

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

★

בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



ש"פ בהעלותך

גליון כ"ט (תקפ"ה)

יזא לאור על ידי

חלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טראי עוועניו

ד"ר תחא שנת נפלאות אראנו

שנת חצריק לביק ארסור שליט"א

שנת חמשת אלפים שבע מאות וחמישים ואחת לכריאה

עניני משיח וגאולה

- 4 משיח בונה מקדש
7 משיח בונה מקדש (גליון)

שיחות

- 11 ביאור בסיום מסי עדיות
12 הראי' למשיח מ"ויספת לך שלש ערים גו"ל

לקוטי שיחות

- 13 כהנים זריזין הן
15 השינוי בעבודת האדם בביאת המשיח
16 גדרו של משיח - השלימות בתומ"צ
17 בדין חיבור ע"י ניצוק
18 בענין דברים השייכים לתחנון

אגרות קודש

- 24 גזירת "תחום המושבי"

חסידות

- 26 העולם כדמיון - הפירוש בזה
29 אין כח חסר פועל
31 החומר דע"ז ג"ע ושפ"ד

בי"ה
עשי"ק פרשת בהעלותך את הנרות "שתהא שלהבת עולה מאל"י"
ח"י סיון
ה"י תהא שנת אראנו נפלאות

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 5 בן כוזיבא מלך המשיח
9 בגדר סימני משיח (גליון)
12 נתאו לימוח"מ - לא משום שלימות קיום המצוות.

שיחות

- 14 גילוי כח העצמות ברבו
15 אם קרבן הוי חפצא דקדושה
18 מחלוקת במציאות.

לקוטי שיחות

- 19 קרבנות נזיר אי הוה נידר ונידב
21 ב"ינ במצוות שהשכל מחייב
21 ב"ינ בלא יחל דברו
22 קרבנות לפני מ"ית אם ה"י פעולה בהחפצא
23 בענין היסח הדעת
28 הכנסת אורחים של אברהם אבינו
30 עיקר ענין הנזירות
31 עכו"ם שנדר בנזיר.

פשוטו של מקרא

- 32 פרשתנו ח, ז

רמב"ם

- 33 בגדר קדושת הכהנים
38 סיום ספרי עבודה קרבנות וטהרה

נגלה

- 39 בענין כללים - בהוראת או"ה להפרמ"ג
41 ע"א נאמן באיסורים

שונות

- 43 הערה בלקולוי"צ
44 הערות וציונים לביאוה"ז פי במדבר (גליון)
44 אמירת עם קדושך כאמור בשעת ברכת כהנים (גליון)
45 לימוד ביוהכ"פ
45 השלמה לענין תרי"ג מצות בתיקון ליל שבועות

מספר פאקסימיליא לשלוח הערות: 953-9720 (718)

עניני גאולה ומשיח

בן כוזיבא מלך המשיח

הח' צבי מרדכי אהרונוב
≈ תות"ל 770 ≈

בגליון תקפ"ד הביא הרב יששכר קלוזנר שיי שאלת אי מאניש
כיצר אמר רע"ק על בן כוזיבא שהוא מלך המשיח, הרי לא הביא
הסימנים הדרושים לכך (המובאים ברמב"ם ספיי"א מהלי מלכים),
ואי"כ אינו אפילו בחזקת משיח? ומענה כ"ק אדמו"ר שליט"א:
"דעת רע"ק בנוגע בן כוזיבא המלך - אינה סותרת משי"כ הרמב"ם
הלי מלכים ספיי"א - כי היי קס"ד דרע"ק שזוהי תחלת תקופת
הגילוי שלו".

וממשיך להביא שאלת הר"י מונדשיין שיי: "ולא זכיתי
להבין, שהרי סו"ס לדעת רע"ק היי הוא לכאוי משיח ודאי בעוד
שלא היו לו אפיי סימני חזקת משיח, וכמו"כ רק היות ונהרג
נוכחו בטעותם ולא חזרו בהם על סמך העדר הסימנים גרידא,
וצי"ב" (וכן הקשה הרב ינון שיי בגליון הנ"ל).

הרב קלוזנר מנסה ליישב קושיית הרב מונדשיין, בכך שמבאר
שרע"ק ראה בבן כוזיבא תחלת "בחזקת משיח" בלבד, ולגבי בחזקת
משיח אין צורך שישלים הסימנים, אלא מספיק שאנו רואים אותם
מתעסק בעשייתם (כגון שכופה כל ישראל אף בטרם הצליח בזה,
וכן נלחם מלחמות היי אף בטרם נצח), ואת זה באמת עשה בן
כוזיבא (וראה לקמן שנביא כמה מקורות לזה), ולק"מ.

אמנם באמת אין דבריו נכונים, כי הוא הבין כוונת כ"ק
אד"ש דרע"ק חשב שבן כוזיבא הוא בתחילת ההתגלות של "בחזקת
משיח" (וכנראה נגרר אחר דעת הרב הילביץ שיי בספרו "חקרי
זמנים" ח"ב עמי תקעב, ראה שם), וזה אינו נכון:

א. מפורש בדברי כ"ק אד"ש במק"א שרע"ק דימה שבן כוזיבא
הוא מלך המשיח ולא רק "בחזקת משיח" (ראה "דבר מלכות" ס"ג
העי 69), ואי"כ אין לפרש כוונת כ"ק אד"ש (בהתשובה הנ"ל)
לתחילת ההתגלות ד"בחזקת משיח".

ב. לדבריו - מנין לקח הרמב"ם ש"משיח בודאי" אינו צריך לעשות אותות ומופתים, הרי זה שלא שאלו מבן כוזיבא אות ומופת הוא רק רא"י ע"ז ש"בחזקת משיח" א"צ לעשות אות ומופת, אך מנין להרמב"ם שגם "משיח בודאי" א"צ לעשות אות ומופת (והרמב"ם לא חילק בזה, אלא כתב בסתם שא"צ לעשות אות ומופת, עוד בטרם נכנס להחלוקה שבין משיח בודאי לחזקת משיח)?

ג. לפי חידושו שלגבי סימני "בחזקת משיח" מספיק שמתעסק בפעולות הנדרשות אף בטרם השלימם, מהו החילוק המהותי (לפי תשובת כ"ק אד"ש הנ"ל) בין "תחילת הגילוי" דמשיח ל"המשך הגילוי" שלו, דממני"פ, אם רע"ק ראה שכן כוזיבא מתעסק בפעולות הנדרשות, הרי זה עצמו כבר מספיק לומר עליו "בחזקת משיח" ואין זה נחשב ל"תחילת הגילוי" בלבד, ואם לא ראה רע"ק בו הסימנים הדרושים, האיך יכל לומר עליו אפי' "תחילת הגילוי", דהאם נוכל להכריז על כן אחד שהוא משיח ללא כל בסיס ויסוד ובטרם הביא כל סימן לכך?

ואם רע"ק קבע זאת ע"פ ראות עיניו גרידא, או ע"פ רוח הקודש וכד', שוב נפלה ראייתו של הרמב"ם שהמשיח א"צ לעשות אות ומופת, כי התם נקבע זה ללא סימן כלל, או ע"פ רוח"ק, אבל להלכה הרי פסק הרמב"ם שבעינן כו"כ סימנים, וא"כ מהכ"ת שלא נצטרך גם הסימן דאותות ומופתים!.

ד. וגם יש לדקדק קצת, באם השאלה היתה רק על "בחזקת משיח", מדוע לא תירץ כ"ק אד"ש בפשיטות, דבאמת רע"ק מצא בבן כוזיבא סימני "בחזקת משיח" (ראה להלן), וא"צ לחדש ולחלק בין "תחילת הגילוי ל"המשך הגילוי"?

והנראה לומר בכוונת כ"ק אד"ש, דבאמת ישנם שלושה שלבים: שלב ראשוני של "בחזקת משיח"; שלב אמצעי בו יצא מגדר "חזקת משיח" ונהי' מוכן ועומד להיות "מלך המשיח" בוודאות; ושלב סופי בו השלים כל התנאים הדרושים ואכן התברר לנו שהוא הוא גואל ישראל האמיתי, שזה נקרא "בודאי משיח".

ובהכרח שישנם שלושה שלבים, ראשית, כאמור, אם רע"ק הבין שכן כוזיבא וודאי משיח, והרמב"ם הלא הוכיח ממנו שא"צ לדרוש מהמשיח אות ומופת, א"כ נוכיח גם אנו שא"צ שמש"ח יבנה המקדש כו' (דזה ברור שכן כוזיבא לא עשה כן), ואיך פסק הרמב"ם

שצריך תנאים אלו? ולאידך גם אין לומר שחשב שהוא בחזקת משיח בלבד, כי (כאמור בשאלה הבי' דלעיל) אי"כ נפלה ראיית הרמב"ם שמשיח וודאי אי"צ לעשות אות ומופת.

ושנית, אם נאמר שכ"ז שלא השלים כל התנאים עדיין לא נחשב ל"משיח בודאי", היי להרמב"ם לכלול "אם עשה והצליח, ובנה מקדש במקומו" כחלק והמשך ל"בחזקת משיח", שהרי גם בעת בנייתו את המקדש עדיין נחשב הוא "בחזקת משיח" ולא למשיח וודאי (להבנה זו), ורק אח"כ להוסיף דאם "קיבץ נדחי ישראל - הרי זה משיח בודאי", כי רק תנאי זה הוא המברר לנו שאכן הוא המשיח בודאי. ועכ"ל, דלאחרי שגומר תנאיי "בחזקת משיח" נחשב הוא כבר לבי"חזקת משיח", ושאר התנאים הנוספים כולם הם חלק מ"משיח בודאי", רק דכל זמן שלא גמר כל התנאים עדיין אי"א לפסוק **בוודאות** שאכן הוא המשיח בודאי, אבל זה ברור שכעת נכלל הוא בגדר "בודאי משיח". ולכאוי החסברה בזה היא השלב הממוצע כאמור, וראה לקמן].

והביאור בזה, דתנאיי "משיח בודאי" הם מערכת תהליכים מתמשכת, שהרי בנין המקדש אינו ברגעא חדא, וכן לקיבוץ כל הגלויות נדרש משך זמן כו', אך כבר בראשית שרשרת תהליכים זו ניתן לומר שהוא הוא המיועד ועומד להיות מלך המשיח, דכיון שראינו שיצא מגדר "בחזקת משיח", כנראה שהוא יהי המשיח האמיתי, וכבר מעתה ניתן להחזיקו בגדר זה. ונכון אמנם שבכדי לקבוע **בוודאות** שאכן הוא המשיח בודאי נדרש להמתין עד להשלמת כל התנאים, אבל באמת עוד בטרם החל בעשיית תנאים אלו, באם כבר יצא מגדר "בחזקת משיח", כבר **מניחים** אנו שהוא יהא מלך המשיח (והיינו, דכ"ז שלא גמר התנאים, יכול שיעדר תנאי אחד ואז יתברר למפרע שמעולם לא היי מלך המשיח ו"לא העמידו הקב"ה אלא לנסות בו את הרבים" כלשון הרמב"ם פ"א ח"ד (בדפוסים שלא שלטה הצנזורה), ולאחרי השלמת כל התנאים יש לנו בירור גמור ללא עירעור].

ומענה כ"ק אד"ש הוא, שרע"ק החזיק את בן כוזיבא כפי שהוא בשלב האמצעי הממוצע בין "בחזקת משיח" ל"בוודאי משיח", דרע"ק ראה שבו כוזיבא השלים סימני "בחזקת משיח", דהיי "מלך" (כדברי הרמב"ם בהלי' תעניות פ"ה הי"ג "והיי להם מלך גדול ודימו כל ישראל .. שהוא מלך המשיח, ונפל בידי הרומאים כו", וראה לקו"ש ח"ח עמ' 361), "מבית דוד" (ואם כי לא

ידוע לנו מן המקורות על מוצאו מבית דוד, כנראה סבר הרמב"ם שהי מבית דוד (ואפשר שהיו לו מקורות מדוייקים על כך), וראה בספרו הנ"ל של הרב הילביץ עמ' תקעא שמדייק בלשון הירושלמי תענית פ"ד ה"ה במענה ר' יוחנן לרע"ק "ועדיין בן דוד לא בא", כאילו רע"ק סבור שבן כוזיבא הוא "בן דוד", "הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה", וכן כפה "כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" (כפי שמביא הרב קלוזנר מהתוספתא בשבת פט"ז ה"ו ד"הרבה מלו בימי בן כוזיבא" וכן מובא בירושלמי שם פ"ט ה"ב וביבמות עח, א ובירושלמי שם פ"ח ה"א ובכ"מ, וראה בפ"י קה"ע בירושלמי שם ובפ"י מנחת ביכורים על התוספתא, ועוד מביא הרב הנכבד מאגרת בן כוזיבא בענין קיום המצוות ד' מינים ותרומ' כו'. וראה ב"חקרי זמנים" שם הע' 474 מכריז אגרות שנמצאו בחפירות מערות מימי בר כוכבא, בהם רואים שבן כוזיבא דאג לקיום המצוות בחיילותיו, והיינו, דאע"פ שלא מצאנו שכפה כל ישראל, מ"מ ברור שכפה חלק מעם ישראל לקיים המצוות, וזה לכאוי מספיק, וע"י מקורות לזה בדברי הרב קלוזנר שם, ונלחם "מלחמות ה"י" (כמפורסם), וראה כמה מקורות לזה בדברי הרב קלוזנר שם וראה בדבר פעולתו בהריגת מלך רומי בספר הקבלה לראב"ד, נדפס ב"סדר החכמים וקורות הימים" ה"יא עמ' 55 ולהעיר מדבריו שם", ונקבצו אל כוזיבא ואל בניו עם רב מאד מישראל ששבו מכל מקומותיהם", עיי"ש ובעמ' 198 ובח"ב עמ' 66. ומכל זה הבין רע"ק שבן כוזיבא הוא "בחזקת משיח" וכבר גמר שלב זה, וחשב שכעת מתחיל השלב בו יתברר לנו באופן ברור אם הוא מלך המשיח אם לאו, ושלב זה הוא חלק משלב ה"יבוודאי משיח", אך כאמור, מעולם לא קבע באופן החלטי שאכן הוא הוא המשיח, כי הלא ראה שעדיין לא בנה המקדש וכו'. וזה פירוש "תחילת הגילוי שלו" בדברי כ"ק אד"ש.

ולפי ביאורינו זה אפשר לבאר עוד, דהנה בלקו"ש ח"ח עמ' 362 מעיר כ"ק אד"ש על לשון הרמב"ם "ובנה המקדש במקומו" ד"י"ל דג"ז מהענינים שיודיעו ש"ודאי משיח הוא" - שיכון מקום המקדש", והקשה הרב הילביץ בספרו הנ"ל עמ' תקיד "ולכאורה כיצד דבר קביעת המקום של בית המקדש יודיע על ודאותו, שהרי עדיין אין להוכיח קביעת מקומו על פי הוכחה שתודיע את ודאות ההוכחה"? (ראה מ"ש ליישב בזה).

ולדברינו הנ"ל אולי י"ל, דכיון שראינו שמשיח זה יצא מכלל "בחזקת משיח", מניחים אנו שהוא יהא מלך המשיח וכל דבריו אמת, וכשפוסק לנו על מקום המקדש מקבלים אנו את קביעתו כוודאית, דיסוד הבירור שלנו הוא וודאות היותו "בחזקת משיח" והנחתינו שיהא "בוודאי משיח", וא"כ אף שאין לנו בירור נוסף שאכן זהו מקום המקדש, מ"מ כיון שרואים אנו שאדם זה הולך בשרשרת התנאים הדרושה, עצם הוראתו על מקום המקדש מהווה סימן על השלמתו שלב נוסף בשרשרת התנאים, דאמיתות הקביעה מושתת על הכרתנו בו כמיועד להיות משיח, וכעת ראינו שאכן קבע את מקום המקדש (אף שלא ידוע לנו אם אכן זהו באמת המקום המדוייק), ונדע לנו שאכן תושלם שרשרת התנאים הדרושה, ועצ"ע.



בגדר סימני משיח (גליון)

הרב נחמי' טייכמן
 ≈ תושב השכונה ≈

ביחס למה שכתב הרב נ.ד. בנושא חזקת משיח בדברי הרמב"ם הלי מלכים פי"א ה"ד: "ואם יעמוד מלך מבית דוד . . . ויכוף כל ישראל לילך בה . . . וילחום מלחמות ה' הרי זה בחזקת משיח". ויסוד דבריו שבכלל הכתרת מלך יש שני יסודות: א) העמידה המעניקה לו המלכות בעיקרון בלבד. ב) התגלמות המלוכה שבא באמצעות השימוש במלכותו שהוא "מלחמות ה'" וכל מלך שנעדר אצלו מרכיב המלחמות, חסר אצלו במימוש המלכות. ולפי הרמב"ם, הרי כדי ליצור חזקת משיח צריכין למימוש המלכות ע"י מלחמה.

מתוך דבריו עולה ש"מלחמות ה'" משמע מלחמה כפשוטו חמוש בכלי נשק וכרוכה בסכנת נפשות. אולם הנחת יסוד זה נדמה נדמה לי שבטעות יסודו, כי הרי אפשר לפרש שמלחמת ה' אינו כפשוטו, והכוונה ב"מלחמת ה'" היא העיסוק במדיניות חוץ, שזה היה התפקיד הבסיסי אצל כל מלך, וחלק בלתי נפרד של כל מלחמה כפי שיבואר להלן.

ברם טרם שאבאר, לפענ"ד, הגדרת המלחמה, יש לבאר הביטוי הרמבמ"י הסתום "מלחמות ה'" - לאיזו מלחמה הוא מתכוון? בש"ס

מצויים שלשה כינויים למלחמות: א) חובה (מלחמת עמלק וכדומה). ב) חובה (מלחמת כיבוש הארץ ועזרת ישראל מיד צר). ג) רשות (מלחמת המלך לפרסס שמעו וגבורתו) הרמב"ם מצמצם הכינויים לשנים בלבד - מלחמת מצוה ומלחמת רשות. ואין הרמב"ם מגדיר כלל מהי "מלחמת ה'":

אולם אין התשובה לכך צריך לפנינו. "מלחמות ה'" לפי הרמב"ם אין הכוונה לסוג מלחמה אלא ביטוי כולל הוא לכל מלחמה באשר היא. והפירוש ב"מלחמות ה'" - מלחמה שהיא לשם שמים ולא הבדל באופי המלחמה. וראה שם ספ"ד "ובכל יהי מעשיו לשם שמים ותהי מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת. . . ולהלחם "מלחמות ה'" הרי ש"מלחמות ה'" הוא כינוי כולל לכל מלחמה שיהי לשם שמים. וראה עוד שם ספ"ז (אגב, יש לראות שם מאיפה שאב הרמב"ם הביטוי - מלחמות ה'): "וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד - מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגעהו רעה. . . שנאמר כי עשה יעשה ה' לאדונו בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם". הלכה זו מסיימת פרק שלם המבאר דיני עורכי מלחמה אימתי מותר לחזור מעורכי המלחמה. ומבדיל, בין מלחמת מצוה - שאפילו חתן מחופתו חייב להצטרף לעורכי המלחמה - לעומת מלחמת רשות שלא משתתף. ועל הנשארים בחזית המלחמה מסיים הרמב"ם: "מלחמת ה' אדוני נלחם".

הוה אומר, שהגדרת "מלחמת ה'" - הכוונה לכל מלחמה. והסיבה, שהולם לה הכינוי "מלחמות ה'", כי המלחמה היא "לקדש את השם".

ומכיון שכך, שאין כוונת "מלחמת ה'" מלחמת מצוה, כגון מלחמת עמלק וכדומה הרי אפשר שלמלחמה מובן אחר לגמרי, כפי שיבואר. המעיין ברמב"ם בהלכות מלכים פרק ששי ייווכח שלפי ההלכה (ואין הדבר כן לכל הראשונים) כל מלחמה מורכבת משני שלבים: הראשונה, התהליך של התפייסות וקריאת שלום. והשלב הב', במקרה שלא התפשרו ולא נכנעו מרצונם הטוב, פותחים במלחמת דמים "והורגין כל הזכרין הגדולים" וכולי. כלומר, השם מלחמה חל על התהליך הדו-כיווני מתד השתדלות לשלום ומאידך הקרב. ופשיטא שמלך שמצליח לפעול על אויבו שייכנעו לו בלי להרים יד, כי אם באמצעות מאמציו ושידוליו הריהו מלך שלחם מלחמות ה'.

תירה מזו, מלך שמצליח לעמוד על תוקף דעתו ולהשיג מטרתיו ויעדיו בלי שיזדקק למלחמה אלא בדרך מחוכמת ונבונה. דהיינו, שמנהל מדיניות החוץ בלי שיגיעו על סף מלחמה וכי לא יקרא מלך הלוחם מלחמת ה'!

צא ולמד, ממלכות שלמה שהיתה בסימן המנוחה השלימה ומעולם לא הגיעו המצב לכך שיזדקקו למלחמות, בכל זאת, ברור הדברים ששלמה המלך היה מלך שלחם **מלחמת ה'** במימד הכי גדול ורחב. וראה מלכים א-ה פכ"ו "והשם נתן חכמה לשלמה כאשר דבר לו ויהי שלום בין חירם ובין שלמה ויכרתו ברית שניהם". דהיינו שבמלכות שלמה המלחמה היתה באמצעות חכמתו. ועל ידי זה "ויכרתו ברית שניהם" שהוא הוא מתפקידי המלוכה.

במלים אחרות, זה שמלכות חייב להתבטא במלחמות ה', ו"שאינו ממליכין מלך תחילה אלא לעלות משפט **ומלחמה"** (שם ספ"ה) משמעו, מדיניות החוץ, הטיפול בענייני כלל ישראל ביחסיהם עם שכניהם וקביעת עמדות בנוגע ממשלות אחרות, ברם הדרכים כיצד הבעיות נפתרות, ושלפעמים כורח המציאות מחייב מלחמה ממש, הוא חלק מתפקיד המלך - "ללחום מלחמות ה'", אבל מובן מאליהו שיותר טוב, לאי שיעור, אם לעולם אין הדברים מגיעים לידי כך.

אותו הדבר כלפי מלך המשיח שאין הכוונה שבכל מקרה משיח צריך להתערב במלחמות וקרבות המסכנים חיי אדם, אלא יכול להיות שהמלחמות ה' יתנהלו כל כולם בדרכי נועם ובדרכי שלום בצורה המדינית בלבד, ולעולם לא ייגרר למלחמה אכזרית ומסוכנת.

וקל וחומר הוא, אם שלמה הצליח לכרות בריתו עם שכניו תוך ניצול חכמתו הגדולה, משיח שיהי' חכם יותר משלמה, וודאי שדרכו תהי' שלווה ונינוחה, ובמיוחד לאור השיחות הרבות בשנה האחרונה של "אראנו נפלאות", שמצב העולם מכשיר את הקרקע ובלי שפיכות דמים מרובה.

ובכן כאשר קם אדם מסויים שכל כולו אומר משיחיות: הוגה בתורה וכו', ויכוף כל ישראל ללכת כו', ומתערב בכל הבעיות המדיניות האקטואליות, ומוסר את נפשו עבור זה, ולוחם ללא חת

מלחמות ה' בשל שלימות ארץ ישראל וכל שטחיה ואדמותיה - "הרי זה בחזקת משיח".

והנפלעני"ד כתבתי. והחלכה למעשה בענינים עמוקים הללו היא לגדולי הדור, אבל תורה היא וללמוד אני צריך.



נתאו לימוה"מ - לא משום שלימות קיום המצוות

הרב יוסף יצחק קלמנסון
 ≈ ראש ישיבה דישיבה גדולה ניו הייזען ≈

בהמשך למה שהקשיתי למה לא כתב הרמב"ם בטעם דנתאו בני"י וכו' לימוה"מ שהוא משום דאז יהי שלימות המצוות. ובהערה כתבתי ליישב דהוא משום דהרמב"ם מיירי גם לגבי הזמן דביהמ"ק הי' קיים, דאז הי' שלימות כל המצוות.

אכן שוב ראיתי בלקו"ש חכ"ז ע' 249 דביאר שם דהגדר דביאת המשיח הוא שאז יהי קיום המצוות בתכלית השלימות וכדמתבאר מדברי הרמב"ם ברפ"א דהל' מלכים, וכתב שם "יובן בפשטות, שהשלימות שתהי' בימוה"מ היא שלימות נעלית יותר גם מאותה השלימות שהי' בזמן שביהמ"ק הי' קיים, כולל גם אותם הזמנים שלא היו מלכויות שהצירו לישראל ושלא הניחו לישראל לעסוק בתומ"צ כהוגן (כמו בימי שלמה) - מכיון שדוקא בימוה"מ יהי' "והסירותי את לב האבן מבשרכם" יעווי"ש.

ולפי"ז נסתר מה שרצינו ליישב דמשו"ה לא הזכיר הרמב"ם דנתאו וכו' משום שלימות קיום התומ"צ, כיון דמיירי גם בזמן שביהמ"ק הי' קיים, דלפי המבואר בדברי כ"ק אדמו"ר שליט"א הרי תהי' בימוה"מ שלימות נעלית יותר בקיום התומ"צ גם לגבי הזמן דביהמ"ק הי' קיים, ולפי"ז הרי שוב צ"ב, מ"ט לא הזכיר הרמב"ם בהא דנתאו וכו' דהוא משום שלימות קיום המצוות, שיחי' בזמן דימוה"מ, וצ"ע.

והנראה לומר בזה, ע"פ מה שיש לדקדק בדברי הרמב"ם בהל' תשובה שם, דבהל' א' שם המכוון לבאר דתכלית העילוי הוא קיום התומ"צ עצמן, והיעודים הגשמיים הוא להסיר המונע מאתנו, כדי

שנוכל לעסוק בתומ"צ כהוגן. דכתב שם קיום המצות ולימוד התורה ביחד יעוי"ש.

אכן בהל' ב' שם כשממשיך ומפני זה נתאוו וכו' מדגיש ענין התורה בעיקר. דכתב "וירבו בחכמה וכו'". לפי שבאותן הימים תרבה הדעה" וכו', וכן בהל' מלכים שם הזכיר רק ענין התורה דכתב "לא נתאוו וכו' אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה וכו', ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים. וכו'". וצ"ב דאמאי לא כלל הרמב"ם בזה ג"כ ענין קיום המצות, דיוכלו לקיים המצות כהוגן בלי מונע וכו' וצ"ע.

ונראה לומר בזה ע"פ המתבאר מדברי הרמב"ם בהל' מלכים שם בהל' ה' דכתב "ובאותו הזמן לא יהי שם לא רעב וכו' שהטובה תהי מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהי ישראל חכמים גדולים וכו'. דמתבאר מדברי הרמב"ם דבאותו הזמן לא יהי עסק כל העולם רק לדעת ה' וכו'. והיינו דכל הענינים יהי כן, לימוד התורה, דלא יצטרכו לעסוק בעניני פרנסה וכו' דכל המעדנים יהיו מצויין כעפר [ומלאכתן יהא נעשה ע"י האומות ד"ועמדו זרים ורעו צאנכס" וגו'] ולפי"ז נראה דכל ישראל יהיו אז בדרגת "תורתו אומנתו", וכן מבואר בלקו"ש חכ"ז ע' 237 יעוי"ש באריכות.

ולפי"ז י"ל דמשי"ה לא הזכיר הרמב"ם ענין המצוות בזה, דבדרגת תורתו אומנתו הוי עיקר ענין לימוד התורה, דממצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים הרי הוא פטור. וגם המצות שא"א לעשותן ע"י אחרים דחייב לקיימן. הנה זהו ג"כ משום מ"ע דלימוד תורתו, דתכלית חכמה תשובה ומעייט, ואם לא נקיימן נמצא שלמד שלא לעשות והוי זה חסרון בלימוד תורתו וכמבואר בלקו"ש חט"ו ע' 139 ע"פ דיוק דברי אדה"ז בזה יעוי"ש. והיינו דבמי שתורתו אומנתו הוי עיקר ענינו לימוד התורה, וקיום המצות אצלו הוי ג"כ דין מצד לימוד התורה, וכנ"ל.

וי"ל דמשי"ה לא הזכיר הרמב"ם ענין המצות בטעמא דנתאוו וכו', דעיקר מה דמשמיענו הוא דנתאוו להגיע לתכלית העילוי בלימוד התורה דרגת תורתו אומנתו, דבזה הוי עיקר הי"עסק" [ע"י בלקו"ש שם ע' 240 בהמוסגר ביאור דיוק הלשון בהרמב"ם

ולא יהי "עסק" כל העולם וכו' בלימוד התורה, וקיום המצות נכלל במילא בזה משום מ"ע דלימוד התורה וכנ"ל. ולכן לא הזכיר בזה הרמב"ם קיום המצות בפירוש וכמ"ל.

[וי"ל בזה עוד דהרמב"ם דייק לכתוב "התאו"י דהוא ענין של תאוה. דבניי וכו' התאו לימוה"מ להגיע לדרגת תורתו זומנתו. ולכן לא הזכיר הענין דשלימות קיום התומ"צ, דמצד זה נריך לחכות לימוה"מ, דהוי חיוב דנכלל ביסוד האמונה דביאת זמשיח, משא"כ להענין דיגיעו לדרגת תורתו זומנתו וכו' אין חיוב לחכות, אלא דהוי בגדר תאוה דנתאו לזה כל ישראל וחכמיהם וכו'].



ש י ח ו ת

גילוי כח העצמות ברבו

הת' יצחק לעווענטאל
 ~ תלמיד בישיבה ~

בשיחת ש"פ אמור ש.ז. סעיף ח' וזל"ק: - כולל - דורך המסתכל בפני הרב במאור פניו (חכמת אדם תאיר פניו), וואס דאס גיט צו אין הבנת הלימוד [כמאחז"ל אמר רבי האי דמחדדנא מחבראי דחזיתני לרי מאיר מאחורי, ואילו חזיתני מקמי הוה מחדדנא טפי, דכתיב והיו עיניך רואות את מורידך] - ווערט ער א כלי צו גילוי אלקות בעולם, כולל גילוי כח הפועל בנפעל באופן של רא"י (חכמה), אין נאכמער - דער גילוי פון כח העצמות אין יש הנברא, וואס "הוא לבדו בכתו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט כו"י (כמבואר באגה"ק בספר תניא קדישא), עכ"ל.

והנה בקונטרס ב' אייר ש.ז. בסי' ז' כתוב וזל"ק: והכח דהנשמה לברר ולזכך את הגוף והנה"ב עצמם ולעשות אותם כלים לאלקות, הוא מפני שעצמות אוא"ס (שבו מושרשת הנשמה) אינו מוגדר בשום גדר שלכן, גם הגוף ונה"ב שמצד ענינם (מצד הגדר

שלחם) אינם כלים לאלקות, הרי ע"י גילוי כח העצמות, נעשים הם כלים לאלקות. עכ"ל.

ו"י"ל (בדא"פ) דבפרטיות הרי גילוי כח העצמות הוא ברבי, נשמה-כללית.

ולחעיר מלקוי"ש חלק ב' עמוד 510 וזלה"ק: במילא איז דאך ביי א חסיד ער מיט דעם רביין מיט דעם אויבערשטערן איין זאך. - איך האב ניט געזען עס זאל זיך אזוי ריידן מפורש אין חסידות, נאר עס איז א הרגש, במילא ווער עס וויל מרגיש זיין זאל מרגיש זיין און ווער ניט, וויל איך מיט אים ניט שפארען, יהי לו אשר לו. - במילא איז דאך ניט שיך צו פרעגען א קושיא וועגען א ממוצע וויבאלד אז דאס איז עצומי"ה אליין, ווי ער האט זיך אריינגעשטעלט אין א גוף לכן יכול לעשות כלי לגילוי אלקות בעולם.



אם קרבן הוי חפצא דקדושה

הת' עקיבא גרשון וגנר

≈ הות"ל 770 ≈

בהתוועדות (א) דש"ק פרי נשא ש.ז. דובר בענין מה דמצינו כדאשר רצה א"י"א להשביע את אליעזר בנקיטת חפץ אי"ל שים נא ידך תחת יריכי. ושאל כ"ק אדמו"ר שליט"א ע"ז לכי גם הקרבנות שהקריבו האבות קודם מ"ת היו חפצא דקדושה כי [אף שלא נצטוו עליהם] תוכן ההקרבה הוא שמקריבים בהמה וכיו"ב להקב"ה, ומסתבר בפשטות שנעשה חפצא דקדושה וא"כ למה הוצרך לומר שים נא ידך תחת יריכי, וכו'.

ולכי י"ל יתירה מזו - שגם אפר הקרבן נעשה חפצא דקדושה וכדמצינו גבי יצחק שאפרו צבור ומונח ע"ג המזבח תמיד וכו'.

ו"י"ל יתירה מזו, דגם יד השוחט בעת השחיטה נעשה חפצא דקדושה. ואף ששחיטה כשרה בזר, והיינו שאין השחיטה בגדר עבודה מ"מ י"ל עכ"פ שיד העושה שאר עבודות שע"ג מזבח הוא

חפצא דקדושה כ"ו עכתודה"ק.

והנה בענין מה דהמילה דאברהם ה"י בגדר חפצא דקדושה, ע"י בלקו"ש ח"א ע"י 40 דהטעם הוא "וואס מען מאכט די גשמי קדוש און די קדושה איז ניט נאר בשעת המצוה נאר זי פארבלייבט און אויף שפעטער" וכ"ה בחי"ג פרי' לך לך ס"ב ובח"ה ע"י 79 וע"י 89 ובחט"ז ע"י 213, והיינו דנעשה חפצא דמצוה ע"י דהקדושה חודר בהגשמי ונמצא בה גם לאח"כ. ורק דלזה צריך נתינת כח ע"י ציווי.

והנה לכו בקרבן אין המצוה פועל שינוי בהגשמי, וא"כ איך ייעשה חפצא דמצוה? והנה לכו ה"י אפ"ל דעכ"פ באפר הקרבן הרי"ז חפץ גשמי שנפעל בה שינוי ע"י המצוה, אמנם יל"ע אם גם בזה שייך הגדר דחפצא דמצוה, מכיון דבהשקפה ראשונה ה"י מסתבר לומר בענין האפר ע"פ מה דמצינו דהנקברים אפרם אסור וכל הנשרפים אפרם מותר (וע"ע בזה בסי' בית האוצר ערך אפר [כלל רב]) דהיינו משום דבנשרפים נעשה מצותו דעפ"ז ה"י סברא לומר עפ"ז בענין אפר הקרבן, וא"כ אם נימא דהוי חפצא דמצוה משום דהמצוה פעלה שינוי בהחפץ, צ"ל משום דהמצוה הוא השריפה (ואז יצא דע"י המצוה נפעל שינוי בהחפצא), אבל א"כ הרי ג"כ נעשה מצותו ויש סברא לומר דאז אין הקדושה על האפר.

אולם באמת יותר נראה דאם חל קדושה על האפר אינו תלוי בהסברא דנעשה מצותו אי לאו, משום דהסברא דנעשה מצותו הוא כשהאיסור והמצוה דשריפה חדא הם ובמילא כשנעשה מצותו שוב אזלה להאיסור בדרך ממילא, משא"כ בקרבן אף דמצותו בשריפה, מ"מ הוי זה רק פרט במצות וקדושת הקרבן, ולא דהוי ענין אחד לגמרי, ובמילא שייך שגם לאחרי מצות השרפה ישאר עצם יסוד קדושת הקרבן וק"ל.

וע"ע בצ"פ כללי התומ"צ ערך אפר הקדש שמביא הך דפסחים (כו:) דאפר הקדש אף אם נשרף האפר קדוש, ובמע"ש מבואר ברמב"ם פ"ג הי"א דכשנסרח פקע ממנו הקדושה (וע"י במכתבי תורה מכו' כ"ה דרוצה לדייק דהוי דוקא במע"ש), ומבאר שם דכל ענין שהוא בכח האדם גדרה הוא שמתחדש בכל רגע מציאותה מחדש, והקדש ומע"ש הם בכח האדם לבטל דישנים בשאילה ולכן גדרם שמתחדשים תמיד והוו בכל רגע מציאות חדשה ולכן בהקדש האפר

קדוש לפי שהקדש חל על אפר או עפר משא"כ במע"ש שנסרח כיון דאינו חל ע"ז, ועי"ז אפי"ל דהאפר הוה בגדר חפצא דמצוה ממש כמו מילה (ורק דלא הוה עי"ז ציווי).

והנה עי' ברא"ש פרק שבועת הדיינים סי"א בהא דמשביעין בנקי"ח דתקי"ח להטיל אימה לכן נותנין לו סי"ת או חפץ של מצוה בזרועו, ועי' בשו"ע חו"מ סי' פ"ז סט"ו דחפץ זה צריך שיהי' סי"ת, וברמ"א שם מביא מהרי"ו (שלמד מדברי הרא"ש הנ"ל) דסי"ת לאו דוקא אלא הי"ה שאר ספרים שיש בהם שמות (אבל עי' בערוה"ש שם סט"ז דמבאר דכוונתו רק לני"ך הכתובה על הקלף, ודלא כדנקטו בשאר נוי"כ) ועי' בסמ"ע שם סק"מ שכ' דמוכח דסב"ל להרי"ו דשאר ספרים עדיפי מתפלין (דמבואר בגמ' שבועות (לח:)) שם דרק תי"ח משביעין לכתחלה בתפלין אבל שאר העם בסי"ת דוקא, אבל עי' בשי"ך וטי"ז שם שהקשו על דבריו דהרי מצינו בכ"ד דתפלין חמירי משאר ספרים וספרים אין להם דמיון לקדושת תפלין, ועי"ש בשי"ך שנשאר בקושיא.

אך הנה בהחילוק בין תפלין לסי"ת לכי אפי"ל בבי' אופנים (דלכי תרווייהו איתנהו) והיינו דעצם קדושת התפלין קל משל סי"ת (וי"ל דעצם הקדושה הוא מה שבעיקר נוגע להחלכות דאין מוכרין זה בשביל זה וכו' וצ"ע), וכן יש הקדושה מצד **תוכן** המצוה דגם בזה קל תפלין משל סי"ת (ועי"ך המנהג לעמוד בשעת הקריה"ת דעשה"ד וכנו"ב, מצד התוכן ולא מצד עצם הקדושה, ויל"ע בהה"ל דאיזה מותר להניח עי"ג האחרת וכו'), אשר בהא דמשביעין בסי"ת דוקא ולא בתפלין, אפי"ל באי' מבי' אופנים אלו.

ואולי ניתן לומר דבזה פליגי בי' התירוצים בריש פרק שבועת הדיינים בתד"ה האי דיינא, שהקי' אמאי השביע אברהם את אליעזר במילה ותי' משום דתי"ח לכתחלה בתפלין, אי"נ כיון דעדיין לא נצטוו יותר הוי כספר תורה לגבייהו.

ולכי אפי"ל דאם מה דצריך סי"ת דוקא הוא (בעיקר) מצד עצם הקדושה דסי"ת, אז פשיטא דמילה ליתא קדושה זו, ואי"כ צ"ל דמה דאברהם השביע את אליעזר במילה הוא משום הדין דתי"ח לכתחלה במילה, אולם אם הקדושה דסי"ת דוקא הוא מצד **התוכן** שלה אז אי"צ לתי' זה, דכיון דאז לא נצטוו יותר, הרי במילא שגם בהתוכן דמצות מילה (שרק בה נצטוו) יש בה אותה תוכן (דכה"ת כולה) וקי"ל ועצ"ע.

ועכ"פ יליע אם אפ"ל בנוגע לענינו דאף דתפלין רק בדיעבד מ"מ שאר ספרים שיש בהם שמות הם גם לכתחלה, (דכיון דשניהם הם חפצא דמצוה לכו) אף דבעצם הקדושה אין בקדושת הספרים דמיון לקדושת התפלין מ"מ בנוגע לתוכן הקדושה (דאולי אפ"ל דזהו העיקר בנוגע לאימת והפחדת הנשבע) דומים יותר לס"ת, ועי"ל ועצ"ע.

והנה לכו אפ"ל דזהו עיקר הסברא בקרבן, דכיון דכל **תוכן** הקרבן הוא שמקריבים בחמה וכיו"ב להקב"ה, ועד"ז ביד השוחט או יד העושה שאר העבודות, שמצד תוכנה הרי זה אמיתית הענין דחפצא דקדושה ומצוה וק"ל.

(ויל"ע אי שייך לומר דיש שני אופנים בחפצא דמצוה גופא דיש חפצא דמצוה מצ"ע מצד החפצא, ויש חפצא דמצוה (שנעשה כן) מצד תוכנה, ועי"ל בכ"ז).

והנה במה דמחלק בין יד השוחט ליד העושה שאר העבודות אף קודם מ"ת, להעיר ג"כ מצ"פ עה"ת לפר' וירא שמבאר עה"פ ויערוך את העצים, דכיון שלכמה דעות הי' אברהם כה"ג ואונן פסול לעבודה הי' פסול לכל העבודות שלאחרי השחיטה אלא שלרש"י אם התחיל גומר, אבל שחיטה לאו עבודה לכו ע"י השחיטה לא הי' יכול לגמור לכו ערך את העצים דהוי עבודה, עכ"ד ע"ש.



מחלוקת במציאות

הרב דוד געלבשטיין
 ~ ירושלים ת"ו ~

בהדרן על הרמב"ם (י' שבט תשמ"ו, נדפס בקונטרס 'דבר מלכות' יב, עמ' 21-22) מקשה: "כיצד יתכן פלוגתא אם אליהו יבוא "קודם מלחמת גוג ומגוג" או "קודם ביאת המשיח" - הרי זה היפך הכלל שלא תתכן **פלוגתא במציאות**?! וכמקור לכלל זה נרשם שם בהע" 15: ראה שד"ח מערכת כללים כלל קסד (צ"ל: אות מ"ם כלל קסד).

ודבר זה צ"ע, כי המעיין בשד"ח שם יראה שכל עיקרו של כלל זה לא נאמר אלא במחלוקת על העבר, ומילתא בטעמא: "דאיכא לברורי" - המציאות ניתנת לבירור ואין מקום למחלוקת. אך בדברים שעברו ואינם ניתנים לבירור ודאי שמצינו מחלוקות אין מספר, החל מהמחלוקת מתי נברא העולם, כל המחלוקות בקשר למעשי האבות, יציאת מצרים וכו' בגדי כהונה וכו' וכ"ש מחלוקות בקשר לעתיד - הגאולה העתידה, זמנה, שמו של משיח וכו'. ועפ"י לכאורה צ"ב מאי שנא המחלוקת בקשר לביאת אליהו בבי"א לשאר המחלוקות דפליגי במציאות.



ל ק ו ט י ש י ח ו ת

קרבנות נזיר אי הוה נידר ונידב

הרב אברהם יצחק כרוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

בלקו"ש פ' נשא (סעי' אי) שקו"ט בגדר "קרבנות נזיר" אם הם בכלל נדרים ונדבות שבכלל הנדר דקבלת נזירות איכא גם קבלה על הקרבן, או שקרבנות נזיר אינם שייכים להנדר אלא הם חיוב הבא מאליו כתוצאה מהנזירות, ובהערה 8 מביא לשון הרמב"ם ה' שחיטה פ"ב ה"כ: "אבל השוחט לשם עולת נזיר .. שעיקר הנזירות נדר מן הנדרים" ומפרש דאין כוונתו שהעולה עצמה היא בכלל הנדר אלא [כמ"ש רש"י ותוס'] דבא לו מעיקרא ע"י נדר, והקרבנות עצמם הם חובה, ומוסיף דלדעת הרמב"ם גם חטאת ואשם דנזיר נקי דבר הבא בנדר ונדבה - ראה רמב"ם ה' נדרים פ"א ה"י, עיי"ש.

ויש להעיר במ"ש הרמב"ם ה' חגיגה פ"א ה"י וז"ל: מותר להקריב בחולו של מועד נדרים ונדבות, שנאמר אלה תעשו להי' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבותיכם, מכלל שקרבין ברגל, לעולותיכם כמו עולת מצורע ועולת יולדת, ולמנחותיכם להביא מנחת חוטא ומנחת קנאות, ולשלמיכם לרבות שלמי נזיר, הכל קריבין במועד ואין קריבין ביו"ט עכ"ל, ובגמ' תמורה יד, ב, מבואר דאי שלמי נזיר נידר ונידב הוא ילפינן להו מקרא

ד"נדריכם ונדבותיכם" וקרא ד"ולשלמיכם" לרבות שלמי פסח, אבל אי חובות נינהו אתי "ולשלמיכם" לרבות שלמי נזיר, הרי מבואר בזה דסב"ל להרמב"ם דשלמי נזיר הם חובות ולא נידר ונידב, ולכן לא מצי ללמד מנדריכם ונדבותיכם.

ומ"ש בה' שחיטה דשחט לשם עולת נזיר שחיטתו פסולה שעיקר הנזירות נדר מן הנדרים, כוונתו משום דלשחיטה נוגע גזירת הרואים, דמיחזי לאינשי שמקריב קרבנות נזיר בחוץ, דאף דלפועל ה"ה עליו חובה מ"מ כיון שהוא יכול לעשות שיחול עליו חיוב זה במילא שייד למגזר שמא יאמרו שנדר נזירות ע"ע בצנעה, וחייבתו תורה בקרבנות נזיר ועכשיו הוא שוחטן בחוץ, ולכן פסלו חכמים שחיטה זו, ואפ"ל דזהו דיוק לשון הרמב"ם "שעיקר הנזירות" ולא כתב ש"הנזירות", היינו דהקבלה הוא מצד נדר, אבל עצם החיוב הוא בגדר חובה, ולכאורה זהו כוונת ההערה.

אלא דלפ"ז לכאורה אין לחלק בין הקרבנות וגם בחטאת צ"ל כן, דממ"נ אם דיינינן בגוף הקרבן הלא גם עולה הוא חובה, ומ"מ גזרינן, אלא דמכיון דעיקר חלות החיוב בא על ידי נדר, אי"כ גם בחטאת כו' נימא כן, הנה באמת בטור יו"ד שם כתב "לשם קרבן נזיר", סתם, וכן בש"ך שם סק"ב, וכ"כ בס' האשכול ח"ג ה' שחיטת חולין סו"ס"י י"ד דה"ה לחטאת נזיר.

ואפ"ל בזה כמ"ש בס' לב אריה חולין מא"ב, וז"ל: לכאורה הו"ל למנקט רבותא טפי חטאת נזיר, דהרי אף חטאת מקרי נידר ונידב וכ"כ התבואות שור בהדיא (יו"ד סי' ה"י ס"ק י"ח עיי"ש שפירש ג"כ כנ"ל דמיחזי כנידר ונידב כיון שהעיקר נדבה היא), ואפ"ל דלרבותא נקט עולת נזיר דהא קיימ"ל החטאת בכל מקום קודמת לעולה, אי"כ ס"ד דמידע ידיע דמשקר, דאם היי כוונתו לקרבן נזיר הו"ל להקריב קרבן החטאת קודם, קמ"ל דאפילו הכי חיישינן ומכ"ש בחטאת דאיכא למימר דיקריב באמת העולה אח"כ עכ"ל, ואי"כ אפ"ל עדי"ז בכוונת הרמב"ם דנקט עולה וה"ה לחטאת ואשם, וזהו ג"כ כמ"ש בה' נדרים כנ"ל.

אבל עיי באור שמח ה' שחיטה שם לבאר כוונת הרמב"ם שעיקר הנזירות נדר מן הנדרים כו' דכוונתו דלכאורה מדוע בחטאת נזיר אם שחטו לשם חטאת נזיר כשר אימור נדר בצניעה, ולכן מפרש הרמב"ם דבאמת אינו נזיר שהרי לא החזיק עצמו לנזיר, רק

דעולה בעצמותה היא מדברים הנדרים ונדבים, רק שלילדת היא חובה, ולכן בנוזר שעצם הנזירות בא בנדר וכל אדם יכול לקבל עליו נזירות, לכן לא נפיק זה מכלל כל הקרבנות עולות שהם נדרים ונדבים, אבל חטאת דבעצמותו אינו בא בנדר ובנדבה רק חובה, ואם הנזיר מביאו הוא לחובת נזירותו אשר קיבל עליו בנדר על עצמו בזה לא נכנס בין הזבחים הנדרים ולא פסלוהו חכמים לשחיטתו, עכ"ד. נמצא שבאמת מחלק בין עולה לחטאת ואשם ושלמים כו' ולא כהנ"ל.

≈ ≈ ≈

ב"נ במצוות שהשכל מחייבן

במ"ש בסעי' ג' מהחזקוני כו' שב"נ מחוייבים לשמור מצוות אלו שהן "מכח סברת הדעת" עיי"ש ובהערה 37, יש להוסיף שכי"כ גם הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פ"ז: "ובארו חכמים ע"ה בכל מקום שהמשפט מחוייב בהכרח בחקו יתעלה, והוא שיגמול העובר על מה שיעשה ממעשה הכבוד והיושר ואעפ"י שלא צווה בו ע"י נביא, ושיעניש על כל מעשה רע שיעשהו האיש ואעפ"י שלא הוזהר ממנו ע"י נביא אחר שהוא דבר שהשכל מזהיר ממנו" וכ"כ בסי' חסידים סי' קנ"ג שכל מי שהוא יכול להבין אעפ"י שלא נצטוה נענש, וכ"כ בפרשת דרכים זוטא דרך האתרים אות ח' עיי"ש, ולפ"י יש מקום לבאר מ"ש בסי' הרוקח סי' שס"ו דב"נ מחוייב במעקה, והקשו באחרונים דמנ"י כן, ולפי כל הנ"ל יש לבאר דכיון שהשכל מחייב כן במילא ה"ה מצווה ע"ז. וראה גם בסי' אוהל רבקה ע' קנ"ז ששקו"ט בארוכה בנוגע לב"נ לפני מ"ת מי ה"י המצווה להם הז' מצוות כיון שכתב הרמב"ם במו"נ (ח"ב פל"ט) דלפני משה רבינו לא ה"י אחד שאמר שהי' שלחו לצוות. להם לעשות כך וכך כו' עיי"ש ומביא בארוכה מכמה מקומות לבאר עפ"י הנ"ל דכיון שהשכל מחייב לעשות כן ה"ה מחוייבים בהם מצד עצמם עיי"ש.

≈ ≈ ≈

ב"נ בלא יחל דברו

חנה לפי הביאור שבהשיחה דב"נ מחוייב לקיים נדרו מצד חסברא כו', יש להעיר בהמבואר ביבמות מח,ב, מפני מה גרים

בזה"ז מעונין ויסורין באים עליהם כו' אחרים אומרים מפני ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה, וכתב בח"י היעב"ץ שם: ותימה היכן מצינו שבי"נ מוזהרים לקבל תרי"ג מצוות? וני"ל דה"פ ששהו משעה שהסכימו וקבלו עליהם בדעתם בלב שלם להכנס תחת כנפי השכינה דהוה כקבלה בפה כדקיימ"ל לענין צדקה וכו', על אותו שיהוי ואיחור נענשים כו' אבל על עיכובם קודם שעלה בדעתם להתגיייר בודאי אין מקום לעונש עכתו"ד, ויש לבאר עפ"י הני"ל דה"ז כמו נדר, וחל החיוב עליהם לקיים נדרם מכח סברת הדעת, וראה גם בסי' תורת זרעים פאה פ"ה מ"א, ושיטה מקובצת על מסכת ערכין בקונטרס אחרון סי' ה"י.

ובנוגע לשבועה קודם מ"ת ע"י גם באבני נזר ה"ל שבועות סי' ש"ו אות י"ז שתירץ כהמבואר בהשיחה, וע"י בסי' הזכרון להר"י הוטנר סי' ס"א מ"ש בזה, אלא דשם כתב דזהו רק בשבועה **שנשבע לאחר**, דבזה יש סברא מכרעת לקיים, ואילו בהשיחה משמע דזהו גם בנדר שנדר לעצמו כמו נזירות וכו', וע"י בסי' מדבר קדמות להחיד"א מערכת י' אות נ"ה בשמי קדם כתב דבי"נ מצווה על שבועה משום דהוה בכלל דינין, וכ"כ בחמדת ישראל דף פ"ח.

≈ ≈ ≈

קרבתות לפני מ"ת אם ה"י פעולה בהחפצא

בהמבואר בשיחות ש"פ נשא בהערה 50 ובשז"ה"ג בנגע לקרבתות דלפני מ"ת דכיון שכל ענין הקרבן הוא **שמשנתה מציאותו** להיות עולה לה', מסתבר לומר שגם בקרבתות שלפני מ"ת ישנו הגדר דחפצא דקדושה עיי"ש.

לכאורה צ"ב הרי בכל מקום מבואר דזה תלוי בציווי ה' דרק ע"י ציווי ה' שייך לפעול שינוי בהחפצא, וראה לקו"ש חט"ז פ' יתרו בארוכה ובכ"מ, אי"כ למה ישתנה קרבן שהאדם מקריב מצד עצמו דבזה יש בכחו לשנות החפצא? ואולי אפ"ל עפ"י מ"ש בלקו"ש ח"כ פ' מקץ (ב) בנוגע לשמירת שבת של יוסף דכיון שכל ענינו ה' לפעול בעולם עצמו לכן גם שמירת שבת שלו פעל בהחפצא דשבת אף שה"י לפני מ"ת עיי"ש, ואולי יש לבאר עדי"ז בקרבן שמתבטא בזה מאד שלוקח דבר גשמי ומוסרו לה', וכמבואר גם בלקו"ש חכ"ז פ' ויקרא (ב) דבזה שאני קרבן משאר מצוות שאינו רק בהגברא אלא בחפצא שמוסרו לה' עיי"ש, לכן רק בזה

ה"י גם לפני מ"ית פעולה בהחפצא עצמה, ואכתי צ"ב. (וראה לקו"ש חט"ו ע"י 206 הערה 46 שמבאר דענין הקדושה נאמר גם לפני מ"ית בנוגע למקום המקדש כ"ו ומבאר די"ל שאי"ז ענין דקביעות קדושה בהמקום גופא אלא רק דרך מעבר בלבד).

ובנוגע לקרבן נח לכאורה ה"י אפ"ל דכיון שצוה הקב"ה לנח (נח ז, ב) "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה וגו'" ופרש"י "כדי שיקריב מהם קרבן בצאתו" (וכ"ה בפירש"י שם ח, כ) אי"כ יש לומר שקרבן זה ה"י מצד הצי"ו ובמילא ה"י זה יכול לפעול בהחפצא ולכן וירח ה' את ריח הניחח וגו'.

אבל ע"י לקו"ש ח"י"ב ע"י 26 בהערה 35 שכתב בזה דקרבן נח לא ה"י מצד הצי"ו אלא שבעיקר ה"י זה היתר נטילת נשמה דבהמה בשביל קרבן עי"ש. וע"י גם בס' ברכת שמעון פ"י נח שם שביאר בארוכה דקרבן נח לא ה"י מצד הצי"ו אלא הוא מעצמו השכיל להבין שכן רצון ה' ואדרבה דוקא עי"ז ה"י תיקון לדור המבול עי"ש.



בענין היסח הדעת

הת' אליהו נתן הכהן סילבערבערג
~ תלמיד בישיבה ~

בלקו"ש ח"י"ד (שיחה ב' לפי האזינו) מביא כ"ק אדמו"ר שליט"א משי"כ בשו"ע בנוגע לדיני היסח הדעת לגבי ברכת התורה וז"ל: אם הוא אדם שרגיל ללמוד ואף כשיוצא להתעסק בפרנסתו ממחר לעשות צרכיו כ"ו כדי לחזור ללמוד, עסק זה אינו חשוב הפסק כ"ו, כיון שבשעה שהוא מתעסק בו דעתו על לימודו. וה"ה למרחץ כ"ו, שבעודו במרחץ ובה"כ אינו מסיח דעתו מללמוד אח"כ כ"ו וכן אם ישן כ"ו שינת עראי אינה חשובה הפסק אבל ישן שינת קבע חשובה הפסק. ע"כ.

ומקשה עי"ז ממה שפסק אדה"ז בחל' תפילין, שבאם חלץ תפיליו וחלץ לביה"כ אזי - אפ"י באם ה"י דעתו על התפילין כל הזמן - צריך לברך עוה"פ כשמניח התפילין "כיון שבעת ההיא לא ה"י

יכול להניח תפילין. ולכאוי צ"ע דגם בנוגע לברה"ת הא אין יכול ללמוד בשעה שהוא בביה"כ ולמה אינה חשובה הפסק שם?

וראה שם שמאריך בתירוץ הקושיא, ותוכן התירוץ בקיצור הוא: שבנדון שחלץ תפיליו וכוי אזי צריך להיות דעתו עליהן, ולכן זה שא"א להניחן (בביה"כ) נחשב כהפסק. משא"כ גבי ברה"ת - מכיון שהרי האדם יש לו שייכות בכל הזמן להמצוה - שמחוייב בו בכל זמן - לכן אין צריך שדעתו יהי על המצוה, רק שבאם עשה היסח הדעת גמור (כמו שינת קבע) אזי הוי הפסק, אבל היסח הדעת שכזה - שאין יכול ללמוד (- בביה"כ) אינו חשוב היסח הדעת לענין ברה"ת. עכת"ד.

וממוצא דבריו מובן לכאוי שיש שני אופני "היסח הדעת": א) כשיש צורך בה"דעת" ולכן הרי "היסח הדעת" רק פעולה שלילי - שאין שם דעת, ולכן נפסק. ב) כשאין צורך בדעת מיוחד, ובזה הרי היסח הדעת צ"ל פעולה חיובית - שמפסיק ומפריד בין שני דברים. ולכן הרי ההיסח הדעת שצ"ל באופן השני צ"ל חזק יותר מההיסח הדעת שבאופן האי' (ולכן הפסק כזה "שאינו יכול להניחן עכשו"י" הי"ה הפסק רק גבי תפילין ולא גבי ברה"ת) וד"ל.

[ולחעיר, שלכאוי מצינו כעין שני אופנים אלו - בהיסח הדעת - בפלוגתת אמוראים בגדר היסח הדעת גבי שמירת קדשים: בגמי' פסחים (לד, א) נחלקו ר"י ור"ל בגדר הפסול דהמסיח דעתו מלשמור תרומה וקדשים, "ר"י אמר פסול טומאה הוא" - משום חשש שמא בזמן שהסיח דעתו נגעה בהם טומאה, ואינו יודע מזה (רש"י). ולפיכך באם יבוא אליהו ויאמר שלא נגעה בהם טומאה באותו הזמן שומעים לו ולא נפסלו. "ור"ל אמר פסול הגוף הוא" ומעלה היא בקדשים שנפסלים בכך ושם פסול הוא לעצמו (- רש"י). ואפי' אם יבוא אליהו כוי אין שומעים לו.

וני"ל שמחולקים בגדר ההפסק דהיסח הדעת (בקדשים), באם הוי הפסק חיובי או שלילי (כני"ל), דבאם נאמר שכל הפסול, הוא משום חשש טומאה, מובן שאין בהפסול דהיסח הדעת שום ענין חיובי - שמפסיק ופוסל, רק שכיון שלא הי' דעתו עליו לכן אפשר כוי (ושלכן באם נתברר לנו שבעת היסח דעתו לא קרה דבר, אין שם פסול כלל). משא"כ לר"ל הרי היסח הדעת פסול חיובי - שמפסיק ופוסל התרומה, ולא שע"י היסח דעתו הי' אפשר כוי - כבשיטת ר"י].

ויש להסביר עוד מהו החילוק בין ההיסח הדעת דאינו יכול להניחן (בביה"כ), והיסח הדעת היגמורי - שינת קבע וכדו', ובהקדים:

בהל' בהמ"ז כתב אדה"ז (סי' ק"צ ס"א): אחר שסיים בהמ"ז צריך לברך בפה"ג על הכוס של בהמ"ז אפי' אם כבר בירך על היין שבתוך הסעודה, שכל מה שאוכל ושותה אחר בהמ"ז סעודה אחרת היא, לפי שבהמ"ז הוא סילוק והיסח הדעת למה שלפניה, וגם א"א לשתות ולאכול בעודו מברך וכו'. ע"כ. חזינן מהכא דההיסח הדעת דבהמ"ז יש בו שני ענינים: מפני שהוא גמר וסילוק הסעודה; ומפני שא"א לאכול ולשתות בעודו מברך.

וראה מש"כ אדה"ז בשלחנו (סרע"א ס"יא) "אם קידש על הכוס צריך לברך המוציא על פת שיאכל אחר הקידוש, הואיל ובשעת אמירת הקידוש א"א לו לטעום כלום, שא"א לו לאכול ולדבר כאחד". ובהמשך הסעיף מאריך לחלק בין דין זה להדין דהמתפלל בתוך סעודתו אין צריך לחזור ולברך, אע"פ ששם ג"כ הא "א"א לו לאכול ולדבר כאחד", ונקודת הביאור הוא: שגבי המתפלל באמצע סעודתו הרי אין זה כאלו נגמרה סעודתו, ורק שיש עליו חיוב להתפלל - ולכן לאחר תפלתו "חוזר לקביעותו הראשונה", משא"כ גבי קידוש שאסור לו לטעום כלום "ונעשה כאלו נגמרה כבר סעודתו, לכך חשובה אמירת הקידוש הפסק כיון שבשעת אמירתו לא הי' יכול לאכול כלום".

ומבואר מזה, שההיסח הדעת "דא"א לאכול בשעת כו"י" (ע"ד ההיסח הדעת דא"א להניחן בביה"כ, וא"א ללמוד בביה"כ וכו'), נחשב כהפסק רק כשהוא באופן שנגמר הסעודה על ידו. וכמש"כ גבי ההפסק דבהמ"ז: "לפי שבהמ"ז הוא סילוק והיסח הדעת למה שלפניה, וגם א"א לשתות כו"י" - שזה שא"א לשתות הוא רק הפסק באם הוא באופן דסילוק וגמר הסעודה, וכנ"ל.

וצלה"ב:

א) באם בהמ"ז הוה "גמר וסילוק הסעודה", א"כ מה ניתוסף (בהפסק) בזה שא"א לאכול בשעת שמברך, ולמה צריכים לזה להפסיק כו' הא נגמר ונפסק סעודתו ע"י בהמ"ז. וכמו הסיח דעתו מלאכול עוד שנחשב הפסק גמור (ראה פרטי הדינים בארוכה בסקע"ח), אע"פ שאפשר לו לאכול. וק"ל.

ב) מש"כ שההיסח הדעת ד"א"א לאכול כו"י הוא רק כשמייירי בגמר וסילוק הסעודה, לכאוי טעון הסבר, דמהו ענין הפסק כזה, דודאי אין זה - שא"א לאכול - ענין של גמר וסילוק, דא"כ אפי' בהמתפלל בתוך סעודתו יהי זה הפסק. ולאידך אין לומר שעצם הענין שא"א לאכול הוה הפסק, דה"א צריך ג"כ להיות במקום הפסק וגמר כו'. וצ"ע.

והנראה לומר בביאור כ"ז [עי"פ המבואר בהשיחה הנ"ל]: שיש שני אופנים בהיסח הדעת - שלילי; וחיובי. ובנדון שמדובר בשני דברים נפרדים ורק שמקשרים אותם ע"י כונה ודעת, אזי הרי היסח הדעת רק ענין שלילי - דכיון שאין לו הדעת והכונה לחבר שני הענינים בד"מ נפסק. אבל בנדון שמדובר בענין א', רק שמפרידים אותו ע"י היסח הדעת, אזי הרי פעולת ההיסח הדעת הוא באופן חיובי - להפסיק ולהפריד.

וזהו ההפרש בין ב' הענינים בבהמ"ז: זה דהוי גמר והפסק מהסעודה כו', הרי פעולת היסח הדעת כזו באופן חיובי - להפסיק ולגמור סעודתו. משא"כ ענין השני - שא"א לאכול - הרי היסח הדעת כזו אינו מראה על גמר והפסק שלא איזה דבר [וכמובן, דבזה שא"א לעשות איזה דבר למשך זמן קטן, אינו מראה שנגמר עשייתו הקודם], אלא שפעולתו הוא לשלול ההמשך והחיבור של שני ענינים נפרדים (- שמכיון שעכשיו א"א לו להמשיך בהדבר שבר נגמר, לכן מסברא אין לומר שהדבר נמשך גם עכשיו - משא"כ כשהדבר הראשון מעולם לא נגמר וכנ"ל).

ולפי"ז מבואר מה שגבי בהמ"ז כתב שני הפרטים: גמר וסילוק הסעודה; ושאי"א לו לאכול אז. דזה שהוא גמר וסילוק הסעודה מפסיק אכילתו הראשון - ובאם יאכל אח"כ יהי נחשב כאכילה שני, אבל מ"מ עדיין אפשר לחבר שני אכילות נפרדות ע"י דעת וכדו' [עי"ד הדעת המחבר שני הנחות של תפילין, כמבואר בהשיחה], ולזה מועיל הפרט השני - שא"א לו לאכול בשעת בהמ"ז - שא"א לקשר ולחבר שני האכילות.

ומבואר נמי מש"כ (בסרע"א) שההפסק דא"א לו לאכול כו' הוא רק בדבר שהוא גם סילוק וגמר כו', דלפי הנ"ל מובן דכל ההפסק דא"א לו לאכול כו' הוא רק לשלול החיבור דשני ענינים נפרדים, אבל באם מדובר בענין א' אינו מועיל, וכנ"ל.

וזהו משייכ שההפסק זה - דא"א לו לאכול - מועיל רק כשדבר הראשון נפסק (ולכן נעשים שני ענינים נפרדים), וזהו ע"י ההיסח הדעת דגמר וסילוק כני"ל.

ולפי"ז יש להסביר בטוב טעם משייכ בהשיחה בהפרש בין היסח הדעת בתפילין לברה"ת, דגבי תפילין שהמדובר הוא בשני ענינים נפרדים שרוצה לחברם ע"י דעתו, אזי מועיל ההיסח דעת דא"א לו להניחם כני"ל, משא"כ גבי ברה"ת וכמבואר בהשיחה.

ב. עפכ"ז היי נראה לבאר עוד דבר התמוה לכאוי בענין היסח הדעת:

בהגש"פ מביא כ"ק אדמו"ר שליט"א משייכ אדה"ז (שו"ע סתע"ד) בהטעם שמברכין על כאו"א של הדי' כוסות בפ"ע: לפי שדי' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכאו"א הוא חירות ומצוה בפ"ע, ולפיכך אינן מצטרפין זע"ז להפטר בברכה אחת וכו'. עכלה"ק.

וראה בט"ז (סי' תע"ד) שמפרש סברא זו באו"א קצת: דכיון דכאו"א הוי מצוה בפ"ע לכן הוי כאלו התנה ששותה רק א' עכשיו, ולכן הוי היסח הדעת. וראה גם בערוך השולחן שדחה דברי הט"ז וכתב עוד סברא בזה. אבל אדה"ז אינו מזכיר כלל משייכ הט"ז והערוך השולחן, וממשייכ מובן שעצם הענין דהוה כאו"א מצוה בפ"ע הוי הפסק לגבי הברכות, וצ"ב.

גם צ"ב: דהנה בדיון זה (באם מברכים על כל כוס וכוס בפ"ע), נחלקו הראשונים - ראה בארוכה בהר"ן על פי ערבי פסחים - ושיטת הר"ז הלוי (שם) הוא שאין מברכים על. כאו"א בפ"ע מכיון שאפשר לשתות בשעת אמירת ההגדה [ומה שדחה הר"ן דבריו אינו בנוגע לכל הכוסות עיי"ש]. וא"כ צ"ע לכאוי בדברי אדה"ז, דהא אפילו באם נאמר שמכיון שהוי כאו"א מצוה בפ"ע לכן הר"ז הפסק כבחמ"ז, מ"מ הא אפשר לשתות ביניהם, וא"א אפשר לחברם ע"י דעת [וכמשייכ אדה"ז גבי ההפסק דבהמ"ז שצריכים ב' הפרטים בכדי להפסיק וכמבואר לעיל].

ולפי הנ"ל י"ל בביאור הלכה זו: זה שהיסח הדעת מפסיק בסעודה (לדעת אדה"ז עכ"פ) אין הפ"י שנפסק דעתו כו', אלא שנפסק ונגמר הסעודה האי' ונעשית כשתי אכילות נפרדות. ולפי"ז

מובן דבאם האכילות הרי הם נפרדות בעצם אין צורך להיסח הדעת בכלל, וזהו מש"כ שכיון שכאוי"א ה"ה מצוה בפ"ע לכן "אינן מצטרפין זע"ז להפטר בברכה אחת וכו'", והיינו מפני שנפרדות הן.

וזה שאפשר לשתות בין הכוסות, הרי ביארנו בנוגע להפסק זה של "אי"א לאכול" (או להניח וכדו'), שבא לשלול החיבור של שני ענינים, ושלכן גבי בהמ"ז באם ה"י אפשר לאכול בשעת ברכה אזי - אע"פ שע"ז נעשית סילוק וגמר לסעודתו הראשון, מ"מ מכיון שבשעת ההפסק (הסילוק והגמר), עדיין יכול להמשיך לאכול אז ע"ז מבטל ההפסק כו' ונעשים שתי האכילות מחוברים וכנ"ל.

משא"כ בנדון דד' כוסות שמופסקים בעצם ענינם וחיובם - ולא שהוא עושה איזה הפסק וסילוק בין כוס לכוס (וכנ"ל בדברי אדח"ז - ולא כמש"כ הט"ז), אז אין יכול לבטל ההפסק ע"י האפשריות לשתות - דהא הוא אינו עושה ההפסק שיהי לו הכח לבטלו ולחבר הכוסות.

ויש להאריך בכ"ז.

"והעיקר" הוא ביאת והתגלות משיח צדקינו תיכף ומיד ממש נאו וכבר בא ב"היסח הדעת" כמבואר בארוכה בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א במשך שנת הפ"ט אודות קאפיטל הידעו דשנה ההיא שבה כתוב "מצאתי דוד עבדי", שמש"ח בא במציאה "היסח הדעת".



הכנסת אורחים של אברהם אבינו

הת' עמנואל ארי' חיים טובנבלט
 ≈ תות"ל 770 ≈

בהתוועדות ש"פ לך תשמ"ח ש.ז. סעי' ז שואל הרבי, וזלה"ק: "בהתחלת פרשת וירא מסופר אודות מדת הכנסת אורחים של אברהם אבינו כמבואר בפרש"י על הפסוק "והוא יושב פתח האוהל" לראות אם יש עובר ושב ויכניסם בביתו "כחוס היום" "הוציא ה' חמה מנרתיקה שלא להטריח באורחים ולפי שראהו מצטער שלא היו

אורחים באים הביא המלאכים עליו בדמות אנשים" ואברהם הכניסם לביתו והאכילם וכו'.

ותמוה כיון שמדובר אודות מלאכים שלא היו זקוקים להכנסת אורחים - ולא היו צריכים לאכול כי אם נראו כמו שאכלו (עיין פרש"י בראשית פי' וירא יח, ת) ד"ה ויאכלו נראו כמו שאכלו מכאן שלא ישנה אדם מן המנהג) נמצא שאברהם לא קיים בהם מצות הכנסת אורחים ואיך יתכן שהי' הערים (ח"ו) על אברהם ש"הביא המלאכים עליו בדמות אנשים" כדי שידמה לאברהם שקיים מצות הכנסת אורחים! עכ"ה"ק.

והרבי מציין בהערה 69 שהן להדיעה שאכלו ושתו מפני כבודו של אברהם ואפי' להדעה שסוברת "אזלת לקרתא הלך בנימוסא" אין **בזה לכאורה קיום מצות הכנסת אורחים לאמתתה.**

וכ"ק אד"ש מתרץ שכאשר "הביא מלאכים עליו בדמות אנשים", והתנהגו כמנהג אנשים שאוכלים ושותים נעשה אצלם הדמות אנשים ומנהג אנשים ענין אמיתי ובמילא חל עליהם גדר ודין אנשים (לפי שעה) ולכן יכול לקיים אברהם אבינו על ידם מצות הכנסת אורחים.

לפי מה שמצויין בהערה יש להקשות ממה שהרבי הסביר בליקוט פי' כי תשא היתש"י ששמה מובא מה דאיתא בגמ' (ב"מ פו) "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם ואכלו ס"ד אלא אימה נראה כמו שאכלו ושתו", וכ"ק אדמו"ר שליט"א מביא אח"כ בליקוט שאר הדעות בנושא הזה: השמו"ר (פי' וארא פמ"ז, ה) משתמש בלשון "אזלא לקרתא הלך בנימוסי", והבראשית רבה (פי' וירא פמ"ח, יד) בלשון "עלת לקרתא הלך בנימוסי", ובהמשך הליקוט מבואר החילוקים בין הגי' שיטות אלו: שלפי הגמ' יסוד הדין "דצריך לנהוג במנהג המקום" הוא תקנה מפני דרכי שלום (לשון שלילי אל תשנה) ולפי שמו"ר דמדובר בכמה מקומות בהנהגה עפ"י מנהג חסידות זהו בלשון חיוב (אזלת .. הלך ..) ובב"ר מדבר ג"כ בלשון חיוב אבל משונה מהשמו"ר כי "אזלת" יש לפרש בשתי אופנים א) זהו דין בהנהגה בפועל שיש להתנהג כמנהג המקום ב) שחלים עליו גדרי מקום זה שנעשה כאחד מאנשי המקום ובמילא עליו לנהוג כמנהג המקום, כי עליו להיות כמותם (שיטת הב"ר).

על פי זה נבין את השאלה: מדוע אברהם אבינו לא קיים מצות הכנסת אורחים לאמיתתה לפי מה שמוסבר כאן "אזלת לקרתא" מכריח לאמר שנעשה כאחד מאנשי המקום ובנדויד, שהמלאכים נתחלפו לפי שעה למציאות אנושות וחל עליהם כל גדרי המקום? ויש ליישב.



עיקר ענין הנזירות

הת' יוסף קאזין
~ תלמיד בישיבה ~

בלקויש נשא ש.ז. ס"ו מבאר ענין הנזירות, וז"ל: "ויש לבאר הטעם הפנימי בזה שיתכן ענין הנזירות (באופן הנ"ל) אצל עכו"ם, ע"פ מה שמצינו בגדר נזירות ב' ענינים: לשון (וענין) של הפרשה, ולשון (וענין) של קדושה כמ"ש נזר אלקיו על ראשו כל ימי נזרו קדוש הוא לה'.

ולכן אף שעיקר ענין נזירות התורה הוא קדושת הנזיר כנ"ל, וזה שייך רק בישראל, מ"מ, היות שנוזיר הוא (גם) לשון הפרשה, הי"ז שייך גם בב"נ. כי גם אצלם יש מקום להנהגה של פרישות מתאוות העולם. ואדרבה, עיקר ענין הפרישות שייך בב"נ דוקא, כי להיותם עסוקים בעניני העולם נעשים מושקעים בעניני העולם. ואילו בנוגע לישראל אמרו "דייך מה שאסרה לך התורה", וצ"ל עבודתו באופן של המשכת קדושה בו ובעולם [ולכן דווקא "הנודר לה' דרך קדושה הרי זה נעלה ומשובח". עכ"ל.

ותיינו, שענין הנזירות בישראל - כשהוא דרך קדושה "הוא באופן של המשכת קדושה בו ובעולם, ולא באופן של פרישות יחבדה מעניני העולם, שזה שייך בעיקר בב"נ דווקא. וכנ"ל - "שעיקר ענין נזירות התורה הוא קדושת הנזיר, וזה שייך רק בישראל".

ולעיר, שבחדרן על מסי בנייך (י"ל לקראת י"א ניסן ש.ז.). סט"ו מבאר, וז"ל: "מסכת נזיר - שלום בעולם מצד גדרי המקבל, עיי' דחיית המנגד באופן של מלחמה (ע"ד "נעשה עמהן מלחמה"): נזיר הוי"ע הפרישות ("איין נזירות בכל מקום אלא פרישות")

מדברים שיכולים לגרום ענינים בלתי רצויים ... היינו שפעולתו בדברים אלה היא (לא באופן של בירור והעלאה לקדושה, אלא) באופן שפורש עצמו מהם, שזהו"ע דנצחון המלחמה, ללחום עם הענינים הבלתי רצויים, ולנצחם שלא יפריעו לו בעבודת ה'.. עכ"ל.

שמזה משמע, לכאורה, שעיקר ענין הנזירות (י- בישראל, כפשוט) הוא דווקא ענין הפרישות מעניני העולם ולא בירורם והעלאתם לקדושה. וא"כ צלה"ב איך מתאים זה עם המבואר בהשיחה הנ"ל?

ואף שגם בהשיחה מזכיר שיש ב' ענינים בנזירות: פרישות וקדושה, אך בהשיחה מסביר שעיקר הנזירות הוא הקדושה, ואילו בהחדרן משמע שהעיקר בנזיר הוא דווקא הפרישות. ויל"ע בזה.



עכו"ם שנדר בנזיר

הת' עקיבא גרשון וגנר
≈ תות"ל 770 ≈

בלקו"ש לפני נשא ש.ז. בס"ה מבאר "דלדעת הרא"ש גם עכו"ם, שאמר בסתם "הריני נזיר" (או אפילו אם אמר הריני נזיר כישראל) הנה אם כוונתו לא היתה לדין נזיר שבתורה, אלא שיהי' מובדל מן היין ומן התגלחת כמו נזיר ישראל, י"ל שחייב לקיים את נדרו כיון שנתכוון לפרטי הדברים שבנזירות ישראל" עכלה"ק.

ולכ"י י"ל דתלוי בהכוונה בישראל גופא שאמר הריני נזיר, דחנה עיי' בס' ציונים לתורה (להגרי"ע) כלל כ"א שמביא דהאחרונים נסתפקו בספריהם אם איסורי ודיני הנזירות כולן חשובים בדויים מלב כמו נדר לפי שבאמרו הריני נזיר הוי כאילו קיבל ע"ע בפירוש כל איסורי הנזירות, או"ד באמרו הריני נזיר קיבל ע"ע רק קדושת הנזירות אבל איסורי הנזירות איסורי תורה ורחמנא הוא דחדית. שכל מי שקדוש בקדושת הנזירות אסור בכל אלו הדברים, ואיסורי התורה לאו איסורי נדר כו' ע"כ מדבריו שם.

ולכי מסתבר לומר דאם גם בישראל כשאמר הריני נזיר הוי כאילו אסר עייע בפיי כל הדברים אי"כ פשיטא דגם בעכו"ם כן אבל אם אמירת הריני נזיר הוי קבלת קדושה, אי"כ י"ל דבעכו"ם לא שייך, וק"ל, ועי"ל בזה ובאתי רק להעיר.



פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

פרשתנו ח, ז

הרב יוסף יצחק הלוי קירש
≈ תושב השכונה ≈

קח את הלויים... וטהרת אותם.

וכה תעשה להם לטהרם הזה עליהם מי חטאת והעבירו תער על כל בשרם וכבסו בגדיהם וטהרו. (פרשתינו ח: ו, ז)

רש"י פי', **הזה עליהם מי חטאת** של אפר הפרה מפני טמאי מתים שבהם **והעבירו תער** הזקיקם תגלחת כמצורעים.

לפי זה מובן מדוע נאמר וכבסו בגדיהם כי הן טמא מת בפי חקת (יט, יט) והן מצורע, (ויקרא יד, ט) כשיוצאים מידי טומאתן הן טעונים כיבוס בגדים דהיינו טבילה במקוה.

אבל תרגום אונקלוס וכן תרגום יונתן בן עוזיאל שניהם מפרשים ויחורון לבושיהון דהיינו ליבון, כיבוס לשם נקיון. ואיני מבין מה מקום לכיבוס זה.

עיין רש"י ויקרא יג, נח תרגום של כיבוסין שבפי זו לו לבון ויתחזור... ו... כל כיבוס בגדים שהן לטבילה מתורגמין ויצטבע.



ר מ ב " ס

בגדר קדושת הכהנים

הת' שניאור זלמן פבזנר
~ תות"ל 770 ~

ברמב"ם פ"ה מהלכות ביאת המקדש הי"ג "כמה מים צריכין להיות בכיור אין פחות מכדי לקדש ממנו ד' כהנים שנאמר אהרן ובניו והיו אלעזר ואיתמר ופינחס עמהם הרי ארבעה" וז"ל הכס"מ "וכתב רבינו פסוק הכתוב בפרשת כי תשא שאין כתוב בו אלא אהרן ובניו והוצרך לכלול פינחס עמהם כדי שיהיו ד' ותמיהא לי שבזמן שנאמרה אותה פרשה עדיין לא מתו נדב ואביהוא וא"כ הוה ל" לאצרוכי שיהיו מים בכיור כדי לקדש ה' או ששה ורש"י גריס (זבחים כב:) ורחצו ממנו משה ואהרן תרין ובניו תרין והוא פסוק הכתוב בפרשת פקודי (פ"מ פלי"א) והשתא ניחא דה"ק יהי בכיור מים שיעור שירחצו ממנו משה ואהרן ושנים מבניו דמיעוט רבים שנים דאם לא כן הול"ל וכל בניו" עכ"ל הכס"מ.

ואוי"ל בדעת הרמב"ם בהקדם מ"ש בתחילת הפרק "מצות עשה לקדש כהן העובד ידיו ורגליו ואח"כ יעבוד שנאמר ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם וכהן שעבד ולא קידש ידיו ורגליו שחרית חייב מיתה בידי שמים שנאמר ורחצו מים ולא ימותו ועבודתו פסולה בין כ"ג בין כהן הדיוט"י. ובה"ב כותב "ומנין שעבודתו פסולה שנאמר חוקת עולם לו ולזרעו ובבגדי כהונה הוא אומר חוקת עולם מה מחוסר בגדים מחלל עבודה כמו שביארנו אף מי שלא רחץ ידיו ורגליו מחלל עבודה" וי"ל שזה שהרמב"ם הי' צריך להביא הלכה מיוחדת מנין שעבודתו פסולה (אף שאין דרכו תמיד להביא מקור) היא אולי לרמז הלכה שהגדר של קידוש ידים ורגלים הוא כמו בגדי כהונה והוא כדי לרמז הלכה שהגדר של קידוש ידים ורגלים הוא כמו בגדי כהונה והוא כדי לרמז שכמו שבבגדי כהונה אין זה דבר נוסף על גדר כהן אלא ע"י הבגדים הוא מתכהן וכלשון הפסוק (שמות פכ"ח פ"ג) "ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו ל"י ופירש"י לקדשו לכהנו לי - לקדשו להכניסו בכהונה ע"י הבגדים שיהא כהן לי... עדיין

קידוש ידים ורגלים הוא גדר בעצם דין כהן שע"י קידוש ידים ורגלים הוא מקבל גדר דכהן. (אלא שנוסף ע"ז יש עוד דין שאם הסיח דעתו צריך לקדש עוה"פ כדברי הרמב"ם אח"כ).

ויש להעיר מדין כהן ששחט בלא קידוש ידים ורגלים שמשמע מדברי הרמב"ם (הלכות ביאת מקדש פ"ט ה"י) שאינו חייבין ורק באזהרה והטעם הוא כי כיון ששחיטה כשירה בזר א"כ כאן אין צריך שם כהן (ועיין בכס"מ שכתב בשם הר"י קורקוס שהטעם שלא כתב הרמב"ם מחוסר בגדים "אפשר שכיון שכתב שמחוסר בגדים הוא כזר ומשום זר הוא דמחייבין כמו שכתב בסוף הלכות כלי המקדש לא הוצרך להזכירו") ואולי י"ל שזהו ההלכה שכוון הרמב"ם לומר בה"ב (ויש לעיין אם פסול עבודה ישנו ולכאורה י"ל שלא פסל באם שחט בלא בגדים וכך משמע מלשון המשנה (זבחים פ"ב ה"א) "כל הזבחים שקבלו דמן זר ... שלא רחץ ידים ורגלים ... פסולי" משמע שרק בקבלה פסול).

ועפ"ז י"ל כיון שהגדר של קידוש ידים ורגלים שאז ישנו גדר של שם כהן י"ל ששם כהן בשלימותו הי' רק לאחר ששרתה השכינה במשכן שרק אז גם גדר דין כהן חל בשלימות שהרי בתחילת פרשת ז' ימי המילואים (שמות כ"ט א') "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אתם לכהן ל"י שענין ז' ימי המילואים היתה למלא ידם לעצם דין כהן (ולהעיר שאתו לשון לקדש אותם לכהן לי הוא גם בבגדי כהונה ופרשה זו נכתבה מיד לאחר פ' בגדי כהונה וי"ל ע"פ הנ"ל כי שניהם הוא ענין אחד לתת לכהן שם כהן).

וי"ל שש"ל לרמב"ם ששלימות ענין הכהונה היתה ביום השמיני שנקרא שמיני כי הוא שמיני למלואים שעיקר החידוש של היום השמיני שבו שרתה השכינה. וי"ל שלכן כתב הרמב"ם שזה שצריך שיעור לדי כהנים אהרון אלעזר איתמר ופינחס אף שהציווי כתוב בפרשת תשא שעדיין היו ג"כ נדב ואביהוא כי בשעת קידוש ידים ורגלים הראשונה שבה היו הכהנים בגדר שם כהן בשלימותו היינו לאחר השראת השכינה אז כבר לא היו נדב ואביהוא שהרי מיד לאחר השראת השכינה היתה ותצא אש ... ותאכל אותם. ועוד י"ל שכיון שמיתת נדב ואביהוא הי' מרומז במילים "ונקדש בכבודי" שזה נאמר מיד לאחר פ' ז' ימי המילואים (תצוה כ"ט מ"ג) ופירש"י "ונקדש המשכן בכבודי - שתשרה שכינתו בו ומי"א אל תקרי בכבודי אלא במכובדי במכובדים שלי כאן רמז לו מיתת

בני אהרן ביום הקמתו... אי"כ השלימות קדושת המשכן היתה במיתת נדב ואביהוא ואי"כ השלימות דקידוש ידים ורגלים היתה כאשר היו אהרן נדב ואביהוא ופנחס.

וי"ל שהטעם שרש"י (וכך הוא בגמ') לומד מהפסוק בפרשת פקודי "ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו" ומצד שמיעוט רבים שנים כי לשיטת רש"י שם כהן נשלם כבר בזי ימי המילואים והשראת השכינה ביום השמיני לא היתה קשורה לעצם דין כהן. וי"ל כי בזי ימי המילואים היו ב' ענינים מילוי הכהנים כני"ל וכן דין במזבח (ובמשכן בכלל) כמו שכתוב בפי תצוה (פכ"ט פ' ל"ו-ל"ז) "ופר חטאת תעשה ליום על הכפורים וחטאת על המזבח בכפרך עליו ומשחת אותו לקדשו שבעת ימים תכפר על המזבח וקדשת אתו..." ובהמשך לזה נכתב פרשת התמיד ובהמשך לזה נאמר (פמ"ג) "ונעדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי" ועי"ז פירש"י "ונקדש המשכן בכבודי שתשרה שכינתי בו" והיינו שלאחר שנשלמה בזי הימים קדושת המזבח לכן רק אז ביום השמיני ר"ח ניסן היתה הקמת המשכן והשראת השכינה.

ואוי"ל שענין זה מרומז ברש"י בר"פ שמיני וז"ל "ויהי ביום השמיני - שמיני למילואים הוא ר"ח ניסן שהוקם המשכן בו ביום ונטל עשר עטרות השנויות בסדר עולם" ועיין בשיחת ש"פ שמיני תשכ"ה והנקודה היא שאפי"ל שהיום שמיני הוא שמיני לניסן כי כל הספר מויקרא נאמר בר"ח המשך לפי פקודי והוי"א שאז התחיל ז' ימי המילואים והיום השמיני הוא ח' ניסן ולכן כותב רש"י שמיני למילואים הוא ר"ח ניסן אלא שלפ"ז פ' ז' ימי המילואים נכתבה לא במקומה ולכן כותב רש"י שהוקם המשכן בו ביום ולכן מסתבר לומר שאז היי השראת השכינה מיד באותו יום שהוקם אלא שעדיין היי אפי"ל ובפרט כדי שלא נצטרך לדחוק שאין מוקדם ומאוחר בתורה שהשראת השכינה היתה בח' ניסן לכן מציין שאותו יום נטל עשר עטרות וזוה גופא סדר עולם שהיי ראש לחדשים ר"ח ולכן היי אז שעיר ר"ח. ועי"פ הנ"ל יש להוסיף בדיוק

רש"י שהוקם המשכן בו ביום כדי להדגיש שענין הקמת המשכן איננה קשורה לענין המילואים שבו מדובר כאן היינו ענין המילואים לגבי מילוי הכהנים [שהרי לגבי המזבח אחרי ז' ימים נשלם ענין הקדושה שהרי לא הוקרב פר חטאת מיוחד לחיטוי על המזבח ורק לגבי ענין מילוי הכהנים נמשך שהשתתפו בפועל בהקרבת הקרבנות לא רק בסמיכת ידיהם ותנופת] כי הקמת המשכן

היתה תנאי שיהי' בה מזבח אבל היא ענין בפ"ע בכל המשכן שרק ב"יח ניסן נמשח המשכן ובמילא מובן יותר זה שמילוי הכהנים החל ז' ימים קודם כי מטרת הכהן לשרת במשכן. וצ"ל הסברא שיהי' עליו שם של כהן בתחילת עבודתו כי באם הי' ענין שם כהן תלוי בהשראת השכינה אי"כ אין חסרון באם הי' המילוי זכה בז' ימים הראשונים דעבודה במשכן כי בין כך השראת השכינה ביו השמיני ושם כהן איננו בשלימות משא"כ כיון ששם כהן ענין לעצמו ואינו תלוי בהשראת שכינה מסתבר שבתחילת עבודת המשכן צ"ל כהן בשלימות ולכן ז' ימי המילואים מסתבר שהיו קודם הקמת המשכן (וי"ל דענין עשר עטרות שכותב רש"י להדגיש שכ"א עטרה בפ"ע).

וי"ל דמקורו דהרמב"ם ששם כהן תלוי בהקמת המשכן הוא מפי תצוה פכ"ט פמ"ד שבא בהמשך לונעדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי "וקדשת את אהל מועד ואת המזבח ואת אהרן ואת בניו אקדש לכהן ליי" שלכאורה משמע שרק ע"י קדושת אהל מועד ע"י ונועדתי יהי' שלימות בכהונה (ולרש"י י"ל בפש"מ עכ"פ שזהו חותם הענין של שבעת ימי המילואים שהמטרה היא וקדשתי וגו').

ומקורו דרש"י בפש"מ הוא י"ל מפי במדבר פ"ג בענין ואלה תולדות אהרן ומשה פ"ב-ג "ואלה שמות בני אהרן הבכר נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר - אלה שמות בני אהרן הכהנים המשחים אשר מלא ידם לכהן" שמה משמע שענין המילוי הי' לכל ד' בני אהרן. ולפי מה שנת"ל שלדעת הרמב"ם הרי זה תלוי בונקדש בכבודי אי"כ איך אפ"ל שהמילוי הי' לכל ד' בני אהרן ומזה משמע ג"כ שהעיקר תלוי במשיחה ולא כ"כ בהשראת השכינה (ובפרט שלא עבדו עבודה כשירה לאחר הקמת המשכן באם היו שתויי יין). ולדעת הרמב"ם אולי י"ל שעיקר הכוונה במלא ידם הוא למשה רבינו שהפרשה מדברת בנוגע הפעולות דמשה רבינו בבני אהרן.

ואולי יש לקשר זה עם מה שמבואר בלקו"ש פ' אמור ש"ז בגדר דכהנים זריזים הם דיי"ל מצד ב' אופנים א) טבע נפשם ב) מצד המקדש דלאופן האי' י"ל דקדושת כהן אינה שייכת דוקא להשראת השכינה משא"כ לאופן הב' כיון שתכונת הזריזות היא מעלה דוקא בכהן ושלימות הזריזות תלוי במקדש והמקדש שלימותו בהשראת השכינה אי"כ י"ל שקדושת כהן תלוי בהשראת השכינה. ולפי

המבואר בלקוי"ש שם נמצא שבפשוטו של מקרא אי"צ להזהיר ביי"ד על הכהנים כי כהנים זריזים הם מצייע ורק שמשו רבינו מדעתו הזהיר ביי"ד בדברים שאין שייכות לבהמ"ק וא"כ הרי זה מתאים לשיטת רש"י הנ"ל שענין כהן אין תלוי בבהמ"ק.

וי"ל שבה פליגי ב' הדיעות בילקוט שמעוני בנוגע לקרבן פסח (רמז קצז) נמצינו למדין ששלשה מזבחות היו לאבותינו במצרים המשקוף ושתי המזוזות רש"א ארבעה היו הסף והמשקוף ושתי המזוזות" וכתב בזית רענן על דברי ר"ש (אות נ"ו) "סי"ל כ"י ישמעאל דס"ף היינו עוקה וא"כ הוי כמו מזבח" והיינו שנתנת דם הפסח על המשקוף וכו' ה"י לזה דין הזאת דם על המזבח (וא"כ י"ל שלגבי זה כל ישראל ה"י להם דין כהנים ועפ"ז מובן שהדין דשלוחו של אדם כמותו לומדים מקרבן פסח "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" כי כל קרבן פסח הוא בשליחותם של כל ישראל שכולם יש להם דין כהנים).

ויש לומר שר"י ישמעאל (ור"ש) ותי"ק (די"ל דזהו ר"ע דפליגי אר"י וסי"ל דס"ף הוא כלי וכן פירש"י עה"ת) פליגי בנקודה הנ"ל דכיון דאז לא ה"י השראת השכינה לכן לא היו שלימות דכהן ולכן ס"ל לת"ק דאין כאן שלימות עבודה והזו הדם רק על ג' מזבחות ואילו ר"י ישמעאל ס"ל דאין העבודה תלוי' בהשראת השכינה ולכן ה"י בשלימות דד' מזבחות. (ואולי י"ל דזהו מתאים לשיטת ר"י ישמעאל קידושין לו: שלא הקריבו ק"פ במדבר (ע"ין תוד"ה הואיל) כי ס"ל שבק"פ צ"ל שלימות ובמדבר לא ה"י תכלית השלימות).

ועפ"ז יש לחוסף ביאור במ"ש הרמב"ם שזה שצ"ל בכיור לד' כהנים כי פנחס ה"י עמהם ולכאורה לא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי שזה ה"י בסוף ארבעים שנה כשחטאו בבנות מואב (ע"ין בר"פ פינחס) ולהנ"ל מובן כי דוקא פינחס כהונתו היתה קשורה עם שלימות השראת השכינה לפני שנכנסו לארץ בסוף המ' שנה ועדיין יל"ע.



סיום ספרי עבודה קרבנות וטהרה

הרב מענדל איידעלמאן
 ≈ תושב השכונה ≈

י"ל שברמב"ם בהסיומים דספר עבודה, קרבנות, וטהרה, מרומז סדר העבודה בהנעשה ונשמע דקיום המצות (ולנגד ג' בחי חב"ד).

(א) בסיום ספר עבודה: ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינים כפי כחו. ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו כו' קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן כו' ואין לך רשות להרהר בהן כו'. הקדימה תורה ציווי על החוקים כו'.

עיקר ההדגשה והביאור בארוכה הוא שקיום המצות צ"ל אפילו קודם שהגיע להבנת וידיעת הטעמים (חכמה, יראה, קב"ע). שזהו יסוד ותחילת העבודה.

(ב) לאחרי זה, בסיום ספר קרבנות: אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה. ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם. הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה. יראה לי כו'. וכל אלו הדברים כדי לכופ את יצרו ולתקן דעותיו, ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים.

ההדגשה הוא ההבנה וההשגה דטעמי המצות (בינה).

(ג) לאחרי זה, בסיום ספר טהרה: דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן. ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה כו' אלא גזירת הכתוב היא והדבר תלוי בכוונת הלב כו'. ואעפ"כ רמז יש בדבר כשם שהמכוין לבו לטהר כיון שטבל טהור כו' המכוין לבו כו' כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת הטהור, הרי הוא אומר כו' השם ברחמי הרבים כו' יטהרנו אמן.

ההדגשה היא שקיום המצות צ"ל ברגש וכוונת הלב (דעת, עד שנמשך בלב - הרגשה). שאז קיום המצות הוא לא רק מתוך קבי"ע, והבנה בשכל, אלא שזה חודר את כל מציאותו ולא נשאר "חלקי" מהאדם שלא מקיים המצות.



נ ג ל ה

בענין כללים - בהוראת או"ה להפרמ"ג

הת' אבינועם אהרוני

≈ תות"ל 770 ≈

כתב הפרמ"ג הכללים בהוראת או"ה שלו שלו וז"ל שם כלל ט': צריך לדעת הפוסקים המפורסמים שחיברו ספרים רבים ולפעמים סותרים עצמם מספר לספר אחר איזה מהם נלך. ואבאר קצת וכו' וכו' עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן לפי"ז מהו החילוק בין כלל ט' לכלל י' וכן י"א שגם שם מבאר הפוסקים המפורסמים וכו', וי"ל בפשטות דבכלל ט' ר"ל אותם פוסקים שכתבו כמה ספרים וסותרים עצמם מספר לספר אחר איזה מהם נלך כנ"ל משא"כ בכלל י' אינו רוצה לקבוע מה הי' לאחרונה רק מיהם הפוסקים עצמם, והחילוק בין כלל י' ל-י"א הוא שבכלל י"א "כפי הנראה" או "מסתמא" אלו הם הפוסקים "וכפי הנראה" היינו ריבי"א וכו", "יתרי" הם **מסתמא** הרמב"ן והרשב"א וכו' **וכפי הנראה** שהריטבי"א למד אצל הרא"ה וכו' **וכפי הנראה** שנתכוין על הרא"ה וכו' עיי"ש.

והנה בכלל י"ב כתב וז"ל: הגהות הרב נקראין הגי"ה יש בו ב' פירושים - א' מה שכתב בספר מעריך המערכות בשרש הגי"ה וז"ל מי שמגיה ספר נקרא מגיה ופעולות נקראת הגי"ה מלשון נוגה ואורה עכ"ל. (כעין חסרי פי"א), אמנם המיי"ט הביא עוד פירוש מלשון הוגה מן המסילה שפ"י הסרה וכן הגו הסיגים מכסף, שמסיר הטעויות, יעו"ש. סעיף או סעיפים - יראה לי מלשון ענף עיין המעריך המערכות בשרש סעיף והיא מלה ארמית כן סעיף כענף מן האילן, כתב המיי"ט וכו' עכ"ל הפרמ"ג שם.

ואינו נחיר לי, מפני מה מנה הפיי הנ"ל בהגייה וסעיף במנין כללים בחוראת או"ה דמה נ"מ להלכה יש בהם, ועוד דפי מגיה מתאים יותר לכאורה בכלל וי דשם כי בהרב בהגה הוא רבן של כל בני הגולה וכבר קבלנו עלינו לפסוק כוותיה וכו' ולדידי צ"ע, ע"כ.

עוד בענין כללים, אולי י"ל גם:

(א) ע"ד החילוק שמצינו לפעמים שכתב המחבר או הרמ"א "יש אוסרין" ולפעמים "יש מחמירין" מהא דכי השיך יו"ד סי' ל"ט ס"ק ח' וז"ל בסופו: ואולי לזה דקדק ה' בצחות לשונו "ויש מחמירין" ולא כי "ויש אוסרין" משום דר"ל דהאוסרים לאו מדינא אסרו אלא שחכמים החמירו בדבר כדי לחזק דבריהם עכ"ל ועיין ברמ"א ובשי"ך שם דיש בזה נ"מ להלכה.

(ב) כתב בשבוי"י ח"ב סי' ס"ד ומביאו ביד אפרים יו"ד סי' מ"ח סעי' י' וז"ל: ביח"כ שמחט תחובה בו באורך הדופן והמורה הטריף מיד והשיב וכו' עיי"ש שכי תוכחה מגולה על המורה שהטריף מיד אף שיש לו על מה לסמוך, מ"מ, התורה חסה על ממונם של ישראל והי' ראוי להיות מתון בהוראה וכבר אמרו רז"ל אסור לתלמיד להורות במקום רבו א"כ רחוק ממנו ג' פרסאות ומכ"ש שרבינו הן הם הספרים שנתפשטו בקרב ישראל, ראוי לכל מי שהגיע להוראה שלא יורה שום הלכה מבלי עיון תחילה בספר, כן קבלתי מרבתי נוחי נפש הגאונים ז"ל, וביחוד שמעתי כן ממורז"ל הגאון המפורסם מוהר"ש ז"ל שהי' זקן. ויושב בישיבה על כסא הוראה בקי"ק פראג זה ארבעים שנה ואעפ"כ לא הורה מבלי עיון בספר תחילה מהי"ט, וסמך לדבר - אז לא אבוש בהביטי וכו' ובן מן דן ראוי לעשות כן במקום שאינם בני תורה ולא יחשבוהו עמי הארצות שמחמירין עליהם שלא כדון משום חסידות וכה"ג ואינו חושש בהפסד ממונם שהרי הורה כן מבלי עיון בספר תחילה וכו' ואין בזה משום גונב דעת הבריות אלא משום והייתם נקיים וכו' עיין שם, עכ"ל יד אפרים וד"ל.



ע"א נאמן באיסורים

הח' ישראל לייב ליפשיץ
 ≈ תות"ל 770 ≈

גיטין בי ע"ב: ע"א נאמן באיסורים, אימור דאמרינן ע"א נאמן באיסורים, כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דא"א כו'. בתוס' ד"ה ע"א נאמן באיסורים. ומנ"ל דע"א נאמן באיסורים. וי"ל דילפינן מנדה וספרה לה, לעצמה. וא"ת אי"כ אפי" אתחזק איסורא. וי"ל דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה וכשעברו שבעה טהורה ממילא ולא אתחזק איסורא, וגם בידה לטבול ע"כ.

והק' במהרש"א ע"ז: "כיון דבנדה איכא תרתי ידלא אתחזק איסורא" וגם "בידה (לטבול)" הוא. הדרך קושיותם לדוכתיי, מנלן דע"א נאמן באיסורים אפי" בלא אתחזק איסורא ואין בידו... ויש לפרש דבריהם, משום דבנדה איכא תרתי, דהיא טמאה כל זמן שרואה ואין בידה לפסוק דמה. [והב' גם אח"כ היא טמאה עד שתטבול: [ולפי"ז מובן] אהא קאמרי" דמשום שהיא רואה, לא מיקרי אתחזק איסורא. כיון דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה... ואי משום דעדין אף אחר שאינה רואה אתחזק איסורא וטמאה משום דלא טבלה, [הפרט הבי שבנדה], הרי יש בידה לטבול. [והשתא ניחא, דבין לאו בידו ולאו אתחזק איסורא ובין אתחזק איסורא והוא בידו, איכא למילף שפיר מנדה"].

וצריך להבין בדבריו: דהנה פליג עליי דתוס', הרמב"ן, דמקשה גם הוא, מנ"ל דע"א נאמן באיסורים ומשיב דילפינן מנדה, ומקשה דא"כ אפי" אתחזק איסורא וע"כ מתרץ לא כבתוס'. וז"ל תרוצו: "דהתם בידה לתקן, שתספור ולטבול. אע"פ שאין בידה לתקן עכשיו אם לא שלמו ימי, מ"מ יכולה היא להמתין לספור ולטבול, וכל שבידו לתקן ע"א נאמן אע"ג דאתחזק איסורא". היוצא מדבריו דס"ל דאמנם נדה הוא 'אתחזק', אבל כאן הוא בידו. (וס"ל דאפשר ללמוד אי"ז לע"א בלא איתחזק ואכ"מ). וטעמא מאי חשיב הוא לבידה, והרי "אין בידה לפסוק דמה" וע"כ משיב "דמ"מ יכולה היא להמתין לספור ולטבול" גי"ז שיכולה להמתין, וממילא נטהרת, חשיב בידה.

והנה אם נימא בדברי המהרש"א, דסברת תוסי' לומר די ש' ב' פרטים בנדה. הא', עד הטבילה שסופרת ז' טהורים ונטהרת. והב' הטבילה עצמה. וטעמא דהפרט הא' דיחשב - דלא כהרמב"ן - כלל לא איתחזק, יהי זה מטעמי' דהרמב"ן ודלא כוותי'. שהרי טעמי' דהרמב"ן הוא, כיון דנטהרת ממילא, וא"כ חשיב בידה להטהר. ואם גם סברת תוסי' היא זו, הרי סברא זו הביאתנו לומר דאין כאן אתחזק כלל - שבוה שנטהרת ממילא - אין נחשב עדותה נגד חזקה. שנקודת ההבדלה בין הפרט הא' לב', הוא - עדות על הטבילה, כיון שעדות על הטבילה, היא על מעשה המוציאה מהחזקה וכיון שכן, חשיב נגד חזקה, לאפוקי מעדות על אי ראי' דנטהרת ממילא. (כאשר לרמב"ן הא דנטהרת ממילא הוא טעמא אך לבידה).

ואף ש"ל סברא בהאי מחלוקת, יותר נראה דסברת תוסי' לחלק בין הפרט הא' בנדה לב', אחרינא הוא: דהנה י"ל דסברת הדבר, דבהא דמעידה על איר ראייתה ז' ימים לא חשיב כעדות נגד חזקה, משום דהיא מעידה על מציאות הראי' ואינו מנגד להחזקה, משא"כ בעדותה על הטבילה, אבל הרמב"ן ס"ל דאי' חשיב נגד החזקה, שלכן כ' סברא שונה. (דלעיל - חסרון מעשה או לא) וכדלקמן.

דנהה מקשה בתו"ג, על הא דאמרינן בגמ', דעדות על הלשמה בגט, חשיב עדות נגד חזקת הא"א, איתחזק איסורא. מדין עדות על מי' סאה במקוה, דשם דינו שאינו חשיב נגד אתחזק, שהוא מעיד רק במציאות המקוה, בהמי' סאה. ונימא הכי דמעיד על מציאות הגט. והסברא לחלק היא, בשני אופנים: א. גט אשה כל ענינו, כריתה לאשה זו מבעלה. אי"כ כשמעידים על כשרותו ובונים אותו, הרי חשיב עדות נגד החזקה. אבל עדות על כשרותו של המקוה, כיון שיש כאן אפשריות להטהר ממקוה אחר, אי"כ אינו מיוחד לטמא זה, ולכן עדות בו אינה נגד חזקת טומאה שלו. (ובזה ניתן לחלק בין קודם הטבילה בו לאחרי). (בחילוק זה יעויין ברי"ש שקופ). ב. גט אשה הוא לא ענין מציאותי שנוכל להבדילו מפעולתו הדינית. ולכך עדות בו חשיב, עדות נגד חזקה. משא"כ בעדות על כשרותו של המקוה, כאשר העדות מתיחסת אל מציאות המקוה.

ההבדל ביניהם יהי' בעדותה של האשה על אי ראייתה ז' ימים. לאופן הא', כיון שכל ענין הראי' מתייחס אל זו האשה אי"כ גם כאן נקבל עדותה כעדות נגד החזקה. וכך ס"ל להרמב"ן

לכאורה, ולכן מצריך כאן הבידה, שיואל עדותה. (הבידה - הא דנטהרת ממילא). לאופן הב', כיון שכמקוה קיים כאן הענין המציאותי, שאליו תתכן קבלת העדות, בראיית האשה, אי"כ לא חשיב כעדות נגד החזקה. וכך ס"ל לתוס', ולכן זו היא סברתו לומר, כדכתב במהרש"א, כלפי פרט זה בנדה שאפשר ללמוד, לעדות ע"א בלא אתחזק.

וזה גם החילוק גבי העדות על הטבילה שהיא גם לתוס' עדות נגד חזקה ע"ד גט - כדלעיל, אשר ענינו הוא הדין שבדבר, הי"ה לטבילתה, שטבילה הרי כל ענינה המציאותי הוא התנגדות להחזקה כבגט, משאי"כ מקוה.



ש ו נ ו ת

הערה בלקולוי"צ

הרב שמעון סילמאן
≈ תושב השכונה ≈

בלקוטי לוי יצחק - לקוטים על פסוקי תני"ך ומחז"ל, בלקוטים על ילקוט שמעוני (דף תלה) כתוב "מדת ק"ו הוא משם א-ל, כידוע, ויש א-ל...¹ שאמר די הוא מה שבמדת ק"ו אמרינן די לבא מן הדין כו"ו ורשום עליו בהערה 1 שהתיבה במקום ה... אינה ברורה בכת"י.

והנה בלקוטים על דברי הימים באותו חלק (דף קג) כתוב ג"כ על מדת ק"ו באותו ענין שבלקוטים על ילקוט שמעוני וז"ל: "הוא מק"ו דא-ל ש-ד-י דדעת, אך רק מיום שנבראתי עד עכשיו, כי הרי שם הוא שם ש-ד-י, שאמר די הוא בחי' די לבא מן הדין להיות כנדון.

ועפ"ז אולי י"ל שהתיבה במקום ה... בלקוטים על ילקוט שמעוני היא ש-ד-י וצ"ל "ויש א-ל ש-ד-י שאמר די הוא מה שבמדת ק"ו אמרינן די לבא מן הדין כו"ו.

הערות וציונים לביאווה"ז פ' במדבר (גליון)

הח' יוסף יצחק קעלער

≈ תוח"ל 770 ≈

בגליון דפי במדבר אשתקד הערתי על ד"ה איש אל דגלו
בביאווה"ז פה, א שהנחת המהרי"ל נדפס בביאווה"ז להצ"צ ע' תנא
[ובהערות וציונים להוצאה החדשה ע' 24 שנמצא בגוכתי"ק
המהרי"ל] עיי"ש.

ולהעיר שקטע (מהנחת המהרי"ל) נעתק בלקו"ת מסעי צד, א-ג
בתור ביאור לד"ה וירד הגדול [וראה מה שהאריך בזה הרצ"ה
ביסק בגליון דכ"ף אב אשתקד].

וקטע נוסף נעתק בלקו"ת בהעלותך לא, ב [שו"ה ורב חסד]
בהמשך לביאור בהעלותך (הא'). [וראה ג"כ ברשימת הכתבי יד
שבהוצאת תשד"מ ואילך ע' 268].



אמירת עם קדושך כאמור בשעת ברכת כהנים (גליון)

הרב יהושע מונדשיין

≈ ירושלים ת"ו ≈

בגליון תקעט (ע' 38) נשאלה שאלה האם למנהגנו אומרים
הציבור "עם קדושך כאמור" אחרי שהש"ץ מכריז ואומר
"כהנים".

והנה שמעתי מהרה"ח ר"צ פויגעלשטאק ש"י ממונטריאל כי
באחש"פ תש"ט (אחר תפלת מוסף וקודם הסעודה וההתנועות דכ"ק
אדמו"ר מוהרי"צ) שמע מכ"ק אדמו"ר שליט"א כי מלשון אדמו"ר
הזקן בסידורו "ואח"כ מסיים ואומר" משמע שגם "עם קדושך
כאמור" אומר רק החזן לבדו. ע"כ.

ומי"ש בגליון שם כי לדעת הלבוש (סי' קכ"ח ס"י) גם הציבור אומרים "עם קדושך כאמור" - פורתא לא דק, שהרי לדעת הלבוש הקהל אומרים את כל הנוסח של "או"א ברכנו בברכה המשולשת וכו'" ולכן יש מקום שגם יסיימו ויאמרו "עם קדושך כאמור". משא"כ כשרק הש"ץ לבדו אומר או"א וכו' הרי אמירת התיבות "עם קדושך כאמור" היא לכאורה משוללת משמעות.



לימוד ביוהכ"פ

הרב מרדכי מנשה לאופר
≈ רובע י"א - אשדוד ≈

בהמשך למה שכתבתי (ונדפס בגליון דעש"ק פ' וירא ש.ז. עמ' 25) בענין לימוד ביוהכ"פ הנני להוסיף כמה פרטים ששמעתי מאמו"ר ש"י ששמע מהגה"ח ר"י לנדא ז"ל ממקורבי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע:

א) בליל יוהכ"פ - ה"י אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע מכין לעצמו מקום מיוחד לשינה מפעם לפעם ה"י נח קצת וישן שינה מועטת וחוזר נייער וממשיך בלימודו ושוב נח וחוזר חלילה.

ב) ביום הכיפורים עצמו (בהפסקה ?) ה"י לומד, ואירע פעם וקרא לר"י לנדא ושוחח ושקו"ט עמו בו ביום ע"ד סיכוך במחצלת עפ"י גמרא ופוסקים, ובאותה שנה אכן סיככו סוכת אדמו"ר במחצלת.



השלמה לענין תרי"ג מצות בתיקון ליל שבועות

הרב יהודה קעלער
מח"ס צורת הבית עפ"י שיטת הרמב"ם

שוב ביררתי שספר החינוך נדפס לראשונה בוויניציאה רפ"ג בדפוס מדויקת וכמעט בלי שגיאות אמנם בדרך כלל הלשון הוא

כמו שהובא בדפוס אמשטרדם תע"א, התיקון של וויניציאה שנת ת"צ והתיקון של סלאוויטא.

ההוצאה השני' שי"ל שם שנת ש"ס יצאה במהדורה משובשת מאד, וכל השיבושים עברו משם למהדורות הרבות שבאו אחרי' ומשם נתגלגלו גם לתיקון ליל שבועות כאשר הוכחתי.

שוב י"ל ספר החינוך בשנת תקמ"ג בדפוס פראנקפורט על נהר אודר ושם שינוי לשון המפתחות וגם סדר המצות שהיו מקדמת דנן בכל פרשה קודם המצות עשה לחוד ואח"כ המצות לא תעשה לחוד הנה במהדורה זו נדפסו כפי הסדר שהן בתורה ויהיו שם עד היום הזה.

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת וכו' ר' שלום דובער
בהרה"ח הרה"ת וכו' ר' שמואל ע"ה
פעווננער
נפטר י"ט סיון תשמ"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיהיו

לזכות

הרב התמים משה אהרן צבי ש"י
וזוגתו מרת העניא רבקה רות תח"י וז"ל

שירותי מחשב ותכנת סדר הדפוס "סדרית" - באדיבות

MC

MIDWOOD COMPUTER CENTER

מרכז המחשבים של חסידי חב"ד בברוקלין

1634 Coney Island Ave. Brooklyn N.Y. (718) 692-2211