

גאולה ומשיח

חכם ונביא

הר' שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קאנזאס

בקשר לזה שכבר עברו יותר מחמש שנים ועדיין כו', ובהמשך להשיחה הידועה דש"פ שופטים ה'תנש"א אודות הגאולה בתור נבואה כו', וכבר שקו"ט בזה רבים, מה בין כו'.

הנני בזה להעתיק מאמר קצר מאדה"ז (נדפס - בלי פיסוקים - ב"מאמרי אדמו"ר הזקן - הקצרים" עמ' שנ"ה-ו) (ובמגדל עז עמ' תקח-ט בהוספת הערות, עיי"ש)).

ענין חכם עדיף מנביא. פי' החכם האמיתי בחכמת האמת יכול להשיג בחכמה עילאה בעולמות עליונים עד שישג בחכמה עילאה העתידות. אבל בהשתלשלות העולמות יכול להיות שיתהפך הדבר כי הוא רואה הענין בחכמה עילאה ואמת הוא שכן הדברים שם אבל הענין ישנו גם בכל העולמות שלמטה עד שהשתלשל הדבר לזה העולם השפל ויכול להיות שלא יקויים דברי החכם מפני כמה מניעות שיתהוו בזה העולם ואעפ"כ אמת הי' במקום שראה הוא וכו' וד"ל.

משא"כ בחי' נביא ניב שפתיים הוא בחי' דיבור והוא אמר ויהי כי רוח פיו כל צבאם כו'. ולכן אם בא הענין בהשתלשלות עד שהגיעו לבחי' דיבור בנביא בוודאי יקויים כי כבר נעשה וד"ל.

ויובן בזה ענין מש"כ בזוהר שהי' ראוי להיות הקץ בשנת ת"ח ובוודאי ראה האמת. אבל הענין הוא כנ"ל שהוא ראה בחי' משיח בחכמה עילאה (כי בחי' משיח ישנו בכל עולם) ועד שיהי' בחי' משיח בכאן נשתנה מפני כמה מניעות שנתהוו.

אבל אם הי' הדבר בא לפיו של נביא בוודאי יקויים בלי שום שינוי כי בחי' אלקות שמתגלה למטה לבחי' דיבור שהוא זה

העולם הוא חיות זה העולם וקיומו וברוח פיו כל צבאם כו'.
ע"כ כל דברי ה' ביד הנביאים לא נפל דבר ארצה אפי' קש"י.
אבל מה שהשיגו החכמים הי' בהם שינוי אף כי הם במעלה
יותר נכבדים שמשיגים שורש הדבר למעלה אעפ"כ לא
לחכמים לחם וד"ל. עכלה"ק.



יום שכולו שבת ומנוחה [גליון]

הת' מ"מ גרייזמאן
תלמיד בישיבה

בגליון ח [תשכא] הביא הת' מ"מ ר. מלקו"ש ח"ז בחוקותי
(א) ששם מבאר כ"ק אדמו"ר שלדעת ר"י, לעת"ל יהיו ב'
תקופות. בתקופה הא' יקויים הייעוד "וגר זאב עם כבש וגו'",
ובתקופה הב' יעביר חיות רעות מן העולם. ובשוה"ג שם מקשר
דעה זו להגירסא יום שכולו שבת ומנוחה.

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

ואולי אפשר לבאר זה ע"פ המבואר בשיחת ש"פ משפטים,
פ' שקלים, ה'תשכ"ג [י"ל לאחרונה מחדש], ושם בסיום
ההנחה (עמ' 27) מבאר כ"ק אדמו"ר שמצינו לגבי עוה"ב
"תלמידי חכמים [צדיקים] אין להם מנוחה. . בעוה"ב, שנאמר
ילכו מחיל אל חיל". אמנם בעוה"ב גופא יש דרגא יותר נעלית,
מעמד ומצב של מנוחה שלמע' מהענין ד"ילכו מחיל אל חיל".

כלומר: נוסף לכך שעוה"ב בכללותו הוא מעמד ומצב של
"מנוחה" לגבי עוה"ז, הרי, בעוה"ב גופא ישנו מעמד ומצב
שלמע' מענינים של עליות, שזהו אמיתית ושלמות ענין
המנוחה.

ומביא כ"ק אדמו"ר דוגמא לזה משבת, שאף שבכללותו
הו"ע של מנוחה ותענוג לגבי ששת ימי החול, הרי, ביום השבת
גופא יש מעלה יתירה בסעודה שלישית, רעוא דרעוין, שעז"נ

"היום לא גו'" מעין ודוגמת עוה"ב שאין בו אכילה ושתי', להיותו מבחי' תענוג עצמי הבלתי מורגש, שלימות התענוג. ע"כ מהשיחה.

ועפ"ז אולי אפשר לומר בנדו"ד שתקופה הא' נקראת שבת, והיינו לגבי ימי הגלות, כי אז לא יזיקו החיות הרעות, אבל יש עכ"פ מציאות דחיות רעות. ותקופה הב' היא מנוחה, שלימות התענוג, ואז לא תהי' אפי' מציאות של חיות רעות. [וכנ"ל ד'מנוחה' דשבת (רעוא דרעוין) אין בו אכילה ושתי', משא"כ 'שבת' דשבת שאז ישנו, אבל באופן יותר נעלה מימי החול].

ולא באתי אלא להעיר, ובדרך אפשר.



רשימות

בין האולם למזבח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

ברשימת מנורה (חוברת י"ד) בשוה"ג שואל הרבי דעפ"י המבואר בפנים שקדושת העזרה שייכת לדרגת הקדושה דישראל, הי' צ"ל איסור הכניסה דישראל בביהמ"ק רק מההיכל ואילך, ולפועל הדין הוא דגם בין האולם למזבח אסורין ישראל ליכנס וכ"ש שאסורין ליכנס באולם (כלים פ"א מ"ח), ואין לומר דזה אינו משום מעלת המקום, אלא משום דאין להם שם שום צורך ליכנס לשם דבכל עזרת כהנים אינם נכנסים אלא בשעת צרכיהם, (והוא ע"ד דמבואר לגבי עליית בית קדשי הקדשים שאין זה משום מעלה אלא שלא היו צריכים ליכנס) דהרי גם אינו נכנס בין האולם למזבח להקיף את המזבח בערבה (רש"י ותוס' יומא מג,ב) אף שצריך לכך, ועכצ"ל דזהו מפני מעלת קדושה היתירה, ויש לדחות דישראל אינו צריך לכך שאין הלמ"מ דערבה אלא ככהנים (עי' תוס')

סוכה מד, א, ד"ה אמר לי'), ומתרחץ דמעלות אלו אינם אלא מדרבנן ומן התורה יכולים ליכנוס בכל העזרה אפילו בהאולם עיי"ש.

ויש להעיר ממ"ש הרמב"ם (הל' לולב פ"ז הכ"ב) וז"ל: כיצד היו עושין מביאין אותה מערב שבת למקדש ומניחין אותה בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו העלין. ולמחר זוקפין אותה על גבי המזבח, ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה כדרך שעושין בכל יום וכו' עכ"ל, ודייק במנ"ח (מצוה שכ"ד) ממ"ש "ובאים העם ולוקחין" דאף ישראלים היו חייבין בנטילה זו ולא כדעת רש"י (סוכה שם) שהמצוה הוא בכהנים בלבד עיי"ש, וי"ל דממ"ש הרמב"ם בהמשך לזה בהל' כ"ג: "בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן כו'" משמע דקאי גם על "העם" דהיינו כל ישראל.

ומצינו בהדיא שיטה זו בראשונים, דבשו"ת הר"י מיגאש (סי' מ"ג, הובא באוצר הגאונים סוכה סי' ק"נ) כתב וז"ל: וששאלת הא דתנן בסוכה (מה, א) בכל יום היו מקיפין את המזבח פ"א ואותו היום שבע פעמים, וקשה לך, האיך מקיפין אותו והא בין אולם למזבח מקום הכהנים הוא ואין רשות לישראל ליכנס לשם. תשובה, האי מקיפין דקתני במתניתין לאו הקפה בהלוך הוא כמו שאנו עושין היום אלא הקפה בעמידה היא כי ההיא דגרסינן ביומא בפרק בראשונה (כה, א) מקיפין היו הכהנים ועומדין כו', הכהנים היו עומדים סביב למזבח בינו לבין האולם וישראל עומדים מצדו למזבח שבצפונו עד צדו האחר שבדרומו וכו' ואותו היום שהוא יום הערבה היו מקיפין אותו ז' פעמים שהיו עומדין סביבותיו ואח"כ הולכים להם וחוזרין ומקיפין ועומדים סביבותיו פעם שני' כו' וכן שביעית על הסדר הזה עכ"ל, (דסב"ל שישראלים לא היו מקיפין בין האולם להמזבח).

אבל הרי"צ גיאות (הובא באוצר הגאונים שם) חולק ע"ז וז"ל: לא מצינו הקפה לשון עמידה, ועוד אותו היום היו מקיפין את המזבח ז' פעמים, אי עמידה היא האיך היו עושים, בשלמא בכל יום היו עומדים סביבו וחוזרין ונפטרין אלא אותו היום ז' פעמים היאך היו עושין כן, עומדין והולכין להם

וחוזרים ועומדים אי אפשר לומר כן, וסיוע שהוא הקפה ודאית ולא עמידה דגרסינן בירושלמי זכר ליריחו, אלמא הקפה דמזבח ז' פעמים כהקפה דיריחו ז' פעמים, ודאמר גאון כי אין לישראל ליכנס בין האולם למזבח, ודאי אין להם ליכנס לעבודה ולא בשעת מצוה, אבל בעונת מצוה הותרו ליכנס ונכנסין כו' עכ"ל עיי"ש עוד.

ועי' גם בס' אור זרוע (הל' סוכה ולולב סי' שט"ו) שמקשה דאי נימא דרק כהנים בלבד היו מקיפין את המזבח מ"ט עכשיו מ"ט מקיפין ישראל, ומסיק דבאמת גם ישראל היו מקיפין את המזבח ומביא שכן איתא בירושלמי, ומקשה דמתלמודא דידן משמע שלא היו מקיפין אלא כהנים וכתב וז"ל: ונראה בעיני דלא פליגי ירושלמי וגמ' דידן אלא תרווייהו סב"ל שהי' הקפה בישראל והיו ישראל נכנסין בין האולם למזבח ומקיפין, והיא הראי' מרשב"ל דכהן בעל מום זר לענין זה שאסור ליכנס כל השנה בין האולם למזבח ועתה מותר בעבור מצות הקפה, והא דנקט כהנים בעלי מומין מפני שהן שנויים במסכת כלים שהם אסורין ליכנס כל השנה כולה, ולא דוקא נקט כהן בעל מום כו' עכ"ל. (וראה גליוני הש"ס סוכה שם שהביא שכן איתא בתניא רבתי סי' פ"ו ובמהרי"ל הל' סוכה וברוקח סי' רכ"א והביאו הירושלמי שכל ישראל קטנים וגדולים היו מקיפין עיי"ש).

וברבינו מנוח ברמב"ם שם דייק ג"כ דמשמע דסב"ל דכל העם נכנסין לעזרה בשביל הנטילה ממזבח, ורצה לומר כמ"ש הר"י גיאות כנ"ל דמשום חובת מצוה מותר, אבל הקשה ע"ז דבשלמא סמיכה ותנופה הוו מן התורה בבעלים וצריכות להעשות במקום שחיטה דהיינו עזרת כהנים משום הכי התירו ליכנס שם, אבל נטילת ערבה הא אפשר לקיומי ע"י כהנים, ולכן מפרש בכוונת הרמב"ם דבאים העם היינו עד מקום מחיצתם והכהנים היו מביאין אותם להם ונוטלין אותם, והוא עצמו כתב דמשום הקפת המזבח מותרין ליכנס לשם עיי"ש.

ועי' גם בס' רשימות שיעורים להגר"ד ס"ז ל סוכה שם שהאריך בכ"ז, ומדייק ג"כ דלשיטת הרמב"ם גם זרים באים לעזרה בשביל ערבה, ומבאר דאף דלהרמב"ם האיסור דבין

האולם למזבח הוא מדאורייתא מ"מ יסודה הוא בשביל ביאה ריקנית ובשביל מצות ערבה מותר, והא דנקט ריש לקיש כהנים בעלי מומין משום שרק עליהם יש איסור דאורייתא בין האולם למזבח ולא בזרים וכדאיתא ברמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ו הל' א', ולכן נקט ר"ל דאפילו בעלי מומין מותרין עיי"ש. אלא דדבריו בזה אינו כמ"ש המל"מ הל' ביאת מקדש פ"ט הט"ו דזר אסור בק"ו מבעלי מומין, (ועי' בחי' הריטב"א סוכה שם (מד, ד"ה אמר ר"ל) שכתב עוד יותר דאפילו למ"ד דכהנים בעלי מומין אינם אסורים מה"ת, מ"מ בזר מודה שהוא מה"ת עיי"ש, וכתב בההערות שם שהוא שיטה חדשה כי שאר הראשונים סב"ל דאם כהנים בעלי מומין הוה דאורייתא גם זרים הוה דאורייתא, ואם כהנים אסורים מדרבנן גם זרים הוה מדרבנן עיי"ש) ולכאורה הרי אפ"ל בזה כמ"ש באור זרוע דכיון דמתניתין דכלים נקט כהנים בעלי מומין לכן נקט כן גם ר"ל.

מיהו לפי כל הנ"ל יוצא שבאמת יש דסב"ל בשיטת הרמב"ם כפי מה שר"ל בהרשימה שהאיסור הוא משום שאין לישראלים שם שום צורך, וכשיש צורך כמו למצות ערבה באמת מותרים.

אין מעבירין על המצוות

(ב) בחוברת ה' שקו"ט הרבי בשיטת הרמב"ם בהא דכתב בהל' מעשה"ק פ"ה הי"א דשירי הדם שופכן על יסוד מערבי של מזבח החיצון שהוא פוגע בו תחילה בצאתו מן ההיכל, דלכאורה משמע מזה דסב"ל להרמב"ם הטעם משום דאין מעבירין על המצוות, אבל אח"כ כתב דבאמת הרמב"ם יליף זה מקרא ד"אשר פתח אוהל מועד" כמ"ש בפיהמ"ש זבחים פ"ה מ"א, ומה שכתב "שהוא פוגע בו תחילה" הרי זה בכדי לבאר ההלכה שלפני זה ללמוד מזה בחטאות הנעשות בחוץ ששופך על יסוד הדרומי וכדאיתא בזבחים נג,א עיי"ש, ומביא אח"כ גם פירוש הלח"מ שכתב בדעת הרמב"ם שהטעם הוא משום דאין מעבירין על המצוות אלא דזה גופא ילפינן מקרא, ומסיק דצע"ק לפי הלח"מ דסברא דאין מעבירין על המצוות למאי אהני כיון דלא ילפינן משם על כל מקום עיי"ש.

ויש להעיר בכ"ז עפ"י מה שפי' הגריד"ס ז"ל (בקובץ מסורה חוברת ה') דברי התוס' בזבחים נא,א, (המובא בהרשימה שם ובחוברת ד') שכתבו דלא שייך אין מעבירין אלא כו' כגון מצות קרנות שאינו יודע מהיכן יתחיל אבל לקבוע מקום אשפיכת שיריים לא קבעינן מהאי טעמא אי לאו דגלי קרא בהדיא.

דביאור דבריהם הוא דכשמונחים לפניו ב' חפצים נפרדים של מצוה כגון שני אתרוגים והאחד סמוך לו באותו החדר והשני רחוק ממנו בחדר השני, אז שפיר אפ"ל דאין מעבירין על החפצא של מצוה הסמוך לפניו להשתמש בחפצא של מצוה שרחוק ממנו, וכן באדר ראשון ואדר השני (כמבואר במגילה ו,ב, ועי' תוס' שם) דבאמת שני החדשים דין אדר להם (עפ"י הלכה), וממילא גם י"ד אדר ראשון וגם י"ד אדר שני דין פורים להם, וכשפגע תחילה בי"ד לאדר ראשון, הרי בידו האפשרות לקיים את כל המצוות של פורים ביום הזה, ואין לו להמתין עוד חודש עד שיקיים את המצוות ביום האחר בי"ד אדר שני שרחוק יותר ממנו, וכן בזריקת דם הקרבנות ע"ג קרנות המזבח, שכל קרן חלוק הוא בפ"ע, והראי' דבקרבן חטאת זורקים על כל ד' הקרנות, ועוד יש שם קרבנות שזורקים את דמם על ב' הקרנות, הרי שחלוקים ונפרדים המה כל הקרנות זה מזה, וכל אחד דינה כחפצא של מצוה בפני עצמה, ואשר ע"כ שפיר שייך שם הכלל דאין מעבירין כנ"ל.

אבל בנוגע לשפיכת שיריים להיסוד לכאורה הי' נראה לדמותו לאחד שמונח לפניו לולב אחד, וקצהו האחד סמוך לו וקצהו השני רחוק ממנו, דאטו נימא בכה"ג דמחוייב האדם ליטול את הלולב לצאת בו יד"ח דוקא במה שיאחז בקצהו הסמוך לו, הלא אין כאן אלא חדא חפצא של מצוה, ומה לי אם מקיים מצוותו במה שאוחזו בקצהו הקרוב אליו או הרחוק אליו, ביכוב"כ הרי מקיים את המצוה באותו הלולב, וה"נ לגבי יסוד, דלולי הך גזה"כ דאשר פתח אוה"מ, הו"ל למימר דכל היסוד דינו כחדא חפצא של מצוה, ובמה שישפוך את שירי הדם באיזה צד שיהי' על היסוד קיים המצוה בכל החפצא של היסוד, ומה לי שופך בצד הדרומי או המערבי, וזה קמ"ל הך קרא דכמו שכל ד' הקרנות הם חפצים נפרדים של מצוה, ה"נ

ביסוד, שיסוד מערבי לחוד ויסוד דרומי לחוד, וכיון דדיינינן להו כשני חפצים נפרדים של מצוה שוב שייך בזה הכלל דאין מעבירין על המצוות עיי"ש.

ולכאורה פירוש זה יש להעמיס גם בדברי הרמב"ם, דלכן קאמר ההיא דפוגע בו תחילה, וגם א"ש שמביא הקרא, וגם א"ש הא דבעינן ללמוד חטאות הנעשות בחוץ מהנעשות בפנים כיון שזהו לימוד מיוחד בהיסוד, דכשם שגילתה התורה ששייך הדין דאין מעבירין ביסוד לגבי חטאות הפנימיות כן הוא בחטאות החיצוניות.



לקוטי שיחות

כלאים בבגדי כהונה

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ו פ' תצוה ב' מביא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין כלאים בבגדי כהונה, דהרמב"ם בסוף הל' כלאים פסק, "כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה כציצית". וכן פסק בהל' כלי המקדש פ"ח הי"א.

והראב"ד חולק וסובר דבמקדש אפילו שלא בשעת עבודה מותר.

ודנו בזה הרבה מפרשים בביאור סברת מחלוקתם. ראה בשאגת ארי' סי' כ"ט, עטרת חכמים (בעל ברוך טעם) יו"ד סי' כ"ג, בית הלוי סי' א'-ג' עמק יהושע סי' א', יד המלך על הרמב"ם ועוד.

אמנם בשער המילואים להצ"צ ח"ד סי' א' ובשיחה הנ"ל מבואר אופן אחר בביאור מחלוקתם ומתורץ עפ"י הקושיות שדנו בספרים הנ"ל.

דהנה המפרשים הנ"ל ביארו סברת מחלוקתם דהרמב"ם והראב"ד דהרמב"ם סובר דכלאים בבגדי כהונה מותר מפני הכלל דעשה דוחה ל"ת ולכן מותר רק בשעת עבודה שמקיים מצות עשה. אבל שלא בשעת עבודה אסור, והראב"ד סבר דכלאים בבגדי כהונה הותרה מצד עצמו ולא מחמת העבודה אלא שהתורה התירה לעשות בגדי כהונה מכלאים ולכן מותר במקדש אפילו שלא בשעת העבודה.

והטעם שמפרשים בדעת הרמב"ם דהיא מצד עשה דוחה ל"ת, י"ל,

(א) דעפ"י מובן מדוע מותר רק בשעת העבודה דנדהה מפני העשה דאם זה הותרה א"כ צריך להיות מותר אפילו שלא בשעת עבודה כמו שסובר הראב"ד.

(ב) דהרמב"ם כתב שהיא מצות עשה כציצית. ובפשטות בציצית ג"כ הטעם דמותרת בכלאים היא מצד עשה דוחה ל"ת ראה יבמות ה. וכמו"כ כלאים בבגדי כהונה (ראה בצ"צ שם).

(ג) דעפ"י מובנת סברת מחלוקתם. מדוע הרמב"ם סובר דוקא בשעת העבודה והראב"ד סובר אפילו שלא בשעת העבודה דאם הרמב"ם סובר דהותרה א"כ מהי סברת מחלוקתם.

ועפ"י הקשו כמה קושיות בשיטת הרמב"ם:

(א) הכלל דעשה דוחה ל"ת היא רק כשהיא בעידנא (ראה שבת מט). וכאן הרי בשעה שלובש הבגדי כהונה עדיין אינו מקיים העשה דעבודה ומדוע נדחה?

(ב) באפשר לקיים שניהם לא אמרינן עשה דוחה ל"ת (ראה שבת קלג).

וכאן הרי אפשר למעט באיסור כלאים ע"י שיעבוד כהן הדיוט שיש לו כלאים רק בהאבנט. משא"כ כהן גדול יש לו

כלאים גם בחושן ואפוד. ובגמ' מבואר דהכ"ג עובד כל יום שירצה.

(ג) דבגמ' יומא מבואר דמפיסין בבגדי כהונה וכן פסק הרמב"ם פ"ד מהל' תמידין ה"ב ומשמע דהיו לבושים הבגדי כהונה כל היום אפילו שהעבודה הי' לאחר זמן.

ועוד כמה קושיות בדעת הרמב"ם, ראה בשאג"א שם.

ובמפרשים תירצו דהמצוה היא הלבשה לצורך העבודה לא רק העבודה, והוי בעידנא (ראה הערה 12 שם). אבל מהא דמפיסין בבגדי כהונה שהכהנים שזכו בפיס היו לבושים בבגדי כהונה עד העבודה אף שהי' משך זמן משעה שזכו בפייס עד שעת העבודה כמבואר בגמ' וראה בצ"צ שם.

א"א לתרץ עפ"י מה שכתבו המפרשים שהמצוה היא הלבשה לצורך העבודה, דבפשטות בשעה שהולך לעשות העבודה אז צריך ללבוש וחשיב מצוה אבל אם יהי' משך זמן באמצע, איזה מצוה יש בזה שהוא לבוש, הרי לצורך העבודה יכול לפשוט הבגדים וללבוש קרוב ובסמיכות לעבודה.

וגם לפי' הצפנת פענח (ראה רמב"ם כלאים) דבעצם הלבשה יש מצוה בפ"ע אף שלא לצורך העבודה אבל זה רק בכ"ג כמבואר בדבריו אבל לא בכהן הדיוט.

והצ"צ מיישב כל הקושיות הנ"ל, שמבאר בשיטת הרמב"ם דאי"ז מדין דחי' דעשה דוחה ל"ת רק דהותרו כלאים והתנאי היא דהותרו לצורך העבודה.

ועפ"י"ז מבאר דאה"נ דמצד דחי' אז יש תנאים מסויימים "בעידנא", "אפשר לקיים שניהם" אבל אם זה בגדר הותרו, אפילו אם זה לא בעידנא כל שהוא לצורך העבודה התיירו וגם אם יהי' משך זמן אח"כ וגם אם אפשר לקיים שניהם מותר לו ללבוש הבגדים דהרי הותרה כלאים בבגדי כהונה אבל אחר שגמר העבודה אסור כלאים אפילו במקדש דהתיירו רק לצורך העבודה.

ומדוייק לשון הרמב"ם ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה ולא הזכיר דין דחי'.

וכתב דהשאג"א דייק מסתמא מלשון הרמב"ם שמדמה לציצית, ובציצית הוי בפשטות מדין עשה דוחה ל"ת.

וע"ז כתב הצ"צ דהפמ"ג בפתיחה להל' ציצית, כתב בשיטת הרמב"ם דשעטנז הותר בציצית ולא מצד עשה דוחה ל"ת, ראה ברמב"ם הל' ציצית פ"ג ה"ו "שהשעטנז מותר לענין ציצית", וכן הוא בתוס' מנחות דף מ'. ואעפ"כ סובר הרמב"ם בציצית דהותרה רק ביום בזמן המצוה ולא בלילה, כמו"כ בגדי כהונה הותרו לצורך העבודה דוקא.

ויש לומר דסברת הצ"צ ברמב"ם דהותרו כלאים היא בפשטות.

דראה בפמ"ג שם שמבאר דציצית בכלאים יש ב' לימודים בגמ': (א) יבמות ה. מסמוכין לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך ומזה יליף הדין דעשה דוחה ל"ת דהתורה כתב הלאו והעשה בסמוכין לומר דעשה דוחה ל"ת.

(ב) יבמות ד. תנא דבי ר"י דכיון שאמרה התורה שצריך להטיל תכלת שהיא צמר בבגד פשתן מזה מוכח שהתירה התורה כלאים, ואי"ז דין דעשה דוחה ל"ת אלא שהתורה התירה הכלאים שהרי ציוותה לעשות ציצית בכלאים. וכן כתב התוס' מנחות דף מ' ד"ה כיון, דמזה ילפינן דכלאים הותרו בציצית ואפילו שלא בזמן מצוה מותר לדעת התוס'. והפמ"ג כתב דהרמב"ם סבר כלימוד דתנא דבי ר"י ולכך סבר דהותרו, ואעפ"כ סבר הרמב"ם דהותרו רק לצורך המצוה.

והטעם, דמסתמא התירה התורה איסור כלאים לצורך מצוה, ולא סתם לבישה.

ולפי"ז כמו"כ בבגדי כהונה מזה שהתורה התירה לעשות בגדי כהונה מצמר ופשתן, יש ללמוד דהתורה התירה לכתחילה כלאים.

ואי"ז רק מדין עשה דוחה ל"ת אלא דהתורה כתבה באופן שלכתחלה מותר לעשות בגדים. כמו בציצית לפי הלימוד דתנא דבי ר"י ודוקא מסמוכין יליף הדין דעשה דוחה ל"ת דהתורה הזכירה הלאו (וראה בשו"ת חידושי הרי"ם סי' י"ד), והטעם שהמפרשים למדו ברמב"ם דזה מדין עשה דוחה ל"ת היא

משום דהתיר רק לצורך העבודה. וגם דעפ"ז ביארו סברת מחלוקתם דהרמב"ם והראב"ד, אבל לכאורה עצם הלימוד בתורה משמע דהותרו והרמב"ם סבר דהותרו רק לצורך העבודה וכמו שכתב הרא"ש בהל' ציצית.

ועפ"ז צריך ביאור מהי יסוד מחלוקתם דהרמב"ם והראב"ד, דהרי גם הרמב"ם סובר דהותרו כלאים בבגדי כהונה ואעפ"כ הותר רק לצורך העבודה ולמה סובר הראב"ד דבמקדש מותר אפילו שלא לצורך העבודה. ומבאר בלקו"ש שם דהראב"ד סבר דא"ז מדין הותרו כלאים שיש איסור כלאים שהותרו אלא שמלכתחלה אין איסור כלאים בבגדי כהונה שהתורה צותה לעשות הבגדי כהונה מצמר ופשתן שאין בהם כלל איסור כלאים.

וכמו שמבאר בלקו"ש שם עפ"י פנימיות הענינים בגדר איסור כלאים דהראב"ד סבר דמצד קדושת המקדש בטל ממנו הגדר כלאים.

אבל הרמב"ם סבר דמצד גדר כלאים רק התירו האיסור, ולכן מותר רק לצורך העבודה וכמו שמבאר הצ"צ.

ונמצא דרוב דהמפרשים שדנו לבאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד סברו דיסוד מחלוקתם היא אם נדחה האיסור או הותרו האיסור, אבל עפ"י המבואר בצ"צ ובלקו"ש נמצא דיסוד מחלוקתם היא אם הותר האיסור או שמלכתחלה אין איסור כלאים במקדש.



טעם שנתחייבו שונאיהן של ישראל כלי' בימי הפורים

הרב בן ציון חיים אסטער
ר"מ בישיבת אור אלחנן ל.א. קא.

בלקו"ש חלק ל"א, שיחה לפורים - א', מבאר הרבי דזה שנתחייבו שונאיהם של ישראל כלי' מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, הי' מפני שהסירו מעליהם ההשגחה של "גדול

הרועה" ועשו ה'שבעים זאבים' למציאות, וא"כ ממילא נשאר
בלי השגחה וכו' עיי"ש.

ויש להעיר ממש"כ הכלי חמדה (בשם בנו) בפ' וארא
דמקשה סתירה בין המדרש ובין הגמ', דבשיר השירים רבה
עה"פ "זאת קומתך דמתה לתמר" איתא, למה באו ישראל
בספק סכנה בימי המן . . רבנן אמרו על שעבדו ישראל
לעכו"ם, ור"ש אומר על שאכלו ישראל מתבשילי עכו"ם וכו'
ובגמ' מגילה דף י"ב איתא בהדיא דר"ש ס"ל שנתחייבו כלי'
על שהשתחוו לצלם, ובמדרש הנ"ל על הקושיא "א"כ יתחייבו
רק תושבי שושן" ענה ר"ש כי כל ישראל ערבין (והיו צריכים
להוכיחם כו').

ומתרץ דהגמ' כתבה הלשון "למה נתחייבו" ובמדרש
הלשון הוא "למה נכנסו ישראל בספק סכנה בימי המן".

ומבאר דיש ב' סוגי עונשים, יש עונש שמתחייב בדיני
שמים, ויש שאינו מתחייב בעונש, רק מכיון שאינו מתנהג
בדרך התורה והמצוה הוא מסיר מעליו השגחתו ית', ונופל
תחת פגעי הזמן ומקרי הזמן.

וממילא מובן שהמדרש ס"ל דבעצם לא נתחייבו כלי' בימי
המן כלל, רק שהי' הסתר פנים (וכדרשת רז"ל אסתר מה"ת
מנין וכו') וממילא היו תחת מקרי הזמן ופגעיו ולכן נכנסו
בספק סכנה,

והטעם ע"ז הי' כי אכלו מהסעודה של אותו רשע כי אף
שאינם מתחייבים ע"ז עונש מיתה מ"מ ע"י שלא הלכו בדרך
התומ"צ ממילא הסירו השגחתו מעליהם ובאו לכלל ספק
סכנה. ולכן ר"ש ענה על הקושיא א"כ בשושן יהרגו, דגם שאר
היהודים סרו מדרך התומ"צ וגם הסירו מעליהם השגחתו ית'.

אבל הגמ' איירי, דשאלו תלמידיו את רשב"י, "למה
נתחייבו שונאיהן של ישראל כלי' וכו'" היינו, שסברו
שנתחייבו באמת בעונש זה בדיני שמים, וע"ז ענו שנהנו
מסעודתו של אותו רשע, ודייקו לומר נהנו כי מחמת אכילה
עצמה לא יתחייבו כלי' כנ"ל, רק מכיון שכל סיבת הסעודה הי'
להעבירם על דתם, והם נהנו מזה, א"כ הוה בכלל מחשבת

עכ"ם וחייב. וע"ז הקשה רשב"י א"כ יתחייבו רק שושן, ועתה לא יועיל התירוץ של אי הוכחה, דבשביל זה לא יתחייבו שאר ישראל כלי', אלא התי' הוא משום שהשתחוו לצלם,

ונמצא דדברי המדרש והגמ' אחת הן.



כוונת קנין

הת' יעקב שלמה בלכמן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"א ע' 146 הערה 47: "ואף שכתב הנמוק"י בב"ב (מח, א) והרשב"א בחידושיו בגיטין (כ, א - ולכאו' טה"ד הוא וצ"ל: כ, ב - י. ש. ב.) והריטב"א ביבמות (נד, ב) ובב"ב (שם) שהיכא דדעת אחרת מקנה, קונים גם בלא כוונה הרי חילק הקצוה"ח (סי' ערה סכ"ה) "דהיינו דוקא בלא כוונה אבל אם כיוון שלא לקנות ודאי אינו קונה בע"כ".

וצ"ע אם סברא זו של הקצוה"ח היא דוקא היכא שלא כיוון לקנות כלל. משא"כ אם כיוון לקנות בקנין אחר, הנה אף שבפירוש כיוון שלא לקנות בקנין זה קנה בע"כ, כנ"ל הערה 45. ואכ"מ". עכ"ל.

והנה, כבר העירו ושקו"ט בהערה זו, דהנה ז"ל של הקצוה"ח שם (סי' ערה סכ"ה): "ואין להקשות מדברי הרשב"א הובא בב"י סי' קצח בהא דמסירה קונה ברה"ר ומשיכה דוקא בסימטא וז"ל ואע"ג דמסירה בכלל משיכה משום דכיון שמשך גלי דעת' דמשיכה ניחא לי' דליקני במסירה לא ניחא לי' דליקני ע"ש. (והא בדעת אחרת מקנה לא בעי כונה להוי). משום דהיינו דוקא בלא כונה אבל אם כיוון שלא לקנות ודאי אינו קונה בע"כ, וכיון דגלי דעת' דבמסירה לא ניחא לי' דליקני אלא במשיכה אינו קונה בע"כ במסירה - הרי מפורש בדברי הקצוה"ח שאם כיוון לקנות בקנין א' ולא כיוון לקנין הב' אינו קונה בע"כ בקנין הב'!

ומה היא כוונת כ"ק אדמו"ר ש'צ"ע' אם סברא זו של הקצוה"ח היא גם במקרה כזה?

אך הביאור בזה - פשוט: ראה מל"מ הל' זכ"י ומתנה פ"ב ה"ט (הובא בהערה 45 בשיחה - ואולי גם לזה הכוונה בציון 'כנ"ל הערה 45') שהמגבי' לבנים של נכסי הגר ובנאם בקרקע, ולא העמיד דלתות - לא קנה, כי אי"ז 'בנין' עד שיעמיד הדלתות ואע"פ שלפנ"ז הגבי' הלבנים, ולכאו' צריך לקנות בקנין הגבהה (אע"פ שנתכוון לקנין אחר) - הרי בשעת ההגבהה לא היתה לו כלל כוונה לקנות.

כלומר: אי"ז נכנס לגדר של "כיון לקנות בקנין אחר" כי כאן בשעת ההגבהה לא נתכוון כלל ורק אח"כ נתכוון.

וא"כ, בנדו"ד דהקצה"ח, שכיון לקנות במשיכה ובכלל משיכה אסורה, ובכ"ז לא קנה משום שלא התכוון למסירה, אין הפשט שליח קנה כי "התכוון לקנות בקנין אחר", אלא הפשט שלא קנה משום שבשעת ההגבהה הקודמת בזמן לשעת המשיכה לא התכוון כלום ורק אח"כ התכוון.

אבל עדיין צ"ע. וזוהי כוונתו בשיחה שם מה יהי' הדין בעת שבשעת הקנין כן התכוון אך לא לאותו קנין, אלא לקנין אחר, האם אז יקנה או לא, וק"ל.



נגלה

תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים

הרב יהודא לייב שפירא
ר"י גדולה - מיאמי רבתי

בגמ' ב"מ (י, א) איתא: "התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה". וברש"י (ד"ה לך) כ' וז"ל: כדאמר בכתובות (פד, ב) דלאו כל כמיני' להיות קופץ מאליו וחב לאלו מאחר שלא עשאו אותן הנושה שליח לתפוס. עכ"ל. ובתוס' (ד"ה תופס) כתבו וז"ל: מה שפרש"י משום שלא עשאו שליח אין נראה דכפ' הכותב (שם) משמע גבי עובדא דיימר בר חשו תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קני אפילו עשאו שליח עכ"ל. ובגיטין (יא, ב) בתוס' (ד"ה התופס) הוסיפו להקשות וז"ל: דאין חילוק דאפילו לא עשאו שליח, שלוחו הוא, דזכי' מטעם שליחות כדמוכח בפ"ק דב"מ (י, ב) ובפ' אין בין המודר (נדרים לו, ב) עכ"ל.

והנה כבר דשו רבים לתרץ שיטת רש"י שלא יסתור מהסוגיא דכתובות גבי יימר בר חשו. אמנם בנוגע להקושיא הב' (מזה שבלא"ה זכי' מטעם שליחות) לא רבו כ"כ התירוצים. וידוע מ"ש הקצוה"ח (סק"ה סק"א) דלרש"י אין זכי' מטעם שליחות, עכ"פ אי"ז מטעם דאנן סהדי שעשאו שליח וכו', עיי"ש בארוכה. וכבר הקשו עליו ממ"ש רש"י בהדיא בגיטין (טו, ב ד"ה יחזור) וז"ל: וזכין לו לאדם שלא בפניו דאנן סהדי דניחא לי' דניהוי האי שלוחו לקני. עכ"ל. וכן ממ"ש הרשב"א בקידושין (מד, א) וז"ל: ראיתי לרבנותינו בעלי התוס' שאמרו משמו של רש"י דזכיה מדין שליחות היא" עכ"ל.

ולכן י"ל דרש"י ותוס' נחלקו בגדר שליחות. דידוע החקירה האם מינוי השליחות הוא פעולה נמשכת או שזה דבר חד פעמי (ופשוט שזה קשור עם החקירה הידועה - האם הוא כמותו ממש או שרק מעשה השליח מתייחס להמשלח או שרק מעשה השליח מועיל להמשלח). ז. א. היות וכל גדר השליחות שאדם שני יכול לעשות דבר בשביל אדם אחר, ה"ז חידוש, מסתבר שצ"ל פעו"נ. וכידוע שכל דבר שהוא היפך טבע הדברים והתורה מחדשת שאעפ"כ כן הוא, צריך הדבר להימשך תמיד, ובמילא מסתבר שהמינוי מתחדש בכל רגע ורגע עד רגע מילוי השליחות. לאידך י"ל שאינו כן, כ"א לאחר שכבר נתמנה לשליח יכול הוא לפעול בעד השני, כי כבר נעשה כמותו.

ובפשטות זוהי סברת המחלוקת הידועה בין הרמב"ם (פ"ב מהל' גירושין ה"א) והטור (אבהע"ז סי' קכא) בדין אם נשתטה המשלח לאחר מינוי השליחות, דלהרמב"ם הגט פסול רק מדרבנן ולהטור הר"ז בטל מה"ת וטעם מחלוקתם הוא: הטור ס"ל דמינוי שליחות הוא פעו"נ, ובמילא צ"ל המשלח פקח עד לנתינת הגט (מילוי השליחות).

כי המינוי האמיתי המאפשר להשליח לקיים השליחות נעשה בעת קיום השליחות, ואם המשלח כבר שוטה אז אא"פ לו למנות השליח. משא"כ הרמב"ם ס"ל שאי"ז פעו"נ, ובמילא נוגע מצבו רק בעת המינוי, ואם אז הי' פיקח אפשר ליתן הגט (מה"ת).

וי"ל שבזה נחלקו גם רש"י ותוס': רש"י ס"ל כהרמב"ם שאין מינוי שליחות פעו"נ, ואין המינוי נעשה בעת מעשה השליח, כ"א לפנ"ז בעת שמינהו בפועל, ולכן בנדון דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, אין החב לאחרים סותר מינוי השליחות. כי בעת המינוי הרי עדיין אין החב לאחרים בעולם כי (אף שיודעים אז שאח"כ יהי' חב לאחרים מ"מ ה"ז ידיעה לבד ו) אין שום ממשות עכשיו לזה שאח"כ יהי' חב לאחריני, ובמילא יכולה השליחות לחול ונעשה שלוחו. ופשוט שלאחר שנעשה (שלוחו) כמותו, הרי כמו שהוא בעצמו יכול לתפוס ואין החב לאחרים מניעה לזה, גם אי"ז מניעה לתפיסת השליח שהוא במקום הבע"ח.

משא"כ כשלא מינהו שליח, כ"א תופס מטעם זכי', שזכין לאדם שלא בפניו, וה"ז מטעם שאנן סהדי שניחא לי' שיהי' שלוחו, הרי עד שהוא מבצע השליחות (הזכי'), לא הי' כאן שום מינוי, ורק בעת שתופס לזכותו של הבע"ח אז נעשה הוא שלוחו, וה"ז כאילו מינהו אז, בעת התפיסה, להיות שלוחו. ואז הרי כבר ישנו ה"חב לאחרים" במציאות וזה סותר אפשרות להתמנות כשלוחו.

בסגנון פשוט: חב לאחרים הוה סתירה למינוי השליחות, שאא"פ להעשות שליח למישהו שחב לאחרים, אבל אם הוא שלוחו לפני שנעשה חב לאחרים, אז כמו שאין החב לאחרים סתירה לפעולת המשלח עצמו, כן אין זה סתירה לפעולת

השליח שהוה כמותו דהמשלח, וזהו החילוק בין אם מינוהו שליח בפועל לגבי דין זכי' מטעם שליחות - לדעת רש"י.

משא"כ התוס' ס"ל שכל מינוי שליחות הוא פשוט, וא"כ בכל מינוי שליחות, המינוי בפועל האמתי נעשה בעת פעולת השליח, וא"כ כמו שהחב לאחרים הוה סתירה להזכי' (מטעם שליחות). כי המינוי דהזכי' נעשה בעת שכבר ישנו להחב לאחרים במציאות, כמו"כ הוא בכל מינוי שליחות. ולכן לא חלקו התוס' בין זכי' לשליחות רגילה.



אם משנתנה לו אמר אני זכיתי בה תחילה לא אמר כלום

הרב אפרים פיקרסקי
מנהל - ביהמ"ד

במס' ב"מ י, א בפי' המשנה "אם משנתנה לו אמר אני זכיתי בה תחילה לא אמר כלום" מפרש ר' נחמן "סיפא דאמר תחילה רישא דלא אמר תחילה", ופי' רש"י בד"ה סיפא וז"ל ("הסיפא) דלא אפשר בלא תחילה, אמר אני זכיתי תחילה, קודם שנתתיה לך, לא אמר כלום, דגלי דעתיה כשנתנה לו, דאדעתא דהאי אגבהה וכו'" ומקשים ע"ז המהר"ם והמהרש"א ועוד מדוע לא פירש רש"י כמו שפי' במתני' וז"ל שם ט, ב בד"ה לא אמר כלום: "דאפי' אמרי' המגביה מציאה לחברו לא קנה חבירו, כיון דיהבה ליה קנייה ממה נפשך אי קנייה קמא דלא מתכוין להקנות לחבירו הא יהבה ניהליה במתנה, ואי לא קנייה קמא משום דלא היה מתכוין לקנות, הויה ליה הפקר עד דמטא לידיה דהאי, וקנייה האי במאי דעקרה מידיה דקמא לשם קנייה". עכ"ל רש"י. ז. א דתוכן קושייתם למה צריך רש"י בדף י' להטעם דהמקבל קונה מטעם דגלי דעתיה, הא במתני' פי' רש"י (לחד צד) דקונה משום דיהבה ליה במתנה, וגם קשה דבמתני' אומר רש"י דקונה ממ"נ וכאן פירש"י דקונה רק משום דגלי דעתיה. ועי' במפרשים הנ"ל וכן בפנ"י מה שתירצו ע"ז ונראה קצת דוחק.

ואולי אפשר לומר בזה (בדוחק עכ"פ) דהשני ד"ה ברש"י מדברים אודות שני ענינים שונים, שרש"י בהמשנה מדבר אודות טענות המקבל ורש"י בהגמ' דף י' מדבר אודות הגריעותא בטענת המגביה. והביאור: בהמשנה לכאור' קשה, מה ההפרש בין הרישא והסיפא, דברישא נאמן המגביה ובסיפא לא אמר כלום, דהרי כל החילוק הוא רק דבהסיפא נתנה להמקבל, וא"כ מדוע אינו נאמן, דהרי המקבל לא קנה את זה. דבשלמא אי אמרינן המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, מובן דהמקבל יש לו טענה דקנה את זה וא"כ הוי מוחזק. אבל לפי הדיעה דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, הרי המקבל לכאורה לא קנה דאין לו שום טענה, וא"כ אין לו שום חזקה בזה, ומדוע אין המגביה נאמן לומר אני זכיתי בה. וע"ז מתרץ רש"י שמצד (טענת) המקבל הוא כן מוחזק בזה שהרי כן קנה את המציאה ממ"נ או במתנה או קנייה מן ההפקר וכנ"ל ברש"י.

משא"כ בהגמ' לקמן בדף י' (שמדברים אודות טענת המגביה אם אומר תחילה וכו') בא רש"י לפרש שאיה"נ שלמקבל יש טענה טובה וכנ"ל אבל הרי להמגביה יש ג"כ טענה טובה שהוא זכה בה (תחילה) ומצד טענתו הוא מפקיע המוחזקות של המקבל שהרי המגביה טוען שהגביה או שקנה את זה לצורכו (ובכלל המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו) ומה שנתנו להמקבל הרי היה זה רק להראותו בלבד ולא להקנותו שהרי לא אמר לו שנותנו במתנה אלא נתנו סתם. (וא"כ מדוע הדין דלא אמר כלום הו"ל למימר יחלוקו וכיו"ב. [ובאם נאמר שהדין דמתני' הנ"ל מיירי אפי' כששניהם אוחזין בהמציאה רק שטוענים כנ"ל בודאי קשה מאי אולמי טענתא דהאי מטענתא דהאי ודו"ק.]) וע"ז מפרש רש"י שטענת המגביה אינה טענה, מאחר "דגלי דעתיה כשנתנה לו דאדעתא דהאי אנבהה" וא"כ א"א לו לטעון אני זכיתי בה כלומר שהגבתיה או שזיכתי בה לצורך עצמי מאחר שמעשיו מוכיחים שלא הגביהו לצורך עצמו אלא לצורך המקבל.

וא"כ אתי שפיר דברי רש"י, דכשבאים לברר טענת המקבל (בהמשנה) מדוע הוא מוחזק, צריכים לפרש באיזה אופן הוא מוחזק אם ע"י מתנה או ע"י קנייה מהפקר, אבל כשבאים לשלול טענת המגביה (בהגמ') מדוע הוא אינו מוחזק כי אין לו

טענה, מספיק לנו לומר שמעשיו מוכיחים שלא הגביהו או קנאו לצורך עצמו ותו לא.



מיגו דזכי לנפשי'ה זכי נמי לחברי'ה

הנ"ל

במס' ב"מ דף י', א בתוד"ה רב נחמן וכו' מביא מ"ש בפ' משילין המחלוקת בין ר"נ דסבר דהוי כרגלי מי שנתמלאו לו, ור"ש דסובר דהוי כרגלי הממלא. ומביא פירש"י דכ"ע סברי דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, ורב ששת סבר דהוי כרגלי הממלא דכיון דלא קנה חברו, הוא (הממלא) קנה. ומקשים ע"ז הרמב"ן והרשב"א ממתני' דהמלקט את הפאה ואמר הרי זו לפלוני עני, חכמים אומרים יתננה לעני הנמצא ראשון (דלרב ששת דסבר המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו הוה דין הנ"ל דפאה אפילו מעני לעני) ולדברי רש"י אמאי יתננה לעני הנמצא ראשון תהא לעצמו מאחר דכנ"ל אף דלא זכי לחבירו אבל המגביה עצמו קנה.

והנה בחידושי ר' ראובן (במסכתין סימן יא) רוצה ליישב פרש"י ע"פ היסוד שבונה שיש הבדל בדין אם זוכין לאחר, אי הוי מטעם שליחות או מטעם זכיה, דאם הקנין מטעם שליחות אזי (סגי) בהיד של המשלח, אבל בזוכה לאחרים קנה כידו של הזוכה, ובזה מבאר שיטת רב ששת לרש"י, דהו"ל הזוכה כקונה ממש אלא שבשעת קניתו הוא מקנה החפץ לחברו ומשו"ה כשלא קנה חברו קנה המגביה, עיי"ש.

ובזה רוצה ליישב קושיית הרמב"ן וכו' על פירש"י מדוע בפאה לא קני העני, מאחר דדין הנ"ל שהזוכה קונה, הוא רק בהפקר, משא"כ פאה אינה הפקר (אפי' לעניים) רק שיש לעניים זכות לזכות בפאה, וזכות הנ"ל אין להעני אלא כשזוכה לעצמו, אבל לזכות לאחרים הו"ל כמו מעשיר לעני ול"ש שקונה לעצמו וכו' ומשו"ה יתננו לעני הנמצא ראשון עיי"ש דבריו.

ולדידי לא נתחווורו דבריו דהרי אנן לרב ששת קיימינן וכפי שפירש"י דסובר המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו (מטעם דהוי התופס לבע"ח) וא"כ מ"ש מציאה מפאה כשם שאומרים שבפאה יש רשות לעני לזכות רק עבור עצמו כן הוא ממש גם במציאה שיש לו זכות לקנות רק עבור עצמו ואם זוכה עבור אחרים הוי כתופס לבע"ח ואיך הוא קונה לעצמו. ודבריו צריכים ביאור.

ובעיקר יסודו שמחלק בין שליחות לזכיה, יצא מזה - כפי שמסיים שם בעצמו - שאלו שסוברים דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו הוא רק אם זהו מטעם זכיה (מאחר דהזכיה הוה בידו של הזוכה כנ"ל) אבל אם עשאו שליח (דאז הקנין הוא מצד המשלח) מיגרע גרע ולא קנה, עיי"ש. וזהו פלא וצריך למצוא סימוכין לחידוש כזה.



יציאת יד"ח מצוות זכירת מעשה עמלק בקריאת פרשת ויבא עמלק שבפ' בשלח שקוראים (גם) בפורים

**הרב שלום דוד גייסינסקי
ר"מ במתיבתא**

פסקו של המג"א בזה

פוסק המג"א בסי' תרפ"ה (וכן סותם כמותו כ"ק אדמו"ר משיח צדקנו בסה"ש תשמ"ט שיחת ש"פ צו - פ' פרה הערה 3) שכששומע בפורים פרשת ויבא עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא י"ח מצות זכירת מעשה עמלק ומיישב לפ"ז מנהגן של אלו שלא נזהרים בקריאת פ' זכור (בעשרה) בשבת שלפני פורים עיי"ש באורך*.

* ומביא המג"א ש"כ"ה ברא"ם סי' ב'. ואבקש מאוד מקוראי הגליון לאנהיר לן עיינין בזה דלע"ע לא מצאתי זה ברא"ם (גם לא בתשובות מים עמוקים שלו).

קושיית המשנ"ב עליו ע"פ דברי הרמב"ן

והקשה עליו במשנה ברורה ע"פ דברי הרמב"ן בסוף פ' כי תצא עה"פ זכור את אשר עשה לך עמלק (דברים כה, יז) וז"ל: ". ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה . . והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמי' ונספר זה לבנינו ולדורותינו לו' להם כך עשה לנו הרשע ולכך נצטוינו למחו' את שמו" ועפ"ז מקשה המנש"ב: הרי "זה לא נזכר בפרשת ויבא עמלק", ונשאר בצ"ע. וכן פליגי עליו על המג"א הערוך השלחן ובשו"ת ערוגת הבשם או"ח סי' רה.

דברי הרמב"ם והחינוך בזה

ויש להעיר שכדברי הרמב"ן מוכח לכאורה גם מדברי הרמב"ם בהל' מלכים פ"ב ה"ה שכתב החיוב דאבוד זכר עמלק והחיוב דזכירת מעשה עמלק וששתי מצות הן במספר תרי"ג, בהלכה אחת.

וראה גם מ"ש הרמב"ם בספר המצות מ"ע קפ"ט: "שנאמר את זה בכל זמן וזמן ונעורר את הנפשות בדברים להלחם בו . הלא תראה איך עשה שמואל הנביא כשבא לקיים מצוה זו שהוא זכר תחלה ואחר כך צוה להרגם והוא אמרו 'ופקדתי את אשר עשה עמלק לישראל'".

ולהעיר גם מלשון הכתוב במג"א ט, כח "נזכרים ונעשים" שזהו היסוד לדברי הגמ' במגלה ל, א שצ"ל זכירה קודם העשי' (היינו - בנוגע המדובר שם בגמ' - שצריכים לקרוא פ' זכור בשבת שלפני פורים) אליבא דרב, ולשמואל צ"ל עכ"פ עשי' וזכירה בהדי הדדי (ויכולים לקרוא פ' זכור בפורים שחל בערב שבת ובשבת) עיי"ש בגמ' (ובציונים לתורה כלל לה) וצרף לכאן. (ולקמן אי"ה נדון קצת בדברי הגמ' האלו בהקטע: הסברת החינוך מתאים יותר לדעת רב).

וגם החינוך במצוה תר"ג מקשר שני הענינים ומחדש בגלל זה דין חדש וז"ל: "משרשי המצוה (של מצות זכירת מעשה עמלק) . . כי מפני שעשה רעה גדולה לישראל, שהתחיל הוא להזיקם, צונו ב"ה לאבד זכרו מני ארץ ולשרש אחריו עד כלה .

. ונוהגת מצוה זו בכ"מ ובכ"ז בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב ולא לנשים" שו"ר שבגלל דברי החינוך האלו לא פסק בשו"ת ערוגת הבשם הנ"ל כהמג"א.

מצות זכירת מעשה עמלק לע"ל והערה בדברי המנ"ח

ואכן מרעיש עליו המנ"ח: (הרי למלחמת מצוה הכל יוצאין אפי' כלה מחופתה וכבר שקו"ט בזה האחרונים ואכ"מ) "גם מי עמד בסוד ד' ית' אם הטעם מחמת הנקמה דאפשר גזה"כ שנזכור שנאתו מאיזה טעם ואנחנו אין יודעים ואפשר אף בביאת משחינו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהי' זכר להם מ"מ הזכירה יהיה תמיד מ"ע לזכור ולא לשכוח" וראה גם במלאכת שלמה מגלה פ"ג מ"ד בשם ספר חן טוב (מובא בהערה 3 בשיחה הנ"ל) בהגדרת מצות זכירת עמלק (בגלות כשאין יכולין לעשות עמו רעה ו) אחרי התגלות משיח צדקנו שהמצוה היא לזכור ושנשוב לה' ע"י זכירה זו. (ואגב לפי סברא זו הנה בטח יוצאים המצוה בקריאת פ' ויבא עמלק שבבשלח).

וי"ל בפשטות שממקומו הוא מוכרע דהא מפורש בכתוב שהאסור דלא תשכח, שעולה בקנה אחד עם העשה דזכור והוא הל"ת דילי' כלשון חז"ל והפוסקים: זכור בפה לא תשכח בלב* , קאי גם על מה שנאמר "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים" ודו"ק.

הערה בדברי המשנ"ב

הנה גם לפי דברי הרמב"ן הרי לכאורה אין משנתו ברורה בזה לומר ש"עיקר דינו של המג"א צ"ע" דהרי לפועל גם על ידי קריאת "ויבא עמלק וילחם. . כתב זאת זכרון בספר ושם באזני יהושע [המכניס את ישראל לארץ שיצוה את ישראל לשלם לו את גמולו - רש"י המפרש את פשוטו של מקרא] כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים [לכך אני מזהירך כן,

* עיין הסברתו של הערוגת הבשם בשו"ת הנ"ל בהוכחת הגמ' לזה, דלכאורה למה לא נאמר ששניהם הם בלב אלא שהם עשה ול"ת וכקושיית המנ"ח. וצ"ע על המנ"ח שהרי המנ"ח בעצמו מתרץ (במצוה לח) את קושיית התוס' בב"מ ה, ב (ד"ה בלא דמי) על דרך שהערוגת הבשם מתרץ קושייתו של המנ"ח כאן, ואכ"מ.

כי חפץ אני למחותו - רש"י" נפעל נמי המטרה של מצות זכירת מעשה עמלק וכו'; וכי המצוה היא לזכור מעשה עמלק וכו' ע"י קריאת הפסוקם שבפ' כי תצא דוקא?!

דברי הרמב"ן בפ' בשלח

ונעתיק לשון הרמב"ן בסוף פ' בשלח: "כתב זאת בספר תורתו שיזכרו בני ישראל מה שעשה עמלק, כי מזה אמחה את זכרו ונתתי נקמתי בו ביד עמי ישראל, וזו היא המצוה שכתוב לנו במשנה תורה זכור את אשר עשה לך עמלק וגו', ואמר ושים באזני יהושע לצוות להזכיר לישראל את כל התלואה אשר באה להם על ידו, כי הוא (יהושע - המעתיק) היודע ועד, וירמוז כי אחרי שיירשו הארץ ימחו אותו. . זהו שנאמר שם והי' בהניח ה' אלקיך לך וגו'".

הנה נראה גם מדברי הרמב"ן האלו שע"י קריאת פ' ויבא עמלק שבבשלח נפעל נמי המטרה והתכלית של מצות זכירת מעשה עמלק וכו' כמו שנפעל ע"י קריאת פ' עמלק שבסוף כי תצא דשתי הפרשיות עולות בקנה אחד, ופירושו ופעולת קריאתן אחד הוא, וכדברי הרמב"ן הנ"ל.

ובאמת הרי מקרא מלא דבר הכתוב בפ' עמלק שבבשלח: "כתב זאת זכרון בספר וגו'", וראה לקמן משו"ת עמודי אור ומדברי המחצית השקל.

דעת החת"ס כדעת המג"א

גם מתוך דברי החת"ס בתשובותיו מתברר לנו ביטול דברי המשנ"ב בזה, דהנה ז"ל החת"ס בתשובותיו לחלק אהע"ז סי' קי"ט בנוגע הא דמאריך שם דילפינן כל 'שנה' מבתי ערי חומה דעיבור בכלל: "ונ"ל מזה מה שאנו קורין פרש' זכור פ"א בשנה. . דכתי' לא תשכח ושיעור שכחה היא שנה, וא"כ במערבא דמסקו לאוריתא בתלתא (מגילה כט, ב) נמצא שנה האמצעי - אין בו לא פ' עמלק בבשלח ולא פ' עמלק שבכי תצא רק מה שקורין פ' זכור ונמצא אם הוא שנה מעוברת עוברי' על לא תשכח, אע"כ ילפי' מע"ת שכך הוא שיעור שכחה", ע"כ. הנה הושוו פ' עמלק שבבשלח ופ' עמלק שבכי תצא זה לזה למצות זכירת מעשה עמלק.

הערה מדברי החינוך

אבל יש להעיר מלשון החינוך במצוה תר"ג: "ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או בשתי שנים או שלש, והנה בכל מקומות ישראל קוראים ספר התורה בשנה אחת או בשתיים או שלש לכל הפחות והנה הם יוצאים בכך מצוה זו" (וראה בשו"ת תורת חסד סי' לז ריש אות ב' ביחס לדברי החינוך האלו: "ומה דנקיט שלש שנים אפשר דכוונתו לבני מערבא דמסקי אורייתא לתלת שני, במגלה דכ"ט ע"ב") וזה נשמע דלא כהמג"א והחת"ס, ויש ליישב.

הוכחת המחצית השקל לדברי המג"א

והמחצית השקל מבאר דברי המג"א ע"פ דברי רבא במגילה יח, א שלומדים מפסוקים שבפ' בשלח ובפ' כי תצא יכתב זאת זכרון בספר' זכור . . לא תשכח' ובמגלת אסתר כתיב 'נזכרים ונעשים' שצריכים לקרוא את המגילה מתוך הספר ובפה ומסיים המחצית השקל": "ומשמע דיוצא עם פ' ויבא עמלק, דהא מיני' יליף למגלה דבעי ספר והיינו כמו דזכרון מעשה עמלק הכתוב בתורה צריך ספר ה"ה מגלה משמע דמעשה עמלק הכתוב בפ' בשלח בעי ספר אם קורין אותו לצאת ידי מצות זכירת מעשה עמלק".

הברקתו של השו"ת עמודי האור

ואכן ביחס לדברי המג"א והמחצית השקל מתאים מאד להביא הברקתו של השו"ת עמודי אור בסי' קכב אות כז שאכן מוכיח שבני ישראל זכרו מעשה עמלק מתוך קריאה בספר בקריאת פ' עמלק שבבשלח במשך מ' שנה שהיו במדבר. הוא אינו מתייחס לדברי המג"א והמחצית השקל כי אם הוא מבאר הכתובים שבסוף פ' בשלח.

וזהו התוכן של אחד מהביאורים: היות שהתורה נכתבה ונשלמה בסוף הארבעים שנה א"כ מכיון שהתורה כולה לא נכתבה עד אז והוצרכו ישראל לקרוא בצבור פרשה זכור בכל שנה לכן צוה השי"ת "כתב זאת זכרון בספר אע"פ שעדיין שאר התורה לא נכתבה כי יצטרכו ישראל לקרותה שנה שנה", (ושוב ממשיך לבאר שם למה "ושים באזני יהושע" אפילו קודם אהרן [לא כשאר סדרי לימוד משה לישראל], כי יעד לנו

הקב"ה שמחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים, שזה יופעל ע"י פועל התחנתונים לכבוד שמים, ולכן אצל יהושע הנה הדבר הזה להלכה למעשה עיי"ש בביאורו והוא על דרך דברי רש"י והרמב"ן הנ"ל).

הרי שכל מ' שנה שהיו ישראל במדבר זכרו מעשה עמלק ונפעלה תכלית ומטרת הזכירה, ע"י הקריאה בפ' עמלק שבבשלח.

הערה בדברי החכמת שלמה (והרוה"ש והמשנ"ב)

והנה ע"פ כל הנ"ל יש להעיר טובא וטובא בדברי הגאון ר' שלמה קלוגער ז"ל בתשובתו שכתב לחכם אחד בנוגע דברי המג"א והעתיק התשובה בהגהותיו להשו"ע עיי"ש ואכ"מ.

ומה שכתב שהמג"א לא דיבר כי אם בנוגע מצות התורה ולא בנוגע מצות קריאת פ' זכור שלפני פורים שהוא מדרבנן, שמצוה דרבנן הזאת יוצאים רק בקריאת פ' עמלק שבכי תצא ולא בפ' עמלק שבבשלח "ועל דרבנן ל"ק מה שמתרשלים בזה", וממשיך להוכיח מדברי הגמ' במגילה ל, א (הנ"ל) בנוגע פורים שחל בע"ש או בשבת שצ"ל זכירה קודם העשי' לרב (או זכירה ועשי' כאחד, לשמואל) "כי היכי דלא תיקדום עשי' לזכירה" ולא מוזכר שום דבר אודות הזכירה של ויבא עמלק (שקוראים בפורים).

הרי לך הוכחה שבזה אין יוצאים המצוה דקריאת פ' זכור שתקנו חז"ל, עיי"ש באורך כי קצרנו בדבריו,

(וכך הבין גם הערוה"ש את דברי המג"א בכתבו - בנוגע פסק המג"א - ד"יוצאין מן התורה" וכך הבין גם המשנ"ב את דברי המג"א בכתבו על דבריו: "ור"ל דיוצא מדאורייתא" ואולי כוונתם של הערוה"ש והמשנ"ב שיוצאים בפ' זו להמג"א אפי' המ"ע דאורייתא) הנה נוסף על מה שיש להעיר טובא גם בדבריו אלו (ולדוגמא: די"ל שלרב עכ"פ הקפידו חז"ל שיזכירו מעשה עמלק גם לפני התחלת החג וההודאה על הניסים וקריאת המגילה שבלילה ובאם לא כן הוא נקרא הקדמת העשי' לזכירה אפי' אם יקראו פ' זכור ביום הפורים),

דהנה זהו לשון המג"א: ". דאטו מי כתיב בתורה שיקראו דוקא בשבת זו אלא שחכמים תקנו בשבת זו הואיל ושכיחי רבים בבה"כ וסמוך לפורים כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן כמ"ש הלבוש וא"כ כששומע בפורים פרשת ויבא עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא י"ח" דבפשטות הרי כוונתו דבזה יוצאים נמי תקנת חכמים אלא שהוא כמוכן ע"פ הדוחק (וכמו שאכן כתב המשנ"ב בעצמו בהעתיקו את דברי המג"א שיוצאים בזה "ע"פ הדחק") היינו שבכגון זה דמי שלא שמע פ' זכור כתקנת חכמים בשבת שלפני פורים אז גם החכמים אומרים לו שיבא בפורים לשמוע פ' ויבא עמלק שבזה ג"כ יוצא ע"פ הדחק את תקנת חכמים "לסמוך מחיית עמלק למחיית המן" (-לשון רש"י על המשנה במגילה כט, א)

ואין כל סתירה לזה מהגמ' בדף ל, א הנ"ל המדובר בנוגע עיקר תקנת חכמים שהיא שיקראו בתורה את פרשת המצוה מה שצותה התורה בעשה להזכיר עמלק (ושיקראו לפני התחלת החג וההודאה על הנסים וקריאת המגילה שבלילה - עכ"פ לרב).

וראה גם לשון החינוך בסוף מצוה תר"ג: "ודין יהי לקרותה ביום פורים, לפי שהוא מענינו של יום, כי המן הרשע הי' מזרעו, אבל להודיע שקודם נס זה נצטונו בזכירה זו - קבעו הפרשה קודם לפורים, אבל סמכוה לפורים על דרך מה שיאמרו זכרונם לברכה ב(כמה) מקומות (ברכות כא, ב ועוד): סמכו ענין לו".

ומדברים אלו נשמע שבאם יוצאים המו"ע דאורייתא בפ' ויבא עמלק שקוראים בפורים - שיש בה זכירת מעשה עמלק ומחייתו כנ"ל באורך - הרי שבזה גם יוצאים ע"פ הדחק (כשלא "הודיע שקודם נס זה נצטונו בזכירה זו") את תקנת חכמים "לסמוך מחייתו של עמלק למחייתו של המן" שהרי "ודין (של תקנת החכמים) יהי לקרותה ביום פורים . . .".

הסברת החינוך מתאים יותר לדעת רב

ואגב, הי' נראה לומר שהסברת החינוך (למה לא תקנו לקרות פ' זכור ביום פורים גופא) מתאים יותר לדעת רב במגילה ל, א (לשיטת רב נחמן עכ"פ - וראה בציונים לתורה

כלל לה שמדייק מלשון רש"י שכ"ה גם לרב הונא בדעת רב עיי"ש) שצ"ל זכירה קודם העשי' דוקא היינו קודם כניסת החג וההודאה על הנסים וקריאת המגילה שבלילה ומעולם מקדימין, גם בפורים שחל בע"ש ובשבת, דלא כשמואל..

אלא שיש לעיין בזה דאם נאמר ששמואל לא מקפיד כלל על זכירה קודם העשי' א"כ למה לא תקנו בכל פורים שיקראו גם פרשת זכור כמו שאכן קוראים פ' זכור, לשמואל, בפורים שחל בע"ש ובשבת, שמזה גופא מוכח ברור שגם לשמואל קפדו חז"ל להחשיב פ' זכור והפטרותה כמו שאר הג' פרשיות דשקלים פרה והחודש והפטרותן (ושתי' בכללות הזכירה קודם העשי' - אבל זה דלא כמ"ש בציונים לתורה כלל לה שמאריך בענין זה לומר ששמואל סובר שגם ע"י שבאים כאחת מקיימים ה"נזכרים ונעשים" ואכ"מ), ולא עיינתי בזה.

דיוק בלשון הגמ' מגילה ל,א

ונסיים בדיוק בלשון הגמ' (שם): "ושמואל . . אמר לך . . עשי' וזכירה בהדי הדדי קאתיין", ויש לדייק (ולא ראיתי שעמדו על זה ולא עוד אלא שמעתיקים דברי הגמ' שלא בדיוק זכירה קודם עשי') למה לא אמר "זכירה ועשי' בהדי הדדי קאתיין" כלשון הכתוב "נזכרים ונעשים"

ובדוחק הי' אפ"ל שזה גופא משמיענו, ומדגיש ש"עשי' וזכירה" כשבאים בהדי הדדי אין זה סתירה ל"נזכרים ונעשים" (ודוק).

ובמיוחד היות שסוף סוף הרי לפועל באה העשי', קודם הזכירה; מיד בתחלת כניסת החג ובההודאה על הנסים ובקריאת המגילה בלילה אלא שאין קפידא בזה הואיל שעשי' וזכירה בהדי הדדי קאתיין ביום אחד,

(והעירני בזה חכם אחד שליט"א מהך דנזיר ז,א י"ממא וליליא חד יומא הוא, שהלילה הולכת אחר היום (הבא) - רש"י, ולעולם לא מפסקי מהדדי").



חסידות

הערה על ספר משנת חב"ד

הת' יעקב פרידלאנדער

תות"ל 770

לאחרונה יצא לאור ספר המכונה משנת חב"ד ספר הערכים הקצר ויש להעיר על ענין יסודי שלכאורה תמוה ביותר, ובהקדים: חברי המערכת דספר הערכים חב"ד (הארוך) ובראשם החוזר. הרה"ג ר' יואל שי' כהן, נזהרו שפנים הספר יכלול ערכים בדברי רבותינו נשיאנו המפורשים, וההוספות שלהם ניתוספו במילואים או בשוה"ג. ואף שבעריכת כל ספר הדברים נכתבים כפי הבנת המחבר, מ"מ ספר המיועד להיות ערכים, ולא חידושים של המחבר, ובפרט המכונה "משנת חב"ד" הקצר כו"ו בוודאי אינו מקום לחידושי תורה, עכ"פ לא בפנים הספר, ושייך להוספות או לקובצי הערות וכיו"ב.

ואשר משו"ה תמהני אשר בכמה מקומות יצא המחבר מגדר הספר וקובע ענינים בדא"ח עפ"י הבנתו בלבד, ויוצאים פירושים חדשים. וא"ת לא הבנתי טוב מ"ש בהספר ואין זה המכוון, הנה הדרא קושיא לדוכתא, איך זה משנה וקצר וכמ"ש בשער הס' שנכתב "בסגנון צח" כו' ולקמן איזה דוגמאות ממה שמצאתי שם, וגם התדברתי עם כמה מחברי, וגם הם לא הבינו פשר הדברים. ומכיון שעדיין צעיר אנכי, הנני מוסרו לפני המשפיעים ור"י ומגידי שיעורים ולפני מחברי הספרים וכיו"ב, ואם שגיתי יעמידוני על נכון. ולהוסיף שלא עברתי על כל הספר, רק שכמה פעמים ניסיתי להשתמש בהספר וחפשתי בהמראי מקומות ולא מצאתי, כמ"ש המחבר.

בעמוד 34: הפרק נק': שם הוי' ושם אלקים; איהו וחייהו איהו וגרמוהי. לאחר סעי' א' וב' בו מבאר ענין הוי' ואלקים כותב בסעי' ג': "וזהו מש"כ בתיקוני זוהר דאיהו וחייהו חד בהון, איהו וגרמוהי חד בהון: איהו הוא בחי' עצמות א"ס ב"ה, וחייהו בחי' האור לגלות עצמותו (כח הבלי גבול) שדבוק בעצמותו ומעין העצמות, ו"גרמוהי" בחי' האור השייך

לעולמות, היינו כח הגבול שהוא הכח להוות ולהחיות העולמות". ע"כ לשון המחבר.

כשלמדתי בישיבה קטנה למדנו התקו"ז הנ"ל, ולימדונו שחיהי הוא אורות, וגרמוהי הוא כלים. וכאן רואים פי' חדש בגרמוהי שלפי המחבר משנת חב"ד, הפי' הוא - "בחי' האור השייך לעולמות היינו כח הגבול שהוא הכח להוות ולהחיות העולמות". ותמהתי שגרמוהי הולך על "אור השייך לעולמות" ובזה גופא מהו האור השייך לעולמות, מפרש ואזיל - היינו כח הגבול שהוא בכח להוות ולהחיות עולמות".

אך לפני התמיהות צריכים לעיין תחלה בהמ"מ בשוה"ג, כי הרי זה רק ע"פ דברי הנשיאים ולכן על קטע זה יש הערה מס' 112 ומצויין כך: "112) תער"ב ע' ש"א ואילך; פר"ת ע' רל"א; ד"ה יונתי תר"מ יב-יד; עטר"ת ע' קצ"ב". ע"כ הוא המ"מ ואעתיק סוף הערה לקמן.

עיינתי במקומות הנ"ל וראיתי שאין כזה פי'. אולי דלגתי ואישתמיט ממני מ"ש וע"כ יעשה כל א' בעצמו עיון במקורות אלו האם כתוב בא' מהמראי מקומות שהפי' בגרמוהי הוא כבפנים ספר משנת חב"ד.

תער"ב ע' שא ואילך [ואעתיק רק קטעים אחדים והרוצה יעיין בפנים בארוכה]:

(בע' ש"א שו"ה התהוות) - "דבחי' גרמוהי מצ"ע אא"ל ההתהוות כו' איך שנפרש גרמוהי אם ז"ת או כלים דע"ס כלל כו' אין בהם כח ההתהוות כו' דמשו"ז צ"ל היחוד דאיהו עם גרמוהי לברוא בהם כו', דההתהוות היא בכח הא"ס דוקא כו'. ולהבין זה ילהק"ת מהו בחי' חיהו וגרמוהי, דהנה בע"ח או' דחיהו הן ג"ר, וגרמוהי ז"ת) אמנם רבינו ז"ל באגה"ק הנ"ל [סי' כ'] "דחיהו הן האורות וגרמוהי כלים כו' (המשך כ"ע ש"ב בשוה בבחי')". אך רבינו כתב שהכלים הן בחי' גבול כו' ושרש הגבול שבאצי' הוא מכח הגבול שבא"ס שזהו אותי' הרשימה כו' . .

(סוף ע' דש שו"ה שבא"ס לקיים): ". וזהו איהו וגרמוהי חד דאיהו הוא בחי' כח הגבול שבא"ס ומתייחד עם גרמוהי לפעול פעולת ההתהוות".

(ע' ש"ה התחלת פרק קנ"ה) "והנה באגה"ק ד"ה איהו וחייהי חד מוכן דבחי' איהו שמתייחד עם גרמוהי זהו בחי' אר"פ המתייחד עם הכלים כו' אך ג"ז מוכן שם שא"ז כ"א לצורך התהוות . . והיינו מה שהכלי מגביל את האור לפעול כפי אופן מהותו דוקא כו' . . (ע' שז שו"ה לאיהו) . . דאיהו המתייחד עם גרמוהי זהו בחי' כח הגבול שבא"ס שענינו הוא להיות בחי' התהוות המציאות דוקא כו' ובהאור גופא בחי' האיהו הוא בחי' חיצוניות האור ולא בחי' עצמות האור כו', וענין היחוד הוא בחי' תפיסת האור בבחי' חיצוניות הכלים שבזה הוא התגברות הכלים על האור להסתיר על האור לפעול פעולת ההתהוות להיות בחי' מציאות יש כו' . .".

ע"כ הם המראי מקומות הראשון על הקטע הנעתק לעיל מהמשנת חב"ד החדש, ונעלם ממני איך הוציא המחבר פי' חדש מתוך מראי המקומות האלו. ובפרט שכותב בהמבוא שלשון הספר מבוסס כמידת האפשר על "לשון הזהב" של המקורות בדא"ח אך עם "שינויים קלים שנעשו לטובת הקיצור" . . ושסדר המ"מ הוא לפי מידת חשיבותם ונגיעתם לענין הנידון? ! אח"כ מציין לטה"מ פר"ת ע' רלא (ת"ל זהו רק דף א' וקטע קטן שו"ה ובבחי' פשיטות) ואיהו שמתייחד עם גרמוהי הוא בחי' כח הגבול שבא"ס שזהו כח א"ס להוות בחי' יש ודבר . . "הנה אם אין כאן אי הבנה, הלא הדברים מדברים בעד עצמם, שכח הגבול הוא הנק' איהו ולא הגרמוהי, ולפנ"ז בשו"ה כמו"כ: ד'גרמוהי בחי' הכלים' עוה"פ. מנין לו להמחבר לחדש שגרמוהי קאי על כח הגבול ושהוא האור השייך לעולמות? !

אח"כ מציין ליונתי תר"מ יב-D: גם שם מדובר ע"ד תער"ב דלעיל, וגם מביא הב' אופנים שבגרמוהי וזלה"ק: "וגם בחי' הגרמוהי עצמן איך שנפרש אותם אם הם בחי' כלים או ד"ת . . וממשיך לבאר הענין דאיהו המתייחד עם חייהי וגרמוהי, אבל בגרמוהי לא מצאתי מקור לדברי משנת חב"ד החדש.

אח"כ מציין לעטר"ת ע' קצב: בעטר"ת גופא מציין ליונתי הנ"ל גם שם נראה בעליל שגרמוהי הם הכלים והשקו"ט הוא רק על בחי' איהו שאיהו מתייחד עם גרמוהי אינו כמו איהו שמתייחד עם חיוהי (דזה כח הגבול וזה כח הבל"ג) ע"ש.

הרי לפנינו המ"מ וכ"א יוכל לעיין בעצמו, ולכאורה ברור שגרמוהי יש לו שתי אופנים: או כלים (בכלל) או ז' תחתונות (ז"א). וא"כ מנין לחדש מ"ש בס' משנת חב"ד החדש?

ובעיקר שמציין למקורות והלומד שאינו טורח לעיין בפנים סומך הוא על המחבר, שהרי אין נכתב בתור י"ל בדרך אפשר, לענ"ד, וכיו"ב, כ"א בתור קביעת דבר.

אך נחזור להמשך ההערה של המחבר לאחר ציון הנ"ל לעטר"ת ע' קצב, וז"ל המחבר: "אמנם בתקו"ז ובאגה"ק סי' כ', מאמר זה קאי על האורות והכלים באצי', וכאן נתבאר כאוא"ס שהוא בחי' אצי' דכללות" עכ"ל.

אין הרבה להוכיח מדברים אלו: המחבר ידע שאין זה מ"ש בהמקורות שהוא מציין אליהם, ואין זה הפירוש הרגיל, ולא נזכר דבר וחצי דבר לפי' כזה ואדרבה - בכ"א מהמקומות הפי' הוא שוה [שגרמוהי קאי על כלים או ז"ת, ואיהו קאי על כח הגבול ומתייחד עם הכלים, או על אור פנימי שמתלבש ומתעלם בהכלים] ואעפ"כ קבע בפנים הספר פי' חדש. ועל יסוד מה? על יסוד שגם באוא"ס יש הבחי' שנק' אצי' דכללות, וממילא נעשה "גזירה שוה": כמו שבאצי' הפרטית גרמוהי היא כלים, כמו"כ הוא באצי' דכללות - ומכיון שאין כלים לפנה"צ בהכרח לחדש שגרמוהי קאי על כח הגבול!

והנה אף אם נקבל חידוש זה, עדיין תמוה: א"כ לפ"ז מהו בחי' האיהו שמתייחד עם גרמוהי זה. ועוד צ"ע, איך הגיע למסקנה שגרמוהי הוא "אור השייך לעולמות"? מה שייך אור זה, לגרמוהי החדש, גם לאחר הגזירה שוה הנ"ל.

והעיקר הנוגע אלינו: האם לפנינו ספר חידושי תורה בסדר השתלשלות, או ערכים מקוצרים ללומדי דברי רבותינו. וכנ"ל, גם אם צודק בהחידוש (ואינני מאריך בזה, אף שלענ"ד תמוה הוא, בנוסף לזה שיצא לו גם פי' מחודש בכח

הגבול - שכח הגבול הוא האור השייך לעולמות? האם זה המקום? והתלמיד הפשוט המחפש פי' רבותינו נשיאנו במא' התקו"ז יחשוב שזהו הפי' המקובל במא' התקו"ז וה"ה בגדר עושה מלאכת ה' רמי', ע"כ דוגמא א'.

ועוד דוגמא - בע' 4-43 לאחרי שמבאר כח הגבול שבאוא"ס כותב בסעי' ה: והנה כמו שכל כח, יש בו מתחילת הוויתו עד סוף גילוי ג' מדריגות: א) בחי' עצמות הכח כמו שנמצא מן העצם, והיינו כמו שהוא בעצמותו שלא בבחי' המשכה וגילוי כלל; ב) כמו שנמשך ומתגלה אך בבחי' גילוי כללי עדיין; ג) כמו שנמשך בבחי' גילוי פרטי; כמו"כ י"ל גם בכח הנעלם והגבול שיש בו ג' מדריגות". ע"כ העתקה מהספר וממשיך שם לבאר הג' מדריגות, ע"ש.

והנה לפני שנעיין במראי מקומות, יש להבין תחלה מהו הפי': כמו"כ י"ל גם בכח ההעלם" מהו הי"ל' האם הכוונה שמחדש לנו פי' מדילי' (עוה"פ) או שכן הוא לשון המאמר דרבותינו נשיאנו. וא"כ האם בכל מקום כותב י"ל, וכבר הארכנו לעיל - האם זה ספר ביאורים בדא"ח (שזה מותר טוב).

או שזה ספר הערכים של עניני דא"ח, ובזה גופא באופן קצר מבוסס על לשון הזהב כו' בשינויים קלים כנ"ל.

ועכשיו בואו נעיין בהמראי מקומות על מ"ש שי"ל שיש גם בכח הגבול ג' מדריגות. יש ע"ז הערה מס' 169, וז"ל המחבר (וכנ"ל שסדר המקורות הוא ע"פ מידת חשיבותם וכו' כנ"ל): "169) ראה ד"ה תורה צוה תשי"ז פ"ז תרפ"ו ע' לד; תער"ב ע' א' ת"ז; וכדלקמן סעיף ו' וראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' קפ"ז". עכ"ל הע' 169. ועל הסדר דחשיבות ד"ה תורה צוה תשי"ז פ"ז האמת אגיד שאינני יודע מה להעתיק משם, כי לא מדובר שם על כח ההעלם כלל וכלל. רק נזכר שיש ג' מדריגות בהאור שקודם הצמצום יחיד אחד קדמון. ואח"כ איתא שיש מה ששיער בעצמו בכח למעלה מזה עליית הרצון למעלה מזה האור שקודם עליית הרצון (ואולי למד זה ממ"ש לפנ"ז שגם קודם הצמצום ישנם ב' מדרי' דטה"ע וטה"ת ושזהו שרש

הנשמות ויש גם שרשם מעצמות?) עכ"פ שיעיינו הקוראים בפנים אולי לא הבנתי המאמ' טוב.

מ"מ הב' אח"כ מציין לתרפ"ו ע' ל"ד: שם כבר מדובר על הג' מדרי' שלפנה"צ, ולאחרי שמבאר המשל דג' מדריגות בכל כח, מבאר בהנמשל וזלה"ק - "וכמו"כ יובן באור בכלל שיש בו ג' מדרי'" ע"ש. מסתמא גם כאן צ"ל שהמחבר סמך על הבנתו דמאחר שמבואר שיש ג' מדרי' באור, ומביאים משל מג' מדרי' בכוחות הנפש הרי לנו "בנין אב" לכל ענין, כולל ענין כח הגבול, שיש בו לפנה"צ ג' מדרי', למרות שאין מפורש כך, ולא מצא בדברי רבותינו נשיאנו שום מקור לג' מדריגות בכח הגבול, במקומות שמדובר על כח הגבול שמציין אליהם.

מ"מ ג' מציין לתער"ב ע' א' ת"ז: גם שם מדובר על ג' מדרי' באור ע"ד הנ"ל בד"ה תורה צוה, וכבר ציינו המו"ל של סה"מ תשי"ז המ"מ לסה"מ תער"ב הנ"ל.

אח"כ מציין "וכדלקמן סעיף ו' וראה סה"מ מלוקט ח"ד ע' קפ"ז".

והנה תחלה עיינתי בסה"מ הנ"ל ושם הל' הוא שיש ב' מדריגות בכח ההעלם, ולא מקשר זה כלל עם ג' מדרי' לפנה"צ וגם לא מציין לכאלו מקורות בשוה"ג.

אך פתרון קצת מצאתי ב"לקמן סעיף ו'" דגם שם חוזר על הג' מדרי', וכותב עוד בהמ"מ דשם (על סעיף קטן א' דס"ו בהע' 175) וז"ל המחבר: "175) ראה תרפ"ו ע' לד. תער"ב ע"א ת"ז. ובדוגמא לבחי' האור - א. העצמות שבאור (היינו האור הכלול בעצמותו ממש ואינו נקרא אור אלא שם) בעצם האור ג' התפשטות האור" עכ"ל המחבר.

כנראה שזהו ע"ד הנ"ל: או גז"ש או בנין אב שכמו שיש באור כן הוא בכח הגבול, אף שלא מצא כתוב כן בדא"ח. ושאלתי עוה"פ האם זה ערכים בדברי רבותינו או לאו, וכאמור יתכן שצודק הוא ע"פ שכל, ויכול לכתוב ספרי ביאורים וכיו"ב (ובדרך אגב לענ"ד אינו כ"כ חד וחלק להגדיר שבכח הגבול ג' דרגות בשוה כמו באור, כי איך שייך "גילוי כללי" בכח הגבול, והלא ידוע (וגם המחבר כותב להלן) שכח הגבול הי' בהעלם

כל הזמן עד הצמצום הראשון ואז נתגלה. וגם חיפשתי קצת, ומצאתי בתער"ב ח"ב ע' תרע"ז כשמדובר על הכלים ומשמע שם שגם כשיש כמה דרגות באור מ"מ הכלי הוא א', וכמו בעקודים ע"ש. ולכאורה עאכו"כ לפנה"צ? כלומר אם קבלה היא נקבל, אבל באם הולך ע"פ שכלו, הרי יש לדון כו'), וצודק הוא להקדים י"ל [ואגב ג"כ הל' בהע' "העצמות שבאור" הנה לע"ע לא זכור לי כל' רגיל בדא"ח, ואי' "הלשון הזהב" כו' וד"ל].

והנה לא עיינתי בכל הספר ואין זה רק ממקצת שראיתי. ויתכן ששאר הדברים הם בסדר, אך לאחרונה נתפרסם בקובץ הע' במוריסטאון גליון ד' (תשסד) בע' 10 תדפיס מספר הנ"ל ח"ב, וז"ל המחבר: ידוע שבשורש הקו יש כמה דעות:

(א) לפי שיטת הרמ"ז שורש המשכת הקו הוא ממקום שלא נגע בו הצמצום היינו ממדריגת עצם האור.

(ב) לפי שיטת האריז"ל שרש הקו הוא מהעיגול הגדול . . הוא בחי' האור שבגילוי לעצמו.

(ג) לפי שיטת העבודת הקודש והפרדס בענין האורות שורש הקו הוא בהאור דעליות הרצון, היינו בבחי' האור השייך לעולמות . . ע"כ וע"ש.

וקשה לי: על שיטה הא' (הרמ"ז) יש מראה מקום ובראשו תרס"ו ע' קצד-ה (ד"ה אדם כי יקריב) שם מבואר שהקו מהאור הבל"ג ומביא שם הגהת הרמ"ז ע"ש בארוכה, על הדעה הג' יש ג"כ מראי מקומות וביניהם גם מתרס"ו (שם, והוא בהמשך ללפנ"ז ע' קס"ב-ג), אך על דיעה הב' מהעיגול הגדול, אף שיש מ"מ לעצם הענין (עיגול הגדול) עכ"ז, הפי' בדעה זו (היינו הפי' בעיגול הגדול) כותב המחבר שהוא בחי' האור שבגילוי לעצמו וע"ז (שכותב גילוי לעצמו) יש מספר 1, ואין שם שום מ"מ כ"א חשבון וז"ל: 1) שהרי בחי' העיגול הגדול רק נגע בו הצמצום, משא"כ בבחי' האור השייך לעולמות הי' צמצום ממש, כמו שנת' במשנת חב"ד ערך צמצום פ"ה סי"א, עכ"ל.

הרי שאין מקור לזה רק ע"פ סברא (דמכיון שבאור השייך לעולמות ה' צמצום ממש ולא רק נגע בו כו' לכן אא"ל שממנו יומשך הקו, כי בעיגול הגדול שממנו הקו רק נגע בו, ע"כ וכו'.

ולענ"ד זהו פלא ותמי' לחדש מקור חדש להקו אף שאין מקור לזה. ואף שיתכן שסברתו צודקת, מ"מ מאחר שמדובר על ערכים, אין לקבוע ענינים חדשים כנ"ל בארוכה.

ובגוף הסברא הנה בתרס"ו שמציין מבואר רק ב' שיטות ולא ג'. ועל מ"ש שהקו הוא המשכה שבבחי' בל"ג מציין להגהת אוצ"ח (הרמ"ז) ובפרט ע"פ מ"ש אח"כ (בע' קצה) בסוגריים וזהו שורש או"פ למעלה משרש או"מ, ולפי דברי המחבר איני יודע איפוא, שורש האו"מ. והלא בכל המקומות מבואר ששורש האו"פ הוא מבחי' האור השייך לעולמות ושרש האו"מ מבחי' האור שלמעלה משייכות - גילוי לעצמו.

(וכן מובן גם בפשטות שהאור שלעצמו נשאר מקיף ואינו מאיר בעולמות בפנימיות). וכן איתא במפורש בריש ד"ה באתי לגני תיש"א וש"נ. ומאוד תמוה שהאור שענינו להיות שורש או"מ נעשה מקור להקו שהוא או"פ. (ומה קרה להאור שנתצמצם ממש האם נעדר, ולא נתגלה)

ואולי שגיתי בהבנת הענינים אבל ראה בספר הערכים הארוך ח"ד ע' תקמ"ד בעמ' 404, ולא מצאתי לע"ע שיש שרש להקו מהאור שבבחי' גילוי לעצמו וכנ"ל. אך כל זה הוא לפענ"ד. ואבקש דעת קוראי הגליון ובפרט מגידי שיעורים בדא"ח ומחברי ספרים, לברר הענין על נכון.

ועכ"פ איך שיהי' בוודאי שאין להפחית מערך הספר בענין התעוררות הלימוד, והערתי היא רק בנוגע לקביעת ענינים חדשים בדא"ח מבלי לעורר לב הקורא שאין זה מפורש כ"א עפ"י סדרת עצמו וכיו"ב, וכנ"ל. ואת והב בסופה.



כשהכתר נמנה אין הדעת נמנה

הרב משה לברטוב

תושב השכונה

לש"ק ויקהל ש.ז. נדפסה הנחה על המאמר פקודא דא פ' שקלים תשכ"ג ומבואר שם (לפי ההנחה) הענין כשהכתר נמנה אין הדעת נמנה, וכשאין הכתר נמנה הדעת נמנה.

דברי העץ חיים אלו נזכרים ג"כ בקיצור במאמר כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ 'אור לארבעה עשר' ה'ת"ש. ובלמדנו הענין הנ"ל במאמר אור ליד, נתפרש הענין הנ"ל שיש ב' מדריגות בדעת וכמפורש גם פה, בההנחה - פנימי' וחיצוני'. פנימי' מקשר חכ' ובינה ועמידת הספי' הוא חח"נ בג"ה דת"י, ואז ענין הדעת הוא הרגשה והוא חלק מהשכל ולכן הדעת נמנה (משא"כ הכתר הוא למעלה כי מדובר בפנימי' הכתר). משא"כ כשהספירות זת"ז, חב"ד חג"ת נה"י אז אין צריך לדעת לקשר חכ' ובינה, רק לקשר מוחין עם מדות ע"י חיצוני' הדעת, והדעת הזאת היא ההתקשרות אל השכל ואינה חלק מהשכל ולכן אין הדעת נמנית וחכ' מקבלת מחיצוני' הכתר שנמנה בכלל הספי' (וכמבואר גם פה).

והיינו שכמו שמפרשים בהכתר ב' מדריגות פנימי' וחיצוניות, ופנימיות אינו נמנה וחיצוני' נמנה כמו"כ בדעת פנימי' הדעת נמנה כי היא חלק מהשכל, וחיצוני' אין נמנה כי אינה חלק מהשכל.

**כל התורה כולה [גליון]****הרב נחום שטראקס****תושב השכונה**

בגליון י [תשכג] הביא הר' י.ד.ק. מדברי הט"ז (או"ח סתקפ"ב סק"ג) אשר כפל הלשון "כל . . כולה" פירושו מכולו ממש בלי יוצא מן הכלל: והביא הנ"ל ממאמר הלל הזקן (שבת לא, א) שואהבת לרעך כמוך היא "כל התורה כולה", ופירושו רש"י שם היינו רוב מצוות התורה. שזהו רובה ולא כולה? תירץ הנ"ל ש"כל התורה כולה" היינו לא בפשטות אלא ע"פ פנימיות הענינים.

ולהעיר שקושיא זו כבר הק' כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ז ע' 220 ובהע' 44 שם. ותירץ שם (בהע' 45) כדברי הרב הנ"ל וז"ל שם: "ע"ד פשוטו . . י"ל - דרק בפנימיות הענין כן הוא".

ברם משמעות השיחה שם (עי' הע' 48) שעיקר הקושיא אינו כ"כ מדברי הט"ז בדיוק הלשון "כל . . כולה".

אלא מתוכן הסוגיא על אתר, שהגר ביקש ללמדו תורה ובוודאי רצה ללמוד כל התורה.

כי אילו מדברי הט"ז לבד י"ל שגם הלשון "כל . . כולה" שמשמעותו כולו ממש, הינו כולה ממש - מתאים בכל מקום לפי הענין המדובר שם.

ולפי"ז יש לתרץ (גם) בפשטות מה שהקשה הרב הנ"ל מלשון חז"ל (ברכות כ"א, א) הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, שי"ל דהיינו לעומת לימוד התורה או כיו"ב אבל לא ממש כל הכ"ד שעות ביום.

ובכלל, הרי הלשון שם - "הלואי . .". ולא שיעשה כן בפועל! ועי' גם שו"ת אדה"ז סי' ז' על לשון הגמ' (חולין ל"ב ע"א) שוחט . . אפי' כל היום כולו וז"ל "אף שכל היום כולו היא גוזמא" ומזה נלמד גם למאחז"ל בברכות שם.



הלכה

בקידוש לבנה ברוב עם דוחה לזריזין מקדימין

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

איתא במס' סופרים (ריש פרק כ): "אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובכלים [בגדים] נאים". וכ"ה בטור ושו"ע (סי' תכו ס"ב) ובגמ' סנהדרין (מב, א) איתא

דקידוש לבנה חשיב כקבלת פני השכינה, ולכן ראוי לקדשה במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים דרך כבוד ושמחת לב (לבוש).

והנה הגאון מהרש"ם כתב בדעת תורה (סי' תכו, ס"ב): "ובדין אם רואה הלבנה ביחידות, אם יש לו להמתין על הציבור לקיים מצוה ברוב עם, או טוב יותר לקיים מצות זריזין מקדימין יעויין בר"ה (לב, ב) גבי השני מתקיע דמוכח דזריזין מקדימין מהא דב"רוב עם" וצייין שם לשע"ת סי' רכ"ט אות ג' בזה, לענין ברכת החמה, שהביא בשם מח"ב ג"כ הכי דעדיף יותר לברך בהנץ החמה משום זריזין מקדימין, מלהמתין על עשרה משום "ברוב עם", והביא מש"ס דר"ה הנ"ל עיי"ש, וכן פסק בשו"ת כנסת ישראל (למהר"י ששון יא, ד) דעדיף שיברך ביחיד כדי להקדים במצוות.

ברם החות יאיר בקיצור הל' מקור חיים (סי' תכו, ס"ד) חולק על הנ"ל: "דאם יש שהות ג' או ד' לילות, ודאי מאחרין [כדי לקיימה בעשרה] כי גדולה מעלת ברוב עם" וכ"פ הגאון מבוטשאטש באשל אברהם וכ"כ בביאור הלכה (סתכ"ו ד"ה אלא), [דיש להמתין עד י' בחודש] כדי לקדשה בציבור, ועי' בהסכמה לס' "ברכת החמה כהלכתה" שתמה ע"ז הגרי"י פישר שליט"א, מהגמ' דר"ה הנ"ל, דזריזין מקדימין עדיף מברוב עם הדרת מלך, א"כ לכאור' אין להמתין על הציבור כדי לקיים מצות ברוב עם הדרת מלך, אלא לקדשה מיד כשרואה את הירח אפילו ביחידות.

והנראה בזה לתרץ בהקדם מ"ש כ"ק אדמו"ר באגרות קודש ח"ד (ע' קנד-ה):

". במה דשאינא קדמיכון אם למנוע המנהג שמאחרין המילה עד אחרי המנחה כדי שיהי' ברוב עם.

הנה זריזין מקדימין למצות דוחה לענין דברוב עם הדרת מלך כדמוכח בר"ה (לב, ב) אבל לכאורה מילה שאני דטוב שתהי' בשמחה כמו שקיבלוה עליהם (שבת קל, א) ועייג"כ מגילה טז, ב כתובות ח, א וביחוד בנדה (לא, ב): כולם שמחים כו' וזה דוחה לזריזים מקדל"מ שלכן בת"ב נדחה מאחרים

המילה לאחר המנחה (שו"ע או"ח סו"ס תקנ"ט, ומה שאם חל בת"ב עצמו אין הדין כן, הוא משום דאין החילוק בשמחה גדול כ"כ משא"כ בנדחה שמפסיק תעניתו).

והנה בשד"ח כללים מע' זיין כלל ג הביא מברכ"י או"ח ס"א חיי אדם כלל ס"ח ראה חיים פ' לך ולך חיים ח"ב סקכ"ז שאין לאחר פדה"ב בשביל זה וכותב בפשיטות שגם במילה הדין כן הוא.

ולפענ"ד חלוקים הם כנ"ל (ואין לומר דאדרבה במילה צ"ל הקדמה ביותר וביחוד, ודהא בכל רגע של איחור ה"ה ערל ומאוסה הערלה כו' ובמילה יקשה ג"כ על האיחור בת"ב הנ"ל) דשאני הכא דהתורה אמרה בפירוש וביום השמיני ולא הציבה גבולים ביום זה גופא, אלא דלפ"ז במילה שלא בזמנה צ"ל הקדמה נוסף על מה שבשאר מצות זריזין מקדימין (ועיין שד"ח שם) וא"כ דין מילה בת"ב הנ"ל יהי' רק במילה בזמנה, ול"מ כן, וי"ל ואכמ"ל). ובמוחש רואין שהשמחה תלוי' ברוב המתוועדים ולפעמים יש גם עצב בהמנע אחדים לבוא.

ובנדו"ד הרי עוד ענין תלוי בזה התועדות אנ"ש, שבטח מדברים אז בעניני תומ"צ ודא"ח, וסו"ס הרי ציונו ה"א לעשות את כל החוקים כדי ליראה גו'.

ועכ"פ מספיקים טעמים אלו, לדעתי, שלא למנוע ביד הנוהגים כנ"ל "עכ"לק וכ"ה בלקו"ש חלק ז (ע' 306).

והנה תח"י ספר "דרך חיים" (דפוס זולצבאך שנת ה'תס"ב, מאת הגאון המקובל וכו' מוה"ר חיים ליפשיץ) ובסה"ש ס"א כתב בזה"ל: מצות מילה צריך לעשות בשמחה גדולה. . . בגמ' דנדה דארשב"י טעם למלה בח' שלא יהיו הכל שמחים ואביו ואמו עצובין שאסורין זב"ז, א"כ מוכח דלא חיישינן לשיהוי מצוה במקום שיש טעם כיוצא בזה. ובוזה נרא' לתרץ תמיהת הב"י בי"ד סרס"ח היכן מצינו בגר שיצטרך יום ח' דשיהוי מצוה לא משהינן ונשאר בצ"ע ולד' רבינו מבואר, דלפי מ"ש בסרס"ב דחולי בכל גופו נותנין לו ז' ימים מע"ל, ונמצא זה שמל צריכין להמתין ז' ימים מע"ל ומטיפין דם ברית ליום ח' כנ"ל ודו"ק" עכ"ל.

ועד"ז נראה לומר בנדו"ד, דשאני קידוש לבנה שגדרו קבלת פני השכינה. ולכן ברוב עם הדרת מלך אינו כאן ענין צדדי בלבד, אלא שזהו עצם הענין דקידוש לבנה שמקבלים פני השכינה ברוב עם ובשמחת לב (כמ"ש הלבוש) ובמוחש רואין שהשמחה תלוי' ברוב המתוועדים וכו', וזה דוחה לזריזין מקדימין למצות, והגמ' דר"ה מיירי שברוב עם אינו חלק מעצם המצוה, אלא שזהו ענין צדדי בלבד לגוף המצוה, ולכן שם זריזין מקדימין עדיף מברוב עם כו'.

ולפי"ז א"ש מה שנאמר במס' סופרים "אין מברכים על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובכלים [בגדים] נאים" וכ"ה גירסת הטושו"ע הנ"ל, דהלשון אין מברכים אלא במוצאי שבת לאו רק לכתחילה משמע, אלא דהוי דינא בדיעבד כמבואר בתוס' מנחות (פג, ב) ד"ה מתני', שנאמר במשנה שם: דהעומר ושתי הלחם אינם באין אלא מן החדש ומן הארץ, וכתוב ע"ז בגמ' שם: "מתני' דלא כי האי תנא, דתניא עומר הבא מן הישן כשר שתי הלחם הבאות מן הישן כשרות" וע"ז כתבו התוס': "דאינן באין לאו לכתחילה משמע, חוץ מהנך דתניא לא יבוא ואם הביא כשר" עכ"ל. וכוונתם דאילו היה "אינן באין" משמע רק לכתחילה א"כ אינו מובן כלל מאי דקאמר בגמ' דמתני' לא הוה כי האי תנא, והיינו שבמשנה מדובר רק לכתחילה והברייתא מיירי גבי דיעבד, וע"כ קאמרי התוס' כללא בדבר דר"ל אימת דכתוב "אינן בדאין" וכו'- משמע אפילו בדיעבד. ועי' בלקו"ש חלק ו (ע' 274) מ"ש גבי אין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד ראש, ע"ש, ועי' מה שכתבתי בהערות הת' ואנ"ש- לוד (גליון ו ס"ב) יא ניסן תשל"ז.

והדברים מבוארים: כיון דרוב עם הדרת מלך גבי קידוש לבנה אינו ענין צדדי בלבד (כהך דגמ' ר"ה הנ"ל) אלא שזהו עצם הגדר של קידוש לבנה שמקבלים פני השכינה ואיך יוצאים לקבל פני מלך? אם לא ברוב עם הדרת מלך ומבושם [עי' בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' עג), שבמוצאי שבת יש נחת רוח מסילוק נשמה יתירה הנלוית אלינו בשכתות ויו"ט שהן עצמן אות, ובאותה שעה האדם מבושם שלוה את המלך], ובבגדים נאים ובשמחת לב, וא"ש מאוד.



דעת אדמו"ר הזקן בענין הגעלה בכלי ראשון

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון הבן כהלכתו

בשבת המועדים בקיצור הל' הגעלה סעיף יח כתב הרב שמואל הורביץ דדעת אדמו"ר הזקן הוא דהגעלה בכלי ראשון "היינו שמגעיל את הכלי במים רותחים העומדים על האש ומעלים בועות", ומציין שם בהערה דכ"כ בסי' תנב ס"א וג'.

וכנראה שטעות נפל בקולמוסו דאיה"נ שכתב שם שצריך שיהיה מעלה אבעבועות מ"מ אין צריך שיהיה על האש, דכך דכתב בסי' תנא סעיף יד "וכ"ר נקרא הכלי שהרתיחו בו המים אצל האש אפי' אם עכשיו בשעה שמגעילו בתוכו אינו עומד אצל האש ומגעילין בתוכו כל כלי הצריך הגעלה בכלי ראשון".



ברכת הנהנין כשעובר מבית לבית

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

עיין בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות דברים שבסעודה סימן קעח סעיף א קרוב לסוף הסעיף וז"ל:

". . ומ"מ אם במקום שאוכל יכול לראות את מקומו הראשון שאכל שם אפי' דרך חלון ואפי' מקצת מקומו א"צ לחזור ולברך אפי' מבית לחצר", עכ"ל בנוגע לענינינו.

ועל דרך זה כתב בסדר ברכת הנהנין פרק ט ס"ק יב.

והנה מפשטות לשונו של אדמו"ר הזקן משמע שמבית לבית אפילו רואה את מקומו אינו מועיל, וצריך לחזור ולברך.

אבל בהלכות שבת בהלכות קידוש סימן רעג סעיף ב כתב וז"ל:

"... אבל מבית לבית או מבית לחצר אינו מועיל מה שהי' בדעתו מתחלה על כך וצריך לחזור ולקדש כמו שנת' ומ"מ אם בשעת אכילתו שם יכול לראות משם את מקומו שקידש בו אפי' דרך חלון ואפי' מקצת מקומו י"א שזה נקרא קידוש במקום סעודה ששני מקומות אלו כמקום אחד לענין קידוש כמו שהן במקום אחד לענין צירוף לזימון כמ"ש בסימן קצ"ה. עכ"ל בנוגע לענינינו.

שמכאן משמע שאין חילוק בין מבית לחצר למבית לבית.

וראיתי שכנראה כבר עמד על זה הרב י. גריין בפירושו על סדר ברכת הנהנין פרק ט' ס"ק יב בהערה 5, וז"ל: אולם בשינוי מבית לבית, יהי' הדין דומה, רק כאשר דרך הרגיל אינה מפסקת בין הבתים (וכמובא בשולחן ערוך קצה א בענין הציורף לזימון (בדי השלחן נו, ב), עכ"ל.

שלפי זה אולי אפשר לומר שזה שכתב אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך סימן קעח סעיף א הנ"ל דוקא מבית לחצר ולא מבית לבית הוא מפני שמבית לבית יש חילוק בדין זה בין אם דרך הרבים מפסקת או לא.

והנה באמת בכל מה שכתבתי לעיל אין שום חידוש שכבר קדם לי הבאור בסדר ברכת הנהנין הנ"ל, והבדי השולחן נו, א.

אלא שקצת קשה למה באמת אין אדמו"ר הזקן מחלק כאן בסימן קעח בין אם דרך הרבים מפסקת בין הב' בתים או לא. על דרך שמחלק בסימן קצה. ובפרט שסימן קעח הוא קודם סימן קצה.

ויש להעיר, שבקצות השלחן סימן נו סעיף ב הנ"ל מביא לשון של סדר ברכת הנהנין ס"ק יב כמעט אות באות, אבל במקום שכתב בסדר ברכת הנהנין מבית לחצר כותב הוא מבית לבית.



ביטול ברוב

הרב מאיר צירקינד תושב השכונה

בשו"ע יו"ד הלכות תערובות סק"י ס"ד כתב המחבר וז"ל: רוב חנויות מוכרות בשר שחוטתה ומיעוט מוכרות בשר נבלה לקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזו מהן לקח, ונתערבה באחרות ואינה ניכרת בטלה ברוב משום ספק ספיקא עכ"ל.

ובסעיף ח' כתב וז"ל: דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו שנתערב באחרים ונפל מהתערובות הזאת אחד לשנים אחרים ונפל מן השלשה אחד לשנים אחרים הרי אלו האחרים מותרים שהרי האחד של תערובות הראשונה בטל ברוב וכו'. עכ"ל.

ובט"ז סק"י הקשה וז"ל: ויש תימה על השו"ע דלעיל פסק כרשב"א דבב' תערובות סגי וכאן פסק כהרמב"ם (דמצריך ג' תערובות) עכ"ל.

ותירץ ה"צבי לצדיק" (על גליון השו"ע), (כתירוצו השני) וז"ל: ועוד, שם [בסעיף ד'] אין שייך דההיתר נהפך לאיסור דהא במקומו [בחנות] ניכר ההיתר, אבל כאן [בסעיף ח'] שאחז"ל שחשיבות [=דבר חשוב] אין לו ביטול ה"ל כאילו כולו אסור. וההיתר נהפך לאיסור שאין ההיתר ניכר במקומו. וכיון דהוי ככולו אסור מדרבנן הוי התערובות כאלו ודאי איסור נתערב באחרות מש"ה בעינן ג' תערובות ודו"ק, עכ"ל.

ויש לתמוה עמש"כ שכולו נעשה איסור, ממ"ש המחבר בסעיף ז' וז"ל: "דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו כו' שנתערב באחרים ונאכל א' מהם בשוגג או נפל מעצמו לים בענין שנאבד מן העולם, הותרו כל האחרים שאנו תולין לומר האיסור הלך לו וכו'. עכ"ל.

ולפי דברי הצבי לצדיק שכל התערובת נעשתה כולה אסורה איך הותרו כל האחרים בתערובת הראשונה?



כוונה בפסוק ראשון דק"ש

הנ"ל

בערוך השולחן הלכות ק"ש ס"א ס"ו כתב וז"ל: ודע שיש מי שכתב כו' אם לא אמר בשכמל"ו אין מחזירין אותו, ולבוש כתב שאפי' אמרו, ולא אמרו בכוונה צריך לחזור עכ"ל [מג"א סק"א] כו' [ולפלא שלא מצאתי זה בלבוש כלל ע"ש] עכ"ל. ע"ש.

בלבוש סי' ס"ג ס"ד כתב וז"ל: לפיכך בפסוק ראשון או בברכה ראשונה של י"ח אם קרא בלא כוונה לא יצא וצריך לחזור ולקרות כו' (ובסעי' ה' ממשיך) לפיכך כו' ונ"ל שפסוק ראשון שהוזכר בכ"ז הענין כולל ג"כ עמו בשכמל"ו כו' ויש לו כל דין פסוק ראשון לענין זה נ"ל, עכ"ל.



בדיני מוקצה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

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

בדין מאכל שנתבשל בשבת נחלקו אמוראי בכ"מ; ושיטת ר"מ היא, דאם נתבשל בשוגג אז מותר באכילה אפי' להמבשל ואפי' בו ביום, ואם נתבשל במזיד אז בו ביום אסור לכל אדם, ולמוצ"ש מותר אפי' לו. (ונחלקו עליו ר"י, ור"י הסנדלר. ואכ"מ).

והטור בריש סי' שי"ח מביא ב' שיטות בשיטת ר"מ; דהטור עצמו סב"ל "שאינן חילוק בכל מעשה שבת" והיינו, שלר"מ, באיזה מלאכה שיהי' הרי באם עשאו בשוגג מותר להנות ממנו. ושיטת בעה"ת הוא, דדוקא במבשל סב"ל לר"מ דבשוגג יאכל דמעיקרא חזי לכוס", "אבל השוחט או שאר מלאכות דמעיקרא לא חזי כלל כגון שהדליק נר, אפי' בשוגג, אסור לו באותו שבת". [ובפשטות, הרי הסברא דבעה"ת, משום דאם לא הי' ראוי כלל מקודם השבת אז הו"ל מוקצה. ראה בהמשך].

ומק' הדרישה (ס"ק ב') מהא דפסק הטור (בסימן זה) שהשוחט לחולה בשבת, אפי' כשנחלה בשבת, מותר לבריא לאכול מהבשר. ביאור הקושיא: דבדין השוחט לחולה בשבת יש ראשונים (הובאו בב"י) שפסקו, דהא דמותר לבריא לאכול מהבשר הוא רק במקרה שהחולה נחלה כבר קודם השבת, דאז לא הוה הבהמה מוקצה, משא"כ כשנחלה בשבת, דהוה מוקצה. אבל הטור פסק כהראשונים דסב"ל דמותר לבריא אפי' כשהחולה נחלה בשבת, והיינו, משום דסב"ל דיש מוקצה רק כשדחאו בידים (כגרוגרת וצימוקין) משא"כ כאן דהוה מוקצה מחמת איסור הבאה מאליה, אז כשנסתלק האיסור, אין כאן איסור מוקצה.

וא"כ, מק' הדרישה, איך מתאים שיטת בעה"ת (דבשחיטה מודה ר"מ דאסורה בשבת, משום מוקצה), עם מה שפסק הטור - בשחט לחולה - דבהמה שנשחטה בשבת אין בה דין מוקצה.

ומתריך: שאני הכא דאינו יכול להיות ראוי כ"א ע"י שיעשה מלאכת איסור בשבת בשוגג, ובוודאי מקצה דעתו מענין זה מלעשות איסור, ולא דמי לשוחט לחולה, ששוחט בהיתר וק"ל. ע"כ. והיינו, דמחלק בין כשנשחטה בהיתר (כמו בחולה) - דזה לא הקצה מדעתו - לכשנשחטה באיסור (כהא דשוגג) - דלענין זה הוה מוקצה.

ולכאור' צ"ב בתירוצו: דדין מוקצה בפשטות, בכ"מ, תלוי באם הקצהו מדעתו מקודם השבת, ואיך אפ"ל דתלוי באיזה אופן נשחטה בשבת - דבאם נשחטה באופן כך, אז הקצאו מדעתו מקודם שבת, משא"כ באם נשחטה באופן כך! וצ"ע.

והנה מקור לסברא זו, דהדרישה, אפשר למצוא בדברי הרשב"א על הגמ' בחולין (טו, א) דשם בגמ' הוא המקור לדברי בע"ת הנ"ל, וכ' ע"ז הרשב"א דמזה משמע דפסקינן דיש מוקצה מחמת איסור הבא מאליו אע"פ שלא דחאו בידים (כנ"ל), ומק' מזה אסוגיית הגמ' בכיצה דף ו', בבהמה שנתבלה בשבת, דמשם יש להוכיח דליכא מוקצה היכא דלא דחאו בידים.

ומתרץ בכמה אופנים, וא' מהתי' מביא בשם הרמב"ן, וז"ל: דמוקצה מחמת איסור הבא מאליו הוה מוקצה כשהוכן ע"י איסור, כגון ששחט את הבהמה, שלא נראית אלא ע"י איסור שנעשה בה, לפי שהוא ודאי כשבאת שבת ולא שחטה הקצה אותה מדעתו מחמת איסור שבת. אבל כל מה שיתכן שיכין ממנה בלא איסור, כגון שמתה מאליה, שהרי נתכנה מאליה לכלבים בלא שום איסור. . אפי' נתבלה בשבת, שהכנה זו לא הוקצת ממנה וכו'.

והרי לנו אותו החילוק שחילק הדרישה, אלא דעצ"ע בזה כנ"ל.

ואולי י"ל הביאור בזה והוא ע"פ מה שמוכן מדיוק דברי הרשב"א, שסברא זו שייכת רק במוקצה זו - מוקצה מחמת איסור הבא מאליו.

דהנה כו"ע מודי דכשדחאו בידים הוי מוקצה, והרי גם במוקצה מחמת איסור הרי האדם יודע שלא יוכל להשתמש עם דבר זה בשבת (ואף שאפשר שהאיסור יסתלק, הרי כמו"כ אפשר כשדחאו - ששוב ימלך על הדבר בשבת). - אלא דהחילוק ביניהם הוא, דבמוקצה מחמת איסור, הרי הסיבה - לזה שהוא מקצה את זה מדעתו, הוא - האיסור. ולכן, במקרה שבטלה הסיבה - האיסור - אז בד"מ נתבטלה המסובב - ההקצאה - דהא לא הי' כאן איזה פעולה מצד האדם להקצותו (כמו בדחאו בידים).

אמנם, בד"א, כשנסתלק האיסור (וכמו במקרה שנשחטה לחולה, דאז אין כאן איסור), משא"כ במקרה - שלא נסתלקה, אלא - שנעשתה האיסור, אז למה יתבטל משו"ז ההקצאה, והא בדיוק משום זה הקצה את זה מדעתו - מכיון שהי' אסור לעשותו, אז במה נתבטל הקצאתו זו. ומבואר שפיר החילוק של הרשב"א (בשם הרמב"ן), ושל הדרישה.

ב. והנה כ"ז הוא לבאר תירוצו של הדרישה, אבל באמת לולי תירוצו נראה לתרץ קושייתו באו"א: די"ל ששיטת הבעה"ת - דלר"מ במקרה דלא הי' חזי כלל קודם המלאכה, אז אפי' עשאו בשוגג אסור להנות ממנה בשבת - אינו מטעם

מוקצה, אלא דאף לר"מ אסור להנות ממעשה שבת במקרה כזה; והיינו, דזה שמתיר ר"מ להנות ממעשה שבת בשוגג, הוא רק כשלא אהני מעשיו כ"כ, דגם בלא המלאכה הי' חזי עכ"פ (ראוי לכוס וכיו"ב), משא"כ כשאהני מעשיו כ"כ אז גם ר"מ מודה דאסור להנות ממעשה שבת כאלו.

(סברא זו מיוסדת עמש"כ בתוד"ה "מורי להו כר"מ" (חולין שם) בביאור שיטת רש"י בהסוגיא. עיי"ש).

ולפ"ז מתורץ בפשטות דאינו קשה מהא דנשחטה לחולה בשבת, דשם לא נעשתה שום איסור, וע"כ אין כאן מעשה שבת, ואין זה שייך לשיטתו של ר"מ כלל. ויש להאריך בסברא זו, ואכמ"ל יותר.



בירור הלכתי בענין ספר-החת"ת הכתוב על מיקרופילים

הר' שלמה אהרן הולצברג
תושב השכונה

לאחרונה יצא לאור ספר החת"ת שעשוי בהקטנה, (כמובן שהמטרה היא לשמירה, כמו שמירה ברכב, או בתוך הכיס) ונמצא בתוך נרתיק. והשאלה היא - האם צריך לנהוג בזה את כל דיני הספרים, דהיינו לשמור אותו בקדושה, כמו לדוגמא: לא להכנס עם זה לבית הכבוד, או אם צריך להכניסו לכיס בתוך כיס - או לא.

צדדי השאלה הם כדלהלן: הרי זה ג' ספרים קדושים, (חומש, תהלים ותניא), וא"כ דינם ככל הספרים. שמובא בשו"ע דאסור להכנס עם זה לבית הכבוד. ולאריך גיסא הרי אין ניכרים הספרים להדיא, כי הם צולמו באופן שלא יכולים לקרוא בתוך הפילים - רק ע"י מכונה שמגדילה את המילים. ועוד, שזה בעצם לאר עשוי עבור קריאה, אלא לשמירה.

ואם תמצא לומר, שע"פ הלכה אסור להכנס עם זה לבית הכבוד - וצריך להכניסו לכיס בתוך כיס, עדיין צ"ע בזה שלא

יכולים לקרוא בזה להדיא, אם נחשב לענין זה - לכה"פ - ככיס בתוך כיס.

ועוד, אם תמצא לומר, שאין לזה דין כמו ספרים ואין חייבים לשמור על קדושתו כל כך, א"כ, צ"ע אם יש לזה את הסגולה לשמירה, כמו שאר הספרים הקדושים שהוזכרו לעיל. אשמח לשמוע את חו"ד הקוראים הנכבדים בבירור ענין זה, ותודה מראש.



פשוטו של מקרא

ביאור בפרש"י ריש פ' ויקהל

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

על הפסוק בתחלת פ' ויקהל "ויאמר משה גו' זה הדבר אשר צוה ה' לאמר" מעתיק רש"י הפיסקא "זה הדבר אשר צוה ה'" ומפרש "לו" וממשיך "לאמר לכם".

ובלקו"ש חלק ו' פ' ויקהל (ב) אחרי שמביא הקושי בפירושם של מפרשי רש"י על קיצור לשון הנ"ל, מבאר שהציווי קחו מאתכם תרומה לה' הרי לגבי משה הוגבל רק "לאמר לכם" אמירה לבנ"י, אבל משה לא הי' בכלל הציווי של "קחו מאתכם תרומה לה'".

והטעם לזה כמובא בפירש"י פקודי לט, לג "שלא עשה משה שום מלאכה במשכן" . . ובזה נכלל גם ההבאה (נדבת המשכן) שנקראת ג"כ "מלאכה" בכתוב.

אבל קצת קשה, דאם כן נמצא שבפירש"י דידן מקדים לנו רש"י לפרשת ויקהל הידיעה שמשה יצא מן הכלל של הפעולות בקשר לנדבת ועשיית המשכן. ואם כן לא הו"ל לרש"י לסתום

ולכתוב פירושו בתכלית הקיצור אלא לפרש - באופן יותר ברור בהוספת כמה מילים וכו'.

ע"ד הטענה שבלקו"ש הנ"ל על הביאור שבמפרשי רש"י שם. וז"ל: "רש"י האט געשריבען זיין פירוש אין א פשטות'דיקן סגנון, באופן אז אויך א בן חמש (למקרא) זאל פארשטיין זיין כוונה, און וויבאלד אז דער פירוש הנ"ל ליגט ניט אין פשטות הלשון פון רש"י האט לפ"ז רש"י געדארפט מוסיף זיין און שרייבען "לאמר לכם ציווי נדבת המשכן" (ד. ה. דעם ענין פון נדבת המשכן) אדער אן אנדער לשון (ברור) כיו"ב".

אבל לכאורה יש כאן פירוש פשוט ביותר (וצריך עיון למה לא בחר בו כ"ק אדמו"ר) שרש"י כאן בא לתרץ שאלה גדולה בפשש"מ - איך נופל הלשון צוה ה', לשון של חיוב וחובה לכל, בענין שצריך להיות ע"י "כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה'". וצריך להעשות ע"י "כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו",

וכמו שהוזכר כבר לפני כן בפירש"י ריש תשא ל, יד וז"ל "והשלישית היא תרומת המשכן כמו שנאמר כל מרים תרומת כו' ולא היתה יד כולם שוה בה אלא "איש איש מה שנדבה לבו".

וע"י פירוש זו היינו מרוויחים הבנה פשוטה בקיצור לשון שבפרש"י כיון שאין כאן חידוש מיוחד לגבי משה שיהי' דורש הוספה בלשון רש"י ליתר הבנה בכוונתו שב"צוה ה' לאמר" אלא הי' מספיק שבין תיבת "צוה ה'" ובין תיבת "לאמר" הי' מכניס רש"י תיבת "לו" ואז יהי' המכוון רק להפריד תיבת "צוה ה'" מן "קחו אתכם תרומה לה' כל נדיב לבו" להראות עי"ז שתיבת "צוה" קאי על "לו - לאמר",

ז"א, חיוב לגבי אמירתו של משה לענין "לאמר לכם" ולא על עצם ההוראה לבנ"י בנדבת המשכן.

ואולי יש לאמר שהמניעה ללמוד כך הפשט בפרש"י הוא האריכות בד"ה שרש"י מעתיקו בפירושו שלפי הפירוש שהצעתי לעיל למה לו לרש"י להעתיק בהד"ה כל התיבות

בהפיסקא "זה הדבר אשר צוה ה'", הי' מספיק שיעתיק רק המילים "צוה ה'", שהרי אנו דנים (לפי פי' הנ"ל) על מקומו המתאים של הציווי שאינו על נדבת המשכן.

אבל לפי הפירוש שבלקו"ש הנ"ל בא לפרש לאיזה צורך באה כל הפיסקא של "זה הדבר אשר צוה ה' לאמר" (שקאי על מלאכת המשכן) שהי' בכלל אלה הדברים אשר צוה ה' (יחד עם אזהרת שבת) בפסוק ראשון שבפרשה והוציאו הכתוב מן הכלל להעמידו בפני עצמו.



שונות

'ריב"ש' - 'בעש"ט'

יהושע מונדשיין

עיה"ק ירושלים ת"ו

במ"ש בלוח 'היום יום' (עמ' יז) בשם אדמו"ר הזקן, "שכל המחברים עד הט"ז והש"ך, והם בכלל, עשו החיבורים שלהם ברוח-הקודש", מביא כ"ק רבינו בכ"מ שכן הוא בס' שארית-ישראל להרה"צ מווילעדניק "בשם הריב"ש" (ראה: שדי-חמד כרך י' עמ' פג [ב'צה] ב במהדורת תש"כ ואילך; לקו"ש, יב, עמ' 70, הע' 5).

ובאגרות-קדשו (כ, עמ' קל) נוסף: בשם "הריב"ש" - שכנראה הכוונה להבעש"ט. עכ"ל.

ויש להעיר, שכנראה נודמן לרבינו הס' הנ"ל במהדורת זיטאמיר תרכ"ז או קעניגסבערג תרל"ז, ששם השמיטה הצנזורה המשכילית ושינתה עניינים רבים, ומהם, שכמעט בכל מקום שנזכר 'הבעש"ט', החליפו ל'הריב"ש', אך במהדורה הראשונה (לעמבערג תרכ"ד) נדפס באותו מקום במפורש 'הבעש"ט' (במהדורות הנפוצות הוא בשער הזמנים, דף ו'ע"ג).

כמו"כ יש מקום להשוות בין המובא לעיל בשם אדמו"ר הזקן, לבין האמור בס' הנ"ל.

וזה"ל: אמר בשם הבעש"ט, שכל החיבורים שהיו עד המהרש"א ועד בכלל, היו ברוה"ק. . עוד אמר בשם הבעש"ט ז"ל, שהט"ז והש"ך הם פוסקים האחרונים, וע"כ לראות שלא לעבור על דעתם. . אבל מכל מקום גם החיבורים שאחר הט"ז והש"ך ח"ו להרהר עליהם, מאחר שנתקבלו ויש הסכם עליהם, נמשך בהם כח רוה"ק. עכ"ל.



לתועלת הרבים

הרב משה לברטוב

תושב השכונה

כ"ק אדמו"ר אמר לי פ"א שנזהרים מלהזכיר שמו של איש א' יותר מפעם אחד ביום על האוהל (והסוף אז שמה שהוא מזכיר אינו נוגע לזה).

כשהורה להפריש צדקה ביום מסויים (עש"ק לאשה וכו') על משך זמן, הוסיף שיהי' סך שונה בכל פעם שלא יהי' כנדר.



"מאו"א"

הרב אהרון חיטריק

תושב השכונה

בהמשך למה שכתבתי בגליון י [תשכג] בענין הספר "מאו"א" שכ"ק אדמו"ר הצ"צ מזכירו כמעט בכל עמוד ועמוד בכתביו, לאחרונה מצאתי דבר פלא.

בלקו"ת פ' נצבים דף מה, א, מציין "ובמאורי אור פ' פלס הוא בבינה הובא בספר עה"כ", הכוונה שמציין שבספר ערכי הכינויים לבעל סדר הדורות מביא בשם ספר "מאו"א".

ולכאורה צ"ע, שהרי ענין "פּלס בבינה" נמצא במאו"א אות פ' סעי' נג, ולמה צריך לציין שענין זה מובא בערכי הכינוים בשם המאו"א, ואולי הכוונה שגם בספר ערכי הכינוים מביא זה, לכאורה עד כמה שראיתי שזוהי הפעם היחידה שמציין כך, (בערכי הכינוים מביא כמעט בכל ערך מספר "מאו"א).

ואולי אפשר לומר, שמכאן אפשר ללמוד כמה דייק כ"ק הצ"צ לכתוב בשם אומרו, אף שהספר מאו"א הי' לפניו, אבל בשעה שכתב הי' לפניו הספר ערכי הכינוים, לכן כתב בשמו.

