

רשימות

שיטת התוס' באין מעבירין על המצוות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

- היכא דלא עבדינן אלא חדא -

ברשימת מנורה חוברת ד' מבאר הטעם לפי שיטת הרמב"ם בפיהמ"ש דלא קבעו הטבה הא' בב' נרות המזרחיים כשהם דולקים משום אין מעבירין על המצוות, די"ל ע"ד סברת התוס' (זבחים נא, א ד"ה אשר): "דלא שייך אין מעבירין על המצוות אלא כשיש ב' מצוות לפניו או שאינו יודע מהיכן יתחיל" אבל לעשות קביעות משום זה לא עבדינן, וממשיך להקשות ואף דאם היו ב' האופנים שקולים הי' מועיל טעמא דאין מעבירין על המצוות גם לענין קביעות וכדמוכח במגילה ו,ב, לענין קביעות קריאת המגילה באדר ראשון דקאמר ראב"י דמסתבר טעמא דאין מעבירין על המצוות, וא"כ נימא גם הכא הדין דאין מעבירין על המצוות? ומתרץ דכאן במנורה אין ב' האופנים שקולים דנר המערבי עדיף משאר הנרות משום שהוא לפני ה', ולכן לא שייך בזה הדין דאין מעבירין על המצוות לגבי נרות המזרחיים, ומציין לתוס' יומא לגא, בד"ה אין שכתבו ד"היכא דלא עבדינן אלא חד, לא גמרינן מיני' ונעביד לתדיר לחודיה, ולא נעביד לשאינו תדיר" עיי"ש ובפיענוחים.

ונראה שכן פירש הרבי כוונת התוס' ביומא, דמתי אמרינן דאם לא עבדינן אלא חד לא שייך אין מעבירין על המצוות, דוקא אם יש מעלה בהאחרת שהוא תדיר, כהתם דשפיכת שירי הדם על יסוד הדרומי הוא תדיר יותר ברוב החטאות ועולה ואשם וכו', לכן בלי קרא מיוחד דאשר פתח אוהל מועד היינו אומרים בנדו"ז דלא עבדינן אלא חדא מצוה, דבחטאות הפנימיים ישפוך ג"כ על יסוד הדרומי משום תדיר, דלא אמרינן בזה אין מעבירין על המצוות, ולכן בעינן קרא

מיוחד דבחטאות הפנימיים שופך על יסוד המערבי. אבל במקום דליכא שום מעלה בהאחרת גם כשלא עבדינן אלא חדא חל הדין דאין מעבירין על המצוות.

דלפי פירוש זה בתוס' יומא לא קשה קושיית התוס' במגילה שם דשם לא עבדינן אלא חדא מצוה ומ"מ אמרינן בזה הכלל דאין מעבירין על המצוות? דלפי שיטתם ביומא א"ש, כיון ששם שקולים הם לכן שפיר שייך הכלל דאין מעבירין על המצוות.

אלא שבתוס' זבחים שם וכן במנחות סד,ב, בד"ה איבעית אימא לא הזכירו כלל מהך דתדיר, ומשמע דסבירא להו שם דאם לא עבדינן אלא חדא לא שייך כלל הדין דאין מעבירין אפילו אם שניהם שקולים, וכן עכצ"ל סב"ל במגילה שם בד"ה מסתבר, שהרי הקשו מקריאת המגילה דאמרינן אין מעבירין וכו' אף ששם שקולים הם, אבל מדבריהם ביומא שהוסיפו דעבדינן לתדיר כו' מוכח ששם יש להם שיטה אחרת וכפי שנת'.

ולפי"ז אפשר לתרץ מה שהקשה הרב אליהו נתן הכהן שי' סילבערבערג בגליון י"ב (ע' 12) דלפי מה דנקט בהרשימה בשיטת התוס' דאם שקולים הם אמרינן אין מעבירין על המצוות אף דלא עביד אלא חדא, א"כ מהו קושייתם ממגילה עיי"ש עוד, די"ל שהרי כאן קאי הרבי לבאר שיטת הרמב"ם, ובמילא אפ"ל שהכוונה הוא דאפילו אי נימא שהרמב"ם סב"ל כשיטת התוס' ביומא דכלל זה הוא רק אם שניהם שקולים, [כיון דלשיטה זו לא קשה מהך דמגילה], ג"כ א"ש הכא, כיון דכאן יש מעלה בנר המערבי, במילא גם לפי התוס' ביומא לא אמרינן הכא אין מעבירין וכו'.

ועי' בס' ארצות החיים להמלבי"ם סי' כ"ו (יג,ב) שפירש דבאמת גם התוס' בזבחים ומנחות סב"ל כשיטתם ביומא ומביא כמה ראיות לזה, ומפרש דהכי כוונתם דלא שייך אין מעבירין אלא בשתי מצוות (שבזה שייך אין מעבירין לעולם) או אפילו במצוה אחת שאינו יודע היכן יתחיל, היינו שיכול להתחיל בכל מקום שרוצה וכל המקומות שווים, ובזה שייך אין מעבירין אפילו במצוה אחת, אבל לקבוע מקום אשפיכת

שיריים (שיש בו ב' ריעותות שהיא מצוה אחת ויודע היכן יתחיל דהא כל השיריים שופך על יסוד דרומי והוא תדיר) לא קבעו מהאי טעמא, כי בזה תדיר קודם, ולכן צריך קרא, ע"כ תוכן פירושו, דלפי"ז אפ"ל דכלל זה דנקט בהרשימה שהוא דוקא כשיש מעלה בהאחרת ולא בשניהם שקולים, קאי גם לפי שארי התוס', אלא דכיון שבמגילה הקשו משם על הך דזבחים, ובקריאת המגילה שניהם שקולים הרי מוכח דשם סב"ל להתוס' דגם בשניהם שקולים לא אמרינן אין מעבירין על המצוות כשלא עבדינן אלא חדא, וא"כ מסתבר דזהו גם שיטתם בזבחים ומנחות וכדמשמע בפשטות דבריהם שלא הזכירו מהך תדיר כו', ולכן מסתבר לפרש בהרשימה כפי שנת' שהכוונה הוא דגם אי נימא כשיטת התוס' ביומא א"ש הכא.

פירוש אחר בתוס' דיומא

אלא דלכאורה גם דבריהם ביומא צריכים ביאור, שהרי הקשו שם המפרשים (שיח יצחק, משמרות כהונה, יד יהודה) דאיך אפ"ל בכוונתם דלולי הקרא דאל פתח אוה"מ הו"א שישפוך על יסוד הדרומי משום שהוא תדיר, הרי כל מה דידעינן דבחטאות החיצונות שופכים על יסוד הדרומי הוא משום דילפינן מחטאות הפנימיות דבסמוך לו כמבואר בזבחים נג,א, (מובא בחוברת ה') אבל הכא הרי איירי התוס' אי לאו הך קרא דאל פתח אוה"מ בחטאות הפנימיים, ובמילא לא נדע גם הדין דיסוד דרומי בשאר חטאות, וא"כ איך כתבו התוס' דהוה תדיר?

ומצד קושיא זו פירש בשיח יצחק דמ"ש התוס' ונעביד לתדיר כו' לא איירי אודות שפיכת שיריים אלא קאי על שאר מצוות, דאם יש לנו לעשות מצוה אחת משני מצוות נעשה התדירה ונניח שאינה תדירה הגם דתדירה לא פגע ברישא עיי"ש.

ועי' גם בס' גזע ישי (ליוורנו תר"ב, מערכת א' אות כ"ד) שהאריך בביאור דברי התוס' (ע"ד השיח יצחק) דכוונתם דהיכא דבעינן למיעבד תרוייהו אמרינן דאין מעבירין על המצוות אם השני אינו תדיר, דאם השני תדיר אמרינן דתדיר

קודם (וכמו שפסק הרמ"א או"ח סי' תרפ"ד סעי' ג' בדין אם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה צריך להפסיק ולקרות בשל ר"ח דתדיר קודם, ולא כהקרבן נתנאל המובא בסוף החוברת).

וכוונת דבריהם דאם לא עבדינן אלא חד "לא גמרינן מיניה" [מעבדינן תרוייהו] דרק בשיש תדיר אמרינן דתדיר קודם אבל בשניהם שקולים נימא גם בעביד חדא אין מעבירין על המצוות כמו כשעבדינן תרוייהו, אלא אינו כן כי אם עבדינן רק חדא לא אמרינן אין מעבירין על המצוות כלל אפילו אם שניהם שקולים, ומביא ראי' לפירושו מלשון התוס' שכתבו "ונעביד" ולא כתבו "ועבדינן" דכוונתם דבלא עבדינן אלא חד לא גמרינן מיניה למימר כי היכי דכי עבדינן תרוייהו דינא הוה לעולם דבזו שפגע ברישא יקדים ולא להאחרת זולתי כשהאחרת תדיר בלחוד, דאף דפגע בהאינו תדיר ברישא מעביר עליו ומקדים את התדיר, אף הכי נמי כי לא עבדינן אלא חד ניגמר מיני' ונימא הכי, דלעולם יש לו לעשות לזו שבה פגע ברישא ולא נעביד האחרת מלבד בדהאחרת תדיר דבזו לחודיה נעביד לתדיר אפילו בפגע באינו תדיר ברישא, [וא"כ הכא לגבי שפיכת שיריים כיון ששקולים הם כנ"ל נימא אין מעבירין וקרא למה לין] זו לא גמרינן מיני', אלא אם לא עבדינן אלא חד לא אמרינן לעולם אין מעבירין על המצוות [ולכן צריך קרא מיוחד] עיי"ש בארוכה.

דלפי פירושם יוצא דגם לפי שיטת התוס' ביומא לעולם בעבדינן חדא לא אמרינן אין מעבירין על המצוות אפילו אם שקולים הם, וזהו לא כהמבואר בהרשימה.

פירוש התוס' ביומא לפי הרשימה

ולכן נראה לפרש התוס' כדמשמע בפשטות דבריהם דקאי על שפיכת שיריים דבלי קרא דאל פתח אוה"מ הו"א דצריך לשפוך על יסוד הדרומי משום שהוא תדיר [דרך אז לא אמרינן אין מעבירין על המצוות כשעבדינן חדא] והא דהקשו המפרשים דכל זמן דליכא קרא לא ידעינן הדין דיסוד דרומי? אפ"ל בפשטות (וכמ"ש בארצות החיים שם) דכל מה דבעינן קרא מיוחד ללמוד בחטאות חיצוניות שהוא ביסוד הדרומי ולא ביסוד המערבי הוא משום שיש קרא בחטאות הפנימיים שהוא

ביסוד המערבי, וא"כ ילמוד סתום מן המפורש כדקאמר בזבחים שם בהדיא, דכמו דבהפנימיים בעינן יסוד המערבי כן נימא בחיצוניות, וע"ז מביא שם הלימוד דבעינן במה דפגע ברישא, אבל לולי הקרא דאל פתח אוה"מ, ודאי נימא מצ"ע בחטאות החיצוניות דבעינן יסוד הדרומי דוקא כיון דבו פגע ברישא, ובמילא הי' יסוד הדרומי תדיר, ולכן לולי הקרא דאל פתח אוה"מ הו"א דגם בפנימיים צ"ל על יסוד הדרומי, דאמרינן דתדיר דוחה אין מעבירין על המצוות, [אף דלא עבדינן אלא חדא, אבל אם שניהם שקולים אמרינן אין מעבירין על המצוות אפילו אם עבדינן רק חדא] לזה קמ"ל קרא דבפנימיים בעינן אל פתח אוהל מועד דהיינו יסוד המערבי, [ולאחר שיש קרא דמערבי שוב הו"א דילמוד סתום מן המפורש גם בשאר חטאות ולזה בעינן לימוד מיוחד דבעינן בסמוך לו] וזהו תירוצם של התוס'.

(ובגזע ישי הקשה על זה, דכיון דיסוד הדרומי אינו אלא מהך סברא דאין מעבירין בלבד, איך נימא משום זה עצמו לגבי חטאות הפנימיים דשם מעבירין על יסוד המערבי, וכי יפה כח הבן מכח האב דיסוד דרומי גופא הוא משום אין מעבירין וזה ידחה אין מעבירין גופא משום תדיר עיי"ש).

ולפי כל זה יוצא הביאור בתוס' דיומא, דבקושייתם למדו דאין מעבירין דוחה תדיר כמו שהדין הוא בעבדינן תרוייהו, (וכשיטת הקרבן נתנאל) ולכן שפיר הקשו קרא דאל פתח אוהל מועד למה לי, דאף דיסוד דרומי תדיר יותר מ"מ הרי אין מעבירין דוחה לתדיר, וא"כ נדע במילא שצריך לשפוך על יסוד המערבי כיון שבו פגע ברישא? וע"ז חידשו בתירוצם, דכל מה דאמרינן דאין מעבירין דוחה תדיר זהו רק בעבדינן לתרוייהו, משא"כ כשלא עבדינן אלא חדא לא גמרינן משם דאין מעבירין דוחה תדיר, אלא דשם אמרינן דתדיר קודם, ולכן הכא הו"א שישפוך ביסוד הדרומי וכפי שנתבאר, ולזה קמ"ל קרא דאל פתח אוה"מ דבעינן יסוד מערבי דוקא, ולפי"ז יוצא בפשטות דאם הם שקולים שפיר אמרינן אין מעבירין אפילו אם לא עבדינן אלא חדא.

ועפי"ז מבואר בפשטות ראיית הקרבן נתנאל מתוס' דילן, דמוכח (גם) מקושיית התוס' דאין מעבירין דוחה לתדיר בעבדינן תרוייהו דאם לא נימא כן מהו קושייתם מעיקרא דנימא אין מעבירין על המצוות, הרי שם יסוד הדרומי הוה תדיר, וא"ש מה שנתבלטו בזה האחרונים.

אין מעבירין ותדיר קודם

ויש להוסיף בענין זה, במה שמבואר ביומא שם דדישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, ואמר אביי גמרא גמירנא סברא לא ידענא, ורבא אמר משום דאין מעבירין על המצוות וכי עייל להיכל במזבח פגע ברישא, ובס' מקדש דוד סי' ט' אות ב' הקשה דלמה לא אמרינן דדישון מזבח הפנימי קדים משום שהוא תדיר טפי שהי' פעמיים ביום, וכתב דלשיטת הרמב"ם א"ש דגם הטבת הנרות הי' פעמיים בכל יום נמצא דדישון מזבח הפנימי אינו תדיר,

והעיר ע"ז בס' שמועת חיים יומא שם, דלכאורה בהטבת הנרות הרי יש הדין דנר שכבתה נידשן השמן ונדשנה הפתילה כיצד עושה מטיבה כו', א"כ הרי אפשר שיהי' הטבה כמה פעמים ביום משא"כ דישון מזבח הפנימי הוא לעולם רק ב"פ ביום ולמה לא נימא דתדיר קודם? ומוכח מזה כהק"נ (כפי שמבואר כאן בהמשך הרשימה) דאין מעבירין דוחה לתדיר.

וא"כ עד"ז הכא בהה' נרות עצמם דמטיב מקודם המזרחיים משום אין מעבירין ואח"כ נר המערבי אף שהוא לפני ה', ואפ"ל דזה גופא טעמו של אביי דאמר סברא לא ידענא משום דסבר דתדיר דוחה לאין מעבירין, אבל רבא סב"ל דאין מעבירין דוחה תדיר, וקיימ"ל כרבא.



ב' ענינים בקה"ק ובכרובים

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

ברשימות (חוב' פ"ה מנורה (טז)) בסוף מבאר החילוק בין כרובים דשלמה ודמשה ש"כפורת הוא חופה. ויש חופה על זו"ן, ת"ת דאיתא כתר לזו"ן, רצון שלמטה מהשכל דנלקח מהתבוננות. . אבל דשלמה חופה על או"א, רצון שלמעלה מן השכל כו".

ובפענוחים שם התחלת אות סט מבאר ההמשך "וכיון דאתינן לענין הארון יש להוסיף ולבאר גם ענינה של הכפורת והכרובים. היינו שאינו ממש המשך רק כיון דאתינן כו".

ואולי י"ל דממש קשור לשלפניו. דהא לפנ"ז מבאר במעלת קה"ק לגבי ההיכל בגלל שבו הי' הארון שבו מונחים הלוחות. ומביא גם מהזהר "ג' קשרין מתקשראן דא בדא, היינו שישראל מתקשראן באורייתא ועי"ז בה".

ואח"ז מביא ענין נעלה יותר בקה"ק. לרמוז על העבודה ד"צורה בלי גולם, גם גולם זך ונקי אין בו" דקה"ק שייך בלי כלים כמו שהי' בבית שני משא"כ בהיכל מוכרחים הכלים.

היינו דבקה"ק יש שני ענינים. (א) זה שיש בו הארון; (ב) ענין נעלה יותר מענין הארון זה שהוא קה"ק [אפילו כשיש בו הארון רק שזה מתגלה כשארין הארון].

ולפי"ז י"ל המשך הענין דבתחלה מסביר ענינים בקה"ק. ועד"ז מצינו ב' אופנים בענין הכרובים, כרובים דמשה הגם שהי' מן הכפורת בחי' חופה אבל מ"מ זהו חופה דזו"ן היינו דרגא בחופה ששייכת לדרגת הארון.

ויש עוד אופן דכרובים שזהו למעלה אפילו מהכרובים והכפורת, שזהו לכאורה בדוגמא להענין שנת' קודם, הקה"ק מצ"ע.

ויש להעיר שבלקו"ש חכ"ו תרומה (ב) מבואר ב' אופנים בענין הכפורת והכרובים שעליו.

דלאופן א' הוא חלק מהארון עצמו (שיטת הרמב"ן) ואופן נעלה יותר (שיטת רש"י) שהוא ענין בפ"ע ואינו חלק מהארון ורק שמונח על הארון ומבואר דלשיטת הרמב"ן

ההתקשרות דישראל להקב"ה הוא ע"י התורה (הארון) "ישראל מתקשראין באורייתא ואורייתא בקוב"ה".

ויש אופן נעלה יותר שמחשבתן של ישראל קדמה אפילו לתורה עיי"ש.

ואולי זהו בדוגמת ב' האופנים הנ"ל בין עצם קה"ק והארון ועד"ז הכרובים דמשה ודשלמה.



לקוטי שיחות

קבעוני כתבוני לדורות

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

בלקו"ש חלק טז (ע' 352 ואילך) דן במובא בגמ' מגילה (ז, א): "שלחה להם אסתר לחכמים, קבעוני לדורות". - ופרש"י שם בד"ה קבעוני: "ליום טוב ולקריי' להיות לי לשם". ועוד בגמ' שם: "שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות". ובירושלמי מגילה (פ"א ה"ה) איתא: "מה עשו מרדכי ואסתר כתבו אגרת ושלחו לרבותינו שכן אמרו להם [בדפוס קראטאשין הגי' "שהן" הובא ב"תורתן של ראשונים" לירושלמי שם], מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה וכו'" - נמצא לכאן דהירושלמי ס"ל דשניהם כתבו ובקשו בנוגע זכרון לפורים, משא"כ בבבלי מבואר דרק אסתר בקשה "קבעוני... כתבוני".

ומבאר שם דאין פלוגתא בין הבבלי לירושלמי, כיון שמדובר בענינים שונים; בבבלי מבואר לגבי קריאת וכתובת המגילה, וב' בקשות אלו באו מאסתר לבד, ולא בהשתתפות מרדכי, משא"כ בירושלמי מדובר לגבי עצם התקנה לקבוע ימי הפורים בכל שנה "ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות וגו'",

וזאת הבקשה באה ע"י שניהם יחדיו. וע"ש בארוכה הביאור בכ"ז.

והנה בהערה 9 כתב: "במסורת הש"ס לירושלמי שם ציין לבבלי כאן, וראה קה"ע שם ד"ה מקבלים ("לי"ט ולקריי"). - אבל לפ"ז יש פלוגתא ביניהם. וידוע הכלל שכל מה שאפשר להשוות בבלי וירוש' [משוינן] (יד מלאכי כללי שני התלמודים אות י', שד"ח (כרך ט' כללי הפוסקים סימן ב אות א. ושל"נ). וביותר יקשה לפמ"ש בהערה 8: "ובפרט שלגירסת היל"ש (עה"פ מג"א ט, כט), ע"י מגילה שם, ועוד (ראה דק"ס שם) - בעל המאמר "קבעוני" בבבלי הוא "רב"י שמואל בר (רב) יצחק" - אותו בעל המאמר בירושלמי שם". עכל"ק.

ונראה לומר דיש להשוות הבבלי והירוש' גם לדעת הקה"ע ומסורת הש"ס, ובהקדם מה שיש לדקדק; דבבבלי מבואר רק ד"שלחה להם אסתר", אבל לא כתוב אם זה הי' אגרת או בע"פ ע"י שליח, משא"כ בירוש' מפרט: "כתבו אגרת ושלחו" - ולפי המבואר בהשיחה לכאו' יתכן שבבבלי לא מדובר ב"אגרת", ורק בנוגע להבקשה לקביעת יו"ט מבואר בהדיא (בירוש') דמדובר ב"אגרת" - אבל ז"א, דמפורש בהערה 12: ". שזוהי הוספת אסתר באגרת הב' (שם [מג"א ט], כט) "ותכתוב אסתר המלכה" גו' - כי באגרת זו נתחדשו בקשות אסתר לכתובת וקריאת המגילה" - הרי בהדיא דמדובר ב'אגרת' ג"כ, [ומ"ש בשוה"ג שם: "וכן משמע מפרש"י שם, לב ("נעתק לקמן הערה 24) - היינו רק דזהו בקשת אסתר בלבד, אבל לא מבואר שם איך הי' בקשתה עיי"ש] - ובפרט לפמ"ש בהערה 16: "דבקשת אסתר 'קבעוני' היתה יחד עם הבקשה (דשניהם) 'מקבלין' . שני ימים הללו". וכן משמע מפרש"י שמפרש "קבעוני" (לא רק "לקריי", כ"א) גם "ליו"ט". "עכ"ל, ועש"ה. דמבואר דמיירי ב"אגרת", דהרי לגבי "יו"ט" כבר מפורש בירוש' דהי' ע"י אגרת. ולפי"ז צ"ב, למה בירוש' דוקא מוזכר שהי' "אגרת", משא"כ בבבלי אומר בקיצור ד"שלחה" (דיתכן נמי בע"פ, ולא ע"י אגרת דוקא) וצ"ע לכאו', (ובפרט לפי המבואר בהשיחה דירוש' ענינו "אור" - מרדכי, ולכן לא נצרך שיגיע לידי מעשה, משא"כ בבלי שהוא ענינו של אסתר, שדרשה שהזכרון יגיע לידי מעשה

- לפי"ז הי' מתאים שדוקא בבבלי יהי' מסופר ע"ד כתיבת אגרת - יותר ממה שיהי' מסופר בירוש'.

אמנם נ"ל בזה, דבאמת הבבלי והירושלמי מספרים אותו סיפור ממש (וכמ"ש בקה"ע הנ"ל וכו'), אלא דבבבלי מסופר בקיצור נמרץ עיקרי הדברים, משא"כ בירוש' מפרט את הפרטים שבסיפור, והיינו דהיוזמה באמת באה בעיקר מאסתר, אלא דגם מרדכי עזר לה - בענין "קבעוני . . כתבוני" דאסתר - ונאמר, דמרדכי הוא זה שכתב את האגרת בפועל (שהרי אין מקום בשכל לומר, דשניהם אחזו ביחד את הקולמוס). וגם שהוא יזם את הפעולה כולה דכתיבת אגרת.

ומעתה לכאוי' הכל א"ש מאד, דהבבלי משמיע לנו דאסתר שלחה, ולא נזכר כלל שמרדכי ג"כ שלח, ושהוא יזם וכתב את האגרת, (ובכלל לא נזכר ע"ד האגרת מעיקרא), כיון שבענין כתיבת וקריאת המגילה היתה אסתר העיקר, ומרדכי הי' טפל אלי' - משא"כ בירוש' מבואר: מה עשו, מרדכי ואסתר כתבו אגרת ושלחו . . , והיינו דמשמיע לנו בפרטיות, דשניהם ביקשו, אבל אסתר הייתה היוזמת (כמ"ש בבבלי), ומה שמקדים מרדכי לפני אסתר (עי' הערה 21*), י"ל כך: דהנה בירוש' לא מסתפק לומר ד"שלחו אגרת", אלא דאתי לאשמעין דהם בעצמם כתבו אותה (ולא ע"י שליח - דאל"כ הול"ל ד"שלחו אגרת" ותו לא), ומי כתב בפועל? היינו מרדכי, ולכן מוזכר כאן מרדכי בראשונה, כיון דהיוזמה לכתיבת אגרת לרבותינו, והכתיבה בפועל באה ע"י מרדכי דוקא, הגם שעיקר היוזמה דכתיבת וקריאת המגילה באה ע"י אסתר דוקא (שזה מדובר בבבלי).

ודוגמא להנ"ל, יש להביא מהערה 12 שכ': . . משא"כ באגרת הא' שלא נזכרה אסתר כלל - כי בענין עשיית שמחה בימי פורים (ובפרט בעת אגרת הא') היא טפלה למרדכי", ולכאוי' בירוש' מבואר שגם אסתר ביקשה אתו, - וכהמשך הערה הנ"ל: "שלכן מקדים הכתוב (שם, לא - המדבר בענין ימי שמחה כו', דפורים, כדלקמן סעיף ג') מרדכי לאסתר" עכ"ל, - הרי דהפסוק לא הזכיר את אסתר בגלל שהייתה טפלה למרדכי, הגם שגם היא היתה נוגעת בענין, כמבואר בפ'

לא, ובירוש', - א"כ ה"נ י"ל בנוגע לנדו"ד (באופן ההפוך), שבבבלי לא נזכר מרדכי בגלל שהוא טפל אלי' (בנוגע לעיקר הרעיון דכתיבת וקריאת המגילה), משא"כ בירוש' שמדובר לגבי הרעיון (לביצוע הרעיון של אסתר) של כתיבת אגרת, וכיון שבזה אסתר היתה טפלה למרדכי (כיון שהוא גם כתב בפועל את האגרת) לכן הקדים מרדכי לאסתר, ולפי"ז לכאור' יל"ע במ"ש בהערה 9.

ולפי הנ"ל, לכאור' מיושב היטב מ"ש בהערה 13: "וצ"ע ליישב המבואר בפנים (ובהערה 15) בלשון המדרש (רות רבה פ"ד, ה) שהוא ע"ד סוגיית הירושלמי, ומ"מ הלשון שם "מגלת אסתר", עיי"ש". - וה"נ מ"ש בהערה 15: "לכאור' יש להקשות ע"ז מהמשך הסוגיא בירושלמי שם: "היו מצטערין על הדבר הזה. . ומרדכי ואסתר מבקשים [גבי הבקשה (היוזמה של האגרת וכתיבתה) אסתר טפלה למרדכי] לחדש לנו דבר" - שמהמשך הסוגיא שם משמע לכאורה שקאי על כתיבת המגילה, ובפרט שבבבלי מובא תוכן שקו"ט זו דהחכמים לענין כתיבת המגילה, אבל ראה ברכ"י. . דסוגיית הירושלמי קאי (גם) על עצם התקנה דימי משתה ושמחה. . ". עכל"ק מלבד החצ"ר.

וה"נ בנוגע למ"ש בהערה 16: "לכאורה צע"ק שהרי מענה דהחכמים על בקשת מרדכי ואסתר שבירושלמי שם היא לכאורה אותה המענה שבבבלי על בקשת אסתר 'קבעוני' (ועד"ז המענה דמרדכי ואסתר שבירושלמי שם היא אותו המענה דאסתר שבבבלי). ואולי י"ל. . ". עכל"ק, ועייג"כ בשוה"ג להערה 12 עש"ה.

אולם אם כנים הדברים הנ"ל, לכאור' הכל א"ש מאוד ולק"מ, כיון דהן הבבלי והן הירוש' מדברים על אותו סיפור ממש. ובנוגע לכתיבת המגילה (וממילא א"ש לשון המדרש וכו' כנ"ל), וגם לא הי' פלוגתא בין בבלי לירוש'.



כיבוד אב

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

בהגש"פ (הוצאת תשנ"ה) ע' ע"ב מכ' משלהי תש"ז לקו"ש חכ"ז ע' 322 מ"ש בהקובץ שקודם "מה נשתנה" מנהג בית הרב לומר גם מי שאין לו אב "טאטע איך וועל בא דיר כו'" - לא שמעתי בזה לא טעם ולא מקור. ומה שנ"ל, שהוא מפני מכבדו בחייו מכבדו במותו, וכדנפסק הדין בשו"ע יו"ד סר"מ (וראה ג"כ זח"ג ש"פ בחוקותי ובמקומות שציין בניצוצי זהר שם) "עכל"ק.

והנה, בכלל צ"ב מה השייכות "מכבדו במותו" להכא, דזה שמקדימים "טאטע איך וועל בא דיר כו'" הוא בפשטות משום דאין זה דרך כבוד לכאורה לשאול שאלות על הנהגת אביו, ולכן מקדימים ושואלין רשות ע"ז, וזה שייך כמובן רק בחיי אביו אבל מי שאין לו אב הרי כל הטעם (שחוזר ו)אומר "מה נשתנה" הוא רק מנהג (מבוסס על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"י כמבואר בהגהות חת"ס בסי' תע"ג, ומבואר בשיחת י"א ניסן תשמ"ג) ואינו שואל לאביו ממש, א"כ אין שייך לומר הקדמה, וא"כ איך שייך לומר שיש כאן דין של "מכבדו במותו" בענין דשייך רק מחיים.

ועוד דבשו"ע סי' ר"מ אכן מבואר דענינים של כיבוד לאחר מיתתו הוא בענינים השייכים לאחר מיתתו כגון אמירת הכ"מ וכיו"ב.

ועיין בשיחה הנ"ל דמבאר הרבי דזה שאומרים טאטע וכו' אף שאין לו אב הוא מפני שאצל רבותינו נשיאנו כשהם אמרו זאת הרי המשיכו הנשמה בג"ע, באופן שהיו יכולים לדבר בלשון נוכח וכו' משא"כ אנו שאין יכולים להמשיך וכו' עושים זאת רק להזכרה בעלמא ומשום חביבות עיי"ש, ולהעיר שבמכ' הנ"ל אומר שהוא "מנהג בית הרב" ובהגדה עצמה אומר סתם 'מנהגינו'.

ואולי ב' הביאורים א' משלים השני דהרי "מכבדו במותו" כתב הפנ"י בקידושין ל"א ד"ה אדהכי "היינו דבר שיש בו תועלת למת וכו'" וא"כ זה שאמרו רבותינו נשיאנו והמשיכו הנשמה וכו' הרי בודאי לא היו עושים אילו לא הי'

תועלת וכו' (עייש"ה בהשיחה) א"כ הרי יש כאן כבר "מכבדו במותו".

ובהאי ענינא דמכבדו במותו מביא הרבי גם מניצוצי זהר, ואולי הכוונה שמשם (בהזהר) משמע שהוא המשך א' ודין כיבוד א' בין בחייו ובין במותו (ולהעיר מלשון הגמ' "מכבדו בחייו מכבדו במותו" אף שהגמ' מביאה רק ענין של מכבדו במותו).

ולהעיר ממחלוקת באחרונים אי כיבוד לאחר מיתה הוא מדרבנן או דאורייתא ראה בארוכה בשו"ת בצל החכמה ח"ו סי' כ"ב שמביא לכאן ולכאן. וראה בס' נטעי גבריאל על הל' פסח ח"ב (מהדורה חדשה שנת ה'תשנ"ז) ע' ת"ו שמנהג ביאלא לומר טאטע וכו' והכוונה על אבינו שבשמים וכמדומה שראיתי כן פעם מובא בכפ"ח ביאור בזה מאיזה ספר, ואכמ"ל עוד.



בירורים ועיונים בגדר מתנות לאביונים בשיחת הרבי

הרב נחום גרינוואלד
באסטאן מאס.

א. בלקו"ש חט"ו (ע' 365) שואל הרבי את השאלה, מדוע לא קבעו שום מצווה על קבלת התורה מרצון (כמבואר בשבת פ"ח א.).? ומבאר שם השאלה עפ"י סגנון ההלכה, כדלהלן.

אמנם יש לעיין אם יש להשאלה מקום מצד ההלכה, כי מנקודת ראות הפשט וההלכה לא תיקנו שום מצווה רק על אירועים המפורשים במקרא, כשם שביציאת מצרים קרו אלפי נסים, ולא נקבע שום דבר רק על המפורשים במקרא.

ובדרך כלל, העניינים שנקבעו לזכר מאורעות המבוארים במדרש, הם מנהגי ישראל בלבד). יתירה מזו, לכאורה מבחינת ההלכה הרי למדין (מגילה ז, א) מן הפסוק,

כמשמעו, "קיימו וקבלו היהודים" ש"אסתר ברוח הקודש נאמרה" (ועיין מכות כג, ב) ובמסכת שבועות (ל"ט א.), מתאים יותר לפשוטו של מקרא, דורשים חז"ל: "שקבלו עליהם מהר סיני . . . מקרא מגילה, מכתוב זה. כלומר, ש"קיימו", בזמן פורים, מה ש"קבלו" כבר בהר סיני. לעומת זאת, דרשת רבא שמדובר, בקבלת התורה מחדש, הרי בפשט הכתובים רחוק היא (ועיין היטב בתוס' ד"ה קיימו (שבועות שם) ובד"ה דלמא (חגיגה י, א) ובד"ה לכולהו (מגילה ז, א) ובד"ה אמר (שבת פח) שלכאורה חלוקים בענין זה, אם הדרש של רבא הוא מבחינת ההלכה או לאו).

ואע"פ שברור שגם הדרש התרחש במציאות, מכל מקום מכיון שאינו מבואר במקרא בעליל, אין כאן שאלה מצד ההלכה, מדוע לא קבעו זכר לענין זה.

נוסף על כך, מדוע לא נשאלת השאלה על המגילה עצמה, כיצד יתכן שמאורע כה עיקרי, נעדר מן הסיפור, ורק מופיע ברמז כלשהו?

לפיכך נראה איפוא, שהשאלה איננה על האנשי כה"ג, אלא על התופעה בעצמה, כיצד זה שלענין כה גורלי לא נוצרו שום מנהגים במשך הדורות, כשם שנהגו זכר לשבת הגדול, למשל, או, בפורים עצמו, שנהגו כל ישראל לצום בתענית אסתר מפני הצומות של אסתר. אע"פ שלא נתקנו ע"י הנביאים או אפילו חכמי המשנה המאוחרים; ובכל זאת קיבלו תוקף של הלכה, - ומדוע בזה אין שום זכר?

א. בסי' ב' מיישב שעצם מצוות פורים, במהותן, משקפות את ה"קיימו מה שקיבלו", מכיוון שמחד הרי, המצוות של פורים, הן בעצם מצוות דאורייתא, קריאת מגילה, לימוד התורה; משלוח מנות ומתנות לאביונים - מצוות "ואהבת לרעך כמוך". מאידך, יש בהן גם פרטים מחודשים, קלף; פרסום וכדומה. ולכן כפילות זו משקפת את ה"קיימו מה שקיבלו", שמצד אחד, אכן קיימו, מחדש ומרצון; אך מצד שני, אין כאן דבר חדש, אלא מה שקיבלו כבר. עכתו"ד.

ויש להעיר שבמדה מסויימת כל מצוות דרבנן הן הרחבה של מצוות דאורייתא, כגון תענית תשעה באב שהצום הוא מפני התשובה, כבר קיים הדבר ביוהכ"פ, כמו"כ נטילת ידיים שמקורה בתורה, קידוש ידיים ורגליים או הזאה (כפי שיטת הראשונים בזה).

יתר על כן, מקביל לפורים, שהמצוות הן דפוסים שונים של "ואהבת" בלבד, מצוי ממש, בסוף הלכות להרמב"ם (פי"ד הל' א) "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים . . ואע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך" וצ"ע אם אכן יש הבדל ביניהם? והדברים דקים מאד ואכמ"ל (ולפני כמה שנים, שוב, העלה הרבי נושא זה ואין הספר תח"י לבדוק).

אגב, יש להעיר מדברי הרמב"ם, במנין המצות שבהקדמת ספר היד, ומסביר, מדוע אין קריאת המגילה בעונתה, בבחינת בל תוסיף, כי "אנו אומרים שהנביאים עם ב"ד תקנום וצו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועתינו, כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה: "ומי גוי גדול" וגו'. הרי שמבין כאן שקריאת המגילה מהווה דין של הלל (וכנראה עפ"י הגמרא "קרייתא זו הילולא") והודאה, שזה חלק מתקנת אנשי כה"ג במצות תפילה: הודאה. א"כ שוב אין כאן מצווה חדשה, אלא, הרחבת מצוות קיימות.

(אך דבריו שם, צריכים ביאור גדול: ראשית, אריכות לשון יוצאת מן הכלל. שנית, יש סתירה פנימית בדבריו, מחד, פותח לבאר, שהסיבה שאינן ב"ת היא "שהרי לא אמרו שהקב"ה צוה לעשות עירוב" ומאידך, מסיים לבאר, שהסיבה היא מפני שהמגילה באה "כדי להזכיר שבחו של הקב"ה"?)

שלישית, תינח מגילה שמהווה שבח; אך היאך יבאר עירובין?).

ג. בסעיף ד, שואל הרבי על הרמב"ם, מדוע מזכיר בהל' מגילה בדין מתנות לאביונים "שאינן שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים . . שהמשמח לב האומללים

האלו דומה לשכינה", ואילו בהל' מתנ"ע אינו מזכיר הביטוי "דומה לשכינה"?

לכן מסיק, שמתנות לאביונים, לשיטת הרמב"ם, אין עניינן, צדקה; אלא גדרן קיום שמחה, עכתו"ד. . ויש להעיר לכללות הענין, ממה שמביא הרמב"ם בסוף הל' אבל הנ"ל (גמ' שבועות לה ב. ומקבילות) "וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה", וצ"ע אם "דומה לשכינה" גדולה מקבלת פני שכינה (ואולי זוהי הכוונה שהכנסת אורחים הינה גדולה מקבלת פני שכינה - כי זו (הכנס"א) דומה לשכינה ממש. ועצ"ע).

ולכאורה היסוד של "דומה לשכינה" מבואר בהלכות דעות (פ"א הל"ו): "כך למדו בפירוש מצוה זו: מה הוא נקרא חנון, אף אתה היה חנון; מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום. . וחייב אדם להנהיג עצמו ולהידמות אליו כפי כחו" הרי שע"י חנינה ורחמנות, מתדמין לשכינה. ולפ"ז הרי היסוד של דומה לשכינה כבר מבואר ברמב"ם, בהלכות דעות, ולפלא שלא העיר על כך בהשיחה?

(ואלמלא השיחה, לפום ריהטא, היה אפשר לבאר, מדוע רק בדעות והל' מגילה מופיע הענין של דמיון לשכינה ולא במתנ"ע? כי, כאן, כמו בדעות, מדובר בריבוי צדקה, - מעבר לקיום המצווה - הנובע מחינוך ורחמנות וזה ענין הקשור במעלות מדות האדם ובדעותיו, עד שהוא דומה לשכינה; אך בהל' מתנ"ע מדובר בצדקה מעיקר הדין, וכל המעלות המדוברות שם הן באופן נתינתן, שיהיו בצורה מכובדת (וכיו"ב)).

ד. ובסוגריים שם, תמה הרבי, מדוע מפרט הרמב"ם, יתומים ואלמנות וגרים, הלא הם כבר כלולים ב"עניים"? ובפשטות צ"ע למה לא הוער שכך נהג הרמב"ם גם בהלכות יו"ט, שמציין אליה להלן (פ"ו הי"ח) "וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר וליתום ולאלמנה, עם שאר עניים האומללים" ומדוע מפרט שם כל סוג לחוד?

והביאור ברור מן השיחה, שבהלכות יו"ט אין הדין מצד צדקה; אלא השתתפות בצרת הזולת, ולכן מגדיר שם שני הסוגים הכלליים: "עניים" ו"מרי נפש", שהמכנה המשותף ביניהם הוא, שהם שרויים בצער ובעגמת נפש; כנגד זה במתנות לאביונים, לפי הקס"ד, שזהו מדין צדקה, הרי ממ"נ אם האלמנה והגר הם עניים אז כבר הוזכרו; ואם, אינם עניים, מאי בעי הכא? וע"כ באה התשובה, שבפורים המתנל"א, היא מצד שמחה, כמו ביו"ט.

ה. בסוף ס"ד שואל, מהי אכן השייכות, בין מתנות לאביונים שתהא "דומה לשכינה"? וצע"ק, כי כבר הכריח לעיל, שאין כאן דין צדקה, אלא גדר של שמחה, ולכאורה הקשר בין שמחה לבין שכינה אינו צריך הוכחה, עפ"י ההלכה הידועה, שאין השכינה שורה לא מתוך כו', אלא מתוך שמחה, (שבת ל) והרמב"ם מביאה להלכה ביסודה"ת (פ"ז ה"ד)?

אך כמובן שהשאלה היא, למה זקוקים דוקא לנתינה לאביונים כדי להידמות לשכינה: אם משום שיש בה שמחה; הלא כל שמחה מספיקה לכך, והראיה, שהנביאים לא מוכרחים לתת צדקה כתנאי להשראת שכינה; ואם משום צדקה, מדוע, איפוא, לא מוזכר המושג במתנ"ע? ופשוט.

ו. בס"ה מחלק הרבי, בין גדר האכלת עניים ביו"ט, שזהו חלק מדין סעודת יו"ט, שסעודת יו"ט מחייבת השתתפות של עניים; מאידך, במתנות לאביונים, הרי אינן מדין סעודה כי אם דין נפרד. והכוונה בכל סעיף זה (שאינו ברור ההקשר מתוך הרצאת השיחה). היא לבאר, שתמוה, לכאורה, גדרן של מתנות לאביונים כגדר של שמחה, תינח דהיא חלק מן הסעודה כביו"ט מובן שזו מהווה קיום של שמחה, [וההסבר הוא, כי שמחת יו"ט הינה שמחה לפני ה', וזה יתכן רק כאשר משתפים עניים בהסעודה, שאז הוא חלק מעם ה', אך בלי זה מוציא את עצמו מן הכלל והרי זו שמחת כריסון] אולם אם מתנות לאביונים אינה חלק מן הסעודה, איזו שמחה היא זו?

כלומר, ישנו שיתוף עניים, המשלים את מעגל השמחה הבסיסית, ובכך מדובר בהלכות יו"ט, ופשיטא שאף בפורים שייך ענין זה כמו בשאר יו"ט, ולכן הרמב"ם אינו מדבר כאן

בחובה הכרחית זו, ובמיוחד, שהרי אדם זה כבר קיים מתנות לאביונים כהלכתו, אולם כאן הרי מוסיף הרמב"ם נימה חדשה: "שמוטב להרבות במתנות לאביונים" דהיינו "מתנות" לפני משורת הדין, וענין זה, לכאורה, אינו שייך כלל לפורים אלא דין צדקה כללי, אך מזה שהרמב"ם הביאו פה, ברור שזה קשור דוקא לכאן הכי צד? ע"כ ביאור השיחה לפענ"ד.

ויש להעיר לכללות הנושא, שלא העיר הרבי מאומה מהלכה אחרת ברמב"ם הדומה לההלכות הנידונות בשיחה. בהל' חגיגה כותב הרמב"ם (פ"ב הי"ד): "כשיזבח אדם שלמי חגיגה ושלמי שמחה לא יהא אוכל הוא ובניו ואשתו בלבד וידמה שעושה מצוה גמורה אלא חייב לשמח העניים והאומללים שנאמר והלוי והגר והיתום והאלמנה. מאכיל הכל ומשקן כפי עושרו ומי שאכל זבחיו ולא שמח אלו עמו עליו נאמר "זבחייהם כלחם אונים". כי הרואה יראה נסוח אחר והתבטאויות אחרות שצריכים ברור לאור השיחה ולפלא שלא העירו על כך מאומה אפילו בהערות? ויש להאריך הרבה מאוד רק באתי להאיר בקיצור.

ז. מכאן יש לי להתפלא פליאה גדולה על תופעה מוזרה. לפני שלוש שנים יצא לאור "לקוטי שיחות" על "פורים" ושם אוסף כל שיחות ומכתבי הרבי לפורים, שנדפסו באורח רשמי וסמכותי. אולם המעיין בשיחות המודפסות שם יווכח שלא מדובר בתרגום פשוט, אלא בעיבוד ועריכה יסודית של השיחות. גם שיחה זו מופיעה שם, אך עם שינויים מפליגים שכמעט פנים חדשות בא לכאן עד שאתה מתפלא: הזו "לקוטי-שיחות"! (כמובן שאין שום חיסרון "לעבד" שיחה, אך לא במסגרת הלקו"ש]. ובמיוחד שהבנת השיחה תמוהה לחלוטין, ואביא כאן שתי דוגמאות:

א) בשיחה המעובדת ישנה שאלה חדשה שאינה בשיחת המקור: "וצריך ביאור דלכאורה החיוב להיות שמח (ע"י סעודה ומשתה) והחיוב לשמח אחרים שני עניינים נפרדים המה, דהראשון מתקיים על ידי רגש של שמחה בלבד של המקיים והשני על ידי גרימת שמחה לזולתו ואמאי עירבבם ביחד [ומה שגם] שמחת יום טוב כוללת החיוב לשמח עניים

ואומללים. פירושו: מי שעושה פעולה זו לשלול שמחת יום טוב מעניים. . מוכיח שכל שמחתו אינה לשם מצווה כי אם למלאות תאוותו אבל אין עצם החיוב שמחה המוטל עליו מחייבו לשמח אומללים ע"כ.

ולא הצלחתי להבין סברת השאלה: מעולם לא שמעתי שיש סתירה בשמחה בין רגש עצמו לרגש הזולת. שמחה מטבעה (כמבואר בחסידות וטבע הוא) פורצת גדרים ומחסומים ואיזו שאלה משונה זו: כיצד ניתן לערב שמחה זו בשמחת אחרים כיצד לא, הייתכן שמחה בבדידות? וכי יש כאן סכנה לערב שמחה בשמחה? אין כאן אלא שאלה מלאכותית בלבד!

ומה יענו להמבואר ברמב"ם בהלכות חגיגה פרק ב בסופו שמאחד ומלכד במפורש שמחת עצמו ושמחת העני והלוי כאחד ולא רק לשם הוכחה! (והלשון שם "שעושה מצווה גמורה").

מלבד זאת: בסופו של דבר אחרי כל האריכות והסערה (כי בשיחה המעובדת קטעים שלמים מפוענחים בתוך השיחה ואכמ"ל) מופיעה התשובה בהערה 58: "על פי המבואר בפנים מובן איך שכל שלשת החיובים הנ"ל ביסודם אינם אלא מצווה אחת של שמחה אלא דיש דרגות בעניין השמחה גופא. .".

וכי ליישב שישנם "דרגות" זקוקים לכל אריכות של למעלה מן הטבע וכו' מעיקרא מאי קסבר ובסוף מאי קסבר? הכל מאולץ ומאונס בלי שום עדינות וטעם.

(ב) הערה קטנה, מצטטים דברי הרמב"ם "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשד" ומעירים בהערה 21: "מקורו צריך בירור". בשיחה המקורית אין הוספה זו ואין אפילו ציטוט של פרט זה ותמוה מדוע היה בכלל צורך לצטטו כאן? מה זה מוסיף לכללות השיחה? ובשאר מקומות שהרבי דן על זה (למשל לקו"ש ח"א, מודפס בקונטרס הנ"ל ע' 55) גם אינו מופיע. אז, מניין שהמקור אינו ברור והלוא כבר ציינו רושמי המקורות מקור די ברור: התוספתא במגילה פ"א "אין מדקדקין

במגבית פורים אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלין אותן" הרי שאכלו בשר בפורים.

וזאת רק טיפה מן הים ויש עדיין להעיר כהנה וכהנה על פרטים בעייתים "בתרגום" זה אך מספיק מה שכתבתי להוכיח עד כמה זקוקה הזהירות בתרגום ובעבוד וד"ל.



הריבוי ד"זאת תורת האשם" לרש"י

הת' מנחם מענדל גרייזמאן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"י"ז שיחה א' לפ' צו מבאר כ"ק אדמו"ר דעתו של רש"י בכמה מקומות שנא' בפרשתנו "זאת תורת". "דהנה בפרשתנו מובא ה' פעמים (ו) זאת תורת ה'. (עולה, מנחה, חטאת, אשם ושלמים) ובכולם הפירוש בפשטות הוא לכאור' זאת תורת (הלכות) של. אבל בתורת כהנים ישנו ריבוי מכל "תורת" ללמד על מין קרבן שלולי הריבוי לא היינו כוללים אותו עם שאר המינים דקרבן זה.

והנה בנוגע דעת רש"י בהנ"ל מצינו דבר פלא: שבעולה ובמנחה פירש רש"י ש"תורת" בא לרבות, ופירש מהו הריבוי; ובחטאת, אשם ושלמים, לא פירש כלום.

ע"ז מבאר שם, דעל דרך הפשט זה ש"כל תורה לרבות הוא בא" הוא רק כשתיבת "תורת" מיותרת או כשאינה מתאימה בהפסוק, לכן בעולה מנחה וחטאת שדיניהם נתפרשו באריכות בפ' ויקרא ופה מוסיף הכתוב רק אי-אלו פרטי דינים, לכן ע"ד הפשט לא מתאים לקרוא לדינים ספורים אלו "תורת..." ולכן סב"ל לרש"י שהם ריבוי,

[ובעולה ומנחה כותב הריבוי כמפורש, ובחטאת סב"ל שהריבוי כ"כ פשוט עד שאי"צ לכתבו בפירוש, עיי"ש, ואכ"מ].

משא"כ לגבי אשם ושלמים שדיניהם לא נתפרשו כלל בפ' ויקרא (ורק לגבי אשם הוזכר שיש קרבן אשם (ולא הוזכרו

דיניו), לכן בהם ע"ד הפשט זאת תורת פירושו כפשוטו "זאת תורת" (אלו דיני).".

והנה הלימוד מ"תורת האשם" להתו"כ היא (הובא שם בהשיחה ס"א) "תורת אחת לכל אשמות שיהא דמם ניתן למטה", שגם אשם מצורע דמו ניתן למטה, (כי כיון שלגבי אשם מצורע כתוב "כחטאת האשם הוא" הו"א שיהא דמו ניתן למעלה כחטאת). ע"כ מהשיחה ועיי"ש בארוכה.

והנה במצורע (י"ד, י"ג) ד"ה "הוא לכהן" כתב רש"י "בכל עבודות התלויות בכהן השהו אשם זה לחטאת שלא תאמר הואיל ויצא דמו מכלל שאר אשמות להנתן על תנוך ובהונות לא יהא טעון מתן דמים ואמורים לגבי מזבח לכך נאמר כי כחטאת האשם הוא לכהן, יכול יהא דמו ניתן למעלה כחטאת ת"ל וכו' בת"כ", עכ"ל.

ובתו"כ עה"פ (הובא ביל"ש תקס"ב) מובא פסוק זה "כי כחטאת האשם הוא לכהן" ומביא שם כו"כ פרטים שבהם אשם הוא כחטאת ומסיים שם "אי מה חטאת הדם ניתן למעלה אף אשם יהא דמו ניתן למעלה, תלמוד לומר וזאת תורת האשם וגו' ואת דמו יזרוק לרבות כל אשמות ואשם מצורע שיהא דמם ניתן למטה". ומזה שרש"י מביא מהתורה כהנים משמע דסב"ל לרש"י שזה שדם אשם מצורע ניתן למטה, למדים מ"זאת תורת האשם" - ובשיחה כאן נאמר שס"ל לרש"י ש"זאת תורת האשם" ע"ד הפשט הוא לא לרבות אלא כפשוטו?

ולבאר זה,

בדוחק אפ"ל דרש"י סב"ל כהתורה כהנים בצו, עה"פ וזאת תורת האשם (הובא ביל"ש תצ"א) "תורת האשם תורה אחת לכל אשמות שיהא דמם ניתן למטה, וכי מאין יצאו, מכלל שנאמר כי כחטאת האשם הוא לכהן מה חטאת דמה ניתן למעלה אף אשם יהיה דמו ניתן למעלה תלמוד לומר קדש קדשים ואת דמו יזרוק לרבות כל אשמות ואשם מצורע שיהא דמם ניתן למטה" שכאן בהתלמוד-לומר מובא רק "קדש קדשים ואת דמו יזרוק" ולא מובא כלל "תורת האשם". אבל דוחק לומר כן כי בתחילתו מובא בפירוש "תורת האשם תורה

אחת לכל אשמות...". (אלא דאפ"ל דלכן הביאו רש"י עה"פ במצורע ולא עה"פ בצו).

ולכן נראה להסביר דאין הכי נמי, גם לרש"י זה שדם אשם מצורע ניתן למטה, למדים מזאת תורת האשם, אלא שאינו ע"ד הפשט. ולכן, בפרשתנו שאינו ע"ד הפשט ו"תורת" אינו מיותר, לא פירש רש"י כלום - כי, כנ"ל, כאן אין זה פשוטו. ורק בפרשת מצורע ששם יכולים לחשוב שדם אשם מצורע ניתן למעלה - מצד "כחטאת האשם הוא", ולכן, בכדי שלא יטעה הבן חמש למקרא, כתב רש"י "יכול יהא דמו ניתן למעלה כחטאת ת"ל וכו'" היינו, שישנו איזה לימוד. אבל כיון שאינו ע"ד הפשט, לא כתבו רש"י בפירוש ורמזו ב"וכו".

ולהעיר שעפי"ז יומתק עוד ענין:

דהנה בתחילת פרשתנו עה"פ זאת תורת העולה (ו, ב) כתב רש"י "שכל תורה לרבות הוא בא". ונכתב כהמשך להריבוי שלומדים מזאת תורת העולה, עיי"ש.

ובשיחה הנ"ל סו"ס ה' כשמבאר כ"ק אדמו"ר דעת רש"י, כותב שלגבי "וזאת תורת האשם" - כיון שדיני קרבן אשם לא כתובים בפ' ויקרא ורק נכתב שם מי חייב קרבן אשם "ובמילא דארף אויסקומען, ע"ד הפשט, אז דער פירוש פון "זאת תורת האשם" איז "דאס איז די תורה (די דינים) פון אשם".

ושם בהערה 31 מביא כ"ק אדמו"ר עוד כמה מקומות שבהם נכתב "זאת תורת" וכיו"ב, ובהם לא פירש רש"י כלום, כי במקומות אלו פירושו כפשוטו. ומסיים: וצע"ק לשון רש"י "שכל תורה לרבות הוא בא".

וע"פ הנ"ל מובן, כיון שלדעת רש"י גם "תורה" זו ("וזאת תורת האשם") באה לרבות, וכנ"ל שדם אשם מצורע ניתן למטה, אלא שאינו ע"ד הפשט. ולכן לא כתבו רש"י בפירוש.



שיחות

בגדר אונס דפטור

הרב עקיבא גרשון ווגנר

ר"מ בישיבת ליובאוויטש טאראנטא

בהתוועדות פורים ה'תשי"א נת' החילוק בין המסי"נ דפורים והמסי"נ דחנוכה ע"פ הלכה, ע"פ החילוק המבואר ברמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ה ה"ד ושם ה"ו) בין עובר א' מג' עבירות דיהרג ואל יעבור באונס, למי שנתרפא בהם. ומביא דוגמא לסברא זו ממה שביאר הצ"צ בחידושים על ש"ס משנה דף צ"ד וקך, דאיתא בכתובות (כו, ב) דהאשה שנחבשה ע"י נפשות אסורה לבעלה ישראל, דחיישין שמא נתרצה להבעל להם להציל נפשה. והק' הרמב"ן (הובא בשיטה מקובצת שם) דלכ' הוא ריצוי מחמת פחד מיתה, ואשת ישראל באונס, מותרת לבעלה? ומבאר דשונה הוא היכא שהאונס אינה על הבעילה גופא. ראה בקיצור בסה"מ מלוקט ח"ג, קונטרס פורים, הערה 81, ובאג"ק כ"ק אד"ש ח"א ע' רל"ו, בהערה, וש"נ.

ולהעיר דעפ"ז אולי אפשר ליישב עוד סתירה, דהנה בגמ' מגילה (טו, ב) איתא א"ר לוי כיוון שהגיעה (אסתר) לבית הצלמים נסתלקה הימנה שכינה אמרה א-לי א-לי למה עזבתני שמא אתה דין על אונס כמזיד ועל שוגג כרצון וכו'. ופרש"י (בד"ה על אונס) אע"פ שאני באה אליו מאלו, אונס הוא. ומבואר דהליכה לאחשוורוש יש לדונה כאונס, אף שהוא מעצמה, דהוא מפני האונס.

ולכ' צ"ע מהמבואר לעיל בע"א עה"פ שלא כדת "שלא כדת כל יום ויום, כל יום ויום עד עכשיו באונס, עכשיו ברצון". ובהמשך לזה עה"פ וכאשר אבדתי אבדתי כאשר אבדתי מבית אבא אבדתי ממך. ופרש"י (בד"ה אבדתי) ואסורה אני לך, דאשת ישראל כו' ברצון אסורה לבעלה. ומבואר דלהלכה הי' נחשב זה רצון ולא אונס?

וע"פ הנ"ל אפשר ליישב, דלענין העבירה, מתחשבים עם הסיבה לעשיית המעשה, ואם הוא באונס חשיב זה אונס אע"פ שעצם המעשה אינה באונס, שלכן בכל מתרפאין, משום דחשיב אונס. ומה דאין מתרפאין בגילוי עריות, היינו (לא דאי"ז חשיב אונס לענין גילוי עריות, דבענין זה אי"ז חלוק משאר עבירות, אלא) דגם באונס אסור העבירה, דבזה הדין הוא דייהרג ואל יעבור.

ועפ"ז מובן דלענין עבירה חשיב שפיר אונס מה דהלכה אסתר לאחשורוש, ואף אי נימא דאונס כה"ג לא מישרי, מ"מ שייך שפיר לומר שמא אתה דן על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון.

[ויש להוסיף דבנדו"ד הי' הסברא דאונס סברא להתיר ג"כ, והוא עפ"מ"ש השפ"א ליומא פב: (הובא בספר פסקי תשובה ח"א סי' קי"א) דאם א' רודף אחר חבירו להרגו וא' רודף אחר נערה המאורסה, וכ' שיציל לנהרג, דמוטב שיהי' נפש אחת אבודה משיהיו שני נפשות אבודות, ע"ש (ועי' ברשימות חו' ב). ואף דיש לחלק בין מי שמציל לנדו"ד, מ"מ מסתבר דכיוון דהא דבגילוי עריות יהרג ואל יעבור הוא מצד ההיקש לשפ"ד, דהוי מצד הסברא דמאי חזי, א"כ אפ"ל דהיכא דהוא להצלת הרבים שפיר הוי העבירה אונס. ועכ"פ לא גרע מעבירה לשמה דנזיר (כג, ב) דאמר דגדולה ממצוה, ועי' בכתובות (ג, ב) תד"ה ולדרוש בסופו, דכתבו להדיא דזהו משום דעשתה להציל את ישראל, שו"ר שדן בזה בנו"ב מהדו"ת יו"ד סי' קס"א].

אמנם כ"ז הוא לענין העבירה, אבל לענין איסור א"א לבעלה, אי"ז תלוי בהעבירה, אלא במה שמעשה הבעילה הי' ברצון, כדמוכח מצ"צ הנ"ל לענין האשה שנחבשה, ובזה הוי שפיר בעילה ברצון, כמו שאמרה "עכשיו ברצון", מאחר שמעשה הבעילה עצמה היתה ברצון, ושפיר אמרה אבדתי ממך.

וסברת החילוק אפ"ל כמ"ש המהרי"ק (שרש קס"ח) דבא"א גם באומר מותר אסורה לבעלה, משום דאין האיסור לבעלה מצד העבירה, כ"א מצד המעילה בבעלה, שזה תלוי רק

אם עצם מעשה הבעילה הי' ברצון או לא. וכמו שהוכיח שם מהא דאסתר. וע"ע בשו"ת נו"ב הנ"ל, ועי' בהמבואר בזה בספר חמדת ישראל קונטרס נר מצוה, בענין מצוות ב"נ אות מ"ה (דף קו טור א') ובספרו כל"ח פר' נשא אות י"ג ועוד.

עכ"פ מתבאר דאף דלענין העברה והסתלקות השכינה אמרה דנחשב לאונס, אעפ"כ לענין איסור לבעלה דתלוי בעצם המעשה אמרה עכשיו ברצון, וא"ש.



אגרות קודש

נוסח שטר מכירת חמץ

הרב שלום דובער לוינ
תושב השכונה

באגרות קודש חי"ט אגרת ז'רמח מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע, אשר גם אלו שאינם נזהרים מחמץ בפסח צריך להשתדל לסדר עבורם מכירת חמץ, מכמה טעמים, ולכמה דיעות גם כאשר יקחו מהחמץ בפסח לא בטלה המכירה, ועכ"פ יהי' לאו שאין בו מעשה שאין לוקין עליו וכו'.

אח"כ מוסיף לכתוב עוד, שכדאי לברר אצל הרבנים, אולי אפשר לעשות עבורם שטר מיוחד, באופן שגם כאשר יקחו מהחמץ בפסח לא תיבטל המכירה, כי לכתחלה תהי' המכירה אדעתה דהכי. ומציע בזה שני אופנים:

(א) דישראל המוכר באם ירצה או בא כוחו יהי' מורשה מהנכרי הקונה, ושלא על מנת לקבל פרס, למכור בשבילו או לתת במתנה מהענינים הנמכרים.

(ב) שמוכר לו כו' עד למדידה בעחה"פ, ולבד מה שילקח המדברים המנויים בשטר גם בימים שלאח"ז.

וכותב ע"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע, שצריך לברר אצל הרבנים "האפשר להוסיף, והתועלת בשטר הנ"ל". כלומר שיש לברר (א) אם שטר כזה יועיל למכירת חמץ, (ב) אם תהי' מזה תועלת לאלו שאפשר יטלו מן החמץ בפסח.

יש מי שרוצה לפרש את הדברים, אשר הרבי מציע כאן, שגם בשטר הרגיל שבו מוכרים כל אנ"ש את חמצם יוסיפו פרטים אלו. אמנם לענ"ד (א) קס"ד כזו לא עלתה על דעת קדשו מעולם. (ב) קרוב לומר שבהוספה כזו יתבטל תקפה של מכירה ויעברו כל המוכרים על איסור חמץ בפסח.

וכבר דנו בכעין זה בכמה ספרים, גבי בעלי חנויות חמץ בערב פסח שחל בשבת, אשר לפי הנהוג שהמכירה היא ביום ועש"ק לפני חצות, ובעלי חנויות אלו מוכרים בהם מהחמץ שבו עד לכניסת השבת, ויש חשש שע"ז מתבטלת כל מכירת החמץ.

לכאורה אפשר להתנות עם הנכרי אשר היהודי מוכר לו עכשיו ביום הששי בצהרים, רק את החמץ שישאר אצלו עד לערב ולא ימכר במשך יום הששי. אמנם גם אם יתנה כן ישאר בזה חשש ביטול המכירה, שהיא צריכה להיות בדבר מסויים דוקא. וכבר האריך בשו"ת צמח צדק חאו"ח סי' מה בטעם הדבר למה כל מכירת חמץ נק' דבר מסויים, משא"כ כאן שבשעת המכירה אין יודעים כמה מהחמץ שברשותו יכלל במכירה זאת וכמה לא.

בשדי חמד מערכת חמץ ומצה סי' ט סקל"ה ובס' ערב פסח שחל בשבת פ"ד סק"ב, מביאים את שיטת שו"ת מהר"ם שי"ק סי' ר"ה, אשר אפשר להתנות עם הנכרי, אשר מה שהוא צריך למכור "יקחנו במדידה, ואם ישתיר יחזיר לו גם כן במדה", שאז ישאר החמץ הנמכר דבר המסויים. אמנם אח"כ מביאים כמה פוסקים המחמירים בזה, ומורים שימכרו את החמץ לנכרי שיחול ביום שבת בבוקר, או ביום הששי כשעה לפני כניסת השבת.

מטעם הנ"ל דייק לכתוב באגרות קודש: "שמוכר לו כו' עד למדידה בעחה"פ", דהיינו שמוכר את החמץ שיש עליו

מדידה, ע"י רישום המלאי (שקורין אינווענטארי) וכיו"ב, ומה שיקח ממנו יהי' גם במדידה ורישום, כרגיל בחנויות, דבלא"ה תהי' המכירה בדבר שאינו מסויים.

אמנם יש בזה עוד חשש שלישי, שע"י שהנכרי נותן לו רשות ליקח במדידה מהחמץ, עי"ז נעשה כל החמץ באחריותו של הישראל, כמבואר במשנה (ב"מ מג, א. טוש"ע סי' רצב ס"ז): "היה הנפקד שולחני או חנוני והופקד אצלו מעות, אם אינם חתומים כו' מותר לו להשתמש בהם, לפיכך נעשה עליהם ש"ש וחייב בגניבה ואבידה אפי' קודם שנשתמש בהם".

ובאמת גבי ערב פסח שחל בשבת לא איכפת לן בזה, כי מזמן איסור חמץ (ביום הש"ק) ואילך אין לו רשות להשתמש בהן ואין אחריותו עליו, והאחריות שעליו ביום הששי לא איכפת לן. אמנם בעניינינו, אם יכתבו בשטר הכללי שבעלי החנויות יש להם רשות ליקח מהחמץ במדידה כו', הנה מיד יתחייבו כל בעלי החנויות (גם אלו שאינם מוכרים חמץ בפסח) באחריות החמץ שבחנויות, ויעברו כולם על ב"י וב"י.

וכבר נתבאר לעיל שברור לענ"ד, שמעולם לא עלתה על דעתו הקדושה לכתוב פרט זה בשטר הכללי, אלא כל ההצעה היתה רק לעשות שטר מיוחד, עבור בעלי חנויות אלו שאפשר יקחו מהחמץ באמצע הפסח, ורצונינו להקל את האיסור שעליהם ע"י מכירת החמץ, שיועיל עכ"פ בחלקו, או שעכ"פ לא יהי' עליהם חיוב מלקות וכיו"ב.

ויבוא הפרט וילמד על הכלל, שגם ההצעה האחרת, שהישראל יהי' בא כחו של הנכרי בניהול החנות ומכירת החמץ שבו, גם הצעה זו דנה רק בעריכת שטר מיוחד עבור אלו שאינם נזהרים בחמץ בפסח, שבודאי ובודאי אסור לישראל לנהל את החנות בפסח בתור מורשה של הנכרי ולמכור את החמץ שבו, ובודאי שלא יוזכר בשטר הכללי שהנכרי מרשה את הישראל לנהל את החנות עם החמץ בפסח, מכמה טעמים, ולא בזה דיבר רבינו, כמובן.

וזהו שדייק לכתוב באותה אגרת "האפשר להוסיף התועלת בהוספה בשטר הנ"ל", שטר הנ"ל הוא השטר המיוחד

שנערך כדי להקל את איסור החמץ של בעלי החנויות שבהן חמץ, ואינם סוגרים את החנויות בפסח. משא"כ בשטר הכללי יכתבו בנוסח המתוקן ע"י רבינו הזקן בסדר מכירת חמץ שלו.



נגלה

חיובים דרבנן כלפי דאורייתא

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

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

המרדכי עמ"ס מגילה (סי' תשצ"ח) מביא מה שנשאל להר' טוביה מווינא, איך סומא יכול לפטור בני ביתו בקידוש, להשיטה דסומא פטור מדאורייתא מכל המצוות, "היכי אתי דרבנן ומפיק דאורייתא"? ותוכן תירוצו הוא, דבקידוש גופי' רואים דדרבנן כן יכול לפטור חיוב דאורייתא, דהא אנן פסקינן דתוס' שבת מלפני' הוי דרבנן, ומ"מ המקדש בזמן התוספת עלה לו לחיוב הקידוש דאורייתא. ואע"ג דהגמ' אומרת דבאם חיוב הנשים בבהמ"ז הוי דרבנן אז לא יוכלו להוציא אנשים ידי חובתם, שאני התם דלעולם לא יבואו לכלל חיוב דאורייתא, משא"כ בקידוש דמיד עם חשכה ישנו להחיוב דאורייתא, וכן גבי סומא הרי אפשר שיתרפא ויתחייב מדאורייתא.

והק' ע"ז המג"א (סי' קס"ז סק"א) דלפי זה הרי קטן דמחוייב במצוות מדרבנן (משום חינוך), למה לא יכול להוציא גדול ידי חובה בכל המצוות, הרי הוא עתיד לבוא לכלל חיוב דאורייתא?

עוד מקשים באחרונים דאיך מדמה הא דקידוש אתי לכלל דאורייתא כשחשכה, להא דסומא; הרי בסומא אפשר דלעולם לא יתרפא ולא יבוא לכלל דאורייתא, ואפי' אם כן

יתרפא הרי יכול להיות לאחר זמן, וא"כ הוי מחוסר זמן, משא"כ קידוש דמיד בא לכלל דאורייתא.

ובקובץ שיעורים (ח"ב סי' ל') מק' על גוף הסברא: למה מועיל הא דבעתיד יהי' כאן חיוב דאורייתא, לענין לפטור עכשיו חיוב דאורייתא ע"י מצוה או פעולה דהוא עכשיו רק מדרבנן (ראה שם איך שתירץ).

ואולי יש לבאר דברי המרדכי בהקדם מה שיש לחלק בין ה"דרבנן" דקידוש בזמן תוספת שבת, לה"דרבנן" של קידוש שנעשה ע"י מי שמחויב בדבר רק מדרבנן, כמו קטן;

דהנה הקידוש שבזמן התוספת אינו חיוב חדש מדרבנן, אלא שהם קבעו שגם שעה זו היא שבת, וא"כ חלים בד"מ כל החיובים דשבת כמו קידוש וכיו"ב. משא"כ חיוב הקידוש של הקטן, הרי זה חיוב קידוש חדש - משום חינוך. [דהרי הכוונה בהחיוב "חינוך" אינו שמדרבנן הרי קטן נחשב כגדול, ושלכן חייב בכל המצות כגדול - אלא שמדרבנן צריך גם הקטן לעשות המצות. ונמצא דהקידוש שהקטן עושה אין זה אותו הקידוש שהגדול עושה].

וי"ל דלהמרדכי, זה שחיוב דרבנן לא יכול לפטור מחיוב דאורייתא הוא רק בנידון שהרבנן הוא חיוב חדש (וכנ"ל דחינוך), משא"כ כשזה בעצם אותו החיוב - ורק שהאופן שזה חל עליו הוא מדרבנן.

ביאור הדבר: בהסברת הדין דכל הפטור מדבר אינו מוציא מי שחייב באותו דבר י"ח (ר"ה י"ח), מבואר באחרונים דהוא משום שמצוה שנעשית ע"י מי שפטור ממנה אינה חפצא של מצוה (ולדוג' בקריאת המגילה, דבאם נקראת ע"י מי שפטור מהמצוה, אז אין קריאתו חפצא של קריאת המגילה והוה כסיפור דברים בעלמא-) ושלכן א"א שאדם אחר יצא י"ח מזה.

והנה באם א' מחוייב רק מדרבנן, יש להסתפק באם כשעושה המצוה הר"ז חפצא של מצוה לענין שע"ז יוכל להוציא אחרים י"ח דאורייתא או לא. וי"ל דתלוי בהנ"ל: באם הוה חיוב חדש (כמו חינוך) אז אין זה אותו חפצת המצוה של

החיוב דאורייתא, וא"כ אינו יכול לפטור עי"ז חיוב דאורייתא. משא"כ כשזה אותו החיוב של הדאורייתא, אז י"ל דע"י עשייתו פועל אותו חפצת המצוה - אע"פ דהוה רק דרבנן - ויכול להוציא בעשי' זו גם החיוב דאורייתא.

וי"ל, דחידושו של המרדכי הוא שהא דסומא מחוייב במצוות מדרבנן, דומה לה"דרבנן" של קידוש בזמן התוספת, ולא להא דחינוך. והיינו שאופן תקנתם בסומא היתה דיש לו דין אדם רגיל, ושלכן בד"מ מחוייב בכל המצוות ככל אדם. [ויסוד לזה מהמבואר בתוד"ה וכן (ב"ק פ"ז) דהסיבה שחייבו חכמים סומא במצוות הוא משום דאל"כ ה"ה יוצא מכלל ישראל. דלפ"ז מסתבר לומר דאופן תקנתם היתה שכן יהי' נחשב כא' מכלל ישראל לכל דבר].

ונמצא דמבואר שיטתו דסומא יכול להוציא המחוייב מדאורייתא י"ח כמו שיכולים לקדש בזמן התוספות.

וי"ל דזהו מה שמחלק בין אשה בבהמ"ז דלעולם לא אתי לכלל דאורייתא, לסומא וקידוש: זה שאשה לעולם לא תבא לחיוב דאורייתא, מראה, שהחיוב שיש עליה מדרבנן הוא חיוב חדש שאין לו שייכות להחיוב דאורייתא. משא"כ בסומא ובקידוש דבעצם הרי הם אותו החיוב של דאורייתא וכנ"ל.

אבל שונה מזה קטן, דאע"פ דיבוא לכלל דאורייתא - לכשיתגדל, מ"מ הר"ז מציאות חדשה דגדלות כלפי קטנות, ואי"ז מורה על מהות החיוב כשהי' קטן, שהי' אז מדין חינוך.



קנין ד"א לשיטת רש"י

הת' מ. מ. רייצעס
תות"ל מגדל העמק

בגמ' ב"מ י ע"א: אמר ריש לקיש משום אבא כהנא ברדלא ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום. מאי טעמא

דלא ליתי לאינצויי. ומפרש רש"י: קונות לו, אם יש סביבותיו דבר הפקר אין אחר רשאי לתופסו.

ודייקו באחרונים, שלכאור' הו"ל לרש"י לכתוב באופן חיובי שהחפץ נקנה לו - ולמה כתב באופן שלילי, "שאם יש סביבותיו דבר הפקר אין אחר רשאי לתופסו".

והביאור בזה (ע"פ דברי האחרונים), ע"פ היסוד - מובא בלקו"ש חי"ב ע' 8 (וש"נ), "שכשישנו דבר שאין לו בעלים ורק אדם אחד יכול לקנותו (מאיזה טעם שיהי') אי"צ אותו אדם לעשות קנין אלא נעשה שלו בדרך ממילא. [ויוכן זה באם נאמר שגדר הפקר הוא (לא שאינו שייך לשום אדם בעולם, כ"א) ששייך לכאור'א בעולם, ועפ"ז הקנין שצריכים לעשות בהפקר הוא רק בכדי להפקיע זכותם של שאר בני אדם, ולכן בנדון שאין לשאר בנ"א שום זכות בזה, אי"צ קנין] עכלה"ק.

ועפ"ז, בקנין ד"א לשיטת רש"י, לא תיקנו חכמים שהחפץ ייקנה לאדם, אלא תיקנו רק שלכל שאר בני אדם אין זכות בחפץ - "אין אחר רשאי לתופסו", ואז, בדרך ממילא וללא כל פעולת קנין, "נשאר" החפץ של האדם ההוא בלבד.

והטעם לזה שהעדיפו לתקן באופן זה, מאשר לתקן באופן חיובי - שהחפץ יקנה לו, יש לבאר בפשטות, דהנה יש מפרשים שהקנין כאן הוא מצד "הפקר ביד הפקר", (גיטין לו, ב) ולגבי ענין זה מצינו (ראה אנציקלופדיה תלמודית ח"י ע צט, ערך "הפקר ביד הפקר") דעות שזה מועיל רק בסילוק - לסלק משהו מחפץ, אך לא בהקנאה - להקנות חפץ למישהו, ולכאורה אפי' להדעות שס"ל שזה מועיל גם בהקנאה - הרי שבי"ד יקנה חפץ למישהו, הוא יותר חידוש מאשר שבי"ד יסלק משהו מחפץ. ולכן בנדו"ד, שכל הקנין הוא מצד "דלא ליתי לאינצויי", הרי מספיק לתקן שתסתלק זכות כל העולם (ובדרך ממילא יקנה לו החפץ) שזהו פחות חידוש מאשר לתקן שייקנה לו החפץ, באופן של פעולת קנין.

ועפ"ז גם יש לבאר מחלוקת רש"י עם שאר רוב הראשונים, האם קנין ד"א מועיל רק במציאה או גם במקח וממכר (ראה חי' הרשב"א, ועוד): לשי' רש"י הפקר פי' ששייך

לכאו"א בעולם, ולפ"ז יל"פ בקנין ד"א שחכמים לא תיקנו קנין חיובי אלא רק שהפקיעו זכות כ"א ממנו, ובד"א נקנה לו החפץ - וא"כ כ"ז שייך רק במציאה והפקר, ולא במו"מ; אך לשאר הראשונים, הפקר פי' שאינו שייך לשום אדם בעולם, וא"כ עכצ"ל שקנין ד"א הוא קנין חיובי שחכמים תקנו שהחפץ ייקנה לאדם, וא"כ זה שייך גם במקח וממכר.

והנה, במה"מ (ס"ל סק"ח) הביא פלוגתא אם קנין ד"א הוא שחכמים התקנו הד"א לאדם, ועל ידם נקנה החפץ בקנין חצר, או שהקנו רק את החפץ עצמו שנמצא בד' אמות, ולפנה"ל נמצא בשיטת רש"י שס"ל כהאופן הב' שחכמים הקנו רק את החפץ עצמו, וגם זה - לא באופן חיובי, אלא באופן שהפקיעו מכל העולם זכותם בחפץ, ובדרך ממילא נשאר החפץ של האדם בלבד.

[ביאור הנ"ל - ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר (עכ"פ לחידודא): דהנה, כ"ק אדמו"ר מבאר בקונ' ענינה של תורת החסידות שקנין ד"א שייך לבחי' היחידה שבאדם, שמתגלה רק כשבאה לברר "איזה דבר גשמי שמחוץ להאדם - הקנאת חפץ לרשותו של האדם, (בכדי לבררו ולזככו ע"י שישתמש בו לשם שמים) - אז דוקא מתגלית בהם בחי' היחידה".

והנה, בענין זה דעבודת הבירורים - שמצד בחי' היחידה, ראה קונ' יו"ד-י"ד כסלו תשנ"ב (ס"ה-ט) שמבאר, שכיון שהכוונה בירידת ונפילת הניצוצות היא בכדי שיתבררו ויחזרו למקומם, הרי הניצוצות מצד עצמם רוצים להתברר, אלא שרצון זה הוא בהעלם. וע"י התעוררות היחידה, מתעורר ומתגלה ההעלם והניצוצות, ורצונם להתברר, ולאחר מכן הוא הבירור בפועל, שהוא מצד נרנ"ח שבנשמה, הוא באופן נעלה הרבה יותר, שאי"ז שהבירור הוא דבר נוסף על הניצוצות, אלא שזהו מצד רצונם האמיתי מצד עצמם.

ויש לקשר זה (כנ"ל - עכ"פ לחידודא), עם ביאור הנ"ל בשי' רש"י, שאין הפי' בקנין ד"א (ששייך לבחי' היחידה, כנ"ל) שחכמים עשו פעולת קנין חדשה, אלא רק שהפקיעו זכות כ"א מהחפץ, ואז "מתגלה" הזכות של האדם בהחפץ -

שהיתה קיימת תמיד, ורק שעד עתה הי' ב"העלם", ומעורבת עם זכות כל העולם, וכעת נשארה זכותו לבד, ובגילוי.

ולהוסיף, שעפ"ז יש לבאר ענין נוסף:

דהנה מבואר שם, בקונ' ענינה של תורת החסידות הערה 131, ש"גילוי בחי' היחידה הוא באופן ש'היא מתגלית בהבחינות של הנשמה עצמה, הבחינות נרנ"ח, ועל ידם דוקא היא נמשכת ופועלת בדבר הגשמי שמחוץ להאדם (שעם היות שגילוי העצמות הוא בקיום מצות מעשיות דוקא, בכל זה, אופן המשכת העצמות במעשה המצות הוא ע"י הכחות הפנימיים (שכל ומדות) דוקא) שלכן גם הד"א (נרנ"ח) קנויים להאדם, ועי"ז דוקא, הד"א קונות לו את החפץ, כנ"ל בפנים".

והנה, לפי הסבר הנ"ל בשיטת רש"י אינו כן, אלא הד"א עצמם אינם נקנים, ורק החפץ עצמו - ועפהנ"ל (מקונ' יו"ד - י"ד כסלו תשנ"ב) י"ל בזה, (וכנ"ל - עכ"פ לחידודא) כי פעולת בחי' היחידה בהחפץ אינה הבירור בפועל, אלא רק הכנה לבירור, שמעוררת ומגלה הרצון להתברר שיש בניצוצות מצד עצמם, ולכן אין הד"א עצמם נקנים, אלא שמצד בחי' היחידה מתגלה ה"העלם" שבחפץ עצמו, ורק אח"כ הוא הבירור בפועל שנעשה ע"י בחי' נרנ"ח ד' אמות (אלא שלאחר שבחי' היחידה גילתה בניצוצות רצונם להתברר, הרי הבירור בפועל הוא באופן נעלה יותר)].

שיטת אדה"ז בקנין ד"א

ויל"ע מה שיטת אדה"ז בהנ"ל: דהנה כתב אדה"ז (הל' הפקר ס"ז): "וכל מציאה והפקר שהוא בתוך ד"א של אדם הרי היא שלו. וחכמים תיקנו דבר זה כדי שלא יבא לידי מחלוקת אם א' יגבי' מציאה מצד חבירו לכך תקנו שכל הקודם לה בד' אמותיו זכה בה ושוב אין אחר רשאי ליטלה ואף אם נטלה צריך ליתנה לזה" עכלה"ק.

והנה, לגבי החקירה הנ"ל באב"מ, אם הד"א עצמם נקנים וע"י החפץ, או רק החפץ עצמו, לכא' נראה מפשטות לשונו, שאי"ז שהד"א נקנים אלא רק החפץ, כי מזכיר רק את המציאה עצמה שנקנית לו.

אך ישנם כמה דיוקים בלשונו של אדה"ז:

א. לשונו בתחילת הסעיף - "וכל מציאה והפקר שהיא בתוך ד"א של אדם הרי היא שלו", שאינו כל' הש"ס: "ארבע אמות של אדם קונות לו", ולא כל' השו"ע (סי' רס"א ס"ב) "ד' אמות של אדם שהוא עומד בצדו הרי אלו קונים לו", ועד"ז ל' הרמב"ם והטור, משא"כ אדה"ז כותב: "הרי היא שלו", וכלל אינו מזכיר הקנין - ובפרט בולט הדיוק, בהשוואה לסעיפים הקודמים, שאינו משתמש בל' זה, אלא בלשון קנין, ולדוגמא בס"ג: "מלך אפי' נכרי שכבש איזו מדינה במלחמה קונה אותה. . נקנה להם קנין גמור. . אם אין לה תוך שאינה כלי לא קנתה" וכיו"ב (ורק בס"ט כותב: "מציאת בנו ובתו הסמוכים על שולחנו אע"פ שהם גדולים ה"ה שלו", ושם באמת אינו ע"י פעולת קנין, ולכן לא שייך ה' קנין, אך בקנין ד"א לכאור' אינו כן, וא"כ הול"ל ל' קנין).

ב. בסיום הענין: "זכה בה ושוב אין רשאי ליטלה ואף אם נטלה צריך ליתנה לזה" - דפשיטא, ומאי קמ"ל? הרי כבר כתב ש"זכה בה", ואמאי מאריך כ"כ "ושוב אין אחר רשאי ליטלה, ואף אם נטלה צריך ליתנה לזה"? ולכאור' אפשר הי' לבאר שס"ל לאדה"ז כשיטת רש"י הנ"ל, שתקנת חכמים בקנין ד"א היא איסור והפקעת זכות כל העולם, ובדרך ממילא "מתגלה" בחפץ שייכותו אל האדם.

ועפ"ז יובן: א. "הרי היא שלו", שאי"ז שנפעל כאן קנין חדש, אלא רק שע"י שפוקעת זכות כל העולם בדרך ממילא "נשאר" החפץ שלו. וממשיך ומפרט, ב. "חכמים תיקנו דבר זה. . כל הקודם לה בד"א זכה בה ושוב אין אחר רשאי ליטלה ואף אם נטלה צריך ליתנה לזה" - שתקנת חכמים היא השלילה, שנאסר על כל אדם לזכות בחפץ*, ולכן בדרך ממילא "זכה בה" - "הרי היא שלו", בדרך ממילא, אבל כל הסבר זה בל' אדה"ז - אינו.

(* כלומר: במלים אלו מגדיר אדה"ז את הקנין שנפעל כאן. ולהעיר, שגם לפי ההסבר בפנים - עדיין צ"ע המלים "ואף אם נטלה צריך ליתנה לזה", כי בשביל להגדיר את הקנין שהוא באופן של שלילה - מספיק לכתוב "ושוב אין אחר רשאי ליטלה".

כי מפורש בלקו"ש חי"ב ע' 8 בהערה 48, שלא ס"ל לאדה"ז ענין זה, ש"כשישנו דבר שאין לו בעלים ורק אדם אחד בעולם יכול לקנותו (מאיזה טעם שיהי') אי"צ אותו אחד לעשות קנין אלא נעשה שלו בדרך ממילא" (לשון כ"ק אדמו"ר בפנים השיחה שם), ואפ"ל - א"כ - שס"ל כהביאור הנ"ל, והדרא קושיא לדוכתה: הדיוקים הנ"ל בלשון אדה"ז בקנין ד"א. ועצ"ע.



קנין ד' אמות

הת' שמואל פאס

ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

בגמ' (י, א) כיוון דנפל גלי דעתי' דבנפילה ניחא לי' דלקני בד' אמות לא ניחא לי' דלקני. וכ' הנמו"י על המשנה "וזו כיוון דתקנת חכמים היא שומעין לו באומר אי אפשר בתקנת חכמים כגון זו". והיינו דסב"ל להנמו"י דמה דאינו קונה ע"י מה דגלי דעתי' דלא ניחא לי' דלקני, היינו משום דקנין ד' אמות הוא רק קנין דרבנן, ובקנין דרבנן אינו קונה בלא כוונה.

ולכ' יל"ע בזה דהנה הראשונים בגטין (עח, א) הק' דאיך מהני קנין ד' אמות לגטין, דכיוון דלא קנה אלא מדרבנן, האיך שרו רבנן אשת איש לעלמא? ותירצו דאפקעוהו רבנן לקידושין מיני'. אבל הר"ן תי', וכ"ה בתוס' רבינו פרץ בסוגיין, ובשיטה בשם תלמיד ר"פ, ובריטב"א לקמן בסוגיא דחצר, דהפקר ב"ד הפקר, ורבנן הפקירו הד' אמות ונעשה חצירו קונה מה"ת. וביארו באחרונים (ראה באבני מילואים סי' ל' סק"ד, ובאמרי בינה לחו"מ בקונטרס בענין הקנינים סי"ד ועוד) דפליגי בגדר הקנין דד' אמות, דלהרמב"ן הוי זה קנין דרבנן על החפץ שנמצא בד' אמותיו, ולשא"ר גדר הקנין הוא שרבנן עשו את הד' אמות לחצירו, ושוב קונה בקנין חצר.

ולכ' לסברא הב' הנ"ל יוצא דהקנין דד' אמות קונה מטעם חצר, דהוי קנין דאורייתא, ורק דמה דעושה את זה

לחצירו הוי התקנה דרבנן, וא"כ לסברת הנמו"י דבקנין דאורייתא מהני אף בלי כוונה א"כ למה מהני בד' אמות הא "דכיון דנפל גלי דעתי" וכו'? ולכ' משמע בהשקפ"ר דהנימו"י לית לי' סברא זו וסב"ל כסברת הרמב"ן הנ"ל דבד' אמות עצם הקנין הוי קנין דרבנן. וולהעיר דאפשר לבאר כן גם להסברא דמועיל מטעם חצר, ורק דמה דהוי חצירו הוא רק מדרבנן, דאז עדיין הוי הקנין חצר הזה קנין דרבנן, משא"כ אי הוי חצירו מטעם הפקר ב"ד, הוי חצירו גמור וקונה אף מה"ת].

אמנם יש לדחות זה, דהנה בגמ' בהקושיא מפיאה מתרץ ר' פפא כי תקינו לי' רבנן ד' אמות בעלמא, בשדה דבעל הבית לא תקינו לי' רבנן. ובהמשך הגמ' מבואר להדיא דהסברא בזה משום דבשדה דבעה"ב לא זכי לי' רחמנא שיהי' כחצירו.

ולכ' בתי' דר' פפא מבואר להדיא דסב"ל דהקנין דד' אמות הוא מטעם חצר, דאם זהו קנין דרבנן על החפץ שבד' אמות, א"כ מה איכפת לן ד"למיהוי חצירו לא זכי לי' רחמנא, והא אף שאינו חצירו מ"מ קונה החפץ מדרבנן? ומשמע מדברי ר"פ דמה דד' אמות קונה הוא מטעם חצר. וא"כ אפשר לומר דבזה פליגי ב' התירוצים בגמ', דהתי' הראשון, דאית לי' דגם בשדה דבעה"ב קונה ד' אמות (שלכן הוצרך לחדש הסברא דכיון דנפל כו'), סב"ל דהקנין דד' אמות הוא רק על החפץ. ור"פ פליג דסב"ל דמועיל מטעם דהוי כחצירו.

ולפ"ז מסתבר דבזה פליגי גם בהקושיא מנזיקין, דר"ז דאמר דברה"ר דקא דחקי רבים לא תקינו לי' רבנן ד' אמות, ופרש"י "שאיין לו לאדם שם ד' אמות מיוחדות, שהרבה חברים יש לו בתוכה עומדים אצלו". והנה אם היינו אומרים דקנין ד' אמות הוא על החפץ שנמצא בהד' אמות, א"כ מה איכפת לן שאין לו ד' אמות מיוחדות, דסוכ"ס אם החפץ נמצא רק בד' אמות שלו ולא בשל חבירו תהא נקנית לו (ופשיטא דהיכא דאין החפץ נמצא בד' אמות שלו בלבד, אי"צ לר' ששת להשמיענו דלא קנה). אבל להסברא דהוי קנין בהמקום, מובן דהיכא דאין לו ד' אמות מיוחדות לא שייך שהד' אמות יהיו שייכות אליו.

[ויש להמתיק יותר סברת ר' ששת דברה"ר לא תקינו רבנן ד' אמות - להסברא דהוי קנין בהחצר, עפמ"ש התור"ד לעיל (ט, ב) בטעם שאין משיכה קונה ברה"ר "דמשיכת מטלטלין בעינן שימושך המטלטל ויביאנו אליו וכו' אבל ברה"ר שאין לו בה רשות לא קניא משיכה דלא הביאו לרשותו". ולפ"ז אם הקנין דד' אמות הוא משום דנעשה רשותו ג"כ אינה שייכת ברה"ר (ומאי דקאמר דקא דחקי רבים הוא הטעם דאין שייך שתיחשב רשותו)].

ועפ"ז מובן שמ"ש הנמו"י דזה שד' אמות אינו מועיל בלי כוונה הוא משום דהוי קנין דרבנן, הינו משום דהוא מבאר התי' דהגמ' דכיוון דנפל גלי דעתי' וכו', ולהתי' ההיא הוי שפיר קנין דרבנן, ור"פ ור"ש אכן סב"ל דקונה מטעם חצר, ואין ראי' למה דסב"ל להנמו"י לפי האמת.

אמנם לכ' יש לבאר דברי הנמו"י באו"א קצת, באופן שלא יקשה מלכתחלה. דהנה ל' הנמו"י הוא דלא ניחא ל' בהתקנה ולא דלא ניחא ל' בהקנין. ועפ"ז אפ"ל דאף להסברא דד' אמות קונין מטעם קנין חצר, מ"מ כיוון שיכול לומר אי אפשרי בתקנן חכמים, והרי עצם הענין שהד' אמות נעשו חצירו הוא תקנה דרבנן, וא"כ היכא דגלי דעתו דבנפילה לא ניחא ל' דלקני, שוב ליכא לעיקר התקנה, ולא נעשו הד' אמות כחצירו, ובמילא אינו קונה.

ולסברא זו יצא לנו עוד נ"מ, דהנה המפרשים הק' במאי דקאמר במשנה "ובא אחר והחזיק בה זה שהחזיק בה זכה בה" דלמה צריך להחזיק בה, ולמה לא יקנה השני בד' אמות? וכמה מפרשים תירצו (ראה במעייני החכמה ועוד) דאף דגלי דעתי' דבד' אמות לא ניחא ל' דלקני, מ"מ הד' אמות הם שלו ואין אחר יכול לקנות.

והנה סברא הנ"ל לכ' תלוייה בב' האופנים שנתבאר מהראשונים, דאי נימא דהקנין דד' אמות הוא קנין דרבנן על החפץ שנמצא בד' אמותיו, א"כ לכ' אין שום דין לכתחלה שהד' אמות עצמם שייכים אליו, ולמה לא יקנו עבור אחר? משא"כ אם הקנין דד' אמות הוא מטעם חצר, אז אפ"ל שפיר דמה דגלי דעתי' הוא רק שהחצר לא יקנה לו, אבל לא שאי"ז

חצירו, אבל באמת הוי שפיר חצירו ואין אחר יכול לקנות בהם מטעם ד' אמות [דוגמא לדבר: אם נמצא צבי רץ כדרכו בחצירו של אדם, דהדין הוא (להלן יא, א) שאין חצירו קונה לו, ואחר יכול לקנות, ואעפ"כ פשיטא דאין השני יכול לקנות בקנין ד' אמות (לסברת ר"פ בגמ'), דהא הוי חצירו של הראשון, ורק שכיוון שאינו נקנה לבעל החצר לכן אם בא אחר והחזיק בה זכה בה השני].

אבל לפמשנ"ת דלהנמו"י יהי' צריך לפרש הא דלא ניחא לי' דלקני, דהכוונה דלא ניחא לו בעיקר התקנה שחכמים הקנו לו הד' אמות, וע"כ אינה כחצירו, א"כ לכ' אין לומר סברא זו, דכיוון דהראשון לא ניחא לי' דלקני, א"כ אין זה הד' אמות שלו, והדק"ל דאמאי צריך השני להחזיק בה ולמה לא יקנה מטעם ד' אמות (שו"ר שהעיר עד"ז באמ"ב הנ"ל סוף הסי')?

אבל לכ' ביאור הנ"ל בדברי הנמו"י ק' לאומרו בי"כ, דהנה מה דקאמר בגמ' דגלי דעתי דבד' אמות לא ניח"ל דלקני, הנה לכ' אין הכוונה בפשטות שאינו רוצה בכך, כ"א דהוי כמו העדר כוונה שאינו קונה, שע"כ דנו מזה הפוסקים לענין דין קנין בלי כוונה, אבל אי"ז שייך לקנין היכא שאינו רוצה, שהוא דין אחר (עי' בלקו"ש חי"א פר' כי תשא שיחה א' הערה 46-48, וש"נ). ולכ' לענין עיקר תקנת חכמים דהד' אמות (משא"כ הקנין) לא מסתבר שיהי' תלוי בכוונתו. ואף דבאמר אי אפשר לא היו מתקנים, אבל היכן מצינו בסוגיין שאומר אי אפשר (ואואפ"ל דכוונת הנמו"י רק להביא דוגמא להסברא דענינים דמדרבנן תלויים יותר בכוונתו, ועצ"ע).

ואפשר להעיר לעיקר הענין, להסברא דגם בכה"ג תלוי אי קנין דרבנן מועיל לדאורייתא, נמצא דהדאורייתא עדיין נחשב דבא מכח הדרבנן, ושפיר כ' הנמו"י דבעי כוונה, אף דכעת הוא קנין חצר, ויש עוד להאריך בזה ואכ"מ.



חסידות

תשובה להשגות על הספר משנת חב"ד

הרב משה ליב מילר

מח"ס משנת חב"ד

בגליון יג [תשכ"ו] כתב ה' יעקב פרידלאנדער כמה הערות על ספרי "משנת חב"ד". לשונו החרוף מעורר קצת תמי', ואם כי שודאי לא לקנטר בא, עכ"ז הרי "דברי חכמים בנחת נשמעים"?

ולגופו של ענין, אע"פ שאין הזמן גרמא לענות הסברים ארוכים, אשתדל לענות בקיצור עכ"פ:

א) ה' הנ"ל העיר על משנת חב"ד ח"א ע' 34 בענין "איהו וחיוהי חד בהון איהו וגרמוהי חד בהון" שאחד הפירושים שהבאתי הוא ש"איהו הוא בחי' עצמות א"ס ב"ה [ואגב: ה"ז ל' כ"ק אדמו"ר הרש"ב תער"ב ע' שג בקצור]. וחיוהי בחי' האור לגלות עצמותו (כח הבלי גבול) שדבוק בעצמותו ומעין העצמות, וגרמוהי בחי' האור השייך לעולמות, היינו כח הגבול שהוא הכח להוות ולהחיות העולמות", והעיר הכותב ג' הערות: א. שלפי הפירוש המקובל [מאגה"ק סי' כ] "חיוהי הוא אורות וגרמוהי הוא כלים". ואיך זה שלא הבאתי את הפי' הרגיל; ב. מניין לי "לחדש" שגרמוהי קאי על כח הגבול ושהוא האור השייך לעולמות? ג. שעשיתי גזירה שוה לעצמי להשוות הענינים שלאחרי הצמצום לענינים שלפני הצמצום "על יסוד שגם באוא"ס יש הבחי' הנק' אצי' דכללות", כלשונו.

ותשובה א' לכולן: כנראה שה' הנ"ל לא הבין את הדברים כהוויתן ובהקשרם, שהרי לא כתבתי שחיוהי הוא האור לגלות עצמותו (כח הבלי גבול) או שגרמוהי הוא בחי' האור השייך לעולמות, היינו כח הגבול שהוא הכח להוות ולהחיות העולמות, אלא וחיוהי וגרמוהי (בתוספת וא"ו החיבור) - והכוונה לב' הבחי' דאיהו שמתייחדים עם בחי' חיוהי ובחי' גרמוהי, המוסברים במקורות שהבאתי. וברור

שזוהי הכוונה ויראה כל המעיין בסעיף הבא לאחריו (סעיף ד):
 "בחי' איהו שמתייחד עם חיוהי - "איהו וחיוהי חד" - זהו כח
 הא"ס המגלה העלם העצמי בשביל עצמו, ובחי' איהו
 המתייחד עם גרמוהי - "איהו וגרמוהי חד" - זהו כח הא"ס
 להעלים את עצמו בהעלם אחר העלם כדי לברוא יש מאין".
 וגם מהקשר כל הענין שם, ברור שלזה היתה כוונתי.

וזה שלא הבאתי את הפי' הרגיל ב"חיוהי וגרמוהי",
 שקאי על האורות וכלים דעולם האצי', אדבבה ה"ז גופא ראי'ה
 שלא התכוונתי כאן לפרש מה הם חיוהי וגרמוהי (כמובן, ענין
 האורות וכלים דאצילות אינם שייכים באוא"ס שלפני הצמצום)
 אלא בערכים שעוד יבואו בעז"ה, ומה ששייך כאן הוא רק ענין
 כח הבלי גבול וכח הגבול, וכמו שכתבתי במפורש בהערה
 112: "בתקו"ז ובאגה"ק סי' כ', מאמר זה [היינו עניני "חיוהי"
 ו"גרמוהי"] קאי על אורות וכלים דאצילות [שהם מתגלים כח
 הבלי גבול וכח הגבול], וכאן נתבאר [הכחות עצמם] באוא"ס .
 " .

כל זה נראה לי ברור, וכמו שיראה גם כל המעיין, אבל
 עכ"ז מכיון שגרם לאי הבנה, יתוקן בהוצאה הבאה בעז"ה.

(ב) מעיר על ע' 43-44 בקשר למה שכתבתי על ג'
 מדריגות בכח הגבול, ומקשה מניין לי ענין זה.

כאן, בטעות הדפוס, נשמטו כמה מ"מ חשובים ואלו הם:

ספר הערכים, ח"ג ע' קע ואילך (והמ"מ שהובאו שם),
 ששם מסביר פרטי המדריגות באוא"ס: "בבחי' היכולת ישנם
 כמה ענינים, ומהם: א. היכולת להאיר; ב. היכולת שלא
 להאיר; ג. היכולת להאיר בבחי' גבול". ומציין שם לסה"ע ערך
 אוא"ס (ד), ושם נתב' ש"היכולת שלא להאיר" או "להאיר
 בבחי' גבול" הם ענינם דכח הגבול במדריגה זו (סה"ע ח"ד ע'
 שעו); בעצם האור: "ומכיון שבאוא"ס [בכל המדריגות
 שב"אור"] ישנם כל המיני שלימות - גם השלימות ד"גבול",
 לכן "גם ב'עצם האור' יש הענין דע"ס" כו', וכן במדריגות
 ד"אור שבגילוי לעצמו" וכמובן ב"גילוי השייך לעולמות",
 עיי"ש כל הענין. (וזה שהבאתי רק ג' מדריגות ולא כל הד'

מדריגות המבוארים בספר הערכים שם - ששם בחי' ה"יכולת" ו"עצם האור" נמנים כשתיים, ובמשנת חב"ד כא' - הוא מכיון שבכל המקומות שהבאתי, וכן גם בעוד מקומות, כמו בשער היחוד לאדהאמ"צ פ"י-יא, ט"ו, עיי"ש, נמנו רק ג' מדריגות (יחיד, אחד, קדמון: ג' מדריגות בבחי' ההטבה, ברצון למלוכה, וכו').

(ג) עוד העיר הת' הנ"ל בדרך אגב על מה שכתבתי במ"מ 175 הל' "העצמות שבאור" וכותב: "הנה לע"ע לא זכור לי כל' רגיל בדא"ח, ואי' 'הלשון הזהב' [של כ"ק נשיאי חב"ד] כו' וד"ל" - ורוצה בזה לתלות בי בוקי סריקי וכו'. והנה הוא ל' מפורש של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (סה"מ תרפ"ו ע' לד שו"ה את אופן) שצויין בתחלת מ"מ 175 שעליו הוא העיר, ופלא גדול שלא שם לב לזה. וזלה"ק: "וכמו"כ יובן באור בכלל שיש בו ג' מדריגות, הא' העצמות שבאור . . . ואי' ה"דרשת וחקרת היטב" של הת' הנ"ל?

(ד) עוד העיר הת' הנ"ל על מה שכתבתי בקובץ הע' הת' ואנ"ש דמוריסטאון (גליון ד' תשסד) בקשר לג' דעות בשורש הקו, שהדעה הב' שהבאתי (בשם האריז"ל) ששרש הקו הוא בעיגול הגדול, וכותב הנ"ל: "ולענ"ד זהו פלא ותמי' לחדש מקור חדש להקו אף שאין מקור לזה".

ונסתר ממני פשר קושייתו, שהרי דבר זה מפורסם הוא לכל, והמפורסמות אין צריכין ראי' (כ"כ), ובפרט שלא באתי בהערה הנ"ל (בעיקר) להסביר שרש הקו. אבל מ"מ מכיון שלא ידוע לו ענין זה, הרי לו כמה מ"מ: בכתבי האריז"ל (והרי הבאתי שם שזהו דעת האריז"ל והי' לו לבדוק את הענין) כתוב ענין זה בכ"מ, ומהם: ע"ח שער א' ענף ב וז"ל: "ואז המשיך מן אור א"ס קו א' ישר מן העגול שלו . . ."; מבוא שערים שער א' ח"א פ"ב וז"ל: "הי' מוכרח שיתפשט וימשך קו דק מאד מן עיגול הא"ס . . ."; שער ההקדמות הקדמה ד': "ואז המשיך האין סוף את אורו, בבחי' קו א' ישר, וראשיתו מתפשט ומתחיל מן אור אין סוף עצמו, שנתצמצם ונע' בחינת עגול . . .".

ובדא"ח מבואר כהנ"ל בריבוי מקומות, וביניהם:

סה"מ תרס"א ע' קסו שו"ה הענין, וז"ל: "דהנה ידוע דהקו הוא בחי' גילוי אור שמעין המאור. וכמ"ש בע"ח וז"ל "ואז המשיך מן אור א"ס קו א' ישר מן העגול שלו . . ."; המשך תרס"ו ע' קסד שו"ה שהאור, וז"ל: "והגם דהמשכת הקו הוא ע"י הצמצום מ"מ הרי מבואר בע"ח שזהו מה שאחר הצמצום המשיך מן אור א"ס קו א' ישר מן האור העיגול שלו . . ."; סה"מ תרע"ב-ו ע' קכא שו"ה כו', והרי: "והרי אור הקו הוא מאור א"ס שלפני הצמצום וכמ"ש בע"ח המשיך קו א' דק מאוד העיגול שלו . . ."; סה"מ תש"ג ע' 122, וז"ל: ". . . סילק את אורו הגדול על הצד והמשיך קו אחד מן האור העיגול שלו . . ."; ושם ע' 132 וז"ל: "לפי שיטה אחת . . . שרש המשכת הקו . . . מא"ס הבל"ג דזהו הגילוי מן אור העיגול . . ."; סה"מ מלוקט ח"ד ע' רכח: "שרש הקו הוא מאור א"ס שלפני הצמצום (אלא שנמשך ע"י הצמצום), כמ"ש בע"ח שאחר הצמצום המשיך מן אור א"ס קו א' ישר מן אור העיגול שלו . . .".

ופלא גדול, שעל דבר המפורסם לכל כותב "שאין מקור לזה", ובזה יתורצו עוד כמה קושיות של הת' הנ"ל, וכמו שיראה כל המעיין.

(ה) ואח"כ העיר הנ"ל עוד על מה שכתבתי ששרש הקו הוא מעיגול הגדול, וכותב: "וכן מובן גם בפשטות שהאור שלעצמו נשאר מקיף ואינו מאיר בפנימיות כו' ומאד תמוה שהאור שענינו להיות שורש או"מ נעשה מקור לזה שהוא אור פנימי".

ואפילו שכל הקושיא נובע מחסרון ידיעה גרידא, והנ"ל חפץ להראות שאין מקור למה שכתבתי ששרש הקו (לדעה זו) הוא בעיגול הגדול, ולא עלי קושייתו אלא על האריז"ל ועל רבותינו נשיאנו, וע"ז כדאי שיעיין גם בהבא לקמן: "העיגול הגדול שלפני הקו שמקיף כללות ההשתל' מריכ"ד עד סוכ"ד בשוה, והיינו לפי שהוא האור א"ס שלפני הצמצום שלמע' מערך העולמות ומובדל מהם רק הוא בבחי' מקיף עליהם מרחוק . . . א"כ הרי סבת צמצום האור א"ס הוא לפי שלא הי' אפ"ל או"פ לכן נסתלק אל הצדדים ונעשה אור מקיף, ואפס קצתו נמשך בבחי' פנימי' בסדר השתל' והוא בחי' הקו, ומה

שלא הי' אפשר להיות נמשך בפנימי' לפי שלא הי' בו מעלה ומטה ראש וסוף נשאר במקיף, וא"כ ה"ה ג"כ מקיף הקרוב דהיינו הנשאר מהפנימי מפני שאין המקבלים יכולים לקבלו בפנימי'. ומקיף הרחוק בשרשו הוא בחי' עצם האור [ולא האור שבגילוי לעצמו] דהיינו בחינת האור כמו שהוא לעצמו שגם בעצמותו אינו בבחי' גילוי לצורך העולמות (סה"מ תש"ד ע' 120) [וזה שהאור שבגילוי לעצמו יש בו גם כן ענין של "לצורך העולמות" - ראה סה"מ תשיד-ט"ז ע' 305; המשך תער"ב ע' רמז ואילך; סה"מ תש"ג ע' 124 ואילך, ועוד].

וכן גם מהבא לקמן יובן אותה נקודה:

"גילוי אור הקו הוא אור פנימי ואור עיגול הגדול שלפני הקו הוא אור מקיף, וידוע דהעבודה בהמשכת האורות והגילויים שלמע' הנה עיקר העבודה הוא בהמשכת המקיף דרך הפנימי דוקא, והיינו שהעיגולים נמשכים דרך הקו וכמ"ש בע"ח בסדר המשכת הקו, דהקו נמשך ומתעגל ונמשך וחוזר ומתעגל דמתאר האורות דיושר היינו או"פ ועיגולים היינו אור מקיף בהלשונות דנמשך ומתעגל דאו"פ הוא נמשך ואו"מ הוא מתעגל הרי דהעיגולים ג"כ נמשכים דרך הקו שבתחלה הוא נמשך היינו או"פ ואח"כ מתעגל דהאו"מ נמשך דרך הפנימי ועם היות דגילוי הקו הוא הארה לבד מהאו"מ שלפני הצמצום ונמדד לפי אופן העולמות להיות בדרגא דאו"פ בהם והאורות מקיפים הן מעיגול הגדול שזהו האו"מ ב"ה שלמע' מהגילוי בעולמות איך אורות אלו נמשכים דרך הקו, אך באמת הם ב' מיני המשכות מן העצמות שנמשך אור הבל"ג שהוא אור העיגול והאור שבמדה וגבול שהוא אור הקו והיינו נמשך מן העצמות אור להאיר את העולמות שהוא אור הקו בכלל ואור הממכ"ע בפרט, ובעבודה הוא תורה, ואור שלגלות העצמות שהוא אור העיגולים בכלל ואור הסוכ"ע בפרט ובעבודה הוא מצות" (סה"מ תש"ג ע' 176).

ובכלל, אפשר להסביר ענין זה גם ע"פ זה שיש ב' ענינים בהקו - חיצוניותו, ש"מודד מדידות"; ופנימיותו, שמייחד יחודים (ראה שער היחוד ע' יג, ב-יד, א; סה"מ תרנ"ט ע' מט, ועוד), ואין כאן המקום להאריך.

ודרך אגב יש להעיר: הערתו לספר הערכים ח"ד ע' תקמ"ד בע' 404 (כלשונו) אינו מובן. ואולי נפלה שם טעות הדפוס?



ביטוי "כמדומה" במאמרי דא"ח [גליון]

הרב אלי' מטוסוב

תושב השכונה

להלן נציין כמה מקומות באוה"ת בהם שכותב בהם אדמו"ר הצ"צ לשון: "כמדומה" וכיו"ב. בכדי לעמוד קצת על משמעותו של ביטוי זה בכתבי הצ"צ.

כי בגליון הערות וביאורים של פ' תשא (גליון תשכ"ה), מציין ר"י שי' מונדשיין בלשון האוה"ת פ' בא (ע' רצג) שכתוב שם: "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'".

ומציין ר"י שי' מונדשיין שהכוונה לס' נועם אלימלך בר"פ ויגש: "דהנה הבורא ב"ה אין שייך בו שום יראה, רק היראה הזאת יש לו השי"ת שמתירא שלא יחטא האדם כו'".

והוא מוסיף בהגליון שם, שכיון שמתבטא הצ"צ בל' "כמדומה", נראה שנתעלם ממנו לפי שעה באיזה ספר ראה את הדברים הללו. (כי כשכותב הצ"צ בסגנון "מצאתי בספר אחד", אפשר וניתן לפרשו שאינו רוצה להזכיר שמו של אותו ספר מאיזו סיבה שתהי', משא"כ כאן שכותב לשון "כמדומה"). ע"כ.

אולם עפ"י מה שיועתק בעז"ה להלן מהמקומות שכותב בהם הצ"צ לשון "כמדומה", נראה לכאן שברוב הפעמים בא ביטוי זה מטעמים אחרים. כגון כשהצ"צ מוסיף פירוש והבנה בדברי אותו הספר, ועל כן הוא מוסיף לשון "כמדומה", כי לאו

בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר. או סיבות אחרות שיפורטו להלן. (ורק לפעמים מועטות הוא כותב ל' זה משום שלא הי' לפניו המקור באותה שעה).

וכן בנידון אוה"ת זה, הלא בהנועם אלימלך, אין מפורש בו כל האריכות של הצ"צ [ובאוה"ת מוסיף הקושיא "דהנה הקב"ה מקיים כל המצות א"כ איך שייך יראה למעלה" וגם מוסיף ממארוז"ל הכל בידי שמים כו' ופסוק מי יתן והי' זה לבבם כו']. ורק שכנראה הצ"צ מפרש שאפשר להעמיס זה בכוונת הנועם אלימלך. ולכן לא הי' סיבה להצ"צ לציין אליו, כי בלא"ה לא ימצא שם המעיין דברים אלו במפורש. ולכן כותב הצ"צ רק: "שכמדומה שראיתי בספר אחד" כי שם אין זה ברור. [וע"ד משקל הלשון: שראיתי בספר אחד שכמדומה פירש].

ואלו עוד מהמקומות שנמצא בהם לשון זה (בנוסף להנ"ל):

(א) אוה"ת נח (תריד, א): שלש מאות אמה אורך התיבה, כמדומה מבואר במ"א שהם נגד ג' עולמות ב"ע, כי אורך הוא המשכה מלמעלה למטה, וחמשים אמה רחבה חמשים שערי בינה, ושלשים אמה קומתה חב"ד.

[ענין זה מבואר בס' מאמרי אדה"ז על מארוז"ל ע' קפ וע' קפז, שם הם שתי הנחות ממאמר על זוהר פ' נח, מה ששמעו מאדה"ז. ובשניהם הענין הוא בשינוי קצת. וניכר שלא הי' ברור להצ"צ איך אמר אדה"ז].

(ב) אוה"ת וישב (רסא, א): ולכן ההשגה שהשיגו יחידי התנאים ואמוראים ע"י רוח"ק וידיעת המציאות או כענין אספקלרי' שאינה מאירה השיגו במדרגות עליונות מהמדרגות שנתגלו בנבואה למרע"ה, ולכן ארוז"ל שנתגלו לר' עקיבא דברים שלא נתגלו למרע"ה כמדומה שראיתי כן בשל"ה. ע"כ. וכ"ה ג"כ באוה"ת וישב כרך ה' תתצב, ב.

[אולי הכוונה לשל"ה מס' שבועות דף שכ"ו. ואינו כעת תח"י. ובכל אופן ודאי שאין זה מפורש בשל"ה, אלא מכללא איתמר. ולכן כותב ע"ז הצ"צ בלשון "כמדומה"].

(ג) אוה"ת נ"ך (ע' כח): כמדומה במ"א נתבאר דאלול יש בו לו, היינו ענין ולו נתכנו עלילות ולא נתכנו עלילות, וזהו ענין אלול שאז מתגלים י"ג מדה"ר דע"ק בז"א חיבור ב' הדיעות.

[ענין זה נתבאר במ"א מאת הצ"צ בעצמו. וע"כ אפשר נוקט לשון "כמדומה במ"א נתבאר", כי המ"א אינו דרוש אדה"ז (כמו שרגיל הצ"צ לציין אליהם) אלא הוא מדרוש עצמו, ונקט ע"ד ל' ענוה. (אם כי פעמים רבות ודאי גם מציין לדרושי עצמו, וע"פ רוב זה כשהוא מפרט את מקומו של המ"א)].

(ד) שם (ע' שיא): "וכמדומה שאדמו"ו נ"ע פי' בענין שדי עפרא והוה גילי". [פי' אדה"ז הוא בס' מאמרים הקצרים ע' קמה. והוא שם מתורות הראשונות מלאזני, מההנחות שנכתבה בקיצור. והצ"צ כותב כאן ע"פ הבנתו בדברי אדה"ז].

(ה) שם (כרך ב' ע' א'עא): וכמדומה שאדמו"ר נ"ע אמר שיש ענן שמצד הקדושה כו'.

[נמצא עד"ז בהנחה ממאמר אדה"ז, בס' מאמרי אדה"ז עה"ת ח"א ד"ה את קשתי נתתי בענן. וראה ג"כ בשם אדה"ז באוה"ת נח תרנב, א. ובד"ה זאת אות הברית - תשמ"ג. והצ"צ כותב כאן "כמדומה" מכיון שאין לשון ההנחה מדויקת].

(ו) אוה"ת שה"ש (ע' קצה): אמנם אחר הסוכות מאיר המקיף זה בבחי' פנימיות, אמנם יש בזה ב' בחי' (כמדומה, וצ"ע) הא' אח"כ בכל השנה כולה היינו לאחר שע"י התשובה נתרפא אז מהני לי' מזון ולבוש דתומ"צ, הב' בשמע"צ כמדומה, שאז נמשך מקיף הנ"ל דסוכות בבחי' אור פנימי.

[אוה"ת זה הוא מיוסד והגהות על א' מההנחות של מאמר אדה"ז ד"ה כתפוח בעצי היער תקע"א (וע"ש באוה"ת בתחילת המאמר). והצ"צ מסתפק כאן בדברי אדה"ז].

(ז) שם (ע' תעא): "שכנס"י נק' סוכת דוד הנופלת בזמן הגלות כו' עיין מזה באגה"ק כמדומה שפי' נופלת שמדור לדור יש ירידת המדריגה". [ל' כמדומה הוא, מאחר שאין מפורש באגה"ק].

(ח) אוה"ת סידור (ע' רסז): "וכמדומה שארז"ל בענין ויירא יעקב מאד כי הבטחות הקב"ה הם על תנאי כו'". [כנראה אינו נמצא במדרשים שלפנינו, רק הובא במדרש הגדול וכיו"ב].

(ט) אוה"ת ענינים (ע' קמא): "כמו שראיתי בכ"י רבינו ז"ל... לשון יכולת כמדומה לי על ענין האור כשכלול במאור". [לע"ע אין ידוע על איזה כת"י אדה"ז קאי כאן, ואם זהו מהדרושים שהגיעו לידינו. ואפשר אין מפורש שם ענין זה וע"כ כותב "כמדומה"].

(י) שם (ע' רסב): "ועמ"ש מזה בסידור בדרוש שאחר עלינו לשבח . . . וכמדומה שבדרוש הנ"ל משל לזה כו'". [כנראה מההנחה בהסידור אין ברור אם כך אמר אדה"ז במפורש].

(יא) ביאור"ז כרך ב' (ע' תתקסד): "אבל עכ"ז נלע"ד דכאן במאמר זה הולך ע"ד השיטה דאבא הוא אצי' שבאצילות ובינה הוא בריאה שבאצי' וכמדומה שכן האריך בזה בס' אשל אברהם". [יל"ע בענין זה, ואפשר אין השיטות מפורשות כ"כ בא"א].

* * *

אמנם יש לפעמים שמפורש הל' בהצ"צ "איני זוכר" וכיו"ב, או שמתוך הדברים ניכר שלא הי' לפניו הספר באותה שעה. ראה:

(א) אוה"ת נח סא, א: וכעין זה נתבאר בביאור ע"פ ואלה המשפטי' דתקס"ב בענין אפרסמון ואפריון הנזכר בזהר ר"פ תרומה דף קכ"ז ע"א שיש ב' אופנים בענין העונג כו' ואיני זוכר כעת מש"ש.

(ב) אוה"ת בחוקותי (ע' תרנו): ועמ"ש ע"פ האדר"ן פכ"ה כמדומה בפ' וראית את אחורי כו'. [כאן מציין לדברי עצמו שכתב מלפנים על האדר"ן פכ"ה].

(ג) אוה"ת נצבים ע' א'רסב: וזהו י' פסוקי מלכיות שממלכיות דע"ס דז"א נעשה ט"ס דמל' כמ"ש בתורה א' כעת

איני יודע המקום. [ראה ד"ה לסרבה המשרה - במאמרי אדה"ז על נ"ך ח"א ע' ס, ועד"ז בשאר הנוסחאות שם. וניכר שלא הי' תח"י הצ"צ בעת כתיבתו זה].

(ד) אוה"ת נ"ך (ע' שמז): וכן בהמ"ק נק' באר מים חיים ע"ש בו נמשך ממקור מים חיים כמ"ש הרמב"ן בפ"י החומש בפ' תולדות (כמדומה).

(ה) אוה"ת סידור (ע' שלח): ובד"ה לה"ע וכד' אנת תסתלק. . כמדומה נדפס בסידור.

(ו) יהל אור (לא מצאתי כעת באיזה ע') מציין ג"כ: ובפנים יפות העיר מזה ולא מצאתי המקום כעת.

(ז) ביאורו"ז (ע' תמז): בהכנ"ס נק' מקדש מעט ובמקדש הי' הגלוי מעולם הבריאה כמ"ש הרמ"ז כמדומה פ' ויגש.

(ח) הגהת אדהצ"צ בסה"מ תקס"ג ח"ב ע' תתא: גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקיננו כו' עיין מ"ש מזה בתילים על פסוק זה, ובשה"ש כמדומה גבי כמגדל דוד צוארך.

(ט) הגהת אדהצ"צ בסה"מ תקס"ה ח"ב ע' א'קטו (שו"ה נרשם): מענין להט החרב נת' במ"א כמדומה ע"פ כי נר מצוה ודרך חיים.

* * *

לפעמים הצ"צ אינו מפרש שם הספר, או את המקום בהספר (מאיזה סיבה). ולדוגמא:

(א) אוה"ת בראשית נג,ב: ובמקום אחר ראיתי טמא גימ' חמשים היינו חמשים שערי טומאה. וזהו עץ גבוה חמשים אמה שעשה המן ע' בת"א גבי פורים סד"ה כי אתה אבינו. ע"כ. [כ"ה בס' קהלת יעקב בערך טמא. וראה גם סה"מ תרל"ד ע' ער. מהלשון "במ"א ראיתי" מודגש שאי"ז לכאור' בכתבי האריז"ל המפורסמים].

(ב) יהל אור (ע' קד) בפ"י הפסוק תצפנם בסוכה מריב לשונות, מביא: ובפנ"י [פנים יפות] במקום א' ראיתי שפי' לשונות ע' לשון. ע"כ. ואינו מפרש הצ"צ היכן מקומו.

(ג) באוה"ת נח (תרנא, א) כותב הצ"צ "בחי' אור חוזר הנק' אור הנכפל בספרי הטבע" ואינו מפרש. אולם במ"א מפורש שהוא בס' אילים להרב החכם יש"ר מקנדיאה, ח"ג אות מ"ו ע' נ ואילך [מקור זה לא הי' ידוע בעת עריכת ס' הערכים חב"ד ערך אור הנכפל, וע"י עיון במקור זה יתבררו כמה דברים ששקו"ט בס' הערכים ובמילואים שם]. ולשון זה "ספרי הטבע" יש בעוד כמה מקומות.

* * *

לשון: "כמדומה", נמצא גם איזה פעמים, במאמרי אדמו"ר מהר"ש ואדמו"ר הרשב"ב נ"ע, וקצתם כתבנו כבר בא' הגליונות, אך אין להאריך יותר כעת.

◆ ◆ ◆

פשוטו של מקרא

ביאור בפרש"י ריש פ' ויקהל [גליון]

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בגליון יג [תשכז] עמד הרה"ח יוסף וולדמאן שי', על פי' רש"י בפרשת ויקהל בד"ה "ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' לי לאמר לכם".

מקודם שנבוא לבאר פרש"י צריכים להעמיד על הגירסא הנכונה ברש"י: הנה רש"י כמו שנדפס בחומשים שלפנינו פרק לה, ד "זה הדבר אשר צוה ה' לי לאמר לכם".

בלקו"ש כרך ו ע' 221 הערה 4 מדגיש כ"ק אדמו"ר "דתיבת לאמר שבפרש"י הוא העתק לשון הכתוב (ולא פירושו (הוא)".

ברש"י דפוס ראשון (ריגו די קלבריאה רלה) ובדפוס רומי: "זה הדבר אשר צוה ה' לאמר: לכם.". וכ"ה בכמה דפוסים ראשונים.

אבל יש דפוסים שבהם נכתב: לי לאמר לכם.

וכבר עמד המזרחי (כנראה שלפניו הי' הגירסא כנ"ל) בזה וכתב "הוסיף מלת לי אחר צוה" ומלת לכם אחר לאמר מפני שבזולת תוספת "לי" היינו מפרשים זה הדבר אשר צוה ה' לכם" [נראה מפי' שתי' לאמר הוא מהפסוק].

בהוצאת רש"י מאברהם ברלינר וכן בהוצאת הר"י שעוועל לא עמדו על גירסת דפוס ראשון ורומי, ועוד יותר ברלינר לא הדגיש שתי' לאמר הוא מהפסוק, (כמו שמבואר במזרחי).

לפי הגע"ה נראה שלפניו לא היה תי' לי.

ובפשוטו של מקרא גופא יש כמה קושיות, ועל כמה מהם ביאר כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ ויקהל תש"ל (קטעים ממנה נדפסו בלקו"ש כרך ו' ליקוט ב.). מה שמובא להלן הוא מהנחה בלתי מוגה. א) למה רש"י מעתיק מהפסוק תי' "זה הדבר" כיון שתי' אלו אינו מבאר.

א) למה כאן קשה לרש"י תי' "זה הדבר אשר צוה" שהרי כמה פעמים מובא לשון זה (בפ' בשלח נכתב ב' פעמים בנוגע למן).

ג) הרי כל התורה נאמרה לי לאמר לכם וכלשון המשנה משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע.

ד) בפ' מטות כתיב "זה הדבר" ורש"י מפרש שם משה נתנבא בזה, ולמה אינו מפרש זה כאן.

וכן יש עוד כמה קושיות בהפסוקים, למה צריך רש"י לפרש אימתי היה ויקהל, שהרי מצינו כמה וכמה פעמים שנאמר וידבר ולא פירש מתי זה היה, ולמה דוקא כאן רש"י מפרש.

וכן בפסוק ד' נכתב ב' פעמים "לאמר".

וכן צ"ע מה שכתב רש"י "למחרת יום הכפורים", כבר
עמדו כמה ראשונים כמו הפענח רז"א, שגם לעיל יח, י"ג כתב
רש"י ממחרת יום הכפורים איך ייתכן דכל זה היה ביום אחד.

ועוד למה רש"י אינו מפרש זה לעיל בפסוק א' תי' אשר
צוה ה' לעשות אתם, רק בפסוק ד' רש"י מפרש "לי לאמר
לכם".

ואולי אפשר לפרש, זה שאינו מפרש על פסוק א. הוא
משום שלא אמר כאן דבר חדש, שהרי שבת ניתנה במרה, וכבר
הוזהרו על שמירת שבת, רק שהזהיר כאן שמלאכת המשכן
אינו דוחה שבת (ראה לקו"ש-ו' ע' 222 בענין תי' לאמר).

אבל כשבא לאמר להם ענין חדש בענין המשכן ושכל
אחד צריך ליתן נדבה, לכן אמר להם, מה שאני אומר לכם, זה
לא מלבי, אלא צוה ה' לי לאמר לכם.

לכאורה זה פשוטו של מקרא.

מה שרש"י אינו מבאר שלמשה רבינו לא היה חלק
במלאכת המשכן.

(א) כיון שהוא היה המצוה לכולם מה לעשות, זה היה
חלק של העבודה.

(ב) בפשוטן של הפסוקים אין מרמז לזה. ולכן רש"י לא
הביא פי' זה.

בדרך אגב, יש להעיר עוד כמה גירסאות ברש"י
בפרשתנו, שנמצאים בדפוסים קדמונים, לדוגמא: בפסוק א -
ויקהל משה למחרת וכו', והוא לשון הפעיל. לכאורה צ"ע,
רש"י מפרש רק תי' "ויקהל" למה מעתיק גם תי' "משה" ומהו
"הוא לשון הפעיל", אבל בדפוסים הראשונים (ברובם)
הגירסא: ויקהל - למחרת... ויקהל לשון הפעיל, הוא.



הלכה

לבון כלים

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון הבן כהלכתו

בס' הגעלט כלים לפסח (להרב צבי כהן) בעמ' קלב ס"ג כותב: אין אש הליבון צריכה להיות מצדו הפנימי של הכלי (הצד שבו מונח האוכל) ודי שתהיה האש מהצד החיצוני. ובהערה ד מביא בזה מחלוקת הפוסקים לכאן ולכאן, וכותב "וכן ממ"ש שו"ע הגרש"ז (סי' תנא ס"ח) את הדין ללבן מצד הבליעה רק בענין הכשר כלי חרס ולא הזכיר כן כלל בדין כלי מתכת, משמע כנ"ל (דהיינו כפי שכתב בפנים)".

ולדעתי אין זה מוכרח דהא בסעיף לח לגבי דין דטלאי כתב באמצע דבריו דצריך ליבון גמור "שהאש שורף את כל הבלוע אף שמעבר לטלאי". משמע להיפוך דצריך ללבנו דוקא מצד הפנים, דאילו מלבנו מצד החוץ מהו הלשון 'אף שמעבר לטלאי', דהא הליבון מגיע מצד החוץ ואין זה מעבר לטלאי, והול"ל אף שמעבר לצד החוץ, ורק אם מלבנו מצד הפנים שייך לומר 'אף שמעבר לטלאי', והיינו דאפי' שמלבנו מצד הפנים מ"מ מגיע הליבון אף שמעבר לטלאי.

ומה שמביא בס' הנ"ל בסוף ההערה ראי' בשם הרב מרדכי שפאלטער לדין שלו דוקא מדין טלאי, "דמבואר בשו"ע דכלי שיש בו טלאי, אם השתמש בכלי קודם שניתן עליו הטלאי צריך להניח עליו גחלים עד שישרוף הבלוע שבכלי, ואיך מועיל הלא אין הגחלים במקום שנשתמש, שהרי הטלאי מפסיק. . אלא בהכרח שבמתכת אין חילוק ויכולה האש לשרוף הבלוע מצד אחד לצד השני". לדעתי אי"ז ראי' חזקה, דשם בטלאי שהוא דבר דק מאוד ואין לנו עצה אחרת אם לא להוריד הטלאי, שפיר אמרי' דליבון גמור שורף אף שמעבר לטלאי, משא"כ כלי מתכת בלי טלאי (שאינו דק כמו טלאי) שצריך ליבון, צריך לעשות עצהיו"ט וללבנו דוקא מצד הפנים.



עשרת בני המן בנשימה אחת

הת' הלל הלוי העלער

תות"ל 770

שו"ע תר"צ, ט"ו: "צריך לומר עשרת בני המן, ועשרת הכל בנשימה אחת להודיע שכולם נהרגו ונתלו כאחד, ודווקא לכתחילה אבל בדיעבד אם הפסיק ביניהם יצא".

ושם בה"ג, "צריך לקרותה כולה ומתוך הכתב ואם קראה על פה לא יצא וכו' אבל בדיעבד אם השמיט וכו' וקראה הקורא ע"פ יצא".

והנה יש לעיין בהני תרי דינא דלא מעכבא, באחד שיכול לקיים רק אחד מהם, היינו שאם יקרא עשרת בני המן מתוך הכתב - דמשום שנכתב כעין שירה לא יוכל לקרותה בנשימה אחת, ולאידך אם לא יקרא מתוך הכתב יוכל לקרותה בנשימה אחת, דהיאך יעשה והי מינייהו עדיף.

ויש להעיר מדברי הרגוצ'בי בטעמא דנוהגין שהיחיד אומר עשרת בני המן ואינו יוצא בזה מהקורא, דרק עצם הקריאה גרידא אפשר לצאת בשמיעה מאחר, אבל אופני הדיבורים והנשימה, א"א לייחס להשומע. (הובא בהמלך במסיבו ח"א ע' ס"ח, שערי המועדים ר"ה, ע' קצב).

הנה מלבד זאת דבפשטות נוהגין כן גם כשאין המגילה לפני היחיד, הנה מדבריו מבואר דהנשימה אחת מקיים בעצמו והקריאה מתוך הכתב מהקורא, ז"א שהנשימה אחת אינה צריכה להיות באותה קריאה שהוא מתוך הכתב, ורק שצריך לקרותה בנשימה אחת לפרסם שכולם נהרגו ונתלו כאחד, אולם אינה צריכה להיות באותה קריאה שיוצא בה שהיא מתוך הכתב.

ולפי"ז באמת אם שמעה פעמיים פעם מתוך הכתב ולא בנשימה אחת, ופעם בנשימה אחת ולא מתוך הכתב, י"ל דיצא בכולם לכתחילה. ויל"ע.



שונות

ויושט המלך את שרביט הזהב אשר בידו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד - אה"ק

בס' הגהות מוהר"י קרט (ע' יז) לאאזמו"ר הגה"ק רבי ישראל פרידמן זצוק"ל, מביא העורך [נכדו הרה"ג ר' מרדכי מאיר פרידמן זצ"ל] בפתיחה, מה שאמר רבנו "במגילת אסתר (ה, ב) ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו ותקרב אסתר ותגע בראש השרביט, יש לדקדק מה קאמר שרביט הזהב אשר בידו, מובן ששרביט הוא ביד המלך הלא בזה כחו, ומה זה שאמר ותגע בראש השרביט, למה מזכיר כאן ראש השרביט. פי' זקני הגאון ז"ל, המגילה באה ללמדנו מידת הצניעות שהיתה באותה הצדקת. שרביט הוא מקל אשר המלך מחזיקו, המקום אשר בו מחזיק המלך את השרביט הבית יד זה מיוחד רק לו ומי שמשתמש בחלק ההוא כמורד ומזלזל בכבוד המלך - כי ראש השרביט הוא הקצה אשר בו המלך מראה למי נותן רשות לדבר או מיפה כחו כרצון המלך. בא הפסוק להראות חסדי המקום ב"ה, ויהי כראות המלך את אסתר המלכה עמדת בחצר נשאה חן בעיניו, עד כדי כך ריחם ד' על עמו בעת צרתם לו צר, ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב - אשר בידו, בא לומר הוא הפך את שרביטו ואת החלק אשר בידו - שדרכו הוא להחזיק שם הושיט לה - להראות שנשאה חן שאת חלקו אשר בידו הושיט לה, אמנם הצדקת אסתר רצתה להראות מדת אמותינו הצנועות, ותקרב - היא נגשה והתקרבה אל המלך - ותגע בראש השרביט, כי כעת ראש השרביט היה בידו כי הפכו להראות לה עד כמה שנשאה חן להושיט אשר בידו, ברוך שבחר בהם ובמשנתם", עכ"ל.

והנה עפ"ז נראה לבאר מ"ש בגמ' מגילה (טו, ב): "ויהי כראות המלך את אסתר המלכה, אמר ר' יוחנן ג' מלאכי השרת נזדמנו לה באותה שעה וכו', ואחד שמתח את השרביט, וכמה? אמר רבי ירמיה שתי אמות היה והעמידו על שתיים עשרה, ואמרי לה על שש עשרה, ואמרי לה על עשרים וארבע, במתניתא תנא על ששים וכו', רבה בר עופרין אמר משום ר"א ששמע מרבו ורבו מרבו, מאתים". עכ"ל.

וקשה, דאם נמתח השרביט כ"כ קרוב לאסתר, א"כ למה נאמר בפסוק "ותקרב אסתר", והלא השרביט התקרב לאסתר ולא להיפך? וגם מה התועלת בנס הזה שנמתח השרביט כ"כ קרוב לאסתר, וכמו שהקשה רבנו האלשיך הק' על מג"א שם: "וגם למה זה נמתח ולא הספיק שתי אמות ארכו"? עכ"ל.

ברם לפי מ"ש אא"ז הנ"ל א"ש מאוד. דכיון שהמלך הפך את שרביטו ואת החלק "אשר בידו" הושיט לה, ואסתר מצד מדת הצניעות שבה [אגב: כאן לא נאמר "אסתר המלכה" כמו בתחלת הפסוק: "ויהי כראות המלך את אסתר המלכה". כי המלך ראה בעיקר ענין "המלכה" שבה, וזה שלא רצתה לגעת בחלק השרביט שדרכו להיות ביד המלך, אינו מצד "המלכה" שבה, אלא מצד "אסתר"]. לא רצתה לגעת בחלק זה, מחמת כבוד המלך, ולכן המלאך מתח את השרביט כדי שאסתר תוכל לגעת בו.

אבל גם אחרי הנס אסתר לא רצתה לגעת בידית של השרביט, ולכן נאמר בפסוק "ותקרב אסתר", שאסתר עשתה אחרי מתיחת השרביט דרך די ארוכה כדי להגיע ולגעת בראש (האמיתי) של השרביט (שהיה עכשיו בידו של המלך), ולפי"ז מיושב מה שהקשה האלשיך: "ועוד אומרו ותקרב ותגע וכו', שהם דברים בלתי צריכים" ולק"מ.

ולפי"ז נראה לבאר גם מ"ש במדרש פנים אחרים נו"ב פ"ה (ד"ה ויהי ביום השלישי): "כיון שראה המלך את אסתר וכו' והושיט לה את השרביט אשר בידו, ולא היה לאסתר כח ליגע בראש השרביט, ויש אומרים מיכאל משכה והגיעה בראש השרביט" עכ"ל (הובא בתורה שלמה על מג"א (ע' קנו) אות יז), וכ"ה בילקוט שמעוני כאן. ואינו מובן, מה פתאום שלא

היה לאסתר כח ליגע בראש השרביט? ובפרט לפי הגמ' דמגילה הנ"ל, הרי השרביט נמתח לה על ידה ממש, וגם אינו מובן כלל, למה מיכאל היה צריך למשכה כדי להגיע לראש השרביט, הרי השרביט נמתח אליה ממש כנ"ל?

אלא לפי הנ"ל א"ש מאד, ואין סתירה כלל בין המדרש לגמ' הנ"ל, אלא אדרבה, כיון ש"הושיט לה את השרביט אשר בידו" (ש"אשר בידו" במדרש לכאו' מיותר לחלוטין) והיינו שהפך את השרביט והושיט לה את הידית של השרביט, ולכן "לא היה לאסתר כח ליגע בראש (ההפוך של) השרביט", כי אין זה כבוד המלך כלל לגעת בחלק המיועד אך ורק למלך בלבד, ואדרבה, זה דוקא זלזול כבוד המלך. וע"כ כיון שנעשה הנס שהמלאך מתח את השרביט כ"כ, ואעפ"כ לא רצתה אסתר לגעת בחלק זה של השרביט ע"כ "מיכאל משכה [את אסתר לאורך כל הדרך של מתיחת השרביט] והגיעה בראש [האמיתי של] השרביט". [חידשתי זאת בתורת אא"ז זצ"ל ביום ההילולא המאה ועשרים שלו, שנסתלק בכ"ה טבת תרל"ז, זי"ע].



כתיבת שם שיינא בשני יודי"ן

הרב שלום דובער לוין
תושב השכונה

בסה"מ תשי"א עמ' 106 כותב כ"ק אדמו"ר בשוה"ג:

"כן כותב כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ בכ"מ - שיינא מלא בשני יודי"ן".

וכ"כ ברשימות (חוב' נז, תצא תשנ"ו, עמ' 9):

"עפ"י השאלה מכק"ש [מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע], שיינא כותבים במשפחתנו בשני יודי"ן".

והנה לאחרונה הייתי בעת כתיבת כתובה לכלה ששמה בילא, ואביה עורר עפ"י האמור לעיל, שלכאורה צריך לכתוב את שמה "ביילא" בשני יודי"ן. והראיתי שבשו"ת "צמח צדק"

בהל' שמות גטין כותב פעמים רבות את אופן כתיבת השם "בילא" ביו"ד אחד.

אמנם אחר העיון עדיין צריך עיון בכל זה, ובהקדים:

גם גבי השם שיינא, שהוא שם זוגתו של כ"ק אדמו"ר האמצעי, כותב כ"ק חתנה בשו"ת צמח צדק (חאה"ע סי' קפז):

"בכמה שמות שכותבין יו"ד במקום חירי"ק ובמקום צירי ... עד"מ שינא כותבין ביו"ד אחר השי"ן וקורין בצירי ואין לחוש שיקראו בחירי"ק".

והמקור לזה הוא מ"ש בטיב גיטין (שמות אנשים ו סק"ו):

"דחד יו"ד הוא חירק או צירי ושני יודי"ן היא פתח נרגש בהברת יודי"ן".

ויתירה מזו כותב שם (שמות נשים ו סק"ג):

"במדינתנו שנקראים פרידא בצירי הר' אין לכתוב רק חד י' כמו שם ריזיל וכיוצא, ואם כתב בב' יוד"ן יש לחוש אפי' בדיעבד כיון שהקריאה הוא בצירי ובלא הרגש יודי"ן ואם יכתוב בב' יודי"ן הוא שינוי השם שיהיו קורין בפתח ... אך במדינות שקורין בפתח ובהרגש יודי"ן הוי איפכא שצריך לכתוב דוקא בב' יודי"ן ואם כתב בחד י' יש לחוש".

וכן הובא כל זאת בקב נקי, פתיחה לסדר שמות כלל י.

מכל הנ"ל מובן שגם בשם שינא, שאנו קוראים בצירי (ולא בפתח וחיריק) צריך לכתוב בגט ביו"ד אחד, ובלא"ה יש לחוש אפי' בדיעבד.

לפי האמור לעיל מובן, אשר מ"ש ברשימות ובסה"מ תשי"א מדובר רק גבי כתיבת כתובה, שבזה לא מדייקים בכל הלכות שמות גיטין, רק כותבים כפי שרגילים לחתום. וזהו שכותב ברשימות שם "שיינא כותבים במשפחתנו בשני יו"דין", היינו שכן רגילים לכתוב במכתבים ולחתום.

כפי הנהוג אצל מרת שיינא הי"ד, בתו של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, כך הי' נהוג גם אצל הרבנית שיינא ע"ה, זוגתו של כ"ק אדמו"ר האמצעי, שכן העתקתי (פרדס חב"ד גליון 1

עמ' 69) משטר חצי זכר של הרה"ק מטשערקאס, שנכתב אחר נישואיו עם בתו של כ"ק אדמו"ר האמצעי:

"באת לפנינו האשה הנגידה מרת שיינא ... וקנינא מן האשה הרבנית הנגידה מרת שיינא".

אשר כאמור לעיל בכתיבת כתובה ושטרות, מכתבים וחתימה, רגילין לכתוב בשני יוד"ין.

אחר ביאור כל הנ"ל אין לנו גם שום הוכחה לאופן כתיבת השם בילא, עם יו"ד אחד או שני יוד"ין, שאין להוכיח כלל מכללי שמות גטין, וכן אין להוכיח כלל מאופן כתיבת השם שיינא, שכך היה רגיל במשפחה לכתוב עם שני יוד"ין. וגם בשם בילא יוכל כל אחד לכתוב בכתובה ובפדיונות וכיו"ב, באותו אופן שרגילות בחתימתן.



'באר מים חיים' וה'תניא' [גליון]

יהושע מונדשיין

עיה"ק ירושלים ת"ו

בגל' תשכב (עמ' 72) נגעו בקצרה בשאלה זו, האם ניתן למצוא בס' 'באר מים חיים' לשונות מס' התניא.

וראה שם בפ' בראשית (אות כא): בוראנו ב"ה וב"ש נעלם ומתלבש בתורתו הקדושה. . . שיתחברו ויתקשרו ויתדבקו בה' ע"י התורה הקדושה. וידוע אשר אין חילוק המנשק את המלך ע"י לבוש אחד או ע"י כמה לבושים. עכ"ל.

וניכר הדמיון ללשונו של אדמו"ר הזקן בסוף פ"ד בתניא (אך אולי יש בספרי הקדמונים מקור משותף לשניהם?)

וכנראה ניתן למצוא עוד מקבילות, שכן שמעתי מיודעי דבר שאכן יש בו הרבה מלשונות ס' התניא.

ומ"ש בגל' שם (בשם ס' 'החסידות' לאלפסי), שבעל ה'באר מים חיים' נולד בשנת תק"כ והוא מגדולי תלמידי המגיד ממעזריטש - כמובן שזה אינו מדויק, שהרי עפ"ז היה

בהסתלקות המגיד כבן י"א-י"ב, ולא יכול היה להיות מתלמידיו, ובוודאי שלא מגדולי תלמידיו.

שנת לידתו האמיתית אינה ידועה, ובס' 'החסידות' עצמו מובאים במ"א תאריכים שונים. סופרים אחרים כותבים תאריכים נוספים. וכולם חסרי מקורות ויסודות נאמנים.

כמו"כ אין שום מקור נאמן לכך שהיה אצל המגיד ממעזריטש. אבל מה שברור הוא, שנמנה עם תלמידיו של הרה"ק המגיד ר"י מיכל מזלוטשוב.



נוסח מכתב רבינו אודות שערי ס' התניא [גליון]

הרב יעקב לייב אלטיין
תושב השכונה

בגליון יב הגיב הרי"מ על הערתי אודות האג"ק שנדפסה בספרו -ומשם ברשימות על התניא -שהיא צילום מהנדפס בלקו"ש חי"ז (מלבד הטיוטה)אלא ששינה בידו מ"אך" ל"אף".

אין ברצוני לענות על כל פרטי דבריו ורק לפרסם מה שנוגע לתועלת הרבים והם שני דברים :

א.עובדה קיימת היא שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו תיקן בכי"ק מאף לאך, ובכן כל מי שיש תח"י ספרו של הרי"מ עליו לסמן טעות זו -וכן ברשימות על התניא א.

ב. עד כמה צ"ל הזהירות מלהגיה בספרים כאזהרת הקדמונים. ופוק חזי מה קרה בנדו"ד, שאע"פ שראה במו עיניו שרבו מאוד התיקונים וההוספות באגרת כפי שנדפסה בלקו"ש, מ"מ מאחר שלפי דעתו והבנתו "מוכרח" להיות אף, והעולה על כולנה שכן היה כתוב בטופס שקיבל מהמזכירות (כפי

שכתבתי גם אני בהערתי, ובכך לימדתי עליו זכות על שתיקן בידו ושינה את ה"ך" ל"ף") - ובמילא הי' ברור אצלו בלי ספק שזוהי טה"ד בלקו"ש, שהרי לא חסירות טה"ד בלקו"ש, וכ"כ הי' ברור אצלו עד שלא עלה על דעתו לברר זאת - ולבסוף נתברר ששלח ידו לשנות דבר שהוגה ע"י הרבי בעצמו בכי"ק!

ומכאן יכול כ"א ללמוד לקח קודם שמחליט מדעת עצמו - או אפי' ע"י "ראיות חזקות" שנפלה טה"ד.

ואדאיתנן להכי ברצוני להוסיף ולהעיר אודות השינויים באג"ק כפי שנדפסו בלקו"ש ובספרי האג"ק, שכמובן ישנן סיבות שונות לכך ובמילא כל שינוי דורש חקירה בפ"ע מאין בא השינוי. וזאת למודעי אשר מלבד טה"ד שנפלו בשני הספרים - הן לקו"ש והן אג"ק - והמפורסמות אי"צ, ומלבד העובדה שבלקו"ש נעתקו ריבוי מכתבים מהעתקות בלבד (כי האגרת המקורית לא היתה תח"י הועד להפצת שיחות) שנפלו בהם שיבושים וכו'. הנה עוד סיבה לשינויים היא העובדה אשר קודם שילוח האיגרת הי' הרבי מגיה עוה"פ המכתב ושינה והוסיף וכו' (בפרט סימני פיסוק וכיו"ב), ותיקונים אלו לא נרשמו על העתק המזכירות.

ובכל איגרת צריך חקירה בפ"ע באיזה ספר הוא המהדו"ק ובאיזה המהדו"ב. כי ספרי האג"ק עיקרם הוא מהעתק המזכירות ולפעמים לא הוגהו מהנדפס בלקו"ש, ולאידך יש ונתגלגל ללקו"ש מהדו"ק מהעתק המזכירות ודוקא לאג"ק הגיעה המהדו"ב. ועוד, אפשר שלאחרי שילוח האיגרת הוסיף הרבי על העתק המזכירות הערה לאח"ז וכיו"ב. ולסיכום כל שינוי צריך בדיקה בפ"ע.

ואותו דבר הוא לענין שאילת הררשד"ב שיחי' וויינבערג אם המכתבים שבהלקו"ש עברו הגהה מהרבי עצמו - הנה בדרך כלל לא עברו הגהה מלבד כרכים אחדים ממש, ובשאר הכרכים היו מקרים מיוחדים שאחדים מהאגרות עברו הגהה מטעמים שונים. ואכמ"ל.



חידושי הראב"ד עמ"ס תמיד [גליון]

הרב אהרון חיטריק תושב השכונה

בגליון יב (תשכה) כתב הרה"ח ברוך אבערלאנדער שי' אודות חידושי הראב"ד על מס' תמיד, שאינו לראב"ד בעל ההשגות, ורוצה לדייק אולי דעת כ"ק אדמו"ר, שאינו מקבל דעת החוקרים האחרונים (שהרב ב, א מציין להם), שסוברים שאינו לבעל השגות.

(באחד מספריו של הרב בלאו שי' שהוציא לאור יש רשימה מכמה וכמה ראשונים שיוחסו להם בטעות - כמו הריטב"א על ב"מ וכו').

כשקראתי מאמרו של הרה"ח ב.א. נזכרתי שלפני שלשים ושש שנים - בשנת תשכ"א בחדש תשרי - נכנסתי לכ"ק אדמו"ר ליחידות, וכ"ק דיבר אתי אודות הבעל תוס' רי"ד (רבינו ישעי' מטראני - הראשון) שעסקתי אז בכתבי היד שלו.

ואמר לי שהתוס' רי"ד על מס' קידושין נדפס בגמרא.

חשבתי שהכוונה מכ"ק היה על רבינו גרשום על מס' זבחים שיש אומרים שהוא לרבינו ישעי', ואמרתי לכ"ק עד כמה שחקרתי בספרים, שסברא הנ"ל מופרכת משום שאינו מזכיר רש"י בכינוי הידוע "המורה".

ענה לי כ"ק שכוונתו על מס' "קידושין".

אמרתי, מה שנדפס בגמרא הוא תוס' ר"י הזקן וגם על זה יש חוקרים שאומרים שמיוחס בטעות.

כשיצאתי שאלתי כמה וכמה אנשים, וחוקרים אם ידוע להם באיזה דפוס הדפיסו תוס' רי"ד על מס' קידושין. ולא ידעו, אחרי חודש או חדשיים ראיתי הוצאה חדשה למס' קידושין צילום דפוס ווארשא, ובסופו הדפיסו כמעט כל ההוספות שנמצאים בדפוס ווילנא הוסיפו בסופו.

שם הדפיסו הפי' של התוס' ר"י הזקן בשינוי השם ויחסו להתוס' רי"ד. כנראה שהמדפיס הנ"ל שלח הגמרא לכ"ק קודם תשרי.

ולא באתי אלא להעיר.



הערות קצרות בגליון יג (תשכו)

הרב יוסף ישעי' ברוין
מלבורן, אסטרליא

באתי להעיר על כמה ענינים בגליון יג שלא נתבהרו כל צרכן.

חכם ונביא

(1) בע' 5 העיר הרשד"ב שי' וויינבערג ע"ד השיחה דש"פ שופטים תנש"א אודות נבואת הגאולה וכו'. והעתיק מאמר אדה"ז מס' מאמרי אדה"ז הקצרים (ע' שנה ואילך) ע"ד נבואת הגאולה.

וכמה לא חלי ולא מרגיש האי גברא דמרי' סייעי שבשיחה הנ"ל הערה 116 מציין להנ"ל, וזלה"ק. לא רק בתור חכם צדיק ושופט אלא בתור נביא שהוא בוודאות - ראה מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שנה... וכוונתי בציון הנ"ל להצביע על החידוש שבנבואת נשיא דורנו שהוא בתור נביא דוקא, וכמבואר במאמר הנ"ל. ובכ"מ הועתק מאמר הנ"ל ובארוכה.

ולא ידעתי מה בא הרב הנ"ל לחדש בציונו למאמר הנ"ל, דבר המפורש בשיחה הנ"ל, ונתפרסם בשופי בזמן האחרון.

ויבא עמלק שבפ' בשלח שקוראים בפורים [גליון]

(2) בע' 25 כותב הרשד"ב שי' גייסנסקי ע"ד פסק המג"א (בסי' תרפה) שכששומע פ' ויבא עמלק לא יוצא יד"ח פ' זכור

וכת' ע"ז הרב הנ"ל בזה"ל: "וכן סותם כמותו כ"ק אדמו"ר בסה"ש תשמ"ט שיחת ש"פ צו הערה 3".

ותמהני איפוא ראה בשיחה הנ"ל הכרעה מכ"ק אדמו"ר ולא הביא שם כ"א דעת המג"א ע"ד חובת פ' זכור ומעתיק לשונו דהמג"א, כמפורש שם בהתחלתו "וכלשון המג"א" (ולהעיר עוד שקטע זה מופיע בסוגריים שם, כיון שא"ז מדברי כ"ק אדמו"ר כ"א לשונו דהמג"א ולא בא שם להכריע בענין זה כלל וזה ברור, ולהעיר גם שדרכו של כ"ק אדמו"ר כמ"פ בהעתיקו מספרים שקדמוהו ומצטט דבריהם בהקדמת "וזה לשונו" וכיו"ב שמשנה לפעמים מלשון המחבר, בכדי להתאימו לענין המדובר וכיו"ב, וכמפורסם וה"נ בנדו"ד].

ומילתא אלבישיהו בקרא, זכורני שא' הרופאים ששימש את כ"ק אדמו"ר בתקופה שלאחרי כ"ז אדר תשנ"ב (והלה בר-אוריין וכו') שאל לדעת קדשו ע"ד יציאת יד"ח פ' זכור בשמיעת פ' "ויבוא עמלק" וכדעת המג"א. וכ"ק אדמו"ר נענע בראשו הק' לחיוב (ודלא כדעת החולקים - המשנ"ב, הערוה"ש, וכו' צויין בקובץ הנ"ל).

ויש להעיר שבשיחת ש"פ זכור תשמ"א סל"ט (נדפס בשיחות קודש) מביא דעת המג"א הנ"ל ומכנה דעה זו, "אן איינציקער דעה" (דעה יחידה) אולם כ"ה גם בלוח כולל חב"ד. שבכלל אמר ע"ז כ"ק אדמו"ר שהוא מדויק ובר סמכא (כ"ה בס' המלך במסיבו ואינו תח"י לציין מקורו בדיוק).



הערה בהיום יום

הת' מ. מ. רייצעס
תות"ל מגדל העמק

היום יום כב אדר א': "אאמו"ר כותב באחד ממאמריו: הא דסעודה שלישית היום גו', היינו שא"צ פת, אבל צריך לטעום איזה דבר, וא"ר יוסי יהא חלקי מאוכלי ג' סעודות.

תורת רבינו הזקן בתחלת בואו לליאזנא: לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה. יתרון תפלת המנחה על התפלות דשחרית וערבית הוא בזה שהיא באמצע היום, בשעה שבני אדם עסוקים וטרודים בעניניהם, ומפסיקים לתפילת המנחה. וזהו: לעולם, עבודת האדם בעולם היא, שיהא אדם, שכל המאיר ופועל במדות, זהיר יאיר, היינו התגברות הצורה על החומר, וזה ניכר בענין תפלת המנחה".

וע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בשיחת ליל יט"כ תשמ"ט, ש"אפשר למצוא קשר לכל יום" - עם הפתגם ב"היום יום" (ומובא שם שבפרט כשמדובר בשנה מעוברת, וא"כ עאכו"כ בשנה זו שהיא שנה מעוברת, וגם הקביעות דימי השבוע מתאים עם הקביעות בשנת תש"ג) יש לקשר הפתגם עם שיעור החומש דיום זה (בשנת תש"ג, וכ"ה בשנה זו, כנ"ל) - שביעי דפ' תשא. ובשיעור חומש זה יש הפסוק בנוגע למ' יום האחרונים שמשנה רבינו הי' בהר ו"לחם לא אכל ומים לא שתה".

והנה, ראה לקו"ש חט"ו ע' 178, שמבאר שגדר אי האכו"ש דמשה במ' ימים האחרונים הי' זה באופן שגופו של משה נזדכך ולא הי' צריך מצד טבעו לאכו"ש, כלומר, שענין זה של אי האכו"ש חדר גם בגופו הגשמי של משה. ועפ"ז תובן השייכות להפתגם שבסעודה שלישית אף שא"צ פת אבל צריך לטעום איזה דבר - כי בלקו"ש חכ"א ע' 87 מבאר ענין זה, שבזמן סעודה ג' מאיר הגילוי דעוה"ב ש"אין בו לא אכילה ולא שתי" וכן א"צ לאכול פת. אך אעפ"כ צריך לטעום איזה דבר, כדי להמשיך ענין זה של הגילוי דעוה"ב באופן שיחדור גם בגוף, גם הגוף ירגיש עונג מענין זה. עיי"ש. - וק"ל.

ובנוגע להפתגם הב', ע"ד "יהא אדם זהיר - יאיר - בתפילת המנחה", ילה"ע מהכתוב שבשיעור החומש היומי "קרבן עור פניו", שזהו שייך ל"אייר".

וראה סה"ש תשנ"ב ע' 4-433, שענין קרני ההוד קיבל משה רק לאחר וע"י הירידה למטה בעבודת הבירורים -

וכמו בהפתגם, שדוקא בענין תפילת המנחה, שהיא באמצע ההתעסקות בעניני העולם, נהי' הענין של "יאיר, התגברות הצורה על החומר"



עשרה גלויות גלתה ליובאוויטש

הרב ישראל מרדכי הלוי קאזמינסקי
תושב השכונה

נשאלתי לפני כמה שבועות על העשרה גלויות שגלתה ליובאוויטש איך נופל המספר מדויק וכו' אני אמרתי לההוא המספר המדויק וכו': (א) קאסטראמא; (ב) מאלאחאווקע; (ג) ממנ"א תרפ"ט-אלול תר"צ - דהיינו א"י לארה"ב; (ד) ווארשא (דהיינו בשנת ת"ש בזמן מלחה"ע הב'); (ה) ריגא, שטאקאלעם על הים, עד שבט' אדר ב' הגיע למז"ט לחופי ארה"ב.

