא העובדה שיצאו מהם רשעים.

עוד יש להבין, הרי בפסוק הבא אומר רש"י "...ובקש יוסף רחמים על הדבר ונחה עליו רוח הקודש", שלכאורה יש להבין, מדוע לא הי' זה יעקב עצמו שביקש רחמים, ורק יוסף.

ואוי"ל כך, שהעניין הוא מצד שיעקב עניינו מתאפיין הרי יותר בעבודה בתוך הרע ממש⁴⁰, הרי שהוא רצה לברר אותם ממש וכו', והוא הרי מדת התפארת, שזה התכללות מדת החסד עם מדת הגבורה, וזהו שהפסוק אומר "וירא ישראל..." - ישר אל, היינו מדת האמת, והיינו שמדת הגבורה "התגברה" בו, וזהו שיוסף עונה לאביו ששני אלה הם "אשר נתן לי אלוקים בזה..." - במדת הגבורה, וברש"י ד"ה "בזה - הראה לו שטר אירוסין... ובקש יוסף רחמים על הדבר..." ולא אומר "על זה", אלא שזה "על הדבר" - היינו על הדבר שחסר עכשיו - מדת החסד, היינו שהוא יחזור לכלול את 'הרחמים' שזה החסד שזה יהי' "על הדבר", שיהי' על הגבורה, ויכלל בו וכך יחזור להיות תפארת, ולא עוד אלא שיתגבר ויהי' יותר, וכך יוכל יברכם.

ויש לומר הביאור בזה ובהקדים:

לכאורה יש להבין השינוי לשון ברש"י, שהנה בפסוק ח' אומר "...שנסתלקה ממנו שכינה...", ואח"כ בפסוק ט' אומר שכשיוסף התפלל הרי ש"נחה עליו רוח הקודש"... ואינו אומר "שכינה" או כיוצ"ב - אלא אולי אפשר לומר שהעניין הוא כך, שהנה "רוח הקודש" זהו ידיעת העתידות שמצד הקדושה, והיינו שחזר עליו "רוח הקודש" - שצפה לגביהם שסוף שניהם לחזור בתשובה, ולכן היות והוא עכשיו כביכול

40 שירד למצרים, ושם היו 'מבחר שנותיו' כי עסק בעבודת הבריורים ועיין בשיחות של הרבי בעניין זה, וכמו שהובא לעיל.

בעתיד (שנכנס עכשיו בעולם האמת), הרי שזה במצב שהם צדיקים ולא חוטאים, ולכן יכל כן לברכם, משא"כ לפני שהתפלל יוסף ה' זה "נסתלקה ממנו שכילה" - שבה אין שום מקום לרע כלל וכלל כי

זה "עצמות" ממש⁴¹, ולכן לא יכל לברך וכו'⁴².

(ה) ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל.
(פרק מ"ט פסוק ז')

וברש"י ארור אפם כי עז. אפילו בשעת תוכחה, לא קלל אלא את אפם, וזהו שאמר בלעם, "מה אקוב לא קבה אל".

הנה לכאורה יש להבין את העניין, והרי מה ה"לימוד הגדול" שלא קילל אלא את אפם, וכי תעלה על דעתך שהי' לו לקלל אותם ממש, והרי הם בניו - ובשום מצב לא הי' מקלל אותם⁴³.

וביותר אינו מובן, שהרי לגבי "הוכח תוכיח את עמיתך"⁴⁴ מובא בתניא⁴⁵ שגם כשמצוה לשנוא משהו (שלכן יקללו לכאורה) הרי שזה רק "מצד הרע שבו" ולא אות, ועדיין צריך לאהוב אותו, "ושתיהן הן אמת, שנאה מצד הרע שבהם..."⁴⁶, עיי"ש, ואם כן הרי פשוט שמלכתחילה לא הייתה יכולה להיות שום הווא אמינא שיקלל אותם ח"ו, וברור א"כ שיקלל לא יותר מאשר את אפם, וא"כ יש להבין מה רש"י רוצה ללמד כאן.

ויש לומר, שאכן, זהו ממש מה שרש"י אומר לנו ורומז זאת בהביאו את בלעם שאומר "מה אקוב לא קבה אל" - שיעקב לא קלל אותם, והרי לכאורה העובדא שיעקב לא קיללם אין זה מחייב אותו, והוא לעומתו עדיין יכול כן לקללם, אלא, שהעניין הוא שכשם שהוא (יעקב) פשוט בשום מצב לא יהי' לו לקללם, היות ושונא רק את הרע שבהם וכו', כך גם אני - בלעם, שלא אוכל לקללם כלל גם אם ארצה בכך.

ואפשר לומר (בדרך הרמז עכ"פ) שרש"י מביא בד"ה גם את המילים "כי עז" בכדי

(41) ועיין במאמר "באתי לגני" ה'תשי"א אות א'.

(42) ולכן יוסף התפלל כי הוא שטנו של עשיו וכל מה שהוא מייצג, את הרע וכו', משא"כ יעקב שהוא עכשיו לפני הסתלקותו כנ"ל, ורואה רק את האמת.

(43) ואפילו אילו לא היו בניו, אין זה משנה כלל, שהרי הם מבני ישראל ו"נשיא בעמך לא תאור" כתיב (פרשת משפטים, פרק כ"ב פסוק כ"ז) שמוזה לומד רש"י (בפרשת קדושים, פרק י"ט פסוק י"ד) שמדובר על כל ישראל גם, שאסור לקלל כלל אף אחד מישראל.

(44) פרשת קדושים, פרק י"ט פסוק י"ז.

(45) פרק ל"ב.

לרמוז על כל סיבת הקללה שלו: היינו, ש"ארור אפם" - מדוע? בגלל שכעס זה הי' של 'כי ע"ז' בראשי תיבות, שזה עבודה זרה ח"ו, ש"כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה"⁴⁶, והיינו שאפשר לומר שהגם שהי' יכול לקלל את מעשיהם דווקא (כי ברור שלא אותם) מ"מ לא קילל, שהרי המעשה הזה שעשו בלי בקשת רשות - הרי שאם מנצלים אותו לדברים קדושים - שאז זה הופך "אפם כי עז" בר"ת - הרי שאז זה אפם של טוב והמעשים הם טובים, היינו ה'תוקף' דקדושה, וזהו שאינו אומר בפשטות "שלא קילל אלא את כעסם" שזה יותר לשון הווה, אלא אומר 'אפם' היינו זה שהי' כבר = בלשון עבר, היינו הכעס שהי' רע ולכן קיללו, משא"כ הקנאות על דברים קדושים הרי שאדרבא זה רצוי מאוד וכו'⁴⁷, דהיינו, שרש"י כביכול נותן טעם מדוע קילל את אפם, - שהוא בגלל כעסם שהי' - שהי' זה כעס רע ד"כי עז" - רע, משא"כ אם ישתמשו בו לקדושה וכו'.

(ו) לא יסור שבט מיהודה ומחקה מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים. (פרק מ"ט פסוק י')

וברש"י עד כי יבא שילה. מלך המשיח, שהמלוכה שלו, וכן תרגמו אונקלוס. ומדרש אגדה, שילו, שי לו, שנאמר "ויבילו שי למורא".

הנה לכאורה יש להבין, איזה עניין יש בלהביא את דברי אונקלוס, ומה הי' "חסר" כביכול בפירוש שצריך הי' להביא 'חיזוק' לדבריו בהראותו ש"כ גם אומר אונקלוס'. וכן מהו שבמדרש כתוב "שילו" עם ו"ו ובפסוק עם ה"א דווקא - "שילה".

ואולי אפשר לומר, שבעצם יש כאן שני דברים, שהעניין הראשון, בפשט, מדובר על ישראל שהם משתוקקים למלך המשיח, אבל לא שתובעים מלך סתם גשמי מצד עצמו, אלא תובעים ומבקשים את זה שעניינו הוא "שהמלוכה שלו" - דווקא, היינו מלך המשיח שעניינו הוא גילוי כסא המלכות של הקב"ה (שהמלכות שלו) בעולם דווקא⁴⁸, לעומת זאת הגויים, שהם שמים את הדגש על "שי לו" בלשון זכר, היינו, למשיח בתור מלך - הוא בעצמו וזהו, שזה מה שמעניין אותם וכו', וכמו שאומר

46) גמרא מסכת שבת, דף ק"ה ע"ב, וברמב"ם, הלכות דעות, פרק ב' הלכה ז', ובוזהר חלק א' דף כ"ז ע"ב, חלק ג' קע"ט ע"א ורל"ד ע"ב, ועוד, וראה בתניא, אגרת הקודש פרק כ"ה.
47) ואכן, אם היו 'נוטלים הימנו עצה' הרי שהי' זה כעס ו"תוקף" דקדושה וכו'.
48) כמו שכתוב על הגאולה ש'זה' הי' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד" (זכרי', פרק י"ד פסוק ט').

ויש לומר שלכן זה שילה - 'שי לה' בלשון נקבה, היות ומדובר על המלוכה של מלך המשיח, ולא עליו בתור מלך אלא על עניינו שמביא לעולם, דהיינו עניין המלוכה שלו שזה "ביום ההוא יהי' ה' אחד..." להקב"ה דווקא וכו'.

המצודות דוד שיביאו לו שי "בגלל מוראו", היינו פחד דבשר ודם בלבד, לעומת זאת אנחנו, שאנו באים מאהבה, כי זה "שילה" היינו גם "שי להשם" עניין החסד.

ובזה מובן מהו שמביא את אונקלוס - שבזה רומז לנו ומלמד זכות שאפילו היהודים שנראים כ'פחותים' לכאורה והם "בלשון לועזי" - אפילו הם קשורים ומשתוקקים להקב"ה בעצמו, לעומת הגויים.



כתנת פסים (גליון)

הת' שמואל גורארי

תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (ש"פ מקץ - חנוכה) ביאר הרב ש.פ.ר. הצורך בב' פירושים ברש"י⁴⁹ עה"פ "ועשה לו כתנת פסים", שלא די בפירושו הראשון שאומר "וכמו הכתונת פסים דאמנן ותמר", כי בפסוק שם⁵⁰ מפורש ש"כן תלבשן בנות המלך", ולא יתכן שיעקב הכין ליוסף מלבוש נשים. ולכן כתב רש"י פירושו הב' "ומדרש אגדה⁵¹ על שם צרותיו שנמכר לפוטיפר ולסוחרים ולישמעאלים ולמדינים", ואפשר שעשה אותה באופן שלא יהא דומה לשמלת נשים. עכת"ד.

ולענ"ד צ"ב, כי אפשר לפרש מש"כ בפסוק שם "כי כן תלבשן בנות המלך" שמסביר שזהו בגד חשוב, ומכיון שנשים אלו היו נשים חשובות - בנות המלך, לכן לבשו כתונת פסים שהיא בגד חשוב (שנעשה בהתאם להם - לאשה). אבל אין הכוונה שהכתונת פסים עצמה היא לבוש נשים, ולכן יוסף שה' חשוב בעיני אביו "כי אותו אהב אביהם מכל אחיו" עשה לו בגד של מין חשוב "פסים" (שהכין אותו בהתאם ללבוש - ללבוש איש).

וכמ"ש הרמב"ן עה"פ⁵² "ועשית בגדי קדש" . לכבוד ולתפארת", וז"ל: שיהי' נכבד ומפואר במלבושים נכבדים ומפוארים, כמו שאמר הכתוב⁵³ 'כחתן יכהן פאר' כי אלה הבגדים לבושי מלכות הן כדמותן ילבשו המלכים בזמן התורה, כמו שמצינו בכתונת

(49) ד"ה פסים - וישב לו, ג.

(50) שמואל ב יג, יח.

(51) ב"ר פ"ד, ח.

(52) תצוה כח, ב.

(53) ישעי' סא, י.

'ועשה לו כתונת פסים' שפירושו מרוקמת כדמות פסים, והוא כתונת תשבץ כמו שפי', והלבישו שכן מלכי קדם, וכן הדרך במעיל, וכתוב 'ועלי' כתונת פסים כי כן תלבשן בנות המלך הבתולות המעילים', ופירושו 'כי עלי' כתונת פסים' נראית ומגלית כי המנהג ללבוש בנות המלך הבתולות מעילים שתתעלפנה בהם". דהיינו, שהפסוק במקום אחד מגלה לנו שאלו בגדי כבוד של מלכים ובנותיהם, וזהו אותו סוג בגד שהי' לכהן גדול "כתונת תשבץ" ושיעקב עשה ליוסף "כתונת פסים".

ולכן נראה לבאר כמ"ש הגו"א⁵⁴, הטעם שרש"י מביא פירושו הב' שנקראת פסים על שם צרותיו, "דאם לא כן למה הוצרך למכתב מה שעשה לו, ולא הוי למכתב רק 'וישאל אהב את יוסף מכל אחיו'. אלא בא לומר לך בשביל שהי' מוסיף לו את כתונת הפסים, ולא הי' לו לעשות זה שלא ישנה אדם בנו בין הבנים, הביא לו צרות אלו, ולמדך התורה שלא ישנה את בנו בין הבנים⁵⁵. אי נמי, דהוי למכתב 'וילבש אותו כתונת פסים', מאי 'ועשה', אלא לומר לך שעל ידי זה עשה לו צרותיו".

אבל עדיין זהו מדרש אגדה ולא פשוטו, ולכן הביא זאת כפירוש שני.

שונות

'וחטאך בצדקה פרוק' תיקון ל'והעמיד צלם בהיכל'

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בקובץ 'נחלתנו' גליון של ('מי יודע' אות ג) שואל הרב אברהם אהרן ויזניצר: "בספר 'מאמור מרדכי' (מערכת המגיד ממעזריטש זי"ע, אות טז) כתב: פעם התאונן הרה"ק מקאזניץ בפני רבו הרב המגיד זי"ע, ושאל אותו, וכי מה נעשה לתקן את 'והעמיד צלם בהיכל' (עי' סנהדרין קג, ב). והשיב לו הרב המגיד, דכתיב בפסוק (דניאל ד, כד) וחטאך בצדקה פרוק. ע"כ. הדברים חתומים וסתומים כלפי מה הדברים אמורים..."

ונראה לבאר, דאיתא בדברים רבה (ב, כ): "דְּבַר אַחֵר, פְּעֻלַּת צְדִיק לְחַיִּים . . תְּבוּאוֹת רָשָׁע לְחַטָּאוֹת, בְּבִיאוֹהָ אֶחָת שְׁנֹכְסֵי מִנְשָׁה לְבֵית קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים, הִיְתָה חֲטִיָּה לְיִשְׂרָאֵל, שְׁעָשָׂה צֶלֶם שֶׁל אֲרֻבַּע פָּנִים וְהִכְנִיסוּ לְהִיכָל . . לְמָה אֲרֻבַּע פָּנִים, כְּנֶגֶד אֲרֻבַּע רוּחוֹת

(54) על רש"י ד"ה ועשה לו.

(55) שבת י, ב.

העולם, אמר כל מי שיבוא מארבע רוחות העולם יהא משתתף לה' ומה עשה לו הקב"ה? מסרו ביד שונאיו . . ויאסרוהו בנחשתיים, ועשו לו מולן של נחשת והכניסו אותו לתוכו והיו מדליקין תחתיו והוא היה נשרף מבפנים, אותה שעה קרא מנשה לכל אלהות שבעולם שהיה מזבח להם ולא ענו אותו אחד מהם . . כיון שראה מנשה צרתו צרה, שלא ענה אותו אחד מהם, התחיל קורא להקב"ה, אמר לפניו, רבונו של עולם, הרי קראתי לכל אלהות שבעולם וידעתי שאין בהם ממש, רבונו של עולם אתה הוא אלוה על כל אלקים, ואם אי אתה עונה אותי אני אומר שמא חס ושלום כל הפנים שוות, אמר לו הקב"ה, הן רשע, בדין הוא שלא אענה אותך שהכעסת אותי, אלא שלא לגעל דלת לפני השבים שלא יהיו אומרים הרי מנשה בקש לעשות תשובה ולא נתקבל, לפיכך הריני עונה אותך, מנין, שנאמר (דברי הימים ב לג, יג): ויתפלל אליו ויעתר לו, ויחתר לו, מלמד שהיו מלאכי השרת מסתמין את חלונות של רקיע שלא תעלה תפלתו לשמים, מה עשה הקב"ה? חתר את הרקיע מתחת כסא הכבוד וקבל את תפלתו (דברי הימים ב לג, יג) וישיבהו ירושלים למלכותו. אמר רבי שמואל בר אבניא בשם רבי אחא ברוח השיבו, כמה דתימא משיב הרוח, באותה שעה ידע מנשה כי ה' הוא האלקים.

הנה במדרש נאמר: "היתה חטיה לישראל". והביאור בזה י"ל, כי מלבד שכל ישראל ערבים זו בזו המלך הוא 'לב' העם, כדאיתא ברמב"ם (ה' מלכים פ"ג ה"ו): "שליבו (של המלך) הוא לב כל קהל ישראל". עי' רש"י (חוקת כא, כא): "משה הוא ישראל וישראל הם משה, לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל".

ב'תניא' פכ"ט נאמר: "ואף שכבר עשה תשובה נכונה . . ולכן עכשיו בשעה זו שרואה בעצמו דלא סליק ביה נהורא דנשמתא מכלל שהיום לא נתקבלה תשובתו ועונותיו מבדילים או שרוצים להעלותו לתשובה עילאה יותר מעומקא דלבא יותר ולכן אמר דוד וחטאתי נגדי תמיד".

ואיתא באגרת התשובה ספ"א "ומ"ש וחטאתי נגדי תמיד אין המכוון להיות תמיד עצב נבזה ח"ו דהא כתיב בתרי' תשמיעני ששון ושמחה וכו' ורוח נדיבה תסמכני וכו' ומשום שצ"ל כל ימיו בתשובה עילאה שהיא בשמחה רבה כנ"ל, אלא נגדי דייקא כמו ואתה תתיצב מנגד מנגד סביב לאהל מועד יחנו ופרש"י מרחוק. והמכוון רק לבלתי רום לבבו ולהיות שפל רוח בפני כל האדם כשיהיה לזכרון בין עיניו שחטא נגד ה'".

באגרת פ"ב נאמר: "אך כל זה לענין כפרה ומחילת העון שנמחל לו לגמרי . . ואין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין לענשו ע"ז ח"ו בעוה"ב ונפטר לגמרי מן הדין בעוה"ב. אמנם שיהי' לרצון לפני ה' ומרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא . . היה צריך להביא קרבן עולה . . והיא דורון לאחר שעשה תשובה ונמחל לו העונש. וכאדם

שסרח במלך ופייסו ע"י פרקליטין ומחל לו. אעפ"כ שולח דורון ומנחה לפניו שיתרצה לו לראות פני המלך. . ועכשיו שאין לנו קרבן להפיק רצון מה' התענית הוא במקום קרבן כמ"ש בגמרא שיהא מיעוט חלבי..."

וממשיך שם בפ"ג: "...אכן כל זה באדם חזק ובריא שאין ריבוי הצומות מזיק לו כלל לבריאות גופו וכמו בדורות הראשונים. אבל מי שריבוי הצומות מזיק לו שאפשר שיוכל לבא לידי חולי או מיחוש ח"ו כמו בדורותינו אלה. אסור לו להרבות בתעניות. . ומכ"ש מי שהוא בעל תורה שחוטא ונענש בכפליים כי מחמת חלישות התענית לא יוכל לעסוק בה כראוי. אלא מאי תקנתיה? כדכתיב וחטאך בצדקה פרוק. . . וכמ"ש הפוסקים ליתן בעד כל יום תענית של תשובה ערך ח"י ג"פ וכו' והעשיר יוסיף לפי עשרו וכו' כמ"ש המ"א הלכות תענית".

ומעתה יבואר היטב "מה שהשיב לו הרב המגיד, דכתיב בפסוק (דניאל ד, כד) וחטאך בצדקה פרוק". דכיון שחטאו של המלך היא גם "הִיָּתָה חֲטִיָּה לְיִשְׂרָאֵל", הרי ממילא דגם ישראל חייבים בהך ד'וחטאתי נגדי תמיד' הנ"ל. ועכשיו ש"מחמת חלישות הדור דלא מצו לצעורי נפשם כולי האי" - הרי "נהגו עכשיו כל החרדים לדבר ה' להרבות מאד מאד בצדקה" - שזוהי "מה שנעשה לתקן את ה'זהעמיד צלם בהיכל', וא"ש.



מקום התפילה במוצש"ק

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

ידוע (וראה שיחת ש"פ לך תשמ"ב) שהיו כמה מקומות שבהם קבע כ"ק אדמו"ר את מקום תפלתו, ובכללות - ברוב השנים - היה לו מקום "שבת" שבו היה מתפלל בשבתות ובמועדים, והוא בפנים בית הכנסת, קרן דרומית-מזרחית; ומקום "חול" שבו היה מתפלל בימי החול, והוא בקרן צפונית-מזרחית (ליד הפתח).

והנה, במקום ה"שבת" היה מתפלל (לא רק תפלות שבת ומועד ממש, אלא) גם תפלת מנחה של ערב שבת, הסמוכה לשבת (על הרוב);

אך תפלת ערבית של מוצש"ק, אף שגם היא סמוכה לשבת (כפשוט) - היה מתפלל (ברובא דרובא) במקום ה"חול" דוקא.

ודיוק זה בולט היה בשנים האחרונות (החל מתשמ"ח), כאשר היה כ"ק אדמו"ר מתפלל כל התפלות - גם דימי החול - בבית המדרש הגדול (שבו לא היו החילוקים

הנ"ל אלא תמיד ישב שם בקרן דרומית-מזרחית), ואעפ"כ, את תפלת ערבית דמוצש"ק המשיך להתפלל במקום ה"חול" שבבית המדרש למעלה (מלבד עתים יוצאים מן הכלל, כשהיה קהל רב במיוחד כו').

והעירני ח"א מהמסופר על כמה צדיקים שבמוצש"ק לא היו מתפללים במקומם הקבוע אלא משנים מקומם, וביניהם צדיקי בית קארלין שמסופר עליהם שהקפידו "שלא לעמוד על מקומם המיוחד בתפלת ערבית של מוצאי שבת קודש" (ברכת אהרן' ע' קכב. 'בית אהרן וישראל' קובץ קיב), ונתנו טעם לזה שהוא "משום פטירת משה" (שהיתה בשבת במנחה ולכן אומרים אז 'צדקתך' – כמבואר בשוע"ר סרצ"ב ס"ה. ולהעיר גם מהמנהג שלא אומרים 'גוט שבת' לאחר מנחת שבת).

אמנם בפשטות יתכן לתת השערה (לגבי השנים האחרונות) שלא רצה כ"ק אדמו"ר "לעזוב" לגמרי את מקומו בבית המדרש למעלה – ובפרט שבבית מדרש זה היה מתפלל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ כמה שנים – ולכן תפלה אחת (עכ"פ) במשך השבוע המשיך להתפלל שם. וכל זה בדרך השערה בעלמא, כמובן.

*

ומענין לענין באותו ענין, שמעתי מח"א שהבחינו כאשר היה כ"ק אדמו"ר מתפלל "קבלת שבת" בבית המדרש למעלה – היה מתיישב לאחר סיום 'לכה דודי', ואילו כשהיה מתפלל "קבלת שבת" בבית המדרש הגדול (שכן היה ברוב השנים) – היה נשאר לעמוד עד לאחר "ברכו".

והיו ששיערו, שכיון שבבית המדרש למעלה היה מקום תפלתו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (בכמה שנים) – לכן בהיותו שם נהג כ"ק אדמו"ר כמנהגו שהיה מתיישב לאחר "לכה דודי" (משא"כ בבית המדרש הגדול שנבנה לאחר הסתלקות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, כפשוטו).

ויש לברר האמנם כן הוא. ועצ"ע בכ"ז.

ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה.



עוד אודות פטירת האבן עזרא

הת' אברהם גולדשמיד

מגדל העמק, אה"ק

בגליון א' קמט של קובץ 'הערות וביאורים' הבאתי את דבריו של האדמו"ר האמצעי שכתב שהאבן עזרא מסר נפשו על קידוש ה' (שערי תשובה ה, ב).

אדמו"ר זי"ע העיר על כך (אג"ק שלו, י' עמ' קסט) ש"לע"ע לא מצאתי זה במק"א". ועל כך הערתי מדבריו של נפתלי בן מנחם שהביא מסורת כזו ('ענייני אבן עזרא', עמ' 364). וראו שם במה שכתבתי לדון בזה מעט לאור ההיסטוריה.

והנה העירני חכם אחד על מסורת נוספת אודות פטירתו של האבן עזרא. והיא לנו אצל רבי משה תקו ב'כתב תמים' (נדפס בתוך אוצר נחמד, וינה תר"כ, ג עמ' 97):

"הנה אבן עזרא טעה בשדים שהיו מלוין אותו תמיד... ואעפ"כ שדים הראו לו שישנו בעולם, ושמעתי מבני איגלאנט ששם מת ביניהם, כי פעם אחת היה רוכב ביער ובא בין רוב כלבים שהיו עומדים ומעיינים עליו וכלם שחורים ודאי אילו הם השדים, כשיצא מביניהם אז נסתכן וחלה ומת מאותו חולי"



דרגת ה"בינוני" במאמרי אדמו"ר הזקן

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בתניא פ"א (ופי"ב ואילך) מבאר על מארז"ל בחילוקי דרגות "צדיק וטוב לו" כו' "רשע וטוב לו" כו' ו"בינוני", שבינוני אין פירושו "מחצה זכיות ומחצה עונות" (בגמ' ר"ה ט"ז ע"ב, וברמב"ם הל' תשובה פ"ג). כי בגמ' זהו רק "שם המושאל" לענין שכר ועונש ונידון אחר רובו' על כן אם רובו זכיות ומיעוטו עונות נקרא "צדיק" כי זכה בדינו, ואם הוא מחצה זכיות ומחצה עונות נקרא "בינוני" כו'. אבל לענין אמיתות שם התואר, פירוש "צדיק" הוא מי שלבו חלל בקרבו שאין לו יצה"ר כו', ו"בינוני" הוא גם כן מי שלא עבר שום עבירה, רק שהוא יש לו יצר הרע וכח המתאווה כו'.

ומוכיח בתניא פ"א, שאמיתית שם ה"בינוני" [כגון זה שנזכר בגמ' ברכות דס"א ע"ב "בינונים זה וזה [היצר טוב והיצר הרע] שופטין"], הוא מי שלא עבר שום עבירה. כי הלא אם עבר אפילו עבירה קלה של דברי סופרים או ביטול רגע אחד של מצות תלמוד תורה הוא כבר נקרא "רשע" בגמ'. וכן מוכיח בתניא ממה שרבה אמר על עצמו שהוא בינוני (ברכות שם), ובודאי שלא טעה על עצמו שיש לו מחצה עונות ח"ו כו'.

"חסיד המעולה" שלמעלה מצדיק

[אגב יש לציין, כי בספר שערי קדושה להרח"ו וברמב"ם ועוד ראשונים, נזכר החילוק בין חסיד לצדיק, כי חסיד היא דרגה מעולה של מי שלבו חלל בקרבו והוא למעלה מצדיק. וגם במאמרי אדה"ז נזכר לפעמים ענין החסיד המעולה שלבו חלל בקרבו כו'. ואילו אדה"ז בתניא לא הזכיר כלל בדרגת "חסיד" הנזכר בהרבה קדמונים, ורק כותב בלשון "צדיק גמור", ו"צדיק שאינו גמור".

ויש לציין כי באותו העת, אם רבינו היה כותב בלשון הקדמונים על דרגא הנעלית של חסיד על צדיק, היו ההמון ועמי הארץ מפרשים את הדברים שאדה"ז כתב את ספרו במעלת אלו שהיו נקראים בפי העם בשם חסידים, כאשר לא על זה היתה הכוונה כלל].

פירוש זה, הוא חידוש של רבינו הזקן

והנה פירוש זה בלשון "בינוני", הוא חידוש של רבינו הזקן בתניא, ולא נמצא הרבה במקורות קדומים יותר.

יתכן שיש מקור לזה בתורות הרב המגיד, עיין ס' מגיד דבריו ליעקב סי' נ"ח ד"ה האדם כשידבק עצמו.

הרב נ' גרינוואלד, הביא פעם מקור נכבד, מתלמידו של בעל ה'אור המאיר' שמביא

בספרו 'וצוה הכהן' (פרק י"ג): "שמעתי מפי הרב החסיד המפורסם החכם האמיתי מו"ה זאב וואלף מזיטאמיר שאמר כמדומה בשם הרב החסיד המגיד מו"ה דובער וז"ל: היות שהאדם עובד לשני אדונים, וכמו שאמרו חז"ל (ברכות ס"א) בינונים זה וזה שופטן, פעם עובד ליצרו ופעם ליצרו ואינו לזון בנפשו במה הוא דבוק יותר אם להימין ואם להשמאל, לזה שידע אדם בנפשו באיזה דרך קשורה נפשו יותר, זה ידע בהרהירו בעת הפנאי". עד כאן בס' צוה הכהן. ויש כאן נצנים לפירוש אדה"ז בדרגת הבינוני.

בס' תולדות יעקב יוסף פ' משפטים ע"פ כי ינצו אנשים, ראיתי לשון חשוב לנזון דידן (והוא היה מבית מדרשו של הבעש"ט), כי הוא מביא שם הגמ' ברכות צדיקים יצ"ט שופטן כו' בינונים זה וזה שופטן, אבל אינו מפרש כבתניא, רק שבתחילת הדברים הוא כותב: "ובענין מי הוא הנקרא בינוני כו' רבו הדיעות בזה". [ועדיין צריך ביור, על איזה דיעות ואיזה ספרים הוא מתכוין כאן].

אבל כמדומה לא מצאנו עדיין פירוש זה שבתניא, במקורות קדומים יותר לפני הבעש"ט והרב המגיד.

ואדרבא, יש באיזה ספרים דרך אחרת בפירוש ה"כגון אנא בינוני", שהוא כן מדובר ב"מחצה על מחצה", כמדומה מובא בהערות הרבי על תניא בשם חדא"ג מהרש"א בברכות ס"א שם שתולה הדבר בענותותו של רבה. ואין הזמן כעת לחפש במפרשי התניא.

בקובץ "מגדל אור", שנדפס בתשל"ט, יש מאמר ארוך מהרב עזרא שוחאט, בענין פירוש הבינוני שבתניא, ואלו החולקים על פירוש התניא, ושם אפשר כן מביא מקורות מראשונים לפירוש התניא. אבל קובץ זה אינו נמצא עתה לידי, ונצטרך להשלים הדברים בפעם אחרת.

הוכחות התניא על פירוש דרגת ה"בינוני"

[יש לציין כי המהרש"א וכיו"ב שיש להם פירוש אחר ב"בינוני", הם יתרכו הוכחות התניא בדרכים אחרות.

וראיתי פעם במאמר מאת הרב ח"י אייזנבך שהביא מס' "ארץ צבי" מהגה"ק מקוזיגלוב על מועדים, לראש השנה וז"ל: "בספר התניא הקדוש פ"א כו' הקשה דמה הפירוש בינונים, הרי בשעה שעושה עבירה נקרא רשע גמור, ואם עושה תשובה הוא צדיק גמור עכ"ד, ונלענ"ד דמי שאינו מקדש עצמו במותר לך נקרא בינוני, רשע אינו נקרא אלא העושה בידו איסור, וזה אינו מקדש עצמו במותר לו, אך ח"ו לא עובר על איסור ממש, וע"כ לא חשיב רשע ומכל מקום צדיק נמי לא הוי, דמ"מ עבר אעשה דקדושים תהיו, דדרשו חז"ל (יבמות כ, א) קדש עצמך במותר לך כו'".

ויש ג"כ בספרים, כמדומה גם בשדי חמד, בענין הלשון "רשע" שנוכר תמיד בגמ' שיש בזה אופנים שונים בהלכה. ויש לעיין בהגהת הרח"א ביחווסקי בס' לקוטי הגהות לתניא].

תיווך שלא כתוב בתניא

בס' מאמרים הקצרים ע' שיו, נמצא מאמר המתחיל "להבין ענין בינונים זה וזה שופטן".

[וניכר שזה הוא מאמר מתקופת ליאזני ולפני הדפסת התניא. במאמר שם יש קצת נקודות שנתפרשו אחר כך בתניא, וכמה דברים הם בשינוי מהתניא].

ובענין זה, נמצא שם כעין תיווך בין פירוש הרמב"ם וגמ' דמחצה על מחצה נקרא בינוני, להפירוש בתניא שהבינוני הוא כולו זכויות, וזהו דבר שכמדומה לא נכתב בתניא.

וז"ל: "והוא בחינת בינוני שהוא "מחצה זכויות ומחצה עונות", פי' חלק דביקות לבבו ונשמתו שבעבודת ה', אינו חזק מחלק דביקות לבבו שבשמאלי להרע. ומחצה במחצה אינו בטל. ולכן בהעלות מלבבו ומוחין שלו איזו דבר רע, יהי' מלחמה כמו בין ב' פרדין שוין. אבל בבחירתו ורצונו יכול להגביר ולהכריע הצד הא', כמו שני דברים שקולים שוה במאזנים, שבדבר קל יכריע צד הא'. ולכן ברצונו יסיר הרע ממחשבתו לבלתי יפנה מחשבתו אליו כלל, רק יחזק מחשבתו בעבודת ה' וממילא אף שהרע שבלבו הוא חזק וקיים עדיין לעשותו כבראשונה, אך הוא שקט ושאנן שאינו עושה פעולתו כלל, בהיות שאין הרע במחשבה כלל ואף בלא עשי' גמורה רק בחי' התאוה לחפץ לעשות בלבד, ג"כ אין יכול להיות. שא"א להיות זה בלא מחשבה ולכן הוא כמעט כאילו אינו. אבל ברצונו ליחן מחשבתו בו יתעורר מאד בחזקו ובתקפו והתבוננות והתעוררות לבבו לטוב יתבטל כו'. ונמצא זה וזה שופטן" כו'.

[הרבה דברים מכאן מבוארים יותר בפרקי התניא, אבל עמדנו כאן על התאמת הפירוש של "מחצה על מחצה מקרי בינוני", שבתניא כתב על זה שזהו רק "בשם המושאל", ואילו כאן במאמר מקשר לשון זה "מחצה על מחצה מקרי בינוני" גם עם "אמיתית שם התואר" של הבינוני שאין לו שום עונות לא מחצה ולא מיעוט].

עדות וביטוי, שלא נמצא דוגמתו

אגב, במאמר שם יש לשון די חריף, שאינני יודע אם כבר עמדו על זה, כי בתוך הדברים כשמדבר בענין דרגת ה"בינוני" שהוא נקרא עובד ה' בלשון הוה שהוא באמצע העבודה כו' וקשור לעולם היצירה כו', כותב וז"ל "כמו אנ"ש שהרע מובדל מהטוב משא"כ כו' וד"ל".

הנה ה"משא"כ" סתם ולא פירש, וניתן לכל אחד לפרש כאוות נפשו.

[ואולי מכאן, הוא גם מקור קדמון מאדמו"ר הזקן עצמו, לדרגת החסידים הישנים בדורותיו, שהוא מייחס את "אנ"ש" שהם בדרגת הבינוני בתניא. ואפשר זהו גם מה שדורשים ומצפים רבותינו נשיאינו מחסידיהם בכל דור, ועיין בידוע בענין "הלואי בינוני"].

ובזה יובן ביותר, מה שקרא רבינו הזקן לס' התניא בשם "ספר של בינונים" (בשער התניא. השם "תניא" היא הוספה אחר כך ולא היה אפילו בתניא הראשון שנמסר לדפוס על ידי אדמו"ר הזקן בעצמו. ובמאמרי אדמו"ר הזקן נקרא לפעמים התניא בשם "הבינונים". וראיתי לפעמים בגוכי"ק אדמו"ר הצ"צ, כי כאשר מניח כתב "תניא", הנה אדמו"ר הצ"צ שינה והחליף ל"סש"ב", ולכאורה זה הי' ע"ד חייב אדם לומר בלשון רבו). כי כאשר כותב רבינו הזקן בהקדמת התניא, מטרת הספר הוא לשמש כתחליף ליחידות עבור אנ"ש ובה ימצא כל אחד מרגוע לנפשו כו'. וכאשר ניכר בהמאמר כאן זוהי דרגתם של אנ"ש, בינונים].

"צדיק ורע לו" הוא מי ש"רובו זכיות ומיעוטו עונות"

נשוב לענייננו, במאמר שם בהמשך מפרש ג"כ בענין "צדיק ורע לו", הדגשה שכמדומה לא נזכרה בתניא: "אבל בחי' צדיק ורע לו, צדיק הוא מי שרובו זכיות ומיעוטו עונות, דהיינו שחלק דביקות נפשו הבהמיות, וחב"ד קדושה [נפש האלקית שמחב"ד, הנקראת נפש הקדושה], כל כך טרוד תמיד בעבודת ה', עד אשר בנטות חלל השמאלי לאיזה דבר רע יגיע אל מחשבתו, לא יתבטל מחשבתו מעבודת ה' כלל, רק יהי' הרע במחשבתו בהעברה בעלמא ומיד יפליטנו, מפני היות רובו זכיות כו' וחד בתרי בטיל שלא יהי' בחי' מלחמה כלל, וזהו ורע לו שהרע כפוף ובטל לטוב והוא בחי' עולמות הבריאה" כו'.

[כללות הפירוש ב"צדיק ורע לו" שהרע כפוף ובטל לטוב, מתאים למ"ש בתניא כאן פ"א פ"י ופי"א כו', אבל מה שמוסיף כאן לפרש ענין זה גם כן בלשון דאמרינן בעלמא "רובו זכיות ומיעוטו עונות" זה אינני זוכר מהתניא].

בתניא נקט פירוש המתחייב בפשטות

ואולי יש לומר מה שלא פירש כן בתניא, כי הנה בתניא רצה לומר פירוש השוה לכל נפש, דהיינו פירוש שמתאים הן בדרך הרמז והסוד וגם בדרך הפשט. כי מה שמפרש במארו"ל כגון אנא בינוני כו', אשר אמיתית שם התואר של "בינוני" הוא מי שלא עבר שום עבירה כו', לפי התניא זהו גם בדרך הפשט ואלבא דכולי עלמא,

[בענין הלשון בגמ' ברכות דס"א "בינונים זה וזה שופטן", פשטות הגמ' כמדומה קאי על עוה"ב כאשר האדם ניצב לדין על מעשיו בעוה"ז. אבל אנו דנים דברינו כאן הם שלפי התניא פירוש הגדרת ה"בינוני" שבתניא בכלל הוא בדרך הפשטות. וגם כי עכ"פ מדובר על דרך הפשט של הפנימיות שהם ספרי החקירה והמוסר].

משא"כ הפירוש שמוסיף במאמר, גם על "מחצה זכיות ומחצה עונות", ש"מחצה עונות" פירושו רק שמחצה "דביקות לבבו" הוא לעוונות ורע ולא קאי במעשה, הלא זהו בודאי לא כפירוש הפשוט, שבפירוש הפשוט "מחצה זכיות ומחצה עוונות" הוא שבמצוה אחת שיעשה הוא מכריע לכף זכות ובעבירה אחת מכריע לכף חובה. והפירוש במאמר הוא פירוש נוסף רק לפי הפנימיות והדרוש ובדרך ע' פנים לתורה כו'. ואפשר על כן לא נכנס לזה בתניא.

[ובתניא פ"א, לקמן בסוף ההגה"ה, כותב אדה"ז על פירוש אחר שנזכר בזהר על דרגת הבינוני "ושבעים פנים לתורה". ועיין בביאורי הרבי לתניא שם שמפרש מ"ש בתניא ע' פנים לתורה דקאי רק לתרץ מה הי' קס"ד הוזהר, משא"כ למסקנת הוזהר הנה כו"ע מודים כפירוש התניא בענין הבינוני. עיי"ש ואכ"מ].

ענין "בינוני" בשאר מאמרי אדמו"ר הזקן

והנה בכל מאמרי אדמו"ר הזקן, (וגם במאמרים הקצרים וכיוצא, אלו שניכר בהסגנון שהם דרושים שלפני הדפסת התניא), לא ראיתי פירוש מדריגת בינוני שהוא מחצה עונות ומחצה זכיות, אלא לעולם גם כשנזכר "בינוני" סתם (ללא ציון להתניא) הוא כפירוש התניא שהבינוני לא עבר מימיו רק שיש לו עדיין כח המתאוה כו' [ולא ראינו אינה ראי'].]

וגם זה נותן סימוכין, אשר לרבינו הזקן פירוש ה"בינוני" בתניא, איננו פירוש רק בדרך פנימיות של "שבעים פנים לתורה" שנדרש רק בתניא, אלא שזהו גם בדרך הפשט.

עיינן תקס"ב ח"א ע' שלו. תקס"ג ח"א ע' סו. מאמרי אדמו"ר הזקן על מארו"ל ע' שלח וע' תנ. וכן בתו"א מקץ לח, ג. מסעי צא, ד. בכל מקומות אלו נקט בפשטות כבתניא, [ובודאי יש עוד, ואין הפנאי לבדוק עתה בספר המפתחות לספרי מאמרי אדמו"ר הזקן. וגם יש לעיין עדיין בקונטרס הלקוט פירושים מרבותינו על התניא

פ"א].

מהדורא קמא של התניא

בתור הוספה שלא קשור כ"כ לדברינו כאן, יש לציין גם למאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' קכ, שנדפס דרוש ד"ה המכיר את מקומו, ותוכנו הוא מעין מהדורא קמא של כמה פרקי התניא,

[מפרק א' עד פי"ד. בדרוש שם כל הצעת הדברים הוא בסדר שונה. ולא ברור אצלי אם זוהי הנחה של שומע שרשם תוכן מה ששמע מאדה"ז שדרש פעם תוכן זה לפני הדפסת ספר התניא, או האם זהו לשונו המדויק של אדה"ז בעצמו. ואפשר יתברר ברבות הימים],

ושם מבאר דרגת הבינוני כבספר התניא (פ"א ופרקים י"ב-י"ד), אבל בלי כל ההוכחות שבתחילת פ"א.



לזכות

החתן הרב התמים שמואל שיחי'

והכלה מרת מושקא שתחי'

לרגל נישואיהם

ביום ג' כ"ד טבת התש"פ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' פריץ וזוגתו מרת גיטל מלכא שיחיו בראגשטיין

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת יהודית שיחיו ניומאן

לזכות

הילד שלום דובער שי'

נולד למזל טוב

ביום ה' כ"ח 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 הרה"ת ר' שרגא פייוויש ומרת נחמה מינדל שיחיו

טלזנר

ולזכות זקניו

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

טלזנר

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת לאה שיחיו ראסקין

מרת בתי' שתחי' קלמנסון

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים יצחק בער הלוי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' בנימין זאב הלוי ע"ה

פייפ

נפטר ביום י"ז טבת ה'תשד"מ



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ע"ה

טייטלבוים

נפטר ביום י"ט טבת ה'תרפ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדו

ר' אליעזר וזוגתו מרת ברכה

ומשפחתם שיחיו

טייטלבוים

לעילוי נשמת

האשה מרת ריקל

בת ר' יהושע דוד ע"ה

ראזענבלום

נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשמ"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתה שיחיו



לעילוי נשמת

איש תם וישר מיששי חסידי חב"ד

הרה"ת הרה"ח ר' מרדכי דובער ע"ה

בן הרה"ת הרה"ח ר' נחמן ע"ה

לאקשין

נפטר ביום כ"ח טבת ה'תשל"ח

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

בתו מרת מלכה רייזל בת בלומא לאה

ובעלה הרה"ח הרה"ת ר' יוסף חיים הכהן בן אסתר מרים

ומשפחתם שיחיו

רוזנפעלד

לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת פעשא לאה ע"ה

בת הרה"ח ר' חיים יהודה לייב ע"ה

נלב"ע ביום כ"ג טבת ה'תשע"ב

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת מנוחה קריינדל

ומשפחתם שיחיו

קליין

לעילוי נשמת

הר"ר ישראל ב"ר משה ע"ה

שנייד

נפטר ביום ח' טבת ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



לזכות

הת' ישראל שי'

לרגל יום הולדתו

ביום ט"ו טבת

יה"ר שירו הוריו נחת חסידותי ממנו תכה"י



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח ר' יוסף וזוגתו מרת קיילי שיחיו

ובניהם

ישראל, שלמה, יחזקאל,

מנחם מענדל, לוי יצחק ואליהו שיחיו

מלמד

לע"נ

הרה"ח התמים

מקושר ומסור לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ולתורתו

בקי נפלא בדברי ימי רבינו וזכה בהם את הרבים

ר' שלום דובער הלוי

בן הרה"ח הרה"ת אברהם יעקב הלוי

נכד הרה"ג הרה"ח ר' שמואל הלוי ע"ה

לעזויטין



זכה לראות דור ישרים יברך

נלב"ע ביום י"ט טבת ה'תשע"ט

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

משפחת לעזויטין שיחיו