

רשימות

לשיטת תוס' מדליקין בבוקר ב' נרות המזרחיות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ברשימת מנורה חוברת י"א ביאר הרבי מ"ש בתו"א וישב ד"ה בכ"ה בכסלו "שבלילה הי' מדליק כל הז' נרות, ולמחר מדשנם ומטיבם ולא הי' מדליק אלא נר המערבי שהוא נר ששי וכו', משא"כ ביום הי' די בהדלקת נר הו' וכו'", ובהמשך הדרוש שם (בפיסקא והנה אחרי) כתב "שבין הערביים מדליק כל הז' נרות, ובבקר בשעת הטבת שתי נרות הי' מדליק נר הששי אחר הטבתו ואח"כ מדליק נר הז'", שזה קאי לפי שיטת הרשב"א (שו"ת ח"א סי' ש"ט וסי' ע"ט) והרמב"ן (שבת כב, ב) דלמ"ד מזרח ומערב מונחים היו מדליקין ביום ב' נרות מזרחיות, וממשיך שכן הוא גם שיטת התוס' (יומא עא, א ד"ה ולהטיב) שכתבו דבימי שמעון הצדיק הי' הנס בב' נרות, ועכצ"ל שהטעם הוא כמ"ש הרשב"א והרמב"ן דאי אין נר המזרחי דולק אין נר המערבי שמו עליו, וא"כ גם שלא בשעת הנס צריך להדליק ב' נרות אלו - מטעם זה גופא דאין שמו של נר המערבי עליו אא"כ מדליק גם נר המזרחי, וע"ד שכתבו התוס' במנחות פו, ב, סוד"ה ממנה "ושמא וכו' טעמא שלא לשנות מכמו שהי' בשעה שהנס קיים", ומקשה דא"כ למה אי אפשר לפרש המשנה שם "ומטיב את הנרות" גם שלא בשעת הנס, כיון דלהנ"ל הי' כן לעולם שהיו מדליקין בבוקר ב' נרות ובמילא צריך להטיבם בין הערביים, וא"כ מוכח מזה דשלא בשעת הנס הי' מדליק רק נר אחד? ומבאר בזה דשלא בשעת הנס כיון שהי' מטיבם בבוקר לפני שהדליקן, במילא בין

הערביים שוב לא הי' מטיבם כלל, שהרי כבר הטיבם בבוקר, וא"כ הא דתנן דבין הערביים מטיבם עכצ"ל דאיירי רק בשעת הנס שאז לא הי' מטיבם בבוקר ומטיבם רק בין הערביים עיי"ש.

פירוש הבנין שלמה בתוס'

ובס' בנין שלמה סי' א' (בד"ה איכרא) הביא דברי התוס' הנ"ל ביומא וכתב דלכאורה דבריהם תמוהין בהא דהביאו רא"י ממשנה דתמיד פ"ג דמצא שני המזרחיות דולקות מדשן את השאר, שהרי התם בפ"ג איירי בהטבה דחמש נרות שהי' קודם שחיטת התמיד, ואז ע"כ הי' צריך להניח את אלו כדי לקיים אח"כ הטבת ב' הנרות, אבל בפ"ו אדרבה הא תנן בהדיא שהי' מדשן המזרחי אף קודם שמת שמעון הצדיק, ומשמע שהי' צריך לדשנו כדינו לקיים מצות הטבת ב' נרות, ואף שלא הי' מטיב עכשיו רק נר אחת, מ"מ קורהו הטבת ב' נרות משום דבערב השלים ההטבה גם בנר המערבי, וא"כ דברי התוס' תמוהין לכאורה שכתבו שבערב הי' מטיב ב' הנרות? ומבאר שהתוס' אזלי כאן בשיטת הרשב"א דהא דתנן מדשן את המזרחי בהטבה דבערב מיירי, דבתחילה מדשן את המזרחי ואח"כ כשמדליק כל הנרות מנר המערבי חוזר ומדשנו לנר המערבי ומדליקו, (ויש להעיר עליו בזה, דלפי התוס' דילן לכאורה צ"ל שההדלקה בשאר הנרות באות אח"כ, וקאי לשיטת רש"י שבת כב,ב, עיי"ש, שהרי כתבו התוס' בהדיא דההטבה באה לפני ההדלקה) וע"ז שנינו ביומא דנכנס להטיב את הנרות, וממשיך דבזה מחולקים התוס' עם הרשב"א, דלפי הרשב"א גם אחר שבטל הנס הי' מחוייב להדליק ב' נרות בבוקר, ולכן הי' צריך להטיבם בלילה כדי לקיים בהם מצות הדלקה, משא"כ התוס' סב"ל דלאחר שבטל הנס בעת הטבת שתי הנרות הי' מדליק רק נר המערבי בלבד, ולפיכך הוצרכו לומר דהך משנה נשנית קודם שמת שמעון הצדיק, כי אח"כ לא

הי' מדליק בבוקר נר המזרחי ובמילא לא הי' בו הטבה בלילה, משא"כ להרשב"א א"ש המשנה אפילו אחר זמן הנס, ומפרש אח"כ פלוגתתם, דלפי הרשב"א הי' חיוב מן התורה שיהיו ב' נרות המזרחיות דולקות, ולכן הי' כן גם אחר זמן הנס, משא"כ לפי התוס' לא הי' נר המזרחי דולק אלא משום חביבות הנס, ולכן הי' זה רק כשהי' נוהג הנס עכתו"ד. ופירוש זה שולל הרבי כנ"ל, משום דכיון דסב"ל להתוס', שהנס הי' בב' נרות כדי שיקרא שמו עליו, ודאי מסתבר לומר שגם אח"כ הדליקו ב' נרות.

ובמ"ש בהרשימה דלכן לא יכלו התוס' להעמיד מתניתין לאחר הנס, דכיון שאז הי' מטיב בבוקר ובמילא לא הי' צריך עוד הטבה בערב, דלא אשתמיט בשום מקום לומר דמשונה נר מערבי משאר נרות דמחוייב להטיבו עוד הפעם, יש להעיר מדעת הרא"ה המובא בחי' הר"ן שבת שם וז"ל: ופי' הרא"ה דאע"ג דמשמע מהא דשתי נרות מזרחיות דולקות כל היום, מ"מ המזרחי ממש לא הי' דולק למצוותו אלא לעשות שני לו מערבי שאילו הי' יחידי נמצא עכשיו מזרחי, ולפיכך מדליקין הראשון לעשות שני זה מערבי, והא דקאמר מניח את אלו במקומן, לאו דוקא דודאי המזרחי הי' מדשן בבוקר עם השאר אלא משום נר מערבי נקטיה, אלא שבנר מזרחי הי' מדשן ונותן שם פתילה חדשה ושמן כמדת היום משום שהוא צריך לדלוק כל היום לעשות לו שני מערבי, אבל מצאן שכבו אלו שתי נרות מזרחיים כגון משמת שמעון הצדיק מדשנן ומדליקן ולערב מכבן מדשנן ומדליקן עיי"ש, ועי' גם בחי' הריטב"א שם, הרי דסב"ל בפשיטות דנר שדלק כל היום אף שכבר הטיבן בבוקר צריך לחזור ולהטיבן בערב. (וסב"ל להרא"ה שהנס הי' רק בנר המערבי בלבד, אלא שהיו מדליקין גם המזרחי בכדי שיקרא שם מערבי עליו).

סדר העבודה במשניות יומא אי איירי בזמן הנס

אלא דאכתי יש לעיין, דהרי לעיל שם לא, ב, תנן "נכנס להקטיר קטורת של שחר ולהיטיב את הנרות" ומבואר לעיל יד, ב, דהא דתנן קטורת והדר נרות מיירי בהטבת שתי נרות, ועיי"ש בתוס' ד"ה אמר אביי שכתבו דלכך תני במתניתין רק אודות שתי הנרות שלאחרי הקטורת ולא אודות הטבת הה' נרות שלפני הקטורת משום דהטבת חמש נרות לא הי' עושה הכהן גדול, והי' מטיב רק ב' הנרות שהוא גמר ההטבה לאחרי הקטורת עיי"ש, (וראה בס' גבורת ארי שם ד"ה ל"ק ובתוירו"ט יומא פ"א מ"ב), וקשה דכיון דמתניתין בעבודת בין הערביים איירי בזמן הנס, וכמ"ש התוס' כנ"ל דלכך תנן שם להטיב את הנרות ולא להדליק, א"כ הרי לא הי' הטבת ב' נרות כלל בבוקר כנ"ל, ואיך קאמר שבבוקר מטיב הנרות? הרי ע"י הנס היו דולקין כל היום ולא היו מטיב אותן? ולכאורה קשה לומר דלעיל איירי המשנה לאחרי זמן הנס ואח"כ בזמן הנס?

והנה מחמת קושיא זו דלא מסתבר לומר שהתנא ביומא בתחילה איירי לאחר זמן הנס ואח"כ בזמן הנס, כתבו בס' חונן דעה ושמועת חיים (יומא שם) לפרש דברי התוס' באופן אחר לגמרי, דסב"ל כשיטת הרא"ה הנ"ל, דלעולם הי' מטיב בבוקר נר הז' אפילו בזמן הנס, וכנ"ל שהנס הי' רק בנר המערבי, וא"ש מתניתין דלעיל דתנן דבבוקר הי' מטיב את הנרות די"ל דזה קאי על נר הז' בלבד, (ואין להקשות שהרי הלשון הוא "נרות" לשון רבים, שהרי כבר כתב הראב"ד בהל' עבודת יוהכ"פ שם דלשון זה שייך אפילו אם הכוונה לנר מערבי בלבד עיי"ש, (כמובא כאן בהרשימה) ועי' גם בס' מקדש דוד סי' כ"א אות ב' בזה), ולפי"ז נמצא דבבוקר הי' מטיב רק נר הז' בלבד ומדליקו, ובין הערביים הי' מטיב שניהם כיון ששניהם דלקו כל היום, ובמילא א"ש הא דתנן בבין הערביים שהי' מטיב את הנרות דקאי על ב' נרות אלו.

והא שהוצרכו התוס' לומר דזה קאי רק בזמן הנס ולא אח"כ, דלכאורה לפי הנ"ל הרי זה שייך גם אחר הנס, כיון שב' נרות המזרחיות דולקות כל היום, במילא היו שניהם צריכים הטבה? הנה אפ"ל שהתוס' סב"ל כאן כהשיטה דנר מערבי אינו צריך לדלוק "תמיד" ועי' חגיגה כו, ב, ברש"י ומאירי שם ומהרש"א שם, וזהו גם דעת הרא"ש והראב"ד בפ"ו דתמיד, דלאחר שמת שמעון הצדיק כשהיו שתי נרות מזרחיות כבויות מדשנן ואינו מדליקן עד הערב עיי"ש, וא"כ אפ"ל דזהו גם שיטת התוס' ביומא, ולכן הוכרחו להעמיד מתניתין דאיירי בזמן הנס דוקא כי רק אז הי' צריך להטיב את הנרות בין הערביים כיון שהיו דולקין כל היום, כי לאחר זמן הנס הי' מטיבם בבוקר ושוב אינו מדליק, ולפי דעת הרא"ה וכו' אפ"ל דאיירי מתניתין גם אחר זמן הנס כיון דלדידהו יש גם אז חיוב להדליק ב' נרות המזרחיות, ובמילא צריך הטבה עוה"פ בין הערביים כנ"ל עכתו"ד. (ולפי פירושם איצ"ל כהבנין שלמה שהתוס' מפרש מתניתין דתמיד כהרשב"א דקאי על בין הערביים, דשפיר אפ"ל דקאי על בוקר, אלא דההטבה אז היא בנר המזרחי בלבד, משא"כ לפי הרשימה דבזמן הנס בבוקר לא הי' הטבת ב' הנרות כלל, לכאורה צ"ל כהבנין שלמה דסב"ל כהרשב"א).

ואפשר לומר דבהרשימה לא ניחא ליה לפרש התוס' כפירוש זה, כמבואר לעיל דסב"ל דליכא ב' הטבות כלל, ולפי הנ"ל לפי הרא"ה דגם בזמן הנס הי' מטיב המזרחי בבוקר הרי איצ"ל הטבה בין הערביים, והתוס' הרי כתבו בהדיא דבין הערביים הי' מטיב שניהם, ועוד אפ"ל שהרי רוב הראשונים סב"ל שיש חיוב בנר המערבי לדלוק תמיד ולא כרש"י בחגיגה וכו', וגם לפי מה שמשמע בתוס' מנחות פו, ב, סוד"ה ממנה (שהובא בהרשימה) שכתבו - לפי רש"י - דאין זה מן הדין אלא משום כדי שלא לשנות מכפי שהי' בשעת הנס, הרי סו"ס משמע

שהדליקו בבוקר ב' נרות כמו בזמן הנס וכו' וכמבואר בהרשימה, נוסף לזה י"ל, דאי נימא דליכא חיוב דנר המערבי צריך לדלוק "תמיד" רק שכן הי' ע"י נס, לא מסתבר לומר שהיו צריכים להדליק גם נר הז' בכדי לעשות נר הו' לנר מערבי, כיון דאי"כ חיוב בנר מערבי כלל, (והרא"ה סב"ל שיש חיוב ד"תמיד" לכן אפ"ל סב"ל שהיו מדליקים גם נר הז' כנ"ל) ומדכתבו התוס' דבזמן הנס הי' גם נר הז' דולק כל היום מוכח דסב"ל שיש חיוב בנר מערבי שידלוק "תמיד".

ובמה שהקשו דמלעיל משמע שהסדר העבודה שבמשנה איירי לאחר זמן הנס וכאן איירי בזמן הנס, לכאורה אי"ז קשה, שהרי התנא רוצה למנות כל העבודות השייכים, וכיון ששייך הטבת ב' נרות שלא בזמן הנס לכן קא חשיב ליה ועד"ז בנוגע להטבה ביה"ע.



ראיית נר שכבה בלילה ע"י הכהנים שבעזרה

הרב ברוך אבערלאנדער
שליח כ"ק אדמו"ר – בודאפשט, הונגריה

ב'רשימות' חוברת עו' ע' 63 מקשה הרבי על דברי רש"י (מנחות פח, ב ד"ה נר) שמפרש 'נר שכבתה' היינו 'בחצי הלילה או קודם אור היום'. שלכאורה אינו מובן איך אפשר לדעת בלילה שנכבה נר, הלא ההיכל - ששם נמצאת המנורה - סוגרין אותו סמוך וקודם לשקיעת החמה וכדאיתא בירושלמי ברכות פ"ד ה"א? ומתרץ שאפשר לראות ע"י חלונות ההיכל.

ושוב מקשה 'ואף דגם העזרה היתה סגורה?' וע"ז מתרץ הרבי 'בכל זאת הרי [קודם אור היום] היו נכנסין דרך הפשפש לבלוש את העזרה וכן לתרומת הדשן . .'. וממשיך בעוד כמה אפשרויות וכו'.

א. ולכאורה יש מקום לעיון בנוגע לסגירת הדלתות בבית המקדש:

פשטות הדברים הוא שדלתות העזרה/הר הבית היו סגורות כל הלילה ורק לקראת הבוקר נפתחו, ראה הל' בית הבחירה פ"ח הי"א: "בשחר קודם שיעלה עמוד השחר סמוך לו יבוא הממונה של מקדש [שעל הפייסות. תמידין ומוספין פ"ו ה"א] וידפוק על הכהנים שבבית המוקד והן פותחין לו. נטל את המפתח ופתח את השער הקטן שבין בית המוקד ובין העזרה" כדי לבלוש את העזרה [ובפשטות הכוונה הוא, הרי למדנו כבר (שם פ"ה ה"ט) בקשר לבית המוקד ששני פתחים היו לו, אחד פתוח לעזרה ואחד פתוח לחיל", ובבוקר היה הממונה בא בחוץ ופותחים לו את הפתח שבין בית המוקד ולחיל, והוא מקבל את המפתחות ופותח את הפתח שבין בית המוקד ולעזרה, ונכנסין ומבלשים וכו']. הרי שאפילו הממונה לא יכול להכנס לעזרה בלי שקיבל את המפתחות מהכהנים שבבית המוקד.

ועוד יותר מבואר שם בנוגע לכהנים שהיו בבית המוקד בלילה: "אירע קרי לאחד מהן . . . טובל וחוזר ויושב אצל אחיו הכהנים [שבבית המוקד ראה רדב"ז] עד שנפתחין השערים בבוקר, יוצא והולך לו", הרי שאפילו כהן שנטמא אינו יכול לצאת מבית המקדש כל הלילה כיון שעוד לא נפתחו השערים.

[וראה במפרש לתמיד (כו,א) ד"ה בא "דחכמים לא הטריחיהו ללכת ולצאת משם הואיל ולילה הוא". וראה בפירוש המשניות מדות פ"א מ"ז בקשר להלכה זו: "נראה ממשנה זו שהיו צריכים מפתחות לנעילת השערים . . . שאינם ננעלים אלא במפתחותיהם שבהן הן נפתחין". וראה בהל' כלי

המקדש פ"ז ה"ג שהי' ממונה בביהמ"ק שרק על פיו פותחין וסוגרין].

מכל הנ"ל יוצא ברור שהעזרה היתה סגורה הרמטית ואין נכנס לעזרה וכו' עד לפנות בוקר עם הממונה וכו'. וא"כ קשה איך היה אפשר לראות את הנר שכבה בלילה, הרי כל הדלתות, גם של העזרה, סגורות, ומי נמצא שם?

ב. אבל הרי מוכרחים לומר שהיו עובדים על המזבח כל הלילה. והוא מבואר בהרבה מקומות. הל' ביאת המקדש פ"ה ה"ג "פעם אחת מקדש בבקר ועובד והולך כל היום וכל הלילה, והוא שלא יצא מן המקדש". ושם ה"ח "קידש בלילה והקטיר החלבים כל הלילה". . . ובהל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב "כל שקרבו מתיריו ביום מעלין אותו על המזבח כל הלילה. . . עד שיעלה עמוד השחר". ושם ה"ו "דבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה".

וכן ראה בגמ' זבחים (פו, א) לגבי אברים שפקעו מעל המזבח, דיש חילוק בין אם זה קרה לפני חצות הלילה או לאחריו. וראה ה' מעשה הקרבנות פ"ו ה"ג. ובה' מעילה פ"ב ה"ב-י"ג. הרי מוכרחים לומר שהיו כהנים בעזרה כל הלילה, וצ"ע לתורך כל הנ"ל.

ג. ואולי י"ל ע"פ המבואר בגמ' תמיד (כו, א) ובמפרש שם "שכל אותם שישנים שם בבית המוקד ראויין לעבודה דבשביל כך הם ישנים שם כדי שיהיו מזומנים למחר לעבודה ביום עבודתם דכל משמרת מתחלקת לו' בתי אבות. . .", ולפי זה יש לבאר כל הנ"ל די"ל שבית אב שעבד ביום נשאר בעזרה והוא ממשיך וגומר כל הלילה (וע"כ הי' שם עבודה ע"ג המזבח כל הלילה), וכל הנאמר במקורות הנ"ל לגבי כהנים שסגורים בבית המוקד עד הבוקר, ועד שאפילו הטמא שביניהם אינו יכול

לצאת, הכוונה רק לאלו השייכים לבית אב שעובד למחרת שהם נכנסים רק בבוקר כשפותחים הדלתות [אבל להעיר שהכהנים שהיו בבית המוקד היה זה גם מצד שמירה, ראה רמב"ם פ"ח ה"ה. ומש"כ הרמב"ם שם 'וזקני בית אב של אותו יום' הכוונה ליום המחרת].

ולפי הנ"ל: "נעילת הדלתות" אין הכוונה שכולם עזבו את העזרה, כי אם נשארו כהנים בפנים לגמור עבודות על המזבח. ולכאורה ע"פ כל זה מצאנו ביאור לקושייתו של הרבי, איך היה אפשר לראות נר שכבה, כי הרי המשמרת שעבדה אתמול עוד נשארה בפנים העזרה עד הבוקר. ואם שגיתי וכו'.

ד. ובאם הנ"ל נכון אולי יש להוסיף עוד, ובהקדים: הרי בבית המקדש "אין שם פחד מאויב ולא מלסטים" (שם פ"ח ה"א), וא"כ אינו מובן לגמרי בשביל מה היו צריכים לסגור הדלתות עם מנעולים ומפתחות וכו'? עצם עבודת סגירת הדלתות בלילה שהוא חלק עיקרי בעבודת הלויים (כלי המקדש פ"ב ה"ב), י"ל שזה בעיקר להראות שנגמרה עבודת היום [ויל"ע מה מקורו, האם לומדים את זה מפסוק?]. אבל עצ"ע למה צריך מנעול? וי"ל שרק פתחי בית המוקד היו סגורים על מנעול ובריה ולא כל פתחי העזרה. והטעם כדי שלא יתערבבו המשמרות (כלי המקדש שם ה"ט). כי יש חשש שכיון שהבית אב החדש כבר נמצא כל הלילה בבית המקדש יכנסו לעזרה לעזור לאחיהם הכהנים מהבית אב של אתמול, וע"כ סגרו אותם ולא פתחו אפילו לטמאים שבהם. והוא חידוש גדול, ויש לעיין ולחפש. ולהעיר שמדברי הרמב"ם בפיה"מ שהועתקו לעיל ס"א משמע שהימצאות מנעולים בדלתות ביהמ"ק זה חידוש, וא"כ אין לנו אלא מה שמפורש: פתחי בית המוקד.

[והנה ל' הרמב"ם בה' כלי המקדש שם ה"ב הוא 'ולהגייך דלתותי' ויש לעיין בפירוש מילה זו האם הכוונה לסגור או

לנעול. ובדקתי במילון אבן שושן בערך 'גוף' שמציין לנחמיה ז, ג 'גיפו הדלתות'. ורש"י מפרש שם שכן הדרך לעשות זאת מפני האויבים, וא"כ משמע שהכוונה לנעול. במשנה ובתלמוד זה מופיע בכמה מובנים. אבל נראה שהרמב"ם עצמו משתמש בו גם במובן של לסגור בלי לנעול, ראה ה' טומאת מת פי"ד ה"ו "שהגיף את הדלת ולא גמר להדקה ונשאר אויר בין שתי הדלתות". וראה שם פי"ח ה"ג. אישות פכ"ד הט"ו. פרה אדומה פ"ח ה"ה (כ"ז ע"פ חיפוש בתקליטור בר-אילן)].

ה. והנה בהמשך הרשימה הנ"ל מתעכב הרבי לבאר דברי רש"י הנ"ל שכותב 'נר שכבתה' היינו 'בחצי הלילה או קודם אור היום', 'הרי יכול לכבות קודם חצי הלילה ג"כ'?

ואולי י"ל שכוונת רש"י ג"כ לבאר הנ"ל איך יכלו לראות נר שכבה, הרי סגרו הדלתות? וע"ז כותב רש"י 'בחצי הלילה או קודם אור היום', שהרי עד חצי הלילה ודאי יכלו לעבוד (המשמרת הקודמת) בבית המקדש, וראו את הנר. וכן גם קודם אור היום שוב פעם באו (המשמרת החדשה) כדי לבלוש העזרה וכו'. ודוחק.

ו. ובהמשך להנ"ל יש להעיר גם על קושיא אחרת. ב'התוועדויות' תשמ"ט ח"ג ע' 195-196 (השלמה לשיחה מוגה סי"ד) מעיר כ"ק אדמו"ר: ולהעיר על ענין הדורש ביאור בהלכה הנ"ל (הל' מעשי הקרבנות פ"ד ה"ה) "נסכים הבאים בפני עצמן מתקדשין בלילה וקריבין בלילה, לפיכך אם נזדמנו לו נסכים הבאין בפני עצמן מקדישין ומקריבין בלילה" שצריך עיון איך שייכת אפשרות להבאת נסכים בלילה לאחרי שננעלו השערים בביהמ"ק? ו"תן לחכם ויחכם עוד" - לעיין ולמצוא ביאור בזה.

ובאם כוונת הקושיא על נעילת שערי העזרה, וא"כ קשה איך יכלו להקריב נסכים בלילה, לכאורה מתורץ ג"כ ע"פ הנ"ל שהרי נתבאר שהיו כהנים בעזרה כל הלילה. ועדיין נשאר לבאר איך אפשר להביא היין לתוך העזרה בלילה, באם הדלתות סגורות. הנה בזה י"ל דאין הרמב"ם כאן (ובהלכות שלפנ"ז מדבר על נסכים וקרבנות שמביאין לתוך העזרה בלילה, אלא הרמב"ם כאן כותב ההלכות בנוגע לקרבנות שלא הספיקו לנסך ולהקריב במשך היום אם אפשר לגמרם בלילה, ובנסכים הדין שאם באין בפני עצמן ולא נתקדשו בכלי שרת אפשר לקדשן ולהקריבן בלילה, ומדובר שהובאו לביהמ"ק במשך היום.

אבל קושיא הנ"ל יתפרש גם בנוגע לנעילת שערי ההיכל, ע"פ ההלכה (הל' מעשה הקרבנות פ"ה ה"ה) "שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולין". וא"כ איך אפשר להקריב הנסכים בלילה בשעה שדלתות ההיכל סגורים, וראה מש"כ ע"ז ב'הערות וביאורים' גליון תצח ע' 13 ואכמ"ל.

ז. ויש עוד להאריך בכמה נקודות:

(1) חיפשתי ברמב"ם פרטים על נעילת השער, הנאמר במשנה מדות (פ"א מ"ז), ולא מצאתי. בהל' בית הבחירה פ"ח ה"ה נאמר רק "וזקני בית אב של אותו היום היו ישנים שם ומפתחות העזרה בידם", ובהמשך לזה נאמר בהי"א "נטל את המפתח אבל לא נתפרש אופן הסגירה וכו'. ובהל' תמידין ומוספין מקצר הרמב"ם עוד יותר וכותב רק: "סמוך לעליית השחר יבוא הממונה שעל הפייסות ויקיש על העזרה ופותחין לו. ומבלשין את כל העזרה . . .", ואינו כותב כלום בקשר למפתחות ופתיחת דלתות. וי"ל שסמך על מש"כ לפני זה בה' בית הבחירה.

2) יש להעיר על שינוי הלשון שבה' בית הבחירה הנ"ל כותב "וידפוק על הכהנים שבבית המוקד והן פותחין לו" ובהל' תמידין ומוספין כותב "ויקיש על העזרה"? והעירו בזה המפרשים, הועתקו בס' המפתח ברמב"ם פרנקל. והוסיפו להקשות "צ"ע דבעזרה לא היה אדם"? אבל הרי נתבאר לעיל שהכהנים עבדו בעזרה כל הלילה. והספרים שצוינו שם אינם תח"י לעיין בדבריהם.

ועדיין צריך עיון רב בכל הנ"ל, ואבקש מקוראי הגליון שיעירו וכו'.



בירור שיטת התוס' בענין אין מעבירין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברשימת מנורה חוברת ד'-ה' למדנו, שהרמב"ם סב"ל כשיטת התוס' דינא דאין מעבירין על המצות - דלא עושים "קביעות" משום זה. ולבאר בד"א דברי כ"ק אדמו"ר בהמשך הדברים שם, נקדים לבאר דברי התוס' בזה, ואז (בגליון הבא בס"ד) נדבר במש"כ כ"ק אדמו"ר בזה;

תנן במתני' ר"פ איזהו מקומן שירי הדם הי' שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון. ובגמ' שם (נא,א): מאי טעמא, אמר קרא אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אוהל מועד ההוא דפגע ברישא ע"כ. ורש"י ותוס' לא גרסי המילים "ההוא דפגע ברישא", והלימוד הוא מקרא ולא מסברא.

וע"ז מק' התוס' דלמה באמת בעינן קרא, תיפוק לי' מהא דאין מעבירין על המצוה (ויסוד המערבי הוה ההוא דפגע בי'

ברישא וא"כ דין הוא דשפיכת השיריים יהי' דוקא בו, מדין אין מעבירין).

והנה קו' זו מק' התוס' בכ"מ בש"ס, ובתירוציו יש לכאור' שינויים תוכניים, ונעתיק כאן דברי התוס' בזה הנוגעים לעניננו.

תירוץ התוס' בזבחים ומנחות - "קביעות"

בגמ' זבחים - הנ"ל - תי' התוס': "וי"ל דלא שייך אמעה"מ אלא כשיש שתי מצות לפניו כגון דישון מזבח פנימית ומנורה או כגון מצות קרנות שאינו יודע מהיכן יתחיל, אבל לקבוע מקום אשפיכת שיריים לא קבעין מהאי טעמא אי לאו דגלי קרא בהדיא ע"כ.

ובגמ' מנחות (סד,ב) במתני' "מצות העומר להביא מן הקרוב", ובגמ' (שם) מ"ט כו' ואבע"א משום דאמעה"מ ע"כ. ובתוס' מק' מסוגיא זו קו' הנ"ל על הגמ' בזבחים "ומתריצין דלא שייך אמעה"מ אלא כשיש שתי מצות לפניו כגון דישון מזבח והמנורה, או כגון מצות קרנות שאין יודע מהיכן יתחיל, וכן בהך דשמעתין שנוטל מן הקרוב, אבל לקבוע מקום אשפיכת שיריים לא קבעו מהאי טעמא אי לא דגלי קרא בהדיא".

(ובשמ"ק על הדף מק' ע"ז דלכאור' הדין דשמעתין (מצות העומר כו') לא הוה אלא לקבוע מקום (דהא אין כאן שתי מצות וכיו"ב בענין דהשאלה הוא איזה להקדים), ומ"מ אומרים הדין דא"מ. ובאחרונים תירצו (עי' שיח יצחק על הסוגיא ביומא ל"ג, ועוד) דמ"מ אין זה נק' לקבוע מקום להמצוה, דלפעמים נוטלים ממקום קרוב יותר ולפעמים מרחוק יותר, דתלוי בהפירות המתבכרים. ויבואר לקמן בס"ד).

תירוץ התוס' ביומא - "חד מצוה", ו"תדיר"

ובגמ' יומא (לג,א) בהטעם למה דישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות "ורבא אמר כריש לקיש דאמר ר"ל אמעה"מ וכי עייל להיכל במזבח פגע ברישא וכו'". ובתוס' הק' קו' הנ"ל על הגמ' בזבחים, וכתבו "וי"ל דלא שייכא דר"ל אלא היכא דבעינן למעבד תרוייהו שיש להקדים ההוא דפגע ביה ברישא, אבל הכא דלא עבדינן אלא חד לא גמרינן מיניה ונעביד לתדיר לחודיה ולא נעביד לשאינו תדיר", ע"כ.

ולכאור' חלוק תי' התוס' ביומא מתירוצם בזבחים ומנחות בב' פרטים עיקריים: א) בזבחים ומנחות הרי נקודת התירוץ הוא ענין ה"קביעות", דבלי קרא לא היו קובעים מקום וכו', משא"כ במקום שלא צריכים לקבוע, הרי אפי' בחד מצוה אמרינן אמעה"מ - כדמוכח מהאמעה"מ גבי הבאת העומר כנ"ל - משא"כ ביומא הרי נקודת התירוץ, בפשטות, דרק בב' מצות אמרינן אמעה"מ משא"כ במצוה אחת; ב) הסברא ביומא - לא להגיד הדין דא"מ בחד מצוה - הוא רק במקום שלהמצוה השני' יש המעלה דתדיר (דאז אמרינן דבחד מצוה נעביד לתדיר לחודיה), משא"כ התוס' דזבחים ומנחות לא הזכירו כ"ז, ומשמע דבמקום שבאים לקבוע אין אומרים א"מ גם במקרה ששניהן שווין.

תירוץ התוס' במגילה - "בדיעבד"

ובגמ' מגילה (ו,ב) בביאור טעם השיטה דקוראים את המגילה באדר ראשון כ' בגמ' "מסתבר טעמא דאמעה"מ" ובתוס' הקשו מזה קו' הנ"ל על הגמ' דזבחים. וכתבו "ויש מפרשים דלא שייך למימר אמעה"מ אלא היכא שיש לפניו ב' מצות שיש לו לעשות קודם אותה דפגע ברישא, וזה אינו, דהכא ליכא אלא מצוה אחת ואפ"ה מפרש הטעם משום דא"מ,

ורבינו יהודה תי' דאי לאו קרא הו"א דא"מ לכתחילה, הא דייעבד שרי, מש"ה איצטריך דאסור בדיעבד וכו'".

ולפי מה שהבאנו לעיל בחילוק תירוצי התוס' מיומא לזבחים ומנחות, נמצא דהתוס' במגילה הביאו (רק) סברת התוס' דיומא והקשו עליו, ולא הזכירו סברת התוס' דזבחים ומנחות (ובאמת מבואר באחרונים דמהדין דמגילה אין שאלה על תי' התוס' ד"קביעות", דלא באים לקבוע הזמן דקריאת המגילה, דכבר נקבע לחודש אדר, והשאלה בגמ' הוא רק לאיזה אדר נקבע - הסמוך לשבט או הסמוך לניסן, ולזה שפיר איכא למימר הסברא דאמעה"מ).

וי"ל הביאור בכ"ז:

[א. מהו הסברא ד"קביעות"; ב. מהי הסברא לחלק בין חד מצוה לב' מצוות; ג. למה הסברא דקביעות מועילה אפי' בשוין משא"כ הסברא דחד מצוה וב' מצוות; ד. מה הק' התוס' במגילה על התוס' ביומא, הרי ביומא כתבו דזהו דוקא כשאינן שוין; ה. באם להתוס' במגילה לא הי' קשה תי' התוס' ד"קביעות" אז למה לא תירצו כן, וכתבו תי' אחר; ו. ובעיקר, איך לתווך תירוצי התוס'] -

חקירה בדין קדימה דא"מ

בחיוב הקדימה מדין א"מ יש לחקור, באם זהו רק חיוב על האדם, שמצוה שבאה לידו צריך (מצד כבוד להמצוה) לקיימו ולא להעביר עליו, אבל מצד חיוב המצוה עצמה אין ענין בקיומו אז דוקא; או דהדין שייך להמצוה עצמה, והיינו שכשבאה לידו איזה מצוה הרי בנוסף להחיוב הכללי שעל האדם לקיים המצוה - נתוסף עליו - שהמצוה מחייבת את האדם לקיימה אז דוקא, בלי להעביר עליו, והוא דין חדש דאין

מעבירין (ובאמת הר"ז שאלה בכל דין כבוד - ואיסור בזיון - במצות, ואכ"מ).

(וע"ד החידוד י"ל דתליא בב' הלימודים שמובאים בראשונים להדין דא"מ (עיין אנצי' תלמודית) - א) "אורח חיים פן תפלס" מלמד שלא תהא יושב ושוקל המצות כו' אלא מצוה שבא לידך עשהו מיד. דמזה מובן דכל הדין הוא על היחס של האדם למצות - דכל מצוה תהי' חשובה בעיניו, ולכן איזה מצוה שיהי' שבא לידו יקיימנה; ב) "ושמרתם את המצות" אל תקרי מצות אל מצוות - מצוה שבא לידך אל תחמיצנה, והרי מצוות השמירה במצה אינו מצד היחס של האדם אל המצה, אלא שלא יחמיץ. והיינו דין וחיוב מצד המצוה גופא, ועד"ז י"ל בהחיוב שמירה הנלמד ממנו - שלא להחמיץ המצוות).

ומהנפק"מ בין ב' האופנים י"ל: במקרה שמצוה שני' יש לה סיבה להקדימו (כמו תדיר וכיו"ב) מובא סברא באחרונים (עיין בארוכה בשו"ת דברי מלכיאל ריש או"ח) שבכלל לא אמרינן במקרה זה א"מ, דכאן הרי זה שעובר על המצוה, אינו בזיון, דהרי עובר רק כדי לעשות המצוה השני' מטעם הסיבה שיש בו להקדימו, וא"כ אי"ז מורה על יחס של בזיון להמצוה שעבר עליו. ומובן דסברא זו הוא רק באם נקטינן דא"מ הוא רק דין בהאדם, משא"כ אם הוא דין בהמצוה - דאז אין נפק"מ לחיוב מצוה זו מה שיש כאן מצוה אחרת עם מעלת תדיר וכיו"ב.

עוד נפק"מ: נחלקו האחרונים (עיין בארוכה בטו"א על מגילה (ו,ב) ובשו"ת ד"מ הנ"ל) במקרה שכן עבר על המצוה הראשונה ובא לו למצוה שני', באם מחוייב לחזור להמצוה הראשונה ולעשותו משום שעלי' חל דין הקדימה דא"מ, או דעכשיו הרי הדין דא"מ חל על המצוה השני' דזהו לפניו עכשיו. וי"ל דתלוי בב' האופנים הנ"ל, דבאם כל הדין הוא רק על האדם אז אין לומר דהדין קדימה חל כבר על המצוה

הראשונה, ועליו לחזור לו, דהדין מעולם לא חל על המצוה, ורק על האדם, ועכשיו הרי האדם במצב שאסור לו לעבור - ולבזות עי"ז - המצוה השני'. משא"כ באם הדין הוא בהמצוה, אז, הרי החיוב חל במצוה הראשונה ולא הלך משם כשאדם עבר עליו.

תיווך תירוצי התוס'

ונחזור לעניננו: י"ל שהתוס' סב"ל דהיכא דליכא קרא הרי הדין דא"מ הוא רק דין על האדם בייחוסו אל המצוה. וזהו תוכן התירוץ בזבחים ומנחות דבלי קרא לא היו "קובעים" אופן המצוה מדין דא"מ; דכל הדין נאמר רק איך על האדם להתייחס להמצות, ואינו יכול להגיד לנו דין בהמצוה עצמה - באיזה יסוד צ"ל שפיכת השיריים.

אלא דע"ז אפשר להקשות, למה באמת צריכים לקבוע המקום לשפיכת השיריים ביסוד המערבי, נגיד שבאמת אין יסוד אחד שמיוחד לשפיכת השיריים, אלא דמכיון שביסוד המערבי פגע ברישא חל על האדם החיוב דא"מ וצריך לשפוך על יסוד זה. וכמו החיוב דא"מ בהבאת העומר (דאין שם "קביעות" כנ"ל, ורק חיוב על האדם להביא מן הקרוב). ובס"א: מהו הנפק"מ אם הדין דשפיכת השיריים על יסוד המערבי הוא משום שיסוד זה נקבע למקום המצוה, (ולקבוע זה צריכים לקרא) או אם הדין דשפיכת השיריים שם הוא (רק) דין בהאדם, דכשפוגע ביסוד זה ברישא חל עליו החיוב לשפוך השיריים על יסוד זו.

וע"ז באו ב' תירוצי התוס' - דיומא ודמגילה - היינו, לא לחלוק על נקודת התירוץ דקביעות, אלא לבאר למה באמת צריכים לקבוע מקום (ושלכן בעי' קרא). וי"ל שב' התירוצים הן ב' הנפק"מ שהבאנו לעיל;

דהנה יסוד התירוץ ביומא הוא, דבלי קרא היו שופכים השיריים על היסוד התדיר יותר (הדרומי), וביארנו לעיל (בהנפק"מ הראשונה) שהסברא לומר כן הוא רק אם א"מ הוא דין על האדם. אלא דבזה גופא מחלק התוס' בין היכא די ש'ב' מצות לחד מצוה, והביאור בזה: היכא דהדין דא"מ הוא בב' מצוות, י"ל דכבר נקבע כן הסדר - דמצוה זו היא ראשונה והמצוה השני', זמנו, לאחריה. וא"כ אפי' אם המצוה השני' תדירה מ"מ אופן קיומו הוא בהקדמת המצוה הראשונה, דכך נקבעה הסדר בעשייתו.

ונמצא שיעור דברי התוס' (ביומא) כך: דבאם לא הי' קרא - דהפירוש בזה הוא, כנ"ל, דא"מ הוא רק דין בהאדם - אז לא הי' אפשר ללמוד דין א"מ במקרה זה (דחד מצוה) מא"מ בב' מצוות (כמו הנידון במס' יומא שם), דבב' מצוות הרי נקבע כן הסדר בהמצות (ולכן אפי' אם השני' היא תדירה, מ"מ מקדימין הראשונה, אע"פ דא"מ בעצם הוה רק דין בהאדם), משא"כ בחד מצוה, דא"א לומר כן, אז לא הי' הא"מ גובר על מעלת התדיר.

ומבואר לפ"ז תי' התוס' בזבחים ומנחות - דבעינן לקבוע מקום אשפיכת שיריים, דאל"כ לא הי' מועיל הדין דא"מ במקרה זה - כשהשני' היא תדירה.

והנה התוס' במגילה מחולק על התוס' ביומא בפרט אחד - דסב"ל דגם בחד מצוה הרי מצד הדין דא"מ - אפי' א"מ שהוא רק דין בהאדם - אין עוברים על המצוה בשביל מצוה תדירה יותר (דמ"מ יש בזיון להאי מצוה שעובר עליה). ולכן מבאר ההכרח (להתי') ד"קביעות" באו"א, והוא הנפק"מ השני' שהבאנו לעיל -

דהנה זה שתירצו התוס' דבלי קרא הו"א דהדין דא"מ הוא רק לכתחילה וכו', כבר שקו"ט בזה האחרונים, דמאי לכתחילה ובדיעבד איכא למימר, הא על כל הדין דשפיכת השיריים כאן נאמר ד"אם לא נתן לא עכב"? ובד"מ הנ"ל מסביר (ועד"ז תי' בטו"א, אלא שהק' על הסבר זה, ובד"מ מיישב קושיותיו עיי"ש), דהפי' הוא, באם עבר מיסוד המערבי ליסוד שני', באם עליו לחזור ליסוד המערבי, או שיכול "בדיעבד" לשפכו בהיסוד שהוא נמצא שם אז.

ונמצא שיעור דברי התוס': דהטעם דבעינן קרא - "קביעות" - הוא דאל"כ כשעבר עליה בדיעבד כבר לא יחזור מדין א"מ גרידא. וביארנו לעיל שזהו משום דא"מ הוא רק דין בהאדם.

ונמצא, דכל דברי התוס' עולים בקנה אחד - דבלי קרא הרי א"מ הוא רק דין בהאדם, ולכן: א. בלי קרא לא קובעים מקום להשפיכה, ב. (להתוס' ביומא) בלי קרא הרי במקום תדיר, בחד מצוה, לא אמרינן אין מעבירין. ג. (להתוס' במגילה) בלי קרא לא אמרינן א"מ אפי' במקרה שעבר על המצוה כבר.



עבדיו ואוהבי שמו [גליון]

יהושע מונדשיין
עיה"ק ירושלים ת"ו

בגל' תשכב (עמ' 20) הקשה הת' פ. צ. ש. שי' בהערת רבינו לתניא פט"ו. בין הנחות היסוד שהוא מניח בדבריו יש שאינן נכונות לענ"ד, ומכך נשתלשלה אי-הבהירות בדברי רבינו.

דהיינו, מש"ש שישנם שני סוגי בינונים, אחד שהוא בבחי' "עובד שהוא לשון הווה", והשני שהוא בבחי' "עבד בשם התואר" - זה אינו, כי "עבד בשם התואר" הוא צדיק ולא

בינוני! והבינוני "שאינו עושה שום מלחמה עם היצר" אינו נקרא "עבד" אלא "לא עבדו" (וככתוב בקיצור תניא מהצ"צ המצוטט אצלו), והרי כך בדיוק מפרש אדה"ז בפרקנו את הפסוק "בין עובד אלקים לאשר לא עבדו", ש"כבינוני יש ג"כ שתי מדרגות עובד אלקים ואשר לא עבדו".

ולדברי רבינו בהערות, בפרק י"ד (דמיירי בבינוני הנצרך למלחמה) מובא הפס' "אוהבי שמך" שנדרש על העובד מאהבה, ואילו בפרק ט"ו (בקטע דמיירי בבינוני "אשר לא עבדו") מובא הביטוי "אוהבי שמו" מהפס' "זרע עבדיו גו' ואוהבי שמו". ומש"ש "שהוא בניגוד לעבדיו" אין הכוונה שהוא הפכו, אלא "לנגד" במשמעות של "מול" ו"מקביל" - כלומר: דומה במקצת ושונה במקצת. דהיינו שגם הם כמו "עבדיו" הצדיקים אינם עובדים בהווה, אבל מטעם אחר; הצדיק אינו עובד היות והוא כבר "עבד בשם התואר", ואילו הם אינם עובדים - "לא עבדו" - מפני טבע יצרם המצונן, וקיום התומ"צ שלהם הוא מכח האהבה המסותרת ד"אוהבי שמו".

ומה שהקשה שלכאורה הלשון "עבדיו" אינו מגלה אם זה עובד בלשון הווה או עבד בשם התואר, אין אלו אלא דברי תימה, שהרי מפורש בפס' "עבדיו" (מל' עבד בשם התואר) ולא "עובדיו" (בל' הווה).



השגח"פ בבע"ח כשנוגע לבני"א [גליון]

הת' יוסף דייטש
תלמיד בישיבה

בגליון י' (תשכ"ג) הקשה הרב ב.א. על הראי' המובאת ב'רשימות' חוברת סח ע' 9 דאיכא השגח"פ גם בבע"ח,

מירושלמי שביעית (פ"ט ה"א) ובאריכות קצת במדרש רבה בכמה מקומות רשב"י וכו' חמא חד צייד ציוד צפרין פרס מצודתי', שמע ברת קלא אמרה דימוס (חסד) ואישתזבת צפור (אמרה - הב"ק - ספקולא (עונש מיתה) ומיתצדא), אמר - רשב"י - צפור מבלעדי שמיא לא יבדא כ"ש בר נשא.

והקשה ע"ז דהרי גם לפי הדעה שההשגחה בבע"ח אינה אלא כוללת כו', הרי גם הם מודים ש"אם יגיע מזה איזה ענין אל השגחת האדם" שאז יש בזה השגחה פרטית. וא"כ צייד שעובד לפרנסתו, וכמות העופות שהוא צד נוגע לו, ודאי שכולם יודו דאיכא בזה השגח"פ, ומהו הראי' מהירושלמי?

והביאור בזה הוא בפשטות דהראי' משם הוא לא מכללות הסיפור שהי' השגחה על הצפור הפרטי אם יתפס או לא, אלא ההוכחה הוא מזה ששמע בת קול שאמר "דימוס" דפירושו חסד, והב"ק השני אמרה "ספקולא" דפירושו עונש מיתה, היינו שהב"ק לא פסקה על האדם (הצייד) אלא שהפסק היה על הצפור.

ואם נפרש כדבריו דההשגחה פרטית היתה מצד זה שמגיע ריוח או הפסד לצייד, הרי בצפור שנמלטה הי' צריך הב"ק לומר עונש להצייד, ולא דימוס (חסד) להצפור. ובהצפור שניצוד הי' צ"ל איפכא "חסד" להצייד, ולא עונש מיתה להציפור.

ומזה הוכיח ב"הרשימה" דאיכא השגחה פרטית, בבע"ח, דאפי' הבע"ח יש משפט על הקורות אותם לא רק על כללות המין אלא אפי' על כל ענין שבהם הוא בהשגחה ולא במקרה, וכעין הראי' המובאת בדא"ח והובאה באותה רשימה לעיל ע' 6 מש"ס חולין (סג ע"א) "ר"י כי הוי חזי שלך אמר משפטיך תהום רבה", עיי"ש בהרשימה.



שונה פרקו מאה פעמים ואחד

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

ברשימות קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע על תניא פט"ו (ע' קה) כתב על מה שנאמר בתניא "ובזה יובן מ"ש בגמרא [חגיגה ט,ב] דעובד אלקים היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים ואחד . . ולכן זאת הפעם המאה ואחת היתרה על הרגילות שהורגל מנעוריו", וכו', עכ"ל.

מאה פעמים ואחד: "כ"ה [ואחד] בכ"מ. ולכאורה צ"ל "ואחת" - וכ"ה בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ג [מאה פעמים ואחת] - כי פעם הוא לשון נקבה] - וכמו "זאת הפעם" (בראשית ב, כג) - וכמו שכתב לקמן [בהמשך הענין "הפעם המאה ואחת" לעיין [הגירסא] בדקדוקי סופרים. ועיין לקו"ת ביאור [לד"ה] אחרי ס"ו ["שונה פרקו מאה ואחד פעמים . . ע"י שעובד אלקים ומשנה טבעו להיות שונה פרקו מאה פעמים ואחד ממשיך עוד מבחי' . . חד ולא בחושבן"] עכ"ל (מלבד הפענוחים).

ובהערה 8 שם: "בהערות ותיקונים בדא"פ כותב רבינו: "ראה ב' הגירסאות בש"ס ועין יעקב" (גירסת הש"ס: "ואחד", גירסת הע"י: "ואחת"). בדקדוקי סופרים לא נמצא גירסא אחרת בש"ס עכ"ל.

ונראה לבאר למה בגמרא נאמר "ואחד" - וכמו שמצטט רבנו בתנאי, ובהמשך הענין כתב כתב "הפעם המאה ואחת", ובהל' ת"ת כותב "ואחת".

ובהקדם מ"ש בלקו"ש חלק יט (ע' 209): שנאמר בפרקי דר"א (פ"ג), שלכן הקב"ה ברא את העולם בצורה שרוח צפונית לא נשלם; שאם מאן דהו יבא ויאמר ש"הוא אלקה", אומרים לו "יבא ויגמור את הפנה הזאת שהנחתי כו".

וכמו כן הוא, להבדיל, גם בתורה: נגלה דתורה ירדה בהתלבשות עד להבנת ותפיסת שכל אנושי, ואפילו לאינו יהודי, וכדי שנזכור שגם נגלה דתורה הוא שכל אלקי, עשה הקב"ה כמה ענינים בנגלה דתורה שלא יכולים להבינם לתכליתם רק אם ילמדו אותם כפי שנתבארו בפנימיות התורה, שהיא שכל אלקי בגלוי, ועי"ז תופסים שהתורה בעצם רק התלבשה בשכל אנושי אבל במהותה היא שכל אלקי שלמעלה מהנבראים.

ומבאר שם, שאחד מהענינים הנ"ל הוא הפסוק בענין מצות מעקה (תצא כב, ח): "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך", דלמה נאמר "(בית) חדש", שתיבה זו היא יתור לשון, וגם נותן מקום לטעות שבא ללמד שהחיוב דמעקה הוא דוקא בבית חדש? אלא שרק ע"י ביאור הפנימי של ענין המעקה מוכן שבית חדש הוא ענין עיקרי בתוכן הפנימי של מעקה, ע"ש בארוכה.

והנה בהגדה עם פירוש חזון עובדיה (ע' 4) כותב: "מנהג אחינו האשכנזים לסיים בברכה זו 'בורא פרי הגפן' (הגימל בקמץ). ומנהג הספרדים וכל עדות המזרח, לכל תפוצותיהם לומר הגפן (הגימל בסגול). טעמם של אחינו האשכנזים מובן, כי בסוף המשפט, כמו באתנח או בסוף פסוק, יש לנקד קמץ במקום סגול, בכל כיוצא בזה. כמו שהניחו המדקדקים סימן ע"ז: "כי אפס כסף", אפ"ס ר"ת אתנח סוף פסוק, אז כסף (הכסף בקמץ במקום בסגול). וכן הוא בהר"ן (נדרים לו, ב) ממ"ש בגמרא שם, מקרא סופרים ארץ ארץ. ופי' הר"ן

"שכשיש אתנחתא, נקרא ארץ האלף בקמץ" . . וראיתי להגאון מהרמ"ח בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' כה), שנשאל על מנהג כל העולם (הספרדים) לומר בורא פרי הגפן, הגימל בסגול, שזהו לכאורה שלא ע"פ הדקדוק, והשיב שמצינו יוצאים מן הכלל בכה"ג ונראה שהטעם כאן שאומרים הגימל בסגול, לפי שכן ניקוד כתיבת גפן האמורה בתורה, בשבח שבעת המינים של ארץ ישראל, שיש בהם סוד, כמ"ש בשערי הליקוטים להאר"י ז"ל וכו'.

והרה"ג מהר"א מני ז"ל אמר, שאין ללכת במטבע התפלה, והברכות אחר הדקדוק, וכמ"ש החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' יוד) בענין נקדישך ונעריצך, שאין אומרים הכף סופית בקמץ, אלא בשווא. [וכ"כ בשו"ת שמן רוקח תליתאה חאו"ח סי' לב אות ב, ע"ש]. עכת"ד. עכ"ל.

- והיינו ע"ד מ"ש במצות מעקה "בית חדש" שמכוון רק עפ"י סוד, כנ"ל. ועי' בגליון הקודם (תשכג) שהסברתי עד"ז את הכלל של הטו"ז בענין "כל . . כולו" (לשלול "רובו ככולו"), שלא יקשה מגמ' דשבת (לא, א) ע"ש.

והשתא נבא לנדו"ד: דהנה הרה"ק רבי מנחם מענדל מקאצק זצ"ל בס' עמוד האמת (ע' סג) מבאר את הגמרא דחגיגה, דעובד אלקים היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים ואחד: "ואחד, עם יחידו של עולם" עכ"ל.

ונראה שהכוונה, דהגם שעפ"י דקדוק צ"ל "ואחת" כנ"ל בלשון נקבה, מ"מ נדו"ד שונה, מחמת הפירוש הפנימי שלו שמרמז ל"יחידו של עולם" ולכן נאמר "ואחד", וע"ד ניקוד הגימל של "הגפן" בסגול, הגם שעפ"י דקדוק צ"ל בקמץ, כיון שבא לרמז את ענין הפנימי שבדבר.

ולפי"ז א"ש מאוד: כשאדה"ז מצטט את הגמ' דחגיגה הרי הוא מביאו כמו שנאמר שם "ואחד", הגם שאינו עפ"י דקדוק כיון שמרמז בפנימיות הענין לאחד - "עם יחידו של עולם", משא"כ בהמשך הענין כשמסביר את הדברים בשפה שלו, אז שפיר כותב עפ"י דקדוק "הפעמים המאה ואחת" (ולא "ואחד").

ולפי"ז יבואר גם למה בלקו"ת הנ"ל נאמר ב' פעמים ואחד, כיון שאומר שם ש"ע"י שעובד אלקים ומשנה טבעו להיות שונה פרקו מאה פעמים ואחד ממשיך עוד מבחי' . . . חד ולא בחושבן", עי"ל שהאחד מרמז לבחי' של "חד" ולא בחושבן, ולכן לא נאמר 'ואחת' עפ"י דקדוק.

ועוד י"ל בזה, ע"פ מה שכתב בלקו"ת שם פ' ראה (כב, ג): "שע"י זו האחד היתירה על מאה מהפך טבעו והרגלו כו', ועיין במהרש"א בחד"א שם, שפי' מאה זהו מגיע עד נר"נ שהם בסוד יחידות עשירות מאות וזהו ענין מאה בשכות, אבל השונה פעם אחד יותר מזה הוא חלק אלוקה ממעל כו' ע"ש. ובשל"ה במסכת שבועות שלו (קפב, א') כתב כי החכמה מאין תמצא, מאין הוא מספר מאה ואחת כו', והנה פי' מאין ידוע שהוא בחינת שלמעלה מהחכמה וזהו הנמשך עי' שעובד אלקים ומשנה טבעו שהוא ביטול היש ומשנה מבחי' יש לאין ועי"ז ממשיך מבחי' מאין תמצא" עכ"ל.

ועי' במשכיל לאיתן ח"ב (ע' 492) שמביא, דהלומד יותר מרגילותו ממשיך מאמר הכתר שהוא מקור החכמה.

ולפי"ז י"ל, שלכן כ' "ואחד", כדי לרמז על החלק אלוה ממעל (שבמהרש"א), ועי"ז אור הכתר, שהחכמה מאין תמצא שבגימט' "מאה ואחד" (שבשל"ה הק') שהם ל' זכר, וה"נ גבי הבחי' "חד ולא בחושבן" (שבלקו"ת) כנ"ל.

ומה שבהל' ת"ת (פ"ב ה"ג) כותב אדה"ז "ואחת" י"ל
 עדמ"ש בלקו"ש חלק (ע' 26) בענין דאל יוציא אדם דבר
 מגונה מפיו שהרי בתור פסק הלכה צריך לומר הפסוק בלשון
 הכי ברורה, אפילו אם הוא "דבר מגונה" ע"ש. ועי' מ"ש
 אאזמו"ר הי"ד בשו"ת משנה שכיר חיו"ד סי' קס"ג שאין לו
 לומר "אין זה כשר" אלא "טריפה" ע"ש. ועד"ז י"ל דכיון
 שהלכה צ"ל בלשון הכי ברורה, א"כ גם בענין דקדוק צ"ל
 מדוייק, ולכן כתב כאן "ואחת".



לקוטי שיחות

מעלתם של עורות תחשים

הת' אייזיק בעננסאן
 תות"ל 770

בלקו"ש חלק לה שיחה א' לפרשת תרומה מבאר פרש"י
 פרשתנו כה, ג, "תחשים - מין חי, ולא היתה אלא לשעה,
 והרבה גוונים היו לה, ולכך מתרגם ססגונא, שש ומתפאר
 בגוונין שלו".

ובס"ד שם, וז"ל: "ויש לומר, שבזה [בלשונו של רש"י
 "שש ומתפאר בגוונין שלו"] מרמז רש"י גם להמעלה
 המיוחדת שב"עורות תחשים", שאינו רק בגלל יופי הגוונים
 שבעורות אלו, אלא לפי שזה מדגיש את תכונת התחש,
 שעורות מגוונים אלו פועלים בהתחש שיתפאר בצבעיו כו".
 ע"ש.

ולכאורה יל"ע מהו הביאור כאן?

ונראה ששני פרטים כאן בביאור רבינו: (א) ע"י הדגשה זו של רש"י נמצינו למדים מעלה יתירה ביופיו של עור התחש, שזהו לא רק שבפועל יש כאן יופי מיוחד בגלל ריבוי הגוונים שבעורו, אלא יתר על כן, שיופי זה נרגש ועד שנעשה תכונה שלימה בחיי התחש, ולא רק ששש על זה, אלא יתירה מזה, שמתפאר בזה, היינו שמצד זה מרגיש עליוניות וחשיבות יתירה לגבי בע"ח אחרים, אשר כל זה מפגין את גודל ועומק היופי. (ב) ע"י הדגשה זו למדים יתירה מזה, שיופי עורו של התחש הוא "גדר" ו"ענין" בחיות ותכונת התחש גופא, כלומר, אי"ז רק מציאות חיצונית בו, אלא זהו גופא הוא ענין חי, "א לעבעדיקער ענין", שכן, התחש שש ומתפאר בגוונין שלו. וגם ענין זה מודגש יותר בענין ההתפארות, כי לשון "שש" פירושו, ששמח ושש על הגוונין שלו, ואילו "מתפאר" פירושו, ש"מרגיש" עליוניות וחשיבות יתירה (לגבי בע"ח אחרים) בגלל הגוונין שלו.

בס"ה שם מבאר כוונת הרמב"ם ש"כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", שהכוונה היא גם לכל פרטי הנמצא, גם הפרטים הטפלים שאינם נוגעים לתכונת הדבר.

והחידוש בזה, לכאורה, הוא, לא שכל הפרטים, גם הטפלים, נתהוו מהקב"ה, דמאי קמ"ל? אלא שמהותם, תוכנם וגדרם קשורה ל"אמיתת המצאו", וכמובן להדיא מהמשך השיחה [וע"ד ביאור רבינו בכ"מ בשני הענינים שחידש הבעש"ט בשעיהו"א פ"א: (א) התהוות. (ב) חיות. אלא ששם קאי רק ביחס לגדריו של כל נברא, וכאן מבאר שכן הוא גם ביחס לפרטים הטפלים של כל נברא].

ולא הבנתי, איפה נרמז פרט זה בלשון זה דהרמב"ם, שהרי לכאורה, ברמב"ם כאן קאי על ענין ההתהוות גרידא.

ואולי הוא מצד דיוק לשונו "מאמיתת המצאו", ויש לעיין בזה.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בכהנ"ל.



שיטת רש"י ברשות משנה

הת' פנחס הלוי לעוויטין
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק לו בשיחה דפר' משפטים א' בענין שור מועד, החוזר לתמותו בשינוי רשות. מביא כ"ק אדמו"ר משיח צדקינו מחלוקת המאירי ורש"י בסיבת הדין ש"רשות משנה", וז"ל: ובמאירי כתב ש"יצאת השור מרשות לרשות משנה מזלו וטבעו". והנה בפרש"י כתב "רשות משנה מועד שיצא מרשות זה ונכנס ליד בעלים אחרים הרשות משנה את דין העדאתו". ונראה לפרש כוונת רש"י שאין הפירוש שנשתנה טבע השור שנתבטל ממנו טבע הנגיחה אלא שזהו"ע דין, שבטל דין העדאתו, עכ"ל.

ולתוספת ביאור בפירוש דברי רש"י שרשות אינה משנה טבע בהמה, יש לקשר זה עם ביאור כ"ק אדמו"ר לקו"ש חלק יד תצא ב' בדברי רש"י בענין מחיית עמלק.

רש"י מעתיק את המילים "תמחה את זכר עמלק" ומפרש: מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה שלא יהא שם עמלק נזכר אפי' על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה.

ומקשה כ"ק אדמו"ר שם וז"ל: אך עדיין אי"מ לפי פי' רש"י שהטעם הוא "שלא יהא שם עמלק נזכר אפי' כו' קשה, הרי נקרא שמו של עמלק לא רק על בעלי חיים, אלא גם על

נכסים אחרים, כגון בתים ושדות וכרמים ואפילו מטלטלים - ולמה כתב רש"י רק שנצטוו למחות את הבהמה. ולא הי' הציווי להשמיד כל נכסיהם שלא יהא שם עמלק נזכר על גם הדומם?

ומבאר כ"ק אדמו"ר: והביאור בזה, בבהמה (ובכללה כל הבע"ח) א"א לעשות בה שינוי גמור שלא יהי' ניכר כלל מציאותה הקודמת, או שינוי שאינו חוזר לברייתו, ובפרט שאסור לצער את הבע"ח וא"כ א"א לעשות בה שינוי המצער. ומזה מובן, שגם כאשר תצא הבהמה לרשות בעלים חדשים, מאחר שאין שייך בה שינוי גמור נשאר עליה רושם של בעלים הראשונים. ובטבע האדם להזכר על ידה שמם של בעלי' הקודמים. ולכן בהמת עמלק גם כשתעבור לרשות ישראל מכיון שלא תשתנה (שינוי גמור) מציורה הקודם, ולא יימחה שמו של עמלק, עכ"ל.



עיקר לימוד התורה

הת' חיים גאלדבערג
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"א בשלח (א) מסביר הרבי שהתפילה אצל האבות היתה בדוגמא של "אומנות" ובסעיף ה' ממשיך וז"ל: "ההוראה מזה בעבודת האדם, ענין התפילה. ועד"ז לימוד התורה וכו', צ"ל בדוגמת ענין של "אומנות", היינו שלימוד התורה שלו צ"ל לא רק בכדי לידע המעשה אשר יעשו ואת המעשה אשר לא תיעשנה וכיו"ב אלא לשם לימוד התורה עצמה" עכ"ל.

ומשמע מזה דכשלומד בכדי לידע את המעשה אשר יעשו
ה"ז במדריגה פחותה לגבי הלומד לשם לימוד התורה עצמה.

אבל לכאורה בלקו"ש חט"ז ע' 141 ואילך (שיחת יו"ד
שבט) מסביר הרבי באריכות הענין דנתאוה הקב"ה להיות לו
ית' דירה בתחתונים, דהעבודה צ"ל דוקא באופן ד"לו ית' -
לה' לבדו, ועי"ז עבודתו הוא גם באופן דקביעות והו"ע
"ירדה", ולכן הוא פועל בעיקר "בתחתונים", וממשיך לבאר
(בסעיף ו) דאופן הלימוד תורה ב"תחתונים" שייך יותר
בהלימוד באופן של "לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא",
מהאופן ד"להגדיל תורה ולהאדירה", דאז "ליגט ער (ניט אין
דער שקו"ט און שכר התורה, נאר) צו וויסן די הוראה דערפון
בפועל".

נמצא, דעיקר הלימוד - להלימוד שע"י פועלים הכוונה,
והלימוד שבו מודגש שהעבודה דהלומד הוא באופן ד"לו ית'"
הוא דוקא כשלומד לידע את המעשה אשר יעשו. ואיך זה
מתאים עם המבואר לעיל דאין לימוד זה עיקר? וצ"ע.

נגלה

המגביה מציאה לחברו

הרב אפרים פיקרסקי
מנהל - ביהמ"ד

בסוגיא דהמגביה מציאה לחבירו (ב"מ ח, א) בסוף הסוגיא
שרמי בר חמא לומד דינו ממ"ש במתני' בזמן שהן מודין
יחלוקו ודייקינן בגמ' "אי במו"מ צריכא למימר אלא לא

במציאה וש"מ המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, ורבא אמר לך מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי'".

ומביא רש"י בד"ה אלא לאו במציאה וז"ל: "ואיצטריך לאשמעינן וכו' דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו", ובד"ה רבא אמר לך אומר רש"י וז"ל: "בעלמא וכו' ומשנה יתירה דמתני' אשמעינן המגביה מציאה לו ולחבירו קנה וכו' דמיגו דזכי לנפשי' וכו' ע"כ.

ולכאורה אינו מובן, מדוע בדברי רמב"ח אומר רש"י "ואיצטריך לאשמעינן" ולא אומר ממשנה יתירה, ובדברי רבא אומר רש"י "ומשנה יתירה וכו' אשמעינן". ומה שנ"ל בזה דנקודת המחלוקת בין רמב"ח ורבא בשניים שהגביהו מציאה, הוא שלרמב"ח מאחר שאחד אינו מגביה כולה הוי' כאילו לא הגביהו אותה כלל. (כי מביטים על הגבהת הטלית כאילו היא נקודה אחת). וא"כ אין לו בה שום זכי' אי לאו דאמרינן דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, משא"כ לרבא בשנים שהגביהו הנה מאחר שהאחד הגביה חצי' (לכה"פ) וגם חצי' השני שלא הגביה הוא בעצמו אבל לפועל הוא אינו ע"ג קרקע. ובין שניהם הרי הטלית מוגבהת עכ"פ. (והוא רוצה לזכות רק בחצי' שהוא הגביה בפועל). א"כ, אין בזה שום חסרון ומלתא דפשיטא היא דשניהם קונים. ובזה יובן מ"ש לעיל דלרמב"ח כשבאים לדין בזמן שהם מודים ה"ז חידוש מפתיע דהם קונים, כנ"ל, וע"כ מוכרחים אנו לומר דבהדין הזה איצטריך לאשמעינן שלמרות הסברא שאינם קונים, מ"מ קונים מצד הדין של המגביה מציאה וכו'. משא"כ לרבא הדין של בזמן שהם מודים הוא דין פשוט וא"כ למה משמיענו זה מתני', וע"ז מתרץ רבא דהמשנה יתירה באה להשמיענו חידוש דאם הגביה לו ולחברו (ואף שחברו לא הגביה כלום, מ"מ) קנה חברו מטעם מגו דזכי לנפשי'. אבל ללמוד דין דהמגביה מציאה רק

לחבירו זה חידוש יותר גדול וא"א ללמוד ממשנה יתירה.
ודו"ק וק"ל ופשוט.



חלוקה בטלית מוזהבת

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

ב"מ ז, ע"א: "אמר רבא, אם היתה טלית מוזהבת, חולקין.
פשיטא כו', מהו דתימא דא"ל פלוג הכי, קמ"ל דא"ל כו'".

והרמב"ם השמיט דין הנ"ל, וצ"ב (וכמו שהקשו
במפרשים). ושמעתי שיש לבאר בזה. דהנה, לכאורה צ"ב
בעצם חידושו של רבא. דמהיכי תיתי שהי' יכול לומר לו פלוג
הכי, היינו, דחולקין דמתניתי' פירושו שכ"א יש לו צד הקרוב
אליו, והטעם שלא אמרינן כן בפועל, הוא משום "מאי חזית
דפלגת הכי, פלוג הכי".

דלכאורה, כמו בשותפין, פשוט שא"א ששותף אחד יאמר
שהוא רוצה את הצד הזה יותר מצד האחר, אלא פשוט שצריך
לחלקו לפי שוויו. וא"כ מאי שנא במשנתנו שיש הו"א לחלוק
באופן הנ"ל (שא' יאמר שהוא רוצה דוקא צד זה), והא
דלמסקנא לא מחלקין כך הוא רק משום "מאי חזית דפלגת
הכי, פלוג הכי".

וי"ל בזה, דהא גופא צריך ביאור מהו הפי' יחלוקו
במשנתנו. האם פירושו שנעשו שותפין בזה. או דכל אחד יש
לו חצי' מצד טענתו, ומכיון שכ"א טוען שהשני משקר א"א
לומר שנעשו שותפין בזה, אלא רק שלכ"א יש לו החצי - ואז
יש לומר שהחצי הסמוך לו, זהו החצי שנותנים לו. ולפי זה
יובן טענתו "פלוג הכי", היינו, דמכיון שיש לי חצי', אני רוצה

את חצי' הקרוב אלי. וע"ז מחדש רבא, "מאי חזית דפלגת הכי פלוג הכי", היינו, דבאמת טענתו טענה, ורק שע"ז גופא אפשר לומר פלוג הכי.

והנה למסקנא מבואר בגמ' ד"יחלוקו נמי דאמרן לדמי". והגמ' מוכיחה ד"אי לא תימא הכי כו' היו שניים רוכבין ע"ג בהמה וכו', הכי נמי דפלגי לה, הא אפסדוה כו', אלא לדמי, הכא נמי לדמי".

והנה בר"ח מבואר שם "וחולקין בדמים כדתנן בפ' השותפין אין חולקין את החצר עד שיהא בה כדי לזה וכדי לזה וכו'. . ת"ש זה הכלל כל שאילו יחלק ושמנו עליו חולקין אותו ואם לאו מעלין אותו בדמים כו'". היינו, שמבואר בר"ח שהדין ד'ויחלוקו' הוא אותו הדין של חלוקת השותפין.

ולכאורה צ"ב, דא"כ מה צריכה הגמ' להוכיח ד'ויחלוקו' פירושו לדמי (היינו, שאין חולקין את השטר לשיטת הר"ח. לא כתוס' שפי' שאין משלמין חצי החוב), הא לכאורה הוא פשוט מהמשנה בהשותפין.

וי"ל הביאור בזה כנ"ל, דבעצם דין חולקין שבמשנתנו ליכא שום ראי' מהמשנה בהשותפין, דהתם איירי בשותפין, ומשום זה פשוט שדינם הוא שצריך לחלוק באופן המתאים לשניהם. אבל במשנתנו י"ל, דחולקין אין פירושו דנעשים שותפין, אלא שלכ"א יש חצי'. וממילא, אולי יכול לתבוע חלקו אפילו באופן כזה ששותפין רגילים אינם יכולים. וע"ז מחדשת הגמ' דיחלוקו דאמרן נמי לדמי. היינו, שאפי' במשנתנו דינם כשותפין וא"א לחלק השטר. ומוכיח דאלת"ה "הא אפסדוה". היינו, שאינו מסתבר כלל לומר דתיקנו יחלוקו באופן כזה, שלכ"א יש חצי', ואינם שותפין - דא"כ יפסידוה. (ועדיין צ"ב

מדוע בהמה טמאה הוי הוכחה יותר גדולה משטר, עיין בריטב"א).

ולכן, למסקנת הגמ' לאחרי ההוכחה שיחלוקו פירושו לדמי, שפיר יכול הר"ח להביא המשנה הנ"ל מהשותפין. דהרי זה גופא הוא חידוש הגמ' שדינם כשותפין בדמי הטלית, וא"כ שפיר שייך בהו המשנה דהשותפין.

ולפי זה יובן למה השמיט הרמב"ם דינו של רבא הנ"ל. דכל חידושו של רבא הוא רק לפי ההו"א כנ"ל, דדין יחלוקו הוא שכ"א לוקח חצי' (ולא שנעשו שותפין), וממילא "מהו דתימא דא"ל פלוג הכי". אבל להלכה שיחלוקו לדמי, כמו שהוכיחה הגמ', והיינו כנ"ל, שנעשו שותפין בהטלית - א"כ אין דינו של רבא בטלית מוזהבת חידוש כלל, דכיון דהו שותפין פשיטא דיחלוקו לדמי.

והנה במהרש"א מבואר דלא כדברנו הנ"ל, דהוא פירש דהא דלא הזכיר רבא שבועה, הוא משום שאירי ששניהם הגביהו ביחד, ומודים שהגביהו ביחד.

ולפי הנ"ל, אם מודים שהגביהו יחד, אין חידוש בדברי רבא. דפשיטא דנעשים שותפים, וממילא, אין שום הו"א "דא"ל פלוג הכי" כנ"ל, אלא חולקין בדמי.



מה הי' כתוב בלוחות זכור או שמור

הרב שלום דוד גייסינסקי
ר"מ במתיבתא

הערותיהם של כמה רבנים גאונים בזה

לא מכבר שאלתי את מו"ר הגאון האדיר בתורה ובמעש מרא דכולא תלמודא מוהר"ר פינחס הירשפרונג שליט"א (יאר"ך ה' ימיו ושנותיו בנעימים וימלא ה' כל משאלותיו לטובה בגו"ר שהאחת מהן היא כמו שאמר לי בשנת תשנ"ד: אז איך זאג 'ורוח קדשך אל תקח ממנו' האבך איך אין זינען דעם ליובאוויטשער רבי'ן, ויזכה לראות עם כל בית ישראל את התגלותו של כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו בקרוב ממ"ש ממ"ש) האם יש להביא רא' מש"ס וכו' לדעת מה הי' כתוב בלוחות זכור או שמור?

וענה לי כהרף עין: בבא קמא נד! שמבואר שם (סוף ע"ב) שבדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב גבי כבוד אב ואם ובדברות האחרונות נאמר בהם טוב וממשיכה הגמ' לבאר הטעם בזה שהואיל וסופן (של הלוחות הראשונים) להשתבר לכן אילו הי' נאמר בדברות הראשונות טוב הי' "חס ושלום פסקה טובה מישראל", שמזה משמע נכמו שמעיר בספר השיחות התשנ"ב פ' יתרו הערה 10, וכן מפורש בלקח טוב (פסיקתא זוטרתיא) ובשאר מקומות המסומנים שם בהערה (והעורך באנציקלופדיה אוצר ישראל ערך עשרת הדברות שהכריע כן מדעת עצמו וכתב "ונראה . . . לא ראה במקומות המסומנים בהערה)] שלשון דברות הראשונות היו חקוקות בלוחות הראשונים ולשון דברות האחרונות היו חקוקות בלוחות האחרונים - וממילא שבלוחה"ר הי' כתוב זכור ובלוחה"א הי' כתוב שמור.

וכן הביא לי מיד רא' זו ידיד אבא מארי ז"ל יבלחטו"א הרה"ג והרה"ח מוהר"ר שלום יחי' מאראזאוו. ואבי זקיני הגאון החסיד ר' יצחק גייסינסקי ז"ל הי"ד אב"ד דק"ק אירלאוויץ העיר לאבא מארי ז"ל מלשון נוסח תפלת שחרית לשבת שתקנו אנשי כנה"ג: "ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת", ועל פי הנ"ל הדבר מדויק מאד

הואיל שזה בא בהמשך ל"כליל תפארת בראשו נתת לו בעמדו לפניך על הר סיני" שהכוונה היא לקירון עור פני משה [כמבואר בסידור רבינו שלמה ב"ר שמשון מגרמייזא - חברם של רבותיו של רש"י, ובסדור חסידי אשכנז - מבית מדרשם של ר"י החסיד והרוקח (וכבר העיד הטור או"ח סי' קי"ג בשם אחיו הר' יחיאל ז"ל ש"דורשי רשומות הם חסידי אשכנז וכו"')] וכן מפרשים רבו של הרמב"ן ר' יהודא בר יקר בסדורו והכל בו והיעב"ץ ועוד (ויש גם פירושים נוספים וכוונות נוספות ואכ"מ) שזה נתן לו בלוחות האחרונים [כמו שמפרש בפי' עיון תפלה שבסדור אוצר התפלות: "כליל תפארת בראשו נתת, הם קרני ההוד שנתנו לו בקבלת לוחות שניות" וכמבואר בהיום יום יז תמוז (וראה שם בציונים של כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו וראה גם במזרחי וגור ארי' שמות לד, כט)] לכן אומר "כליל תפארת בראשו נתת לו בעמדו לפניך על הר סיני (ואז) ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם (בלוחות השניים) שמירת שבת".

שיטת הרוקח בזה בסדורו

ושיטת רב שרירא גאון ורב האי גאון בזה

ואכן כן מפרש הרוקח בסדורו וז"ל: "וכתוב בהן שמירת שבת, שמור את יום השבת לקדשו בלוחות האחרונות . . שכת' בלוחות שניות שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה' א-ל-ה-יך . . *".

* (וראה באבן עזרא שמות כ,א: "...אמר הגאון (ר' סעדי' גאון?) כי זכור הוא בלוח הא' ושמור בלוח השני", ויש לעיין מהי כוונתו בזה. והי' נראה לומר שכוונתו היא שבלוחות הראשונים הי' כתוב זכור ובלוחות השניים הי' כתוב שמור ושדעת "הגאון" כדעת הרוקח; ולא עיינתי בזה. שוב ראיתי מ"ש בתשובת מהר"ם אלשקר סי' קב בשם רב שרירא גאון ובשם בנו רב האי

והנה על דברי המאמר שלפנ"ז בסמוך "ושני לוחות אבנים הוריד בידו" מפרש הרוקח וז"ל: "דכתיב ויקח בידו שני לוחות אבנים".

והוא פסוק בשמות לד, ד המדבר בנוגע עלית משה אל הר סיני עם שני לוחות אבנים לוחות השניים.

ולא הביא פסוק המדבר בנוגע לוחות הראשונים (כי אף שכפי הנראה מביאורו שם רצה להביא פסוק שבו נזכר הלשון "לוחות אבנים" ביחס להמאמר "ושני לוחות אבנים הוריד בידו"**) שלכן לא הביא הפסוק דשמות לד, כט "ויהי ברדת משה מהר סיני ושני לוחות העדות ביד משה וגו'" המדבר בנוגע ירידת משה מהר סיני עם לוחות השניים והי' מתאים עם המאמר "ושני לוחות אבנים הוריד בידו", מ"מ עדיין הי' יכול להביא פסוק המדבר בלוחות ראשונים) ושגם בו נאמר "לחת אבן" והוא אותו הפסוק גופא שמזכיר הרוקח בביאורו (שמות לא, יח): "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות לוחות אבן וגו'",

והטעם לזה י"ל בפשטות שהיות שמיד בסמוך יפרש הרוקח ש"וכתוב בהן שמירת שבת" קאי על לוחות השניים לכן הביא דוקא הפסוק המדבר בלוחות שניים. וראה לקמן בסמוך בהקטע: ביאור בדברי הראשונים בסדור חסידי אשכנז.

גאון שזכור ושמור בדבור אחד נאמרו "להודיע כי מה שנכתב על לוחות שניות שמעוהו ישראל ביום מתן תורה בסיני שלא תאמר נשתנו הדברים". והיינו אכן כדעת הרוקח.

** (זהו לשון הרוקח: "ושני לוחות (ה)אבנים הוריד בידו - דכתיב ויקח בידו שני לוחות אבנים. והכל מודים שבשבת ניתנה תורה לישראל, ולפי שראה שבת וינפש ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות אמר לוחות אבנים הוריד בידו" עכ"ל. ואבקש מקוראי הגליון לפרש ולהבהיר מהו בדיוק כוונת הרוקח. (אגב, כנראה מדבריו שמסמיכות הכתובים "שבת וינפש ויתן אל משה" יש רמז מה"ת שבשבת נתנה תורה).

ביאור בהו"א של הרמב"ן

נ"יש לפרש עפ"ז גם ההו"א של הרמב"ן בשמות כ, ח וז"ל: "ואני תמה, אם נאמר זכור ושמור מפי הגבורה למה לא נכתב בלוחות הראשונות" (מסקנת ושיטת הרמב"ן נביא לקמן אי"ה), שמשמע מזה שזה ודאי שבלוחות האחרונות כן נכתב שמור אלא שתמה למה לא נכתב שמור גם בלוחות הראשונים, וע"פ הנ"ל יש לומר שהנחה זאת הוציא הרמב"ן מהגמ' בב"ק הנ"ל.

ובאמת שקושינו היא ג"כ למה לא נכתב זכור גם בלוחות השניים אלא שקיצר בלשונו והקשה בנוגע ללוחות הראשונים (ובמיוחד שקאי הרמב"ן עכשיו בפ' יתרו) ולא האריך בקושינו בדבר המובן מאליו; אמנם גירסת הטור בדברי הרמב"ן (בפירוש הטור הארוך עה"ת) היא ככה: "ואני תמה אם שמור נאמר מפי הגבורה למה לא נכתב בלוחות". וכך בדיוק היא גם גירסת האבודרהם בדברי הרמב"ן. והיינו שלפי גירסת הטור והאבודרהם מניח הרמב"ן מיד בקושינו כפי מסקנתו שנביא לקמן אי"ה ששמור לא נכתב בלוחות בין בראשונים ובין בשניים].

שיטת כמה מהראשונים בזה בסדורים

ברם בסדור חסידי אשכנז מבואר על התיבות "וכתוב בהן שמירת שבת" ככה: "זכור את יום השבת לקדשו הי' כתוב בלוחות. וכן זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ושניהם היו בלוחות (ושוב ממשכימם לפרש את התיבות "וכן כתוב בתורתך"): וכן כתוב נמי שמירת שבת דכתיב ושמרו בני ישראל את השבת לבד (מבלוחות" וכן מבואר נמי בסדור רבינו שלמה הנ"ל לפי המבואר בהערת המו"ל הגר"מ הרש"ל ז"ל (עיי"ש). וע"פ המבואר לקמן בהקטע: פי' המאמר "וכתוב בהן שמירת שבת" לפי הרמב"ן והר"י אבן שועיב אין שום

הכרח כלל וכלל לגוף סברתו אלא שמ"מ עצם דבריו נכונים ע"פ מה שרואים [עי' במבוא של המו"ל הנ"ל] שהפירוש המרכזי והיסודי העובר כבריח התיכון בין הפירושים של חסידי אשכנז הוא פירושו של הרבינו שלמה מגרמייזא).

הרי ששפתותיהם ברור מללו שגם בלוחות הראשונים הי' כתוב שמור ע"פ דברי הגמרא (בר"ה כז, א ובשבעות כ, ב) "זכור ושמור בדברו אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ומה שאין האזן יכול לשמוע" (צ"ל "יכולה לשמוע" וכן מועתק בתורה אור פ' יתרו ובאגה"ק מכ"ק אדמו"ר הצ"צ שנביא לקמן בסמוך, ועוד. ומה שבכמה מקומות וכן לפנינו בר"ה שם ובספר השיחות התשנ"ב שיחת ש"פ יתרו הערה 10 נדפס גם: "שאינן הפה יכולה לדבר" הוא טה"ד וצריכים לתקן ל"שאינן הפה יכול לדבר") ואין כל סתירה לזה כלל מהגמ' בב"ק נד הנ"ל היות ש"זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו" א"כ הרי גם שמור נאמר בדברות הראשונים ודוק.

וראה גם בדברי המלבי"ם בפ' יתרו (שמות כ, ח-יא) ובסוף דבריו: ". וא"כ הי' ראוי שיכתב בראשונות (כוונתו בדברות הראשונות כי זהו המדובר שם) שמור ובשניות (בדברות השניות) זכור לפי הטעמים שנתן בכ"א, וע"כ מבואר שבעת שאמר זכור (אכן) אמר ג"כ שמור בדבור אחד וכן להיפך ובא טעם הראשונות על שמור והשניות על זכור כי נאמרו בדבור אחד", הנה בנוגע מה שהי' כתוב בלוחות הי' נראה לומר שדעתו היא כדעת הר"ש מגרמייזא וחסידי אשכנז. ועוד יותר הי' מתאים לומר שדעתו כדעת היעב"ץ בדעת הרמב"ן שנביא לקמן.

ולשיטתם יוצא שאף שבדברות הראשונות יש כת"ר אותיות כמבואר במדבר רבה פי"ה, כא מ"מ בלוחות - אף הראשונים, נחקקו יותר מכת"ר אותיות.

האם "שוא" ו"שקר" נחקקו בלוחה"ר ולוחה"א

והנה אמרו רז"ל בירושלמי נדרים פ"ג ה"ב ש"שוא ושקר שניהם נאמרו בדבור אחד מה שאי אפשר לפה לומר ולא לאוזן לשמוע" וראה גם בבבלי שבועות כ,ב: "שוא ושקר אחד הן . . ומאי דבר אחד הן דבדיבור אחד נאמרו כדתניא זכור ושמור בדבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ומה שאין האזן יכולה לשמוע", ומפרש בקרבן העדה (ירושלמי שם) ששקר נאמר בדברות הראשונות ושוא נאמר בדברות האחרונות "וקאמר שאין בזה סתירה שבדבור אחד נאמרו מפי הגבורה". ויש לעיין לשיטת הר"ש מגרמיזא וחסידים אשכנז האם הי' חקוק בלוחות (הראשונות והאחרונות) "שוא" ו"שקר". ויש להאריך בזה עוד - , עי' בתשובת מהר"ם אלשקר סי' קב הנ"ל, אבל ראה רמב"ן שמות כ,ח: "אבל אם החליף (משה) בדבור השני וכל תמונה ואומר כל תמונה בחסרון וא"ו והוסיף אותה בועל שלשים וכן כל כיוצא בזה בשאר הדברות, אין בכך כלום כי הכל אחד", ודוק.

[ואגב, יש לעיין במפתחותיו של כ"ק אדמו"ר לתו"א בערך "זכור" שכותב ככה: "עב (זכור זכרי עם י-ה, ו"ה. אהבה יסו"א. זכור את יוהש"ל ששת ימים תעבוד. זכור ושמור בד"א, דו"נ)". ולכאורה הרי לא מוזכר שם כלל שום ענין של זכור ושמור בד"א כי אם שמתחיל לפרש ענין זה בעמוד שלאחר זה עג.

כן יש להעיר שבספר הלקוטים דא"ח צ"צ ערך שבת בהקטע: זכור ושמור בשבת, אין מובא ביאורו של הצ"צ בזה הנדפס באג"ק שלו (חסר תאריך) עמוד שסד עיי"ש.

ולהעיר שבענין זה דזכור ושמור בדבור אחד נאמרו דרש כ"ק אדמו"ר האמצעי לפני "הגאון מניקלשבורג הר"מ (מרדכי) באנעט" (בעל הכסף נבחר) וכמו שכותב מזה כ"ק

אדמו"ר האמצעי לכ"ק אדמו"ר הצ"צ באג"ק שלו עמוד רפז עיי"ש].

ביאור בדברי הראשונים בסדור חסידי אשכנז

שעפ"ז יתיישב דבר שיש בו קושי הבנה (במקצת עכ"פ) בהמשך דברי הראשונים בסדור חסידי אשכנז, והוא שאחר שמפרשים ש"כליל תפארת וכו'" קאי על הקירון עור פנים שניתן לו הנה מפרשים הם על התיבות "ושני לוחות אבנים הוריד בידו" ככה: "מהר סיני, דכתיב ויפן וירד משה מן ההר וגו'" והוא פסוק בשמות לב, טו המדובר בלוחות הראשונים, ולכאורה הי' להם להביא הפסוק משמות לד, כט "ויהי ברדת משה מהר סיני ושני לוחות העדות ביד משה ברדתו מן ההר וגו'" המדובר בלוחות השניים מתאים למה שביארו ש"כליל תפארת וכו'" קאי על הקירון עור שקבל משה בלוחות השניים דוקא ובמיוחד שפסוק זה מבואר אודות קירון עור פני משה [וגם בפסוק זה נאמר "מהר סיני" וזה מתאים עם הלשון שמביאים בפירושם הנ"ל "מהר סיני דכתיב . . ."] אלא לפי שהם מפרשים ש"שמירת שבת" הי' כתוב גם בלוחות הראשונים (וגם בלוחות האחרונים) נוסף על "זכור" (כי "זכור ושמור בדבור אחד נאמרו") לכן הביאו הפסוק ד"ויפן וירד משה מן ההר וגו'" המדובר בלוחות הראשונים. וראה לעיל בהקטע: שיטת הרוקח בזה בסדורו שביארנו שם שאכן הרוקח שמפרש ש"וכתוב בהן שמירת שבת" קאי על לוחות השניים הביא דוקא פסוק המדבר בלוחות השניים.

היינו שלפי שיטתם ופירושם של הראשונים הנ"ל הנה המאמר "ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכו'" המדובר (גם) בלוחות הראשונים אינו נמשך דוקא ל"כליל תפארת בראשו נתת לו בעמדו לפניך על הר סיני" לומר שאז כשנתן לו ה"כליל תפארת" הוריד בידו שני לוחות אבנים שכתוב בהן שמירת

שבת כי נתינת ה"כליל תפארת" הי' בעת שהוריד לוחות השניים דוקא וכוונת המאמר "ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת" מדובר (גם) בלוחות הראשונים. וראה גם בנוסח וגירסת הרמב"ם שבסוף ספר אהבה: "כליל תפארת בראשו נתת, בעמדו לפניך על הר סיני הוריד בידו שני לוחות אבנים וכו'" הרי מפורש שהרמב"ם אינו מקשר בקשר ישיר ובהמשך א"ת את שני המאמרים ביחד כי אם שממשך את המאמר "בעמדו לפניך על הר סיני וכו' אלמטה אל הלוחות, וראה בפירוש עיון תפלה שבסדור אוצר התפלות.

(איברא שי"ל שגם לפי שיטתם של הראשונים הנ"ל ש"שמירת שבת" הי' כתוב גם בלוחות הראשונים וגם לפי דיוקם הנ"ל להביא פסוק המדובר בלוחות הראשונים ביחס להמאמר "ושני לוחות אבנים הוריד בידו" עדיין י"ל שכוונת עצם המאמר "ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכו'" הוא כן המשך ל"כליל תפארת בראשו נתת לו" לומר שאז הוריד בידו שני לוחות אבנים, אלא שהראשונים הדגישו והביאו את הפסוק ד"ויפן וירד משה מן ההר וגו'" המדבר בלוחות הראשונים להדגיש את מה שמבארים הם מיד אח"כ שגם בלוחות הראשונים הי' כתוב "שמירת שבת" ודוק; אבל הנראה כנ"ל שלפי הראשונים הנ"ל אין קשר ישיר בין "כליל תפארת בראשו נתת לו" ל"ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכו'" ודוק כנ"ל).

דעת הרדב"ז בזה

וכן היא דעת הרדב"ז בשו"ת ח"ג סי' תקמ"ט: " . . כי בלוחות הראשונות והאחרונות . . זכור ושמור הי' כתוב בהן".

— המשך יבוא אי"ה —



משביעין אותו תהי צדיק

הרב אלחנן לש

חבר כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בהתחלת ספר תניא קדישא מקשה אדה"ז על הא דאיתא במס' נדה (ל, ב) משביעין אותו תהי צדיק כו' ואפי' כל העולם כולו כו' היה בעיניך כרשע, ולהיפך מצינו באבות (פ"ב מי"ג) ואל תהי רשע בפני עצמך?

והנה ע"ד הדרש יש להעיר מס' בן יהוידע (להבן איש חי) שכתב (ח"ה ע' ק"י): ומ"ש הי' בעיניך כרשע, אע"פ שאתה צדיק בגלגול זה תהי' בעיניך כרשע מצד גלגול הקודם. וכאשר נמצא באיוב שהיה גלגול תרח עובר צלמים, עכ"ל. נמצא לפי"ז דאפשר לומר דהמימרא של ר"ש במס' אבות - "אל תהי' רשע בפני עצמך" מדובר בגלגול זה שחי עכשיו, ומה שדרשו רז"ל במס' נדה קאי על הגלגול הקודם.

ועד"ז מצינו מפורש בחידושי אגדות להמהרש"א (נדה שם) שמפרש הטעם שמביאים בסוגיית הגמ' ע"ז שמשביעין הנשמה מהא דכתיב (ישעי' מה) כי לי תכרע וגו', ושם ההסבר הוא שמקדימין יום המיתה ליום הלידה! ומפרש: כענין ששמעתי בסוד גלגול נשמות בפסוק שאמר וכן ראיתי רשעים קבורים שכבר מתו ושבו ובאו ממקום קדוש בגוף שני. . ולא שב ממעשיו הראשונים הרעים שעשה בהיותו בגוף ראשון. וכן דבר גם כאן שהקדים יום המיתה בגוף ראשון קודם לידתו שנית. וע"כ בהולדו בגוף שני משביעין אותו. . תהי צדיק ואל תהי' רשע כבראשונה, ואפי' כל העולם כו' כי מי יודע במה תכפר עונותיך הראשונים שעשית בגוף ראשון, עכ"ל. ולכאן עפ"ז יש לפרש כנ"ל דהא דאיתא במס' אבות קאי על הגלגול השני.

ואגב גררא יש להעיר גם מחידושי המהר"ץ חיות (נדה שם) המביא ג' דרו"ל הסותרים זא"ז, והם: א) משביעין אותו תהי צדיק כו' היה בעיניך כרשע; ב) אל תהי רשע בפני עצמך; ג) חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם; וממשיך לתרץ כהנ"ל בפשטות, שכל אדם צריך להחזיק כי עדיין יש תקנה לחטאתו ויוכל לתקנה ע"י תשובה שלימה, ושלא יהי' בעיניו כרשע גמור שאין לו תקומה עוד (דבכה"ג ידמה בעיניו שהרשות בידו לעשות כל תועבת ה') ומסיים, ומפני"ז לא סותרים המאמרים הללו זל"ז.

ובספר ערוך לנר על מס' נדה מקשה ג"כ מהא דאמרינן במס' אבות "ואל תהי רשע כו'" ומפרש באופן אחר קצת וז"ל: ועי' בברטנורא שם דלחד פי' (הוא פירוש הרמב"ם) היינו דוקא לענין שלא יתייאש בעצמו כאילו אין לו תקוה ח"ו אלא יבטח בה' לשוב אליו. אבל הכא מיירי כשהעולם אומרים לך צדיק אתה וכבר עשית מעש"ט יותר מדי ותן מרגוע לנפשך, לזה נאמר תהי' בעיניך כרשע, כאילו עדיין מוטל עליך משא עוונותיך אתה לתקן, ע"כ.

והנה מצאתי בפירוש היעב"ץ על מס' אבות הנק' לחם שמים (נדפס בספרו עץ אבות) שמקשה על המימרא דרבי שמעון, דצ"ע, דהא איתא בהמפלת (נדה שם) שמשביעין אותו כו' היה בעיניך כרשע?

וממשיך שם לתרץ בשני אופנים, והם: א) לכך נאמר כרשע, בכ"ף הדמיון, להורות דאפילו אם צדיק הוא, לא תזוח דעתו ואל תאמין בעצמך עד יום המיתה, ואל יתרושל במעש"ט בזה שמשבחים אותו בנ"א. אבל במס' אבות מדבר התנא במי שיצרו מתחכם לסתום בפניו דרכי תשובה באמרו אליו "הלוא יעצמו חטאותיך ולא יועיל לך תשובה" ולכן מזהירין אותו ואל תהי רשע בפני עצמך כו'.

ב) היצה"ר מכשיל האדם בשני אופנים: לפעמים מפתה אותו באמרו "הלוא צדיק אתה וצריך לפרסם מעשיך הטובים" וכדו' ולזה אומר היה בעיניך כרשע. אבל לפעמים מפתהו להיפך בהחליטו אתה רשע גמור שאין לו תקנה ומיעצו ליזיל ותהני בההוא עלמא, לזה הזהירו אל תהי רשע בפני עצמך, ועיין שם כי האריך בזה.



זמן ואופן יצירת ההרים [גליון]

הרב נחום גרינוואלד
באסטאן מאס.

א. בהמשך למה שהערתי (בגליון תשכג ע' 51) על שיטת המדרש בענין בריאת ההרים בעקבות פליאת הרב א.ל. שי' על המהר"ץ חיות הסבור שההרים נבראו במרוצת הזמן עיי"ש. והערתי מהפרכי דר"א והרד"ל מצויין להבראשית רבה ספ"ג שכתוב שם ביום ראשון נבראו ד' דברים הרים שמים וארץ כו'.

יש לציין שדברי הבראשית רבה שם מסובכים הם, כי להלן בספ"א מביא הב"ר ג' בריות היה הקב"ה בורא בכל יום ויום: בראשון שמים וארץ ואורה, וא"כ הרי זו סתירה להמבואר כאן ואע"פ שיתכן לומר ששיטות חלוקות הן ועיין ברד"ל מה שמפרש שם.

אך האמת במהדורת אלבק מופיע הנוסח יום שנבראו בו דברים חדים: שמים וארץ ואורה. ונוסח זה מתאים להמשך ועיי"ש בהערות שמביא רוב הגרסאות בזה שאינן כמו בנדפס.

אולם ראה בחגיגה (י"ב ע"א) עשרה דברים נבראו ביום הראשון ואלו הן, שמים וארץ כו' עיי"ש. אך צ"ע היטה כיצד לתווכו עם המד"ר כי שם מונה: "תהו ובהו אור וחושך", וצ"ע, איפוא לפי המדרש "תהו" ו"בהו" ו"חושך" אימתי נבראו?

אך מאידך יש להעיר, מהמבואר שם דף טו ע"א "כל מה שברא הקב"ה ברא כנגדו, ברא הרים ברא גבעות" - בנוסף לזה יש לציין לסנהדרין (לט ע"א) "אל כופר לרבן גמליאל: מי שברא הרים לא ברא רוח". והדברים צריכים ביאור רחב ואכמ"ל ועוד חזון למועד.

מנהגי רבותינו נשיאינו [גליון]

ב. בגליון ט (תשכ"ב) ע' 58 נגע הרז"ש שיחי' בענין חשוב מאד, איזה מנהגי הרביים שייכים לציבור ואיזה הם פרטיים? ומביא שם מסה"מ הקצרים מא' תקלא "ענין המעשה דר' וואלף קיצעס תלמיד הבעש"ט שלא אכל מבשר שלו . . . אך הטעם בזה שהגדולים בהנהגתם אין למדין אלינו בדינים הנגלות לנו באו"ה כשר ופסול" עכ"ל.

הרי שאדה"ז מורה שיש להזהר איזה מנהגים לחקות ואיזה לא לאמץ. אך מזה אין כ"כ ראייה כי מבואר שם "בדינים הנגלות לנו באיסור והיתר כשר ופסול" אולם במנהגים אין "לשנן" ולהקפיד כל כך.

ברם, יש להעיר מסה"מ תקע"א (נו"א ממאמר זה נדפס בסהמ"ק ע' מז ומשם אין להסיק מסקנא זו עיי"ש) שכותב: ולכן אין להביא דאי' מהבעש"ט ז"ל שלא היה מתעטף כן כי אולי שרש נשמתו מבחי' קיין" הרי שאף במנהג מבחין אדה"ז בין הבעש"ט לבין שאר האנשים!

וממילא אין ללמוד ממנו כיצד להתנהג (ומדובר שם בעטיפת טלית, שהבעש"ט לא התעטף פנים ואחרו, ולכאורה מנהג חב"ד האידנא כהבעש"ט! וצריך בירור בזה, ואכמ"ל).

ולכאורה קו זה הינו אבן יסוד בשיטת חב"ד (פנימיות) שיש להבחין כל דרגא וכל מהות בפני עצמה ומכיון שכך אין לחקות בלי משים מה שהבעש"ט נהג וכיו"ב כי כל דבר צריך להערכה הנכונה.

ובדרך כלל עפי"ז יש לבאר שהרבה עניינים שהבעש"ט נהג בכך ולא הנהיג כך אדה"ז, בענין אכילת שמ"ע בסוכה בענין ספירת העומר אחרי תפילת מערבי בענין אמירת יראו עינינו בתפלת מעריב, שלמרות שידוע הקשר העמוק והעצמי שהי' דוקא לאדה"ז עבור הבעש"ט עם זאת גם קבע אדה"ז סדר אחר (אך בזה י"ל שמא כבר נהג כך המגיד ממעזריטש וצריך בירור בזה).

מאידך יש לקחת בחשבון בדיון זה גם השינוי העצום שחל בכל גישה זו - של אי חיקוי וכיו"ב - בדור השביעי על ידי נשיא הדור הרבי שהמריץ ודרבן הקו של "חטוף ואכול חטוף ושתי" היווה מפנה חד מכפי שהדגישו עד כה. והרבה יש להאריך בזה אך גליון זה מיועד בעיקר להערות ולא לביאורים.



בביאור הא ד"היד מינח נייח" (לפי תוס' בב"מ ובשבת)

הת' מ.מ. רייצעס
תות"ל מגדל העמק

בגמ' (ב"מ דף ט ע"ב) בתוד"ה "ספינה מינח נייחא ומיא קא ממטו לה" (ומצד זה אינה נקראת חצר המהלכת) וז"ל התוס':

"אע"ג דבפ"ק דקידושין אמרינן דתלמיד חכם רכוב כמהלך דמי, הכא חצר משום יד איתרבאי והוה שפיר דומיא דיד המינח נייח ואמטו לה עם גופי".

ובגליון הש"ס הקשה: תמוה לי, דא"כ הגוף עצמה מקרי מהלך ואמאי מהני נותן גט על ראשה, גם אמאי בנתן גט ביד עבדה מקרי חצר מהלכת הא היד מינח. ולכן "חולק" ע"ז, עיי"ש.

ובס' "בית אהרון" כתב בתירוץ הקושיות, וז"ל: בנוגע להקושיא הראשונה, אמאי מהני נותן גט על ראשה: וכן מה שהקשה תו רעק"א דא"כ הגוף עצמו מהלך מחמת עצמו ואמאי מהני בנותן גט על גופה, התם נמי אבר אחד מהגוף לא יוכל להלך והלוך האדם בא בהשתתפות כל האברים יחד וא"כ אותו האבר שנותן עליו הגט אין נייד מעצמו ומינח נייח וממטי לה ע"י הגוף והוי ממש כמו יד, עכ"ה.

אמנם לכאור' אין דבריו מיושבים בלשון התוס', שהרי לפי דבריו נמצא שהיד זזה גם מעצמה, אלא שלא רק מעצמה, אלא "בהשתתפות כל האברים" וכן הוא בכל אבר - וזה לכאור' דוחק בל' התוס' שכתב ש"היד מינח נייחא", ובפשטות כוונתו, שאבר אחד מניע אותה ולא היא מכח עצמה בכלל*.

ולפ"ז קושיית הרעק"א במקומה עומדת.

והנה, במס' שבת ה ע"ב תוד"ה אגוז, אומר תוס' ע"ד ההסבר בב"מ, וז"ל: ואע"ג דאמרינן בפ"ק דב"מ ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטי לה, גבי קנין שאני דלא אקרי חצר מהלכת דמצי ילפינן מיד ויד נמי איהו דקא מסגי תותא וקא ממטי לה.

* (משא"כ הגוף נק' "מהלך" כהמשך הל' "וממטו לה עם גופי").

ובגליון הש"ס (שם) מקשה: תמוה לי, הא בנותן גט ביד עבדה אמרינן דהוי חצר מהלכת והא הוי דומיא דידו ואינו מקשה את הקושי' שהקשה בב"מ, מנותן גט על ראשה, אלא רק הקושי' השני', וצ"ב.

וי"ל, שאת התוס' בשבת אפשר להבין כביאור ה"בית אהרון" דלעיל, שהרי ל' התוס' בשבת: "ויד נמי איהו דקא מסגי תותא וקא ממטי לה", דהיינו שאין היא זזה רק מצד עצמה, אלא גם מצד "איהו דקאי מסגי תותא וקא ממטי לה", וא"כ לא קשה מנותן גט על ראשה - דגם בראשה כן הוא, שאינו זו רק מצ"ע, אלא מצד השתתפות כולם.

ולכן לא הקשה שם בגליון הש"ס בקושייתו כאן, ודוקא בסוגיין שלשון תוס' "דיד המינח נייח וממטו לה עם גופי'", שהמשמעות הפשוטה בלשונו, שיש כאן גוף מהלך ויד נחה, (וכל תנועת היד באה רק מצד הגוף (ולא מצד עצמה)), מקשה: "דא"כ הגוף עצמה מקרי מהלך ואמרי מהני נותן גט על ראשה", ועצ"ע בכ"ז.

ובאותו ענין:

בספר "נפש חי'" מתרץ את קושיית התוס' מרכוב כמהלך, ש"לולי דבריהם" הי' אפשר לחלק פשוט, שברכוב כמהלך האדם מצ"ע יש בו רוח חיים ויכול להלך ולכן נחשב מהלך מצד עצמו, משא"כ ספינה שאינה יכולה להלך מצד עצמה.

ובביאור התוס' שלא תירצו כך, הנה (מלבד שתירוץ זה אינו מתרץ את הקושיא השני' בתוס', ממגיז צוף ע"ג מים, הרי גם בנוגע לקושיא הא' אי"ז מתרץ, כי) לכאור' כוונת התוס' בקושייתם מרכוב כמהלך אינה רק מעצם זה שת"ח רכוב חשיב כמהלך (שאז אפשר לחלק כמו שכותב בס' "נפש חי'") אלא

מכללות הסוגיא בקידושין, ששם מוכיחים שרכוב כמהלך מאבן המנוגעת, שאין בה רוח חיים ולא שייך בה ישיבה, עמידה או הילוך (עיי"ש בקידושין) וע"ז כפשוט אין תירוץ הנ"ל נכון.

וכן מפורש בתוס' הרא"ש, שאומר "והא דאמרינן בקידושין רכוב כמהלך דמי בכבוד ת"ח, שכן באבן המנוגעת", וק"ל.



חסידות

מקורות ומקבילות לתניא

הרב נחום גרינוולד
באסטאן מאס.

בהמשך לציוני הערות ומקבילות לתניא בגליונות הקודמים, אני מוסיף לציין בענין.

(6) בפרקים לו ו-לז מבאר אדמו"ר הזקן את הנושא של דירה בתחתונים מושג יסוד בתורת החסידות ובייחוד בחסידות חב"ד.

ואע"פ שהענין מבוסס על המדרש הרי דוקא בתורת חב"ד קיבל מדרש זה את מובנו ומשמעותו המקיפה ורק בעולם החסידות יותר מכל אסכולות אחרות פירשו והסבירו את הטמון במדרש זה.

כבר ציין בליקוטי פירושים (חיטריק) למקור הקדום ביותר, בחסידות, שהשתמשו במדרש זה: בכתר שם טוב סי' ת"ז: "כי

הקב"ה ברא העולם הזה ובתוכו האדם בצלמו כדי שישרה בו כמארז"ל נתאוה להיות לו דירה בתחתונים". ולמה עשה כן? הלא המלאכים הם כ"א שלישי עולם. . עכ"ז יש לו יותר תענוג מן האדם כמשל הצפור המדברת לפני המלך. .".

האם יצאו הדברים מהבעש"ט? המהדיר של הכש"ט כבר ציין שהקטע מורכב בחלקו מן פיסקא המובאת בספר תולדות יעקב יוסף בשם "מורי" (הבעש"ט). ובחלקו - כולל החלק הכולל הציטוט נתאוה מן המדרש - אינו מן הבעש"ט, אלא מקצתו מהספר לקוטי אמרים להמגיד סי' קס"ב.

ברם שם בסי' קס"ב, אמנם ישנו מקצת הענין אך אין שם הענין - לא מיני' ולא מקצתי' - של השאלה בענין ד"נתאוה" וצריך ברור שמא מקור אחר היה להמלקט כי פשיטא שלא הוציאן יש מאין.

מאידך המשל מצפור המדברת (שגם אין שם בסי' קס"ד) ידוע ורווח בשם המגיד וכן הוא בכמה מקומות בספרו שם ראה (פסוקים מלוקטים סי' רפ"א וסי' ש"י) וכן הדברים מובאים הרבה בשם המגיד בסידרת מאמרי אדה"ז ולכאורה אין לייחסם להבעש"ט.

אך בלי הציטוט מהמדרש הרי משמש ענין המשל של ציפור המדברת כיסוד מוסד לההגיון וההבנה של נתאוה דוקא בתחתונים (עד כמה שיתכן לומר "הבנה" בתחום שכל הגישה היא "נתאוה" בלא שום טעם) ומחמת דקות הדברים קשה מאוד לציין למקבילות אך אציין לכמה. בפרי הארץ ע' צ"ג, "כי רצונו בבריאה היה דוקא בגשמי' שיהי' מלא כבודו" ועוד.

(ב) שם: "ונודע שימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושלימות בריאת עולם הזה שלכך נברא מתחילתו וגם

כבר היה לעולמים מעין זה בשעת מתן תורה . . רק שאח"כ גם החטא ונתגשמו הם והעולם עד עת קץ הימין שאז יזדכך גשמיות הגוף . . ע"י התורה . . והנה תכלית השלימות בזה . . תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות . .

ובמאור עינים פ' יתרו (ע' לז) כמו בשעת מ"ת שפסקה מהם הזוהמא במעמד הר סיני רק בחטא העגל חזרו לטומאתן ישנה לכן גם עתה בכל יום יום יראה לתקן מעט מעט . . רק עתה לא תוכל הכל בפעם א' כמו בשעת מ"ת שנעשה הכל ברגע א' אך עתה צריך לתקן מעט מעט בכל יום עד ביאת משיחנו ב"ב כי בזה תלוי קץ ביאת משיחנו . . ע"י עסק תורתנו ולכן נקרא התורה תושיה . . עכ"ל.

8) בפרק ל"ז "אלא שששים רבוא נשמות פרטיות אלו הן שרשים וכל שרש מתחלק לששים רבוא ניצוצות שכל ניצוץ הוא נשמה אחת".

וצריך עיון אם יש לביאור זה מקור קדום או לא? ויש להשוות להמאור עיניים (חקת ע' נג) "וכנגדן יש ס' רבוא נשמות אף שיש בישראל כהנה וכהנה על כל פנים העיקר הם ס' רבוא שרשים והמותר באין מחילוק הניצוצות" עכ"ל.

9) פרק מ"ב "אלא הענין הוא כי כל נפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחינת משרע"ה ונקרא רעיא מהימנא דהיינו שממשיך בחי' הדעת לכללות ישראל".

השווה, פרי הארץ פ' בהעלותך (ע' פט): "והנה ידוע כי משה היה הדעת של כל ישראל שהם ששים רבוא נשמות" ובמאור"ע (פ' תרומה ע' 75): "וזה ענין בחי' הדעת שיש לכאור"א מישראל להשיג בתורה והכל ע"י הדעת בחי' משה

שהוא היה הדעת של כל ישראל ויש לכל אחד ואחד ניצוק דבר מה חלק מהדעת מרע"ה" עכ"ל.

10) בפרק מ"ה מבאר אדה"ז: עוד יש דרך ישר לפני איש לעסוק בתורה ומצוות לשמן ע"י מדתו של יעקב אע"ה שהיא מדת הרחמים" ומבאר כיצד על אדם לעורר רחמים על מצבו השפל וריחוקו ומסיים: "והנה ע"י זה יכול לבוא לבחי' אהבה רבה בהתגלות לבו כדכתיב ליעקב אשר פדה לאברהם".

דומני שעצה זו רווחת באופן יחסית במאמרי אדה"ז ואכן בד"ה כה אמר ה' ליעקב אשר פדה את אברהם וגו' הנדפס במאמרי אדה"ז נביאים ע' ק"ז מבואר תוכן עצה זו המבואר כאן בתניא, להמאמר שתי נוסחאות שנדפסו שם (מלבד הנדפס בבונה ירושלים) נוסח אחד מסיים "בשם הבעש"ט" כלומר שענין ועצה זו מהבעש"ט.

ומפורש הדבר בנוסח האחר (ע' קי): "ולכן הי' רועה צאן שעל הצאן מורה מדת רחמנות. מהבעש"ט עצה היעוצה להאחז בבחי' יעקב, דהיינו מדת הרחמנות", עכלה"ק.

(ומעניין, שכפי שמצא מהערות בשוה"ג הרי בבונה ירושלים חסר שוב הפנייה להבעש"ט ודווקא בכת"י מופיע והדברים שכיחים מאוד ואכמ"ל) הרי, אפוא, שהפרק כולו "עצה היעוצה" מהבעש"ט!

11) בפרק מ"ח "כנודע פי' מלת ערך במספרים שאחד במספר יש לו ערך במספרים, שאחד במספר יש לו ערך לגבי אלף אלפים שהוא בבחי' בלי גבול ומספר כלל אין כנגדו שום ערך במספרים שאפי' אלף אלפי אלפים וריבוא רבבות אינן אפי' כערך מספר אחד לגבי אלף אלפי אלפים וריבוא רבבות אלא כלא ממש חשיבי".

ומקורו של חישוב זה מהמגיד כמפורש במאמרי אדה"ז ענינים ע' נה: "וכידוע פי' אין עורך בשם ההמז"ל שהוא ע"ד שהוא במספר לגבי דבר שאינו בגדר מספר שאין לדבר הנספר ערך לפניו כלל ואלף אלפי אלפים הב' עם א' הם בערך א'". ובספה"מ הנחות הר"פ (ע' לח) כותב על כך: "ומרגלא הי' בפומי' דהרב המגיד נ"ע".

12) פרק מ"ט: אך דרך כלל הם שלשה מיני צמצומים עצומים כלליים. לשלשה מיני עולמות כלליים. . והם שלשה עולמות ביי"ע כי העולם האצילות הוא אלקות ממש. . והנה כמים הפנים לפנים כמו שהקב"ה כביכול הניח וסילק לצד אחד, דרך משל, את אורו הגדול והסתירו בג' מיני צמצומים והכל בשביל אהבת האדם התחתון כי אהבה דוחקת הבשר".

ולהעיר, מכללות הענין מדברי המגיד (אך יש, כדלהלן, שינויים משמעותיים בפרטי הדברים): ברמזי התורה, (ע' 30 סי' ר'): וכמו שקודם בריאת העולמות היה הוא לבדו ית' אור אין סוף ב"ה ולא היו יכולין העולמות התחתונים לקבל מפני הבהירות הגדול, עד שהוכרח להיות דרך כלל ד' צמצומים שהם ד' עולמות אבי"ע הידועים עד שיבא לכלל עוה"ז. . דהיינו שכל הנז' נעשה מאהבה שהיא גרמה לכל הצמצום כי אהבה דוחקת וע"כ אברהם שנאמר עליו: אברהם אוהבי הרי לדברי המגיד תואמים מסקנת אדה"ז שם, שכל הצמצומים "הכל בשביל אהבת האדם התחתון. . כי אהבה דוחקת הבשר".

אך תמוה מאוד השינוי הבולט שאדה"ז נוקט ג' צמצומים אך אצל הרה"מ מדובר בד' צמצומים?

והנה בהתוועדויות ט"ו בשבט תשמ"ב סכ"ה ואילך תוון הרבי באריכות את המבואר בתניא שישנם רק שלש צמצומים

והמבואר בכש"ט (אות רצ"ב) ש"הקב"ה עשה כמה צמצומים דרך כמה עולמות כדי שיהי' אחדות כו' אך לא העלו שם דברי הרה"מ שציטטנו שישנם ד' צמצומים. ולכאורה כאן סתירה של ממש כי כשמדובר ב"כמה צמצומים" הרי הכוונה לדבר בפרטיות אך כאן כשנוקטים מספר הרי הכוונה לצמצום הכלליים ואדה"ז אינו מונה בתוכה אצילות כנגד זה המגיד כן חושב אצילות כאחד מן העולמות?

ויש להעיר שבד"ה ויסב אלקים (מח"ג ע' לד) כתוב "והם ד' עולמות ועולם מלשון העלם והתכסות שהם ד' צמצומים שנצתמצם ונכתסה האור".

(ושם מציין המהדיר שמאמר זה נדפס בלקו"א כתורתו של הרמ"מ מוויטעבסק אך בכל זאת משלבו במסגרת מאמרי אדה"ז. האם מזה שבמאמר זה מדובר על ד' צמצומים לא ניתן להסיק שאכן איננו לאדה"ז. או שמא דברים אחרים בגו. וצריך לברר אם הד' צמצומים מופיעים בעוד מקומות אצל אדה"ז?).



האבות מורישים נשמות לבניהם [גליון]

הת' משה הלוי
תות"ל מאריסטאון

בגליון י (תשכ"ג) מביא הרב מ.ל. מש"כ בתניא פי"ח שהאבות מורישים נשמות לבניהם לכל אחד לפי מדרגתו ולפי מעשיו. ומסתפק על מי קאי "מדרגתו" ו"מעשיו" על האב או על הבן. ומביא מפיו הרב וויינבערג שי' - בשיעורים בספר התניא. דקאי על הבן. "ומעשיו" הכוונה שלפי המעשים שיעשה אח"כ במשך ימי חייו, ממשיכים לו נשמה יותר גבוהה. ומעיר הנ"ל דעדיין אינו מובן פי' "מדרגתו" שהרי זה תלוי בהנשמה עצמה (ועל זה גופא הרי מדברים עכשיו - איזה

נשמה יומשך לו) ורוצה להכריח מזה שמדרגתו ומעשיו קאי על האב. ורוצה להשוות זה להמבואר שם בהמשך הפרק, שלפעמים נמשכות נשמות גבוהות דוקא לפושעי ישראל. אבל לפי ביאור זה מק' דיסתור ממש למ"ש בסוף פ"ב, דרק הלבושים תלויים בקידוש או"א אבל הנשמה עצמה, הנה לפעמים נשמת אדם גבוה לאין קץ בא להיות בנו של אדם נבזה ושפל.

וראשית הנני להעיר שהפירוש שהביא משיעורים בסה"ת, לקוח מלשון כ"ק אדמו"ר (מועתק בלקוטי ביאורים) [נוסף ע"ז שכידוע כל הספר הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר] פ"י כפי מדרי' שרש נשמתו וכפי מעשיו שיזכה אח"כ (במשך ימי חייו) להמשיך כו" וברור מזה שכ"ק אדמו"ר מפרש הפשט ב'מעשיו' - של האדם עצמו, הבן.

וגם מלשון התניא אינו משמע דקאי על האב דז"ל "והענין כי האבות הן הן המרכבה ועל כן זכו להמשיך נר"נ לבניהם אחריהם עד עולם מעשר ספירות דקדושה שבארבע עולמות אבי"ע לכל אחד ואחד כפי מדרגתו וכפי מעשיו. ועד כאן לא הזכיר בכלל ע"ד האב הפרטי של כל אחד, אלא על "האבות" - אברהם יצחק ויעקב. ואיך נפרש שמדרגתו ומעשיו מתייחס להאב - שלא הוזכר בכלל אודותיו! (ולא כפי שאפשר להבין מלשונו המקוצר של הנ"ל "האבות", קאי על האב הפרטי שזה הביאו לטעות ולפרש שמדרגתו ומעשיו מתייחס ל"האבות", שהוזכרו כבר).

גם מה שרצה לקשר זה שהנשמה נמשכת לפי מדרגתו ומעשיו של האב (לפי פירושו) עם המבואר בהמשך הפרק שלפעמים נמשכות נשמות גבוהות מאד דוקא לפושעי ישראל, לא משמע כלל. דהרי מ"ש בתניא ד"לפעמים ממשיכים כו" בא בהמשך למ"ש לפנ"ז. דאפי' בזיווג קל שבקלים ופושעי

ישראל נמשך נפש דנפש דמלכות דעשי', היינו נשמה נמוכה. ובהמשך מביא שלפעמים מצינו באופן הפכי שהגם שהם פושעי ישראל ממשיכים נשמות גבוהות מאד, מצד זה שאין בעמקי הקליפות (ולא שראוים לזה מצד מדרגתם ומעשיהם) אבל המבואר לפני זה אדרבה שנשמה גבוהה נמשכת דוקא ע"י צדיק ולא ע"י רשע. וגם לפי שיטתו אינו מובן מה הוקשה לו מספ"ב דאדרבה גם שם אומר דנשמת אדם גבוה לאין קץ בא להיות בנו של אדם נבזה ושפל (ע"י מ"ש כאן בראי"ה) - אלא שכנ"ל לפי האמת אין זה שייך כלל ל"לפי מדרגתו ולפי מעשיו" דקאי על הבן עצמו.

ולגבי גוף השאלה דאם קאי על הבן מה הפירוש ב"מדרגתו". הרי על זה גופא דנים עכשיו איזה נשמה תומשך לו, הנה כנראה לתרץ שאלה זו הדגיש כ"ק אדמו"ר בלשונו. וכתב "פי' כפי מדרי' שרש נשמתו", והכונה בזה לחלק בין הנשמה המלוכשת בגוף ושרש הנשמה, וע"ז איתא בתניא "שהאבות המשיכו נר"נ לבניהם אחריהם מע"ס דאבי"ע" - היינו הנשמה המלוכשת בגוף, והנשמה הזו היא לפי "מדריגתו" - מדריגת שרש הנשמה באיזה עולם מושרשת שלפי זה יצא החילוק גם בהנשמה המלוכשת בגוף. (ועוד צריך עיון אם כ"ה כוונת הרבי, דאולי הפשט ב"שרש נשמתו", איך שהיא מושרשת למעלה באצילות, ולפי"ז הוא החילוק בהנשמה שבגוף שנמשכת דרך הד' עולמות, ומאיזה עולם תומשך ועיין).



הלכה ומנהג

שיעור הפרשת חלה

הרב מאיר צירקינד
תושב השכונה

בספרי אפי' של נשי ובנות חב"ד כתבו לענין שיעור חלה שבאופן היותר מובחר להלכה הוא דוקא להפריש מן השיעור המשקל של הקמח ולא מן השיעור המדה.

וזה להיפך ממה שכתב הגרא"ח נאה ז"ל בספרו שיעורי תורה סי' ג' סעיף ג', שכתב וז"ל: השיעור המדוקדק להפרשת חלה, הוא למדוד הקמח בכלי באופן המבואר בסעי' א'. ובסעי' א' כתב וז"ל: שיעור כו' יש לשער בכלי המחזיק מים כו' או לשער בכלי שיש בחללו 2500 סנטימטר (מעוקב) כו' ולא איכפת לנו כמה שיהי' משקל הקמח, כי אין השיעור תלוי במשקל רק במדה כו' עכ"ל.

וז"ל הרמב"ם בפיה"מ שלו מס' חלה פ"ב מט"ו: אם כן כל מדה שיהי' בחללה זה השיעור הנזכר, יתחייב בחלה, אבל אם באנו לשער מה שתכיל זאת המדה במשקל, ישתנה כפי שינוי דבר המדוד כו' ולא נתנו לו שיעור חלה במשקל אלא במדה כו' והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה ומקום טעותו גלוי מאד, אלא אם נתן זה בקרוב במין רמוז אליו עכ"ל.



זמן עלות השחר

הנ"ל

בספר שיעורי ציון של הגרא"ח נאה ז"ל עמוד ע"ד אות ל"ז כתב וז"ל: זמן עלות השחר בא"י, י"א 72 מינוט לפני נץ החמה, וי"א 90 מינוט לפני הנץ בימים השונים בניסן ותשרי,

וי"א 2 שעות לפני הנץ בימים השונים וכן עיקר, וצריך להחמיר ככל הדעות.

ובהערה 15 כתב, וז"ל: וכבר כתבנו בהערה 14 דבראשונים מצינו רק ב' דעות על 72 מינוט ועל 2 שעות, ושיעור 90 מינוט נתחדש אצל האחרונים וכו' עכ"ל.

וצ"ע דהא כתבו התוס' (במס' פסחים דף י"א ע"ב ד"ה אחד) וז"ל: ומעלות השחר עד הנץ החמה מהלך ה' מילין כו' וזה עולה לשעה ומחצה (דהיינו 90 מינוט).

ועוד, מה שכתב שהעיקר הוא כמאן דאמר 2 שעות, זה אינו לפי דעת כ"ק אדה"ז נ"ע, דהא השיעור של 2 שעות הוא כשהחמה לערך 26° מעלות למטה מן האופק, ובסדור קודם ספירת העומר כתב כ"ק אדה"ז, שבמדינתו עלות השחר הוא בחצות הלילה מן י"ח אייר - (וכבר הוכיח הר"י שד"ב לויין שי' בספר נש"ק שלו שכ"ק אדה"ז מדבר מעירו ליאזנע שהיא יושבת כ- 54.8° מעלות) וי"ח באייר בחדשי החמה לעולם אינו לפני 28 באפריל, וביום זה בליאזנע החמה בחצות הלילה הוא בערך 24.1° מעלות למטה מן האופק.

ועוד דלפי המציאות אין שום שמץ אור מן החמה כשהחמה הוא יותר מן 24° מעלות למטה מן האופק (כן כתבו התוכנים).

ונראה שהגרא"ח נאה ז"ל לא הי' בקי בחכמת האסטרונומי, וכן נראה ממה שכתב שם לקמן באותו הערה בנוגע חישוב שיעור של 2 שעה.



בטעם נט"י שחרית בת"ב ויוה"כ

הת' אשר הלוי קריצ'בסקי

תלמיד בישיבה

באג"ק ח"ג עמ' קמח כתב כ"ק אדמו"ר בטעם נט"י שחרית בת"ב ויוה"כ שהיא רק עד קשרי האצבעות וזלה"ק: "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 ומתפשטת רק עד קשרי אצבעותיו, וטעמא דמסתבר הוא" עכ"ל. ובספר מגיד מישרים להב"י פ' וישב מביא טעם על הנ"ל וז"ל: "דת"ב מי הוי משינן הוה מחזי דמעברין מיניה סטרי דמסאבי. כבשאר יומי וליתא. . ומאי דלא משינן ידין ואנפין כי אורחין סגי למרמז דבהווא יומא סיטרי מסאבי לא מתעברי". ובנוגע ליוה"כ"פ כותב שם " . . דביוה"כ לית ליה שולטנא כלל והילכך לא בעי למימשי ידין בהאי יומא, ואי הוה משינן הוי מתחזי כפגימותא כאילו איתא להנך סטרי שולטניתא. . והאי דמשינן קצת בהווא יומא מהני לאקלשא מסאבותא דשאר יומי. ובת"ב הוא לאקלושי הטומאה קצת", עכ"ל, בנוגע לעניננו. ויש לעיין איך לתווכ' ב' הענינים הנ"ל דהרי בלקו"ש ח"י"ט עמ' 439 בהוספות מציין להמגיד מישרים דלעיל ואומר "וגם בחסידות מובא הטעם", וצ"ע בכהנ"ל.



נטילת ידיים במוצאי ת"ב ויוה"כ [גליון]

הת' ישכר שלמה ביסטריצקי
תלמיד בישיבה

בגליון ט' (תשכב) הק' הת' י. י. ב. עמ"ש באג"ק (ג, קמח) דהטעם לנטילת ידיים בת"ב ויוה"כ בשחרית רק עד "קשרי אצבעותיו" הוא להיות שביוה"כ אין כ"כ שליטה לרוח הטומאה. ולכן, הטומאה שורה רק עד קשרי האצבעות. ועד"ז בת"ב מפני החלישות שבקדושה אינה מתאוה כ"כ לשרות,

ועפ"ז מקשה מדוע נוהגים ליטול ידיים במוצאי יוה"כ"פ ות"ב ג"פ לסירוגין (כמ"ש בספר המנהגים), דהרי בנטילת הבוקר ירדה הטומאה. וכן הקשה מתשובות וביאורים (עמ' 225) בענין האם כהנים שנטלו ידיהם ביוה"כ לנשיאת כפיים צריכים נטילה במוצאי היום. וכתב הרבי דטעם הנטילה במוצאי יוה"כ היא שלילת התפשטות הטומאה לאחר סור קדושת יוה"כ, וע"ז הקשה דלכאורה אינו מובן דהרי כנ"ל הטומאה ביוה"כ שורה רק עד קשרי האצבעות, וא"כ טומאה זו כבר ירדה בנטילת הבוקר (או בנטילת הכהנים), ומה היא הטומאה שמתפשטת במוצאי היום.

ותירץ שאולי י"ל דהנטילה היא משום טומאת ידיים עסקניות, שעלי' יש חשש שתתפשט במוצאי היום, ודחה דבריו משום דא"כ יצטרכו רק נטילה אחת, כדמשמע בשו"ע מהד"ב סי' ד' ס"א שעל ידיים עסקניות מספיקה נטילה אחת, וא"כ מדוע כתוב בספר המנהגים דצריך ג"פ, ונשאר בצ"ע.

ובגליון י (תשכג) כתב הת' מ. ד. (פ.) שלכאורה דברי הרבי מבוארים בפשטות שהיות שסרה קדושת יוה"כ לכן יש חשש להתפשטות הטומאה שלא הי' שייך שתתפשט ביוה"כ מצד קדושת היום אבל במוצאי היום יש חשש להתפשטות הטומאה שהרי לא נתבטלה ע"י הנטילה הקודמת, ע"כ.

ולא זכיתי להבין מה רצה בדבריו דהרי על כך שאלתו של הת' הנ"ל דהרי מבואר (כנ"ל) שביוה"כ הטומאה שורה רק עד קשרי האצבעות, ובנטילת הבוקר ירדה הטומאה מקשרי האצבעות, וא"כ מהי הטומאה שמתפשטת במוצאי היום.

ויש לבאר את הקושי' ע"פ מ"ש במגיד מישרים לבית יוסף (הובא לעיל בהערה הקודמת עיי"ש), דעפ"ז י"ל, דזוהי הסיבה שבנטילה במוצאי היום צריך ליטול ג"פ היות שזוהי טומאה

רגילה כבכל בוקר. וכן י"ל שזוהי כוונתו של הרבי בתשובות וביאורים שבמוצאי יוה"כ הנטילה באה על התפשטות הטומאה שמגיעה לאתר סוד קדושת יוה"כ וכן בת"ב בשביל להעביר את הטומאה לגמרי, וק"ל.



פשוטו של מקרא

מכת צרעה בז' אומות

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת משפטים ד"ה הצרעה (כג, כח): מן שרץ העוף והיתה מכה אותם בעיניהם ומטילה בהם ארס והם מתים והצרעה לא עברה את הירדן.

ובד"ה והחתי והכנעני (שם): הם ארץ סיחון ועוג לפיכך מכל ז' אומות לא מנה כאן אלא אלו, והחיוי אע"פ שהוא מעבר הירדן והלאה שנו רבותינו במסכת סוטה שעל שפת הירדן עמדה וזרקה בהם מרה, עכ"ל.

[יש להעיר שבכמה חומשים אין ד"ה "והחתי והכנעני" בפירש"י, והכל בא בהמשך אחד לד"ה 'הצרעה'.

ובחומש מבואר עם רש"י מפורש, מביא שם בפירושו לשון רש"י רק עד תיבת "והצרעה לא עברה את הירדן".

ובהערות בשולי הגליון שם כותב: "ובדפוסים המצויים יש הוספה ברש"י (לכאורה כוונתו למה שמפרש רש"י בד"ה החתי והכנעני - הכותב) אבל בדפוסים הקודמים ליתא" עכ"ל].

ומה שכתב רש"י תיבות "והחתי" קודם תיבת "והכנעני" אף שבפסוק כתובים בסדר הפוך,

עיינ בתורה תמימה על פסוק זה, וז"ל:

. ומה שכתב והחתי והכנעני הם ארץ סיחון ועוג, וחוי אע"פ שהוא מעבר הירדן וכו', עכ"ל [דהיינו לשון רש"י - הכותב].

ונראה דט"ס הוא, וצ"ל מקודם והחוי ואח"כ והחתי, דהא חוי היא ארץ רפאים כמבואר במדרשים פ' לך ובכ"מ, ורפאים היא ארץ עוג כדאיתא בכ"מ בתורה, וידוע דארץ רפאים היא בעבר הירדן ממש ולא מעבר הירדן והלאה.

[ועיין בפרשת לך לך (טו, כ-כא): ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים כנ"ל בתורה תמימה.

ועיין שם בפירש"י בד"ה ואת הרפאים וז"ל: ארץ עוג שנאמר ההוא יקרא ארץ רפאים, - הכותב].

ומסיים שם בתורה תמימה, וז"ל: וגם מהמשך הלשון בדברי רש"י משמע דט"ס כאן דאל"ה הוא לי' למכתב והכנעני והחתי כמו שסבורים בפסוק ולא להיפך, עכ"ל התורה תמימה.

אבל עדיין צריך להבין:

(א) שהרי סיחון הי' מלך האמורי, כמפורש כמה פעמים בחומש.

ואם כן, גם אמירי לא הי' מעבר הירדן והלאה.

ועיין גם בפרש"י פרשת שופטים (יח, ב) ד"ה בקרב אחיו, וז"ל: . . ונ"ל שארץ כנען שמעבר הירדן ואילך נקראת ארץ חמשה עממים ושל סיחון ועוג שני עממים אמורי וכנעני, עכ"ל בנוגע לענינו.

הרי שרש"י אומר בפירוש שאמורי הוא מארץ סיחון ועוג.

ואם כן, למה לא נזכר אמורי יחד עם החתי והכנעני והחוי שבפרשת משפטים.

(ב) לפי פירוש רש"י בפרשת שופטים הנ"ל "שסיחון ועוג שני עממים אמורי וכנעני".

החוי שהוא ארץ רפאים לא הי' בכלל השני עממים אלא בכלל החמשה עממים שבעבר הירדן והלאה.

(ג) לפי פירוש רש"י ש"והיתה מכה אותם ומטילה בהם ארס והם מתים" קאי גם על ארץ סיחון ועוג. למה מצינו שבפועל נלחמו בנ"י עם סיחון, כמ"ש בפרשת חקת (כא, כג, כד): . . וילחם בישראל ויכהו ישראל לפי חרב וגו'.

ועל דרך זה בנוגע לעוג.

(ד) בהמשך להפסוק בפרשת משפטים (כג, כח): "ושלחתי את הצרעה וגו'", כתיב בפסוקים שלאח"ז: "לא אגרשנו מפניך בשנה אחת וגו'". . . "מעט מעט אגרשנו וגו'".

ובפועל כתב בפרשת דברים בנוגע לסיחון (ב, לד) . . ונחרם את כל עיר מתים . . לא השארנו שריד.

וכן על דרך זה כתיב שם בכמה פסוקים אחר זה בנוגע לעוג.

הרי שלא ה' באופן של "מעט מעט".

ה) בפרשת עקב פירש"י בד"ה הצרעה (ז,כ): מין שרץ העוף שהיתה זורקת בהם מרה ומסרסתן ומסמאה את עיניהם בכל מקום שהיו נסתרים שם, עכ"ל.

וצריך להבין למה משנה רש"י כאן מפירושו שבפרשת משפטים:

(1) בפרשת משפטים לא נזכר כלל בפירש"י "ומסרסתן".

(2) לא נזכר שם שזה ה' רק בכל מקום שהיו נסתרים. ומשמע שם לכאורה שגם אלו שלא נסתרו מתו באופן זה.

והגם ששם בפסוק נזכר "עד אבד הנשארם והנסתרים מפניך".

משא"כ בפרשת משפטים לא נזכר בפסוק שהצרעה ה' לנסתרים.

הנה זה גופא צריכים להבין:

שהרי שני הפסוקים מדברים לכאורה בנוגע לענין אחד ואעפ"כ יש בהם שינוי עיקרי.

וגם מסגנון הכתוב בפרשת עקב משמע, שעיקר הסיבה במה שינצחו בני"י את אויביהם הוא "המסות הגדלת . . האתת והמפתים והיד החזקה והזרוע הנטויה . . כן יעשה . . לכל העמים וגו'"

שזה אינו על ידי הצרעה

ורק אחרי כן כתיב "וגם את הצרעה שלח וגו'", כענין
טפ.ל. למה שכתוב לפני זה.

משא"כ בפרשת משפטים משמע יותר שהצרעה הי' ענין
עיקרי בענין נצחון בני ישראל.



עליית משה בהר [גליון]

הרב משה סאסקינד
תושב השכונה

בגליון י' (תשכג) הקשה הרב וו. ראזענבלום מהגמרא
בסנהדרין (טו): איבעיא להו שור סיני בכמה וכו' מה א"ש
בכ"ג ופירש"י דאיש פשיטא לן דכבר הוקבעו לישראל
סנהדראות מיתרו ואילך שזה סותר לפירש"י עה"ת פ' יתרו
(יח, יג) ד"ה ויהי ממחרת שלכו"ע לא ישב משה לשפוט את
העם עד למחרת יוהכ"פ.

הנה בערוך לנר (סנהדרין שם) הקשה כן (בלשון ק"ק) והניח
בקושיא אבל עיין במרגליות הים (סנהדרין שם) ובס' רנת יצחק
עה"ת פ' יתרו שתירצו עפ"י דברי רש"י תענית (כא): דלא
נסתלקה שכינה עד לאחרי לוחות אחרונות וגם בימות החורף
שעסקו במלאכת המשכן שהיתה שכינה בהר וכו' עד אחד
בניסן שהוקם המשכן וכ"כ רש"י ג"כ בביצה ה:

נמצא שספק הגמרא שור סיני בכמה. הי' מהזמן של מחרת
יוהכ"פ (מיתרו ואילך) עד ר"ח ניסן עיי"ש בדבריהם בארוכה.

עוד הקשה הרב הנ"ל שלפי פירש"י בפ' בשלח (טו, כה)
שבמרה נצטוו על הדינין למה אין יכולים לומר שמה שכתב
וישב משה לשפוט וגו' הי' קודם מתן תורה ומה שכתב

"והודעתי את חוקי וגו'" קאי על הדינין שנצטוו במרה, וכן פירשו כמה ראשונים.

עיי' בלקו"ש חלק לא ע' 87 וז"ל שם אלא ששאלה זו מתורצת בדיוק לשונו של רש"י עצמו - כתב שבמרה "נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם שבת כו', כלומר שבמרה לא נצטוו (לפירש") על השבת כ"א רק ניתנה להם פ' שבת שיתעסקו בה (לימוד הפרשה) ובהערה 21 - ראה רמב"ן שם (בפירוש דברי רש"י) וכו' ומ"ש רש"י בפ' ואתחנן (ה, יב) "כאשר צוץ - קודם מ"ת במרה . . וגם בפרש"י משפטים (כד, ג) שנצטוו במרה אין הכוונה שנצטוו לקיימם תומ"י, רק שניתנו להם הפרשיות ללמוד, עיי"ש היטב.

ועפ"ז - אותו הדבר ממש בנוגע לדינין שנצטוו במרה (לפירש") - אין הכוונה לקיימם תומ"י רק ללמוד אותם ועיי' ג"כ לכו"ש חלק ט"ז עמוד 244 הערה 23 וממילא א"א לאמר לפירש"י שיש משה לשפוט את העם הי' קודם מ"ת.



כי גאה גאה [גליון]

הרב אפרים פיקרסקי
מנהל ביהמ"ד

במ"ש הרב מ.ל. ברש"י בשלח עה"פ גאה גאה (טו, א) דלאו סיפא רישא שמתחיל ואומר "שבא הכפל לומר שעשה דבר שא"א לבשר ודם לעשות" ומסיים שזהו ל' גאה ("נופל בו לשון גאות") ומסיים שטעם הכפל הוא כי כל השירה כפולה, ע"כ.

ולדידי לא קשה מידי, טעם הכפל במלים כי גאה גאה הוא כמו שפירש"י "שעשה דבר וכו'" הנה נוסף על עצם הסיפור

בזה ש"סוס ורוכבו וגו'" נופל ע"ז (ג"כ) לשון גאות, ובזה מבואר הכפל רק שא"כ תקשה הרי שאר הענינים שבשירה הם ג"כ בגדר של "דבר שא"א לכו"ד לעשות", וע"ז אומר רש"י שאה"נ ולכן "כל השירה תמצא כפולה" ופשוט.



שונות

הערות אחדות באוה"ת פר' בא

הרב אלי' מטוסוב
תושב השכונה

א) באוה"ת בא ע' רנ, כותב: הנה נזכר בשל"ה דקכ"ב א' שכ"ה א' שהמינים אומרים מי שברא החושך דהיינו הלילה לא ברא האור, והענין כי שרשם מעולם התהו וידוע שבעולם התהו לא הי' התכללות ג' קוים ולא הי' התחברות חו"ג, וחסד הי' בפ"ע וגבו' בפ"ע, ע"כ טועים ואומרים שמי שברא החושך לא ברא האור, אבל באמת אף בתהו הי' העדר החיבור רק בהספירות כו', וע"כ הי' חושך למצרים ואור לישראל להורות כי הכל יחוד א' ומאדון יחיד כו'. ע"כ.

הנה בשל"ה שם (דף קכב) וז"ל: ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד כו' ויהיו אחדות אחד ביחודו של עולם כו' יוצר אור ובורא חושך כו' להוציא מלב המינים הפוקרים ימ"ש האומרי' מי שברא יום לא ברא לילה וע"ז רמז ג"כ הפסוק ויהי ערב ויהי בוקר כו' כי הכל בורא אחד בראם. ע"כ.

ובדף שכה א': וכוללין מדת לילה ביום ומדת יום בלילה להיות על אחדות המוחלט בסוד ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד,

כי הלילה כלול מהיום והיום כלול מהלילה כו' והערב והבוקר מתאחדים, והם ביחד יום זה מורה על הממציאים הוא אחד יחיד המיוחד והארכתי בזה במ"א,

ומלבד שני מקומות אלו שמציין באוה"ת, נמצא מזה ג"כ בשל"ה דף קנז וז"ל: צריך לכלול מדת יום בלילה ומדת לילה ביום בברכות של ק"ש, דהיינו בשחרית יוצר אור ובורא חושך ובערבית בדברו מעריב ערבים בחכמה פותח שערים להורות כי א-ל אחד בראם לא כהמינים האומרים מי שברא יום לא ברא לילה כו'

[ובמ"א מצויין עוד על ל' מי שברא אור לא ברא חושך, להכלי יקר בראשית א, ח. ובמדבר כח, ד. ומגלה עמוקות אופן רכ"ח].

וצ"ע אם יש עוד מקור במדחז"ל, ללשון זה שהמינים אומרים כו', מלבד בספרי הקדמונים וכו'.

בגמ' סנהד' ל"ט א' איתא: א"ל כופר לר"ג מי שברא הרים לא ברא רוח שנאמר כי הנה יוצר הרים ובורא רוח אלא מעתה גבי אדם דכתיב ויברא וייצר הכי נמי מי שברא זה לא ברא זה כו'. וראה ילקוט שמעוני ויקרא פי"ח: מי שברא את ישראל לא ברא את אוה"ע כו'. וכן במד"ר (בראשית פ"א, ז. ועוד) יש הלשון על שתי רשויות הן כו'. אבל לא הל' מי שברא יום לא ברא לילה.

גם בספרי החסידות [במאמרי אדה"ז ובאוה"ת] מובא הל' בכ"מ לגבי המינים שאומרים מי שברא טוב לא ברא רע [וכמדומה באוה"ת מצייין למפרשי המד"ר]. וצ"ב מקורו.

(ב) באוה"ת שם ע' רצג, ז"ל: שכמדומה שראיתי בספר א' דהנה הקב"ה מקיים כל המצות א"כ איך שייך יראה למעלה, ותירץ כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים א"כ שייך כביכול יראה למעלה על שיהיו ישראל צדיקים ולא יפלו ממדריגתם ח"ו וכמ"ש מי יתן והי' לבכם זה כו'. [ונמבאר שם באוה"ת עפ"ז את הדילוג של הקב"ה והחפזון ביצי"מ שלא ישתקעו ח"ו ישראל כו'].

ואין הצ"צ מפרש את שם הספר. [ונמצא כן עוד איזה פעמים באוה"ת שמביא בשם "מצאתי בס' אחד" וכיו"ב, ואינו מפרש את שם הס']. ויל"ע מקורו.

* * *

(ג) באוה"ת שם ע' שכג, כותב: והנה בכתבי מו"ח ז"ל מאדמו"ר נ"ע בתקס"ח שבת הגדול ענין כגוונא דאינון מתייחדין שהמדות עליונות כשבאים למטה הן בבחינת הפירוד וההתחלקות זמ"ז אך בעודם כלולים בהשכל שם הם ביחוד כו' ואח"כ למהוי אחד באחד יחוד יחודא עילאה ביחודא תתאה כו'. ע"כ.

וצ"ע, כי מאמר זה נדפס בסידור עם דא"ח קסח, א. ומפני מה מציין ע"ז לכתבי מו"ח ז"ל כו',

ומאמר האוה"ת כאן נרשם אחר הדפסת הסידור, כי הסידור עם דא"ח נדפס בחיי אדהאמ"צ בשנת תקפ"א. ומובא הרבה בספרי אוה"ת. (וגם מאמר זה ד"ה כגוונא מובא באוה"ת פ' פינחס ע' א' קפב: 'וע' בסידור בד"ה כגוונא דאינון מתייחדין'). והאוה"ת כאן, מסגנונו ניכר שהוא הרבה אחר שנת תקפ"א. ומזכיר בו את אדהאמ"צ בכינוי "מו"ח ז"ל" (ואדהאמ"צ נסתלק בשנת תקפ"ז). וראה גם בס' רשימת מאמרי אדמו"ר

הצ"צ ע' קכ ברשימת מאמרי שנת תרי"ז. א"כ מדוע מציין להכת"י במקום שנדפס בסידור.

[מה שמצינו בכ"מ באוה"ת שמציין למאמרי אדה"ז להכת"י והתאריך שבהם נאמרו, זהו כשמציין למאמרים לפני שנדפסו בתו"א ולקו"ת. משא"כ אחר שנדפס המאמר אינו מציין לכת"י].

ואולי ר"ל בסגנון זה להדגיש כאן, שמאמר זה הוא מכתבי אדהאמ"צ, דהיינו לשון התלמיד ולא לשון הרב אדה"ז בעצמו [כמו שנמצא בכ"מ באוה"ת, שכותב על לשון מסויים בסידור ובביאוה"ז, או בשאר ההנחות, שזהו לשון או הוספת אדהאמ"צ ואינו לשון אדה"ז בעצמו]. ובאותו עת גם להדגיש שהמאמר ההוא נאמר ע"י אדה"ז בשבת הגדול (כי בהאוה"ת כאן הוא דרוש לפ' בא ועניני פסח). אבל מ"מ אי"ז רגיל בספרי אדהצ"צ שלא יציין לסידור כ"א להכתב.



נעוץ סופן בתחילתן

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר – קאנזאס

(א) בגליון י [תשכ"ג] מעיר הרב ב. א. שי' על דבר פלא, "שבין הדברים האחרונים שהרבי התעסק עמהם לפני כ"ז אדר הי' עיון בתצלומי המפות וכו' של מקום ביהמ"ק . . ונעוץ סופן בתחלתן שהרבי בנה מודל של ביהמ"ק כשהי' ילד . . וכשהגיע לארה"ב רשם ורצה להדפיס חוברת על ביהמ"ק !!!"

וכדאי להעיר אשר דומה לזה מצינו בנוגע לעוד ענין: המאמר הראשון דבאתי לגני מדבר אודות "משכן ומקדש", המאמר האחרון לפני כ"ז אדר, ואתה תצוה, מדבר אודות

השמן דהמנורה דמשכן ומקדש, הליקוט האחרון דלקו"ש השבועי לפני כ"ז אדר מדבר אודות הבערה "בהקדם של"ט מלאכות האסורות בשבת הן המלאכות שעשו במשכן", ומבאר שם הענין ד"ושכנתי בתוכם" (וכמו"כ השיחות דש"פ ויקהל דאז הם אודות המשכן).

ומה שמענין, אשר בג' מקומות הנ"ל מדבר אודות הכחות שנותנים מלמעלה, ושלאחרי זה צריכים לעשות בכח עצמו כו' (משכן כללי ופרטי, מה שנותן מש"ר ואח"כ העבודה בכח עצמי (ולהעיר מזה שהמן של ז' אדר (ששייכותו לאד"ר דוקא, כמבואר בשיחות רבינו) אכלו והספיק להם "עד בואם אל ארץ נושבת", וד"ל, ואכמ"ל).

בתכ"נ ובתמ"ד לע"ל

(ב) פעמים אין ספור זכינו לשמוע מרבינו איך הבתי כנסיות ובתי מדרשות, ובתי ישראל בכלל שבחו"ל יעברו לע"ל לא"י, וכמו"כ אשר "עתידה ירושלים שתתפשט בכל א"י, ועתידה א"י להתפשט בכל הארצות".

ומצינו ג"כ שב' הדברים נאמרו בב"א - ראה לדוגמ' לקו"ש תרומה ח"ו ע' 168: "וואס דאס איז דער ביאור אויפן מאמר רז"ל אז די בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחו"ל . . . און מען וועט זיי לע"ל מיטנמען קיין א"י . . . זיינען אידען ממשיך קדושה אויך אין די הייזער גופא . . . און אזוי אויך לאידך גיסא . . . ווערט אויפגעטאן . . . "עתידה ירושלים שתתפשט . . . ועתידה א"י להתפשט בכל הארצות . . .", עיי"ש.

(וכשמעיינים בשיחה שם רואים שרבינו (לכאו') מחלק בין "ההתפשטות דביהמ"ק" שנזכר בזהר "למהוי התפשטותא דביתא בכל סטרין", אשר אין הפי' בזה התפשטות בגשמיות (וכפשוט, שהרי הביהמ"ק, והק"ק יש להם שעורים מדודים

וכו') רק ש"איבעראל, אין דער גאנצער וועלט, וועט נתפשט ווערן א מעין פון דער קדושה פון ביהמ"ק", להתפשטות דירושלים וא"י, שהיא התפשטות בגשמיות).

ולכאו', כיון שעתידה א"י להתפשט כו' הרי בדרך ממילא הבתים כבר נמצאים בא"י, ולמה צריכים "זיי לע"ל מיטנעמען קיין א"י"? ועוד, והוא העיקר: בעת שיתפשט א"י בכל הארצות, האם תבוטל אז גדר של חו"ל?!

בנוגע שאלה הא', לכאורה י"ל עפמש"כ רבינו (סה"ש תשנ"ב ע' 154): "וי"ל אז די בתי מקדש מעט און די בתים פרטיים שמעין מקדש מעט - ווערן נתחבר ונתדבק צום 'מקדש אד' כוננו ידך", והיינו אשר לא רק הבתי כנסיות ומדרשות דחו"ל יחברו לביהמ"ק אלא גם הבתים הפרטיים, ובמילא מובן הצורך להעלותם.

ובנוגע השאלה השני', לכאורה יש לבאר זה עפ"י מש"כ רבינו ב"ונחה" (הב' - סה"מ מלוקט ח"ב ע' רצז), "שהחידוש דמשיח הוא שעל ידו יתאחדו ב' הענינים דמעלה ומטה. . . וזה שלע"ל יהי' החיבור דמעלה ומטה [בשני האופנים, שהמטה יתעלה למעלה ושהמעלה יומשך למטה] הוא כי אז יהיו שניהם (המעלה והמטה) כמו שהם מצד יכולת העצמות, שביכלתו להאיר וביכלתו שלא להאיר. ומכיון שהיכולת להאיר והיכולת שלא להאיר הם ענין אחד, לכן, גם המעלה ומטה, (כשיתגלה בהם שרשם הראשון, כמו שהם ביכולת), יתחברו ויתאחדו כאחד".

וכל הנ"ל הוא גם בנוגע לה"מעלה" ו"מטה" דא"י וחו"ל, אשר ה"מעלה" דא"י יומשך בהמטה דחו"ל - "עתידה להתפשט כו'", וכן ה"מטה" דחו"ל יתעלה בה"מעלה דא"י - ו"יתחברו ויתאחדו כאחד".

(ומובן אשר אי"ז דומה לעליית הבתים, כי בנוגע להבתים הרי הבתים עצמם נעשים לא רק חלק מא"י אלא מחוברים ודבוקים בהביהמ"ק, והיינו שהבתים יוצאים מגדרי "מטה" ונהפכים לחלק מא"י "מעלה". משא"כ חו"ל בכלל ישראל 'מטה' ('משביתן שלא יזוקו' כו'), ומ"מ יומשך בו ה"מעלה" דא"י, ו"יתעלה" לא"י, וק"ל).

הוספות ללקוטי שיחות

ג) בגליון י' (תשכג) כותב הריל"א שי' ע"ד "הררים תליון (בחוט ה)שערה" - ההפרש הגדול בין "אך" ל"אף" - בלשון השער של התניא - במכתב רבינו הנדפס בלקו"ש. וכרגיל בעניני "הררים התליון בשערה" כתב באופן של "מקרא מועט" אף שיש בהן "הלכות רבות", וכדלהלן:

באופן הצנוע שלו מגלה הריל"א טפח ומכסה טפחיים אודות היחס הנפלא של רבינו ללקו"ש, לא רק בנוגע השיחות (אשר "ידוע לכל" הריבוי עמל וזמן שהשקיע רבינו בהם וכמה נח"ר קיבל ומקבל מהפצתם ולימודם) אלא גם להמכתבים שנדפסו בתור הוספות ללקו"ש, אשר מכתב הנ"ל הגי' רבינו "לכה"פ שתי פעמים ותיקן והוסיף בו ריבוי ענינים".

ודבר זה אומר למדני: א) האם היתה הגהה מדוייקת כזו בכל המכתבים, רובם ככולם, או רק במיעוטם? בפשטות היתה ההגהה בעיקר בנוגע למכתבים לאישים פרטיים, מאחר שרק עכשיו מתפרסמים בספר רבים ולדורות כו' ולא להמכתבים כלליים, אבל האם הי' תוס' הגהה גם למכתבים כלליים?

ב) האם היתה הגהה מדוייקת כזאת בנוגע להמכתבים בכל הכרכים (עכ"פ לאלו שהופיעו לפני כ"ז אדר)?

ג) האם להסתכל על מכתבים אלו כמשנה האחרונה וכמהדר"ב? ולדוגמא: כשיש ריבוי מכתבים בנושא אחד עם הוראות שונות שלפעמים אינם כ"כ מתאימות (מאחר שהוראה זו מתאימה יותר לפלוני והוראה זו מתאימה יותר לאלמוני וכו'), האם נאמר שיכולים להסתמך יותר על המכתבים בלקו"ש מאחר שהוגהו ונופצו וכו' כדי להגישם לציבור הרחב (ובאם כן, האם כלל זה נכון גם בנוגע לאגרות קודש, שהם אוסף מכתבים כמו שנכתבו ליחידים) (מובן שמדברים בנוגע למכתבים פרטיים) אף שגם הם נתפרסמו לרבים בספרי אגרות קודש בדפוס ולדורות, אבל לא עברו הגהה כ"כ מדויקת וכו'?

ד) באם מש"כ לעיל נכון, איך להחליט באם יש מכתב מאוחר יותר ליחיד שלא נדפס בלקו"ש: מצ"א הרי"ז יותר "משנה אחרונה", אבל לאיך לא עבר הגהה ולא נמסר בתור הוראה לרבים וכו'?

ה) כשמתסכלים באגרות לפתור שאלות (וכמובן, באם אין צריכים להפנות השאלה לרב, רופא מומחה וכו', כפי הוראות הרבי), לקבל חיזוק וכו', האם הי' נכון יותר להשתמש בהאגרות של לקו"ש מאחר שעברו הגהה מדויקת, שינוים והוספות וכו'?

ואבקש מה"קריינא ד'אגרתא' (ש)איהו ליהוי פרוונקא" לענות (לכה"פ) על שאלות א-ב, ולקוראי הגליון לחוות דעתם בנוגע לשאר השאלות וגם (באם יודעים) בנוגע לשאלות א-ב.



רשימות אדה"ז שבספרי הבעש"ט והמגיד נ"ע

הרב ברוך אבערלאנדער
שליח כ"ק אדמו"ר – בודאפשט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליון תשכ"ב ע' 84-85 מעיר ר"י מונדשיין משיחות קודש תשכ"ב ע' 145 ע"ד רשימות אדמו"ר הזקן שבספר אור תורה להמגיד נ"ע, ומביא גם מאוה"ת פ' פנחס ע' א'קטז ועוד.

וכדאי להעתיק מה שנאמר ב'פתח דבר' ל'אור תורה' מהדורת קה"ת 'משיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א', מעתיק דברי הצ"צ וממשיך: "ועל פי הנ"ל אולי מקום לומר שעוד מאמרים ב'אור תורה' הם מכי"ק כ"ק אדמו"ר הזקן".

ובשיחות קודש תשכ"ד ע' 114 נאמר זה באריכות הביאור וגם בנוגע לכתר שם טוב, והרבי שם גם מוסיף 'הוראה' מזה. וז"ל:

"די ליקוטים פון דעם בעש"ט וואס אין כתר שם טוב, איז ווי עס ווייזט אויס אין דער הקדמה פון כתר שם טוב און אויך אין אנדערע ספרים וואו עס רעדט זיך וועגן דעם כתר שם טוב, זיינען א סך גענומען געווארן פון דעם אלטן רבי'נס רשימות אדער פון דעם וואס ער האט איבערגעזאגט בע"פ. אזוי אויך בנוגע דעם אור התורה, זיינען א סך גענומען געווארן פון דעם אלטן רבי'נס רשימות.

ס'איז דא א מאמר עולת תמיד פון דעם אלטן רבי'ן, דעם צמח צדק'ס א רשימה, און ס'איז פונקט דער זעלבער מאמר ווי אין אור תורה.

וואס דאס איז מתאים מיט דעם וואס מען האט גערעדט כמה פעמים, אז דורך וואס קען מען נעמען דעם בעש"ט מיטן מגיד - דורך דעם אלטן רבי'ן, וכמבואר בארוכה בשיחות ומכתבי כ"ק מו"ח אדמו"ר, וואס ער איז מבאר

דעם ענין מיט כמה משלים ודוגמאות, וכידוע משל הפשתן, ועוד.

ויש לעיין למה כוונת הרבי שכן משמע מה'הקדמה' לכתר שם טוב, בספר כתר שם טוב מהדורת קה"ת אין שום הקדמה לספר. ישנו רק 'שער' בו כותב הרב המלקט על עבודתו בספר, וכן 'הסכמה' לספר. ובאם הכוונה להנ"ל הרי צ"ע איך משמע שנמצאים בו רשימות מאדה"ז, הרי הוא כותב שם שרובו ככולו של הספר הועתק מספרי בעל תולדות יעקב יוסף, וכן 'מן ספרי ליקוטים' . . שנדפסו'. [אבל להעיר שבהסכמה נאמר 'ומשאר ספרים וכתבים', הרי מוזכרים בו גם 'כתבים'].

ואולי הכוונה קצת לנאמר ב'שער דהוצאה הראשונה - חלק שני (תקנ"ה) נוסח א' (צילומו במהדורת קה"ת), בו כותב הרב המלקט שהחלק הזה מיוסד על מה ש'מסרו לידי הגדולים והקדושים אשר המה יושבים כסאות למשפט, בראותם שכל כוונתי לשם שמים' . . 'ז"א שלמרות שבחלק הראשון לא הצליח לקבל 'רשימות' מדברי הבעש"ט והעתיק רק מספרים המודפסים, הרי בחלק השני מתפרסמים בו גם רשימות כת"י של רבנים 'גדולים וקדושים' שחיו אז, אבל לכאורה עדין לא ברור שהכוונה דוקא לאדה"ז.

וכמו כן יש לעיין ולחפש לאיזה ספרים הכוונה ב'אויך אין אנדערע ספרים וואו עס רעדט זיך וועגן דעם כתר שם טוב'.

ויש להעיר גם ע"ד רשימות אדה"ז בס' שבחי הבעש"ט: התוועדויות תשמ"ט ח"א ע' 106 ס"ט "וי"א שחלק מהם נכתבו ע"י רבינו הזקן". אג"ק חט"ו ע' תלא "אף שאינו ברור בעיני נכונות כל הפרטים שבשבחי הבעש"ט, אף שכפי כתבו, רובו מיוסד על דברי וסיפורי רבינו הזקן, אבל יסוד ישנו לזה ובפרט . . ". ושם באג"ק ח"ב ע' רלד. התוועדויות

תשד"מ ח"א ע' 150. 'ספר שמובא בדרושי חסידות, וי"א שמחבר הספר קיבל ריבוי ידיעות מאדמו"ר הזקן' - התוועדויות תשמ"ב ח"ד ע' 2200. ולהעיר משם ח"ב ע' 1114 : 'אין הכרח לומר שכל הפרטים . . הם בתכלית הדיוק . . וכדמוכח גם מזה שלא רגילים כ"כ להביא את הספר . . בתור מקור לענינים המבוארים בדרושי חסידות (אבל ראה תו"ח סוף בראשית)'. וראה לקו"ש ח"ב ע' 515 הערה 6: ודלא כמסופר בשבחי הבעש"ט". בארוכה ע"ד שבחי הבעש"ט ראה מהדורת מונדשיין במבוא, וצ"ע לתווך עם הנ"ל.

