

ב"ה

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 ז [אלף-קע"ה]

כ"ב שבט

ש"פ משפטים - שקלים

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

כ"ב שבט - ש"פ משפטים-שקלים
גליון ז [אלף-קע"ה]

תוכן הענינים

תורת רבינו

- 6 "נמצא בעד הכל ארבעה".....
הרב חנני' יוסף אייזנברך
- 8 בענין נתינת מחצית השקל.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 11..... בענין שם צבאות.....
הרב דוד פלדמן
- 13..... מתי נתרפא משה.....
הרב כתריאל ברוך קסטל
- 14..... 'וכדאיתא בתיקונים'.....
הרב מנחם מענדל אלטיין

נגלה

- 21..... הרי זה גיטך על מנת שתבעלי לפלוני.....
הרב שבתאי אשר טיאר
- 22..... מצות קידושין לשיטת הרמב"ם.....
הרב מנחם מענדל קמינקר
- 26..... העדות לספר שערי יהודה על מסכת קידושין.....
הת' דב בעריש רוטנברג
- 35..... בענין מאי אולמיה האי כסף מהאי כסף.....
הת' מרדכי שכנא צירקינד

חסידות

- 37..... "חביב אדם שנברא בצלם".....
הרב משה מרקוביץ
- 39..... לבושי תקינת לון (גליון).....
הנ"ל

הלכה ומנהג

- 40.....עיסה העשויה לחלק לשני טעמים (גליון).....
הרב ברוך אבערלאנדער
- 43.....תענית של חתן ביום ועש"ק.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 44.....תחנון אחר השקיעה (גליון).....
הנ"ל
- 45.....מקלחת קודם תפילת שחרית.....
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 46.....הגיע לכותל מוצ"ש ולא קרע וחזר תוך ל' אם חייב בקריעה.....
הרב יעקב אהרן סקוצילס
- 50.....חיתוי מעט בתבשיל שנתבשל כמאב"ד לשיטת אדה"ז.....
הרב מנחם מענדל מרזוב
- 54.....עניני הליכה ל'אוהל' הק' (ב).....
הרב מנחם מענדל רייצס
- 59.....ביטול חמץ ע"י שליח.....
הרב משה מרקוביץ

פשוטו של מקרא

- 59.....בני בנים הרי הן כבנים – בפשוטו של מקרא.....
הרב אליהו נתן סילבערבערג
- 64.....ותעל שכבת הטל.....
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 65.....החילוק בין רפואה שבא מהקב"ה לרפואה שבאה על ידי שליח.....
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

שונות

- 67.....תיקון טעות בהפטרות פ' בא.....
הרב דוד מנדלבוים
- 67.....תוספת לתולדות ישיבת' תומכי תמימים' בווארשא.....
הרב ברוך אבערלאנדער

- 68..... משה שמע מזהקב"ה מתי הקץ היה יכול ליקח את עצמות יוסף.....
הרב ישכר דוד קלוזינר
- 70..... עשרת המבצעים או מבצעים.....
הרב שמואל גרייזמאן
- 74..... 'נ"ע בשמח"ה'.....
הרב ישראל אליעזר רובין
- 78..... הערות קצרות ב'מדרשים קטנים' ועוד.....
הרב מנחם מענדל וילהלם
- 81..... בירור בסיפור אחד (גליון).....
הנ"ל
- 82..... מה היה קודם, טביעת המצריים, או שעברו ישראל את הים.....
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 84..... אמיתות מכתבי גניזת חרסון (גליון).....
הת' שנ"ז איידעלמאן

ברכת מזל טוב מזל טוב

לידידנו היקר והאהוב הנעלה והמצויין איש חי ורב פעלים

חבר המערכת ברוב מסירה ונתינה וברוב תבונה וחכמה

ברוך הכשרונות בעל מדות תרומיות בנש"ק

הת' **מנחם מענדל שי' בראנדווין**

לרגל חגיגת יום ההולדת ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב

יום א' דר"ח אדר ראשון

בשעה טובה ומוצלחת

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו בגו"ר

וימשיך להצליח בעבודתו הק' ולעלות מעלה מעלה בלימוד התורה וביר"ש

כפי רצון ולנח"ר רבינו נשיאנו

לאורך ימים ושנים טובות

המערכת

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תצוה-זכור הערות יש לשלוח לא

יאוחר מיום ד', ח' אדר ה'תש"פ

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע זואס 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

תורת רבינו

"נמצא בעד הכל ארבעה"

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", וברש"י: "אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: לא תעלה על דעתך לומר אשנה להם הפרק וההלכה שנים או שלשה פעמים, עד שתאה סדורה בפיהם כמשנתה, ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו, לכך אמר "אשר תשים לפניהם" כשולחן הערוך ומוכן לפני האדם". ומשמע שלא די בג' פעמים אלא צריך פעם רביעית.

ובלקוטי שיחות חלק ט' (ע' 37) קישר את דברי רש"י אלו עם מה שכתב בסוף פר' תשא: "נמצא ביד כל העם כו' ביד אהרן ארבעה", כי רק בלימוד ושינון ד' פעמים הוא עומד על הבנת ועומק הדברים, ושולכן כתב רש"י שם: "כדאיתא בעירובין" ששם מבואר בדף נ"ד "כיצד סדר משנה כו' נמצא "ביד הכל ארבעה", ע"ש.

ואכן בגמ' שם (עירובין נ"ד ע"ב) איתא: "מכאן אמר ר' אליעזר: חייב אדם לשנות לתלמידו ארבעה פעמיים, וק"ו ומה אהרן שלמד מפי משה ומשה מפי הגבורה כך, הדיוט מפי הדיוט על אחת כמה וכמה".

ב

וכן הוא מפורש במד"ר פר' כי תשא בתחילתה: "כך פתח רבי תנחומא בר אבא: אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה, צפה הקב"ה וראה שישראל מקבלין את התורה, שאלולי כן לא ברא העולם, שנאמר: אז ראה ויספרה, ומה כתיב אחריו: ויאמר לאדם וכו' ד"א אז ראה ויספרה, אמרו רבנן: צריך אדם להיות נוטל משל לומר פרקו או אגדתו או מדרשו, בשעה שהוא מבקש לאמרם בצבור, לא יאמר: הואיל שאני יודע יפה, כשאכנס לדרוש אני אומר. א"ר אחא: מן האלקים אתה למד כשבקש לומר תורה לישראל, אמרה ד' פעמים בינו לבין עצמו, עד שלא אמרה לישראל, שנאמר: אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה, ואח"כ ויאמר לאדם, וכן: וידבר אלקים את כל הדברים האלה, ואח"כ לאמר לישראל".

ומבואר במד"ר שצ"ל ד' פעמים, ועוד מבואר שלא רק בקריאה ס"ת בצבור הוא כן אלא בכל דברי תורה, וצ"ע כפל ואריכות הלשון: "נוטל משל לומר פרקו או אגדתו או מדרשו".

ג

[ואמנם בשו"ע או"ח סי' קל"ט (ס"א): "במקום שנהגו שהעולה עצמו קורא בקול רם, אם לא סידר הפרשה פעמים שלוש בינו לבין עצמו לא יעלה" ע"כ, והוא מדברי התוס' במגילה (ל"א ע"ב) בשם המדרש, והוא במדרש תנחומא פרק יתרו: "וידבר אלקים, זה שאמר הכתוב: אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה (איוב כח, כז) – ואחרי כן – ויאמר לאדם (שם), למדך התורה, שאם תהיה בן תורה לא תהא רוחך גסה לומר דבר לפני הצבור, עד שתפשוט אותה בינך ובין עצמך שנים שלוש פעמים. מעשה רבי עקיבא שקראו החזן רבים לקרות בספר תורה בצבור, ולא רצה לעלות, אמרו לו תלמידי: רבנו, לא כך למדתנו, כי היא חייך ואורך ימך, ולמה נמנעת מלעלות? אמר להם: העבודה! לא נמנעתי לקרות אלא על שלא סדרתי אותה פרשה שנים שלשה פעמים שאין אדם רשאי לומר דברי תורה לפני הצבור, עד שיפשוט אותו שנים שלוש פעמים בינו לבין עצמו, שכן מצינו בהקדוש ברוך הוא, שהוא נותן מענה לשון לכל הבריות והתורה גלויה לפני כוכב אחד, וכשבא ליתן אותה לישראל, כתיב בו: אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה, ואחרי כן ויאמר לאדם וגו', וכן כתיב: וידבר אלקים אל כל הדברים האלה, בינו לבין עצמו, ואח"כ לאמר".]

ובהקדמת הזוה"ק (ה, א) נקט נמי ארבעה, וז"ל: "א"ר שמעון לחברייא וכו' תא חזי: באורייתא ברא קוב"ה עלמא, דכתיב: ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום, ואיהו אסתכל בה זימנא ותרין ותלתא וארבע זמנין, ולבתר אמר לון, ולבתר עביד בה עבידתא, לאולפא לבני נשא דלא ייתון למטי בה, כד"א: אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה ויאמר לאדם כו". עי"ש.

ד

ולפי זה יומתק מאד לשונו הזוהב של אדמו"ר הזקן בהלכות תלמוד תורה (פ"א ס"ג): "ולד"ה בתחילת לימודו של אדם בין במקרא בין במשנה בין בתלמוד בכל יום, לא די לו בלימוד פעם ושתיים ושלוש, אלא צריך לחזור על כל אחד פעמים רבות מאד" עכ"ל, ורמז במתק לשונו, שכדי שיישמר הלמוד ויהא ברור לא די בשלוש פעמים כי אם ד' פעמים, והיינו פעמים (שנים) רבות (שלוש) מאד (ארבע).

ויש לרמז בזה מה שאמר בהגדה של פסח: "ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה – וי"ג: כולנו זקנים – מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים, מעשה רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא וכו' והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה" והיינו שאפילו אנו "חכמים, נבונים ויודעים", שהם שלוש מדות בשכל האדם: חכמה בינה ודעת, כלומר שהלימוד שלנו הוא באופן של "שלוש פעמים", או "ארבע פעמים" לגרסת "כולנו זקנים (זקן – זה שקנה חכמה)", שהוא לימוד ברור ומוחלט, ומצד הלכות תלמוד תורה אין צריך יותר מזה, מ"מ צריך לספר ביציאת מצרים יותר

ויותר, וע"ז מביא ראי' מרבי אליעזר – שהוא בעל המאמר שצריך לשנות ד' פעמים לתלמידים, ומרבי עקיבא – שאמר שאינו קורא עד שיפשוט ארבע פעמים, וחבריהם – שלא היו מסתפקים בסיפור יציאת מצרים ולימוד הלכות הפסח ארבע פעמים, כי אם כל הלילה.

ה

וענין ארבע פעמים שאז עומד על הדבר שלומד, י"ל שהוא כנגד ד' חלקי השכל שיש באדם, ונרמז במשנה (ריש פ"ד דאבות): "איזהו חכם כו' איזהו גבור כו' איזהו עשיר כו' איזהו מכובד. שהשלש הראשונות כנגד ג' הקוין ו"כבוד" כנד מלכות, והאריז"ל ב"לקוטי הש"ס" כתב שד' אלו הם כנגד ד' אותיות שם הוי', ונתבאר באורך בספר השיחות תשמ"ח (ח"ב ע' 446).



בענין נתינת מחצית השקל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חט"ז פ' תשא א' מבאר דבמצוות נתינת מחצית השקל ישנם ב' דינים: (א) צ"ל נתינה בפעם אחת כמבואר ברמב"ם ריש הל' שקלים: "ואינו נותנו בפעמים רבות כו' אלא נותנו כולו כאחת בפעם אחת". (ב) צריך ליתן מטבע של "מחצית השקל כסף" וכ"ש דאי אפשר ליתן "שוה כסף" בערך של מחצית השקל, ואח"כ מביא מה שביאר בצפע"נ הטעם שצריך ליתן בפעם אחת, כי הנתינה יש לו דין קרבן, והוה גדר כפרה, ובכפרה אינו מועיל נתינה לחצאין, כמבואר בגמ' (ב"ק קי, א) לגבי גזל הגר "החזירהו (להכהן) חצאין לא יצא מ"ט אשם קריי' רחמנא".

ומבאר דזה שהו"ע של כפרה אפשר לומר בב' אופנים: (א) גדר הכפרה היא מצד שבזה יקנו קרבנות ציבור שהם לכפרה. (ב) עצם הנתינה דמחצית השקל הוה ענין של כפרה - קרבן יחיד, וממשיך ד"ל דבזה פליגי רש"י והרמב"ם, דרש"י סב"ל כאופן הא' דגדר הכפרה הוא מצד קרבנות ציבור, ולכן סב"ל (מנחות נב, א ד"ה לרבות) דבעת הנתינה צריך לכוון שנותנו בשביל קרבנות ציבור, משא"כ הרמב"ם סב"ל כאופן הב', ולומד זה ממ"ש "ונתנו איש כופר נפשו" לשון יחיד, דהנתינה גופא הוא ענין של קרבן וכפרה, ומה שבפועל קונים לזה קרבנות ציבור ה"ז ענין בפני עצמו, ועפי"ז מובן למה כשמביא המ"ע דנתינת מחצית השקל בריש הל' שקלים אינו מזכיר כלל שזהו בשביל קרבנות ציבור, וגם בריש פ"ד מתחיל בענין חדש: "תרומת הלשכה מה יעשה בה לוקחים ממנה תמידין וכו'" ובזה מובן ג"כ למה בספר המצוות (מ"ע קע"א) מביא ב'

פסוקים במצוות מחצית השקל ונתנו איש כופר נפשו וגם הפסוק דזה יתנו, דמונתנו איש כופר נפשו למדים דזה עצמו הוא הכפרה, ומזה למדים גם בנוגע לנתינת ה"גברא" דצ"ל בבת אחת כנ"ל, כיון שהו"ע של כפרה, ומזה יתנו למדים בנוגע לה"חפצא" דצ"ל מציאות של מחצית השקל היינו מטבע של מחצית השקל ולא 'הענין דשויות עיי"ש בארוכה.

והנה בקרית ספר ריש הל' שקלים כתב וז"ל: אבל נשים ועבדים וקטנים אינם חייבים דכתיב כל העובר על הפקודים ואין אשה ועבד וקטן עוברים על הפקודים דאע"ג דהוה מ"ע שהזמן גרמא ונשים ועבדים פטורים, הכא דכתיב כופר נפשו הו"א דחייבים אי לאו דכתיב פקודים עכ"ל, וכ"כ המאירי (שקלים פרק א): אבל נשים ועבדים אין ממשכנין אותם שהרי מצות עשה שהזמן גרמא היא ואינן חייבות בכך", וקשה דלמה הרי זה מ"ע שהזמן גרמא דהלא אי"ז מצוה בזמן מיוחד ויכולים לשקול כל השנה? ועי' מנחת חינוך (מצוה ק"ה) שכתב דאף דהוה מצות עשה שאין הזמן גרמא, מ"מ נלמד מקרא דנשים פטורות עיי"ש, ועי' באמבוהא דספרי (ח"ב ע' קנז) שתמה כן.

ולפי הנ"ל יש מקום לומר עפ"י המבואר בב"ק (קי, א) דגזל הגר שהחזירו בלילה לא יצא משום דאשם קריי' רחמנא ואין כפרה בלילה, ועי' בערכין (יא, א) מה כפרה ביום אף שירה ביום עיי"ש, וכיון דמבואר לעיל דנתינת מחצית השקל גופא הו"ע של כפרה ע"ד בגזל הגר, א"כ אפ"ל דאין נותנים מחצית השקל בלילה דאין כפרה בלילה, ולכן ה"ז מ"ע שהזמן גרמא, ומ"מ בעינן קרא מיוחד לפטור נשים כנ"ל דהו"א דכיון דהוא כופר נפשו נשים חייבות.

ולפי המבואר בהשיחה בשיטת הרמב"ם ה"ז מוכן היטב דכמו דאמרינן בגזל הגר דלא יחזיר בלילה כיון דהנתינה לכהן גופא הוא כפרה, הנה כן הוא גם במצוות נתינת מחצית השקל, דעצם הנתינה הו"ע של כפרה, והקרבנות ציבור שיבואו מזה אח"כ הוא דבר בפני עצמו, ולכן אפ"ל דלא יתן בלילה ויל"ע.

ב) ועי' בספר נזר הקודש (מנחות ריש פרק ז') שכתב וז"ל: והנה בהא דהחזירו חצאין הנלמד מאשם דלא יצא, הביא השטמ"ק בשם הרמ"ה שם דהטעם דחצאין לא מהני באשם הוא מפני שהוי בעל מום עיי"ש. ויש לעיין באיזה אופן מיירי הא דהחזירו חצאין, דאם לא השלים הגזילה פשיטא דלא יצא דהרי בעינן דיחזיר כולו ולמ"ל קרא ע"ז, ואם לבסוף השלים והחזיר כל הגזילה ונתמלא השיעור מדוע לא מהני, ויתחשב ההשבה משעה שהשלים וא"כ אין כאן חצאין? ולא שייך כאן מום כיון דחשבינן ואזלינן בתר סוף משעת ההשלמה ולא שייך כאן פסול בעל מום, וניזיל בתר סוף לאחר שנתמלא השיעור, ואפ"ל דבשהחזיר חצאין חל תיכף שם פסול מטעם החסרון, ושוב לא מהני השלמה וזה טעמא בעי וצ"ע עכ"ל.

ולפי המבואר בהשיחה אפשר לבאר דבגזל הגר עצם מעשה הנתינה של כל הגזילה זה גופא הוה כמו מעשה הקרבה, וזה גופא הוה כפרה דאשם קריי' רחמנא, ואם חסר בהסכום הרי זה כמקריב בעל מום דאי"ז כפרה כלל, ולכן מובן דאין מועיל כלל השלמתו דאח"כ.

ג) במנחת חינוך שם מסתפק אם מקבלים מחצית השקל מאלו שאין מקבלים מהם קרבנות כגון עובדי ע"ז ישראל מומר או מחללי שבת עיי"ש, ועי' רמב"ם (פ"ג מהל' מעשה הקרבנות הל' ד) דדין זה דאין מקבלים ממנו קרבנות נלמד ממ"ש אדם כי יקריב מכם מכס והוציא את המומר עיי"ש, ולכאו' יש לומר דזה תלוי בב' אופנים הנ"ל, דאי נימא דכל ענין הכפרה דמחצית השקל הרי זה ע"י קרבנות ציבור כשיטת רש"י, מסתבר לומר דגם מחצית השקל אין מקבלים ממנו כיון דממועט מעיקר החיוב, אבל אי נימא דהו"ע לעצמו מצד עצם הנתינה ואינו מחמת הקרבנות דאח"כ אפ"ל דבזה לא מיעטה אותו התורה ומקבלים ממנו

ד) ועי' בירושלמי שקלים (פ"ב סוף הל' ב) דמבואר שם דמשו"ה אין מביאים שקל מדמי מעשר שני משום שנאמר (ויקרא כז, כו) "אך בכור אשר יבכר לה' בבהמה לא יקדיש איש אותו" כל שהוא קודש אין קדושה חלה עיי"ש, והקשה ע"ז בהר אפרים (בפי' על הירושלמי שם) דהרי בלא"ה אפי' בלי הטעם דאין קדושה חלה על קדושה, א"א להביא שקלים ממעות מעשר שני כיון דהשקלים הוה דבר שבחובה, וקיימ"ל דדבר שבחובה אינה בא אלא מן החולין ואינה באה מן המעשר (משנה מנחות פב, א)?

והנה לכאו' אפשר לדון בזה, דהרי המקור לדין זה דדבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין נלמד ממה שכתוב גבי קרבנות כמבואר במנחות שם, וא"כ בשלמא אי נאמר דנתינת מחצית השקל הוה רק בשביל קרבנות ציבור אפ"ל דאי אפשר ליתן בדבר שבחובה כיון דנותנו בשביל קרבנות, אבל לפי המבואר בשיטת הרמב"ם דעצם הנתינה גופא הוה המצוה והכפרה, והקרבנות דאח"כ הו"ע בפני עצמו, שוב הי' מקום לומר דבזה ליכא לימוד דדבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין, ולכן צריך קרא מיוחד דאין הקדש חל על הקדש.

אלא דבאמת אי אפשר לומר כן, דבשו"ת מהרי"ל סי' נ"ו ובמגן אברהם או"ח סי' תרצ"ד סק"א כתבו שמי שנוהג להפריש מעשר כספים לא יתן מהם בפורים משלוח מנות ומתנות לאבינונים שהרי הוא חייב בהם, ודבר שבחובה אינה בא אלא מן החולין, הרי מוכח דדין זה אינו רק בקרבנות אלא בכל המצוות, וא"כ אין לומר כהנ"ל.

ועי' ב"ק סה א, דמבואר שם דבעה"ב שטען טענה גנב בפקדון ונשבע ובאו עדים והודה משלם תשלומי כפל ואשם וחומשו עולה לו בכפילו עיי"ש, היינו דחיובו לשלם חומש לכפרת השבועה הרי זה נכלל בתשלומי כפל שלו, ולכאו' אינו מובן כלל דאיך אפ"ל דחומש עולה לו בכפילו, דהרי לכאורה יש לו ב' חיובים נפרדים, החיוב כפל

והחיוב דחומש, ואיך שייך לומר דאחד נפטר בחברתה?

וביארנו האחרונים בזה דאם החיוב דחומש הי' חיוב ממון, בודאי לא שייך לומר שיעלה לו חיוב זה בכפילו, אלא דיסוד החיוב דחומש הו"ע דכפרה, (ועי' בלקו"ש ח"ז עמוד 13 דעיקר טעם החיוב דחומש הוא מצד כפרה ולכן בלא נשבע או בלא הודה אינו מוסיף חומש עיי"ש בארוכה) ויסוד הענין דכפרה אינו משום שחבירו יקבל כסף וגם לא משום שהוא יחסר מכספו, אלא דעצם המעשה תשלומין דחומש הוה מעשה המכפר, וכיון שכן לא איכפת לן מה שיש גם סיבה אחרת לחייבו בזה, כיון דאינן זה זכות או חובה על הממון, אלא מצד דהאדם צריך כפרה ומעשה זה הוא מעשה כפרה, ולכן אף אם בלא"ה הרי הוא חייב בכפל מ"מ כיון דיש כאן מעשה של נתינת חומש הרי זה כפרה.

ולפי זה יש לדון ג"כ בהנ"ל דלמ"ל קרא מיוחד דאינן הקדש חל על הקדש תיפוק לי' דדבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין? דהנה המאירי (ביצה יט, ב) ביאר הטעם בזה דהיאך יפרע חובו בדבר שזקוק להביאו מצד אחר עיי"ש (ועי' אנציקלופדי' תלמודית ערך דבר שבחובה בתחילתו).

ולפי המבואר לעיל בשיטת הרמב"ם דעצם מעשה הנתינה של מטבע דמחצית השקל זה גופא הוה מעשה של כפרה ולכן צריך למטבע דוקא, ולא שוויתו, וכן צריך ליתנו בפעם אחת דוקא, א"כ י"ל דלולי קרא מיוחד הו"א דאף אם נתן ממעות מעשר שני יצא ידי חובתו ומתכפר לו מחמת עצם מעשה הנתינה ולא איכפת לן מה שמחוייב בזה בלא"ה מצד מע"ש, דכ"ז יתכן רק כשהוא חיוב ממון וכו' וכנ"ל, אבל הכא דהחיוב הוא עצם מעשה הנתינה הו"א דיצא יד"ח גם במעות מעשר שני (ע"ד הנ"ל בחומש) לכן קמ"ל קרא מיוחד דיש חסרון מטעם אחר דאינן הקדש חל על הקדש.



בענין שם צבאות

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי – ועד הנחות בלה"ק'

בד"ה באתי לגני תש"מ ס"ז: "וי"ל שזהו הפירוש להפס"ד שצבאות הוא שם קודש ובכ"ז נקרא ע"ש צבאות שלו (כבגמרא), ע"ש ישראל, כי זה שצבאות הוא שם קודש, היינו שגם בבי"ע איהו וגרמוהי חד, זה נעשה ע"י העבודה דישראל, כנ"ל".

ולכאורה צ"ל: לעיל ס"ה נאמר שיש מ"ד בגמרא שצבאות אינו שם קדוש, שלא נקרא צבאות אלא ע"ש ישראל (שזוהי דעת ר' יוסי בשבועות לה, ב: "רבי יוסי אומר צבאות כולו נמחק, שלא נקרא צבאות אלא על שם ישראל, שנאמר והוצאתי את

צבאותי את עמי בני ישראל מארץ מצרים"), ואילו להפס"ד שצבאות הוא שם קדוש, ה"ה ע"ש צבאות שלו (כבגמרא), "כפי שמציין לחגיגה טז, א: ה' צבאות שמו, אדון הוא בצבא שלו". וא"כ, מהו הפירוש במ"ש בס"ז ש"להפס"ד שצבאות הוא שם קדוש . . נקרא ע"ש צבאות שלו (כבגמרא), ע"ש ישראל (כי . . זה נעשה ע"י העבודה דישאל) – הרי מה שנקרא צבאות ע"ש צבאות שלו קאי על גדודי נשמות ומלאכים דבריא (כמובא בס"ה מתו"א), ולא על ישראל (ועבודתם) למטה שעליהם נאמר "והוצאתי את צבאותי את עמי בני ישראל מארץ מצרים"?

והנראה לומר בזה¹: המכוון במאמר הוא לתווך ב' הדעות בפירוש שם צבאות², בבחי' אלו ואלו דברי אלקים חיים.

ונקודת הביאור בזה (כמשמעות הדברים בסרט ההקלטה), ששם צבאות הוא אמנם ע"ש ישראל (כדעת ר"י), אבל לאח"ז פועלים ישראל ע"י עבודתם שנעשה שם קדוש (כדעת ת"ק), והיינו, שלא זו בלבד שנקרא ע"ש ישראל באופן שנשאר חול, ובחול גופא פועלים ישראל לעשות ממנו ענין של תומ"צ, אלא באופן שמתקשר ומתאחד כו' עד שנעשה כמו שאר השמות שאינם נמחקים, עד לשם הוי'.

[וממשיך לבאר טעם הדבר שבכחם של ישראל לפעול זאת ע"י עבודתם – לפי שצורתם חקוקה למעלה כו' (כתורת המגיד)³, כידוע בענין במי נמלך בנשמותיהם של צדיקים (ומוסיף: ועאכו"כ כפי שנמשך ומתגלה ע"י עבודת הבע"ת), ולכן יכולים להגיע ולהמשיך אור ריבוי אור נעלה ביותר, שבוקע את כל הפרסאות והמסכים שבין אצילות לבי"ע, עד שגם בבי"ע נעשה איהו וגרמוהי חד כמו באצילות (ובסגנון דלעיל – לעשות משם חול שם קודש)].

ועפ"ז יש לפרש את הפיסקא (שנתקשינו בה) "וי"ל שזהו הפירוש להפס"ד שצבאות הוא שם קודש ובכ"ז נקרא ע"ש צבאות שלו (כבגמרא), ע"ש ישראל" – שמקשר כאן את כל הפירושים והדעות בשם צבאות, בסדר דמלמעלה למטה: (א) שם קודש – שמו של הקב"ה בעצמו, ואעפ"כ (ב) נקרא ע"ש צבאות שלו – גדודי נשמות

1) בקונטרס ביאורים במאמרי רבינו (אות ל) כתב, שאף שלעיל פירש שהם "גדודי נשמות ומלאכים", מ"מ, בפשטות י"ל שקאי (גם) על ישראל, שכן בתחילת הפסוק ("ה' צבאות שמו" שהובא בחגיגה שם) כתוב "כי מעיר הקודש נקרא ועל אלקי ישראל נסמכו ה' צבאות שמו", והיינו ישראל שנקראים אנשי ירושלים עיר הקודש, שבטחו באלקי ישראל. ולא הבנתי למה הוצרך ומנ"ל לחדש ולדרוש פסוקים מדעת עצמו.

2) וכמו שמתווך מ"ש אדה"ז בתו"א שצבאות הוא לשון חיילות, גדודי נשמות ומלאכים דבריא, עם מ"ש בזהר ותקו"ז וכתבי האריז"ל ששם צבאות הוא בנו"ה, כיון שנו"ה הם לבר מגופא, שענינם להמשיך בבי"ע שלמטה מאצילות.

3) ולא הבנתי מה נדחק והאריך בזה בקונטרס ביאורים הנ"ל (באות מה ובמילואים).

ומלאכים, דרגת האלקות כפי שנמשכת בנבראים, ועד (ג) שנקרא ע"ש ישראל – בני"י כפי שהם למטה דוקא, כי ע"י עבודת ישראל למטה נעשה צבאות – שמצד עצמו הוא שם חול – שם קודש.

[ואולי יש לדייק גם בשינוי הלשון בס"ז שכתב "שם קודש", ולא כבגמרא שכתוב "שם קדוש" (כפי שהובא בס"ה) – דכיון שכוונתו כאן לקשר ולתווך את כל הפירושים, כולל גם הפירוש שהוא שם חול, לכן אינו קוראו "שם קדוש" ממש (כבגמרא), אלא "שם קודש", שמשמעותו שהשם מצד עצמו יכול להיות שם חול, אלא שפועלים וממשיכים בו ענין של קדושה.]

ולשלימות הענין, יש לעיין היטב בלקו"ש חל"ו ע' 53 ואילך, שהאריך בשקו"ט בביאור הפלוגתא אם שם צבאות הוא שם קדוש אם לאו, והחילוק בזה בין ש"ס דידן למסכת סופרים וירושלמי, אם הוא חול ממש או שהוא שמו של הקב"ה אלא שלא חלה עליו קדושה כמו שם שאינו נמחק. אם שמו (תואר) של הקב"ה (עצמו) יכול להתגלות ע"י נביא שדבר ה' מתלבש בדעתו והשגתו וסגנונו כו', או שבכל אופן (הגם שמתגלה ע"י נביא) אין זה תואר של הקב"ה מצד עצמו, אלא כפי שיש לו שייכות כביכול עם גדרי הנבראים (ולכן נמחק). ובסיום השיחה צויין המקור "ממאמר (ושיחת) יו"ד שבט תש"כ, תשכ"א, תש"מ – שזהו המאמר דידן.



מתי נתרפא משה

הרב כתריאל ברוך קסטל

חבר הנהלת צעירי אגודת חב"ד המרכזית

בספר השיחות תשנ"ב ע' 287 ובהערה 61 מביא שכל בני ישראל נתרפא בשעת מ'ת והשיחה כתב (כולל משה) בלי מ'מ. שכל המ'מ בהערה 61 לא נזכרו שגם משה נתרפא. בזוהר פ' וארא ע' 50 ד"ה וידבר משה שהתחברו קול ודיבור בטורו דסיני ע"ש.

אבל סברה היא בלשון של במדב"ר ז כך כבודה של תורה שאתן אותה לדור בעלי מומין? ..וירפאו. וכל שכן ע"י בעל מום.

אבל במדרש תנחומא בתחילת דברים ב כתב שנתרפא אחר שלמד את כל התורה במדבר בערבה מול סוף.

קשה מדוע לא נתרפא ביחד כל בני ישראל בשעת מ'ת? ובפרט לפי הסברה הנ"ל?

וגם קשה שם שיש ע' לשון עומדים בפילטרין של פרעה שאם יבא אחד ממקום אחר מדברים עמו בלשונו. קשה מדוע היו צריכים הפילטרין שפרעה וכל השרים ידעו

הע' לשונות שלכן הי'וסף מוכרך ללמוד הע'לשונות מהמלאך (סיטה לו)?

ומדוע כתב שם שא"י להשיח עמהם. אם הקושי היא מצד הלשון משה ידע שפת מצרים שנתגדל בבית פרעה? זה יכול לתרץ שהי'צריך לומר דברי הקב"ה בלשון הקודש ופרעה לא הבין לשון בקודש.



'וכדאיתא בתיקונים'

הרב מנחם מענדל אלטיין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א

בתניא פי"ד כותב אדמו"ר הזקן: "מדת הבינוני היא מדת כל אדם . . כי הבינוני אינו מואס ברע שזהו דבר המסור ללב ולא כל העתים שוות אלא סו"מ ועש"ט דהיינו בפו"מ במעשה דבור ומח' שבהם הבחירה והיכולת והרשות נתונה לכל אדם . . משא"כ בדבר המסור ללב . . הנה זה אי אפשר שיהי' באמת לאמיתו אלא ע"י גודל ותוקף האהבה לה' בבחי' אהבה בתענוגים להתענג על ה' מעין עוה"ב. וע"ז אמרו רז"ל עולמך תראה בחייך כו' ואין כל אדם זוכה לזה כי זהו כעין קבול שכר וכדכתיב עבודת מתנה אתן את כהונתכם וגו' כמ"ש במ"א. ולכן אמר איוב בראת צדיקים וכו' וכדאיתא בתיקונים שיש בנשמות ישראל כמה מיני מדרגות ובחי'. חסידים גבורים המתגברים על יצרם מארי תורה נביאים כו' צדיקים כו' ע"ש".

ובביאור כוונת אדמו"ר הזקן בקטע האחרון בהבאת התיקונים "שיש בנש"י כמה מיני מדרגות ובחי", כתב ב'שיעורים בספר התניא': "מיינט דאס דאך אז מצד די נשמות אליין זיינען דא אזעלכע נשמות וואס זיינען אין דער מדריגה פון צדיקים", היינו שהכוונה היא להביא רא' למ"ש ממש לפני זה "ולכן אמר איוב בראת צדיקים", על אף ש'צדיק ורשע לא קאמר', מפני שהכוונה ב'בראת צדיקים' היא למדרגת צדיקים שבתניא, שמואסים ברע ע"י גודל ותוקף האהבה שמקבלים מלמעלה, ואין כל אדם זוכה לזה כ"א אלו ש'בראת צדיקים', והכוונה ב'צדיק ורשע לא קאמר' היא לצדיק במעשה בפועל, ובזה לא גוזרים מלמעלה שיהי' צדיק. ובהתיקונים מונה חילוקי מדריגות בנשמות, ואחד מהם הוא 'צדיקים', ומזה רואים שיש מדרגה של צדיקים שאינה רק בפועל ממש אלא מצד הנשמה עצמה, וזהו הצדיק שבתניא וב'בראת צדיקים'.

וע"ז כתב כ"ק אדמו"ר "צ"ע. לברר אצל זקני הת' הכן פי' קטע זה מתמיד".

בשיעורים בספר התניא הנדפס ציטטו רק שכ"ק אדמו"ר כתב "צ"ע", ופירשו שכוונת כ"ק אדמו"ר לומר שלא דוקא שהכוונה בהתיקונים היא שהנשמות ממש נבראו מלכתחילה עם חילוקי מדרי' אלו, שהרי אחת המדרי' בהתיקונים היא 'גבורים', ואדמו"ר הזקן כאן מוסיף 'המתגברים על יצרם', ומשמע שמדובר על עבודה בפועל ולא על מדריגת הנשמה מצד בריאתה בלי עבודתה, כשאין לה יצר. והסבירו, שלפי דברי כ"ק אדמו"ר, בהתיקונים מדובר על שורש הנשמה, ומצד החילוקים בשורש הנשמה, ישנם חילוקים בעבודת הנשמות בפועל, ונשמות שעבודתן בפועל היא 'להתגבר על יצרם', שרשן מגבורה, וכיו"ב בשאר המדרי' (ונשמות שבבחי' 'צדיקים' שרשן מספירת היסוד כמו שמפורש בתיקונים שם).

והיינו שלמדו שכ"ק אדמו"ר לא שלל כללות פירושם, כ"א מה שכתבו ש'מצד די נשמות אליין' יש חילוקי מדריגות ויש נשמות שלמעלה הן בבחי' צדיקים, שאת זה שלל מפני שבתיקונים מדובר על השורש של החילוקי מדריגות בעבודה בפועל ממש גם עם היצר, ולא שחילוקים אלו ישנם למעלה מצד עצמם. אבל גם לפ"ז יש לפרש כמו שכתבו, שהכוונה להביא ראי' למ"ש לפנ"ז 'ולכן אמר איוב בראת צדיקים', כי בתיקונים רואים שיש למעלה שורש מיוחד לנשמות הצדיקים (אחת המדריגות שבתיקונים), והיינו 'בראת צדיקים', הצדיק של התניא.

וברוב ספרי פירושי התניא⁴ פירשו כשיעורים בספר התניא, שהכוונה בהבאת התיקונים היא להראות ש'צדיקים' הוא מדריגה בנשמה ולא רק בעבודה בפועל, ומובא כאן בהמשך למ"ש 'ולכן אמר איוב בראת צדיקים', וכנראה למדו ג"כ שכ"ק אדמו"ר אינו שולל כללות הפירוש.

אולם מהמשך לשון כ"ק אדמו"ר "לברר אצל זקני הת' הכן פי' קטע זה מתמיד" מובן, ששלל כללות פירושם ב'קטע זה' של התניא, ולא רק הפרט (שהנשמה עצמה בבחי' צדיק, ולא כתבו שיש שורש מיוחד לנשמת הצדיק) שכתבו בנוסף לפירוש קטע זה, ומובן מזה שהפירוש הנכון בתניא שונה.

ויש להקדים ולבאר שלכאורה צ"ע בכללות פירושם מכמה צדדים:

א) גם אם נניח שבתיקוני זהר מדובר על חילוקי מדריגות בהנשמה עצמה ולא בהנהגה בפועל (עכ"פ מדריגת ה'צדיקים' שמוזכרת שם), מ"מ לכאורה ברור שהמכוון בצדיקים בקטע זה של התיקוני זהר אינו לצדיקים בניגוד לבנינונים כפי המבואר בתניא כאן, אלא למדריגה פרטית בצדיקים, שצדיקים אלו עבודתן ושרשן הן מספירת היסוד כמפורש בתיקונים שם, וע"ד יוסף הצדיק, וכמבואר ענין זה בדא"ח. שהרי הצדיק המבואר בתניא לאו דווקא ששרשו ועבודתו מספירת היסוד, וגם ה'חסידים' ו'נביאים'

4) בשיעורי הרי"כ, ב'חסידות מבוארת', וכו'.

המוזכרים בהתיקוני זהר הם בגדר צדיק בניגוד לבינוני המבואר בתניא, על אף שהם בגדר אחר ממדרגת 'צדיקים' המוזכרת בתיקוני זהר.

ובא"כ, א"א לפרש שהראי' מהתיקונים היא מזה שמדריגת צדיקים המוזכרת שם היא מדריגה בנשמה, והיינו ה'צדיקים' שב'בראת צדיקים', דהצדיק שב'בראת צדיקים' לאו דוקא שהוא מה'צדיקים' שבתיקוני זהר, ששרשן מספירת היסוד.

(ב) וכן א"א ללמוד שהראי' מהתיקונים היא, שמ"מ מזה שיש מדריגות פרטיות בכלל בהנשמות עצמן, מובן שעד"ז אפשר לומר בביאור 'בראת צדיקים' שזה שהם צדיקים מגיע מלמעלה, שהרי ב'בראת צדיקים' לא מדובר על מדריגת הנשמה או שרשה בהספירות, אלא על הכח שיש לנשמות אלו לבטל הרע של הנה"ב לגמרי, ולא רק בהנהגה בפועל (כפי שחידש כאן אדה"ז), דאין יכולת ענין זה נתונה לכל אדם, וזה מגיע מלמעלה.

וזה שיש בכלל מדריגות בנשמות אין לזה שום שייכות עם ביטול הרע דנה"ב, שהרי יש מקום לומר שאע"פ שיש מדריגות בנשמות עצמן, ויש נשמות ששרשן מספירה זו ואחרות מספירה אחרת, מ"מ הכח לביטול הרע בכל אופן, גם כמו שהוא בצדיקים שמתבטל לגמרי, אינו מגיע מלמעלה אלא תלוי בעבודת האדם, שהרי 'צדיק ורשע לא קאמר'. ואע"פ שאי"ז נכון, מ"מ הרי אין מזה ראי' שיש מדריגות פרטיות בנשמות עצמן.

ועוד, שלכאורה בזה שבכלל יש מדריגות בנשמות אין שום חידוש שיש להביא לו ראי' דוקא מקטע זה בהתיקונים, וגם באם יש בו חידוש, הרי הוא לא נתחדש כאן, שכבר בפ"ב ביאר אדה"ז שיש חילוקי מדריגות בנשמות.

(ג) לכאורה, באם מדובר בהתיקונים על השורש של חילוקי מדריגות בעבודה בפועל, וכפי שפירשו בעצמם מ"ש כ"ק אדמו"ר צ"ע, לדייק מ'המתגברים על יצרם', א"כ אין זה ראי' לביאור אדמו"ר הזקן ב'בראת צדיקים'.

שהרי כשם שבהתיקונים מדובר על השורש של 'גבורים המתגברים על יצרם' ששרשן מספירת הגבורה, על אף שלהתגבר על היצר הרי זה דבר שהרשות בו 'נתונה לכל אדם', כי זה גופא שנפשם האלקית צריכה לעבוד עם הנה"ב באופן של גבורה הוא מפני ששרש נה"א הזה הוא מספירת הגבורה, כך אפשר לפרש ש'צדיקים' (וכן שאר המדריגות) היינו בעבודה בפועל במחדו"מ שהרשות נתונה בזה לכל אדם, ולא 'צדיק' שמבואר בתניא. (וכבר ב'הגהה' בפ"א איתא שמוזכר שם צדיק בזהר ואינו אמיתית שם התואר של צדיק, וכתב ע"ז שבעים פנים לתורה).

והחילוק בינו לבין שאר המדריגות הוא באופן עבודתו, כמובן ומבואר בתניא גופא שיש כמה אופנים בהעבודה שהרשות נתונה בה לכל אדם, וזה גופא שנשמה פרטית זו עבודתה בפועל במדריגת 'צדיקים', הוא מפני ששרשה מספירת היסוד, 'מסטרטא

דצדיק'.

וגם אם הנ"ל הוא לאו דוקא, מ"מ אין להביא מזה ראי' לביאור אדה"ז ש'בראת צדיקים' היינו מצד מיאוס הרע שבלבו של הצדיק, ולא מצד הנהגתו בפר"מ שמגיע רק מצד גודל ותוקף האהבה שבמתנה מלמעלה, שהרי אין זה דבר ברור בהתיקונים.

(ד) כנראה (וכן כתבו בפירוש חלק מהפירושים על התניא) שכללות פירושם מיוסד על דיוק בדברי התניא "שיש בנשמות ישראל כמה מיני מדריגות ובחי", ומדייקים ממ"ש 'בנשמות ישראל' שהכוונה להביא ראי' שחילוקים אלו הן בהנשמות עצמן, או בשרשן, מבלי עבודתן בפועל.

ולכאורה זהו דיוק קלוש ביותר, דבכ"מ בדא"ח הכוונה בנש"י היא בכללות, לבני ישראל נשמות בגופים, ומהיכא תיתי שכאן הכוונה להנשמה בניגוד לגוף.

(ה) ועוד והוא העיקר, לכאורה בהתיבות 'ולכן אמר איוב בראת צדיקים' עצמן לא כתוב הנקודה שמביאים לזה ראי' מהתיקונים (שלהיות 'צדיק' היא מתנה מלמעלה), ורק כתוב התוצאה מנקודה זו – שעפ"ז מובן מ"ש 'בראת צדיקים'. נקודה זו כתובה לפני ה'ולכן', במ"ש על אהבה בתענוגים שהיא הגורם למדריגת צדיק, ש'זהו כעין קבול שר'. ובמילא, אי אפשר ללמוד ש'וכדאיתא בתיקונים' קאי על 'ולכן אמר איוב בראת צדיקים'.

לאידך, אי אפשר ללמוד ש'וכדאיתא בתיקונים' קאי על 'זהו כעין קבול שר', כי בתיקונים לא מוזכר כלל שלהיות 'צדיק' זהו כמו קבלת שר, ובכלל לא מדובר שם על אהבה בתענוגים.

וכן א"א ללמוד דקאי על מ"ש 'ואין כל אדם זוכה לזה' – לאהבה בתענוגים, כי (א) בהתיקונים בכלל לא מדובר על אהבה בתענוגים, לא לחיוב אצל צדיקים או לשלילה אצל 'כל אדם', (ב) ועוד ועיקר, דא"כ לא קאי ע"ז שיש כאלו נשמות שמלמע' ניתן להן היכולת להיות צדיק, כ"א על השלילה, ש'כל אדם', הבינוני, אינו זוכה לאהבה בתענוגים ובמילא לא להיות צדיק, ובאם הנקודה ב'וכדאיתא בתיקונים' אינה ש'אין כל אדם זוכה לזה', אלא החיוב, שנשמות הצדיקים יש להן שורש מיוחד למעלה, וכמ"ש בשיעורים בספר התניא כנ"ל, א"כ לכאורה לא מתאים כ"כ לומר בהמשך ל'ואין כל אדם זוכה לזה' 'וכדאיתא בתיקונים', בשעה ששלילה זו (הן השלילה של לא כל אדם זוכה לזה' – לאהבה בתענוגים, והן השלילה שלא כל אדם זוכה להיות צדיק) כלל לא מוזכרת בהתיקונים.

ובמילא בהכרח שהפירוש ב'וכדאיתא בתיקונים' אינו כמבואר בשיעורים בספר התניא, שלנשמות הצדיקים יש שורש מיוחד למע', שהרי ענין זה לא הוזכר עד כאן בתניא בפירוש, וא"כ על מה קאי ה'וכדאיתא'.

ב

הנה, בהתוועדות יו"ד שבט תש"כ בשיחה השני' אמר כ"ק אדמו"ר (כפי הנשמע בהקלטה. בהנחה שנדפסה בתורת מנחם (חכ"ז עמוד 303) הושמטו המילים "דארטן בריינגט ער אויכעט אראפ אז דאס איז" שמורים שכ"ק אדמו"ר מפרש כוונת אדה"ז (בתניא):

"ועד"ז איז דא כמה חילוקים בא אידן, ביז וואנעט ער רעכנט אויס אין אנהויבט פון תקוני זהר די עשרה סוגים, פון מארי תורה ביז בעלי מעשה, ווי דער רבי בריינגט אראפ אין תניא בקיצור אין פרק י"ד ווען ער איז מבאר די שבועה וואס משביעין יעדער אידן אן קיין אונטערשייד, איז דארטן בריינגט ער אויכעט אראפ אז דאס איז ניט קוקנדיק אויף דערויף וואס אידן ווערן געטיילט אויף צען סוגים".

מהמשפט האחרון נראה שכ"ק אדמו"ר לא רק מצטט את הנאמר בפ"ד אשר שם מבואר ענין השבועה, אלא שכ"ק אדמו"ר מפרש כאן כוונת אדה"ז בהבאת התקו"ז:

כאשר אדה"ז מבאר השבועה שמשביעין כל אחד מישראל, ממשיך ומביא מהתיקונים עצם הענין שנש"י נחלקו לעשרה סוגים, בכדי להראות "אז דאס" – משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע – הוא גם אצל סוגים פחותים מהעשרה סוגים, אע"פ שאינם בערך להגיע למעלת הסוגים העליונים (שאינן כל אחד זוכה להיות צדיק – אלא בינוני). ואין זה רק שמביא רא' מדברי התיקונים להביאור ב'בראת צדיקים', כמ"ש במפרשי התניא הנ"ל.

ובאמת, לכאורה כן מפורש הכוונה בדברי אדה"ז עצמו כאן, שכתב: "וכדאיתא בתיקונים שיש בנשמות ישראל כמה מיני מדרגות ובחי'", ותו לא. (ואח"כ מצטט לשון התיקונים).

ג

אמנם לכאורה צריך ביאור:

בפרק זה אדמו"ר הזקן מזכיר השבועה ד"משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע" רק לאחר שמביא התיקונים, ולפנ"ז כלל לא מוזכר במפורש ענין שבועה זו. וא"כ איך אפשר לפרש שחילוק נש"י לסוגים אלו נוגע כאן לביאור ענין שבועה זו, כשהשבועה אינה מוזכרת לפנ"ז, ועל מה קאי 'וכדאיתא בתיקונים'?

ולכאורה יובן כל זה בפשטות, בהקדים שדברי אדמו"ר הזקן מתחילת הפרק עד קטע זה הם משפט אחד ארוך, שמדת הבינוני, סור מרע ועשה טוב במחדו"מ, היא מדת כל אדם, כי הרשות בזה נתונה לכל, משא"כ מדריגת צדיק, המיאוס ברע, אינה מדת כל אדם כיון שבאה רק ע"י תוקף האהבה שבמתנה מלמעלה (ובמאמר המוסגר מוסיף 'ולכן אמר איוב').

והרי עצם מושג זה, שלא מצפים מכל אחד להיות צדיק אלא 'בינוני' הוא חידוש, ולהלן בפכ"ז מבאר חידוש זה בקשר לענין אחר, ש'הלואי הי' בינוני ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת, הרי זאת היא מדת הבינונים ועבודתם לכבוש היצר. . ולכן אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו מאד גם אם יהי' כן כל ימיו במלחמה זו כי אולי לכך נברא. . ושני מיני נחת רוח לפניו ית' למעלה. א' מביטול הס"א לגמרי. . ע"י הצדיקים. והשנית כד אתכפיא הס"א בעודה בתקפה וגבורתה. . ע"י הבינונים".

והרי בלי ביאור התניא במדרגת הבינוני והצדיק, מדריגת הבינוני היא מחצה עוונות, ומובן שאדם זה אינו כדבעי וצריך להיות צדיק.

וזהו המובן לכאורה מהגמרא המובאת בריש פ"א "משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע", דהפירוש הפשוט בזה הוא שכל אחד חייב להיות במדריגת צדיק, ורק בפרק זה (לאחרי שמביא התיקונים) מבאר אדמו"ר הזקן שהכוונה היא ש"משביעיים שנית אל תהי רשע עכ"פ שבזה משפט הבחירה והרשות נתונה לכל אדם. . אך אעפ"כ צריך לקבוע לו עתים גם כן לשית עצות בנפשו להיות מואס ברע. . אף שידוע בנפשו שלא יגיע למדריגה זו באמת לאמיתו. . אעפ"כ הוא יעשה את שלו לקיים את השבועה שמשביעיים תהי צדיק וה' יעשה הטוב בעיניו. . וכולי האי ואולי יערה עליו רוח ממרום. . ותתקיים בו באמת השבועה שמשביעיים תהי צדיק".

ועפ"ז יש לפרש, ש'וכדאיתא בתיקונים' קאי על כל המשפט, מתחלת הפרק עד

כאן:

המקור לכל המבואר כאן שיש סוגים בעיני נש"י, ו'מדת כל אדם' היא מדת הבינוני ולא מדת הצדיק, ורק יחידי סגולה תכליתם להיות צדיק, דהיינו שאין זו מדרגה אחת – צדיק – שכל אחד חייב להגיע אלי', אלא יש סוגים ו'כמה מיני מדרגות' בנש"י, ובמילא בעינין ותכליתן, הוא – 'וכדאיתא בתיקונים שיש בנשמות ישראל כמה מיני מדרגות ובחי"ם"⁵.

שהרי התיקונים אינו מונה רק המדרגות "צדיק ורשע", שעל כל אחד ישנו חיוב לא להיות רשע אלא שבפועל יש גם מדרגה זו, כ"א (כלשון השיחה) מונה סוגים שגם בעבודתם ע"פ תורה הם מחולקים, ולכל אחד יש מעלה נפרדת ממעלות שאר הסוגים מתוך המעלות ע"פ תורה, עד כדי כך שהתיקונים מבאר שחילוק סוגים אלו הוא כנגד

(5) ואולי י"ל שבזה יומתק דיוק לשונו של אדה"ז "כמה מיני מדרגות ובחי"ם", ולא 'כמה מדרגות ובחינות', דאין הכוונה רק שיש מדרגות שונות, דגם כשיש מדרגות שונות אפשר שהתכלית היא לעלות למדרגה העליונה, אלא הכוונה דנש"י נחלקו לסוגים שונים וכל סוג הוא 'מין' בפ"ע ואין תכליתו להגיע למדרגה אחרת.

חילוק העשר ספירות⁶.

ועפ"ז יובן לשון השיחה שתוכן דברי אדה"ז 'וכדאיתא בתיקונים' הוא "אז דאס" – משביעיין אותו – "איז ניט קוקנדיק אויף דערויף וואס אידן ווערן געטיילט אויף צען סוגים", אע"פ שעד כאן בפרק זה לא הוזכר הענין דמשביעיין אותו במפורש.

ובהקדים, שבפ"א התחיל אדה"ז בזה שהקדים דברי הגמרא "משביעיין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע" שזוהו לכל אדם, והקשה ע"ז, ובכדי לבאר הגמ' התחיל בביאור החלוקות דצדיקים ובינונים וכו'. והיינו שכל הביאורים בצדיק ובינוני עד כאן בעצם באו לבאר את זה ש"משביעיין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע".

ולכן, לאחר שכתב ביאר שמהות הבינוני היא שבמחדו"מ הנה"א מנצח הנה"ב, כותב בתחלת פ"ד שמדת הבינוני היא מדת כל אדם, ומובן כבר שבהשבועה שמשביעיין כל אחד הכוונה למדת הבינוני זו, אלא שאת ביאור פרטי לשונות השבועה – כפל הלשון "תהי צדיק ואל תהי רשע", מבאר אדה"ז בסוף הפרק.

וע"פ הנ"ל שהמבואר מתחילת הפרק עד כאן הוא הכל המשך אחד, מובן שגם 'וכדאיתא בתיקונים' קאי על כל המבואר כאן, שמשביעיין כל אחד שיהא בינוני, כמבואר עד כאן, אף שאין כל אדם זוכה להיות צדיק.

ד

ועפ"ז יומתק מה שכאשר אדה"ז מצטט לשון התיקונים מוסיף אצל סוג הגבורים 'מתגברים על יצרם' (לשון הדומה להמבואר ברמב"ם בקשר לנביאים או חברי הסנהדרין), אף שלשון זה אינו כתוב בהתיקונים, ואת הלשונות שכתובים בתיקונים לגבי שאר הסוגים אינו מצטט:

ככמה מביאורי התניא (לדוגמא ביאור ר"י קייאנער) נתבאר ש'גבורים המתגברים על יצרם' היינו הבינוני, שיש לו יצר ומתגבר עליו וזאת היא עבודתו.

וע"פ הנ"ל ש'וכדאיתא בתיקונים' קאי על כל הקטע מתחלת הפרק שמדת הבינוני היא מדת כל אדם, מובן שההדגשה בהבאת התיקונים היא לומר שיש סוג של בינונים שאין ענינם ותכליתם להיות צדיקים, אלא בינונים, וכו"ל.

ועפ"ז מובן הדגשת והוספת אדה"ז 'המתגברים על יצרם', דזה מוסיף בהנקודה שמביא מהתיקונים, שרואים בהתיקונים לא רק שבכלל 'יש בנש"י כמה מיני מדרגות

6) וי"ל שעפ"ז יובן למה אדמו"ר הזקן ממשיך לצטט שם הסוגים שבהתיקונים ואינו מסתפק במראה מקום, כי הכוונה להראות שיש סוגים שונים גם בה'מדה' והמצופה מנש"י, ולהראות את זה מצטט הסוגים חסידים גבורים מארי תורה וכו', שמזה רואים שכולם קדושים וכו' ומ"מ ענין כל אחד שונה ומחולק מהשאר.

ובחינות', אלא גם שאחת ממדרגות אלו היא מדת הבינוני עליו מדובר, ובקשר אליו מביאים ראי' מהתיקונים שהוא סוג ותכלית בפ"ע.

משא"כ לפי המבואר בשאר מפרשי התניא שההדגשה בהבאת התיקונים היא שיש סוג של צדיקים שנבראו כך מתחלה, או שיש לנשמות הצדיקים שרש מיוחד ואין ההדגשה על הבינונים – אינו מובן א"כ לשם מה מוסיף אדמו"ר הזקן על ציטוט דברי הזהר סוג שכלל אינו נוגע לכוונתו בהבאת התיקונים.



נגלה

הרי זה גיטך על מנת שתבעלי לפלוני

הרב שבתי אשר טיאר

מוח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

ברשב"א (גיטין פד ע"א) מביא מהירושלמי שהאומר הרי זה גיטך על מנת שתבעלי לפלוני לכתחלה לא תבעל לו "דהא אינה מגורשת עד שתבעל לו, נמצאת תחלת ביאה באיסור דעודה אשת איש", והקשה:

"ומיהו איכא למידק דהא כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי ואם נקרע הגט או נאבד מקיימת תנאה ומגורשת אם כן כשבוועל פנויה הוא בוועל דכל שמקיימת תנאה הרי זו מגורשת למפרע... וצריך עיון."

במגיד משנה (גירושין פ"ח הי"ג) נדחק ליישב שכוונת הירושלמי "כתחלה אסור לבעול" היא "שמא יאמרו נשיהן נותנין במתנה. ואע"פ שלא נזכר זה בגמרתנו אלא בעל מנת שתנשאי, דעת הירושלמי שהוא הדין לעל מנת שתבעלי."

ואולי יש ליישב באו"א ע"פ המבואר בלק"ש ח"ו עמוד 92 הערה 36 [ע"פ המבואר ברא"ש בנדרים נב ע"ב (משא"כ להר"ן שם) בביאורו לירושלמי בדין "חכם עוקר את הנדר מעיקרו" שעיקר העיקור הוא מכאן ולהבא, שהרי ה' אסור עד עתה], דזה שהאומר על מנת ביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע הכוונה היא שהענין נתבטל עכשיו למפרע. ועד"ז בקיום התנאי, וכמבואר במ"מ בהלכות גירושין פ"ח הכ"ב ש"לא תנשא במקום יבם" עד אחר הזמן כשיתקיים התנאי בפועל אע"פ שא"א שיתבטל התנאי בשום פנים. כי גם ב"האומר על מנת" התנאי הוא לא רק בירור בעלמא כ"א שביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע וקיום התנאי הוא הגורם שהענין יתקיים למפרע. ומעכשיו (מכאן ולהבא) היא מגורשת למפרע, ועד

עתה הי' אסור. ונמצא דברי הרשב"א מדוייקים המה דלכתחלה לא תבעל כי "אינה מגורשת עד שתבעל לו, נמצאת תחלת ביאה באיסור דעודה אשת איש."



מצות קידושין לשיטת הרמב"ם*

הרב מנחם מענדל קמינקר

חתנו של הרה"ח הרה"ת ישראל בער הלוי גורביץ
דור השביעי בן אחר בן להגה"ק החוזה מלובלין זצקו"ל
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א

הרמב"ם מונה במנין המצוות מצוה ריג, וז"ל: "מצוה לבעול בקידושין שנאמר "כי יקח איש אשה ובא אלי". עכ"ל.

יודוע שעל כל מצוה ומצוה מחיובים אנו לברך קודם עשייתה, וכמו שפסק הרמב"ם עצמו (פ"א ה"ג מהל' ברכות): ". וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה".⁷

ובנוגע למצוות קידושין כתב הרמב"ם (הל' נשים פ"ג הכ"ג-ד): "כל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקידושין או הוא או שלוחו כדרך שמברכין על כל המצוות ואח"כ מקדש: כיצד מברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין בא"י מקדש ישראל. זו היא ברכת אירוסין".

ובנוגע לפרטי נוסח זו דנו כו"כ מהראשונים⁸, ובפרט בכללות השינוי מנוסח הרגיל בברכת המצוות "אקב"ו ל.. או על.. מצוה פלונית", ולמה אינו מברך "לקדש את האשה" או "על הקידושין" וכיו"ב?

ותירוץ (בכללות) הוא: שמצוות קידושין אינה תכלית וגמר המצוה, רק תכלית הוא שיהי' הכנסה לחופה לקיים מצוות פרו ורבו (ועוד זאת שקיום מצוה זו יכול להיות

(* לזכות רפו"ש להרה"ג הרה"ח עקיבא גרשון בן רחל בת"י שליט"א, יזכה להמשיך בעבודתו הק' להעמיד תלמידים הרבה לאורך ימים ושנים טובות.

(7) וראה ג"כ שם פי"א ה"ב.

(8) ראה רא"ש כתובות פ"ק סי' יב. ר"ן שם ב, א. רמב"ן שם ז, ב. ריטב"א. ועוד.

גם בלא קידושין שיכול לפרות משפחה וכו'), וכמו שבכל מצות אין מברכין עלי' רק בעת קיום גמר המצוה, לכן זה ברכת המצות, רק כעין קידוש שבח והודאה לה' על שקידשנו והבדילנו מן העריות וכו'.

אבל אין זה נראה לפי שיטת הרמב"ם מפני שני טעמים:

(א) יסוד ביאור זה הוא שמצות קידושין הוא אינו גמר ותכלית המצוה, ולכן אין מברכים עליה ברכת המצוות. אבל מזה שהרמב"ם מונה מצוה זו במנין המצות מוכרח שהוא סובר דהוה מצוה בפנ"ע, (דאם הי' רק הכשר מצוה לא הו"ל למנות במנין מצוות, כמו שמצינו בשאר הכשר מצוה דאינו מנוי כמצוה בפנ"ע, כמו עשיית סוכה וציצית וכו').

(ב) ועוד הוה ברכת אירוסין להרמב"ם בגדר ברכת המצות, כמו שמדייק "כל המקדש אשה. . צריך לברך קודם הקידושין או הוא או שלוחו כדרך שמברכין על כל המצות ואח"כ מקדש"¹⁰. ולכן מצריך שיהי' עובר לעשייתם וכמו שכתב שם ". ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה"¹¹. וגם לשיטתו צריך להיות ע"י עצמו (ו"א המקדש או שלוחו) – עושה המצוה ולא ע"י אחר.

וא"כ לפי הרמב"ם דהוה לכאורה מצוה גמור ועד שמברכים עליה ברכת המצות חזר הקושיא לדוחתא למה אינו מברך עליה כשאר כל ברכת המצות?

ב

הנהגה מעין שיטה זו הוא שיטת המאירי שג"כ סובר דברכה זו הוה בגדר ברכת המצוות, וז"ל: ". היכן מצינו ברכה על איסור ולא תעשה? . ול"נ שעיקר הברכה על כלל הנשואין היא שהוא מצות עשה, ומ"מ האריכו בה בסיפור שבח. . מצד שענין הזיווג הוא לקדשה יתירה שלא להתייחד בלא קידושין כמו שהיו עושין קודם מ"ת. ואנו נותנים שבח והודאה לשם על שקדשנו והפרישנו מאיסורי עריות. . ע"ש.

ומבואר מדבריו ששינה נוסח הברכה זו משום להודות לה' על קידושה יתירה שיש לנו מהמצוה.

ויל"ע למה במצוה זו דוקא רוצים לפרט שבח להשם על הקדושה שיש לנו במצוה זו, הרי למה אינו מדגיש קדושת המצוות ושבח לה' בשאר המצוות (כמו ציצית –

(9) עיין ראש שם.

(10) ראה בספר מעשה רוקח שמביא מהר"א בן הר"מ ". אמנם זאת הברכה היא ברכה על המצוה, ואין ראוי שיברך אותה אלא עושה המצוה", ע"ש.

(11) וכן הובאה שיטת הרמב"ם בר"ן מס' פסחים ז, ב. וראה ריטב"א הנ"ל. ועיין בספר החינוך מצוה תקנ"ב. ומ"מ פ"א ה"ד מהל' אישות.

זכירת כל המצוות, ותפילין – שעבוד הלב והמוח, יחוד שמו ויציאת מצרים, וכו' וכו')?

ג

ובהקדם יש לבאר בדרך אפשר גדרה של מצות קידושין להרמב"ם:

שלאורה הא גופא צ"ב להרמב"ם שמחשיב למצוה בפנ"ע, שלאורה מצוה זו הוא לתכלית אחרת ואין זה גמר עשיתה, וא"כ למה מונה הרמב"ם למצוה בפנ"ע, ועד שמברכין עליה ברכת המצוות? הרי אם יש לה תכלית אחרת (פרו"ד כנ"ל) א"כ למה אינו כמו שאר המצוות כמו עשיית ציצית ובנין סוכה דאינו מצוה בפנ"ע, רק הכנה לעיקר מצותה להיות לבוש בו או לישב בה וכיו"ב¹² (כמו שלומדים הראשונים הנ"ל)?

ועוד זאת מפורשת בגמ' מ"ק (יח, ב) ". לא מבעיא לארס דלא עביד מצווה . . אלא אפי' לישא דקא עביד מצוה . .", הרי מפורש שאירוסין אינו מצווה?

ור"א בן הר"מ תירץ¹³, וז"ל: "שבמנין המצות בתחלת ההלכה אמר שהמצוה לישא אשה בכתובה וקידושין, ולא אמר לקדש אשה! וזה שאמר ולקוחין אלו מצות עשה לפי שהיא תחלת מצות הנישואין אבל אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין, (ולכן האירוסין אינו נקרא מצוה לגבי הנישואין שדוקא שם נגמר המצווה)".

וצ"ב בתירוצו שאם מצות קידושין היא (לשיטת הרמב"ם) רק התחלת המצוה של נישואין, א"כ למה מונה אותה למצוה בפנ"ע¹⁴ במנין המצוות, ולמה ומברכין עליה הרי אינו רק התחלה (הכשר ותנאי) למצות נישואין?

ד

אלא הביאור בכל זה הוא שיש לחלק בין כל הכשר מצוה ומצות קידושין והוא מה שמצינו בהריטב"א¹⁵ שמביא שיטת רבינו יחיאל שסובר להלכה כמו שיטת הירושלמי שמברכין על הקידושין ברכת המצוות, וז"ל: ". שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכה . . דאינו אלא כגון עשיית סוכה ועשיית ציצית שאין העשייה עושה כלום בעיקר המצווה, עד שילבש טליתו וישב בסוכת בחג. אבל הקידושין עצמן עושין מעשה גמור להתירה לו ע"י חופה ולאוסרה לכל העולם, ומצוה באפי נפשה היא ולמה לא יברך". עכ"ל.

(12) מנחות מ"ב ב', רמב"ם הל' ברכות י"א ה"ח, שו"ע סי' י"ט, וסי' ותרימ"א.

(13) הובא בכ"מ פ"א סוף הל' ד'.

(14) והא גופא לאורה הוה הגדר שכתב הרמב"ם "לקוחין אלו מצוה עשה של תורה" דמשמע כמצוה בפנ"ע.

והנמצא מדבריו הוא אף שסו"ס אין קידושין גמר ושלמות המצוה לעצמה, יש לה עדיין איזה תוכן ותפקיד לעצמה ("להתירה לו . . ולאוסרה לכל העולם") שמצד זה נקראת מצוה לעצמה, משא"כ בשאר הכשר מצווה שכל ענינם הוא רק הכשר לשלימות המצוה.

ה

ליתר ביאור: בזה שמצינו דבר המשמש לאיזה תכלית אחרת (ובנדו"ד הכשר מצוה) יכול להיות בשתי אופנים: או שכל ענינו הוא בשביל התכלית ואין בה איזה ענין לעצמו, או שיש איזה ענין ותוכן לעצמו וגם וע"י משמש לענין אחר.

דהיינו כמו עשיית ציצית ובניית סוכה, שבודאי הם הכשר המוכרח להמצוה¹⁶ אבל העשיה מצד עצמה לא חידש איזה ענין לעצמה, רק כל מציאותה של עשייה זו הוא בזה שיש עם מה לקיים המצווה – עשיית סוכה לישב בה בחג. אבל בלי התכלית הזאת אין שום משמעות ותוכן של מצוה בהעשי' זו בלבד.

למשל אם בנה סוכה לעצמו על דעת שלא לישב בה כלל בסוכות (או שעשה סוכה שא"א לו כלל לישב בה מאיזה סיבה) הרי בודאי אין לה שום שייכות להמצוה ואינו נקרא בשם הכשר מצוה כלל. שכל השייכות שלה עם המצוה הוא בזה שיכול לקיים בה מצוה זו של ישיבה בסוכה, שהוא הכשר המוכרח לקיום מצוה בה בחג.

אבל יש עוד אופן בהכשר מצוה, שהוא מצד עצמה יש איזה תוכן ותכלית לעצמה, ואם כל זה יכול להשתמש ולעזור לתכלית אחרת.

וכמו שמצינו¹⁷ לגבי העבודה של הולכת הדם למזבח, שאף שאינו נקרא עבודה תמה וכל התכלית שלה הוא להשתמש לזריקת הדם על המזבח, ועד שאינו חייב מיתה בהולכת הדם בפסול (כמו ע"י זר). מ"מ נקראת עבודה לעצמה חוץ מזה שהוא משתמש לעבודת הזריקה, ועד שפוסל בה במחשבות הפוסלות¹⁸.

וכן י"ל לגבי מצוות קידושין שאף שיש לה איזה תכלית אחרת, שבכדי לקיים מצות נישואין צריך הקדמה של קידושין, ורק אז יכול לקיים מצות נישואין, וזה הוא התכלית שלה. מ"מ במעשה הקידושין נתחדש ענין ותכלית לעצמה, והוא . . מעשה גמור להתירה לו ע"י חופה ולאוסרה לכל העולם".

ובניגוד לאופן הא' הנ"ל מפני שמצות קידושין יש לה תכלית לעצמה, א"כ אף אם לא יקיים מצוה נישואין לעולם, וגם שאי אפשר לו לקיים מצוה נישואין לעולם, עדיין

(16) לקו"ש ח"י"ז ע' 187 ואילך, וראה לקו"ש חל"ה ע' 65.

(17) ראה לקו"ש ח"י"ד ע' 319, וח"י"ז ע' 188 וש"נ.

(18) רמב"ם הלכות פסוה"מ פי"ג ה"ד.

נק' אישה זו "מקודשת לו לגמרי"¹⁹! והרי זה מפני שענינה של קידושין לעצמה הוא הא גופא שהיא מקודשת לו (ומותרת לו ע"י חופה ואסור לכל העולם).

ו

ועפ"ו נמצא שיש בקידושין שתי קצוות מחד גיסא יש לה תכלית לעצמה, ומחד גיסא גם משמש למצוות נישואין. לכן מובן שהרמב"ם מונה מצות קידושין מצוה לעצמה, להיות נק' על שם עצמה מצד פעולה שנתחדש בה מצד עצמה. ולכן צריך לברך עליה כמו שמברך על כל המצוות.

אבל עדיין אין זה תכלית האמיתית במצוות קידושין – "ודאי לא השלים המצוה עדיין", ולכן לגבי מצוות נישואין שהיא תכלית של מצוה זו אינה נקרא מצוה בגמ' הנ"ל.

ואולי י"ל מטעם זה שינה כאן דוקא חכמים בנוסח ברכה זו, באופן של "שבח והודאה לשם על שקדשנו והפרישנו מאיסורי עריות . . .", מפני שקידושין הוא מצווה (בפנ"ע) שיש לה עדיין תכלית אחרת לכן לא רצוי לקבוע באופן הרגיל לומר "על מצוה . . .", מפני שבזה משמע שהיא תכלית וגמר הדבר, ולכן תיקנו נוסח כזו שאינה מדגיש את עשיית המצוה רק כשאר ברכות השבח שע"ז נשמעה שאין זה תכלית לגמרי ויש לה תכלית אחרת.



הערות לספר שערי יהודא על מסכת קידושין

הת' דב בעריש רוטנברג

ישיבה שע"י הציון הק'

מובא בזה ליקוט כמה דברים שנתחדשו בעת לימוד שיעורי הרב יהודא עבער הי"ד בספרו שערי יהודא על מסכת קידושין.

מובן מאליו שעל מנת להבין היטב את הדברים, יש לעיין קודם בספר עצמו.

(א) סימן ב', אות ח' (עמוד קנ"ז):

השערי יהודא מביא את קושיית המפרשים מהי המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל בשווה כסף, דאין לומר שנחלקו לגבי גט (האם זקוקה לו כשנתקדשה בשווה פרוטה או לא) כי מוכח מהתוספות (בדף ב. ד"ה ב"ש) שגם לבית שמאי חיישינן שמא

(19) ראה רמב"ם הל' אישות פרק ד' הל' י', בנוגע לסריס ואיילונות "הרי אלו קידושין גמורין.

שווה דינר במדי, וגם קשה לומר שנחלקו לגבי חיוב מיתה שהרי שווה כסף נלמד באופן של 'במה מצינו' (כדברי התוספות שם ד"ה בפרוטה) ואין עונשין מן הדין.

ומעיר בסוגריים שהפני יהושע כתב שכאן ה'במה מצינו' בא רק לגלות מהי אשת איש דקרא ובאופן כזה שפיר יש להעניש אשת איש אף שנלמד שהיא אשת איש מ'במה מצינו'.

ויש להוסיף שכדברי הפני יהושע מסביר באריכות הגר"י ענגל בספר לקח טוב (סימן ב'), ושם תולה את הדברים במחלוקת הבבלי והמכילתא אם עונשים מן הדין 'בהסתבבות' - כשהקל וחומר או במה מצינו מלמדנו דין מסוים שאינו עונש, שגורם ממילא לחיוב מיתה וכו' - ואת שיטת הבבלי שעונשים מן הדין בהסתבבות מוכיח מסוגיות הגמרא לקמן (ד: - ה.). על משנה זו עצמה שמנסה ללמוד את סוגי הקידושין מקל וחומר אף שישתלשל מהם חיוב מיתה דאשת איש, לפי דלהבבלי אכן עונשין מן הדין באופן כזה.

ובזה גופא יש לציין דלכאורה נאמר כלל זה (דבהסתבבות כן עונשין מן הדין) גם לגבי 'במה מצינו' רק לפי הטעם ד'כך היא המידה' (עיין בלקח טוב שם), משא"כ לפי הטעם דעונש הקל אינו מספיק לחומר שאינו שייך בלימוד 'במה מצינו' כמובן.

(ויש לעיין לגבי הטעם דשמא תמצא פירכא להקל וחומר - אי שייך זה לגבי במה מצינו או לא)

(ב) שם:

במהלך התירוץ לקושיית המפרשים הנ"ל מבאר השערי יהודא דיש לומר שרב חסדא דלית ליה היקישא ד"אחרת" יסבור שטעמם של בית שמאי שמתקדשת דווקא בדינר הוא משום דגנאי הוא לה, והמאן דאמר שלומד מיעוד יסבור כרב הונא דאית ליה היקישא ולא צריך ללמוד שווה כסף מ'במה מצינו'.

יש להעיר דרב חסדא עצמו חולק במפורש על שמואל (גם אליבא דבית הלל) כדלקמן דף י"ב. ולכן הוא עצמו שפיר יכול לסבור כהמאן דאמר שלומד מיעוד ומכל מקום תהיה נפקא מינה בין בית שמאי ובית הלל בשווה כסף - לגבי גט, כשנתקדשה בחפץ ששווה פחות מדינר. וכל הפלפול בשערי יהודא הוא רק אליבא דשמואל עצמו.

וראה בדברי השערי יהודא לקמן (סימן ה' (השני), אות כ"ב, עמוד רכ"ז) שבתחילה מסביר שלפי תוספות הלימוד מיעוד מבוסס על ההיקש ד"אחרת" - ולפי זה מובן שאפילו אם מצד הסברת הנפקא מינה בין בית שמאי לבית הלל בשווה כסף יכול רב חסדא לומר כהלימוד מיעוד, הרי שאינו יכול לומר כן מצד הלימוד עצמו כי לית ליה היקישא דאחרת.

אך בהמשך דבריו שם אומר השערי יהודא שלכאורה מוכרחים לומר (מצד קושיא)

לפי התוספות אין הכוונה שהלימוד דיעוד מבוסס על ההיקש דאחרת אלא מצד זה שכל קניין כסף למדים מאמה (וכותב זה בדרך ספק ונשאר בצ"ע) - ולפי זה כן יכול רב חסדא ללמוד כמאן דאמר זה, וגם לא יקשה לו מהי הנפקא מינה בין בית שמאי ובית הלל בשווה כסף, כנ"ל.

(ג) סימן ד', אות י"ג (עמודים קס"ג-ד):

השערי יהודא מסביר שלפי רש"י קושיית הגמרא בדף ד: 'זהלא דין הוא' היא על הקרא ולא על התנא.

להעיר דכן מוכח גם מלשון רש"י עצמו (שם, ד"ה והלא דין הוא) 'שתהא נקנית בכסף מקל וחומר ולמה לי קרא'.

(ד) סימנים ד'-ה', אותיות י"ג-ט"ז (עמוד קס"ד ואילך):

בסימנים אלו מסביר השערי יהודא באריכות שלפי תוספות קושיית הגמרא הנ"ל 'זהלא דין הוא' אינה על הקרא (כמו רש"י) אלא על התנא. והסברו מבוסס על סיוס הסוגיא שם שהפסוק "כי יקח" נצרך למעט קידושין ד'יהבה איהי לדידיה' - והתנא כביכול מקשה על עצמו מדוע הוא אומר שזקוקים לפסוק למעט זאת הלא אפשר למעט את זה מן הדין.

ויש לציין שהדברים אינם עולים בקנה אחד עם מה שביאר לעיל בסימן ב' (סוף אות ה' ואות ו', עמודים קנ"ב-קנ"ד):

שם כתב לפירוש התוספות (בדף ג: ד"ה וכו"ת) הנה אליבא דאמת הסיבה שהפסוק "כי יקח" אינו מיותר היא כי בלעדיו לא היינו יודעים שיש ייתור בפסוק "אין כסף" וממילא לא היינו לומדים שגם כשהנערה מקדשת את עצמה כסף קידושיה שייך לאביה, ומה שהגמרא נתנה צריכותא אחרת לפסוק "כי יקח" היא כי אליבא דבית שמאי אין לומר כפי הסיבה הנ"ל ולשיטתם באמת מוכרחים לומר שכל הצריכותא היא למעט הא ד'יהבה איהי לדידיה'.

ועל פי זה תירץ את קושיית הפני יהושע כיצד מתאים פירוש התוספות (בדף ד: ד"ה היכא דיהבה) שהמיעוט הוא למקרה דנתן הוא ואמרה היא עם דברי הגמרא (בדף ה:): שמקרה זה הוא רק ספק ולא שאינה מקודשת ממש מכח הפסוק - כי אליבא דהלכתא (בית הלל) הפסוק אכן לא ממעט מקרה זה אלא רק נתנה היא ואמרה היא, ודברי הגמרא פה הם כנ"ל רק אליבא דבית שמאי.

ולפי המבואר שם הרי שאין לבסס את ההסבר אי קושיית 'זהלא דין הוא' הינה על הקרא או על התנא על דברי הגמרא שנאמרו דווקא אליבא דבית שמאי ולא אליבא דהלכתא, וכמובן.

וכנראה שמצד חוסר התאמה זה אכן מצינו שכאן (בסימן ה'. אות ט"ז, עמוד קס"ח) מתרץ באופן אחר את קושיית הפני יהושע הנ"ל - באופן שמתאים (ואדרבה - על פי) ביאורו בסימנים אלו.

(ה) סימנים ט'-י', אותיות כ"ה, כ"ט (עמודים קפ"ב וקפ"ח):

השערי יהודה מקשה שלפי ביאורו דלרב חסדא לית לן ההיקש ד"אחרת" ללמוד דיני אשה מאמה ולהיפך, לא מובנת קושיית התוספות בריש דף ג: (ד"ה ואשה) שהקשו למה צריך את הפסוק "מכסף מקנתו" למעט עבד מקניין חליפין הרי יש ללמוד זאת מההיקש לאשה שאינה נקנית בחליפין - כי יש לתרץ בפשטות שהמאן דאמר שממעט חליפין מפסוק זה לא סבירא ליה מההיקש (ורב הונא דסבירא ליה מההיקש ילמד שמפסוק זה ממעטים פחות משווה פרוטה או כסף דלא קייץ כדלקמן דף ת.?)

ומתרץ שבעצם ישנו היקש ד"ויצאה והיתה" שמצידו היינו ממעטים את כל סוגי הקידושין מלבד שטר שיוצאת בו, אלא שלמסקנא לא לומדים מהיקש מיעוט קנינים ולכן שפיר ישנם כל סוגי קידושין אלו.

ולכן קושיית התוספות אינה מבוססת דווקא על ההיקש ד"אחרת", אלא כוונת קושייתם דאפילו אם לא היה הפסוק "מכסף מקנתו" לא היינו לומדים עבד בקל וחומר ממטלטלין (שזהו המקור להווה אמינא שעבד כן נקנה בחליפין) כי אשה היתה מהווה יוכיח שאף על פי שנקנית בשטר אינה נקנית בחליפין. וממילא מובנת קושיית התוספות כי אין לתרץ כנ"ל שהרי גם אם לא סבירא לן מההיקש ד"אחרת" אין צורך בפסוק "מכסף מקנתו" למעט חליפין.

ובהמשך להסבר זה בקושיית התוספות ממשיך ומבאר את תירוצם, וזו לשונו: ואפ"ה תירצו שפיר דמיעוט קנינים לא גמרי' מהיקישא, וכיון שכן אי לא הוי כתב מכסף מקנתו לא הוי ידעינן גם באשה גופא שאינה נקנית, דהווי ילפינן בהיקישא מעבד ועבד ק"ו ממטלטלין, ואין שייך למילף בהיקשא דליציאה דאינה נקנית דהא הוי מיעוט קנינים.

ופשטות לשונו צריכה הסברה, שנקט בדבריו 'דהווי ילפינן בהיקישא מעבד' אף שכל כוונתו בסימן זה לבאר שדברי התוספות מתאימים הן לפי מאן דאית ליה היקישא דאחרת והן למאן דלית ליה?

ולכן דבריו צריכים הוספה, שתירוץ התוספות הוא לכולי עלמא כי לאחר שמחדשים שמיעוט קנינים לא לומדים מהיקש אזי (לולא הפסוק "מכסף מקנתו") מכל מקום היינו חושבים שאשה נקנית בחליפין - למאן דאית ליה ההיקש היה זה מצד ההיקש (כמפורש בדברי השערי יהודה) ולמאן דלית ליה ההיקש היינו לומדים אשה במה מצינו ממטלטלין עצמם שנקנים בשטר ונקנים בחליפין, כך גם אשה שנקנית

בשטר תיקנה בחליפין - כמו שעבד היה נלמד בקל וחומר ממטלטלין.

ועדיין דוחק קצת, כי שמא יש לפרוך יותר את המה מצינו ממטלטלין (שבו למדים לאשה) מאשר את הקל וחומר ממטלטלין (שבו למדים לעבד).

(ו) סימן י', אות ל' (עמוד קפ"ט):

בהמשך להנ"ל כותב השערי יהודא שבעצם אין לעשות יוכיח מאשה לגבי הקל וחומר דחליפין ממטלטלין לעבד, כי קניינה של אשה אינו קניין ממוני כשאר קניינים אלא מה שהבעל אוסרה על כל העולם ויש בזה גדרים אחרים.

יש להעיר שדבר זה נתון במחלוקת ידועה של הראשונים אי קניין האשה הוא רק קניין איסור או גם קניין ממוני, שאז שפיר יש לעשות יוכיח.

אלא שהדבר תלוי מה סוברים תוספות במחלוקת הנ"ל, ולפי דבריו כאן הרי מוכח מלשונם (שתלו את הקושיא בהיקש דאשה לאמה ועבד) דסבירא להו שהוא רק קניין איסור.

(ז) סימן י"א, אות ל"א (עמוד קצ"א):

השערי יהודא מעיר שדרשת הברייתא (בדף ח.) על הפסוק "מכסף מקנתו" - 'בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים' (שפירשוהו האמוראים בגמרא למעוטי חליפין או תבואה וכלים או כסף דלא קייץ) שייכת רק לפי המאן דאמר דאית ליה גזירה שווה ד"שכיר שכיר" (שאו יש ללמוד את קניין כסף בעבד עברי הנמכר לעכו"ם מאמה העבריה באמצעות ההיקש דעברי לעבריה, והגזירה שווה דמוכר עצמו למכרוהו בית דין, ונמכר לעכו"ם שפיר יש ללמוד ממוכר עצמו לישראל. כמבואר כל זה בגמרא לקמן דף י"ד): מה שאין כן לפי מאן דלית ליה "שכיר שכיר" הפסוק "מכסף מקנתו" נדרש לעצם הלימוד דנמכר לעכו"ם נקנה בכסף ואינו מיותר למעט סוגי קניין אחרים.

ולפי זה יש להסביר ששתי הלשונות (בדף ז:): האם רבה ורב יוסף נחלקו אי שיראין צריכי שומא (גם) במקרה שאמר לה שתתקדש בהם 'בכל דהו' - חלוקות אי אית לן גזירה שווה ד"שכיר שכיר" או לא. שהרי רב יוסף עצמו אומר שהמקור לדבריו לפי הלישנא השנייה הוא הברייתא הזו ד"מכסף מקנתו" ואינו נקנה בתבואה וכלים' שפירושה למעט כסף דלא קייץ, וממילא הלישנא השנייה מוכרחת לסבור דאית לן גזירה שווה זו. ואילו הלישנא הראשונה לא מצאה זה להוכחה כיוון דלית לה גזירה שווה זו ולא סבירא לה ברייתא זו להלכה.

[וזה שלא דחתה כך הגמרא את הוכחת רב יוסף, כי הגמרא באה לומר כיצד רבה דוחה את דבריו על פי הלישנא השנייה גופא. ופשוט]

ואם כנים הדברים, נסמך בזה עוד יותר (מלבד הסבר המהרש"א וכו') פירוש

התוספות ד"ה מנא אמינא לה - 'ללישנא קמא מייתי ראייה', כי אם היתה זו ראייה לשיטתו על פי הלישנא השנייה הרי שאין היא מתבססת רק על הברייתא ד"מכסף מקנתו" ושוב אין אנו יודעים מהו שורש המחלוקת בין הלישנות. מה שאין כן לפי פירושם הרי שפיר יש לומר כדברינו שנחלקו אי אית לן גזירה שווה ד"שכיר שכיר" וכנ"ל.

(ח) סימן י"א, אות ל"ב (עמוד קצ"ד):

בנוגע לכלל שהובא בתוספות בדף ג: (סוף ד"ה ואשה) דמיעוט קנינים לא גמרינן מהיקישא, כותב השערי יהודא דכמו כן יש לומר דמיעוט יציאות לא גמרינן מהיקישא - ובזה מבאר הא דהקשו התוספות שם (ד"ה ואין) מדוע לא ילפינן שאמה יוצאת בחליצה בקל וחומר מיבמה, כי אי אפשר לומר שנלמד בהיקש (ד"אחרת") מאשה דלא יוצאת בחליצה (אף שקל וחומר והיקישא - היקישא עדיף) שהרי זה מיעוט יציאות. וממילא שפיר הקשו התוספות.

יש להעיר ממה שהוא עצמו הביא לקמן (סימן ח', עמוד רמ"ב, הערה 2) מה שכתבו המפרשים דמיעוט יציאות שפיר גמרינן מהיקישא כיוון שמיעוט ביציאה הרי הוא עדיפות בקניין, ולפי זה הרי שאין לבאר את קושיית התוספות כמו שכתב כאן.

וכנראה שמצד קושיא זו העדיף מתחילה (לעיל בריש סימן ג') לבאר שקושייתם היא דווקא לפי רב חסדא שלית ליה היקישא ד"אחרת".

ומה גם, הרי יתכן שמיד בהמשך לזה פילפל השערי יהודא בנקודה זו גופא, אלא שזהו סיום הדברים ש'נמצא מכתביו בידינו', וחבל על דאבדין.

(ט) סימן א', אות ה' (עמוד ר'):

מקשה השערי יהודא כיצד שייך לומר בקידושין שהזכיה והקידושין 'באין כאחד', הרי הזכיה צריכה להיות הסיבה לחלות הקידושין 'ואם כן כי לא זכתה בהכסף אין כאן שום סיבה שיגמרו חלות הקידושין' ועל דרך דברי קצות החושן הידועים (סימן ר' סק"ה) דהמניח שטר מתנה על שדה בתוך השדה עצמה לא זכה כיוון שאין לומר באין כאחד כי כל עוד לא זכה בשדה אין כאן שום קניין שטר וממילא לא בא השטר לידו ולא קנה (ובהמשך הדברים מתרץ על פי דברי הר"ן בפרק האומר, עיי"ש).

ובהשקפה ראשונה קושייתו אינה מובנת, שהרי בקצות החושן מסביר דמה שבגט כן מועיל 'באין כאחד' הוא לפי דבגט לא בעינן זכיה, ואשר לכן הגט כשר אפילו כתבו על איסורי הנאה - גם לדעת הרשב"א דאין זכיה באיסורי הנאה - כי לא בעינן בו זכיה.

ובהמשך מביא את דברי החלקת מחוקק (סימן ל"ב סק"ו) דבקידושין באמת כשר כשכתב את השטר על איסורי הנאה מצד ההיקש ד"ויצאה והיתה" דרק מה שפסול בגט פסול בקידושין.

ולפי זה הרי יוצא ד(לשיטת הרשב"א הנ"ל) מובן היטב כיצד מועיל בקידושין באין כאחד, משום דלא בעינן בהו זכיה, ממש כמו בגט?

אך כד דייקת שפיר משמע שהחלקת מחוקק שם קאי דווקא לפי השיטה (ריב"ש) דיש זכיה באיסורי הנאה, ולכן הואיל ובגט אין פסול דאיסורי הנאה הרי שאין ללמוד משם פסול זה לקידושין (והיינו דסיבת ההכשר דאיסורי הנאה היא שונה - בגיטין מצד דלא צריך זכיה, ובקידושין כי אין מקור לפסול ויש זכיה באיסורי הנאה). אך לפי שיטת הרשב"א הביא שם בפירוש שהרשב"א פוסל שטר קידושין שנכתב על איסור הנאה דאורייתא, ולכאורה זהו לפי דקאי לשיטתו שאין זכיה באיסורי הנאה.

ולפי זה יוצא דלכולי עלמא בעינן זכיה בקידושין. וממילא מובנת קושיית השערי יהודא לגבי 'באין כאחד' בקידושין, דהרי בעינן בהו זכיה וצריך להיות שלא יועיל כמו הדין במניח שטר מתנה על השדה בתוך השדה עצמה.

ובכללות העניין יש לעיין האם ההיקש ד"ויצאה והיתה" הוא גם לקידושי כסף או רק לקידושי שטר, דאם הוא רק לקידושי שטר עוד יותר מובנת קושיית השערי יהודא כיצד מועיל 'באין כאחד' בקידושי כסף.

(י) סימן ב', אות י' (עמוד ר"ח):

השערי יהודא מוציא מדברי הרמב"ם בהלכות מכירה דסבירא ליה בנוגע להא ד'מקודשת מדין ערב' כשיטת הרא"ש שמקודשת כי היא עצמה נעשית ערב שמתחייבת בעבור נתינת המעות לאחר, ולא כשיטת הרשב"א (והריטב"א) ד'דין ערב' הוי רק ראייה שהנאה דנתינת מעות על פיה הוה הנאה. וזה שכתב במקרה זה "ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך" הוא לפי דקאי לשיטתו דבקידושין בעינן כסף שיש בו הנאה.

יש להעיר שהרשב"א עצמו (בדף ו: ד"ה תן מנה לפלוני) הבין בשיטת הרמב"ם שסובר כמותו - "דערב נמי בההיא הנאה דקא מהימן ליה משתעבד ולא מחמת גוף הממון ממש שאינו מקבלו וכן כתב הרמב"ם האשה שאמרה כו' ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת. ע"כ".

(א) סימן ה', אות י"ט (עמוד רכ"ב):

השערי יהודא מצדד דלפי רש"י גם אמה העבריה 'גופה קנוי' (ולא רק עבד) כיוון דמפשטות לשונו משמע שעניין 'גופו קנוי' הוא (לא עניין איסור כפי שמפרשים ראשונים אחרים, אלא) עניין ממוני שגופו קנוי למעשה ידיו כעין קרקע לפירותיה, וממילא אין לחלק בזה בין עבד לאמה וגם אמה גופה קנוי.

ויש להוסיף שכך (שגם אמה גופה קנוי) נראית שיטת רש"י גם מלשונו בדף י"ח. (ד"ה מאי נינהו) - 'איהו נקיט מרגניתא גופה המשועבד לו ואנן יבנינן ליה חספא'.

י"ב) סימן ז', אות כ"ז (עמוד רל"ח):

במהלך סימן זה מבאר השערי יהודא שמחלוקת הרמב"ן והרא"ש בפירוש 'מנה אין כאן משכון אין כאן' תלויה בשיטות הראשונים אי בעינן נתינת כסף קידושין גם מצד האישה הנותן (להרמב"ן) או רק מצד האישה המקבלת (להרא"ש).

ועל פי זה כותב שהתוספות לשיטתייהו אולו, שהרי בהא ד'מנה אין כאן' הוכיח לעיל בסימן ה' (אות י"ט, עמוד רכ"ב. ואות כ"ב, עמוד רכ"ח) דסבירא להו כדברי הרא"ש, ובאיבעיית 'שתי בנותיך לשני בני' בדף ז: (ד"ה שתי בנותיך) כתבו דמה שאמרה הגמרא 'בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא ממונא' - 'בתר נותן דקאמר לאו דווקא שהרי הנותן ע"כ בתורת שליחות בניו הוא בא ואי בתר נותן אזלינן הוי בעי שתי פרוטות כאילו הבנים בעצמן מקדשין, אבל הבעיא היא אי בתר מקבל אזלינן לגמרי דשמא אין לחוש אלא שיקבל המקבל שוה פרוטה', והיינו דסבירא להו דבעינן נתינת כסף קידושין רק מצד המקבל ואולו לשיטתייהו.

(ובהערה מוסיף שהרמב"ן וסיעתייהו יסבירו את דברי הגמרא הללו כפירוש המקנה שאב הבנים נותן את הפרוטה כדין עבד כנעני ולא כשלוחם, ולכן גם מצד הנותן מסתפקת הגמרא אם מספיקה פרוטה אחת בלבד)

ויש לומר דגם רש"י אול בזה לשיטתו, שהרי לעיל בסימן ה' (אות י"ט) הוכיח שגם רש"י סבירא ליה כדברי הרא"ש, ולגבי איבעיית 'שתי בנותיך לשני בני' כתב בפירוש (בד"ה לשני בני) 'זהם גדולים ועשאוהו שליח לקדש', ועל כרחנו יאמר ד'בתר נותן' לאו דווקא כמו שכתבו התוספות (שהרי אין לומר שמסביר כדברי המקנה, כי כתב בפירוש שהוא שליח של הבנים, כמו שמפרשים תוספות), ולשיטתייהו אזיל.

י"ג) סימנים ט-י, אות ל' ואות מ' (עמודים רמ"ד, רס"ג):

בנוגע למחלוקת הט"ז והסמ"ע אי כסף קידושין הוי כסף שיווי או כסף פירעון, וקושיית הט"ז דקידושי אשה גמרינן הרי מקניין שדה (דעפרון) וצריכים להיות בדומה זה לזה, והרי באשה וודאי דלא שייך עניין שיווי בפרוטה ועל כרחנו עניין קניין כסף הוא כסף פירעון -

מביא השערי יהודא את תירוץ האבני מילואים (סימן כ"ט סק"ב) בלשון זו:

"והאב"מ מיישב דבאמת גם באשה שייך ענין שיווי ומביא ראייה ע"ז מדברי התוס' במי שמת והרא"ש ז"ל בב"מ שכתב להוכיח דמוחל שט"ח וחזר ומחלו אין צריך לשלם כי אם הדמים שנתן, מזה דאמרינן בהאיש מקדש דמ"ח ע"א דבמקדש במלוה דאחרים לא סמכה דעתה כו', דשמא ימחול והרי יצטרך לשלם, אלא בע"כ אינו משלם אלא דמים שנתן, ומבואר דמקדושי אשה נמי שיווי הוא ולכן צריך לשלם הפרוטה דהוי כאילו היא נתנה בעד השטר את גופה שהוא שו"פ, אבל אי נימא דבקדושין לא הוי

כלל ענין שיווי ופרעון, וא"כ הוי כאילו לא שלמה מאומה עבור השטר והוי כאילו קבלה אותו בתורת מתנה ואמאי יצטרך לשלם פרוטה".

[ביאור הדברים: הרא"ש (בבא מציעא פרק א' סימן מ"ח) ותוספות (בבא בתרא דף קמ"ז: ד"ה המוכר) באים להוכיח שמי שמחל שטר חוב לאחר שמכר אותו לאדם אחר אינו חייב לשלם לו את כל שווי השטר אלא רק את הדמים שנתן לו בעת המכירה, ואחת מההוכחות היא מהגמרא לקמן בדף מ"ח. שאדם שמקדש אשה במלווה דאחרים אינה מקודשת כי לא סמכה דעתה וחושבת שמא ימחל את החוב - ומכאן מוכח שאינו חייב לשלם את כל דמי השטר (שהרי אז מה בכך שחושבת שימחל את החוב אם גם בכזה מצב תקבל את הכסף שהובטח לה?) אלא רק את הדמים שנתן.

ומדבריהם אלה מוכיח האבני מילואים שסוברים שקידושי האשה הם עניין שיווי שלה, דאי הוי רק עניין של כסף פירעון (מעשה קנייני בעלמא על דרך קניין סודר וכדו') למה עליו לשלם אפילו פרוטה של שיווי האשה - והרי היא לא נתנה לו כלום? - אלא על כרחנו שהוא כסף שיווי ומכאן הדימוי ל'דמים שנתן' הקונה שטר מלווה]

ובהמשך הדברים דוחה השערי יהודא את שיטת האבני מילואים ומוכיח דכסף קידושין הוא כסף פירעון, ובאשר לדברי הרא"ש הללו נדחק להסביר מדוע על הבעל לשלם אפילו פרוטה, בשעה שהיא לא נתנה לו כלום בעד קניית השטר (ומסיים "ואכתי צ"ע בזה").

ויש לדייק במה שהביא השערי יהודא שהוכחת האבני מילואים היא גם מדברי התוספות בפרק מי שמת - שהרי האבני מילואים לא הזכירם כלל, והביא רק את הרא"ש, אף שגם תוספות כתבו כהוכחת הרא"ש?

ובאמת שבגוף ההוכחה גם צריך להבין, מי יימר לן שלתוספות והרא"ש באמת צריך לשלם פרוטה לאשה כשמחל את החוב - הרי כל הוכחתם היא לגבי הפרט השלילי שלא צריך לשלם את כל הדמים שבשטר, ולא אכפת לן כלל מה דבאשה צריך לשלם דמים שנתן או לא? וגם בגמרא לא הזכר כלל שצריך לשלם פרוטה?

אשר לכן נראה שהאבני מילואים דייק להביא את הוכחתו מדברי הרא"ש דווקא, שהוא כתב בפירוש בתוך דבריו 'ואם היה חייב לשלם שומא של שטר אמאי לא סמכה דעתה אלא ודאי אין חייב לשלם אלא דמים שנתנה (לשון נקבה) והיינו פרוטה דמי הקדושין'. מה שאין כן תוספות שלא כתבו משפט זה הרי באמת יתכן שלדעתם אין צריך לתת אפילו פרוטה לאשה, כי אין זה נוגע כלל לעצם ההוכחה כמו שכתבנו.

וממילא על פי זה יש להוסיף ולומר שהרא"ש והתוספות נחלקו במחלוקת זו גופא דהט"ז והסמ"ע אי כסף קידושין הוי כסף שיווי (להרא"ש) או כסף פירעון (להתוספות), ולכן השמיטו משפט זה שצריך לשלם לה דמים שנתנה). ואין צורך כלל להידחק כיצד להסביר את הרא"ש לפי השיטה דכסף פירעון, כיוון שבזה גופא היא מחלוקת עם

התוספות.

והיינו דכוונת האבני מילואים רק להראות מקור בראשונים להציל הסמ"ע מהשגת הט"ז, ולא לומר דכולי עלמא סבירא להו כהסמ"ע דווקא (אלא שצריך בדיקה אם אכן מתיישבת כוונה זו במהלך הכללי של דברי האבני מילואים שם).



בענין מאי אולמיה האי כסף מהאי כסף²⁰

הת' מרדכי שכנא צירקינד

חבר המערכת

גרסי' בקידושין (ה, א ואילך) "אמר רב הונא חופה קונה מקל וחומר וכו' אלא פריך הכי ומה כסף שאינו גומר קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני ביאה תוכיח וכו' אמר רבא שתי תשובות בדבר חדא דשלש תנן וד' לא תנן וכו'".

והקשו התוס', וז"ל: "וא"ת לדין דאמר דחופה אינה קונה נימא דכסף גומר אחר כסף מק"ו דחופה מה חופה שאינה קונה גומרת כסף שקונה אינו דין שיגמור וי"ל דלא מצי לאוכוחי שיגמור אלא אחר כסף כחופה ומאי אולמיה האי כסף מהאי כסף".

והמהרש"א הביא את קושיית מהר"י בן לב דלכאורה קושיית התוס' עדיין עומדת בנוגע לקידושי שטר וקידושי ביאה, היינו דאם קידשה בשטר או בביאה, היא כסף גומר מק"ו דמה חופה שגומר אינו קונה כסף שקונה אינו דין שיגמור, ואי אפשר להקשות מאי אולמי האי כסף מהאי כסף דהכא הקנין נעשה ע"י דבר אחר (שטר או ביאה), והדרא קושיית התוס' לדוכתה?

ונראה לפענ"ד לומר (בדרך אפשר) דבנוגע לביאה אינו קשה על תוס', ובאמת כבר תירצו התוס' את קושיית מהר"י בן לב.

דהנה איתא לעיל "ומנין שאף בשטר ודין הוא ומה כסף שאין מוציא מכניס שטר שמוציא אינו דין שמכניס מה לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני דכתיב ונתן הכסף וקם לו".

והקשה מהרש"א מדוע לא שאלה הגמ' בביאה, דמה ביאה דאינו מוציא מכניס, שטר שמוציא אינו דין שמכניס? ותירץ מהרש"א ע"פ דברי התוס' (ד"ה מה הוי' בכסף

20) לזכות הרה"ג הרה"ח ר' עקיבא גרשון בן רחל בתי' וגנר שי', שיהי' בריא בכל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו, ותהי' לו רפוש באופן ד'לכתחילה אריבער' תיכף ומיד.

אף יציאתה בכסף), וז"ל: "ולענין ביאה ליכא למימר מה הוי' בביאה אף יציאתה בביאה שלהתרחק ממנה הוא מגרשה ועוד משום שמצא בה ערות דבר רגיל לגרשה ואז יש לו לפרש".

דהיינו שאי אפשר לומר שיכול לגרשה ע"י ביאה, כי כל ענין של ביאה הוא היפך הענין של הוצאה מרשותו. ולכן אי אפשר להקשות ולומר ששייך להוציא בביאה. ע"כ תורף דברי המהרש"א.

אלא דתמוה מאידך גיסא, מדוע לא הביאו התוס' בתחילת השקו"ט את קושיית המהרש"א והתירוץ, אלא המתינו עד דברי אב"י להקשות ולתרוץ כן. דממה נפשך, אם בשעה שהגמ' מביאה את דברי אב"י אנו יודעים כבר את תירוץ התוס' למה הקשו ואמרו את הביאור רק עתה.

אלא דצריך לומר מחמת חומר הקושיא, דלפי התוס' הגם שביאה אינו שייך להוציא, עדיין יכולים לעשות הק"ו של המהרש"א.

דאיתא לעיל בגמרא (ד, ב) "ואי כתב רחמנא ויצאה חנם הוה אמינא היכא דיהבה (לי) איהי לדידי' וקדשתו הוו קידושי כתב רחמנא כי יקח ולא כי תקח".

והקשו התוס', וז"ל: "תימה כיון דעיקר קרא דכי יקח אתא למימר שהיא לא תקדשנו מה צריך למילף קיחה קיחה משדה עפרון בלאו הכי שמעינן ליה מדכתיב כי יקח ולא כי תקח אשה את איש וי"ל דאי לאו ג"ש הוה מוקמינן קרא דכי יקח איש אקידושין של ביאה אבל בקדושי כסף לא בעינן נתן הוא ואמר הוא להכי איצטריך גזירה שוה לאורוויי דכי יקח מיירי בכסף ואפ"ה בעינן נתן הוא ואמר הוא".

ותמהו הראשונים מה הסברא לחלק ולומר דבכסף אין צורך שהבעל יאמר בפירוש 'הרי את מקודשת לי' אלא רק בביאה. וביארו הראשונים (תל' הרשב"א) דבכסף יש נתינה חשובה, בניגוד לביאה דאין בו נתינה חשובה.

ולכאורה ביאור דבריו הוא, דכיון דבכסף הוא נתינה חשובה, לכן כשיש בו הכוונה לקדשה בכסף זה, הרי הקידושין מעליא יותר מביאה, כי בזה יש החסרון שאינו נתינה חשובה ואפשר דלא גמרה להקנות עצמה בביאה, ולכן רק בביאה צריך לומר בפירוש 'האמ"ל', בניגוד לכסף. והגז"ש באה ללמדנו דגם בכסף צריך לומר בפירוש²¹.

לפי זה יוצא דבנוגע להדינים הנלמדים מהפסוק 'כי יקח' אין אנו מחלקים בין התכונות של הדברים. דהו"א דבכסף כיון שנתניתה הוא נתינה חשובה אינו צריך לומר 'האמ"ל', ורק בביאה כיון שאינה נתינה חשובה ואינו שייך שם ענין נתינה אז צריך לומר

21 ובאמת לפי זה מיושב מה שהקשה חידושי הרי"ם על רש"י לעיל (ב, א) אמאי בביאה צריך לומר 'זו' ולא בכסף? כי ביאה אינו חשוב כמו כסף, ולא גמרה ומקניא נפשה בביאה כמו בכסף, ודו"ק.

האמ"ל, והגז"ש מלמדת דאין אנו מחלקים כן, וגם בכסף צריך לומר (כ"ז הוא בנוגע לקידושין רגילים, אבל לענין יבום מצינו כמה חילוקים בין ביאה לכסף).

עפ"ז מובן מדוע המתינו התוס' עד דברי אביי להשוות ולבאר כן, כי באמת היתה הגמ' יכולה להקשות "מה ביאה שאינו מוציא מכניס שטר לא כ"ש", ואי אפשר לדחות שמצד תכונות הדברים אין זה שייך, כי עד כאן בהגמ' אין אנו מחלקים בין התכונות של הקנינים, והדין באחד הוא הדין בשני.

אלא דהדרא קושיית המהרש"א לדוכתה, דאם אכן אין אנו מחלקים בין התכונות, אמאי לא הקשתה כן הגמרא?

והתירוץ פשוט, דכיון דיש מעלה בכסף שהוא פודה הקדש, הרי כסף יותר חזק משטר, א"כ אם באת ללמד מביאה ולומר דכיון דביאה חלש יותר משטר כיון שביאה אינו מוציא, הרי מיד יבא כסף ויפרוך הלימוד, כי שניהם בהדי הדדי נינהו, ואם יש מעלה בכסף הרי זה פועל שיש מעלה בביאה – מצד הלימוד ד'כי יקח'.

ועפ"ז תתורץ קושיית מהר"י בן לב לגבי ביאה, דכמו בכסף הרי יש בו החסרון מצד התכונות שיש בכסף ד'מה אולמי האי כסף מהאי כסף', הרי גם בביאה יש בו החסרון הנ"ל כי שניהם נלמדים מאותו פסוק, ומצד הפסוק 'כי יקח' שניהם שווים, הגם דמצד התכונות לא שייך להקשות כן גבי ביאה, אבל כיון שכסף שפיר יכול להקשות, כ"ה גם בביאה.



חסידות

"חביב אדם שנברא בצלם"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בד"ה והי' לכם לציצית עטר"ת בתחלתו (עמוד תפא) מביא המשנה באבות "חביב אדם שנברא בצלם וכו'", וז"ל:

"דאי' במושנה דאבות, חביב אדם שנברא בצלם כו' שנא' בצלם אלקים עשה את האדם, חביבין ישראל שנקראו בנים למקום כו' שנא' בנים אתם לה' אלקיכם, חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה כו' שנא' כי לקח טוב נתתי לכם כו'.

והנה מש"א חביב אדם שנברא בצלם צ"ל דקאי ג"כ על אדם אתם אתם קרוים אדם

כו', והוא מה שהאדם מורה על למעלה, וזהו כי בצלם אלקים עשה את האדם, שהוא דוגמא מורה על למעלה.

ולכן נברא בקומה זקופה, להורות על למעלה רוח האדם העולה כו', ויש בו התחלקות ראש וסוף ומעלה ומטה, שהראש הוא מעלה והרגל מטה, וגם יש בו התכללות שלמעלה מהתחלקות כמשי"ת.

משא"כ הבע"ח, בחי' רוח הבהמה היורדת למטה, והיא בקומה כפופה, להורות על למטה, וטבע הבהמה להוריד ראשה למטה לארץ, ואין בה התחלקות מעלה ומטה, דראש ורגל הן בשוה כו'.

וזהו חביב אדם שנברא בצלם, שמורה על למעלה עולמות העליונים וזהו בחיצוניות העולמות".

והנה לפי כל הדברים שמביא במעלת האדם, שהוא בקומה זקופה, ויש בו התחלקות והתכללות, דלא כבהמה, לכאורה קאי על כל מין האדם, וכפשטות פירוש המשנה, שהרישא "חביב אדם" קאי על כל מין המדבר ולא רק על ישראל, ורק הבבא האמצעית "חביבין ישראל", קאי על ישראל בלבד.

אמנם לפי זה צריך ביאור מהו שמקדים "אדם אתם אתם קרויים אדם", שזהו לשון רז"ל להורות שתואר אדם קאי על ישראל דוקא ולא על אומות העולם.

והנה בהמשך המאמר מבאר באריכות כיצד האדם כולל בעצמו המדריגות דממכ"ע וסוכ"ע, ועל זה מביא דוגמאות מהמדריגות בנפש, עצם הנפש ואורחות כללית של הנפש, והרצון שבנפש וכחות הנפש. אבל אינו מפרש להדיא שהכוונה דוקא לנפש האלקית שבישראל דוקא. [אם כי מדבר על פרטים בעבודה השייכים לנפש האלקית].

ואכן בד"ה זה דשנת תרל"ה (ספר המאמרים תרל"ה ח"ב ע' שלד, אשר נראה שהמאמר דנן מיוסד עליו), מפורש שם שהרישא שבמשנה דאבות קאי על כללות מין המדבר, ולפי זה צ"ע עוד יותר למה שינה כאן והכניס הביטוי של חז"ל דאתם קרויים אדם דוקא.

אמנם בד"ה חביב אדם תרצ"ו מביא גם שפירוש חביב אדם שנברא בצלם קאי דוקא על ישראל. וכן מפורש בד"ה חביב אדם תש"ג (ע' 82).

ויש לעיין עוד בביאור העניין ובטעם השינוי מהמבואר במאמר דתרל"ה.



לבושין תקינת לון (גליון)

הג"ל

בגליון הקודם הבאתי מהגהות לפתח אליהו תרנ"ח בענין לבושין תקינת לון, וז"ל: "ולכאורה צ"ל, והלא גם כאן א' לבושין תקינת לון הרי אמר בהם לשון תיקון, וי"ל כדאן הוא כמו אתה הכינות מאור ושמש (תהלים ע"ה) ותרגם את אתקינת]א] עי' במתורגמן ערך תקן, כמו"כ כאן י"ל ל' הכנה. גם יש לומר, דמ"ש לבושין תקינת לון היינו להכלים דע"ס דאצילות כו' כנ"ל, ומפני שבכדי להיות התהוות היש ממש הוא ע"י הלבושין הנ"ל דוקא, ועיקר כוונתו יתברך בהתהוות היש דוקא, לכן אמר ע"ז ג"כ ל' תקינת ומ"מ עיקרם הוא לבושין נפרדין ולכן אמר לבושין תקינת כו' ולא כמו גבי כלים דאצילות דאמר אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין כו' דשם העצם הוא תיקון, וגם אח"כ אמר וכמה גופין תקינת לון משא"כ כאן אמר לבושין תקינת לון, ואח"כ אמר סתם לגבי לבושין דמכסיין כו'".

ועל זה הבאתי הערת ח"א דלכאורה מ"ש כאן "להכלים דע"ס דאצילות" צ"ל "להכלים דע"ס דבי"ע", שהרי זהו מה שביאר לעיל שתיקונים הם הספירות דאצילות ולבושים הם הספירות דבי"ע (וכן מבואר בהמשך תער"ב פרק תיד ובכ"מ).

וכעת העירני ח"א שדברים אלו טעות הם, דפשוט שתיבת לבושין קאי על ע"ס דבי"ע, אבל הכוונה בלשון "דמ"ש לבושין תקינת לון היינו להכלים דע"ס דאצילות כו'" – היא שהלבושין שהם הע"ס דבי"ע מתקנין להכלים דע"ס דאצילות, כי ע"י הע"ס דבי"ע נעשה תיקון בספירות דאצילות. וטל"ח.



הלכה ומנהג

עיסה העשויה לחלק לשני טעמים (גליון)*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

העושה עיסה לחלקה לאנשים שונים

ישנה הלכה: "נחתום שעשה עיסה לעשותה שאור לחלק, חייבת בחלה, שאם לא תמכר יעשנה פת. אבל (הגהת הרמ"א: שאר אדם) העושה עיסה לחלקה בבצק פטורה" (סי' שכו ס"ב).

כלומר שהוא עושה בצק גדול, אבל המטרה היא "לחלקה לחלקים קטנים שלא יהיה בהם שיעור חלה, למוכרה לאחרים בעודה בצק" (לבוש, וראה גם ש"ך סק"ד), ובשביל זה גם כשהבצק עדיין ביחד, אין זה נחשב כעיסה אחת שיש בה שיעור, ופטורה מן החלה.

[וב'פתחי תשובה' שם (סק"ב) הביא בשם ה'מעדני מלך' פירוש אחר ב'לחלק', דמייירי באשה החולקת עיסתה לעצמה, אלא שחלק אחד מן העיסה תאפה בבוקר וחלקה השני תאפה בערב. אמנם ה'צמח צדק' (שו"ת יו"ד סי' רלה ס"ב) מקשה על פירוש זה, ומסיק ד"נראים דברי הלבוש יותר".]

שני טעמים הוי כשני אנשים ואינם מצטרפים

והחז"א (מובא בלקט העומר פ"ז הערה י) מפרש באופן אחר: "דהא דפטור בדעתו לחלק היינו לחלק ולהקפיד על תערובתן לאחר החלוקה, שאם לא יקפיד לאחר החלוקה לא גרע משתי עיסות שנשכו זה בזה שמצטרפים. אבל כשבדעתו לחלקו ולעשותן בדפוסים מיוחדים או למשווח פניהן של מקצתן בביצים ושמן וכיוצא בזה, שיקפיד אחר חלוקתן על נשיכתן מיקרי ע"מ לחלק, אבל במה שרוצה פתים קטנים ואינו מקפיד על נשיכתן לא מיקרי ע"מ לחלק. ואין חילוק בין איש אחד לב' אנשים, וממילא נשמע שלחלק לב' בני אדם פטורה כיון שסתם שנים מקפדין".

והנה דבריו מאד מסתברים, שהרי לגבי צירוף עיסות נפסקה ההלכה לעיל (ס"א):

(* לזכות נכדתי חיה מושקא בת בתי מרת לאה גיטל וחתני הרב יוסף בנימין שי', שנולדה במו"ט י"ט שבט. ויהי רצון שתיכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים.)

"שתי עיסות שיש בשתיהן שיעור החייב בחלה ואין באחת מהן כשיעור, ונגעו זו בזו ונשכו זו את זו, אם היו של שנים, אפילו הם ממין אחד, פטורים מן החלה, שסתם שנים מקפידים... היו שניהם של איש אחד, אם היו ממין אחד... מצטרפין והיביבם בחלה... ואם האחת פת קיבר והאחת פת נאה, אפילו הן של אדם אחד מסתמא מקפיד ואינו מצטרף. הגהת הרמ"א: וה"ה שתי עיסות שיש באחת כרכום ובשנית אין בה. וכל זה שאין שיעור בכל אחת, אבל אם יש בהן שיעור, מפריש מאחת על חברתה אם הן של אדם אחד."

ומעתה מבוארים דברי החזו"א, דבעושה עיסה לחלק לשתי טעמים שונים, אין כאן שיעור חלה, שהרי הוא מקפיד עליהם ואינם מצטרפים לכשיעור. ולפי זה הוי ההלכה ד"העושה עיסה לחלקה" שבסעיף ב, המשך ישיר לדין ד"שתי עיסות שיש בשתיהן שיעור החייב בחלה" שבסעיף א. שבסעיף א נאמר ששתי עיסות ממין אחד שמקפיד עליהם שלא יתערבו, אינם מצטרפים לשיעור חלה אפילו באם "נגעו זו בזו ונשכו זו את זו". וע"ז מוסיף בסעיף ב, שזה לא רק בשתי עיסות שנגעו ונשכו, אלא אפילו בעיסה אחת ממש שנעשה לחלק, דכיון שבכוונתו לחלקה לשתי טעמים שונים, עם כרכום ובלי כרכום או עם ביצים ובלי ביצים, ג"כ אינם מצטרפים לשיעור חלה.

איך יתכן שעיסה עם שני טעמים יהיה גרוע מחלוקת העיסה למין החייב ומין הפטור?

ובה'הערות וביאורים' (גליון א'קסע עמ' 62-63) כתב הרלו"צ רסקין: "אבל עדיין קשה לי מאד על שיטת החזו"א קושיא, וכבר הצעתי הדברים לפני כמה רבנים וגם לאברכי הכולל שעסקו בהלכות חלה, ולית נגר דיפרקיניה.

הנה להלן בשו"ע (סימן שכט ס"ד) איתא: 'אפילו כשעושה אותה על דעת לבשלה וכיוצא בו, אם דעתו לאפות ממנה מעט, ואפאו, אפילו אין באותו מעט שיעור חלה, כולה מתחייבת על ידו'. הרי לדעת השו"ע, עיסה העשויה לבשל, לא לאפות, פטורה מן החלה (שם ס"ג, דלא כרבינו תם שמחייב בגלל שתחלתה עיסה). ואעפ"כ, אם יאפו חלק מעיסה זו, אז מתחייבת כל העיסה בחלה. א"כ איך יתכן שבחלוקת העיסה לשני טעמים של אפיה – ששני החלקים הם ממין החייב בחלה – יהיה גרוע מחלוקת העיסה למין החייב ומין הפטור?"

וראה מה שכתב בזה הרב מאיר צירקינד בגליון א'קע עמ' 71-72.

"אם דעתו לאפות ממנה מעט" אינו בא לייצר שיעור חלה

ואולי י"ל בפשטות דהדין ד"אם דעתו לאפות ממנה מעט... כולה מתחייבת על ידו", אינו בא רק להסיר את הפטור דחסרון אפיה, אבל אינו יכול לייצר שיעור דחלה, ועל כן "העושה עיסה לחלקה" למרות שחלק מהעיסה נאפה, אין זה מחייב את כל החלה, כיון שאין לו שיעור.

וראיה לזה מדברי ה'צמח צדק' (שו"ת יו"ד סי' רלה ס"ב) שכתב: "והנה הרא"ש שם כתב וה"ה לעיסות כותח, אם לקח ממנה מעט כדי לאפותה נתחייב כל העיסה עכ"ל... וא"כ אף להרמב"ם והר"ש והרא"ש והפוסקים כר' יוחנן [דהעושה עיסה על מנת לחלקה בצק פטורה מן החלה, ודלא כריש לקיש שחולק עליו] י"ל דמ"מ אם עושה שחלק אחד יהיה בו כשיעור אזי גם שאר החלקים חייבין, דבכה"ג י"ל ודאי לא גרעא מעיסת כותח שאופה ממנה מעט. וכן מדינא דנחתום שעושה שאור לחלק דחייב בחלה משום שמא ימלך. וה"נ באשה א' כשעושה שחלק א' יהיה כשיעור...". ושם לפני זה כתב עוד: "...א"כ ה"ה בעושה עיסה ע"מ לחלקה בצק, שדימה אותו לזה [=לכותח], אם עשה שעכ"פ בחלק אחד דבצק יהי' כשיעור חלה אזי כל העיסה חייבת אף אותו החלק דפחות מכשיעור, דומיא דעיסת כותח".

הרי לנו מפורש דאפילו בעושה עיסה לחלק, יש את הדין דע"י חלק אחד מתחייב כל העיסה בחלה, אבל כוחו רק לצרף את העיסה הקטנה של ראובן לעיסה הגדולה של שמעון, אבל אינו מסוגל לייצר שיעור חלה ע"י צירוף שתי עיסות קטנות.

מה הדין ב"דעתו לאפות ממנה מעט" אבל אין שיעור חלה בעיסה הגדולה

ומעתה יש לדון מה הדין במי שעשה עיסה כשיעור מצומצם על דעת לבשלה, ודעתו לאפות ממנה מעט, הרי אין כאן שיעור חלה לא בהמעט שאפה ולא בעיסה הגדולה שדעתו לבשלה, האם זה מתחייב בחלה או לא.

דהנה בעלמא פסקינן ד"הלש עיסה כשיעור מצומצם חייב להפריש חלה, אע"ג שאחר שיפריש שוב לא יהיה שיעור חלה בעיסה" (נטעי גביראל' פ"ח סי"ב, ובאריכות ב'לקט העומר' פ"ה הערה ב). וי"ל דשם שאני דחייב בחלה כיון דהוי עיסה אחת, משא"כ בעושה עיסה ע"מ לבשלה ואפה ממנו מעט, הרי הן שני סוגים שונים ואינם מצטרפים ביחד כדי לייצר שיעור חלה, ומה שנאמר בשו"ע דחייב בחלה הרי זה רק כשיש שיעור חלה בעיסה הגדולה, ולא צריכים לצרף את העיסה הקטנה רק כדי להסיר את הפטור דבישול.

האם שני טעמים הוי גם כשאינו מבחוח אלא במילוי

והנה ב'לקט העומר' שם כשהביא את דברי החז"א כתב בסוגריים: "נראה דהיינו דוקא בענין שמבחוץ שייך קפיידא בנגיעה, אבל במה שבדעתו למלאות חלק מהעיסה במילוי שונה בתוך העיסה, אין קפיידא בנגיעה מבחוץ". ולכאורה כוונתו לדייק מדוגמאות המובאות בשו"ע וברמ"א: "האחת פת קיבר והאחת פת נאה... שיש באחת כרכום ובשנית אין בה", ששם הרי אינו רוצה שיעור כי הנגיעה של הפת קיבר או של הכרכום הורס את הפת נאה או במה שאין בו כרכום, משא"כ באם השינוי ביניהם אינו רק במילוי.

אבל לכאורה אין זה מתאים לדברי החז"א שהביא דוגמאות אחרות: "...ולעשותן

בדפוסים מיוחדים או למשוח פניהן של מקצתן בביצים ושמן וכיו"ב", ולכאורה "דפוסים מיוחדים" היינו שעושה את העיסה במדה וצורה מיוחדת, ועל כן אינו רוצה שיגע לזה עיסה אחרת שהורס לו את הצורה המיוחדת. ולכאורה הוא הדין שאינו רוצה שלחם ועיסה עם מילוי ויתערבבו.

ואולי זה הסיבה שהסוגריים הנ"ל שנמצאו בספר שהופיע בשנת תשמ"א (ונמצא באוצר החכמה) נשמט מה"מהדורה שניה מתוקנת" שיצא לאור בשנת תשמ"ח.



תענית של חתן ביום ועש"ק

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

זה לשון מכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע אל הרה"ח הר"מ שמואל דוד הלוי רייטשיק ז"ל, לקראת חתונתו בימי החנוכה תש"ט:

ב"ה. כ' כסלו תש"ט \ ברוקלין \ ידידי תלמידי הרב וו"ח אי"א מוה"ר שמואל דוד שי' \ שלום וברכה \ במענה על שאלתו אודות התענית, לסדרו ביום ועש"ק, והשי"ת יצליחם בגו"ר. \ בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א \ מזכיר...

לא באה לידינו לשון השאלה, אך יש בידינו להבהיר איזה עובדות: באותה שנה חל יום כ"ה כסלו ביום ב' לשבוע. לכן י"ל שיסוד השאלה הוא זה שבימי החנוכה אין החתן מתענה ביום חופתו, וכפי שציין המו"ל על כך לרמ"א סי' תקעג. ויש לשער שהשאלה האחת היתה אם צריך לצום ביום אחר במקום הצום ביום החתונה. (ב) אם כן, אולי יתענה ביום ראשון, ערב חנוכה. (ג) באם לאו, וצריך להקדים לשבוע שלפני החתונה ושלפני החנוכה, יש הרי האפשרות להתענות ביום חמישי, כ"א כסלו. אך ההוראה היתה לצום ביום ועש"ק, כ"ב כסלו.

בכמה ספרים הובא המנהג שכאשר החתונה מתקיימת ביום שאין מתענים, שיצומו יום קודם – ראה נטעי גבריאל-נישואין פ"ו ס"י, וש"נ. אבל טרם שמענו כן על מרחק של כמה ימים, והא קמ"ל, שיש להתענות גם כשיש הפסקה של כמה ימים בין הצום ליום החתונה.

למה לא הורה להתן שיצום ביום כ"ד כסלו, ערב חנוכה?

הנה דעת המחבר (סימן תרפו) מפורש: "בחנוכה ופורים מותר להתענות לפנייהם ולאחריהם". אך ראה שם בנו"כ בשם הב"ח שלכתחלה אין לקבוע תענית בערב חנוכה. וראה בארוכה בהשלמת ה'דברי נחמיי" לשוע"ר, סימן תר"ע ס"ו וס"ז

ובקו"א א' שם (בשוע"ר החדשים: כרך ד' ע' תפו-ט).

אולי להוסיף נימוק: יש לשער שהחתונה התקיימה בלילה, וא"כ היה החתן ממשיך בתעניתו גם כאשר כבר הגיע זמן החנוכה.

אך צ"ב למה היתה ההוראה לצום ביום ו' עש"ק? הרי בשוע"ר סי' רמט סי"ב הורה שאין ליחיד לקבוע תענית בערב שבת?

ואולי מונחת התשובה בתאריך המענה – ביום כ' כסלו, היינו ביום ד' לשבוע:

אם היה על החתן לצום ביום ה' לשבוע, כ"א כסלו, הרי היה עליו לקבל התענית ביום ד' מבעוד יום (כמבואר בשו"ע ס' תקסב ס"ה). ואע"פ שבחננים וכלות דעלמא אינו מן המוכרח שיקבלו התענית במנחה, היינו מכיון דגרירי בתר מנהגא דעלמא – שחתן וכלה מתענים ביום חופתם (ראה גטעי גבריאל שם פ"ה ס"ה). אבל בנדו"ד שאין הצום ביום החתונה, ודאי שהי' צריך קבלת תענית. ואולי היתה ההשערה שעד שיגיע מענה כ"ק לידי החתן, יהי' זה כבר ליל יום ה', ואז כבר אי אפשר לקבל התענית ליום המחרת. לכן הורה לו לצום ביום ועש"ק (ראה נימוקי ההיתר בשוע"ר שם ובקו"א סק"ה שם).



תחנון אחר השקיעה (גליון)

הנ"ל

מדי דברי אחזור למה שכתבתי מאז אודות מנהגנו לענין אמירת תחנון אחר השקיעה, ובגליון א'קעד השיב הרב ד.ג. על דבריי. ואולי הארכתני אז מדי בעניינים שאינם מוכרחים, אז אחזור על הדברים בקיצור:

בס' המנהגים רשום שאין מנהגנו ליפול ע"פ בסליחות, ונסמן שם לדברי הרקנטי שהנהיג להאריך בסליחות בכדי שיגיעו לנפילת אפים בשעה שהוא בודאי יום. היינו שהרקנטי חושש לנפילת אפים בספק יום ספק לילה. ומנהגנו לחשוש לדבריו.



מקלחת קודם תפילת שחרית

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם – מאנסי

נשאלתי – האם מותר לקחת מקלחת קודם תפילת שחרית.

תשובה – רק אם זה יעזור לו להתפלל יש מקום להקל לאחר שאמר ברכת השחר, אבל אם זה לא מוסיף לו כלום לתפילה, יש להחמיר שלא להתקלח עם סבון. ואבאר.

במשנה מסכת שבת (ט, ב) מצינו "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין. ואם התחילו - אין מפסיקין".

והאי סמוך למנחה היינו חצי שעה קודם מנחה גדולה. והטעם שאסור כתב רש"י (ד"ה לא למרחץ) שמא ימשך עד שיעבור הזמן.

מלשון המשנה שכתב רק "סמוך למנחה" ולא שחרית משמע דסמוך לשחרית אין איסור, וכך הוא דעת הרמב"ם (פ"ו מהל' תפילה ה"ד שמזכיר רק טעימה או עשיית מלאכה). אבל דעת הרשב"א (ברכות ט, א ד"ה ובני) דגם סמוך לשחרית אסור כל הדברים האסורים במנחה.

למעשה נפסק בשו"ע (סי' פט ס"ז) דסמוך לשחרית "מותר להסתפר וליכנס למרחץ, שלא גזרו אלא סמוך למנחה שהוא דבר המצוי".

וכל זה הוא סמוך לשחרית דהיינו מעלות השחר אבל לאחר עלות השחר לא מבואר, וכתב המשנ"ב (סקל"ו) דוקא סמוך לשחרית דהיינו קודם שעלה עמוד השחר מותר, אבל משעלה עמוד השחר גם זה אסור. והוא מהא"ר (סקי"ב) בשם פסקי תוס', והטעם משום דאסור לאדם לעשות חפציו קודם התפילה כדי שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל.

אולם דעת הכל-בו (דף ח ע"א) דדוקא שאר מלאכות אסור לעשות אחר עלות השחר, אבל להסתפר וליכנס למרחץ מותר אפי' אחר עלות השחר, דרק קודם מנחה חיישינן שמא ימשך אבל קודם שחרית שאין זה דבר מצוי לא גזרו. והא דלא אסור משום עשיית חפציו לפני התפילה, י"ל דס"ל להכל-בו דדוקא מלאכת משא ומתן אסור ולא צרכי הגוף.

למעשה מצדד הא"ר (בסי' רלה סק"ו) כפסקי התוס' דלאחר עלות השחר אסור. וכ"ד אדה"ז בשו"ע שלו דבנוגע סמוך לשחרית דהיינו קודם עלות השחר כתב (סי' פט ס"ח) "מותר ליכנס למרחץ ולהסתפר סמוך לשחרית שלא גזרו אלא סמוך למנחה שהוא דבר המצוי שרוב העם נכנסין שם ביום, אבל בשחר דבר שאינו מצוי הוא ולא

גזרו בו". ובנוגע לאחר עלות השחר כתב (סי' ע ס"ה) "במה דברים אמורים כשהתחיל באיסור ... שנכנס למרחץ ... לאחר שעלה עמוד השחר, שקודם עלות השחר מותר ליכנס למרחץ או להסתפר אפילו בסמוך לעלות השחר ממש כמ"ש בסי' פ"ט (אבל לאחר שעלה עמוד השחר אסור להתעסק בצרכיו עד שיתפלל כמו שיתבאר שם ואפשר דה"ה לקריאת שמע שהיא קבלת מלכות שמים ולא דמי לאכילה דה"ט שיתפלל על דמו)".

וכאמור כן פסק גם המשנ"ב שם ובכף החיים (סי' פט סקנ"ג). וכן כתב הגרש"ז אויערבך בהליכות שלמה (תפילה פ"ב ס"ח) "אין לרחוץ הגוף בסבון וכדומה קודם התפילה, אבל להשתטף במים בלבד אפשר דמותר". ובהערות (שם אות יא) כתב דלגבי רחיצה אולי אפשר להחשיבו כצורך התפילה והו"ל חפצי שמים, אבל עם סבון זהו צרכי עצמו בלבד ולא צורך התפילה ויש להחמיר. וכדבריו כתב גם בחוט שני (פסח, קובץ ענינים עמ' שז).

ונראה דאם ירחץ עם סבון זה יועיל לו להתפלל – גם זה נחשב כצורך תפילה ויש מקום להקל, בצירוף מש"כ הרמ"א (סי' פט ס"ג) "ויש מקילין לאחר שאמרו מקצת ברכות". והגם דהוא מסיים "וטוב להחמיר בזה", והוא משו"ת תרומת הדשן (סי' יח), ובשו"ע אדה"ז (שם ס"ד) כתב הלשון "ואינו נכון", מ"מ באופן שזה מסייע לו להתפלל י"ל דהוי כצרכי התפילה. ובפרט שלדעת הכל-בו מותר בכל אופן, כנלענ"ד.



הגיע לכותל מוצ"ש ולא קרע וחזר תוך ל' אם חייב בקריעה

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מו"צ בבית ההוראה יד הרמ"ה

מח"ס אהל יעקב

ירושלים עיה"ק, אה"ק

בענין קריעה במקום המקדש והעולה לנו לדינא בשאלה דומה ששאלו בקו ההלכה בית ההוראה הכללי:

שאלה: נשאלתי מאברך אחד שהגיע לכותל במוצאי שבת קודש והיה לבוש בבגדי שבת, והוא שכח או סבר שפטור מקריעה, כעת הוא חזר לכותל בתוך שלשים יום מאותו מוצ"ש האם הוא חייב בקריעה?

והנה יש לדון בשאלה דידן לפי מה שנחלקו גדולי הפוסקים האם חייבים לקרוע במי שמגיע לכותל המערבי במוצאי שבת או לא. ומתחילה נציין למח' ואח"כ נשתדל בס"ד לבאר מה הדין אם אחד היה חייב בקריעה וחזר תוך שלשים אם חייב לקרוע שוב, או אם אחד היה פטור מקריעה ושכח לקרוע וחזר תוך שלשים אם כעת הוא חייב בקריעה.

בקונ' שריד בית מקדשנו הובא בספר פנינת המקדש (עמוד שס"ו) כתב במוצאי שבת צריך לקרוע ואין להקל אף בלבוש בגדי שבת. וכן שמעתי מהגרי"ש אלישיב זצ"ל. ובספר הליכות אבן ישראל (עמוד שצ"ד) הביא דעת הגרי"ש פישר זצ"ל פסק שבמוצאי שבת צריך לקרוע. וראה עוד בשו"ת משנת יוסף חלק י' (סימן צ"ד) שגם כן העלה דבמוצ"ש אין פטור מקריעה.

אמנם בקונ' שם הביא מבעל המעיל שמואל הגרש"א יודלביץ זצ"ל להקל בזה, ובשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן ע"ג עמוד תל"ו) שהעלה שיש פנים בהלכה לפטור מקריעה גם במוצאי שבת כל שלבוש בבגדים שלבש בשבת. וכן נקט הגר"א נבנצל שליט"א הובא בספר ירושלים במועדיה הל' בין המצרכים (עמוד רמ"ה) שלפי המנהג שכשאין אומרים תחנון אין קורעים, אין צריך לקרוע במוצאי שבת לפני חצות הלילה.

והנה בשו"ע (סימן תקס"א סעיף ה') כתב שמי שהיה במקום המקדש וקיים חיוב קריעה, ושוב בא לשם תוך שלושים יום, הרי הוא פטור מקריעה. ויש לדון מה הדין אם ראה מקום המקדש ושכח לקרוע וחזר בתוך ל' יום האם עדיין פטור או לא.

ואם ננקוט כדעות הס"ל שבמוצאי שבת היה פטור יש לעיין מה הדין במי שהגיע לכותל בזמן שהיה פטור מקריעה, ושוב בא תוך ל' יום, האם כעת הוא חייב לקרוע. וכבר נשאל בזה בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג' (סימן נ"ב אות ד') לענין אם ראה בשבת ויו"ט פעם ראשון ואח"כ ראה תוך ל' לראייתו בשבת פשוט לענ"ד שצריך לקרוע, דהא לא דמי כלל למה שפותר המגן אברהם (סימן תקס"א ס"ק ו') לגבי מי שנולד בירושלים. ובמגן אברהם סובר דמי שבא לירושלים שחייב לקרוע כשיראה אך שהיה בשבת שהיא אסור לקרוע אינו פוטר וכיראה למחר ואיזה ימים אחרי כן, צריך לקרוע. ואף אם יאמרו איזה אינשי שיש מנהג שלא לקרוע בכה"ג, הוא טעות ואינו מנהג אף אם האמת שנהגו. וכן נקט לדינא בשו"ת שלחן הלוי חלק א' (פרק ט"ז שאלה ד'). וכן נקט בשו"ת משנת יוסף חלק ט' (סימן קמ"א).

אמנם בשו"ת מנחת שלמה חלק א' (סימן ע"ג) פסק להלכה למעשה שבכה"ג פטור מקריעה, דלא מבעיא אם ראה לראשונה בשבת ויו"ט, כיון דבשעה שראה וחל עליו חובת קריעה היה אסור להצטער מפני שבת או יו"ט, דשוב אינו חוזר ומתחייב אפילו בראיה שניה אם היא עדיין תוך ל' יום וכו', אלא אפילו בחול המועד גם כן נראה דלגמרי פקעה מיניה חובת קריעה, ואינו קורע לא במועד ולא אחר כך. וכן דעת הגר"ש

דבליצקי וצוק"ל. וראה עוד מה שכתב בזה בביאור יסוד הנ"ל בשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן של"ד), וכן בחלק ד' (סימן קל"א) וז"ל: ויש לעיין בעיקר הדין אם לא קרע בשעת ראייה אם קרע אח"כ, שהרי החורבן עדיין לפנינו, וכמו כן יש לדון בראה מקום המקדש בשבת אם קרע במוצאי שבת, וכ"ש בניד"ד יש לעורר בער"ש אם חייב לקרוע אח"כ באותו יום דשמא בשעת ראייה היה חייב ונפטר בזה, ובזכרוני שבשו"ת מהרי"ל דיסקין זצ"ל מצדד בזה שאולי חייב אחר כך. וממ"א ס"ס תקס"א משמע שקטן שראה בקטנותו והגדיל פטור שהרי ראה תוך שלשים, ולפי זה הוא הדין כשראה בשבת לא יתחייב אח"כ ששוב אין מצטער בראה תוך שלושים, אבל יתכן שבאותו יום (ואף בלילה שלאחריו) חייב לקרוע מכח ראייה דאותו יום שמרירותו עליו ועדיין הוא בצערו. אמנם אף בקריעה על המת מצינו שנחלקו בזה החתם סופר והתפארת למשה דהחתם סופר בתשובות יו"ד סי' שכ"ג ס"ל דכל קריעה שאינה בשעת החימום ממש שוב אינו קרוע ואינה אלא קריעה של תפלות, אך לדעת התפארת למשה יכול לקרוע על מתו אף במוצאי שבת אם היה היציאת נשמה בשבת, וכתב דזהו כל זמן שלא נקבר, והובא מדבריו בפת"ש סימן ש"מ ס"ק ג' וא"כ ה"נ אפשר דיש לדמותו שבאותו יום ממש עדיין מרירותו וצער החורבן עליו, ועוד שהרי החורבן לפנינו, ואפשר שלעולם חשיב כמו שלא נקבר, אך לדעת החת"ס בודאי פטור. (וע' עוד בזה בפת"ש שם סקט"ו), וכיון שבענין קריעה על המקדש נהגו בזמנינו בכמה קולות עמש"כ במועדים וזמנים חלק ז' סימן רנ"ח, נראה שגם בזה הקילו, ואם לא קרע בשעתו תו אינו קרוע. (ואולי יש לצדד שבפעם ראשונה מריר כאבל, ודומה לזה כקריעת אבילות, ואח"כ חייבו חז"ל כל שלשים יום, ומצותה בשעתו דוקא ובנדחה נדחה).

ולענין הלכה למעשה ראיתי בספר פנינת המקדש (עמוד שס"ב) שהביא ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל כי גם אם מסברא נראה לחייב בקריעה, כהדעה הראשונה לעיל, מ"מ לא נהגו כן, ואין עושים קריעה לתוך שלשים לראיה, גם אם היא היתה בזמן האסור בקריעה. וכן הוא בספר הערות על מסכת מועד קטן דף כ: כ, שאמר הגרי"ש אלישיב הגם שיש מהאחרונים שהצריכו לקרוע בכה"ג, מכל מקום המנהג להקל בזה. וכן הובא עוד בספר מעדני שלמה (עמוד קע"ט) כי אין נוהגין בזה כהאגרות משה.

ובנידון דידן אף את"ל שננקוט כדעות הס"ל שבמוצ"ש היה פטור, אז באותו זמן שכח לקרוע, ולכן יש לדון מה הדין כששכח לקרוע ביום שהיה חייב, ואח"כ הגיע שוב למקום המקדש תוך ל' יום האם חייב כעת לקרוע.

ושוב בשו"ת מנחת שלמה שם דן בזה גם כן וכתב שם צדדי הספק, וז"ל: נתעוררתי לחשוב דאולי כמו ברואה ים הגדול או מלך או אילני דמלבבלבי בניסן, הרי מסתבר שאם עבר ולא בירך בפעם ראשונה, דמברך שפיר בפעם ב', אע"ג שעדיין הוא תוך ל' לראיה ראשונה. והכי נמי גם כאן, אפשר דבכל פעם שרואים את המקדש בחרבנו ראוי

הצטער ולקרוע, אלא שא"כ נמצא כל הבגד קרעים, ולפיכך לאחר שכבר קרע שוב אינו חוזר וקורע, אבל אם לא קרע בפעם הראשון אפשר דבראיה שניה שפיר צריך לקרוע אפילו בתוך שלשים. והעלה לדינא שיותר מסתבר כמו בקריעה על מת צריך להיות דוקא בשעת חימום, כך גם כאן שיערו חכמים שרק ראייה ראשונה הוא דחשיב שעת חימום, ולא מה שחוזר ורואה אח"כ תוך ל' יום. וכך נקט הגרי"י פישר זצ"ל. וראה עוד בשו"ת אבני ישפה חלק ב' (סימן נ"ד).

ובספר פנינת המקדש (עמוד ש"ס) הביא מהגרפ"א פאלק זצ"ל דודאי שאין לקרוע בראיה שניה תוך שלשים יום לראיה ראשונה, הגם שלא קרע בפעם הראשונה ומשום שחיוב הקריעה הוא דוקא בשעת חימום, וכמו דאיתא אר"ח (סימן רכ"ב סעיף א') דמברכים שהחיינו על שמועות טובות, דפשוט הדבר שאין לברך אלא דוקא בשעת השמועה ממש, כשמרגיש השמחה בלבו, ואינו יכול לברך ברכת שהחיינו על שמועה טובה, ששמע לפני כמה ימים, כך הוא הדין הכא דדוקא בפעם ראשונה שראה המקומות הנ"ל לאחר ל' יום הוא מרגיש צער אמיתי, ודוקא אז הוא חייב בקריעה. [ואף שיש חולקים על הסברא הנ"ל כמו ששמעתי ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א שאם עדיין מרגישים את השמחה יכול לברך שהחיינו, מ"מ ההכרעה לדינא הוא מה שנוהגים למעשה].

עוד הלכה פסק הגרא"פ פאלק זצ"ל שאפילו אם אחרי הראיה הראשונה יצא מארץ ישראל לגמרי, ושוב חזר לארץ הקודש ובא תוך ל' יום למקום המקדש אינו קורע. וביאר שם, דהדבר דומה להלכה שיש חיוב לברך על ראיית הרים וכיו"ב, דהדבר פשוט כי מי שראה דברים המחייבים ברכה, ולא בירך, ויצא לארץ אחרת, ושוב חזר אל הארץ הראשונה תוך שלשים, שאינו מברך עתה. והוא הדין לענין חיוב קריעה על ראיית מקום המקדש, דכל שראה זו היא תוך שלשים יום לראיה קודמת, אין לקרוע, גם אם לא קרע בפעם הקודמת, ואף יצא מן הארץ וחזר אליה, עכ"ד.

העולה לדינא: מי שהגיע למקום המקדש במוצאי שבת, והוא שכח לקרוע או שסבר שפטור לקרוע את בגדי שבת שלבש, ושוב חזר למקום המקדש תוך ל' יום מאותו מוצ"ש פטור מלקרוע שוב הבגד שלובש אע"פ שבפעם השניה שהגיע בתוך ל' יום הוא מהימים שחייבים לקרוע.



חיתוי מעט בתבשיל שנתבשל כמאב"ד לשיטת אדה"ז

הרב מנחם מענדל מרזוב

כולל אברכים שע"י בית הכנסת אנ"ש

בשבת (לו, ב): "תניא חנני' אומר כל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר לשהותו על גבי כירה אע"פ שאינו גרוף ואינו קטום".

ומצינו כמה ביאורים בסברת חנניא:

בכמה ראשונים כתבו שכיון שראוי לאכילה ע"י הדחק אין לחשוש שיחתה לבשלו יותר (כ"כ ביראים. וכן משמע בלבוש. וכן משמע במנחת כהן (שער ב' פ"ה)).

וברא"ש (פ"ג ס"א) כתב בשם גאון "כיון דבשיל כמאב"ד מטיא קדירה בעידנא ולא אתי לחתויי בגחלים". וכ"כ במאירי (על משנה העשירית (בלשונו), באה בהמשך למשנה ה') "אין לגזור בחיתוי גחלים בשיעור זה. . שבלא חיתוי ימהר להגמר צלייתו וראוי לאכילה בלילה" וכ"כ במהר"ם (לו, ב תוד"ה לא יתן).

ואדה"ז (סרנ"ג ס"ח) הביא ב' טעמים אלו להלכה, ובלשונו ש"בנתבשל כבר כמאב"ד קודם כניסת השבת, שאז אין לחוש לחיתוי, שאף בלא חיתוי יכולה להתבשל כל צרכה לצורך הלילה כיון שנתבשלה כבר חצי בישולה מבעוד יום, וגם היא ראויה כבר להאכל ע"י הדחק בבישול זה שמבעוד יום".

והנה בתוס' (ריש פרק במה טומנין) הקשו אמאי התיר חנניא להשהות אחרי שנתבשל כמאב"ד ולא חייש שיחתה, ובהטמנה אסרו גם אחרי כן. וכתבו שיש לחלק ביניהם, שבשהי' "אין חיתוי מעט מועיל לו, שהרי מגולה הוא ושליט בי' אורא, אבל הטמנה שעושין לצורך מחר והוא מוטמן, יש לחוש שמא יחתה, שמעט חיתוי מועיל לו שיתפס חומר".

ובשפת אמת כתב לבאר כוונת התוס', ובהקדים שצ"ב, דאם אין חיתוי מעט מועיל בשהי', א"כ אמאי אסרו להשהות קודם שהגיע למאב"ד. וכתב דכוונת התוס' היא, שבכדי שחיתוי יועיל בשהי' בעינן חיתוי מרובה, ואם לא נתבשל עדיין כמאב"ד חיישינן שיטרח כיון שצריך למאכלו, אבל אם נתבשל כבר כמאב"ד לא חיישינן שיטרח ויעשה חיתוי מרובה.

ולפי זה אפשר לומר שזהו עוד טעם שחנניא מתיר במאכל אחרי שנתבשל כמאב"ד, שאם הי' חיתוי מעט מועיל הי' באמת אוסר, וסובר שכיון שנתבשל כבר לא

חיישינן לחיתוי מעט. והיינו דלטעם הא' שנתבאר לעיל, כל שהדבר ראוי לאכול אין לחשוש לחיתוי אפילו אם הוא בלי טורח, אבל לפי סברא זו, אם באמת לא הי' טורח היינו חוששין לחיתוי גם אחרי שנתבשל כמאב"ד, ורק כיון שבעינין לחיתוי הרבה בזה הוא שאינו טורח. ובזה יש לבאר ג"כ מחלוקת חנניא ורבנן שנחלקו בדעת האדם, אם יטרח ויעשה חיתוי מרובה אם הוא כבר ראוי לאכילה אלא שלא נתבשל כל צרכו, ולרבנן יתהר הרבה אפילו בכדי שיתבשל כל צרכו ואפילו בשביל הצימוק (שמצטמק ויפה לו).

ולפירוש השפ"א בדברי התוס', קצת צ"ב מה שכתבו התוס' שהטמנה עושינן "לצורך מחר", דלכאורה מה נוגע פרט זה לביאור התוס'.

והנה הרא"ש (פ"ד ס"א. ועד"ו בתוה"ר) כתב לחלק "דסתם משהה קדירה על גבי כירה בלא הטמנה לצורך אכילת לילה הוא משהה, כיון שמניחה מגולה, וחתווי כל דהו אינו מועיל לה כיון שהיא מגולה ושליט בה אוירא. וגם אין צריך כל כך חיתוי לצורך אכילת הערב. אבל סתם הטמנה היא לצורך מחר, וצריך חיתוי שלא יתקרב, ומעט חיתוי מהני להחזיק החום כיון שהוא טמון, הלכך אפילו מבושל כמאב"ד אסרו כו".

ולשון הרא"ש צריך ביאור הרבה, דלכאורה הם ב' טעמים שונים: א) אם חיתוי מעט מועיל בשהי'. ב) אם צריך חיתוי אחרי שנתבשל כמאב"ד. ואמאי ערבבם יחד. [וראה בק"נ (אות ג') שתיקן לשון הרא"ש באופן שמבואר בדבריו ב' טעמים. אבל בתוה"ר הלשון הוא בשוה ממש למש"כ ברא"ש, ולפי תיקונו צריכים לתקן גם שם²²].

ובדברי אדה"ז מבואר לכאורה, שלומד בכוונת הרא"ש שאינם ב' טעמים שונים, אלא ששניהם משלימים זה את זה, וזה לשונו (סרנ"ז ס"א): "ואינו דומה להשהייה שמותר להשהות על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה כל שהתבשיל נתבשל כמאכל בן דרוסאי מבעוד יום, לפי שסתם הטמנה היא לצורך מחר, שמטמינה ומכסה שלא תתקרב עד למחר, ולפיכך צריכה יותר לחיתוי כדי שלא יתקרב התבשיל בכל הלילה, אבל סתם שהייה היא לצורך הלילה, שהרי מניחה מגולה ולכך אינה צריכה כל כך לחיתוי כל שנתבשלה כמאכל בן דרוסאי מבעוד יום, ואפילו אם משהה אותה עד למחר אין לחוש לחיתוי, לפי שאין מעט חיתוי מועיל לה לשמור חומה עד למחר כיון שהיא מגולה".

ומה שמבואר בדבריו לכאורה הוא, שבשהי' המאכל הוא לצורך הלילה, ואם כן הנחתו על האש הוא בעיקר לצורך בישולו ולא לצורך חימומו. ובאמת שלענין זה יכול להיות שמועיל גם מעט חיתוי, אלא שבזה הסיבה שאין אנו חוששין בשהי' הוא כיון שנתבשל כבר כמאב"ד, והוא מהטעמים שהביא לעיל סרנ"ג (שהם ב' טעמים

22) ואפי' לפי תיקון הק"נ, עדיין אינו מבואר בדבריו שהם ב' דברים שונים, ולא כתב 'ועוד', וכמו שכתב הר"ן שיובא להלן, ועדיין יש לומר כמו שנתבאר בדברי אדה"ז.

הראשונים שהובאו כאן וכמו שנתבאר לעיל). ובפרט זה אין חילוק בתועלת החיתוי בין שהי' להטמנה, אלא החילוק הוא מהו כוונת האדם, אם צריך גם החום כיון שהוא לצורך מחר או שאין צריך את החום, והסיבה שחוששים יותר בהטמנה יותר הוא כי אז צריך גם החום, ולא רק הבישול. אלא שעדיין יש מקום להקשות, שיש מקרים שגם בשהי' שמששה לצורך מחר, והרי אפי' שהוא מבושל כבר, מכל מקום יועיל לו חיתוי לשמור החום, ולענין זה כתב הרא"ש עוד פרט, שבזה חלוק המציאות בין שהי' להטמנה, שבשהי' אין חיתוי מעט מועיל לענין זה לשמור חומה עד למחר, כיון שהוא מגולה [ולחיתוי מרובה, אף פעם לא גזרו].

ומה שמבואר בדבריו לכאורה הוא, שבשהי' המאכל הוא לצורך הלילה, ואם כן הנחתו על האש הוא בעיקר לצורך בישולו ולא לצורך חימומו. ובאמת שלענין זה יכול להיות שמועיל גם מעט חיתוי, אלא שבזה הסיבה שאין אנו חוששין בשהי' הוא כיון שנתבשל כבר כמאב"ד, והוא מהטעמים שהביא לעיל סרנ"ג (שהם ב' טעמים הראשונים שהובאו כאן וכמו שנתבאר לעיל). ובפרט זה אין חילוק בתועלת החיתוי בין שהי' להטמנה, אלא החילוק הוא מהו כוונת האדם, אם צריך גם החום כיון שהוא לצורך מחר או שאין צריך את החום כיון שהוא לצורך הלילה ואינה מתקררת כל כך, והסיבה שחוששים יותר בהטמנה יותר הוא כי אז צריך גם החום, ולא רק הבישול. אלא שעדיין יש מקום להקשות, שיש מקרים שגם בשהי' שמששה לצורך מחר, והרי אפי' שהוא מבושל כבר, מכל מקום יועיל לו חיתוי לשמור החום, ולענין זה כתב הרא"ש עוד פרט, שבזה חלוק המציאות בין שהי' להטמנה, שבשהי' אין חיתוי מעט מועיל לענין זה "לשמור חומה עד למחר", כיון שהוא מגולה [ולחיתוי מרובה, אף פעם לא גזרו].

ומה שמבואר בדבריו לכאורה הוא, שלא נאמר כאן שום סברא שלא יועיל חיתוי מעט בשהי' לצורך הערב, דכל מה שאין חיתוי מעט מועיל הוא לרק לענין זה "לשמור חומה עד למחר" בדבר מגולה, ולענין זה לא נאמר כלל סברא זו, דבאמת גם חיתוי מעט מועיל, והסיבה שאין אנו חוששים לזה הוא מטעמים אחרים, וסברא זו שאין חיתוי מעט מועיל נאמר רק לענין לשמור החום לצורך מחר, שאפי' אם נתבשל כבר המאכל, מכל מקום הרי צריכים לשמור החום, ולזה לא יועילו הסברות שכתב אדה"ז בסרנ"ג שהובאו לעיל (דהם סברות רק לענין בישול), ולזה קאמר שבדבר מגולה אין תועלת בחיתוי מעט שיהי' לה פעולה על חמימות המאכל שישאר עד למחרתו.

[וגם לאופן זה עדיין אין לשון הרא"ש מיושב כל צרכו. ומכל מקום ממה שהרא"ש ערב דבריו משמע שהכל הוא טעם אחד ולא ב' טעמים, אלא שהם ב' פרטים בטעם אחד].

ומהמראי מקומות דפוס ראשון שמצויין לדברי התוס' מבואר שאדה"ז למד כן גם בכוונת התוס', והמשמעות בדברי התוס' הוא לכאורה מזה שהתוס' הוסיפו

בדבריהם שהטמנה הוא לצורך מחר, דלכאורה אין מובן לדבריהם וכו"ל, וע"כ שגם כוונת התוס' הוא כזה.

ועיין במהר"ם שגם למד עד"ז בכוונת התוס', אלא שבפרט אחד כתב אחרת, שלדעתו הא דכתב הסברא דחיתוי מעט הוא לא רק אם צריך לצורך מחר, אלא גם אם כבר נצטנן ורוצה לאכלו חם בלילה, ובדבריו מבואר לכאורה שחיתוי מעט אינו מועיל כלל לענין חימום בשהי', גם לצורך הערב, ובדברי אדה"ז מדוייק לכאורה שהא דאין חיתוי מעט מועיל הוא רק לענין זה שיועיל החימום לצורך מחר.

אבל בר"ן כתב ב' תירוצים אלו, וכתב 'ועוד' ביניהם, ומבואר שלדעתו הם ב' תירוצים שונים (ולפ"ז צ"ב קצת בהמראי מקומות דהוצאה החדשה, שהוסיפו לציין גם לר"ן, ולכאורה בדבריו מבואר דלא כדברי אדה"ז שאינם ב' תירוצים שונים, ומקור דברי אדה"ז באמת אינם מדבריו).

וא"כ מובן אמאי לא הביא אדה"ז טעם זה דחיתוי מעט לטעם אמאי מתיר חנניא אחרי שהמאכל הוא כמאב"ד, די ש לומר שבאמת חיתוי מעט אכן מועיל לענין זה, אלא שאין אנו חוששין מחמת הטעמים האחרים. ועדיין צ"ב קצת, אמאי לא הביא הביאור שגם במשהה לצורך מחר ורוצה לשמור החום שגם בזה אין מקום לחשוש כאן. ואולי יש לומר, שדעת אדה"ז, שכיון שעיקר השהי' עושים לצורך הלילה, אז לא שייך לגזור על היוצא מן הכלל, שמא ישהה לצורך מחר, דגם אם חיתוי מעט הי' מועיל באמת היינו מתירין השהי', ולכן לא הביאו בטעם אמאי מותר לשהות לחנניא, אלא שבסרנ"ז הוסיף שאלבא דאמת גם חשש זה לא שייך בשהי'.

ולעיל נתבאר שבשפת אמת מבואר שדעת התוס' שלחיתוי מעט חוששין תמיד, גם אחרי שנתבשל כמאב"ד, (ודלא כמו שביאר אדה"ז סברא זו שמדבריו מובן שיש מקום לומר שחיתוי מעט מועיל גם אחרי שנתבשל כמאב"ד, ואין לחשוש לחיתוי מועט אלא לענין לשמור החום ולא לענין הבישול מצד הטעמים האחרים), ומצינו כמה מקומות שמשמע בדבריהם כסברא זו.

דעיין ברשב"א (לו, ב) שהביא את דעת רה"ג דרב ששת משמי' דר"י (שסובר שכל שנתבשל כמאב"ד מותר להשהות) ורב שמואל בר יהודה משמי' דר"י (שמותר להשהות רק דבר שמבושל כל צרכו, אבל אז מותר גם במצטמק ויפה לו) לא פליגי, דגם אחרי שאנו יודעים שמותר להשהות דבר שנתבשל כמאב"ד, מכל מקום הו"א שאסור להשהות דבר שנתבשל כ"צ ומצטמק ויפה לו (וזה קמ"ל רב שמואל בר יהודה), וטעם הדבר הוא שהו"א שאז "איכא למיגזר, כיון שבחיתוי מועט כדי לצמקן סגי לי", דלמא יהיב דעתי' ומחתה", וכתב עוד לדיעה זו, שמ"ד מצטמק ויפה לו אסור, מכל מקום סובר כחנניא שמה שנתבשל כמאב"ד מותר, אלא שסובר שאכן יש להחמיר במצטמק ויפה לו כיון שחיתוי מעט מועיל לו. ומבואר להדיא סברא זו, דכל שמועיל

חיתוי מעט, איכא למיגזר גם אחרי שנתבשל כמאב"ד בשביל גמר הבישול (גם שלא לצורך החימום).

עוד מצינו שיש סברא לומר שמאכל שנתבשל כמאב"ד חמור דינו בתנור יותר מבכירה (הן בסברא²³, והן לפועל שמצינו ראשונים שסוברים שגם חנניא עצמו לא הקיל לענין תנור²⁴), ובראש יוסף (לח, א ד"ה אבל. ועד"ז במש"ז סק"ג) ביאר את הסברא בזה "בכירה דוקא אמר חנניה משהין כמאב"ד, ומינה הא תנור דחומו רב אסור כמאב"ד, דחיתוי מעט יועיל לקרב בישולו, משא"כ כירה בחתוי מעט אין פועל וקידרא בעידנא מטיא לי", ומבואר מדבריו שכל שמועיל חיתוי מעט, יש לחשוש גם לענין הבישול גם אחרי שנתבשל כמאכל בן דרוסאי.



עניני הליכה ל'אוהל' הק' (ב)

- הערות, ציונים ובירורים -

(שבעים שנה להנהגת קודש זו)

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

א. ימים שאין הזמן גרמא

א. כ"ק אדמו"ר לא הלך מעולם ל'אוהל' לא בשבת קודש ולא ביו"ט (וגם לא הורה לאחרים ללכת), והדברים עתיקים. ולהעיר מ'דרכי חיים ושלום' אות תשפב-תשפג.

ב. גם בחוה"מ לא נסע ל'אוהל' מעולם, מלבד יום הושענא רבא שנסע פעמיים: בשנים תשי"א-תשי"ב [ומפי השמועה שגם באחד השנים האחרונות (תש"נ-תשנ"ב) עלה במחשבה לנסוע ל'אוהל' בהושענא רבא, אלא שלא אסתייעא מילתא ולא נסע בפועל].

ג. גם בר"ח לא נסע כ"ק אדמו"ר ל'אוהל' - במשך יותר מארבעים שנה! אמנם בר"ח מנ"א תש"נ נסע ל'אוהל' להפתעת הכל (וסיפר המשב"ק שכ"ק אדמו"ר אמר שזהו יום ההילולא של אהרן הכהן ולכן מתאים לנסוע ל'אוהל'). ורווחה ההשערה אצל

23) כן מבואר בדברי הפמ"ג במש"ז סרנ"ג סק"ג ובמנורה הטהורה סרנ"ג סק"א.

24) כן הוא דעת הסמ"ג והסמ"ק, וכ"כ בעה"מ (יח, ב ובסוגיא דריש כירה, אלא שכתב שרה"ג לא כתב כן ולפועל פוסק כרה"ג), ובראש יוסף המצויין לקמן דייק כן גם בדעת רש"י (יח, ב ד"ה ובשיל שפיר דמי).

חסידיים לקשר נסיעה יוצאת מן הכלל זו עם המצב המיוחד שהי' אז כאשר "מלך פרס מתגרה במלך ערבי כו", כידוע בשיחות הקודש מאותה תקופה.

ד. בשנים תנש"א-תשנ"ב נסע כ"ק אדמו"ר ל'אוהל' פעמיים בימי ר"ח, וכד דייקת שפיר הי' זה כעין 'תשלומין' לנסיעת ער"ח. והיינו: הקפיד רבינו לנסוע בער"ח ל'אוהל' (ראה להלן סעיף כז); אמנם בשנת תנש"א החל מצב חדש, שכ"ק אדמו"ר הי' עסוק בכל יום ראשון בשבוע בחלוקת הדולרים, ולא נסע ל'אוהל' עוד בימי ראשון כלל (יוצא מן הכלל הי' ער"ה תשנ"ב) – ובכן, כאשר חל ער"ח ביום ראשון בשבוע, השלים כ"ק אדמו"ר ונסע ל'אוהל' למחרת, ביום שני (אף שהוא ר"ח). וכך הי' בר"ח טבת תנש"א ובר"ח שבט תשנ"ב – ששניהם חלו ביום שני בשבוע, ונסע בהם כ"ק אדמו"ר ל'אוהל' לאחר שלא הי' בער"ח. וק"ל.

ה. לא נסע כ"ק אדמו"ר ל'אוהל' בימי תענית – הן בתענית ציבור, והן בתעניות בה"ב, ואפילו בימים שהוכרזו במיוחד ל'תענית שעות'. ובפשטות הוא משום שיש קפידיא לשתות לפני ההליכה ל'אוהל', ולא ללכת לשם בתענית ממש.

ו. לא מציינו שיסע כ"ק אדמו"ר ל'אוהל' בפורים (גדול), וכן לא בערב פסח (אמנם לא ידוע על איזה דיוק בזה, ויתכן שהוא פשוט מצד טרדות ועבודת היום). אך נסע בשושן-פורים וכן בפורים קטן.

ב. "מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו"

ז. כ"ק אדמו"ר הקפיד מאז ומקדם לנסוע ל'אוהל' בכל ערב ר"ח. ולהעיר מדרכי חיים ושלום אות תתרכג: "רבינו נהג לילך כמעט בכל ער"ח על ציוני קברות אבותיו הק"י [אך בשנת תשל"ח היו כמה פעמים שלא הלך, מחמת מצב הבריאות כו]."

ח. כשחל ער"ח בשבת קודש, הי' מקדים ונוסע ביום חמישי. ופעמים רבות שהקדים לנסוע ביום חמישי גם כשחל ער"ח ביום שישי. – ודבר חידוש הי' בער"ח אלול תשמ"א, שער"ח חל בש"ק, ולא הלך ל'אוהל' ביום שישי כ"ח מנ"א, ואף לא ביום חמישי כ"ז מנ"א שהי' 'תענית שעות', אלא הקדים ליום רביעי כ"ז מנ"א.

ט. משנת תשכ"ה ואילך החל כ"ק אדמו"ר לנסוע ל'אוהל' בקביעות בט"ו בחודש. וכשחל בשבת קודש הי' נוסע ביום חמישי או שישי, ולפעמים נסע ביום ראשון ט"ז בחודש.

י. כשחל ט"ו בחודש – אייר או מרחשון – באחד מימי תענית בה"ב, הקדים בדרך כלל ונסע ביום שלפניו, י"ד בחודש.

יא. בשנים האחרונות נהג כ"ק אדמו"ר לנסוע ל'אוהל' בקביעות פעמיים בשבוע – ביום ראשון וביום חמישי. ובהמשך הזמן, כשהתארכה 'חלוקת הדולרים' ביום ראשון (והיו פעמים שמחמת השעה המאוחרת לא נסע ל'אוהל', כגון בט' שבט תש"נ)

– שינה כ"ק אדמו"ר את יום הנסיעה מיום ראשון ליום שני, והי' נוסע בשני ובחמישי.

ג. ימי סגולה

יב. בימי סגולה רבים במשך השנה נהג כ"ק אדמו"ר לנסוע ל'אוהל', והיו בזה שינויים בין השנים – ובכללות במשך השנים הוסיף לנסוע עוד ועוד מה שלא נסע בשנים שלפנ"ז (ויש להעיר לכאורה, שהחל משנת תשכ"ה כשהי' נוסע ל'אוהל' הי' פוקד גם מקום מנוחתה כבוד של אמו הרבנית חנה נ"ע, ויתכן שחלק מהימים שנוספו עם השנים היו שייכים לזה. ודו"ק ועצ"ע).

יג. כמעט ולא מצינו יום שבו נסע כ"ק אדמו"ר בקביעות ממש באופן של "חוק ולא יעבור", וברובם כולם של ימי הסגולה היו שינויים משנה לשנה. ופשיטא שכאשר חל היום בש"ק לא הי' נוסע באותו יום עצמו, ופעמים רבות גם כשחל היום בעש"ק הי' מקדים הנסיעה ליום שלפניו (יום חמישי). וכן אירע גם כשהי' היום חל באמצע השבוע – שמטעמים שונים הי' מקדים הנסיעה לערב היום או דוחה אותה לאחד הימים הסמוכים.

יד. בשנים האחרונות הרבה לנסוע בעש"ק גופא (בשונה מהשנים שלפני כן שהרבה פעמים הקדים הנסיעה ליום חמישי), אמנם לאידיך – בשנים תנש"א-תשנ"ב לא נסע ביום ראשון כלל (מפאת עבודת הקודש ב'חלוקת הדולרים'. וראה לעיל סעיף כד).

טו. כמדומה שהיום היחיד שבו נסע כ"ק אדמו"ר ל'אוהל' ביום זה ממש, בכל שנה ושנה ללא שינוי, הוא ערב ראש השנה [והמיוחד ביום זה ראו גם בזה שבשונה ממנהגו ברוב ימי השנה, הי' חוגר 'גארטל' מעל הסירטוק בדרכו ל'אוהל'].

טז. יום נוסף שבו הקפיד כ"ק אדמו"ר לנסוע ל'אוהל' בו ביום, הוא ל"ג בעומר. והי' נוסע ביום זה עצמו, גם כשחל בעש"ק. – ולהעיר מדברי תורה (מונקאטש) מהדורא תמינאה אות כח.

יז. גם ביום הולדתו י"א ניסן הקפיד כ"ק אדמו"ר לנסוע ל'אוהל', אם כי היו פעמים נדירות שבהן נסע למחרת – בי"ב ניסן (וראה התועודות תשמ"ב ח"ב ע' 1084).

יח. אף בכ"ה אדר נסע כ"ק אדמו"ר ל'אוהל' בקביעות, והבינו שהוא משום שביום זה הוא יום הולדתה של הרבנית חי' מושקא נ"ע [ובספר 'בכל ביתי נאמן הוא' ע' 410 מסופר בשם הרבנית נ"ע שהעידה שכ"ק אדמו"ר נוסע ל'אוהל' לכבוד יום הולדתה בשני האדרים – הן באדר א' והן באדר ב']. ולהעיר, שבכמה אגרות קודש מספר כ"ק

אדמו"ר על היותו ב'אוהל' ביום כ"ה אדר, ומבאר שהוא "יום שנברא העולם"²⁵.

יט. בכ"ה אלול נסע כ"ק אדמו"ר בקביעות ל'אוהל' [ולהעיר מדברי ה'בן איש חי' בספר 'לשון חכמים' (סוף חלק א): "ביום כ"ה באלול תזהר בו לקדשו ביותר, וסמוך לבין השמשות של ליל כ"ה תעשה טבילה .. ועוד חמש טבילות .. כי כ"ה אלול הוא ה' יום ראשון דששת ימי בראשית, שנברא בו אור החסד .. ותרבה בו צדקה, ותדליק אתה או אשתך באותה הלילה חמשה נרות .. ואם יזדמן אותו יום שמוציאין בו ספר תורה תעלה לספר תורה בציבור"]. ואם חל בש"ק ה' נוסע ביום ראשון כ"ו אלול.

כ. בכללות נראה שהשתדל כ"ק אדמו"ר לנסוע ל'אוהל' הן בימי ההילולא והן בימי ההולדת של רבותינו נשיאינו, אם כי (כנ"ל) היו בזה שינויים משנה לשנה. ולדוגמא – בט' כסלו הרבה פעמים לא נסע, כיון שנסע למחרתו בחג הגאולה י"ד כסלו; ולאידך – כמה פעמים שחל י"ד כסלו בעש"ק לא נסע ביו"ד כסלו אלא רק ביום חמישי ט' כסלו. וכהנה רבות.

כא. בהרבה שנים נסע גם ביום הולדתו של משה רבינו – ז' אדר (ועל הרוב נסע בשני האדרים, הן ז' אדר א' והן ז' אדר ב'). וכמו כן ביום ההילולא של האריז"ל – ה' מנחם אב (ופשיטא שנסע בל"ג בעומר, הילולא דרשב"י, כנ"ל סעיף לו). אמנם לא נסע ל'אוהל' ביום ההילולא של אביו כ"ק הגרלוי"צ זצ"ל, כ"ף מנחם אב (ברוב השנים).

כב. לאחר תקנת "הרמב"ם היומי", החל כ"ק אדמו"ר לנסוע ל'אוהל' ביום ההילולא של הרמב"ם – כ"ף טבת (אך לא נסע ביום הולדתו, ערב פסח, וראה לעיל סעיף כו).

כג. בהרבה שנים נסע כ"ק אדמו"ר ל'אוהל' ביום היארצייט של זקנו הרה"ג הרה"ח ר' מאיר שלמה נ"ע – כ"ג אלול, וכן ביום היארצייט של אחיו ז"ל – י"ג אייר. וראה לעיל סעיף לב.

כד. ביום ההילולא של בעל ה'ציון' – כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ – הוא י"ד שבט, הנה בשנים הראשונות ובשנים האחרונות ה' כ"ק אדמו"ר נוסע ביום זה ל'אוהל', כפשוטו, אמנם בשנת תשכ"ה שינה הנהגתו ולא ה' נוסע ביום זה ל'אוהל' אלא בימים הסמוכים (וכן נהג עד תשמ"ח). ורווחה ההשערה שהוא משום שביום זה רבו הבאים

25. באגרת מתש"י כותב – "בהיותי על הציון ביום שנברא העולם, הוא כ"ה אדר".

בעל שם, הו"י ז"ל כ"ה אלול נסע ביום זה ל'אוהל'.

הצ"ח ז"ל, דאבר נב"ל, וקצת אבר הל"י ש' בולטו אה שדמ"ח או קנה דהי"ח בה' והצ"ח

ה' החת"ח פ"ה דהי"ח על הציון דיו"ד שני"ע, הוא כ"ה אדר.

אבר סג"ח שני"אודסס"ה

Handwritten signature

לה'ציון', כמובן, והעדיף כ"ק אדמו"ר להיות שם ביחידות.

כה. כעין זה הי' בנוגע ליום ההולדת וחג הגאולה של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ – י"ב תמוז, שבכמה שנים לא נסע כ"ק אדמו"ר ל'אוהל' ביום זה עצמו אלא בימים הסמוכים, ורווחה ההשערה הנ"ל שהוא משום שביום זה רבים הבאים ל'ציון'. ועצ"ע.

כו. בימי החנוכה לא נמנע מלנסוע ל'אוהל', ובהרבה שנים נהג לנסוע בערב חנוכה (וראה התועדויות תשמ"ח ע' 90 הערה 22), וכן ב'זאת חנוכה'.

כז. כמו כן לא נמנע מלנסוע בפורים קטן, ובשושן-פורים קטן וגדול.

כח. משנת תשמ"א ואילך החל לנסוע בקביעות ב'אסרו חג' של שלושת הרגלים (ובפשטות התחילה הנהגה זו דוקא אז, משום שבשנים שלפני כן הי' מקבל ביום זה ל'יחידות' את האורחים וכו', ומאז הפסיק לקבל ל'יחידות פרטית').

כט. בשנים האחרונות אירע הרבה שנסע בערב חג הסוכות ובערב חג השבועות, אמנם בשנים הקודמות כמעט לא אירע שנסע בערב יו"ט ממש אלא הקדים לנסוע בימים שלפניו (ובערב פסח לא נסע מעולם אלא תמיד נסע ביום שלפניו י"ג ניסן).

ל. לגבי ערב יום הכפורים הי' הפוך – בשנים הראשונות נסע כ"ק אדמו"ר כמה פעמים בעריוכ"פ, ואילו לאחר מכן פסקה הנהגה זו ולא נסע ברוב השנים (מלבד תש"נ שאז נסע. ואולי משום שחל ביום ראשון, ואז הקפיד כ"ק אדמו"ר לנסוע ל'אוהל' בכל יום ראשון). ולהעיר שבשנת תשט"ז הכינו ל'קובץ ליובאוויטש' כתבה על חודש תשרי אצל כ"ק אדמו"ר, וכשתארו את סדר ערב יום הכפורים הזכירו את העובדה שכ"ק אדמו"ר נסע ל'אוהל' לפני תפלת המנחה, וכשנכנסו הדברים להגהה תמה כ"ק אדמו"ר על זה והעביר קולמוס לאות מחיקה²⁶, ולכאורה משמע שאינו הוראה לרבים. ודו"ק.

(בל"נ, המשך יבוא – אי"ה. ואבקש מכל קוראי הגליון להעיר ולהאיר כי ה' הטובה עליהם).



26. כ"ק אדמו"ר השאיר רק את המלים "נאך חצות היום האט מען געדאווענט תפלת מנחה בצבור", ותמה על כל מה שכתבו בענין ה'אוהל'.

נאך חצות היום האט מען געדאווענט תפלת מנחה בצבור. (בל"נ, המשך יבוא – אי"ה. ואבקש מכל קוראי הגליון להעיר ולהאיר כי ה' הטובה עליהם).

ביטול חמץ ע"י שליח

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות פסח (סימן תלו ס"ב) בדין היוצא המפרש בים והיוצא בשיירה כותב, שאם מניח בביתו אשתו ובניו ובני ביתו הגדולים יצוה לאחד מהם וימנה אותו שיבדוק ויבטל החמץ כשמגיע הזמן, ששלוחו של אדם כמותו. ובקו"א ס"ק ד מאריך בזה שיכול לבטל ע"י שליח.

אמנם לעיל (סימן תלד סט"ז) מביא ב' דעות בזה אם אפשר לבטל ע"י שליח ומכריע שאפשר, ומסיים "ואף על פי כן טוב לחוש לכתחילה לסברא הראשונה". אבל כאן לא הביא שטוב שבעל הבית יבטל.

ויש לעיין האם סומך כאן על מ"ש לעיל, או שהשמיט בדיוק משום שכשאינו בביתו אין לו לחוש ולבטל. וצ"ע.



פשוטו של מקרא

בני בנים הרי הן כבנים - בפשוטו של מקרא

הרב אליהו נתן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

(לפני כמה שבועות כתבתי כאן בסוגיית 'בני בנים ה"ה כבנים' ע"פ סוגיות הש"ס ואיך שהוא ע"פ הלכה. כאן נדבר על ענין זה איך שהוא ע"פ פשוטו של מקרא לפי פירוש רש"י עה"ת, אשר הרבי לימד אותנו שאינו צריך להתאים אם דרך ההלכה, כמפורסם דבריו בכו"כ מקומות בשיחותיו הק' בענין זה)

א. בפרשת וירא אחרי שאבימלך לקח את שרה אמנו, וגילה לו הקב"ה שהיא אשתו של אברהם, והוא טען לאברהם מדוע אמר שהיא היתה אחותו וכו', ענה לו אברהם (בהמשך דבריו כ, יב שם) "וְגַם אִמְנָה אֶחָתִי בַת אָבִי הוּא אֶךְ לֹא בַת אִמִּי וְתָהִי לִי לְאִשָּׁה".

ומפרש רש"י: "אחותי בת אבי היא - ובת אב מותרת לבן נח, שאין אבות לגוי. וכדי לאמת דבריו השיבם כן. 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".

ובפשוטו ה' קשה לרש"י דאיך אפ"ל ששרה היתה "אחותי בת אבי" והיינו בת תרח, והלא היתה בת אחיו – הרן – ולא אביו!! וע"ז מתרץ דמחמת זה שבני בנים ה"ה כבנים אז באמת היתה בת תרח, ושלכן ה' יכול לומר "אחותי בת אבי".

וע"ז מביא ראי' (מלעיל פרשת לך לך) מהא דאברהם קרא גם ללוט 'אח'; דהרי לוט ה' אחיו של שרה, והיינו בן אחיו של אברהם, ומ"מ קורא לו 'אח'!! אלא דגם כאן נאמר דבני בנים ה"ה כבנים, ושוב הוה לוט בנו של תרח, וא"כ ה"ה אחיו של אברהם.

אמנם לכאורה יש כאן תמיה גדולה; הרי על אותו פסוק איפה שקורא אברהם ללוט אחיו – "וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל לוֹט אֵל נָא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין רְעִי וּבֵין רְעִיךָ כִּי אֲנָשִׁים אַחִים אֲנַחְנוּ" – מפרש רש"י, "אנשים אחים – קרובים. ומדרש אגדה דומין בקלסתר פנים". והיינו שרש"י אינו מפרש שקרא ללוט אח מחמת כלל זה של בני בנים ה"ה כבנים, אלא משום שאחים מורה על קרובה (או מחמת פירוש השני, של המ"א), אז איך משתמש איתו רש"י כאן להוכיח דבר זה של ב"ב ה"ה כבנים!?

ב. ובביאור הדבר נראה לומר דבאמת לא בא רש"י כאן לחדש או להוכיח דבר זה דבני בנים ה"ה כבנים, די"ל דדבר זה הוה פשוט בפשש"מ ועד שאין צורך לרש"י לפרשו. ויש להביא לזה כמה הוכחות ודוגמאות מהמשך הפרשיות:

(א) לקמן בפרשת ויצא כאשר בא יעקב לחרון ופגש את הרועים אצל הבאר בשדה וכו' שאל אותם (כט, ה) "וַיֹּאמֶר לָהֶם הֲיִדְעֶתֶם אֶת לָבָן בֶּן נַחוֹר וַיֹּאמְרוּ יָדַעְנוּ". והרי לבן הוא בנו של בתואל שהוא ה' בנו של נחור, ומ"מ קורא יעקב ללבן בנו של נחור, ואין רש"י מפרש ע"ז כלום! (וראה ברמב"ן ובכלי יקר שם מה שכתבו בזה, אמנם רש"י – היינו 'פשש"מ' – לא פירש בזה כלום).

(ב) לקמן בפרשת ואתחנן לגבי האיסור להתחתן עם הגויים אשר בארץ ישראל (דברים ז, ג) "וְלֹא תִתְּסַמְּן בָּם בְּתֶדֶד לֹא תִתֵּן לְבָנְךָ וּבְתוּלָתוֹ לֹא תִקַּח לְבָנְךָ", ממשיך הפסוק (ד) "כִּי יִסִּיר אֶת בְּנֵךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְחָרָה אַף ה' בְּכֶם וְהִשְׁמִידְךָ מֵהָר".

ומפרש רש"י: "כי יסיר את בנך מאחרי – בנו של גוי כשישא את בתך יסיר את בנך אשר תלד לו בתך מאחרי. למדנו שבן בתך הבא מן הגוי קרוי בנך, אבל בן בנך הבא מן הגויה אינו קרוי בנך אלא בנה, שהרי לא נאמר על בתו לא תקח כי תסיר את בנך מאחרי, אלא כי יסיר את בנך וגו'".

והיינו שרש"י מורה לנו החידוש שרק בן הבת של יהודי נקרא בנך משום שהוא יהודי, משא"כ בן הבן של יהודי (שהתחתן עם גוייה) אינו נקרא בנך משום שאינו יהודי. ונמצא שכל החידוש הוא רק בענין 'מיהו יהודי', אבל זה פשוט שמי שכן נחשב

ליהודי נחשב ל'בןך' אע"פ שהוא בן הבן ולא בנו ממש!

ג) לקמן בפרשת וזאת הברכה בברכת משה לשבט לוי אומר (שם לג, ט) "הָאֵמֹר לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רָאִיתִיו וְאֶת אָחִיו לֹא הִכִּיר וְאֶת בְּנָיו לֹא יָדַע כִּי שָׁמְרוּ אֶמְרָתְךָ וּבְרִיתְךָ יִנְצְרוּ". ומפרש רש"י: האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו - כשחטאו בעגל ואמרתני (שמות לב, כו) מי לה' אלי, נאספו אלי כל בני לוי וצויתים להרוג את אבי אמו והוא מישראל, או את אחיו מאמו, או את בן בתו, וכן עשו. וא"א לפרש אביו ממש ואחיו מאביו וכן בניו ממש, שהרי לוי הם ומשבט לוי לא חטא אחד מהם שנאמר כל בני לוי".

והרי לנו עוה"פ דאין שום בעי' בפשש"מ להבין דפירוש 'בניו' הוא בן בתו! (ובאמת: כבר מוזכר דבר זה לעיל בסיפור מעשה העגל בפרשת כי תשא (שמות לב, כט): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֵלֹאֵו יִדְכֶם הַיּוֹם לֵה' כִּי אִישׁ פָּכְנוּ וּבָאָחִיו וְלָתֵת עָלֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה". ומפרש רש"י "כי איש - מכס ימלא ידו בבנו ובאחיו").

ואשר יוצא מכ"ז דבפשש"מ אין זה חידוש מיוחד שנכדים נקראים בנים לסבא שלהם.

ג. אלא די"ל שישנה הבדל גדול בין דבר זה שאומרים שנכד יכול להחשב ל'בנו' של הסבא שלו, לזה שנאמר שמחמת זה יחשב אותו נכד ל'אח' של אחי אביו! והיינו דאה"נ שנכד יכול להתייחס כבן לסבא - מחמת זה שמגיע ממנו ומיחוס אחריו וכו' - אמנם אין זה הופך המציאות לומר שהוא בנו ממש, עד שמחמת זה הרי הוא גם ה'אח' של אלו שהם בנים ממש של הסבא.

וי"ל שזה הי' מה שקשה ליה לרש"י בזה שאברהם קרא לשרה אחותו אף שבאמת הוה בת אחיו, דבאמת אין בת האח נחשב לאחותו!?! וע"ז מתרץ רש"י דמכיון שעכ"פ ישנה ענין של ב"ב ה"ה כבנים, אשר מחמת זה נחשבת שרה לבתו של תרח, אז יש מקום להחשיבה כאח של אברהם כמובן רחב יותר של קורבה!

והיינו דרש"י אינו מחדש כאן שמחמת זה שב"ב ה"ה כבנים לכן עד"ז הרי אחיינית (היינו בת אחיו) נחשב לאחותו, אלא דמכיון שישנו ענין זה של ב"ב ה"ה כבנים, אז כבר אפשר להחשיב אותה בת אחיו כ'אחות' כמובן הרחב יותר של אחוה וקורבה.

וע"ז מביא רש"י שעד"ז מצינו שאברהם קרא ללוט אחיו, אשר הכוונה היתה לקורבה כללית, כמו שביאר רש"י בעצמו לעיל מיניה שם כנ"ל.

*

ד. והנה בפרשת שמות אחרי שמשה רבינו הציל את בנות יתרו מהרועים של מדין כתוב, (שמות ב, יח) "וּתְבַאֲנָה אֶל רְעוּאֵל אָבִיהֶן וַיֹּאמֶר מִדּוּעַ מִהֲרַתָּן בֹּא הַיּוֹם".

ולקמן שם בריש פרשת יתרו כתוב (יח, א) "וַיִּשְׁמַע יְתְרוֹ כִּהֵן מִדְּבַר יְהוָה מִפֶּה מֹשֶׁה ..". ומפרש רש"י: "יתרו - שבע שמות נקראו לו רעואל, יתר, יתרו, חובב, חבר, קיני, פוטיאל .. וי"א רעואל אביו של יתרו היה, ומה הוא אומר (שמות ב יח) ותבאנה אל רעואל אביהן, שהתינוקות קורין לאבי אביהן אבא בספרי".

וכן הוא לקמן בפרשת בהעלותך עה"פ (במדבר י, כט) "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחַבֵּב בֶּן רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֵתַן מֹשֶׁה ..", ומפרש רש"י: חובב - הוא יתרו, שנאמר (שופטים ד, יא) מבני חובב חותן משה, ומה תלמוד לומר (שמות ב, יח) ותבאנה אל רעואל אביהן, מלמד שהתינוקות קורין לאבי אביהן אבא ..".

ולכאורה צלה"ב: הלא הבאתי כמה דוגמאות המורים אשר דבר זה דב"ב ה"ה כבנים הוה דבר פשוט בפשט"מ עד שרש"י א"צ לפרשו, אז מדוע כאן בענין בנות יתרו עם הסבא שלהם רעואל, הר"ז חידוש שרש"י צריך לפרשו?

ועוד: לכאורה כאן אינו אומר בפשטות שב"ב ה"ה כבנים, אלא עם כמה הסתייגויות: א) הוא רק דבר ש'קורין' אותו כן. והיינו דלא שזהו מציאות אמיתי - כפשטות הלשון ב"ב ה"ה כבנים - אלא דהוה רק ענין שקורין אותו כן! (ב) ודוקא 'תינוקות' קורין אות כן. והיינו כאילו שאין זה דבר אמיתי מצ"ע אלא רק ש'תינוקות' 'קורין' אותו כן! וטעמא בעי הלא בכלל הר"ז דבר פשוט, וגם בלי הסתייגויות אלו!?

ה. והנראה לומר דבאמת ישנה הבדל גדול בין זה שבני בנים הרי הם כבנים, לזה שהסבא נקרא אבא! ואה"נ דזה שב"ב ה"ה כבנים הוה דבר פשוט ומקובל בפשט"מ כמשנ"ת, אמנם זה שהסבא ייקרא אב באמת אינו פשוט כלל, וגם אחרי שישנה דבר כזה, הוה זה רק מה שהתינוקות קורין אותו כך אבל לא שהוא באמת כן.

ויסוד זה למדתי מביאורו של הרבי בדברי רש"י בפרשת שמע עה"פ (דברים ו, ז) "ושנתם לבניך ..", אשר פירש שם (רש"י): "לבניך - אלו התלמידים. מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים, שנאמר בנים אתם לה' אלהיכם, ואומר בני הנביאים אשר בבית אל, וכן בחזקיהו שלמד תורה לכל ישראל וקראם בנים שנאמר בני עתה אל תשלו. וכשם שהתלמידים קרוים בנים, שנאמר בנים אתם לה' אלהיכם, כך הרב קרוי אב, שנאמר אבי אבי רכב ישראל וגו'".

ומבאר הרבי (לקו"ש ח"ט שיחה א' לפרשת ואתחנן אות ט"ז ואילך) דגם אחרי שרש"י ביאר עם כמה מקורות ודוגמאות שתלמידים קרוים בנים, עדיין צריך לבאר ולהוכיח כדבר נוסף שגם הרב קרוי אב! וביאור הדבר הוא, דזה שהרב נקרא אב מחייב אותו להתמסרות יתירה לתלמידים שלו כמו שאבא מחייב להתמסר לבניו.

והיינו דגם אחרי שידועים שתלמידים קרויים בנים, הר"ז מורה רק על התחייבות של התלמידים כלפי רבם, שהוא כמו התחייבות של בן לאביו, אבל עדיין אין זה מורה על גודל חיוב התמסרות של הרב לתלמידיו. וזהו מה שבא רש"י להוסיף ולהוכיח שגם

הרב נקרא אבא, ומביא פסוקים ע"ז וכו' (עכתה"ד בקיצור נמרץ, ויעויין שם לאריכות ומתיקות ההסברה).

ואשר לפ"ז נראה לומר עד"ז גם בענינינו; זה שבני בנים מתייחסים לסבא שלהם כבנים, הר"ז באמת דבר פשוט בפשש"מ כנ"ל באורך, אבל לומר שגם הסבא נחשב כאבא, אשר זה מורה על התחייבות שלו כלפי הנכדים, זה באמת אינו דבר פשוט כלל. ואדרבה אפילו אחרי שנלמד דבר זה אינו באופן שכך הוא המציאות (היינו ההתחייבות) באמת, אלא שעכ"פ התינוקות 'קורין' (ומסתכלים) על הסבא באופן זה.

*

ו. ועוד אחת יש להעיר בזה:

בפרשת קדושים בקשר למעביר בנו למולך כתוב (ויקרא כ, ג) "וְאֵנִי אֶתֵּן אֶת פְּנֵי בְּאִישׁ הַהוּא וְהִכֹּרְתִי אֹתוֹ מִקְרֵב עִמּוֹ כִּי מִזְרְעוֹ נִתֵּן לְמֹלֵךְ לְמַעַן טַמֵּא אֶת מִקְדָּשִׁי וְלַחַלֵּל אֶת שֵׁם קִדְשִׁי".

ומפרש רש"י: "כי מזרעו נתן למלך - לפי שנאמר מעביר בנו ובתו באש (דברים יח י), בן בנו ובן בתו מנין, תלמוד לומר כי מזרעו נתן למולך ..".

ולכאורה, הרי הבאתי לעיל כמה מקומות שראינו בהם איך שזה דבר פשוט ומוכן שבני בנים ה"ה כבנים, וא"כ מהו פירוש הדברים כאן דאחרי שיש פסוק האומר "מעביר בנו ובתו באש", עדיין לא היינו יודעים מהו הדין עם בני בנים, עד שצריכים עוד פסוק - "כי מזרעו נתן למולך" - ללמדנו דבר זה!?

אלא נראה דמכאן עוד הוכחה ויסוד למש"כ לעיל דב"ב ה"ה כבנים אינו הופך המציאות עד שנחשב לבנו ממש (ואשר לכן אין זה פועל שהנכד ייחשב ל'אחיו' ממש של אחי אביו כנ"ל), וגם אינו פועל שהסבא נחשב באמת לאביו עד שיש לו ההתחייבות של אב כלפי בן (ורק ש'התינוקות' 'קורין' אותו כן כנ"ל), אלא הוה תואר של כבוד וייחוס וכו'.

ומוכן א"כ דכאשר מדברים על הלכה של איסור - ועונש - על האב כלפי בנו, אין זה כולל בד"מ גם בני בנו, ושוב צריכים פסוק שני (ולשון 'זרעו' דוקא), בכדי לחדש לנו התחייבות זה בדין זה דוקא.



ותעל שכבת הטל

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' בשלח (טז, יד) ברש"י ד"ה ותעל שכבת הטל וגו' כותב: "כשהחמה זורחת עולה הטל שעל המן לקראת החמה כדרך טל עולה לקראת החמה, אף אם תמלא שפופרת של ביצה טל ותסתום את פי' ותניחה בחמה היא עולה מאלי' באויר. ורבותינו דרשו שהטל עולה מן הארץ באויר וכעלות שכבת הטל נתגלה המן וראו והנה על פני המדבר וגו'".

וצ"ל מה הי' חסר בהבנת הכתוב לפי פשוטו שהוכרח להוסיף הפירוש של "ורבותינו דרשו"?

מקור הדרוש הוא במדרש תנחומא, שם איתא שה' שינה סדרי בראשית, שדרך הטבע הוא שלחם עולה מן הארץ וטל יורד מן השמים, וכאן הי' להיפך שלחם ירד מן השמים והטל עלה מן הארץ. ואם כוונת רש"י למדרש זה, הרי העיקר חסר מן הספר, שרש"י אינו מזכיר שהי' כאן שינוי מעשה בראשית, ואם אכן רש"י התכוון לזה רק שהביאו בקיצור, עדיין קשה מה הכריחו להעתיקו ואיך מתיישב בזה הקושי שהי' לרש"י בפירוש הפשוטו?

רש"י ממשיך "ורבותינו דרשו וכו' וכעלות שכבת הטל נתגלה המן וראו והנה על פני המדבר וגו'" היינו שמפרש שעליית הטל גילתה את המן, וכל זמן שלא עלה הטל לא הי' המן נראה. ואם כוונת רש"י לדברי המדרש שמדגיש השינוי במעשה בראשית, הרי אין קשר בין דברי המדרש לדברי רש"י?

ואפילו את"ל שמה שרש"י כותב וכעלות שכבת הטל נתגלה המן וכו' הוא המשך וסיום לפירושו הראשון, ואין זה שייך ל"ורבותינו דרשו" עדיין אינו מובן מה הכריחו להביא פירוש המדרש, ומה הי' קשה לו בפירושו כפשוטו?

פירושי המפרשים הרא"ם והמ"ל אינם מרומזים בדברי רש"י.

והביאור בכ"ז הוא רש"י מוסיף בד"ה שלו "וגו'" שבוה מכוון להמשך הכתוב של "דק מחוספס" שפירושו של "מחוספס" הוא מגולה – היינו שאחרי שעלה שכבת הטל אז נתגלה המן. וזה הי' קשה לרש"י. שהרי הטל הוא מים זכים ושכבת הטל שהוא שכבה דקה של מים זכים איך אפשר שכסה והעלים את מראה המן שתחתיו?

ובגלל קושיא זו מביא רש"י "ורבותינו דרשו" שהי' כאן ענין שלא כדרך הטבע, והוא שהטל כיסה המן כך שלא הי' המן נראה עד שעלה שכבת הטל, וכמו שהי' כאן שינוי דמעשה בראשית המפורש בתנחומא, הי' גם כן שינוי הטבע שהטל כיסה המן

ולא הי' נראה ונגלה לעין עד שעלה שכבת הטל.

וא"ת למה עשה ה' שינוי טבע כזה, הרי לא עביד רחמנא ניסא למגנא?

הביאור הוא שלפי הפירוש הפשוט שהטל עולה לקראת החמה – היינו שחום החמה מאדה את הטל והוא נעלם ועולה באויר מן הארץ, משא"כ לפי פירוש המדרש עולה שכבת הטל בשלימותו ובצורתו כמו שהוא שכבה של טל ולא נשתנה ולא נעשה איד, אלא עולה כמו שהוא שכבה של טל.

וטעם לנס זה הוא כדי שיראו בני ישראל איך שהמן ניתן להם מכוסה מלמטה ומלמעלה כמונח בקופסא, שמראה על החביבות של הקב"ה לישראל שנותן להם המן באופן מכובד, ואילו הי' הטל עולה לפי טבעו שנעשה איד ונעלם ועולה מיד מחום השמש לא היו ישראל רואים שהמן הי' מכוסה לכבודם. ובוה מיישב רש"י מה שהכתוב אומר "מחוספס", שדוקא בעליית הטל התגלה המן. וזהו הביאור להוספת רש"י הפירוש של המדרש על הפירוש הראשון כפשוטו.



החילוק בין רפואה שבא מהקב"ה לרפואה שבאה על ידי שליח

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת משפטים (כא, יט) כתוב: "אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא".

הנה כתב בבעל הטורים בפרשת בשלח (טו, כו) על הפסוק "כי אני ה' רופאך": "הפ' רפוי', כי רפואה שבאה מהקב"ה באה בקלות, ורפואה שבידי אדם, היא בקישוי, ועל כן 'ורפא ירפא' שבפרשת משפטים הפ' דגושה". עכ"ד.

וקשה לי לפי זה, מדוע נאמר בתהלים (ל, ג) "ה' אלקי שועתי אליך ותִרְפָּאני" בדגש?

והגאון הנפלא רבי כפיר ברוך מבורך דדון שליט"א תירץ לי, וזה לשונו: הנה הכלל הנזכר כן הוא ברבינו בחיי (פרשת משפטים שם), שכל שבאה הרפואה על ידי פעולת בשר ודם, הוא בא על ידי צער וטורח, שיסבול הסם או המשקה, המר, אבל רפואה של הקב"ה בנחת, ואין שם צער כלל, כי ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה. עכ"ד.

וכן כתב מהרח"ו בספרו עץ הדעת טוב (פרשת משפטים שם).

וכבר עמדו על שאלתו רבים מגדולי חכמי ישראל, (ראה מרן החיד"א דבש לפי מערכת ריש אות י"ח, צוארי שלל בחוקותי, כף הכהן פרשת משפטים ועוד). והוסיפו לשאול על עוד פסוקים בהן באה רפואה על ידי הקב"ה, ומופיע דגש באות פ'. וכגון "וירפא אלוקים את אבימלך" (בראשית פרק כ' פסוק י"ז).

יש מבארים שהדגש בפסוקים "וירפא אלוקים", וכן "שועתי אליך ותרפאני", הוא על פי הדקדוק, ועל כן לא שייך בו כלל זה, כי על פי כללי הדקדוק יש שני מיני דגש, אחד דגש חזק, והשני דגש קל, שבא לחזק אותיות בג"ד כפ"ת לבל יהיו רפויות, וכוונת המפרשים איננה אלא על הדגש החזק, כמו דגש של "ורפא ירפא", שחוזק הדגש מורה על הצער שיש ברפואה הבאה על ידי בשר ודם, אך בשאר המקומות הנזכרים באה הפ' אחרי שווא נח, והוא גם כן נכלל עם הרפואות ברפה, כי הינו דגש קל, ומורה שאין בו צער. (ראה מעשה אברהם אשכנזי סימן נ"ה, ולב שומע עמ' קפ"ה).

יש מבארים שאצל אבימלך דגוש, כי היתה רפואתו קשה, והוצרך אברהם אבינו להתפלל עליו ולשנות הטבע על דבר שרה הצדקת (פירוש הטיול על אגרת הטיול עמ' קכ"ז), וכן היתה רפואתו בצער, משום שעינה את שרה, וכן מצאנו "ארפא משובתם" בדגש, כי נעשה על ידי יסורים (מחנה דן נחמיאש פרשת משפטים).

ואחר הדברים האלה, הנלענ"ד לבאר בס"ד ע"פ מה שהובא באגדת בראשית (מהדורת בובר פרק ל"ח), ששלוש עשרה שנים עשה דוד עצמו חולה והי' מוטל במטה, ושבעה כרים היו מחליפים מתחתיו בכל יום מרוב אודם שהי' מוצץ מגופו, שנאמר "יגעתי באנחתיי", ואותם י"ג שנים הי' דוד מתיסר בשביל מעשה בת שבע, וביקש רחמים מהקב"ה שיעמידו, בשביל שימסור מגילת בית המקדש, ושמע הקב"ה לתפילתו, ועמד מן המטה, ומסר להם מגילת הבית. עכ"ד.

ויש לומר שדוד המלך עצמו עשה עצמו כחולה, וקיבל על עצמו יסורים, בכדי לכפר על מעשה בת שבע, וממילא, הואיל והיו אלו יסורים שהביא על עצמו לכפרת עוונות, ממילא הי' צריך גם תפילה חזקה לבטלם, וכפי שאמר "שיועתי אליך ותרפאני", ועל כן באה רפואתו בדגש, להורות שבאה על ידי תפילתו החזקה. וכן הואיל והיו מעשי ידי אדם הקשורים לרפואתו, שהרי היו מחליפים שבעה כרים מן הדם שהי' מוצץ מגופו, וכמבואר במדרש הנזכר, ועל כן באה רפואתו בדגש. וכן הואיל והיתה רפואתו קשורה לבנין בית המקדש, למען ימסור מגילה זו בעמדו על רגליו, על כן שינה הקב"ה הטבע, ורפאהו, ומשום כך באה רפואה זו בדגש, להורות שבאה מעל הטבע. (עכ"ל).



שונות

תיקון טעות בהפטרת פ' בא

הרב דוד מנדלבוים

תושב השכונה

משפיע אנ"ש

שו"ב וסופר סת"ם

חדשים מקרוב באו, יש חומשים שבהם נדפס בהפטרה של פ' בא "קרן מצפון בא בא", זה גראבע גרייז, וצ"ל "קרן מצפון בא בא".

אינו מובן לי מאיפה נמשך הטעות הזו, זה פסוק מפורש בס' ירמיה' (מו, כ) ויכולים לקחת ספר תנ"ך ולהסתכל.

אפילו בס' ההפטרות שי"ל ע"י קה"ת ג"כ נמצא טעות הזו, וצריכים לעורר את כל המדפיסים ע"ז, שלא יהי' בגדר של ספר שאינו מוגה. ויש בזה שינוי בפירוש המילה מן הקצה אל הקצה.



תוספת לתולדות ישיבת 'תומכי תמימים' בווארשא

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

ב'תולדות חב"ד בפולין' (עמ' פו) מסופר על הרב יחיאל מאיר בלומנפלד הי"ד "...מפולניה שגורשו (ו) לרוסי' על ידי הרוסים כשהחזית עם הגרמנים התקרבו לסביבתם... וכשהיו ברוסי' נתוודעו לאנשי חב"ד ונעשו אוהדים ואחד מבניניהם ר' יחיאל מאיר הי' ידוע בתור למדן ונתקבל אז בתור ר"מ בישיבת תחכמוני של המזרחי ובתור אוהד בא אלינו כמה פעמים ואמר לנו שיעור במס' שבת".

ויש להוסיף מה שכתב הוא בעצמו בספרו "אנציקלופדיא כל המצוה – ספר על תרי"ג מצות ובאור להשקפת הרמב"ם בהלכותיו", ורשה תרצ"א, עמ' קפח: "...ישיבת

תומכי תמימים מלובאוויץ בורשה אשר גם אנכי הייתי ממיסדיה".

ובעמ' קצא (והערה א) כותב עוד: "עשינו לנו כלי גולה וברחנו עם עוד הרבה אחים לצרה לרצ'צה פלך מינסק רחוק מן החזית קצת... ברצ'צה ישנן עשרה בתי כנסיות שונות, רובן שייכות לחסידי חב"ד, ובכולם לא היה אפילו עשרה בחורים שילמדו בהם. קבעתי מיד ישיבה עם מספר בחורים בבהמ"ד דקאפוסט... אולם הכסף שהיה לנו במזומן היה הלך וחסר ומצבנו החומרי התחיל להתמוטט... נסעתי לעיר רוטטוב ע"ג דן לקבל משרת הרבנות שבעיר הסמוכה לה, נחיצ'ון. סייע לי בזה הרבי מלובאוויץ שליט"א. שלח בדבר זה שליח מיוחד אל העשירים דשם ה' מדרסקי, רובינצ'יק וקרטינסקי.

בבואי לורשה יסדתי בעזרת הג' ר' בעריל משה ז"ל ישיבת 'תומכי תמימים' ע"ש הרבי מלובאוויץ, ואמרתי שם כמה שנים שעורים תמידיים שלא ע"מ לקבל פרס".



משה שמע מהקב"ה מתי הקץ היה יכול ליקח את עצמות יוסף

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'תורת משה' ל'חתם סופר' על הפסוק (שמות יד, כח) ויבקעו המים, וז"ל: "והנה ישראל לא שמעו מהקב"ה שיצאו עתה ממצרים אלא מפי משה, והיו מאמינים לו, אך לא היו רשאים ליקח עצמות יוסף לפי שהם לא היו שומעים מהקב"ה, והיה נגד קבלתם מפי אבותיהם ואבות אבותיהם שצריכים להיות ארבע מאות שנה בארץ לא להם, ולכן לא נטלו. שגם זה היה טעם של שבט אפרים שלא לקחו עצמות יוסף עמם כשיצאו מוקדם, מפני שלא היו שומעים מהקב"ה שיצאו עכשיו, אלא שהיה בדעתם לפי חשבונם שנשלם כעת הקץ, כדאיתא שם ברש"י, ולפיכך היו יוצאים ממצרים מצד סברתם, אבל לא היו רשאים ליקח את עצמות יוסף, כי לצאת יכלו להשען על סברתם, אבל לקחת עצמות יוסף לא הרשו את עצמם עד שידעו בבירור שהגיע קץ השיעבוד ובא הגאולה לצאת, אבל משה ששמע מהקב"ה היה יכול ליקח את עצמות יוסף". עכ"ל.

בקובץ 'נחלתנו' פרשה יתרו תש"פ - גליון שמא (מדור 'מי יודע' אות א) הקשה הרב משה יחיאל זיידה: "מי יודע פשר דבר? וכי אם קיבלו מנביא אמת שהגיע זמן הגאולה אין זה מספיק בשביל להוציא עצמות יוסף, וכי זה נקרא 'להשען על סברתם'?

! אתמהה?"

ונראה לבאר, בהקדם הא דאיתא ב'תורת משה' שם לפני זה - במהדורא תליתאי (מח, ב): "איתא במדרש (ילקוט על תהלים רמז תתעג) הים ראה וינס (תהלים קיד, ג), מה ראה? ארונו של יוסף ראה. נראה לפרש, דאיתא במדרש שהשר של מצרים היה טוען מה נשתנה אלו מאלו? אמר הקב"ה כדאי האמונה שהיו מאמינים בהקב"ה שינצלו. הנה לכאורה יל"ד למה לא היה נוטל שבט אפרים את עצמות יוסף שהם בני בניו שהם היו שיצאו ממצרים שלושים שנים קודם הקץ, כדאיתא בגמ' סנהדרין (צב, ב) [וראה החשבון ברש"י שם]? וגם קשה, למה עסקו כל ישראל בביזה ולא היו נוטלים את עצמות יוסף עמהם אלא משה נטל, הלא השבע השביע את בני" והעליתם את עצמותי מזה אתכם?"

ומתרץ: "וי"ל, כי כבר כתבנו בפרשת עקדה שהיה חידוש גדול אשר יצחק היה מאמין ורוצה להעקד, בשלמא אברהם שרצה לשוחטו, הוא שמע מהקב"ה שיעליהו לעולה, אבל יצחק לא שמע אלא מאברהם ואפ"ה היה מאמין, יען שאברהם הי' נביא כדכתיב (בראשית כ, ז) כי נביא הוא, ומזה מוכח שהיה מאמין בתורה שבעל פה ובנביאי השי"ת". ומכאן המשך דברי ה'חתם סופר' כפי שציטט השואל.

ומעתה לא קשה "וכי אם קיבלו מנביא אמת שהגיע זמן הגאולה אין זה מספיק בשביל להוציא עצמות יוסף?" - אכן בנדו"ד זה כך, כי כאן הוצאות עצמות יוסף עומד בסתירה, וכמו שמסביר שם: "למה לא היה נוטל שבט אפרים את עצמות יוסף שהם בניו שהם היו שיצאו ממצרים שלושים שנים קודם הקץ?" ולכן גם כאן בני" לא לקחוהו אלא משה רבנו בלבד, כי רק הוא שמע מפי הקב"ה שהגיע עכשיו הקץ, ולהם היה חשבון אחר, כי "היה נגד קבלתם מפי אבותיהם ואבות אבותיהם שצריכים להיות ארבע מאות שנה בארץ לא להם ולכן לא נטלום".

ואכן גם ב'תורת משה' ח"ב - לשביעי של פסח (לג, ב) איתא כך: "ולא נחם אלקים וכו', כי אמר פן ינחם העם וכו', ויקח משה את עצמות יוסף עמו וכו', פקוד יפקוד אלקים. ונ"ל, הפסוק רצה לתרץ איך חשד הקב"ה את ישראל פן ינחם העם, ומרע"ה נענש על שאמר והם לא יאמינו. אך הדנה ישראל לא לקחו עצמות יוסף עמהם אעפ"י שהיו מושבעים ועומדים, וחלילה להם לעבור על שבועת זקניהם, אלא שלשון השבועה היתה פקוד יפקוד אלקים אתכם, והם הי' מסופקים אם זו פקידת אלקים, ע"כ אמרו בשלנו אנחנו רשאים לשמוע אל משה אך לא בעצמות יוסף אולי ישארו במדבר, וכיוון שלא נתעסקו בעצמות יוסף מטעם ספק הנ"ל, ע"כ לא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים, פן ינחם בראותם מלחמה, ויאמרו שאין זאת פקידת אלקים, ע"כ קמים עליהם למלחמה כמו שקרה לבני אפרים שיצאו קודם זמנם ממצרים כדאיתא במדרש וק"ל". - והיינו דבשביל עצמם בודאי ש"ק יבלו מנביא אמת שהגיע זמן הגאולה", אבל זה לא היה די בשביל להוציא עצמות יוסף, כיון שזה לא הסתדר, כי להם היה חשבון

אחר, כי לשון השבועה היתה פקוד יפקוד אלקים אתכם, וזה "היה נגד קבלתם מפי אבותיהם ואבות אבותיהם שצריכים להיות ארבע מאות שנה בארץ לא להם, ולכן לא נטלום".

ע"ד דאיתא ב'מאמרי אדמו"ר הזקן - הקצרים' (ע' תקלא): "ענין המעשה דר' וואלף קיצעס תלמיד הבעש"ט ז"ל, שלא אכל מבשר שלו, שלא הוכשר בעיניו המליחה עצהיו"ט והי' מחמיר ע"ע. ולכאו' יתמה מאד שיוכל להרהר אחר רבו ח"ו כו'? אך הטעם בזה שמגדולים בהנהגתם אין למדין אלינו בדינים הנגלות לנו באו"ה כשר ופסול. כי נודע מה שהעיד הה"מ דמעזריטש ז"ל עליו, שאם הי' בימי התנאים הי' פלאי ממיוחדים שבתנאים, כי רוב תנאים בבריאה כי משנה ביצירה, והתנא בעל משנה מבריאה, ולו הי' נשמה מאצילות כמו המיוחדים שבתנאים. . ובזה יתורץ מה שר' וואלף החמיר ע"ע במליחה ולא רצה לאכול מסעודתו אף שהי' תלמידו כו' וד"ל", עכ"ל. - עד"ז בנדו"ד, שבני ישראל 'החמירו על עצמם' ולא רצו להוציא עצמות יוסף, כיון שזה לא הסתדר, כי להם היה חשוב אחר, כי לשון השבועה היתה פקוד יפקוד אלקים אתכם, וזה "היה נגד קבלתם מפי אבותיהם ואבות אבותיהם שצריכים להיות ארבע מאות שנה בארץ לא להם, ולכן לא נטלום", משא"כ משה ששמע ישירות מהקב"ה שהגיע הקץ, וא"ש.



עשרת המבצעים או מבצעים

הרב שמואל גרייזמאן

מנהל הועד לכתובת ספר תורה לילדי ישראל

החל משנת תשמ"ב, כשהרבי הכריז גם על כתיבת ספרי תורה כלליים למבוגרים – לאחר שהכריז על המבצע החדש של כתיבת ספרי תורה לילדי ישראל, בי"א ניסן תשמ"א – כמעט בכל פעם שהזכיר הרבי את ה"מבצעים", לא הוסיף לזה את המילה "עשרת", או "עשר", והזכירם רק בלשון "מבצעים", "ענינים" או "מצוות כלליות", ותמיד הזכיר ביחד עם זה את מבצע אחדות או אחדותם של בני ישראל ע"י ספרי תורה כלליים, חוץ מפעמים בודדות.

באור לד' סיון, תשמ"ה לא הזכיר את מבצע ס"ת כלל, והסביר בש"פ במדבר, ערב חה"ש הטעם לזה:

"ולהעיר, שאף שלא הוזכר ענין זה (ע"ד ספרי-תורה הכלליים) בהתוועדות שלפנ"ז – אין מקום כלל וכלל ל"פשט'לאך" ו"פירושים" כו', שכן, לאחרי שהוזכר כבר ריבוי פעמים, יותר ממאה ואחד פעמים, שוב אין הכרח לחזור ולעורר מידי פעם

בפעם.

ובפרט – שההשתדלות בענין זה אינה דומה להשתדלות בשאר המבצעים, שכן, במבצע תפילין, לדוגמא, גם לאחרי שפעל אצלו להניח תפילין ביום מסויים, הרי למחרת צריך לחזור ולפעול שוב שיניח תפילין גם ביום זה, וכיו"ב בשאר עניני המבצעים; משא"כ בנוגע לרכישת אות בספר-תורה הכללי – הרי לאחרי שפעל על יהודי לרכוש אות בס"ת הכללי, אזי נסתיימה פעולתו, ושוב אין לו מה לדבר עמו בענין זה, כי אם לחפש עוד יהודי שעדיין לא רכש אות בס"ת הכללי.

ומכיון שבימינו אלו – לאחרי כל מה שפעלו בענין זה עד עתה – יש כבר אות בס"ת הכללי לרובם ככולם מבנ"י, הרי אין צורך כל כך לחזור ולעורר על ענין זה מידי פעם בפעם, כי אם מזמן לזמן, שהרי לא נותר אלא לפעול על אותם מתי-מספר (ביחס לאלו שכבר פעלו עליהם) שעדיין לא רכשו אות בס"ת הכללי.

ובכל אופן, אלו שחוזרים ומפרסמים את הדברים שנאמרו בהתועדות – יוסיפו גם ע"ד המבצע דרכישת אותיות בספרי-תורה הכלליים, כדי לאחד את כל בנ"י ממש, שכולם עד אחד יהיו בכלל ד"כל הנמצא כתוב בספר.

ויש להוסיף בזה, שגם אלו שכבר רכשו אותיות בספר-תורה הכללי, בודאי "לא זייק" אם ירכשו עוד אותיות בשאר ספרי-תורה כלליים, ואדרבה כו'. ובמכ"ש וק"ו: אפילו אלו שקיימו את המצוה דכתיבת ספר תורה בכתבם ספר-תורה שלם – נוסף אצלם עילוי מיוחד ע"י רכישת אות בספר-תורה הכללי; ועאכו"כ אלו שיש להם רק אות א' בס"ת בודאי שרכישת אות נוספת בס"ת תביא לידי עילוי גדול יותר". (תורת מנחם ח"ד עמ' 71-2170)

בו' תשרי תשד"מ לא הזכיר ס"ת כלל.

משנת תשמ"ב ואילך:

ב' דחנוכה תשמ"ב (ע' 599): "ויה"ר שע"י ההתעסקות בעשרת המבצעים... ובהמשך שם "כאן המקום לעורר עוד הפעם אודות המבצע דכתיבת ספרי תורה..." ליל חמשה עשר בשבט תשמ"ב (ע' 874): "והמעשה הוא העיקר – התעסקות בכל עשרת המבצעים הידועים, ובמיוחד במבצע דאחדות כל בנ"י ע"י כתיבת ספר תורה, ובכל עניני התורה ומצוותי...".

ש"פ שלח תשמ"ג (ע' 1654): "...להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בכל הענינים דהפצת היהדות והמעיינות חוצה, כולל וביוחד – עשרת המבצעים הידועים, שהם כללות התורה ומצוותי..."

(ובע' 1667 שם): "...ויש לקשר זה עם המדובר לעיל אודות ההתעסקות בכל עניני

המבצעים (שהם כללות התורה ומצוותי) – שמספרם עשר...) ולא מזכיר מבצע ס"ת. ולהעיר שבשיחה שם, יש אריכות בענין מספר עשר; עשרה המאמרות, עשרה שיושבין ועוסקין בתורה.

גם בין השנים תשל"ו-תשמ"א, הגה עד כמה שידי מגעת, מצאתי רק איזה פעמים שמזכיר את המספר עשר:

בשמחת תורה תשל"ז קרוב לסופו (שיח"ק ע' 182) "עשר מבצעים";

בד' מ"ח תשל"ז, בשיחה המוגהת (לקו"ש חל"ה בהוספות ע' 248 ואילך) "צען מבצעים";

בר"ח סיון תשל"ז (שיח"ק ע' 20) וגם במוגה (לקו"ש חי"ג בהוספות ע' 140) מוזכר "כדאי וטוב, אז בכל יום כו' זאל מען טאן ביתר שאת וביתר עז אין אלע פעולות פון הפצת היהדות תורה ומצוותי", וואס די אלע פעולות ווערן נרמזו (נכלל) אין די צען מבצעים כללים, כמדובר כמה פעמים";

במוצאי ש"פ בחוקותי תשל"ח בסופו (שיח"ק ע' 386) "צען מבצעים";

באור לי"ד כסלו תשל"ט (שיח"ק ע' 374) "צען מבצעים";

בכ"ד טבת תשל"ט (שיח"ק ע' 660) "צען מבצעים";

במוצאי שבת פרה תשל"ט (שיח"ק ע' 299) "עשרת המבצעים";

י"ח תשרי תשמ"א (שיח"ק ע' 173) "עשרת המבצעים";

ויש עשרות פעמים שמפרט את כל עשרת המבצעים, אבל לא מזכיר מספר עשר, ובריבוי מקומות שב"מבצעים הכלליים" נכללים כל עניני הפצת המעיינות.

מעניין לציין, שהחל מקיץ תשמ"ה (אולי קשור לספרים) כמעט שהפסיק מלהזכיר ולפרט את כל המבצעים:

בש"פ עקב כ"ג מג"א תשמ"ה, הזכיר בפרטיות את כל המבצעים כולל אות בס"ת בלי המילה עשרת;

בח"י אלול תשמ"ה, לאחר שדיבר אודות "עשרת מבצעים הידועים" סיים הרבי "גם ההוספה שלקחנו על עצמנו – שכל אחד יהי' לו אות באחד מספרי התורה הכלליים" (לקו"ש חכ"ט ע' 296);

בי"ג ניסן תשמ"ו הזכיר שמונה מהמבצעים, וסיים "וכן שאר המבצעים בתוככי שאר עניני תורה ומצותיה";

בפתח דבר להוצאה הראשונה להלכות בית הבחירה להרמב"ם, מוצש"ק

מברכים מנ"א תשמ"ו, סעי' ד') "להשתדל במיוחד – בכל המבצעים [מבצע: אהבת ישראל, חינוך, תורה, בית מלא ספרים (יבנה וחכמי), תפילין, מזוזה, צדקה, נש"ק, כשרות האכילה, טהרת המשפחה]". להעיר אודות השינויים מהרגיל: בסדר (בית מלא ספרים אחרי תורה), ובשמותיהם, ולא מוזכר אות בס"ת;

בט"ו מנחם אב תשמ"ו, הזכיר הרבי את כל המבצעים בפרטיות [מוגה], בקשר עם סיום ספר התורה הכללי השני דילדי ישראל וסיום ספר התורה הכללי שנכתב לזכות אחינו בני הנמצאים "מאחורי מסך הברזל". זו היתה הפעם האחרונה שפירט את כל המבצעים, כולל מבצע אות בספר תורה (בלי המילה עשרת);

בש"פ בלק תשמ"ז הזכיר את המבצעים בכללות, "ובכל הפעולות והפצת התורה והיהדות, ע"י המבצעים הידועים, החל מאהבת ישראל ואחדות ישראל... ", ולא פירט את המבצעים בשמותיהם;

במברקים מי"ט כסלו תשל"ז עד י"ט כסלו תשנ"ב, המילה "מבצעים" מוזכרת ללא שום פירוט.

מספר פעמים, כשהזכיר את מבצע ס"ת בתוך יתר המבצעים, הזכירו בתור המבצע הראשון מביניהם, "לכל לראש – אחדותם של כל בני ישראל ע"י כתיבת ספרי תורה כלליים" (תורת מנחם תשמ"ג ח"א עמ' 548, ועוד כמה פעמים באותה תקופה), או הדגיש שזהו "הענין העיקרי". (לדוגמה, תורת מנחם תשמ"ג ח"א עמ' 178)

בהתוועדות אחרון של פסח תשמ"ג, אמר הרבי שהמבצע פועל עילוי והוספה בכל המבצעים: "וכן המבצע העיקרי והמפורסם לאחרונה – לאחד את כל בני ישראל ע"י ספרי התורה הכלליים. ומובן, שהמבצע דאחדות ישראל ע"י ספרי התורה הכלליים – פועל עילוי והוספה בכל המבצעים, מכיון שכולם קשורים עם הענין דאחדות ישראל". (תורת מנחם תשמ"ג ח"ג עמ' 1351)

בש"פ וישלח תשמ"ב הסביר הרבי, שמבצע ס"ת הוא חלק ממבצע אהבת ישראל ואחדות ישראל.

בהזדמנות אחרת אמר הרבי, שזה מבצע מיוחד לדורנו: "המבצע המיוחד לדורנו זה, ובדורנו זה גופא – המיוחד לימי הגלות האחרונים: לאחד את כל בני" בכתבת ספרי תורה כלליים, עי"ז שכאו"א מישראל קונה בממונו – חיי נפשו – אות אחת בספר תורה". (תורת מנחם, ליל חמשה עשר שבט תשמ"ב ח"ב, ע' 857)

באחת ההזדמנויות כינה הרבי את המבצע בתואר "המבצע הפנימי" (תורת מנחם תשמ"ב ח"ג עמ' 1698). בהזדמנות אחרת כינה אותו כ"ענין הכי כללי והכי פרטי" (תורת מנחם תשמ"ב ח"ד עמ' 2114).

לאור האמור, יש לעיין האם כדאי להשתמש עם הביטוי "עשרת המבצעים",

כפי שראיתי בכמה פרסומים ומבצעים שמזכירים רק את "עשרת המבצעים", בלי להזכיר כלל את מבצע אות בספר תורה. ואולי צריך להשתמש בביטוי "מבצעים" בלבד. ואם אכן מפרטים את המבצעים בשמותיהם, בוודאי שיש לצרף ולהזכיר גם את אחדותם של כל בני ישראל ע"י קניית אות בספרי תורה הכלליים למבוגרים ולילדים, כפי שהרבי הורה בש"פ במדבר תשמ"ה.

[ואולי יש להעיר שזה המבצע הי"א (אחרי ומעל עשרת המבצעים), ואף התחיל בי"א ניסן (תשמ"א)].



נ"ע בשמח"ה'²⁷

ענין ה'נענועים' בלולב, בלימוד התורה, בקריאת-שמע ובתפילה

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

ידוע²⁸ ש'נ"ע בשמח"ה' זהו סימן לשבעת מצות עשה שתיקנו לנו חכמינו ז"ל, שהם:

נטילת ידים, עירובין, ברכות, (נר) שבת, מגילה, חנוכה, הלל.

וע"פ מארז"ל²⁹ 'סימנא מילתא', אולי יש ללמוד מצירוף ראשי תיבות אלו בטיב עינים והרגשי האדם בנענועי בלולב בחג הסוכות, ושאר השנה.

שענין ה'נענועים' נמשך הלאה גם אחר 'אסרו חג', כמ"ש בכוזרי³⁰ שטבע ישראל להתנענע בשעה שמתפללים ולומדים 'כי נר ה' נשמת אדם'³¹, והנר מתנענע למעלה

27 כתבתי זה לעי"נ בתנו היקרה מרת אסתר איידל כהן ז"ל ('יאצ"ט כ"ה תשרי תשע"א), ונתוספו בו דברים כעת, בהמשך לפסוק 'ינועו' בסוף פ' יתרו דאולין מיניה.

28 מגלה עמוקות אופן עה – הובא בילקוט חדש ערך מצות ס"ק ע"ה. ע"י הערת רבינו בסה"מ תש"ח ע' 165.

העירני ידידי הרה"ג ר"ד דובאוו שליט"א שהחת"ס ('יאצ"כ כ"ה תשרי) כתב סימנים לז' מצות דרבנן במילות 'אשר לרעך' בסוף כת"ר אותיות בעשרת הדברות.

29 כריתות ו.

30 מאמר ב' ריש סי' פ', ונזכר לפנ"ז בווהר כדלקמן הערה 16.

31 משלי כ, כז, שלכן מדליקים ביארציית נר נשמה, ראה ס' שער ראובן (ירושלים, תשס"ח) סי' ל"ד אות ז' בהערה.

בטבעו מפני שנמשך לשרשו³².

וז"ל הרמ"א³³ זנהגו המדקדקים להתנווע בשעה שקורין בתורה, דוגמת התורה שנתנה ברדת (כמ"ש³⁴ וירא העם וינועו וגו'³⁵), וכן בשעה שמתפללים, ע"ש כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך³⁶.

ובמגן אברהם³⁷: 'היינו בפסוד'ז, אבל בתפילה אין להתנווע (מג"ע בתשובה סקי"ג), ובספר עשרה מאמרות מאמר אם כל חי ח"א סי' ל"ג כ' שקצת פרושים נהגו להתנווע בנחת בחתימת הברכות בלבד, לקיים מפני שמי ניחת הוא³⁸. ובמהרי"ל³⁹ כ' שהיה מתנווע בתפלה מלפניו לאחריו ומאחריו לפניו, ע"ש. ובדרכי משה כ' שהרקנ"ט פ' יתרו⁴⁰ נתן טעם ע"ד הקבלה להתנווע בתפילה, וכ"כ בזהר⁴¹, עכ"ל. ודעביד כמר עביד וכמר עביד, ובלבד שיכוין'. וכן מסיים בשו"ע הרב: איך שיעשה יעשה ובלבד שיכוין'.

(32) ראה תניא רפי"ט.

(33) או"ח הל' ברכות ס"ו מ"ח, הובא בשוועה"ר שם ס"ג. ועיין הנסמן שם בהערות. וראה הנעתק בס' אוצר הידיעות – אסיפת גרשון (ג.מ. אייזנברגר, נ.י. תשנ"ו) לפי סדר הא"ב, מערכת נ' (נענוע בתפילה ולימוד) ע' 423 ואילך. אהלי שם (מ. פרץ, מקסיקו, תשע"ג) לשו"ע כאן (ע' רטו-רטז).

שוב ראיתי שהרב נתן בנימין בלויא בקובץ 'המאור' קונטרס תצ (אב-אלול תשע"ט) ע' כב ואילך חוקר אם הנענוע הוא חלק של הלימוד, או שבא מצד הנשמה, ולכאור' נפקא מינה באשה.

(34) שמות כ, יח. ראה ברכות כב. ובבעל הטורים עה"פ: 'על כן מתנענעים בשעת לימוד התורה'.

(35) שוועה"ר שם.

(36) תהלים לה, י.

(37) ס"ק ד'.

(38) מלאכי ב, ה.

(39) הל' תפלה ע' תלה.

(40) בנימוקי או"ח (מונקאטש) כאן כתב שלא מצאו בריקאנטי.

(41) ח"ג ריח, סע"ב ואילך, וז"ל הזוהר: 'שאל ר' אבא לרשב"י מאי האי דכל עמין דעלמא לא עבדין נענוע אלא ישראל בלחודייהו, דכד לעאן באורייתא מתנענין הכא והכא כו',

ורשב"י ענה על זה בהתרגשות גדולה, בקול בקדושה ובכיה, 'במלה דא בלחודוי אשתמדען נשמתין קדישין דישראל בין נשמתין דעמין, נשמתהון דישראל אתגזו מגו בוצינא קדישא דדליק, דכתיב (משלי כ' כז) נר ה' נשמת אדם, והאי נר בשעתו דאתאחד מגו אורייתא דלעילא לא שכיך נהורא עליה אפילו רגעא, וכו' אלא מתנווע נהורא לכאן ולכאן וכו כגוונא דא ישראל דנשמתיהו מגו ההוא נהורא דשרגא וכו' דדליק ולא יוכלין אינון לאשתכחא וכו'.

ריחוק וקירוב בנענועי הלולב

וכיון שהעיקר לכיון כראוי⁴², הרי מצינו בלשונות הרמ"א והמג"א ב' כיוונים הפכיים של חסד וגבורה:

שמצד א' 'וינועו ויעמדו מרחוק' ופרש"י 'אין נוע אלא זיע', וכהגמ' בשבת (כב.) 'באימה ויראה ורתת וזיעה', – ולאידך גיסא זהו רגש של חביבות, קירוב ודביקות 'כל עצמותי שנמשך לשרשו, והרי תנועות 'רצוא ושוב' של ההולכה והובאה⁴³ הם כנגד תנועות 'סור מרע' ו'עשה טוב' שבחג הסוכות:

(א) ענין נענוע הלולב זהו 'סור מרע'⁴⁴ ו'הגנה' מענינים שליליים 'כנגד רוחות רעות',

(ב) וענין 'עשה טוב' בח"י נענועי הלולב⁴⁵ זהו להודיע שמו ית' בשש קצוות העולם.

שיטות רבי יוחנן וריב"ח

ויסוד שני האופנים הם בנענועי כבשי עצרת⁴⁶:

לרבי יוחנן 'מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו', ענין 'עשה טוב'.

(42) ישנו פתגם מהרה"ק מקאצק על 'זירא העם וינועו', שבתנועות חיצוניות לחוד, נשארים 'מרחוק'. ומסופר שפעם בשעת הדחק לא עשה הח"ח ז"ל נענועים מצד כמה חששות.

(43) כמ"ש תוד"ה כדי לעצור. כן מצינו בראש השנה שהתקיעות האחרונות לאחר התפילה הם לערבב את השטן.

(44) תהלים לד, טו.

(45) סוכה לז:; אות אחרון דלימוד משנה ע"ש אסתר אידל ז"ל.

(46) סוכה שם. אבל לביאורינו, שהנענועים כוללים שני אופני 'סור מרע' ו'עשה טוב', צ"ע מנהגינו לנענע רק ב'הושיעא נא' (כב"ה במשנה סוכה שם), אבל לא ב'הצליחה נא' (כדעת ב"ש), ו'אמר ר"ע צופה הייתי ברבן גמליאל ורבי יהושע שכל העם היו מנענעים, והם לא נענעו אלא באנא ה' הושיעא אנא',

שלכאורה, הרי 'הושיעא נא' זהו ענין של 'סור מרע', ולאידך 'הצליחה נא' זהו ענין של 'עשה טוב', שזהו כדעת בית שמאי?

ותוד"ה בהודו, והרא"ש מפרשים טעם בית הלל להמשך פסוקי התהלים 'אז ירננו כל עצי היער... ואמרו הושיענו א-להי ישענו'. וצ"ע.

ראה עוד בענין הנענועים בפרדס אליעזר (מכון דמשק אליעזר, ברוקלין, תשע"א) סוכות ג' ס"ע קמד ואילך.

אבל לרבי יוסי ברבי חנינא⁴⁷ (מוליך ומביא כדי) 'לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים' – ענין 'סור מרע'.

והנה 'כדי לעצור רוחות רעות וטללים רעים' נאמר דוקא בעצרת ובסוכות⁴⁸, וי"ל שלא בא ריב"ח לחלוק על רבי יוחנן בעיקר טעם וסיבת הנענוע להמליכו יתברך בששה צוות העולם,

אלא ריב"ח בא לחדש ולהודיענו שאף שאין הנענוע מעכב, ויוצא ידי חובתו גם בלעדיו, הרי כוח הנענוע מעכב את הפורענות, כדמסיק בגמרא.

התכללות הטעמים יחד

ו"ל השפת אמת על תוד"ה כדי לעצור:

'וצריך להוליך ולהביא ג' פעמים כו' י"ל הטעם לרמוז על ג' הטעמים שבגמ', למי שהרוחות שלו, ולעצור רוחות רעות, ולהיות גירא בעיני דשטנא, דאע"ג דאמרי' בגמרא דלאו מילתא היא, היינו שאין נכון לומר כן כדפירש"י, אבל הענין הוא אמת כנ"ל'.

היינו שהנענועים כוללים כל אופני הכוונות, רק שעדיף יותר להדגיש צד ה'עשה טוב' בלי לומר בפירוש כנגד השטן, דלא כרב אחא בר יעקב שהדגיש 'דין גירא בעיני דסטנא'^{49 50}.

נענועים ב'שמע ישראל' . . ה' אחד'

והנה יסוד הנענועים נזכר בתורה בקרבן שלמים 'ידיו תביאנה'⁵¹, ומפורש בכבשי עצרת 'אשר הונף ואשר הורם', אבל אין הענין מוגבל רק בזמן שבית המקדש קיים,

(47) סוכה לו. ונחלקו הראשונים: להמאירי הנענועים הן התעוררות השמחה, וכ"כ החינוך (מצוה שכד), ורש"י ד"ה וכן הולב מדגיש כדי לעצור, ולהראב"ה והריטב"א לערבב הקטיגור, וכן משמע בשל"ה.

מו"ר הגר"פ הירשפרונג ציין לספר הפרדס לתלמידי רש"י סי' קפט שהנענועים בהלל כנגד 'ההרים תרקדו כאילים'.

(48) תוד"ה כדי לעצור.

(49) סוכה שם.

(50) אולי י"ל שמעלת ה'נענועים' בהלל בציבור דומה לסיפור (מד"ר קדושים פכ"ד) 'מאן דאית ליה מכוש, מאן דאית ל' פס, מאן דאית ליה מגרפוי... יהון מקשון בפרזלא', לשכך קטרוג הוא רוחא, אבל 'אמרין דידן נצח' באופן חיובי. גם מובא לחג הסוכות (לאו דוקא לנענועים), במדרש (ויק"ר פ"ל, ב. ועוד): 'במה שישאל יוצאין מלפני הקב"ה ולולביהן ואתרוגיהן בידן – אנו יודעין דישראל אינון נצוחיא'.

(51) ויקרא ז, ל. ולרבי יהודה וראב"י גם בביכורים (סוכה מז:).

שלכן בא רבא להוסיף: 'וכן בלולב',

ומצינו כעין נענועים כל יום בקריאת שמע: 'יש נוהגים להטות את הראש... מעלה ומטה ולד' רוחות'⁵², וכן נהג רבינו, ולהזכיר זכות אבות לבני בניהם, כן ראינו בתפילת אאמו"ר הר"ר משה רובין ז"ל, שנענע ראשו לששה קצוות באמירת 'אחד',

וע"פ דיוקינו ב'נ"ע בשמח"ה לענ"ד יש להסביר⁵³ שה'שמחה' בנענועים אינו גדר 'חיוב', אלא כ'פריצת דרך' באתערותא דלתתא לכל הקצוות לקיום ברכת הקב"ה ליעקב אבינו ב'סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה... ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה'⁵⁴.



הערות קצרות ב'מדרשים קטנים' ועוד

הרב מנחם מענדל וילהלם

משפיע בתות"ל וועסססתר

א

מובא כמה פעמים בדא"ח אשר "אור המאיר במקום האשפה הוא טהור וזך כמו שמאיר במקום נקי" (כ"ה הלשון בסה"מ תש"ח ע' 110, ועד"ו הוא עוד ריבוי פעמים החסידות).

[ובאמת כבר מצינו לשון מעין זו בספר האמונות והדעות לרס"ג⁵⁵ (מאמר שני קרוב לסופו) 'ולא ראינו הטינופת שמטנפים את המאורות'. ובמהדורת קאפאח (ע' קיב): 'זידענו שאור השמש אין הלכלוך שבעולם מזיקו'⁵⁶.]

וראה התוועדויות תשמ"ז (ע' 332): "ובלשון הידוע (המובא גם ביחס לאלו שסוברים שהצמצום הוא כפשוטו כו') – שהאור מאיר בכל מקום גם במקום האשפה

52 ברכות יג: שו"ע או"ח הל' קריאת שמע סימן ס"א סעיף ו'.

53 שתמהו המפרשים אי 'שיירי מצוה' דנענועים הוי חיוב מה"ת, דרבנן, או מנהג? ואם זהו בנטילת הד' מינים, או בקריאת ההלל, והצ"פ מכריע שהי' חיוב רק במקדש, והיום זכר למקדש.

54 בראשית כח, יד. וכע"ז ראה תו"מ – התוועדויות תנש"א ח"א ע' 172.

55 הובא גם בתורה שלמה שמות (מילואים סימן טז) בקשר למחלוקת אדמוה"ז והגר"א בענין הצמצום!

56 ומדבר שם על אותו הענין כלפיו מובא בחסידות, איך שא"ס (הקב"ה) נמצא בכל מקום ואעפ"כ אין זה פועל שינוי ח"ו. ונדמה לי שענין זה מובא גם ב'שומר אמונים' הקדמון, ואינו כעת תח"י.

כו". (וצ"ע למה בדיוק הכוונה כאן).

ולהעיר דמצינו לשון מעין זו ב'ברייתא דמעשה בראשית' קרוב לסופו (באוסף מדרשים מהדורת ז"א הוא ע' יד) שכתב: "ומאיר השמש במקום הטנופת ואין מזיק לו"⁵⁷.

ב

פעמים אין ספור חוזר הרבי על הפתגם 'תורה מלשון הוראה', ובשוה"ג מצוין ל"רד"ק תהלים יט, ח. ועוד".

[לפעמים (ראה לדוגמה חכ"ה ע' 50) מציין ג"כ לזהר ח"ג כג, ב. וז"ל שם: "למה נקרא שמה תורה בגין דאורי וגלי במאי דהוה סתים". וצ"ע ריבוי הסגנונות לציון ענין זה בשיחות הרבי.]

ולהעיר שמצינו ענין זה גם כן ב'מדרש כונן'⁵⁸ בתחילתו: "למה נקרא שמה תורה מפני שירדה⁵⁹ הוראה לעולם". ולא מצאתי שצוין לזה באיזה מקום בתורת רבנו. (הערה זו שמעתי מאחי הת' שני"ז שי').

ג

במדרש 'מעשה שלמה ואשמדאי'⁶⁰ איתא: "תאמר שיש תחתינו בני אדם . . אני מראה לך אחד מהם . . אמר לו באיזה מקום תזרח השמש, אמר לו מערב ותשקע במזרח".

ולהעיר מהגמ' בבא בתרא (כה, א): "אריב"ל בואו ונחזיק טובה לאבותינו שהודיעו מקום תפילה דכתיב וצבא השמים (השמש והירח העומדים במזרח. רש"י) לך משתחווים (למערב, רש"י)". והקשו התוס' (ד"ה וצבא): "וא"ת בלילה נמי במזרח משתחווים", דהיינו שבלילה מהלכים ממערב למזרח – וכנ"ל מהמדרש – וא"כ מנין לומר שששכינה במערב והרי בלילה משתחווים למזרח. (עיי"ש מה שתירצו).

[ולכאורה אפשר לומר הביאור בזה ע"פ דברי רבותינו נשיאנו בכמה מקומות (ראה אג"ק אדמו"ר מהורי"צ ח"ב ע' תצג. ועוד), שיש הבדל בין החלק העליון של העולם שם נמצא ארץ ישראל לחצי התחתון שרחוק יותר מארץ ישראל. ולפ"ז הרי בדיוק

57 וראה בהוצאה הנ"ל בשוה"ג, שבספר 'סודי רזיא' להרוקח מסיים: "כל שכן המלך הגדול אשר לו בכל מיני אור".

58 מדרש זה הובא כמה פעמים בדא"ח.

59 ואולי י"ל שלשון 'ירדה' הוא ע"ד לשון הזהר דלעיל "במאי דהוה סתים", וראה גם בהמשך דברי המדרש שם: "דבר אחר תורה לשון יון מראה ודמות שהיתה סתומה ואח"כ נגלית".

60 מדרש זה הובא בתוס' ד"ה או – מנחות לו, א.

כמו שיש בעולם קצה דרומי וקצה צפוני (המכונה 'קוטב'), כן ישנו קצה מזרחי וקצה מערבי שהם המקומות הכי רחוקים מארץ ישראל למזרח ולמערב, ומשם ואילך מתחיל חצי כדור התחתון. ולהעיר מדברי בעה"מ הידועים בר"ה דף כ, עיי"ש.

ולפ"ז הנה חצי כדור התחתון ('תחתינו') שהוא לאחר הקצה המזרחי והמערבי, שם השמש מהלכת מ(קצה ה)מערב למזרח. ובמקום אחר הארכתי.]

ד

בהוספות לתורה אור פ' ויחי (קב, רע"א): "וגם מה הוא אשר לקחתי כו' והלא לא מצינו שנלחם יעקב מלחמות כו".

ולהעיר מהמסופר במדרש 'מלחמות יעקב' בארוכה אודות מלחמות יעקב אבינו עם יושבי כנען, ונרמז גם כן בכמה מספרי הראשונים (כמצוין בהוצאת ז"א הנ"ל). וכן הוזכר זה ברש"י על התורה (מח, כב) מבראשית רבה: "כשהרגו שמעון ולוי את אנשי שכם נתכנסו על סביבותיהם להזדווג להם, וחגר יעקב כלי מלחמה כנגדן". וצ"ע.

ה

בתניא רפ"ג: "והנה כל בחי' ומדרגה משלש אלו נר"נ כלולה מעשר בחי' כנגד עשר ספירות עליונות שנשתלשלו מהן⁶¹ הנחלקות לשתים שהן שלש אמות ושבע כפולות". . .

ולהעיר מספר הבהיר סי' קעא⁶² וקעב: "אמרו לו תלמידי מלמעלה למטה ידעינו, מלמטה למעלה לא ידעינו⁶³, אמר להו ולאן חד הוי מלמטה למעלה ומלמעלה למטה . . אמר להם צאו וראו, ישב ודרש להם שכינה למטה כשם ששכינה למעלה . . משל למה"ד למלך שהיו לו שבעה בנים ושם לכל אחד ואחד מקומו . . (קעב) ומה הם הבנים, כבר אמרתי לכם ששבע צורות קדושות יש לו להקב"ה וכולם כנגדן באדם . . עיי"ש. ואולי זהו מהמקורות לדברי אדמוה"ז.

ו

בוהר ר"פ וארא (כב, א): "דהא איהו גניז מכלא ומאן איהו י-ה הוי' דמתמן אצטיירו עלמין כלהו ולית מאן דקאים על ההוא אתר". ובנצוצי זהר שם (להר"ר מרגליות) לא

61 הרבי מביא לשון זו ("שנשתלשלו מהן") ומציין לכאן גבי ענינים שונים שנמצאים למטה ע"ד שהם למעלה. ויל"ע מה הראי' מכאן, שהרי כאן מדובר רק אודות כוחות הנפש.

62 הובא וצוין בד"ה זה יתנו תש"מ.

63 להעיר מסה"ש תרפ"ד עמ' 58 גבי "השתלשלות המדריגות מלמטה למעלה".

ציין למקבילות⁶⁴.

ולכאורה הוא מתאים עם דברי הזהר בח"ג (רכה, א): "איהו תפיס בכולא ולית מאן תפיס ביי".

ולהעיר ממאמרי אדה"א (במדבר ח"א עמ' קצב) שכותב: "מה שאמרו רז"ל [בראשית רבה פס"ח, ט] הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו דהיינו ענין המאמר הזה דאיהו תפיס כו"⁶⁵.

ובהערות העורכים למאמרי אדה"א שם ציינו ג"כ לזה"ח לד, ד: "איהו סביל עילאין ותתאין וסביל כל עלמין . . ולית מאן דסביל לי"⁶⁶.

ז

במילואים לנצו"ז לתקוני זהר (תקו"ז עם ניצו"ז ע' קמח) מביא משו"ת בית יעקב להגר"י מצויזמער (דיהרנפוט, תנ"ז – ס' קכב) שמאריך בענין תשובה על עוון ז"ל, דבוהר מבואר שאין תשובה מועלת אבל הרי אין לך דבר העומד בפני התשובה. ומבאר שאין מועילה תשובה קלה, כיון שפוגם בחכמה שהיא למעלה מבינה כיון שטפת זרע יוצאת מן המח, ועל כן צריך תשובה גדולה. ולכאורה מתאים להפליא עם מה שמבאר אדה"ז בארוכה באגרת התשובה פ"ג ופ"ט. ויל"ע.



בירור בסיפור אחד (גליון)

הנ"ל

בקשר לבירור המעניין בגליון הקודם בענין זיהוי החסיד סלונים שבא לליובאוויטש, להעיר מהמובא בספר "אלה תולדות פרץ" עמ' 668, ושם מופיע בזה"ל: "כמדומה שהיה צריך לישועה כי לא היו לו בנים". ולא באתי אלא להעיר.

64 אחר מילים אלו מציין שם לחגיגה (יג, א) ולב"ר, אך הוא לכאורה שלא במקומו ושייך למה שנתבאר בזהר שם לפני"ז ולאח"ז בענין "מכאן ואילך אין לך רשות", כמבואר למעיין.

65 גם ציון זה לב"ר לא צוין בנצו"ז הנ"ל בשני המקומות. וכהנה אפשר למצוא השוואות רבות בין דברי רז"ל בגמ' ובמדרש לדברי הזהר שצוינו ע"י רבותינו נשיאנו (ובפרט ע"י אדמו"ר הצ"צ), ובעל הנצו"ז לא עמד עליהם, ויש מקום לבוא וללקטם יחד.

66 ואף שיש לכאורה במאמרי רז"ל הנ"ל ב' ענינים: (א) האם נמצא שם, (ב) האם מושג שם, הרי מבואר בכמה מקומות בדה"ח שתלויים באחד בשני. וילע"ע, ואכ"מ.

מה היה קודם, טביעת המצריים, או שעברו ישראל את הים

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

הנה בנוסח "אמת ויציב" שבתפילת שחרית נאמר: "זודים טביעת וידידים העברת" (או "וידידים עברו ים"). מבואר בזה, כי תחילה טבעו המצרים ורק לאחר מכן עברו ישראל.

והקשו בספר הנפלא מרפסין איגרי, וזה לשונם: הלא בנוסח "אמת ואמונה" שבתפילת ערבית נאמר: "המעביר בניו בין גזרי ים סוף, את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טיבע". הרי שתחילה עברו ישראל ורק לאחר מכן טבעו המצרים. כיצד שתי נוסחאות אלו עולים בקנה אחד?

תירץ שם הגאון רבי ח. ש. כהן שליט"א שהנה מובא בשם "רבי יהודה החסיד", שהנוסח הנאמר בתפילת שחרית "זודים טבעת וידידים העברת", אמור על רשעי ישראל שטבעו בים, מכיון שבעת חצית הים סחבו עימם את פסל מיכה. אבל המצרים אכן לא טבעו אלא לאחר שבני ישראל סיימו לעבור את הים.

תירץ שם הגאון רבי ח. קיסטר שליט"א שהנה כל ברכה מדגישה ענין אחר בהצלתם של בני ישראל. בברכת אמת ויציב הדגש הוא על הצלתם מידי המצרים, ועיקר ההצלה מידיהם באה על ידי טביעתם של המצרים במימי ים סוף. לכן אנו מקדימים ואומרים "זודים טבעת" ל"וידידים העברת". אולם בברכת אמת ואמונה הדגש הוא על צורת ההצלה של בני ישראל ממצרים, וזו הייתה על ידי כך שהים נבקע בפניהם, ולכן בברכה זו אנו אומרים תחילה: "המעביר בניו בין גזרי ים סוף" ולאחר מכן: "את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טיבע".

אחי הגאון רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א תירץ שהנה סופו של מדרף המצרים אחרי בני ישראל הסתיים בטביעתם המוחלטת במימי ים סוף, ואכן ניתן לומר שהמצרים טבעו רק לאחר שעבר האחרון מבני ישראל את ים סוף. קביעה זו תואמת את הנוסח הנאמר בתפילת ערבית בברכת "אמת ואמונה", שבה אנו מזכירים קודם את חצית בני ישראל את הים, ולאחר מכן את טיבוע המצרים. אולם גם קודם לשקיעת המצרים במצולות ים סוף לא שפר עליהם גורלם. ומובא ב"מושב זקנים", שכאשר החלו בני ישראל לחצות את הים שנבקע בפניהם, נכנסו אחריהם המצרים. וכדי למנוע מהם להתקרב לבני ישראל, הפך הקב"ה את האדמה מתחת לרגליהם לטיט רותח שבו בוססו המצרים, וכתוצאה מכך אף נשרו פרסות הסוסים וגלגלי העגלות יצאו ממקומן.

אם כן יתכן שהנוסח הנאמר בתפילת שחרית בברכת 'אמת ויציב' 'וזודים טבעת' ורק אחר כך 'וידידים העברת', אמור, על טיבוע המצרים בטיט עוד בזמן שבני ישראל טרם סיימו לחצות את ים סוף.

לענ"ד נראה לתרץ בעזרת החונן לאדם דעת שהנה רש"י בפרשת בשלח (טו, ה) עומד על הבדלי הלשוניות בפסוקים המתארים את צורת טביעתם של המצרים. בפסוק אחד נאמר: "צללו כעופרת במים אדירים", ומאידך נאמר: "ירדו במצולות כמו אבן", ובפסוק אחר כך נאמר: "יאכלמו כקש". אלא מסביר רש"י, שבין המצרים היו שלשה דרגות של רשעות. על כן "הרשעים" ביותר היו הולכים ומטורפים עולים ויורדים כקש. "הבינוניים" ירדו במצולות כמו אבן כך שיסורי טביעתם היו פחותים. והפחות רשעים שמביניהם צללו מיד כעופרת. נמצא, אם כן, שמבין הרשעים היו כאלו שטבעו מיד, והיו כאלו שטביעתם ארכה זמן ממושך. על פי זה ניתן לישב את הסתירה בנוסחאות התפילה בין ברכת "אמת ואמונה" שבתפילת ערבית, לבין ברכת "אמת ויציב" שבתפילת שחרית. ואכן יתכן שבזמן שבני ישראל עברו את הים היה זה לאחר טביעתם של הפחות רשעים שמבין המצרים, ולכן ניתן לומר "וזודים טבעת וידידים העברת". אך זמן זה היה קודם לטביעתם של הרשעים ביותר, ועל כן אף ניתן לומר "המעביר בניו וכו', ואחר כך את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טיבע" שזה אמור כלפי הרשעים ביותר שמבין המצרים.



אמיתות מכתבי גניזת חרסון (גליון)

הת' שנ"ז איידעלמאן

תלמוד בישיבה

א

הקדמה: מקוריות הגניזה

בפרשת⁶⁷ הגניזה החרסונית⁶⁸ והשתלשלות התגלותה⁶⁹ כבר דשו בו רבים, מהם לחיוב⁷⁰ ומהם לשלילה⁷¹. אמנם נראה אשר הרבה מהחוקרים בשטח זה, דנו באופן כללי ולא באופן שיטתי באמצעות עיון מכתב מול מכתב, מקור מול מקור⁷². רבים מן הכותבים רק עסקו בטיב הסגנון ובעיקר ע"פ יסוד זה רצו להכריע ולחתום את הדין בנושא דנן⁷³.

לפי קביעת רבותינו נשיאנו⁷⁴ אוצר מכתבי הגניזה במקורו מגיע מהאדמו"ר

(67 לאלו אשר בידם הערות תוכניות בנושא דנן אשר מצד סיבות שונות אין ביכולתם להעלותם מעל גבי במה מכובדת זו (ראה שמואל קראוס, 'הערות וביאורים' גליון תרלה ע' 26) מטובם לכתוב לי בדוא"ל: zalmaneidelman770@gmail.com.

(68 הלשון אשר התבטאו בו רבותינו נשיאנו משתנה ממקום למקום: לפעמים "גניזה החרסאנים", לפעמים "גניזה חרסונית" לפעמים "גניזת חרסון" (מצו"ב לחביבוטא דמילתא צילום כתי"ק כ"ק

אשר צע גניזת חרסון

אדמו"ר, ועוד. ואכמ"ל.

(69 בנוגע לזמן ומקום מכירתו ראה מכתבו של אדמו"ר הרי"ץ (המצויין בהערה 8); יצחק רפאל, "על חסידות וחסידים" (ראה הערה 4) ע' 204.

(70 יצחק רפאל, גניזת חרסון; לסיכום הפולמוס על אוצר הכתבים החסידיים, סיני, פא (ניסן-אלול תשל"ז), ע' קצט-קנ. לימים נדפס בספרו "על חסידות וחסידים" (תנש"א) ע' 226-204; ע"ח קונטרס מא, ע' ערה ועוד.

(71 ד.צ.ה., אגרות בעל התניא ובני דורו, ירושלים תשי"ג ע' רמ-רעב; ש.ז.ה., כתב עת ישורון כרך כג ע' תקא-תקעב; ועוד.

(72 ראה סיני סח (ג-ד) ע' קצט ועוד.

(73 העירני חכם אחד אשר אולי י"ל אשר בשעת העתקת המכתבים לא הקפידו לרשום כל המכתב אלא קיצור ממנו (בכדי שאף אם השלטונות ערכו תוכן ענינים של המפתח, תוכנו העיקרי של המכתב עדיין ימצא בו). ולפ"ז סרו כל הקושיות בענין טיב הסגנון וריבוי ההוכחות הקובעות אשר כל מכתבי הגניזה נכתבו ע"י אותו אדם. הנ"ל אף ניסה לתלות זאת בדברי רבינו במכתביו, אמנם לפענ"ד קצת קשה להעמיס זאת בדברי רבינו, ואכמ"ל.

(74 למקור מכתב זה והמכתבים מרבותינו נשיאנו המצוטטים להלן, ראה: אג"ק אדמו"ר הזקן, מהדורת תשע"ב, ע' תלה ואילך. שם מובאים גם עוד כמה מכתבים מרבותינו נשיאנו בענין. סקירה

הרה"ק ר' ישראל מרוזין, אמנם בעת שנכלא ונאסר הוחרם ממנו. קביעה זו מאומתת כאשר נחשפים להסכמתו של הרה"ק ר' ישראל מרוזין שנתן על הספר 'חסד לאברהם'⁷⁵ לר"א המלאך שבועות אחדים לפני הסתלקותו, שם כותב בזה"ל:

"ראו הביא לנו איש עברי מאנ"ש את שאהבה נפשי המה כתבי קודש . . מאבי זקני המלאך זללה"ה אשר היו לי למורשה ואחרי אשר נואשתי מהם כי נכחדו מני בעת משפחות גוים קראו עלי שטנה בקשתים ולא מצאתים עד שקם איש שלומי הרבני הוותיק הישר . . ."⁷⁶.

ממוצא הדברים נמצאנו למדים אשר כתבי קודש אשר היו ברשותו של הרה"ק ר' מרוזין "נכחדו מני בעת משפחות גוים קראו עלי שטנה" בעת מעצרו ומאסרו. לא תהי' זו השערה רחוקה מדי לקבוע אשר בין כתבי קודש אשר נאבדו ממנו היו גם שפע מכתבי גדולי עולם הספונים בגניזו.

הדברים תואמים להפליא להנכתב במכתבו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו:

"דבר ברור, אשר האדמו"ר מרוזין זצ"ל הי' אסור . . במאסר קשה כהנ"ל היו מחרימים הכתבים שנמצאו ברשות הנאסר, בודאי היו אצל אדמו"ר מרוזין כתי"ק של בני דורו ודורות הסמוכים לו מלפניו וספרים וחפצים החביבים עליו כי באו אליו בירושה וכיו"ב – אם מעט או הרבה; בודאי כשנמצא האדמו"ר במקום בטוח רצה וחפש אופנים איך לקבל הכתבים וכו' הנ"ל בחזרה. ברור שלא הי' יכול להשיגם בהשתדלות גלוי' אצל הממשלה כיון שברח ממאסרו – ולא נשאר אלא הדרך דאופנים חשאים. אם עלתה ביד המשתדלים בזה לשחד באיזה אופן את הפקידים השייכים לזה – מה היו עושים הפקידים כדי לפשר את הדבר ולמעט, עכ"פ את האפשריות אשר חוקרי הממשלה יגלו החזרת הכתבים לבעליהם? היותר פשוט – להניח במקומם

מקיפה בתוספת עוד אגרות מכ"ק רבותינו נשיאנו הובאו בקובץ הערות וביאורים כמים לים מכסים, ישיבת תר"ת ליובאוויטש – הרי הפוקונוס, פנסלבני', גליון ז' ע' 215-192. כתי"ק מאחד המכתבים של הרבי הריי"ץ נדפס בשבועון בית משיח גליון 318 ע' 20.

75) אודות ספר זה ראה דברי חיים ליברמן, אהל רח"ל כרך ג ע' 476-467; הרב אליהו מטוסוב, 'מקורות לתניא, בתורת ר"א המלאך', הערות וביאורים גליון תתקפט ע' 30.

76) ראה גם בשער הספר "חכמי ישראל בעש"ט", תרפ"ד, בזה"ל: "כידוע ומפורסם לכל, אשר בעת האסר הרה"צ ר' ישראל מרוזין . . לקחו כל הכתבים שנמצאו בחדרו, וכאשר הרה"צ הנ"ל נכד רבינו הה"מ ממעזריטש – ומלתא אלבישייהו יקירא, מסר רכוש רב לקבץ כל מכתבי קודש אלו כאשר יראה הקורא בפנים המכ' סעיף ס, מש"כ שפור הון רב בעד מכ' וכו'". ובכתב עת 'ישורון' כד, ע' תתקנח העירו ממש"כ מו"ל הספר – ר' חיים הלוי מברדיטשוב – בסיום הספר 'ואחרי כי נגנבו מאתו בעת המבוכה האוררה יגעתי ומצאתי בצלמם כדמותם. " וראה יצחק רפאל, "על חסידות וחסידים" (לעיל הערה 4) ע' 204, אשר "מתקבל על הדעת שבבית האדמו"ר רבי ישראל מרוזין הי' אוסף של כתבי יד חסידים".

מכתבים אשר עכ"פ בחיצוניותם במראיהם, מספרם וכו' יתאימו לגוכתי"ק שנלקחו. מובן אשר כ"ז לא היו יכולים לעשות במנוחה גמורה באריכות זמן וכו', ובמילא לא הי' מקום להגה"ה מדויקת, וגם לא ראו נחיצות בזה, כיון שהמחליפים וגם המבקרים שחששו מאתם היו מבינים רוסית יותר מאשר חסידות⁷⁷.

[עובדה מעניינת המצרכת עיון בכובד ראש שהצביע עלי' א' החוקרים⁷⁸ אשר הינה שאלה בלתי פתורה: מדוע נדפס בספר 'חסד לאברהם' תורה 'ביאור עשר ספירות ע"ד העבודה מצדיק אחד תלמיד הצדיק הקדוש הגאון אב"ד דק"ק בארדיטשוב זלה"ה' בעוד אשר ביאור זה אינו אלא (כמעט) אות באות מאגרתו של רבינו הזקן הנדפס בחלק 'אגרת הקודש' שבספר התניא?

יתכן לומר אשר העובדה אשר בין גנזיו של הרה"ק מרוזין (או של מו"ל הספר) היו גם שפע מכתבים של רבינו הזקן גרמה לטעות זו. נראה אשר 'טעות' זו מאששת את הטיעון אשר בידי הרה"ק מרוזין היו גם אגרותיו של רבינו בעל התניא⁷⁹. (אין תח"י הספר 'חסד לאברהם' לעיין בו די הצורך לבדוק את נכונות הדברים, ועם

77) שמואל קראוס, בשבועון בית משיח גליון 207 ע' 52, כותב שיש אומרים שהשערה זו הועלתה בשעתה ע"י הביבליוגרף שמואל ווינר ע"ה מלניגרד.

יש אשר שאלו ותמהו (כתב עת 'ישורון' כג, ע' תקלה): "אילו נכונה היתה השערה זאת. הרי היו צריכים להמצא הכתבים המקוריים אצל צאצאיו של אדמו"ר מרוזין. שהרי מיום שברח לגליצא ישב הר"י מרוזין בשלוח במקומו. וכן כל צאצאיו ישבו במקומותיהם באין מחריד ולא אבד שום דבר מאוצרותיהם בענין רע (עד ימי המלחמות האחרונות) וא"כ לאן נעלם כל האוצר הבלום הזה וזכרו?"

אכן כנראה אף שלפועל הצליחו "להניח במקומם מכתבים אשר עכ"פ בחיצוניותם במראיהם, מספרם וכו' יתאימו לגוכתי"ק שנלקחו" (לשון כ"ק אדמו"ר) אמנם הכתבים המקוריים עצמם משום מה לא הגיעו לידי האדמו"ר הרה"ק ר' ישראל מרוזין. (שוב ראיתי שהעיר ע"ד ז' בכתב עת ישורון כד, ע' תתקנח).

ואולי י"ל בדא"פ שהדברים מרומזים בלשונו של הרה"ק ר"י מרוזין בהסכמה הנ"ל: "כי נכחדו מני בעת משפחות גוים קראו עלי שטנה בקשתים ולא מצאתים". הרה"ק הנ"ל לא מסתפק בכתיבת העובדה "כי נכחדו מני בעת משפחות גוים קראו עלי שטנה" – שהכתבים נאבדו ממנו בעת המאסר – אלא מוסיף "בקשתים ולא מצאתים", שהי' איזה חיפוש אחר הכתבים "ולא מצאתים". אמנם כמובן אין הדברים יוצאים מכלל גדר השערה בעלמא, כיון שבפשטות ניתן לייחס זאת לאורחא דלישנא או לעובדה ש"בקשתים" אצל אחרים, אבל גם אצלם "לא מצאתים עד שקם איש שלומי הרבני הוותיק הישר" כו'. והמקבל יקבל והחודל יחדל.

בקשר לעובדה הנ"ל אשר לא אבד שום דבר מאוצרותיהם של צאצאי הר"י מרוזין בענין רע (עד ימי המלחמות האחרונות) – ראה: יצחק רפאל, "על חסידות וחסידיים" (לעיל הערה 4) ע' 210.

78) אהל רח"ל שבהערה 9.

79) עפ"ז מתורץ גם מה שכבר הקשו רבים על מה ולמה נמצאים מכתבים רבים כ"כ מרבינו הזקן בקבוצת מכתבי גניזת חרטון.

[הקוראים הסליחה].

ב

אם כלי הגניזה מקוריים

חלק הארי של מכתבי הגניזה נקנו ע"י ר' שמואל גורארי' וניתנו בתור מתנה לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב. כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע במכתבו מעיד אודות דעתו של אדמו"ר הרש"ב בענין (אשר עיין בזה בעת שהותו בעיר רוסטוב⁸⁰):

"בחורף תר"פ אחר אשר ביקר הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק את כל הכתבי יד וקריאת את כל הספורי מעשיות והכתבים, הפליג בשבחם וגילה דעתו הקדושה אשר כל הכתבים והמכתבים הם רק העתקות ולא גופי כתבי יד קדש כל הכותבים, אבל תוכן הכתבים והמכתבים אמיתיים הם, ואם המצא ימצא איזה סתירת דברים, קלי ערך הם לגבי הפלאת תוכנם ואינם אלא שגגת המעתיקים".

בעקבות בריר זה, שיטת רבותינו נשיאנו הוא כמפורט במכתב הנ"ל. והרבי אף הסביר הדברים בשני אגרות מנומקות היטב, בעקבות טיעוני ר' ד.צ. הילמן, אשר ניסה להוכיח זיפם של מכתבי הגניזה.

אמנם במסורת חסידים עבר הסיפור הבא אודות הכתבים⁸¹:

הרב שמואל גורארי' קנה חלק גדול מהמכתבים ושלח אותם לאדמו"ר הרש"ב – כתשורה. עד מהרה נתגלה שבין הכתבים היו גם כתבים מזוייפים. עמד הרבי הרש"ב ומיין את ה'כתבים' – את האמיתיים הניח בצד ימין, ואת השאר בצד שמאל (לפי רשימת דברים⁸² להרה"ח יהודה חטריק בנוסף להנ"ל "אמר זה אמת וזה אינו אמת").

אחר כך הורה לר"ש גורארי' שיערבב שוב את הכתבים אלו באלו ויתן גם לבנו, הרבי הריי"ץ, שיערוך מיון. גם הוא כמו אביו – בירר בדיוק את אותם ה'כתבים' ויהי הדבר לפלא. הרב גורארי' לא רצה כמובן לשאול את הרש"ב אודות העניין, אך העז ושאל את הריי"ץ – "מהיכיתית שידע לבררם כן"? ועל כך השיב לו הריי"ץ: "קדושה

80 אודות תקופה זו בנשיאותו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב ראה קובץ 'רוסטוב על נהר דון', תש"ס.

81 הלשון המובא בפנים הוא מר' מנחם זאב גרינגלאס, לקוטי סיפורים והתועודיות ע' 315. וראה שמואל קראוס, שבעון בית משיח גליון 207 במצויין שם בע' 53; "בכל ביתי נאמן הוא", תולדות רש"ז גורארי' ע' 631; "פניני הכתר", נפתלי צבי גוטליב, ח"ב ע' 54; ועוד.

מסתבר לומר אשר ר' מנחם זאב גרינגלאס שמע את הדברים מפי הר"פ מאצקין מפני שהיו מתוודעים הרבה ביחד מתוך אהבת רעים וכו'. לגרסתו של הר"פ מאצקין ראה בהמשך.

82 ברוקלין תשמ"א, ח"א ע' קצ, בשם ר' פרץ מאצקין.

ציט צו קדושה" (נוסח אחר: "אויב מ'טאפט מיט רוחניות פילט מען רוחניות"⁸³).

ממשמעות הדברים לכאורה עולה שבניגוד לעדות כ"ק אדמו"ר הריי"ץ אשר רק אחרי אשר "ביקר הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק את כל הכתבי יד וקריאת את כל הספורי מעשיות והכתבים", הנה רק אז "הפליג בשבחם וגילה דעתו הקדושה אשר כל הכתבים והמכתבים הם רק העתקות" – הרי שלפי מסורת חסידית זו, תיכף ומיד בלי כל שהות לעיון "עמד הרבי הרש"ב ומיין את ה'כתבים' – את האמיתיים הניח בצד ימין, ואת השאר בצד שמאל"⁸⁴. וצריך בירור בנידון מסורת חסידית זו.

[בהשקפה ראשונה יש לתהות, אשר לפי תוכן הסיפור האמור משמע אשר מכתבי הגניזה עצמם הם מקוריים ואותנטיים בהחלט ("זה אמת וזה אינו אמת") ולא העתק כת". אמנם י"ל אשר הכוונה בזה גופא היא אשר הרגישו ש"תוכן הכתבים והמכתבים אמיתים הם", ולא שהמכתבים עצמם מקוריים.]

ברם מצינו גם עדויות סותרות. בריבוי מקורות נאמר בפירוש שהסיפור האמור אירע עם הכלים שנתגלו מהגניזה⁸⁵. לפועל אדמו"ר הרש"ב הביע התעניינות רק

83 תשורה לנגזם "רשימת סיפורים", י' סיון תשע"ו, ע' 28, בשם רש"ח קסלמן.

84 יתירה מזו יש לשאול לפי דברי ר' ד.צ.ה. (כתב עת ישורון כג, ע' תקלד) אשר האגרות הובאו בכלל ע"י שליח ולא ע"י ר' שמואל [אגב, ידוע לנו שבאותה תקופה ר' שמואל שלח גם אתרוג לכ"ק אדמו"ר הרש"ב ('היכל הבעש"ט' גליון לט, ע' קנא-קנב)]?

ברם יתכן לומר בכמה אופנים, וביניהם: א) בהזדמנות מוקדמת יותר הביא ר' שמואל גורארי' עצמו כמה אגרות. ב) במכתבו של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ כותב אשר ר' שמואל קנה הגניזה "בקיץ תרע"ח" אמנם בהיות הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק בקיץ הוא בסלאוויאנסק – פלך חרקוב – ובא לר"ה לראסטאו, הנה רק בחדש מ"ח תרע"ט התחיל להתעסק בביקורי הכתבי יד של הגניזה החערסאנית", ויתכן שאז נכנס ר' שמואל ואז אירע הסיפור (בשינויים מ)האמור בפנים. והדברים צריכים בירור.

85 ראה המקורות שהובאו בשבועון בית משיח גליון 207 ע' 53 בהערה 3; ר' יואל כהן שליט"א בספר "ימי בשורה", משיח פרידמאן, תשע"ג, ע' 344; תורת נחלת הר חבד גליון קנב, ע' קא בשם ר' מוטל קאולינער; כולם בחכמה עשית, ש. רוטנברג, תשנ"ז, ח"ב ע' 30.

ברשימות דברים שבהערה 16 כותב בשם ר' פרץ מאצקין "מכתבים וכלים שונים מהגניזה דחרס[ו]ן" אמנם ממשמעות המעשה בספר "אלה תולדות פרץ", כפר חב"ד, תשע"ה, ע' 677 נראה אשר המדובר הוא רק בכלים ולא במכתבי הגניזה.

בקשר למה שהעיר בשבועון בית משיח שם בשם רש"ח קסלמן, ראה בקונטרס "לכבוד התורה", מכון לדעת, תשס"ה, ע' 133 אמנם בקונטרס "כתר מלכות" – תדפיס מתוך הספר "בשם אומרים" מרשימות ר' ח.א. ועד"ו בתשורה בלינוב, ג' תמוז תשע"ז, מסתפק אם שמע מרש"ח ישירות או מאחרים ששמעו ממנו. ובשני מקורות הנ"ל מופיע ש"כ"ק אדמו"ר הרש"ב התעניין רק בקופסת הטבק של המהרש"ל, וראה במצויין להלן הערה 29 שהתבטא "דאס איז כדאי". אמנם בתשורה לנגזם "רשימת סיפורים", י' סיון תשע"ו, ע' 28 מובא בשם רש"ח קסלמן שהתעניין בערבה שהשתמש בה הבעש"ט(1).

בחפצים בודדים⁸⁶.

בכללות ישנם שינויים קלים ממקור למקור. אמנם בשם ר' מוטל קאזלינער⁸⁷ מופיע הוספה חשובה מעניינת אשר לא מופיעה במקורות האחרים, אשר ר' שמואל נטל לידי את אחד החפצים של הבעש"ט, והרבי הרש"ב נ"ע אמר לו שלא יגע בזה. אמר לו ר' שמואל: הלא עד עכשיו נגעת בזה כו' השיב הרבי נ"ע: כל זמן שזה הי' אצלך – יכולתך לנגוע בזה, כיון שזה הגיע לפה – אינך יכול!".

בנוסף לכך לפי מקור זה תחילה הראה ר' שמואל את החפצים בפני אדמו"ר הריי"ץ⁸⁸ ורק אח"כ הביאם בפני הרבי הרש"ב אשר אסר עליו לנגוע ב"אחד החפצים של הבעש"ט" (וממילא לפי גירסא זו מוכרח לומר שנפגש תחילה עם אדמו"ר הריי"ץ).

אמנם צריך לברר הדברים, כיון שלפי ריבוי מן המקורות נפגש עם כ"ק אדמו"ר הרש"ב תחילה. יתירה מזו: לפי המסופר ע"י ר' פרץ מאצקין⁸⁹ "השתדל שהרבי הריי"ץ – שהי' אז אברך – לא יראהו, כיון שאז הי' עלול לשאול אותו למטרת בואו, ובאם ידע על החפצים שברשותו יבקשו לתיתם לו כדי שיכניסם לאביו ואילו הרב גורארי⁹⁰ חפץ להכניסם בעצמו לרבי הרש"ב⁹¹?"

בנוסף לכך: לפי המסופר ע"י ר' פרץ מאצקין הסיפור אירע עם ר' פאליק גורארי, אחיו הגדול של חב"נ הרש"ג, זאת בעוד שיתר המקורות מספרים זאת על אחיו, הגביר ר' שמואל גורארי⁹².

וכך מופיע בהערה 20 בספר אלה תולדות פרץ אודות נוסח זה: "אולי הי' זה בקשר לגניזה החרסונית (אף שיש מספרים זאת על אחיו, ר' שמואל – כנראה המספרים לא הכירו את ר' פאליק, ובכל אופן מאבי שמעתי את הסיפור על ר' פאליק (ר' שלום דובער מוצ'קין)".

המעיר בזהירות הראוי' לשבת, כותב "אולי הי' זה בקשר לגניזה החרסונית" אף

86) שבועון בית משיח, אלה תולדות פרץ, ומקורות בשם רש"ח קסלמן שבהערה הקודמת.

87) תורת נחלת הר חב"ד גליון קנב ע' קא.

88) וכך מובא בכ"מ המצויינים בהערות דלעיל.

89) אלה תולדות פרץ הנ"ל.

90) במקור מופיע ר' פאליק גורארי' ולא ר' שמואל, ראה להלן.

91) ולא מצאתי חבר לנוסח זה (שנמנע דוקא מלהכניסו לאדמו"ר הריי"ץ) אלא בתשורה לנגוס "רשימת סיפורים", י' סיון תשע"ו, ע' 28 בשם רש"ח קסלמן. אמנם שם מופיע הסיפור בנוגע לר' שמואל גורארי'.

92) במקורות הנ"ל, וכן במכתב כ"ק אדמו"ר הריי"ץ, וכך גם צוין בשער הספר של "חכמי ישראל בעש"ט", תרפ"ד.

שבפשטות נראה לקבוע בוודאות, אשר מדובר על הגניזה⁹³.

אמנם יתכן לומר אשר המספר לא דק, ובאמת הכוונה לסיפור אחר המובא בלקוטי סיפורים⁹⁴: "ר' יהושע פאליק גורארי', בנו הבכור של ר' מנחם מענדל ז"ל, בהיותו בליובאוויטש, הציע לו אחד לקנות ממנו פרשיות מכתבת הסופר ר' ראובן ז"ל מיאנאוויטש (שהי' הסופר של כ"ק אדמו"ר הזקן), ומובן שביקש עבורם סכום גדול. השיב לו ר' יהושע, שהוא רוצה להראות את הפרשיות לרבי, ואם הוא יאשר שזה באמת כתב ידו של ר' ראובן, אז יחליט.

"נכנס ר' יהושע והראה לרבי את הפרשיות. הרבי הסתכל בהם ובדקם מעט, ואמר שללא שום ספק זה כתב ידו של ר' ראובן. כן הוסיף ואמר: נעם זיי צו, דו דארפסט זיי האבן, און אויב דו וועסט זיי ניט נעמען, וועל איך זיי צונעמען [קח אותן; אתה צריך להן, ואם אתה לא תקח אותן – אני אקח אותן!] מובן שלאור דברי הרבי קנה ממנו את הפרשיות".

המחבר מסיים ומביא עדות מכלי ראשון: "הפרשיות של ר' ראובן היו תמיד גדולות מאד. אני הכותב ראיתי את התפילין של ר' יהושע פאל[י]ק גורארי' הנ"ל, והיו גדולות מאוד בגלל הפרשיות הגדולות".

אמנם גם סיפור זה יתכן אשר אירע עם ר' שמואל, וכפי שמופיע בספר 'בכל ביתי נאמן הוא' אשר לר' זלמן גורארי' היו תפילין מתלמיד ר' ראובן שעברו אליו בירושה מר' שמואל. ואכמ"ל.

נראה לקבוע אשר רוב רובם של המספרים מקורם ושרשם מפי הר"פ מאצקין הידוע בתור דייקן ובעל שמועה גדול בסיפורי חסידים. אמנם מכיון שנאמרו גרסאות כה רבות בשמו, קשה להסיק מסקנות נחרצות חוץ מהקווים המקבילים, אשר מאששים את העובדה שסיפור זה אירע.

לאחר כותבי זה מצאתי עוד מקור מפי ר' שלמה חיים קסלמן⁹⁵ המאשש את הגירסה אשר הסיפור אירע עם ר' פאליק גורארי', עם הכלים. רוב הפרטים זהים למסופר ב"אלה תולדות פרץ", אלא שכאן מסופר בפירוש שמדובר אודות הגניזה.

93 ראה שבועון בית משיח גליון 207 ע' 53; והמצויין להלן הערה 29. אמנם גם מפי המשפיע, הרב נחמן שפירא שמעתי (בעת התוועדות רעים. ויתכן שטעיתי באי אלו דברים) אשר לא סיפר זאת בפירוש בקשר לגניזה. הרנ"ש גם הוסיף אשר לפי מה שהוא זוכר הר"פ סיפר זאת על ר' שמואל ולא על ר' פאלע גורארי'. גם הרנ"ש שמע ממנו שהדברים אירעו עם כלים כלשהם ולא בקשר לכתבים.

94 חיים מרדכי פרלוב, ע' שיד.

95 "המשפיע ר' שלמה חיים קסלמן", ישראל אלפנבין, ע' 270. עוד מקורות בשמו ראה לעיל הערה

לסיכום, אכן קשה להסיק קביעות החלטיות, ויתכן אשר מוסרי השמועה התבלבלו והסיפור התרחש רק פעם אחת עם הכלים שנתגלו מהגניזה. ואבקש מהקוראים הבקיאים להעיר בזה.

ג

בחירת הכלים

לפ"ז אפשר לתרץ השאלה אשר הקשו בעבר בהערות וביאורים (גליון תשעא): "האם יש בידינו מידע על אותנטיותם של חפצים אלו? בנוגע לכתבי הגניזה, כבר מילתי' אמורה מפי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב אשר הם העתקות מאוחרות מגוכתי"ק. אבל ברשימת החפצים שבמכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ הנ"ל מופיעות "חותמו של מורנו הבעש"ט" ו"כלי כסף בשביל בשמים של מורנו הבעש"ט", ומשמע שהם הכלים המקוריים שהשתמש בהם הבעש"ט. ולכאורה קשה להאמין שחסידי כ"ק האדמו"ר מרוזין וצ"ל שטרחו עד כדי כך להשיב לרבים את הכתי"ק – עד להכנת העתקות מרובות לאחוז את עיני הפקידים הרוסיים – היו מזלזלים בכלי קודש אלו"⁹⁶.

אכן יתכן שהצליח ה' דרכם להוציא את הכתבים⁹⁷ אמנם לא את (כל?) הכלים. וכאשר החלו למכור חפצים אלו נשתרבבו בהם חפצים אשר אין להם קשר לאוצר כלי הגניזה, ולכן הי' צורך אשר כ"ק אדמו"ר יברר איזה מהם מקוריים ואלה הם שלא, כמפורט לעיל.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בכל הנ"ל.



96 בהקשר זה מן הראוי להצביע על דוגמה לחד צדדיות של הכותב בכתב עת ישורון כרך כג; בע' תקיא מצייין רק לשאלה אשר נשאלה מעל גבי דפיו של קובץ זה (בקובץ הערות וביאורים, לש"פ וארא, גליון ט (גליון תשסז)) אמנם לא מוצא לנכון לציין למבואר כמה גליונות אח"כ בקובץ הערות וביאורים, לש"פ ויקהל פקודי, תשעא!

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת הותיק אי"א גומל חסד בגופו

עוסק בצ"צ באמונה, הצנע לכת

ר' אברהם אבא (הרופא) ז"ל זליגסון

בנו של הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל אהרן בן מרת שטערנא סלווה

בת מרת מוסיא הינדא בת כ"ק הרה"ח ר' חיים אברהם

בן כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע ז"ל

במשרתו בתור רופא, זכה להציל אלפי יהודים בעיר שנגהאי, סין

המשיך במשרתו הנ"ל מעת בואו לארה"ב

וזכה לשמש בתור רופא פרטי בבית חיינו במשך ארבעים שנה

נפטר ביום שלישי לסדר ורפא ירפא

כ"ה שבט ה'תשמ"ט



ולעילוי נשמת

האשה החשובה והכבודה, אשת חיל, משכלת ומלומדת

עמדה תמיד לימין בעלה הדגול ע"ה "רופא בית הרב",

חינכה במסירות מיוחדת את בני' שליט"א

וזכתה לקירובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מרת הינדא רחל ע"ה זליגסון

בת הרה"ח הרה"ת ר' יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה

נפטרה אור ליום ועש"ק פ' מקץ

ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"א

והובאה למנוחות בו ביום אחר חצות

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת מיכאל אהרן וזוגתו מרת חנה שיחיו,

הרה"ת מרדכי וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו,

חי' ביילא שתחי'

והתמים ר' יוסף יצחק שיחי'

זליגסון

לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן
ב"ר דובער מנחם מענדל הלוי ז"ל

דוכמאן

מיקירי זקני חסידי חב"ד
נפטר ביום ח' אדר ה'תש"ל

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדו
הרה"ת ר' שלום הלוי וזוגתו מרת פייגא
ומשפחתם שיחיו
דוכמאן

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יהודה

בן הרה"ח ר' צבי הירש ע"ה

חיטריק

נפטר ביום י"ז (טוב) שבט ה'תשס"ו

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדו

הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר

ומשפחתם שיחיו

שניאורסאהן

לזכות

התמים בן ציון שיחי' אזימאוו

לרגל חגיגת הבר מצוה

ביום ו' ג' אדר ה'תש"פ

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידותי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לזכרון

הרבנית הצדקנית

מרת חי' מושקא

בת כ"ק אדמו"ר

אור עולם

נזר ישראל ותפארתו

צדקת ה' עשה

ומשפטיו עם ישראל

ורבים השיב מעון

מרנא ורבנא

יוסף יצחק

ובת הרבנית הצדקנית

מרת נחמה דינה

ע"ה ז"ל

נפטרה ביום רביעי פ' משפטים

כ"ב שבט שנת ה'תשמ"ח

ת.ג.צ.ב.ה



אשתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו