

גאולה ומשיח

המלך המשיח בונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד - אה"ק

ברמב"ם הל' מלכים פ"א (בתחלתו וסופו) מבואר דביאת משיח לפני בנין ביהמ"ק ובנין ביהמ"ק (על ידו) לפני קיבוץ גלויות. ועי' לקו"ש חלק יט (ע' 533) שכתב: "לאחר שברור שכתב כן הרמב"ם בהל' מלכים פ"א (ופעמים) ומדשתקו מפרשיו על אתר גם דעתם כן הוא (כמפורסם בכללי הרמב"ם) היינו הראב"ד הב"י הרדב"ז וכו'. מיהו אשר רב גוברי' לחלוק בדבר ובודאי ובודאי אשר לא אשתמיטתי להרמב"ם וכל מפרשיו הנ"ל ח"ו מחז"ל בירושלמי ובשהש"ר הידועים שאפשר לדרוש בהם ולבארם ולשקו"ט וכו' ע"ד שעושים בדברי ב"ש אף שהנוגע לפועל ולפס"ד אינם משנה וכו'". עכלה"ק. [הירושלמי כנראה כוונתו למעשר שני דלקמן].

והנה בגליון תשיד עמ' 2, ובגליון תשחי עמ' 7-46 הביא הרב ב.א. מ"ש בספר תורת המדינה (להרב גורן) עמ' 2-140 (ירושלים תשנ"ג) שכתב: "כי מסדר ברכות י"ח משתמע שקיבוץ גלויות קודם לבנין ירושלים. . בברכות י"ח קודמת ברכת קיבוץ גלויות לבנין ירושלים כמו שאמרו שם [מגילה יז, ב]: וכיון שנתקבצו גלויות נעשה דין ברשעים וכו' וכיון שנבנית ירושלים בא דוד וכו' . . "

"ברמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"א מבואר שבנין ביהמ"ק קודם לקיבוץ גלויות. . וכן היא שיטת מדרש הנעלם [=הזהר] בפרשת תולדות (קלט, א) . . היה לנו בנושא זה ויכוח ארוך עם האדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל. דעתו נוטה לשיטת הרמב"ם והזהר הקדוש. . מסדר הדברים ברמב"ם יוצא שהמלך המשיח כו' יבנה את ביהמ"ק ומקבץ נדחי ישראל כו', אבל בירושלמי במס' מעשר שני (פ"ה ה"ב) נאמר: זאת אומרת

שביהמ"ק עתיד להבנות קודם למלכות בית דוד.. וכן משמע מסוגיית הגמ' במס' מגילה יז הנ"ל, שם נאמר בסדר ברכות י"ח: כיון שנבנית ירושלים בא דוד וכו'. וזה נוגד את שיטת הרמב"ם. . אבל הירושלמי הנ"ל במס' מעשר שני עומד בסתירה מוחלטת לשיטת הרמב"ם". עכ"ל.

ומסיים הרב אוברלנדר: "ויש לחפש האם בשיחות וכו' של הרבי נמצא ביאור לסדר הברכות בתפלת העמידה. . ורק בשיחות קודש תשל"א (ע' 166) מצאתי נזכר הירושלמי הנ"ל ממס' מעשר שני", עכ"ל.

והנראה בזה, עפמ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע באגרות קודש חלק א (אגרת קל), דמ"ש בירושלמי דמעשר שני הנ"ל "לא יסתור דבר זה להרמב"ם שכתב דמשיח יבנה ביהמ"ק, דודאי ביאת משיח קודם לבנין ירושלים ובנין ביהמ"ק, והבנין יהי' ע"י משיח, ועל ידו תהי' קיבוץ גלויות (ואז יהי' אח"כ מלכותו והיא) מלכות דוד, וזהו דקדוק לשון הגמ' (מגילה יז,ב) וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ולא קאמר בא בן דוד, דמשיח נקרא בכמה מקומות בשם בן דוד במד"ר ובגמרא, ואמר כאן בא דוד, והכוונה על מלכותו, וכמ"ש ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל לז, כד) וע"ש במצודות" עכ"ל"ק.

ועיין גם בלקו"ש חלק יד (ע' 476) הערה ד"ה משיח שכתב: "ומש"כ בירושלמי מעשר שני פ"ה, ה"ב 'קודם למלכות בית דוד', י"ל מלכות שלימה על כל ישראל, שזה בא לאחר קיבוץ גלויות דוקא, כפשוט. וראה רמב"ם הל' מלכים רפ"א וסופו" עכלה"ק ועי' לקו"ש חלק ט (ע' 381-380), חלק יח (ע' 281 הערה 66).

והנה גם בתחומין חלק יא (ע' 533) מביאים הוכחה דבנין ביהמ"ק קודם לביאת המשיח וז"ל: "בבבלי ברכות (כט, א) שנינו, שבשעת הדחק מותר להתפלל תפלה קצרה, שהיא ברכת הבינונו, בתוך נוסח תפילה זו נאמר: "ועל הרשעים תניף ירך, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון היכלך ובהצמחת קרן לדוד עבדך, ובעריכת נר לבן ישי משיחך". הרי "תיקון היכלך" שהוא בנין ביהמ"ק קודם להצמחת קרן דוד" עכ"ל.

ברם, לפי הנ"ל אין זה נכון כלל, כיון ד"תיקון היכלך" הכוונה אמנם לבנין ביהמ"ק ע"י "בחזקת משיח" דוקא שהוא קודם ל"הצמחת קרן לדוד עבדך" דהיינו "מלכות שלמה על כל ישראל" שזה בא לאחר קיבוץ גלויות דוקא" [ועי' מ"ש בקונטרס "צפיה" ח"ד (ירושלים תשנ"ד) ע' 82, ומה שכתבתי ע"ז בגליון תרפא (וישב תשנ"ה) ע' 9-7 ואכ"מ].

ונראה דזהו דקדוק לשון הגמ' "ובהצמחת קרן לדוד עבדך", ולא קאמר "לבן דוד עבדך" וכמ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע כנ"ל (בנוגע להגמ' דמגילה) ש"הכוונה על מלכותו, וכמ"ש ועבדי דוד מלך עליהם" - דהיינו "משיח בודאי" שלימות המלכות, וא"ש.

[ועי' מ"ש בגליון תער"ב (ב' אייר תשנ"ד) בביאור הקשר ד"בן דוד" ל"בחזקת משיח" ו"דוד" ל"משיח ודאי"].

והנה בענין בנין ביהמ"ק וקיבוץ גלויות - מה קודם למה?

איתא בהתוועדויות תשמ"ז ח"א (ע' 531-530 והערה 36 שם) ב"משיחת ש"פ חיי שרה תשמ"ז": "והנה שני מזמורים אלו עם היות שבשניהם מדובר בענין הגאולה, אעפ"כ חילוק ביניהם:

"התחלת מזמור קכ"ו הוא "בשוב ה' את שיבת ציון" - קיבוץ גלויות; והתחלת מזמור קכ"ז הוא "ה' גו' יבנה בית" - בנין בית המקדש.

"וסדר המזמורים (שגם סדר בתורה הוא תורה והוראה) - קיבוץ כל ישראל (קיבוץ גלויות) לפני בנין ביהמ"ק . . גם בנוגע לעת"ל הוא בהתאם לדעת המדרש (תנחומא נח יא בסופו) "שאין ירושלים נבנית עד שיתכנסו הגלויות".

"ואף שבנוגע להלכה יש לכאורה פס"ד ברור דהרמב"ם. . ייבנה מקדש במקומו (ואח"כ) וקבץ נדחי ישראל". . כי י"ל דהרמב"ם בספרו (הלכות ברורות) פס"ד סדר המוכרח ע"פ הלכה בכל אופן, משא"כ הסדר שיהי' רק אם אכשור דרי ויהי' כלו כל הקיצין לגמרי, שאז יבנה ביהמ"ק מלכתחילה בתכלית

השלימות (ע"י כל ישראל וכשכל יושבי' עלי' וכו') ואכ"מ" עכלה"ק.

הרי בהדיא דמה שקיבוץ גלויות הוא דוקא לאחר בנין ביהמ"ק מיירי רק במצב של "לא זכו", משא"כ אם יהיו בבחי' "זכו", אז יהי' הסדר הפוך, שבנין ביהמ"ק יהי' בתכלית השלימות לאחר קיבוץ גלויות.

ונראה להוסיף בזה, עפמ"ש בלקו"ש חלק יג (ע' 84 הערה 36) לתווך בין הדיעות אם בנין ביהמ"ק דלעתיד יהי' בידי אדם ע"י משיח (דעת הרמב"ם), או "בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא מהשמים (רש"י ותוס' עפ"י תנחומא) - עפ"י סנהדרין (צח,א) "דזכו עם ענני שמיא" (דניאל ז,יג) "ולא זכו עני רוכב על החמור" (זכריה ט,ט).

ולפי"ז מובן שאם יהי' בימות המשיח מצב של "זכו" יתקיימו כל הענינים באופן נסי, וראה כו"פ (יו"ד סק"י סוף בית הספק); אוצר בלום לע"י סנהדרין שם - שבזה תלוי ג"כ אם אליהו בא מאתמול לפני ביאת המשיח, וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ב [לקו"ש חלק כז (ע' 204 הערה 90 שם)].

ומעתה שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע דלכן מקדים מזמור קכ"ו דקיבוץ גלויות לפני מזמור קכ"ז דבנין ביהמ"ק, כיון דמיירי במצב של "זכו" - לפי"ז י"ל דמובן למה במזמור קכז נאמר "שה' גו' יבנה בית", ולא שמשיח (בנ"א) יבנה בית, כיון דמיירי במצב של "זכו", ואזי "יבוא ויגלה משמים", כנ"ל וא"ש.

ולאידך נראה להביא עוד מקור לדעת הרמב"ם [נוסף למדרש הנעלם] דבמצב של "לא זכו" יהי' בנין ביהמ"ק לפני קיבוץ גלויות, מגמ' סוטה (מ,א) גבי מודים דרבנן: "בזמן ששליח צבור אומר מודים, העם מה הם אומרים? .. רב אחא בר יעקב מסיים בה הכי, כן תחיינו . . ותאסוף גלויותנו לחצרות קדשך" וכו' - הרי דבנין "חצרות קדשך" הוא לפני קיבוץ גלויות, כמובן.

ועי' גם בלקו"ש חלק כד (ע' 19) שמבאר שהגאולה יתכן להיות ללא מלחמה בבחי' "אין מערער בדבר ואינכם צריכים

למלחמה" (רש"י דברים א, ח) - ומבאר בהערה 58 שם: "ומ"ש הרמב"ם (הל' מלכים ספ"א) שמשיח "ילחום מלחמות ה'", הרי שם (בס' הלכות הלכות) מביא מה שהוא ודאי באיזה מצב שיהי', אפילו באם לא זכו (ח"ו) כמובא בארוכה במ"א (וראה שיחת מוצאי ש"פ מטו"מ תשל"ט)". עכלה"ק.

הרי דלא רק גבי בנין ביהמ"ק עי' משיח, ובנינו לפני קיבוץ גלויות אינו דבר החלטי, כיון דזה מיירי במצב של "לא זכו", ובאם יהי' המצב של "זכו", אזי יבוא משמים עי' הקב"ה וקיבוץ גלויות קודם לבנין ביהמ"ק, כמו"כ גם מה שכ' הרמב"ם שמשיח "ילחום מלחמת ה'" אינו אלא במצב של "לא זכו" בלבד.

ולפי"ז נראה לבאר עוד בלשון הגמ' דמגילה (יז, ב) הנ"ל: "כיון שנבנית ירושלים - בא דוד", דלא קאמר "כיון שבנה את ירושלים", אלא ד"נבנית" וי"ל שהכוונה על ביהמ"ק שמלמעלה (שיתלבש על הביהמ"ק שלמטה שבנה מקודם (בחזקת) משיח). ועי' בחידושים וביאורים בהל' בית הבחירה (סי' יט, ע' צח) בהערה 25 בענין לשון "נבנה מעצמו" שקאי על מעשה דקוב"ה, וע"ש גם בע' קמו.

וירידת הביהמ"ק משמים מיירי במצב של זכו [בתקופת "משיח בודאי", בתקופה הב' הנסית, כמ"ש באורך בלקו"ש חלק כ"ז (ע' 204 בסי"ח שם)].

ולפי"ז א"ש בגמ' מגילה שנאמר "שנבנית" (ולא בונה) "בא דוד" (ולא "בן דוד", שאז נמצאים עדיין בתקופה הא' של דרך הטבע, שמשיח (בחזקת) בונה מקדש, ועדיין לא ירד (עליו) הבית שלמעלה.

ועד"ז י"ל בלשון התנחומא (נח, יא בסופו) "שאין ירושלים נבנית עד שיתכנסו הגלויות" (ולא "שאין בונים את ירושלים (בידי בנ"א) עד וכו'), כיון שהתנחומא מיירי במצב של "זכו" - דרך נסית, שאז קיבוץ גלויות לפני בנין ביהמ"ק, וא"כ מיירי מהבית שמלמעלה שיוורד למטה [על הבית שבנה מקודם בחזקת משיח], ולכן הלשון הוא "נבנית" (מעצמו), וזה יהי' אחר' קיבוץ גלויות.

ולפי"ז נראה לתווך התנחומא עם מ"ש הרמב"ם דמשיח בונה מקדש לפני קיבוץ גלויות, כי התנחומא מיירי בשלב השני בתקופה הב' - הנסית, שהבית שלמעלה יתלבש על הבית שלמטה, וזה יהי' אחרי קיבוץ גלויות ודו"ק. ועי' מה שכתבתי באורך בקובץ "אהלי שם" חלק ח (ע' רעד ואילך).

ומעתה יבואר היטב "בענין הסתירות שבסדר הברכות בתפלת שמונה עשרה עם דעת הרמב"ם - ועי' בהערות הת' ואנ"ש - קרית גת גליון כט (כד טבת תשנ"ז) ע' 37 שמתקשים בזה; דברמב"ם מבואר דביאת משיח לפני בנין ביהמ"ק "אבל בסדר ברכות התפילה בשמו"ע אנו מתפללים קודם ולירושלים עירך ברחמים תשוב וכו' וכטא דוד עבדך וכו' ובנה אותה בקרוב", ורק אח"כ מתפללים את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח"?

וכתבו שם חברי המערכת: ולענ"ד קושיא מעיקרא ליתא, א. דאין להקשות מברכה לברכה דאל"כ יקשה מלשון הרמב"ם. . דמשמע שבנין ביהמ"ק קודם לקיבוץ גלויות, ומסדר התפלה נראה דההיפך הוא הנכון, דקודם מתפללים "תקע בשופר. . . ושא נס לקבץ גלויותנו כו' וקבצנו יחד" ורק לאחר מכן מתפללים "ולירושלים. . . ובנה אותה", כו', אלא לאו אין מקשין מברכה לברכה, ש"מ"עכ"ל.

וזה לא נכון כלל, והגמ' דברכות ומגילה לעיל יוכיח, אלא דלק"מ, דזה שמבקשים קיבוץ גלויות לפני בנין ביהמ"ק הוא משום דאנו מבקשים שיהי' בבחי' "זכו", וכמו שכתוב בתנחומא הנ"ל, ובענין ביאת משיח לפני בנין ביהמ"ק או לאחריו, הרי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע כבר יישב היטב דבר זה, דבחזקת משיח בונה מקדש (בן דוד) ולאחר הבנין בא דוד (ולא בן דוד) וזה הכוונה בהתפלה ד"את צמח דוד עבדך", שהכוונה למשיח בודאי ולק"מ.

בקיצור: כל זמן שלא מגיע התקופה (הב') הנסית של "זכו", סדר הגאולה צ"ל כפסק הרמב"ם, שהוא במצב של "לא זכו" - דרך הטבע, אבל בהחלט שמתפללים [בשמו"ע בתהילים פרקים קכו-קכז הנ"ל, והתנחומא - עפ"י תהלים] שיגיע בהקדם התקופה הנסית, שאז אין מלחמות כלל, והמקדש יורד

משמים, ולאחר קיבוץ גלויות וע"כ אין להקשות כלל מסדר התפילות וכו' על הסדר ברמב"ם, וא"ש מאוד.

[ומה שבמודים דרבנן משמע שמתפללים כהרמב"ם, דבנין ביהמ"ק קודם לקיבוץ גלויות, י"ל עפ"י הנ"ל (לקו"ש חכ"ז) דבנין ביהמ"ק בידי משיח הוא באמת קודם לקיבוץ גלויות (וע"ז התפלה במודים), ולאחר קיבוץ גלויות יהי עוד בנין נוסף, שירד המקדש משמים על המקדש שלמטה, וא"ש].



"יום שכולו ארוך" - יום שכולו שבת ומנוחה

הת' מ"מ רייצעס
ישיבת תות"ל מגה"ע

בתורה אור פ' תולדות (יח, ד): ". אמרו"ל על אלף השביעי יום שכולו ארוך, והענין כי פי' כולו ארוך היינו שגם בתחלתו הוא ארוך. ולכאורה אין לשון אריכות נופל רק בסיום וסוף ולא בתחלה. ואיך כולו ארוך גם בתחלתו. אך הכוונה שיהי' גילוי אור א"ס ב"ה המלוכש בסתר עליון שנק' אריך אנפין כמ"ש ארך אפים כו'. ונק' אריך אנפין היינו שיכול לימשך גם למטה בעשי' כי קמ' ית' שוה ומשוה רוחניות וגשמיות ולכן יהי' הגילוי למטה ביחו"ת כמו ביחו"ע וע"כ כולו ארוך בתחלה כמו בסוף שהוא גילוי בחי' שאין לו תחלה ואין לו תכלה", עכלה"ק, שבזה מבואר הלשון "שכולו ארוך", שכל נקודה בזמן היא באיכות מיוחדת, איכות של "אריכות".

ואולי יש לבאר הלשון "שכולו ארוך" ע"ד הנגלה, וע"פ ביאור הידוע (ראה בארוכה הדרן על ששה סדרי משנה - תשמ"ח) במחלוקת ב"ש וב"ה, שב"ש ס"ל שאזלינן בתר בכח, וב"ה ס"ל שאזלינן בתר בפועל.

[ולדוגמא - המחלוקת בנרות חנוכה :

לדעת ב"ש - ביום הראשון של חנוכה מדליקים ח' נרות, מכיון שיש כעת ח' ימים בכח, וביום השני - ז' נרות, כי כעת יש ז' נרות בכח, וכו';

ולדעת ב"ה - ביום הראשון מדליקים נר א', מכיון שבפועל יש רק נר א', וכן הלאה].

והנה, לע"ל - בתחה"מ - תהי' הלכה כב"ה וב"ש יחד (ראה קונ' הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם), ובנוגע לעניננו - באלף השביעי, תהי' ההסתכלות על כל נקודת-זמן, הן באופן ד"בכח" שבה נכלל כל הזמן שלאחרי', והן באופן ד"בפועל" שיש בה את מה שבא לפני'.

ולפ"ז יל"פ הל' "יום שכולו ארוך", שכל רגע בהאלף השביעי יהי' באופן של אריכות, דהינו, כל רגע כולל את מה שהי' עד עתה, והן מה שיהי' לאח"ז, כל אריכות הזמן דאלף השביעי.

* * *

ולפי נקודה זו יש לתרץ הקושי' שהקשיתי לעיל, שבלקו"ש ח"ז בחוקותי שוה"ג להערה 30 מבאר ב' הגירסאות במשנה סוף תמיד: "יום שכולו שבת מנוחה", או "יום שכולו שבת ומנוחה" (בוא"ו) - שתלוי באם התנא ס"ל כר"ש, שכל האלף השביעי יהי' אותו מצב (שיהיו חיות רעות ולא יזיקו) שאז צ"ל "יום שכולו שבת מנוחה", או שהתנא ס"ל כר"י, שיהיו ב' תקופות באלף השביעי (בתקופה הב' יהי' "שבת" - שלא יהי' כלל חיות רעות, ובתקופה הא' "מנוחה", שכן יהיו חיות רעות, אך יהי' מנוחה מהזיקם). שאז צ"ל "יום שכולו שבת ומנוחה", ב' מצבים. ולכאז', אי"מ, איך אפ"ל על ב' תקופות - "יום שכולו"? והול"ל "יום שחציו שבת וחציו מנוחה", וכיו"ב, וכיצד שייך "יום שכולו-שבת" ו"מנוחה"?

ועפ הנ"ל יובן. דכיון שבכל נקודה בזמן, יש הן הבכח והן הבפועל, נמצא שכבר בהתחלת הזמן כאשר נמצאים בתקופה הא' יש גם את התקופה הב', "בכח", וכן לכיוון השני, ולכן שייך לומר "יום שכולו" - בכל רגע בהיום - "שבת ומנוחה", מצד שנקודת הזמן כוללת הן את הבכח והן את הבפועל.



והשבתי חי' רעה מן הארץ [גליון]

הת' מנחם מענדל גרייזמאן
תלמיד בישיבה

בגליון שעבר הביא הת' מ.מ.ר. מלקו"ש ח"ז (בחוקותי א) מחלוקת ר"י ור"ש בפי' הפסוק "והשבתי חי' רעה מן הארץ" דר"י סב"ל שיועברו לגמרי מן העולם, ור"ש סב"ל שרק לא יזיקו. ומקשה על דעת ר"י דלכא' מהפסוק "וגר זאב עם כבש גו'", יש הלכה ברורה שיהיו חיות רעות לע"ל.

ובשייכות לקושיא הנ"ל כתוב בהערה 5: "ואין לתרץ שר"י ס"ל שהכתובים שבישעי' שם נאמרו בדרך משל על אוה"ע (כדעת הרמב"ם הל' מלכים רפ"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 שבישעי' 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 בתו"כ כאן (גם לדעת ר"י) ש"והשבתי חי' רעה" היא כפשוטו, הרי במכ"ש שס"ל שגם הכתובים שבישעי' שם הם כפשוטן".

ומסיק הת' הנ"ל, ש"מסגנון ולשון ההערה משמע שאפשר לומר על פסוקים שהם משל, רק אם סוברים כדעת הרמב"ם בהל' מלכים רפ"ב", ועפ"ז הוקשה לו למה א"א לומר דר"י סב"ל שהכתוב ד"וגר זאב" הוא משל, בלי קשר לדעת הרמב"ם, כ"א מפני שמוכרחים לומר כן, כיון דלשיטתו לא יהיו חיות רעות לעת"ל, ועל-כרחך "וגר זאב" משל הוא? ונשאר לבסוף בצ"ע. ע"כ תוכן קושייתו.

ונ"ל דאפשר לומר בפשטות ש"מסגנון ולשון ההערה" משמע (לא רק שאפשר לומר על פסוקים שהם משל - אם סוברים כדעת הרמב"ם, אלא גם (ואולי בעיקר) לאידך גיסא), שאם לא סוברים כדעת הרמב"ם, - שלעת"ל לא יבטל דבר ממנהגו של עולם - אזי אי-אפשר לומר על פסוקים שהם משל.

ואפשר לדייק זה ממ"ש בסוף ההערה "וממ"ש בתו"כ שם (גם לדעת ר"י) ש"והשבתי חי' רעה" הוא כפשוטו, הרי במכ"ש שס"ל שגם הכתובים שבישעי' שם הם כפשוטו". היינו, דמכיון דס"ל ש"והשבתי חי' רעה" הוא כפשוטו, ובמילא לא יבטל דבר ממנהגו של עולם, כ"ש בהכתובים שבישעי' שהם כפשוטם ולא משל מטעם הנ"ל.

והטעם לזה הוא, דבשלמא להרמב"ם כל הכתובים בנוגע ללעת"ל הם "משל וחידה", ולכן אפשר לומר שכולם הם משל וחידה, אבל אי לא סבירא לן כהרמב"ם, אזי אם פסוק א' הוא כפשוטו, ע"כ השני ג"כ כפשוטו".

והראי' לזה מלקו"ש חכ"ז (בחוקותי א ס"ג) ע' 193 (וי"ל שזהו ג"כ מה שהובא בלקו"ש ח"ז הנ"ל בשוה"ג הב' להערה 5, בקיצור נמרץ) דשם מבאר כ"ק אדמו"ר ביאור הפלוגתא בין הראב"ד והרמב"ם. דהרמב"ם סב"ל שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם, והראב"ד משיג עליו ומביא ראי' מהפסוק ד"והשבתי" שהוא כפשוטו.

ומקשר זה להחילוק שבין הגמרא והתו"כ בענין אילני סרק שיעשו פירות לעת"ל, דלהתו"כ שכתב "אילני סרק" סתם, משמע שלעת"ל יבטל דבר ממנהגו של עולם, ובגמרא כתוב "עתידין אילני סרק שבארץ ישראל" שמזה משמע שלעת"ל לא יהי' שינוי ממנהגו של עולם, ורק בא"י תהי' הנהגה מיוחדת.

וזלה"ק: ". דער ראב"ד נעמט אָן כשיטת התו"כ אַז "אילני סרק (טתם) עתידים להיות עושים פירות", דמזה מוכח, כנ"ל, אַז ס'וועט זיין ביטול מנהגו של עולם,

[וואָס אזוי איז עס אויך בנוגע זיין השגה פון פסוק "והשבתי חי' רעה מן הארץ" אַז דאָס מיינט כפשוטו (דלכאורה, קען מען לערנען אז אויך דער פסוק מיינט בדרך משל (כנ"ל), אבער ער איז דאָס שולל) - היות אז פון דרשת התו"כ עה"פ - ר' יהודה אומר מעבירן מן העולם ר' שמעון אומר משביתן שלא יזיקו (ובפרט אַז זיי זיינען משנה פון לשון הפסוק "מן הארץ" און זאָגן "מן העולם") - איז מוכח אַז דאָס מיינט כפשוטו];

משא"כ דער רמב"ם נעמט אָן (לפי דעת הרדב"ז) כלשון הגמרא, אַז דאָס רעדט זיך בלויז בנוגע אילני סרק שבארץ ישראל, וואָס דערפאַר איז "ראוי להאמין" . . שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל . . אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג". עכלה"ק.

שמזה מוכח שכיון דבמקום א' (אילני סרק) סב"ל להראב"ד שהוא כפשוטו, לכן גם במקום אחר צריך לומר שהוא כפשוטו, (וכמ"ש ברור בהקטע בחצאי ריבוע).

משא"כ הרמב"ם דסב"ל במקום א' שהוא משל, ממילא גם השני משל, וכמ"ש הרדב"ז בנוגע להשגת הראב"ד הנ"ל "ואין זו השגה כשם ששאר הכתובים משל גם זה משל", והיינו כנ"ל.

ועפ"ז יוצא לכאור' שכוונת כ"ק אדמו"ר בהערה 5 לקו"ש ח"ז הנ"ל, היא לנקודה זו, דכיון דר"י סב"ל ש"והשבתי" הוא כפשוטו, שוב אי-אפשר לומר ש"וגר זאב עם כבש" הוא משל, (מאיזה טעם שיהי' אפי' אי לא סבירא לי' כהרמב"ם) וכמבואר לעיל בארוכה.

[כל הנ"ל הוא קודם המסקנא דב' תקופות, וכן הוא גם בלקו"ש ח"ז הנ"ל, כפשוטו].



רשימות

הסרת הנשאר בשמן דנהמ"ע

הת' פסח צבי שמערלינג

תות"ל - 770

ברשימת מנורה בסוף פרק "שיטת פיה"מ להרמב"ם בהדה"מ בביהמ"ק" (נרפס בחוברת א (ע)) כ' כ"ק אדמו"ר: "וצע"ק במש"כ בפיה"מ דבנהמ"ע מוסיף שמן, דמשמע דהנשאר בשמן אינו מסיר מהנר. " (ע"כ בהנוגע לנדו"ד).

לפום ריהטא לא זכיתי להבין מנין המשמעות דהנשאר בשמן אינו מסירו מהנר? והלא לכאור' הי' אפ"ל שכוונת פיה"מ בהא דמוסיף שמן, היינו דלא כבשאר הנרות דיכול לכבותם - ולהחליף הפתילה - הרי בזה - נהמ"ע - אינו יכול לכבותו ולהחליף הפתילה אלא צריך להניחו דולק ורק - מסיר השמן הישן - ומוסיף שמן מחדש שידלק עד הערב.

ואת"ל שעצם הלשון "מוסיף" ולא "ממלא שמן חדש" וכיו"ב משמיענו כן, ושזה ברור שיטת הפיה"מ, א"כ יוקשה על הקטע שלפנ"ז בהרשימה, וכדלקמן.

בקטע לפנ"ז כ' כ"ק אדמו"ר: "וצ"ע, לפי פיה"מ, מהו החילוק בין דישון נהמ"ז ונהמ"ע כשמצא שניהם דולקים, דהרי כל נר שמצאו שלא כבה אין מכבהו ומדליקו שנית ול"ד נהמ"ע. וגם נהמ"ע מתקנו ומוסיף שמן וכו' אם מצאו דולק וכמוש"כ בפיה"מ, ובמה נחלקו זמ"ז".

ומבאר בזה שני תירוצים: (א) "דהרמב"ם לית לי' כהרשב"א. דיש איסור בכיבוי נר שמצאו דולק, רק דס"ל דאין חיוב לכבותו ולהדליקו, ויוצא מצות הטבת הנרות בתקונם לבד ג"כ, אם דולקין הן בלאה"כ. ומפרש שנהמ"ז מדשנו ואין בזה תנאים, דרוצה מכבו ומדליקו שנית, או דאינו מכבו כל עיקר, משא"כ נהמ"ע דצריך להניחו דולק" ואסור לכבותו. (ב) "דהדיוק במשנה הוא במלת מדשן דנקט בנהמ"ז, היינו שצריך להסיר השמן שבנר (והפתילה א"א להסיר דהא דולק הוא), משא"כ נהמ"ע דרק מוסיף עליו שמן ואין בו דישון כל עיקר".

ולכאור' ברור דהתירוץ הב' סותר להתירוץ הא' כמודגש בלשונו הק' (במוסגר) "והפתילה א"א להסיר דהא דולק הוא" שמיידי בנהמ"ז, היינו שלפי תירוץ הב' גם הרמב"ם סב"ל כהרשב"א (דלא רק נהמ"ע אלא) דכל הנרות אסור לכבותם באם דולקים הם.

ויש לעיין אם גם להיפך נאמר כן שהתירוך הא' אינו מתאים עם התירוך הב' או שנאמר שלפי התירוך הא' ג"כ התירוך הב' - שישנו חילוק בדין השמן - יהי' נכון.

והנה לפי מ"ש בהמשך דכן "משמע" בפיה"מ הרי לכאור' זה ענין פשוט שאין עליו עוררין, וא"כ לכאור' הי' צריך כ"ק אדמו"ר להביא תירוך הב' ראשונה כי הלא כן משמע בפיה"מ, וגם אולי בכלל לא להביא התירוך הא' כי למה לנו לחדש מחלוקת הרשב"א והרמב"ם בענין איסור כיבוי כשיש לנו תירוך חלק - שגם משמע מפיה"מ - שבנהמ"ע רק מוסיף שמן משא"כ שאר הנרות מסיר תחילה השמן הישן.

וצ"ע בכ"ז ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



לא נמצא אף במקום א' דשני נרות דולקין

הנ"ל

ברשימת מנורה בפרק "באור נמוקו בפ"י נהמ"ע ודיניו" (נדפס בחוברת ב (עא)) מבאר כמה טעמים להא דהרמב"ם מפרש דנהמ"ע הוא נר הסמוך לקה"ק. ובטעם הג' כ' כ"ק אדמו"ר: "כמה מהחולקים על הרמב"ם בפ"י איזה נר הוא נהמ"ע, דחקו לפרש דב"נ היו דולקין ועומדים כל היום. והמזרחי הי' דולק, כדי שיהא נר שאצלו שמו - נהמ"ע - עליו, אף דבקרא כתיב ל' יחיד יערוך אותו, וכ"ה בכ"מ בש"ס בל' יחיד, ולא נמצא אף במקום א' דשני נרות דולקין. והא דתמיד ספ"ג עיין לקמן".

והמו"ל העירו בהערה 41 דהכוונה במ"ש "והא דתמיד ספ"ג עיין לקמן" היינו לביאור שיטת הרמב"ם במשנה זו הבא לקמן בפרק "טעם חילוק ב' נרות המזרחיים משאר הנרות".

ולכאור' צע"ק בזה, דמה נוגע כאן שיטת הרמב"ם במשנה זו, והלא כאן מבאר הדוחק בפירוש החולקים על הרמב"ם, ומבאר ש"לא נמצא אף במקום א' דשני נרות דולקין" כל היום. וממשיך ד"הא דתמיד ספ"ג" - היינו הא דכן נמצא במקום א'

דב' נרות דולקין - הנה ע"ז כ' "עיין לקמן". ולכאור' מה יתרץ הבא לקמן על פי פיה"מ להרמב"ם, והלא להחולקים דמפרשים המשנה כשיטתם הרי כן נמצא מקום א' שבו כתוב אודות ב' נרות דולקין?!

והנה לגופו של דבר, לבאר הא דכן נמצא לשיטתם מקור, הי' אפ"ל ע"פ מ"ש לפנ"ז בהרשימה (בטעם הב') דבכלל דוחק פירושם במשנה זו (ע"ש), וא"כ אכן לא נמצא אף במקום א' שברור דשני נרות דולקין כל היום.

[ועפ"ז יש לומר בדא"פ עכ"פ (בדוחק) ש"עיין לקמן", היינו שע"פ המבואר לקמן שיטת פיה"מ במשנה זו מודגש עוד יותר איך שפירושם של החולקים על הרמב"ם דחוק. ועצ"ע], ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



עבדיו ואוהבי שמו [גליון]

הנ"ל

בגליון ח [תשכא] רוצה השליח הרב שד"ב שי' וויינבערג לתרץ את קושייתי בגליון ו [תשיט] בהערת כ"ק אדמו"ר ב"מ"מ הגהות והערות קצרות בסש"ב בפט"ו. אבל כפי הנראה לא הבין בדיוק את קושייתי, ואולי מפני שכתבתי בקיצור. לכן אכתוב עוה"פ באריכות יותר את קושייתי.

בתניא פט"ו מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע "הפסוק ושבתם וראיתם בין צדיק כו' שנק' עבד ה' שכבר גמר המלחמה עם הרע לעובד אלקים שפירשו שהוא באמצע העבודה והמלחמה והיינו הבינוני, ויש ג"כ בינוני הנק' אשר לא עבדו כגון שאינו מצטרף להלחם כ"כ עד שיהי' במדרגה הנ"ל פי"ב מצד טבעיות ולפיכך די לו לזה באה' מסותרת וזו אינה עבודתו כי היא ירושה מאבותינו". (- ל' קיצור תניא מכ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע), היינו שישנם ב' סוגי בינונים, א' שהוא בבחי' "עובד" שהוא "לשון הוה", וב' שהוא בבחי' "עבד" בשם התואר".

ובנוגע להבינוני שהוא בבחי' עבד בשם התואר כ' בתניא פט"ו: "שאינו עושה שום מלחמה עם היצר. . מפני שאין יצרו עומד לנגדו כלל. .. כגון שהוא מתמיד בטבעו. . ולכן אין צריך להתבונן כל כך בגדולת ה' להוליד מבינתו רוח דעת ויראת ה' במוחו להשמר שלא לעבור על מצות ל"ת ואהבת ה' בלבם לדבקה בו בקיום המצות. . אלא די לו באהבה מסותרת אשר בלב כללות ישראל שנקראו אוהבי שמו ולכן אינו נקרא עובד כלל כי אהבה זו המסותרת אינה פעולתו ועבודתו כלל. .".

ומעיר בזה כ"ק אדמו"ר: "שנק' אוהבי שמו - תילים סט' לז'. פי"ד הביא אוהבי שמך. ולהעיר דבפסוק זה "אוהבי שמו" הוא בניגוד ל"עבדיו", משא"כ בפ"ד דקאי בבינוני שנצרך למלחמה, והביא פסוק הנדרש אעבוד מאהבה - סוטה לא". (עכלה"ק בנוגע לנדו"ד).

היינו שכ"ק אדמו"ר מבאר למה בפט"ו אינו מביא הפסוק "אוהבי שמך" כבפ"ד. וע"ז מבאר שבפ"ד קאי בבינוני העובד (בלשון הוה) וכאן בפט"ו קאי בבינוני שלא עבדו - כמו עבד בשם התואר (כי האהבה מסותרת היא לא עבודתו), ולכן בפ"ד מביא הפסוק "אוהבי שמך" הנדרש בגמ' אעבוד מאהבה - שהוא עובד בל' הוה לנצח את היצר (כמבואר בארוכה בפ"ד), ובפט"ו מביא הפסוק "אוהבי שמו" שבא בפסוק זה בניגוד ל"עבדיו" שנזכר לפנ"ז ("זרע עבדיו גו' ואוהבי שמו") היינו שמודגש בפסוק שישנם "עבדיו" שהם עובדים בלשון הוה, וישנם ה"אוהבי שמו" (שקאי על האהבה מסותרת "שלא עבדו") שהם עובדים בשם התואר שאינם נלחמים ודי להם באהבה מסותרת שבלב כללות ישראל. ולכן בפט"ו כאן מביא דוקא הפסוק "אוהבי שמו".

וע"ז כתבתי דלא זכיתי להבין זאת, כי מנ"ל ד"עבדיו" בפסוק זה היינו עובדים בלשון הוה ו"אוהבי שמו" בניגוד לזה היינו עובדים בשם התואר? ! הלא לכאור' הלשון "עבדיו" אינו מגלה אם זה עובד בלשון הוה או עבד בשם התואר, ואולי עבדיו סתם יכול ל' הסוגים יחד? !

והמקורות שציין הרב הנ"ל רק מוכיחים שבכלל בפסוק זה מחלק בין "אוהבי שמו" ול"עבדיו" שלפנ"ז ושאינם אותו

הענין (כגון לוויים וכהנים וכיו"ב, עי"ש) אבל אין כאן שום הסברה למה "עבדיו" בפסוק זה קאי דוקא אעובדים "בלשון הוה" [ובניגוד לזה "אוהבי שמו" קאי אעובדים "בשם התואר"]. ועצ"ע בכ"ז ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



הערה ב'רשימות' חוברת נז

יהושע מונדשיין
עיה"ק ירושלים ת"ו

ב'רשימות' חוברת נז (עמ' 7): ". זאגט דער בעל שם . . . זאל מען זאגען אז דער בעל שם זאגט . . . ובפענוחים (בעמ' 15) הוסיפו בשני המקומות "בעל שם טוב". והנה בלוח הי"י (הנסמך שם בהע' 27), הוסיף רבינו גם הוא בפעם הראשונה וכתב "בעש"ט", אך בפעם השניה השאיר את הביטוי "בעל שם" כמות שהוא. ונראה דסבירא לי' לרבינו שכך בדיוק יש לומר, וכפי ששמע מאדמו"ר מוהריי"צ.



לקוטי שיחות

פדיון פטר חמור

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

בלקו"ש חל"ו פ' בא (ג) מבאר בארוכה דברי רש"י בפרשתנו (יג, יג) עה"פ: "וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו: עורפו בקופיץ מאחוריו והורגו, הוא הפסיד

ממונו של כהן לפיכך יפסיד ממונו" עיי"ש, ובסעי' ה' מקשה בלשון רש"י "ממונו של כהן" דלכאורה אין כאן הפסד ממונו של כהן אלא רק מניעת הריוח, שהי' צריך לתת שה לכהן ולא נתנו, אבל לא הפסיד ממונו (שיש לו מכבר) כלום?

ומבאר בזה ע"ד הפשט דגדרו של פדיון פטר חמור הוא מה שפודין הבכור מן הכהן, דהפטר חמור שייך להכהן, אלא שאמרה התורה שאין נותנין הפטר חמור עצמו להכהן אלא שצריכין לפדות אותו מידו, ע"י נתינתו שם במקום החמור, ובמילא שייך לומר ע"ז שהוא הפסיד ממונו של כהן, כיון שיש לשבט כהונה בעלות בהחמור, וראה שם בהערה 41 בנוגע לדרך ההלכה עיי"ש. (ויש לציין שמצינו כיו"ב בנוגע לפדיון הבן שיש דסב"ל שהכהן יש לו קנין בבן הבכור וע"י הה' סלעים מקנה הבכור להאב, ראה אבני מילואים סי' כ"ט ס"ק י"ג, ועצמות יוסף קידושין ח,א, בתור"ה מנא אמינא שכתב: "דכיון דהכהן אדון בכור זה" מובא בקצוה"ח סי' רמ"ג סק"ד, ובשו"ת הריב"ש סי' קנ"ו שכתב בתור"ד שהכהן זכה בבן כו' מובא בלקו"ש ח"א פ' בא הערה 33, וראה תרומת הדשן סי' רס"ט).

והנה ידוע מה שמקשים על הרמב"ם (הל' בכורות פ"ב ה"ו) שפסק בספק בכור דהמוציא מחבירו עליו הראי', ואם תקפה כהן אין מוציאין מידו, שזה סותר להסוגיא בב"מ ו,ב, דמסיק שם כרבה דעכצ"ל דתקפה כהן מוציאין מידו, והביא ראי' מהספיקות נכנסין לדיר להתעשר, ואי ס"ד תקפה כהן אין מוציאין מידו נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן עיי"ש, ועי' כס"מ שם ועוד, וידוע מ"ש בתשובת הרשב"א (ח"א סי' שיי"א) שהרמב"ם מחלק בין ספק בכור דרק שם אין מוציאין מידו, להספיקות דאיירי אודות שה שפדאו בספק פטר חמור ששם תקפה כהן מוציאין מידו, וטעמו הוא דבספק בכור ליכא חזקת מרא קמא כי נולד בתחילה בספק, משא"כ בספק פדיון פטר חמור שלהשה הי' מעיקרא חזקת מרא קמא של הישראל שם סב"ל דתפקה כהן מוציאין מידו עיי"ש, וכבר הקשו שהרי בהסוגיא בב"מ הרי דימה הספיקות לספק בכור, שהביא ראי' מהספיקות נכנסין לדיר וכו' דמוציאין מידו שכן הוא גם בספק

בכור, וא"כ איך מחלק הרמב"ם ביניהם, ועי' שב שמעתתא שמעתתא ד' פ"ה ואכמ"ל.

והנה לפי המבואר לעיל בלקו"ש אפשר לומר, דהנה שיטת הרמב"ם דעריפת פטר חמור הוה מצוה ומנאה למצוה בפני עצמה (ריש הל' בכורים, ופי"ב ה"א) והראב"ד חולק שם וז"ל: א"א בחיי ראשי אין זה מן הפלפול ולא מן הדעת המיושבת שיחשוב זה במצות עשה, ואעפ"י שאמרו מצות פדיה קודמת למצות עריפה לא שתחשב מצוה, אבל היא עבירה ומזיק נקרא, ומפסיד ממונו של כהן, ומפני שאמר מצות פדייה אמר מצות עריפה עכ"ל. ועי' מנ"ח ריש מצוה כ"ג שהביא מהר"ט אלגאזי (פ"א אות י"ד ד"ה מתני') דאיתא במכילתא (פ' בא פי"ח) וז"ל: ואם לא תפדה וערפתו, מכאן אמרו שמצות פדייה קודמת למצות עריפה, דבר אחר אם לא תפדה וערפתו, אם אין אתה פודהו ערפהו הואיל ואיבדת נכסי כהן אף נכסיך יאבדו עכ"ל המכילתא, הרי מבואר במכילתא שהם ב' דעות שונות, דיש שני דרשות בפסוק זה, דלפירוש הראשון עריפה הוה מצוה אלא דמצות פדיה קודמת, ולפירוש השני לאו מצוה היא אלא משום קנסא, והא דתנא לוי בבכורות יב, הוא הפסיד ממנו של כהן לפיכך יופסד ממונו משום דסב"ל כפירוש הב' במכילתא, ומתניתין שם יג,א, דמצות פדייה קודמת למצות עריפה סב"ל כפירוש הראשון במכילתא, והרמב"ם פסק כפירוש הראשון וכמתניתין, והראב"ד כלשון שני עיי"ש.

ואפשר לומר דבזה גופא תלוי הפלוגתא אם עריפה הוה מצוה או קנס, דאי נימא שמיד הוה החמור ממונו של כהן, מסתבר לומר דהוה קנס כהראב"ד, כיון דעי"ז שאינו פודאו כו' ה"ז כגזול מהכהן, אבל אי נימא שאין החמור ממון כהן כלל אלא דאמרה התורה שיש מצות נתינת שוה וכו', מסתבר לומר דאינו קנס כיון דלא גזל מידי אלא שיש מצות עריפה וכדעת הרמב"ם.

ולפי"ז אפשר לומר יוצא גם נפק"מ במהותו של "פדיון פטר חמור", דאי נימא שיש להכהן בעלות בגוף החמור, הנה ענין הפדיון הוא שהבעלות עובר מהחמור על השה, וע"ד

פדיון מעשר שני שקדושת הפירות חל על המעות, וכן הכא שהבעלות של החמור עובר על השה, אבל אי נימא שאין לו להכהן שום בעלות נמצא דהפדיון אינו ענין של תמורה במקום החמור אלא דאמרה התורה דעיי"ז שנותן שה לכהן נפקע האיסור הנאה של החמור, והוא ע"ד בפדיון הבן, לפי הדיעות שאין לו להכהן שום זכות בהבן דבמילא אין הפי' שהה' סלעים באים תמורת הבן וכו', אלא שיש חיוב נתינה של ה' סלעים בשביל בנו הבכור.

ולפי"ז אפ"ל דבסוגיא דב"מ דימה ספק בכור להספיקות, דכשם שבהספיקות אמרינן דתקפו כהן מוציאין כן הוא בבכור בהמה, משום דסב"ל דגם בספיקות לא שייך חזקת מרא קמא כמו בבכור בהמה, וזהו משום דקאי לפי הפירוש במכילתא וכשיטת הראב"ד דהחמור הוא ממנו של הכהן ונמצא דמהותו של הפדיון הוא שהשה בא תמורתו, ולכן כשם שבפטר החמור עצמו לא שייך חזקת מרא קמא כיון שנולד בתחילה בספק, כן דנים גם על השה שאין לו חזקת מרא קמא כמו החמור, ולכן כיון ששם מוציאין מידו כן הוא בספק בכור, אבל הרמב"ם לשיטתו כנ"ל דהחמור אינו ממנו של הכהן וענין הפדיה הוא רק מצות נתינה בעלמא לסלק האיסור הנאה של החמור, הנה לפי"ז ודאי יש לחלק דבספיקות הרי ישנה חזקת מרא קמא ולכן שם מוציאין מידו, משא"כ בבכור בהמה שאין לו חזקת מרא קמא שם תקפה כהן אין מוציאין מידו.

הטבה בנרות המזרחיות

ב) במ"ש בגליון הקודם ע' 14 לשיטת הרמב"ם דאם גם המערביות כבויים מטיב תחילה המערביות כיון שגם בהם יש מצוה הנוספת, משא"כ לפי המקדש דוד עיי"ש, נראה דאין זה נכון, כי מלשונו הק' בהרשימה בענין זה כתב דפגע ברישא במזרחיות, ובפשטות זהו משום אין מעבירין על המצות, וא"כ ה"ה כשהמערביות כבויים שייך ג"כ אין מעבירין על המצות בהמזרחיות, ודומה למ"ש אח"כ בנוגע לה' נרות המערביות עצמן דמתחיל במצד המזרחי עיי"ש, וכל מה שנתבאר שלא שייך כאן אין מעבירין הוא רק אם רוצים לעשות קביעות

להתחיל לעולם במזרחיות בכניסה הא' דאז שוללים לגמרי הטבה בנרות המערביים בכניסה הא' עיי"ש, ואכתי יל"ע בכל זה יותר ועוד חזון למועד בעזהש"ת.



שאלה בהקדש

הרב יהודה לייב שפירא

ר"י ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א. בלקו"ש ח"ד (ע' 1254) כותב וז"ל: "יש שאלה בהקדש שע"י שאלתו עוקר את ההקדש ונעשה חולין כמו שהי' קודם שהקדיש. ומובן מזה אשר פעולת ההקדש שבאה מהדיבור אינה פעולה שנגמרת מיד ואינה קשורה להפועל, כי אם היא פעולה נמשכת (ראה צפע"נ מהדו"ת יב, ב) ולכן יש שאלה בהקדש", עכ"ל.

ולכאור' איך מה שיש שאלה בהקדש, מכריח שפעולת ההקדש הוה פעו"נ, הרי אפ"ל שאכן נגמרת פעולת ההקדש שבאה מהדיבור תומ"י, ומ"מ ישנו דין מיוחד בהקדש שאם שואלים ע"ז, איגלאי מילתא למפרע שמעיקרא לא הי' הקדש?

ז.א. בביטול איזה דבר אפ"ל בב' אופנים: א) שמתבטל מכאן ולהבא; ב) שאיגלאי מילתא למפרע שמעולם לא הי'. ובנוגע להקדש, דאם הי' גדרו שע"י שאלה מתבטל מכאן ולהבא, אז מוכרח שהוה פעו"נ, כי אם לא כן איך אפשר להתבטל דבר שכבר ישנו, והוה רא"י שהפעולה צריכה להמשיך תמיד, וע"י העדר המשך הפעולה ממילא ה"ה מתבטל. אבל באם הפי' שמתגלה למפרע שמעולם לא הי' הקדש, א"כ אולי אי"ז פעו"נ. ומה שיכולה להתבטל, ה"ז כי נתגלה שמעולם לא הי' הקדש. וא"כ מנ"ל שבהקדש הוא כאופן הא', שאז מוכרח לומר שהוה פעו"נ, אולי הוא כאופן הב'?

ובאמת כ"ה אמיתית הדבר שע"י שאלה בהקדש מתגלה שמעולם לא הי' הקדש כי הקדש הוא ע"י נדר, והחכם עוקר את הנדר מעיקרו, וא"כ איזה הכרח יש שהקדש הוה פעו"נ.

ומזה באים לעוד קושיא, לאידך גיסא: בלקו"ש שם מבואר הקשר בין שיטת הבעש"ט בענין הבריאה (כפי שפי' את הפסוק "לעולם ה' דברך נצב בשמים", שהעש"מ שבהם נברא העולם עומדות תמיד בתוך הבריאה באופן של פעולה נמשכת) עם ענין "הקדש" שהוא ג"כ פעו"נ.

וכפי שמוכיח מזה שיש שאלה בהקדש ולכאורה הא דיש שאלה בהקדש, אינו דבר מיוחד בהקדש מפאת היותו "הקדש" כ"א כ"ה בכל נדרים, שע"י התרת נדרים מבטלים מה שנדר, וא"כ איזה קשר יש כאן בין "הקדש" לשיטת הבעש"ט?

והביאור בזה, שבאמת לפי שגדר התרת נדרים הוא שעוקר הנדר מעיקרו, לכן באמת אין בנדרים הענין דפעו"נ וכו"ל, מ"מ יוצא מן הכלל הוא הקדש', אף שגם בזה עוקרים מעיקרו, מ"מ עדיין מוכרחים לומר שהוא פעו"נ כדלקמן, ולכן רק בהקדש מתבטא הקשר עם שיטת הבעש"ט בענין הבריאה.

והביאור בזה הוא ע"פ מ"ש הצ"צ (בחידושו על הש"ס רפ"ד דגיטין ובשו"ת אהע"ז סי' רסח) בנידון מי שביטל הגט ע"י שאמר "אין כאן גט" ושקו"ט באם בטל הגט או לא, כי בביטול הגט צ"ל לשון דלהבא, ומכאן ראי' שלשון זה להבא משמע מזה שכשהחכם עוקר הנדר אומר "אין כאן נדר אין כאן שבועה", והרי הוא עוקרו להבא. ואף שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, והו"ל כאילו לא נדר מעולם כלל, מ"מ הענין הוא שע"י דבור החכם באמרו מותר לך אין כאן נדר, ע"י דבר זה דוקא נעקר הנדר מעיקרו. ומביא מ"ש הב"ח הל' נדרים תחלת סרכ"ח בשם תשובת הרמב"ן סרס"ב וז"ל: "והענין כמתיר הקשר שחזר הענין כלא הי', כאדם שמצא חבל קשור והתירו והרי הוא כאילו לא הי' וכו'". עכ"ל, הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר (וראה לקו"ש ח"ו ע' 92 הערה 36 ובח"ח ע' 58 הערה 48*).

שמזה נמצא דגדר התרת נדרים הוא שאף שהחכם עוקר הנדר מעיקרו (למפרע) מ"מ הפי' שעד עכשיו הי' כאן נדר ועכשיו הוא עוקרו מכאן ולהבא, אלא שמועיל עקירה זו גם למפרע. ז.א. שישנם ענינים שכשמבטלים אותם הוה בבחי' איגלאי מילתא למפרע שלא היו מעולם (ע"ד נדר בטעות,

כשנתברר שבטעות נדר, אין הפי' שעכשיו נעקר הנדר למפרע, כ"א שנתגלה שמעולם לא הי' נדר), משא"כ התרת נדרים ענינה שעכשיו עוקרים הנדר למפרע.

והנה אא"פ לומר שזהו גדר שאלה בהקדש, ובהקדים מה דאיתא בגיטין (ט, א) "שכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו ועמד חוזר בנכסים מתנת שכ"מ הוא, ואינו חוזר בעבד, שהרי יצא עליו שם בן חורין" ופרש"י: "ונשתחרר שעה א' כ"ז שלא חזר אינו יכול לחזור שקדשו השם". אמנם בתוס' שם (ד"ה ואינו) כתבו: "דהכל תקנת חכמים היא גם מה שחוזר בנכסים גם מה שאינו חוזר בעבד" משא"כ מדאורייתא חוזר גם בעבד.

וא' מאופני הביאור במחלוקת רש"י ותוס' הוא שנחלקו במהות חזרת שכ"מ כשיכריא דזהו ברור שחזרתו פועלת למפרע, אמנם לרש"י הפי' שעכשיו בעת חזרתו, עוקר הוא את מתנתו למפרע, ולתוס' עי' חזרתו איגלאי מילתא למפרע שמעולם לא הי' מתנה. ולכן לרש"י אא"פ לומר כן בנוגע להעבד, כי מכיון שנתקדש בקדושת ישראל ("שקדשו השם") הרי אא"פ לעקור את זה. משא"כ לתוס', שאיגלאי מילתא למפרע, אפשר לומר כן גם בנוגע לקדושת ישראל. כי הרי"ז כאילו שנתגלה עכשיו שכל קדושתו ע"ע היתה בטעות (וע"ד מי שנתגייר והתנהג כבן ישראל משך זמן, ואח"כ נתגלה איזה טעות בגירותו, שפשוט שהוא נכרי למפרע).

שמכ"ז רואים שלכו"ע אא"פ לעקור קדושה (גם אם זה נעקר למפרע) - אלא שלדעת התוס' אין חזרת שכ"מ בבחי' נעקר, אבל גם הם מודים שאאפ"ל שעוקרים קדושה שכבר נעשית.

עפ"ז מוכרח, שאף אם כל התרת נדרים גדרה שעוקרים הנדר מעיקרא, אאפ"ל כן בנוגע להקדש, כמו שאאפ"ל כן בנוגע לקדושת ישראל. וג"כ לא מסתבר שכשמתירים נדר של הקדש נעשה גדר ההיתר בחי' איגלאי למפרע, כי כל גדרי היתר נדרים חד הוא.

ולכן מה שמסתבר יותר הוא "אשר פעולת ההקדש שבאה מהדיבור אינה פעולה שנגמרת מיד ואינה קשורה להפועל, כי

אם היא פעולה נמשכת, וקשורה בהפועל אותה ולכן יש שאלה בהקדש וכו' ולכן גם אם ע"י שאלה נעקר ההקדש אין בזה בעי' "כי הפעולה (הדיבור) לא נגמרה עדיין" ודבר זה הוא רק בהקדש ולא בשאר היתר נדרים, כנ"ל.

והנה עפ"הנ"ל, שגם לשיטת התוס' אא"פ לבטל קדושה ע"י עקירה (אף אם הוא נעקר למפרע) יש לבאר גם מ"ש התוס' בב"מ (ו, א ד"ה והא) "דאם תקפה אחד והקדישה כשהיא בידו מסתמא תו לא פקע אפילו חזר חבירו ותקפה ממנו, ולכאורה מאחר והשני יכול לתוקפו מהראשון (כי איירי שם בדבר שדינו כל דאלים גבר, ותוס' ס"ל שיכולים לתקוף אחד מהשני וחוזר חלילה), א"כ מהי הפשיטות שאם השני חזר ותקף ממנו תו לא פקע ההקדש והרי בפשיטות אם חוזר השני ותוקף נעשה שלו למפרע, וא"כ למה לא יתבטל ההקדש שעשה הראשון ע"י שעכשו נתגלה שכשהקדישו הראשון לא הי' שלו ולא הי' יכול להקדישו.

אבל ע"פ הנ"ל ה"ז מובן, כי למרות שס"ל להתוס' שגדר חזרת שכ"מ הו"ע "אגלאי מילתא למפרע" שלא הי' מתנה, ולכן מדאורייתא יכול לחזור גם בעבד ולבטלו מקדושת ישראל הנה מודים הם שגדר התקיפה בכל דאלים גבר הו"ע "נעקר הדבר למפרע" (והחילוק מובן ואכ"מ) וא"כ לאחר שהקדישה הראשון אא"פ להשני לעקור את הקדושה, לכן "מסתמא תו לא פקע אפילו חזר חבירו ותקפה ממנו".

[ואף שגדר הקדש הוא פעו"נ, וא"כ ליבטל, ע"י תקיפת השני, מטעם זה כמו שיכולים לשאול על הקדש. אין זה קשה כלל, כי פשוט, שאף שהוה פעו"נ, ואפשר לעקרו, מ"מ העקירה גופא צ"ל לפי כללי התורה, שקבעה איך פועלים ביטול הקדש, וענין תקיפת השני (בדבר שדינו כל דאלים גבר) אינו אחד מהאופנים שהתורה אמרה שיכולים לבטל ההקדש].



מצות של דברי סופרים אינן בגדר בל תוסיף

הרב שלום דוד גייסינסקי

ר"מ במתיבתא

דברי הרמב"ם והמנ"ח

בלקו"ש חכ"ט שופטים ב' (אות ד) מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו את דברי הרמב"ם בסוף מנין המצות שלו שבהקדמתו לספרו היד שמצות דרבנן בין עשה ובין ל"ת אינן בגדר כל תוסף "שהרי לא אמרו שהקב"ה צוה לעשות עירוב או לקרות מגילה כו' ואילו אמרו כן היו מוסיפין על התורה אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם ב"ד תקנום וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי כו'".

ומעיר ע"ז בהערה 33 עמ"ש המנ"ח מצוה תנ"ד בנוגע המצות דרבנן ש"נראה דודאי לא שייך כל תוסף כי התורה נתנה רשות לחכמים לתקן תקנות הן בקום ועשה כו' ולא ראיתי בדברי הראשונים (ההדגשה היא בההערה) שיהי' זה בכלל זה, ויתרצו הדברים כי הלאו הזה אינו אלא כו' ומעיר ע"ז בההערה ש"צע"ג שכנראה נעלם ממנו לפי שעה - דברי הרמב"ם כאן בסוף מנין המצות! (שמבאר גם בנוגע המצות דרבנן משא"כ בהל' ממרים פ"ב ה"ט מבאר הרמב"ם בנוגע גזירות וסייגים - ראה הערה 30).

הקושיא על המנ"ח

הנה אף שבהשקפה הראשונה נראה שהקושיא בההערה על המנ"ח היא עמ"ש "ולא ראיתי בדברי הראשונים" והרי מפורש הדבר בהקדמת הרמב"ם וכו' (והרמב"ם מפרש שם באופן אחר מבאור המנ"ח),

מ"מ מוכרחים לומר שהכוונה בההערה היא גם להמשך הדברים של המנ"ח שמביא שביאורו מתאים גם לדברי הרמב"ם בהל' ממרים ושהרמב"ם בהל' ממרים אָמַר ביאורו: "דוקא בגוונא שציר הר"מ גבי בשר בחלב . . (שאם) הם אומרים שגם בשר עוף הוא בכלל הפסוק . . עוברים על כל תוסף דהם מוסיפים בכתוב, אבל איזה דבר חדש . . אפילו אם אומרים שהוא מן התורה מאי איכפת לן, זיל קרי בי רב הוא, דאינו מבואר כלל בתורה . . שידוע הוא שאינו בכתוב כלל (ו)לא שייך כל תוסף כלל אף שאומרים שהוא מן התורה,

(ומסיים) כן נראה ברור (או כן נראה בעיני) "שע"ז יוצא (ש)מקשה בהערה: לא רק שנעלם ממנו לפי שעה ביאור הרמב"ם בהקדמתו אלא שמפרש ברמב"ם הל' ממרים היפך ונגד פסקו ודעתו הברורה והמפורשת של הרמב"ם בעצמו בהקדמתו (והיינו שהרמב"ם מגלה כאן שזוהי גם כוונתו בהל' ממרים בנוגע גזירות וסייגים).

פירוש דברי הרמב"ם בהל' ממרים

ברם הרי מלשון הרמב"ם בספר היד' בהל' ממרים פ"ב ה"ט מוכח לכאורה דלא כמ"ש הוא בעצמו בסוף מנין המצות דז"ל בספר היד': ". שלא להוסיף (גזירות ואיסורים) על דברי תורה ולא לגרוע מהן ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב בין בתורה שבע"פ (שלמדו מפי השמועה), כיצד הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו מפי השמועה למדו. " ויש לעיין בזה ובמיוחד שהמנ"ח בעצמו שרוצה לחדש (וגם בדעת הרמב"ם בהל' ממרים) שאסור פ"ת הוא רק במוסיף במצות התורה גופא לא הביא דברי הרמב"ם המפורשים האלו.

ואף אם תפרש המלים "בדבר שהוא מן התורה" שהכוונה היא: בתור דבר שהוא מן התורה היינו שאסור להוסיף סייג ואיסור בתור אסור תורה נולפ"ז יוצא שמלים אלו אינם הולכים על התיבות "ולא לגרוע מהם" שהרי כל תגרע אסור בכל אופן - אם הב"ד קובעים הגרעון לעולם - אפי' אם גורעים בשמם כדיוק לשון הרמב"ם בהמשך ההלכה: "אם יבא בית דין ויתיר בשר חי' בחלב הרי זה גורע ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף ודוק] (וכלשון הראב"ד בהמשך לשיטתו) (שנביא לקמן אי"ה) "ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב. בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה" שגם שם הכוונה היא בין שקבעה בתור דבר תורה (היינו שהוא מן התורה) ובין שלא קבעה אלא שהוסיף מעצמו ובשמו) ובמיוחד שבדפוס רומי ר"מ ובכת"י תימן ליתא תיבת "בדבר",

מ"מ סוף סוף הרי הלשון "בין בתורה שבכתב ובין בתורה שבעל פה" לכאורה בודאי מוכיח שהרמב"ם בספר היד סובר שרק כשמוסיף סייגים במצוות גופא (וממילא שכן הוא בנוגע הוספת חיובים כדברי המנ"ח), ועיין גם בדברי הרמב"ם בהקדמתו למשניות בנוגע נביא שקר המתנבא בשם ה' וז"ל: "ואין הפרש בין שיוסיף ויגרע על הפסוק ובין שיוסיף ויגרע על הפרוש המקבל. כגון שיאמר שהקב"ה אמר אלי כי הערלה היא שתי שנים. והזהירנו ג"כ מלהוסיף במ ולגרוע מהם כמו שנאמר לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו", וראה גם בדברי הרמב"ם בפיה"מ פרק חלק ביסוד התשיעי ". ועלי" אין להוסיף וממנה אין לגרוע לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה (שלמדו מפי השמועה) שנאמר לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו. ", ויש לעיין בזה.

ואולי י"ל שאדרבה דוקא מדברי הרמב"ם בהקדמתו למשניות, הנ"ל, תשובתנו בצדנו שהרי הדין בנביא שקר הוא גם כשמנבא שאמר לו ה' מצוה חדשה שבדה מלבו - ועיין בדברי הרמב"ם פ"ט מהל' יסוה"ת ה"א עיי"ש.

דברי הרמב"ן בזה ואסור ב"ת בלאוים וסייגים

ואילו היתה כל כוונה העיקרית בהערה להקשות על המנ"ח במ"ש "ולא ראיתי בדברי הראשונים" הו"ל להביא שאישתמיטתי' להמנ"ח לפי שעה גם דברי הרמב"ן המפורשים בפירושו עה"ת דברים ד,ב שכותב שאפילו אם פָּדָה לעשות מצוה חדשה עובר בב"ת (אפילו אם אינו סומכו על המקרא) ושלכן הוצרכו מרדכי ואסתר ללמוד את קריאת המגילה מק"ו כמבואר במס' מגילה יד, א [ושוב מביא הרמב"ן מירושלמי מגילה פ"א ה"ז שלא זז משם הזקנים ונשאו ונתנו בדבר עד שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים]; ובמהרש"א מגילה שם מבאר שגם בנוגע חנוכה מצאו חכמים רמז בתורה "כדאיתא במדרשות" ועירובין ונט"י אין זו הוספה על התורה במצות עשה (שלהרמב"ן אסור אפי' כשאינו אומר בשם התורה) דעירובין הוא גדר להוצאת שבת ונט"י הוא גדר וסדר תרומה (ובגדר וסייג אינו עובר בב"ת כ"ז שאינו אומר כן בשם התורה לדעת הרמב"ן שם וכדעת הרמב"ם

בהל' ממרים - ולדעת הראב"ד בהלכות ממרים מותר לומר גדר וסייג אפי' בשם ה' דאסור ד"ת אינו בלאו - ואכ"מ ועי' לקמן).

דברי כ"ק אדמוה"ז בזה

איברא שיש לעיין קצת למה אכן לא ציין בהשיחה לדברי הרמב"ן הנ"ל.

ובמיוחד שע"פ דברי הרמב"ן (והמהרש"א הנ"ל) יתפרשו בטוב טעם דברי כ"ק אדמוה"ז באגה"ק סי' כ"ט (קנ), א) וזלה"ק: "והנה ז' מצות דרבנן אינן נחשבות מצות בפני עצמן שהרי כבר נאמר לא תוסף אלא הן יוצאות ונמשכות ממצות התורה וכללות בהן במספר תרי"ג" שהדבר ברור שכ"ק אדמוה"ז אינו הולך כאן עם ביאור הרמב"ם בהקדמתו ש"אין זו תוספת שהרי לא אמרו שהקב"ה צוה לעשות . . אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם ב"ד תקנום וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי כו'".

וביותר יש להעיר שהרי כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו מביא אכן דברי כ"ק אדמוה"ז הנ"ל בהערה 31 ביחס למה שמביא בפנים שאם ננקוט כהסברת המפרשים בדעת הרמב"ם ריש הלכות ממרים שמצות דרבנן אינן מחולקות כל אחת כמצוה פרטית לעצמה כי אם שהם נכללים כולן במ"ע אחת שבתורה "על פי התורה אשר יורוך" ובמל"ת אחת שבתורה "לא תסור וגו'" [ועוברים על מ"ע זו ומל"ת זו רק כשאִינו מקבל דברי החכמים ואינו מודה לדבריהם אבל לא כאשר אינו עושה את המצוה לפועל אף שמקבל את המצוה, דהמ"ע והמל"ת דאורייתא האלו היא לא העשי' והעדר העשי' כי אם הקבלה והשמיעה והודאה והעדר הקבלה והשמיעה והודאה - הנה אם נקבל שיטה זאת בדעת הרמב"ם ריש הלכות ממרים אומר כ"ק אדמו"ר] אז אין מקום כלל לכלל הבא וארעניש של הרמב"ם בהקדמתו שמצות דרבנן אינם בגדר כל תוסיף מחמת שהם מצוים אותם בשקם ולא בשם הקב"ה בתורתו דהרי הקושיא מעיקרא ליתא מכיון שהן אינן מצות פרטיות נוספות ומחודשות כי אם שנכללו כולם במ"ע ובמל"ת ד"ע"פ התורה אשר יורוך ו'לא תסור',

וביחס לשיטת המפרשים הנ"ל מביא את דברי כ"ק אדמה"ז בהערה 31 הנ"ל ומדגיש את המלים "ונמשכות ממצוות התורה וכלולות בהן",

שלפי סתימת דברי ההערה משמע שכוונת אדמה"ז במ"ש ש"הן יוצאות ונמשכות ממצוות התורה (לשון רבים) וכלולות בהן (לשון רבים) במספר תרי"ג" היא (לפי שיטת אותן המפרשים) להמ"ע ד"ע"פ התורה אשר יורוך" והמל"ת ד"לא תסור",

ולכאורה מלשון כ"ק אדמה"ז נשמע שכל מצוה ומצוה מהז' מצוות דרבנן יוצאת ונמשכת ממצוה פרטית שלה שבתורה וכל מצוה ומצוה דרבנן כלולה במצוה פרטית שלה שבתורה, וכהסברת הרמב"ן (והמהרש"א) שאינן מובאים בהשיחה, ועכ"פ לכאורה חלק יותר לומר כן, ויל"ע בזה.

[המשך בגליון הבא בעז"ה]



נגלה

המע"ה - בדבר שאינו בעין

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

ב"מ ו,ב: תוס' בד"ה פטור מקשה אמסקנא דהכא דתקפה כהן מוציאין מידו, מהא דמוקי שמואל בפרק בית כור, גבי אחד ששכר מרחץ בהא דיחלוקו - בבא באמצע החודש, אבל בא בסוף החודש כולו לשוכר, והא מסיק הכא דמוציאין מידו? ותירץ, דשאני התם דנכנס בהיתר, אבל הכא לא בהיתר תפס כי אם בספק.

והנה לכאורה שאלת התוס' צ"ב. דבשלמא בהעובדא אצלנו - בבכור, הבכור הוא בעין וממילא שייך לומר דמכיון

שהישראל הי' מוחזק בבכור זה - אע"ג דעכשיו תפסו הכהן - מ"מ צריך להחזיר לזה שהי' מוחזק בתחילה. אבל בשוכר התפיסה היא בהדיוור, וזה אינו בעין וגם אין בו ממש, והשאלה היא, האם צריך לשלם - מהיכי תיתי שגם בכגון זה יהי' הדין דמוציאין ויצטרך לשלם. בסגנון אחר: אם אכל הכהן להבכור האם מוכרחים לומר שחייב לשלם, אי נקטינן ש"תקפה מוציאין מידו"?

והביאור לכאורה בפשטות הוא, דאי אמרינן תקפה כהן מוציאין מידו, ז.א. שהדין מוחזק מצד המוציא מחבירו עליו הראי' - הוי כאילו כבר נפסק שזה שייך למוחזק הראשון, וממילא צ"ל הדין דמוציאין. וא"כ ה"ה נמי אם אכל להבכור שחייב לשלם כי כבר איפסקא שזה שייך להמוחזק. וא"כ מובנת קושיית התוס' דמשוכר לפי שמואל רואים שאינו חייב לשלם.

אבל לפי זה צ"ב בתירוצו של התוס' דמחלק בין תפיסה בהיתר, ל"לא בהיתר תפס".

לכאורה, אי נקטינן כהביאור הנ"ל דהשאלה אי מוציאין או אין מוציאין פי' מהו הגדר דהמע"ה, אי הוי גדר פסק שזה שייך להמוחזק, או רק אל תוציאנו ממנו בספק - גם בתפיסה בהיתר הי' צ"ל הדין דמוציאין, דמאי שנא? ולכאורה מוכרחים לומר לפי התירוצ' של התוס', דאין היסוד של מוציאין מצד ביאור הנ"ל, אלא הפירוש דתפיסה אינו עושה אותו למוחזק, וממילא צ"ל להראשון שהוא המוחזק, למרות שתפס השני. אבל אי נכנס בהיתר שפיר מקרי מוחזק. וממילא הדין דאין מוציאין.

בסגנון אחר: אם השני נעשה מוחזק אחר פסק של המע"ה אין מוציאין, ורק אם תפס אמרינן שלא נעשה מוחזק, וממילא הדין דמוציאין. וא"כ לפי"ז אין מקום לשאלת התוס' מעיקרא, כיון שבשוכר אין הדיוור בעין כנ"ל, ורק מדובר על כסף שבזה השוכר הוא מוחזק.

וא"כ אליבא דאמת, א"מ מדוע מבאר הטעם שבשוכר א"צ לשלם בבא בסוף החודש ד"נכנס בהיתר", הרי גם לולא

זה, כיון דבמסקנא נקטינן שנכנס בהיתר אין מוציאין מידו, א"כ בשוכר גם לולא "נכנס בהיתר" הי' צ"ל הדין שאינו מחזיר?

בקיצור: מתוס' משמע דהבכור אם אכלו הכהן הי' צריך להחזיר, דהא לא נכנס בהיתר. ואמאי, הא אין הבכור בעין, והדיון הוא על הכסף. וא"א לומר שנפסק שזה שייך להמוחזק, והראי' דנכנס בהיתר מהני?



בענין שכנגדו נשבע ונוטל

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבה אור אלחנן חב"ד, ל.א. קא.

א. בב"מ ה'ע"ב, ותיפוק ל' דהוה רועה, ועיין רש"י שהקושיא היא על אביי דהקשה לר' זירא לעיל [בע"א] דאיך נשבע הרועה הא הוה גזלן, ור"ז ענה לכשנגדו קאמינא, והשתא הגמ' מקשה דהי' לו להקשות לאו מטעם גזלן [שעדים ראו שאכלו הבהמות], אלא מטעם רועה.

והקשו הראשונים עליו דאיזה קושיא היא על אביי הא פסול גזלן יותר אלימתא מרועה שהוה רק חשוד, ולמה הו"ל לאביי להקשות מהא דרועה הוה.

על כן פירשו [עייין בתוד"פ ובשטמ"ק שהביא הראב"ד] דהקושיא היא דמה תירץ ר' זירא לכשנגדו קאמינא, הלא אין זה שייך ברועה דהרי ידע שהוא חשוד ואז לא תיקנו חכמים שישבע התובע, כי אז לא שבקת חיי לכל חשוד, ואיהו דאפסיד אנפשי', ולא אמרינן נשבעין ונוטלין רק היכא דלא דלא ידע מעיקרא ונמצא חשוד, עיי"ש. ונמצא דהקושיא לכאורה הוא רק על ר"ז דהאיך תירץ כן.

לכאורה קשה לפירושם לשון הגמרא "ותיפוק ל' וכו'" דמשמע שהקושיא היא על אביי [כפשטות הלשון], ואלי י"ל [בדוחק, אם לא שנאמר שהי' להם גי' אחרת] דהקושיא היא

אכן על ר"ז כנ"ל, אבל לשון הגמ' הוא דהוה כמו שמקשין על אביו דלמה הקשה מטעם גזלן, ואז ר"ז ענה לכשנגדו קאמינא, ואז צריכים להקשות דברועה אי אפשר לתרץ הכי, מיד הו"ל להקשות מטעם רועה, והוה קושיא יותר אלימתא מכיון דעתה אין ר"ז יכול לענות לכשנגדו קאמינא.

ויש ליישב רש"י [ע"ד הפלפול], דהנה בשטמ"ק הקשה דלכאורה מה קושיית הגמ' והא רועה הוא, הרי אז אי אפשר לומר לכשנגדו קאמינא דהוה תקנתא לתקנתא, דהרי חשוד לא הוה פסול אלא מדרבנן, וא"כ אי אפשר לומר עתה דלכשנגדו קאמינא דהוה גם תקנה לתקנה, ומתרץ דאין אומרים דתקנתא לתקנתא לא עבדינן אלא אי עצם השבועה הוא מדרבנן, אבל אי עצם השבועה היא מדאורייתא כגון הכא ורק הוה חשוד מדרבנן אין זה נקרא תקנתא לתקנתא.

והנה י"ל דרש"י ס"ל ע"ד הסברא בקושיית השטמ"ק רק דיחלק בין אם הוא חשוד על השבועה עצמו אז אומרים דאם השבועה הוא דאורייתא לא מקרי תקנתא לתקנתא אף אם חשוד על השבועה רק מדרבנן, ובאופן כזה מיירי מתני' בשבועות מד ע"ב ["כשנגדו חשוד על השבועה"], אבל באופן דחשוד על ממונא ועי"ז חשוד על השבועה כגון הכא ברועה [וכשיטת אביו גופא לקמן ו ע"א], אז לא תקנו שכנגדו נשבע דהוה תקנה לתקנה, דזה שחשוד אינו נשבע וממילא שכנגדו נשבע אינו מקרי תקנה לתקנה, אבל זה שאמרו שחשוד על שבועתא נמי חשוד על ממונא וע"ז אמרינן דהשכנגדו נשבע שפיר הוה תקנה לתקנה [אולם, זה רק אי אמרינן דלאביו חשיד אממונא חשיד אשבועתא הוא רק מדרבנן, וראה פנ"י בתוד"ה ובכולי בדף ג ע"ב ובהמהר"ם שיף ריש דף ו' ע"א, ואכ"מ], וא"כ שפיר הקשה הגמ' על אביו דהו"ל להקשות מטעם רועה דאז הוה קושיא יותר אלימתא דאין ר"ז יכול לענות לכשנגדו קאמינא דהוה תקנתא לתקנתא כנ"ל, ואין לומר דמכיון דהוה גזלן נמי, מה איכפת לי דהוה חשוד, ושפיר יכולין לומר לכשנגדו קאמינא, ד"ל דרש"י יסבור כהתוס' לעיל דלפי תי' הראשון

דתוס' ד"ה שכנגדו [בע"א] הרי בחשוד נוטל מטעם דינא דמתשאל"מ, וא"כ אי הוה חשוד כבר נוטל מדינא, ואין יכולין לומר שישבע הכנגדו דהוה תקנתא לתקנתא, ואין סברא לומר דכשהעידו שאכל ונעשה גזלן, דעדיין נוטל מדינא, דנאמר שעתה ישבע לטובת הנתבע, הרי לפני כן הי' חשוד, ומדינא נטלתי, ולא הייתי נשבע משום דלא עשו אז תקנה דתקנתא לתקנתא לא עבדינן, א"כ אף שנעשה גזלן דאורייתא, אין סברא שיחדשו עתה תקנתא דישבע. . מפני טובת הנתבע, אבל התור"פ ס"ל כסברת כסברת תי' השטמ"ק, ואינו נקרא תקנה לתקנה אלא אי עצם השבועה הוא מדרבנן, ובפשטות ג"כ אינו סובר כהתי' הראשון דתוס' הנ"ל דהרי לפי תוס' משמע דאף שידוע שהוא חשוד תקנו דנשבעין ונוטלין [וכ"ה בההערות בתור"פ מהדורת הרש"ר], וא"כ קשה למה אלימתא חשוד יותר מהא דהקשה לעיל דמטעם גזלן, וע"כ תי' הנ"ל דהקושיא היא דאיהו אפסיד אנפשי'.

ב. ולכאורה י"ל דבלאו הנ"ל איכא למימר דאין התור"פ קאי בתי' הא' דתור"ה שכנגדו, דהא לפי התוס' הנ"ל לכאורה יוצא דנוטל מדינא דמתשאל"מ, א"כ מה לי שאיהו דאפסיד אנפשיהו דמסר בהמותיו לחשוד, הא מ"מ נוטל מן הדין ולא מצד תקנת חכמים דהנשבעין נוטלין, ואיך נימא דלא יטול משום איהו דאפסיד אנפשיהו, אבל אם סוברין כהתי' השני דתוס' הנ"ל דבחשוד אין אומרים מתשאל"מ, וכל הנטילה היא מתק"ח דהנשבעין נוטלין, שפיר י"ל דאם איהו אפסיד אנפשיהו לא תקנו חכמים דישבע ויטול.

ג. אבל בזה יש לדון אי הפי' בהתי' הא' דתוס' הוא דנוטלין מדינא דמתשאל"מ, דלכאורה י"ל הפי' באו"א, דתי' הא' דתוס' ס"ל דזה גופא תקנת חכמים דנשבעין ונוטלין הגם דמה"ת יכולים לומר הדין דמתשאל"מ בחשוד, והיינו שהחכמים עקרו הדין דמתשאל"מ, ואמרו דנוטל מצד השבועה שהם הטילו על התובע, ואין הפי' דנוטל מצד מתשאל"מ, והשבועה הוא רק חיוב שבועה שהטילו על

התובע לטובת הנתבע, אלא דהתקנה הוא שהנטליה גופא הוא מטעם השבועה ולא מדינא דמתשאל"מ, והתי' הב' דתוס' ס"ל דבחשוד בכלל אין שייך מתשאל"מ, וא"כ בוודאי נוטל רק מתקנתא דנשבעין ונוטלין.

ונמצא לפי זה דתי' הא' דתוס' התקנתא דנשבעין ונוטלין הוא יותר אלים, דעקרו גם באותן המקומות דשייך ליטול מדין מתשאל"מ דלא יטול רק מטעם תק"ח דנשבעין ונוטלין [וזה היפך ההסברה בפשטות כדברי התוס' דלפי התי' הא' עיקר התקנה הוא רק "נשבעין", ולפי התי' הב' הוא גם "נוטלין"], ומצינו כעין זה בהרבה תקנות חכמים ואכ"מ.

ולפי זה א"ש קושית התוד"ה תקנתא בדף ה' ע"ב דאין דברי התוס' כפולין מעמוד א', אלא דהי' קשה לתוס' דלפי תי' הא' הנ"ל דבחשוד שייך מתשאל"מ וגם אין נוטלין הכא מתק"ח דנשבעין ונוטלין, א"כ הדרא דינא דיטול מטעם מתשאל"מ, וע"ז משני דבשבועת היסת שהוא מדרבנן לא אמרינן מתשאל"מ [וכפי' הב' דהמהר"ם, עיי"ש].

וממילא לפי זה לק"מ קושית הרב אפרים פיקרסקי בגליון ו' [תשיט] כמבואר לכל מעיין.



שיעור חצי לוג במנורה (גליון)

הת' יוסף דייטש
תלמיד בישיבה

במה שהקשה הרב העלער בטעם שהוצרכו חכמים לשער מדת השמן והלא הכלי דחצי לוג הי' רק להמנורה (וכן דחה הרב גרינוואלד תירוצו של הר' וואגנער שרצה לחדש שיש דין לשער) אפשר לומר:

מזה שהוקשה לרבי בטעם משיחת הכלי דחצי לוג עד שהשיב "ר"ש בני מובן", שעיקרן של הז' מדות הוא מדידות בלבד. ומה שגם נמשחו ונתקדשו הוא דבר נוסף. וזהו

שבהמשנה נזכרו כמה דברים שהיו נצרכים למדת חצי לוג גם לפני שנז' נרות המנורה, כי כנ"ל עיקרן הוא המדידה, ובענין המדידה בלבד.

ולפי"ז כשהוצרכו חכמים לשער מידת השמן למנורה, הגם שידעו מהמדידה דחצי לוג, עכ"ז לא הספיק ידיעה זו להכריח שהחצי לוג הוא להמנורה, דהלא ישנם עוד דברים שצריכים חצי לוג, ובהסברת הדבר אפ"ל:

(א) זה שידעו שכל כלי המקדש נתקדשו כולל החצי לוג, אינו מכריח שזו מדידת השמן למנורה. כי יתכן שנמשח כלי זה ביחד עם שאר הכלים, וע"ד לא פלוג. ולא סתם ע"ד לא פלוג אלא מפאת זהירות ולדוגמא - הרי יתכן קלקול בא' מכלי המדידה ויצטרכו להשתמש בא' משאר הכלים (וכמו בנדו"ד אם נתקלקל הכלי דלוג שלם יצטרכו למדוד בכלי דחצי לוג פעמיים - וכסברת הגמ' בדף פח רע"א) וא"כ אפשר שיבואו לידי מכשול ויצא הדבר שהשתמשו בכלי שאינו קדוש במקום שצריך כלי שרת קדוש דוקא. ולכן נתקדשו הכלי מדידה כולם. אבל להוכיח מזה [שנתקדש הכלי דחצי לוג] לראי' שבשביל המנורה צ"ל חצי לוג, אינו ראי' מספקת, ומן ההכרח לשער בפועל מחדש.

או בסגנון אחר קצת: כמו שהוקשה לרבי בטעם משיחת כלי זה, כמו"כ הוקשה להחכמים בעת ההשערה דהמנורה ובמילא לא הי' אפשרי להם להכריח ההשערה עפ"י שנתקדש כלי זה.

ולחזק הדבר ראה תוס' פט ע"א ד"ה חצי לוג לכל נר ונר, שהקשו מדוע באמת הוצרך השמן להיות נשפך מכלי שרת דוקא (דבין כך יתקדש השמן בנרות המנורה עצמה) הרי שלתוס' גם תי' ר"ש אינו מספיק. ועד"ז יתכן שחכמים לא יכלו לסמוך ע"ז כראי' ברורה וכו' כנ"ל ושיערו בעצמם, ולקיים מ"ש תן לה מדתה.

(ולהעיר שיומתק להשיטה שכל המדידות היו מכלי אחד אלא ששנתות היו בה (ע"ש) דלפי"ז הקידוש דהכלי אינו מוכח כלל).

ובאופן פשוט יותר: זה שמתרץ ר"ש שהחצי לוג נתקדש רק בשביל המנורה, הרי זה לאחרי ששיערו החכמים, וע"כ השאלה למה הוצרכו לשער, הוא שכל הפוך, כי ר"ש ידע לתרץ זה רק לאחרי שהי' ידוע השיעור דחצי לוג למנורה, ולאחרי שידוע שקידשו גם כלי זה (וכנת"ל) וד"ל.



תקפה והקדישה

הת' אברהם הכהן הענדל
תלמיד בישיבה

בגליון העבר (גליון ח (תשכ"א)) העיר הר' א. פ. בהא דכתב ה"בית הלוי" לבאר דברי רש"י ד"ה הקדישה "בלא תקפה", דאילו תקפה והקדישה ושתק לגמרי יש להסתפק גם למ"ד מוציאין מאחר שגם בתחילת השתיקה היא ברשותו, וכיון שהגמ' אמרה דלמ"ד מוציאין "אינה מקודשת", ולא שזה ספק, לכן כתב רש"י דאין הגמ' מדברת בתקפה כיון דאז יש להסתפק.

וע"ז העיר הר' א. פ. דלכאורה במקרה כזה (בתקפה והקדישה ושתק כל הזמן) הוי וודאי הקדש כיון שהודה בשתיקתו, וגם הרי היא ברשותו גם בתחילת ההקדש מאחר דתקפה ומהו הספק?

ואח"ז הבהיר לי הר' א. פ. ששאלתו היא בעצם יותר עמוקה, והיינו, שכיון שאפשר למצוא מקרה ב"תקפה והקדישה" שיהי' וודאי מקודשת, א"כ יכול ה"בית הלוי" לומר בפשטות שזה שרש"י כתב "בלא תקפה" הוא מכיון שא"א לומר שהגמ' דיברה ב"תקפה והקדישה" כיון שהגמ' פסקה שאינה מקודשת. ובאופן זה יכול להיות מקרה שמקודשת וודאי, ואם כן מה כל האריכות בה"בית הלוי" למצוא מקרה של ספק וכו' וכו'.

ותי' בדוחק שהספק הוא: שכיון שבפועל ידעין שהוא שלו רק לבסוף, לכן יש לחקור, אם זה קדוש מכיון שבשעה שהקדישה חסר עדיין הבירור שהוא שלו.

ודחק לתרץ כן על-פי שיטתו: שכיון שיכול להיות מקרה שקדוש וודאי דהיינו שתק לגמרי, א"כ א"א לומר שמדובר בתקפה, ולכן דחק לתרץ דגם במקרה דשתק לגמרי אכתי יש לומר שאינו קדוש כיון שחסר הבירור בשעה שהקדישה שהוא שלו, וכנ"ל.

ולא זכיתי להבין כוונת דבריו, דלכאורה כיון שהודה הרי נתברר למפרע דהיתה שלו (דהיינו שהוא הגביהה) וכיון שהיתה ברשותו בשעה שהקדישה ברור שזה קדוש, דהרי כל הטעם שאמרנו דאפי' שתק לגמרי (בהקדישה בלא תקפה) אינו קדוש, הוא מפני שאינו ברשותו, ואע"פ שהודה עכשיו הרי קודם לא היתה ברשותו, ואין לומר שהחזיק השני קודם החפץ בתורת פקדון, שהרי קודם עדיין לא הודה.

גם קשה לפי דבריו: לכאורה איך אפשר לומר שרש"י בא לשלול שלא מדובר בתקפה והקדישה ושתק כל הזמן הן בהקדישה והן בתקפה, הרי דבר כזה רש"י לא צריך לשלול, שהרי הגמ' כבר פסקה לפנ"ז כדבר הפשוט שתקף ושתק כל הזמן אודויי אודי לי', וא"כ זה ברור ש"מקודשת".

אלא שהגמ' רוצה לברר מה הדין ב"הקדישה" (ומדברת אפי' בשתק לגמרי), דהיינו, שרוצים לברר עכשיו מה הדין מצד הקדש לבד, וא"א כלל לומר שהגמ' מדברת עכשיו במקרה דתקף ושתק לגמרי שהרי זה כבר נפסק לפנ"ז שברור שהיא שלו (ושתיקתו כהודאה) וברור שבמקרה כזה יהיה קדוש ואין ספק בזה בכלל וכנ"ל, ורש"י לא צריך בכלל לשלול דבר כזה, וברור שהגמ' לא מדברת במצב כזה, אלא שרש"י בא לשלול, סברה כזאת: שהגמ' מדברת כאן במקרה דתקפה ו"שתק ולבסוף צווח", והגמ' שואלת מה יהי' אם הקדישה לאחר תקיפה זו, וזה בא רש"י לשלול באומרו שא"א לומר שמדובר במקרה ד"תקפה" (ואפי' שתק ולבסוף צווח) והקדישה כיון שאז זה טעם מקודשת, כמו שהביה"ל אומר, והגמ' הרי אמרה ד"אינה מקודשת" וודאי.

ולענ"ד נראה לתרץ דברי הביה"ל דרש"י סבירא לי' כהרשב"א והנמו"י ד"בסוף" פירושו כשיצא מבי"ד, וזה שיש ספק ב"תקפה והקדישה" הוא בהקדישה לפני שיצא מבי"ד,

דלגבי ענין התקיפה אכתי אין זה הודאה, והספק הוא: האם נאמר דכיון ששתק כל הזמן כשהקדישה הרי זה קדוש, כיון שגם בשעה שהקדיש היתה ברשותו והתברר למפרע דהיתה שלו (וממילא בטלו החסרונות וכו'), או שנאמר דכיון שלפי סברא זו אוחזים מהסברא "הא קא חזו לי רבנן" עד שיוצא מבי"ד, א"כ אע"פ דשתק לגמרי בזמן דהקדישה, אינה מקודשת, כיון ששתיקתו אינה הודאה שהסיבה ששותק הוא משום ד"הא קא חזו לי רבנן", אבל כשיוצא מבי"ד אז צווה והתברר למפרע דשתיקתו אינה כהודאה ואינה מקודשת, או שנאמר שאע"פ ד"קא חזו לי רבנן" הו"ל לצוות כיון שהקדישה וכיון ששתק גם ב"סוף" אחרי שהקדישה א"כ זה נחשב כשתיקה גם לבסוף ושתיקתו כהודאה.

ואע"פ שיש להקשות דלסברא זו כמו שתקף ושתק לגמרי (גם לבסוף) פירושו עד שיצא מבי"ד, ה"ה גם כן לגבי הקדש ששתיקה לגמרי (גם לבסוף) פירושו גם אחרי שהגיע הגזבר (שזהו ע"ד יצא מבי"ד) וא"כ מהו הספק הרי ברור שזה חשיב כהודאה כיון שהגיע הגזבר ושתק.

הנה יש לומר דאה"נ דלגבי הקדש אינו סובר ד"בסוף" פירושו גם כשהגיע הגזבר אלא ששתק גם אחרי שהקדישה לאחר כדי דיבור (שאז מובן הצד לומר שאינו קדוש דכיון ד"הא קא חזו לי רבנן" לכן שתק וכבפנים).

ואולי יש לומר, דגם אם הגיע הגזבר ושתק אכתי יש צד לומר ששתיקתו אינה הודאה (ואינו קדוש), שכיון שסובר ד"חזו לי רבנן", לכן אינו צווח, ואע"פ שרואה שכבר הגיע הגזבר ובי"ד לא עושים כלום, סובר שבי"ד יחייבו אותו ממון, והטעם שבי"ד אינם אומרים כלום הוא מפני שהטלית באמת מקודשת, ולא יודע הדין וכו', וסובר שבאמת מקודשת, וממילא שתיקתו אינה הודאה, וכשרואה שיוצא מבי"ד אז מבין שמפרשים את שתיקתו כהודאה, ולכן צווח וכו', ולכן אינו קדוש.

ומה שהתוס' לומדים שספק הגמ' הוא: האם בשתק גם כשהגיע הגזבר נחשב להודאה או לא, ובפשטות זה מדובר גם כשהקדישה בבי"ד, אע"פ שלכאורה ע"פ הנ"ל היה צ"ל וודאי

אינו קדוש (דכיון שלא היתה כאן תקיפה, שתיקתו אינה נחשבת להודאה).

זהו מכיון שהתוס' מסביר כאן הספק לפי הצד דאין אומרים "הא קא חזו לי' רבנן" שלכן אכתי יש להסתפק האם הוא קדוש כיון דהו"ל לצוות שהרי אין אוחזים מהסברא "הא קא חזו לי' רבנן", אבל הנ"ל הוא לפי הצד שאוחזים מ"הא קא חזו לי' רבנן" ולכן במקרה זה אינו קדוש וכמו שהגמ' בעצמה אומרת "הקדישה אינה מקודשת" ופשוט.

והעירני מורי ורבי הרה"ת ש.ח.ב. דיש לפרש דברי הביה"ל בפשטות, דרש"י ס"ל כהריטב"א ד"בסוף" פירושו מיד לאחר שהוציא מידו, והא דכתב דבתקפה והקדישה ושתק לגמרי יש להסתפק אי הוי הקדש או לא, היינו כשצוות בשעת התקיפה ושתק לגמרי בשעה שהקדישה, ולכן מצד התקיפה היה הדין דמוציאין אותו מידו, אבל כיון דאח"כ בשעה שהקדיש שתק לגמרי בזה יש להסתפק אם השתיקה הוי כהודאה או לא, וזהו דכתב רש"י "בלא תקפה" דאילו תקפה והקדישה הי' שייך ציור שמצד השתיקה שבשעת ההקדש יהי' ספק אי הוי כהודאה או לא.

אבל לדידי צ"ע בזה דלכאורה כיון שצוות בשעת התקיפה, א"כ למה לו לצוות בשעה שמקדישה שהרי כבר טען טענתו (דהרי הצוויחה היא טענה) ובפרט שמדברים פה לפי הסברא ד"מוציאין מידו" א"כ מסתבר לומר דבי"ד פסקו להוציא מידו וא"כ למה לו לצוות עוד מאחר דיוציאו מידו וודאי וא"כ שתיקתו אינה כהודאה ואינו קדוש וא"כ מהו הספק? וצ"ע בכל זה.



חסידות

הערות במאמר 'באתי לגני' תשי"ז

הרב שד"ב הלוי וויינבערג שליח כ"ק אדמו"ר בקאנסאס

לפני שנה, לקראת י' שבט, הופיע קובץ "שערי מנחם" מה"שיבה גדולה" בניו הייווען, ובו נדפסו "לראשונה" כמה רשימות מגוכי"ק רבינו למאמרים באתי לגני תשט"ו-תשח"י ותשכ"ג יחד עם הפאקסימיליות מגוכי"ק.

כיון שישנם שם רישומי דברים מכ"ק אדמו"ר להמאמר באתי לגני תשי"ז ששייך במיוחד לשנה זו, וכיון שחושבני אשר אין רשימה זו כ"כ בנמצא, הנני מעתיק משם לשון קדשו לזכות בו את הרבים, ולאחרי"ז אי אלו הערות בנוגע לרשימות הנ"ל. וזה לשונו הקדוש:

"בתחלה מל' אח"כ ראש לכל האותיות - שכל ההמשכות ע"י מתאים להקודם שהוא מל' סו"ד דכל אות כו' בהאות עצמו והוא מה שגם בכללות ההשתל' הוא כן והוא שביו"ד נברא העוה"ב. הבעש"ט עה"פ ויאמר אלקים יהי אור (כש"ט ח"ב בסופו), והוסיף הה"מ ויהי הערב ועי"ז ויהי בקר (או"ת עה"פ). ובי' הענין (ד"ה זה תרס"ח) וזה בא ע"י יד ספי' היסוד (כ"ה בבאתי נ"ח), ב' ענינים: מל' מקבל ממנה, ומה דאחיד.

"ויש לבאר הענין עפמש"כ אדה"ז בן פורת יוסף (הוס' לתו"א ר"פ ויחי):

"אבל לרש כו' נאלמתי גו', ויובן הקשר והשייכות מההיפך ומקצה הב' שיהי לעת"ל בתיקון הצמצום ונא' ע"ז וראו כל בשר גו' דבר, ופי' אדהאמ"צ (תו"ח ח"ב 964), משא"כ בזמן נאלמתי דומי' החשתי ופי' הצ"צ (איכה 19, אוה"ת נא. תהלים לט, ג) ר"ת נדה מן הוא"ו היפך דאחיד בשו"א. ולעת"ל יהי' דוקא קול גדול וקול כלה, ומד' תהלים מתיר אסורים דנדה וזהו מש"כ לפני גוזזי' נאלמה כמו שערות (לקו"ת מסעי פח, ג), ולכן בעשו רב ואין לו כל, הארה חיצו' ביותר עבדה(?) (התיבה אינה ברורה בהצילום) הגשמיות, ומובן זה גם בעבודה כמש"נ מרובים צרכים עמך מפני שדעתם קצרה ובי' אד' מהר"ש (מים רבים בתחלתו) וחצי תאותו בידו (קיץ ש"ת 163) לי יאורי (ומעין מ"ג). עכלה"ק.

מתחל"ד מעיר המערכת עה"ת "הבעש"ט עה"פ".
 "בגוכי"ק נוסף כאן: 'ואהבת תוי"י' [תולדות יעקב יוסף] עקב'.
 ואח"כ העביר ע"ז הקולמוס [ונראה שבתחלה עלה במח' הק'
 לומר תורת הבעש"ט מס' תולדות יעקב יוסף]".

יש להעיר, אשר כמדומה לי כמעט ברור שברשימה הנ"ל
 מופיעים (לכה"פ) ג' ענינים שלא נרשמו בההנחה מהמאמר,
 (משום ש)גם אינם נשמעים בסרט ההקלטה (א) "תיקון
 הצמצום"; (ב) "ולעת"ל יהי דוקא קול גדול וקול כלה, ומד'
 תהלים מתיר אסורים דנדה"; (ג) "וחצי תאותו בידו".

כמו"כ יש להעיר אשר הרשימה הנ"ל שונה לחלוטין
 מהרשימות שכתב רבינו להד' שנים אחרות הנדפסות באותו
 הקובץ, אשר גם שם רואים ג' שיטות שונות בהרישום (א)
 רישום שם הנשיא, נקודת הענין, והמראה מקום (תשט"ו); (ב)
 רישום שם הנשיא [פעם (תשט"ז) בחצי אריח, ופעם (תשכ"ג)
 כולם תחת כותרת "תורת" ולאחרי"ז שם הנשיא] והמראה
 מקום (תשט"ז, ותשכ"ג); (ג) [1] רישום שם הנשיא, נקודת
 הענין והמראה מקום, [2] רישום שם הנשיא והמראה מקום;
 [3] רישום שם הנשיא ונקודת הענין ובלא מראה מקום (תשי"ח
 - והפעם, בשרטוט תחת שם הנשיא).

ולהלן דוגמא אחת מהד' שנים (תשט"ו) ופחות או יותר
 נראים הרשימות לשאר הג' שנים:

"הצ"צ-תוארים תפלה כ"ח [=שרש מה"ת פ' כח]. ג'
 שיטות [כי קרוב תרס"ח]

הה"מ-דיבור בנבואה, או"ת ויחי.

מהר"ש-עה"ד, מ"ר קי"ז

אדנ"ע-חשך יאיר, תער"ב רג ואילך.

אדה"ז-מבגדים. לקו"ת צו טז, ד.

אדהא"מ נישואין. סי' חתונה

הבעש"ט-שיל"ת [=שויתי ה' לנגדי תמיד]. כש"ט.
 (צוואה?) [=צוואת הריב"ש?]. ס' המאמרים [=סה"מ אידיש
 ע' 138 ואילך].

והנה, אף שבהרשימה מתשי"ז רשימת הנשיאים היא כפי
 סדר הנשיאים וכפי הסדר שמופיעים שמותיהם והענינים
 שמוזכרים בשמם בהמאמרים, הנה לא כן הוא בנוגע להרשימה
 מתש"ו, ששמות הנשיאים הוא לא כפי סדר נשיאותם ולא
 כסדר שמופיעים בהמאמר (ולהעיר אשר הרשימה מתש"ו
 (וכמו"כ בתשט"ז) כתב רבינו על עלי הגליון דהנחה בלתי
 מוגה שנכתבה בשעתו, ז"א שנכתבה אחרי אמירת המאמר,
 ועכ"ז הסדר הוא כנ"ל).

ברשימות שנות תשט"ז, תשי"ז, ותשכ"ג הרשימות הם
 אכן כפי סדר הנשיאים וכפי הופעתם בהמאמרים, אלא
 שבהרשימה לתשכ"כ מוסיף רבינו בסוף הרשימה (בשרטוט)
 "לפי"ג בהמשך". (צילום מהרשימה דתשכ"ג נדפס ג"כ בס'
 "ימי בראשית").

שונה היא הרשימה דתשי"ח אשר שם הסדר: אדה"ז,
 האריז"ל[!], אדהאמ"צ [עם תוס' "צ", כמו בתשט"ז, תשי"ז,
 תשכ"ג, ושונה מתשט"ו שכותב "אדהא"מ"], בעש"ט (ובשאר
 המקומות - "הבעש"ט" בתוס' ה'), הה"מ, הצ"צ, מהר"ש,
 אדנ"ע (כמו בכל שאר המקומות, חוץ מתשט"ז שכותב
 "מהורש"ב"). אבל כאן הסדר כפי הופעתם בהמאמר. כמו"כ
 ברשימה זו מוסיף מתחל"ד שתי מראי מקומות לענינים
 שנתבארו בהשיחות.

ואבקש מקוראי הגליון בירור על הענינים דלהלן:

(א) האם יודעים הם אם ישנם עוד רשימות כאלו מרבינו
 על באתי לגני משנים אחרות;

(ב) כפה"נ, הרשימות שימשו כבסיס להמאמרים
 ובפשטות כתבם טרם אמירתם - אבל לאידך גיסא הרי אותן
 דשנות תשט"ו וט"ז נכתבו לאחר אמירתם. האם כתבם (גם
 אז) קודם לכן?

ג) הטעם על השינויים המרובים משנה לשנה בנוגע להסדר, התוכן, אופן כתיבת שמות הנשיאים, וכו' וכו'.
ואהי' אסיר תודה לקבל מענות ובירור בכל הנ"ל.



הערות ל'מפתח ענינים' ללקו"ת

הרב אהרון חיטריק

תושב השכונה

בספר מפתח ענינים ללקו"ת לכ"ק אדמו"ר, בענין אין מזל לישראל, כתב את זה בערך מזל, ומציין ללקו"ת פ' האזינו דף עא, ד'.

ענין אין מזל לישראל מובא עוד פעם בלקו"ת פ' כי תצא דף לה, ד' דשם מבאר ההפרש בין כוכבים ומזלות שמקבלים מהע' שרים, אבל ישראל מקבלים מקדוש ומובדל, - ולזה אינו מציין.

הצ"צ באוה"ת שה"ש כרך ג ע' א'יג מציין לפ' כי תצא.

וראה גם בביאה"ז להצ"צ כרך ב' ע' תרלו ההפרש בין מזל, מזליא, זכות.

דרך אגב - מה שמובא בלקו"ת לה, ד הכוונה שם לעכו"ם ולא לכוכבים ומזלות, ונכתב כנראה מצד יראת הצענזור.



"מה הקב"ה מלא כל העולם אף הנשמה מלאה כל הגוף"

הת' שניאור זלמן וישצקי
תלמיד בישיבה

בלקוטי תורה פ' אמור ד"ה ונקדשתי מביא מארז"ל "מה הקב"ה מלא כל העולם אף הנשמה מלאה כל הגוף" וכן ממדרש תילים ע"פ ברכי נפשי "מה הנפש ממלאה את הגוף, כך הקב"ה ממלא את העולם". ומקשה וז"ל "והרי ענין שהנשמה ממלאה את הגוף הוא בבחי' התלבשות ותפיסה ממש כנ"ל. וא"כ מדמים כן החיות ממנו ית' בהעולמות וזהו לכאורה היפך ממשנ"ת דהוא ית' קדוש ומובדל ומחי' את העולם שלא ע"י התלבשות ח"ו".

ומתרג' : "וזהו שנת"ל שהחיות שהוא ית' מחי' העולמות אינו כדמיון שהנפש מחיה את הגוף כי הוא ית' מחיה אותן אע"פ שאינו מתלבש בתוכן רק בבחי' סובב ומקיף עליהן. וההארה שנמשכת בבחי' ממכ"ע הוא זיו והארה לבד מבחי' הסוכ"ע ונק' זיו השכינה כנ"ל והלכך אין שייך בו שום שינוי ע"י הבריאה ולא כמו הנשמה שמתפעלת ממקרי הגוף לפי שמהו"ע מתלבשת בהגוף". עכ"ל.

והנה בסה"מ עת"ר מאמר ד"ה 'לך אמר לבי' ע' ט"ו מובא: "וכידוע שאור הנשמה שמתלבש בגוף הוא בחי' נר"נ לבד וג"ז לא בחי' עצמות נר"נ כ"א הארה לבד כו'.

ובסה"מ תער"ב חלק ב' ד"ה "וישב יעקב" ע' תשע"ח מבאר ענין ירידת הנשמה למטה "שרק הארה ומקצת הנשמה הוא שירדה למטה כו'".

ולכאור' לפי"ז דאף הנשמה רק הארה ממנה היא שמתלבשת בגוף ועכ"ז מתפעלת ממקרי הגוף. א"כ חוזרת השאלה איך מדמים החיות ממנו ית' בהעולמות דהוא ית' קדוש ומובדל ואינו מתפעל ח"ו ממקרי העולם? ויל"ע.



הלכה ומנהג

אמירת 'פטום הקטורת'

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

בש"ע סי' קל"ב ס"ב כתב הרמ"א: "ויש לומר פטום הקטרת ערב ובוקר אחר התפילה כו' ויש שכתבו כו' שהאמירה במקום הקטרה וחיישינן שמא ידלג א' מסממני' וכו' ולכן נהגו שלא לאומרו בחול שממהרין למלאכתם וחיישינן שמא ידלג" עכ"ל.

בחכמת שלמה על אתר כתב ע"ז "הנה זה הוי רק לפי המובן דפשיטא דמ"ש כל העוסק בפרשת עולה כאילו הקריב עולה היינו כאילו הקריב בעצמו כן וכו'. אך לפמ"ש בחיבורי או"ח ס"א והוכחתי דאין האמירה כהקריבה ממש רק כאילו מסרה לכהן להקריב כו' ולכך ודאי אינו חייב אם מוסר לכהן קטורת שחסר האחד מסממני' כו'" עכ"ל.

ונראה דזהו ג"כ שיטת אדה"ז במהדורא בתרא סי' א' ס"ט שכתב וז"ל: "אבל אין צריך לומר [הקרבנות] מעומד כמו הכהן שהי' עובד מעומד, שהוא איננו כהן העובד, אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב לו הכהן". עכ"ל. (דלא הי' סבירא לי' כן במהדו"ק סי' א' סי"ד ובסי' מ"ח ס"א) ולפיכך לא חש להכניסו בסידורו.

(ולהעיר ג"כ דבמהדו"ק סי' א' כתב: "צריך לומר פ' הקרבנות מעומד", ובסי' מ"ח כתב: "וטוב לומר פ' הקרבנות מעומד").*



קשירה בשמאל

הת' ה.ה.ה.

תות"ל 770

* הערת המערכת: ראה לקו"ש חי"ח פ' מסעי-בין המצרים הערה 30, וחי"ב פ' צו הערה 52.

בשׁו"ע אדה"ז ס"ב ס"ד: "ומנעלים שיש בהם קשירה ינעול של ימין ולא יקשרנו ואח"כ ינעול של שמאל ויקשרנו ואח"כ יקשור של ימין, מפני שלקשירה יש לחלוק כבוד לשמאל שהיא חשובה בתורה לענין קשירת תפילין. . וכן במכנסיים ואנפלאות רגל ימין תחילה ואם יש בהם קשירה יקשור של שמאל תחילה".

הנה בגמ' ושׁו"ע לא נזכר קשירת השמאל תחילה רק לגבי מנעלים, ואלם אדה"ז מחדש בזה שאין הוא דוקא במנעלים אלא גם במכנסיים ואנפלאות יקשור של שמאל תחילה. והוא מפני שלקשירה יש לחלוק כבוד לשמאל שהיא חשובה בתורה לענין קשירת תפילין.

ויש שהביאו הטעם משום דבשכר שאמר אברהם "אם מחוט ועד שרוך נעל" זכו לב' מצוות, לציצית ולרצועה של תפילין, הנה לפי"ז דווקא השרוך נעל נדמה לתפילין ודווקא במנעלים יקשור של שמאל תחילה אבל לא בשאר בגדים.

אולם לאדה"ז אין הטעם משום שהשרוך נעל נדמה לתפילין ודווקא בשרוך נעל חשובה השמאל יותר, אלא שעצם הקשירה בכלל נדמה לתפילין ובכל קשירה חשובה השמאל יותר, וכלשונו "מפני שלקשירה יש לחלוק כבוד לשמאל שהיא חשובה בתורה לענין קשירת תפילין", ומבואר שעצם הקשירה חשובה בשמאל יותר מבימין וכמבואר לגבי קשירת תפילין.

הנה לפי"ז מובן דאינו שייך למנעלים דווקא אלא לעצם הקשירה שהיא חשובה יותר בשמאל, ואין חילוק בין מנעלים לשאר מלבושים. וכן משמע מדברי התוס' שבת ס"א ע"א "אומר ריב"א דדוקא לענין קשירה הוא דחשיבא של שמאל טפי משום דחשיבות תפילין הוא בקשירה", ומבואר כנ"ל בדברי אדה"ז. שוב ראיתי שכ"כ בסידור היעב"ץ שבכל המלבושים יקשור של שמאל תחילה.

אך יש לעיין שאם הקשירה חשובה יותר בשמאל אולי אינו דווקא במלבושים וכן הוא בכל הענינים הטעונים קשירה משני הצדדים ולכאור' יש לקשור השמאל תחילה, שהרי עצם

הקשירה חשובה יותר בשמאל, שהרי הקשירה נדמה לתפילין. ויש לעיין בזה עוד.



ברכת המוציא

הת' אליהו הכהן ראזענפעלד

תלמיד בישיבה

בש"ע אדמה"ז סימן רמ"ט הי"א כתב בנוגע לאכילת מאכל קודם ברכת המוציא בשבת, וז"ל: "בד"א כשאוכל אותו מאכל קודם הסעודה מחמת שחפץ ומתאוה לאוכלו קודם הסעודה ולא בתוך הסעודה אבל אם מה שאוכלו קודם הסעודה הוא מחמת שרוצה להשלים ק' ברכות. . יש בזה (איסור גמור מן הדין שאסור לגרום חיוב ברכה כשאפשר לפוטרה בברכה אחרת כמ"ש בסי' רט"ו. ..) עכ"ל, משמע שאמירת ברכה נוספת - בכדי להשלים מנין ק' ברכות בשבת, כשאפשר לפוטרה בברכה אחרת - אסורה.

והנה בסי' רט"ו ה"ד מביא בנוגע לחיוב ברכה כשאפשר לפוטרה בברכה אחרת וז"ל "ואפי' בשבת שחסרו הרבה ברכות ממנין ק' ברכות שחייב אדם לברך בכל יום אסור לגרום ברכה שאינה צריכה כדי להשלים לק' ברכות בד"א כשיכול לפטור ב' דברים בברכה שהיא מיוחדת לשניהם אבל אם היא מיוחדת לדבר אחד אלא שיכול לפטור בה גם את השני בתורת טפלה טוב יותר להרבות בברכות". עכ"ל.

ולכאורה יהיה אותו דין בנוגע לאמירת ברכה קודם ברכת המוציא בכדי להשלים ק' ברכות בשבת, שאם נחשבת כתורת טפלה יהיה מותר וא"כ מהו האיסור שמביא בסי' רמ"ט.

וע"פ מה שהביא המהרי"ל בספר שארית יהודה חאו"ח סי' ו' "שמעתי מפי קדשו רבינו הזקן פעמים רבות דכל ספק שבש"ע העמיד בתוך חצאי עיגול ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו" אולי י"ל שבזה הסתפק אדה"ז בסי' רמ"ט הי"א בנוגע לגדר ברכת המוציא האם היא נחשבת

לברכה המיוחדת לה והכל כטפל אליו או שאינה מיוחדת לה, ולכן הביא הסברא הנ"ל (בסי' רמט) בחצאי עיגול. ועיל"ע.



מנהגי רבותינו נשיאינו

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

לפני כמה שבועות, בגליונות אלו, דנו בענין המנהגים שנהגו רבותינו נשיאינו, האם הם כולם הוראה גם לאנ"ש שינהגו כן, או לא.

וכפי שמצינו שיש מנהגים שם הוראה לרבים ויש שהם מנהג בית הרב או מנהג הנשיא לבד. ויש מנהגים ששייכים לבעלי מדרגה ויחידי סגולה לבד, ונהגו בהם רבותינו נשיאינו, ולכאורה אינם שייכים לכלל אנ"ש. ועד"ז יש לחלק בין מנהגים שנהג כ"ק אדמו"ר מחמת כיבוד אב וכו', שלכאורה אינם שייכים לכלל אנ"ש.

ועי' בספר מאמרים הקצרים לאדה"ז מאמר תקל"א (נדפס בכתר שם טוב ע' 264) שמבאר הנהגתו של ר' וואלף קיצעס שלא נהג כרבו הבעש"ט. וז"ל: "ענין המעשה דר' וואלף קיצעס תלמיד הבעש"ט ז"ל שלא אכל מבשר שלו שלא הוכשר בעיניו המליחה על צד היותר טוב והי' מחמיר ע"ע ולכא' יתמה מאוד שיוכל להרהר אחר רבו ח"ו כו'. אך הטעם בזה שמגדולים בהנהגתם אין למדין אלינו בדינים הנגלות לנו באו"ה כשר ופסול" עיי"ש בארוכה.

וכענין הזה מבואר גם בספה"ש קיץ הש"ת ע' 82 (הובא בכש"ט שם ע' קי"ג), וז"ל: "אין דער תחלת ההתגלות פון מורנו הבעש"ט האָבן די תלמידי הבעש"ט שטארק מהרהר געווען צי זיי דאַרפן אָפהיטן די מנהגי מורם ורבים הבעש"ט. אָט דער הרהור וואָס די חבריא קדישא האט מהרהר געווען איז דאָס ניט ח"ו בכלל המאמר המהרהר אחר רבו, נאר זיי האָבן זיך בודק געווען צי זיי זיינען שוין אין דער דרגא וואס זיי

קאָנען זיך מתנהג זיין אין דעם דרך הקדש פון הבעש"ט און עס זאָל ניט הייסן נאָכטאָן ווייל דער רבי טוט אזוי".

ברם בשיחה ההיא ממשיך (שם): "די מקושרי הבעש"ט מאנשים פשוטים האָבן גלייך מקבל געווען דעם בעש"ט מנהגים אין אַ בפועל ממש, אָן קיינע חקירות און גריבלען זיך, צי זיי האָלטן בא דער דרגא אַז זיי דאַרפן זיך מתנהג זיין ווי דער בעש"ט פירט זיך צי ניט, זיי האָבן געוואוסט אַז דער בעש"ט פירט זיך אזוי האָבן זיי זיך אויך אזוי מתנהג געווען" ועיי"ש הביאור על זה.

דהיינו שאנשים הפשוטים הגם שגם הם מצד עצמם לא היו ראויים להתנהג כרבים (בכ"ש מתלמידיו) אבל מצד דבקותם ברבים באמונה פשוטה נהגו כמותו בפשטות.

וכד דייקת שפיר זהו בעצם הביאור למנהגנו שלא ישנים בסוכה. וכמבואר בלקו"ש חכ"ט ע' 211 וז"ל: "גם כאלה שאינם עדיין בדרגא של (יכולת) להרגיש את ה"אור מקיף" שבסוכה, והם נהגים שלא לישון בסוכה. הסבר הענין בזה בפשטות הוא: חסידים בהיותם מקושרים לרבותינו נשיאינו, לומדים תורתם (ע"מ לעשות) והולכים בדרכיהם - מנהג רבותיהם בידיהם. (על דרך המסופר בגמ' ש"רב אחא. מהדר אתרי וחד" כדעת רב כהנא. "הואיל ונפק מפומי דרב כהנא" הי' הדבר אצל תלמידו ענין של הידור - לעשות דוקא כותיה). ונוסף בעניננו: שלא להתנהג בפועל כהנהגת רבותיהם בכל שאפשר - גורם להם צער (שהמצטער פטור מן הסוכה)".

והיינו כדלעיל, שגם אם החסידים מצד עצמם אינם שייכים לזה, כי אינם מרגישים האור מקיף, אבל דבקותם ברבים פועלת בהם, ופטורים משינה בסוכה.

ואולי יש ליישב עפי"ז עוד שני מנהגים שנהגו החסידים:

(א) בלקו"ש ח"א ע' 230 מביא מנהג החסידים לרקוד ולספוק בידים בשבת אשר התירו מפוקפק ע"פ ההלכה (שו"ע אדה"ז סי' של"ט סעי' ב') ומציין שם להמנחת אלעזר (ח"א סי' כ"ט).

ובמנח"א שם מצדיק המנהג, כי כמו שהתירו הפוסקים לרקוד ולספוק בידים בשמחת תורה בשביל כבוד התורה, עד"ז מותר בכל שבתות השנה למי שמתלהב בשמחה בעבודת השם.

וכפי שמובן מהמנח"א היתר זה מיוחד עבור יחידי סגולה, צדיקים ובעלי מדרגה שמתלהבים ביותר בעבודת השם, כי הרי בשו"ע נפסק סתם שאין היתר אם לא בשמחת תורה בשביל כבוד התורה.

ועפ"י הנ"ל י"ל שגם ההמון וסתם חסידים שאינם שייכים לדרגות נעלות, הרי ע"י דביקותם ברבם שהוא מתלהב בשמחה בעבודת השם, פועלת בהם ונמשכים אחריו ונוהגים כמותו, ע"ד הנ"ל בסוכה.

(ב) בצל החכמה, בביקור הרא"א יאלעס. אמר כ"ק אדמו"ר הטעם שנעמדים להתפלל שחרית ב770- בשעה עשר, לאחר זמן התפלה; א) כדי שיתכונו לתפלה כדבעי; ב) "טעם נוסף והוא העיקר. הסדר אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר כאן הי', שהיו נעמדים לתפלה בשעה עשר, ולכן, אין ברצוני לשנות סדר זה".

וע"פ הנ"ל י"ל שכוונתו בטעם הב', שגם אלו שמצד עצמם אין תפלתם באופן כזה שחייבים לדחותה עד שעה עשר. כיון שכך נהג אדמו"ר מוהרי"צ, הרי מצד דביקותם בו נוהגים כמותו, וגם פועל הוא עי"ז בתפלתם שיהי' כדבעי, ע"ד הנ"ל בסוכה.

ויש להעיר ממה שהתפלל כ"ק אדמו"ר תפלת מנחה לאחר זמנה ברוב עם.

אבל עי' ברשימת סיפורים שסיפר כ"ק אדמו"ר לאחר הסתלקות אדמו"ר מוהרי"צ, בנוגע לד' זוגי תפילין, וז"ל "איך - האב מורא געהאט, ביז דער רבי האָט מיר געזאָגט איך זאָל לייגן פיר פאָר תפילין. האָב איך אנגעהויבן צו לייגן. ווארעם עס איז דאך אויף דעם רבי'נס פלייצעס". (וכפי שנדפס הסיפור ברשימות שיצאו לאור לאחרונה) ויש לעיין מה ההבדל בין הנחת ד' זוגי תפילין לאלו דלעיל?

איברא שיש לחלק בין מנהג בחשאי למנהג שנהגו ברבים ועם הרבים, כמו תפלה בציבור לאחר זמנה ועידוד שירה וריקוד בהתוועדויות וכו', ועד"ז אימרתו של אדמו"ר אמצעי - האיך אפשר לישון בסוכה, שאמרה לרבים (ועי' בשיחה שנדפסה כהקדמה לספר המנהגים).

אבל נראה לומר חילוק כללי בין סוגי המנהגים שנהגו כרבותינו נשיאנו - לאלו שלא, עפ"י המבוי' בשיחה הנ"ל בענין שינה בסוכה שרב אחא מחדר אתרי וחד הואיל ונפק מפומי' דרב כהנא, שענין זה הוא בענין שחידש רבו היפך מהנהוג בעולם, ועד"ז אימרתו של אדמו"ר האמצעי שתמה האיך אפשר לישון בסוכה! היפך (לכאוי') פשטות השו"ע.

ובמיוחד הדברים אמורים להוציא מחשש של מהרהר אחר רבו, בדברים שנהג רבו להקל כעובדא דרב אחא וכמו ריקודים בשבת, ותפלה לאחר זמנה ושינה בסוכה וכו'.

משא"כ הנחת ד' זוגי תפילין שכבר נהגו כן מקדמת דנא בעלי מדרגה ונקיי הדעת, וגם רבו נוהג כן, הרי לאו כל כמיני' להשוות עצמו לרבו.



בענין נטילת ידיים במוצאי ת"ב ויו"כ

הת' יוסף יצחק ביסטריצקי
תות"ל מגדל העמק

א. בספר המנהגים עמ' 47 (מנהגי תשעה באב) ועמ' 59 (מנהגי יוה"כ) כתוב: "בשחרית נוטל ידיו רק עד קשרי אצבעותיו" ובאג"ק ח"ג עמ' קמ"ח מביא הרבי הטעם "כי ביוה"כ אין כ"כ שליטה לרוח הטומאה ולכן כשניעור אינה שורה אלא עד קשרי אצבעותיו, ועד"ז י"ל, אשר בת"ב מפני החלישות שבקדושה אינה מתאוה כ"כ לשרות".

ועפ"ז צ"ע מדוע במוצאי ת"ב ויוה"כ נוטלים ידיים ג"פ לסירוגין (ספר המנהגים) הרי הטומאה היא רק עד קשרי

אצבעותיו כנ"ל וא"כ בנטילת הבוקר ירד הכל, ומה נצרך בנטילה במוצאי היום?

וכן קשה מתשובות וביאורים בשו"ע עמ' 225 בשאלה האם כהנים שנטלו ידיהם ביוה"כ לנשיאת כפיים צריכים נטילה במוצאי היום. כתב הרבי ". אבל נ"ל דטעם נטילה זו היא שלילת התפשטות הטומאה לאחר סדר קדושת יוה"כ" וצ"ע הרי הטומאה ביום זה נשארת רק עד סוף קשרי אצבעותיו וירדה בנטילת הבוקר ובנטילה לברכת כהנים ומאיזה טומאה יש לחשוש שתתפשט?

ב. בשו"ע (מהד"ק) סי' ד' ס"ה כתב וז"ל: "וקודם שיטלם לא יגע לפה שלא יתאלם ולא לאוזניים שלא יתחרש". ולכאור' אינו מובן, הרי הטומאה היתה בלילה בכל הגוף (ס"ד) גם על פיו ואוזניו ולא נתאלם ונתחרש, ומדוע דווקא ע"י שיגע אח"כ (כשיקום) בטומאה שעל ידיו בפיו ואוזניו יתאלם ויתחרש?

ואפשר לבאר בזה ע"פ המובא בספר טעמי המנהגים סי' ה' שהטעם מדוע טומאה שורה על הידים יותר משאר הגוף הוא מפני שהידיים עסקניות הם. ולכן מובן מדוע דווקא ע"י נגיעה של הטומאה שעל היד יתאלם ויתחרש כיוון שטומאה זו חמורה ודווקא על ידה אפשר לחשוש להנ"ל, ולא מסתם טומאה קלה ששרתה על פיו ואוזניו בשעת השינה.

ולכאור' עפ"ז הי' אפשר לבאר גם הקושיות דלעיל, שמדוע צריך נטילה במוצאי ת"ב ויוה"כ מפני שיש טומאה חמורה בכל יום על הידים מפני שעסקניות הם, ובימים אלו החמורה הזאת היא רק עד סוף קשרי אצבעותיו מפני שאינה מתאווה לשרות, ועל שאר היד אמנם אין טומאה חמורה אך יש טומאת ידיים עסקניות ולזה צריך נטילה במוצאי היום כי יש חשש שתתפשט במוצאי היום. אך אא"פ לפרש כן, מפני א) עפ"ז יצטרכו במוצאי ת"ב ויוה"כ נטילה אחת בלבד (כמו שמשמע משו"ע מהד"ב סי' ד' ס"א, שעל ידיים עסקניות מספיק נטילה אחת) ובספר המנהגים (שם) כתוב שנטילים ג"פ לסירוגין. ב) אם יש טומאה בכף היד (כי הידיים עסקניות) א"כ מדוע רק במוצאי היום יש חשש להתפשטות הטומאה, הרי

הטומאה שורה שם במשך כל היום. וא"כ עדיין צ"ב מדוע צריך נטילה שוב במוצאי ימים אלו, ומדוע יש חשש להתפשטות הטומאה הרי ירדה בנטילות שבמשך היום, וצ"ע.



פשוטו של מקרא

משמעות תיבות 'אימה ופחד' לרש"י*

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י בפרשת בשלח ד"ה 'תפול עליהם אימתה' (טו), (טז): "על הרחוקים".

ושם בד"ה 'ופחד', "על הקרובים כענין שנאמר כי שמענו את אשר הוביש וגו'".

(א) ראיתי בחומש בשם "רש"י מפורש" שהראי' שרש"י מביא ממה שנאמר "כי שמענו את אשר הוביש וגו'" (יהושע ב, י).

הוא ממה שנאמר שם בפסוק הקודם לזה (ט) "וכי נפלה אימתכם עלינו וגו'".

הרי שביריחו שהיו רחוקים הי' רק אימה.

אבל לפי זה צריך עיון, למה הביא רש"י ראי' זו בד"ה "ופחד" ולא בד"ה "אימתה".

ולאידך גיסא, ממה שהביא רש"י ראי' זו בד"ה "ופחד" כוונתו לכאורה להביא ראי' על הקרובים, ואם כן מהו הראי' מפסוק זה שמדבר בנוגע לרחוקים, כנ"ל.

* הערת המערכת: ראה בכ"ז לקו"ש חל"ו בשלח א'.

וראיתי בפירוש התורה והמצוה להמלבי"ם, שפירש על מה שכתב במכילתא אימתה על רחוקים ופחד על קרובים (שזה מקורו של רש"י), וז"ל:

"... תפול עליהם אימתה ופחד בעתיד כשיכנסו ישראל לארץ כנען", עכ"ל. וצ"ע מהו כוונתו.

ואולי אפשר לומר שכוונתו בזה לומר שהאימה ופחד תפול על האומות לא עכשיו אלא בעתיד, כשיכנסו בני"י לארץ כנען.

ואם כן, אז (כשיכנסו בני"י לארץ כנען) יהי' יריחו קרוב. ולכן מביא רש"י ראי' מפסוק זה בד"ה ופחד.

אבל צריך עיון גדול אם יכולים לומר כן.

שהרי פסוק "כי שמענו את אשר הוביש" ומה שנאמר לפני זה "וכי נפלה אימתכם עלינו" אמרה רחב לשלוחי יהושע, וזה הי' קודם שעברו בני"י את הירדן.

שלפי"ז נמצא שהאימה והפחד נפלו עליהם גם קודם שנכנסו בני"י לארץ.

ואם כן אז הרי הי' יריחו רחוק.

(ב) בפרשת משפטים (כג, כז) כתיב "את אימתי אשלח לפניך וגו'".

ובהמשך לזה כתיב (כח) "... וגרשה את החוי את הכנעני וגו'".

ועיין בפירוש"י בד"ה הצרעה (כח) וז"ל: "והחתי והכנעני הם ארץ סיחון ועוג", עכ"ל.

והם היו קרובים לכאורה, ואעפ"כ נאמר הלשון של אימה.

אבל אולי אפשר לומר שנאמר כאן שני ענינים.

(1) "את אימתי אשלח לפניך" קאי על אומות הרחוקים.

(2) "ושלחתי את הצרעה וגרשה את החוי את הכנעני וגו'" קאי על סיחון ועוג.

[דרך אגב, לפי פירש"י בד"ה הצרעה (הנ"ל) שהחתי והכנעני הם ארץ סיחון ועוג.

ועליהם נאמר "ושלחתי את הצרעה", שרש"י פירש שם ". . והיתה מכה אותם בעיניהם ומטילה בהם ארס והם מתים".

ולפועל מצינו בסוף פרשת חקת, שכבשו בנ"י את ארץ סיחון ועוג על ידי מלחמה, ולא שמתו על ידי הצרעה.

ועיין שם בפירש"י (חקת כא, כג) בד"ה 'ולא נתן סיחון וגו': ". אמר הקב"ה מה אני מטריח על בני כל זאת לצור על כל עיר ועיר נתן בלב כל אנשי המלחמה לצאת מן העירות ונתקבצו כולם למקום אחד ושם נפלו וכו'", עכ"ל.

הרי שהגם שנעשו נסים במלחמות אלו, לא נזכר שם כלל שמתו על ידי הצרעה].

(ג) עיין בפירש"י סוף פרשת עקב (יא, כה) ד"ה 'פחדכם ומוראכם': "והלא פחד הוא מורא אלא פחדכם על הקרובים ומוראכם על הרחוקים".

ושם בד"ה 'פחד': "לשון בעיתת פתאום".

ובד"ה 'מורא': "לשון דאגה מימים רבים", עכ"ל.

וראיתי בחומש בשם "העמק דבר" שעמד על רש"י זה, וז"ל:

. ומדכתיב אל תירא מפחד פתאום משמע נמי דסתם פחד אינו פתאומי.

אלא ה"פ פחד על הקרובים שיודעים בברור שמכוונים ישראל להם להלחם עמם. ומורא על הרחוקים שיודעים כי לא יבואו עליהם רק מורא ישראל מלהתרות בם או יראת המעלה, עכ"ל.

ולכאורה פירושו הוא פירוש אחד ואינו מתאים לפירש"י.

שהרי לפירש"י גם הרחוקים ידעו שבנ"י באים עליהם, אבל לא ה' באופן של פחד היות שהיו רחוקים, אלא באופן של דאגה.

ובכל אופן, קושייתו מ"אל תירא מפחד פתאום" במקומה עומדת. ואולי אפשר לומר שמה שאמר רש"י "(בעיתת) פתאום", אין כוונתו לפירוש האמיתי של תיבת פתאום.

שפירוש האמיתי של תיבות פתאום, היא פתאום ממש, שאם אינו ממש אינו פתאום אמיתי.

ועל דרך שנאמר בפרשת בהעלותך (יב, ד) "ויאמר ה' פתאום אל משה ואל אהרן ואל מרים וגו'".

ועיין שם בפירוש רש"י ובדעת זקנים מבעלי התוספות.

אבל הפירוש של פתאום כאן בפירש"י אינו פתאום ממש, אלא שביחס ל"ימים רבים" נקרא זה פתאום.

וכן הסברא נותנת לכאורה, שכשבנ"י באו להלחם אפילו באומות הקרובים, בודאי ידעו האומות ע"ז איזה משך זמן קודם לזה עכ"פ, והכינו את עצמם למלחמה, וכמו שמובן בפשטות מכמה סיפורי התורה בענין זה, ולא ה' זה פתאום ממש.

משא"כ ב"אל תירא מפחד פתאום", שם הפירוש פתאום ממש, כמו בפרשת בהעלותך הנ"ל.

ד) למה אין רש"י שואל בפרשת בשלח בד"ה תפול עליהם אימתה (הנ"ל) "הלא אימה הוא פחד" על דרך ששואל בסוף פרשת עקב "והלא פחד הוא מורא".

וכן למה אין רש"י מפרש בפרשת בשלח שפחד הוא "בעיתת פתאום", ואימה הוא "דאגה מימים רבים" על דרך שמפרש בפרשת עקב.

ה) עיין בשפתי חכמים בפרשת בשלח על פירש"י הנ"ל, וז"ל:

"וא"ת דלמה איפכא אימתה על קרובים ופחד על הרחוקים שמתחלה ירא הקרוב ואח"כ הרחוק", עכ"ל.

ולכאורה, לפי פירש"י בסוף פרשת עקב הנ"ל שפחד "לשון בעיתת פתאום" ו"מורא לשון דאגה מימים רבים" אין מקום לשאול שאלה זו על רש"י.

(ו) עיין בפירש"י פרשת נח ד"ה 'וחתכם' (ט,ב): "ואימתכם כמו תראו חתת" (איוב ו, כא).

וצריך להבין:

(1) שם בפסוק נאמר ומוראכם וחתכם וגו'. ולמה אין רש"י שואל שם על דרך ששואל בסוף פרשת עקב "והלא מורא הוא חתת".

וכאן אין יכולים לתרץ כמו שתירץ רש"י בפרשת עקב.

(2) לפי מה שפירש"י בפרשת בשלח בד"ה אימתה "על הרחוקים" ופחד "על הקרובים" וכן על דרך זה בפרשת עקב, הי' מתאים יותר לפרש על תיבת "וחתכם" (לא "ואימתכם", אלא) ופחדכם.

שהרי כאן, שהמדובר בנוגע לחית הארץ שייך יותר הלשון "פחד" שהוא לשון "בעיתת פתאום" מהלשון "אימה" (שהוא כלשון מורא) שהוא "דאגה מימים רבים".

דבר שלכאורה אין מתאים לחית הארץ.

(3) רש"י מביא ראי' לפירושו ש"וחתכם" פירושו ואימתכם מפסוק באיוב.

ולמה לא הביא ראי' מפרשת וישלח ששם נאמר (לה,ה) '... ויהי חתת אלקים וגו'. ופירש"י שם פחד. ועוד שבאיוב (ו, כא) הניקוד תחת ה"ח" הוא פתח, ובפרשת וישלח הוא חיריק שזה יותר קרוב לתיבת וחתכם.



בענין הנ"ל

הרב אפרים פיקרסקי מנהל - ביהמ"ד

אולי אפ"ל קצת ע"ד פי' של הרמב"ם שמכללות תוכן הכתוב משמע שבהמשך למ"ש לפנ"ז "אז נבהלו אלופי אדום וגו'" היינו אז בעת קרי"ס וכן בנוגע ליושבי כנען שנמוגו בעת קרי"ס הנה בהמשך לזה ממשיך הכתוב ואומר שבנוגע ליושבי כנען גם "תפול עליהם וגו' עד יעבור עמך ה'" ז"א שהם ירגישו האימה ופחד של קרי"ס עד שיכנסו בנ"י לא"י. ובזה בא רש"י לתרץ היכן מצינו זה שמ' שנה לאח"ז עדיין היו באימה ופחד של קרי"ס וע"ז מביא הפסוק ד"כי שמענו וגו' הוביש", ומה שמביא את הראי' בד"ה 'ופחד' י"ל [כמ"ש כ"ק אדמו"ר כמה פעמים] שהמלה (אימתה) ופחד נבלעים בתוך פרש"י וכולו ד"ה א'. וא"כ בנוגע לקרובים ורחוקים יכולים לפרש כמו שרוצים או על אדום ומואב בניגוד לכנען, או ביושבי כנען גופא וק"ל.



הנהגת יוסף בשני רעבון [גליון]

הרב נחום גרינוואלד באסטאן מאסס.

בגליון ז [תשכ] כתב הר' א.ל. באריכות ליישב שאלת המפרשים, מדוע נמנע יוסף בשנת רעבון מפו"ר, הלא טרם קיים מצוות פו"ר, מכיוון שהיו לו בנים בלבד, ולמען קיום המצוה זקוקים לזכר ונקבה, כמבואר ביבמות (פ"ו מ"ו) וכדעת ב"ה שם? ואחרי שהנ"ל הביא דעת כמה גדולי הפוסקים מביא מש"כ הרבי באג"ק ח"ג ע' רצה, ליישב דעת הזוהר (ח"ג קמח, א) הסובר שמשם קיים מצות פו"ר, ולכאורה זהו נגד ההלכה? ומבאר, א) שזה קודם הבת קול שנפסקה ההלכה כב"ה, ועוד פירש שם לחידודא, עיי"ש.

ולפי"ז מיושב בפשטות שאלת המפרשים על יוסף כי זה הי' קודם הב"ק, כפשוטו. עכת"ד.

ויש להעיר שבאג"ק (ח"י ע' יד) מבאר הרבי באופן שלישי את דברי הזוהר. המכתב שם הינו תגובה לספר "מנחת סולת" על המנ"ח שהו"ל הגאון הר"פ הירשפרונג שליט"א, ושם הוא מביא ירושלמי ותוס' חד מקמאי הסבורים בפו"ר "דלכו"ע יוצא בב' זכרים". ועל כך הגיב הרבי, "עפ"ז מיושב בפשטות דברי הזוהר ח"ג קמ"ח א". עכלה"ק.

כלומר, שמש"כ בזוהר שמשה קיים פו"ר, מובן בפשטות ע"פ הירושלמי הסובר שיוצאים בשני זכרים. עפ"ז גם מיושב שאלת המפרשים אודות יוסף, בפשטות.

ויש להעיר מדברי ה"בראשית רבתי" (שהמו"ל ש. באבער מייחסו לרבי משה הדרשן) עה"פ "כי הפרני אלוקים", וכי מה פריה ורביה יש בב' בנים? אלא כך אמר זכני המקום לקיים מצות פריה ורביה בארץ עניי. עכ"ל. הרי מכאן להדיא שהמדרש סבור שיוסף קיים מצות פו"ר בשני בנים בלבד. ומהמדרש מובן גם ביחס לשאלת המפרשים האמורה, שהוא כבר קיים המצוה.



הפלא בלידת משה [גליון]

הת' יוסף גאנזבורג
תלמיד בישיבה

בגליון ח' [תשכ"א] הקשה הרב אהרן חיתריק בדברי רש"י על הפסוק (שמות ב, א) וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי. דיוכבד היתה אז בת ק"ל שנה. דא"כ יוצא שבלידת מרים ואהרן כבר היתה בת קכה או קכז והיתה יותר זקנה משרה. וא"כ למה אינו מפורש בפסוק ואיך פירוש זה מתאים לפשש"מ, ונשאר בקושי. ולא ידעתי למה הוצרך להביא ממרחק לחמו, שאם היתה בת ק"ל בלידת משה א"כ היתה בלידת אהרן ומרים קכה כו' וקשה שאי"ז מתאים לפשש"מ הרי הקושיא היא מזה גופא שהיתה בת ק"ל בלידת משה שהוא חידוש גדול ולכאורה אינו מתאים לפשש"מ.

ולגבי גוף קושייתו ע' בפירוש הרמב"ן, בראשית מו, טו. שמביא דברי הראב"ע שמקשה על דברי חז"ל שיוכבד נולדה בין החומות דא"כ היתה בת ק"ל בלידת משה, והוא חידוש יותר מברשה ולמה לא הזכיר את הפלא בכתוב, כמו בשרה. ומזה הוא רוצה להוכיח שלא נולדה בין החומות, והיתה צעירה בלידת משה. והרמב"ן דוחה דבריו ומכריח שאיך שלא נגיד יוצא שהי' כאן פלא בלידה בגיל מבוגר. וז"ל "כי היא בת לוי עצמו לא מתייחסת אליו כמו שכתוב אשר ילדה אותה ללוי במצרים, ועוד כתוב את יוכבד דודתו, והנה אם נאמר כי הוליד - אותה בבחרותו כאשר הוליד כל בניו והיתה לידתה אחרי ירידתו למצרים מעט, הנה היתה בלידת משה זקנה מאד, כמנין שאמרו רבותינו או קרוב לו, ואם נאמר שנולדה לו אחר שבתו במצרים ימים רבים והנה נחשוב שנוליד אותה אחר רדתו למצרים חמשים ושבע שנה, והוא הי' בן מאה שנה כי ברדתו הי' בן מ"ג שנים, הנה יהיו בזה שני פלאים שהוא הי' זקן כאברהם אשר הזכיר הכתוב הלבן מאה שנה יולד, וכתוב ואדוני זקן. ותהי' היא זקנה בת ע"ג בלידת משה. ואם נאחר עוד לידתה לגוף ימי לוי, הנה יהי' פלא גדול משל אברהם" וע"ש בהמשך דבריו שמסביר למה באמת לא הוזכר בכתוב הפלא הזה, כי הפסוק אינו מביא רק נסים שניבא עליהם הנביא מקודם - כמו בשרה, ולא בנסים שהקב"ה עושה בלא שיהי' על זה נבואה מקודם. ומתורץ בזה קושית הרב הנ"ל שהיא ע"ד קושיית הראב"ע הנ"ל.



שונות

'באר מים חיים' והתניא

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר, בודאפשט הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליונות תש"כ ותשכ"א התחיל הרב נחום גרינוואלד לפרסם ' מקורות ומקבילות לתניא' מלוקט מפי 'סופרים' ספרי הבעש"ט, המגיד ותלמידיהם.

בענין זה יש להעתיק מדברי הרב אליהו פישר, ראש כולל גור ('כפר חב"ד' גליון 414 ע' 20) ומשם ב'באר החסידות' (היכל מנחם, נ"י) של חודש שבט ש"ז:

"בספר הקדוש באר מים חיים ריש פרשת שופטים כותב באריכות ובאופן תמציתי כל דברי התניא מפרק א' עד פרק כ"ה, ובהרבה מקומות תופס כמעט כלשונו ונראים הדברים כאילו העתיק דבריו או שדבר ה' דיבר בפיהם בסגנון דומה".

והנה הנאמר שם 'ובהרבה מקומות תופש כמעט כלשונו' וע"כ מוכרח שהעתיק מהתניא, א"א לקבל. ובדקתי את דברי הבאר מים חיים ולא ראיתי את ה'כמעט לשונו', הוא כותב את הדברים בצורה פשוטה יותר, בלי לגעת בכלל (ועכ"פ בקיצור או ברמז) בעומק שאדה"ז מנתח את נפש האדם כו'.

האם י"ל שפרקים האלו בתניא מבוססים על תורה קצרה של הרב המגיד, ואדה"ז העמיק הרחיב וביאר וכו', משא"כ בעל באמ"ח כתבו כמו שהוא? [והרי בעל באר מים חיים הוא בן דורו של אדה"ז אם כי התניא נדפס 21 שנה לפני הסתלקותו! ואלו ר"פ מתולדות חייו (ע"פ 'החסידות' של יצחק אלפסי ע' 88): נולד בשנת תק"כ. מגדולי תלמידי המגיד ממעזריטש ורבי יחיאל מיכל מזלאטשוב. בשנת תקע"ג עלה לארץ ישראל. נפטר כ"ז כסלו תקע"ח]. לספר באמ"ח אין 'הקדמת המחבר' וכו' שבו הוא היה כותב על איזה מקורות מבוססים דבריו וכו', וכן א"א לדעת באיזה שנים כתב את חיבורו.

* * *

להעיר מספר המאמרים תרכ"ח ע' קמד אחרי שמביא דברי אדה"ז '. ורבינו אאזמו"ר זצ"ל פי'. '. הוא מוסיף: 'ומסתמא שמע כן מהמגיד זצ"ל'. הועתק במאמר ד"ה החודש תשל"א (כפי שיצא לאור כמוגה לקראת חג השבועות תשנ"ו)

ע' 10, ומוסיף שם הרבי בהערה 59: ולהעיר, שזהו ביטוי שאינו ע"ד הרגיל.

ולהעיר גם מ'שיחת קודש' תשכ"ח ח"א ע' 188 בנוגע לספר 'באר מים חיים': ". דאס איז א ספר פון א תלמיד הבעש"ט, אין א ספר וואס רעדט בנוגע דרגות אין עבודת ה'."

* * *

נושא בפני עצמו בהמשך להנ"ל שהיה כדאי לחקור: תורות הבעש"ט והמגיד כפי שנמסרים בחב"ד בהשוואה לאופן שנאמרים בספרים אחרים. בענין זה יש להעיר מאג"ק כ"ק אדמו"ר חי"ט ע' תל: בכלל משתדלים . . בהנוגע לפתגם הבעש"ט לסמוך רק על אותם הספרים המובאים בדא"ח, ז.א. שרבותינו נשיאינו סמכו את ידיהם עליהם, ומהם כתור שם טוב, ספרי הרב מפולנאה, מאור עינים וכו'.

מעין דוגמא, ענין סעודת המשיח באחרון של פסח, שרבותינו נשיאינו מסרו בשם הבעש"ט 'ווייל אחש"פ איז מאיר גילוי הארת המשיח', ואצל חסידים אחרים זה קשור עם 'סעודת הודאה' לזכר נס ההצלה שלו - ראה 'הלכות והליכות בחסידות' של ד"ר אהרן וורטהיים ע' 175-178. והרי זה דוגמא איך שאדה"ז לקח את ה'ווערכושקע' ואכמ"ל.



ענינה (וחידושה) של תורת החסידות

הת' אברהם רבינוביץ

ישיבת תות"ל המרכזית - 770

בהמשך למש"כ בגליון ז [תשכ] שקו"ט במ"ש בקונטרס 'ענינה של תורת החסידות' ד' ביאורים בענינה וחידושה של תורת החסידות, "הגם שנאמרו בזה ביאורים רבים". אמרתי בלבי להביא כאן הביאורים בחידושה ומעלתה של תורת החסידות המובאים בספרי רבותינו נשיאנו, שהי' רשום אצלי בכתבים, דבכללות הרי"ז נחלק לשנים, בנוגע חסי' הכללית,

וחידושה של חב"ד, ובחסי' חב"ד גופא החידוש שבה לאחרי פטרכורג.

ומקודם נביא את דברי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע. במכתבו מיום ד' ט"ז טבת תרד"ע, במענטאן, לבנו (כ"ק אדמו"ר מהריי"ץ נ"ע). נדפס באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע כרך ב' ע' תשנ"ד ואילך. אגרת ת"ז - "מהות ענין החסידות".

וז"ל: התחלת הדיבור בשאלה מהו חסידות. או מה חידוש חסידות כו'. והנה מעולם לא שמעתי וכמדומה שגם לא ראיתי כתוב בהחקירה הזאת. . ועד אשר שמעתי מחסידים השאלה הזאת תיתי לי אשר מעולם לא עלה זאת על דעתי. . ומעולם לא עשיתי חשבון בנפשי מה אני עושה ובמה אני עוסק, אני עוסק בדא"ח ומה לי לבקש חשבונות ע"ז. .. ומה דוחק אותנו אל החקירה הזאת, אם לידע עצם מהות החסידות מה היא, הלא התשובה פשוטה היא תורת אלקים, היא חלק מפרד"ס התורה, היא הנותנת לנו ידיעה והשגה באלקות, היא היא פנימיות התורה, הניתנה לנו ממעל לעת"י איתמר כו', ואם לידע אמיתית פעולתה בנפש העוסק בה שתי תשובות בדבר. . יעו"ש בארוכה,

ועד"ז מצינו בדברי כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע בליקוטי דיבורים ח"ד ע' 1318 ואילך, וז"ל. כבר נשאלה שאלה גדולה בבית מושב החסידים בעת התועדותם יחדיו, החסידות מה היא אם השכלה והבנה, או הדרכה והנהגה בעבודה בפועל.

שאלה זו התעוררה בשלשים שנה האחרונות בערך, כי קודם לזה לא נשאלו שאלות כאלו, הכל ידעו כי החסידות היא סמי המרפא של הארת הנשמה המלוכשת בגוף. החסידות מעוררת את הנשמה מהתעלפותה מקיצה אותה משינתה ומדיחה את הגוף לטהרו מזוהמתו, עכ"ל.

ולכן אנו רואים דרוב הביאורים בחידושה של החסי' הם מענות לשאלות מתנגדים וכדו' מהו חסי' וכדו'.

והיות שריבוי הביאורים, ישנם ביאורים שנאמרו מהרביים החל מהבעש"ט, וישנם גם ביאורים שנאמרו מחסידים שונים החל מחסידי אדה"ז.

לכן נסדר הביאורים לפי סדר הרביים החל מהבעש"ט וכו'. ואח"ז הביאורים שנאמרו ע"י החסידים המובאים בספרי רבותינו נשיאנו.

מענת הבעש"ט - לא באתי לחדש שום דבר

בחנוכת הבית של בית המדרש בסלוצק שאלו הלומדים את הבעל שם טוב: מה חידשתם בתורה, הרי גם לפני זה למדו, שכן כתוב כי לקח טוב נתתי לכם, הרי שיש לנו תורה?

ענה להם מורינו הבעל שם טוב, לא באתי לחדש שום דבר, אלא לפרש פשטי הכתובים. ואכן באותו פסוק בו השתמשות. הרי הפירוש הוא: "כי לקח טוב נתתי לכם" - תורת הנגלה, שבזה יכולים לחשוב "שנתתי לכם" שזה לכם ושוכחים על נותן התורה. מחפשים היתרים, מקשים קושיות, אך, כשזה "תורת" כשלומדים פנימיות התורה, מאמינים בהשגחה פרטית, אז "אל תעזבו" - אז לא עוזבים".

(ספר השיחות ה'תש"ב ע' 127 ואילך - בתרגום חפשי)

מאמר אדה"ז - חסיד - שעושה לפניו משורת הדין

"וחסיד בכל מעשיו. פי' ההפרש בין צדיק לחסיד ע"ד הפשט, הנה הצדיק עושה חסד למי שראוי דוקא אבל לא למי שאינו ראוי, אבל החסיד עושה גם למי שאינו ראוי דהיינו שעושה לפניו משו"ה כו'.

(ספה"מ תקס"ח - ע' ס"ג, וראה בהנסמן בקו' ענינה של תורת החסיד הערה 4-3)

בספר המאמרים תק"ע ע' מ"ד ואילך נדפס מאמר אדה"ז ד"ה "ענין וסדר העבודה בעסק החסידות".

"הנה בענין חסידות יש ב' אופנים, הא' הם כל החסידו' הנוגעים לבחי' יחוד אור א"ס ב"ה שיבא הדבר על בורי' יותר בבחי' ראי' חושית ממש לא בבחי' כח הדמיון לבד. .

והדרך הב' הוא העסק והיגיעה בדבר החסידות הנשמעים באיזה ענינים ודרושים פרטים. . ובבחי' העסק והעבודה ע"ד אופן הב' אין שום רו"ש באיזה צימאון אהבה או אף כלות הנפש כ"א נפשו מתייחדת ומתקשרת ממש בתענוג אלקי עצמיות א"ס ב"ה ממש. ואין נק' זאת בשם עבודה שבלב כ"א נק' ידיעת התורה וכוונת המצוות שהוא להבין ולהשיג טעמי המצוות וסודות התורה כו' וד"ל יעו"ש בארוכה.

[ולהעיר: דבאג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע כרך ב' ע' תשנ"ד הנ"ל, כותב "בכתבים ישנים נמצא ענין העבודה ע"ד החסידות, ובא' מהעתקות ענין הנ"ל רשום בכתב יושר כי"ק אאזמו"ר וצוקללה"ה נ"ע. על כל ענין וענין בצידו תוכן הענין, ושם צריכים להשכיל ולהתחכם לידע הכוונה"].

מענה אדה"ז - חסי' קביעות בנפש

"הר' יהושע צייטלין (מגאוני שקלוב שהיה מהשלשה שנבחרו על ידי המתנגדים להתווכח עם רבנו הזקן אודות דרך החסידות) שאל את רבינו הזקן:

מה אצלכם בקשר לתורה? ענה לו רבינו הזקן, בעלי בתים יש להם קביעות בלימוד, אמר לו ר' יהושע צייטלין, זה הרי קיים גם אצלנו. ומה חידשתם בדרך החסי' ? ענה לו רבינו הזקן, מה שהתחדש בדרך החסי' כבר הראיתי לכם רבות. ועוד אראה. אך באשר לענין זה החידוש הוא שאצלכם הקביעות היא בזמן ואילו על פי דרך החסידות צריכה הקביעות להיות לא רק בזמן כי אם קביעות בנפש".

(ליקוטי דיבורים כרך א', ע' ז', בתרגום חפשי)

תורת אדה"ז - חסי' - עריבות מתיקות

בבואו בפעם הראשונה ממעזריטש, אמר רבנו הזקן בשיחה ברבים על חידושה של דרך החסידות.

כל ישראל ערבין זה לזה (שבועות ל"ט א) פירוש: תערובות, ערבות, מתיקות, יהודי אחד צריך להמתיק יהודי שני, יהודי אחד צריך להתערב ביהודי שני, יהודי אחד צריך לערוב ליהודי שני.

(ספר השיחות ה'תש"א, ע' 144 - בתרגום חפשי)

מענה אדה"ז - חסי' שמע ישראל

"באחת העיירות גר יהודי למדן גדול ומופלא במדותיו הטובות, אלא שלא ידע כלום מענין החסידות.

שאל פעם יהודי זה את החסיד המפורסם רבי זלמן זעזמער (מגדולי חסידיו של רבנו הזקן): - מה חידשה החסידות?

ענה לו רבי זלמן: - החסידות רוממה את ה"מוחין" (כוחות השכל) על פני ה"מדות" (כוחות הרגש).

יהודי זה נסע אחר-כך אל רבנו הזקן ושאלו אותה שאלה: מה חידשה החסידות?

ענה לו רבנו הזקן: - בבעלי חיים ישנן גם כן "מדות", אלא שבהם הן בטבע, כמו עורב אכזרי ונשר רחמני, ואילו בבני אדם ה"מדות" הן על-פי השכל. לכאורה, אותן "מדות" שהן בבני אדם על-פי השכל אף הן היו צריכות להיות מצד הטבע, אך הנה ארוז"ל: רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם כו'. כך - רצה הקב"ה לזכות את ישראל בענין העבודה, ולכן מידותיהם הן עפ"י השכל ולא מצד הטבע, וצריך האדם לעבוד ולהתייגע עליהן.

מששמע יהודי זה את תשובתו של רבנו הזקן, התבונן בה והסיק לגבי עצמו, שבכל עבודתו כל ימיו, הגיע לענין המדות רק כמו מין הבהמה - והתעלף. כשעוררוהו מעלפונו שאל שוב את רבנו הזקן: נו, ומה חידשה החסידות?

ענה לו רבנו הזקן: - חסידות היא "שמע ישראל", שמע - ראשי תיבות: שאו מרום עיניכם, "מרום" ולא "שמים" - כפירוש האבן-עזרא, גבוה ויותר גבוה, להגיע לדרגא של למעלה מן השכל וזאת גופא להבין בשכל, כסיום הכתוב: וראו מי ברא אלה".

(מספר השיחות ה'תש"א - ע' 34 ואילך - תרגום חפשי וראה גם היום יום י"ט חשון)

מאמר הצ"צ - חסיד למעלה מבע"ת

"וכן בעבודה יש הפרש בין צדיק ובין חסיד כמ"ש בשע"ק להרח"ו שהחסיד הוא מעלה עליונה יותר מהצדיק. וכ"נ ממאמר ופרישות מביאה לידי קדושה כו'. עד לידי חסידות . . והיינו כי ארז"ל איזהו חסיד המתחסד עם קונו ופי' בת"ז עם קן דילי' לייחדא קבה"ו, דהיינו שעבודתו אינה לצורך עצמו כלל כי כבר מושלל מבחי' לגרמי' .

(ובשוה"ג): . . כמו שראיתי בספר אחד שאף למ"ד במקום שבע"ת עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד היינו צדיקים דוקא משא"כ חסיד. . א"כ אדרבא גדול כח החסיד שעושה שתי פעולות של בע"ת ושל צדיקים. .

(אור התורה, שיר השירים, ע' תר"מ-א ובשוה"ג שם)

מענה הצ"צ - חסידות בחינת מים

"בין השאלות שנשאל הרבי ה"צמח צדק" בשעת אסיפת הרבנים המפורסמת בפטרבורג בשנת תר"ג, היתה שאלה אחת עיקרית:

- מה חידשה תורת החסידות, הרי גם לפני התגלות תורת החסידות היו צדיקים שלמדו מוסר והיתה להם חיות בתורה?

ענה הרבי ה"צמח צדק": - כתוב: מימינו אש דת למו. תורה נקראת אש, אש מאירה ומחממת, כי אי לא הא - לא הא, אי אפשר להיות חם מבלי להאיר ואי אפשר לאור בלי שיחמם. הקב"ה הטביע באש את טבע ההתגברות והנצחון. כשפורצת תבערה ומתזים מים לכבותה, הרי המים הראשונים ששופכים על האש גורמים להגדלת האש. תורה נמשלה לאש, היא מחממת ומאירה ותורה מנצחת את כל מנגדיה.

במים ישנם מים טובים ומים רעים ומכיוון שבכלל הבריאה של מים ישנם גם מים רעים, אפשר להיות גם במים היפים תערוכת של לא-טוב, אם כי אינה דומה ללא-טוב שבמים הרעים, שם הרע הוא רע גמור, המקלקל את המעלות שישנן במים.

כדי להפריד את הפסולת מהמים, שהיא הגורמת שהמים יהיו למים רעים, וכדי למצוא את הלא-טוב שעלול להיות במים הטובים - הטביע הקב"ה בבריאה של אש שמרתיחה את המים, ועל ידי כך מופרשת הפסולת והמים הרעים נהפכים לטובים. האש מוציאה ומבדילה גם את הפסולת הדקה שעלולה להיות במים היפים ועושה את המים היפים למים נקיים וזכים בתכלית.

נגלה של תורה היא מים. כשלומדים תורה לשמה זהו מים היפים. ברם, כשלומדים תורה כדי לקנטר ולהתייחר - נעשה לו סם המות.

תורת החסידות היא אש. עבודת הלב על פי תורת החסידות היא פעולת ההרתחה, ואז היא מפרידה את הפסולת הגסה של המים הרעים והפסולת הדקה של המים היפים.

וזאת - סיים הרבי ה"צמח צדק" - חידשו הבעל שם טוב והרב המגיד ממזריטש בתורת החסידות בכלל, ורבנו הזקן בתורת חסידות חב"ד בפרט."

(לקוטי דיבורים כרך ג' ע' תמו - 890 תרגום חפשי)

מענה הצ"צ - חסי' הוא חיות

"הוד כ"ק אדמו"ר מוהר"ש שאל את אביו הוד כ"ק אאזמו"ר הצמח צדק: מה רצה הסבא כ"ק אדה"ז בדרכי החסידות ומה רצה בחסידות? ויענהו הצמח צדק - דרכי החסידות הן, שכל החסידים יהיו משפחה אחת על פי התורה באהבה. חסידות היא חיות, להכניס חיות בכל דבר ולהאירו.

שאל שוב כ"ק אאזמו"ר מוהר"ש: גם את הלא טוב? ענה לו הוד כ"ק אאזמו"ר הצמח צדק: כן, להאיר גם את הרע, כלומר שידעו את הרע העצמי כפי שהוא, כדי לתקנו."

(ספר השיחות תשי"א ע' 244, תרגום חפשי. וראה היום יום כ"ד טבת)

מענה הצ"צ - חסי' עושה חסידים לחכמים, וחרדים

" . כשאבי הוד כ"ק אדמו"ר הצמח צדק הי' בפטרבורג באסיפת הרבנים בשנת תר"ג שאלוהו כמה בעלי בתים שהיו עם ר' איצעלע מוואלוז'ין מה היא חסידות חב"ד ופעולתה על המתנהגים במנהגי החסידים ?

חסידות ענה הוד כ"ק הרה"ק הצמח צדק עושה חסידים לחכמים יותר, לחרדים ושמחים יותר. ובעלי השפעה שגם אחרים נעשים שמחים יותר. דבר המביא שגם הם נעשים חכמים יותר ובמילא חרדים יותר".

(אג"ק אדמו"ר מוהריי"צ כך יו"ד ע' י"א, תרגום חפשי)

המשך יבוא אי"ה



הערות לקונטרס מילואים לס' המפתחות לספרי הצ"צ

יהושע מונדשיין
עיה"ק ירושלים ת"ו

המשך להערות שהערנו (בגליון ז [תשכ"ז]) על קונטרס ה"מילואים" לס' המפתחות לספרי הצ"צ, שנדפס בשנת תשמ"ב.

משה רמב"ם (ספר המצות) במדבר א'תקצה (ועוד עשרים ושלושה ציונים).

לא בדקתי בכל כ"ד הציונים לוודאי שאין גם אחד בהם שהכוונה אכן לס' המצוות להרמב"ם. אבל ברור שהכוונה לס' "הדרת מלך" על הזוה"ק, שנתייחד לו ערך לעיל (ובאוה"ת דברים עמ' ב'קסו-ב'קסז נאמר: "ועיין בס' הדרת מלך ... וזש"ש בסה"מ", הראשון נרשם בערך "הדרת מלך" והשני בספר המצוות).

משנא דר"א נ"ך א'קטו.

צ"ל: "משנת דרבי אליעזר".

מתנת כהונה במדבר ב'כג (ועוד).
צ"ל: "מתנות כהונה".

נחום מטשארנוביץ (הה"צ) שה"ש תשנ"ג.
הכוונה כמובן לר"נ מטשארנביל וכמ"ש באוה"ת שם.

ס"י להראב"ד בה"ז תתרמ"ז.
בבה"ז שם נאמר: בפ"י ס"י להראב"ד. עכ"ל. דהיינו,
הראב"ד בפירושו לספר יצירה. ולכן לא יכירנו מקומו באות
סמ"ך, אלא באות אל"ף. וראה לעיל בהערה לערך "אברהם
(ראב"ד)".

ר"י סריג שה"ש קצג.
הוא ר' ישראל סרוג, ובאוה"ת שם הוא לנכון.

190צ"נ"ך תשמט (ועוד ששה ציונים)
בכל המקומות שנשמנו שם הכוונה ל"ספרא דצניעותא"
שבזוה"ק, והרי ס' הזוהר לא נרשם במפתחות אלו לרוב המצאו
(כפי שנמסר במודעה שבתחילת מפתח השמות).
אלא שבאוה"ת נ"ך (עמ' תשמט) נאמר בנוסף לכך
"ופירש שם תלמיד האריז"ל", והוא נרשם במפתחות הללו
בערך "תלמידי האריז"ל", אך רבינו במפתחותיו ללקו"ת רושם
בכגון דא: "פירוש תלמיד האריז"ל".

ספ"מ נ"ך תתקנו.

באוה"ת שם הוא לנכון: "ספ"מ". הכוונה לס' "הדרת פני מלך", וא"כ צ"ל באות ה"א ולא באות סמ"ך.

הרע"ו שה"ש קעט.

הכוונה לפירושו של ר' עובדיה מברטנורא למשניות, שכבר נתייחד לו הערך "ברטנורא (הרע"ב)". וכנראה שגם באוה"ת שם צ"ל כבשאר המקומות רע"ב במקום רע"ו (אף שרע"ו יכול להתפענח "רבינו עובדיה").

פרי עץ חיים (יוסף מערבי) דברים ב'קנז; פרי עץ חיים (למהרנ"ש) שה"ש תשיח.

אין אלו שני ספרים נפרדים, ושניהם אינם נבדלים מהספר "פרי עץ חיים" שלא נסמן לרוב המצאו (ככתוב במודעה שבתחילת מפתח השמות). אלא שבאוה"ת דברים שם מביא מדבריו של ר"י מערבי שבס' פע"ח (בשער הלולב), ובאוה"ת שה"ש מביא מדבריו של מהרנ"ש [ר' נתן שפירא] שבס' פע"ח (בהקדמה), ושניהם באותו פע"ח שלא נסמן כנ"ל. לר' יוסף מערבי נתייחד ערך בפני עצמו, וגם שם מובאים דבריו שבפע"ח שער הלולב.

קול בוכה נ"ך א'עז.

באוה"ת שם הוא לנכון: "קול בוכים".

שה"ש (הרר"צ) קנ.

לא נרשם לאיזה כרך הכוונה, אך הוא באוה"ת שה"ש עמ' קנ, וז"ל: וכן פי' בספר ע"ה בשה"ש אף שמהרר"צ

בביאור האדרא מהאריז"ל קל"ט א' משמע דלא פי' כן. עכ"ל.
 ושיעור דבריו הוא: וכן פירש בספר "ערוגת הבושם" בשיר-
 השירים, אף שמהר"ר צמח בביאור האדרא וכו'.

כלומר: [א] אין שחר לערך "שה"ש"; [ב] אין קשר בין
 "שה"ש" לבין "הרר"צ"; [ג] יש להוסיף ציון זה לערך "ערוגת
 הבושם"; [ד] יש לעשות ערך "צמח, ר' צ." (וכפי שהוא
 במפתחותיו של רבינו זי"ע ללקו"ת).

שושן סודות נ"ך תתס (ועוד שלושה ציונים).

צ"ל: "שושן סודות".

שמואל (רשב"א).

הרשב"א "שלמה" שמו ושלמה משנתו.

שער קרית ארבע נ"ך א'צח. א'צט.

הוא שער קרית-ארבע שבס' "עמק המלך", שנתייחד לו
 ערך בפני עצמו.

שערי תורה (להר"ר יוסף גיקטילא) דברים ב'קנז.

באוה"ת שם הוא לנכון: "שערי אורה". וכבר נתייחד לס'
 זה ערך בפני עצמו.



מקורות ומקבילות לתניא - ספרי הה"מ (גליון)

הנ"ל

בגל' תשכ (עמ' 63) כותב הרנ"ג שי': יש להניח דוודאי שמע רבינו [הזקן] תורת הבעש"ט והמגיד ההם, או דשמע אותם מחבריו או . . מפיהם וכו', עכ"ל.

והנה בבואנו לערוך הקבלות לתורות הרב המגיד שבס' לקו"א ואור-תורה, יש לזכור את דברי אדמו"ר הצ"צ באוה"ת (פ' פנחס עמ' א'קטז עה"פ עולת תמיד) שכתב: וז"ל האו"ת מהמגיד נ"ע, וי"א שהוא מכי"ק אאזמו"ר נ"ע ואינו ברור, עכ"ל.

ובמאמר אחר (שלא נדפס עדיין) כותב אדמו"ר הצ"צ באותו ענין: "וזה מבואר בלק"א מהאלקי הה"מ ז"ל ע"פ עולת תמיד, ושמעתי שמאמר זה כ' רבינו ז"ל בהיותו אצלו". עכ"ל.

ובשיחת ש"פ וישב (מברכין טבת) תשכ"ב התבטא רבינו אודות ס' אור-תורה מהמגיד: "וואָס דאָרטן איז דאָ אַ סאָך רשימות פון אַלטן רבי'ן; דער צ"צ בריינגט אָן ענין פון רשימות אדמו"ר הזקן, און דאָס איז דאָ אין אור-תורה", עכ"ל.

ובאשר למקבילות עם ספרי תלמידי הה"מ, לענ"ד יש לבקשן יותר בס' אור-המאיר לר' וואלף מציטאמיר ובס' חיים-וחסד לר"ח חייקא מאמדור (ולולא דמסתפינא הוה אמינא שבחלקו הגדול, או אף יותר מזה, אינו אלא תורותיו של המגיד עצמו, ואכמ"ל).



פירוש המלה "צוואר"

הנ"ל

באג"ק רבינו זי"ע, כרך כ"ג עמ' יג, נאמר: און צוואר היינט וכו'. והקשו בגליון תשיב (עמ' 11), מה פירוש המלה "צוואר".

והיתה לבאר, שתיבת "צוואַר" היינו: "אמנם", "אכן" וכד' (ובלשון אשכנז המורגל בינינו: "טאַקע").



תיקון טעות

לצערנו נפלה טה"ד בהעתקת דבריו של ר"י מונדשיין
שי' בגל' תשיג (עמ' 6) ובגל' תשיד (עמ' 15), ושם עירו של
ר"א "המלאך" בן הה"מ הוא : FASTOV.

המערכת