

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושנים

גליון ט [א'קצ"א]

כ"ב שבט

ש"פ יתרו - מכה"ח אדר

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה

מאה ושמונה עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד פרשת תרומה - זכור תשפ"א
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', ה' אדר תשפ"א
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און
קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 347-770-0535

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

כ"ב שבט - ש"פ יתרו

גליון ט [א'קצא]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 6 מצות פדיון הבן לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10..... מי ילמד התורה חדשה?
הרב שלום צירקינד
- 13..... יישוב סתירות ברמב"ם במצב העולם לע"ל (א)
הת' מנחם מענדל קרעמער

תורת רבינו

- 16..... תשובה על לשון הרע בגאולת מצרים
הת' מנחם מענדל טובנבלט
- 18..... טוב שבגוים הרוג
הת' מנחם מענדל מישולבין
- 19..... ידיעה ובחירה (גליון)
הרב מנחם מענדל אלטיין

רשימות

- 24..... רשימות כ"ק אדמו"ר על התניא
הת' מענדל שטרנברג

נגלה

- 25..... תוד"ה דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא
הת' ישראל מטוסוב

חסידות

- 26..... הערות בהמשך ר"ה תרס"ה (גליון)
הת' זעליג כצמאן

הלכה ומנהג

- 29..... בענין חרם דרבינו גרשום בקריאת מכתביו של מות.....
הרב ברוך אבערלאנדער
- 32..... אמירת קדושה דיוצר ודסדרא ביחיד.....
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 33..... האם המלוה בהיתר עיסקא מקיים מצווה?.....
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 39..... שיטת אדה"ז בבישול בשר ביו"ט.....
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 41..... הנהגת כ"ק אדמו"ר במים אחרונים.....
הת' שלום דובער פויזנער
- 44..... הנהגת כ"ק אדמו"ר במים אחרונים (גליון).....
לוי יצחק בראנער
- 46..... ליל שימורים – אם שמור מקורונה.....
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 55..... השימוש בדוד חשמלי בש"ק.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 63..... אות שאינה מוקפת גויל בתוכה (גליון).....
הרב שבתי אשר טיאר
- 64..... המתנה לאחר שלעס (תבשיל של) בשר ופלטו (גליון).....
הרב מאיר צירקינד
- 67..... האם סידור קדושין שייך למרא דאתרא (גליון).....
הרב גבריאל שפירא
- 68..... בענין אם ספורי צדיקים הם בכלל תלמוד תורה (גליון).....
הת' שמואל ברין

פשוטו של מקרא

- 80..... כיצד נשא משה את ציפורה אחר שלוחיה.....
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 82..... כיצד יכול החמור לשאת את משה ומשפחתו (גליון).....
הרב וו. ראזענבלום
- 83..... רש"י ד"ה וישתחו ישראל (גליון).....
הנ"ל
- 85..... פגישת יעקב עם יוסף (גליון).....
הנ"ל

85..... (גליון) פגישת יעקב עם יוסף
הרב דוד אריה שלזינגר

שונות

86..... שהנקודה תתפשט
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

87..... תיקון טעות בדא"פ בשיחת פורים תרפ"ו
הרב יהודה הכהן שורפין

89..... רבינו הזקן ומות הקיסר פאוול הראשון (גליון)
הרב אברהם גולדשמיד

90..... מענה לשאלות
הרב אליהו מטוסוב

עניני גאולה ומשיח

מצות פדיון הבן לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

קדושת בכור לפני חטא העגל

בפ' בא (יג, ב) כתוב: "קִדְּשׁ לִי כֹל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְגו' לִי הוּא" ופירש"י: "לי הוא - לעצמי קנייתים על ידי שהכיתי בכורי מצרים", ובפ' במדבר (ג, יב) כתוב: "וְאֲנִי הִנֵּה לִקְחָתִי אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם" ופירש"י מתוך בני ישראל: "שיהיו ישראל שוכרין אותן לשירות שלי. על ידי הבכורות זכיתי בהם ולקחתים תמורתם, לפי שהיתה העבודה בבכורות, וכשחטאו בעגל נפסלו, והלויים שלא עבדו עבודה זרה נבחרו תחתיהם". וכ"כ שם (ח, יז) עה"פ כי לי כל בכור: "שלי היו הבכורות בקו הדין, שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים ולקחתי אותם לי עד שטעו בעגל, ועכשיו ואקח את הלויים".

ועי' רמב"ן (שמות יג, יא) וז"ל: ..ועל דרך הפשט קדש לי כל בכור, כל הנמצאים בישראל היום, כי בעבור שפדאם ממות בהכותו בארץ מצרים צוה שיהיו קדושים לו לעבוד את עבודת ה' לכל אשר יצוה בהם, ולא צוה להם עתה פדיון עד שהחליפם בלויים וצוה בפדיון העודפים (במדבר ג, מז), אבל המצוה בנולדים לא נהגה במדבר, וצוה כי כאשר יבאו אל הארץ תנהג באדם ובבהמה ובפטר חמור וצוה בפדיונם לדורות, עכ"ל. ועי' גם רשב"ם שם פסוק י"ג, וז"ל: תפדה - לאחר שנתקדשו הלויים תחת כל בכור בשנה שנייה שהוקם המשכן, ולקחת חמשת חמשת שקלים לגולגולת וכת' ופדויו מבן חדש תפדה בערך וגו' עכ"ל. דנראה מדבריהם שמצות פדיון הבן הוא להפקיע קדושתם, כיון שאחר חטא העגל כבר לא היו ראויים להקריב קרבנות.

אבל בספורנו (במדבר ג, יג) כתב באופן אחר וז"ל: ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל. אמנם במכת בכורות שהיו הבכורות ראויים ליענש בעון הדור מפני היותם היותר נכבדים ובהיותם בלתי ראויים להנצל ממכת מדינה כענין פן תספה בעון העיר (בראשית יט, טו). ואני הצלתיים במה שהקדשתיים לי בענין שיהיו אסורים להתעסק בעבודת הדיוט כמשפט כל הקדש שהוא אסור בגיזה ועבודה, ולמען יהיו מותרים בזה הצרכתיים פדיון, כמשפט כל הקדש היוצא לחולין כאמרו כל בכור בניך תפדה (שמות יג, יג). ולא בשביל זה הפדיון היו פטורים מן העבודה ועכשיו שחטאו מאסתים ולקחתי הלויים תחתיהם לפדיון והיו לי הלויים

לעבודה עכ"ל, וכ"כ בפ' בא (יג,ב): קדש לי כל בכור. שיתחייבו כלם בפדיון כשאר כל הקדש, למען יהיו מותרים בעבודת חול, שלולי הפדיון היו אסורים לעשות כל מלאכת חול, כענין לא תעבוד בבכור שורך (דברים טו, יט) עכ"ל. ושם פסוק טו: "כל בכור בארץ מצרים. והיו בכורי ישראל ראויים ללקות עמהם על דרך פן תספה בעון העיר (בראשית יט, טו) והצילם במה שהקדישם לו, באופן שהיו בכורי האדם בישראל כמו נזירים או יותר, מיוחדים לעבודת האל יתברך, ואסורים בעבודת הדיוט".

וראה בהעמק דבר (שם פסוק יג) וכל בכור אדם בבנין תפדה. שלא יהא על האדם קדושת בכור בהמה שאסור להשתמש בו וליהנות ממנו בחיים, מש"ה הזהיר הכתוב לפדותו, אבל מכ"מ מוכשר הוא לקבל שפע קדושה.

ובמשך חכמה שם פסוק יג: "וכל פטר חמור תפדה בשה. עד שהוקם המשכן לא נתקדשו כהנים, ובכורים הקריבו, ולא פורש מה יעשה בהפדיון. ופדיון בכור אדם היה הקדש או שקרב למזבח, והשה היה מפריש לעצמו ושוחטו ואוכלו..".

ובערוך השולחן (יו"ד סי' שה סעיף לו) כתב וז"ל: והאמת כן הוא שהם [בכורי אדם] קדושים לד' ככל הקדשים שאסור להם לעשות דבר חולין ואכילתם וכל מעשיהם בקדושה וזהו דכתיב בסוף פ' בא (שמות יג, יב) והעברת כל פטר שגר בהמה וגו' דפשטא דקרא דוהעברת כל פטר רחם קאי אבכורי אדם וכמו שמסיים על כן אני זוכה וגו' וכל בכור בני אפדה שחשב שניהם וה"נ כן הוא וכו' עכ"ל. עיי"ש עוד בזה.

ויוצא מזה גם נפק"מ דלפי הספורנו הי' חיוב הפדיון מיד כדי שיוכלו לעשות עבודת חולין, משא"כ לדעת הרמב"ן לא שייך כלל מצוות פדיון לפני שנפסלו מעבודה, כיון שכל הפדיון הוא להפקיע קדושתם מעבודה וניתנה להלויים.

לפי הרמב"ן למה יצטרכו לפדות הבכורים לעת"ל

והנה ידוע מ"ש ב'אור החיים' (ויחי מט, כח): וז"ל: "ע"ד אמרו ז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות כו' והגם שנתנה העבודה ללויים שקולים הם ויבואו שניהם לעבוד עבודת הקודש כי מעלין בקודש ואין מורדין כו" עכ"ל. וכ"כ בפ' במדבר (ג, מה) עה"פ "והיו לי הלויים" דהכוונה דאף שאמרו רז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות לא ירדו הלויים מהיות לה' כו' עיי"ש¹.

והנה לפי דעת הרמב"ן כו' דענין הפדיון הוא להפקיע קדושתם מעבודה ביהמ"ק, לכאורה יל"ע דכיון דלעת"ל יוחזרו להעבודה וא"כ ישארו בקדושתם, א"כ לא שייך

(1) וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' מג וש"נ.

מצות פדיון אצלם? ובודאי יתקיים מצות פדיון הבן גם לעת"ל, דכל דבר שנמנה בתרי"ג מצוות קיים לעד?

בשלמא לפי שיטת הספורנו וכו' א"ש דגם לעת"ל יצטרכו למצות פדיון כדי להתירם לעבודת חול, אבל לפי הרמב"ן צ"ע.

אלא שכבר תמהו על שיטת הספורנו שסותר להמבואר בבכורות ט, ב: "והרי בכור אדם, שצריך פדייה - ומותר" ופירש"י: "בכור אדם - מותר בהנאה למעשה ידיו קודם פדייה דהא לא אשכחן דאסור". וכן שם יב, ב: "אי מה בכור אדם מותר בהנאה?" ותירצו דדברי הספורנו הוא רק מהזמן דמכת בכורות עד חטא העגל, שאז ה' בהם קדושה היתירה שהיו אסורים בעבודת חול לפני הפדיון, משא"כ אחר חטא העגל נפקעה מהם קדושה יתירה זו, והגמ' בבכורות איירי אחר חטא העגל.

ולפ"ז לכאורה צ"ל - לפי הספורנו - דאחר חטא העגל הוה מצות פדייה רק בשביל להפקיע קדושתם לעבודה, וא"כ גם לפי שיטתו יוקשה כנ"ל בנוגע ללעת"ל?

אמנם י"ל דלעת"ל שיתבטל לגמרי חטא העגל יחזור כקדמותו שיתקדשו גם בהך קדושה יתירה, והפדייה שוב תהי' להתירם במעשה חולין.

כמה טעמים במצות פדה"ב

והנה מצינו כמה טעמים במצות פדיון הבן ומהם: בספר החינוך (פרשת בא מצוה יח) כתב "משרשי מצוה זו, שרצה השם לזכותנו לעשות מצוה בראשית פרינו, למען דעת כי הכל שלו, ואין לו לאדם דבר בעולם רק מה שיחלק לו השם יתברך בחסדיו. ויבין זה בראותו כי אחר שיגע האדם כמה יגיעות וטרח כמה טרחים בעולמו והגיע לזמן שעשה פרי. וחביב עליו ראשית פריו כבבת עינו, מיד נותנו להקדוש ברוך הוא. ומתרוקן רשותו ממנו ומכניסו לרשות בוראו. ועוד, לזכור הנס הגדול שעשה לנו השם יתברך בבכורי מצרים, שהרגם והצילנו מידם".

ובתלמוד ירושלמי (שקלים פרק ב הלכה ג) איתא: "לפי שמכרו בכורה של רחל בעשרים כסף יהיה כל אחד ואחד פודה את בנו בכורו בעשרים כסף, ובכראשית רבה (פרשת וישב פרשה פד סימן יח): "אמר הקדוש ברוך הוא אתם מכרתם בנה של רחל בעשרים כסף מעות שהן חמש סלעים לפיכך יהיה כל אחד ואחד מפריש ערך בנו חמש סלעים במנה צורי" (וראה בזה בארוכה בלקו"ש ח"כ פ' וישב) הובא בפירש"י במדבר ג' מ"ו.

ובלקו"ש שם הערה 3 כתב ע"ז: "ביפה תואר שם שמכירת יוסף היא טעם רק על ערך הפדיון וכן על הסך של מחצית השקל, (וראה פי' "הכותב" לע"י שקלים שם) אבל בנזר הקדש (הארוך) לב"ר שם הוא ככפנים" - שמפני המכירה נתחייבו לשלם ה'

סלעים".

(היינו דביפה תואר שם כתב: "ואין זה טעם לפדיון הבכורות, דודאי הוא מפני שניתנו הלויים תמורתן", אבל בנזר הקודש שם כתב ע"ז: "ואף על פי שבס"פ בא [שמות יג, טו] פירש הכתוב הטעם מפני שנצולו בכורי ישראל במכת בכורות במצרים, שמא י"ל דהא בהא תליא, דבלאו הכי לא היו בכורי ישראל ראויים כלל להיות בכלל הסכנה, כי למה יומתו וכי מה עשו, אבל מפני שהיה ג"כ עליהם קטרוג מצד מכירת בכורה של רחל, גם הם היו בכלל סכנה משניתן רשות למשחית, וה' עשה להם נס ולפיכך הוצרכו פדיון").

עוד טעם כתב בסידור בית יעקב הלכות פדיון הבן (אות כ"ז) וז"ל: ומעשה בבחור אחד שנטה למות וצעק תפדוני תפדוני (כי הי' בכור שלא נפדה) ומיד פדוהו וחי כ"ח שנה אח"כ. ובזוהר בהקדמתו דף י"ד ע"א: "פקודא תליסר למעבד פורקנא לבריה לקשרא ליה בחיין, דתרינ ממןני גינהו חד דחיין וחד דמותא וקיימין עליה דבר נש. וכד יפרוק ב"נ לבריה מידא דההוא מותא פריק ליה ולא יכיל לשלטאה עליה כו' . . . בפורקנא דא קני ליה חיים כמה דאתמר וההוא סטרא בישא שבק ליה ולא אחיד ביה" ומזה יכול להבין גודל התיקון להבן לבד קיום מ"ע עכ"ל.

אבל כל טעמים אלו אינם מסבירים פירוש הפשוט של "פדיון הבן", שבפשטות הכוונה לפדותו מקדושתו (או כהרמב"ן של עבודה בביהמ"ק, או כהספורנו מקדושת גופו שיוכל לעבוד עבודת חול) וא"כ אכתי צ"ב כנ"ל דכיון שהבכורות יעבדו לעת"ל בביהמ"ק למה יצטרכו למצוה זו?

ובס' סוכת דוד (במדבר ח"א ע' ע"ג, ועוד בכ"מ) כתב דבבכור ופטר רחם ישנם ב' דברים: (א) קדושה, דכתיב "הקדשתי לי כל בכור ישראל", "קדש לי כל בכור", (ב) קנין וכדפירש רש"י (שמות יג, ב): "לי הוא - לעצמי קניתיים על ידי שהכיתי בכורי מצרים" ולעת"ל יפדו רק הקנין בלבד ולא הקדושה שבהם, שהוא כדי לעבוד העבודה.

אבל אינו מובן, כיון שיחזור המצב כלפני חטא העגל, מאיזה טעם יצטרכו לפדות את חלק הקנין שלהם ולמה לא יהיו כמו לפני חטא העגל? וראה בס' ימת המשיח בהלכה שם שנת' דע"י הקנין בהם נעשה העבודה אצלם לחובה ולא רק אם ירצו יכולים לעבוד כפי שהי' לפני מכת בכורות עיי"ש.

דעת העצמות יוסף שלהכהן יש בעלות בהבכור לפני הפדי'

והנה ידוע מ"ש בעצמות יוסף (קידושין ח, א): "ונראה דכיון שהכהן הוא אדון בכור זה, אם אין לו ידיעה בשיווי הדמים, אין בנו פדוי, וצריך דעת כמו שצריכה האשה לידע שיעור קדושה" וכ"כ בשפת אמת (בכורות ט, ב בתוס' ד"ה לאפקועי) "ואפשר

לומר לע"ד דהא הגאונים תיקנו בסדר פדיון לומר מאי בעית טפי ליתן לי בנך או לפדותו, ואין מובן דאטו הבן של הכהן. ולכן נראה כיון דכתיב בפ' קרח כל פטר רחם יהי' לך אך כו' בכור אדם כו' בהמה הטמאה תפדה א"כ משמע דבאמת הבכור של הכהן רק שצוה הקדוש ברוך הוא לאהרן שיקח פדיונו חמשה סלעים.. וא"כ כל הפדיון הוא כדי להוציאו מן הכהן כו"מ².

דלפי"ז י"ל דפדיון זה מבעלות הכהן שייך גם לעת"ל, אלא שהרבה אחרונים הקשו ע"ז, ראה קצוה"ח סי' רמ"ג סוס"ק ד', ובטבעות זהב שם, ובאבני מילואים סי' לא סק"ג ועוד, וילע"ע.



מי ילמד התורה חדשה?

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

א' היעודים המרכזיים לגבי הזמן דלע"ל הוא ריבוי הדיעה שיהי' אזי, ושיהי' אז לימוד התורה באופן הכי נעלה, "תורה חדשה מאתי תצא". והנה בדרך כלל, מבואר שגילוי התורה חדשה יהי' ע"י משיח או ע"י הקב"ה (ראה להלן). אמנם בפרטיות יותר מצינו בזה כמה פרטים:

הצדיקים לע"ל: על הפסוק² "ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה", תרגם יונתן "ותקבלון ואולפן חדת בחדון מבחירי צדיקיא", היינו שבנ"י ילמדו ענינים חדשים בששון מבחירי הצדיקים³. וראה גם פירוש המשניות להרמב"ם שמבאר ש"התאוו הנביאים והחסידים ימות המשיח. . שיהי' בו מקיבוץ הצדיקים". ועד"ז ראה בפירוש הרד"ק לירמ"י (ג, טו) שהז' רועים שיהיו עם מלך המשיח (כמבואר בסוכה נב, ב) "ירעו אותם דעה והשכל".

(2) וכעין זה איתא בשו"ת חתם סופר (יו"ד ח"ב סימן רצב) "הגאונים תקינו לומר הכהן מאי בעית טפי וכו' והראשונים צווחו על זה ומ"מ לא עלתה בידם לשנות מנהגם כי כל דבריהם קבלה ותורה ומשמע מזה שגם לכהן עצמו יש כח במעשה הפדיון".

(1) ראה כו"כ ציונים ומ"מ בזה בס' אש דת ח"ג ע' תעד ואילך. קונטרס ימות המשיח (הרב ש.ח. בלומינג שי') ע' טז ואילך. ובכ"מ.

(2) ישע"י יב, ג.

(3) וראה גם רש"י ורד"ק עה"פ. מו"נ ח"א פ"ל. עמק המלך שער ט"ז (רישא דזעיר אנפין) פ"ט.

וזה מתקשר עם המבואר בכ"מ שגם נשיאי ישראל שבמשך הדורות יישארו בגדר נשיאים גם לע"ל⁴, וילמדו את העם תורה חדשה⁵. ולהעיר מהמבואר בגמ'⁶ שלע"ל משה ואהרן יהיו עמהם ויורו אותנו איך להתנהג בכמה ענינים וכו'.

ואע"פ שעיקר לימוד התורה חדשה יהי' ע"י משיח, מ"מ אין סתירה להמבואר לעיל שגם שאר נשיאי ישראל לע"ל ילמדו את העם נגלה דתורה גם פנימיות התורה, כו' חידושו של משיח הוא שדוקא הוא יגלה את "רזין דרזין" היינו הפנימיות שבפנימיות התורה גופא וכו'⁸.

משה רבינו: בכ"מ מבואר שמשה ילמד לנו תורה לע"ל⁹. ראה שמות רבה (ב, ו) "משה הוא שלמד תורה בעולם הזה והוא עתיד ללמד בעולם הבא", ע"ש בארוכה. וראה גם תורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 225.

משיח צדיקנו או הקב"ה: בכ"מ מבואר שגילוי פנימיות התורה יהי' ע"י משיח¹⁰.

(4) ראה תורת מנחם ה'ש"ת ע' 201. תשמ"ה ח"ה ע' 2619 ואילך.

(5) ראה סוד"ה ויהיו חיי שרה תשנ"א. וראה תורת מנחם תשמ"ב ח"א ע' 273. ועוד.

(6) יומא ה, ב. תוד"ה אחד פסחים קיד, ב.

(7) תורת מנחם תשמ"ו ח"ג ע' 138 ואילך בארוכה.

(8) ועד"ו מציינו כמה צדיקים שיעשו פעולות לע"ל אע"פ שמישיח יהי' שם, כמו השבעה רועים ושמונה נסיכי אדם, (סוכה נב, ב), אליהו הנביא, משיח בן יוסף, וכו', אע"פ שלכאורה מובן בפשטות שמעלתו של משיח יהי' גדול מהם, ובפשטות הביאור בזה הוא כי ענינו של משיח יתבטא בפעולות וגילויים המיוחדים השייכים לו שלמעלה לגמרי מהמדריגות והפעולות שיעשו שאר הצדיקים וכו'. ולהעיר מדברי הזוהר ח"ב נד, א, אודות ה"יועצים" (מארי דעיטא) של מלך המשיח, והפירושים השונים שיש בזה, בפ"י אור יקר להרמ"ק, ואור החמה על הזוהר שם.

(9) ובס' אש דת שם ע' תעו ואילך מבאר זה ע"פ הידוע שמשה הוא גואל ראשון וגואל אחרון, ע"ש. ועד"ו מבואר בדא"ח, שיש דרגא שלמעלה מטעמי תורה שיתגלה ע"י משיח והוא תענוג העצמי הבלתי מורגש שיתגלה אח"כ שהוא מדרי' משה. ראה תורת חיים שמות (מהדורה החדשה) ע' קנה, ג ואילך ובהנסמן שם. המשך תרס"ו ע' צט. תורת מנחם תשי"ט ע' ח"ב ע' 254. וראה גם ד"ה כימי צאתך תשח". תורת שמואל תרמ"א ע' שצ ואילך.

(10) ראה הנסמן בלקו"ש חכ"ב ע' 77 בהערות. אותיות דרע"ק אות ז' (ועד"ו בילקוט שמעוני ישעי' רמז תכ"ט): ". . . והקב"ה דורש להם (לצדיקים בג"ע) טעמי תורה חדשה שעתידי הקב"ה ליתן להם ע"י משיח". (ומ"ש כאן בג"ע, מובן מתוכן הענין שאין הכוונה לג"ע שהוא עולם הנשמות אלא לעולם התחי', שגם שם יהיו ישראל בג"ע. ראה לקו"ש חכ"ד ע' 56 הערה 85. וראה גם שיעור קומה להרמ"ק סי' פ"ג. מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' רכ ואילך. ובכ"מ). ילקוט מדרשים ח"ד ע' צב "המשיח עתיד לישב בישיבה וכל באי העולם באין ויושבין לפניו בישיבה לשמוע תורה חדשה . . . שנאמר ושאתם מים בששון ממעיני הישועה ואליהו הנביא עומד לפניו תורגמן". קהלת רבה פ"א, ח: תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח. וראה תרגום לשה"ש ח, א.

אמנם לאיך גיסא, מבואר בכ"מ שגילוי התורה חדשה יהי' ע"י הקב"ה בעצמו¹¹, כהלשון "תורה חדשה מאתי תצא"¹².

וכפי הנראה יש ביאורים שונים בזה¹³:

א. בכ"מ מבואר שאכן ש"תורתו של משיח" ו"תורה חדשה מאתי תצא" הם שני ענינים שונים, ותורה חדשה שמאתי תצא הוא חידוש גם לגבי תורתו של משיח¹⁴.

ב. במק"א מבואר אשר מכיון שמש"ח הוא דרגת היחידה שענינה הוא יחידה ליחידך שמתאחדת עם עצמות ומהות, נמצא שלימוד תורה מפיו של משיח הוא מפי הניצוץ בורא שבו ועד לעצמות ומהות¹⁵. ולהעיר מהמבואר בד"ה משה קבל תשד"מ אודות הכח שיש למשיח לגלות התורה חדשה ע"ש.

ג. בס' אש דת¹⁶ מתרץ דמי שהוא במדר' נעלית יותר ילמוד מפי הקב"ה, ומי שהוא במדרגה נמוכה יותר ילמד מפי משיח¹⁷.

(11) ראה במדבר רבה פרשה כ פירשה כ פסקא כ (ועד"ז רש"י בלק כג, כג) "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל קל", ראתה עינו את ישראל יושבין לפני הקדוש ברוך הוא כתלמיד לפני רבו לעתיד לבא ושואלין ממנו כל פרשה ופרשה למה נכתבה, וכה"א (שם כג, יח) "כי ליושבים לפני ה' יהיה סחרה לאכל לשבעה ולמכסה עתיק", ואומר (שם ל, כ) "ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך רואות את מוריך", ומלאכי השרת רואין אותן ושואלין אותן מה הורה לכם הקב"ה לפי שאינן יכולין ליכנס במחיצתן, שנאמר "כעת יאמר ליעקב וגו'". וראה גם מדרש סעודת גן עדן (אוצר המדרשים ע' פ"ט; וע"ע רבינו בחיי שמות כג, יט): לעתיד לבא מגלה הקב"ה טעמי תורה לישראל מפני מה איסור שתי אחיות מפני מה בשר בחלב מפני מה בשר חזיר מפני מה כלאים. תנחומא כי תבא סי' ד. ילקוט מדרשים ח"ד ע' נ, קצ. תדב"א זוטא פ"כ. שו"ת הרדב"ז סי' תרס"ו. שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 344 ואילך.

(12) ראה ישעי' נ"א, ד "כי תורה מאתי תצא וגו'". (ובמצו"ד ורד"ק שם פירשו הענין על מלך המשיח). ויקרא רבה פי"ג, ג "אמר רבי אבין בר כהנא, אמר הקב"ה תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא". (וראה אודות הוספת התיבה "חדשה", בבני יששכר מאמרי חודש סיון מאמר ה' אות ט). רש"י שיר השירים א, ב: ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה ומחלים פניו לקיים דברו וזהו ישקני מנשיקות פיהו.

(13) ראה גם תורת מנחם תש"נ ח"ג ע' 289.

(14) ראה תורת מנחם תשמ"ז ח"ד ע' 164. סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 368. הערה בהקדמה לס' מעייני הישועה, וצילום הכתי"ק שנדפס בריש הוצאה החדשה של הספר.

(15) תורת מנחם תשד"מ ח"ב ע' 930 ואילך. וכע"ז מבואר בתורת מנחם תשמ"ו ח"ד ע' 230 שזהו התיווך בין הדיעות שביהמ"ק ייבנה ע"י משיח או ע"י הקב"ה.

(16) שם ע' תפא ואילך. ולהעיר מס' חסד לאברהם אבן שתי' מעין ג' נהר כא.

(17) אמנם בתורת מנחם תשמ"ט ח"ד ע' 230 משמע שהלימוד מפי הקב"ה לע"ל יהי' לכאו"א בשווה,

ע"י"ש.

ד. ועד"ז אפשר לפרש שיהי' החילוק בין תקופות שונות. ואכמ"ל יותר.
ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקיננו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



יישוב סתירות ברמב"ם במצב העולם לע"ל (א)

הת' מנחם מענדל קרעמער

תלמיד בישיבה

- א -

רמב"ם הלכות מלך המשיח¹: "אמרו חכמים², אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", ולא יהי' שינוי מנהגו של עולם בימות המשיח.

הקשו בנושאי כליו³ שלכאורה סותר למה שפסק בהלכות תשובה⁴: "אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העוה"ב עין לא ראתה אלקים זולתיך", היינו שהנבואות על שינוי מנהגו של עולם יתקיימו בימות המשיח.

וכן הקשו ממה שהרמב"ם פוסק⁵ שאם יצא בסייף וכיו"ב בשבת חייב חטאת, שזהו כדעת חכמים⁶ שכלי זיין הם גנאי, שכן יתבטלו לע"ל שנאמר⁷ וכתתו חרבותם לאתים גו'. ולכאורה דין זה סותר למה שפסק הרמב"ם שלא ישתנה מנהגו של עולם בימיה"מ.

ומבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשיחתו הידועה בלקו"ש חכ"ז⁸ שלדעת הרמב"ם יהיו שתי תקופות בימיה"מ: בתקופה הראשונה עולם כמנהגו נוהג, וע"ז אמרו "אין בין העוה"ז כו"; ובתקופה השני' יהי' שינוי מנהגו של עולם, וע"ז אמרו "כל הנביאים כו". וכ"ה בנוגע לשאר הסתירות.

(1) פי"ב ה"ב. ראה גם הל' תשובה ספ"ט.

(2) ברכות לד, ב.

(3) ראה לח"מ הלכות תשובה פ"ח ה"ז. ועוד.

(4) שם.

(5) הלכות שבת פי"ט ה"א.

(6) שבת סג, א.

(7) ישעי' יא, ט.

(8) ע' 191 ואילך.

ומקשר⁹ זה עם דחו"ל¹⁰ "זכו עם ענני שמיא, לא זכו עני ורוכב על החמור" – ב' אופני הגאולה, בדרך נס או ע"פ טבע, שתלויים במצב בני'.

וממשיך¹¹ לבאר ההכרח שסו"ס יגיעו לתקופה שני' (גם אם הגאולה תתחיל ע"פ טבע מפני מצב ישראל דאז), שכיון שאז יהיו "פנויין בתורה וחכמתה"¹² וכו', יגיעו למצב ד"זכו" ויבאו לתקופה השני' וההנהגה הניסית.

- ב -

והנה, במ"א¹³ מיישב כ"ק אדמו"ר את הסתירה ברמב"ם באו"א, וזלה"ק: "יש לתרץ מה שהקשו נושאי כלי הרמב"ם . . והוא בזהר ח"ג קכה, א: דמסטרריהו – דעמי הארץ – לית בין גלותא לימוה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד, משא"כ בתלמידי חכמים". עכלה"ק.

ז.א. שהרמב"ם מפרש כהזהר שאין סתירה בין שני המאמרים: "אין בין העוה"ז כו" קאי על עמי הארץ, ו"כל הנביאים כו" קאי על תלמידי חכמים.

ויש לתווכן שני הביאורים הנ"ל עפ"י מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בד"ה הללוי' שירו לה' שיר חדש תשט"ז¹⁴, וזלה"ק: "והנה בגאולה העתידה יהי', בכללות, ב' מדריגות, בזמן וגם בנפש. דלע"ה . . ובהתחלת זמן הגאולה יהי' כן בכל ישראל, ע"ד מרו"ל אין בין עוה"ז לימוה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד ויהי' צורך לחרב כו', אמנם ת"ח, . . ואח"כ יהי' כן בכלל אשר את רוח הטומאה אעביר מן הארץ לא יצטרכו לחרב, ועז"נ וכתתו חרבותם לאתים גו".

ובהערה שם: "ראה זח"ג קכה, א . . . ועפי"ז יש ליישב דברי הרמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ז ובהל' שבת רפי"ט דאין יוצאין בשבת ברומח וסייף וקשת ואלה ותריס ממש"כ בהל' תשובה ספ"ט – דלכאורה סותר להנ"ל". עכלה"ק.

ז.א. שיש ליישב את הסתירות ברמב"ם בזה שיהיו שני זמנים בימות המשיח (ע"ד ביאור הנ"ל בלקו"ש חכ"ז), והתקופה הראשונה גופא מחולקת בין עמי הארץ לתלמידי חכמים (ע"ד הביאור בלקו"ש ח"ד ע"פ הזהר). ו"אין בין עוה"ז לימוה"מ" קאי על עמי

(9) סי"ז.

(10) סנהדרין צח, א.

(11) סי"ט.

(12) רמב"ם הל' מלך המשיח פי"ב ה"ד.

(13) לקו"ש ח"ד ע' 363.

(14) סה"מ מלוקט ח"א ע' תפה.

הארץ בתקופה הראשונה, ו"כל הנביאים כו" קאי על הת"ח בתקופה ראשונה וכל ישראל שבתקופה שני¹⁵.

וימתק ע"פ המובא לעיל בענין "זכו" ו"לא זכו": אם כללות בנ"י הם במצב ד"לא זכו" (ח"ו), אז בתחילת (- בתקופה הראשונה של) ימות המשיח - כללות מצב העולם לא ישתנה, ועולם כמנהגו נוהג. ותלמידי חכמים - י"ל דכיון שהם, במצבם הפרטי, כבר "זכו", לכן בשבילים בפרטיות יהי' כבר ע"ד התקופה השני¹⁶. ואחרי כל הזמן דתקופה הראשונה, ש"לא יהי' להם נוגש ומבטל"¹⁷, ו"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו"¹⁸ - אזי גם עמי הארץ (לשעבר) יהיו חכמים גדולים ובמצב של "זכו", וכל העולם יבוא לתקופה השני'.

ואולי יש לקשר זה (ע"ד הצחות?) עם הידוע¹⁹ (והובא כמ"פ בתורת רבינו²⁰) שצדיקים קמים לתחי' בהתחלת ימות המשיח - בתקופה הראשונה, לפני תחילת דכל בנ"י בתקופה השני'. וי"ל בדא"פ שכיון שבחיהם הגיעו כבר למצב פרטי ד"זכו", לכן

15) ועד"ז בקונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ד (נדפס בלקו"ש חלק מ מילואים - א (ועד להפצת שיחות, תשפ"א) ע' 4): ומה שאמרו "אין בין עוה"ז לימיה"מ אלא שעבוד מלכות בלבד" הוא רק בתחלת הזמן של ימות המשיח. ובפרט ע"פ מ"ש בר"מ (וח"ג קכה, א. נת' באגה"ק סכ"ו), שמאמר זה נאמר בנוגע לעמי הארץ, משא"כ בנוגע לתלמידי חכמים.

וראה גם אגרות מלך ח"ב ע' קא בהערה. ועוד.

16) אבל עפ"ז צ"ע למה לא התחילו הת"ח את הגאולה כבר בזמן הגלות, כיון שאצלם בפרטיות הם כבר "זכו". וממ"נ: אם מתייחסים לכאו"א בפרטיות - היו צריכים להתחיל את הגאולה לפני כולם באופן ד"זכו - אחישנה" (סנהדרין שם); ואם תלויים במצב העולם - כן צריך להיות גם בימיה"מ שיהיו הת"ח באותו מצב של כל העולם דאז.

והעירני ידידי הת' שלום דובער שי' בלומינג שיש לבאר זה בכמה אופנים (בדוחק עכ"פ): א) הגאולה תלוי' בכללות מצב העולם, ואינה יכולה להגיע עד (א) שכללות העולם יהי' בדרגת "זכו", או (ב) זמן הקץ. ורק כשיש כבר מצב כללי של גאולה - אז כל אחד (ת"ח וע"ה) יהי' במצב ואופן ששייך למצבו הפרטי; (ב) אה"נ, רואים שאף בזמנה"ג צדיקים אמיתיים חיים ע"ד המצב של התקופה השני' של ימות המשיח, חידוש מעשה בראשית ממש ("בעל שם"סקע הנהגה"), וכן "ישיגו דעת בוראם", אלקות בפשיטות וכו'. וכידוע הסיפור על הרה"צ ר' מ"מ האראדאקער שבביתו היתה כבר רוחו של משיח. וכן מ"ש הרה"צ הלל מפאריטש בשם אדה"ז (פלאח הרימון שמות ז, א): "לפני נשמות הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כו". וילע"ע ואכ"מ.

וראה סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 307 שיש כמה אופנים וחילוקים בגאולה של כאו"א ביחס למצבו הפרטי לפני"ו. עיי"ש בארוכה.

17) רמב"ם שם.

18) שם ספי"ב.

19) ראה וח"א קמ, א.

20) ראה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 28 הערה 24. ועוד.

יש להם תחה"מ כבר בתקופה הראשונה כי אצלם בפרטיות זהו כבר כמו התקופה השני' כנ"ל²¹. ודו"ק.



תורת רבינו

תשובה על לשון הרע בגאולת מצרים

הת' מנחם מענדל טובנבלט

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"א¹ מביא על הפסוק² "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר" דאיתא בתנחומא³ שאמר משה "יש ביניכם לשון הרע והיאך אתם ראויין לגאולה".

ושואל מהי הפשיטות אצל משה רבינו שמפני חטא לשון הרע לחוד אינם ראויים לגאולה?

יתירה מזו, רש"י פירש⁴: "מדרשו, נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אמות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך". ומזה מובן שזה שיש בין ישראל בעלי לשון הרע הוא סיבה לא רק שאינם ראויין לגאולה, אלא גם להיות נרדים בעבודת פרך יותר מכל ע' אומות. ותמוה במה הוא חומר חטא לשון הרע לגבי ענין זה יותר משאר חטאים?

ולבאר זה מקדים לבאר מדרש אחר: "אמר רב הונא כו' בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים א) שלא שינו את שמם ב) ואת לשונם ג) ולא אמרו לשון הרע ד) ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה". שלשון הרע כאן אינו מפורט כסיבה בפ"ע, ולפי התנחומא משמע שחטא לשון הרע לחוד יש בידו למנוע מהם הגאולה, וצריך להבין במאי קמייפלגי.

ובהערה 19: "בנוגע להסתירה בין שתי הדרשות, שברז"ל הנ"ל מפורש שלא אמרו לה"ר וכאן מפורש יש ביניכם לשון הרע – צ"ל שאח"כ חזרו בהם עכ"פ מחטא זה

(21) ראה אריכות הביאור בסה"ש שם ע' 27 ואילך.

(1) ע' 8 ואילך.

(2) שמות ב, יד.

(3) שמות יו"ד.

(4) ד"ה אכן נודע הדבר.

(ראה המשך הלשון בתנחומא "ועשה שם כ' שנה והיו ראויין ישראל לגאולה"), וכמ"ש בצידה לדרך על פרש"י כאן (בסופו). וראה כלי יקר עה"פ. של"ה קס, ב".

והנה בביאור שאלות הנ"ל (מה החומרא בלשון הרע שבגללה היו ראויים לעבודת פרך ושלא יהיו ראויים לגאולה) מסביר הרבי שיציאת מצרים היתה לידת עם ישראל. שלפני יציאת מצרים ובזמן האבות לא הי' לבני ישראל גדר 'עם' ורק ביציאת מצרים היתה ה'לידה' והבחירה בנו ע"י הקב"ה בתור עם. והבחירה היא לא מצד מעלותיהם של ישראל, ולכן, למרות שהיו עע"ז, לא הפריע לבחירת הקב"ה בהם. משא"כ לשון הרע שפעל פירוד בין בני' במילא לא היו חפצא של עם שהקב"ה יוכל לבחור בו, עיי"ש. (גם מבואר שם ההבדל בין שני המדרשים ובמאי קמיפלגי, עיי"ש).

ובסעיף ח' מסביר הדברים ע"פ פנימיות הענינים: פירוד והתחלקות (לשון הרע) מגיע מישות וגאווה. ולכן דיברו ביניהם לשון הרע, מצד גאווה. ולכן, מכיון שיש ביניהם לשון הרע א) שמא אינם ראויים להגאל, ב) וראויים לעבודת פרך.

דהנה נראה בחוש שגם מי שיש בו תוקף הישות והגאווה, הרי כשנמצא במצב של עבדות, ובפרט באופן דעבודת פרך, הרי זה פועל שבירת ונמיכות רוחו וביטול ישותו וגאווותו. ולכן "הם ראויים לעבודת פרך" שע"י שבירת רוחם והכנעת גאווותם וישותם (הסיבה), יתבטל ממילא הפירוד שביניהם (המסובב) – לה"ר ודילטורין, שאז יהיו ראויים להגאל.

ע"כ תוכן השיחה.

והנה מהביאור של השיחה יוצא, שהסיבה למניעת הגאולה היא לשון הרע – הפירוד בין בני', וע"י עבודת פרך נהיו ראויים לגאולה, כיון שהתבטלה הסיבה. וא"כ יש בשיחה ביאור על סתירת המדרשים (הנ"ל בהערה), שבהתחלה הי' לשון הרע (שלכן לא היו ראויים לגאולה מצד הפירוד), אבל ע"י עבודת פרך הפסיקו לספר לשון הרע. וא"כ מדוע "צריך לומר" בהערה ביאור אחר?

ויש לבאר בזה בדרך אפשר:

עבודת פרך פעלה בבני' שבירה, וממילא התבטלה ישותם והפסיקו לדבר לשון הרע. ולכן לא הי' פירוד ביניהם והיו ראויים לגאולה (שהקב"ה יכל לבחור בהם בתור עם אחד).

אבל י"ל דעדיין לא "חזרו" מחטא לשון הרע. כלומר: בסוף השיחה מדובר על "תקנת מספרי לשון הרע", איך פועלים שיפסיקו לדבר לשון הרע. אבל לאו דוקא עשו בני' תשובה על החטא. כי כשמגיעים מלמעלה למטה באופן ששוברים מציאותם (ולא שמצד עצמם מפסיקים לדבר בלשון הרע) אין זה תשובה על חטא. תשובה צריך

לבוא מלמטה למעלה, שיתחרטו על העבר, ואז אפשר לומר שחזרו בהם.

ולכאורה יש להביא ראי' לחילוק הנ"ל בין ביטול הישות ותשובה על החטא, בדברי רבינו בהערה 44: "עפ"ז (שישות היא הסיבה ללשון הרע) תומתק השייכות בין ב' ידיעות בערכין שם "כל המספר לשון הרע אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם כו' ואיכא דמתני לה על גסי הרוח", דשניהם מאותו הטעם (וכמודגש בהכתוב שהביא מ"ד הא' "גבה עינים ורחב לבב גו" (תהלים קא, ה)). אלא דמ"ד הא' חשיב המעשה ופעולת האדם – לה"ר, ו"איכא דמתני" חשיב עיקר הסיבה ה"גסות הרוח".

הרי שיש לחלק בין הפעולה של לשון הרע והסיבה של לשון הרע. ועבודת פרך פעלה ביטול הסיבה אבל לא פעלה שיעשו תשובה על החטא של לשון הרע. שלא פעלה עקירת העבירה – הלה"ר בפועל שדיברו בעבר. ולזה הי' צריך שיעשו תשובה לעקור פעולת האדם.

ואם תאמר: מהו ההכרח לומר שעשו תשובה? אולי באמת מספיק ה"בפועל", זה שהפסיקו לדבר לשון הרע ולא עד כדי תשובה? וי"ל שמלשון המדרש "לא אמרו לשון הרע", משמע שלא אמרו כלל, וזה שע"י שבירת הישות הפסיקו לדבר לה"ר לא משנה את מה שקרה בעבר, ולא נכנס בזה לגדר דלא דיברו לה"ר כלל ודוקא ע"י תשובה שעוקרת את החטא, שייך לומר שכרגע נמצאים במצב שלא אמרו לה"ר כלל.



טוב שבגוים הרוג

הת' מנחם מענדל מישולבין

תלמיד בישיבת תות"ל המרכזית – 770

בלקו"ש חט"ז שיחה א' לפרשת בשלח (ע' 148 ואילך) מביא מאמר המכילתא על הפסוק ויקח שש מאות רכב בחור (והובא בפרש"י ד"ה וכל רכב מצרים) "מכאן הי' ר' שמעון אומר טוב שבגוים הרוג, טוב שבנחשים רצוץ את מוחו". ומקשה רבינו היתכן לומר שהתורה יפסוק להרוג אפילו טוב שבגוים, והרי זהו היפך הצדק והיחוסר? ובסוף השיחה (לאחרי שמבאר דברי רש"י) מביא כמה דינים היוצא מפרש"י, ואחד מהם הוא "אז מ'דארף ניט האבן קיין משפט בב"ד אויף צו הרג'נן דעם נחש, פונקט ווי מ'האט ניט גע'משפט יעדער מצרי באזונדער [וואס דעמאלט איז דאך דער סדר 'ושפטו העדה גו' והצילו עדה] – מ'דארף זוכן א זכות – און דא זיינען געהרג'ט געווארן אויך די וואס ירא את דבר הוי"ב ביז – 'עד אחד', נאר די גזירת כלי' האט ארומגענומען אלע מצרים ובבת (ובגדר ובמדה אחת" עכלה"ק.

ועד"ו בנחש, היות שבטבעו הוא מלא ארס, ע"כ אין צורך להביא כל נחש למשפט ולדון אם הוא ראוי ליהרג, אלא "כל הקודם להרגן זכה".

וצ"ע דהרי רש"י לקמן (טו, ה) על המילים "כמו אבן" מפרש שגם בשעה שהקב"ה הטביע את המצריים בים היו חילוקים בחומרת העונש "הרשעים כקש הולכים ומטורפין עולין ויורדין בינונים כאבן והכשרים כעופרת שנחו מיד".

וגם את"ל שעכ"פ כולם נהרגו "בבת אחת" דהיינו בזמן ומקום אחד, וגם את"ל שה"גדר" כאן הוא מיתה שע"י טביעה במים, וא"כ יוצא שגם בגדר המיתה כולם שווים, עדיין קשה איך אפשר לומר שזהו "במדה אחת", הרי סבלו בשלשה מדות שונים, אבן עופרת וקש.

גם צ"ל מ"ש בהערה 69 שם שכתב "דהיתכן דבחיפוש לא הי' נמצא זכות אפילו על אחד מהם?!". ולכאורה לפי הרש"י דלעיל מוכח שחיפש ומצא זכות על הכשרים שבהם, והזכות הגין עליהם מפני היסורים, שלא הוצרכו לסבול כ"כ אלא "נחו מיד".

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



ידיעה ובחירה (גליון)

הרב מנחם מענדל אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – וויניפג, קנדה

בגליון העבר כתבתי להוכיח אשר התירוץ להקושיא בענין 'ידיעה ובחירה' שהובא בקובץ הערות סי' מ"ט, אשר הידיעה היא בהמעשה ואעפ"כ האדם מתחייב על בחירתו ע"ד אנוס שעושה המעשה ברצונו, לא הובא בדברי רבותינו נשיאנו (גם לא תירוץ הדומה להנ"ל). ואשר תירוץ הנ"ל מוקשה כיון ש'הבחירה בתומ"צ הוא ענין אמיתי' כמבואר בלקו"ש ח"ה ע' 66 הע' 71, וכן דקשה על תירוץ הנ"ל מחיובו של עושה עבירה בשוגג. ויש להוסיף שכמובן יוקשה על תירוץ הנ"ל גם מצד הידיעה ולא רק מצד הבחירה, כיון שכמובן הידיעה היא גם אודות הרצון והבחירה ולא רק אודות המעשה בפועל. זאת אומרת דיוקשה על תירוץ הנ"ל מב' הצדדים, מצד אחד הרי הבחירה היא גם בהמעשה בפועל והוא ענין אמיתי ולא דמיון, ומצד שני הרי הידיעה היא גם אודות רצון האדם עצמו. ולכאורה ברור דלא שייך להקשות 'למה טרחו הראשונים כ"כ ביישוב קושיא זאת' (לשון הקובץ הערות).

עוד יש לציין, שכמובן שע"פ הביאור שכתבתי שם בדברי הרמב"ן בפ' לך לך, אשר

הכוונה להרע מוסיפה ומשנה את המעשה, והמעשה עצמו אינו נחשב רק כקיום הגזירה. הנה דברי הרמב"ן האלו שייכים רק להמדובר במפורש בהרמב"ן - גזירה ע"י נביא או בר"ה ובחירה, ולא לענין ידיעה ובחירה, כיון שכמובן הידיעה היא גם אודות הכוונה וההוספה בהגזירה.

וכן יש להוסיף, אשר ע"פ ביאור זה בדברי הרמב"ן, זהו גם פירוש הציון בלקו"ש חכ"ז ע' 154 הע' 47 (המובא בגליון העבר) לדברי הגמ' במס' סוטה (ט, ב) לגבי שמשון 'כי אזל מיהא בתר ישרותיה אזל', היינו שכיון דאזל בתר ישרותיה זה מוסיף ומשנה גם המעשה, דלא נחשב עדיין רק כקיום הגזירה ש'מאת ה' הוא', וכמובן שכנ"ל אין זה שייך לידיעה ובחירה, כיון שהידיעה היא גם אודות זה ד'בתר ישרותיה אזל', ודלא כמבואר בקובץ הערות הנ"ל בסוף דבריו שתירוצו הנ"ל 'מפורש' בדברי הגמ' האלו.

אמנם יש לציין לדברי המהרש"א על הגמ' הנ"ל, ד"ה איני והכתיב וכו', אשר פירש ד'כי אזל מיהא בתר ישרותיה אזל' הוא "ע"ד שאמרו בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו", שעפ"ז תירוץ הגמרא הוא דאדרבה, הסיבה להגזירה מלמעלה היא זה ש'רוצה לילך', 'בתר ישרותיה', וכתוצאה מזה גם 'מאת ה' הוא', ועל דרך שהיה בבלעם שלכתחילה אמר לו הקב"ה 'לא תלך עמהם' ואח"כ 'קום לך אתם', אשר זהו המקור מן התורה לזה שבדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו (במכות י, ב), ושם בודאי אין לשאול למה נענש בלעם, כיון שהסיבה שקיבל רשות היא זה ש'רוצה לילך', ונמצא שהמעשה מתייחס אליו ולא לגזירה מלמעלה, ועד"ז בשמשון לפי פי' המהרש"א. ולפ"ז אין כאן עונש רק על הכוונה, דגם המעשה מתייחס אליו.

כן כתבתי שם אשר גם לפי המבואר בדא"ח שהידיעה אינה משפעת על הבחירה כיון שהיא ידיעה בדרך ממילא, 'גלוי וידוע', ובבחי' מקיף על הנברא, וכן גם בהידיעה דדעת עליון שלפה"צ שהיא ידיעה 'מצד עצמו' ואינה מסובבת מהבחירה דהאדם למטה, מ"מ צריך לומר שהידיעה דשם מסובבת מהבחירה דשם, היינו מהנשמה אשר רק בה יש את כח הבחירה מצד העצמות, דאל"כ יוקשה 'דכיון דסו"ס יודע הקב"ה . . . הרי אינני יכול לעשות באופן אחר', ורק שאינה מסובבת מהמעשה בפועל של האדם למטה, כ"א מהנשמה איך שכלולה במדריגה זו של הידיעה, בכל מדריגה לפי ענינה, ועד למעלה מעלה¹, והבאתי כראי' את המבואר באג"ק אגרת תל"ט ותמ"ב ואת המבואר בהמאמר בביאורו² להצ"צ ע' רס"ה-ו, אליו מציין כ"ק אדמו"ר, בנוגע הידיעה דא"ק, ד"מה שמ"מ הרי ודאי יהי' כפי שהוא בידעת הקב"ה זהו מצד בחירת האדם ממש שבחר כן בלי הכרח מידיעת הקב"ה אלא שהקב"ה יודע מה שיבחר כי

1) ואף שלמעלה בהידיעה דא"ק לא שייכת הבחירה כדלקמן, זהו "מפני שאינם במציאות יש כלל . שהרי נרגש בו מקורו", ומובן שמ"מ כל מעשי הבחירה הכלולים בא"ק שייכים רק מצד כח הבחירה של הנשמה, ונמצא שכלולים בא"ק מצד בחירת האדם ולא מצד הידיעה מצ"ע ממש.

בחי' א"ק כולל כל העולמות וכל אשר בהם מה שנעשה ומה שעתידי להעשות וכל הזמן דעבר הוה ועתידי הכל נכלל שם בסקירה אחת."

ויש לציין גם להגהה שם בביאורו, שם מביא באריכות את דברי הרס"ג שמתרץ ש'אין לו ראייה שידיעת הבורא את הדברים הם סבת היותם, דהיינו תירוץ הנ"ל שהידיעה מסובבת מהבחירה ולא להיפך, ומביא ע"ז קושיית העיקרים "שאם אין הידיעה סבה להיות הדבר אפשר שיהיה בחלוף ממה שיודע כו' מאחר שאין הידיעה סבה", ומתרץ ד"לק"מ לפמש"ל ענין ידיעה זו שהיא בבחי' א"ק ששם נכלל כל הזמן דעתידי בסקירה א' . ידיעת הקב"ה בעתידי היא אמיתית שהרי העתידי שלנו נחשב אצלו ית' כמו הוה אצלנו ואעפ"כ אין ידיעה זו מכרחת הבחירה כלל כיון שאינה סיבה להדבר, ואח"כ מביא דברי הר"ם אלמושינו שהובא בהמדרש שמואל ובהתוי"ט, ומסיים ש"דבריהם קרובים למשנ"ת כאן".

וע"פ הנ"ל בגליון העבר יומתק לשונו 'קרובים', דהיינו שאמנם התירוץ דומה בזה שמתרצים שהידיעה מסובבת מהבחירה, אך יש הבדל, דהר"ם אלמושינו מבאר שהידיעה מסובבת מבחירת האדם דלמטה ממש ובדומה לידיעת האיציטגנינים, משא"כ לפי המבואר בדא"ח שהידיעה היא בבחי' 'גלוי וידוע' בדרך ממילא, הנה הידיעה היא 'מצד עצמו' כיון שגם בזה ד'אין כח חסר פועל', הפועל הוא לפי ערך מדריגת ופשיטות הכח, ולכן הידיעה היא מסובבת מהבחירה כפי שכלולה במדריגת הידיעה ולא מהבחירה למטה ממש, וכמבואר בלקו"ש חכ"ז ע' 251 הע' 14, ובסה"ש תשמ"ח ע' 403 הע' 61.

כן יש להוסיף ולציין לעוד מקומות, ולדוגמא לד"ה כי ידעתי תרס"ו בסופו: "שהידיעה אינה מכרחת הבחירה . . והיינו שהידיעה היא כמו שיהיה אחר הבחירה כו'", ולכאורה מובן מהתוכן שם שמדובר אודות ידיעה ששיכת לרצון העצמי, דעת עליון ד'גלוי וידוע'. וכן ציינו שם בהוצאה החדשה לאוה"ת וירא עמוד פ"ט.

וכן בד"ה קול דודי תרמ"ג (סה"מ תרמ"ג עמוד קכ"ג-ד), לאחרי שמבאר שהידיעה אינה משפעת על הבחירה כיון שהיא בבחי' מקיף, מוסיף ש"הגם שבודאי בלי ספק שיעשה כמו שידוע בהידיעה העליונה, האמת הוא שיבחור כן אבל לא שהידיעה העליונה מכרחת אותו שיעשה כן. וי"ל שהידיעה בד"ע הוא כמו שיעשה האדם לאחר הבחירה, ר"ל שהידיעה הוא שיודע איך יבחור האדם, אבל לא הידיעה מכרחת הבחירה".

ובדברי כ"ק אדמו"ר הנה תירוץ זה שהידיעה אינה מסובבת מהבחירה הוא התירוץ הרגיל בכו"כ אגרות ומענות (ומוזכר גם בשיחות קודש, לדוגמא בהתועדויות תשמ"ה ח"ג ע' 1897, ובמאמרי דא"ח, לדוגמא במאמר כעין שיחה ד"ה שובה ישראל, ש"פ

האינו תשד"מ), ומסתבר לומר שתירוץ זה קאי בכללותו גם על הידיעה שיודע מצד עצמו, כפי המבואר בדא"ה, אלא שבנוגע להידיעה שמצד עצמו – 'גלוי וידוע' – יש מקום לשאלה ש'ידיעתו ית' תשפיע על האדם, או ש'אינו מוכן איך אפשר לדעת מראש', וכמבואר באג"ק הנ"ל אגרת תמ"ב ובלקו"ש וסה"ש הנ"ל, ומ"מ גם לפי הביאור עדיין יש צורך גם בענין זה שהידיעה מסובבת מהבחירה, וכנ"ל.

ויש להעיר גם מאג"ק ח"ח ע' ר"מ, דשם כותב אשר הקושיא ידיעה ובחירה אינה קושיא כלל כיון דידיעה אינה סתירה להבחירה דאדרבה הידיעה מסובבת מהבחירה, ובשוה"ג מוסיף ש'ידוע מה שהארכו בזה בכ"מ . . בתו"א לאדה"ז (טו, א) [הנ"ל], אבל עמוקה קושייתם, ודלא ככתבו. ואכ"מ". ואף שאינו ראייה, מ"מ יומתק באם הביאור בתו"א וכו' כלל אינה שייכת להקושיא 'מה שמ"מ הרי ודאי יהיה כפי שהוא בידעת הקב"ה'.

אמנם מבואר בכ"מ – בס' הערכים ח"ח ע' קמ"ב הביא ממאמרי אדה"ז תקס"ב ע' ק-קא, וממאמרי אדה"א בראשית ע' רס"ב ואילך – שמצד מדריגת הידיעה לא שייכת בחירה גם למטה, והבחירה שייכת רק מפני שהידיעה אינה נרגשת למטה במדריגת הבחירה, ושמצד הידיעה דא"ק – 'צחוק עשה לי אלקים' והצחוק דלעתיד מהמלחמה דליתן ושור הבר הוא כשתגלה ידיעה זו, ובס' הערכים שם ח"ח (ע' תקל"ג מילואים להע' 58), מבאר זה שאע"פ שמצד האורות אין העולם ולא שייכת בחירה גם למטה, אעפ"כ למטה יש בחירה והו"ע אמיתי, מיוסד על הביאור שבשיחת כ"ק אדמו"ר בש"פ משפטים תשכ"ז, אשר הגם שהצמצום הוא רק לגבי הנבראים, אעפ"כ הצמצום הו"ע אמיתי כיון שבא ע"י הכלים שמהווים את הנברא, וכן למעלה מעלה ההעלם שבכל מדריגה הוא כח אלקי וההתהוות וההשתלשלות היא על ידו דוקא.

אך לכאורה הנה כל הביאור שם הוא ביאור רק על הקושיא "איך אפשר שידיעת הבורא המהווה והמקיים את כל הנבראים בכל רגע לא תשפיע עליהם כלל", ואינה שייכת להקושיא 'דכיון דסו"ס יודע הקב"ה . . הרי אינני יכול לעשות באופן אחר'. וכמוכן, דגם לאחרי ההסברה שהעולם הו"ע אמיתי, מ"מ יוקשה 'זמה שמ"מ הרי ודאי יהי' כפי שהוא בידעת הקב"ה', כיון דזה ש'ודאי יהיה כפי שהוא בידעת הקב"ה' הוא גם לאחרי הצמצום. וכמוכן, שאמנם הצמצום מסתיר על האלקות, ועל הרגש הידיעה כנ"ל, אבל אינו שייך להסתיר על הידיעה שלא יהיה בפועל כפי שהוא בהידיעה, דא"כ אין הידיעה אמת, ובא"כ שוב אין האדם יכול לבחור בב' האופנים, וא"כ אין הבחירה אמיתית, ומוכרחים לתרץ ג"כ כנ"ל ד'זהו מצד בחירת האדם ממש שבחר כן בלי הכרח מידיעת הקב"ה אלא שהקב"ה יודע מה שיבחר'.

והמבואר שבמדריגת הידיעה לא שייכת בחירה, זהו "מפני שאינם במציאות יש

כלל . . . שהרי נרגש בו מקורו², ולא מפני שכבר ידוע מה שיבחר, דזה שהעולמות כלולים בא"ק הוא ענין הידיעה דגלוי וידוע, ו"כשנעשה בבחי' יש והוא מרוחק ממקורו . . . אז אפשר להיות הבחירה", והיינו על דרך המבואר באג"ק אגרת תמ"ב הנ"ל, אשר הקושיא בדא"ח הוא "איך אפשר שידיעת הבורא המהווה והמקיים את כל הנבראים בכל רגע לא תשפיע עליהם כלל", "וע"ז בא התירוץ שידיעה זו היא בדרך מקיף כו' וכמשנ"ת בדא"ח".

וכדמוכח ממאמרי אדה"ז הנ"ל (ע' צ"ז) דתוכן הענין שם הוא ש"הצדיקים סוברים שהמלחמה אמיתית היא מצד עצמה להפוך החשך לאור להיות כי תופס מקום בעיניהם כו' וגם הכח שבהם להפוך החשך נדמה להם שזהו כחם וגבורתם וכו' אבל באמת קמיה המאציל עצמו כחשיכה כאורה ממש והוא צופה ומביט עד סוף כל הבירורים . . . אך עכ"ז לא נתבטל מפני זה ענין השכר ועונש במדת מלכות לענוש המהפך טוב לרע ח"ו וליתן שכר להמהפך רע לטוב וכו' . . . שהרי כבר נתהווה הבחירה במדת המלכות וכו' והרי פגים או האיר במדת מלכות". וכדמוכח גם מזה שגם בהקושיא דידיעה ובחירה שם (עמוד ק') כותב, לאחרי שכותב ש'ואין עשייתו הטוב מצד עצמו וכחו כלל', שמ"מ 'רק מה שיעשה רע הוא מצד כח האדם עצמו כי לא יגורר רע ואינו יורד כלל מלמעלה'.

עוד יש להוסיף, דע"פ המבואר בס' המאמרים אעת"ר הנ"ל ע' כ"ז, דענין אין כח חסר פועל וע"ס הגנוזות באוא"ס שלפני עלות הרצון הוא רק מצד שלימות העצמות, יומתק מה שהידיעה ע"י ע"ס הגנוזות נקרא (בלקו"ש חכ"ז הנ"ל) 'יודע מצד עצמו', דע"ס הגנוזות גנוזות בו מצד עצמו, מצד שלימות העצמות, ולא מצד הפועל, ובמילא במדרגת ולפי ערך פשיטות העצמות, ומ"מ הידיעה היא ע"י שכלולים הע"ס בו, והידיעה דגלוי וידוע דד"ע 'מסובבת' מהמטה, ומעשי הבחירה שבהידיעה שייכים רק בכח הבחירה שבהנשמה, והידיעה באה מצד, 'מסובבת', מבחירת האדם.



רשימות

רשימות כ"ק אדמו"ר על התניא

הת' מענדל שטרנברג

תלמיד בישיבה

בפתח דבר לרשימות על התניא כתבו המו"ל: ". ברשימותיו הקדושות נמצא אוצר בלום של "מראי מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים" שנרשמו בעצם כ"ק, אשר, קרוב לודאי שחיבור זה הכין רבנו בקשר להוצאת התניא השלימה".¹.

אבל המעיין בתכנית "הוצאת התניא השלימה" אשר בפתח דבר למפתחות לספר התניא יראה שלכאורה אינו כן. וזלה"ק שם: "התניא באמצע העמוד, ומסביב לו יבואו: מראה מקומות, פירוש קצר, ליקוט מספרי רבותינו נשיאינו וכת"י שלהם המפרשים דברי התניא. . יבואו ג"כ ציוני מקור תיקונים הנ"ל בפרטיות".

והקורא ברשימות על התניא יראה שרוב הנ"ל (חוץ ממראי מקומות) חסר מן הספר. ועכ"פ דחוק מאוד לומר שחיבור שלם (וכנראה מהדף שהכין כ"ק אדמו"ר להדפסה) מהווה חלק מזה.

ומה שציינו בפתח דבר הנ"ל למכתב מתשי"ט "שמצד סיבות לעת עתה נתעכב ההדפסה בפועל", המעיין שם יראה שהרבי כותב זה בנוגע לשמועה "שישנו כאן מראה מקומות לספר תניא קדישא", ולא בנוגע להנ"ל, וכדלקמן.

מה שכן נראה הוא: שזה שייך למה שכתוב בקובצי ליובאוויטש שיצאו לאור מתש"ו עד תשי"ז ברשימה של ספרי אוצר החסידים (קה"ת) שאחד מספריו של "כ"ק אדמו"ר שליט"א ש"מוכן לדפוס" הוא ספר שנקרא "מראה מקומות ציונים והערות לספר התניא".

ואולי י"ל שהן רשימות כ"ק אדמו"ר על התניא, ואינן שייכות להוצאת התניא השלימה?². ולא באתי אלא להעיר.

(1) וכנראה שעל יסוד זה התעכבה הדפסת רשימותיו הקדושות על סוף התניא עד שיוציאו לאור את פרויקט התניא השלימה.

(2) ואם כנים הדברים, לכאורה שמו האמיתי של הספר הוא "מראה מקומות ציונים והערות לספר התניא". ומ"ש כ"ק אדמו"ר בראש החוברת "מ"מ, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים" הוא רק כותרת.

נגלה

תוד"ה דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא

הת' ישראל מטוסוב

תלמיד בישיבה

- א -

במכילתיין¹, כתבו התוס'²: "נראה דהיינו טעמא משום דשבועה חמורה - כדאיתא ביומא³ ובשבועות⁴ שהעולם נודעזע על לא תשא". והקשו: "וא"ת א"כ אמאי גזלן פסול לשבועה דאמר שכנגדו נשבע ונוטלו". ותירצו ב' תירוצים בדבר, ובתירוץ השני כתבו: "וי"מ בשם ר' יהודה חסיד הא דחשיד אממונא כשר לשבועה, משום דשמא ע"י שבועה יפרוש מגזל, אבל גזלן ודאי כמו שמממון אינו פורש ה"ה משבועה". ע"כ.

והנה, בביאור החילוק בין גזלן ודאי ושאר כל אדם, שכל אדם "ע"י שבועה יפרוש מגזל", משא"כ בגזלן ודאי, נראה לבאר כפי המבואר ברמב"ן⁵, וז"ל: "ואפשר, דגזלן שגזל גזלה פעם אחת ועכשיו נתחייב שבועה אין מוסרין לו אותה שבועה, מפני שכיון שכבר גזל פעם אחד ועכשיו אנו חוששים שמא הוא שונה בה ונעשית לו כהיתר, ומשום שבועה לא ממנע שהרי בשביל חומר שבועה זו לא יחזיר ממון הגזל הראשון, וכשם שלא ישיב הגזל הראשון לא ימנע מגזל זה, ולא יעשה תשובה לחצאין".

וממשיך, "אבל זה שלא גזל פעם אחרת אלא שעכשיו אנו חוששין שמא כופר בממון הוא - אי מחייבת ליה שבועה דהווי ליה תרי חומרי במילתא, פריש מכולא אסורא". משא"כ גזלן ודאי "דטעים טעמא דאיסורא ופקר בממונא, חשיד אשבועתא, (וכ"כ בתוספות בשם ר"ת ז"ל)"⁶.

(1) ב"מ ה, ב.

(2) ד"ה דחשיד.

(3) פו, א.

(4) לט, א.

(5) ה, ב ד"ה מגו דחשיד.

(6) היינו, שיש סברא דוקא בגזלן ודאי שלא יפרוש, ויש סברא שחשיד אממונא יפרוש - שה"ה שני

איסורים ויפרוש משניהם - שלא שייך סברא זו בגזלן ודאי, כיון שכבר טעם טעם חטא.

- ב -

והנה, במ"ש התוס' "אבל גזלן ודאי כמו שממון אינו פורש ה"ה משבועה" כתב ב"חכמת מנוח"⁷, שכוונתם ב"ודאי" יש לפרש בב' אופנים. שיכול להיות שנמשכת למטה (ויתפרש שכמו שאינו פורש מגזל, כמו"כ ודאי לא יפרוש משבועה) ובאו"א י"ל דקאי אלעיל מיני' (וכוונתם שהגזלן הוא גזלן ודאי, וכמו שממון אינו פורש כך גם מסתבר שלא יפרוש משבועתא)⁸.

אולם לדידי לא זכיתי להבין דבריו, דלכאורה לא מסתבר לומר שכמו שממון אינו פורש הרי עד"ז בודאי לא יפרוש משבועה, שהרי סו"ס שבועה חמור יותר - ובחשוד אממונא גרידא אכן מועלת חומרת השבועה שיפרוש, (וכל מה שכתבו התוס' בביאור הדברים למה לא יפרוש הגזלן משבועתא, מבארים רק שמ"מ שייך שאין שבועה חמירא עליו, ומ"מ לא יפרוש), ולכאורה אינו לנו שום הכרחיות לומר שמהטעמים שכתבו התוס' בודאי לא יפרוש משבועתא. ולכן לולא דבריו הי' נ"ל דקאי אלעיל מיני', שכוונתם היא שהגזלן הוא גזלן בודאי, ולכן מסתבר לומר שלא יפרוש משבועתא, וק"ל⁹.



חסידות

הערות בהמשך ר"ה תרס"ה (גליון)

הת' זעליג כצמאן

משיב בדא"ח

ישיבת בית דוד שלמה, ניו הייבן

בגליון 1188 כתב הרב משה מרקוביץ כמה הערות ושאלות בהמשך ר"ה תרס"ה. ולפענ"ד רובם אפשר לבאר ע"י ידיעה והבנה ישרה בהסוגיות שהעלה.

ובעז"ה אנסה כאן לברר ולבאר כמה סוגיות בהם הגיב, כמיטב יכולתי וע"פ העיון במקורות. ועל הסדר בו נדפסו בקובץ, אף שאינו לפי סדר ההמשך.

(7) נדפסה בילקוט מפרשים, ד"ה דחשיד. עיי"ש.

(8) ומביא דמיון לאופן הב' מתוס' במק"א, ששם מוכרחים לפרש כוונתם כנ"ל.

(9) ויומתק לפ"ז לשון הרמב"ן בתחלת דבריו "ואפשר".

בד"ה ולקחתם הוקשה הרב הנ"ל איך תירץ רבינו זה שקליפות יכולים לקבל מבחינת ריבוי הצמצומים אם אינם כלים לזה.

ולכאורה מובן ע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח (תו"א סג, ד"ה על כן קראו תשי"ג ס"ז, וש"נ) ע"פ "שממית בידיים תתפש והיא בהיכל המלך" שמצד ההתנשאות והמקיף "איני יודע באיזה מהם חפץ", ולא נוגע מה מצבו של המקבל, ועל כן הקליפות יכולים לינק משם, אף שאינם כלים לזה, כי במדרגה זו "הלא אח עשו ליעקב". ומצד זה אפשר להיות יניקה לקליפות.

בד"ה אנכי הקשה בביאור הענין דגדלות המדות, והעלה חרס בידו.

והביאור פשוט לכאורה:

להיות שהמדות עלולים מהשכל, כי השכל מחייב הולדת המדה. ועל כן ככל שיגדל חיוב המדה מצד השכל - לפי ערך זה יהי' הולדת המדה. ובמדות דגדלות פי' שהשכל המחייב המדה מחייב באופן ובבחי' תוקף וגדלות, ובהתאם לזה תהי' המדה בבחי' גדלות גם כן.

ובלשון הרב בסה"מ תרס"ה שם ריש עמוד לד, שמדות דגדלות פועלים שיהי' "כעס פנימי יותר", משא"כ קטן מתכעס מדברים קטנים אבל באופן חיצוני.

[ועוד יש להעיר מהמובא (ראיתי בספר "אוצר החסידים") בשם ר' חאטשע פייגין הי"ד ע"ד ל' אדה"ז בלקו"א פרק ו' ש"הקטן מתכעס מדברים קטנים" והשווה למ"ש בשעה"ה"א פרק ח' ש"הקטן הוא כעס תמיד", והיינו משום דהא בהא תליא].

ומה שהקשה ע"ד דמצינו ענין הכעס אצל צדיקים היינו לפי שזה הי' ראוי לפי המצב וכו', כפשוט, ע"ד ויקצוף משה וק"ל.

ופשוט שלא מדובר כאן ע"ד תוכן המדות רעות או טובות, כמו שהעלה הרב הנ"ל. כ"א כאן מדובר על איכותה ותוקפה של המדה, והן הן דברי הרב המובאים ומובאים לעיל. ולחנם התפלפל בזה.

בד"ה ביום השמע"צ העיר על העניין דחיים ע"פ תורה, איפה מצאנו ש"חיים" פי' חיים ע"פ תורה דוקא. וניסה לבאר ע"פ הנוסח דברכות ק"ש ערבית.

ובזה יש להעיר מכמה לשונות בדברי רבותינו נשיאינו, ואבוהון דכולהו - בהסיפור הידוע המובא בקונטרס ענינה של תורת החסידות.

בקונטרס ענינה שם (סעיף י"ב):

"[וכידוע הסיפור ע"ד ר' יקותיאל ליעפלער, שכשרצה אדמו"ר הזקן לברכו

באריכות ימים, אמר: אבער נישט פויערישע יארן. . וואס אוזניים להם ולא יראו. . מען זעהט ניט קיין געטליכקייט. . " עיי"ש. ומקשה רבינו שם "ולכאורה תמוה: כשנותנים מתנה ובפרט מתנה גדולה, הרי אין מקום שיאמר שאיננו רוצה. . כ"א מתנה גדולה יותר, ואיך התנה תנאים בהברכה? אך הביאור בזה, שתנאו של הר"י הי' לא שיוסיפו לו בהברכה, כ"א שהאריכות ימים תהי' מציאות של ימי חיים. . " עיי"ש בהמשך.

ולרווחא דמלתא, אביא ציונים לכמה מקומות בדא"ח שבהם מודגש ענין הנ"ל:

באגה"ק סימן י"ב: "לחיות חיים אמיתיים המשתלשלים מאלוקים חיים".

ובלקוטי אמרים פרק י"ח ע"ד רשעים בחייהם קרויים מתים, דכתיב "והחכמה תחי" וכו' עיי"ש בארוכה.

והביאור המובא בהדרושים ע"ד "ובחרת בחיים" שאאפ"ל דמיירי בחיים כפשוטם, דמאי קמ"ל? אלא עכצ"ל דקאי בחיים אמיתיים, דהיינו אלקות. וענין זה מבואר באורך בד"ה הידועים שובה תרנ"ט ואחת שאלתי עת"ר, ושם נסמן (בהוצאות החדשות). ועיין ג"כ בד"ה כבוד מלכותך תר"ס בביאור ע"פ "אל תבטחו בנדיבים", ועוד.

והדברים פשוטים. ואם שגיתי, אבקש מהקוראים להעמידני על האמת. "ואת והב בסופה".



הלכה ומנהג

בענין חרם דרבינו גרשום בקריאת מכתביו של מת*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

נשאלתי מהרב אליהו רפופורט האם מותר לבן לקרוא מכתבים של הוריו לאחר פטירתם, האם יש בזה משום חרם דרבינו גרשום.

מאיזה טעם אסר רבינו גרשום קריאת המכתבים

ובתשובה לשאלה זו יש להעתיק לכל לראש את מקור הדבר, מה שכתוב בחרם המיוחס לרבינו גרשום (אות לד והערה 124 – 'אנציקלופדיה תלמודית' כרך יז עמ' תשסח): "ושלא לראות כתב ששולח אדם לחבירו בלא רשותו [ואם זרקו מותר]". והוא להלכה ב'באר הגולה' (יו"ד סוף סי' שלד) ועוד פוסקים (ראה הנסמן אצל פרופ' נ. רקובר בספרו 'צנעת הפרט' עמ' 109 הערה 9).

ובטעם האיסור הציע הגאון ר' חיים פאלאג'י בשו"ת 'חקקי לב' (ח"א יו"ד סי' מט) ארבעה טעמים: "יש לנו לחקור מאיזה טעמים אסר רבינו גרשום דבר זה... נאמר משום [א] מה שאמרו ז"ל [שבת לא, א] ע"פ [ויקרא יט, יח] ואהבת לרעך כמוך, מאן דעלך סני לחברך לא תעביד... [ב] יש איסור לבקש ולחפש מסתרותיו של חבירו, ומה לי לא תלך רכיל [שם יט, טז] לאחרים או לעצמו... [ג] יהיה איסורו משום גונב דעת הבריות, שהרי לא גרע מהגונב דעת חבירו, שזה הוא יותר חמור שגונב דעתו ממש שהוא במצפוניו לבו... [ד] אם יהיה האיסור זה משום גזל... משום דהוי כשואל שלא מדעת גזלן הוי... [ה] ועוד נלענ"ד לומר דאפילו בשולח אדם אגרת לחבירו אסור לחבירו שבא לו האגרת לגלות דברי האגרת לאחרים, דאפילו בסתם דליכא שום סוד ודבר מגונה ונזק להכותב האגרת איכא איסור לגלות, כמ"ש בגמרא [יומא ד, ב] דכל האומר דבר לחבירו הרי הוא בכל תאמר עד שיאמר לו בפירוש שיאמר, וכ"ש בדאיכא גנאי או סוד ויוצא נזק כשמגלהו... "עיי"ש עוד (וב'צנעת הפרט' עמ' 111-115).

(* לע"נ בני בכורי התמים הנעלה מנחם מענדל ז"ל, נפטר י"ז שבט תשע"ב, יהי זכרו ברוך.)

כמה מהטעמים לא שייכים במת

ולפי הנ"ל כתב הרב יו"ט זנגר בקובץ 'תל תלפיות' (גליון סג עמ' ערה, העירני לזה ש"ב הרה"ג גדלי' אבערלאנדער): "והנה לפי כל הני טעמים יש לדון בנד"ד שמקבל המכתב נפטר, אם עדיין שייך האיסור לקרא המכתבים שקיבל משום חדר"ג. לכאורה עדיין שייך ביה האיסור מטעם 'לא תלך רכיל'. וכמו"כ אם הטעם משום היזק, הרי יכול להיות ששמו הטוב שהשאיר אחריו ינוק. אבל אם הטעם הוא משום שואל שלא מדעת דדינו כגזלן או משום גונב דעת הברות, הרי היורשים ירשו המכתבים ולא שייך בזה גזילה או גניבה לגבייהו... וכמו"כ אם טעם החדר"ג הוא משום 'אהבת לרעך כמוך', א"כ אין זה שייך במי שכבר נפטר". ושוב יצא לדון: "בעצם החרם דרבינו גרשום יש להסתפק אם האיסור לקרא המכתב הוא רק משום מקבל המכתב או גם משום השולח... יתכן דבכל אופן אסור לקרא המכתבים שהשאיר הנפטר, אם כותבי המכתבים עדיין חיים, דשמא הם מקפידים...".

האם שייך במת מצות עשה של 'אהבת לרעך כמוך' ול"ת של 'לא תלך רכיל' ואציין בזה כמה מקורות בקשר להנ"ל.

מה שכתב שאין שייך מצות 'אהבת לרעך' במת, עד"ז כתב ה'תומים' (סי' כז סק"ד): "טעם האיסור משום רוע לבב ושנאת חבירו, והתורה מזהיר ואהבת לרעך וכו', וזהו כלל גדול לעיקרי התורה, וא"כ י"ל ודאי המקלל למת או לעומד למות מה רוע לבב יש כאן, ומה זו שנאה או אהבה, גם שנאתו וגם קנאתו אבדה ולכך פטור...". וראה מה שהאריך בזה הרב יעקב חיים סופר ב'תורת יעקב' עה"ת (פר' קדושים). ויל"ע ממה שכתב הרמב"ם (הל' אבל פי"ד ה"א): "מצות עשה של דבריהם... להוציא המת... ולעסוק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור... אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אותן אתה לאחיך בתורה ובמצוות", הרי לכאורה שיש מצות ואהבת לרעך גם למת.

ומה שכתב דשייך האיסור ד'לא תלך רכיל' במת, הנה ראיתי שהאריך בזה הרב ראובן מלך שוורץ בספר 'זמני ראובן - עמק החודש' (תשע"ג, עמ' רנא-רנז).

ובענין זה יש לציין גם למבואר בשו"ע (או"ח סי' תרו"ג): "תקנת קדמונינו וחרם, שלא להוציא שם רע על המתים". עוד מבואר ברמ"א שם (ח"מ סי' תכ"ח): "המדבר רע על שוכני עפר, צריך לקבל עליו תעניות ותשובה ועונש ממוזן כפי ראות בית דין".

ויש להאריך בכל זה.

הרב זנגר: "יראו המכתבים [של הנפטר] לג' רבנים שיתירו להם לקראם"

בסוף דבריו מסיק ב'תל תלפיות' שם (עמ' רעט): "תבנא לדינא נראה דאם יש מכתבים אישיים שהנפטר השאיר אחריו, יראו המכתבים לג' רבנים שיתירו להם לקראם אם ימצאו שאין בהם משום כל מש"כ לעיל, ובפרט דיתכן מאד שיש להיורשים צורך לדעת תוכן המכתבים".

ולכאורה זה חומרא גדולה מאד לחייב את היורשים ללכת לג' רבנים, שלכאורה נראה מדבריו שאין כאן גדר של בי"ד המתיר את החרם (ראה 'צנעת הפרט' שם עמ' 138), אלא שהרבנים מבררים האם יש כאן חומר סודי או לא, והרי בכל שאלה של איסור והיתר ובירור מספיק פסק הלכה של רב אחד.

גם לא מובן, שבאם לשיטתו יש כאן חשש חרם דר"ג, אז למה מותר לשלושת הרבנים לקרוא את המכתבים, וכי עליהם לא חל חרם דר"ג. ובפרט שהרבה פעמים דוקא זה יגרום לבזיון המת, שהרי עי"ז יתגלו סודות משפחתיים לא נעימים לרבנים, בשעה שהדברים ידועים מכבר לבני המשפחה.

הפלא הכי גדול בכל זה, שהרי פוק חזי מאי עמא דבר, שמעולם לא שמענו שילכו לג' רבנים כדי לקבל היתר כדי לעבור על מכתבי המת.

טעמי ההיתר להקל לקרוא מכתבי המת

ונראה לומר דסמכו בזה על מה שכב הגה"ק מבוטשאטש ב'דעת קדושים' (יו"ד סי' שלד אות 1), ואעתיק כל דבריו מפני החידושים שבדבריו:

"גזרת רבינו גרשום. גם אם יש ממשות במ"ש [=במה שכותבים] אאגרות שלומים וח"ל [?] אם מקפיד וכולל בכלל תקנת רגמ"ה, מצד מה שאחז"ל אסור לומר עד שיאמר לך אמור, מ"מ שייך בכך כל המפקיד על דעת אשתו וב"ב מפקיד [שו"ע חו"מ סי' רצא סכ"א], ולא שייך כל דהו צד קפידא על מי מהם...

ובאגרת שלומים ישנה שאין העסק שבה חדש בלב הבריות, או ג"כ קיל, כי מסתמא אין הקפידא רק בזמן שיהיה העסק בפי הבריות.

וכשמת הכותב האג"ש או הפליג למדינה אחרת אח"כ, ג"כ קיל מסברא.

והרבה כותבים רק לפנים לאיים, ולא לבם הלך על הטלת מעין איסור או עונש אהקורא זולת רצונו, ועי"ז שייך ספקות לקולא. וכ"ה נכון לכתוב רק לפנים, ועי"ז משומר היטב".

והנה מתחילת ומסוף דבריו משמע דסובר, שהחרם דר"ג חל רק במקרה שהכותב

כתב על האגרת "בחדר"ג" (ראה 'צנעת הפרט' סוף עמ' 115). או שעכ"פ מצרף סברא זו להתיר.

כמו כן משמע מדבריו שהחרם תלוי בדעת הכותב ושולח המכתב, ועל כן כתב שבאם מת הכותב יש מקום להקל. ואכן זה מתאים לפשטות לשון החרם (וראה 'תל תלפיות' שם עמ' ערה ושו"ת 'שבט הקהתי' ח"א סי' שטו אות ז). אמנם לא ברור האם לדעתו אין להתחשב כלל בדעתו של מקבל האגרת.

ומה דפשיטא ליה שבאם מת יש מקום להקל, י"ל שאין כוונתו לומר שאחרי מות האדם לא שייך לפגוע בשמו הטוב וכיו"ב, אלא שסובר דכיון דהפגיעה אינו 'כואבת' כל כך כמו לאדם חי, על כן מסתבר שהחרם אינו בתוקף אלא בחייו.

ובנוגע לעניננו יש לנו בדבריו כמה צדדים להתיר לבני הנפטר לקרוא את מכתבי אביהם:

(א) כותב המכתב שולחו על דעת שבני משפחתו של מקבל המכתב יקראו בו (הובא להלכה בשו"ת 'שבט הקהתי' שם אות ד, וראה שם אות ה). ואפילו באם נחמיר שבחיי האב אין רשות לבני המשפחה לקרוא את המכתבים, ודאי שיש מקום להקל לאחרי מותו, ואדעתא דהכי שלחו. ומסתבר שגם מקבל המכתב דעתו שבני משפחתו יקראו את המכתבים.

(ב) רק במכתבים חדשים חל החרם, אבל במכתבים ישנים יש להקל.

(ג) מה דפשיט ליה שהחרם חל רק בקשר לאנשים חיים, ולא אחרי מותם.

ויש מקום לפלפל בזה עוד, אבל אני מוכרח לסיים עכשיו. ומסיימים בטוב.



אמירת קדושה דיוצר ודסדרא ביחיד

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בס' שער הכולל בתחילתו כתב, שאדה"ז בסידורו פסק במחלוקת שבין הנגלה והקבלה כדעת המקובלים.

עפ"ז צריך ביאור בעניין אמירת קדושה דיוצר וקדושה דסדרא, שבזוהר (ח"ב קלב, ב) נאמר בבירור שאין לאומרה אלא בציבור, והב"י (סי' נט) כתב שיש לפסוק כדעת הזוהר בזה, וא"כ מדוע נוהגים כפסק הרמ"א ואדה"ז בשו"ע, שפשט המנהג

שרשאים לומר זאת ביחיד (אפילו ללא טעמי-המקרא), ובפרט מנהג חב"ד (ורוב החסידים) בפועל, לומר זאת גם בציבור בשקט - שלא כהספרדים, הליטאים ואחרים, שבציבור הם אומרים זאת בקול כמו"ש אדה"ז (סי' גט ס"ב) מהרמ"א.

[ואף שבשוע"ר (סי' קכה ס"א) כתב "עשרה רשאים כולם לומר 'נקדש' כמו שאומרים 'קדוש' ו'ברוך' שהוא עיקר הקדושה, ואעפ"כ אומרים כל הציבור אפילו שלא בדרך ענייה אחר הש"ץ, כגון קדושת ובה לציון לדברי האומרים שאינה נאמרת אלא בעשרה" - הרי זו פסיקה לפי הדעה שפשט המנהג שלא כמותה כדברי אדה"ז בסי' גט].



האם המלוה בהיתר עיסקא מקיים מצווה*?

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר – שערמאן אוקס, קאליפורניא

במסכת ב"מ (קד, ב): אמרי נהרדעי האי עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון עבוד רבנן מילתא דניחא ליה ללוה וניחא ליה למלוה. ופרש"י: המקבל פרגמטיא מבעל הבית ושמה לה כפי דמיה שהיא שוה כאן והוא מוליכה למקום היוקר למחצית השכר חצי אחריות אונסים עליו כמלוה וחצי אחריותה על בעלים כפקדון עכ"ל. והיינו כשאחד נותן לחבירו מעות או סחורה להתעסק בהם, והתנו שיחלק הריוח וההפסד בשוה ביארו חז"ל שבאמת הרי"ז חצי מלוה וחצי פקדון. והיינו חצי האחד הלוואה ביד המקבל לעשות מו"מ, ובמילא כל הריוח, וגם ההפסד מזה החלק שייך לו. וחצי השני פיקדון הוא בידו, אבל מ"מ אחריותו מוטל על נותן המעות וממילא כל הריוח וההפסד מהחלק השני שייך לבעל המעות.

ומכיון שהמקבל הוא לזה (פלגא מלוה), במילא פשוט שחלק ההלוואה אינו יכול להנות לבעל המעות בשום הנאה יתירה, שהרי ע"ז יעבור על איסור ריבית, הנלמדת מפסוק "נשך כל דבר", אפילו דיבור אסור וכל שכן שאר הנאות המבואר בפוסקים בארוכה. אלא דלפי זה צ"ע איך יכול המתעסק להטריח גם עבור החצי השני, הפקדון, של בעל המעות? הרי בזה הוא מהנהג לבעל המעות בהנאה הכי גדולה דהיינו שעל ידי טרחתו הוא מרוויח? ולכן (לפטור מבעי' זו) קובעים שכר טירחא בתחילת העיסקא שבעל המעות משלם להתעסק (הלוה) עבור טרחתו. והאריכו הפוסקים לבאר שגם בדבר מועט סגי. וברוב נוסחי היתר עיסקא שבארה"ב קובעים שכר טירחא לדולר

* לע"נ אמי מרים בת אלטער מרדכי. גלב"ע ר"ח שבט. ת. נ. צ. ב. ה.

אחד, ואכן יש לשלם לו הדולר ולא רק לכתוב ככה בשטר.

זהו ענין העיסקא בקיצור נמרץ וראה ביו"ד סי' קע"ז בארוכה. ועל פי דיני עיסקא שביארנו, בנוי יסוד היתר עיסקא הנהוג בזמנינו. דהיינו כשאחד רוצה להלוות מעות ולהיות א' בטוח על הקרן וב' לקבל רווחים, הנה אם יתנם לחבירו בתורת הלוואה, אינו יכול לעשות כן שהרי עובר על מה שכתוב בתורה¹ "אם כסף תלוה את עמי את העני ממך לא תהיה לו כנושה לא תשימון עליו נשך" "אל תקח מאתו נשך ותרבית וגו'²". ואם יתן לו בתור עיסקא (היינו שהוא שותף בעסקיו) אף שלפעמים אכן יקבל רווחים מ"מ יכול גם להפסיד עד חצי מעותיו. לכן מצאו הפוסקים עצה שיתן המעות לחבירו בעיקר בתור עיסקא אלא שיוסיף כו"כ תנאים על העיסקא שעל ידה יהי כמעט בטוח על הקרן ויקבל ריוח מסוים. ולדוגמא שלא יהא המקבל נאמן על הפסד אא"כ יביא שני עדים כשרים או ישבע שבועה חמורה בביהכ"ס בפני כולם שכך וכך הפסיד. ואם אין המקבל רוצה בתנאים אלו, יצטרך לשלם סכום קבוע, ואז (לאחר ששילם אותו הסכום) לא יצטרך לפרש כמה הרויח וכמה הפסיד, וכל מה שהרויח יותר מאותו הסכום יהי' לו לבדו. זהו הנקרא "סכום ההתפשרות" – וזה יסוד "ההיתר" על פי עיסקא או היתר עיסקא הנהוג בימינו.

כמובן שקצרתי מאוד ועי' בפוסקים ובמלקטים יתר דיני הית"ע כי רבים הם. ולהעיר שכתבו הפוסקים שהית"ע אינו איזה "סגולה" וכיו"ב, אלא צריכים באמת המלוה והלוה להבין ענינו ואם אינו מבין יסוד הית"ע יש שאומרים שכל ההיתר לא חל – ודו"ק כי חשוב הוא.

וכתבו האחרונים³ שיש אוסרים הית"ע משום הערמה⁴. וכן הביאו⁵ בשם השל"ה⁶ והערך שי' שפקפקו על יסוד ההיתר. ומ"מ כתב הסמ"ע שאין לאסור משום צורך שעה וכבר נתפשט ענין ההית"ע בכל תפוצות ישראל ולא מצאנו בדברי הפוסקים ובאחרונים מי שיפקפק בזה – רק מזהירים לסדרו באופן הנכון, וראה בזה בשו"ת

(1) משפטים כב, כד.

(2) בהר כה, לו.

(3) ראה בזה בס' ברית יהודה פ"מ סק"א.

(4) ראה בזה שם בשם ספר הזכרונות. ועיין ג"כ בקונטרס הסמ"ע אות כ"ד.

(5) שם פל"ז סק"כ"ב.

(6) ריש מס' חולין.

(7) סי' ק"ס.

חת"ס⁸ שהלוואה עפ"י הית"ע היא דרך סלולה בלי פיקפוק וכן בשו"ת אמרי יושר⁹.

ואחרי כל ההקדמה והאריכות הנ"ל נבוא לעיקר שאלותינו, והוא, הנותן לחבירו מעות עפ"י הית"ע האם מקיים בזה מצוות הלוואה, דהנה כתב המחבר בשו"ע¹⁰ "מצות עשה להלוות לעניי ישראל והיא מצוה גדולה יותר מהצדקה". ויסודו מהפסוק (שהבאנו לעיל) "אם כסף תלוה את עמי", ופירשו המפרשים¹¹ "אם ראית שהיה לך כסף יתר על מה שאתה צריך לעצמך שאתה מלוה לעמי תדע לך שאין זה חלק המגיעך אלא חלק אחרים שהוא העני עמך". והרי בחיוב זה נכלל גם מה שהוא "הלוואת חן", והיינו שאין הנותן מקבל תמורת זה שום הנאה. אלא דלפי המבואר לעיל נמצא שאף שאין הנותן בתור עיסקא עובר על איסור ריבית, הרי מ"מ אינו נקרא "הלוואת חן", כי לפועל כן מרוויח מכל "עיסקא" זו. ולפי זה יש לעיין אם גם בנדו"ד מקיים הוא המצוה.

והנה זה פשוט שע"ז שנותן לחבירו להרוויח ע"י העסק מקיים בזה המצוה דגמילות חסדים, כי עושה לו טובה גדולה ובפרט בחלק הפקדון. וכל הדיון כאן הוא רק בנוגע למצוות הלוואה. והנפק"מ יהי' כגון שבאו לפניו שנים אחד רוצה ללוות בחינם ואחד רוצה בהיתר עיסקא ושניהם שווים לעניין ההפרעה האם חייב להקדים ליתן בחינם.

ובספר ברית יהודה¹² הביא מש"כ החפץ חיים בארוכה בכ"מ בספרו אהבת חסד. בפט"ו כתב נגד הלוואות בהית"ע. וכן כתב בפכ"א דמש"כ בגמ' דמצוה להטיל מלאי בכיס העני להחזיק ידו שלא יתמוטט – וביאר שזוהו שנותן לעני סכום גדול שיוכל להתפרנס מרווחים לבד, וגם הנותן מרוויח. משא"כ בהית"ע אין בזה מצוה כי מצוי מאוד שהלווה אין לו ריווח כי אם מעט ולפעמים גם הפסד והמלוה מרוויח יותר מן הלווה, ע"כ (וראה בזה לקמן). וכן כתוב בספר פלא יועץ ערך הלוואה. והיוצא מדבריהם הוא שבהלוואת הית"ע אינו מקיים מצוות עשה הנ"ל.

והכי מוכח גם ממש"כ בנתיבות המשפט¹³. דעל מה שכתב המחבר "המלוה את חבירו על המשכון בין שהלווה מעות בין שהלווה פירות בין שמשכנו בשעת הלוואתו בין שמשכנו אחר שהלווה הרי זה שומר שכר". וביאר הנתיבות שהיינו "משום פרוטה דרב יוסף". וכוונתו להמבואר במסכת ב"מ¹⁴ ששומר אבידה הוא שומר שכר וחייב בכל

(8) חו"מ סי' מ"ח.

(9) ח"ב סי' קצ"ב.

(10) חו"מ סי' צו ס"א.

(11) אור החיים על אתר. וראה גם בכלי יקר.

(12) ריש פרק ל"ד. ועיין גם בספרי המלקטים הדנים בזה.

(13) סי' ע"ב - חידושים סק"ט.

(14) פב, א ואילך.

חיובי ש"ש. וקבלת שכרו (שעושהו לש"ש) הוא שמכיון שעוסק במצוות השבת אבידה, פטור הוא באותו הזמן ממצוה אחרת. ולכן אם יבוא עני אינו צריך לתת לו פרוטה וזה נקרא 'פרוטה דרב יוסף'. ומבואר בגמ' שם דהמלווה על המשכון נקרא שומר שכר ופרש"י (ד"ה במלוה צריך למשכון): להשתמש בו ולפסוק עליו להיות פוחת מן החוב והולך עכ"ל.

והנה, הש"ך (שם סקי"א) לאחרי שהביא בשם כמה ממפרשי התלמוד והפוסקים הך דינא דרב יוסף, כתב וז"ל: "ואין להקשות דא"כ למאן דלא ס"ל כרב יוסף ולא הוי אלא שומר חנם וכדאיתא בש"ס התם, ואמאי הא מ"מ שוכר הוי שהרי ישתמש במשכון בנכיית' וכמ"ש לקמן ס"ד ס"ק ל' בשם תשובת הרשב"א דבהלווהו על המשכון ונתן לו רשות להשתמש בו בנכייתא הוי שוכר". והיינו שלכאורה יש הו"א שגם אם לא נאמר כשיטת ר' יוסף, מ"מ נוכל לחייבו משום היותו שוכר, ומה מכריח אותנו לומר שדוקא משום "פרוטה דרב יוסף" מחייבים אותו? והנתיבות מתרץ וז"ל "אמנם זהו דוקא כשניכר כבר כל שכירתו מחובו כגון במשכנונו של עני דסעיף א' אבל במשכונתא בנכייתא דמקבל רק דבר מועט בשכרו לאו מצוה קעביד לא הוי רק ש"ש רק עד הפירעון ולא יותר". והיינו שחילוק יש (לשיטת הנתיבות) אם התנה לו שישתמש בו וינכה מחובו, שאז מקבל המלוה משהו בחזרה שאז אינו מקיים בו מצוה. שהרי, לשיטת הנתיבות רק אם עושה כן משום ציווי התורה אז אומרים העוסק במצוה פטור מן המצוה. והוא הדין גם באחד המלוה לחבירו בהיתר עיסקא, שמכיון שמרוויח עי"ז שהלווהו, אינו מקיים בזה מצות "אם כסף תלוה", וכן נראה מביאוריו (סקי"ט) רואים שליטת הנתיבות אינו מקיים מצוה בהלווהו בתור עיסקא, כי הוא הרוויח. ואינו מקיים המצוה אא"כ הוא חנם.

וצ"ע אם אכן כוונת הש"ך שם סקי"א הוא כמש"כ הנתיבות. וי"ל בכוונת הש"ך דבכל גווני המלווה מקיים מצוה אפילו כשהוא מרוויח רק כוונתו שבגמ' ע"כ לא מיירי שפסק עמו להשתמש במשכון בנכייתא בזול. ובמלקטים שמביאים דברי הנתיבות מביאים שכן מצינו כעין זה גם בחידושי חת"ס (ב"מ דף פ"א ד"ה 'אני') עיי"ש.

ודאתינן להכי, ומבארים שיטת הנתיבות בדינא ד"פרוטה דרב יוסף" יש לדון גם במה שכתב בעניין גבאי צדקה, דז"ל בביאוריו שם: גבאי צדקה שנטלו משכון . . אפי' למאן דס"ל משום פרוטה דר"י נראה דבגבאי צדקה לא שייך זה דלא שייך פרוטה דר"י רק במקום שעוסק במצוה שהוא מצות עשה ומוטל עליו בחיוב ואסור לקבל עליו שכר כגון בהלוואה או בהשבת אבידה אבל צדקה החיוב מוטל על כל אדם ליתן צדקה אבל אין חיוב ומ"ע מוטל על שום אדם להיות גבאי צדקה דאם היה מ"ע להיות גבאי היו כל ישראל מחוייבים להיות גבאים רק החיוב על הב"ד לכוף את ישראל על הצדקה ולמצותן של מקום ולהעמיד ממונים על זה והממונים רשאים לקבל שכר על זה לא

שייך בזה פרוטה דר"י".

ולכאורה דבריו צ"ע שהרי פסק השו"ע¹⁵ "כותבי תפילין ומזוזות הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים פטורין מהנחת תפילין כל היום וזולת בשעת ק"ש ותפלה" וברמ"א מבואר שהטעם לזה הוא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. נמצא שאף מי שמרוויח מעיסוקו במצוה (הגבאי צדקה, התגרים) מ"מ שייך לומר עליו "העוסק בצמורה פטור מן המצוה".

ובאמת, מפורש הדבר במס' סוכה (כו, א): תניא א"ר חנניא בן עקביא כותבי ספרים תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאתויי מוכרי תכלת פטורין מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה לקיים דברי ר' יוסי הגלילי שהיה רבי יוסי הגלילי אומר העוסק במצוה פטור מן המצוה".

ובמג"א (סק"ח) כתב לבאר דין התגרים וז"ל "פירש"י הלוקחים כדי להמציאן למכור למי שצריך להם עכ"ל משמע דאם עושה כדי להשתכר בו לא מקרי עוסק במצוה וצ"ע דבנדרים דף נ"ג משמע דמחזיר אבידה הוה עוסק במצוה אף על פי שנוטל עליו שכר וי"ל דהתם אינו נוטל אלא שכר בטלתו א"נ התם עיקר כוונתו להשיב אבדה אבל הכא עיקר כוונתו להשתכר עסי' תל"ג ס"ח".

וכן פסק רבינו בשולחנו שם סעי' ז' וזלה"ק 'כותבי סת"ם בשעה שעוסקין במלאכתן וכן תגריהן . . ואין כוונתם כדי להשתכר' עכלה"ק. נמצא שאדה"ז ס"ל כדברי המג"א (וכמצויין שם על הגליון).

אלא דהמשנ"ב בביאור הלכה שם הקשה על המג"א וז"ל: ולענ"ד צ"ע מב"מ דף פ"ב ע"ב מר סבר מצוה קעביד שהלוהו ומ"ס לאו מצוה קעביד שלהנאתו מתכוין ועיין ברש"י שם ד"ה במלוה צריך וכו' אפ"ה איכא מצוה עכ"ל הרי דס"ל לר"ע דהלכה כמותו דאפי' היכא שהוא מכוין להנאתו ג"כ מיקרי עוסק במצוה ופטור מלמיתב ריפתא לעניא דעי"ז הוי ש"ש" ומסיק די"ל דעכ"פ אם כוונתו גם לשם מצווה וגם ע"מ להרוויח בשווה נקרא 'עוסק במצווה' (וצ"ע אם אפשר לבאר כן בדעת אדה"ז שכתב 'אין כוונתם להשתכר' דלכאורה משמע שאין כוונתם כלל להשתכר – אך גם זה צע"ג אם אכן כוונת כ"ק אדה"ז הוא שהסופר צריך שלא יהי' לו שום כוונה להשתכר למחיית בני ביתו כדי להיות בגדר של 'עוסק במצווה' – ולא נראה כן – ולכן נראה ככוונת המשנ"ב שיש לו אכן שני כוונות כוונה למצווה וכוונה להשתכר אבל אם אכן אין לו שום כוונת מצווה (דבר בלתי מצוי) הנה באמת אינו נק' 'עוסק במצווה' ודו"ק).

וכל זה דלא כהנתיבות דלעיל כשהמלווה מרוויח מההלוואה אינו נק' 'עוסק

במצווה' אלא אפילו אם כוונתו גם להרוויח מקרי 'עוסק במצווה', שעפי"ז יש לבאר בנדו"ד דמי שמלווה לחבירו עפ"י הית"ע אם יש לו גם כוונה לעזור לו מבחי' מצווה לעזור לעני (ומי שנצרך באותו שעה נק' עני אף אם הוא עשיר) ג"כ למצווה ייחשב ודלא כהח"ח באהבת חסד שם

ואם כנים הדברים נמצא שמה שכתב החפץ חיים בביאור הלכה (דאפשר להרוויח ועדיין נקרא "עוסק במצווה") הוא בסתירה למש"כ הוא עצמו בספרו אהבת חסד (שמי שמרוויח אינו מקיים מצווה), וזה צע"ג. וכדי שלא יסתור דבריו דידי' אדידי' אפ"ל דהמעייין בדברי האהבת חסד שם יראה בעליל שמיידי שהנותן בהית"ע כל כך לבו להרוויח מהבנק (וזה הנידון שמה, שנותן מוסר ותוכחה למי שמקבל קצת כסף הולך מיד ל"מלווה שבעיר" היינו בבנק ומלווה באחוזים כדי שמעותיו יעשו לו ריווח, היינו שבמקום לשמור הכסף אצלו לכשיזדמן עני שיקיים מצוות הלוואה הוא מתלונן שהולכים ומפקידים אותו בהבנק.

אבל לא על זה אנו דנים כאן שהרי (בד"כ) כל עניין הלוואה בהיתר עייסקא הוא (א) טירחא (וב) לא תמיד רצוי להמלווה. וברור שבהרבה מקרים יש לו רצון ורגש לעזור לזולתו, ולכן בזה אכן מקיים מצווה, וכדבריו בביאור ההלכה. אבל, – מוכרחים לומר – שברור ופשוט שמי שמפקיד מעותיו בבנק (עם היתר עייסקא) או עם בעל עסק מומחה ואומן שמקבל כסף ונותן רווחים מיוסד על היתר עייסקא אכן אין לו שמץ של מצוות הלוואה רק אם מלווה לחבירו ורוצה להיות בטוח בקרן וכן להרוויח (כי אינו רוצה להפסיד מה שיכול להרוויח במק"א ובלי ההית"ע לא ילווהו) אם אכן הי' לו כוונה לעזור לזולת נראה ברור שגם מקיים מצווה.

וי"ל עוד – שכל הקושיא הנ"ל הי' מסוגיית משכנתא בנכייטא (היינו המלווה משתמש בהמשכון ומנכה מהחוב) וי"ל שזה שהתנה עם הלווה להשתמש עם המשכון בנכייטא בזול אינו סותר עיקר עניין ההלוואה וחוב כמו שני עסקאות שונות (א) הלוואה (ב) עשה הסכם להשתמש עם המשכון במחיר זול. אך אינו סותר עצם ההלוואה – כי ההלוואה נשאר הלוואה ובמילא גם לקיחת המשכון הוא חלק מהמצווה ונחשב לעוסק במצווה כי בלי לקיחת המשכון לא היה ההלוואה וכמו סוחרי תפילין שממצאים תפילין למי שצריך להם אע"פ שכוונתם (גם¹⁶) להשתכר משא"כ בהית"ע יתכן שיקלקל כל ההלוואה אם מטרתו רק להרוויח, ודו"ק.

ויש לי להביא עוד שני ראיות ברורות מדברי רבינו בשלחנו שהמלווה בהיתר עייסקא עדיין מקיים מצוות הלוואה.

הרי כתבנו לעיל בהקדמה שיסוד כל הית"ע הוא שהוא חצי מלוה וחצי פיקדון, ואם לא, נכנסים לבעיות של איסורי ריבית. והרי, מצד חצי ההלוואה גופא ברור שיש מצוה של 'אם כסף תלוה', ואם תמצי לומר – זה המשך וראי' ברורה להנכתב לעיל שאף שיש גם צד של חצי פיקדון (שעי"ז מרוויח המלוה) אבל מצד החצי ההלוואה שמהנה רק הלוה – (והראי' שמשלם שכר טירחא כנ"ל) הרי מקיים מצווה.

וכן יש להביא ראי' מפורשת לזה משו"ע אדה"ז הל' ריבית סעי' ל"ט וזלה"ק 'לפיכך צריך הוא (המתעסק – המקבל מעות עיסקא) ליזהר שלא לעשות שום טובת הנאה להנותן כמו בכל לווה' עכלה"ק (וממנו פסקו כן כל האחרונים), וכוונתו הק' להמבואר לעיל מיני' (סעי' י"ד וכו') שכל טובות הנאה שלא הי' הלווה רגיל בהם אסורות הם כל ימי משך ההלוואה אפילו אם לא התנו המלווה והלווה על כך בשעת ההלוואה ע"כ וזו מיסודי הל' ריבית שבכל משך ההלוואה כל טובה שעושה – הוא ריבית, וכתב רבינו כאן שגם עיסקא שבקשר לטוה"נ הוי כהלוואה. ופסק רבינו הוא דלא כמ"ש החו"ד (סי' קס"ו סק"א) דאפשר דלא גזרו בעיסקא איסור הנאה של פהרסיא.

חזינן ברור מדברי רבינו (שהוא לכאורה המקור היחידי כנ"ל) שבעצם נתינת מעות עיסקא יש בה גם משום הלוואה עד כדי כך שכל טוה"נ אסורה – ואם יש בה לשלילה היינו שאם יש בכל עיסקא זו אזהרה לשלילה ברור שיש בה גם לטובה שמקיים מ"ע של 'אם כסף תלוה את עמי'.



שיטת אדה"ז בבישול בשר ביו"ט

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

שו"ע או"ח סי' תק"ג ס"א: אסור לאפות או לבשל או לשחוט ביום טוב לצורך מחר אפילו הוא שבת ויום טוב . . . אבל ממלא אשה קדירה של בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת כו". ובסעיף ב' כתב "ממלא נחתום חבית של מים אע"פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד". עכ"ל.

והנה, מדברי מפרשי התלמוד במס' ביצה (ביצה יז, א) שההיתר למלא קדירה של בשר הוא שמותר להוסיף בשר אפילו אם הקדירה (עם אוכל) היא כבר על האש, משום שכל חתיכה מוספת טעם בכל הקדירה.

ההיתר לנחתום למלא חבית של מים אע"פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד של מים

הוא רק במקום שהוא משים כל המים על האש בבת אחת שכיון שהוספה במים אינה משבחת את המים שיש כבר בקדירה ע"כ אינו מותר אלא בנתינת כל המים בבת אחת. כן מוכח מלשון רבינו ומלשון המחבר.

הנה בהשו"ע מקדים הדין של הוספת בשר להקדירה להדין של הוספת מים בהחבית כשמים כל המים על האש בבת אחת. אבל עיין בשו"ע שהוא מקדים הדין של נתינת מים להחבית להדין של הוספת בשר בהקדירה שבס"ד הוא מעתיק הדין של נתינת מים להחבית ובסעיף ה' הוא מעתיק הדין של הוספת בשר להקדירה וצ"ע מדוע מסדר רבינו הדברים היפך מהשו"ע?

והנראה לומר שדבר זה תלוי בהא דכותב רבינו הזקן שכשאדם מבשל מיני מאכל בקדירה אחת והוא משים אותם על האש בבת אחת מותר להערים ולומר אוכל מקדירה זו היום אע"פ שאינו צריך כלל לאכילה זו (משום שיש לו מאכלים אחרים) אעפ"כ מותר לו לבשל מאכל אחר ביו"ט לפי שלא חלקה התורה במלאכת אוכל נפש בין שצריך לאכל לשאין צריך לאכל ואוכל (ר"ן ט, א ד"ה ומיאה). וכיון שמה שיאכל ביו"ט הוא מבשל בבת אחת עם שאר הבשר שיאכל בחול ואינו מוסיף בשביל החול הרי זה היתר גמור.

אבל דעת רבינו שבמקום שהוא מוסיף חתיכות בשר להקדירה כשהקדירה כבר על האש אינו מותר להוסיף אלא אם באמת הוא צריך להתבשיל ביום טוב אבל אם אינו צריך להתבשיל, שיש לו אחרת ואינו מבשל אלא לצורך חול, אע"פ שהוא רוצה לאכל ביו"ט מקדירה זו אין הערמה זו מועלת לו כלום כיון שאינו אוכל אלא להתיר לו הבישול וכמו שממשיך רבינו לומר בסעיף ו' שאע"פ שהתבשיל משתבח ע"י תוספות בשר זו אין זה מועיל כלום כיון שהוא בעצמו אין צריך לשבח זה שהרי הוא בעצמו אין צריך לקדירה זו ביו"ט ואינו אוכל ממנו אלא כדי להתיר לו לבשלה לצורך מחר.

וכל זה שלא כדעת המ"ב בס"ז שכותב שיש מתירין אפילו למלאות הקדירה בבשר כיון שעכ"פ אוכל קצת ממנו בשחרית קודם הסעודה. המ"ב כותב שאע"פ שיש אוסרין מ"מ "העולם נוהגין להקל". אבל לפי דעת רבינו אין שום היתר להקל כי אם במקום שמים כל הבשר על האש בבת אחת.

מחלוקת זה בין רבינו הזקן והמ"ב נובעת ממחלוקת אחרת ביניהם ע"ד מה שאיתא בשו"ע בס"ב ממלא נחתום חבית של מים אע"פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד. המ"ב בס"ק ט"ו כותב שההיתר של השו"ע הוא דוקא כשממלא רק פעם אחת מהדלי ולא פעמים רבות ע"י כלים.

לא מצינו שום רמז בדברי רבינו ובדברי השו"ע לזה. ועיין בקו"א ס"ק א' שרבינו מביא פסק המ"א סי' תק"ז ס"ק י"ד מיוסד על דברי המהרש"ל שאסור להערים

למלאות תנור ביו"ט כדי לאכול מעט. וכתב המ"א בסי' תק"ג ס"ק ב' הטעם שאסור להערים בפת הוא משום שאין שם ההיתר של חד טירחא רק ההיתר של שבח ועילוי לבד. על זה כותב רבינו בהקו"א סי' תק"ג ס"ק א' שהוא הדין לנותן בשר בקדירה בזה אחר זה בעומד על האש שאסור לעשותו. רבינו ממשיך לומר שאין לחלק בין טרחת הפת שהיא מרובה לטרחת הבשר שהיא מועטת שהרי עיקר הטעם בפת אינו משום הטירחא אלא משום שמלאכת הפת לא נעשית בבת אחת. ורבינו מביא ראיה לזה מהא דמותר למלאות חבית גדולה של מים שהוא טרחא גדולה אף שאינו צריך אלא לקיתון אחד של מים.

נמצא שהא דפשיטא ליה להמ"ב שאינו מותר לטרוח לדלות קיתון כמה פעמים כדי למלאות חבית פשיטא ליה לרבינו ממש להיפך שמותר לעשותו

וכנ"ל דעת רבינו היא פשוט דעת השו"ע.

המורם מכל הנ"ל שדעת רבינו שמלאכה הנעשית בבת אחת עדיף מהוספת בשר בקדירה כשהקדירה על האש ומשום הכי מותר להערים ביום טוב בנתינת המאכלים או המים על האש בבת אחת אפילו אם אינו צריך כלל להם משא"כ בהוספת בשר שאסור להערים ולהוסיף בשר כשבאמת לא צריך להבשר.

ולפי זה אתי שפיר מה שרבינו משנה הסדר וכותב תחילה ההיתר של הערמה בבישול בבת אחת ואחרי זה הוא מביא ההיתר של הערמה של הוספת בשר משום שלפי זה הוה הסדר באופן של "לא זו אף זו" כיון שנתינת המאכל בבת אחת עדיף ממי שמשביח את התבשיל ע"י הוספת כשר כשהקדרה כבר על האש.



הנהגת כ"ק אדמו"ר במים אחרונים

הת' שלום דובער פויזנער

תלמיד בישיבה

מאז ומקדם היוה "מעשה רב" ענין בעל משמעות ותוקף. כבר מתקופת התנאים¹ אנו מוצאים התלמידים מתחקים אחר כל הנהגה של רבותינו ולומדים ממנו. ובפרט אצל החסידים שידוע עד כמה דייקו בהנהגת רבותינו נשיאנו ללמוד מהם ולעשות²,

(1) עדיות פ"א מ"ג.

(2) ראה לדוגמא לקו"ש ח"ט ע' 282. ועוד.

ובפרט בהנהגות שעשו רבותינו נשיאנו בגלוי ובפרסום³ שכמובן יש ללמוד מהם. ואי
לזאת ראיתי לנכון להביא מקצת הנהגת כ"ק אדמו"ר בעניין מים אחרונים כפי שרואים
בהוידאו⁴ ולבארם בדא"פ אף שמי יודע כוונתו הק':

(א) הגבאים היו ממלאים כוס מלא לנטילת מים אחרונים: אולי הי' ע"פ מש"כ
בתשובות הגאונים⁵ "מים ששתה מהם לא ירחוץ בהם כי קשה לרוח רעה". ולכן מלאו
הגבאים הכוס עוה"פ.

(ב) הכוס שהשתמש בו הי' של זכוכית ולא מכסף וכדומה: עיין בשיחת יום א'
דחגה"פ בסעודה תש"ב: רצו להגיש לפני כ"ק אדמו"ר שליט"א [הרי"צ] מים
אחרונים בכלי כסף ומיאן כ"ק אדמו"ר שליט"א וסיפר: אמאל האט דער מיטעלער
רבי געפרעגט ביי כ"ק רבינו הזקן, וואס וועט זיין דער ענין פון מים אחרונים לעת"ל,
וויבאלד אז עס וועט זיין דעמאלסט "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", האט כ"ק
רבינו הזקן געענטפערט אז די מים אחרונים דעמאלט וועט זיין אויף די וואס האבן
עוסק געווען אין עניני העולם בטרה. וסיים כ"ק אדמו"ר שליט"א: דעמאלסט וועט
קענען זיין מים אחרונים אין א זילבערנע כלי. עכלה"ק. חזינן מהכא שהנהגת רבותינו
נשיאנו הי' שלא להשתמש בכלי חשוב למים אחרונים הוא ע"פ מש"כ בטעמי
המנהגים⁶, החיד"א והבן איש חי⁷ כיון שבזמן הזה ענינו כדי ליתן שפע קצת לסט"א
ולכן אין להשתמש בכלי חשוב⁸.

(ג) הכוס ששפך ממנו מים אחרונים הי' כלי שתי' ששתה ממנו בפועל: ודלא
כהנהגין⁹ שלא לשתות ממנו.

(ד) שפך מעט מים: במשנ"ב¹⁰ הביא מהבית יוסף והאלי' רבה (ועוד) שכתבו "דמים

(3) ראה לקו"ש שם. שיחת ליל ה' דסוכות תשמ"ח. ועוד.

(4) ויש להבהיר שאף שרשימת ההנהגות הוא כפי המובא בהוידאו, מ"מ אפשר ש"שגו ברואה וטעו
בהלכה", ואיני בא לקבוע שכך נהג כ"ק אדמו"ר ולא אחרת (ובפרט לאור המענה הידועה למערכת
"ליקוט פסקי הלכה ומנהג" מיאמי תשמ"ב, שכתב להם כ"ק אדמו"ר "השמועות – כו"כ מהן אינן
נכונות כלל" ולכן צריכים לדייק עד כמה שאפשרי בהנהגות רבותינו נשיאנו, ומה אכן עשו), ואם יש
למישהו איזה ידיעות בהנהגת כ"ק אדמו"ר בענין זה, אשמח לשמעם ותודתי נתונה מראש.

(5) סי' רעו.

(6) סי' קפט.

(7) שנה א' פ' שלח אות ח'.

(8) עיין גם כן בפסקי תשובות שם הערה 53.

(9) פסקי תשובות שם הערה 52.

(10) סי' קפא סקי"ט.

אחרונים אין צריכין שיעור אלא שיהא בהן כדי להדיח בהן את ידיו" וכן הביא גם אדה"ז בשלחנו¹¹. ולאח"ז מביא המשנ"ב מספר מעשה רב שהנהגת הגר"א היתה ברביעית. ומהנהגה זו רואים שכ"ק אדמו"ר לא חשש לסברת הגר"א. ואולי י"ל הטעם ששפך רק בצמצום הוא כדי שלא ישפיע שפע רב להחיצונים וכמבואר בהחיד"א ובבן איש חי.

ה) שפך על קצה אצבעותיו: כן כתב כ"ק אדמו"ר גם בהיום יום¹². ולא הקפיד למ"ש הכה"ח¹³ בשם האריז"ל לשפוך על כל האצבע, או אפילו למ"ש בשו"ע המחבר ובשוע"ר¹⁴ – עד הפרק השני.

ו) שפך על ב' ידיו: וכ"כ בבן איש חי (הובא בפסקי תשובות) וכן סתמו כל הפוסקים לשפוך על ב' ידיו (ודלא כפי הנהגת כמה וכמה ששופכים מים רק על יד אחד ומדיחים ידם השני' ממה ששפכו קודם).

ז) העביר על שפתיו: כן כתב כ"ק אדמו"ר גם בהיום יום ולא חש למ"ש הכה"ח¹⁵ "דאין ליתן ידו על שפמו בעוד שהם לחות ממים האחרונים כיון דאלו המים חלק הס"א".

ח) נגב ידיו: אע"פ שכתב בשוע"ר¹⁶ דיש להקל ואין צריכים לזה, מ"מ ניגב ידיו הק'.

ט) הכלי קיבול הי' כלי פשוט ולא של מתכת וכדומה: נראה שהי' בדוקא כן כמ"ש בספרים¹⁷. וכן לא הי' כלי שבור (ודלא כמו שכתוב בלקוטי מהרי"ח שיהי' שבור דוקא).

י) הגבאים העבירו הכלי מהשלחן קודם לברהמ"ז: נראה שהי' בדוקא וכמ"ש הכה"ח¹⁸, אבל אינו מוכרח שיכול להיות שעשו כן מעצמם ולא ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר.

להעיר: זה שתמיד הי' שופך לתוך כלי דוקא אבל כשלא הי' כלי נמצא הי' שופך

(11) סי' קפא ס"ד.

(12) ד' כסלו.

(13) סי' קפא סקי"ז.

(14) שם ס"ד.

(15) סי' קפא סוסק"א.

(16) שם ס"ז.

(17) הובא בפסקי תשובות שם ס"ז הע' 18.

(18) סי' קפא סק"ח.

על הרצפה (ולא תחת השלחן) הוא משמעות הלשון בשוע"ר¹⁹ וז"ל: מים אחרונים אין נוטלין על גבי קרקע אלא בכלי מפני רוח רעה ששורה עליהם כשהם על גבי קרקע ואם אין לו כלי נוטל על גבי עצים דקים וכיוצא בהם והוא הדין כל דבר שחוצץ בינם לקרקע אפילו רצפה שאין רוח רעה אלא על גבי קרקע. ובמקום שאין בני אדם עוברים שם יכול ליטלם על גבי קרקע לכן מותר ליטלם תחת השולחן ואע"פ שלפעמים מסלקין השולחן מכל מקום בין כך ובין כך יתנגבו, עכ"ל. והיינו דאע"פ שאין רוח רעה אלא כשהם על גבי קרקע, מ"מ כתב שרק אם אין לו כלי, אז ישפכם "על גבי עצים דקים וכיוצא בהם", אבל לא שיעשה כן לכתחילה. וי"ל הטעם לזה ע"פ המבואר בטעמי המנהגים²⁰ שישפוך לתוך כלי דוקא דרך כבוד. ובפשטות לפי טעם הנ"ל נמצא שאין הענין חמור כ"כ, ואם אין לו כלי אין בעי' לשפכו ע"ג קרקע, אלא שלכתחילה יותר טוב שיהי' בכלי.



הנהגת כ"ק אדמו"ר במים אחרונים (גליון)

לוי יצחק בראנער
תלמיד בישיבה

בהערה הקודמת כתב הת' ש.ד.פ. לבאר בדא"פ כמה מהנהגות הרבי בנטילת מים אחרונים. וראיתי להעיר ולהוסיף קצת על דבריו, וכדלקמן:

(א) באות א', ע"ד מה שהגבאים היו ממלאים כוס מלא לנטילת מים אחרונים, כתב שאולי הי' זה ע"פ מש"כ בתשובות הגאונים (סי' רעו) "מים ששתה מהם לא ירחוץ בהם כי קשה לרוח רעה" שלכן מלאו הגבאים את הכוס עוה"פ.

ואינו נראה דהנה ראיתי ב'בית חיינו' ששתה הרבי מהמים שבכוס מים אחרונים (אחרי שאמר שיר המעלות כו') לפני שנטל מים אחרונים. וא"כ אינו מסתבר לומר שחושש למוש"כ בתשובות הגאונים הנ"ל. ולהעיר (מה שלא ציינו בהערה הקודמת) שתמיד שפך הרבי קצת מים על הצלוחית (או על הרצפה) לפני שנטל מים אחרונים. (ראה 'המלך במסיבו' ² 'ועפ"ז יובן מנהגו של כ"ק מו"ח אדמו"ר שנהג לשפוך מעט מן

19) סי' קפא ס"ב. ודלא כהמשנ"ב שם סק"ו.

20) סי' קפט הערה ב' בשם ספר קב הישר.

1) גליון 41 עמ' 4, התוועדות יום ב' דחה"ש תש"נ.

2) ח"א עמ' ער.

הכוס קודם מים אחרונים, למרות שלא שתו מכוס זה – מיוסד על דברי חז"ל הנ"ל" (הנסמן שם).

(ב) באות ד' הביא שמנהג הרבי לשפוך מעט מים ולא בשפע וכמ"ש בלוח היום יום.

הנה יש להעיר ממ"ש בספר שמועה נאה³ שבעת חתונתו של הרה"ק ר' יעקב ישראל מטשערקאס, בן הרה"ק ר' מרדכי מטשערנאביל לבת כ"ק אדמו"ר האמצעי, אמר רבינו הזקן הרבה מאמרי חסידות כדרכו. אח"כ ביקש ממחותנו, הרה"ק מטשערנאביל, שגם הוא יאמר תורה, וסירב הרה"ק מטשערנאביל בדבר ולא אמר. בסוף הסעודה, בנטילת מים אחרונים, שפך רבינו הזקן על אצבעותיו מים בשפע. פתח הרה"ק מטשערנאביל ואמר: יוקח נא מעט מים – ווינציג וואסער, מעט מים, ווינציג וואסער, אביסעל תורה. מים רומז על תורה, והכתוב מורה לנו שמספיק לומר מעט תורה. ורחצו רגליכם – העיקר הוא לרחוץ הרגליות, היינו המדות והטבעיות הלא טובים. והשענו תחת העץ – בשאר העבודות הגבוהות והעלאת ענינים צריכים להשען על הצדיק. וסיים: כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטילה – מלאכה זו היינו לעלות ולתקן נשמתן של השומעים את התורה. אם ח"ו אין עמה מלאכה זו, סופה בטילה. אמר לו רבינו הזקן: במקומותינו צריכים לזה, ואי אפשר אחרת. ובספר 'בשם אומרים' (כתב יד) מובא שרבינו הזקן השיב להרה"ק הר"מ: לא עליך המלאכה לגמור.⁴

ומזה נראה שאדה"ז נהג לשפוך מים אחרונים בשפע על אצבעותיו ודלא כמנהג רבינו.

(ג) באות ה' הביא מנהג הרבי לשפוך על קצה אצבעותיו ושכן כתב בלוח היום יום ולא כמ"ש הכה"ח לשפוך על כל האצבע ואפי"ל לא כמ"ש בשו"ע המחבר ושוע"ר עד הפרק השני.

הנה יש לציין שכן כתב במפורש החיד"א⁵ וז"ל: "וצריך שיהיו מים מעטים על

(3) עמ' צא מספר מאורי אור, מפי כ"ק אדמו"ר מסקוריא שליט"א, בשם אביו הרה"ק זצ"ל הובא בספר 'צדיקים וידידים' להרה"ח ר' א. יוחנן שי' גורארי', עמ' צז-צח. ולחביבותא דמילתא אביא כאן המעשה בשלימותו איך שמופיע שם.

(4) וקשה דמשמע קצת שהפסיק אדה"ז בין הנטילה לברכה ודלא כמ"ש בשו"ע שלו (סי' קפא) ש"אסור להשיח בינתים איהו עסק וענין אחר אפילו בדברי תורה". ואולי לא הי' בתשובת אדה"ז יותר מג' תיבות וכמ"ש אדה"ז שם "אבל שיחה בעלמא ב' וג' תיבות אין לחוש". (ומה שהובא בפנים תשובת אדה"ז שכוללת יותר מג' תיבות אינו מדוייק ובאמת אמר בקיצור יותר, וגם שאדה"ז דיבר עם הרה"ק באידיש). אך ראה קצה"ש סי' מג בבדה"ש סק"ג ותורת מנחם לסדר נטילת ידים לסעודה סקמ"ג שגם כב' וג' תיבות לא יפסיק, ואולי הי' זה לאחר שבירך בהמ"ז אף דלא ממשע הכי.

(5) בהגש"פ, 'שמחת הרגל' סדר ברהמ"ז.

ראשי אצבעותיו, שלא יהי' יניקה לסט"א הרבה. ושמענו כי הרב החסיד מורה"ר יהודה האביליו זלה"ה, אירע לו מעשה נפלא בזה".⁶

(ד) באות ו' הביא שמנהג הרבי לשפוך על ב' ידיו הק' ושכן סתמו כל הפוסקים לשפוך על ב' ידיו דוקא.

ויש להעיר, שהקפיד לשפוך על יד ימינו תחילה ואח"כ על ידו השמאלית; ולהעיר ממש"כ בספר טעמי המצוות להרח"ו פרשת עקב וז"ל: "גם זה הכונה עצמה תכוין בציוור ירך כשתחבר ד' אצבעותיך הימנית וכו' אח"כ ביד שמאל תכוין וכו'". ועד"ז כתב בסידור הרש"ש: "תחילה יכוין בנטילת י"ד פרקי אצבעות יד ימין וכו' ובי"ד אצבעות יד שמאל וכו'". משמע מדבריהם דנוטל תחילה ידו הימנית ואח"כ ידו השמאלית.



ליל שימורים - אם שמור מקורונה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת יתרו (שמות יח, י) כתוב: וַיֹּאמֶר יְתֵרוֹ בְּרוּךְ ה' אֲשֶׁר הֶצִיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פְּרַעֲהַ אֲשֶׁר הֶצִיל אֶת הָעָם מִתַּחַת יַד מִצְרַיִם.

הסתפקתי בתקופת מגיפת הקורונה בחג הפסח, האם מותר להתפלל בציבור בליל שימורים דשמור מהמזיקין. והגאון הגדול רבי מתתיהו גבאי שליט"א, מח"ס "בית

(6 ובפסקי תשובות (אות ט' והע' 36) הביא בשם החיד"א בשמחת הרגל שם שנכון למעט בשיעור המים ולא ליטול בשפע כי אין לתת להציננים חלקם בשפע, ובאמת מקור דבריו בספר 'דרכי חיים ושלום' אות ש"ג (וכמצויין שם) שכתב שם בהערה "עיי' בשמחת הרגל להגאון חיד"א ז"ל (על ההגדה לפני בהמ"ו) שמביא כן שלא ליטול מים אחרונים בשפע כדי שלא ליתן להם חלק גדול ומביא שאירע לאחד מעשה נורא שלא השגיח על זה ונטל בשפע" והשמיט מש"כ "על ראשי אצבעותיו". (ומהלשון ב'דרכי חיים ושלום' שם נראה שכתב דבריו ע"פ זכרונו בלבד ולכן לא הביא דברי החיד"א בשלימותם, וגם דפרט זה (שישפוך על קצה האצבעות) אינו נוגע לשם, ששם נחית רק להביא מקור להנהגת הרה"ק מצאנו זצ"ל ששפך רק מעט מים על אצבעותיו), ולכן בפסק"ת ציין ל'שמחת הרגל' להחיד"א אבל לא הזכיר מש"כ שישפוך על ראשי אצבעותיו. אבל ראה ב'עבודת הקודש' להחיד"א שכתב כנ"ל שלא ליטול בשפע ואכן לא הזכיר מענין השפיכה בראשי אצבעותיו. (אבל הס' הנ"ל לא ציינו לשם).

(7 וכפי שאפשר לראות בווידאו שאחרי נשופך בידו הימנית קצת מים בצלוחית (כנ"ל) מעביר את הכוס לידו השמאלית ונוטל יד ימין ואח"כ יד שמאל.

מתתיהו" כתב לי באריכות נפלאה, וזה לשונו:

- א -

בפסחים (קט, ב) כתוב: "ולא יפחתו לו מארבעה היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשה צרכיו תרי, א"ר נחמן אמר קרא ליל שימורים ליל המשומר ובא מן המזיקין" יעו"ש, הרי דלא חיישינן לזוגות ולחשש מזיקין בזוגות בליל שימורים דמשומר מהמזיקין.

והנה בפסחים (קטו, א) "אמר רב פפא שמע מיניה האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא", ופרשב"ם שם, ארס שבחזרת שהשרף שבחזרת יש בו ארס כדרך הבצלים יעו"ש, ובס' מכתב לחזקיהו מבעל השדי חמד (פסחים קטו) הקשה מ"ש מדין זוגות דחמרי' דלא חיישינן להך סכנה דזוגות בליל הסדר משום דמשומר מהמזיקין, וה"ה דיהי ליל שימורים לסכנת קפא שהוא ארס יעו"ש, ובס' כרם אליעזר פסח (ס"א אות טז) הוסיף להקשות דהא אכילת מרור מצוה, וקיי"ל שלוחי מצוה אינן ניזוקין עיי"ש, ואמנם במכתב לחזקיהו (שם) הקשה מאי קפריך האיך תיקנו ארבע כוסות, והוי זוגות, הא שלוחי מצוה אינן ניזוקין. ובבית מתתיהו (ח"ד ס"א אות ב) כתבנו לדון בזה אם במצוה דרבנן אמרי' שלוחי מצוה אינן ניזוקין, וא"כ ארבע כוסות שהם מדרבנן י"ל דל"ש שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ועפ"ז י"ל גם במצות מרור שהיא מדרבנן, ויל"ד אם אמרי' בזה שלוחי מצוה אינן ניזוקין.

ליל שימורים אם שמור ממזיקין בסכנה טבעית

וראיתי בספר כרם אליעזר [הנדפס בסוף ספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] [פסח פ"א אות טז] לידידי הרה"ג רבי אליעזר רבינוביץ שליט"א, שכתב לתרץ הך קו' מ"ש חשש ארס בחזרת דלא אמרי' ע"ז ליל שימורים שמור מהמזיקין, מחשש סכנה בזוגות, דזוגות היא סכנה סגולית, ובהכי מועיל הסגולה של ליל שימורים, אבל ארס הוא סכנה טבעית, ולא מצינו דליל שימורים יועיל לדברים שהם מסוכנים בעצם טבעם, ואטו אם יקפוץ אדם מקומה גבוהה בליל הסדר ויסמוך שלא יארע נזק מפני שהוא ליל שימורים, ושכ"כ בס' ליל שימורים (ס' יז), דליל שימורים מועיל רק כלפי שדים וכשפים וכדומה, ולא בדבר שיש בו חשש סכנה טבעית, ולהכי אין להתיר איסור משקים מגולים בליל הסדר כשיש חשש סכנה, והוכיח כן מדחיישינן לארס שבחזרת עיי"ש, וספר גם אני אודך על פסח סימן לח יעו"ש.

ואשר עפ"ז י"ל לענין להתפלל בציבור בליל שימורים בזמן מגיפת הקורונה, דל"ש בזה ליל שימורים דמשומר מהמזיקין דאי"ז אלא בסכנה סגולית כזוגות, ולא בסכנה

טבעית שיכול לידבק בנגיף ולינוק. ואמנם מקושית השד"ח הנ"ל מ"ט לא אמרי' ליל שימורים שמור מהמזיקין בחשש ארס בחזרת חזינן דאף בסכנה טבעית י"ל דשמור מהמזיקין בליל הסדר, וא"כ שפיר יוכל להתפלל בליל הסדר בתפילה בציבור משום דשמור מהמזיקין אף בסכנה טבעית, ועמש"כ ע"ז בשו"ת ושב ורפא ח"ח עמ' תקט"ז יעו"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"י אביטבול שליט"א, חלק ב' סימן ע"ז. וע"ע בספר שאגת יוסף סימן י"ג. ובל"ה י"ל כמו דלענין שלוחי מצוה אינן ניוזקין מבו' בפסחים ח' ע"ב, דבשכיח היזקא לא אמרי' שלוחי מצוה אינן ניוזקין, ה"נ י"ל דבשכיח היזקא לא אמרי' דליל שימורים הוא שמור מהמזיקין. ובס' כרם אליעזר פסח ס"ג, כתב לדון בזה אם ליל שימורים מהני לשכיח היזקא, והביא להמג"א ס' תפ"א סק"ב דבשכיח היזקא לא סמכינן אניסא, וכע"ז כתב בחק יעקב ס' ת"פ סק"ו יעו"ש, וא"כ ה"ה י"ל דלידבק בנגיף הקורונה הוי כשכיח היזקא דל"ש ליל שימורים, וגם דהוי סכנה טבעית וכנ"ל.

ולכאו' כן מוכח ממש"כ בתשו' שיח יצחק ח"א ס' ר"כ, בטעם שמים אחרונים לא נזכרו בסימני ההגדה בליל הסדר, די"ל דליכא חיוב מים אחרונים בליל הסדר שהוא משומר מהמזיקין, ועי' מה שכתבנו ע"ז בבית מתתיהו ח"ד סו"ס י"ז וכן בסוף ס' מ"ז יעו"ש, ואולם בס' עלי שיח עמ' ק"ח השיב מרן הגר"ח קניבסקי דאף בליל הסדר בעי ליטול מים אחרונים, ולהנ"ל י"ל דסכנת מים אחרונים הוי כסכנה טבעית דל"ש בהכי שמור מהמזיקין וכ"כ בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות ט"ו עי"ש, ואולם מדברי השיח יצחק נראה דאף בסכנה טבעית כמים אחרונים אמרי' דשמור מהמזיקין.

וראיתי בס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 417, שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי בדין משקין מגולין בליל הסדר, די"ל דשמור מהמזיקין, והשיב ע"ז, דשמור מהמזיקין, ולא מנחשים, עי"ש. ולכאו' כוונתו דנחשים הוי סכנה טבעית ול"ש בזה שמור מהמזיקין, ורק בסכנה סגולית כוונתו י"ל דשמור מהמזיקין, וכ"כ בס' ליל שימורים ס' י"ז, דל"מ ליל שימורים למשקין מגולין בליל הסדר שהוי סכנה טבעית. וכ"כ בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות כ"ד, והביא מהגדש"פ לב העיברי עמ' קל"א, לענין כוס של אליהו שהיה מגולה כל הלילה די"ל דמהני ליל שימורים להתירו עי"ש, ושו"מ בהגדש"פ ברכת נתנאל ליד"נ הגר"צ תמיר עמ' ל"ז ששאל למרן הגר"ח קניבסקי, אם מותר לשתות משקים מגולים בליל הסדר, והשיב דאין להקל כי החשש שמא נחש ישתה אינו 'מזיק' אלא בעל חי מסוכן יעו"ש, ובס' שמירת נפש הל' גילוי משקין עמ' קע"א השיב הגר"ח על משקים מגולים בליל הסדר, דליל פסח שמור ממזיקין ולא מנחשים, יעו"ש. וע"ע בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות ח', לענין שפיכת מים בשכונת המת בליל פסח עי"ש.

- ב -

ליל שימורים שמור ממזיקין, רק במה שנאמר כזוגות

ובאופ"א אפ"ל בזה, עפמש"כ בס' חוט שני למרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל פסח עמ' רי"ג, דאין לנו להוסיף דליל שימורים שמור מהמזיקין אלא במה שנאמר בגמ' כזוגות ולא במה שלא נאמר. יעו"ש.

וראיתי בהגדש"פ ברכת נתנאל ליד"נ הגר"צ תמיר עמ' ל"ז, דהשיב מרן הגר"ח קניבסקי דחתן בעי שמירה אף בליל הסדר דמשומר מהמזיקין, ולמש"כ החוט שני י"ל דאין לנו להוסיף דליל שימורים אלא במה שאמרו כזוגות ולא במה שלא נאמר כחתן שצריך שמירה, ועמש"כ בזה בחתן אם צריך שמירה בליל הסדר בס' ענפי משה פסח ס' ר"ס, ובס' אמרי חיים עוזר פסחים ק"ט ע"ב בשם מרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל עי"ש. ואולם בס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 576 דחתן א"צ שמירה בליל הסדר משום דליל שימורים הוא בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל יעו"ש.

ואולם בתשו' רבבות אפרים ח"ה ס' תקכ"ז כתב במה שמובא בנדה י"ז ע"א דאין לאכול שום וביצה קלופים שעבר עליהם הלילה, דבליל הסדר דמשומר מהמזיקין אין חשש בבצל קלוף עי"ש, ולמש"כ החוט שני הנ"ל דאין להוסיף דליל שימורים שמור מהמזיקין אלא במה שאמרו חז"ל כזוגות, א"כ אין להוסיף גם בדין בצל ושום קלופים דשרי משום דליל שימורים, ואכן ראיתי בס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' תקע"ט בשם הגר"ש דבליצקי זצ"ל להחמיר בבצל ושום קלוף שעבר עליהם ליל הסדר עי"ש.

ולהנ"ל י"ל דאין לנו להוסיף אלא במה שאמרו חז"ל כזוגות ולא במה שלא אמרו, ה"ה בשום ובצל שעבר עליהם ליל הסדר כשהם קלופים אסור, וכן השיב מרן הגר"ח קניבסקי בס' ויכתוב מרדכי עמ' שע"ח, אם יש להקל בבצל קלוף שעבר עליו ליל הסדר, משום דשמור מהמזיקין, והשיב ע"ז, קשה להקל, וכ"כ בס' חוט שני פסח עמ' רי"ג, דל"מ שום ובצל קלופים שעבר עליהם הלילה משום דליל שימורים הוא דאין לנו להוסיף אלא במה שנאמר כזוגות עי"ש ומש"כ בזה בקונ' שום ובצל ס' כ"ו עי"ש, ואולם ראיתי בס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 576, בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל להקל בבצל ושום שעבר עליהם ליל הסדר משום דליל שימורים הוא שמור מהמזיקין עי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת אפרקסתא דענייא ח"ב יו"ד ס' קמ"ה ובשו"ת דברי יציב יו"ד ס' ל"א אות ב', ובשו"ת חקי חיים להגר"ח קעניג זצ"ל ח"א ס' ס"ג ובספר אהל יעקב ליד"נ הגר"י סקוצילס מאכלי עכו"ם ס' קט"ז ס' קמ"א ובספר דור המלקטים עיני סכנה מה שהביאו בזה עי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח ש"סגל, חלק ג' סימן נ"ז, ובשו"ת שבט הקהתי ח"ב ס' רמ"ז או"ב יעו"ש.

- ג -

ק"ש על המיטה בליל הסדר

והנה הרמ"א או"ח ס' תפ"א ס"ב, ונוהגין שלא לקרות על מטתו רק שמע ולא שאר דברים שקורין בשאר לילות כדי להגן, כי ליל שימורים מהמזיקין, יעו"ש. הרי שהרמ"א הוסיף דליל שימורים שמור מהמזיקין גם על הפסוקים שאומרים בק"ש על המטה לשמירה, דא"צ לומר משום דשמור מהמזיקין, ולמש"כ החוט שני דאין להוסיף אלא במה שאמרו בגמ' דליל שימורים שמור מהמזיקין, זהו לענין זוגות ולא בשאר דברים. מהרמ"א חזינן דאף לענין ק"ש על המטה מהני דליל שימורים דא"צ לומר הפסוקים לשמירה.

ואכן בס' מקור חיים להחזו"ס' תפ"א ס"ב דיש לומר אף בליל הסדר הפסוקים בק"ש על המטה ככל השנה. וכ"כ בבן איש חי פר' צו ס' ל"ח עי"ש. וכן נהג הגרי"ז הלוי זצ"ל מבריסק, כמובא בהגדש"פ מבית לוי עמ' רנ"ח, שהיה קורא כל הג' פרשיות בליל הסדר עי"ש. ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי איך נהגו החזו"א והקהילות יעקב זצ"ל בק"ש על המיטה בליל הסדר, אם קראו הכל כמו בכל השנה, או כמש"כ הרמ"א הנ"ל לומר רק פר' שמע והאיך נוהג מרן. וכתב לי ככל הלילות, הרי שהחזו"א והקה"י, וכן נוהג הגר"ח ק, לקרוא בליל הסדר ק"ש ככל השנה עם כל הפסוקים ולא רק פר' שמע, ולמש"כ החוט שני הנ"ל י"ל דס"ל לחזו"א ודעימיה דלא אמרי' דליל שימורים אלא לענין זוגות הנאמר בגמ'. ואין לנו להוסיף במה שלא אמרו, ולהכי קראו כל הפסוקים בק"ש על המטה ככל השנה אף דליל שימורים הוא וכמש"כ הרמ"א.

ועמש"כ בהך פלוגתא בס' ברכת איתן ק"ש על המיטה עמ' תק"צ ובס' נטעי גבריאל פסח ח"ב פרק ק"ז ס"ב, ובס' זיו הפרשה להגר"א דבורקס עמ' קס"א, ובס' שמועת חיים פסחים ס' פ"ד ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ו ס' קנ"ה ובס' אגדתא דפסחא להרה"ג רבי חזקיה דחבש עמ' שמ"ו ובס' ענינו של יום פסח עמ' י"ג ובס' אהלי שם הל' ברכת המפיל פ"ד ס' מ"ו ובס' כרם אליעזר פסח ס"א אות ג', ובשו"ת אבני דרך חי"ב ס' קכ"ג ומה שכתבתי שם, ובס' ענפי משה פסח ס' ר"ס כתב לדון דא"צ לומר ברכת המפיל בליל הסדר משום דליל שימורים הוא יעו"ש, והסתפק בזה בשו"ת מרכבות ארגמן ח"א ס"ז אות י"ז עי"ש, ומש"כ בבית מתיתו ח"ג ס"י אות ח', לענין אונן אם חייב בברכת המפיל לשמירה מסכנה יעו"ש, ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ז ס' ק"צ.

וידועין דברי האבני נזר ומובא בס' שם משמואל סוכות עמ' קמ"ח, די"ל דאין לקרוא ק"ש על המטה בסוכה אלא פרשה ראשונה בלבד כמו בליל שימורים דשמור מהמזיקין וכמש"כ הרמ"א הנ"ל, ה"ה אין יביא נזק לאדם כשנמצא בסוכה יעו"ש, אולם ראיתי בס' ברכת איתן שנינו ק"ש על המיטה עמ' תקפ"ט, דכתב לחלק טובא.

שדווקא בליל הסדר שהיום עצמו שמור י"ל דא"צ לומר המפיל רק פר' ראשונה, ומשא"כ בחג הסוכות אין היום עצמו שמור מהמזיקין אלא רק מי שישן בסוכה, ויתכן שלפעמים לא ישן בסוכה מחמת צער, ומש"ה לא חילקו בין ישן בסוכה אם לאו, ובכל גוונא לא פלוג, וצ"ל ק"ש על המיטה עי"ש.

וכן ראיתי בס' אור שבעת הימים להגרא רז פ"ט ס' מ' י"ז דגם הישן בסוכה צ"ל ק"ש על המטה, וכתב ע"ז בהערה 15, דק"ש אינה מפני המזיקין, וגם כשלא הולך לישן קורא בכל השנה הק"ש. וכן ת"ח צריך לקרוא ק"ש על המיטה כמבוא בברכות ה', וכ"כ הכף החיים או"ח ס' ר"פ אות ה' לענין ליל שבת עי"ש, ומש"כ בס' נתיבי המנהגים ליד"נ הגר"א דבורקס סוכות עמ' קל"ט עי"ש ובשו"ת אבני דרך חי"ב ס' קכ"ג, ובס' אהלי שם עניני ברכת המפיל פ"ד ס' ס"ז, ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ז ס' קי"ד.

תפילת הדרך בליל הסדר

והלום ראיתי בהגדש"פ ברכת נתנאל ליד"נ הגר"צ תמיר עמ' ל"ז, ששאל למרן הגר"ח קניבסקי במי שהוצרך לנסוע לבית חולים בליל הסדר אם יאמר תפילת הדרך, די"ל דליל שימורים דשמור מהמזיקין, והשיב ע"ז אולי פטור עי"ש, ובס' מאיר נתיבים עמ' 254 מש"כ בזה, וכן ראיתי בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות כ"ה, להסתפק בזה אם יאמר תפילת הדרך בליל הסדר כיון שהוא ליל שימורים, ואין חשש סכנה והזק וממילא א"צ לאומרה, והביא משו"ת בצל החכמה ח"ה ס' מ"א, שדן דאולי אין צריך לומר תפילת הדרך בשבת, כיון שהשבת מגינה על בני ישראל יעו"ש, ומה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ד ס"ז אות י' באמירת תפילת הדרך בשבת אם הוי בכלל שאילת צרכיו. עי"ש, ומש"כ בשו"ת ברכת שמעון עניני ברכת הגומל סימן ל"ט.

ובספר גם אני אודך על עניני פסח סימן מ"א, כתב לדון בהמבואר בשו"ע או"ח ס' ק"פ לכסות הסכין בברכת המזון, ומקורו בשבלי הלקט ס' קנ"ה, ומשום מעשה שהיה באחד שהגיע לברכת בונה ירושלים ונזכר בחורבן הבית ולקח הסכין ותקעו בבטנו עי"ש אם בליל הסדר צריך להסיר הסכין בברכת המזון כיון שהוא ליל שימורים, והביא לדון די"ל שליל שימורים אינו שמור אלא ממזיקין שאינם בעלי בחירה, אבל אינו שמור ממזיקין מאדם שהוא בעל בחירה עי"ש. ובספר כרם אליעזר פסח ס"א אות י"ז עי"ש, ועפ"ז י"ל לענין תפילת הדרך שהוא גם לינצל מכף כל אויב ואורב וליסטים, שהם אנשים בעלי בחירה י"ל דל"ש בזה ליל שימורים עי"ש. ולהנ"ל דבסכנה טבעית לא שייך ליל שימורים ה"נ י"ל לענין תפילת הדרך שזהו לינצל מסכנה טבעית שתבוא.

ונשאלתי מידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, בעל גם אני אודך, אם בלילה שלפני המילה הקרוי לספרדים ברית יצחק, והחסידים וואך נאכט, דאומרים קריאת שמע לצורך שמירה על התינוק הנימול למחר, אם בליל הסדר צריך לעשות

כן, או משום דליל שימורים הוא ושמור מהמזיקין אין צריך שמירה זו, ומובא ספיקון של יידי בעל גם אני אודך בשמו בספר כרם אליעזר פסח ס"א אות י"ח יעו"ש, ולכאורה הרי זה תליא בהנ"ל לענין ק"ש על המטה דכתב הרמ"א דאומרין רק פר' שמע ולא שאר הפסוקין שאומרים לשמירה, א"כ ה"ה גם דא"צ לומר ק"ש בליל הברית לשמירה, ואולם לדעת המקור"ח והבא"ח הנ"ל דיש לומר ק"ש על המטה כרגיל וככל השנה ה"ה י"ל שיאמרו ק"ש ושאר התיקונים שעושין בליל הברית לשמירת התינוק.

וכ"כ לתלות בשו"ת שערי חיים ח"ג ס' ע' אות מ"ט, בתשובה ליידי הגאון בעל מח"ס גם אני אודך, עי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת הלכתא מאורייתא ח"א ח"ב ס' ל"ט הערה ה' ובשו"ת מרכבות ארגמן ח"א ס"ז הערה ב' יעו"ש ובס' בנתיבות ההלכה מ"ז עמ' 576 בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל, שבלייל הסדר א"צ לעשות וואך נאכט דשמור מהמזיקין עי"ש, ובס' הנהגות רבינו עמ' רכ"ג ס' ק"מ בשם הגריש"א זצ"ל, ובשם הגר"ח שא"צ לעשות שלום זכר בליל הסדר עי"ש, וכן מובא מהגר"ח ק"ב בס' בנתיבות ההלכה לק' עמ' תפ"ד יעו"ש. ובשו"ת משנת יוסף ח"י ס' קמ"ד אות י' הביא מעשה רב בזה מהגר"א מבלעזא זיע"א עי"ש.

- ד -

לישן יחידי בליל שימורים

ובס' כרם אליעזר פסח ס"א אות כ"ו, הביא מהגדש"פ שיח יצחק, שהסתפק אם שרי לישן יחידי בליל הסדר כיון שליל שימורים הוא, וכתב הכרם אליעזר, דלגבי סוכה ידועין דברי המעשה רב להגר"א אות רכ"א, דשרי לישן יחידי בסוכה, משום דשומר מצוה לא ידע דבר רע, וכ"כ בשו"ת דובב מישרים ח"א ס' ע"ט, וא"כ ה"נ י"ל דמהני ליל שימורים לישן יחידי בליל הסדר כיון דבמקום מצוה ליכא חשש ע"כ דלא קביע הזיקא, וה"ה אין לחוש לישן יחידי בליל הסדר דליל שימורים יעו"ש.

ועיקר הדבר דשרי לישן יחידי בסוכה השיב מרן הגר"ח קניבסקי בספרי מועדי הגר"ח ח"ב תשו' תקס"ח, שאומרים בשם הגר"א שמותר עי"ש, ובס' אלא ד' אמות של הלכה פס' ס' י"ד מובא שהגר"ח קהל בזה לישן יחידי בסוכה. וגם בס' הנהגות רבינו עמ' ע"ט, בשם הגריש"א זצ"ל, שהקל בזה לישן יחידי בסוכה עי"ש, ואולם בס' אורחות רבינו ח"ב עמ' רכ"ד, בשם החזו"א והקה"י זצ"ל שהחמירו לישן יחידי בסוכה יעו"ש, ומש"כ בשו"ת חלקת יעקב או"ח ס' נ"ז ובס' שמירת הגוף והנפש ס' קי"ד ס"ח ובס' דור המלקטים עניני סכנה, יעו"ש. ועי' בס' נפש כל חי מערכת ס' אות ה' דכתב דשרי לישן יחידי בסוכה משום שומר מצוה לא ידע דבר רע יעו"ש, ומש"כ לדון בזה בבית מתתיהו ח"ד ס"א סוף אות א', יעו"ש.

וראיתי בשו"ת אורחותיך למדני ח"ו ס' קי"ד שהקשה דא"כ מי שיש לו מזווה בפתחו ויכל לישן יחידי בסוכה כיון שהוא מקיים מצות סוכה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ובכף החיים או"ח ס' רל"ט אות ט"ו דאסור לישן יחידי בביתו, ואפי' בבית שיש בו סוכה, וכן כשישן עם ציצית נימא שומר מצוה לא ידע דבר רע, וכתב לחלק דשאני מצות מזווה וציצית שאינו עוסק בהם אלא המזווה על פתחו והציצית על בגדו ול"ח שעוסק במצוה ולהכי לא אמרי' בזה שומר מצוה לא ידע דבר רע, ומשא"כ במצות סוכה דהמצוה לישב בסוכה כמו שהוא דר בביתו, ולכן גם כשישן בסוכה ואוכל ויושב בסוכה חשיב כעוסק במצוה ושייך שומר מצוה לא ידע דבר רע לישן יחידי בסוכה יעו"ש.

ואולם יש להעיר ע"ד ממשו"ק התוס' בב"ק נ"ו, אם נימא דעוסק במצוה פטור מהמצוה אף כשיכול לקיים שניהם דמי שמזווה בפתחו יפטר מהמצוות עי"ש, הרי דס"ל די"ל דאף כשמזווה בפתחו איכא לפטורא דעוסב"מ, וחשיב עוסק במצוה לפוטרו מהמצוות, וא"כ שפיר י"ל דמזווה בפתחו ויכל לישן יחידי וגם בציצית התוס' בסוכה כ"ה, דהלובש ציצית יפטר מהמצוות אף שהציצית בבגדו עי"ש, וע"כ כיון שנושא המצוה עמו הוי כעוסב"מ, וכמש"כ בשיעורי רבינו הגר"ד פוברסקי וצ"ל ב"מ ח"ב אות שי"ט יעו"ש, ומש"כ ע"ז בבית מתתיהו ח"א ס"א אות ד' יעו"ש.

ומו"ר בתשו' משנת יוסף ח"ג ס' מ"ה אות ד' הביא מבעל המנחה חריבה וצ"ל שהתיר לאכול מצות שמורה שהיו תחת המיטה משום דליל שימורים שמור מהמזיקין, ובמשנת יוסף שם, ר"ל דשרי משום שומר מצוה לא ידע דבר רע עי"ש, ומש"כ ע"ז בבית מתתיהו ח"ד ס"א אות ג' יעו"ש, ואולם בס' חוט שני פסח עמ' רי"ג, כתב כמו שלא מצינו שא"צ ליטול ידיים בקם ממטתו בליל שימורים, אין יכולים לדמות מילתא למילתא וכגון שלא מצינו שאין משום רוח רעה במשקין שתחת המיטה, אין לנו אלא מה שמקובל בדינו בענינים אלו עי"ש.

ואולם בס' אוריין תליתאי להגר"פ אפשטיין וצ"ל בסוף הספר שם, דלכאו' אין לברך ענט"י שחרית ביו"ט ראשון של פסח משום דליל שימורים הוא ובליל הסדר אין רוח רעה יעו"ש, ובשו"ת אוריין תליתאי עמ' קנ"ז ובס' מתורתו של רבי פנחס ח"ב עמ' תי"ד. ובס' כרם אליעזר פסח ס"א אות י"ב אם יש לחלק בין רוח רעה למזיקים בליל שימורים עי"ש, ובס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 417 השיב הגר"ח קניבסקי דל"מ ליל שימורים לאוכלין תחת המיטה עי"ש, ובהגדש"פ ברכת נתנאל עמ' ל"ה יעו"ש מה שציינתי בזה. ובס' ויגד משה ס"ג אות י' ובס' חשוקי חמד פסחים קי"ב ובשו"ת וישמע משה ח"ד ס' ק"ד, ובס' אמרי יעקב חו"מ ס"י ובס' שמירת הנפש כהלכה עמ' קע"ה ובשו"ת הלכתא מאורייתא ס' ל"ט או"ז ובס' אהל יעקב מאכלי עכו"ם ס' קט"ז ס' קי"י ובס' הבית בכשרותו עמ' צ"א ובס' דור המלקטים עניני סכנה ס' קט"ז ס"ה

סק"ב, ובשו"ת רבבות אפרים ח"א ס"ח מש"כ בזה.

- ה -

תוספת יו"ט אם שמור ממזיקין

והלום ראיתי בס' שמועת חיים ערבי פסחים ס' פ"ה אות ז', שכתב לדון במי שקיבל תוספת יו"ט בפסח אם ג"כ שמור מהמזיקין, כמו בפסח עצמו דשמור, או"ד בתוספת יו"ט לא שמור מהמזיקין, וכתב אם נימא דגם בתוספת שמור מהמזיקין, נפיק בשניים שנמצאים במקום אחד, אחד שמור מהמזיקין דקיבל תוספת, והשני אין שמור, וכתב דלמש"כ התוס' פסחים צ"ט ע"ב דאין לאכול מצה בזמן תוספת יו"ט אלא משתחשך, ה"נ י"ל דליל שימורים קאי על הלילה, ואין התוספת בכלל זה, יעו"ש.

ולכא' ה"ז תליא במה שהארכנו בבית מתתיהו ח"א ס' י"ב, בגדר תוספת שבת ויו"ט אם הוא רק לפרוש ממלאכות קודם השבת, או"ד דע"י תוספת הוא כמו שנכנס השבת והיו"ט בעצם, ויעו"ש לתלות במח' ראשונים ונפק"מ הרבה בזה, ובתוס' רבי יהודה החסיד ברכות כ"ז, ס"ל דיוצא יד"ח מצה ומרור גם בזמן תוספת עיי"ש, וע"כ ס"ל דתוספת הוא כמו שנכנס היו"ט בעצם, ועפ"ז שפיר י"ל דבתוספת יו"ט הוא כליל שימורים דשמור מהמזיקין, וגם בדעת התוס' הנ"ל שאין יוצא יד"ח מצה אלא משתחשך י"ל דאי"ז אלא לאכילת מצה דבעי משתחשך וע"י תוספת אי"ז משתחשך, ולענין ליל שימורים שפיר תוספת הוא כפסח עצמו דשמור מהמזיקין, וכמש"כ הט"ז או"ח ס' תרס"ח דע"י תוספת הוא כלילה ממש עיי"ש.

ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי בקיבל יו"ט בפסח ע"י תוספת יו"ט אם ג"כ שמור מהמזיקין כליל שימורים, והשיב ע"ז יתכן יעו"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' רע"ה שאלתי למרן, אם תוספת יו"ט ושבת, הוא רק למלאכה או לעצם השבת והיו"ט, והשיב ע"ז זהו מח' ראשונים עיי"ש, ובס' שיח השדה ח"ג כתובות מ"ז כתב מרן לתלות ד"ז במח' ראשונים בתוס' כתובות מ"ז ותוס' פסחים צ"ט הנ"ל עיי"ש, וא"כ י"ל שבהכי תליא אם בתוספת יו"ט דפסח ה"ז שמור ממזיקין אם לאו, ובס' כרם אליעזר פסח ס"ב, ג"כ כתב לתלות אם בתוספת יו"ט שמור מהמזיקין בגדר תוספת שבת ויו"ט, אם הוא רק למלאכה, או לעצם השבת יעו"ש.

- י -

יו"ט שני אם שמור ממזיקין

וראיתי בס' אמרי חיים עוזר פסחים ק"ט ע"ב, משמיה דמרן הגראי"ל שטיינמן צ"ל, לענין יום טוב שני אם שמור מהמזיקין, לשומרים יו"ט שני, ואמר בזה, כיון שרק חייבים לשמור ביו"ט שני אבל ל"ש בזה הסגולות שיש בליל ראשון יעו"ש, ואולם

בהגדש"פ ברכת נתנאל ס"ב אות ה' שאל יד"נ הגר"צ תמיר למרן הגר"ח קניבסקי, אם יו"ט שני שמור מהמזיקין, כמו יו"ט ראשון, והשיב ע"ז, לכאור' כן.

ובתשו' רבבות אפרים ח"ח ס' קצ"ב או"ב, נשאל בבן א"י שנמצא בחו"ל בפסח, וביום ב' לא אומרים ק"ש על המטה כי ליל שימורים הוא, אם גם לבן א"י זהו ליל שימורים, וכתב דכיון דליל שימורים הוא כהמקום שנמצא הבן א"י כעת זהו בחו"ל, ובחו"ל זה ליל שימורים שם לבן א"י זהו ליל שימורים ולא יאמר ק"ש על המיטה עי"ש, וכ"כ בשו"ת חקי חיים להגר"ח"י קעניג זצ"ל ח"ד סו"ס כ"ב עי"ש, ומש"כ בזה בס' שמועת חיים ערבי פסחים ס' פ"ה אות ז' יעו"ש, ובס' כרם אליעזר פסח ס"ב אות ז' ובשו"ת מחזה אליהו ח"ב סו"ס ל"ב עי"ש, הרי דפשיט"ל לכל הנך אחרונים דגם יו"ט שני שמור ממזיקין, והסתפקו רק לענין בן א"י הנמצא ביו"ט שני בחו"ל אם שמור ממזיקין. (עכ"ל).



השימוש בדוד חשמלי בש"ק*

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

ב"ה. ח"י מנחם-אב ה'תשנ"ג

לכבוד הרה"ג הר"ר חיים שליט"א הנני לומד כעת גמרא שבת עם קבוצה של בעלי-בתים, ובדרך כלל אנו משתדלים "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא" בהנוגע לחיי תקופתנו ג"כ. כשלמדנו המשנה אודות אנטיכי ומוליאיר, היה נראה לנו מאד שהדוד-חשמלי של ימינו ה"ה בא בגדר הנידון לאיסור במשנה הנ"ל. על כן נתתי אל לבי לברר הדברים עד כמה שידי מגעת. ובזה החלי:

- א -

המקורות בש"ס ופוסקים

"מוליאיר הגרוף שותין הימנו בשבת. אנטיכי, אע"פ שהיא גרופה, אין שותין הימנה"¹.

(* מוקדש לזכות כותב התשובה, הרה"ג ר' חיים מאיר בן רבקה וואזנער, גאב"ד זכרון מאיר, לרפואה שלימה וקרובה בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו.

(1 משנה שבת מא, א.

פירושים רבים במשנה זו מצאנו בראשונים, הן לענין הגדרת המציאות של הכלים הנזכרים, הן לענין האופן הנידון במשנה זו, והן לענין טעמי ההלכות של משנתנו.

מוליאר / אנטיכי:

א) מוליאר הוא של חרס, ואילו אנטיכי הוא נעשה מנחושת ועל כן חומו מרובה. המוליאר יש לו שני שוליים - התחתון לגחלים והעליון למים. האנטיכי יש לו שני מיכלים זה בצד זה, האחד לגחלים והאחד להכיל מים. (רבותיו של רש"י).

ב) ההבדל שביניהם אינו מחמת החומר שממנו נעשה. אלא המוליאר יש לו בית קיבול קטן של גחלים מבחוץ למקום המים. האנטיכי יש לו שני שוליים, התחתון לגחלים והעליון למים, (דעת רש"י).

ג) שני הכלים הן של נחושת, אך המוליאר הוא כלי גדול של מים שיש לו באמצעיתו מקום להכיל אש. (פירוש המשניות להרמב"ם)².

האופן הנידון בזה:

א) הנידון הוא שתיית המים הנלקחים מאחד מכלים הללו ביום הש"ק. (רש"י וכן רבותיו), פיה"מ להרמב"ם, רשב"א בשם הרר"י וע"פ משמעות הירושלמי, הריטב"א).

ב) הנידון הוא אם נתן מים צוננים לתוך אחד מכלים הללו, ונפשרו. (רשב"א בדעת עצמו - לולא דברי הירושלמי).

טעם האיסור - להאוסרים גם בחמין ששהו מערב שבת

א) משום "מוסיף הבל". (רש"י).

ב) "מפני שהנחושת שבו המים מתחמם וחומר משמר, וכאילו האש תחתיו בשבת, והרי הוא כחמין שהוחמו בשבת, ואסורין בשתי"ם³. (רמב"ם בפיה"מ, ריטב"א).

ג) "מפני שהיו רגילים לתת לתוכו מים תדיר תדיר. . חומו הולך ומוסיף, והלכך אע"פ שהמים מתפשטין בתוך המים החמין שבתוכו לשעתן, לאחר שעה הם מתחממין והולכים. . עד שמתבשלים שם, וזה לא ידע. . ולפיכך אסרו אפילו המים שהוחמו בו בערב שבת, שמא יוסיף בו מים בשבת". (רבינו יונה, הובא ברשב"א).

2) פירוש האנטיכי שם הוא כפירוש רש"י בדעת עצמו.

3) אף דקי"ל דמותר לשהות תבשיל שנתבשל כל צרכו על גבי כירה אע"פ שאינה גרופה וקטומה, הרי כאן כיון שהגחלים נמצאים בכלי אחד עם המים, גרע טפי.

טעם האיסור - להאוסרים המזיגה בשבת

(א) החשש הוא שבמקום רק להפשיר, המים הצוננים גם יתבשלו⁴. (תוספות).
 (ב) "אם נתן לתוכו (= המוליאר) מים בשבת ונפשו . . בשאינו גרוף לא, ואפילו קטום, מפני שהגחלים נוגעות בגופו, והוה לי' כנותן על גבי האש ממש, ואסור אפילו בדיעבד . . ואנטיכי אע"פ שגרופה וקטומה . . מפני שנחושתו מחמתו לעולם, אי אפשר להפשיר כו". (רשב"א בדעת עצמו).

טעם האיסור במוליאר שאינו גרוף

(א) "מפני שהגחלים נוגעות בגופו". ("הכא שהגחלים נוגעות ממש בגופו של כלי שהמים בתוכו, הר"ז כהטמנה" - רשב"א ע"פ הירושלמי).
 (ב) "מפני שהרוח נכנסת בגופו והגחלים בוערות".
 (ג) "מפני שהוא עשוי פרקים פרקים, הוא מתיירא שמא נתאכל דיבוקו, והוא מוסיף מים". (ירושלמי כאן (שבת פ"ג ה"ג)).

- ב -

הדמיון לנידון דידן

עתה נחזור לנידון דידן - דוד חשמלי, שיש בתוכו גוף חימום שהוא דולק, והוא ממשיך להחם במשך השבת קודש. הנה לענין מציאות הכלי, הרי הוא עכ"פ מתדמה למוליאר שאינו גרוף, שהרי האם עדיין נמצא בתוכו. אי נמי יש לדמותו לאנטיכי, שהרי מחזיק חומו זמן מרובה.

ולענין מציאות ההלכה - נדו"ד הוא במזיגת מים ששהו בתוך הכלי מע"ש. לדעת רש"י ורבותיו, רמב"ם בפיה"מ, רשב"א עפ"ד הירושלמי, וריטב"א - היה נראה לאסור ההשתמשות בדוד זה בש"ק⁵.

הדעות המתירות הם רק התוספות והרשב"א בדעת עצמו, דלא כמשמעות הירושלמי.

הפלא שלא הובאה הלכה זו של משנתנו, לא ברמב"ם בספר הי"ד, ולא בטוש"ע.

(4) לפי זה, תועיל במוליאר רק הגריפה, ואילו הקטימה לא תועיל "לפי שהקטימה אינה אלא כל שהוא, ואפילו קטמה והובערה שרי, וא"כ עוד הוא מחמם ומוסיף חום (רשב"א).

(5) מיהו טעמו של הר"י אינו שייך בנדו"ד.

והיינו שלא הזכירו איסור במים ששהו בכלים הללו, ואף לא הזכירו איסור המזיגה בש"ק במים ששהו בכלים הללו.⁶

- ג -

דברי הפוסקים האחרונים בדין סאמאואר⁷

רבינו ה'צמח צדק'⁸ הביא דברי הירושלמי בטעם איסור מוליאר שאינו גרוף, וכתב על זה:

והני ב' טעמי שייכי בסאמעוואר, שאע"פ שהרתיחו בו המים מבעוד יום וגם כיסהו עד שנמצא הגחלים כקטומים, אין שותין הימנו בשבת, אם משום דה"ל הטמנה כיון שהגחלים שמבפנים נוגעות בכל החלל שבו המים שמסבב להגחלים, וכן משום דעשוי פרקים פרקים. אמנם אם גרפו או שכיסו שעה גדולה קודם השבת עד שנתכבו הגחלים, י"ל דשותין הימנו בשבת אם ה"ל דין מוליאר. אבל שמא דומה לאנטיכי, דלכאורה הכא קרוב יותר להתחמם מבאנטיכי. אבל י"ל, כיון שאין דופן עב ומתקדר בנקל כשהוא גרוף כו', לא דמי לאנטיכי. ובערוך ערך מוליאר פ' דמולייר הוא של חרס. וממ"ש יש קושיא על דברי המרדכי ר"פ כירה⁹ שהביא הרמ"א סי' רנ"ג ססע"י א' בשם י"א, דאפילו אם הקדירה עומדת על גבי האש ממש כו'.

וזה לשון המשנה ברורה⁹:

כלי בישול שלנו שקורין סאמאואר שהוחם מע"ש, אסור ליטול ממנו מים בשבת אם אינו גרוף מן הגחלים [כ"כ בספר תוספת ירושלים לעיל בסי' רנ"ג, ע"ש שהביא זה בשם הירושלמי, דקאמר שם דמוליאר שאינו גרוף אין שותין ממנו בשבת, הטעם מפני שהוא עשוי פרקים, והוא מתיירא שמא יתאכל פירוקן והוא מוסיף מים¹⁰].

6) בדוחק י"ל דהיינו לפי שכלים מיוחדים הללו - מוליאר ואנטיכי - לא היו שכיחים בימי הרמב"ם והשו"ע, ולכן השמיטו הפוסקים מלהזכירם.

7) חידושי הש"ס לט, ג.

8) חשבתי לומר שדברי המרדכי הללו הם המפתח להתיר בנדו"ד, דמתיר לשהות על גבי אש גלוי, ולא חשש כלל לא להטמנה ואף לא למיחזי כמבשל בשבת. אך זה לא יצדק לפי ביאור הריטב"א הנ"ל, שהחומרא בנדו"ד הוא משום שהאש והמים הם בכלי אחד. וא"כ תו אין לדמות לדינו של המרדכי.

9) סו"ס ש"ח.

10) מה שבתוספת ירושלים הביא רק טעם אחד מג' הטעמים בירושלמי, נ"ל דהיינו לפי שראה שייכות לזמן הזה רק בטעם זה - בדין הסאמאואר. אך מה שהמשנה ברורה הביא דין זה מספר הנ"ל ולא מהמשנה, אולי י"ל דהיינו לפי שאז ה' הבעל-דין יכול לחלוק ולומר שהמשנה מדברת על המזיגה

- ד -

דברי פוסקי דורנו בדין דוד חשמלי

בשו"ת אגרות משה¹¹ מזכיר השואל דברי המשנה ברורה הנ"ל, ושואל: "שמעתי ממרן שליט"א שבדוד מים חשמלי שלנו מותר, ורציתי לדעת טעמו". תשובה: "פשוט, משום שליכא חשש זה בשלנו".

בשו"ת מנחת יצחק¹² נשאל על זה, וחששותיו שם הם: (א) אם שייך לחתות - היינו שינוי עוצמת החום; (ב) אם יש טרמוסטט.

בשו"ת ציץ אליעזר דן בכמה מקומות¹³ על בנושאים הקשורים עם דוד חשמלי. אך לא מצאתי שיתייחס להדמיון למוליאר ולאנטיכי.

בספר שמירת שבת כהלכתה¹⁴ מתיר ההשתמשות בסאמאואר, אף כשיש לו טרמוסטט, אך בתנאי שמקום הברז הוא גבוה מגובה הגוף-חימום (עלעמענט).

ונפלאת היא ממני על כולם: (א) למה לא התייחסו כלל לדיני דמתניתין, אנטיכי ומוליאר; (ב) למה לא נחתו כלל לבאר ההבדל בין סאמאואר שהיה נהוג מקדמת דנא (שאסרו התוספות ירושלים, הצמח צדק והמשנה ברורה) לבין הסאמאואר החשמלי הנהוג עתה, שבזה הכריעו להקל.

סוף דבר, אני נבוך מאד היאך יש להתיר השימוש במים ששהו מערב שבת בדוד חשמלי, שלא ניתק מהזרם בערב שבת. אסיר תודה אהי' לכבוד הדר"ג אם יורני על מה סמכו העולם להקל בזה.

דברי המכבדו ומעריצו כערכו הרם,

לוי יצחק ראסקין

בשבת, כדברי התוספות. משא"כ כשמצטט דברי הספר הנ"ל, שהביא להלכה הפירוש במשנתנו דמיירי במים ששהו מערב שבת. ועדיין צ"ע.

(11) או"ח ח"ד סי' עד ערך בישול אות כא.

(12) ח"ה סי' צא: א. [וע"ע שם ח"ו סי' כא].

(13) ח"ב סי' ו-ז; ח"ז סי' ט"ז וי"ז; ח"ב סי' צ"א.

(14) פ"א סעיף מ.

תשובת הג"ר חיים הלוי וואזנער שליט"א

ב"ה יום כ"ה מנ"א תשנ"ג לפ"ק¹⁵

כבוד ידידי ומכובדי המורה ודאין בקהלת ליובאוויטש פה, הרה"ג לוי יצחק ראסקין שליט"א

שלום רב לאוהבי תורתך וגו'.

קבלתי לנכון שאלתכם למה לא חששו בעלי הפסקים והשו"ע על הסאמוואר והדוד חשמלי, אחרי שהתנא בשבת דף מ"א אוסר מוליאר שאינו גרוף ואנטיכי אפילו גרופה, ואילו העולם נוהגים להקל אפילו בגוונא הדומה לאנטיכי שאינה גרופה, מכח סתימת הפוסקים והשו"ע.

ואומר שבאמת גם אני בלמדי סוגיא זאת התבוננתי בשאלה זו, וכפי הנראה דלרוב הראשונים אם לא כולם, הדבר מותר.

א) ניזל מן הקל אל הכבד. דלפי טעם הירושלמי משום שעשוי פרקים ויתאכל דבקו, אין אנו יכולים כהיום לאסור רק אנטיכי או מוליאר שאסרו חז"ל, אבל [אין] לומר שכל כלי שיש בו חום עצמי אף שאינה אנטיכי ומוליאר דאסור (הרי אין יותר חשש בזה מאשר בכל כלי שהוא על האור ולא חששו בו שיוסיף מים לחוס עד שלא יתאכל). וכהיום שהכלים מחוברים ע"י בורגים, מאן יאמר לן דחששו. וכנראה, לזה כיון באגרות משה "שליכא חשש זה בשלנו". ובשו"ע סי' רנ"ג כבר מצאנו שאין לדון בתנורים שלנו דין תנורים של הש"ס, אף ששניהם יותר דומים זה לזה ממציאות של פירוק הדבק שלא מצאנו בשלנו. וזו שיטת הרמב"ן והריטב"א דהכל רק מכח הגזירה דהירושלמי נאסר, שיוסיף מים בשבת.

ב) לפי שיטת הרשב"א והר"ן כל האיסור הוא רק בהמים שבאמת הוסיפו בשבת. וכנראה גזירה זו גזרו רק באלו הכלים שדפנותיהם קלטו חום רב שאף בלא הגחלים מחממין, ע"כ אסרו השימוש בהמים שהכניסו בהם בשבת. וחידשו שבמוליאר, אף שדומה קצת לאנטיכי, התיירו המים שהכניסו בשבת. וא"כ בדוד שלנו מדובר רק בהמים שהוכנסו בערב שבת. וכן כתב בתוקף בתוספות רי"ד כבר בשם רבינו גרשום.

ג) גם להרמב"ם ורש"י יתכן לפרש דכל הטעם שאסרו לשתות המים שלהם היינו טעמא, דאפילו לא נתבשלו כל צרכו בערב שבת וגרפו מהם הגחלים, יוסיף האנטיכי פעולת החימום בשבת, ויקילו כי הלא היא גרופה. וכיון שחומה רב, יש בכוחה לחמם ולהוסיף הבל, והוה כחמין שהוחמו בשבת, לכן אסרו כל השימוש בהם. אבל הדודים

(15) הכת"י המקורי נעלם מתח"י, ובמקומות שתיקנתי כפי ההשערה, הקפתי בחצאי-ריבוע.

שלנו, אם יכבו החשמל כעין גריפה לא יחממו יותר, ובכל הכלים שרק הגחלים מחממים, לא גזרו. ובמוליאיר חידשו שאף שדומה לאנטיכי, התירו השימוש אחרי הגריפה. אבל גם בזה [חששו בקטומה] מפני הטעות והשיבוש שיתירו מים שנתחממו בשבת. ויתכן דאף בקטימה התירו לרש"י, ואף אם נאסור, ראו יותר להחמיר מפני דמיונו לאנטיכי.

אבל בכל כלי שרק הגחלים מחממין, דינו בכל ככירה. ויסוד זה כמעט מבואר ברמב"ם וניתן לפרשו גם ברש"י. ובוה מיושב גם דיוק הראשונים דמשנה זו דמוליאיר נשנה המשניות המדברות מדין חימום בשבת, ולא משהיי' וחזרה, שנשנו בריש פ' כירה.

ד) גם טעמו של רבנו יונה שהחשש כאן שיוסיפו בשבת ולא חשש כן בכירה ותנור, משום דכאן יטעו דאין הגחלים מחממין, רק הכלי, והלא תולדות האש כאש. ולכן גזרו בזה יותר שיוסיפו. ובדוד שלנו, ללא כח האלקטרי אין תועלת בהוספת המים לתוך הדוד מצד כותליו.

ה) לשיטת רש"י הרי כל דיני איסורי כירה ותנור וכן אנטיכי משום מוסיף הבל, והשיטה נדחית מרוב הראשונים, מלבד אם נפרש דהכא יותר גזרו כנ"ל אות ג' כי יבואו להקל במים שנתחממו בשבת ללא גחלים, כי הכא הדפנות מחממות, וכן הוא בלשון הירושלמי "מפני שהיא מחממת מכותליו". וזו גזירה המיוחדת באנטיכי ומוליאיר הדומה לו, ולא נעתיק אנו מעצמנו לדוד שלנו שאין בכותליו לחמם בעצמם ללא כח האלקטר.

ו) שיטת האוסרים במזיגה היא רק בתוס' וכבר הרבו להקשות עלי'. ומ"מ התוס' מבוארים היטב, דכיון שהוא מערה מהאנטיכי ומהמוליאיר לתוך היין הוה עירווי מכלי ראשון ומבשל כדי קליפה. והחידוש (שבאנטיכי) [שבמוליאיר] שרי (ובמוליאיר) [ובאנטיכי] אסור אפילו שאין בו גחלים וכבה מזמן רב, אפילו הכי מפאת חום הכותלים עדיין חומרת כלי ראשון עליו. וזה אסור לכו"ע וגם בדוד חשמלי. וע' בפני יהושע. והוא מבואר בשו"ע סי' שי"ח סעיף י', ובפרט ביין מועט.

ז) המשנה ברורה סי' שי"ח לא הי' משהו הסאמווא"ר למוליאיר שאינו גרוף אי לא שבעל תפארת ירושלים דימהו, הא לאו הכי הי' בקל ניתן לומר דאין גזירה זו רק באנטיכי ומוליאיר ולא בכלים של היום. ואין כאן ענין של "בטל הטעם בטלה הגזירה", דאין זה אותו הכלי, וכנ"ל שחילקו בין תנור דזמן המשנה לתנור של היום.

ח) והמנחת יצחק בתשובה חושש רק מדיני חתוי ולא מכח אנטיכי ומוליאיר, שהחילוקים בינו לשלנו מובנים כנ"ל.

ט) והשמירת שבת כהלכתה יעץ בחכמה בתמיד ישארו מקצת המים בהדוד ע"י

הברז המוגבה מהשוליים ולא יגיע לחשש יתפרקו הפרקים של הירושלמי.

(י) ובאמת שיסודו של הצמח צדק להתיר הסאמווא"ר בנוי על מה שנאמר לעיל, וכנראה שזה עומק כוונתו דאם יתקרה הדופן במהרה, והחום יהי' רק ע"י האש, אינו דומה לדין המשנה. וזו המציאות שלנו. ולכן מותר.

הכותב ברוב יקר והערכה, וחפץ יעלה בידו, להרחיב גבולי התורה והחסידות.

חיים מאיר הלוי ואזנר

סיכום: לפי רוב הראשונים, האופן הנידון בתניתין הוא שתיית מים ממנו בש"ק. מציאות דוד חשמלי אינו זהה לאנטיכי ואף לא למוליאיר, על כן אין לנו לדמות אלא על פי הטעמים, ואחרי העיון הרי רובם ככולם לא שייכי בנדו"ד:

(א) "מפני שהגחלים נוגעות בגופו" (ירושלמי); מדין הטמנה (רשב"א) - הרי אין גחלים בנדו"ד;

(ב) "מפני שהרוח נכנסת בגופו והגחלים בוערות" (ירושלמי) - אין שייך, כפשוט;

(ג) "שמא יתאכל דיבוקו והוא מוסיף מים" (ירושלמי) - הרי בנדו"ד ישנם כמה שמירות להגן שלא יתקלקל הכלי, הן מצד גובה הברז, הן (בדודים החדשים) מפני וסת-חום מיוחדת למטרה זו.

נשאר רק טעמו של הרמב"ם בפיה"מ: (ד) "מפני שהנחושת שבו המים מתחמם וחמומו משתמר וכאילו האש תחתיו בשבת וה"ה בחמין שהוחמו בשבת" - הנה אף שהטעם שייך, אך המציאות אינה דומה, כי בנדו"ד לולא כח החשמל אין הכלי קולט חום באופן מיוחד, ואילן לנו לגזור מעצמנו, וכנ"ל בתשובת הגר"ח"ו סעיפים ג' וה'.

(טעמו של רש"י - "מוסיף הבל", הרי לא קי"ל כדבריו, כנ"ל שם סק"ה).

הוספה לאחר זמן: בנידון זה הפנה אותי הגרל"י הלפרין שליט"א לספרו שו"ת מעשה חושב (ח"ב סי' ד), שם דן אודות השימוש במכשיר אידים בשבת.

דין למה אין לדמות דוד חשמלי לסאמוואיר שהוזכר במשנה ברורה, בשו"ת אז נדברו ח"ז סי' כא (ששירי המים בשולי הדוד מצילים מחשש קלקול), שנית לו בח"ח סי' יד, ושלישית בחי"א סי' לה. וע"ע הנסמן בפסקי תשובות סו"ס שיח בהערה 552.

שבט תשנ"ט: שמעתי מהרב יוסף יצחק שוסטרמן שליט"א (ל.א.) שהגר"ז ש דווארקין ז"ל היה מורה להחמיר בקומקום חשמלי, על פי דברי הצמח צדק הנ"ל, ע"כ. וכן הורה לחומרא הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ב פכ"ו סק"ז). וכ"כ ס' שבת כהלכה ח"א פ"ו ביאורים אות א.

אות שאינה מוקפת גויל בתוכה (גליון)

הרב שבתי אשר טיאר

מוח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בגליון הקודם (גליון ח [אלף-ק"צ]) הביא הת' אליהו ראזענבלוה בשם המשנ"ב שבהדין שכל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותי' פסולה ישנם שני פרטים: 1) האות צריכה להיות מוקפת גויל רק קודם הכתיבה, 2) אינה צ"ל מוקפת גויל (אפי' קודם הכתיבה) בתוך האות כ"א להירושלמי. ועפ"ז כתב הת' הנ"ל שקושייתי שהקשתי בגליון ז מעיקרא ליתא. והוסיף הת' הנ"ל דבוודאי אין להקשות ע"ז שהמשנה ברורה לא התייחס למה שהחמיר אדה"ז בשם הירושלמי, שהרי כך היא דרכו של המשנה ברורה להתעלם ממ"ש רבינו במקומות אין מספר.

ואולי קיצרתי במקום שהייתי צריך להאריך.

בשו"ע או"ח סי' לב סעיפים טו-טז סתם המחבר כתירוצו השני שבב"י אליבא דהבבלי (סט"ז ד"ה וא"ת) שאם בתחילת הכתיבה היתה מוקפת גויל וניקב אח"כ אפי' ניקב כל תוכו, והנקב ממלא כל החלל, כשר [וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם בסעיף יט שלפי הבבלי כשר אם בתחילת הכתיבה היתה מוקפת גויל]. ושוב העיר המחבר שראוי להחמיר¹ כשיטת הירושלמי² שגם בפנים האות צריכה להיות מוקפת גויל אחר הכתיבה ולא מהני הא דבתחילת הכתיבה היתה מוקפת גויל. ולאפוקי ממשמעות ספר התרומה (סי' רה) ומרדכי (מנחות סי' תתקנג) שאף להירושלמי יש לחלק בין מבחוץ למבפנים (שמבפנים אין האות צ"ל מוקפת גויל גם אחר הכתיבה וסגי אם בתחילת הכתיבה היתה מוקפת גויל). וכ"ה להדיא בשו"ע אדה"ז שם שכתב שיש לחוש לסברת הירושלמי להחמיר בין שהנקב הוא חוץ לאות בין שהוא בתוכה וממלא כל חללה, ובסוף הסעיף כתב אדה"ז שלמרות משמעות ספר התרומה והמרדכי שמבפנים האות אפי' לאשיאן שביירושלמי אין האות צ"ל מוקפת גויל גם אחר הכתיבה, נכון להחמיר כהמחבר שלדעה זו גם אחר הכתיבה צריכה להיות מוקפת גויל גם מבפנים. וכ"ש דלא מהני הא דבתחילת הכתיבה היתה מוקפת גויל אם לא נשתייר קלף חלק מבחוץ.

ולפי"ז הקשתי שיש לתמוה על המשנה ברורה שהקשה על הדה"ח והנו"ב ועלה בדעתו להקל, ולא התייחס בזה למשמעות הירושלמי שהביא הב"י בשולחנו שם

1) ראה כללי הפוסקים וההוראה (פרקש) סי' רפג שהכלל בשו"ע הוא שהעיקר כסברא הראשונה שהביא בסתם וכוונת השו"ע בהביאו גם את הדיעה השני' המחמירה היא שראוי לבעל נפש להחמיר.

2) בבבלי מנחות כט ע"א איתא בשם אשיאן שאם ניקב (והיינו אחר כתיבה) תוכו של ה"א כשר. אבל בירושלמי מגילה פ"א ה"ט איתא בשם אשיאן ש"ניקב נקב באמצע הבית (והיינו אחר כתיבה), אם הי' גויל מקיפו מכל צד (סביב הנקב. פני משה שם) כשר, ואם לאו פסול".

בסעיף טו והתעלם לגמרי מדברי אדה"ז הנ"ל המבוארים היטב שגם אחר הכתיבה צ"ל מוקפת גויל אפי' מבפנים. וזו היתה עיקר קושייתי: כשפוסק אחרון אינו מביא מ"ש פוסק ראשון ואינו מברר דבריו בראיות צודקות, ובפרט היכא דאיכא בינייהו כהדרגת שבין אמורא לתנא, לא אמרינן הלכה כבתראי. כשמדובר בפוסק אחרון אמיתי שלומד תורה לשמה ולא הביא שכבר הורה זקן, אנו מניחים דאישתמטתי' דבריו של ראשון ולא נקטינן כוותי'.

ומשום כך תמיהני על הת' הנ"ל שכתב שתמיהתי תמוה כיון שכך היא דרכו של המשנה ברורה להתעלם ממ"ש רבינו במקומות אין מספר. ותמה תמה אקרא: הרי אדרבה, הא גופא קשיא.



המתנה לאחר שלעס (תבשיל של) בשר ופלטו (גליון)

הרב מאיר צירקינד

וועסטאן, פלארידא

- א -

בגליון א'ק"צ כתב הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס שליט"א "ובאמת עי' בפתחי תשובה (ס"ק א') שכתב אם לועס לתינוק תבשיל שיש בו שומן של בשר לכאורה לכל הפירושים אין צריך להמתין, כי מושך טעם ליכא כיון דלא אכל כלום, וגם בשר בין השינים ליכא. אלא דמ"מ כתב הפמ"ג (משב"ז ס"ק א') דיש להחמיר להמתין שש שעות אחריו משום לא פלוג ולא לפרוץ גדר, וכן נקטו עוד פוסקים. ויש לעיין האם הפמ"ג החמיר גם בתבשיל של בשר כגון ירק שהתבשל ביחד עם בשר או דוקא כשיש חתיכת שומן בתוך התבשיל ואוכלים גם מזה החמיר". עכ"ל.

צל"ע דהא 'תבשיל שיש בו שומן של בשר' לכאורה סובל בפירושו גם שיש בו שומנונית של בשר (ולאו דוקא חתיכת שומן בעין). שכן נראה ממ"ש בסי' קיג, ג (בנוגע בישול עכו"ם) "וכן ירקות הנאכלים חיים שבשלם עם בשר, אסורים, מפני ששומן של בשר נבלע בהם". - דהיינו כשמבשל ירקות עם בשר יבלעו שומן של בשר בתוכם. אלא שלפי זה צריך להבין מהו באמת החילוק בין 'תבשיל שיש בו שומן של בשר' ל'תבשיל של בשר'?

ויש לבאר החילוקים עפ"י מה שכתבו המחברים ז"ל. וה"ה: במקדש מעט סי' פ"ט סעיף ג' (סק"י) ושומן של בשר. אפי' שומן של עוף דינו כבשר ש"כ וט"ז: וכ' עוד

הט"ז מהב"י בא"ח¹ דרוטב של בשר י"א דדינו כתבשיל של בשר וי"א דדינו כבשר. ואם יש בה עובי ומיחוי בשר לכ"ע דינו כבשר: וכ' בד"ק (=בדעת קדושים) ססק"ה בדבר גוש וניכר עליו שמנוני' בחוץ ה"ל כשומן בעין.

(סקי"א) מיהו אם אין בשר בתבשיל רק שנתבשל בקדרה של בשר כו'. בתוס' ק"ה ב' ורא"ש וטור א"ח קע"ג מבואר דתבשיל של בשר שקיל מגוף הבשר. היינו תבשיל שיש בו טעם בשר ואין הבשר בעין. וא"כ בתבשיל כזה מיירי הש"ע. וע"ז סובב מ"ש רמ"א מקודם ונהגו עכשיו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר תבשיל בשר כו' דהיינו נמי שאין בו בשר בעין רק יש בו טעם בשר [ואינו לגמרי כרוטב של בשר הנ"ל דפליגי בי' כמובא בס"ק הקודם].

בבית מאיר על הש"ך סקי"ט " . . אמנם תירוצו (שמייירי שנתבשל בקדרה שלא הודחה יפה דהוי קצת ממשות של הבשר בעין) אינו מתיישב לי דממ"נ אם הבעין נתבטל בס' הוי כלא הי' ואם לא נתבטל הוי ממש תבשיל של בשר".

באליה רבה או"ח קע"ג סק"ג (ובוטא סק"ב) "ובספרי כתבתי דמרק של בשר יש לו דין תבשיל, ואם הוא עב כגון ירקות יש לו דין בשר עצמו".

מדבריהם למדנו:

(א) דרוטב של בשר י"א דדינו כתבשיל של בשר וי"א דדינו כבשר.

(ב) אם יש ברוטב עובי ומיחוי בשר לכ"ע דינו כבשר.

(ג) בדבר גוש וניכר עליו שמנוני' בחוץ ה"ל כשומן בעין.

(ד) תבשיל שיש בו טעם בשר ואין הבשר בעין ה"ל תבשיל של בשר.

(ה) בקדרה שלא הודחה יפה דהוי קצת ממשות של הבשר בעין ולא נתבטל בס' ה"ל תבשיל של בשר.

1) ב"י או"ח קע"ג בתחילתו " . . בין תבשיל לתבשיל היינו בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה דכיון שאין הבשר בעין וליכא אלא טעם . . "עוד שם "עוד כתבו בשם סמ"ק דצ"ע ברוטב של בשר דכשיש בו בשר מושך המים בפה. כלומר, הא דשרי לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר דוקא בכגון ביצים מטוגנים בשומן שאינם מושכים המים בפה כ"כ אבל רוטב של בשר לא. וה"ר יונה כתב . . דאחר מרק של בשר ודאי מותר לאכול גבינה בקינוח והדחה שלא הצריכו שהייה אלא כשאוכל בשר מפני הבשר שבין השינים אבל במרק דליתא להאי חששא ודאי מותר. ורבי' ירוחם כתב ראיתי לרבנתי שנוהגים כן דוקא מרק בשר שהוא צלול אבל עב כגון עם ירקות וכיוצא בו אסור לאכול אחריו גבינה עד סעודה אחרת שמא יש במרק בשר ואינו נראה, וכן ראוי להורות, וכן מוכח בתוספתא עכ"ל. והמרדכי כתב ראיתי מורי שאסר לאכול גבינה אחר ביצים מטוגנים בשומן משום גזירה אטו בשר בחלב ע"כ. וכן נהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כלל ואין לפרוץ גדר.

(ו) מרק של בשר יש לו דין תבשיל של בשר.

(ז) מרק של בשר שהוא עב כגון ירקות דינו כבשר.

אם כן, נחזור לעיקר השאלה בנידון דידן שלעס תפוח אדמה מתוך טשולנט ופלט אותו מיד אח"כ כשהבחין שלא היה טעם טוב האם צריך להמתין לשיטת הפמ"ג (הנ"ל)? – דעתי נוטה שהוא בגדר לכל הפחות "דבר גוש וניכר עליו שמנוני" בחוץ"ו/או "מרק של בשר שהוא עב כגון ירקות" (עכ"פ כשיש לתפוא לחלוחית).

להעיר מסתימת לשון הקיצור שו"ע שמשמע שהחמיר גם בתבשיל של בשר, שזה לשונו בסי' מו, ט: "אכל בשר או אפילו רק תבשיל של בשר, לא יאכל מאכלי חלב עד שישהה שש שעות. והלועס לתינוק צריך גם כן להמתין". נראה שה"והלועס לתינוק". "הולך על כל מה שכתב לפני זה (בשר וגם תבשיל של בשר).

היינו שהוא ז"ל סובר שמ"ש הפמ"ג "תבשיל שיש בו שומן של בשר" היינו כל מיני "תבשיל של בשר".

- ב -

עוד כתב הרב הנ"ל בסוף "נלענ"ד דאינו צריך להמתין כלל. . והמנהג הוא רק באוכל תבשיל של בשר, אבל בלועס תבשיל של בשר נראה פשוט דאין צריך להמתין אחריו כלום, ויש לעשות רק קינוח והדחה, וכן פסק הגר"י רוננבערגער שליט"א חבר בד"ץ העדה החרדית הובא בספר החשוב הדר השלחן, וכן יש להורות להלכה למעשה".

לפלא שלא הביא הרב מה שכתב בעצמו בקובץ 'מה טובו אהליך יעקב' (גליון יב. שבט שנה זו. עמוד קיט) בשם הגרש"ק הכהן גרוס שליט"א:

שאלה: אחד לעס תבשיל של בשר, כגון לקח תפוח אדמה מתוך הטשולנט לעס אותו ופלט אותו האם על זה גם הפמ"ג החמיר שצריך המתנה כלעיסה אחרי תבשיל שיש בו שומן או דוקא שם שיש בו שומן החמיר.

תשובה: יש להחמיר ורק כששתה מרק בשר ופלט מקיל הגרש"ק מובא בדר"ת. עכ"ל.



האם סידור קדושין שייך למרא דאתרא (גליון)

הרב גבריאל שפירא

מערכת "אוצר החסידים"

קראון הייטס

בגליון הקודם דן הרב פ.ב. מתושבי השכונה באם סידור קידושין שייך למרא דאתרא אם לאו.

ברצוני להעיר אשר בנוגע לשכונת המלך - קראון הייטס אשר כאן צוה השם את הברכה, אין שום שקו"ט. הוראתו הק' של הרבי היתה באופן ברור שלא משתמע לתרי אפי - אשר אין לזה שייכות להבד"צ דהשכונה.

לאחר בחירת הבד"צ בפעם הראשונה, נציגי הקהל הכינו חוזה עם חברי הבד"צ. לפני שחתמו על החוזה שלחוהו לכ"ק אדמו"ר זי"ע שיהיה למראה עיניו הק'. בסעיף 5 היה כתוב אשר: סדור חופה וקידושין יהי' רק בידי ג' רבני השכונה [מלבד כאשר ימצאו לנכון לתת רשות לרב אחר].

ב. מחוזה זה יתי
מימינות הרש"ע - יב"ל

הרבי כתב בראש הדף הערה כללית
וזלה"ק (צילום כת"י המזכיר הר"ל)
גראנער ע"ה):

צ"ל בהחווזה לא יותר מסמכויות הרז"ש ע"ה - יב"לח"ט.

כן מחק את סעיף 5 בענין סידור קידושין, וכתב וזלה"ק (צילום כת"י הנ"ל):

8) באם יתקרו: יב"ל - ע"כ מרר צריכים חת"ו
(ומ' ע"כ יב"ל) יב"ל - ע"כ מרר צריכים חת"ו
מס' קיבואין (מ"ט) ולמ"ה יב"ל - ע"כ מרר צריכים חת"ו
ה' חת"ו

באם "יתקרו" יודע להם – שב770 עורכים חו"ק (וכן עשו בימי הרב דוארקין ע"ה) מכונ"כ סוגים, בהבאם מסדר קידושין משלהם ובמילא יבררו דעת השו"ע בנוגע לס"ה שלהם.

ואכן נציגי הקהל הכינו חוזה אחר והשמיטו הסעיף אודות סידור קידושין, וכן יקום.

ולכן פשוט אשר בשכונת קראון הייטס כן צריכים לנהוג.

ולפי עניית דעתי אולי טעם הדבר (שדעת קדשו היא אשר בקראון הייטס אין

סידור חופה וקידושין בידי הבד"צ (השכונה), וכפי שהרבי מדייק במענה אשר זה 7700 - וכשם שמובא¹ בנוגע לירושלים עיה"ק שלא נתחלקה לשבטים כי היא נחלת עולם של כל ישראל, כן הוא בנוגע ל7700 ששייך לכל חסידי חב"ד בעולם לנחלת עולם ולא רק לתושבי שכונת קראון הייטס.



בענין אם ספורי צדיקים הם בכלל תלמוד תורה (גליון)

הת' שמואל ברזין

תלמיד בישיבת תורת"ל ברינוא, צרפת

- א -

בקובץ העו"ב גליון א'קפ"ט כתב הרה"ג ר"א שי' מ. אודות תשובת אבי הרב שליט"א למי ששאל "אם מותר לקרוא ספרי מעשיות חסידיים (ובלשון השואל: "חסידישע סטארי בוקס") בליל ניטל". והשיב "כן המנהג בחצרות חסידיים. וכן נהג הר"י ע"ה וויינבערג בשידור ברדיו, ומפי השמועה ע"פ הוראה . . וכללא כיילו לן (ראה אג"ק י"ד ע' שנ"ב) שכיון שענין ביטול תורה בניטל חידוש הוא - אין לך בו אלא חידושו . . ופשוט שהמובא בכ"מ שהעוסק בסיפורי צדיקים כעוסק במעשה מרכבה . . אין הכוונה כאילו נאמר שיש בו גדר מצות ת"ת. ודבר שפתיים אך למחסור. ולחנם נתחבטו בד"ז בקו' העו"ב גל' תתצא ואילך. תולדות רבי משה בסופו. ועוד. ולהעיר משמועות וסיפורים ח"א ע' 241".

והנה, הציונים בתשובת אבי שליט"א לקובצי ההערות הם גם למה שכתב הרב הנ"ל שם, וכן כתב הרב הנ"ל מזה בספר תולדות ר' משה. וכנראה לא הזכיר שמו מחמת הכבוד, או מחמת הקיצור, או מטעם אחר¹.

(1) ראה יומא יב, א. רמב"ם הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ט ה"ד. וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע כרך כז עמוד ה.

(1) לא שאלתי אצל אבי שליט"א, כיון שלא יצא לי לדון עמו בכל הענין מחמת רוב הטירדות אצלו. וכשדיברתי עמו בעצם הענין בקצרה ענה לי במענה קצר, שמסתמא אין צורך להגיב, שהענין פשוט לכל הקוראים. ומכל מקום אמרתי שאכתוב הנראה לי בענין זה. וכתיבתי כאן היא גם מפני כיבוד אב. ופשוט, שהרב הנ"ל ת"ח גדול יותר ממני, ואני כותב רק מה שהבנתי כשעיינתי בהענין.

ועל זה התחיל הרב הנ"ל לדון בקובץ הנ"ל, שלא הזכיר כלל בכתיבתו מה שאבי שליט"א מייחס אליו, עיי"ש בקובץ הנ"ל בארוכה.

ולא הבנתי דבריו: א) מה שכתב שבדבריו חילק "די ברור בין [מה שכתב] ע"ד הדרוש ו[מה שכתב] ע"ד הלכה" – הרי סוף סוף בחלק השני ע"ד ההלכה הסיק שסיפורי צדיקים הם בודאי גדר תורה?

ב) מה שכתב שם עוד שאבי לא התייחס כלל למש"כ בין השאר (כאחד מהטעמים למסקנתו) שהרבה סיפורי צדיקים יש בהם פסוקים ומאחז"ל – הרי אבי שליט"א כתב דבריו בנוגע לסיפורי מעשיות, והתייחס לדברי השואל בנוגע ל"חסידישע סטארי בוקס" אשר (למיטב ידיעתי) לרוב אין בהם פסוקים ומאחז"ל, ואח"כ כתב בנוגע לסיפורי צדיקים שאינן בגדר תורה לענין ההלכתי, ופשוט שלא נכנס כלל לסיפורי צדיקים שיש בהם פסוקים. ואך סיפורי מעשיות סתם בודאי מותרים (דהרוב אין בהם

והנה בקובץ האחרון גל' אק"צ העיר הרה"ג הר"ז שי' ה. ותמצית דבריו שבליל ניטל תש"נ אמר כ"ק אדמו"ר שיחה לכמה דקות – בנוגע לדמי חנוכה – והזכיר כ"כ פסוקים ומאחז"ל. וביאר שם הדבר: שלפתוח ספר ללמוד אסור, "אבל להזכיר מאחז"ל מותר", כי הרבי הי' יכול לומר השיחה בלי הפסוקים ובחר להזכיר, וזה גופא מלמדנו שמותר, ע"כ.

והנני לחוק דבריו, וזהו דבר המובן ופשוט שאע"פ שפסוקים אלו בודאי תורה הם, אם אינו לומד אותם ורק מזכירם אינו בגדר לימוד התורה לענין זה – להוסיף חיות בניטל. והעירני ח"א שעד"ז מצינו בהל' ברכות השחר (סי' מז ס"ג) בנוגע לחיוב ברכת התורה: "וכן אם כותב איזה פסוק באגרת הרשות לדבר צחות – אינו צריך לברך כיון שאינו מתכוון ללמוד" שהסיבה לכך שאינו צריך לברך היא מכיון שאינו מתכוין ללמוד.

וכן כאן בסיפורי צדיקים, הנה אף אם יש בהם כמה פסוקים, כיון שאין כוונתו ללמוד אלא רק לספר הסיפור, ובפרט כאשר הפסוק הוא רק ע"ד הדרוש ו"דבר צחות" הנה זה מותר. ולא גרע בתחנונים שי"א שאינו מברך לפני זה ברכת התורה אף שכולם פסוקים, לפי שאינו ניכר שהוא בשביל לימוד. וגם לפי המחמירים בתחנונים, יש לחלק בקלות, שבתחנונים רצונו לעורר תחינה ע"י אמירת פסוקי תורה, שאף שעוסק בתפילה, מ"מ נוסח התפילה הוא באמירת פסוקים. אבל כאן כל כוונתו לשם סיפור בעלמא. ויתירה מזו, שי"א שמותר אפילו לקרוא ק"ש לפני ברכת התורה לפי שכוונתו למצות ק"ש ולא בשביל תלמוד תורה. [אלא שאבי הרב שליט"א כתב באריכות בקובץ זכרון תפארת איש להוכיח שאסור. אבל שם, עיקר מצות ק"ש בשביל תלמוד תורה, ותורה וק"ש היינו הך, שהמצוה גופא היא לקרוא פרשיות שיש בתורה (וכמו שכתב אבי הרב שליט"א שם באריכות), אבל כאן אין גדר של תורה באמירת סיפור].

וראיתי בשו"ת אבני דרך ע' 31 שכתב שמותר לשמוע מוזיקה עם פסוקים לפני ברכת התורה, מטעם הלכה זו שאינו מכין ללמוד. ולהעיר מתוס' גיטין (ה, ב) דהא שאסור לכתוב פסוק בלא שרטוט הוא רק אם מכין לדרשא אבל אם כוונתו לדבר צחות לא בעי שרטוט, ובחי' הרמב"ן והר"ן הוסיפו דאין זה קדוש כיון שאין כוונתו אלא ללשון צח. וכן מותר לומר פסוק בעל פה אם כוונתו לצחות. ולהעיר שבס' תולדות רבי משה שם כתב שחייב לברך ברכת התורה על סיפורי צדיקים, ואינו דומה להרהור עיי"ש, אבל כנראה שאישתמיט מיני' הל' הנ"ל, או שאולי סובר שיש טעם לחלק.

פסוקים כנ"ל). ואין מישהו שיחשוב לומר שפסוקים חס ושלוס אינן בגדר תורה, ואין צורך לשלול דבר פשוט כזה.

ובודאי אין אבי שליט"א חולק בנוגע לזה. וכן מה שהביא אבי שליט"א שנהגו בכמה חצרות חסידים לקרוא ספורי צדיקים בליל ניטל ודבר זה מובא בריבוי מקומות – הרי לא הוצרכו בספרים אלה שהביאו מנהג זה לשלול שלא יקראו פסוקים. ולפלא שקא סלקא דעתו של הרב הנ"ל שהיה צורך לשלול דברים פשוטים ובסיסיים כאלו.

ג) מה שכתב הרב הנ"ל שציין בדבריו שם לדברי החוות יאיר שמקיימים מצות ת"ת בספרי מוסר אם יש בהם פסוקים, ומזה הביא רא' לדבריו שסיפורי צדיקים הם בגדר תורה – הרי זה ראיה להיפך (וכנ"ל, שאבי שליט"א לא נכנס לדון בכלל בסיפורים שיש בהם פסוקים), שמדברי החוות יאיר משמע: א) הא אם אין בהם פסוקים אינן בגדר תורה כלל! ודלא כדברי הרב הנ"ל. ב) החוות יאיר כתב דבריו בנוגע לספרי מוסר, שאפי' אם זה רק ספרי מוסר צריכים לברך ברכת התורה אם יש בהם פסוקים, אבל סיפורים מאן דכר שמי'. (ואולי משמע קצת מדבריו שבסיפורים אפי' אם יש בהם פסוקים אין צריך לברך על זה ברכת התורה. וצ"ע).

ד) לא מצאתי שהרב הנ"ל יתייחס כלל למש"כ באג"ק חלק י"ד (שהובא בהתשובה דלעיל) שכיון שהאיסור ללמוד בניטל הוא חידוש – "אין לך בו אלא חידוש".

ה) וכן לא התייחס למש"כ בשמועות וסיפורים שהובא אצל אבי שליט"א שסיפרו סיפורים לאדה"ז "באמבטיות" (כלומר, במרחץ) וכו' עי"ש.

ו) בכמה ספרים מובא במעלת הסיפור דספורי צדיקים בהפלאה גדולה, וחלקם נזכר בתשובת אבי שליט"א, והרי מזה גופא ראיה שאינו בכלל מצות תלמוד תורה, שאילו כן היה להם לכתוב בפשיטות שהוא בכלל מצות תלמוד תורה, ואין לנו דבר גדול מזה. וכן ממה שכתבו בכמה מקומות בהיחס בין ספורי צדיקים לגבי דברי תורה, ושיש בהם מעלה גדולה ונפלאה, הרי אין לנו דבר גדול מזה מללמוד תורת הוי', והיה להם לבאר מעלתם כן, והרי זה גופא הוכחה שאינו בכלל תורה עצמה. וכמדומה שדבר זה פשוט ביותר.

והכותב שליט"א העמיס בדברים אלו שבספרים הקדושים, שסיפורי צדיקים הם בגדר תלמוד תורה ממש, דבר שלפי ידיעתי לא נזכר בשום מקום. [ואפי' במקומות שכן כתוב שהם "תורה", אין הכוונה שהם בגדר מצות ת"ת, אלא שיש להם קדושת התורה, אותה המשכה של תורה, פועלים פעולתה של תורה וכו' וזה פשוט]. וגם במקומות שכתבו בפירוש שאינו בגדר תורה – נדחק הרב הנ"ל שליט"א ליישב שאין לנו ללמוד מאלו "שאינם מעדת החסידים". ולדעתי הוא דבר זר קצת.

[ויש לי להעיר, בתור דוגמא שנראה לי מתאים לענינו מאד, שמוצאים בכמה

ספרים סברא שלימוד מגילת אסתר בערך לשאר חלקי התורה הוא בגדר ביטול תורה באיכות, והזכירו רבינו כמה פעמים. ולמרות המובא בחסידות במעלת (וקדושת) מגילת אסתר, פשוט שאין מקום לומר שדבר זה מתאים רק למי ש"אינם מעדת החסידים".

ואגב: הגאון הבית אפרים הכיר תורת החסידות והביא בספריו ריבוי מנהגים חסידיים (ואבי הרב שליט"א אמר לי שהזכיר לומר הודו בערב שבת שהיא תקנה ממורנו הבעש"ט), וכתב בשו"ת בית אפרים יותר מזה, שבמגילת אסתר לא מקיים מצות ת"ת, אף שהסיפור שבמגילה הוא לפחות כמו סיפורים חסידיים². (בשו"ת הנ"ל הוא לפי תירוץ אחד. ובשו"ת אבני נזר כתב על דברי הבית אפרים שאינו מאמין שכתב כן... והוא רק לפי שאין לומר כך למעשה בנוגע למגילת אסתר, לפי שנדרשו עלי' דרשות, ופשוט שהיא מכלל כתבי הקודש. ובאמת גם הצפנת פענח כתב שמגילת אסתר אינה בגדר ת"ת, והיא רק לפירסומי ניסא, וגם הוא "מעדת החסידים". ואבי שליט"א אמר לי שכן כתב גם הדבר יהושע שהיה פוסק חסידי.)

ובחיפוש נכון יתכן שאפשר למצוא כן גם בספרי עדת החסידים (נוסף לכל המובא כאן במאמרנו בנוגע לסיפורי צדיקים בניטל ובנוגע לשמיעת ספורים במרחץ ועוד), ואם נביא דברים אלו – על זה יענה הרב הנ"ל שאין ללמוד מספרים "שאינם מעדת חב"ד" (כמו שאכן כתב לענין ניטל). ואפילו אם נמצא כן בפירוש בספרי חב"ד – הרי

2) ולכאורה כן היא כוונת רבנו שאמרו בירושלמי מגילה פרק ראשון, שמגילת אסתר ניתנת להידרש לפי שנאמרה ברוח הקודש, ולכן מובן על פי זה שסיפור על מרדכי ואסתר סתם, שאינו מהמגילה, אם אינו ע"י רוח"ק אינו תורה.

ואפשר לומר כל זה במילים אחרות, שבסוף המגילה נאמר שפרשת גדולת מרדכי כתובה בספר דברי הימים למלכי מדי ופרס. ופשוט שאם לומד ספרי מדי ופרס שאין זה תלמוד תורה. וזהו הקמ"ל שבפסוק זה, ללמד אותנו ששאר מעשי מרדכי וכו' אינם חלק ממגילת אסתר, ואינם כתבי הקודש, ולכן אינם תורה.

ובאמת היא גמרא מפורשת במגילה (ז, א) שסברו לומר שכיון שאינה ברוה"ק אין המגילה מטמאת ידיו, לפי שאינה מכתבי הקודש.

ומצאתי כן בפירוש בקדושת לוי לצדיק מברדיטשוב שהיה מגדולי "עדת החסידים", שפירש כן הגמרא, ומפני חשיבות דבריו הקדושים הריני מעתיק הלשון: "דודאי כל אדם מחויב לספר לברך ולהודות להש"י על נס שעושה לו הש"י. . . וא"כ כשקורא המגילה ומפרסם ניסי הש"י בודאי עושה מצוה בקריאה זו שקורא במגילה לפרסם ניסי הש"י אבל זו המגילה אינו עדיין בכלל תורה וכתובים שיהא חשוב כאלו עוסק בתורה ולקיים בזה והגית הן לטמא ידים הן לשאר דברים. . . עד שיאמר ברוה"ק שיכנס בכלל הכתובים ולהיות כגופי תורה לכל הדברים". ומדבריו הקדושים רואין שגם הסיפור החסידי של המגילה אינו תורה אם אינו נאמר ע"י רוח"ק שיהא כן.

אפשר שיאמר שזוהי הוראת שעה (כמו שכתב בנוגע להוראת רבינו לענין ניטל).

ז) מש"כ הכותב שליט"א שההיתר של רבינו להר' וויינבערג ע"ה לספר ספורים בלייל ניטל ברדי³ הוא ענין שונה לגמרי, כי מדובר בנוגע להצלת המתבוללים מטמיעה חס ושלום [ובאמת, סברתו מתאימה יותר להוראת רבינו להר' קסטל שליט"א בנוגע לפגישות שאירגן בניטל], ולדעתו, יתכן שצריך ללמוד גמרא אתם אם מבקשים, עיי"ש [וסותר עצמו קצת, שכתב באותו ענין אחר כך, שבדאי הר' וויינבערג יזהר בלשונו לא ללמד גמרא...]. – לא ידעתי מי נתן לו רשות (למרות גדלותו בתורה יותר ממני) לבאר למה התיר רבינו בפרהסיא לספר סיפורים בניטל, אם באמת הם בגדר תורה ממש.

ובאמת, לשיטתו אינו מובן, דאם נאמר שגם זה תורה (ואדרבה, לדעתו בתורה גופא הרי הם נעלים משאר חלקי התורה...), מדוע באמת העדיף רבינו שבניטל יספור ספורי צדיקים ולא ללמד חומש גמרא, ובפרט הלכה (וכידוע דעת רבינו שבכלל צריך בכל כינוס כזה ללמד הלכות הצריכות, ועוד שלאנשים כאלו לימוד הלכה למעשה הוא בגדר אפרושי מאיסורא ממש, וכמו שכתב רבינו כמה פעמים בנוגע למעלה של הוצאת ספרי הלכה לאור ומסירת שיעורי הלכה, והרי מותר להפריש מאיסור גם במרחץ), שלכאורה לגבי ניטל אין בזה מעלה ביחס לשאר חלקי התורה (ולסברתו, אדרבה, עדיף שאר חלקי התורה שאינן כ"כ בגדר תורה כסיפורי צדיקים).

והרי מובן בפשטות שהטעם שהתיר הוא כיון שאינם בגדר תורה כפשוטה. ואיני מבין למה צריך לחדש חידושים מפליגים כזה. ובכלל, ידוע בכללי הלימוד שכשאפשר לבאר בפשטות אין נכון לחדש חידושים, ובכמה שיחות קודש דיבר רבינו בחריפות על צורת לימוד כזו. והנה, עיינו רואות שבכריבוי חצרות חסידים אמרו ונהגו למעשה לספר ספורים בניטל, וכדלקמן, ואם כן פשוט שעדיף לומר שזהו הביאור בהוראה הנ"ל, שגם רבינו סבר כך, ולא לומר חידוש מחודש כזה.

ח) אבי שליט"א לא הביא מראה מקום למנהג זה בשאר חצרות של חסידים. אבל חיפשתי ומצאתי שכן הוא בתולדות בעל ערוגת הבושם, וכן נהג הגאון בעל הדברי חיים מצאנז, וכן המנהג בבאבוב, סקווירא, סדיגורא, ברסלב (בשם ר' נתן), פאפא, סקאליא, ביאלא ועוד חוגים, וכמובא בספריהם (ואפשר למצוא בספרי מנהגיהם וספוריהם כל זה). וכן כתבו גם במנהגי ויזניץ (ושם, שמה שלא נהגו כן אצלם, הוא לפי שבאמת צריך "ללמוד" ספורי צדיקים, אבל מותר לעשות כן, וכן נהג הרבי מויזניץ

3) ולהעיר שבהוספות לשיח"ק תשל"ח ביומן כתוב שהורה לספר סיפורים מרבתינו נשיאנו. ובכלל, בנוגע להשקו"ט אם הדבר מדויק, נמצא הוא גם ביומן שכתב המזכיר הרב חאדאקאו ע"ה, שידוע מה שכתב רבינו עליו שמי שמכיר אותו אין ספק אצלו "שאינו שייך לדבר שקר וגוזמא".

בעצמו ככתוב שם), וכן נהג הגאון מטשעבין, וכן נהג מהרי"ץ דושינסקי, וכן המנהג בתולדות אהרן. ועוד חסידים. וגם על הרבי מקלושיץ מסופר שקרא בספר יוסיפון. ולאחרי רשימה ארוכה כזו, מדוע לחדש שדעת רבינו שונה.

ויותר מזה, גם אלו שנמנעו מלספר סיפורים בניטל, פשוט שאינו בגלל שסברו שנחשבים ממש כתורה, אלא שלגבי ניטל גם זה אינו נכון לעשות. (ובכמה חצרות חסידים אמרו שבכל פעם שאין לומדים אין מספרים סיפורים - אבל לא שהם תורה). ויש לומר הדברים באופן ובסגנון אחר, שאינו בגדר תורה על פי הלכה, אבל יש בהם חיות גדולה מצד הקדושה.

ועוד טעם, שאולי יש שנמנעו מהחשש שיבא מזה לתורה (ולמשל בנדבורנא ראיתי שלא הורו בפירוש לאיסור אבל אמרו שנכון להימנע). גם אפשר לומר בסגנון אחר, שבאמת ספורי צדיקים כל כך נעלים שהם למעלה מגדר תורה, ולכן בגדרי הלכה מותר לספר ספורים בניטל ובתשעה באב ואבל וכו', אבל מצד מעלתם הגבוהה ביותר יש להימנע. אבל רבינו סבר שאין פגם בלעשות כן בניטל, וכמו שהבאנו מכמה חצרות חסידים.

- ב -

ומכיון שכבר באנו לענין זה, חפצי לדון קצת גם בגוף הדברים שכתב הרב הנ"ל בספרו "תולדות רבי משה". ראשית, אתחיל במה שהביא שם מהגאון ר' חיים עוזר שעיסוק בתולדות גדולי ישראל "הוא בבחי' בדיעבד בלבד ובגדר עת לעשות לה' (ויתכן שזה קשור ג"כ עם שטתו של הר"ח מוואלאז'ין בענין לימוד ספרי מוסר שנועד רק לשעת הדחק. . אבל אין כן שיטתו של רבינו הזקן)".

הנה יש להעיר על דבריו: א) שגם לר"ח מוואלאז'ין אף שספרי מוסר נועדו לשעת הדחק, הם בודאי בגדר תורה ממש, כי יסודתם בהררי קודש ומיוסדים על פסוקים ומאחז"ל וד"ל.

ב) מה שרצה לקשר דברי הגר"ח עוזר עם שיטתו של ר"ח מוואלאז'ין, אינו. והראי' מר"ד בעת ביקור הרבנים הראשיים⁴ וזלה"ק "כ"ק מו"ח אדמו"ר ה' ביחסי ידידות הכי טובים עם ר"ח עוזר. . וכולם הוזמנו להשתתף לחתונה שלי ואכן באו. . כאשר מדובר אודות נוסח התפילה - יש בזה נוסחאות שונות נוסח ספרד נוסח אשכנז נוסח תימן וכו' י"ב נוסחאות כנגד י"ב שערים ולכן בנוגע לנוסח התפילה ישנו הענין דמנהג אבותינו בידינו כו', אבל בנוגע ללימוד התורה אין כל מחלוקת ופולגתא בדבר, שלכו"ע ישנו חיוב ללמוד פנימיות התורה". הרי לנו בדעת הגר"ח עוזר שדומה לשיטתנו

בהחייב ללמוד חסידות!

ג) מש"כ ששיטת רבינו הזקן אינה כן – הנה, ראשית כל יש להעיר שכעין זה מובא (לא בלשון זה ד"שעת הדחק" אבל) בנוגע ללימוד חסידות, שבאמת לא היתה מתגלה לנו פני' התורה, ורק בדורותינו אלה בגלל חשכת הגלות הרי זה נחוץ ביותר⁵. אבל, כמובן יש חילוק גדול בין הדברים. ודי למבין.

ד) וגם מהלכות ת"ת של רבינו הזקן מובן שבמובן מסויים לימוד מוסר הוא רק בדיעבד, שכתב שם⁶ "ולימוד האגדות מביא ג"כ לידי מעשה להתבונן מתוכם מוסר השכל כמושנ"ת למעל", ומי שלא הגיע למדה זו ילמד ספרי מוסר כו". ומשמע, שבאמת בדורות הקדמונים לא הי' צריך לזה, ורק עכשיו אנחנו בגדר של "מי שלא הגיע למדה זו", ולכן יש ללמוד ספרי מוסר, אבל לפי האמת לא היה צורך לכתחילה בספרי מוסר וד"ל (וכנ"ל מכ"מ גם בנוגע לפני' התורה).

וכ"ש שם⁷ שע"י כך מכיר מי שאמר והי' העולם. ויש לומר, דהיינו שצריך שיכיר מי שאמר וכו' ואם יכול לעשות בל"ז מה טוב, אך מכיון שקשה ילמד באגדות. וכיון שאין כאו"א יכול ללמוד מהתבוננות בדברי אגדה (בשגם שמכיון ששכלם ודעתם בחשכה יתהלכון יטעו בהבנתם ועי"ז יטעו בעבודת השם ח"ו) לכן נתייסד הלימוד בספרי מוסר וד"ל. [וכמו שהביא הרב הכותב גופא בהמשך הענין שם ממאמרי אדה"ז שמי שהוא בעל עסק גדול ילמד בעין יעקב ובספרי מוסר ומי שיש לו יותר זמן ילמד גמ' ופוסקים, היינו שלכתחילה ילמד גמ' וכו' (וגם עין יעקב ומוסר כמובן) אך בדיעבד אם אין לו זמן ילמד רק עין יעקב וספרי מוסר⁸. והיינו שזה בדיעבד, אלא שע"י זה בודאי מקיים רצון העליון].

בהמשך הענין שם דן בנוגע לקדימת מעשה מרכבה ללימוד הוויות דאביי ורבא: שהביא מהבעש"ט ש"כל העוסק בסיפורי צדיקים כאילו עוסק במעשה מרכבה", ומהמשפיע הר' שמואל מבאריסאוו שא"כ צריך להקדים "דבר גדול" מעשה מרכבה ל"דבר קטן" הוויות אביי ורבא. ועפ"ז דן גם בגדר ההלכתי בזה שהביא שהרמב"ם בהל' יסוה"ת⁹ כתב אין אין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר תחילה כו'. אבל אדה"ז כ' להקדים דברי אגדות (שנכללים בהלכה למעשה) ללימוד הוויות אביי

5) וראה קונ' עני' של תורת החסיד' פ"ט, לקו"ש ח"י ע' 237, קונ' עה"ח פי"ג, ר"ד הנ"ל באריכות, ובריבוי מקומות.

6) פ"ב ה"ט.

7) פ"ב ס"א.

8) וי"ל בדרך אפשר, שהטעם לזה הוא לא רק מפני שאין לו זמן ללמוד גמ', אלא בעומק יותר, שמפנ"ז גופא שעוסק כ"כ בעסק צריך עידוד יתירה ושמירה יתירה ולכן ילמד עין יעקב וספרי מוסר.

9) פ"ד ה"ג.

ורבא. עכ"ד.

ודבריו אינם מובנים: דזה שמצינו שאין ראוי לטייל בפרדס עד שימלא כריסו כו' הרי הטעם הוא כמובא בהמשך ההלכה שם, ב' דברים: א) "שהן מיישבין דעתו של אדם תחילה", פ' מכיון שמצינו שארבעה נכנסו לקרה וקרה מה שקרה וכו' לכן אינו ראוי, וכמובא בתחי' ההל' "ואע"פ שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו לא כולם הי' בהן כח לידע ולהשיג כל הדברים על בוריין ואיני אומר כו" – היינו שזהו הטעם. ב) "שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה . . לנחול חיי עוה"ב ואפשר שידעם הכל קטן וגדול", משא"כ בפרדס שא"א שכ"א ישיגם.

וב' ענינים אלו אין להם כל קשר להפתגם ש"כל העוסק . . כאילו עוסק במעשה מרכבה", דבוודאי הכוונה בהשוואתם היא, דכמו שמעשה מרכבה הוא "דבר גדול" כך גם סיפורי צדיקים. אבל ב' טעמים אלו אין כאן (דבסיפורי צדיקים ואגדות הרי אין כל חשש שיקרה מה שקרה לבן עזאי ובן זומא וכו', ולכן אין צריך ליישב דעתו בתחילה בלימוד הוויות אביי ורבא וד"ל. וכן זה שבפרדס א"א לידע הכל קטן כגדול הרי סיפורי צדיקים בודאי שייכים לכולם. וגם דברי אגדות הרי כתב אדה"ז שצריך להתבונן ואם א"א ילמד ספרי מוסר וכו'). ולכן אין כל חידוש להקדימם ללימוד הוויות אביי ורבא, כיון שע"י כך מכיר וכו', ואפי' הרמב"ם יסכים לזה. ולעניות דעתי דבריו בזה אך למותר.

אח"כ התחיל לדון (בכותרת "מצות ת"ת – בספרי יראה וחסידות") ע"ד ההלכה, ושם לא נראה די ברור אם כוונתו על סיפורים אודות רבותינו נשיאינו ושאר צדיקים, או סיפורים שסיפרו רבותינו נשיאינו בעצמם (כגון "מעשה רב", לקו"ד וכו') ורק כתב, "והנה סיפורי רבותינו נשיאינו ותלמידיהם ועד"ז עוד גאוני ישראל שלמדו תורה לשמה ובגדר תלמיד ותיק הם בודאי בגדר ספרי מוסר שנבנו דבריהם על ההגדות ומדרשות הן מצד עצמם וגם כי כל הסיפורים מתובלים עם פירושים על פסוקים . .". ולבסוף כתב "וע"כ נ"ל מכל הראיות שהבאנו מהל' ת"ת כי סיפורי נפלאות ותולדות הצדיקים שמקורם הם בדברי רבותינו נשיאינו הק' הם בגדר ת"ת ממש וחייב לברך עליהם". (ואולי כוונתו שבוזה שמקורם בדברי רבותינו, מוכך שהן אמת וכמו שהביא לעיל שם מהמשפיע ר' שמואל מבאריסאוו).

אך בגוף הענין, נ"ל לומר שאם הם סיפורים שסיפרו על צדיקים, על תולדותיהם וחיייהם וכו', מפני מה יהי' להם גדר של לימוד התו', דאף שבודאי עי"ז מכיר מי שאמר והי' העולם ויכול ללמוד מזה מוסר השכל, מ"מ בודאי לא כל דבר שע"י מכיר הקב"ה, הוא בגדר ת"ת דא"כ אין לדבר סוף.

וכגון אם גוי להבדיל אלף הבדלות יכתוב הוראה שלמד מדבר שבעולם וע"י כן

מכיר הקב"ה, משו"ה בודאי אינו בגדר ת"ת. וכן מי שלומד ספרי חכמי אומות העולם בחכמת המדע, בעניני בריאת העולם, שמזה אפשר להכיר גדלות ה', ואפשר לבוא על ידי זה לאהבתו ויראתו, כמו שפסק הרמב"ם שהדרך היא ע"י התבוננות במעשה בראשית, בודאי אין לימוד ספרי חול של מדע בגדר תורה. וידועים דברי רבינו שרק החשבונות שבספר הרמב"ם בהלכות קידוש החודש הם תורה¹⁰, שהכניסם ל"ספר ה"¹¹, אבל החשבונות עצמם שאינם בספר הרמב"ם, אינם תורה, אף שמקיים בזה מצות ידיעת התקופות וחישוב החודשים¹², וכן יש הרבה חכמות הנצרכות להבנת חכמת התורה¹³.

וע"כ צריך לומר, שרק מה שרבנן ורבתינו נשיאנו כתבו או סיפרו במפורש, הנה בוודאי סיפרו בכדי ללמוד הוראה וכו' (וכמבואר בהתוועדות דיו"ד שבט (המתאים לפרק דהאי שתא) תשכ"א ובריבוי מקומות). ולדוגמא עובדא על רב אחא עד"מ שמצינו בגמ', הנה בודאי רבינא ורב אשי החליטו להכניסו לתוך הגמ', אך אם יבוא מישהו ויספר סיפור שראה שרב אחא עשה כך וכך – אינו בגדר ת"ת (רק מפני שהוא אגדה) וכ"ז פשוט!

[וכן אינה מובנת כוונת הרב הנ"ל, במה שכתב "סיפורי רבותינו נשיאינו) ותלמידיהם", דמנין לו זאת, ומי הוא זה שיחליט, מיהו בגדר "תלמידיהם" עד כדי כך שסיפוריו הם בגדר תורה ממש. [ועוה"פ יש לנו להזהיר, שאיננו מדברים על סיפורים עם פסוקים, דאז אין לו שייכות להסיפור (- אם הוא בגדר תורה או לא), והדרוש מצ"ע גם תורה הוא (אם הוא בגדר תלמיד ותיק)].

ובהמשך כתב שם "וי"ל כי גם סיפורי חסידים שלהם עצמם ועד"ז גדולי התורה על מופתים ונסים של השגחה פרטית שקרו להם בחייהם וכיו"ב, הלא הם מיוסדים על אגדות חז"ל בענין כח לימוד התורה. . לשנות מערכות הטבע".

ודבריו תמוהים ביותר: א) רק מכיון שמופת שסיפרו, מיוסד על הידוע מאגדות בחז"ל בכח לימוד התורה, יהי' לו דין של תלמוד תורה?! מנין לו זה?! ב) מי הוא הדין שידון אם הסיפור הי' מפני כח התורה של אותו אדם, או מפני שכך עלה ברצונו כי גבר עליו חסדו וכו'? ג) הרי גם כל נס ומופת שקרה לכל אדם מיוסד על כו"כ מאחז"ל שבכח הקב"ה לשדד דרכי הטבע (ועד שכל דבר בעולם מיוסד על מאחז"ל "בראשית

10) ראה לקו"ש חלק כ"ג עמוד 36 ובהערה 45.

11) כמובא בסה"מ מלוקט חלק ג עמ' נט והערה 30.

12) ראה לקו"ש חלק י"ב ע' 197.

13) ראה לקו"ת וירא דף כג בסופו.

ברא אלוקים¹⁴). (ד) לפעמים פועל הצדיק מופת ע"י תפלתו, ולפי זה מופתים אלו אינן בגדר תורה, ונצטרך לידע בכל מופת איך נעשה לדעת אם הוא תורה. (ה) ולאידך, לסברתו גם אם נפעל מחמת תפילה, כיון שבכמה אגדות חז"ל מבואר במעלת תפלה וכח התפלה לשנות הטבע, נמצא שגם התפלה וגם המופת הם בגדר תורה. וכל זה תמוה עבורי!

ומה שהביא מספר החקירה להצ"צ שע"י ידיעת ריבוי המופתים שבש"ס ואפי' שבדורות האחרונים, מכירים מי שאמר והיה העולם, הנה כנ"ל אין זה אומר שהם תורה. אבל, יש לדייק גם כן: א) שכתב 'האחרונים' משא"כ דורותינו אלה. ב) בפשטות כוונתו לא על סיפורים שקרו בדורות האחרונים, אלא על סיפורים שמובאים בספרי האחרונים (כמו כוונתו בש"ס וד"ל).

ויש לי להעיר מגמרא בברכות (ו, א) "קמ"ל דדינא נמי תורה הוא", שמזה ראה שאף שמצוה לדון אינו הוכחה שזהו תורה, שלא כל דבר חשוב נעשה תורה. וכן מצינו שביאר רבינו¹⁵, שהיה צריך פעולה מיוחדת ע"י משה רבינו שדברים של תורה בלשון חול יהיו בגדר תורה, הרי לנו שאפילו דברים של תורה לאו דוקא שהם בגדר "דברי תורה", רק כשנאמר במפורש.

ואציין שכל דברינו אינם ח"ו וח"ו למעט החשיבות שיש בסיפורי צדיקים, ושכאילו עוסק במעשה מרכבה, והאריכות בזה אך למותר. אלא רצוננו לומר שכל זה אינו משנה הגדר ההלכתי שיש במצות לימוד התורה (וכן בנוגע לאיסור בליל ניטל וכיו"ב), וכמו שמצינו בכו"כ דברים שאף שהם דברים שאדם דש בעקביו, רבותינו נשיאנו גילו שיש בהם סוד עמוק ויסודתם בהררי קודש (ואולי למעלה גם משאר חלקי התורה), אבל לא לשנות הגדר ההלכתי כנ"ל.

הנהגה לאחר כל הראיות שהוזכרו בין הדברים לעיל יש להוסיף עוד כמה ראיות שסיפורי צדיקים אינן בגדר תורה:

א) ראי' חזקה משו"ע אדה"ז¹⁶ "וכן ספרי מלחמות (ודברי מלחמות של מלכי אומות העולם) אסור לקרותן בשבת ואפי' לעיין בהם בלא קריאה גזירה משום שטרי הדיטות. . אבל אותן ספרי דברי הימים שיוצא מהם עניני מוסר ויר"ש כגון ספר יוסיפון וכיו"ב מותר לקרותן אפי' בשבת (אפי' כתובים בלע"ז) ומ"מ אין ראוי לבנ"א להרבות בהם".

14 בראשית א, א.

15 ליקוטי שיחות חלק ל"ו בשיחה לר"ח שבט.

16 סי' שז ס"ל.

והנה אם סיפורי צדיקים (ואין טעם לחלק בין דברי הימים לסיפורי צדיקים וד"ל) הם בגדר תורה, למה כתב אדה"ז שלא להרבות בהם? ובפרט שלדעתו מכיון שסיפורי צדיקים מוסיפים ביר"ש ועי"ז מכיר מי שאמר והי' העולם, ה"ה בגדר תורה, והרי ספרי דברי הימים "יוצא מהם עניני מוסר ויר"ש"! וכאן לא מדובר שאפשר שיצא מהם עניני יר"ש כבסיפורים אלא שכך הוא בפועל! ש"יוצא מהם עניני מוסר", ואעפ"כ כתב שאין להרבות בהם? ולכן ע"כ שאינם בגדר תורה. רק שמותר לקרותן כיון שמוסיפים ביר"ש, אבל מכיון שאינם בגדר של תורה אין להרבות בהם. וגם במור וקציעה כתב לא לעשות קביעות - מפני ביטול תורה אף שיש ספורי ניסים לישראל (אבל בדוחק אפשר לפרש כוונתו שהוא ביטול באיכות).

ב) כמה מלקטים שהם "מעדת החסידים" כתבו בנוגע לאיסור לימוד התורה בת"ב שיש להתיר לקרות סיפורי צדיקים לאחר חצות דאין זה לימוד התורה (אבל לפני חצות אסור מפני שאסור להסיח דעת מן האבילות), ומהם בספר בנטעי גבריאל¹⁷. ומי לנו גדול מהרבי הריי"ץ נ"ע שבהיותו אבל על אמו הרבנית הצדקנית שטערנא שרה ע"ה בימי השבעה סיפר כמה סיפורים ופתגמים אודותה (וכמו שסיפר רבינו על זה בימי השבעה של הרבי הריי"ץ¹⁸).

וכן המנהג שמספרים סיפורים בימי אבילות (והרבי אז אמר שקיבל מכתב מאחד החסידים שכן המנהג), וגם בהסתלקות צדיקים שמספרים עליהם. ולכאורה אם הם בגדר תורה איך אפשר לאבל לספרם. [והרבי גם אמר בעת השבעה של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ שאין נוהגין להספיד אבל יגיד סיפור. אבל אינו ראי' ממש, כיון שהרבי (אף שנהג כמה עניני אבילות) לא הי' אבל].

ויש להוסיף על זה, שלדעת הרבה פוסקים אסור לאבל ללמד תורה לאחרים אפילו בעניני חורבן בית המקדש ודברים הרעים, וכפסק השולחן ערוך¹⁹. וכן כתב המגן אברהם בנוגע לתשעה באב²⁰, ושלכן תינוקות של בית רבן בטלים. ומכל מקום כתב שאפשר לספר להם על החורבן "דאינו אלא סיפור דברים". ונמצא שגם הסיפור על החורבן אינו לימוד התורה (ומה שהוסיף המ"א שמשבר לב התינוק, היינו שכיון שלדעתו האיסור בלימוד לתשב"ר הוא משום שמחת התינוקות ולא משום מצות

17) בין המצרים ח"ב פ"ה בסופו.

18) ימי בראשית עמוד 86. תורת מנחם תש"י עמוד 3 בהערה.

19) יו"ד סי' שפד.

20) סי' תקנד ס"ק ב.

תלמוד תורה של המלמד ושמתו²¹, לכן כתב שכאן אין חשש שהתינוק ישמח).

ג) לדעתי יש ראייה מפורשת מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות על אבות²² שכתב שהדיבור נחלק לחמשה חלקים, וחלק אחד הוא מצוה והוא "קריאת התורה ולימודה", "וחלק הרביעי והוא הנאהב" והוא "לשבח החשובים²³, ולהודות [ולהללם] מעלותיהם כדי שייטבו מנהגיהם בעיני בני אדם וילכו בדרכיהם", וכתב שם שחלק זה נקרא "דרך ארץ". והרי זה ממש בבחינת ספורי צדיקים, ומוכרח שאינו תורה ואינו החלק הראשון שנקרא מצוה, והוא רק "קדמה לתורה".

גם בשערי תשובה לרבינו יונה²⁴ כתב ש"מן המדות הנאות לשבח החכמים והצדיקים". ומדוע לא כתב יותר מזה שזהו תורה²⁵? גם בספר חסידים²⁶ כתב שאדם מגיד לבניו או לתלמידיו כך אני עושה כך היה אבי עושה כך היה רבי עושה כדי שהם יעשו כך, ולא כתב שבאומר כך על רבו הרי זה גם תורה. וכן נמצא בהרבה ספרים במעלת סיפורי צדיקים²⁷. וכן רבינו בחיי בפתיחה לפרשת וישלח כתב שהוא בכלל "יראי השם יכבד" והוא "ממדות החסידים". ולא כתב שהוא מצות לימוד התורה שאין דבר גדול מזה. גם מצאתי שכתוב בשו"ת חתם סופר²⁸, שהיא מצוה גדולה לספר בשבח הצדיקים. וחכם אחד הראה לי בספר לבנת הספיר לבנו של ר' יהודה החסיד²⁹ שכתב שמצוה גדולה לשבח החכם והצדיק ומביא שם טעמים לדבר, ולא נזכר כלל שיתר על כל זה שהוא מצות לימוד התורה.

אלא שמעלה גדולה ונפלאה בהם, שאינם שיחה בטילה כמ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות שם, וכמו שיפה שיחת עבדי אבות מתורתן של בנים. ולהעיר גם שמזה גופא משמע שמצד עצמו אינו תורה, אלא אם כן נכלל בתורה. ודוגמא לדבר זה, שיחת חולין של ת"ח שצריכה לימוד אבל אינה תורה.

(21) כמ"ש שם והוא לא כשיטת הט"ז שם.

(22) פ"א משנה י"ז.

(23) ויש גרסו: המעולים, והוא לפי התרגום שהרי נכתב בערכי. ובראשית חכמה שער הקדושה פי"א כתב הלשון "ומשבחים הצדיקים".

(24) שער ג אות רכו.

(25) וראה גם שם שער ג סימן קמז.

(26) אות תקכג.

(27) ראה בספר המאירי על יומא לח, ב.

(28) חלק ו סי' נט.

(29) דף יג.

ויש להביא עוד ראיות, ותן לחכם ויחכם עוד³⁰.



פשוטו של מקרא

כיצד נשא משה את ציפורה אחר שלוחיה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו¹ כתוב: "ויקח יתרו חותן משה את ציפורה אשת משה אחר שלוחיה".

בילקוט שמעוני² מובא על כך: "אחר שלוחיה - רבי יהושע אומר, שפטרה הימנו בגט".

ובספר מרפסין איגרי בפרשתנו הקשו, וז"ל: כיצד חזר משה ונשא את ציפורה אחר שפטרה הימנו בגט", והלא במסכת זבחים³ שנינו: "משה רבינו כהן גדול היה", וגרושה הלא אסורה אפילו לכהן הדיוט, כפי שנאמר⁴: "ואשה גרושה מאישה לא יקחו"? עכ"ל.

(א) ותירץ שם הגאון רבי משה סאקס שליט"א, מח"ס "מתנת משה", וז"ל: יתכן שמשה רבנו נעשה לכהן גדול רק לאחר הקמת המשכן, אבל לא קודם לכן, ולכן יכול היה להחזיר את גרושתו. עכ"ל.

(ב) עוד תירץ שם ידידי הגאון רבי מנחם מנדל גייגר שליט"א, מח"ס "תורה ושבת", וז"ל: הגט שנתן משה רבנו לציפורה היה על תנאי שלא יחזור ויקחנה שוב לאשה, ובמקרה שיחזור ויקחנה לאשה, הגט בטל. לכן יכל משה רבנו לחזור ולקחתה לאשה, ולא עבר בכך על איסור של מחזיר גרושתו. עכ"ל.

(30) וכ"ז הוא רק כאשר הסיפור הוא אמת. ולהעיר מברכת אהרן ע' קטו בשם הבית אהרן מקארלין, דסיפורי צדיקים הוי ספק דמי יודע אם הסיפור הוא אמת, אבל ד"ת בודאי אמת הם.

(1) שמות יח, ב.

(2) רמז רס"ח.

(3) קא, ב.

(4) ויקרא כא, ז.

ג) עוד תירץ שם הרב יחזקאל שיינפלד שליט"א, וז"ל: אומנם קודם מתן תורה קיימו האבות את כל התורה כולה, אולם, כתבו הראשונים שהיכן שנראה להם שיש צורך לעבור על מצוה מסויימת היו עוברים. ומשה רבינו סבר שבמקרה זה, רצונו של הקב"ה שיחזיר את ציפורה אשתו, ולכן חזר ונשאה. עכ"ל.

ד) עוד תירץ שם הנ"ל, וז"ל: משה רבינו לא ידע בעת ההיא שעתיד הוא להיות כהן גדול, ובפרט שקודם חטא העגל, הבכורים היו אלו שעבדו את עבודת המשכן, ומשה רבינו הרי היה הקטן במשפחתו. עכ"ל.

ה) עוד תירץ שם הרב אברהם דוד קליין שליט"א, וז"ל: ברש"י⁵ מובא, שלאחר שמשה רבינו סירב להישלח לפרעה, ואמר להקב"ה "שלח נא ביד תשלח"⁶, כלומר, ביד אהרן שאותו אתה רגיל תמיד לשלוח⁷, - נענש משה רבינו ונלקחה ממנו הכהונה וניתנה לאהרן. לכן יכל משה לחזור ולשאת את צפורה, שכן היה זה לאחר אותו מאורע, ומאז פסק משה רבינו מלהיות כהן. עכ"ל.

ו) לענ"ד י"ל בס"ד שהנה בפרשת אמור⁸ נאמר: "אמור אל הכהנים בני אהרן", ולאחר מכן מפרטת התורה את כל הציוויים המיוחדים שנאמרו לכהנים.

ומכיון שבתורה נאמר "בני אהרן", נמצא שרק מבניו של אהרן התחילו החיובים המיוחדים של הכהנים, ובכלל זה איסור נישואין עם גרושה, שכתוב שם בפרשה, ואם כן לא חל האיסור על משה רבינו. והבן.

וע"ע ב"קול אמונים", גליון פרשת יתרו תשע"ד, במאמרו של אחי הגאון רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס "חינוך הבנים כהלכתו", שהאריך בזה.

וכן ע"ע בספר "מעדני אשר-ממלכת כהנים", לידידי הגאון רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א, עוד תירוצים בזה⁹.



(5) שמות ד, יד.

(6) שם פסוק יג.

(7) רש"י שם.

(8) ויקרא כא, א.

(9) הערת המערכת: ראה בכל זה בלקו"ש חלק י"ח פרשת בלק ג' ורשימות חוברת נ'.

כיצד יכול החמור לשאת את משה ומשפחתו (גליון)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון העבר הביא הרב ג. רבינוביץ שיחי' כמה פירושים כיצד יכול החמור לשאת את משה ומשפחתו ואם גם משה רכב על חמור זה.

ולבסוף מביא מה שראה בלקוטי שיחות חלק ל"א (שמות ג') וז"ל (של כותב ההערה) "שביאר ע"פ רש"י שחמור זה היה מיוחד, והוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק והוא שעתיד להגלות מלך המשיח עליו וממילא חמור פלאי שכוה שכבר היה בן לפחות קרוב לארבע מאות שנה, אין פלא שבכוחו לשאת בדרך נס משא כבד שאינו רגיל". עכ"ל.

והנה מזה שהביא מהליקוטי שיחות שם שלפי רש"י שהיות שהחמור היה חמור פלאי ולכן הי' בכוחו לשאת בדרך נס משא כבד שאינו רגיל, נראה לכאורה שהבין שהרבי סובר שגם משה רכב על חמור זה, שאם מדובר בחמור פלאי ועל פי נס הי' יכול לשאת משה עם כל משפחתו (ובפרט שכפי שמסתבר בפשטות שנשאם יחד עם כל חפציהם).

אמנם כשמעיינים בהשיחה יראו שהרבי שולל פירוש זה, שהרי הרבי כותב שם וזלה"ק: אמנם הא גופא טעמא בעי: מדוע הוצרך משה לקחת חמור מיוחד ולהרכיב עליו את אשתו ואת שני בניו וכל חפציהם – ולא לקח די חמורים או סוס וגמל וכיו"ב" עכ"ל.

ואדרבא, הרבי כותב שם כמה פעמים שמשה לא רכב על חמור זה, וז"ל שם בהערה 12: " בשלמא אם משה עצמו הי' רוכב על חמור זה, י"ל טעמו: היות שחמור זה נועד לדברים חשובים ונעלים, שאברהם אבינו חבשו לעקידת יצחק והוא החמור שעתיד המלך המשיח להגלות עליו, לכן מתאים שגם משה (גואל ראשון) ירכב עליו בשליחות של הקב"ה לגאול את ישראל ממצרים. אבל בפסוק נאמר רק "ויקח משה את אשתו ואת בניו (בלבד) וירכיבם על החמור", וא"כ מה טעם השתמש משה בחמור המיוחד, שאותו חבש אברהם לעקידת יצחק וכו" עכלה"ק.

ונראה מכל תוכן השיחה שהרבי סובר שיחודו של חמור זה לא הי' זה שבכוחו לשאת משא כבד, ולא בא הכתוב להשמיענו זה, אלא שייחודו של חמור זה הוא מה שחבש אברהם לעקידת יצחק והוא החמור שעתיד המלך המשיח לגלות עליו.

ובאמת מפשטות הפסוק משמע שמשה לא רכב על חמור זה, וכמו שכתב הרבי בהערה הנ"ל: שנאמר רק 'ויקח משה את אשתו ואת בניו (בלבד) וירכיבם על החמור'.

ואולי אפשר להביא ראי' גם מפירוש רש"י למה שכתבתי: בפרשת קרח בד"ה לא חמור אחד מהם נשאתי (טז, טז): "לא חמורו של אחד מהם נטלתי כשהלכתי ממדין למצרים והרכבתי את אשתי ואת בני על החמור והיה לי לנטול אותו החמור משלהם לא נטלתי אלא משלי",

ואם גם משה רכב על חמור זה הי' צריך להיות הלשון ברש"י לא "והרכבתי את אשתי", אלא עם אשתי.

ועוד, אם גם משה רכב על חמור זה, בודאי הי' החמור גדול ובעל כח יותר, ואם כן מה מזה הוא אומר שלא נטל החמור שלהם – הרי החמור שלהם לא הי' מספיק לו.

ובאמת שאלה זה יכולים לשאול גם לפירוש רש"י שהי' חמור מיוחד מפני שחבשו אברהם לעקידת יצחק ושעתיד להגלות מלך המשיח עליו – שבודאי רצה משה דוקא חמור זה מפני שהוא מיוחד, לכן לא נטל חמור שלהם.

דרך אגב, ראיתי במשכיל לדוד וז"ל:

"אין הכוונה לומר שלא נטל החמור ממש משלהם בשעה שהלך דהא מילתא דפשיטא דמהיכא תיתי הרי הם וחמוריהם במצרים הוו והוא נסע ממדין ואיך אפשר לו ליקח משלהם אלא המכוון לומר דאחר כך כשהלך למצרים הי' יכול לבקש מהם שכר החמור הואיל ובשבילם הלך למצרים ולא נטל, "עכ"ל.

וצריך עיון שמפירוש רש"י לא משמע כן, שהרי הי' לו רק להוסיף רק תיבה אחת "שכר (החמור)".

ועוד צ"ע לומר שמשה רבינו שהלך בשליחות הקב"ה לגאול את ישראל, וכשבא למצרים ראה מצבם ועבודת פרך שלהם הי' אז בדעתו ליקח שכר החמור.



רש"י ד"ה וישתחו ישראל (גליון)

הג"ל

בגליון [אלף-קפ"ט] הביא הרב ש.פ. שיחי' פירוש רש"י בפרשת ויחי ד"ה וישתחו ישראל (מ"ז ל"א): "תעלא בעידיניה סגיד ליה" וגם פירוש רש"י ד"ה ויתחזק ישראל (מ"ח ב'): "אף על פי שהוא בני, מלך הוא, אחלק לו כבוד וכו'", ושאל שם "מדוע

בביקור הראשון שיעקב השתחוה לא מביא רש"י השקו"ט אע"פ שהוא בני ומ"מ מלך הוא, ובביקור שני כשיעקב רק ישב על המטה שזהו אות כבוד פחות, מקשה רש"י, ומתרץ שמלך הוא."

ומתרץ שם וז"ל: "וזה בא רש"י לתרץ שהשתחוואה היא לא מצד כבוד מלכות אלא מצד תעלא בעידניה סגיד ליה. והפירוש שמעתי מאמו"ר שי', שהשתחויה היתה בעת ההיא חלק מכל בקשה שנצרך אחד לשני. כמו שמצינו באברהם שויתתו אברהם לפני עם הארץ כשרצה לקנות מערת המכפלה. ולכן דוקא בביקור זה כשיעקב הצטרך ליוסף שישבע לו על דבר קבורתו בארץ במערת המכפלה השתחוה לו - שהיה צריך לו. וזהו פירוש תעלא בעידניה סגיד ליה", עכ"ל.

ויש להעיר, שזה שכתב לתרץ שמה שיעקב השתחוה בביקור הראשון, וזה שרש"י פירוש שם תעלא בעידניה סגיד ליה הוא חלק מכל בקשה שנצרך אחד לשני- הוא שלא כדעת הרבי בלקוטי שיחות חלק ל"ה וז"ל שם:

הרא"ם ביאר (ועד"ז כתבו כמה מפרשים), דהא ד"תעלא בעידני' סגיד ליי" לא מטעם "כבוד מלכות" הוא - "דא"כ כשבא (יוסף) לפניו מיד הי' ראוי להשתחוות" - אלא רק "מפני שהי' צריך לו", "שבקש ממנו צרכו" ("ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם") ונתרצה ונשבע לו. "ולפי זה פירוש המשל "תעלא בעידני' סגיד ליי" הוא - ד"בעידני" היינו "בעת שאתה צריך לו". ועוד זאת, שהשתחוואה זו אינה נתנית כבוד בפ"ע אלא כמ"ש הלוש ש"אין תעלא בעידני' שייך לומר אלא כשהוא . . מראה לו הכנעה כדי שיעשה בקשתו שצריך לו. "ולכאורה פירוש זה צע"ג, כמו שהקשו במפרשים, "דאי אפשר לומר . . שהשתחוה והכניע את עצמו כדי שימלא בקשתו, דהא אחר השבועה השתחוה לו ולא בשעת הבקשה". וכן - קשה לומר שיעקב השתחוה ליוסף "כדי שיעשה בקשתו" - דבפשטות (פשוט"מ) הי' יוסף נענה לבקשת יעקב גם בלי שיעקב ישתחוה לו ע"כ.

ומה שכותב הנ"ל ומביא ראי' ממה שמצינו כעין זה שאברהם השתחוה לבני חת כשרצה שימכרו לו את מערת המכפלה ג"כ שולל הרבי, וז"ל:

"וביותר קשה, שהרי השתחוואה בתוכן זה - הכנעה כלפי מי שצריכים לו . . מצינו לעיל באברהם, כשביקש מאת בני חת שימכרו לו את מערת המכפלה, כמ"ש "ויתתו לעם הארץ לבני חת . . וישתחו אברהם לפני עם הארץ", וכן מצינו ביעקב עצמו, דנוסף על הדורון ששלח אל עשו . . הנה כשפגש את עשו השתחוה לפניו ארצה ועד "שבע פעמים" . . ומ"מ, במקומות הנ"ל, לא הביא רש"י המשל ד"תעלא בעידני' סגיד ליי".

ומזה משמע, ש"תעלא בעידני' סגיד ליי" אינו כענין השתחוואות הנ"ל (דאברהם לבני חת ודיעקב לעשו) - הכנעה מפני הצורך אליו - אלא תוכן אחר יש בו.

פגישת יעקב עם יוסף (גליון)

הג"ל

בגליון האחרון הביא הרב ש. פ. ר. וז"ל בפ' ויגש מ"ז כ"ט כתיב "ויאסר יוסף מרכבתו ויעל לקראת ישראל אביו גשנה וירא אליו ויפל על צואריו ויבך על צואריו עוד". וברש"י ד"ה ויבך על צואריו עוד (בא"ד): אבל יעקב לא נפל על צוארי יוסף ולא נשקו, ואמרו רבותינו שהיה קורא את שמע?

ותירץ וז"ל ע"פ הכלל של העוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כה, א) וכאן היה יוסף עוסק במצות כיבוד אב לכן היה פטור מקריאת שמע, ולכן לא קרא את שמע באותו זמן שאביו קרא עכ"ל.

ויש להעיר שכמה מפרשי רש"י עמדו על שאלה זו: השפתי חכמים תירץ כתירוצו.

המשכיל לדוד תירץ, וז"ל: "נראה דיוסף כיון שהוצרך לצאת לדרך בבקר להזדורז לכבוד אביו קרא ק"ש לאחר עלות השחר מיד כדפסקינן בפ"ק דברכות, אבל יעקב הי' קורא בעיקר המצוה כותיקין סמוך להנץ ובאותו זמן הגיע יוסף אצלו", עכ"ל.

וז"ל הבאר היטב: ויש מתרצים שאמרו חז"ל שבאמצע פרק פוסק מפני היראה ופירושו מפני יראת אביו או רבו לכן יוסף ג"כ פסק מפני יראת אביו, אבל יעקב לא הי' רשאי להפסיק אף שיוסף הי' מלך לא הי' כן יראה כמו שאר מלך דשואלין בשלומו דמאחר שהי' אביו לא הי' יראתו עליו, והשתא אתיא שפיר שאחז"ל שקרא ק"ש דווקא ולא אמרו שהתפלל סתם דאי הוה מתפלל תפילת י"ח לא הי' מתורץ למה הוא לא פסק ויוסף פסק עכ"ל.



פגישת יעקב עם יוסף (גליון)

הרב דוד אריה שלזינגר

בגליון העבר (עמוד 215) הביא הרב ש. פ. ר. שליט"א קושיות המפרשים על פירוש רש"י אם הגיע זמן ק"ש למה לא קרא יוסף ק"ש, ועוד מי הכריח לרש"י שיעקב לא נפל על צוארי יוסף בנו.

והנה על קושיא הראשונה יש לומר בכמה דרכים פשוטים, בראשונה הרי "קיימו

האבות כל התורה כולה עד שלא ניתנה¹, אבל אינו מוכרח שגם השבטים קיימו המצות². ועוד הרי יעקב אבינו בא מן הדרך ולא היה יכול לכוין ולכן המתין עד שבא למצרים, משא"כ יוסף כבר קרא מקודם. ועוד כי יעקב אבינו לא היה יכול לקרוא עד שיראה את בנו ומיד שראהו חי קרא ק"ש, וחז"ל למדוהו ממה שאמר "אמותה הפעם" ולכן קרא כמו לפני פטירת אדם מן העולם.

ולעצם קושיא השניה אי אפשר לשאול אולי גם יעקב נפל על צווארי בנו, דא"כ היה צריך להיות כתוב וכמו אצל יוסף ובנימין, ומה שחידש לומר שאין מן הכבוד שיפול על צווארי מלך, הוא חידוש לומר כן אפילו אצל אב ובנו, וי"ל כיון שקרא שם ק"ש הרי השרה שם כמו קדושת בית הכנסת ולכן לא נשקו.



שונות

שהנקודה תתפשט

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

בספר השיחות תרצ"ו¹ מסופר אשר "פעם שאלו רו"א מדוע במודה אני יש נקודה לפני "רבה אמונתך". . . ויאמר לו אאמו"ר שכל עניינו של "רבה אמונתך" היא הנקודה. די פינטעלע, אט אין דעם שטייט אלץ. וכל הענין הוא שהנקודה תתפשט, די פינטעלע זאל פארנאנדערגיין.

. . . כעבור כמה חדשים דברו שוב ביניהם, ושאל לו הרו"א מהו ענין התפלה, נעכטען געדאווענט היינט געדאווענט . . . והשיב לו אאמו"ר, אט דאס איז אלץ די פינטעלע ווייל אין דאווענען גייט פאנאנדער די פינטעלע. פעמיים כתוב בתפלה תיבת חמלה, פעם אחת במודה אני ופעם שני' בברכת אהבת עולם, אך שם אין נקודה,

(1) ראה קידושין בסופו. יומא כח, ב.

(2) הערת המערכת: אבל ראה לקו"ש ח"ה ע' 266 שמוזה שנאמר אצל אברהם "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו" (וירא יח, יט), מובן שגם אצל יעקב הי' "יצוה את בניו", ואף בני יעקב – לפחות בהיותם בקרבת יעקב – קיימו את כל המצוות, עיי"ש ובהערות.

(1) ע' 239 [255]. מובא בתורת מנחם חלק לו ע' 117. וראה קונטרס ענינה של תורת החסידות סעיף

ווייל אין דאווענען דארף פאנאנדערגיין די פינטעלע".

ויש להעיר ולהמתיק ממה ש"בכתיבי המקובלים מבואר דקודם התפלה הנשמה באפו עדיין. אך אחר ברכו באמרו ברוך ה' כו' מתפשטת בכל הגוף".²

הוא ע"פ מ"ש בזהר חדש³ "בגין דנשמתא דבר נש בהאי עלמא, נפקת מיניה בכל ליליא ולייליא. בצפרא אתהדרא ליה, ושרייה בחוטמא דבר נש, ולא עאלת ולא אתיישבא במעוי, עד דמברך להקדוש ברוך הוא, ומצלי על דמיה, כדין מתיישבא בדוכתה.

ועל דא פתיב⁴, חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו. מאי אשר נשמה באפו. בגין דנחתא בצפרא, ואומר לה הקדוש ברוך הוא, זילי, ושרי ליה בחוטמוי, על מנת דיצלי צלותיה. אי מברך הוא כדקא יאות, תשרי בגויה. . אמר ההוא גברא, רבי, הדיא ברכה, לאו איהו אלא לאתקנא שבחא למאריהון. דאהדר לון נשמתהון, דאיתקריא בה' שמהון. וברכתא בה' תיבין, ברוך ה' המבורך כו".

וממ"ש בפרי עץ חיים⁵ "והאר"י זה"ה אמר, אפילו מי שמשכים ללמוד ולעסוק בתורה, אינו חוזר בו נשמתו, עד שיתפלל ויענה ברוך ה' המבורך לעולם ועד, חזרה אליו הנשמה. לכן יש בו ה' תיבות, נגד ה' שמות של נ"ר נח"י שיש לנשמה".⁶



תיקון טעות בדא"פ בשיחת פורים תרפ"ו

הרב יהודה הכהן שורפין

מיניאפוליס, מינסוטה

בשיחת אדמו"ר הריי"ץ מפורים תרפ"ו (שיצאה לאור זה עתה מרשימות השומעים בפעם הראשונה לקראת יום הבהיר יו"ד שבט תשפ"א) כתוב בעמוד ה': "מען דארף מאכן חדרים און לערנען, כי מי יודע מי הוא הנער שיושב שם. אט ר' יקותיאל שיצא ממנו רבינו גרשום מאור הגולה שהי' שבוי בעצמו והביאוהו

(2) דרך חיים ע' פט עיי"ש הביאור.

(3) רות דף קי ע' א-ב. מובא בכף החיים סימן נו אות ג'. עיי"ש.

(4) ישעיה ב'.

(5) שער קריאת שמע פרק א'.

(6) ועפ"ו מ"ש במאמרי אדה"ו תקס"ד עמוד קעט "ומזה הטעם אסור לאכול קודם התפלה שעדיין אין הנשמה באפו עד ברוך ה' המבורך לעולם ועד שהן ה' תיבות נגד נר"ח כו". יש לתקנו ולמחוק תיבת "אין".

לטולטיליא, והרביץ תורה במאראקא ובטולטיליא, און אזיי ווי ר' אלחנן אביו של ר' פרץ חן . . .".

בהערות המו"ל מעיר וז"ל "ר' יקותיאל שיצא ממנו רבינו גרשום מאור הגולה: בכ"מ ששם אביו של רבינו גרשום: ר' יהודה (ראה אור זרוע סימן ערה. תרצג. ועוד)".

ולכאורה נוסף על התמיה בשם של אביו (שהוא בעצמו חותם שמו בהרבה מקומות בשו"ת שלו "גרשום בר יהודה" (ולא צריכים להביא ראיות ע"ז מהאור זרוע, ואכ"מ)) התמיה גדולה יותר, שהרי לא מוזכר באיזה מקום שאביו של ר' גרשום היה בשביה וגם לא מוזכר באיזה מקום שהיתה לו איזו שייכות לאזור של מאראקא או טולטיליא (לרוב הדעות נראה שר' גרשום נולד בהעיר מץ (עיר בצפון צרפת) או במיינץ) ואף לא מוזכר שאביו היה מיוחד בהרבצת התורה (אף את"ל שבפועל היה כן) או שבנו, רבינו גרשום היה נער לומד תורתו בישיבה של אביו (רבו של ר' גרשום היה רבינו ליאון והוא רבנו יהודה הכהן ליאונטיין (הזקן))!?

ולוא דמסתפינא הייתי אומר שמי שרשם השיחה טעה במה ששמע מאדמו"ר הריי"ץ ובמקום "ר' יקותיאל" צ"ל "ר' חושיאל" (שמאוד דומה ונשמע כמו יקותיאל). ועפ"ז הכוונה היא לר' חושיאל אביו של רבינו חננאל שהיה אחד מארבעת השבויים הידועים בספר הקבלה להראב"ד, וז"ל " . . . ומכר את ר' חושיאל באפריקא בחוף הים, ומשם עלה אל מדינת אלקירואן שהיתה בימים ההם חזקה מכל מדינות ישמעאל שבארץ המערב, ושם היה ר' חושיאל לראש, ושם הוליד את רבינו חננאל בנו . . .".

ובקו זה י"ל ג"כ שהכוונה אינה לרבינו גרשום מאור הגולה אלא לרבינו חננאל ב"ר חושיאל שכל הסיפור מתאים יותר להם.

ואף שמוזכר בהשיחה "מאראקא", והעיר "אלקירואן" היא בתוניסיה של עכשיו, בזמנו של ר' חושיאל היתה מדינה אחת.

אלא שעדיין צ"ב שהרי בהשיחה מוזכר ג"כ שהביאוהו לטולטיליא ושהרביץ תורה שם. ובספר הקבלה מבואר שהאניה של ארבעת השבויים הלך מהעיר 'בארי שבאיטליה' (ולכתחילה מבבל) ולא מוזכר שהיתה לו שייכות לטולטיליא (עיר בספרד)?

והנה מצאתי בסדר הקבלה לרבינו מנחם המאירי ((והוא הפתיחה לפירושו למסכת אבות) ע' 121 בהוצאת מכון אופק) וז"ל "ואחריו היה רבינו חננאל ואביו היה מארץ ספרד ושמו ר' חושיאל ונשבה ונתגלגל הדבר שעבר לארץ אפרקה במדינת מקירואן והוליד שם רבי' חננאל הנזכר . . .".

ואף שהעיר המוציא לאור של סדר הקבלה להמאירי שנראה דכוונת המאירי

ב"ספרד" שכולל גם מדינת בבל, עדיין י"ל (אם נקבל דבריו) דעכ"פ מצינו בהשירים של ר' שמואל הנגיד שעשה לכבודו של רבינו חושיאל וגם במכתב התנחומין ששלח לרבינו חננאל אחר פטירת אביו רבינו חושיאל, שהיה לרבינו חושיאל קשר והשפעה על יהדות ספרד (ואולי הלך לשם פעם) ויל"ע עוד.



רבינו הזקן ומות הקיסר פאוול הראשון (גליון)

הרב אברהם גולדשמיד

כפר חב"ד

בגליון א'קפ"ט (כ"ד טבת תשפ"א) עוררתי את תמיהה אודות סיפורי הדברים המובאים על מותו של פאוול והקשר שלהם לרבינו הזקן נ"ע.

בהגליון שלאח"ז כתב הרב מ"מ ליישב את המובא בתורת שלום שהכוונה שם לידיעה אודות מותו של פאוול, ולא לאירוע מותו (שכאמור בהערתי, התרחש קודם לכן). על הצעה זו יש להעיר שמתיאור המעשה אודות 'אנחתו' של אדמו"ר מוהרש"ב משמע שבשעה זו התרחש מותו של פאוול, אך לאור הקושי בהתאמת התאריך ייתכן שבאמת היה ניתן לדחוק כך.

אולם, אחרי ככלות הכל, במקום אחר אצל אדמו"ר מוהריי"צ מוצאים אנו את הדברים הבאים:

"בשבת הגדול ערב פסח עבר המלך פאוועל במרכבתו ברחוב וואזנעסענסקי וכ"ק אדמו"ר עמד בחלונו וכשראוהו נוסע הסתכל בו ואמר כי סר הוד מלך ממנו ואינו אלא פאוויליק, ובלילה – ליל א' של פסח – חנקוהו"¹.

בפסקה זו כבר נכתב במפורש שאכן פאוול מת בליל א' של פסח (ולא רק שנודע הדבר וכיצא בזה), וכאמור הדברים מצריכים עיון לאור העובדה שפאוול כבר מת באור ל'-י' בניסן. וצ"ע.



(1) רשימת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, דברי ימי חיי אדמו"ר הזקן, עמ' נג הערה מב.

מענה לשאלות

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

מענה לשאלות בגליון "הערות וביאורים" פ' חיי"ש, (והתודה לאלו שהעירו קצת בזה).

על שאלה א:

באזה"ת יחיי מביא קושיא בענין מ"ש בזוהר "ואי חסרא יומא חדא חסרא לבושא חדא", שלכאורה הרי יכול הוא שיתקן כשיעשה למחר שני מצות וימלא החסרון שחיסר מצוה אחת אתמול? וכותב ע"ז הצ"צ שזוהי קושיא גדולה מאד כו'.

שאלנו, הלא לכאורה כשאדם חיסר מצות תפילין של יום אחד (וכיו"ב בשאר מצות שהם חובת היום) הוא מחסיר המצוה והלבוש של אותו יום והוא מעוות לא יוכל לתקן, ולא יועיל לו מה שלמחר יקיים המצוה שני פעמים. ואין להקשות על נפלאות תמים דעים מדוע צוה לקיים מצות בכל יום ולקיים שבת בכל שבוע כו'.

אך כל זה מפורש באזה"ת עצמו, בפ' בלק ע' תתקמח, אחרי שמקשה "אמאי לא ימלא לו הלבוש אחרי שיקיים מחר ב' מצוות": "ודוחק לומר דמיירי בביטול מ"ע התלויות בו ביום כמו ק"ש כו', דא"כ מלבד מה שחסר לו הלבוש הרי פגם ג"כ בביטול המצוה וצריך תשובה". (אזה"ת זה הובא בהערות בד"ה ואברהם זקן תשל"ח).

ועיין הלשון בתו"ח משפטים ש, ד: "הנה ידוע שהימים ניתנו לאדם במספר, כמה ימים יחיי בעוה"ז כמ"ש ימים יוצרו ולא אחד כו', וכל מספר הימים שנותנים לאדם מלמעלה הם קצובים להיות בכל יום ויום איזה תיקון לתקן ולהשלים נפשו בעבודת הברורים שלו לברר נפשו וחלקו בעולם, ולא ניתנו לו לבטלה אפילו שעה אחת ורגע אחד ממש שיהיו יתירים על השיעור ומדה ששיערו למעלה כמה שהוא צריך לתקן ולהשלים נפשו בסור מרע ועשה טוב ובאהבה ויראה כו', ולזאת אם יבטל יום א' בלי יתן לבו לתקן נפשו בתורה ומצות ואהבה ויראה ותשובה וכה"ג, נק' יום זה יומא דפגרא, לשון פגרא ומות שאין בו אור וחיות האלקי כלל וכלל, ולא נמנה בחשבון מספר הימים שנתנו לאדם לתקן נפשו כו'. וכ"ש שלא די שלא עשה תיקון לנפשו בתו"מ ואוי"ד כו' עוד זאת שפגם בנפשו. ע"כ בתו"ח (וקצת הוא מלשון התו"א בפ' משפטים).

ואפשר יש עוד לפלפל בכל זה.

שאלה ב:

באזה"ת על מארוז"ל וענינים ע' קלה: "מ"ש בתניא לשון אור וכח וחיות דשמעתי שבכוונה כפל הלשונות ובדקדוק גדול כתב כן". ובאחד המאמרים שהדפסנו פירשנו בתוך חצאי מוסגר: "דשמעתי - מכ"ק רבינו הזקן".

והקשה ע"ז ח"א, מנא הא מילתא לפרש אשר לשון הצ"צ "ושמעתי", היא מאדמו"ר הזקן?

אך הנה, א. לענ"ד אין דרך לפרש אחרת, כי הלשון "דשמעתי שבכוונה כפל הלשונות ובדקדוק גדול כתב כן", זהו רק לשון שיכול להיאמר על ידי מחבר התניא עצמו. ואילו אם גוף שני היה בא לומר זאת הוא היה מתבטא "שלשון התניא כאן מדוקדק מאד" או "בדקדוק גדול נכתב" וכיוצא בזה. אולם לשונות התייחסות כזו אל מעשה המחבר "בכוונה כפל, ובדקדוק גדול כתב" היא ברגיל כשמדובר על דברי המחבר עצמו.

ב. בדרך הרגיל באזה"ת, אדמו"ר הצ"צ מפרש את שם הספר, וכיו"ב את שם האומר ומבטן מי יצאו הדברים. ובאם יש מי מהמפרשים שמשום סיבה אין הצ"צ רגיל להביא את פירושו, הנה הוא לא יביאם גם שלא בשמו.

במקומות ספורים ממש, אפשר יימצא באזה"ת שאינו מפרש ממי שמע, כגון באזה"ת ס"פ בשלח ע' תרסד: "ואהרן וחור תמכו בידי, מזה אחד יחו"ע ומזה אחד יחו"ת, כן שמעתי בשם רז"ל [רבינו ז"ל]...". [הפירוש נמצא בס' מאמרי אדה"ז עה"ת ח"א ע' שפו, ד"ה על כן קראו].

וכן באזה"ת וישב תתצו, ב: "כך שמעתי מפי אחד ששמע איך שהשיב רבינו ז"ל למחותנו הגאון דבארדיצוב ז"ל ששאלו על ענין כי בנו בחרת".

אך בכל מקומות אלו, מדובר בפירושים שנאמרו מפי אדה"ז, ואין משנה מי האומר ומעביר את הפירוש שאמר רבינו הזקן עצמו. ואילו כאן הלא מדובר בפירוש חדש שהלשון "אור כח וחיות" שבתניא יש בזה כוונה ונכתב בדקדוק, קשה לומר שהצ"צ כותב פירוש ולא רוצה לכתוב מי האומר.

יש גם לפעמים איזה מחברים שהיה עליהם פקפוק כל שהוא, ולפעמים הצ"צ נמנע מלהזכירם כגון הספר "חמדת צבי" על התקוני זוהר. ועוד כיו"ב, ויש מחבר שהצ"צ מזכירו רק ברמז. אך שם זהו לרגל מקרה מיוחד, וקשה לומר באופן כללי שהצ"צ יזכיר פירוש של מישהו ויסתיר את שמו.

ועל כן גם אין להוציא מידי פשוטו ותומת ישרים תנחם, ש"שמעתי" כאן הוא מאדמו"ר הזקן עצמו.

דיוק בלשון אדמו"ר הצ"צ

[י"ל גם בהיכר לשונו הזוהב של הצ"צ, כי לא הוסיף כאן לפרש "שמעתי מרבינו", כרגיל במקומות אחרים בלשון קדשו (ועיין בס' החקירה נ, א: "כאשר שמעתי מרבינו ז"ל", ובדרמ"צ "וכמו ששמעתי מפיו הקדוש של מורינו ורבינו נ"ע", ועי' אוה"ת ענינים ע' קפו ועוד).

אלא כי כאן הענין הוא בלתי רגיל כ"כ שהמחבר עצמו יעיד על עצמו שכתב בדקדוק גדול, ואדה"ז אמר את זאת לא ברבים אלא רק להצ"צ, ע"ד הלשון אין מגלין אלא לצנועין. ובכגון דא עדיף להצ"צ לסתום מאשר לפרש מי האומר. אך שזה מובן מתוך הענין, כי "בכוונה כפל, ובדקדוק גדול כתב", אלו לשונות שבדרך כלל מתייחסים אל המחבר עצמו].

שאלה ג:

באוה"ת משפטים ועוד, מזכיר "כתב-יד רבינו ז"ל בענין הצללים שנפלו ע"י חטא אדה"ר". מה היא רשימה זו.

מענה: נדפס בתו"א פ' חיי"ש, ושם הוא בכותרת "לשון אדמו"ר נ"ע בעצמו".

והוא מאמר נכבד שכתב רבינו הזקן, בענין צלמי ולבושי הנפש, וקשור עם הברורים שנעשים בעוה"ז על ידי תורה ומצוות ותפילה (ונקרא בזוהר ובכתבי האריז"ל בשם "צללים", ע"פ הכתוב בשה"ש "עד שיפוח היום ונסו הצללים"), אף כי במאמר שם לא נזכר תיבת "צללים".

המאמר שייך לספר התניא

[בכלל צ"ע הלא מאמר נכבד זה שנכתב על ידי אדמו"ר הזקן בעצמו, ושייך גם לתניא, ונדפס אח"כ ב"תורה אור", לכאורה היה יכול להיכלל בביאורים של הקו"א שבתניא. כמדומה ראיתי שעמד בזה הרב א"ב פעוונער באחד הגליונות של "הערות וביאורים".

אך בפשטות, כי הקו"א ואגה"ק שבתניא סודרו ונדפסו לראשונה בשנת תקע"ד (שנה לאחרי הסתלקות רבינו הזקן), ויתכן שמאמר זה לא היה לפני הצ"צ בשנת תקע"ד, רק נמצא אח"כ ועל כן זה נדפס הרבה שנים לאחרי זה, רק בתו"א בשנת תקצ"ו.

ושני המקומות באוה"ת שכן מזכיר אדמו"ר הצ"צ כיי"ק רבינו זה בענין הצללים, בודאי שהם נכתבו בשנים מאוחרות יותר אחרי תק"צ ואילך.

ורגיל בימים ההם כי בגלל השריפות וכיו"ב הרבה דברים נאבדו ולפעמים נתפזרו במקומות אחרים, וצא ולמד משו"ע רבינו הזקן שנדפס בשנת תקע"ד אולם כמה הוספות שנמצאו אחר כך ניתוספו רק בהוצאת זיטאמיר תר"ז וכיו"ב. ועל ד"ה וארא של שנת תקנ"ד (דער פרומער וארא), כותב הצ"צ במקום אחד שהוא לא מצא את המאמר רק חלקו (בנוסח אחר), ורק כעת בדור השביעי, המאמר ד"ה וארא עם הגהותיו מגוכי"ק של רבינו הזקן מתנוסס ב"ה לתפארה בספר מאמרי אדמו"ר הזקן על פרשיות התורה.

בודאי שבכל עינים אלו יש להידרש בזה עוד ובפנימיות יותר, אבל כאן נקטנו בדרך הפשטות].



לזכות

החתן הת' נפתלי שי' מרזוב
והכלה חי' מושקא תחי' רייטפארט
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת דבורה שיחיו
רייטפארט



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. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר
ומשפחתם שיחיו
שניאורסאהן

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. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מיכאל אהרן וזוגתו מרת חנה שיחיו,
הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו,
חי' ביילא תחי'
והת' ר' יוסף יצחק שי'

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' שלמה זלמן ב"ר יונה ע"ה

גלרנטר

נפטר ער"ח אדר ה'תשע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ח ר' יונה שי'



לזכות

החתן הת' יהושע מיכאל שי' הכהן רזין

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

עב"ג למשפחת ניומאן

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



נדפס ע"י ידידיו חברי המערכת