

עניני גאולה ומשיח

והשבתי חי' רעה מן הארץ

הת' מנחם מענדל רייצעס

תות"ל מגדל העמק

בלקו"ש ח"ז (בחוקותי א) מביא כ"ק אדמו"ר את מחלוקת ר"י ור"ש בפי' הפסוק "והשבתי חי' רעה מן הארץ", ר' יהודה אומר מעבירן מן העולם, ר"ש אומר משביתן שלא יזוקו. ושואל על דעת ר' יהודה, הרי ישנו פסוק וגר זאב עם כבש גו', שממנו לכאור' הלכה ברורה שיהיו חיות רעות לע"ל רק שלא יזיקו (ולמסקנה מבאר שלדעת ר"י יהיו ב' תקופות, עיי"ש).

ובהערה 5 (בשייכות לקושיא הנ"ל על דעת ר"י): "ואין לתרץ שר"י ס"ל שהכתובים שבישע' שם נאמרו בדרך משל על אוה"ע (כדעת הרמב"ם הל' מלכים רפי"ב) שהרי הכתוב והשבתי חי' רעה (לדעת ר"י) הוא "ביטול דבר ממנהגו של עולם" יותר מ"וגר זאב עם כבש", ולדעת הרמב"ם שס"ל שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם, והכתובים שבישע' שם משל הם, הרי גם הכתוב והשבתי חי' רעה עכצ"ל שמשל הוא (ובמכש"כ מהכתוב וגר זאב עם כבש) וכמ"ש בנו"כ להרמב"ם שם. וממ"ש בתוס' שם (גם לדעת ר"י) ש"והשבתי חי' רעה" הוא כפשוטו, הרי במכ"ש שס"ל שגם הכתובים שבישע' שם הם כפשוטו".

ולכאור' דרוש ביאור:

מסגנון ולשון ההערה משמע שאפשר לומר על פסוקים שהם משל, רק אם סוברים כדעת הרמב"ם בהל' מלכים רפי"ב - ולכאור' מדוע לא שייך לומר בפשטות: מכיון שלדעת ר"י מהכ' "והשבתי חי' רעה" מוכח (ראה בשיחת ס"ד) שלא יהיו חיות רעות, הרי עכצ"ל ש"וגר זאב עם כבש" הוא רק משל -

כלומר: בלי קשר לדעת הרמב"ם, ר"י לומד את הפסוק "והשבתי חי' רעה" ש"מעבירן מן העולם", ולכן חייב לפרש הכתוב "וגר זאב עם כבש" שהוא רק דרך משל.

ולכאור' הי' אפ"ל בפשטות דמאי עדיפא לי' לפרש הכי וגר זאב עם כבש שהוא משל מלפרש הכי' והשבתי חי' רעה שהוא משל (דהיינו) שהוא משל על אוה"ע שנמשלו לחיות רעות שלע"ל יעבירם מן העולם?!

[אלא שיש להעיר מלקו"ש חכ"ג פרשת בלק שעכצ"ל שיהיו אוה"ע לע"ל, עיי"ש בארוכה, ולכן לא שייך לפרש הכי' והשבתי חי' רעה כמשל על אוה"ע - אבל י"ל גם שהשבתי חי' רעה הוא כן משל על אוה"ע, אך דוקא על אוה"ע שהנהגתם באופן ד"חי' רעה", דהיינו המזיקים לישראל, והכתובים שלע"ל יהיו אוה"ע - מדברים על אלו שאינם מזיקים לישראל, ועוד י"ל, עפ"י המבואר שם, שגם אלו שכן יהיו הרי יהיו בביטול המציאות לגמרי, שמצד זה שייך לומר עליהם - גם לר"י - "והשבתי".]

אך אפ"ל כן, שהרי יש עדיפות לפרש הכי' וגר זאב עם כבש כמשל - מלפרש הכי' והשבתי חי' רעה כמשל, שהרי אם תפרש וגר זאב עם כבש כפשוטו - ישנה קושיא הידועה של הרמב"ם באגרת תחיית המתים: "וגר זאב עם כבש וגו' וארי' כבקש יאכל תבן שהוא משל ... לסוף הדברים יורה עליו והוא אמרו לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו'". הנה כבר נתן העלה: בהיותם אז בלתי חומסים ולא מזיקין - לדעתם הם. התראו אתם קהל ישראל מי שיש לו שכל שיהי' מצייר: הארי' בזמננו זה מורה ולזה הוא טורף; ואז ישוב וידע מבוראו מה שצריך, וידע שאין ראוי להזיק - וישבו לאכול תבן? ומפני זה נאמר אנחנו ומי שקדמנו מחשובי המפרשים שאלו משלים, כמו שפרשנו.

והדרא קושי' לדוכתי': מדוע אפ"ל שר"י יפרש הכתוב וגר זאב עם כבש שהוא בדרך משל? וצ"ע.

בהמשך השיחה הנ"ל מבאר הרבי שלדעת ר"י שפי' "והשבתי חי' רעה" הוא ש"מעבירן מן העולם" הרי יהיו ב' תקופות: בתקופה הא' יקויים היעוד וגר זאב עם כבש גר', ובתקופה הב' יעביר חיות רעות מן העולם. ובשוה"ג להערה 30: ולהעיר מג' הגרסאות שבמשנה סוף מס' תמיד: שבת מנוחה או "שבת ומנוחה" (בוא"ו). באם נאמר, שהתנא דמתניתין ס"ל כר"ש - בלא וא"ו, ובאם נאמר שס"ל כר"י - בוא"ו, וק"ל.

ובפשטות כוונתו, שאת"ל שהתנא ס"ל כר"ש שיהי' רק תקופה א' (כי לדעתו תמיד יהיו חיות רעות, רק שלא יזיקו) הרי זה "יום שכולו שבת ומנוחה" מצב אחד של "שבת ומנוחה". אך את"ל שהתנא ס"ל כר"י שיהיו ב' תקופות - ה"ז "יום שכולו שבת ומנוחה" - ב' מצבים: א) שבת ב) מנוחה.

אך לכאו' צ"ב, מה השייכות בין התקופה הא' שאז יהי' "וגר זאב עם כבש" ל"שבת" ובין התקופה הב' שאז "מעבירין מן העולם" ל"מנוחה"?

ואדרבה: הרי לפירוש ר"י הפי' ד"שביתה" הוא ביטול במציאות (וכמבואר בארוכה בשיחה) דהיינו "מעבירן מן העולם" ואיך שייך לקרוא לתקופה שבה כן יהיו חיות רעות (רק שלא יזיקו) בשם "שבת"?

ועוד צ"ב, דלכאו' אין מתאים כלל לומר על שני התקופות "יום שכולו", שלשון זו מתאימה כשמדובר על דבר אחד, שיהי' יום שכולו - אך איך אפי"ל כן על ב' תקופות?

ולכאו' צריך לומר שהפי' הוא שיהי' "יום שכולו" - העדר נזק מצד המזיקין, שזה יתבטא בב' אופנים: א. בתקופה הא' באופן של "מנוחה", דהיינו שיהי' מנוחה מהמזיקין. ב. בתקופה הב' באופן של "שבת" דהיינו, שלא יהי' כלל מזיקין, "והשבתי".

והכי באור המשנה "ליום שכולו" - (העדר ההיזק, שזה באופן ד) שבת (תקופה הב', ועכ"פ) ומנוחה (התקופה הא') לחיי העולמים".

אלא שזהו דוחק גדול, ועצ"ע.



לויים לעתיד לבוא

הנ"ל

בלקו"ש חל"ד ע' 310: "להעיר, עמ"ש"כ האריז"ל (בלקוטי תורה ובשער הפסוקים ליחזקאל) שלעת"ל יהיו הלויים כהנים, ועיין תניא פ"נ שהוסיף בזה "שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד". וי"ל דבזה מיישב הקושיא שהרי התורה אמרה לנו ולבנינו עד עולם (רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ט). ומבאר דאלה שעכשיו (ולא בזמן ההוא) הם לויים, יהיו (כי יולדו) כהנים לעתיד... ובשיעורים בס' התניא פ"נ הערה 15: "וא"ת א"כ (דלעת"ל יולדו הלויים לאב כהן) מה החידוש? וההסברה פשוטה - הלויים היינו מפני שנשמתם בחי' לוי, ועד"ז הכהנים מפני שנשמתם בחי' כהן איש החסד, ולעת"ל הנשמה שבבחי' לוי תהי' למעלה מהנשמה שבבחי' כהן. ולכן יולדו בדוקא לאב כהן וכו'".

ולכא"ו צע"ג אם אפשר לתווך זה עם המבואר באוה"ת שמות עמ' א'תקפ", שמכיון שלע"ל יהיו הלויים כהנים, יהי' משה רבינו כהן גדול, שבזה לכא"ו אין שייך לבאר כנ"ל?.



אראנו נפלאות

הנ"ל

בקונטרס כ"ח סיון תנש"א ס"ד מביא כ"ק אדמו"ר את מרז"ל (יל"ש בשלח רמז רנ) עה"פ אראנו נפלאות, וז"ל רז"ל: אראנו מה שלא הראיתי לאבות, שהרי נסים ונפלאות שאני עתיד לעשות עם הבנים יותר מהפלא ונפלאות מה שעשיתי עם האבות, וכן הוא אומר לעושה נפלאות גדולות לבדו כי לעולם חסדו. ובס"ג מדייק, מדוע הובא במרז"ל זה הכתוב לעושה נפלאות גדולות לבדו, הרי פסוק זה מדבר (כהגמ' נדה לא) בנסים המוסתרים בטבע עד כדי כך שאפי' בעל הנס מכיר בנסו, שלכא"ו אלו נסים בדרגה נמוכה. ומביא ביאור הצ"צ, ששורש

הניסים המוסתרים בטבע הוא נעלה יותר משורש הנסים שאינם מוסתרים בטבע, ולכן מביא ביל"ש הכתוב "לעושה נפלאות" גוי' כי בגאולה יהיו נסים מסוג זה "שאינן בעל הנס מכיר בניסו".

ומסיים, וזלה"ק: ולהוסיף, דעפ"ז יש לבאר מה שהכתוב מדייק אראנו נפלאות, שעיקר החידוש הוא לא בזה שיהיו אז נפלאות, אלא בזה שהקב"ה יראה את הנפלאות, כי נפלאות ישנם גם עכשיו... והחידוש בגאולה העתידה הוא שאז יהי' אראנו נפלאות, דעכשיו הנסים הנמשכים מבחינת לבדו הם באופן שרק לבדו יודע שזה נס, ובגאולה העתידה יהי' אראנו נפלאות, שיהי' נראה בגילוי הנס שבהם" עכלה"ק.

והנה, כל ביאור זה מבוסס - כנ"ל - על מרז"ל ביל"ש, וא"כ קשה קצת, שהרי במרז"ל זה משמע שיהי' סוג נפלאות שונה, ולא רק - כדברי כ"ק אדמו"ר - שאותם הנסים שיש עכשיו, הקב"ה יראה אותם ויגלה את הנס שבהם, שהרי הל' הוא: " (אראנו מה שלא הראיתי לאבות), שהרי נסים ונפלאות שאני עתיד לעשות עם בנין יותר מהפלא ונפלאות מה שעשיתי עם אבות" ומשמע בפשטות שיהי' סוג נסים שונה.

והנה עוד קשה בל' היל"ש, "נסים ונפלאות שאני עתיד לעשות עם בנין יותר מהפלא ונפלאות" כו', פתח ב"נסים ונפלאות" וסיים ב"הפלא ונפלאות", וטעמא בעי.

והנה, בלקו"ש (חל"ג שיחה א' לפ' פינחס) מביא את מאמר הש"ס (ברכות נו, סע"ב) "הרואה פינחס בחלום פלא נעשה לו" ומפרש רש"י "כמו שנעשה לפינחס כדאמרין בסנהדרין", ושואל בהשיחה, מדוע רק "פלא" אחד ייעשה לו, שהרי לפינחס נעשו "הרבה נסים" (כל' רש"י בפ' עה"ת ס"פ בלק, ולמה ייעשה להרואה פינחס בחלום "פלא" אחד?

ומבאר, שההנהגה עם פינחס לא היתה באופן של ניסים פרטיים, שכל נס הו"ע בפ"ע, אלא שכללות ההנהגה עמו היתה באופן של פלא, הנהגה פלאית, שכוללת במילא נסים בכל פרט ופרט. ובלשונו הקדוש (סוס"ג): "וזה מ"ש רש"י 'פלא נעשה לו' כמו שנעשה לפינחס, 'פלא' לשון יחיד דוקא: זה שנסים רבים נעשו לפינחס, היתה הנהגה (כללית) אחת, בדרך

"פלא" מובדל לגמרי מדרך הטבע (אלא שבדרך ממילא נסתעף מזה שהיו נסים בכל פרט ופרט כו'), ולכן אין הם "פלאות" (או "נסים") לשון רבים, כי הכוונה היא למצב, הנהגה (לשון יחיד) פלאית" עכלה"ק.

וי"ל עד"ז (אבל לא ממש, ואדרבה) בנדו"ד:

דהנה, מכיון שבזה"ז הרי הנסים "הנמשכים מבחי' לבדו" הם באופן שאין בעל הנס מכיר בניסו, הרי אין מודגש כ"כ שיש כאן כמה נסים, כי הרי הכל נראה כטבע, ורק שיוצאים שיש כאן מצב כללי של נסים, בלי להתייחס לנסים הפרטיים:

ודוקא לע"ל כאשר יקויים היעוד "אראנו נפלאות", ויתגלו הנסים שבזה"ז נסתרים, הרי תהי' ההתייחסות להנסים כנסים ל' רבים, כי יראו שיש כאן כו"כ נסים.

ולפ"ז יל"פ הכוונה במארו"ל "אראנו מה שלא הראיתי לאבות", שלע"ל הנסים שכיום נסתרים יתגלו, ומזה יסתעף שינוי בהתייחסות אל הנסים, שזהו מה שממשיך "שהרי נסים ונפלאות שאני עתיד לעשות עם בני יתר מהפלא ונפלאות מה שעשיתי עם אבות", שלע"ל יהיו "נסים ונפלאות" היינו "נפלאות" כאלה שהיחס אליהם יהי' באופן ד"נסים" ל' רבים, כי יראו את הנפלאות, שזהו מצב נעלה יותר ממה שהי' אצל האבות - "הפלא ונפלאות", דהיינו, "נפלאות" כאלה שהיחס אליהם הי' באופן ד"הפלא" ל' יחיד, מצב יחיד של פלא, כי לא ראו את הנפלאות.



רשימות

נר שכבתה נתישן השמן והפתילה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

ברשימת מנורה (ד) מבאר הרבי לשיטת הרמב"ם דהדין ד"נר שכבתה נתישן השמן נתישנה הפתילה" קאי הן כשאירע בבוקר בעת ההטבה, והן כשאירע קודם אור היום, והביא הוכחה על זה עיי"ש, (ובפשטות זהו הקדמה להתירוף דלקמן למה כשמצא ב' מזרחיים כבויין מטיב אותן בכניסה הא', כיון ששם יש חיוב נוסף על מצות הטבה החיוב דנר שכבתה וכו', ולכן צריך להקדים דזה קאי הן על הלילה והן על עת ההטבה, דעפי"ז מובן למה הוא חיוב נוסף על ההטבה כיון ששייך גם בלילה דליכא חיוב הטבה, וגם שחיוב זה שייך גם בעת ההטבה, דלכן בעת ההטבה יש שם הך חיוב נוסף דנר שכבתה וכו'), ויש להעיר דבאוצר החיים להגאון מקאמארנא פ' תצוה בד"ה ומעתה תימה, ובספרו עצי עדן תמיד סופ"ג האריך להביא ראיות לשיטת הרמב"ם שיש הדלקה גם בבוקר מכמה מקומות, ואחד מהן הוא מדינו של ריו"ח דנר שכבתה נדשנה וכו' כיצד הוא עושה מטיבה ונותן בה שמן ומדליקה וכו', ולפי השיטות דליכא הדלקה בבוקר הרי צ"ל דאיירי בלילה, ותמוה מה עבודה יש לכהן בחצות לילה או קודם אור היום בהיכל שילך שם והרי הוא עובר באזהרה וחיוב מלקות הנכנס בהיכל בלילה, וכיון שאסור לו לכנוס מנין ידע שנכבה הנרות הרי ההיכל סגור ומסוגר כו' משא"כ לשיטת הרמב"ם א"ש דאיירי בבוקר בעת ההטבה דאז חייב להדליק עיי"ש בארוכה, (ושם האריך להביא מקורות לשיטת הרמב"ם מהזהר, וכ"כ בשו"ת אור המאיר להגר"מ שפירא ז"ל סי' ל"א ועי' גם במפתחות שם) וכ"כ בשו"ת הרשב"א סש"ט שציין הרבי כאן בהרשימה בשוה"ג ובהערה 76, וראה גם בגליון הקודם ע' 13 בזה.

אלא דלפי מה שכתב כאן דגם הרמב"ם סב"ל דדין זה קאי על לילה, נמצא לפי"ז דשוב ליכא ראי' מכאן לשיטת הרמב"ם, דכיון שבכל אופן סב"ל להרמב"ם דשייך דין זה בלילה, א"כ שוב ליכא הוכחה לומר דאיכא הדלקה ביום, ובנוגע לעצם קושייתו איך שייך הדלקה בלילה כיון שאסור לו לכנוס אז, כבר ביאר הרבי בזה בהערה א', (ובנוגע לעצם לשון

הרמב"ם שנתישן השמן כו' ראה בס' שלמי שמחה ח"ב סי' ל"ב דשקו"ט מהו הפסול בנתישן, ור"ל דזהו ע"ד המבואר ברמב"ם הל' איסורי מזבח פ"ו ה"ב לגבי עצים דבעינן חדשים שהם מן מובחר דוקא עיי"ש).

חיוב הנוסף בנר שכבתה

(ב) במ"ש שהדין דנר שכבתה וכו' הוא חיוב נוסף על מצות הטבה שהרי הוא שייך גם בלילה, לכאורה צריך ביאור שהרי לשיטת הרמב"ם צריכים הנרות לדלוך תמיד, ובפשטות מחמת זה צריך להטיבה כו' כשנתישנה בלילה כיון שהוא צריך לדלוך, אלא דהתורה קבעה מצות הטבה בזמן מיוחד בבוקר, כי מכיון שנותן בה שמן שידלוך מן הערב עד הבוקר במילא בכלל הוא דולק עד הבוקר, אבל אם נכבה מטיבה גם בלילה וא"כ איזה חיוב נוסף יש כאן על מצות ההטבה, הרי גם מצות הטבה לשיטת הרמב"ם הוא להטיבו שידלוך עד הערב וא"כ לכאורה היינו הך, ואם לא נימא כן אלא שהוא חיוב נוסף, איפה מצינו חיוב נוסף בתורה?

ואפשר לבאר זה עפ"י מ"ש הגרי"ז (הל' תמידין ומוספין שם, ובקונטרס 'ומא ע' 18 ובחי' הגרי"ז זכאים יא,ב) שישנם ב' דינים בדישון המנורה, דהקרא דהטבת הנרות עיקר מצוה זו היא בהמנורה שצריך לדשנה ולנקותה מהשמן והפתילות וכמ"ש בהיטבו את הנרות, הרי דעיקר המצוה היא בהנרות שיטיבם וידשנם, אבל מזה אכתי ליכא מצות דישון בהדשן עצמו של המנורה שבהדשן עצמו יחול עליו מצות דישון, ודין זה מבואר במעילה יב,א, דמביא ע"ז קרא ד"דשן הדשן" דילפינן ממזבח החיצון שבהדשן עצמו יש בו מצות דישון והנחה ע"ג המזבח, ולכן מבואר שם הדין דלפני שנעשה מצותו מועלין בו ולאחר שנעשה מצותו אין מועלין כיון דזהו דין שחל בגוף הדשן, דאם משום המנורה לא שייך נעשה מצותו בגוף הדשן, ומבאר בזה דברי הרמב"ם בפ"ט מהל' ביאת המקדש הל' ה' וז"ל: אבל היוצק והבולל כו' והמטיב את הנרות וכו' אינו חייב מיתה מפני שכל אחת מהם עבודה שיש אחריה עבודה ואינה גמר עבודה עכ"ל, ובהל' ח' כתב וז"ל: הרמת הדשן צריכה כהן כו' ואם הרים ישראל לוקה ואינו חייב

מיתה אעפ"י שאין אחריה עבודה שנאמר עבודת מתנה וכו' אבל עבודת סילוק אין חייבין עליה מיתה, וכן אם דישה מזבח הפנימי והמנורה אינו חייב מיתה, וקשה דבהטבה כתב הטעם משום דאינה עבודה תמה ועל הדישה כתב משום דהוי עבודת סילוק ולכאורה הם חדא מילתא? ולפי הנ"ל ניחא דדין דישה המנורה שמתקיימת בגוף המנורה אינה עבודה תמה כיון שיש אחריה נתינת שמן והדלקה, אבל בהל' ח' איירי במצות דישה שמתקיימת בהדשן עצמו, כמו במזבח החיצון, שזה עבודה תמה, כיון שכבר נגמרה מצותו בהדשן עצמו, ולכן הכא כתב הטעם מפני שהוא עבודת סילוק עיי"ש בארוכה, (ועי' בזה בס' פניני הגרי"ז ע' תר"ז בארוכה, ובס' משמר הלוי תמורה סי' ק"ו).

ולפי"ז מבאר דזהו גם יסוד דינו של ריו"ח דנר שכבתה נדשן השמן וכו' ונפסל כולו להדלקה, דזהו משום חיוב הדישה שחל בגוף הדשן עצמו שטעון דישה והנחה אצל המזבח, ולכן כל שכבה וחל על כולו שם דשן חל בו מצות דישה והנחה אצל המזבח, וזהו גופא פוסלו מהדלקה וזהו עיקר מילתא דריו"ח דעי"ז שחל עליהם שם דשם בטלה מצותן, ולכן אפילו אם כבתה באמצע הלילה צריכה דישה כמ"ש רש"י, אף דמצות הטבה נאמרה רק בבוקר וכקושיית הרשב"א, שכל זה הוא רק לענין מצות ההטבה והדישה שמתקיימת בהנרות עצמן דלזה קבעה התורה הזמן בבוקר, אבל דין זה השני שיש בדישה הנאמר על הדשן עצמו בזה ליכא הזמן של בוקר ואין לזה זמן קבוע כלל כי עיקר דינו הוא חלות דין בגופו של הדשן שהוא טעון דישה והנחה במקום הדשן, וכל ששם דשן בו חל עליו מצוה זו ובמילא פסול שוב להדלקה עיי"ש בארוכה. (ולכאורה יל"ע מלשון הרמב"ם בפיהמ"ש נתישן השמן וכו' כנ"ל ולא כתב נדשן). דלפי דבריו יש לבאר מ"ש בהרשימה דדין דנר שכבתה הוא חיוב נוסף על מצות הטבה כנ"ל, כיון שהוא דין בפ"ע כפי שנת'.

סדר ההטבה לשיטת הרמב"ם

ג) בהמשך הדברים, מבאר טעם סדר ההטבה לשיטת הרמב"ם, דבעצם צריך להתחיל ההטבה בכניסה הא' בנר

המערבי שהוא הסמוך לקודש הקדשים והוא המקודש מכולן, אבל זהו רק כשמצא ב' הנרות מזרחיים דולקין, משא"כ אם מצאן כביון, כיון דפגע בהם ברישא בכניסתו להיכל ובמילא חל עליו חיוב הנוסף דנר שכבתה וכו', לכן צריך להטיבן ברישא ובמילא מטיב המערביות בכניסה הב', (ואין זה משום אין מעבירין על המצות אלא משום שבהם יש חיוב נוסף על השאר שלא יקיים בהשאר).

ויש להעיר דבס' מקדש דוד (קדשים סי' כ"א בד"ה והנה זה) ביאר טעמו של הרמב"ם באופן אחר דאם מצא המזרחיות כביון מדשנן ברישא והג' הסמוכות להן משום דאין מעבירין על המצות כדאמרינן ביומא ל"ג דלכן דישון מזבח הפנימי קודם לדישון המנורה משום אין מעבירין על המצות וכי מעייל בהיכל פגע במזבח ברישא ולכן מדשן בתחילה המזרחיות, אבל אם מצא המזרחיות דולקות שלהרמב"ם אי אפשר לכבותן ולדשנן כהלכתן הי' מדשן את השאר ומניח את אלו לאח"כ עכ"ד. והנה בנוגע לאין מעבירין על המצות מבואר בהמשך הרשימה שלא שייך כאן, ובנוגע למ"ש דאם מצאן דולקין מניחן כיון דאי אפשר לו לכבותן ולדשנן כהלכתן, אפ"ל דלא ניחא ליה להרבי לומר כן, שהרי כתב לעיל (בחוברת א') דלהרמב"ם ליכא איסור לכבות שאר הנרות אלא דאינו מחוייב לכבותן עיי"ש, (והמקדש דוד לשיטתיה קאי שכתב לעיל דלהרמב"ם יש איסור לכבותן) וא"כ שפיר יכול לכבותן מיד ולדשנן כהלכתן.

ולפי הרשימה לכאורה צריך לומר דאם גם המערביות כביות בתחילה בכניסה הא', מטיב בתחילה המערביות כיון שהמערבי הוא מקודש כיון דגם בהם יש החיוב נוסף דנר שכבתה.

וראה בס' הר המורי' הל' תמידין ומוספין שם (קיב,א בד"ה והנה יש לעיין) שנסתפק לפי הרמב"ם בפיהמ"ש, מהו הדין אם בכניסה הא' מצא ב' המזרחיים וכן המערביות דולקין, או אם ארבעתן כביות מי נדחה מפני מי ואיזה מהן מניח לאחרונה, (ור"ל דמלשון המשנה משמע דאם מצא המזרחיים דולקין לעולם מניחן ומדשן השאר אעפ"י שגם המערביים

דולקין עיי"ש). ולפי הביאור בהרשימה לכאורה צ"ל דלעולם אם ארבעתן שווים מדשן תחילה המערביות כנ"ל כיון שהוא מקודש יותר, רק אם המזרחיות כבויות והמערביות דולקות מתחיל במזרחיות משום החיוב נוסף שיש בהם.

משא"כ לפי המקדש דור דסב"ל שיש כאן הדין דאין מעבירין על המצוות, אם שווים הם לעולם מתחיל במזרחיות, ורק כשהמזרחיות דולקות ומערביות כבויות מתחיל במערבי כיון שהמזרחיות אי אפשר לדשנן כהלכתן כנ"ל.

הטבה לסירוגין

ד) בהרשימה מביא רא"י דגם להרמב"ם אי אפשר להיטיב הנרות לסירוגין, דאל"כ לא הוה ליה למימר מצא שני נרות מזרחיים דולקין דרך אז מדשן נר המערבי בכניסה הא', דהרי גם אם אחד מנרות אלו דולק יכול לדשן רק אותו נר שכבה והנר הדולק יטיבו עם עוד נר אחר ההפסקה בכניסה הב', ולהיטיב נר המערבי בכניסה הא' עיי"ש.

ולכאורה יל"ע דלמה אי אפשר להוכיח לפי הרמב"ם דאינו מטיב לסירוגין מגוף הדין עצמו דאם מצא המזרחיות כבויות מטיב המערביות בכניסה הב', ואם נימא דיכול להיטיב לסירוגין לעולם יטיב המערביות בכניסה הא' ביחד עם ב' המזרחיות וישאיר ב' נרות לכניסה הב'?

אין מעבירין על המצות לגבי ההטבה

ה) במה שהקשה אח"כ (באות כ"ב בהפיענוחים) דגם כשמצא המזרחיים דולקין צריך להטיבן ברישא שהרי אין מעבירין על המצוות? ומתוך דלא שייך בזה אין מעבירין על המצוות שהרי אין לו לעשות עתה עבודה זו אלא בכניסה הב' ובכה"ג לא אמרינן אין מעבירין על המצוות עיי"ש, ~ לכאורה צריך ביאור שהרי בהקושיא הקשה זה גופא דנימא שיטיבו ברישא משום אין מעבירין כו', וא"כ מהו התירוץ משום שאינו צריך לעשות עבודה זו עתה במילא לא שייך אין מעבירין, אדרבה נימא משום אין מעבירין שעבודה זו צריך להיות עתה?

ואם הכוונה דכיון שלפי האמת צריך להטיב המערכות בתחילה מצד שהוא מקודש וכו' (וכפי שמבאר אח"כ באות כ"ג) לכן אינו עובר על אין מעבירין על המצוות כיון שעבודה זו לא שייך עתה, א"כ מה נוגע כלל לומר דעבודה זו אינו שייך עתה, הרי יש טעם אחר לפי האמת דמשום זה לא שייך הכא הענין דאין מעבירין על המצוות, ומה מבאר כאן יותר ממה שמבאר להלן?

ואח"כ כתב לתרץ עפ"י סברת התוס' זבחים נא, א, (ד"ה אשר) דלעשות קביעות משום זה לא עבדינן וכיון דכאן אינם שקולים כיון דהמערכי מקודש יותר לכן לא שייך לעשות קביעות להתחיל עם המזרחיות ברישא עיי"ש.

הנה בהשקפה הראשונה צריך ביאור דהרי התוס' שם כתבו דאין מעבירין על המצוות שייך רק בנוגע לדין קדימה לבד, היינו שמקיים כולם אלא שהשאלה היא לגבי קדימה בזה אמרינן אין מעבירין על המצוות, אבל שם בזבחים שרוצים לומר שצריך לשפוך על יסוד המערכי דוקא ולא במקום אחר משום דבו פגע ברישא, בזה לא שייך אין מעבירין כו', וראה באנציקלופדיה תמודית כרך א' ע' תרע שהביא פירוש העולת שלמה והשפ"א בתוס', ששם בזבחים אנו דנים לענין קביעת מקום ביסוד המערכי דעי"ז נמצא ששאר המקומות מופקעים לגמרי לגבי שפיכה בזה לא שייך אין מעבירין עיי"ש, ולפי"ז לא הבנתי דהרי הכא הוא מטיב את כל הנרות, והשאלה הוא רק לענין קדימה בלבד אם הוא בכניסה הא' או בכניסה הב', למה לא נימא כאן לפי סברת התוס' דאין מעבירין וכו' ויטיב המזרחיים קודם, וכמ"ש המקדש דוד בהטעם דאם מצאן כביות מטיבין ברישא בכניסה הא' משום אין מעבירין וכו', (וכשיטות הראשונים דנר המערכי הוא נר הב' שלצד מזרח משום אין מעבירין כו' וכמ"ש להלן בהרשימה לגבי הה' נרות עצמן).

ונראה לכאורה שהחידוש של הרבי הוא דב' הכניסות הם ב' ענינים נפרדים ואי נימא דלעולם מטיב נרות המזרחיות קודם בכניסה הא', נמצא דעי"ז מופקע ההטבה לגמרי מהמערכיות בכניסה הא' וזה אין אומרים. ואכתי יל"ע בכ"ז.



ממנה הי' מדליק ובה הי' מסיים לדעת הרמב"ם [גליון]

הת' מנחם מענדל סאבאג
ישיבת אוהל חב"ד

בגליון ז' הקשה הרב אב"י שי' גערליצקי על פענוח הקטע "ויש לברר איך יפרנס הרמב"ם וכו'" שברשימת מנורה חוברת ב' ס"י, ומבאר קטע זה לפי דרכו. ותמהני טובא איך אפשר להעמיס פירושו בדברי הרב.

ונעתיק תחילה לשון הרב:

ויש לברר איך יפרנס הרמב"ם הא דנהמ"ע ממנו הי' מדליק ובה הי' מסיים (שבת כב: מנחות פו:), כיון דלדידי' אם מצא ב"נ המז' דולקין מדשן שאר ה"נ וגם נהמ"ע בכללן. וגם איך יתרץ הא דסיפרי – הובא ברמב"ן עה"ת שמות כז' כ' – תמיד שיהא נהמ"ע דולק תדיר שממנו מדליקין את המנורה בה"ע. ובתו"כ – הובא שם – תמיד שיהא נ"מ תדיר. והרי להרמב"ם כל הז"נ דולקין גם ביום, ולאידך גיסא הרי גם נהמ"ע מדשנו. והוא פשוט, דהא להרמב"ם נר שלא כבה רק מתקנו, ובפרט נהמ"ע, וכנ"ל דמניחו דולק. וזהו פי' דממנו הי' מדליק היינו את המנו' בה"ע, ובי' הי' מסיים חלוף הפתילה וההטבה אז. – והוא ע"ד פירש"י במנחות. עכ"ל.

ומפרש בגליון הנ"ל:

דהנה הדין דממנה הי' מדליק ובה הי' מסיים בא בהמשך להא דאמר דנר מערבי נקרא עדות לפי שעדות היא לכל באי עולם ששכינה שורה בישראל שנותן בה שמן כמידת חברותיה וממנה הי' מדליק ובה הי' מסיים, והנה בשלמא לפי שאר השיטות דרק נר המערבי דולק כל היום וליכא בו דין הטבה בבוקר, דבבוקר יש דין הטבה רק בשאר הנרות בחילוף הפתילות והכנתם להדלקה בערב, א"ש הא דאמרינן דממנה הי' מדליק ובה הי' מסיים שבנר המערבי הי' ההטבה בין הערביים

וכפירש"י בשבת וכו', דבמילא ניכר בזה הנס שהי' דולק כל היום, כי בזה גופא שהוא מטיבו בין הערביים מגלה שבבוקר נשאר דלוק, אבל לשיטת הרמב"ם כשמצא ב' נרות המזרחיות דולקות מדשן השאר גם נר המערבי, דהיינו שהי' אז דין הטבה גם בנר המערבי [ולפי ההו"א מכבה ומחליף את הפתילות כו'] א"כ ליכא הטבה בנר המערבי בין הערביים וא"כ איפה ניכר בזה שהוא דולק תמיד ע"י נס? (וזה קשה אפילו אם צריך להטיבו אח"כ פעם ב', אבל ראה ברשימות חוברת מ"ז דסב"ל להרבי דליכא כלל דין הטבה ב' פעמים)?

וע"ז כתב שהוא פשוט, דבודאי יש חיוב הטבה בין הערביים, כי להרמב"ם בבוקר נר שלא כבה רק מתקנו גם בשאר הנרות ובפרט נר המערבי, וברור שזהו גם במצא ב' המזרחיים דולקין, נמצא דבזה גופא שהוא מחליף את הפתילות בין הערביים מגלה שנר המערבי הי' דולק כל היום ולא כבה, כי אם כבה הי' צריך להחליף את הפתילות אז, ומזה שהי' מחליף את הפתילות רק בין הערביים מוכח דעד אז לא נכבה, ושפיר יש לפרש לפי הרמב"ם דבה הי' מסיים קאי על חילוף הפתילות כו'.

אבל מ"מ אין לפרש כרש"י בשבת, דבה הי' מסיים קאי על דין הטבה של נר המערבי ששאר הנרות הי' מטיב בבוקר ונר המערבי בין הערביים, כי להרמב"ם שכל הנרות צריכין שידלקו כל היום הרי גם בשאר הנרות כשהן דולקות אינו מחליף בהן הפתילות רק מתקנו ומוסיף שמן וכו', (וכלשון הרבי כאן: "דהא להרמב"ם נר שלא כבה רק מתקנו, ובפרט נהמ"ע") וא"כ חילוף הפתילות שלהן אז הוא ג"כ בין הערביים וא"כ מהו "ובה הי' מסיים", דמשמע דרק בנר המערבי הי' חילוף הפתילות וכו' בין הערביים, הרי גם בשאר הנרות שייך כן, [ואף דבנר המערבי הי' כן תמיד מצד הנס משא"כ בשאר הנרות, מ"מ הלשון דבה הי' מסיים משמע שכן הוא לעולם דרק בה הי' ההטבה בין הערביים ולא בשאר הנרות] לכן א"ש יותר לפרש דקאי על בין הערביים גופא

שהטבת נר המערבי הי' לבסוף לאחר שכבר הדליק שאר הנרות, וזהו ע"ד פירש"י במנחות שבתחילה מדליק ממנה שאר הנרות ואח"כ נר המערבי. ע"כ פירושו.

ויש לתמוה טובא על העמסת פירוש זה בדברי הרב, מכו"כ טעמים:

(א) איך יפרנס – לפירושו – את כל התיבות בלשון הרב שלפירושו מיותרות הן:

(1) הן בהשאלה – שהי' צריך לכתוב רק "איך יפרנס הרמב"ם הא דנר המערבי בה הי' מסיים", ולא הי' צריך להזכיר הא ד"ממנו הי' מדליק", דלפירושו, לא נחית לזה כלל.

(2) והעיקר (גם את"ל בדוחק שהעתיק את לשון חז"ל בשלימותו) – בהתירוץ: למה כותב את כל המשפט "וזהו פי' דממנו הי' מדליק היינו את המנו' בה"ע", בה בשעה שאינו מדבר כאן אודות סדר ההדלקה, ולא הו"ל לכתוב (לאחרי ההקדמה שנר שלא כבה רק מתקנו) אלא "שבה הי' מסיים חילוף הפתילה וההטבה בין הערביים", ותו לא מידי.

(ב) פירושו, שהשאלה היא שלשיטת הרמב"ם שלפעמים מדשן נר המערבי בבוקר, ובמילא ליכא הטבה בנר המערבי, וא"כ איפה ניכר בזה שהוא דולק תמיד ע"י נס (הענין ד"עדות היא כו'") – מופרך לגמרי:

(1) בקטע זה שואל רבינו ב' שאלות: שאלה הא', איך יפרנס הרמב"ם הא דממנו הי' מדליק ובה הי' מסיים, ושאלה ב', איך יתרץ הרמב"ם הר דנר המערבי דוקא דולק תדיר, כיון שלשיטתו כל ז' הנרות דולקים גם ביום. ואיך אפשר להתעלם מזה שיש כאן ב' שאלות, ולומר שהשאלה איך יפרנס הרמב"ם הא ד"בה הי' מסיים" ההטבה, פירושה, שכיון שהטיב נר המערבי בבוקר, ואינו מטיבו בין הערביים, לא ניכר מעלתו של נר המערבי שדולק כל היום – ענין שלא נזכר כלל בשאלה הא'!?

(2) והתמיהה שבדבר כפולה ומכופלת: לא זו בלבד שבשאלה הא' לא נזכר כלל שנר המערבי צ"ל דולק כל היום,

אלא יתירה מזה: גם בשאלה ב' על זה שנר המערבי דולק כל היום – לא מביא רבינו הא דנר המערבי נקרא "עדות" שנאמר בשבת ומנחות הנ"ל בהקדמה לזה ד"ממנו הי' מדליק ובה הי' מסיים", אלא מביא הספרי ותו"כ שיהא נר מערבי דולק תדיר. וא"כ איך אפשר להעמיס בהשאלה איך יפרנס הא דשבת ומנחות שבה הי' מסיים, שיטוד השאלה היא על ענין ה"עדות" שלפנ"ז, שלא נזכר כלל גם לא בשאלה הב', כך שהעיקר חסר מן הספר?!

3) בסגנון אחר: אם השאלה היא כפירוש, הי' צ"ל לשון רבינו כך (לערך): "איך יפרנס הרמב"ם הא דנהמ"ע עדות היא כו' ממנו הי' מדליק ובה הי' מסיים (שבת כב: מנחות פו:), כיון דלדידי' אם מצא ב"נ המז' דולקין מדשן שאר ה"נ וגם נהמ"ע בכללן בבוקר ולא בין הערביים, ולא ניכר בנר מערבי ש"עדות היא".

4) נוסף על אי אפשרות העמסת שאלה זו בדברי הרב – הרי מלכתחילה אין מקום לכל השאלה והתירוצ', שהרי כבר נתבאר לעיל (ס"ו) לא רק הא דנר המערבי מניחו דולק, אלא גם הא שאי אפשר להחליף הפתילה, כמ"ש (גם בנוגע לדישון נר מזרחי) ש"הפתילה אי אפשר להסיר דהא דולק הוא", ועכצ"ל שהסרת הפתילה היא בין הערביים, ומאי קמ"ל עתה?!

[ופשיטא שאין לפרש שמ"ש "והוא פשוט", פירוש, שאין מקום לקושיא בגלל שלפנ"ז כבר נאמר התירוצ'! – משא"כ לפי הפיענוח של המו"ל, הפיסקא "דהא להרמב"ם . . . וכנ"ל" אינה אלא הקדמה להא שה"פירוש דממנו הי' מדליק היינו . . . בין הערביים", שזהו עיקר החידוש כאן, דלא כפירוש של הנ"ל שפיסקא זו מיותרת לגמרי].

ג) בנוגע לפירושו במ"ש "והוא ע"ד פרש"י במנחות" – הנה:

1) מ"ש שאין לפרש כרש"י בשבת . . . כי להרמב"ם שכל הנרות צריכין שידלקו כל היום וכו'" – אינו ענין לרש"י בשבת או במנחות, שהרי בב' המקומות חולק רש"י על הרמב"ם בענין זה.

(2) מ"ש שהפירוש ד"בה הי' מסיים" משמע שרק בנר המערבי הי' חילוף הפתילה בין הערביים ואין נר אחר שמחליף פתילתו בין הערביים – לא זכיתי להבין מה הכריחו לומר כן, ומה מחדש בהמשך דבריו שא"ש יותר לפרש דקאי על בין הערביים גופא?

(3) כשמפרשים – בפשטות – שקאי על בין הערביים גופא, למה אי אפשר לפרש לדעת הרמב"ם כפרש"י בשבת ש"בה הי' מסיים" קאי על ההטבה, שלאחרי שהטיב את כל שאר הנרות שלא הטיבן בבוקר, מסיים ההטבה בנר המערבי; ולמה נחית להחילוק בין רש"י דשבת לרש"י דמנחות, אם תחילה מסיים ההטבה ואח"כ מדליק ממנו כל הנרות, או שתחילה מדליק ממנו כל הנרות ואח"כ מטיבו?

המורם מכל הנ"ל שמחזורתא לפרש כפי שפיענחו המו"ל, ודו"ק.



עבדיו ואוהבי שמו [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר קאנסאס

בגליון ו [תשיט] מביא הת' פ.צ.ש. שי' (אחרי שמבאר בטוב טעם ועדינות ענין אחר) לשון כ"ק אדמו"ר בהערה ד"ה "שנק' אוהבי שמו" (תניא פט"ו) "תילים סט' לז. פי"ד הביא 'אוהבי שמך'. ולהעיר דבפסוק זה 'אוהבי שמו' הוא בנגוד ל'עבדיו', משא"כ בפ"ד דקאי בבינוני שנצרך למלחמה...".

ושואל הת' שי' הנ"ל: לא זכיתי להבין מהו הפשט בזה ד"אוהבי שמו" הוא בניגוד ל"עבדיו". שנזכר לפנ"ז בפסוק,

והלא לכאורה יש לפרש תיבת "עבדיו" בב' האופנים המבוארים בפרק ט"ו כאן - עבדיו "בשם התואר שכבר עבד וגמר לגמרי עבודת המלחמה עם הרע", וגם עבדיו "בלשון הוה שהוא באמצע העבודה".

והנה דיוק רבינו הוא אשר אדמה"ז משנה מלשונו שמביאו לעיל בפ"ד - "אוהבי שמך" - ובוחר ל' הפסוק "אוהבי שמו". ומסיק רבינו שע"כ צ"ל שמה ששינה אדמה"ז בלשונו הזהב הוא משום שרצה להביא דוקא מפסוק כזה שמפריד ומחלק בין ב' אופני העבודות, דאל"כ ל"ל לשנות, וכפשוט.

אלא דעדיין יכולים לשאול (וע"ד שהק' הת' הנ"ל) מנ"ל באמת אשר "זרע עבדיו" מדבר באופן שונה כו', אולי הכוונה ד"עבדיו" לב' האופנים המבוארים כאן - "שם התואר" ו"לשון הוה".

וענין זה יובן עפ"י מה שמפרש רבינו פסוק הנ"ל ולהלן איזה ציטוטים מפירוש רבינו עה"פ:

"וירשוה ... עבדיו ... ואוהבי: י"ל כנגד ישראלים לויים כהנים (עם תליתאי), תורה (מורשה) תפלה (עבודה) גמ"ח (דפנימיותם - אהבה) - "לקו"ש ח"ה ע' 421.

"ולהעיר ג"כ מסדר המעלות בתהלים (ההדגשה שלי - שד"ב) (סט, בסופו): כי אלקים ... וירשוה (דשייך לכאו"א מבנ"י) וזרע עבדיו (לויים) ינחלוה ואוהבי שמו (כהנים - ונקט מעלתם דוקא בענין האהבה) ישכנו בה" - לקו"ש ח"ז ע' 345.

ובלקו"ש ח"ח ע' 324: "וירשוה ... עבדיו .. ואוהבי: תורה (מורשה) קהלת יעקב - סנה' נט,א), עבודה, גמילות חסדים (שפנימיותם - אהבה) (אגה"ק סט"ו - קכג, א)".

(ביאור הענינים הנ"ל בארוכה יותר: עיין מאמרי רבינו סה"מ תש"ל ע' 8-207, וע' 212).

הרי חזינו מכל הנ"ל שרבינו לומד בפשטות ש"עבדיו" ו"אוהבי שמו" הם מדריגות שונות "בסדר מעלות", ובפרטיות: "אוהבי שמו" - "כהנים, גמ"ח, אהבה", "עבדיו" - "לויים,

עבודה", באופן אשר "בפסוק זה 'אוהבי שמו' הוא בנגוד ל"עבדיו".



לקוטי שיחות

דיבור שבתפילה גורע מרגש הלב*

הרה"ג נתן גשטטנר

אבד"ק קרית אגודת ישראל, בני ברק
מחבר ספרי להורות נתן ונתן פריז

בלקוטי שיחות חלק לה ע' 195 מבאר כ"ק אדמו"ר שלדעת הבית יוסף עיקר ענין התפלה הוא הכוונה ומחשבת הלב, עבודה שבלב, וזהו גם הטעם שצריך להיות התפלה בלחש דוקא, כי הדיבור בקול רם הוא היפך כוונה עמוקה ורגש פנימי דהלב. ראה שם ובהערה 29.

לסברא זו דכיון דעיקר הכוונה הוא בלב ע"כ כשבא בדיבור הרי זה גורע מהכוונה שבלב יש לציין עד"ז מש"כ הגה"ק המבי"ט ז"ל בהקדמה לספרו קרית ספר על הרמב"ם בענין איסור כתיבת תורה שבעל פה:

ותורה שבכתב אי אתה רשאי לאומרה על פה, לפי שהקריאה בכתב מצטיירים סודותיה בצורת אותיותיה, ואם קורא אותה על פה תפחת מעלתה זו. והתורה שבעל פה אי אתה רשאי לאומרה בכתב, להיותה גנוזה בנפשותיהן של צדיקים, כי זו היא קדושתן ומעלתן, ואם אומרים אותה בכתב תפחת מעלת הנפשות, כי הדבר הנכתב לא ישאר ציורו בנפש כדבר שלא נכתב שיתקיים ציורו לעולם בנתינת לב עליו שלא ישכח וכו', ראה שם.

הנה רואים כאן דבר נפלא שכיון שתורה שבע"פ גנוזה בנפשותיהן של צדיקים, ע"כ אסור לכותבה כיון שברגע

שנכתבה על הנייר זה גורע וכו'. ע"ד סברא הנ"ל שהדיבור בתפילה גורע מהכוונה שבלב.

* (נרשם ע"י אחד השומעים)



בענין דבר שאינו מתכוין ופסיק רישי'

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

בלקו"ש ח"ד פ' כי תצא הובא סיום מכ"ק אדמו"ר בשו"ע אדה"ז שאמר בכ"ד טבת תשכ"ג.

ומבאר דאדה"ז בשולחנו בסעיף האחרון מחדש כמה דינים הנוגעים לשאר דינים שבתורה.

וז"ל בסעיף האחרון "פרות המהלכות על התבואה לפי שירט להן הדרך אינו עובר על לא תחסום אם חסמן אע"פ שהתבואה נידושה מאלי' דרך הילוכן עלי' הואיל ואינו מתכוין להעבירו שם בשביל כך וכן כל כיוצא בזה".

ומקור דינו הוא ברמב"ם הל' שכירות פי"ג הל' ד' מהגמ' ב"מ דף פ"ט ע"ב פרות המרכסות בתבואה אינו עובר על לא תחסום.

אבל הרמב"ם לא כתב טעם מדוע אינו עובר, וראה מ"מ ומל"מ שם, דאפשר דזהו הלכה מיוחדת באיסור דלא תחסום, "בדישו ולא בדורכו" (ירושלמי ב"מ שם).

אבל אדה"ז כתב הטעם משום דאינו מתכוין, ודבר שאינו מתכוין מותר - ומפרש דאין זה סתם גזה"כ, אלא מצד דבר שאינו מתכוין.

ומסים אדה"ז "וכן כל כיוצא בזה", דדבר שאינו מתכוין מותר, הוא כלל בכל התורה, לא רק בשבת כדעת השאלות שאליתא קה.

והקשה כ"ק אדמו"ר הרי יש כאן פסיק ריש', ואה"נ דלא התכוין לדישה אלא להליכת הבהמה, מ"מ פסיק ריש' הוא וצריך להיות אסור, ומסתימת לשון אדה"ז משמע דאפילו בפסיק ריש' אינו עובר בלא תחסום, ע"כ מהשיחה.

ובמנחת חינוך מצוה תקצ"ו ג"כ כתב דטעם הרמב"ם משום דבר שאינו מתכוין, אבל כתב דתלוי בדין דבר שאינו מתכוין ופסיק ריש' ודינו ככל איסורי תורה, וכתב וזה פשוט.

ומשמע מדבריו, דההיתר הוא רק כשאנו פסיק ריש', אבל מאדה"ז משמע דאפילו בפסיק ריש' מותר. וצ"ב מדוע אין כאן הכלל דפסיק ריש' אסור.

ומבאר כ"ק אדמו"ר בשיטת אדה"ז, דפסיק ריש' אסור רק בעושה פעולה אחת של היתר בכוונה, ועי"ז נעשה עוד פעולה של איסור שלא התכוין לה (כגון גורר אדם), דכיון דפסיק ריש' הוא, דפעולה הראשונה שהתכוין לה ודאי יגרום פעולה של איסור, הוי כמתכוין גם על פעולה השני'.

(ראה רא"ש מכשירין רפ"ד הובא בהערה 34 שם, "כלפ סיק ריש' הוי כמתכוין").

אבל הכא הפסיק ריש' בדישה הוא פעולה של היתר, דהכא בדישה עצמה אין איסור, רק בחסימה, דעובר על "לא תחסום שור בדישו".

והחסימה כשלעצמה ג"כ מותר, דרק כשחוסם שור בדישו אסור.

וא"כ כיון דלא התכוין למעשה של איסור כשחסם השור, אין אומרים דהפסיק ריש' במעשה ההליכה שהשור ודאי ידוש, יאסור החסימה דהוי פעולה אחרת.

ובהערה 34 שם מבאר כמה טעמים, ובטעם הא' כתב דכוונת פעולה אחת, די שנאמר החידוש דנמשכת על פעולה ב' באם זהו פסיק ריש' - בהנוגע לעצמה, אבל לא גם לענין ג', וע"ד כח וכח כחו. (וראה שם עוד ב' טעמים בדבר).

דכאן ע"י הפסיק רישי' לבדה אין כאן איסור, וצריך שיומשך כוונת האדם לענין ג' - למעשה החסימה, וזה לא אמרינן. ולכך נשאר הגדר דדבר שאינו מתכוין הוא, ומותר.

וכתב כ"ק אדמו"ר דכלל זה הוא בכל התורה, דבאופן זה לא יהי' אסור פסיק רישי'.

ולכאורה זהו חידוש בכללי דבר שאינו מתכוין ופסיק רישי'.

ויש לומר דמצינו סמוכין ודוגמא לדבר בהל' שבת דאמירה לעכו"ם אסור, ואם שלח הישראל את העכו"ם לעשות דבר המותר, אף שע"ז יעשה מעשה איסור והוי פסיק רישי', מ"מ מותר אמירה לנכרי.

ראה בשו"ע סי' רנ"ג דמותר לומר לנכרי ליטול הקדירה מעל גבי הגחלים, אע"פ שע"י נטילת הקדירה יחתה הגחלים ויכבה הגחלים התחתונות ויבעיר העליונות, מותר כיון דבאמירתו לעכו"ם לא התכוין להבערה, אלא לנטילת הקדירה.

ובמשנה ברורה שם כתב דיש אוסרים, ולצורך גדול יש להקל. וכתב שם בשער הציון משום דפסיק רישי' דלא ניחא לי' אסור רק מדרבנן, ובשבות דשבות מותר לצורך גדול.

אבל בשו"ע אדה"ז רנ"ג סעי' י' פסק דמותר לכתחלה לומר לעכו"ם ליטול הקדירה, דאמירה לעכו"ם מותר בדבר המותר, אפי' אם יש פסיק רישי' שע"ז יעשה מעשה איסור, וגם משמע דאפי' בניחא לי' מותר.

ומבאר אדה"ז שם "ואף שכל דבר שאסור לעשותו בשבת אסור לומר לגוי לעשותו, מ"מ כאן שהאיסור נעשה מאליו בלא מתכוין, והישראל אינו אומר לו כלל לעשותו, אלא שולחו לעשות דבר המותר, א"כ אף שמאליו נעשה האיסור, הרי לא נעשה בשליחות הישראל, שהישראל לא ציווהו על ככה והגוי אינו מוזהר כלל על השבת אלא שאסור לנו לשולחו לעשות איסור".

ומקורו מהגהות מיימוני (צויין שם בצד הגליון).

ויש לומר הגדר בזה ע"פ המבואר בלקו"ש שם דפסיק רישי' הוא כמתכוין רק אם בפעולה הזו עצמה ישנו איסור, אבל לא שיומשך כוונת המעשה לישראל האומר לעכו"ם. (וכן מתאים הלכה זו לפי הטעמים האחרים שמבואר בהערה שם).



נשואי יעקב לבלהה וזלפה

הת' לוי יצחק הכהן זרחי

שליח בישיבה גדולה - ניו הייווען

בלקו"ש ח"ה שיחת ויגש א, הקשה הרבי הא"ך היו בלהה וזלפה מותרות ליעקב (-הלא היו שני אחיות?-) , ומבאר, עפמ"ש רש"י (ויצא לא, נ) דבלהה וזלפה בנותיו היו מפלגש, ורש"י (וירא כב, כ) כ' ". השוותה משפחותיה למשפחות אברהם . . מה אברהם . . וד' בני שפחות, אף אלו . . וד' בני פלגש", לכן, כמו שעבדים ושפחות אין להם יחס.

- מכיון שהם מציאותו של האדון, ובל' הכתוב "כי כסו הוא", -

כמו"כ, פלגשים אין להן יחס, וממילא, לא היה להן דין אחיות. ולא עוד, אלא שאפילו בעת הנישואין של יעקב עם בלהה וזלפה, היו פלגשיו של יעקב (אפילו לאחר לידת בנימין), וכמ"ש בהע' 46 "בלהה פלגש אביו, שפחת אחות אמי",

- דלכן הקשה הלא האבות קיימו כל התורה עד שלא ניתנה, ולכאורה יש איסור של "ולא יסב גברא מבני ישראל אתתא אמא"? ותי', הטעם ל"ולא יסב גברא וכו'" הוא משום דאין אישות בשפחה, לכן, כל בעילותיו בעילת זנות מכיון שקידושין תופסין בה, אבל כלל זה נתחדש לאחר מ"ת (ככללות דין קידושין), אבל לפני מ"ת היה אישות (עכ"פ בשפחה). -

עוד מבאר הרבי, זה שכ' רש"י עה"פ (חיי שרה כה, ו) "ולבני הפלגשים" - נשים בכתובה, פלגשים בלא כתובה, -)

ולא פי' את זה בפעם הראשון ס"פ וירא-), הוא, משום דכאן תי' פלגש משונה מבכ"מ; כ"מ פי' כשפחה (השוותה), וכאן, כיון שמדובר אודות אשה בת חורין - דלפנ"ז כתיב בנוגע הגר וישלחי', לכן, כאן צריך רש"י לבאר פי' תי' פלגש באו"א.

העולה מכאן כמה דברים :

(א) הטעם דבני עבדים ובני השפחות אינם מתייחסים אליהם - הוא משום דהם מציאותו של האדון, והם בטלים לגמרי אל האדון.

(ב) בלהה וזלפה היו פלגשים של יעקב בשעה שנשאם, וגם אח"ז.

(ג) הגר בפעם הראשונה שנישאת לאברהם היתה פלגש גמורה (וכמו שמדגיש הרבי בע' 26 ועוה"פ הע' 45), ובפעם השני' היתה משוחררת ולא היתה שפחה.

לפ"ז צ"ל :

(א) מ"ש דמכיון שעבד אינו מציאות אחר מהאדון לכן אין הבנים מתייחסים אליו :

תינח אם עבד ושפחה נושאים זה את זה (או אפילו עבד עברי ושפחה), שהולדות תהי' להאדון; אבל אם האדון עצמו נושא שפחה (ובכה"ג - לבן שנשא פלגש), למה לא תהי' בניו מיוחסים אחריו?

(ב) זה שבני פלגשים ובני שפחות אין להם יחס, יש לחקור בב' אופנים :

(א) האם כתוצאה מזה שבני עבדים אינם מתייחסים אליהם - אלא שהם כספו של האדון - לכן הם עבדים.

(ב) רק ע"י השעבוד בבני שפחות, עי"ז הם ג"כ עבדים.

מזה שאומרים שבלהה וזלפה היו שפחות (-פלגש), משמע באופן הא'. וכמ"ש בהע' 35, "...בנוגע לפלגשו של לבן, מובן שהיתה שפחה. כי מכיון שבנותי' היו שפחות לבן (ויצא כט, כד. כט) בהכרח לומר שהיו כן נמעת לידתן ... ועכצ"ל שזהו לפי שנולדו מן השפחה". ומציין להע' 54

באריכות. גם לפי מ"ש (משפטים כא, ד) "אם אדוניו יתן לו אשה גוי", ופרש"י "להוליד ממנה עבדים".

אבל, בהע' 55 כתב הרבי: "ושאני בני הפלגשים אשר לאברהם וכן ישמעאל, שהי' להם דין יורשים (ראה לעיל סעיף ג' הע' 20) - כי אף שהיו בני שפחות, לא היו (כספו) עבדים. וכ"ה גם בנוגע בני השפחות דיעקב ... אף שגם הכתוב קוראם כו"כ פעמים בני השפחות לא היו עבדים", משמע כאופן הב'; ומנ"ל לחלק?

ג) אם הגר היה פלגש כשנולד ישמעאל - היה ישמעאל עבד (לכאורה). וא"כ, למה צריכים לדחוק בשוה"ג להע' 55 שישמעאל היה יורש, חזר ונעשה נערו (עבדו) של אברהם וחזר ונשתחרר - דכתי' וישלחם ... אל ארץ קדם, יכולים לומר שהי' עבד ואינו יורש (אלא דקשה (כמו שהקשה בהע' 20) למה כתוב לא יירש בן האמה הזאת "עם בני", דמזה משמע דאם רק משום בן האמה בלבד היה יורש). ובאם אנו אומרים שהי' ישמעאל נערו של אברהם, מה שכ' בהע' 35 "שפלגש סתם המה שפחה .. כי "לא מצינו" (ואדרבה, זהו היפך הטבע) שאב יהפך את בתו קטנה בת חורין לשפחתו - מצינו כאן שאברהם עשה ישמעאל בנו לנערו?

(ובזה יש לחלק בין בן חורין בת שפחה לחזור והשתעבד בו או אילו לא היתה אמם של בלחה וזלפה שפחה. אבל שוב יש להקשות, דבזמן הלז, כבר לא היתה הגר שפחה ג"כ, ד"וישלחי").

איברא י"ל, ששוברו בצדו, כי אפילו נימא היה ישמעאל היה עבד - כבר נשתחרר עם הגר ב"וישלחי". ולכן בלאה"כ צ"ל שחזר ונשתעבד לאברהם.

ולמידק - מכיון שבפעם השני לא היתה הגר פלגש - ד"וישלחי", למה כתב "אף שהיו בני שפחות, לא היו (כספו) עבדים" - אם הגר לא היתה שפחה, ומה זה שפחות ל' רבים?

מכיון שאברהם אבינו הי' שומר כה"ת כן-לה - מה הי' אם לעולם בהם תעבודו? ובפשטות י"ל מכיון שהקב"ה אמר

לאברהם אבינו "כל אשר תאמר אליך שרה - שמע בקולה" -
לכן הי' ציווי מיוחד מהקב"ה.



בגדר המציאות של עכו"ם

הת' שמואל ישעיהו

קבוצה - 770

בלקו"ש ח"כ פר' ויצא ג' כתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בביאור הפלוגתא בין הרמב"ם להראב"ד (הל' אבות הטומאה
פ"ב ה"י) בנוגע לשחיטת עכו"ם, ומביא בהקדים את
הראגאטשאווער דכתב, דזה שהרמב"ם ס"ל ששחיטת עכו"ם
נבילה ומטמאה במשא מד"ס, זהו מפני שס"ל שעכו"ם הוא
מציאות ע"פ הלכה, והרמב"ם לשיטתו דס"ל שקיום ז' מצוות
ב"נ הוא רק מפני שציוה בהן הקב"ה בתורה, ומכיוון שכל
מציאותם היא בשביל ישראל לכן הם קיבלו חשיבות תורנית
ויש להם שיכות למ"ת. אך הראב"ד ס"ל וכמ"ש בהשגתו שם,
"עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מטמאין עם הדומה
לחמור הן גוים כמר מדלי ואת כולם ישא רוח והחושב אותם
לכלום אסף רוח בחפניו", היוצא מדבריו שעכו"ם אין לו שום
מציאות תורנית, ולכן ה"ה כמתה מאליה.

ובלקו"ש ח"י"ח מביא את אותה פלוגתא ומקדים קושית
הכס"מ שם דהקשה, מה נוגע הדין דעכו"ם לא טמאין ולא
מטמאין לדין שחיטת עכו"ם, הרי בדין שחיטת עכו"ם לא דנים
כלל אודות העכו"ם, כ"א אודות שחיטתם? ומביא את סברת
הראגאטשאווער דנחלקו האם עכו"ם כגדר מציאות תורנית אך
ע"פ דבריו עדיין לא מתורצת ק' הכס"מ?

ומבאר כ"ק אדמו"ר וז"ל: קען מען זאגן לכולי עלמא -
אויך לדעת הראב"ד - זיינען דא כו"כ ענינים אין הלכה וואס
בנוגע זיי זיינען עכו"ם כגדר "מציאות", אזוי ווי ע"ז פון א גוי
וואס איז אסור בהנאה אויך צו אידן, ועוד. דעריבער קען דער
ראב"ד ניט זאגן סתם אז "עכו"ם הן כבהמות" אלעמאל;
דעריבער איז ער מוסיף ומבאר "אין מטמאין ואין מיטמאין" אז

בשייכות צו טומאה זיינען זיי כבהמות, בגדר העדר (אסף רוח בחפניו) און במילא קענען זיי דאך ניט מאכן די בהמה ששחטו זי זאל מטמא זיין במשא. עכ"ל. יוצא א"כ שלפי הראב"ד מכיוון שעכו"ם אינו מציאות לגבי טומאה שהרי אינו טמא ואינו מיטמא ובוזה ה"ה כבהמות ולכן הבהמה לא מטמאה במשא, אך לשיטתו ודאי שהגוי הינו מציאות. ומציין שם בהערה 31 ובמשנה ע"ז (נא, ב): כמו ע"א של עכו"ם אסורה מיד כו'.

ולפי"ז צלה"ב שיטת הרמב"ם בזה דאם עכו"ם לא מטמא ומיטמא מדוע הבהמה מטמאה במשא? ועוד יותר קשה דהרמב"ם במפורש כתב בהל' טומאת מת פ"א הי"ג "עכו"ם שנגע במת וכו' ה"ה כמי שלא נגע הא למה זה דומה לבהמה שנגעה במת כו' ולא בטומאת המת בלבד אלא בכל הטומאות כולן אין העכו"ם ולא הבהמה מתטמאין מהן". ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ל חנוכה ב' דהכוונה בזה היא "דזה שהעכו"ם אין מתטמאין, אין הפירוש בזה שרק נפקעו בפועל מדין טומאה, אלא שאינם בגדר טומאה וטהרה, דלענין זה אינם מציאות שיכול לחול עלי' שם טומאה, וכמו בהמה שאינה בגדר זה כלל". ולפי"ז זהו ממש כהשגת הראב"ד, ובכ"ז ס"ל להרמב"ם ששחיטת עכו"ם נבילה ומטמאה במשא.

והנה בלקו"ש ח"ל פר' וישלח ב' מקשה כ"ק אדמו"ר מדוע כתב הרמב"ם בהל' שאר אבות הטומאה רפ"ו ד"טומאת ע"ז הוא מדברי סופרים ויש לה רמז בתורה "הסירו את אלקי הנכר אשר בתוכם וטהרו והחליפו שמלותיכם" דהרי אין דרכו של הרמב"ם להביא רמז על גזירות דרבנן? ועוד יותר תמוה דרמז זה דהסירו לא נמצא לפנינו בשום מקום, ומצינו במשנה ובגמ' (שבת פ"ב פ"ג) הרבה רמזים עיי"ש, א"כ מדוע הביא הרמב"ם דווקא הרמז ממדרש בלתי מצוי, הסירו וגו'.

ומבאר כ"ק אדמו"ר, דבגדרה של ע"ז י"ל ב' אופנים. (א) גזירת הטומאה חלה על החפצא של הדבר הנעבד. (ב) שגזירת הטומאה אינה קשורה עם החפצא ואינה אלא כדי להפריש את האדם מע"ז. וזה שיש לה דין של אבות הטומאה, זה גופא רק כדי להרחיק את האדם. א"כ ענינה של הטומאה זה רק מדין

הגברא ולא מצד החפצא, ולכן מדגיש הרמב"ם בתחילת דבריו, טומאת ע"ז יש לה רמז מוהסירו וגו', שכל ענינו זה רק מצד הגברא.

והא דס"ל להרמב"ם דווקא כאופן הב', מבאר כ"ק אדמו"ר דאיסור ע"ז אין לו מציאות, וכל מציאותו הוא רק דמיונו של האדם העובד. משא"כ שאר איסורים, בכולם ישנה מציאות של איסור כמו שור הנסקל, חמץ בפסח, וכן נבילה וטריפה, לכן איסור הנאה שייך לעשות על החפץ שהרי אנו רק שוללים שלא ייהנו ממנו, אך להחיל עליו טומאה עד כדי שיטמא את הנוגע בו להפוך אותו למציאות שבכוחו לפעול באדם, זה א"א לומר בע"ז, שהרי אינו מציאות כלל. ומש"ה ס"ל להרמב"ם שגזירת טומאת ע"ז זה רק מדין הגברא, עכת"ד.

ולפי"ז תבואר היטב שיטת הרמב"ם דעכו"ם אין לו מציאות, ולכן אין בכוחו לפעול שינוי באדם כמו שאומרים בע"ז. ולכן עכו"ם אינו מטמא ואינו מיטמא כי אינו מציאות כלל, וה"ה כמי שלא נגע וכבהמות, וכמו השגת הראב"ד דבזה לא פליגי. אך בשחיטת עכו"ם ס"ל להרמב"ם שהנבלה מטמא במשא מפני לתא דע"ז דזוהי גזירת רבנן. וכמ"ש בהדיא "וקרוב בעיני שאף זה מד"ס שהרי טומאת ע"ז וטומאת תקרובתה מדבריהם כמו שיתבאר ובגלל ע"ז נתרחקו הכותים ונאסרה שחיטתם וכו' וא"א לחייב כרת על טומאה זו על ביאת מקדש ואכילת קדשיו אלא בראיה ברורה" ע"כ. ובכס"מ שם הקשה שהרי שחיטתן פסולה נפקא מ"וזבחת"? וכתב "ואפשר שמפני שהרגיש רבינו בזה כתב וא"א לחייב כרת על טומאה זו על ביאת מקדש ואכילת קדשיו כלומר לחייבו עליהם קרבן אלא בראיה ברורה וכו' והיותר קרוב בעיני רבינו שהוא מד"ס ומשום לתא דע"ז" והפסוק ד"וזבחת" אסמכתא בעלמא היא, עי"ש. א"כ הא דסב"ל להרמב"ם ששחיטת עכו"ם פסולה, זה רק בעיקר מפני היותם עובדי ע"ז וגדר גדול גדרו שגם כשאינו עובד ע"ז שחיטתו פסולה (כס"מ שם).

ולפי"ז תתבאר היטב שיטת הרמב"ם שאף שאינו מציאות לענין טומאה וה"ה כבהמה, אך כשם שבע"ז יש דין בהגברא להרחיק אותו מהחפץ הנעבד ועשו בו גדר טומאה,

כך גם בלתיא דע"ז בשחיטת עכו"ם יש דין טומאה אף שאינו מציאות כנ"ל.

אך עדיין צ"ע דהנה בלקו"ש ח"כ הנ"ל ביאר כ"ק אדמו"ר את מחלוקתם שתלוי בזה דלהרמב"ם העכו"ם הוא מציאות, משא"כ להראב"ד אינו מציאות כלל, ולכן ס"ל שאין שחיטתו מטמאת דה"ה כמתה מאליה. אך אם כנים דברינו אפשר ליישב דזה גופא הכוונה שם. ובהקדים דכתב שם בס"ח, דהרמב"ם שס"ל שעכו"ם יש להם מציאות תורנית, דעצם זה שהם בשביל ישראל, זה גופא מביא אותם לשייכות לתו"מ עד שנעשים בגדר מציאות עפ"י הלכה. והרמב"ם לשיטתי' בז' מצוות ב"נ, שצריכים לקיים את הז' מצוות "מפני שצווה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אי"ז גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם", דלכאור' תמוה מהי השייכות שלהם לתומ"צ? הרי לא הנחיל הקב"ה התורה והמצוות אלא לישראל. אלא דמפני שמציאותם היא בשביל ישראל, כדי שיהודי יוכל לקיים תו"מ צריך שהעולם יהיה מוכשר לעבודת היהודי, ומפני זה יקבל הגוי חשיבות עד שנהיה מציאות ע"פ הלכה, עי"ש.

והנה בלקו"ש ח"ל הנ"ל כתב בדיוק כך גם בנוגע לע"ז, שאי"ז מציאות לעצמה אלא זה שישנה אפשרות של ע"ז זה רק כדי שיהודי בעבודתו יפעל להסיר אותם, - כל מציאותם היא רק כדי שתהיה פעולת בנ"י להסיר את אלקי הנכר. ובמילים אחרות כל מציאותם היא בשביל ישראל. זהו לענ"ד מה שכתב בח"כ שלהרמב"ם עכו"ם ה"ה מציאות ע"פ הלכה ויש לו חשיבות, דלפי"ז יוקשה שא"כ מדוע עכו"ם לא מטמא ומיטמא? אלא הכוונה בזה שמצ"ע אינו מציאות, וכל מציאותו היא בשביל ישראל, ולכן לא שייך בו בהחפצא דין טומאה, וכמו בע"ז, אך שייך בו דין וגזירת חכמים בהגברא, ולכן שחיטתו פסולה ומטמאה במשא כנ"ל מדין לתא דע"ז.

והנה בלקו"ש ח"ח הנ"ל כתב שם בהמשך לפלוגתא בין הרמב"ם והראב"ד דמסתעף מזה פלוגתא נוספת בענין השגח"פ, וז"ל: דער מחלוקת פון רמב"ם און ראב"ד צו עכו"ם זיינען בגדר "מציאות" אדער גדר "העדר" בריינגט א

לשיטתייהו צי ביי עכו"ם איז שייך גדר "השגחה פרטית":
 לדעת הרמב"ם אז זיי זיינען בגדר "מציאות" איז "גם הם הוה
 גדר השגח"פ", ולדעת הראב"ד אז זיי זיינען בגדר "העדר" איז
 ביי זיי ניטא "גדר השגח"פ". עכלה"ק.

ולכאו' לפי איך שהוכחנו לעיל מל' הרמב"ם (הל' טו"מ
 פ"א הי"ג) "עכו"ם שנגע במת . . הרי הוא כמי שלא נגע הא
 למה זה דומה לבהמה שנגעה כו", ובארנו שגם להרמב"ם
 ברור שעכו"ם אינו מציאות מצ"ע ולכן לא מיטמא ומטמא, כי
 אינו מציאות שיהיה בכוחו לפעול טומאה, אך זה שכששוחט
 ה"ה נבילה ומטמאה במשא - אף שמסכים עם תוכן השגת
 הראב"ד שם, בכ"ז ס"ל שזהו דין צדדי בגברא כמו ע"ז כנ"ל.
 א"כ איך אפ"ל להרמב"ם שעכו"ם ישנו בהשגח"פ כמו ישראל
 הרי עדיין מדובר בשני גדרים שונים בתכלית. דעכו"ם ה"ה
 כבהמה ומדוע יהיה שונה דיני התורה מדין הכח האלקי
 המשיג בו, וצ"ל דומה לכאו' לדצ"ח וכשיטת הראב"ד.

ועוד יותר קשה דהנה בלקו"ש ח"ל פר' וישלח א' מחלק
 בין ההשגחה בבניי דהיא על כל פרט ופרט בשווה, ובין
 ההשגחה על שאר הברואים דההשגחה היא בכל פרט לפי
 מעלתו עיי"ש בארוכה הביאור בזה. ובהערה 47 כתב וז"ל: ויש
 לומר שמצד זה יש עילוי בהשגחה פרטית על ישראל בענין
 חשיבות הפרטים ביחס להשלמת הכוונה הכללית בענין
 הבריאה: מכיוון שישראל הם הם כוונת ותכלית הבריאה הרי
 שההשגחה עליהם היא באופן כזה שנרגש בההשגחה איך שכל
 פרט ופרט בהם משלים את הכוונה הכללית בענין הבריאה;
 ולכן אין בהשגחה זו הבדל בין פרט לפרט. כי בהענין
 ד"השלמת הכלל" כולם משלימים הכלל. [משא"כ בשאר
 הברואים שאין הכוונה בהם עצמם והם רק "משמשים"
 ("אמצעי") לתורה וישראל - לכן ההשגחה על כל פרט ופרט
 היא בכל אחד לפי מעלתו עד כמה הוא "משמש" את התורה
 ואת ישראל (אף שכל הפרטים משלימים הכוונה הכללית בענין
 הבריאה)]. עכ"ל. א"כ מוכח שאף שב"נ הם אמצעי לישראל
 עדיין חלוקה ההשגח"פ בין ישראל לגוי, דבישראל תלוי
 ברצונו ובחירתו ית' בהם ואין חילוק בפרטים, ובשאר הברואים
 מכיון שהוא אמצעי תלוי לפי מעלתו.

וי"ל בהקדים דהנה בלקו"ש חכ"ג שיחת י"ב תמוז מבאר באריכות את החידוש שחידש הבעש"ט בנוגע להשגח"פ לגבי מה שהי' מקובל עד אז, ומוסיף שם שגם לבעלי השיטה שהשגח"פ זה רק על מין המדבר ולא על הדצ"ח, בדבר שהוא בכלל עניני האדם אף שהוא בהגדרה של דצ"ח, בכ"ז היא כאדם בנוגע להשגח"פ. וז"ל (של אותה שיטה): "לא יגזור השי"ת על אלו הדגים שימותו או יחיו אבל גזר על האדם הזה ענינו ופרנסתו . . . וביאר כ"ק אדמו"ר שלשיטתם בכל ענין בעולם שרואים בו את מעלת האדם שבגין אותה מעלה הוא תכלית הבריאה, ישנה השגחה פרטית גלויה אף בענין הזה, משא"כ דבר שלגביו האדם הוא ענין טפל אזי הרי היא כדין הדצ"ח שבהם יש השגחה שתלוי בכל פרט לפי מעלתו.

ולכאור' לפי השיחה המובאת קודם משמע שבכ"ד חוץ מישראל ההשגחה עליהם היא רק כ"א לפי מעלתו, אף שהם בשביל ישראל וכחלק מהכוונה, למרות זאת עדיין הם שונים במהותם ולכן גם באופן ההשגחה עליהם, ולכאור' סתרי אהרדי.

ויש לבאר בהקדים החקירה בלקו"ש ח"כ פר' ויצא ג' אות ו'.

וז"ל: מען קען זאגן, אז די בריאה איז נאר הכשר וטפל, ניט בגדר חשיבות (מעלה) פון תורה וישראל; אדער - וויבאלד תורה וישראל מוזן אנקומען צו דער בריאה, זי איז אַ סיוע (ושותף) אין קיום התומ"צ, באקומט די בריאה אַ מעין חשיבות פון תורה וישראל.

וי"ל אז דאס איז אפהענגיק אין דעם אופן ווי מען "קוקט" אויף דער בריאה: ווען מען נעמט אן, אדער מען פילט אז די בריאה איז א מציאות פאר זיך, נאר ענינה איז צו זיין אן אמצעי והכשר "בשביל התורה ובשביל ישראל", דאן האט די בריאה גופא ניט קיין שייכות צו מעלת התורה וישראל . . . בשעת אבער מען "זעט" די בריאה אז איר גאנצע מציאות באשטייט אין דעם וואס זי איז בשביל התורה ובשביל ישראל ביז אז די בריאה איז כאילו א פרט פון תורה וישראל וכו'".

ובזה תולה שם את המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד. דלהרמב"ם העולם מקבל חשיבות עד שנהיה כמו פרט מהתורה ומישראל, אך להראב"ד לא שייך שהעולם יקבל את מעלת התורה וישראל. ולפי"ז יצא שחלקו הרמב"ם והראב"ד בגדר של ב"נ, האם הם טפלים לאדם, או שכל מציאותם הם בשביל ישראל.

ואם כנים דברינו יתיישבו הדברים היטב, דלשיטת הרמב"ם אף שאינו מציאות מצ"ע וה"ה כמי שלא נגע וכבהמה וכו' ומסכים עם תוכן השגת הראב"ד שם, אך מכיון שלהבריאה יש שייכות לתורה וישראל, שהרי כל מציאותה היא בשביל התורה וישראל, ויש בה את מעלת האדם שהוא תכלית הבריאה, נרגש בה תכלית הכוונה. ולכן ב"נ זה כמי שצונו בתורה כנ"ל ולכן שחיטתו הופכת את הבהמה לנבלה המטמאה במשא. ומחדש כ"ק אדמו"ר בחי"ח דיש לו גם השגח"פ כישראל.

ונ"ל שהסברא בזה כתובה בחכ"ג הנז"ל דהרי שם דן בשיטת הרמב"ם וכתב דכל דבר שנרגש בו מעלת האדם - תכלית הבריאה, הוא נהיה בדומה לישראל, אך דבר שהוא רק טפל אז זה תלוי כ"א לפי מעלתו. א"כ גם בב"נ יש השגח"פ אף שאינם מציאות וה"ה כבהמה, אך עצם זה שהם אמצעי בדרגא הב' ולא רק הטפלים לאדם, הם מקבלים חשיבות כתורה וכישראל, (ועיין בלקו"ש ח"ו עמ' 236 דשם משמע שישנו חילוק באיזה אמצעי מדובר, ודו"ק). אך מה שמדובר בח"ל הנז"ל זה לשיטת הראב"ד לדרגא הא' שב"נ טפלים לאדם, ולכן ההשגחה עליהם הוא רק כמה משמשים לאדם.

ואם תקשה הרי וודאי שלשיטת הרמב"ם כל העולם הוא בשביל ישראל א"כ מדוע ההשגח"פ הוא דווקא בב"נ שניכר בהם מעלת האדם הרי זה רק בכל הבריאה, י"ל כמו שכתוב בלקו"ש ח"ח עמ' 280 דיש דברים שלא נרגש בהם בגלוי הכוונה שבהם בנוגע לאדם, כמו נפילת עלה במקום מסויים לא נוגעת לאדם, אך יש דברים שנוגעים לאדם בגלוי, ואלה בהשגח"פ. (אך בחכ"ג מבאר הרבי את בעל אותה שיטה במובן רחב יותר, שכל דבר שנרגש בו מעלת האדם ולא דווקא שנוגע

בפועל לאדם). ולכאוי' י"ל שזה ב"נ שהם מכשירים את העולם ליהודי, שיהיה עולם מסודר ומתוקן כידוע ומבואר בכ"מ.



נגלה

נר חנוכה בביהכ"נ*

הרב יוסף אברהם הלוי העלער

ראש כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

שו"ע תרע"א ס"ז: "ומדליקין ומברכין בביהכ"נ משום פרסומי ניסא." הנה בש"ס אין מקור להך הדלקה, אולם בראשונים הובא כמה טעמים בזה: א) משום זכר למקדש תיקנו להדליק בביהכ"נ ב) מפני האורחים שאין להם בית ואכלו ושתו בבי כינשתא, ג) כיון שאין אנו יכולים לקיים המצוה כתיקונה (דאין מדליקין מבחוץ משום שיד עכו"ם תקיפה)

* הערת המערכת: הערה זו נדפסה בגליון שעבר והיות שמסיבות טכניות נפלו בה טעויות רבות - והענין נוגע להלכה למעשה, אנו מדפיסים את ההערה בשנית, כמו"כ יש לציין שהערה זו נכתבה ע"י השומעים ועל אחריותם בלבד.

מדליקין בביהכ"נ דאיכא פרסום יותר (עי' ב"י), (ד) והוא מכלבו - "להוציא מי שאינו בקי ואינו זריז בזאת".

הנה להטעם שתיקנו להדליק בביהכ"נ משום זכר למקדש, מובן לכאורה דרך בביהכ"נ תיקנו לה משום זכר שהי' במקדש, אך בסתם מקום רבים אין ענין להדליק כלל לכאורה, דמה שייך זכר למקדש.

אולם לפי הנך טעמא דכל עיקר ההדלקה בביה"כ הוא משום דאיכא פרסום יותר, ולהוציא האינו בקי ואינו זריז, הרי אין עיקר ההדלקה שייך בביה"כ דווקא, ורק ששם נמצאים הרבים בדרך כלל, אולם כל עיקר ההדלקה אינה שייכת לביה"כ יותר מבשאר מקום ציבורי, דהעיקר הוא הפרסום ברבים, ולהוציא האינו בקי והאינו זריז בזאת ההדלקה, ובזה אין חילוק בין ביהכ"נ לכל מקום ציבורי.

וז"ל הריטב"א שבת כ"ג ע"א: "ונהגו להדליק בבתי כנסיות כדי לעשות פרסומי ניסא במקום הרבים" ומבואר בהדיא דעיקר תקנת ההדלקה היא במקום הרבים, ופשוט שבזמנים ההם מקום הרבים הרגיל הי' בביה"כ, אולם עיקר תקנת ההדלקה הוא לפרסומי ניסא במקום הרבים, ולכאורה אינה שייכת לביה"כ יותר מכל מקום ציבורי.

ולפי דברי הכלבו והריטב"א יוצא דתקנת כ"ק אדמו"ר להדליק מנורות במקומות ציבוריים הרי הוא ביסודו אותו החיוב דהדלקה בביהכ"נ-דתוכנו הדלקה במקום הרבים נמצאים, הן משום להוציא מי שאינו בקי ואינו זריז, והן משום פרסומי ניסא.

ב. והנה הנמצא במקום שיש רק גויים יל"ע האם יש ענין בפרסומי ניסא. הנה במג"א מבואר דאחר חצות אם כל בני ביתו ישנים א"א להדליק עם ברכה, משום דאין כאן פרסומי ניסא.

ובשלטי הגבורים כ' "ואם הוא בין הנכרים לבדו צריך להדליק" ומשמע שם בברכה, הגם דבביתו בלילה כשאין פרסום כלל לא מברכים אעפ"כ שונה הדין כשהוא לבדו ואין פרסום כלל לנמצא בין הנכרים, דעכ"פ מפרסם לגויים.

ומבואר דפרסומי ניסא לגויים שפיר נחשב פרסום ואפשר לברך, ומובן דבמקום הרבים, דליכא יהודים ורק גויים - אפשר לברך, משום דאיכא פרסומי ניסא, (ולהעיר מהתעוררות התשובה ח"א קנ"ג דאם נמצא בין הגויים ידליק בחלון דווקא כדי שיראו הגויים וישאלו וכו').

אולם בשעצ"י הביא מחמד משה, שחולק על המג"א וס"ל שאפילו כשהוא כלילה לבדו בביתו ידליק ויברך הגם שאין פרסום, וכ' דמבואר כן בשלטי גיבורים, ד"הנמצא בין הגויים לבדו יברך", ומבואר דהפרסום לאחרים אינו מעכב לעצם הברכה, אולם כ"ז הוא כשמדליק לעצמו דאין הפרסום מעכב, אכל כשרוצה להדליק במקום הרבים דכל עיקר ההדלקה הוא רק לפרסומי ניסא, וליכא יהודים רק גויים א"א לברך, ויל"ע בכ"ז עוד.



תקפה והקדישה

הרב אפרים פיקרסקי

מנהל - ביהמ"ד

ע"י ביה"ל סי' מב, סעי' ב' במ"ש לתרץ מה שפי' רש"י (ב"מ' ו,א) בד"ה הקדישה וז"ל "בלא תקפה" והקשה ע"ז המהרמ"ש דהא אפי' אם תקפה אינה מקודשת מאחר שמוציאין אותה מידו. וביאר ע"ז בביה"ל דק"ל לרש"י מדוע אומרת הגמ' דאת"ל תקפה מוציאין אותה מידו אין שום איבעיא ופשיטא דהקדישה אינה מקודשת, והלא גם לצד את"ל זו, ס"ל דאם שתק כל הזמן אין מוציאין אותה, וא"כ שפיר נוכל לשאול אותו האיבעיא גם לצד את"ל זו באם שתק כל הזמן, האם הויא כהודאה או לא.

ותי' ע"ז הוא דמאחר שהטעם שאין מוציאין אותה מידו (לצד את"ל זו) הוא מצד השתיקה לבסוף, וא"כ נמצא דבעת דהקדישה - שהיתה בתחילת השתיקה - עדיין אינו ברשותו מאחר שהשני תופס בה, ולא יודעים עדיין שהודה לו, ורק לאחר"ז בסוף השתיקה נודע לנו שהודה לו ונמצא שרק אז הוא ברשותו, וא"כ לא הויא הקדש מאחר דבשעה שהקדישה לא

היתה ברשותו. ולכן אין שום איבעיא אם הקדישה בלי תקפה לפי את"ל זו.

אבל אם תקפה והקדישה הנה גם לצד את"ל זו (דמוציאין מידו) הרי היא ברשותו ובאם שתק כל הזמן עדיין יש להסתפק מאחר דגם בתחילת השתיקה היא ברשותו. ולכן כתב רש"י דמ"ש הגמ' (לצד את"ל זו) דהקדישה (ודאי) אינה מקודשת איירי בלא תקפה, עכת"ד. (הבאנו כל האריכות הנ"ל לתועלת התל' שי' דיש בזה ביאור ע"ד הפשט בפרש"י).

ומה שיש להעיר בזה, הוא במ"ש שיש להסתפק בזה (בתקפה והקדישה ושתק כל הזמן), הלא לכאורה הוי ודאי הקדש ואיזה סברא יש שלא יהיה הקדש, הלא הודה בשתיקתו וגם הרי היא ברשותו גם בתחילת ההקדש מאחר דתקפה, ומהו הספק (והול"ל דבמקרה כזה הוי ודאי הקדש).

ואי"ל דהספק הוא כמ"ש (בתוס') כאן בהאיבעיא דלמה יצווח בשביל דבריו (וא"כ אינה הודאה), דהרי איירינן הכא שתקפה והקדישה וא"כ בטח שצריך לצווח.

ואולי י"ל בדוחק גדול עכ"פ שהספק הוא דמאחר שבפועל ידעינן שהודה שהוא שלו רק לבסוף א"כ יש לחקור אם בנדון כזה חל ההקדש מאחר שבשעה שהקדישה חסר עדיין הבירור שהוא שלו, (אבל קשה להעמיס זה בלשונו) ודו"ק.



טענת חטפה ממני

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

ב"מ ו,א: "בד"א ששניהם אדוקין בו אבל אם היתה כו' המוציא מחבירו עליו הראי' היכי דמי כו' לא הכי במאי עסקינן כגון דאתו לקמן כו' בדמי אגרת' ניהלי דאמרינן ל' עד השתא חשדת ל' בגזלן והשתא מוגרת ל' בלא סהדי"

והנה שיטת התוס' דאם טען חטפה נאמן, ולהכי מקשה דליהמני' במיגו דאי בעי אמר חטפה, ומתרץ דהוי כמיגו במקום עדים. אבל הרמב"ם פסק דבטען חטפה נמי אינו נאמן. ולכאור' צ"ע דמהגמ' משמע בפשטות דדוקא בטענה דמוגרת ל' אינו נאמן משום ד"עד השתא חשדת ל' בגזלן", אבל בטענת חטפה דליכא טענה כנ"ל לכאורה ה' צ"ל נאמן. ותירצו באחרונים דשיטת הרמב"ם היא כמו הריטב"א בסוגיין דהפי' בגמ' הוא דאפילו "אוגרת ל'" אינו נאמן היינו, דלא מיבעי חטפה אינו נאמן דמהיכי תיתי שיהא נאמן, אלא אפילו "אוגרת ל'" דהוי דברים העשויין להשאל ולהשכיר מ"מ אינו נאמן מצד דבעובדא כזו אינו עשוי להשאל ולהשכיר מצד "עד השתא חשדת ל'" כו'. (עי' קצות ונתיבות בסי' קל"ח, בית הלוי סמ"ב).

ולכאור' צ"ב דבשלמא אי נקטינן דדברים העשויין להשאל ולהשכיר פירושו "דרכן", שפיר איכא למימר דטלית או סתם כלי דרכו להשאל, וממילא יש חידוש דאעפ"כ אינו נאמן מצד "עד השתא כו'", אבל לשיטת הרמב"ם (הלכות טוען ונטען ח, ט) דדוקא דברים העשויין להשאל ולהשכיר, היינו שמתחילה עשאוהו להשאל כגון יורות גדולות, לכאורה בפשטות זה ששניים או חזין אינו מדבר בדברים העשויין להשאל ולהשכיר, א"כ מהו החידוש שאינו נאמן לומר שהשאלו יותר מתקפה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דמפשטות הגמ' משמע דבתקפה ה' נאמן, וא"כ קשה לכאורה שיטת הרמב"ם דגם בתקפה פסק דאינו נאמן.

גם צ"ב שיטת הרמב"ם דמביא הא דאגרתי אינו נאמן, ואינו מביא הביאור ד"עד השתא כו'".

ושמעתי שיש לבאר בזה דהא דמבואר בגמ' דאינו נאמן בטענת אגרתי, בא לבאר דבאמת אפשר לומר דתקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו, ואין הברייא מדברת בעובדה דתקפה אלא בעובדה דאתי לקמן כדתפיסו לה תרווייהו כו'. היינו שהגמ' רוצה לומר דתקפה באמת אינו עושה אותו למוחזק, ומתי נעשה מוחזק רק בעובדה כזו שטענתו אינה טענה בגלל עד השתא כו', אבל להלכה דס"ל להרמב"ם

דבתקפה אין מוציאין אותה מידו היינו שתקיפה כן עושה אותו למוחזק שפיר אפשר לומר דאפילו אם טען תקפה ג"כ מהני לשוויי מוחזק.

וההסבר בזה הוא, דאפ"ל ששאלת הגמ' האם תפיסה עושה אותו למוחזק אם קודם הי' במצב ששנים אוחזין והדין הי' שיחלוקו בשבועה. והנה זה ודאי דאם הי' האחד מוחזק לבדו תפיסה כזאת וודאי לא היתה עושה אותו למוחזק (עי' מאירי), אבל בשנים אוחזין דהוי ממון המוטל בספק אפשר דתפיסה (דשתק והדר צווח) עושה אותו למוחזק. דמכיון דסו"ס הוא מוחזק ואין הוכחה שהי' של מישוהו אחר קודם, ואי נקטינן דתפיסה כן עושה אותו מוחזק, ה"ה אי אתו לקמן כדתפיסו להו תרוויהו ועכשיו אחד מוחזק שפיר נקרא מוחזק ולא מועיל טענת חטפה ממני, שאין יסוד לטענתו וגם לא מופרך.

אבל אי נקטינן שתפיסה אינה עושה אותו מוחזק, ה"ה בטענת חטפה ממני, אינו נקרא מוחזק כנ"ל.



פירוש דברי ר' יהושע בפ' תפלת השחר משנה ד' [גליון]

הרב שלום דוד גייסינסקי
ר"מ במתיבתא

בגליון תשי"ט הבאתי באות 6 את דברי הפרי חדש באו"ח סי' ק"י שמבאר: שדעת הרמב"ם היא שתפלת הדרך בחתימה היא תפילה קצרה שמתפלל במקום שמו"ע במקום סכנה וזוהי גם כוונת ר' יעקב בשם רב חסדא בפ' תפלת השחר [ברכות כט, ב] שאמר שנוסח תפלת הדרך היא: "יהי רצון ... שתוליכני לשלום וכו'" ומסיים בחתימה "בא"י שומע תפלה" (שהוא הנוסח שאנו כל בית ישראל אומרים וחותרים בתור תפלת הדרך כנפסק בשו"ע או"ח סי' ק"י -) הנה להרמב"ם הכוונה היא לתפלה קצרה שאומרים במקום שמו"ע במקום הסכנה והגמ' הביאה את דברי ר' יעקב בשם רב חסדא בהמשך

להברייתא (שם) שפליגי בה תנאי בנוסח התפלה קצרה והרמב"ם פוסק כאחרים שבברייתא,

וביחס לזה ממשיך הפר"ח לומר "ואפשר דהוא תפלה קצרה המוזכרת במשנה לדעת ר' יעקב בשם רב חסדא", וכתבתי לפרש כוונתו: שהרמב"ם מפרש שמה שאמר ר' יהושע בהמשנה כח, ב "ההולך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה ואומר הושע ה' את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך ברוך אתה ה' שומע תפלה" הנה אין הפירוש שר' יהושע מנתח את נוסח התפלה קצרה כפירוש"י (והרע"ב): "הושע ה' וכו' זו תפלה קצרה" אלא שר' יהושע אומר שמתפלל מה שמתפלל וחותם "הושע ה' וכו'" ובא ר' יעקב בשם רב חסדא לפרש ולנתח גוף תפלה קצרה לדעת ר' יהושע שמצשנה. (ועפ"ז יתישב קושיית הצ"ח וכו' כמו שכתבתי שם באורך).

והנה אם כנים הדברים הי' אפשר לומר שהחילוק בפירוש דברי ר' יהושע תלוי (גם) בחילופי גרסאות שבמשנה:

דהנה במשנה שנדפס בגמ' הגירסא היא "מתפלל תפלה קצרה ואומר הושע ה' וכו'" משא"כ הגירסא הנדפסת במשניות היא "מתפלל תפלה קצרה אומר הושע ה' וכו'", ואכן בחילופי גרסאות שנדפס במשניות מובא שתי הגירסאות האלו, וא"כ י"ל שלרש"י הגירסא היא "אומר" ולהרמב"ם הגירסא היא "ואומר" היינו שאחר שאומר גוף התפלה קצרה יאמר ויחתום "הושע ה' וכו'" ודוק.

ומה מאד מתאימים הדברים כשרואים את דברי הרמב"ם בפי' המשניות שלו שגורס "ואומר". [אמנם ראה לקמן שבפירוש המשנה שלו שולל הרמב"ם פירוש הנ"ל בפירוש דברי ר' יהושע ומפרש כרש"י].

והדבר יומתק יותר כד חזינן מהלכו של הרמב"ם בפי' המשנה ובספר היד בנוגע נוסח ברכות כה"ג ביוה"כ והמלך בַּעַת ההקהל (אחר שקראו בס"ת) המבוארות במשנה דסוטה פ"ז משנה ז וח',

דהנה המשנה שם מסיימת בנוגע הברכה האחרונה ככה: "ועל שאר התפלה", ומבואר בברייתא שבגמ' (סוטה דף מא,א) שהכוונה היא למה שהם מתפללים ומברכים ברכה אחת שבו: "תפלה תחנה רנה ובקשה שעמך ישראל צריכין ליוושע וחותרם בשומע תפלה" זהו לשון הברייתא, והנה התפא"י מפרש כפשוטו וז"ל "שיושיע הקב"ה לכל יחיד מצרתו וחותרם בא"י שומע תפלה" מתאים לדיוק הלשון "תפלה וכו' שעמך ישראל צריכין ליוושע (ושוב) וחותרם בשומע תפלה" ומתאים לסתימת לשון רש"י: "ת"ר השאר תפלה, זו היא שיש ברכה אחת ובו תפלה תחנה רנה ובקשה שעמך כו'".

אמנם הרמב"ם בפי' המשנה כותב ככה: "מתחנן במה שאפשר לו ומבקש ומתפלל על ישראל שיושיעם הבורא ויתמיד ממשלתם ויגביר אותם על אויביהם וחותרם עמך ישראל צריכין להושע בא"י שומע תפלה" [והיינו שלשון הברייתא, כפי שהוא לפנינו עכ"פ, אינו בדיוק כל כך ושהלשון "עמך ישראל צריכין ליוושע" הוא באמת חלק מהחתימה הבאה אחר תפלה - וביותר דחוק הוא הלשון: "תפלה תחנה רנה ובקשה שעמך ישראל צריכין ליוושע" אבל ראה אכן מיד בסמוך את לשון הרמב"ם שבספר היד ודו"ק].

וכן הוא פוסק בספר היד הלכות עבודת יוה"כ סוף פ"ג (ושם הוא בלשון דומה יותר להמשנה דתפלת השחר בנוגע תפלה קצרה) וז"ל: "ואחר כך אומר תפלה ותחנה רנה ובקשה כפי מה שהוא רגיל וחותרם הושע ה' עמך ישראל שעמך ישראל צריכין להושע בא"י שומע תפלה"; וכן הוא גם לשונו בסוף הלכות חגיגה (בנוגע המלך בהקהל): "מתחנן ומתפלל בה כפי מה שהוא יכול וחותרם בה הושע ה' את עמך ישראל שעמך צריכין להושע בא"י שומע תפלה";

שלפי הנ"ל י"ל שזהו גם כמהלכו של הרמב"ם בפ' תפלת השחר שמפרש [לפי מה שבארנו את דברי הפרי חדש] שהלשון "ואומר הושע ה' את עמך את שארית ישראל, בכל פרשת העבור וכו'" הוא כבר לשון החתימה של התפלה קצרה שחותרם בה אחר ש"מתפלל תפלה קצרה".

[ואם מסתימת לשון רש"י בפירוש הברייטא במס' סוטה משמע דלא כפירוש הרמב"ם את הברייטא, כנ"ל, יצא שרש"י לשיטתו ומהלכו הולך והרמב"ם לשיטתו ומהלכו הולך].

אמנם אינו מן ההכרח לומר שכמו שמפרשים המשנה דתפלת השחר ככה מן המוכרח לפרש גם דברי הברייטא דסוטה דהרי הברטנורא בפ' תפלת השחר מפרש כפירש"י שם (כנ"ל) וז"ל: "מתפלל תפלה קצרה, ומה היא תפלה קצרה שאומר הושע ה' את עמך* וגו'" ובמס' סוטה שם מפרש הברייטא כדברי הרמב"ם (שם ובספר היד) וז"ל הברטנורא במס' סוטה: "ועל שאר התפלה, שיהיו ישראל נושעין מאויביהם. וחותם בה עמך ישראל צריכים ישועה בא"י שומע תפלה".

ואיברא שהרמב"ם בעצמו בפ' המשניות בפ' תפלת השחר מפרש כרש"י והברטנורא שם ושולל לחלוטין את הסברא לומר שר' יהושע לא פירש את גוף התפלה קצרה וז"ל: "ומה שאומר ואומר הושע ה' את עמך וכו' אין הדבר הזה ענין נוסף על תפלה קצרה אבל הוא ביאור ענין תפלה קצרה מה היא".

וא"כ אם כנים דברינו לבאר את כוונת הפר"ח יהי' צ"ע על הפר"ח מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, אם לא שהפר"ח יגיד שלפי מה שפוסק הרמב"ם בספר היד בהלכות תפלה יפרש אכן הרמב"ם את דברי ר' יהושע בהמשנה דתפלת השחר אחרת מכפי מה שמבאר הוא בפ' המשניות.



בענין "ברוך שם"

הרב בנציון אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א. קא.

(*) הקפיד הרע"ב לכתוב "וגו" משום שהלשון "הושע ה' את עמך את שארית ישראל" הוא סיום הכתוב בירמ' ס' לא פסוק ו' (שאומרים בהפטרה דיום שני דראש השנה).

במס' פסחים דף נו ע,א, דרש ר"ש בר פזי כו' ביקש יעקב לגלות קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא ח"ו יש במטתי פסול כו' אמרו לו בניו שמע ישראל וכו' פתח יעקב אבינו ואמר בשכמל"ו, אמרי רבנן היכי נעביד, נימרי', לא אמרי' משה רבינו, לא נימרי', הא אמרי' יעקב, התקינו שיהיו אומרים אותו בחשאי.

ועיין ברמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ד "הקורא ק"ש כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש בשכמל"ו וחוזר וקורא כדרכו ואהבת את ד"א עד סופה, ולמה קורין כן מסורת היא בידינו שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו ציווהם וזירזם על יחוד השם ועל דרך השם שהלך בה אברהם ויצחק אביו ושאל אותם ואמר להם בני שמא יש בכם פסלות מי שאינו עומד עימי ביחוד השם כענין שאמר לנו משה רבינו פן יש בכם איש או אשה וגו' ענו כולם ואמרו שמע ישראל ד"א ד' אחד, כלומר שמע ממנו אבינו ישראל ד"א ד' אחד פתח הזקן ואמר בשכמל"ו. לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה "עכ"ל.

ועיי"ש בכס"מ שכתב שהרמב"ם אינו נותן טעם למה צ"ל בלחש כי זה ברור דהטעם הוא משום להבדיל בינו לבין מה שכתוב בתורה, רק שנותן טעם למה אומרים אותו. ואח"כ מדייק למה הרמב"ם אינו מביא מה שהגמ' מספרת דביקש יעקב לגלות את הקץ, ומתיר מענינו עיי"ש.

ולכאורה יש להעיר ע"ז דמשמע דאין הגמ' מקורו של הרמב"ם [מלבד הדיוק הנ"ל דהרמב"ם אינו מביא דביקש יעקב לגלות הקץ רק שציווהם וזירזם על יחוד השם (ולפי זה הפי' "פסול במטתי" תלוי, לפי הגמ' י"ל דפסול כל שהוא כבר סגי שיסתלק ממנו השכינה ושלא יגלה להם הקץ, אבל לפי הרמב"ם "פסול במטתי" היינו גרוע יותר, ענין של "שורש פורה ראש ולענה" וכפי שדייק לומר "כענין שאמר לנו משה רבינו]] דהרי הגמ' כוללת יחד אמירת בשכמל"ו ביחד עם זה דאומרים אותו בלחש, וכנ"ל דהגמ' אומרת דבעצם אמירתו יש לנו ספק מה לעשות דמצד א' לא אמרו משה [בתורה בפרשת שמע] ומאידך גיסא אמר זאת יעקב [הגם לא בפרשה של ק"ש

ורק כעני' על מה שאמרו השבטים "שמע ישראל". מ"מ סגי דאנו כשאומרים שמע ישראל בקריאת שמע נצטרך לומר זאת [לכן התקינו שיאמרו זאת בלחש, והיינו שהתקינו האמירה גופא, רק שיהי' בלחש ונכדיק לשון הגמ' "אנן מ"ט אמרין (בשכמל"ו) דרש ר"ש בן פזי וכו' היינו שהגמ' נותנת טעם האמירה עיי"ש]. אבל לפי הרמב"ם משמע דזה שאומרים אותו בלחש הוא לא משום דמספקא לן אי בכלל יאמרו, אלא דאמרין אותו בלחש להבדילו מק"ש וכמו שדייק הכס"מ, וטעם אמירתו הוא משום מסורת הוא בידינו וכו'.

ואכן מצינו כו"כ מדרשים כהרמב"ם [הובאו בתו"ש כאן ובספרו "שמע ישראל"].

וי"ל דהרמב"ם [המדרש] והש"ס אומרים ב' דברים שונים לחלוטין, ונקדים כמה דיוקים.

א. הרמב"ם מאריך בלשונו בתחילת ההלכה "הקורא ק"ש כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש בשכמל"ו, וחוזר וקורא כדרכו ואהבת את ד"א עד סופה" ולכאורה מה האריך כ"כ, ה' לו לומר בקיצור דבין שמע לואהבת אומרים בלחש בשכמל"ו.

ב. הרמב"ם ממשיך אח"כ "ולמה קורין כן מסורת היא בידינו וכו', ולכאורה הול"ל כלשון הגמ' "למה אומרים אותו".

ג. הרמב"ם מפרש שמה שענו ואמרו שמע ישראל וגו', הפי' הוא "כלומר שמע ממנו אבינו ישראל ד"א ד' אחד" ובגמ' אין זכר לזה ולמה הוצרך לפרש כן הלא בגמ' איתא שאמרו פסוק זה להראות "כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבבינו אלא אחד" עיי"ש בגמ', ולא שהם התכוונו לומר "שמע אבינו ישראל".

ד. הרמב"ם כ' "פתח הזקן ואמר" ובגמ' "באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר".

ה. הרמב"ם מסיים "לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה", וצ"ע למה אומר ד"נהגו וכו'" דלא כלשון הש"ס "התקינו וכו'".

ו. למה מאריך בכלל עוה"פ דזה הטעם למה אומרים בשכמל"ו, הרי בתחילת ההלכה אומר "ולמה קורין כן מסורת וכו'".

ז. אפי' אם נאמר דמסיים הענין "ולפיכך נהגו וכו'", מ"מ קשה למה צריך להאריך ולומר "שבח שבח בו ישראל הזקן" ואינו כותב בקיצור ולפיכך נהגו לומר אותו [בשכמל"ו] וכיו"ב, ומשמע דזה מנהג שכל ישראל קבלו ע"ע לומר בשכמל"ו בתורת שבח [שאמרו ישראל הזקן - כנ"ל דיוק ד' -], ואילו בגמ' מפורש שהתקינו חכמים שנאמר בשכמל"ו בלחש בתור חלק מקריאת שמע ולא שמכניסין שבח צדידי בקריאת שמע.

ח. למה מסיים הרמב"ם "אחר פסוק זה", והול"ל בקיצור "אחר שמע" או בכלל אצ"ל כלום דכנ"ל כבר אמר בתחילת ההלכה דאחר שגומר פסוק ראשון וכו'.

והביאור בכל זה דכנ"ל הרמב"ם [דמקורו במדרש כנ"ל] והגמ' חלוקים, דלהגמ' "בשכמל"ו" נעשה חלק מקריאת שמע, והיינו דלכן התקינו חכמים שהקריאת שמע תכלול בתוכה בשכמל"ו בין שמע לואהבת כי "הא אמרי' יעקב אבינו" היינו כי "יעקב אבינו" ענה מה שהשבטים אמרו הפסוק שמע ישראל לרמז "כשם שאין בלבך כו'" ומכיון שיעקב ענה ע"ז בשכמל"ו נעשה חלק מקריאת שמע, רק מכיון שמשא "לא אמרי'" היינו כשהוא אמר הפרשה דשמע, לכן אומרים אותו בלחש.

אבל הרמב"ם כבר אמר לעיל בתחילת הפרק בהלכה ב' "מה הוא קורא [היינו מה נקרא "קריאת" שמע] שלשה פרשיות אלו הן שמע והי' אם שמוע ויאמר" עכ"ל, היינו שרק ג' פרשיות אלו הוא קריאת שמע, וע"ז ממשיך בהלכה ד' דהקורא ק"ש וגומר קריאת פסוק ראשון קודם שמתחיל וקורא ואהבת אומר בשכמל"ו, והיינו שבשכמל"ו הוא לא בתורת קריאה וחלק מק"ש, אלא שבח צדידי שאומרים כאן, ולכן ברור שאומרים זאת בלחש, וע"ז ממשיך הרמב"ם ולמה קורין כן, היינו למה קורין ק"ש עם שבח זה באמצע ק"ש, [וע"ד מה שמבאר לעיל בה"ב "ומקדימין ליקרות פרשת שמע מפני שיש

בה יחוד השם וכו', והיינו שבא לתרץ למה קורין ק"ש בסירוגין דלא כמ"ש בתורה, ועד"ז הכא למה קורין אותו עם שבח צדדי באמצע] וע"ז מתרץ כי ישראל הזקן ענה זאת על מה שאמרו השבטים שמע ישראל לא בתורת פסוק כי הם התכוונו לומר "שמע אבינו ישראל", וע"ז נתן שבח "בשכמל"ו", ולכן "נהגו" כל ישראל לומר שבח צדדי זה "אחר פסוק זה", ודו"ק.

*

והנה במדרש איתא עוד טעם למה אומרים בשכמל"ו בלחש והוא מפני שגנבו משה מהמלאכים, ולכן יוה"כ דאנו נקיים כמלאכים אומרים אותו בקול רם.

והנה לפי טעם זה לכאורה יש מקום לומר דבכל פעם שאומרים בשכמל"ו, צ"ל בלחש, משא"כ לפי טעם הרמב"ם והגמ', דזה שייך רק בק"ש. אבל עכ"פ ברור דאף לטעם המדרש הנ"ל שייך הטעם דאומרים בלחש רק כשמשבחים להקב"ה, אבל כשאומרים בשכמל"ו בדרך לימוד אין צריך לומר בלחש, וכן מפורש בשו"ת תורה לשמה סי' קצו.

ועוד יש להעיר דישנם פוסקים [ראה קצה המטה על המטה אפרים סי' תריט] שנשים שאינם יכולות להדמות למלאכים כמ"ש לענין קיטל שרק האנשים לובשים, ואולי יש לחלק בין להדמות למלאכים בענין לבושם לזה שאנו משבחים להקב"ה באותו שבח שמלאכים משבחים מפני שאנו נקיים כמלאכים, אבל צל"ע בלשונו של אדה"ז בשולחנו שבשניהם אומר "דומין למלאכים", ואכ"מ].

*

והנה מצינו בשו"ע או"ח סי' ר"ד צ"ל בשכמל"ו אם אמר ברכה לבטלה, ויש להעיר מדברי הראשונים שמשמע מהם [ומקורו בירושלמי ברכות פ"ו ה"א] שכשאומר בשכמל"ו הוא מתקן מה שאמר שם שמים לבטלה, כי עתה הרי כבר אינו אומר ש"ש לבטלה כי משבחו באמרו בשכמל"ו, וכ"ה בשו"ת פנים מאירות ח"ג סי' ט דבשכמל"ו הוא "תיקון גמור והוה כלא חטא כלל בהוצאת ש"ש לבטלה".

ויש אחרונים שאומרים דבאמירת בשכמל"ו הוא רק מראה שחשוב אצלו ש"ש והוא כהתעוררות תשובה וקבלה על להבא שלא לומר ש"ש לבטלה.

וע"ע בהרמב"ם הל' ברכות פ"ד ה"י, ובהל' שבועות פ"ב ה"א, ובשו"ע אדה"ז סי' רו סי"ג, ובסברכה"נ פ"ט ס"י. ואם הפסיק לאחר הברכה לבטלה אם מהני לומר אח"כ בשכמל"ו, עיין שו"ת מהר"ח או"ז סי' קכט דלא מהני, אבל עיין בא"א [בוטשאטש] סי' כ"ה דבדיעבד אין קפידא אם יאמר אחר זמן מה, ועיין בספרו דעת קדושים הל' ס"ת סי' רעט סק"ג דמי שנודע לו לאחר זמן שבירך על ס"ת פסול, שיאמר בשכמל"ו כמספר הברכות שבירך לבטלה! ואולי דאף אם לא מתקן בתיקון גמור מה שהזכיר ש"ש לבטלה אם אינו אומר מיד אחרי הברכה לבטלה, אבל מ"מ כנ"ל יש ענין של התעוררות תשובה וקבלה על להבא, וזה שייך אפי' אם הפסיק אחרי הברכה לבטלה.



שיעור חצי לוג במנורה [גליון]

הרב נחום גרינוואלד

באסטאן מאס.

בגליון הקודם ניסה הר' ע.ג.וו. ליישב שאלת הרה"ג א.י.ה. העלער שליט"א בגליון שלפנ"ז - במסכת מנחות (דף פ"ט ע"א), שמבואר שם ש"שיערו חכמים חצי לוג מאורתא עד צפרא" מהי מדת שמן של המנורה.

ושאל הר' א.י.ה. העלער מדוע היו חכמים צריכים לשער כמה שמן המנורה צריכה, הרי אחת משבע המדות של לח במקדש היתה "חצי לוג" שלא היה לה צורך אחר (בתור כלי שרת) מלבד בשביל המנורה, "ומדה זו גמירי מהלמ"מ" (עי' שם דף ס"ב ודף צ"ב ברש"י) ואם כן לשם מה היו החכמים משערים כאשר ברור מן המדה כמה המנורה צריכה? ע"כ תו"ד.

והרב ע.ג.וו. כותב "ולא הבנתי כ"כ קושייתו" ומבאר שאע"פ שלמדו מסיני מדת לוג, בכל זאת מהכתוב למדו ש"תן לה כדי מדתה" היינו שיש דין מיוחד לשער, למרות שיודעים בלא"ה.

והנה פירושו צע"ג וכמעט ואין על מה לסמוך וכי אירוע חד פעמי מהווה דין? ואימתי חל הדין הזה בשעה שמחנכין את המנורה? מנורת משה? מנורת בית שני? ועוד, מהו המקור לכך הלא מהלימוד "תן לה כדי מדתה" רק יודעים הלכה, שבתחלת ההדלקה צריכין להכניס שיעור שמן כדי להדליק עד הבוקר, אך שיש דין לשער זוהי השערה בלבד, בלי יסוד לענ"ד.

וגם יפלא ממנו איך "חידושו" נתפס אצלו כאי הבנה בשאלת הר' העלער.

אך לאמיתו של דבר שאלת הר' העלער עצמו צע"ג כי משמע ברור מן הגמרא שם בדף פ"ח שזה גמירי לן ש"שבע מדות של לח היו במקדש" הוא רק על עצם העובדה שיש שבע מדות במקדש, אך מהי מדת כל מדה ומדה - לאו דוקא שזה כלול בהלכה למשה מסיני. ואדרבא על כך חולקים ר"ש ור"י, ויש ביניהם רק תמימות דעים על זה שצריכים שבע "ולא סגי" דלא מעייל" מדה אחרת במקום הין, (כי ר' שמעון סבור שאין ענין להחזיק מדת הין שכל ענין היותה הוא רק עבור שמן המשחה), אולם מה הן המדות - בכך אין לנו הלמ"מ. (ועצ"ע בלשון הגמ' שלפנ"ז "ורביעית יהיב ליה רחמנא למשה" שמשמע שאכן גם עצם המדות בפרטיות ניתנו למשה, א"כ למה יש ללמוד שיש גמירי, מזה שרבינא סובר שגמירי שתי סמיכות לציבור - הלא בלי זה יודעים שזה הלמ"מ? אך שמא הלשון "יהיב רחמנא למשה" אינו הלמ"מ אלא סברת ר"י כיצד לפי דעתו ניתנו המדות, אך אין זה בגדר של הלמ"מ, ואכמ"ל. והדברים צריכים תלמוד גדול).

אולם צל"ע מצד אחר, הלא נר של המנורה הכיל לכאורה רק חצי לוג כשיעורו הדרוש, וא"כ למה לא הבינו מזה עצמו שנר המנורה צריך חצי לוג?

ויש להעיר שהרמב"ם אינו מביא בהשבע מדות שהן הלמ"מ בספרו הגדול, עי' הלכמה"ק פ"א הי"ז, והל' תמיו"מ פ"ג הי"א. אולם בנוגע סמיכה שזהו כעין המקור שיש הלמ"מ בשבע מדות, מביא הרמב"ם שזוהי הלכה למ"מ, עי' הל' מעה"ק פ"ג ה"י.



בענין כפי' בצדקה

הרב מרדכי פארקאש

שליח כ"ק אדמו"ר בעלוויאו, וואשינגטאן

בהמשך למה שביארנו (בגליון ג') מחלוקת ר"ת ור"י האם כופין על מצות צדקה י"ל הביאור בזה באו"א:

והוא עפ"י המבואר במאמרי אדמו"ר הזקן (על מארז"ל עמ' פ"ז) וז"ל שם: "והוא בהקדים ענין הנהוג בימי חכמי התלמוד כנודע ומפורסם בש"ס שהיו כופין וממשכנין על הצדקה, כדין דקופה של צדקה נגבית בשנים. שהם שמין כאו"א כמה ראוי לגבות ממנו. ואם אינו רוצה כופין אותו כו' וכמ"ש בגמ' רבא אכפי' לר"נ בר אמי כו' ומתחלקת בשלשה.

אך מזה לא היו עושים ונותנים רק דברים ההכרחיים לעניים, לחם לאכול ובגד ללבוש בצמצום דיש סיפוק חיותן, ולא היו נותנים להם בריוח כ"כ כסעודת הרחבה בבשר כו' וכן בלבושים חשובים, רק די סיפוקו בלבד בצמצום. כי על ההרחבה לעניים אין מצווין ע"ז כ"כ, כמ"ש להחיותו, להחיותו בלבד ולא לענגו ולכן אין כופין וממשכנין ע"ז כלל, כי קיים בזה מ"ש בתורה מצות צדקה, במה שנתן לצורך די סיפוקו, שכך הוא המצוה שמוכרח לקיימה ושע"ז כופין וממשכנין כו'. הא על יתר מזה אינו מחוייב לקיים. עם היות כי גם זו מצוה היא באמת ורצון ה' היא, אבל היא כתוספת על העיקר ואין מוכרח לקיימה ואין כופין אותו ע"ז אם אינו רוצה אבל עיקר המצוה שהוא להחיותו מוכרח לקיים, ובאם אינו רוצה כופין וכו'.

מבואר בזה דיש ב' אופנים במצות צדקה:

(א) "עיקר המצוה" שהוא לתת לעני דברים הכרחיים די סיפוק חיותו; (ב) "תוספת המצוה" שהוא ההרחבה לעניים. ואוי"ל שהם ב' חיובים נפרדים במצות הצדקה:

א. חובת יחיד

ב. חובת ציבור

עיקר המצוה הוא חובת ציבור דהציבור חייב להחזיק ולתמוך בעניי העיר. ותוספת המצוה הוא חובת יחיד, שעל היחיד יש חיוב נוסף והוא למלאת לעני כל הצטרותו די מחסורו אשר יחסר לו.

וראי' לזה י"ל מהגמ' ב"ב ט' ע"א דעני המחזר אחר הפתחים אין נזקקין לו, והגמ' מוסיפה דאע"ג דאינו מחוייב ליתן לו מתנה מרובה, אבל מכל מקום נזקקין לו למתנה מועטת. וברש"י כ' "אין נזקקין לו לתת מן הקופה אחרי שלמד לחזר על הפתחים דיו בכך", והביאור בזה כנ"ל היות דחיוב הצדקה שמוטל על הציבור הוא להחזיק ידי העניים. ההכרח לקיום חיותם, א"כ בעני המחזר על הפתחים אין הציבור חייב לתת לו צדקה (רק נותנים לו מתנה מועטת כדי שיתנו לו אחרים, עי' בגמ') דכיון דחוזר על הפתחים מסתבר דיש לו ממון כדי חייו.

משא"כ על היחיד שהוא מצווה לתת לו די מחסורו, לכן הוא צריך לתמוך גם בעני המחזר על הפתחים, שזהו החיוב צדקה שלו.

עכ"פ מבואר מדברי אדמוה"ז דעיקר המצוה היא ככופין וממשכנין ומצטט מהגמ' דרבא אכפי' לר"נ בר אמי. ולפי"ז לכאו' יש לתרץ קושית התוס' בפשטות דהא דרבא אכפי' לר"נ הי' על עיקר הצדקה היינו חובת הציבור שבמצות צדקה וע"ז כופין (ובסג"א י"ל דכאן המצוה היא על בית דין שיראו שכל איש יעשה המוטל עליו, ע"ד דכתב הרמב"ם בפ"ט מהל' מתנות עניים דמצוה להעמיד ממונים בכל עיר על הצדקה. ומוזהרים ע"ז משום מצוה דילהו וע"ז כופין, וראה ספר זכרון אש תמיד עמ' תנ"ז מש"כ בשם הגר"ח עיי"ש), והא דקיי"ל

דכל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין כופין עליה הוא דווקא בתוספת המצוה שהוא חוברת היחיד בלמלאות די מחסורו (וראה ספר כבוד הרב נ"י. תשד"מ עמ' 202).

ויסוד לזה נמצא בדברי הריטב"א (הובא בשטמ"ק כתובות מט ע"ב) וז"ל: אבל היכא דאמיד כפינן ליה פי' מדין צדקה, ואע"ג דהיא מ"ע שמתן שכרה כתובה בצדה, וקיי"ל דכל מ"ע שמת"ש בצדה אין ב"ד מוזהרין עליה, התם הוא בשאר מצות כגון כבוד אב ואם וכיו"ב, אבל לענין צדקה כייפין מפני מחסורם של עניים. וכדכתב רחמנא ועשית אזהרה לב"ד שיעשו, ואע"ג דהוא גבי נודר כתיב, גלי רחמנא בצדקה שהוציא בפיו. וה"ה לכל צדקה משום מחסורם של עניים, ע"כ. מפורש בזה דבצדקה שהיא למלאות מחסור העניים ביי"ד כופים וכנ"ל. ובשיטת ר"ת דאין כופין עי' בחתם סופר מה שביאר.



אשה בהטלת ציצית

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון דש"פ ויגש הבאתי מחלוקת הראשונים (תוד"ה כל, גיטין מה,ב) באם אשה יכולה להטיל ציצית בבגד או לאגוד לולב אע"פ דלא מיפקדה על מצות אלו, או דאינה יכולה, דהויא כמו כתיבת סת"ם דדרשינן בגמ' (שם) דמי שישנו בקשירה ישנו בכתיבה.

והנה בב"י (או"ח סי' י"ד) מביא מהמרדכי, וז"ל (אחר שמביא השיטה דנשים אינן יכולות להטיל ציצית-) "ואורי" דליתא, מדממעטינן דוקא כותים אלמא דנשים כשרות לעשות ציצית דבני ישראל מיקרו אי לאו דה"ל מ"ע שהזמ"ג, אלא דוקא גבי תפילין דגלי קרא. וכן מנהג שהנשים עושות ציצית".

והנה זש"כ "דבני ישראל מיקרו", פירושו, דבגמרא (מנחות מ"ב) דרשינן מהא דכתוב בפ' ציצית דבר אל בניי,

דנכרי שהטיל ציצית פסולה, ומזה למד המדרכי דדוקא כותים נתעמטו משא"כ נשים דה"ה בכלל בני". אמנם זש"כ "אי לא דה"ל מ"ע שהזמ"ג" לכאורה תמוה, דממ"נ, באם בעינן שתהי' מחוייבת בדבר אז הרי במ"ע שהזמ"ג ה"ה פטורה, ומה מועיל זה שהיא בכלל בני", ובאם לא בעינן לזה, אז מה מוסיף בזה ד"אי לאו וכו'". ובפרט דמיד לאח"ז כ' דדוקא גבי תפילין דגלי קרא (צריכים שדוקא המחוייב בדבר יכתוב אותם), ונמצא דאין דין זה שייך לציצית, וא"כ מה מוסיף בזה דהן בכלל בני" אי לאו וכו', ומהו פירוש המילים?

ונראה לומר דהר"י במרדכי אינו חולק על היסוד של השיטה (ר"ת) דגם בשאר מצות צריכים שדוקא מחוייב בדבר יעשה החפץ שבו מקיימים המצוה, אלא דסב"ל דאשה במ"ע שהזמ"ג אינה נק' "פטורה מדבר" לגבי ענין זה.

והביאור בזה: בלקו"ש חל"א (יתרו א') מביא כ"ק אדמו"ר ב' אופנים בהא דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג: "דמלכתחילה לא ניתנו להן ענינים אלה, היינו שאינן מצוות עליהן כלל" או ש"שייכות הנה לכל התורה כולה, והפטור הוא רק בענין קיומן במעשה, אבל נתינת התורה ומצותיה הרי כל התורה ומצותיה (גם מ"ע שהזמ"ג) ניתנו גם לנשים. וזה שאינן חייבות בעשייתן אינו ממעט כלל בהנתינה והקבלה". (ועיין ג"כ לקו"ש חל"ה, תולדות ב', דמשמע דכ"ק אדמו"ר נקט כאופן השני).

ולפי זה י"ל דהא דנפטרו, הוא רק מהחיוב בקיום המצות, משא"כ בכל שאר פרטי המצוה ה"ה שייכות לזה כמו אנשים, וכמו קודם שנפטרו מהחיוב. וא"כ י"ל דלגבי עשיית החפץ שבו מקיימים המצוה- דבזה אין חיוב גם באנשים, דנאמר דנשים נפטרו- ה"ה שייכים לזה כמו אנשים. ואינם בכלל "פטורים מהמצוה" לענין זה.

ולסברא זו נמתק מאוד דברי המרדכי הנ"ל- דנשים ה"ה בכלל בני" אי לאו וכו', דכוונתו הוא, דהם בכלל בני", דכל התורה שייכת אליהן, אלא דהוה מ"ע שהזמ"ג שזה פוטרן מהחיוב בקיום המצוה, אבל אינו לוקח מהן שאר פרטי המצות, דהא בכלל בני" הנה, וגם הן שייכות לזה כנ"ל. וע"ז ממשך

חוץ מתפילין, דאע"פ דג"כ הוה מ"ע שהזמ"ג, וא"כ לכאור' לפי סברא הנ"ל נשים שייכות בכתיבת התפילין - מ"מ שם גלי קרא, דמי שאינו בקשירה בפועל ג"כ אינו בכתיבה.

(ונמצא לפ"ז דקיים ג' שיטות בענין זה: שיטת ר"ת, דגם בהטלת ציצית אמרינן דנשים פסולות מכיון שאינן מצוות ע"ז. שיטת התוס', דבהטלת ציצית לא צריכים מחוייב בדבר, ולכן נשים כשירות, ושיטת הר"י במרדכי, דגם בציצית צריכים למחוייב בדבר, אלא דגם נשים נק' מחויבות בדבר לענין זה).

ב. ולפי הנחה זו אולי יש לתרץ גם קושיית המג"א (סי' י"ד סק"ד) על שיטה זו- דנשים יכולות להטיל ציצית, דמק' על הלימוד ד"בנ"י למעוטי עכו"ם, משא"כ נשים ה"ה בכלל, דהא בכל דוכתי דרשינן בנ"י ולא בנות ישראל כדאי בקידושין דף ל"ו, ובמנחות דף ס"א ממעטי עכו"ם ונשים מבנ"י.

ועיין בפרמ"ג שהביא מש"כ הרא"ם דזה דממעטינן נשים מ"בנ"י הוא דוקא היכא דאיכא יתורא, או כמו בסמיכה ותנופה דפטורין הנה בלאה"כ, דהו"מ מ"ע שהזמ"ג. וכ' הפרמ"ג דלפ"ז ק' דהרי גם ציצית הויא מ"ע שהזמ"ג וא"כ למה אין דורשין בנ"י ולא נשים כמו בסמיכה ותנופה?

ולדברינו י"ל, דגבי סמיכה ותנופה כתוב בנ"י גבי עצם הסמיכה ותנופה, ומזה הרי נשים אכן פטורות מטעם מ"ע שהזמ"ג, וא"כ בפשטות בנ"י ממעט נשים כמו נכרים, משא"כ גבי ציצית דכתוב בנ"י גבי עשיית הציצית, הרי מזה אין הכרח דנתמעטו נשים, וא"כ איכא ללמוד בנ"י למעוטי נכרים, משא"כ נשים הו"ו בכלל בנ"י כמו בכל התורה.

(ויתירה מזו י"ל, דלהר"י במרדכי הבנ"י שכתוב גבי ציצית הוה יסוד להסברא שלו-דצריכים דוקא מי ששייך בהמצוה גם בעשיית הציצית, ושלכן ממעטינן נכרי, משא"כ נשים, וכנ"ל) ואכמ"ל יותר.



אלו ואלו באין לידי שבועת שוא

הת' יעקב זכריה קלויזנר

ישיבת תו"ת "בית הר"מ" נחלת הר חב"ד- אה"ק

איתא בגמ' ב"מ (ב,ב): "לימא מתני' דלא כבן ננס, דאי כבן ננס האמר כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא." וברש"י שם ד"ה דלא כבן ננס כתב: "במסכת שבועות (מה,א) גבי חנוני על פנקסו אלו ואלו באין ב"ד על מנת לישבע אחד מהם שוא, אמר בעל הבית לחנוני תן לבני חטים בדינר ועלי לשלם או לפועלים בסלע מעות שאני חייב בשכרם ועלי ליתן סלע, הוא אמר נתתי והוא אמר לא נטלתי ושניהם תובעין את בעה"ב, שניהם נשבעים ונוטלין מבעל הבית, אמר בן ננס כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא, אלא שניהם נוטלין בלא שבועה" עכ"ל.

והנה בשיטה מקובצת כאן כתב: "ומהר"י אבוה"ב ז"ל כתב, וז"ל, יש לעיין היאך אמר אלו ואלו באין לידי שבועת שוא שזה שקר שאינו נשבע לשוא אלא אחד מהם."? עיי"ש מה התירוק.

ונ"ל, דהנה במשנה דשבועות (פ"ז מ"ה) מופיעות ב' בבות: (א) של הבן והונוני, (ב) של הפועלים והחנוני, ולכן כתב "אלו ואלו", שקאי על כל הבכא לחוד, בודאי יש אחד מהם שמשקר, ולפי"ז יומתק מאד הלשון שמופיע במשנה "אלו באין לידי שבועת שוא ואלו באין לידי שבועת שוא". דלכאורה יש כאן כפל ויותר הלשון, שהרי די שאומר (כמו בגמרא וברש"י שלפנינו) "אלו ואלו באין לידי שבועת שוא". אלא שהכוונה שקאי על ב' הבבות שלפניו.



הערות בעניני ברכות (גליון)

הרב משה מנחם מענדל איידעלמאן

תושב השכונה

בהמשך למה שכתב הרב מ.צ. שי' בגליון הקודם (ז[תשכ]) שהקשה כמה קושיות על מה שכתבתי בגליון ו'- בנוגע לדעת אדה"ז בסימן קפ"ד ס"א וז"ל: וכ"ז כשאין לו פת עוד אבל אם יש לו פת עוד א"צ לחזור למקומו בכל ענין אלא יאכל מעט פת במקום שנזכר ויברך במה"ז לאחריו שכל דבר הטוען ברכה לאחריו במקומו טעון במקום שגמר אכילתו ולא במקום שהתחיל ואפי' אם במקום שגמר אינו אוכל כשיעור שחייב לברך אחריו י"א שמברך במקום שגמר וכו'.

יש להקדים ישנם ב' ענינים (א) דעת אדמ"ז להלכה בשו"ע ובסדברה"נ. (ב) ביאורים חידושים ופולפולים וכיו"ב בדעת אדה"ז וכו'.

המסגרת השולחן (בסימן מ"ב סקי"ד) והקצות השולחן (בסימן מ"ד ס"א) ועוד, כתבו שדעת אדה"ז בסימן קפ"ד ס"א הוא שמעט פת היינו אפי' פחות מכזית. (וב"פסקי הסדור" (לבעל קצות השולחן) לא העיר ע"ז כלום, א"כ מובן דבסבה"נ לא חזר בו אדה"ז מדעתו בשו"ע א"כ גם "מעט פת" דבסבה"נ הוא אפי' פחות מכזית). ולהבהיר, ש"מעט פת" אין פירושו רק פחות מכזית אלא פירושו אפילו פחות מכזית.

(וראה גם בדברי חמודות על הרא"ש ס"פ אלו דברים בדברכות, "שהאכילה השני" א"צ שיהי' כזית אלא כל מה שיאכל סגי ואפי' פחות מכזית שהרי כתב [רבינו פרץ] יאכל שם מעט". וראה גם בערוך השולחן סימן קפ"ד ס"ד שפירוש כן (אפי' פחות מכזית) בדברי הב"י שכתב "מעט פת").

וכל הדיוקים והקושיות וכו' שנכתבו בגליונות הקדומים, וכן מה שכתבתי לקשר בין סימן קס"ז לסימן קפ"ד וכן מה שכתב הרב הנ"ל לדייק בשו"ע ובסבה"נ שדעת אדה"ז הוא כזית וכן הובא לקמן, הנה כ"ז נכנס בסוג ב' הנ"ל (חידושים וכו').

ועתה אבוא להשיב על קושיותיו:

כתבתי שי"ל שהמחלוקת בסימן קס"ז לענין שיעור פרוסת המוציא הוא "אבוהון דכולהו" גם לענין שיעור אכילה בשינוי מקום דסימן קפ"ד דאלו הסוברים דבענין כזית בפרוסת

המוציא יסברו כן גם בשינוי מקום דבעינן כזית, ואלו הסוברים דמספיק (מעצם הדין אפילו כל שהוא, כדי שלא יהא נראה כצר עין בעינן) כחצי זית בפרוסת המוציא, יסברו כן גם בשינוי מקום.

והקשה הנ"ל: א) מהו המקור (ועכ"פ ראי') לומר שההלכה בסימן קס"ז הוא "אבוהון דכלוהו". תשובה: זה חידוש שלי, ואין לי מקור על זה (ואולי כבר קדמוני אחרים ולא ראיתם). וראה לקמן בקושיא ג' ראי' וסברא.

ב) בסימן קס"ז מדובר כמה השיעור מצד דרך ארץ שלא יהא נראה כצר עין ולא כרעבתן. ואינו מדובר כלל וכלל מענין שיעור ברכה ראשונה וברכה אחרונה דהא לכל הדיעות צרחן לברך המוציא על לחם כל שהוא, ואינו מברך בהמ"ז אא"כ אכל כזית.

תשובה:

1) מדבריו משמע שכאילו בסימן קפ"ד בעינן שינוי מקום כן מדובר בשיעור ברכה ראשונה וברכה אחרונה. אבל זה אינו מסתבר, שהרי כל המעיין בסימן קפ"ד ס"א יראה שכל הטעם שצריכים לאכול במקום השני הוא רק מפני שיהי' גמור אכילתו במקום שיברך ברהמ"ז, אבל לא מפני שיעור ברכה ראשונה או אחרונה. ועוד, שהמחלוקת דהל"ח והלק"ט (שהם החולקים בסימן קפ"ד) הוא לא בשיעור דברכה ראשונה ואחרונה אלא מה נחשב אכילה.

2) כנראה שהוא סובר שישנה הלכה (דיון) של ברכה ראשונה ואחרונה וישנו מנהג מצד דרך ארץ בשיעור פרוסת המוציא. (וכן משמע גם ממה שכתב בקושיא ג'). אבל לדידי ישנם שני הליכות (דינים), עצם הדין דברכה ראשונה (כל שהוא) וברכה אחרונה (כזית) ודין זה הוא לא מצד ברכת "המוציא" אלא בכל ברכה ראשונה (מפני שנהנה מהעוה"ז והנאה הוא בכל שהוא) ואחרונה (דבעינן שיעור שביעה וכו'). וישנו עוד דין בשיעור פרוסת המוציא, (לא מצד ברכת המוציא אלא מצד "אכילה") שבזה הוא המחלוקת אם כזית או כחצי

כזית. (וראה באל"י רבה סימן קסז מ"ש החילוק בין "כחצי זית" ל"פחות מכזית"). ומעתה נבוא לקושיא ג'.

ג) הפלוגתא בסימן קס"ז הוא בין הרמ"א והמג"א (מצד המנהג), והפלוגתא בסימן קפ"ד הוא בין הל"ח והלק"ט. תשובה: ומה בכך, והכי מפני שבסימן קפ"ד המחלוקת הוא בין הל"ח והלק"ט, אין להרמ"א והמג"א דיעה בענין שינוי מקום?! והרי מצינו מפורש במג"א בסימן קפ"ד סק"ד בנוגע לשינוי מקום וז"ל "מעט. אפי' לא אכל כאן כזית [ל"ח]". הרי שהמג"א מביא דיעה גם בסימן קפ"ד ששם נחלקו הל"ח והלק"ט.

והרי זהו אותו המג"א דס"ל בסימן קס"ז ג"כ דמספיק פחות מכזית. וכאן הוא החידוש שלי (1) שי"ל שהטעם שהמג"א ס"ל בסימן קפ"ד דמספיק פחות מכזית הוא מפני שס"ל כן גם בסימן קס"ז, ומפני הסברא דלקמן, (2) עפ"ז, הרמ"א שס"ל בסימן קס"ז דבעינן כזית, יסבור כן גם בסימן קפ"ד, (3) הל"ח והלק"ט שנחלקו בסימן קפ"ד יחלקו גם בסימן קס"ז. וכל זה מצד הסברא דלקמן.

ה"סברא" הוא: נתבאר בארוכה בשו"ע אדה"ז בסימן קע"ח וקפ"ד, שכששינה מקומו הנה אם יש לו עוד פת במקום השני צריך שיאכל במקום השני, כי לכתחילה צריך שיהי' "גמר אכילתו" במקום שיברך. הרי מובן מזה שבמקום השני צריך להיות ענין של אכילה (לא מצד הדין של ברכה ראשונה או אחרונה, אלא שיהי' ענין של אכילה). א"כ מי שסובר שאכילה הוא בכזית יסבור בב' המקומות, וכן מי שסובר שאכילה הוא בפחות מכזית יסבור כן בב' המקומות (קס"ז וקפ"ד) מדובר בענין מצד אכילה.

א"כ על פי סברא זו, בצירוף עם זה שמצינו להמג"א דס"ל בין בסימן קס"ז ובין בסימן קפ"ד דלא בעינן כזית, מסתבר לומר כנ"ל, שדין שיעור פרוסת המוציא הוא "אבוהון דכולהו" לשיעור "אכילה". כיון שזהו המקום הראשון שמדובר בענין שהוא מצד אכילה.

עוד הקשה:

(ד) אם "מעט פת" פירושו פחות מכזית בכל מקום, א"כ למה כתב אדה"ז בסימן קפ"ד ס"א "ואפי' אם במקום שגמר אינו אוכל כשיעור שחייב לברך אחריו י"א שמברך במקום שגמר". הא כבר אמר בתוך כדי דיבור לפנ"ז "אלא יאכל מעט פת במקום שנזכר ויברך בהמ"ז לאחריו". תשובה: מדבריו משמע שלומד שמהתיבות "ואפי' אם אינו אוכל כשיעור" מתחיל דין חדש (א נייער פאל) וזה אינו, אלא שמהתיבות "ואפי' אם אינו אוכל כשיעור" עד "ומ"מ לכתחילה" הוא הביאור על מה שכתב לפני זה "אלא יאכל מעט פת וכו'".

ואם הוקשה לו דא"כ שזה אותו דין, מדוע שינה אדה"ז לשונו, שלכתחילה כתב "מעט פת" ואח"כ כתב "פחות מכשיעור", הנה כל המעיין בשו"ע יראה דלא קשה מידי, כי, אם יכתוב אדה"ז את הקושיא באופן כזה "ואפי' אם במקום שגמר אינו אוכל כשיעור שחייב לברך אחריו" באופן כזה ישנו להקושיא, ואח"כ הוא המשיך הביאור עם כמה הוכחות שהעיקר הוא לברך במקום שגמר אכילתו, אף שאכל פחות מכשיעור.



חֲסִידוֹת

הערה באור התורה פרשת ראה

הרב אהרון חיטריק
תושב השכונה

באוה"ת פ' ראה ע' תתיא מביא "ועיין בפרדס שער ד' פר"ז הביא מאמר הזהר מענין ביטוש בוצינא דקרדוניתא כו'" ולא מצאתי בזהר.

בפרדס דפוס מונקאטש וצילום ירושלים תשכ"ב מצויין "זהר חדש פ' ואתחנן דף ס"ז" וזה נמצא בזהר חדש הוצאת

מוסד הרב קוק עם הגהות הרה"ג ראובן מרגליות ב'פ' ואתחנן דף נז, א.

וצ"ע, איזה דפוס מז"ח היה לפני הצ"צ.



"עד שלשול קטן שבים ועד יתוש קטן

שיהיה בטבור הארץ"

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בשער היחוד והאמונה פ"ז (פג, א) כתב רבנו הזקן נ"ע: "להאמין באמונה .. שהקב"ה יחיד ומיוחד הוא ודעתו הכל אחד ממש, ובידיעת עצמו מכיר ויודע כל הנמצאים עליונים ותחתונים עד שלשול קטן שבים ועד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ, אין דבר נעלם ממנו" עכ"ל.

בשיעורים בס' התניא (בלה"ק) ח"ג (ע' 895) מביא הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע (בהערה 10) על "שלשול קטן שבים":

"[קטן שבכל הבריות - רש"י חולין (מ,א)]

וכ"ה בלקוטי פירושם (ע' קסד) ובלקוטי ביאורים בס' התניא ח"א (ע' שנב). שבים [כן גירסת הטושו"ע יו"ד ס"ד]. "עכלה"ק והנה הכוונה במ"ש רבנו "כן גירסת הטושו"ע" הוא, דבגמ' בר"ה (כד, ב) וע"ז (מג, ב) נאמר בענין "שלשול קטן" על הכתוב "לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת" (שמות כד, ד) - ד"אשר בארץ" בא לרבות הרים וגבעות וכו', ו"מתחת" בא לרבות שלשול קטן, ושם לא נאמר "שבים" [ובפשטות בפסוק שם נאמר אח"כ: "ואשר במים מתחת לארץ", וא"כ יש "שלשול קטן" (תולעת) מתחת לארץ ובמים שמתחת לארץ], ורבינו הזקן שהוסיף "שבים"

הוא כגירסת הטושו"ע שביו"ד ס"ד: "שחט לשם שר של שלשול קטן שבים הרי זה זבחי מתים ואסורה בהנאה" וכו'.

ודלא כבגמ' הנ"ל דקאמר שלשול קטן סתם "דמשמע הן בארץ והן בים". ובעיקר דבגמ' חולין נאמר "שלשול קטן" סתם, בלי "שבים" (שהוא המקור למ"ש בטושו"ע הנ"ל). וצריך להבין למה באמת הוסיף אדה"ז "שבים" (כמ"ש בטושו"ע) ושולל שלשול קטן שבארץ שבגמ' בחולין ר"ה וע"ז הנ"ל?

וביותר יוקשה, לפי מה שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע אח"כ (בהערה 11) שם על "יתוש קטן שיהי' בטבור הארץ".

"הפחות בצורה - חשיבות - שבכל הברואים - ראה רמב"ם יסוה"ת ב,ט - וראה ב"ר רפ"ח", עכל"ק.

ונראה דכוונת רבנו הוא לבאר ב' הדוגמאות שהביא אדה"ז; ד"שלשול קטן" הוא היצור הכי קטן (בחומר) שבכל הבריות, כמ"ש רש"י בחולין הנ"ל, ו"יתוש קטן" הוא היצור הכי פחות בצורה - בחשיבות - שבכל הברואים (הגם שהוא גדול יותר (בחומר) משלשול קטן), ולכן יש יתרון בכל אחד מהם.

ומה שמציין להרמב"ם בהל' יסוה"ת (פ"ב ה"ט), הנה הרמב"ם שם כותב: "כל הנמצאים חוץ מן הבורא, מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ, הכל מכח אמונתו נמצאו. ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר גדולתו ותפארתו ואמתו הוא יודע הכל ואין דבר נעלם ממנו" עכ"ל. - ויתכן שכוונת רבנו להעיר, למה מוסיף אדה"ז על הדוגמא מיתוש גם "שלשול קטן שבים" שאינו ברמב"ם? כי יש רבותא ב"שלשול קטן", "שהא יצור הכי קטן שבכל הבריות אפי' מיתוש, ו"יתוש קטן" הרבותא הוא, שהוא היצור הכי פחות בחשיבות אפילו משלשול קטן.

ומה שמציין לבראשית רבה (פ"ח,א), הנה נאמר שם: "אם זכה אדם אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת, ואם לאו, אומרים לו זכוב קדמך יתוש שלשול זה קדמך" - היינו דשם מובא ב' הדוגמאות של "יתוש" ו"שלשול". נולפי"ז יבואר

למה כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע ב' המראי מקומות, כי הם ב' הערות שונות.

[ומה שאדה"ז אינו מביא "זכוב" שבב"ר, היינו מפני שאינו מוסיף על ב' הדוגמאות של "שלשול קטן" ו"יתוש קטן" כפי שמסביר רבנו את היתרונות שבדוגמאות].

ברם לפי"ז יוקשה עוד יותר, למה הוסיף אדה"ז גבי "שלשול קטן" שהוא "בים", דלא כהגמ' דחולין כ"ה וע"ז הנ"ל, והרי בנדו"ד לא נוגע כלל איפוא נמצא השלשול קטן, שהרי עיקר מטרתו כאן הוא להדגיש (כפי שביאר רבנו זי"ע) שהוא היצור הכי "קטן שבכל הבריות", א"כ מאי נפק"מ לנו אם הוא בים או ביבשה?

וכמו שנאמר בב"ר הנ"ל "שלשול זה קדמך", בלי להוסיף "בים".

ועוד צריך להבין: למה גבי "יתוש קטן" מוסיף אדה"ז "שיהיה בטבור הארץ" (הגם שכך נאמר גם ברמב"ם הנ"ל) והרי בנדו"ד לא נוגע כלל איפוא נמצא ה"יתוש קטן", שהרי עיקר מטרתו כאן הוא להדגיש (כפי שביאר רבנו) שהוא היצור הכי "הפחות בצורה - חשיבות - שבכל הברואים", א"כ מאי נפק"מ לנו אם הוא בטבור הארץ או לא? - וכמו שנאמר בב"ר הנ"ל "יתוש קדמך", בלי להוסיף "בטבור הארץ".

ועוד יש להבין: למה קאמר אדה"ז (והרמב"ם) "שיהיה בטבור הארץ"; מספיק שיכתוב 'עד יתוש קטן שבטבור הארץ', כמו שכתב גבי 'שלשול קטן - שבים' ולא "שיהי' בים"?

וגם תיבת "טבור" צריך להבין, למה לא יכתוב "עד יתוש קטן שבארץ"? כמו שכתב גבי "שלשול קטן שבים", ולכאור' תיבות "שיהיה בטבור" מיותרים הם.

והנראה בזה לבאר; דהנה אדה"ז מבאר כאן שבידיעת עצמו יודע הקב"ה כל הנבראים, שהכל ממנו ובטל במציאות אצלו, ואין דבר נעלם ממנו, ואין ידיעה זו מוסיפה בו ריבוי והרכבה כלל, וכו'. וז"ל: "ובידיעת עצמו מכיר ויודע כל הנמצאים עליונים ותחתונים עד שלשול קטן שבים ועד יתוש קטן שיהי' בטבור הארץ" - והיינו, דלא רק שמכיר ויודע את

היצורים הכי קטנים שבבריות - "שלשול קטן", שהוא הכי קטן (בחומר) שבכל הבריות (כמ"ש רש"י בחולין), ו"יתוש קטן", שהוא הכי פחות בצורה - בחשיבות - כמו שמבאר רבינו זי"ע, אלא שמכיר ויודע אותם (גם) במקומות הכי רחוקים ונדחים, והיינו ה"שלשול קטן שבים" דוקא, כי השלשול קטן שבארץ אינו רחוק ונדח כ"כ כמו זה שבים, שנמצא זה בתחתית הים. - ועי' במתנות כהונה על ב"ר (פנ"א בתחלתו) על "שלשול"; "שהוא שרץ קטן . . . ורש"י פי' בפ"ק דמועד קטן (זב), דכתיב "כמו שבלול תמס יהלך" (תהלים נח, ט) - "כלומר כשיוצא חוץ מנרתיקו רירות נופלות ממנו, עד שהוא נימוח ומת", וא"כ הוא ג"כ מין שבלול דהיינו חומט" ע"כ במת"כ. והיינו מין שבלול ששוכן בנרתיקו [עי' תורה תמימה יתרו אות כז]. ושבלול הוא שם נרדף לחלזון, וחומט הוא מין לטאה שנמצא בעפר ובחול ובקרקעית הים.

ומעתה יבואר היטב למה בחר אדה"ז בנדוד את ה"שלשול קטן שבים" דוקא כמ"ש בטוש"ע, ולא כמ"ש בגמ' דחולין, ר"ה וע"ז הנ"ל, כי דוקא השלשול קטן שבים מבטא את ידיעת הנמצאים במקום הכי רחוק ונדח, שהוא בתחתית הים, משא"כ השלשול קטן שבארץ אינו מבטא זאת כלל כמו אלה שבים.

ולכן גם גבי "יתוש קטן" מוסיף אדה"ז "שיהיה בטבור הארץ", והיינו כדי לבטא את היצור הכי פחות חשוב שנמצא במקום הכי נדח, והיינו "בטבור הארץ", שגם שם מכיר ויודע בידיעת עצמו את כל הנמצאים.

והנה המפרש ברמב"ם לעם בה' יסוה"ת הנ"ל מפרש (באות ג) על "שיהיה בטבור הארץ": "בכדור הארץ, כל נקודה שבכדור, הוא טבורו ומרכזו" עכ"ל, וזה תמוה, שאם כך תיבת "טבור" לגמרי מיותרת, ודי שיכתוב "שיהי' בארץ", וממילא מובן אותה הבנה ממש, ותיבת "טבור" לא מוסיף מאומה בהבנת הענין.

אלא נראה לפרש ע"ד דאיתא בגמ' מגילה (ו, א) "למה נקרא שמה טבריא, שיושבת בטבורה של ארץ ישראל" - ומפרש רש"י שם: בטיבורה "באמצעיתה" עכ"ל - וה"נ בנדוד

"טבור הארץ" הכוונה באמצעיתה בתוך עומק כדור הארץ שהוא מקום רחוק ונדח מאד [ולפי"ז נתוסף ביתרונות שבב' הדוגמאות שהוא גם בענין ריחוק מקום, שזה בים וזה ביבשה].

ברם נשאלת השאלה, איך מגיע לשם "יתוש קטן"? וע"ז י"ל, שלכן מוסיף אדה"ז (והרמב"ם) "שיהיה"; שבאמת הוא לכאורה דבר בלתי מציאותי שיתוש קטן יגיע לטבור עומק הארץ, ולכן אומר "יתוש קטן אם הי' יכול להיות בטבור הארץ".

ואמנם יתכן הדבר כמו לאחר רעידת אדמה או פריצת הר געש, שנפתחים סדקים וחורים עמוקים מאד באדמה, שאז שפיר יכול להגיע שם יתוש קטן, ברם כיון שאינו שכיח הדבר לכן הוסיף "שיהיה" - אבל בים זה באמת בלתי אפשרי לגמרי שיתוש (חי) יגיע לשם.

אולם גבי "שלשול קטן שבים" אינו צריך להוסיף שיהיה, כי זה דבר רגיל לגמרי שהם נמצאים בתחתית הים, וגם אינו צריך להוסיף, בטבור (קרקעית) הים, כי זה דבר מובן מעצמו שהם נמצאים שם, משא"כ גבי "יתוש קטן" הדבר הפוך, שהם נמצאים בדרך כלל מעל פני כדור הארץ, ולכן צריך להוסיף כאן "בטבור".

ולפי"ז יש לבאר למה מקדים אדה"ז "שלשול" לפני "יתוש", הגם שבב"ר מקדים "יתוש" לפני "שלשול" - כי הדוגמא של "שלשול קטן שבים" הוא רגיל ומציאותי יותר מאשר "יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ" (משא"כ בב"ר, שמזכיר "יתוש" ו"שלשול" סתם, בלי "ים" ובלי "טבור הארץ") וא"ש מאד.



הערה בתניא פרק ו'

הרב יוסף נמס

שליח כ"ק אדמו"ר מעטערי לואיזאנא

איתא בתניא פרק ו' "והנה זה לעומת זה עשה אלקים כי כמו שנפש האלקית כלולה מעשר ספירות קדושות ... כך הנפש דסטרא אחרא מקליפות נוגה המלוכשת בדם האדם כלולה מעשר כתרין דמסאבותא שהן שבע מדות רעות הבאות מארבעה יסודות רעים הנ"ל ושכל המולידן הנחלק לשלש שהן חכמה בינה ודעת מקור המדות כי המדות היו לפי ערך השכל..."

וידוע הערת אדנ"ע על אתר (נדפס בקיצורים והערות ע' קי"ד, ועיין בזה גם בלקוטי לוי יצחק לתניא) "בפ"ג בענין ע"ס דנה"א האריך בענין הדעת שזה העיקר ... וכאן מדבר רק מענין חו"ב דקליפה ולא הדעת. וגם דקדק לומר שהמדות הן לפ"ע השכל, ולא שתולדות המדות מן המוחין כמ"ש בפ"ג. וי"ל דהנה הקליפות אין להם מוח הדעת ... ועיקרן הוא המדות ... ולפי המבואר כאן מובן הענין יותר שהאהבה וכן הכעס וההתפארות כו' מתגלים מעצמן ורק שלפ"ע השכל בזה מתלבשת האהבה ... אבל בקדושה לידת והתגלות המדות הוא מן המוחין דוקא ולכן העיקר בהם בחינת דעת .. משא"כ בקליפה אין עצם לידת והתגלות המדות מן המוחין..." עיין שם.

בביאורי החסידים מבארים עפי"ז למה כאן מקדים המדות לפני חב"ד של הנפש הבהמית, דלא כהסדר בפ"ג שם מדובר אודות עשר כוחות של הנפש האלוקית, דהמדות של הנפש הבהמית באים מעצמן, ומטבע תולדתו, ואין צריכים לזה התבוננות, אלא שהמדות הן לפי ערך השכל.

ועפ"י כל זה צריך בירור מה שכתוב כאן בתניא "ושכל המולידן" שזוהי בדוגמת הלשון בפרק ג' "כי המדות הן תולדות חב"ד" שכיון שהמדות של הנה"ב נעשו מעצמן, ומטבע תולדתו, למה איתא ושכל המולידן?

בלקוטי פירושים (חיטריק) מביא מר' גרונס ע"ה בזה הלשון "ושכל המולידן: כי הוא רק להנהיג" דהיינו שלומד פשט שאינו תולדה דהשכל ממש. אבל אינו מבאר למה נקט הלשון המולידן.



מקורות ומקבילות לתניא

הרב נחום גרינוואלד

באסטאן מאס.

בהמשך לציונים שנדפסו בגליון שעבר, הריני ממשיך כאן בציוני מקבילות לספר תניא קדישא מלוקט מפי "סופרים".

5) בתניא פי"ד "שההרגל על כל דבר שלטון ונעשה טבע שני" (וראה גם בפרק ט"ו ובמובן שלילי: ונעשה לו הרגל טבע שני" ובכ"מ).

ובמ"מ הגהות קצרות שי"ל לאחרונה מהרבי חסר המקור על ביטוי זה עיי"ש וציינו המפענחים למקום אחר שהרבי מציין לספר "שבילי אמונה" (ואכן מקור זה מובא בדרך כלל כמקור הקדום לביטוי זה ראה במכלול בערך זה).

ויש להעיר שהביטוי היה רווח בבית מדרשו של המגיד (ואולי נפוץ הביטוי בכל חתימת המוסר ויש לבדוק הדבר) ראה לדוגמא (רמז"ת תולדות קה"ת ע' יג רמז לו): אבל לא כן הצדיק מעלתו שהוא מורגל ודש בעבודה הבורא וההרגל נעשה טבע".

ובפרי הארץ פ' קרח (ע צ"ב) "ופירוש הלכה הוא הילוך ... וההילוך הוא ע"י הרגל פעם ושנים עד שמההרגל יעשה טבע" (והתוכן בפרי הארץ דומה בעיקרו להנקודה המבואר בפי"ד בתניא).

[אך כמובן שמקור הביטוי נובע מספרי מוסר ומחקר של הראשונים ומצאתי הביטוי גם ברבינו בחיי פ' פנחס (בהקדמת הפרשה פירש על פסוקי משלי) עיי"ש ובמאירי (בחיבור

התשובה ע' 70 מהדורת סופר) "כמו שאמרו חכמי המוסר ...". ההרגל טבע שני" ובהערות שם מציין הרב סופר "לא מצאתי" אך במלון "אבן שושן" מציין במלת "הרגל" ל"פלקירא המעלות ה" ואם כן זהו אפוא המקור הראשון לפתגם זה שהמאירי מציין אליו - כי המאירי מביא הרבה בחכמי הגויים במוסריהם בספרו שם).

6) פרק ט"ו ובזה יובן מ"ש ושבתם וראיתם "בין עובד אלקים לאשר לא עבדו "ובזה יובן ימ"ש בגמרא דעובד אלקים היינו מי ששונה פרקן מאה פעמים ואחד ולא עבדו הינו מי ששונה פרקן מאה פעמים לבד ... ולכן זאת הפעם המאה ואחת היתירה על הרגילות שהורגל מנעוריו שקולה כנגד כולן מפני שכדי לשנות טבע הרגילות צריך לעורר האהבה לה' וכו' וכו'.

ויש לעיין האם אין הדברים מבוססים גם על דברי הבעש"ט הידועים מובא בדגמ"א בהרבה מקומות (ראה שם פ' אחרי ע' נב) "דברי אא"ז זללה"ה שאמר אינו דומה שונה פרקן מאה פעמים לשונה פרקן מאה פעמים ואחד היינו שמכניס בלימודו ה' אחד' שהוא אלופו של עולם והוא תורה לשמה".

7) פ"כ "והנה מודעת זאת לכל כי מצות ואזהרות ע"ז שהם שני דברים הראשונים אנכי ולא יהי' לך הם כללות כל התורה כי דבור אנכי כולל רמח מצות עשה ולא יהי' לך כולל כל שס"ה מצות עשה.

ובסוף פכ"ב כי עיקר ושורש ע"ז הוא מה שנחלק לדבר בפני עצמו נפרד מקדושתו של מקום וכו' וכו'.

ובוודאי שפרקים הללו מבוססים על התורה היסודית והידועה של הבעש"ט (ראה לדוגמא פ' קדושים ע' נג ובכ"מ) ע"פ מה שאומר אא"ז זללה"ה על פסוק וסרתם ועבדתם אלוקים אחרים פי' וסרתם תיכף כשסר האדם מדביקות מחשבתו בהש"י - ועבדתם אלהים אחרים יחשב חלילה" ומסיים שם: "הגם שדבריו צריך לפני ולפנים".

8) פרק כ"ז: וז"ש הכתוב ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי מטעמים לשון רבים שני מיני נחת רוח וז"ש הכתוב כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה פי' שיושב מרשעו ויעשה

הרע שלו יום ואור למעלה עדי אתכפיא ס"א ואסתלק יקרא דקב"ה לעילא".

ולהעיר פירושו של המגיד (רמזי תורה תולדות ע' יב) עה"פ "ועשה לי מטעמים" ר"ל כי יתרבה התענוג וזהו "גדולה תשובה שזדונות נעשו לו כזכיות".

(אך יש לשקול היטב האם הכונה דומה להמבואר בתניא שם ויותר דומה לכאורה להמבואר בפרק ז' בסופו ואכמ"ל).

9) פרק כ"ח "וגם אל יהי שוטה לעסוק בהעלאת המדות של המחשבה זרה כנודע כי לא נאמרו דברים ההם אלא לצדיקים שאין נופלים להם מחשבות זרות שלהם כי אם משל אחרים אבל מי שנופל לו משלו מבחי' הרע שבלבו בחלל השמאלי איך יעלוהו למעלה והוא עצמו מקושר למטה?"

ידוע שדרך כלל ענין העלאת מחשבות זרות היינו מהיסודות שיצא מבית מדרשו של הבעש"ט והמגיד והוא מופיע הרבה בשאר ספרי אבות החסידות מבית מדרשו של המגיד המאור עיניים הקדושת לוי אור המאיר וכיוצא בה. אך דומני שכמעט ונעדר עניינו בספרות חב"ד וכנראה בגלל סיבה זו המבוארת כאן. אך להעיר מהמגיד עצמו שעושה ההבחנה שבתניא כאן ואף מנמקו בטיעון מעין זה המבואר בתניא: "שהוא עצמו מקושר למטה".

ברמזי תורה (קי"ד ר' תפ"ז) כתוב: "ידוע כי מי שיש לו נשמה בן ויש אדם שלא זכה לחלק נפש ... וזהו אפשר הרמז במשנה: הבנים - דהיינו אותם שיש להם נשמה יכולים לצאת בקשרים שיקשור נשמתו בשורשו הנקרא מחשבה .. עד"מ מי שרוצה לירד לבור עמוק מאוד מקשר את עצמו מלמעלה בחבל ארוך ודרך החבל יכול לחזור ולעלות אבל מי שהוא רק מבני מלכים דהיינו שאין לו רק נפש ... אך עדיין אין לו חלק נשמה ... ואולי לא יהי' הקשר אמיץ וחזק ויפול בעמקי הבור ... וכל אדם לא יסמוך על זה שיקשור מחשבתו כי אולי עדיין לא השיג למדריגת נשמה".

והנה בעניין המבואר בפרק זה על מחשבות זרות בעת התפלה ומשמעותה יש להאריך הרבה ובגליון הבא אאריך בזה אי"ה.

(10) בפל"ב מבאר רבינו הזקן אחד מיסודי החסידות - אהבת ישראל, ושיש לאהוב אפילו עוברי עבירה, ומסיים: "וגם המקורבים אליו והוכיחם אליו ולא שבו מעוונותיהם, שמצוה לשנאותם מצוה לאוהבם גם כן [ולא אמר דהע"ה תכלית שנאה שנאתים גו' אלא על המינים והאפיקורסים שאין להם חלק באלקי ישראל כדאיתא בגמרא ר"פ ט"ז דשבת]".

ולהעיר מפירוש המשניות להרמב"ם ביסוד השלש עשרה המחלק בין הכופר בעיקרים שאין לאהבו, לבין "עשה" מחמת התאוה ש"מצוה לרחם עליו וכו'" עיי"ש.

ובפרי הארץ (פרשת שופטים) מדבר על אהבת ישראל אפילו לרשעים, ושואל בתוך הדברים אותה שאלה והתשובה: וממילא אוהב כל ישראל אפילו לרשעי ישראל מפני אמיתית הבנתו לקרובים המה ויש לו שייכות עמהם .. ולכן בהיותו מתעלה באהבת ה' ... כללא דמילתא מי שעובד ה' על דרך זה אוהב לכולם ... ובהיפוך מי ששונא אפילו לרשעים ממילא משמע כי בצדקתו ובחזקתו ויגבה לבו ... ומאמר משנאיך ה' אשנא? הוא לשונאי שמו ית' שהם המינין והאפיקורסין אבל לא לשום בעל תאוה ועובד לתיאבון".

[ויש להעיר שכללות הביאור בפרי הארץ בענין אהבת ישראל תואם מאד לדברי רבינו הזקן באגה"ק כ"ב בסופו עיי"ש].

והשווה גם דברי המאור עינים פ' חקת ע' נג ואף אם רואה בחבירו שום דבר רע ישנא הרע שבו אך החלק הקדוש יאהבנו מאד כנפשו כי הבעש"ט נבג"מ אמר שהצדיק הגמור שאין רע בקרבו אין רואה שום רע בחברו אך כמובן שבתניא הדברים מופנים ומוסברים ל"בינונים" ולא רק לצדיק גמור.

(11) בתניא פרק ל"ג בסופו: וז"ש 'ישמח ישראל בעושו' פי' שכל מי שהוא מזרע ישראל יש לו לשמוח בשמחת ה' אשר שש ושמח בדירתו בתחתונים שהם בחי' עשייה גשמיית ממש".

ולהעיר מהמבואר בספר קדו"ל (מהדו' ירושלים ע' שנג)
המביא דברי המגיד בתוספות ביאור המקביל בדיוק לדברי
אדה"ז כאן וז"ל:

שוש אישיש בה' כלומר שאדם שמח במה שמביא
להקב"ה שמחה במעשיו ... ואדמו"ר בוצינא קדישא מוהר"ר
דוב בעריש זלה"ה אמר גם כן בזה הסגנון ע"ז הפסוק אישיש
בה' שאני שש מה שאני משמח במצות הבורא ... וזה חיוב על
כל אדם שיהי' לו שמחה במה שהקל הקדוש שמח בו ... כמ"ש
המשורר "ישמח ה' במעשיו" ובמעשיו הוא ??? העשייה עולם
התחתון הוא עושה נחת רוח להקב"ה".

[ואע"פ שיש כאן הוספת ביאור של הרלוי"צ על דברי
המגיד אך בכל זאת בגלל הדמיון העצום הם הבאתים ויש
עדיין לבדוק את התופעה של רעיונות והתבטאות הדומות
להפליא המצויים בין ספרי תלמידי המגיד, האם ייתכן ששמעו
מן המגיד והוטמעו בתורתם?

או שמא כאשר נפגשו יחדיו קיבלו דין מן דין?

(המשך יבוא אי"ה).



פשוטו של מקרא

הברכה בנילוס

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרשיות האחרונות של חומש בראשית וכן בתחילת חומש שמות נזכר בפירש"י כמה פעמים בנוגע לנילוס:

בתחילת פרשת מקץ פירש"י בד"ה על היאור: "כל שאר נהרות אינם קרויין יאורים חוץ מנילוס מפני שכל הארץ עשוין יאורים יאורים בידי אדם ונילוס עולה בתוכם ומשקה אותם לפי שאין גשמים יורדין במצרים תדיר כשאר ארצות".

בפרשת ויגש פירש"י בד"ה ויברך יעקב (מז,י): ". ומה ברכה ברכו שיעלה נילוס לרגליו לפי שאין ארץ מצרים שותה מי גשמים אלא נילוס עולה ומשקה ומברכתו של יעקב ואילך ה' פרעה בא אל נילוס והוא עולה לקראתו ומשקה את הארץ".

בפרשת ויחי פירש"י בד"ה ויבכו אותו מצרים שבעים יום (נ,ג): ". לפי שבאה ברכה לרגלו שכלה הרעב והיו מי נילוס מתברכין".

בפרשת וארא פירש"י בד"ה ונהפכו לדם (ז, יז): "לפי שאין גשמים יורדים במצרים ונילוס עולה ומשקה את הארץ וכו'".

ושם פירש"י בד"ה יאריהם (ז, יט): "הם בריכות נגרים העשויות בידי אדם משפת הנהר לשדות ונילוס מימיו מתברכים ועולה דרך היאורים ומשקה השדות".

וגם בחומש דברים פירש"י שתי פעמים בנוגע לנילוס:

בפרשת דברים פירש"י בד"ה בשנאת ה' אתנו הוציאנו מארץ מצרים (א, כז): ". משל למלך בשר ודם שהיו לו שני בנים ויש לו שתי שדות אחת של שקיא ואחת של בעל ארץ מצרים של שקיא היא שנילוס עולה ומשקה אותה וכו'".

בפרשת עקב פירש"י בד"ה והשקית ברגליך (יא, י): "ארץ מצרים היתה צריכה להביא מים מנילוס ברגליך ולהשקותה

צריך אתה לנדד משנתך ולעמול והנמוך שותה ולא הגבוה ואתה מעלה המים מן הנמוך לגבוה וכו'".

(א) עיין במשכיל לדוד על פירש"י פרשת ויגש ד"ה ויברך יעקב (מז, י) (הנ"ל), וז"ל:

לאו למימרא דדבר זה חידש יעקב שיעלה נילוס וישקה את הארץ שזה הי' במצרים מאז ומקדם וכדפירש"י בריש פרשת מקץ אלא מיהא השתא עברו ב' שנים שלא עלה נילוס ומחמת זה הי' הרעב לפי שאין גשמים יורדין למצרים ומאחר שאין נילוס עולה היאך תצמיח הארץ ועכשיו ברכו יעקב שיעלה נילוס לרגליו וכן עשה מיד הלך פרעה על נילוס ועלה ולכך מיד זרעו ועבר הרעב, עכ"ל.

וצריך עיון קצת בדברי המשכיל לדוד. שלפי דבריו משמע (וכמו שהביא ראי' לזה מפירש"י ריש פרשת מקץ) שזה הי' סדר הרגיל של נילוס לעלות ולהשקות השדות.

אלא שבב' שנים של הרעב לא עלה נילוס, ומחמת זה הי' הרעב.

וכשבירך יעקב את פרעה שיעלה נילוס לרגליו התחיל עוד פעם הסדר הרגיל.

שלפי זה משמע לכאורה שזה שעלה נילוס לרגליו של פרעה הי' זה פעם אחד בלבד.

ולכאורה ממה שכתב רש"י "ומברכתו של יעקב ואילך הי' פרעה בא אל נילוס והוא עולה לקראתו" משמע שסדר זה נמשך כל הזמן גם לאחר שכלה הרעב, ולא רק שזה הי' סיבה לסיום הרעב, כמו שכתב המשכיל לדוד.

ובאמת, גם בלי הסברת המשכיל לדוד קשה לרש"י גופא שהרי גם קודם ברכתו של יעקב לפרעה (קודם הרעב) הי' נילוס עולה ומשקה את השדות כמו שכתב רש"י בתחילת פרשת מקץ.

ואם כן, לאחר הרעב, שהכל חזר לסדר הראשון לכאורה, וכמו שכתב רש"י בד"ה ותן זרע "והתחילו לזרוע", למה היו צריכים שדוקא על ידי פרעה יהי' נילוס עולה ומשקה השדות.

(ב) מה שכתב רש"י בפרשת ויגש בד"ה ותן זרע (מז, יט):
... מכיון שבא יעקב למצרים באה ברכה לרגליו והתחילו לזרעו
וכלה הרעב.

הגם שרש"י לא הזכיר כאן שזה הי' על ידי ברכתו של
יעקב לפרעה שיעלה נילוס לנגדו, אולי יש לומר, לפי המשכיל
לדוד. שרש"י סמך כאן על מה שכבר פירש בד"ה ויברך יעקב.

רק צריך להבין למה לא אמר רש"י שם (בד"ה ויברך
יעקב) ש"כלה הרעב", על דרך שאמר כאן.

שלפי דבריו הי' זה הסיבה למה שכלה הרעב.

(ג) בפירש"י פרשת ויחי בד"ה ויבכו, נזכר הלשון "(והיו
מי נילוס) מתברכין". וכן על דרך זה בפרשת וארא בד"ה
יאריהם כתב "(ונילוס מימיו) מתברכין".

הפירוש הפשוט של מתברכין הוא שהמים של נילוס עלו
בתוספת כח ושפע מרובה, וכדומה.

וצריך עיון אם ענין זה יש לו קשר עם מה שבירך יעקב
את פרעה שיעלה נילוס לקראתו,

שהרי בד"ה ויברך יעקב, ששם מדובר בנוגע לברכת
יעקב לפרעה לא נזכר שם הלשון של "מתברכין".

ובכל אופן צריך להבין למה כותב רש"י פעמים "(נילוס)
עולה ומשקה", ופעמים "(מימיו) מתברכים".

(ד) וזה שפירש"י בד"ה ויבכו אותו מצרים שבעים יום
לפי שבאה ברכה לרגלו שכלה הרעב" וכן על דרך זה מה
שכתב רש"י בפרשת ויגש בד"ה ותן זרע (מז, יט) "(מכיון שבא
יעקב למצרים) באה ברכה לרגליו" צריך עיון מהו כוונתו:

(1) אם כוונתו לברכת יעקב שבירך את פרעה שיעלה
נילוס לרגליו, ושעל ידי זה כלה הרעב.

וכמו שכתבתי לעיל לפי פירוש המשכיל לדוד.

(2) או שענין זה "שבאה ברכה לרגליו" (של יעקב), הוא
ענין שונה מזה שבירך יעקב את פרעה שיעלה נילוס לרגליו.

והנה מלבד זאת שממה שכתבתי לעיל נוטה לומר כאופן השני יש להביא רא' מפירוש רש"י זה גופא.

רש"י ממשיך לאחר שכתב "לפי שבאה ברכה לרגלו שכלה הרעב", "והיו מי נילוס מתברכין".

ואם כוונת רש"י במה שאמר "שבאה ברכה לרגלו" לברכת יעקב שבירך פרעה, למה לא כתב רש"י שם בד"ה ויברך יעקב "והיו מימיו מתברכין".

עוד מה שעדיין צריך להבין בפירוש"י זה הוא סדר הענינים.

שהלשון ברש"י הוא "שבאה ברכה לרגלו שכלה הרעב והיו מי נילוס מתברכין".

שלאורה הברכה שבאה לרגלו הוא שמי נילוס היו מתברכין ולכן כלה הרעב".

ולפי זה הי' מתאים יותר לכאורה לומר שבאה ברכה לרגלו והיו מי נילוס מתברכין וכלה הרעב.

או כהסדר שכתב רש"י, רק בשינוי קל. שתמורת והיו מי נילוס, יהי' נכתב שהיו מי נילוס מתברכין, שאז הי' זה נתינת טעם על טעם על מה שכתב לפני זה.

אבל לפי סדר הלשון שכתב רש"י משמע שהיו כאן שני ענינים:

1) שבאה ברכה לרגלו שמצד זה כלה הרעב.

2) שהיו מי נילוס מתברכין.

ה) מה שפירש"י בפרשת עקב בד"ה והשקית ברגליך "ארץ מצרים היתה צריכה להביא מים מנילוס ברגליך ולהשקותה" וכו'.

הוא לכאורה תמוה מאד, והוא לכאורה להיפך מכל פירושי רש"י הנזכר לעיל, שנילוס הי' עולה ומשקה ומתברך וכו'.

ואולי אפשר לומר בדוחק גדול שכוונת רש"י הוא למה שכתב בתחילת פרשת מקץ שכל הארץ עשוין יאורים בידי אדם.



בענין הנ"ל

הרב פיקארסקי

מנהל - בהמ"ד

בכללות הענין אולי י"ל שהנילוס הי' תמיד עולה ומשקה בזמן מסויים (בזמנים מסויימים) בשנה - (וכן נמשך ג"כ בכל השנים שלאחרי ברכת יעקב לפרעה) ובשנות הרעב: או אל שהנילוס הפסיק לעלות ולהשקות או ב) אף שהעלה והשקה ומ"מ לא הצמיח (יותר נראה כאופן הא') וברכת יעקב במיוחד לפרעה היתה שנוסף על ההשקאה הרגילה של נילוס הנה פרעה הי' יכול להמשיך עוד מים שישקה הנילוס יותר על חוק הקצוב והרגיל. וממילא יוכלו להשקות עוד שדות וכו' וליתר זמן וכו'.

ולתווך בין רש"י ויגש (ד"ה ותן זרע) ורש"י ויחי (ד"ה ויבכול י"ל שהיו ב' ענינים עם בואו של יעקב למצרים¹, כלה הרעב (ונילוס התחיל להשקות כרגיל (או כנ"ל אופן הב' שהארץ התחילה לצמוח) ויותר על כן שהיו מי נילוס מתברכין שזהו מברכתו המיוחדת של יעקב לפרעה והיתה דרכה מרובה יותר על הקצוב כנ"ל.



הערות קצרות בפרש"י בפרשתינו

הרב אהרון חיטריק

תושב השכונה

שמות א,א: ואלה שמות בני ישראל.

מלים אלו מעתיק רש"י מהפסוק, וכ"ה בכל הדפוסים.

לכאורה צ"ע למה מעתיק רש"י "בני ישראל" כיון שהקושיא לרש"י הוא למה מנאן כאן "בשמותן" וכן נראה שקשה לרש"י שכיון שגם כאן לא הוסיף על מספר "שבעים נפש" הנאמר לעיל בפ' ויגש, למה נאמר כאן "ואלה" בוי"ו המוסיף (וראה במפרשים כמו האב"ע ואור החיים בטעם הוספת הוי"ו).

ואולי אפשר לומר שתי' "בני ישראל" הוא הוספת המדפיסים, שהרי הדפוס הראשון ודפוס שני ודפוס אשאה (זהו הדפוס שהוא מדויק) אינם מעתיקים מן הפסוק כולם, ומתחילים בתי' "אעפ"י שמנאן". וכן המזרחי מעתיק רק תי' "ואלה שמות" וכנראה שזה נכון מאד כיון שקושיות רש"י הוא על המנין והשמות ולא על תי' "בני ישראל".

(שעוועל וברלינר וביוסף הלל לא העירו בכלל על תי' שרש"י מעתיק מהפסוקים).

*

שמות א,ה: והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים.

לכאורה מאי קשיא לו כאן, למה אינו מפרש גם תי' "הבאים" שהקשו בתנחומא ובילקוט שמעוני "והלא כבר היה להם הרבה ימים שם ולמה הוא אמר 'הבאים'".

*

שמות ה,א: ויקח את בת לוי ... ובת ק"ל שנה היתה.

לכאורה צ"ע שאם היתה בת ק"ל, הרי כשילדה את אהרן ומרים היתה בת קכה או קכז שנים הרי היתה יותר זקנה משרה, ודבר זה אינו מפורש בפסוק. ואיך זה מתאים לפשוטו של מקרא.



שונות

הערות בסידור

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

בסידור קודם למנצח יענך מס' שבכל יום שא"א בו תחנון ונפ"א, אין אומרים למנצח יענך ולא תפלה לדוד, והוסיפו המו"ל "וכן אין אומרים אבינו מלכנו הארוך" וצ"ע.

דהא בר"ה וערב יוהכ"פ ויוהכ"פ א"א תחנון ונפילת אפים ולא למנצח יענך ותפלה לדוד, ואומרים בהם אבינו מלכנו הארוך.



הנ"ל

בספר שער הכולל פרק ג' אות י"ב אות קטנה ב' כתוב: בסדר התפילה שברמב"ם לא נמצא כלל פרשת התמיד וסדר הקטורת לא לפני התפלה ולא לאחר התפלה עכ"ל.

ויש לתמוה דהא ממש בתחילת סדר התפילות כתב הרמב"ם: נהגו העם לקרות בכל יום בשחר אחר שקורין פרשת צו ובכה"נ וכו', וכן הוא בהלכות תפלה שלו פרק ז' הי"א: ויש מקומות שקורין צו את בני ישראל וכו' (הובא בשו"ע אדה"ז סמ"ח ס"א).

