

גאולה ומשיח

סדר הגאולה לפי שיטת הרמב"ם ותורת החסידות

הרב נחום שטראקס תושב השכונה

ידועה שיטת כ"ק אדמו"ר בסדר הגאולה להלכה, וכמ"ש בלקו"ש (ע' 149): "ראה רמב"ם (הל' מלכים ספ"א) 99 ט"ד ברור בזה וז"ל: יעמוד מלך מבית דוד . . וילחום מלחמת ה' . . עשה והצליח ובנה המקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל כו" (וידוע אשר מדייק הרמב"ם גם בסדר דבריו) "ע"כ.

וכן מבואר בלקו"ש חכ"ג (ע' 175): "דער רמב"ם איז מתאר דער אופן וסדר גילוי המשיח און די סימנים שלו [ואם יעמוד מלך . . ובנה המקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי]" זינען נוגע להלכה - צו וויסן לויט די סימנים כו' אז ער איז משיח בודאי", ובהע' שם: "שבפשות זוהי ההלכה שבזה לידע סימני משיח ובסדר זה דוקא" ע"כ.

ולכאורה אי"מ: דהרי בהתוועדות ש"פ חיי שרה (תשמ"ז) אומר אשר סדר זה אינו מוכרח. וז"ל שם: "ואף שבנוגע להלכה יש לכאורה (הדגשת המעתיק) פס"ד ברור דהרמב"ם (ובמילא - כולל נושאי כליו) "ובנה המקדש במקומו (ואח"כ) קיבץ נדחי ישראל, ובהע' שם (על המלה "לכאורה") מוסיף לבאר: "כי י"ל דהרמב"ם בספרו (הלכות הלכות) פס"ד סדר המוכרח ע"פ הלכה בכל אופן, משא"כ הסדר שיהי' רק אם אכשור דרא ויהי' כלו כל הקיצין לגמרי שאז יבנה ביהמ"ק מלכתחילה בתכלית השלימות ע"י כל ישראל וכשכל יושבי עלי' וכו') "ע"כ, הרי כל זה לכאוי' היפך דברי עצמו כנ"ל?

וי"ל הביאור בזה, על דרך המבואר בשיחת אחש"פ תשמ"ח (אות ז'): "בימות המשיח וועט אויפגעטאן ווערן (דורך משיח) א חידוש (נס) אין דער גאנצער בריאה, ווי עס שטייט . . "וגר זאב עם כבש גו'" וואס דאס מיינט כפשוטו (לויט הכרעת תורת

הקבלה והחסידות) ובהערה שם מוסיף ש"גם לדעת הרמב"ם (הל' מלכים פי"ב) שזה משל וקאי על אוה"ע . . מפרש דבריו באגרת תחיית המתים (פ"ו) דמש"כ דמשל הן "אין דברינו זה החלטי כו' ואם הוא כפשוטו הרי יהי' נס כו'" והרי לאחרי הכרעת תורת הקבלה והחסידות (שהדברים הם כפשוטם) - מובן שגם הרמב"ם ס"ל כן . . ויש לומר . . שזה תלוי באם הגאולה תהי' באופן דלא זכו שאז תהי' (כתחלת הגאולה) הנהגה טבעית, או באופן דזכו אחישנה שאז יהי' תיכף הנהגה נסית. והרמב"ם בספר הלכות כותב הלכה מה שמוכרח להיות (דבכלל מאתים יש מנה) בכל אופן (היינו אפילו באם יהי' לא זכו)".

ולכאורה כוונת הדברים, אשר שיטת הקבלה והחסידות בפירוש וגר זאב עם כבש אינה סותרת את שיטת הרמב"ם אלא מוסיפה עליה, שאינו רק משל לבד כשיטת הרמב"ם אלא גם תתקיים כפשוטו.

ולכן יתכן שהרמב"ם מודה להכרעת תורת הקבלה והחסידות, אבל מובן, אשר גם כשיהי' למעשה ביטול מנהגו של עולם, כשיטת הקבלה והחסידות, הרי אין אלו חלק מהגאולה - לפי ההלכה בנגלה דתורה, אלא ענין נוסף על עצם הגאולה וכמפורש בלקו"ש חכ"ז (ע' 205) ובהדרן על הרמב"ם תשמ"ז (אות ט'). כי לפי ההלכה, הגאולה היא שלימות התומ"צ בעולם שכמנהגו נוהג, והרמב"ם רק מודה אשר יהי' למעשה גם הנהגה של ביטול מנהגו של עולם כהכרעת תורת הקבלה והחסידות, אבל לא כחלק מהגאולה.

ולפי"ז יובן גם בנדו"ד, דלפי ההלכה ברמב"ם אשר תחלה יבנה המקדש ואח"כ יקבץ נדחי ישראל, יתכן אשר במצב דזכו, יקדים קיבוץ נדחי ישראל את בנין המקדש (הוספה על המוכרח ע"פ ההלכה). אבל מובן, אשר גם אם יקדים למעשה קיבוץ נדחי ישראל לפני בנין המקדש, הרי לפי ההלכה ברמב"ם אין תואר גאולה (קיבוץ נדחי ישראל) עליו, עד שיבנה המקדש ורק אח"כ יחול עליו תואר "קיבוץ נדחי ישראל".

ולפי"ז מובן שני דברים: אשר הסדר בהרמב"ם מדוייק להלכה, ולאידך למעשה יתכן שישתנה הסדר בתור הוספה על ההלכה.



רשימות

מספר תיבות הקידוש

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה דישיבה גדולה מיאמי רבתי

ב"רשימות" שיצא לאור לקראת חה"ש (חוברת צו) הקשה כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע על מ"ש המג"א (או"ח סרע"א סקכ"ב) שמה דאיתא בזוהר (ח"ב רז, ב) דבקיודש ישנם לה תיבות, קאי על קדושא דתפילה שקשה לומר כן, שהרי בזוהר מסיים "קדושא דיומא הא אוקמוה בורא פרי הגפן ולא יתיר כו' מה דלית הכי בליליא כו'" דזה מורה דכל מ"ש לעיל מיני' (בנוגע למספר התיבות שבקיודש) קאי אקיודש שעל היין, שביום אין אומרים לה תיבות כמו בלילה אלא רק בורא פרי הגפן כו', שמזה מוכח דלא כמ"ש המג"א שקאי על הקידוש שבתפלה, ואח"כ מקשה עד"ז ממ"ש בתיקונים, עי"ש.

ובהערה 6 הקשו המו"ל וז"ל: יש לעיין למה לא מקשה מלשון הזח"ב גופא, "בא"י אמ"ה אק"ב ורצה בנו וכו'" שאינו בקידוש התפלה, אלא בקידוש שעל היין (כבנדו"ז לשם) עכ"ל. ז.א. שבזוהר שם גופא כשמסביר תוכן הענין של ל"ה תיבות שבקיודש, כותב בפירוש שקאי ע"ז שאומרים בא"י אמ"ה אק"ב ורצה בנו כו', שזהו הלשון של קידוש שעל היין ולא קידוש של תפלה, וא"כ למה לא הוכיח מזה נגד סברתו של המג"א. ולכאו' קושיא אלימתא היא.

ומה שנ"ל בזה (אף שקצת דוחק הוא) בהקדם דיש להקשות עוד, דכשמעיינים בלשון המג"א לכאו' אין הקושיא

בה"רשימות" קושיא חזקה כ"כ כי ז"ל המג"א (כפי שהעתיקו ג"כ המו"ל בהערה 5): ול"נ שאין לשנות שום מנהג, כי לכל מנהג יש טעם ויסוד דו"ק ותשכח. וגם י"ל שהזוהר קאמר דדי על קידוש של תפלה שהיא אלקינו ואלקי וכחי' שהוא ג"כ ל"ה תיבות. עכ"ל. שבפשטות אין כוונתו שהזוהר לא קאי על קידוש שעל היין כ"א כונתו שכדי לקיים מ"ש הזוהר בענין ל"ה תיבות בקידוש די לקיימו ע"י הל"ה תיבות בקידוש שבתפלה היינו שגם להמג"א. בפועל קאי הזוהר על הקידוש שעל היין, מ"מ ס"ל שאפשר לקיים הענין שבזוהר ע"י הל"ה תיבות שבקידוש דתפלה.

ומובן דבר זה ע"פ מה שכתבו הפוסקים שקידוש היום בשבת ה"ה מ"ע מהתורה, אמנם זה שצריכים לקדש על היין תקנת חכמים היא, כמפורש ברמב"ם (הל' שבת פכ"ט ה"א וה"י) ושו"ע אדמוה"ז (סרע"א ס"א וס"ב), ובשאר הפוסקים ומי שהתפלל ערבית כבר יצא י"ח קידוש מה"ת, ומה שמקדש אח"כ על היין ה"ז מד"ס [עד שישנו שקו"ט האיך מוציא האיש את אשתו בקידוש, אם הוא התפלל ערבית והיא לא התפללה, שאז אצלו הוא רק חיוב מד"ס ואצלה ה"ז מה"ת, ומחויב מד"ס אינו מוציא מי שמחויב מה"ת (ראה שערים מצוינים בהלכה על הקצשו"ע סע"ז ס"ד, וש"נ). לאידך מי שלא התפלל ערבית ומקדש על היין (כגון שהי' באמצע סעודתו וקידש עליו היום שצריך לפרוס מפה ולקדש, או מאיזה סיבה אחרת), ה"ז אצלו חיוב מה"ת.

ועפ"ז י"ל שמכיון שעיקר דין קידוש היום הוא מה שמקדשים בתפלה, הרי בזה נוגע שיהיו ל"ה תיבות [כדי שביחד עם הל"ה תיבות שבויכולו יהיו ע' תיבות, ויהי' "יומא דא מתעטרא בשבעין עטורין" וגם שיהי' בזה "תלתין ותרין שבילין ותלת דרגין דתפוחין קדישין", כמבואר בזהר, עיי"ש]. ומה שכתוב בזוהר שבקידוש על היין ישנם ל"ה תיבות, מתחיל מבא"י אמ"ה אק"ב ורצה בנו וכו', ה"ז מטעם שבקידוש על היין מודגש ענין הקידוש כמציאות בפ"ע ולא כבקידוש שבתפלה שהוא חלק מן התפלה, ולכן כשרוצה לומר שבקידוש צ"ל ל"ה תיבות אומרו בנוגע לקידוש על היין, אף שבפועל אם התפלל ערבית לא יצטרך (עכ"פ לעיכובא) שיהיו לו ל"ה

תיבות בקידוש זה, כי כבר הצטרך לאומרו בעיקר הקידוש, שזהו הקידוש שבתפלה. ובנוגע לפועל יהי' זה (שיצטרך ל"ה תיבות) בקידוש שעל היין רק במי שלא התפלל ערבית.

בסגנון אחר: דעת המג"א הוא שמ"ש בזהר אודות צורך ל"ה תיבות בקידוש, אי"ז מגדרי הקידוש שעל היין, כ"א מגדרי קידוש בכלל והזוהר רק כתבו ביחס לקידוש שעל היין, כי בזה "דערהערט זיך ענין הקידוש, כנ"ל [וגם אפ"ל מציאות שבפועל ה"ז עיקר הקידוש שמה"ת, כנ"ל. ואז יהי' מן ההכרח שיהי' לו ל"ה תיבות בקידוש שעל היין].

וזהו כוונת המג"א במ"ש "י"ל שהזוהר קאמר דדי על קידוש של תפלה": שמספיק ז.א. שאפשר לקיים - מ"ש הזוהר ע"י הל"ה תיבות שבתפלה אשר לכך בודאי ש"אין לשנות שום מנהג כי לכל מנהג יש טעם ויסוד" כי גם אם אין משנים המנהג (ז.א. שאין בקידוש ל"ה תיבות) מקיימים מ"ש בזהר.

ולפי כ"ז צלה"ב מהי קושיית כ"ק אדמו"ר על המג"א?

הנה מטעם זה לא הקשה על המג"א מזה (כקושיית המו"ל הנ"ל) כ"א דייק להקשות רק ממ"ש בזהר "קדושא דיומא הא אוקמוה בורא פרי הגפן ולא יתיר כו' מה דלית הכי בליליא כו'" שמזה שמחלק הזוהר בין קידוש היום לקידוש הלילה, לומר שבקידוש היום אין אומרים הל"ה תיבות, מזה הוכחה שכוונת הזוהר בענין הל"ה תיבות שבקידוש אינו מגדרי קידוש בכלל, כ"א מגדרי קידוש שעל היין, כי קידוש של היום אינו שייך בכלל להחיוב מה"ת לקדש השבת בדברים, כמבואר בפוסקים (ראה שו"ע אדה"ז סרפ"ט) ואם הל"ה תיבות שייכים לגדר קידוש בכלל, אין מקום מעיקרא לקשרו עם קידוש של היום, ולשוללו מענין זה, כי אינו שייך לו מעיקרא, ומזה שהזוהר שוללו, ה"ז ראוי שזה שייך להקידוש שעל היין, אשר לכן צריכים לשלול ולומר שאף שקידוש היום הוא ג"כ קידוש על היין כמו קידוש הלילה (כלשון אדה"ז שם: "ותקנו חכמים לקדש על היין קודם סעודת שחרית כמו קודם סעודת הלילה") מ"מ אי"ז אותו הענין ואי"צ ל"ה תיבות.

ומזה דוקא קשה על המג"א שס"ל שהל"ה תיבות הם מגדר קידוש בכלל, אשר לכן די אם נקיים את זה בקידוש שבתפלה.
[ועד"ז הקשה ממ"ש בתיקונים כי גם שם מפורש שזה שייך לקידוש על היין].



ג' אלפים הלכות שנשתכחו

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

ברשימות לפ' בחוקותי דהשתא מבאר כ"ק אדמו"ר בהנוגע להבקשה להחזרת ה"ג' אלפים הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה". ומסביר רבינו למה בקשו זאת דוקא מיהושע, שמואל, פנחס, ואלעזר, וכמו"כ מבאר השינוי בהמענות, אשר יהושע ופנחס ענו "לא בשמים היא", ואלעזר ושמואל השיבו "אלה המצוות וכו'", עיי"ש בארוכה.

ובהמשך ביארו מבאר רבינו אשר "שאל" - אמרו לו ליהושע 'שאל' . . . - בנוגע ליהושע ופנחס פירושו שישאלו באורים ותומים, ומשו"ז ענו שניהם אשר "לא בשמים היא", "משא"כ שמואל ואלעזר . . . אפ"ל שלא דרשו אלא שישאלו בנבואה, ולכן ענו אלה המצוות וכו', שמדבר אנביא".

והנה הגמ' בתמורה (טז, א) מפרטת ג' מאורעות של "שכחה" בעת פטירתו ואבילותו של משה (א) שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, אמרו לו ליהושע 'שאל' . . . ; (ב) "בשעה שנפטר משרע"ה לג"ע . . . ונשתכחו ממנו (מיהושע) שלש מאות הלכות ונולדו לו שבע מאות ספיקות: (ג) "במתניתא תנא אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה אמר רבי אבהו, אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו".

ועי' בלקו"ש חכ"ג ע' 194 סוף הערה 41 ששם כותב רבינו: "ולהעיר מתמורה (ט"ז, א) דההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה 'החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו' (ראה תוד"ה כולהו הנ"ל [הכוונה לתוס' סנהדרין לו, א] ואכ"מ"

חזינן שרבינו לומד (וכמו שמשמע מתוס' הנ"ל, עיי"ש) אשר עתניאל בן קנז ע"י פלפולו החזיר לא רק ה"אלף שבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים, אלא גם ה"שלושת אלפים הלכות" (ולכאורה גם (דמ"ש)) ה"שלש מאות הלכות" (והשבע מאות ספיקות?)

ולפי"ז נסתפקתי א) מאחר שכפי מה שמבאר רבינו היתה אותו הבקשה הן מיהושע והן מפנחס (שיחזירו ההלכות עפ"י האו"ת) הרי אחרי שיהושע כבר ענה להם במפורש "שלא בשמים היא" ושאינ יכולים להחזיר ההלכות ע"פ האו"ת, למה שוב בקשו אותו הדבר ממש מפנחס? וכמו"כ צ"ל מה ששאלו משמואל (שישיב להם בתור נביא) אחרי שאלעזר כבר ענה על אותו השאלה ממש "אלה המצות וכו'?"

ב) מאחר שיהושע הי' גם נביא (וכמו שמבאר רבינו בהרשימה), הנה לאחר שקבלו ממנו המענה אשר "לא בשמים היא" ושאינ יכולים לענות ע"פ האו"ת, למה לא המשיכו לשאול אותו בתור נביא (ובפרט שטרם קבלו המענה מאף אחד אשר "אלה המצות וכו'"), ולמה בקשו זאת דוקא מאלעזר? ובפרט, ע"פ מה שמבאר רבינו "הקדימה בתכיפות" דפנחס לאלעזר משום "שיכול לשאול באורים ותומים (וכן בנבואה) שהי' נביא ג"כ". משא"כ "אלעזר (שיכול לשאול) רק ע"י נבואה".

ג) מאחר שעתניאל בן קנז החזיר גם הג"א הלכות מתוך פלפולו, ועתניאל חי זמן רב לפני שמואל, א"כ מה מקום עוד לבקש משמואל אחרי שהג' אלפים הלכות כבר הוחזרו ע"י עתניאל?

אם לא שנדחוק שהל' "הלכות" קאי באמת רק על ה"אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים" וקרי ל' על לשונם הכללי "הלכות" ולא על הג"א הלכות וכו', וכפי שפירש (ולכאו' נדחק) ה"עיון יעקב" בעין יעקב שם, כדי להעמיד פירושו בגמ' עיי"ש, אלא דפירוש זה צ"ע דמ"ש אלו מאלו - וע"י כתובות ק"ג, ב "דאם ח"ו נשתכחה תורה מישראל מהדרנא ל' מפלפול'").

ד) ובכללות הענין: מדובר כאן ע"ד הלכות שכבר ידעו בבירור - אם שהגיעו לבירור ההלכה לאחרי שקו"ט וכו', או שהיו בגדר "הלכה למשה מסיני" וכו' - אלא שאבילותם על משה רבם (דבר שהיו מחויבים עפ"י תורה) גרם להם השכחה, ואי"ז דומה כלל "לתנור של עכנאי" או "קמיפלגי במתיבתא דרקינעא" והדומה (ועי' בא"ת ע' בת קול) וא"כ מהו הרעש אשר משמים יגלו להם ההלכות שכבר ידעו אלא שנשתכח מהם - למה גם ע"ז חל הגדר "דלא בשמים היא"?

ועוד זאת ויתר על כן בנוגע ל"אלה המצות, שאין הנביא רשאי לחדש דבר". האם בקשו כאן "חידושים", הרי רק רצו להיזכר במה ששכחו?

ואולי י"ל (בנוגע לשאלה הד') עפ"י מה שמבאר רבינו בלקו"ש חכ"ג ע' 38 (חה"ש-ג): " . . . רצון העליון איז אז (עיקר) קיום המצוה איז דוקא דא למטה וכפשוטה (ועד"ז איז אויך פסק ההלכה פון תורה דוקא למטה, 'לא בשמים היא' 64). ובהערה 64: "ראה אגה"ק סכ"ו (קמ"ד, ב ואילך) בנוגע לבירור הלכה ולבירור ספקות בתורה - עוד טעם בזה. ואכ"מ".

והנה באגה"ק הנ"ל מבאר רביה"ז, וז"ל: "והמשכיל יבין ענין פלא גדול מזה מאד מה נעשה בשמים ממעל ע"י עיון ובירור הלכה פסוקה מן הגמרא ופוסקים ראשונים ואחרונים מה שהי' בהעלם דבר קודם העיון הלז כי ע"י זה מעלה הלכה זו מהקליפות שהיו מעלימים ומכסים אותה שלא היתה ידועה כלל או שלא היתה מובנת היטב בטעמה שהטעם הוא סוד הספי' חכמה עילאה שנפלו ממנה ניצוצי' בקליפות בשבה"כ והם שם בבחי' גלות שהקליפות שולטים עליהם ומעלימי' חכמת התורה מעליונים ותחתונים וז"ש בר"מ שהקושי' היא מסטרא דרע".

ולפי דברי רבינו יוצא אשר מה שמבאר אדה"ז באגה"ק הנ"ל הוא גם הסברה וטעם על מה ש"לא בשמים היא". ולכאור' אפ"ל אשר כמו שהוא בנוגע לענין בירור הלכה מהעלמה של הקושי' וכו', עד"ז הוא בנוגע לענין השכחה, "שבאה מחמת

השבירה" ו"מבחי' אחוריים" (השרש דסטרא דרע) וכו'. (ועי' בסה"ל ע' שכחה ובהנסמן שם).

ועפ"י הנ"ל אולי י"ל אשר ע"כ המענות ד"לא בשמים היא" ו"אלה המצות" שייכים גם בנוגע להלכות שכבר ביררו וכו' אולם שכחו, והיינו דאף שהי' אפשר להחזירן מלמעלה אבל אז יחסרו הענינים המופלאים המבוארים באגה"ק הנ"ל.

וזהו מה שמסיימת הגמ' "החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו" שדוקא ע"י העיון ופלפול "הבנת ההלכה בטעמה" ("כתישת הזית" ("פלפול" מלשון "פלפלין", "ששוחקיין" (מגילה ז, א וביצה כ"ג, א)) - "עוקר הרים וטוחנן זה בזה" (שעושהו לשמן זית - מוח הזכרון דחכ' - שמחזיר תלמודו של ע' שנה"') נפעל החזרת ההלכות באופן הכי טוב (ועי' ב"תורת לר"י" ע' שפ"ו, ובסה"ל ערך הנ"ל).



לא בשמים היא באורים ותומים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

ברשימות חוברת צ"ה מביא הגמ' (תמורה טז, א) שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה אמרו לו ליהושע שאל וכו' אמר להם לא בשמים היא, אמרו לו לשמואל שאל אמר להם אלה המצות וגו' שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, אמרו לו לפנחס שאל א"ל לא בשמים היא, אמרו לו לאלעזר שאל אמר להם אלה המצות וכו', [תנא אלף ושבע מאות קלות וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה, אמר רב אבובא אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו שנאמר וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב כו'] ובתחילה מבאר הרבי הטעם דשאלו דוקא לאלו האנשים דיהושע הי' המקבל ממשה, שמואל מפני שחידש דין שגם עלי לא ידעו, וכיון שגם בזה צריך הי' לחדש דין לכן שאלו ממנו, פנחס וכן אלעזר נזכרו הלכה שגם משה שכח, ואח"כ מבאר טעם שינוי התשובות מפני שאפשר לשאול ע"י אורים ותומים

וע"י נבואה, ואו"ת משלימין את דבריהם וגדולים מנבואה, ולכן ליהושע שהי' מלך ופינחס שהי' משוח מלחמה דרשו מהם שישאלו ע"י אורים ותומים, משא"כ שמואל ואלעזר שלא היו יכולים לשאול באורים ותומים דרשו מהם שישאלו ע"י נבואה, ולכן יהושע ופינחס ענו משום "לא בשמים היא", ושמואל ואלעזר ענו משום אלה המצות וגו' שאין הנביא רשאי לחדש דבר עיי"ש.

ויש להעיר דלפי זה יוצא דגם בנוגע לאו"ת אמרינן דלא בשמים היא, אבל בתרגום יונתן בן עוזיאל (תצוה כח, ט"ו) עה"פ ועשית חושן משפט וגו' כתב וז"ל: ותעביד חושן דינא דביה מהודע דיניהון דישראל דאתכסי מן דיניא עכ"ל, (ובפ' פינחס (כז, כא) כתב בתיוב"ע: "וישאל ליה בדין אוריא") דמשמע דסב"ל דבאורים ותומים אפשר לשאול הלכות שבתורה.

ועי' גם עירובין סג, א, אמר רחב"א אר"י כל המורה הלכה בפני רבו ראוי להכישו נחש, ר' אלעזר אומר מורידין אותו מגדולתו שנאמר (מטות לא, כא) ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא וגו' זאת חקת התורה וגו' אע"ג דאמר להו לאחי אבא צוה, ואותי לא צוה, אפילו הכי איענש דכתיב ולפני אלעזר הכהן יעמוד ולא אשכחן דאיצטריך ליה יהושע, ופירש"י שהי' עתיד יהושע להיות צריך לישאל דבר הלכה מאלעזר ולא אשכחן לאחר מיתת משה דאיצטריך ליה יהושע לאלעזר לשאול כלום עיי"ש, וקרא זה הרי איירי באורים ותומים, ומ"מ כתב רש"י שהי' צריך לשאול ממנו "דבר הלכה" משמע לכאורה דסב"ל לרש"י כהתרגום יונתן, אבל עי' עירובין מה, א, בהא דר"ל בהגמ' שם דדוד שאל ע"י או"ת שאלה בהלכה לגבי מלחמה בשבת ודחה זה משום ד"הרי בי"ד של שמואל הרמתי קיים", ופירש"י (בד"ה הרי): "ומידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים", הרי משמע דסב"ל לרש"י להיפך, וכבר הקשה הרש"ש שם סג, א, דדברי רש"י סותרים אהדדי, ומתרץ דרש"י מפרש דמ"ש "ולפני אלעזר הכהן יעמוד וגו'" הו"ע בפני עצמו שלא ע"י אורים ותומים, ולזה נתכוון רש"י במ"ש "דבר הלכה" עיי"ש. (אבל יל"ע מהא דקאמר בגמ' "הרי בי"ד

של שמואל הרמתי קיים" דלכאורה משמע מזה דאם ליכא בי"ד שפיר יש לשאול באו"ת אפילו דבר הלכה).

ועי' גם פנ"י שבועות טו,א, (בתוד"ה וכן תעשו לדורות) שכתב שם בנוגע לאין נביא רשאי לחדש כו' אם לא ע"י הדיבור ממש דהיינו אורים ותומים כדכתיב "ושאל לו במשפט האורים לפני ה'" עיי"ש.

אלא דלכאורה הרי בכל אופן מוכרח לומר דגם על או"ת אמרינן דלא בשמים היא, דאל"כ למה באמת לא שאלו יהושע ופינחס להחזיר ההלכות ע"י או"ת, ולכן מבאר בהרשימה שבאמת שאלו מיהושע ופינחס לשאול ע"י או"ת וגם בזה ענו דלא בשמים היא וצ"ע.

וכבר תמהו בס' חמדת ישראל (קונטרס נר מצוה אות צ"ה) ובס' אמרי שמאי (שמות אות שס"ט וראה גם בפרדס יוסף פ' תצוה שם) על תרגום יונתן הנ"ל, דהרי לא בשמים היא ולא תירצו.

ואולי אפשר לתרץ קצת דבריו, עפ"י מ"ש כמה מהאחרונים דאם השאלה היא בבירור מציאות כגון אם הוא בן ז' לראשון או בן ט' לשני (ע"ד המבואר ביומא עא,א, לענין ה"מן" שנקרא גד משום שהי' מגיד לישראל אי בן ז' לראשון או בן ט' לשני) אף דאח"כ יסתעף מזה ג"כ בנוגע להלכות, מ"מ בזה לא אמרינן לא בשמים היא כיון שהמענה אינו בהלכה אלא בבירור המציאות, (וראה בזה בס' ברכי יוסף או"ח סי' ל"ב, ובשם הגדולים ח"א אות כ"ד, דברי ירמיהו הל' יסוה"ת פ"ט ה"ד, בית מאיר אבהע"ז סי' ע"ז ובצלעות הבית שם, ובס' זכר יהוסף תהלוכות האגדות ע' 26, ובהעמק עיון על הצפפע"נ הל' יסוה"ת שם, ופרדס יוסף תצוה כו,כא, ומהר"ץ חיות תורת הנביאים פ"ב, וראה שו"ת יביע אומר ח"א חאו"ח סי' מ"א ועוד, וזהו שלא כשיטת מהרלב"ח בתוס' יוהכ"פ יומא שם, וראה לקו"ש חכ"ח פ' שלח ב' לגבי מקושש, ושיחת מוצאי שבת חנוכה תשמ"ו, והערות וביאורים גליון ר"צ וגליון שט"ז), וא"כ אולי י"ל דלזה נתכוון בתיוב"ע במ"ש: "דביה מהודע דיניהון דישראל דאתכסי מן דינא" שישאלו מאו"ת לברר מציאות, ואח"כ יצא מזה בירור לגבי הלכה.

אמרו לאלעזר שאל

(ב) ויש להעיר עוד, בהא דכתב בס' סדר משנה (על הרמב"ם הל' יסודי התורה פ"ט) ובכ"מ, בהא דאמרו לאלעזר שאל, שהכוונה הוא שישאל ע"י אורים ותומים כיון שהשאלה באו"ת הי' על ידו כמ"ש ולפני אלעזר הכהן יעמוד עיי"ש, ובפרט לפי לשון הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"י הי"ב) שלא כתב כלשון המשנה "ולמי שהציבור צריך בו" אלא כתב: "מי שצורך הציבור בשאילתו" דמשמע מזה דאם היא שאלה הנוגעת להציבור יכול השואל להיות אפילו הדיוט, וא"כ הכא בהני הלכות שנשתכחו שזה נוגע לציבור, שאלו מאלעזר שישאל ע"י אורים ותומים, וראה גם בס' בגדי כהונה ע' שט"ו שכן כתב, (ורוצה לומר דבכלל מסתבר שכהן גדול לא גרע מאב ב"ד שהציבור צריך לו ושקו"ט איך שואל הכה"ג, אם בעצמו או צריך לאחר דוקא עיי"ש) אבל בהרשימה סב"ל בהדיא לא כן, דרק מלך ומשוח מלחמה ואב ב"ד אפשר להיות שואל באו"ת, אבל לא הכהן גדול.

עוד יש להעיר, דבעין יעקב נראה שהגירסא הוא שפינחס ענה משום אלה המצוות כו' וכ"כ שם בחדא"ג מהרש"א, ולפי הרשימה הרי זה שייך לנבואה, אבל כבר כתב בברכת הזבח שם שהגירסא הנכונה היא כנ"ל דיהושע ופינחס אמרו דלא בשמים היא ושמואל ואלעזר אמרו אלה המצוות וכו' ושכן איתא בילקוט סו"פ בחוקותי.

למה שאלו מפנחס לאחר שאמר יהושע לא בשמים היא

(ג) וידידי מאז ומקדם הרה"ת הנעלה וכו' שד"ב הלוי שי' וויינבערג בגליון זה (ע' 10 ואילך) הקשה דלאחר שיהושע כבר אמר להם ד"לא בשמים היא" ואי אפשר לשאול ע"י או"ת, למה חזרו לבקש מפנחס וכו', עוד הקשה דמאחר שעתניאל בן קנז כבר החזיר ההלכות מתוך פלפולו, למה ביקשו אחר משך זמן רב משמואל שישאל ע"י נבואה שהרי כבר הוחזרו ע"י עתניאל בן קנז עיי"ש עוד? (ועי' פתח עינים שם ובסדר משנה שם ועוד שהקשו כן).

ולחומר הקושיות לכאורה אפ"ל בזה בהקדם מ"ש בהרשימה דהטעם ששאלו מיהושע ופינחס ואלעזר ושמואל הוא משום שיהושע הי' המקבל ממשה ופינחס וכו' זכרו הלכה שמשה שכח וכו', ולכאורה צריך ביאור שהרי כאן רצו שישאלו ע"י או"ת ונבואה, שבא מצד הגילוי מלמעלה, וא"כ לכאורה ה"ז אפשר להיות בכאו"א השואל באו"ת או בנבואה, ומה נוגע בזה מצבם הם שהם זכרו הלכה וכו'?

ואולי אפ"ל בזה משום שהם - אלו שאמרו ליהושע וכו' שאל - חשבו שכל מה דאמרינן דלא בשמים היא וכו' ה"ז רק היכא שיש אפשריות להחזיר ולברר ההלכות כאן למטה ע"י זכרון או י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן ופלפולה של תורה וכיו"ב, (וע"ד המובא לעיל לשון הגמ' בעירובין מה,א: "הרי ביד"ד של שמואל הרמתי קיים" שלכן צריך ללכת לבי"ד ולא לשאול ע"י או"ת, וראה בשו"ת משפט כהן סי' צ"ב בענין זה), וכשענה להן יהושע לא בשמים היא, חשבו שכוונתו משום שיש אפשריות להחזיר ההלכות כאן מלמטה וכו', ולכן הלכו לפינחס שנזכר הלכה שמשה שכח שיחזירן מלמטה, וכיון שגם הוא לא הי' יכול להחזירן וכו' שאלו ממנו שישאל ע"י או"ת דמסתמא יענוהו כיון שאפילו הוא אינו יכול להחזירן מצ"ע, וע"ז ענה להם גם פינחס לא בשמים היא, והלכו לאלעזר שגם הוא נזכר הלכה שמשה שכח, וכשגם הוא לא הי' יכול להחזירן מצ"ע, ביקשו ממנו לשאול ע"י נבואה דמסתמא יענו לו כיון שגם הוא אינו יכול להחזירן מצ"ע, ואח"כ באמת החזיר עתניאל בן קנז חלק מהן מתוך פלפולו, ומשום זה עדיין חשבו דזהו הסיבה שלא היו יכולים לשאול בשמים וכו' כיון דמוכח דבאמת אפשר להחזירן עפ"י פלפול וכו', אבל כיון שהרבה הלכות עדיין לא הוחזרו עד זמן שמואל, לכן הלכו אצל שמואל שחידש דין דעלי לא ידעו ושקול כמשה ואהרן, וכשאפילו שמואל לא הי' יכול להחזירן מצ"ע ביקשו ממנו שיחזירן ע"י נבואה, וע"ז גם הוא ענה להם אלה המצות וכו' שאין הנביא רשאי לחדש דבר, כי לפי האמת אפילו אם ליכא אפשריות להחזירן עפ"י י"ג מדות וכו' גם בזה אמרינן לא בשמים הוא ואין הנביא רשאי לחדש וכו'.

עתניאל בן קנז האם החזיר כל ההלכות

אלא דזה תלוי בהדעות אם עתניאל בן קנז החזיר כל ג' האלפים ההלכות שנשתכחו או שהחזיר רק אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגז"ש, דהרמב"ם בספר המצוות שורש ב' נקט בהדיא שהחזיר רק אלף ושבע מאות קלין וחמורין וכו', וכ"כ המאירי בפתיחה למסכת אבות ע' 17 וז"ל: אלא שעתניאל בן קנז הי' מהראשונים והי' בזמן יהושע והי' מופלג בדורו עד מאד דרך הפלאה, אמרו במסכת תמורה דאלף ושבע מאות קלין וחמורין וגז"ש ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה רבנו ע"ה וכולם השיבם עתניאל בן קנז מתוך פלפולו עכ"ל, וכ"כ בחי' חתם סופר גיטין ס,ב, וכתב שם הטעם בקיצור משום דעכצ"ל שהחזיר רק הלכות אלו הנדרשים מי"ג מדות וכו' כי על הלכות אלו שהם "הלכה למשה מסיני", הרי כתב הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש שהם: "כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו וא"א להוציאו מדרכי הסברא עליו לבדו נאמר הללמ"מ" וא"כ איך אפשר להחזירם בפלפולו, עיי"ש, אבל מתוס' סנהדרין לו,א, ד"ה כולהו, (וכמ"ש בהערה הנ"ל שכן הוא בלקו"ש חכ"ג) וכן מרש"י ותוס' תענית ד,א, וברש"י יהושע טו,טז, משמע שהחזיר כל ההלכות, וכבר האריך בזה בס' משמר הלוי תמורה סי' ע"ז ועוד ואכמ"ל, ואפ"ל שהם לא סב"ל כהרמב"ם דהללמ"מ אינו נקשר בקרא וכו' ושאי אפשר להוציאו ע"י סברא וכו', או אפ"ל דסב"ל שההלכות שנשתכחו הן אלו שיש להן רמז בקרא וכמ"ש בפיהמ"ש להרמב"ם שם בהחלק הראשון עיי"ש, ולכן שייך שפיר לומר שהחזיר כולן מתוך פלפולו.

והנה בשלמא אי נימא שהחזיר רק חלק מהם א"ש כנ"ל למה שאלו משמואל בכדי שיחזיר השאר, אבל אי נימא שהחזיר כולם (וכדנקט בהערה הנ"ל) אכתי קשה?

ואפ"ל עפ"י מ"ש הגרי"ז ביומא פ,א, (דף כו,א בהספר) בארוכה במ"ש הרמב"ם (הל' ממרים פ"א ה"ג) דדברי קבלה אין בהן מחלוקת לעולם, וכל דבר שתמצא בו מחלוקת בידוע שאינו קבלה משה רבינו, וכן האריך הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש, וכבר הקשו באחרונים מהא דמצינו הרבה פלוגתות בשיעורים אף שהן הללמ"מ כדאיתא בביצה פ"א? וכן בשאר

הלכות כמו בדין צרורות וכו', וראה גם לקו"ש חלק כ"ז פ' שמיני (א) שבסעי' ו' שם הקשה קושיא זו בהא דמצינו מחלוקת בשיעור השתחוואה, דהלא כיון דשיעורים הם הללמ"מ (כמ"ש ברמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ב הי"א, פי"ד ה"ב) וא"כ איך שייך בזה מחלוקת, לפי מ"ש הרמב"ם בדבר שהוא הללמ"מ לא שייך מחלוקת עיי"ש.

והאריך שם הגרי"ז לבאר דרך באלו ההלכות שלא נשתכחו מעולם לא שייך בהם מחלוקת, אבל בהלכות אלו שנשתכחו והחזירן עתניאל בן קנז ע"י פלפולו, כיון שהחזירן ע"י הי"ג מדות וכו' שפיר שייך בהם אח"כ מחלוקת, דאפשר לחלוק על פלפולו עיי"ש, (וכבר הקשו עליו מפיהמ"ש הנ"ל דלדעת הרמב"ם הרי הללמ"מ אין לו רמז בקרא וכו' וראה בספר הדרת קודש יהושע פט"ו ובס' משמר הלוי שם ובס' אמרי חן הל' ממרים פ"א ועוד).

ולפי"ז אפ"ל דאפילו להדעות שעתניאל בן קנז החזיר כל ההלכות, אבל כיון שהי' ע"י פלפולו, ובמילא שייך שיהיו עליהם מחלוקת, לכן שאלו משמואל שיחזירן באופן של נבואה שיהיו כמו שאר הללמ"מ שלא נשכחו מעולם דלא שייך בהם שום מחלוקת וכו', וע"ז ענה להם שמואל שאין הנביא רשאי לחדש כו' כי בכל אופן שהוא, אי אפשר להחזירן כלל ע"י נבואה וכפי שנת'.



נישואי ב' היתומות מפרשבורג

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר, בודאפשט, הונגריה

ב'רשימות' חוברת צד רושם כ"ק אדמו"ר זי"ע את אשר סיפר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ממה שקרה בשנת תרס"ג 'בעל-שם'סקע מעשיות, שהשיא ב' יתומות, ראה שם בארוכה. ובהערה העירו המערכת: ראה גם סה"ש תרפ"ד ע' 62 ואילך - נעתק משמועות וסיפורים ח"א ע' 124 - בכמה שינויים.

השינויים הבולטים שביניהם: 1. בספר השיחות מסופר שהם נסעו 'לפרשבורג עירו של החתם סופר זצ"ל', אבל ב'רשימות' נאמר 'באנו לעיירה אחת קטנה . . אח"כ נסע לפרעסבורג'; (2) בספר השיחות נוסף פרט שהיו שלש בנות, אלא שמתוכן השיא אדמו"ר מוהרש"ב רק שתיים, ועוד כמה שינויים.

והנה איקלע לעירנו בודאפשט, בשבת פר' בחוקותי, ש"ב הרה"ג הרה"ח ר' יעקב יצחק שליט"א ניימאן רב דקהל מחזיקי הדת חסידי בעלזא במונטריאול, שהוא בנו של אחד משתי הבנות הנ"ל, ואצלו ביררתי כמה פרטים הקשורים להנ"ל. וכאן המקום להודות לו על עזרתו וכו'.

כבר נעתק בהערה 11 מפי אדמו"ר מוהריי"צ שאבי הבנות 'שמו הי' ר' אברהם ביק, והוא חיבר ספר קטן', ואינני יודע למה לא העתיקו גם הנאמר ב'שמועות וסיפורים' שם, ששם הספר הוא 'ביכורי אביב' נדפס בלבוב תרל"ג. והוא 'ספר קטן' כיון שיש לו רק 89 דף ('ע"פ בית עקד ספרים, ב, מס' 883). זה היה הספר הראשון שלו, ואח"כ במשך השנים הדפיס עוד ספרים: 'יסוד אהל מועד'; 'מודע לבינה'; 'אהל מועד' הרבה חלקים; 'פרי הארץ'; 'ערכי עלי'; 'ברכה משולשת'. והשנה שנת תשנ"ז הדפיס נכדו הנ"ל עוד ספר בשם 'ימין משה' על הרמב"ם.

*

הרב אברהם ביק נולד במאהליב, כ-50-40 ק"מ ליד אומאן שבאוקראינה. היה תלמיד חכם מופלג. בשנת תרל"ד בערך עבר ביחד עם אביו ר' יעקב לפרשבורג. לפרנסתו עסק בחקר כתבי-יד עתיקים. תקופה מסוימת גר בארץ ישראל. אבל אשתו מרת מרים רייניס, לא יכלה לסבול את האקלים שמה, וע"כ חזרו לפרשבורג. נולדו להם ששה בנים ושלוש בנות.

האשה מרת מרים החזיקה בפרשבורג משהו כעין מסעדה ברחוב קאפוצ'ינר (הוא הרחוב שמוביל ל'שיעור שטוב' של החתם סופר), וכנראה זה היסוד למסופר ב'שמועות וסיפורים' שם שהיה להם 'מסעדה ומלון'.

ר' אברהם נפטר בפרשבורג, בהיותו כבן 65, ונקבר בבית העלמין במקום. גם אביו ר' יעקב קבור שם. באותו זמן נשאר בבית רק 3 בנות לא-נשואות (הבנים כבר היו נשואים, וע"כ אינם מוזכרים בסיפור).

ב'שמועות וסיפורים' נאמר 'אאמו"ר הציע ל[בת] הבכירה את בן הישיבה אשר הרבה להתפלל עמו ושבחיו, והכוונה להרה"ג יוסף ניימאן שהתחתן עם מרת חיילה געלע. הרב יוסף היה רב בכראשא, רומניה ומאוחר יותר רב בכודאפשט. נפטר בשנת תשכ"ד, וקבור בעיר פאפא. אלו הם ההורים של הרב ניימאן הנ"ל.

וממשיך ב'שמועות וסיפורים' שם 'גם לבת השני' הציע את הבחור אשר פגשנו ברחוב, והכוונה להרה"ג יוסף לעפקאוויטש שהתחתן עם מרת פייגא (להם בת ונכדים הגרים בניו יארק, והם משפחה חרדית).

"לאחר חמש שנים" - מספר כ"ק אדמו"ר* - "הייתי בקרבת מקום לפרשבורג, ואסע לשם במיוחד כדי לראות כיצד הסתדרו הבנות אשר אאמו"ר השיאן. מצאתי שם את השלישית בלבד. היא הכירה אותי וסיפרה לי: גם אני נשואה כבר, וגם אני מרוצה. אולם שתי אחיותיי, אשר אביך השיא אותן, הן מאושרות מאד. בעליהן - אחד מהם רב בעיר מסוימת והשני ראש ישיבה והם חיים עם נשותיהם באושר גדול". ומסביר לי הרב ניימאן שהבת השלישית מרת נחמה התחתנה עם ר' זאב וואלף ניימאן מפרשבורג, יהודי ירא שמים אבל איש פשוט, וע"כ היא אמרה את הנ"ל. לא הצלחתי לברר איפה הוא היה ראש-ישיבה.

שאלתי את הרב ניימאן האם לסבא ר' אברהם היה קשר עם חב"ד או עם חסידים (וראה מש"כ בזה 'שמועות וסיפורים' שם)? וענה לי שאין מסורת משפחה שתעיד על כך. אבל

(* כן נעתק בספר השיחות שם ע' 63 ע"פ 'שמועות וסיפורים'. ולכאורה הוספה זו מיותרת כיון שמדובר הרי בספר שיחותיו של אדמו"ר מוהריי"צ, ולא עוד שזה מטעה, כיון שהקורא חושב לרגע שאולי הכוונה לאדנ"ע. והערה זו מצטרף להערת הרי"ד רייניץ ב'הערות וביאורים' גליון תרלט ע' 21-28 ע"ד אופן עריכת ספר זה.

בצילום כת"י המחבר שהדפיס בס' ימין משה הנ"ל ע' רמה הוא מביא דברי תורה 'מאדמו"ר מס"ג [=מסדיגורא] ואחיו הקדושים שליט"א', וזה מעיד שהיה מקורב לחסידות.

*

וע"פ כל הנ"ל צ"ע הנאמר ב'רשימות' באנו לעיירה אחת קטנה . . . אח"כ נסע לפרעסבורג איזה פעמים, ובחר שם ב' בחורים מתלמידי הישיבה לחתנים . . . הרי המשפחה ג"כ גרו בפרעסבורג? והיה אפשר להוסיף לפענוח "אח"כ נסע לפרעסבורג עוד איזה פעמים, ובחר שם ב' בחורים מתלמידי הישיבה לחתנים . . .', ואז יהיה הכוונה לא שנסע למקום אחר, אלא שמוינה (איפה ששהו בה באותה שעה) נסעו עוד כמה פעמים, לאחרי הניחום אבלים, כדי למצוא שידוכים בישיבה המקומית של הגאון בעל 'שבט סופר'. אבל לפי זה, הנאמר 'באנו לעיירה אחת קטנה . . . לנו בבית מלון פחות במדריגה, כדרך עיירות קטנות' הכוונה לפרשבורג, ולמה יקרא לזה 'עיירה קטנה'? אולי ביחס לוינה היה זה נקרא קטן. ודוחק קצת כי מבחינה יהודית ודאי שפרשבורג היתה מקום יותר גדול מאשר ווינה, ואפילו מבחינה הלא יהודית לא נחשבה פרשבורג כעיירה קטנה ובתי מלון שלו ג"כ לא היו 'פחותים במדריגה', וצ"ע.

*

ב'רשימות' שם נאמר 'בשנת תרס"ג . . . בחורף ההוא נסענו . . . לוין . . . היינו אז בוין ג' חדשים', ובמשך זמן ההוא היה הסיפור הנ"ל.

פרטים משלימים להנ"ל: על פי עיון באג"ק אדמו"ר מוהרש"ב ח"ג, יוצא שבשנת תרס"ג היתה בעיה רפואית ביד השמאלית (ראה ע' שע). ובמכתבים שאחרי זה מסופר באריכות אודות הטיפולים שקיבל בווינה, ראה ע' שפב ועוד), וע"כ נסעו לווינה, ושהו שמה מאמצע חודש שבט (ע' שעט) ועד תחילת חודש ניסן (ע' שפז-שפח). [ולהעיר הנאמר ב'רשימות': 'נסענו מפני זה לוויין', ואולי הכוונה שגם זה (הביקור אצל פרויד) היה סיבת הנסיעה לווינה].

התאריך המדויק של הניחום אבלים וכו', הוא בסוף חודש שבט. כי בפנקס חברה קדישא של העיר רשום שהרב אברהם הנ"ל נפטר ביום כ"א שבט שנת תרס"ג, ונרשם גם תאריך לועזי: יום ד', 18 לפברואר 1903. תודתי להרה"ת ברוך שי' מאייערס אב"ד ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בפרעשבורג (ברטיסלבה), על הביורור.

וראה זה פלא: בצילום המצבה של ר' אברהם (שנדפסה בס' ימין משה הנ"ל ע' רמו) נראה ש'נפטר יום כ"א שבט תר"ס', אבל הודיע לי הרב ניימאן, שבביקורו בפרעשבורג השבוע הוא בדק את המצבה שחודשה בינתיים, ואכן גילה שכתוב בו: תרס"ג, וכמו שנרשם בפנקס החברה קדישא. בתמונה אי אפשר לשים לב ל'ג', כיון שנשחקה מפני יושנה, אבל זה התגלה כשחידשו את המצבה [להעיר גם: הרי בשנת תר"ס לא יכלו אדנ"ע לנחם אבלים בפרעשבורג, כי הרי לא נסע לחו"ל באותה שנה, וכל החורף היה בחרקוב (ראה אג"ק ח"ג הנ"ל ע' סד; טז-קכג)].

*

ב'רשימות' שם נאמר (עם הפענוחים) 'החתונה של א' מהן, היתה עוד בהיותנו שמה (בווין). והחתונה של הבת הב' - אחרי חג השבועות דשנה זו (תרס"ג)'.

הרב מאייערס בדק על-פי בקשתי במירשם הנישואין האזרחי, ומצא שהחתונה של ביק-נוימן (ההורים של הרב נוימן) התקיימה ב-15 ליוני 1903, שמתאים לכ' סיון תרס"ג. וכנראה שהחתונה של ביק-לפקוביץ היא זו שהתקיימה כשאדנ"ע עוד היה בווינה. במירשם הנישואין בפרעשבורג הם לא מופיעים, וכנראה שהחתונה לא התקיימה בפרעשבורג. ואולי התקיימה החתונה בווינה לכבודו של אדנ"ע.

ב'חנוך לנער' ע' 14 רשום בקשר לשנת תרס"ג: "אחד חנוכה נוסע לווינא לרגלי בריאותו. במשך זמן היותו שם חבקר בכמה ישיבות באונגארן, מבלי הודיע מי הוא. וזה משלים את הסיפור ש'רשימות', שלא רק לאלמנה והבנות הוא לא גילה מי הוא, אלא שגם בישיבה הסתיר את זהותו.

אבל מפורש כאן שביקר בעוד כמה ישיבות בהונגריה, ויש לחפש האם בשיחות ורשימות וכו' של אדמו"ר מוהרי"צ ישנם פרטים בנוגע לזה.

שאלתי את הרב ניימאן מהי מסורת המשפחה בנוגע לכללות סיפור הנ"ל, והוא אמר לי: משהו שמעתי בקשר לזה, אבל ממסורת המשפחה אינני זוכר פרטים ברורים, 'משהו כעין חלום'.



סדר ההטבה לשיטת הרמב"ם [גליון]

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

ברשימת המנורה (חוב' ד') מבאר כ"ק אדמו"ר את הטעם לשיטת הרמב"ם - שאם מצא ב' נרות מזרחיות דולקות מדשן בדישון הראשון חמש נרות המערביות ואם מצאן שכבו אז מדשן בדישון הא' את חמש הנרות המזרחיות - דלכתחילה עדיף שיהא נר המערבי מאלה שנדשנו בכניסה הא', ורק באם מצא ב"נ מזרחיים שפוגע ברישא כשנכנס להיכל, כבויים, חל עליו חיוב להדליקם מצד נר שכבתה ואין מעבירין על המצוות. ומכיון שכבר מטיבם, מטיב גם הג' על ידם, כי אין מטיבין לסירוגין - כשיטת הראב"ד. אבל אם מצא שדולקין, מטיב החמש מערביות, וכנ"ל, דעדיף להטיב המערבי שהוא הכי מקודש, בכניסה הא'.

וע"ז מקשה שם "וא"כ גם אם מצא ב"נ מז' דולקין, דאין חיוב נר שכבתה וכו', הא אין מעבירין עהמ"צ - מצות הטבת הנרות בבקר ואיך שבק ב"נ מז' ומיטיב המע' . . וי"ל דהא דאין מעבירין עהמ"צ הוא דוקא אם יש לו לעשות עתה עבודה זו, אבל בנדו"ד כו'.

וא"כ מטעם דאין מע' על עהמ"צ הי' לו לקבוע הטבה הא' - דה' נרות - מתחיל מנרות המזרחים די"ל . . דלא שייך אמעהמ"צ אלא כשיש ב' מצוות לפניו, או שאינו יודע מהיכן יתחיל, אבל לעשות קביעות משו"ז לא עבדינן."

ובגליון טו [תשכח] העיר ע"ז הראי"ב שי' ג. וז"ל:
 ולכאורה נראה לומר, דלאחר שביאר הרבי בקטע הב' דלא
 קבעו להטיב נרות המזרחיות משום אין מעבירין עהמ"צ כמ"ש
 התוס' דלעשות קביעות משום זה לא עבדינן, וממשיך לבאר
 דכלל זה שייך כאן כיון שאינם שקולים דאדרכה נר מערבי
 מקודש יותר, שוב אין צריכים למה שכתב בתחילה דליכא בזה
 משום אין מעבירין כו' כיון שאין בדעתו לעשות עבודה זו
 עתה, כיון דמסיק דבנדו"ד נר מערבי קודם, וכל מה שכתב
 בתחילה הוא רק לפי מה דמסיק לפי כלל התוס' שאין עושין
 קביעות וכו'. עכ"ל.

ופשוט, שזהו חידוש לפרש שאחרי הביאור השני כבר איננו
 צריכים לביאור הא', מכיון שאין ע"ז רמז לכאורה בהרשימה.

ולכאורה אפשר לומר בזה בפשטות:

השאלה הראשונה היא, מכיון שיש חיוב להטיב ז' נרות,
 א"כ איך עוברים ב"נ הראשונים בלי להטיבם, "הא אין
 מעהמ"צ - מצות הטבת הנרות בבקר". היינו, שבפשטות יש
 עליו חיוב עכשיו להטיב כל הז' נרות, ורק שהסדר הוא
 שמטיבין חמש נרות ומפסיקים, ואח"כ מטיבין ב'. וא"כ כיון
 שיש עליו חיוב להטיב כל הנרות מהו ההבדל בין חיוב נר
 שכבתה לחיוב הטבה.

וע"ז מתרץ, דכיון דב' נרות יטיב אחר זמן עם הפסק עבודה,
 עכשיו כשעובר על ב' נרות אלו, א"א לומר עליו שעובר על
 מצוה, מכיון שלא יעשה מצוה זו עכשיו אלא לאחר זמן, ובגלל
 זה לא שייך אין מעהמ"צ.

ואין מדובר מי נתן לו הרשות להחליט שב' נרות אלו
 המזרחיות יהיו מב' נרות שידליק אחר זמן, אלא רק מכיון
 שהוחלט כך - שוב אין שייך ע"ז אין מעהמ"צ.

וע"ז באה השאלה בקטע השני, דמכיון שצריך לבחור חמש
 נרות להדליק בכניסה הא', למה לא נאמר שאין מעהמ"צ יקבע
 איזה נרות יהיו מהחמש נרות שמדליק בכניסה הא'.

היינו, שאה"נ שאם מאיזה טעם הוחלט שב' נרות אלו לא
 יודלקו עכשיו וההטבה שלהם תהי' בכניסה הב', אין שייך

לומר שבזה שעובר עליהם ואין מדליקם, עבר על המצוה. אבל הא גופא שהוקבע שהחמש נרות שמטיב בכניסה הא' יהיו דוקא המערביות ולא המזרחיות, ע"ז באה השאלה שמצד אין מעבירין עהמ"צ הי' צריך לקבוע שחמש הנרות הראשונים שפוגש יהיו החמש שמדליק עכשיו.

וע"ז מתרץ, דלקבוע איזה נרות יהיו החמש בכניסה הא', ע"ז לא שייך אין מעהמ"צ כמבואר בתוס' בזבחים.

ועפ"ז מובן שלמסקנא עדיין צריך ב' הביאורים הנ"ל [ולא כמו שמבואר בהערה הנ"ל, דלאחרי ביאור הב' אין צריך לביאור הא']. דפשוט, דמכיון שיש חיוב הטבה על כל הז' נרות, השאלה היא איך עובר על הנר בלי להטיבו. וע"ז מתרץ שאין הוא עומד עכשיו להטיבו, ובמילא לא שייך ע"ז אין מעהמ"צ. וע"ז גופא מתעוררת השאלה, איך לא נקבע ההטבה בכניסה הא' על הנרות שפגע ברישא, ע"ז מתרץ שלקביעות אין אומרים אין מעהמ"צ.

ועפ"ז לכאורה אין הכרח לחדש (כבהערה הנ"ל) שב' ההטבות הם שני חיובים נפרדים וכו' - שאין רמז ע"ז בהרשימה, אלא כנ"ל, דיש חיוב להטיב כל הז' נרות בבקר, וע"ז באה השאלה איך מניחים ב' המזרחיות ומעבירן, הא אין מעהמ"צ. וע"ז בא התירוץ, שאם הי' מדליקם מיד, באמת הי' אסור להעבירם. אבל מכיון שיטיבם אח"כ, אין חל ע"ז הא דאין מעהמ"צ.

אבל הא גופא הי' צריך "אין מעבירין כו'" לקבוע מאיזה נר יתחיל כו', וע"ז בא התירוץ מהתוס' בזבחים שלקבוע כו', ע"ז אין אומרים אין מעהמ"צ כנ"ל.

*

הטבה לסירוגין [גליון]

בהמשך הרשימה מביא רא"י דגם להרמב"ם אי אפשר להיטיב הנרות לסירוגין, דאל"כ לא הוה לי' למימר מצא שני נרות מזרחיים דולקין דרק אז מדשן נר המערבי בכניסה הא', דהרי גם אם אחד מנרות דולק יכול לדשן רק אותו נר שכבה

והנר הדולק יטיבו עם עוד נר אחר ההפסקה בכניסה הב', ולהיטיב נר המערבי בכניסה הא' עיי"ש.

וע"ז הקשה הר' הנ"ל בגליון ח' [תשכא] עמ' 15 וז"ל: ולכאורה יל"ע דלמה אי אפשר להוכיח לפי הרמב"ם דאינו מטיב לסירוגין מגוף הדין עצמו דאם מצא המזרחיות כבויות מטיב המערביות בכניסה הב', ואם נימא דיכול להיטיב לסירוגין לעולם יטיב המערביות בכניסה הא' ביחד עם ב' המזרחיות וישאיר ב' נרות לכניסה הב'? ע"כ קושייתו.

ואולי אפשר לומר הביאור בזה:

עד המקום הזה בהרשימה, לא היה ברור מה באמת הסיבה שכשמצא ב' נרות מז' דולקין עושה ההטבה על החמש מערביות, ואם מצאן שכבו מטיבן וגם הג' שעל ידן. ומכיון שאין יודעים בכלל מ"ט, א"א לשאול למה מטיב הה' מזרחיות ולא ב' מזרחיות וג' מערביות, שמהיכי תיתי שהכא עדיפי, מכיון שבכלל אין יודעין טעם השינוי בין מצאן שכבו למצאן דולקין.

אבל עכשיו, לאחר שביאר הרבי שבכלל יש עדיפות להטיב המערבי בכניסה הא', ומשו"ז מצאן דולקין מדשן את הה' מערביות, ורק אם מצאן שכבו - שאז חל חיוב על נר שכבתה כו' ואין מעהמ"צ, אז מטיב שנים אלו עם הג' נרות שעל ידם (החמש מזרחיות) - מוכרחים לומר שלהרמב"ם א"א להיטיב לסירוגין, ולפיכך אם מצא ב' שכבו א"א להיטיב שניהם והג' מערביות, דאין מטיבין לסירוגין. היינו, שעכשיו לפי ביאור הנ"ל, מוכרחים לומר דהרמב"ם סב"ל כהראב"ד, דהא מכיון שיש עדיפות להדליק נר המערבי בכניסה הא' - שזהו הטעם שמצאן דולקין מטיב החמש מערביות; וא"כ מהו הטעם שמצאן שכבו אין מטיב ב' מז' וג' מערביות? וע"כ צ"ל דסב"ל כהראב"ד.

והא דממשיך בהרשימה "דאלת"ה לא הול"ל במתני' מצא שני נרות מז' דולקין כו", עיי"ש. אין הפירוש שהרבי רוצה להסביר ההכרח שזהו שיטת הרמב"ם - כי זהו דבר פשוט,

דאל"כ, למה לא יטיב המערבי בכניסה הא' באיזה אופן שימצא אותם, דולקין או כבויין.

אבל מהו הוכחת הרמב"ם לשיטתו דבמצאן שכבו מדשן החמש מז', ולא אלה שכבו וגם הג' מערביות, כדי שיהא ההטבה דנר המערבי בכניסה הא'. [והגם שאז לא יהי' כ"כ פשוט הפי' ברפ"ו, אבל עכ"פ אולי אפשר לפרש ברפ"ו באופן שיסבול הא, דאפילו מצאן שכבו מדשן עם הג' מערביות, וא"כ מהו ההכרח של הרמב"ם לפי'].

ע"ז אומר הרבי "דאלת"ה, לא הול"ל במתני' מצא כו' . . .". היינו, דה"דאלת"ה הוא לא דברי הרבי ללומדי הרשימה, אלא דברי הרמב"ם ללומדי פירוש המשניות.

היינו, דהוכחת הרמב"ם דאין מטיבין לסירוגין הוא, מכיון שס"ל דנר המערבי מקודש יותר, ודבר פשוט שעדיף להטיבו בכניסה הא', וההסבר היחיד ע"ז שיש הבדל בין מצאן שכבו למצאן דולקין, הוא כנ"ל, דבמצאן שכבו יש חיוב מצד נר שכבתה כו', משא"כ במצאן דולקין אז מדשן את השאר כדי שהטבת נר מערבי תהי' בכניסה הא'. וא"כ מהו ההסבר להא דמזכיר בהמשנה מצאן שניהם דולקין - מהו חשיבות המספר שנים, ומהו ההבדל בין שנים לאחד או שלשה, שלכאורה הי' צ"ל הדין, שאיזה שמצאן כבויין בכניסה הא' מהמו' יטיבם מצד נר שכבתה, ואם אפשר להיטיב המערבי [היינו, אם אין חמש המז' כבויין], יטיב גם המערבי בכלל החמש נרות של כניסה הא'. אבל מהו הדיוק מצא שניהם דולקין.

וע"ז מבאר הרבי, שזהו הכרח הרמב"ם שאין מטיבין לסירוגין. שעפ"ז מוסבר המשנה שאם מצאן שניהם דולקין, ולא חל על שנים המזרחיים החיוב דנר שכבתה - יש אפשריות לקיים ההטבה באופן העדיף, דהיינו, להטיב המערבי בכניסה הא'. אבל אם א' כבוי, אז יש סדר אחר, והיינו, שמטיב כל הה' מזרחיות. וע"כ צ"ל דאין מטיבין לסירוגין.



הערה בכוונת יש ליישב (בענין בני נדה)

הת' שמואל ישעיהו

קבוצה - 770

ברשימה שי"ל לקראת ש"פ קדושים תשנ"ז מבאר רבינו שישנם שני טעמים במ"ש בנים הנולדים מביאת נידה לוקין וחולין [וע"פ הגר"א בצרעת]. טעם הא' שזהו בתור עונש על האיסור דביאת נידה, וא"כ אין נפק"מ מתי בא עליה אם בימי נידתה או במי ליבונה או אפי' רק מחוסרת טבילה; וטעם הב', שאי"ז עונש אלא דבר טבעי מפני דם נידות שמביא צרעת, וא"כ זה שייך רק כשבא עליה בימי נידתה שאז ישנו הדם נידות, ולא שייך אחרי ימי נידתה שאז אין דם שיגרום לצרעת.

ובהמשך מבאר רבינו שלפי הטעם הב' יובן שפיר מה שכתוב בתנחומא כיצד שמש ביום ראשון לנדתה לוקה בצרעת עשר שנים ביום השני לוקה לעשרים שנה ולא חשיב אלא עד יום ז' לנידתה דאם נאמר שהעונש טבעי יובן היטב מדוע חשיב רק עד היום הז' אף שגם לפרוש הא' יש ליישב את המדרש הנ"ל.

והנה באות ג' כתב רבינו: גם קצת צ"ע הא דאיתא במס' נידה (לא, ב) מפני מה אמרה תורה נידה ז' ימים שלא יהא קל כו' ולא קאמר שהוא מפני הסכנה. אלא שאף אם נאמר שהוא מפני הסכנה יש ליישב בדוחק וכתבו המפענחים בהערה 13 אולי י"ל הפירוש בה"ש ליישב בדוחק" שהדיוק הוא "מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה תהא טמאה שבעה ימים" (כל שעה שתראה תהא טמאה שבעה - פרש"י), כי מצד הטעם דסכנה אין צורך בשעה ימים בשביל ראיית שעה ע"כ.

ותמיהני עליהם דהרי במדרש תנחומא הנז"ל מפרש איך בכל יום ויום מיתוסף בהנולד צרעת עד כשבא ביום הז' לנידה נעשה מצורע לשבעים שנה, וביאר רבינו דמדרש תנחומא הנ"ל מתיישב היטב עם הטעם הב' שזה עונש טבעי כי דם הנידה אסור מפני הסכנה במשך השבעה ימים דביום הראשון לוקה רק בעשר שנים וביום השני יתווסף עוד עשר וזהו הרי להשיטה שזה עונש טבעי, א"כ בכל השבעת ימים אסור מפני הסכנה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

והנראה לומר לענ"ד דכוונת רבינו בהיש ליישב דשניהם איתנהו ביה וכפי שמובא במכתב (נדפס בלקו"ש חכ"ז עמ' 358) וז"ל: במענה על מכתבו אודות מרת . . . תחי' אשר אין לה שלום בית ותולים שזה מסיבת חמותה המעיקה בביקורה לעיתים תכופות בביתם כו', הנה קרוב לוודאי שזה בשביל שענין טהרת המשפחה צריך תיקון אשר נוסף על כל שאר התוצאות שבאים מהעדר הזהירות בזה הרי גם הנ"ל בכלל וכמרז"ל (נידה לא ב) מפני מה אמרה תורה כו' כדי שתהי' חביבה על בעלה ומובן שזה נוסף על מה שנוגע לילדים וכו' וכו'.



הערות במ"מ וכו' לסש"ב תניא פ"ט

הרב מענדל איידעלמאן תושב השכונה

בתניא פ"ט: והנה מקום משכן נפש הבהמית שמקליפת נוגה בכל איש ישראל הוא בלב בחלל השמאלי שהוא מלא דם וכתוב כי הדם הוא הנפש ולכן כל התאות והתפארות וכעס ודומיהן הן בלב ומהלב מתפשט לכל האברים וגם עולה להמוח שבראש. אך מקום משכן נפש האלקית הוא במוחין שבראש ומשם מתפשטת לכל האברים וגם בלב בחלל הימני שאין בו דם וכמ"ש לב חכם לימינו.

וברשימות חוברת ז' עמ' 68 (נעתק במ"מ וכו' לסש"ב עמ' עז): מדקאמר "בלב", ולא "ללב", כמו שאמר "מתפשטת לכל וכו', משמע, שנפה"א משכנה גם בלב.

לפ"ז לכאורה צ"ע מ"ש בתניא לפני זה (בנה"ב) "ומהלב הן מתפשטות בכל הגוף", דע"פ הדיוק ברשימות הנ"ל הי' צ"ל "ומהלב הן מתפשטות לכל הגוף". (הקושיא היא רק על הדיוק, אבל לא על עצם הענין שמקום משכן נה"א הוא במוח וגם

בלב, ומקום משכן נה"ב הוא רק בלב ולא במוח - כמבואר במ"מ וכו' לסש"ב שם ע' עז, בלי הדיוק הנ"ל).

אפשר הי' לומר שרק בתיבות הסמוכות (בנה"א) יש לדייק כן, אבל לא בין מה שכתוב כמה שורות לפניו (בנה"ב).

אבל אאפ"ל כן, שהרי גם שם יש שינוי בהתיבות הסמוכות (בנה"ב גופא) "מתפשטות בכל הגוף" ותיכף לאח"ז "וגם עולה למוח שבראש".

*

במ"מ וכו' לסש"ב כותב כל מה שבתניא (שם) מביא רא"י על זה שמשכן נה"א הוא גם בלב "וכמ"ש לב חכם לימינו": לעיל בנה"ב לא הביא רא"י מלב כסיל לשמאלו. ואאפ"ל משום דלב בעיקרו שייך לנה"ב . . ולכן אין הכרח להביא רא"י ע"ז.

ולכאורה יש להוסיף, שעפ"ז יובן גם מה שלא הביא רא"י על זה שמשכן נה"א הוא במוח, משום דבמוח הוא עיקר משכן נה"א, אין הכרח להביא רא"י על זה. (הגם שמי יאמר שישנו רא"י מפסוק ע"ז).

*

ברשימות חוברת לט: סנפירים ששט ופורח בהם ונעתק ממקומו למקום חדש, כח החידוש בתורה, וזהו הרמז דארז"ל דסנפיר אמר קרא משום יגדיל תורה ויאדיר, שגם זה מוכרח הוא וכמ"ש בתו"א.

ויש לעיין מדוע לא ציין לאגה"ק ד"ה והמשכילים, דשם מפורש יותר, וז"ל (קמה,א): וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר כפי בחי' שרש נשמתו ומחוייב בדבר. ע"כ.

ולולי דמסתפינא אפ"ל דאכן זהו כוונתו הק' (לציין לאגה"ק ד"ה הנ"ל). ובפרט דהלשונות דומים, ברשימות "מוכרח", באגה"ק "מחוייב".



לקוטי שיחות

"עכו"ם" ו"עבודה זרה"

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק ת"ו

א) בליקוט שי"ל לפ' שלח תש"נ (משיחת ש"פ שלח תשכ"ט) אות ו, נדפס בזה"ל: והנה בנוגע לעבודה זרה כמה נוסחאות - דלפעמים נאמר הלשון "עבודת כוכבים" (או "עכו"ם"), לפעמים - "עבודת אלילים" ("ע"א"), ולפעמים - "עבודה זרה" ("ע"ז"). ואף שקשה לברר מהי הגירסא הנכונה, ומה נשתנה ע"י הצנזור כו', מסתבר לומר שהגירסא הנכונה היא "עבודה זרה", כשם המסכתא בש"ס, עכ"ל.

ולכאוי' יל"ע, שהרי ידוע, שבתקופה שקדמה לצנזורה על הדפוסים לא מצינו בשום מקום בש"ס ובראשונים שיכתבו "עכו"ם", אלא אך ורק "עבודה זרה".

ומאידיך גיסא, מאי ראייה משם המסכתא, והרי גם בזה מצינו שבדפוסים רבים נקראת המסכת "עבודת כוכבים", וכך גם בדפוסים רבים של פירש"י לחומש (בלק כב, ל) שנכתב שם "מסכת ע"א" או "מסכת עכו"ם" (ובכמה דפוסים בתחילת אותו פס' בפירש"י נדפס "ע"ז", ובסופו "ע"א").

וגם בשו"ת צ"צ מופיע שם המסכתא בכמה אופנים: "ע"א" ["עבודת אלילים"] (חלק יו"ד סי' ח אות ד); "ע"ג" ["עבודת גילולים"] (שם, סי' נט אות ו); "ע"ז" ["עבודה זרה"] (שם, סי' קצז אות א); "מסכת עכו"ם", [עבודת כוכבים ומזלות - שזה ביטוי שנולד אף אחרי "עכו"ם"] (שם, סי' רב אות ט). ועוד כהנה וכהנה.

והדרא קושיא לדוכתא: במקומות שלא נגעה בהם יד הצנזורה, הרי שתמיד נאמר אך ורק "עבודה זרה" ואילו במקומות שנגעה הצנזורה, הרי גם בשם המסכתא שלחו ידם (אבל בדפוס וילנא שינו בגוף המסכת, ומשום מה הניחו לשם המסכת).

היותה של הגירסא "עכו"ם" משוללת יסוד, יפה מוכחת מהרמב"ם בפ"א מהל' מאכלות אסורות ה"ז (בנוסח הדפוס הנפוץ): "וכן כל עכו"ם שאינו עובד עכו"ם", היכי תימצי "עובד כוכבים ומזלות שאינו עובד כוכבים ומזלות"? והגירסא האמיתית היא: "וכן כל גוי שאינו עובד ע"ז".

(ב) בליקוט שי"ל לפ' בהו"ב תש"נ (משיחת ש"פ יתרו תשמ"ה) אות ג, מובאים דברי הרמב"ם (בסוף הל' עבדים): "גוים עובדי ע"ז", ובהע' 28 מעירים שברמב"ם דפוס רומי הגירסא היא "גוי ערלים". וכאן לא הניחו שום נתינת מקום לגריסת הדפוסים הנפוצים "עכו"ם עובדי ע"ז" (רק לגירסא "גוים עובדי ע"ז" שאין לה בית אב, אלא רק ברמב"ם לעם, שכנראה שינו מדעתם מ"עכו"ם" ל"עובדי ע"ז", ללא בדיקה בדפוס רומי).

ובאותו ליקוט, בהמשך אות ג, מובאים דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה ה"י: "העובדי כוכבים ערלי לב" - שזו גירסת הדפוסים הנפוצים (וגם הרמב"ם לעם!) - וכאן לא העירו מאומה מנוסח דפוס רומי "הגוים ערלי לב".

ועוד שם מהרמב"ם בפ"י מהל' מתנות עניים ה"ב: "אלא בגוים" וכפי שהוא בדפוס רומי (וברמב"ם לעם) - וללא נתינת מקום לגירסת הדפוסים הנפוצים "אלא בעכו"ם".

(ג) בליקוט שי"ל לשה"ג תש"נ (משיחת שה"ג תשמ"ו) אות ג, מובאים דברי הרמב"ם בפ"ח מהל' מלכים ה"ט: "עכו"ם שלא קיבל מצוות", והוא כגירסת הדפוסים הנפוצים, ולא העירו מאומה מגירסת דפוס רומי (והרמב"ם לעם) "גוי שלא קיבל מצוות".

(ד) בליקוט שי"ל לש"פ ויצא תשמ"ט (משיחת ש"פ ויק"פ תשמ"ז) אות ה, מובאים דברי הרמב"ם (בסוף הל' שבת): "השבת וע"ז . . . כעובד ע"ז ושניהם כגויים". ובהע' 34 שם: "כ"ה במהדורת פרענקל, ולפנינו "כעובד עכו"ם", ובפשטות הוא שינוי הצענזור. עכ"ל".

והנה בנוסח ש"לפנינו" (היינו בדפוסים הנפוצים) נאמר: "השבת ועכו"ם . . . כעובד עכו"ם ושניהם כעובדי כו"מ". הרי

שעל השינוי מ"עבודה זרה" ל"עכו"ם" לא מצאו כלל לנכון להעיר (כנראה מחמת רוב הפשיטות שהנוסח הנכון הוא "עבודה זרה" ואינו צריך לפנים כלל, ודלא כדלעיל אות א), והעירו רק על השינוי מ"גויים" ל"עובדי עכו"ם".

ובשעתו העירו בקובץ "הערות וביאורים" (גליון תעא עמ' יד), מדוע מציינים לרמב"ם דפרענקל, והרי כן הוא בדפוס רומי, וברור שזה משינוי הצענזור, כדרכו. ואכן, כששיחה זו חזרה ונדפסה בלקו"ש כרך ל (עמ' 130) כתבו: "כ"ה במהדורת פרענקל, ע"פ דפוסי הראשונים כו'. ולפנינו . . והוא שינוי הצענזור, כבכ"מ, עכ"ל".

ובאמת שגם ברמב"ם לעם נדפס כבמהדורת פרענקל (וראה לעיל באות ב, שבמקו"א הניחו ליסוד את נוסח הרמב"ם לעם).



בחיוב חינוך מה"ת

הת' שמואל ישעיהו

קבוצה - 770

בלקו"ש חל"ה פרי' וירא מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו את הטעם דמן התורה ליכא חיוב חינוך דלכאו' כשיגדיל לא יוכל לקיים את המצוות כדבעי מחמת חוסר ידיעה והכנה ומבאר כ"ק אדמו"ר די"ל שמה"ת יש חיוב חינוך דכשהתורה מחייבת אדם להניח תפילין היא מחייבת את האדם לעשות את כל הדרוש מצידו שיהיה לו תפילין ובנדו"ד חל על הקטן חיוב להתכונן לגדלותו אלא שהקטן אינו בר-חיוב וחל החיוב על אביו, אלא שמדרבנן אי"ז רק הכנה אלא יש למעשה גדר של מצווה ולכן נוגע כל הפרטים שיהיו כעין תורה משא"כ מדאו' מספיק הכנה כללית מצד "חנוך לנער" ומקשה שם ע"ז דלא מצינו שישנה חובת חינוך מדאו' וכמ"ש אדה"ז "וגם אביו אינו חייב לחנכו במצוות מן התורה אלא מד"ס כו'. ומקשה לאידך גיסא דאיך מסתבר לומר שאין חיוב מה"ת להכינו ולהכשירו לגדלותו הרי ברגע שנעשה גדול מתחייב בכה"ת, ועוד הרי ישנה חובת הכנה שקיימת ועומדת ומדוע לא העבירו אותה

לאביו ומבאר כ"ק אדמו"ר דמה שנת"ל כשהגדיל הקטן מייד ה"ה מתחייב בכה"ת ולכן אם לא קיימן מחמת חוסר ידיעה או הבנה נחשב כעובר על מ"ע וכמבטל מל"ת אינו מוכרח, דכשם שבביעור חמץ מצינו שעובר על ב"י וב"י כל רגע ורגע שאינו מתעסק לבערו משא"כ כשמתעסק לבערו אף שעדיין לא ביערו אינו עובר כי ההתעסקות היא חלק מהמצוה ולאידך מצוות שקיומם בזמנים מיוחדים כגון תקיעת שופר או ד' מינים שדברים אלו צריכים התעסקות קודם ואע"פ שעצם קיומם צ"ל בזמן מסוים החיוב על האדם הוא תמידי ואם התעצל ולא השיג ד' מינים נחשב מבטל מ"ע, ומבאר רבינו דבקטן התחלת כל מציאות החיוב אינו אלא משנתגדל ולכן אם מצד טבע הדברים דרוש זמן להתכונן אינו עובר על שום מצווה עד שיחלוף הזמן שצריך להתכונן דאין יחול חיוב לאדם על דבר שאינו יכול לקיימו עתה.

והנה בלקו"ש חכ"ו פר' בא ב' אות י' וז"ל דערפון גופא וואס תורה איז מחייב א אידן אין מצוות תיכף כשיגדל איז מוכרח צו זאגן אז די הלכות פון די מצוות (ווי ק"ש תפילין וכיו"ב) איז א קטן מחוייב צו לערנען איידער ער ווערט א גדול, דאס הייסט אז אפילו לולא דעם חיוב פון חינוך (וואס איז נאר מד"ס און איז א ציווי אויפן אב) איז מצד ציווי התורה א קטן מחוייב זיך גרייטן (בקטנותו) צו די מצוות וועלכע ער וועט אין זיי מחוייב תיכף כשיגדל, ווייל אנדערש וועט ער זיי ניט קענען מקיים זיין בגדלותו (וע"ד הכשר מצווה), ע"כ.

ולכא' צלה"ב מהי הסברא לומר שיהיה הבן מחוייב בקטנותו להכין ד' מינים דלכא' אין שייך לחייב קטן דאינו בגדר חיוב כלל (דגם לשיטות שמד"ס חייב, זה משתלשל מהאב וכמו שנתבאר בארוכה בלקו"ש ח"ז קדושים ד' וכן בלקו"ש חל"ה עמ' 67 הע' 34) ועוד כמו שהק' בלקו"ש חל"ה הנז"ל דלא מצינו בשום מקום חיוב חינוך מה"ת גם חיוב כללי של הכנה לגדלותו. ועוד יותר קשה דהנה בלקו"ש ח"י"ד עמ' 39 כתב באות ה' וז"ל ועד"ז מובן בלימוד התורה דנשים: הא דחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן אם שהוא לא מצד מצוות לימוד תורה מצ"ע, כ"א בשביל "לידע היאך לעשותן" (היינו שהוא דבר הכרחי בשביל קיום המצוות) בכ"ז נעשה

הלימוד ענין בפ"ע, ולכן מברכות הן משו"ז ברכת התורה ע"כ. דלפי"ז כך צ"ל גם בהכנה של הקטן מדאו' שנעשה מציאות לעצמו ולא רק כהכנה ומה הוסיפו חכמים.

והנראה לומר בדוחק כמו שכתוב בלקו"ש ח"ד בהוס' עמ' 1249 וז"ל: מצינו במצוות מילה מה שאינו בכל המצוות ובהקדם: הא' דקטנים אינם בני מצווה לכאו' יל"פ בשני אופנים (א) דאין התומ"צ שייכים אליהם כי לגדולים דווקא ניתנו; (ב) לכל ישראל ניתנו התומ"צ אלא דקטנים אינם בני חיוב ועונש דלא בני דיעה נינהו. נפ"מ בין שני האופנים לפי הא' אין הקטן (דווקא, כי לגדולים הוזהרו בכ"מ על הקטנים) עובר עבירה בעשותו אחת ממצוות ה' אשר לא תעשינה, כי אי"ז שייך אליו כלל, והיתר הוא, ובמילא אין כאן ענין תשובה וכפרה. משא"כ לפי השני. וא"כ הדין דגדול טוב שיקבל ע"ע איזה דבר ותשובה וכפרה על מה שעבר בקטנותו גם במקום דאין לימוד מיוחד ע"ז עיי"ש. ועד"ז כתב בלקו"ש חל"א פר' יתרו א' דלפי המדרש מלכתחילה ניתנו לאנשים רק ענינים שהם מצווים עליהם, משא"כ למכילתא ניתנה להם כל התורה כולה, אלא שיש להם פטור לענין קיומן במעשה.

ולפי"ז צ"ל דשתי הצדדים הנז"ל (הצד שלא שייך חיוב הכנה בקטנותו ולהצד שחייב להתכונן בקטנותו) תלויים בב' סברות אלו דאם נאמר שאין לקטן שייכות לתומ"צ, אין סברא שיתחייב בהכנה לגדלותו, אך אם נאמר דיש לו שייכות אלא שלפועל אין מחייבים אותו אך מעשהו מעשה ועד שאנו אומרים שטוב שיביא קרבן בגדלותו, יש מקום לומר שבגדלותו שאין לו ד"מ מפני שלא הכין בקטנותו נחשב כמבטל מ"ע. במילים אחרות, הוא מתחייב בגדלותו על קטנותו ע"ד שמביא קרבן על חטאים שעשה בקטנותו [אך אין הכוונה גם לאותו צד שמחויב בקטנותו] שהחיוב חל עליו בקטנותו דא"כ יקשה כל הקושיות שהק' לעיל. אך אם נאמר שרק בגדלותו כשלא יודע מתחייב ונחשב כמבטל מ"ע אתי שפיר ולפי"ז הסברא שנקט בחל"ה בתחילתו שיש חיוב חינוך מה"ת שזהו רק בגדר הכנה בלבד ומה שכתב בלקו"ש חכ"ו שחייב מה"ת בד"מ שהוא הכנה לחיוב של תורה זה חיוב שחייב עלי' רק כשמגדיל כשאנו יכול לקיימו מפני שלא התכונן אין לו דין של אנוס

אלא נחשב כמבטל מ"ע. אך בקטנותו אין שייך לומר שיש עליו חיוב.



שאלה בביאורים לפרקי אבות [גליון]

הרב שלמה מטוסוב תושב השכונה

בגליון יז - תשל הקשה הת' א.מ. שתי שאלות בביאורים לפרקי אבות מכ"ק אדמו"ר (פ"ג מ"ד) על מאמר ר"ח בן חכינאי - המהלך בדרך יחידי ומפנה לבו לבטלה הרי זה מתחייב בנפשו, ומדייק כ"ק אדמו"ר למה אמר ר"ח "יחידי" (ולא כמו במ"ז לקמן שלא הזכיר יחידי). ומתרץ ע"ז, כי אם הוא יחידי ויעסוק בתורה, עלול הוא לטעות בדרך, משא"כ אם הוא הולך עם שיירה. והחידוש הוא שמצד מדת חסידות, גם ההולך יחידי חייב לעסוק בתורה, מבלי להתחשב עם התוצאות העלולות לצאת מזה, ע"כ. ושאל ע"ז הת' הנ"ל, הכי מצד מדת חסידות בלבד, יאמר ע"ז "ה"ז מתחייב בנפשו". ומאחר שהדיוק הוא ג"כ על השוני שבשני מקומות, הרי הדין נותן לעיין גם במקום השני ושם ימצא היישוב הנכון לדבר, כי שם נוגע במפורש גם לענין הזה, רק שצריך קצת ביאור נוסף.

וההסבר בזה הוא, כי הרי ישנו גם דיוק נוסף, כי במ"ד אמר הר"ז מתחייב בנפשו, ובמ"ז אמר "כאילו" מתחייב בנפשו. וכפי המובן בא היישוב לזה בשני אופנים: א) כי המהלך יחידי ומפנה לבו לבטלה, מטעם חשש ופחד שמא יטעה בדרך, הרי אם קיבל עליו להתנהג במדת חסידות, אין צריך לשים לב לחששות, וחייב לעסוק בתורה. ובאם לאו הרי הוא מתחייב בנפשו, כי גם ענין פעוט נחשב לחילול ה' וכו'. וגם כמאמרז"ל (יבמות קכ"א ב') הקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה שנא' וסביביו נשערה מאד. משא"כ במ"ז - המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה וכו', לא הזכיר כאן יחיד, וא"כ ה"ה אפילו במהלך בשיירה, ואם מתנהג בחסידות למה הוא מפסיק, אלא להתבונן בגדלות הבורא, מה גדלו מעשיך ה', מה רבו מעשיך ה', מה נאים מעשיך ה', וא"כ

הוא מפסיק בשביל מצוה גדולה. ואעפ"כ לא נכון לעשות כן ולהפסיק ממשנתו, כי לימוד משנתו חשוב הרבה יותר. וע"כ הוא רק "כאילו" מתחייב בנפשו.

אופן הב' - במ"ד בעל המאמר הוא ר' חנינא בן חכניאי, שהוא מ"מארי קבלה" ו"תורתו אומנותו", והוא בדרגת רשב"י, ועוד יותר. ואצל חסידים גדולים כאלו הרי להפסיק מלימוד התורה אפילו בשביל מצוה אחרת כמו התכוננות בגדלות הבורא, אין הנהגה זו בגדר "מילי דחסידותא" אלא חיוב, (והיינו ח"ו מתחייב בנפשו). ונחשב זה אצלו כאילו מפנה לבו לבטלה ח"ו. ואפילו אם הוא יחיד ויש גם חשש טעות בדרך, אבל במ"ז בעל המאמר הוא ר' יעקב, שהוא בדרגא נמוכה מזו, ואצלו זה רק בבחינת מדת חסידות, ורק "כאלו" מתחייב בנפשו.

ועל שאלתו השני, על מה שבהשיחה ממשיך לבאר שדרגתו של ר' חנינא בענין תורתו אומנותו, היא יותר גדולה מדרגתו של רשב"י, ומביא ע"ז מ"ש בגמ' (כתובות ס"ב ב') שר' חנינא, בסוף ימי חופתו של רשב"י, קם ללכת ללמוד אצל ר"ע, וביקש ממנו רשב"י שיחכה לו איזה ימים עד שיגמרו ימי חופתו, וגם הוא ילך עמו, ולא הסכים לזה ר"ח, וא"כ מובן מזה שר"ח גדול מר"ש. ושואל ע"ז מה הראי', אולי אם היו ימי חופתו של ר"ח, גם הוא לא הי' הולך. ואם היו ימי חופתו של חבירו של ר"ש, גם ר"ש לא הי' נשאר. אולי אפשר לבאר בזה, כי בשיחה מבואר שר"ח ורשב"י היו חברים ותל' ר"ע, ומציין לויק"ר פכ"א, ח'. ושם מסופר, כי בהיותם אצל ר"ע י"ג שנה, הי' רשב"י שולח שלוחים ועי"ז ידע מה מתרחש בביתו. ר"ח לא הי' שולח ולא ידע מה נעשה בביתו. שלחה לו אשתו ואמרה לו בתך בגרה בא והשיאה ואעפ"כ צפה ר"ע ברוה"ק וא"ל כל מי שיש לו בת בוגרת ילך וישיאה. ידע מה הוא אומר, קם וקיבל רשות והלך. וכתב ע"ז ביפה תואר "ואעפ"כ צפה ר"ע ברוה"ק" (מהו ואעפ"כ) פי' אע"פ שאשתו שלחה אליו לא פנה לדברי' כדי שלא יבטל מדברי תורה עד שצפה ר"ע ברוה"ק והוא ידע והבין כי עליו ידבר. ע"כ. וא"כ רשב"י שכבר נשא, ונשאר לו רק איזה ימים לקיים מצות ושמח וגו', ולא הכריע כלפי זה שילך איזה ימים קודם ללמוד תורה מפי ר"ע, ור"ח שבתו

בגרה, וודאי שהיתה חביבה עליו כנפשו, והוא מצווה להשיאה, וגם אשתו דרשה זאת ממנו, ואעפ"כ לא רצה לפרוש מן התורה, עד שר"ע רבו הודיע לו ברוה"ק שצריך ללכת ולקיים המצוה, וא"כ מסתבר שבזה הייתה דרגתו גדולה.



מצה ולחם עוני בשיחות הרבי ובתורת הרגצו'בי [גליון]

הרב חיים יוסף משה הכהן זופילד
ברוקלין נ.י.

במה שדן הרב נ.ג. בגליונות האחרונים בנוגע לדברי הצפע"נ ד"מצוה זכר לעבדות בטל דמרור בזה"ז דרבנן", וא"כ לכאורה גם הזכר לעבדות במצה ג"כ בטל. ותמה הנ"ל שלכאור' מהו הפי' בזה כיון שיש כמה הלכות של לחם עוני שלכאור' ודאי נוהגים גם בזמן הזה, ע"ש מש"כ בזה בארוכה.

ויש להעיר:

(א) ממש"כ בתורת משה לחתם סופר לפסח ד"ה אפיקומן (ע' ל) "ונסתפקתי בזה"ז דליכא פסח אם יוצאים במצה עשירה דהא האי קרא כתיב בפ' ראה ועשית פסח וגו', שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני נראה בעליל דלחם עוני קאי אקרובן פסח אבל בדליכא פסח דחיובו בא מהפסוק דבערב תאכלו מצות . . ושם לא הוזכר לחם עוני, יגיד עליו ריעו מרור, דהוא לזכר וימררו את חיייהם ואין חיובו מן התורה אלא בזמן דאיכא פסח, וה"ה לחם עוני שהוא זכר לכהא לחמא עניא ג"כ לא שייך רק בזמן דאיכא פסח. ועל דרך הדרוש יש להסביר וליתן טעם דבזמן דליכא פסח בזמן הגלות לא צריכין זכר לשיעבוד ועוני" ע"ש עוד אריכות בזה.

(ב) לגוף קושייתו - ראה בשיחת ש"פ אחרי תשמ"ו (בלתי מוגה) (שהיא מקורה של השיחה בלקו"ש חלק לב) שהקשה (לכאור') שאלה זו - מהו הפי' בלחם עוני בזה"ז, ע"ש אריכות הביאור בזה.



נגלה

הערה ברמב"ם הל' ס"ת

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

כתב הרמב"ם (הל' ס"ת פ"ז הי"ב): ס"ת שאינו מוגה אסור לשהותו יותר על ל' יום כו', ס"ת שיש בו ג' טעויות בכל דף ודף יתקן ואם היו ד' יגנז. ואם הי' רוב הספר מוגה והשאר יש בו ד' טעויות בכל דף ונשאר אפי' דף א' מאותו השאר המשובש בלא ד' טעויות הר"ז יתקן ע"כ. והיינו דבכדי להציל דפין שיש בהן ד' טעויות (היינו לאפשר לתקן), צריכים ב' תנאים - שיהא רוב הספר מוגה, ושבשאר הספר ישאר לכה"פ דף אחד בלא ד' טעויות (ומקורו בגמ' מנחות כט, ב).

והביא הכס"מ מה שיש מקשין ע"ז, דמהו הצורך באותו דף א' שבהשאר שאינו מוגה, דלמה לא יציל מה שהרוב הוא מתוקן? ותוכן תירוצו הוא, דהפירוש בה"רוב" הוא, רוב אותיות הספר. ולכן בעינן לב' התנאים; רוב בהאותיות שזהו רוב הספר, ובנוסף לזה צריכים לכה"פ דף א' מתוקן "שיש כשרות לספר זה אף בערך הדפין", עיי"ש. (וכפירוש זה ב"רוב הספר", כן כתב בפרש"י שעל הרי"ף, וכן פירש הב"י בהטור, ועוד).

אמנם כבר העירו ע"ז כמה ממפרשי הרמב"ם (וראה בערוה"ש בהל' ס"ת שתמה גם הוא על דברי הכס"מ), דבלשון הרמב"ם לכאן א"א לפרש כן התנאי דרוב ספר, דמהו - לפ"ז - הכוונה במש"כ ד"השאר יש בו ד' טעויות . . . דף א' מאותו השאר המשובש וכו'". אלא מוכרחים לפרש כוונתו כפשוטו, דבעינן רוב דפי הספר מוגהים, וא"כ הדרא קושיית הכס"מ לדוכתי. וצ"ב.

והנראה בזה בדא"פ: דהנה עמש"כ בגמ' (שם) ד"אם יש בו דף שלימה מצלת על כל הספר", כתבו התוס', דהיינו דוקא אם הדף הזה הי' כתוב בו שלימה מעיקרא, משא"כ במקרה שחוזר וכותב דף א' בכדי שיציל על שאר הס"ת. והראי' לזה, דאל"כ למה כ' הגמ' דכשיש ד' טעויות בכל דף "יגנז", הרי לעולם איכא תקנה ע"י שיחזור ויכתוב דף א' ? אלא ע"כ דזה לא מהני.

וחזינן מזה, דבכדי שהדף א' יציל על כל הספר, לא מספיק מה שבמציאות יש כאן דף א' שלימה (דהא גם במקרה שחזר וכתב, הרי יש כאן עכשיו דף א' שלימה), אלא צריכים שהדף א' ישתייך אל הדפים האחרים המשובשים, שאז מציל עליהם. ושלכן כשחזר וכתב דף א', אי"ז מציל על האחרים, דאין לו שייכות להדפים המשובשים, ואינו נק' א' מהם (אפי' אם כבר תפר הדף החדש להס"ת).

וי"ל, שלהרמב"ם, הרי הרוב של הס"ת שכתוב שפיר, יש לו אותו הגדר כמו דף שלימה שחזר וכתבו - דאינו שייך להדפים המשובשים, (ושלכן א"א) להציל עליהם. (ומדוייק מאוד בל' הרמב"ם "ואם הי' רוב הספר מוגה (ולא כ' - כבשאר הראשונים - דרוב הספר מתוקן מטעויות וכיו"ב) . . נשאר דף א' מאותו השאר המשובש וכו'") - והיינו שהדף א' (המציל) הוא חלק מהשאר המשובש, משא"כ הרוב הוא בגדר "מוגה".

והביאור בזה: הא דצריכים שרוב הס"ת יהי' מוגה, בכדי שהדף א' יוכל להציל על המשובש, יש לפרש, דהרוב פועל שיש להס"ת גדר של מתוקן (דזהו הענין של רוב בכ"מ - רובו ככולו), ומכיון שיש להס"ת בכללות גדר זה, אז אף אם יש שיבוש בדף א', אז הדף השני מציל על השיבוש הזה ומאפשר לתקנו [משא"כ באם לא הי' להס"ת "דין" של מתוקן, אז למה יציל הדף המתוקן על המשובש, ולמה לא לומר להיפך, שהדף המשובש גובר, ופוסל המתוקן. ודו"ק].

וא"כ י"ל, דכשמסתכלים על הרוב א"א להחשיבו כחלק מהדפים המשובשים; דהרי, אדרבא, הרוב צריך ליתן להס"ת דין של מתוקן, וא"כ הרוב צריך להיות עליו דין של "מוגה" (כל' הרמב"ם). ושוב א"א שהרוב יציל על השיבושים (ע"פ היסוד שלמדנו מהתוס' הנ"ל). [ובס"א: גדר פעולת "רוב"

הוא, שלא מחשיבים את השאר (המיעוט), אלא מסתכלים על הכל כחלק מהרוב, משא"כ בכדי להציל על דף משובש צריכים להיפך - להחשיב המתוקן כחלק מ(הדף) המשובש].

אלא דפעולת הרוב בנדו"ד הוא, שבאם בנוסף להרוב יש דף א' מתוקן, הרי הדף הזה יכול להציל על המשובשים כנ"ל.



כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד - אה"ק

איתא בברכות (לג, א): "אמר רב אמי . . כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו, שנאמר [ישעיה כז, יא], כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו" - וכ"ה בגמ' סנהדרין (צב, א) בשם רבי אלעזר, שכל אדם (ולא "מיי") שאין בו וכו', ומביא גם סופו של הפסוק: "ויוצרו לא יחוננו".

ולכאור' תמוה דלמה באמת יהי' אסור לרחם עליו? ומבאר בספר "באר שבע", שהמדובר דוקא במי שאינו רוצה ללמוד ולקנות לו דעת, שאז אסור לרחם עליו ע"ש. - ולפי"ז י"ל דיומתק בגירסא בסנהדרין, שאומר "כל אדם", דהיינו שמיירי באדם שהוא במעלה הכי נעלה שבתוארים, לפני איש גבר אנוש, כידוע, ואם הוא שבעצם שייך, אלא שבדוקא אינו רוצה, עליו בלבד אסור לרחם, אבל לאחרים, אדרבה חייבים לרחם עליהם, דמה הם אשמים בזה?

והנה המהרש"א מסביר, שהמקלקל את הדעת שניתנה בו [כאן אינו מיירי דוקא בכשרון שכלי, אלא בעיקר יכולתו של אדם לנהוג בחייו על פי הדעת המצויה בו, ועל כן נאמרו הדברים החריפים ש]פוגם בעצם צלמו האנושי, ושוב אינו ראוי לרחמים, ע"ש.

אבל הא גופא צ"ב, כמה באמת צריך לרחם על כזה שאינו רוצה ללמוד ולקנות דעת, וכמה צריך לרחם על מי שאינו נוהג על פי הדעת המצויה בו. - וגם לשון הגמ' "כל מי" משמע שרק

אם אין לו דעה (אפילו שלא באשמתו) אסור לרחם עליו, וצ"ל הכיצד?

במרגליות הים (סנהדרין) מבאר, שכאן מדובר כשהוא מבקש דבר שהנותן יודע שיגרם בו נזק למבקש, שאז אסור לרחם עליו ולתת לו, עי"ש בארוכה מה שהביא מספר חסידים (סי' רלד), ומהגהות מקור חסד שם מבעל תרומת הדשן. - ברם לשון הגמ' "כל מי" משמע דמיירי בכל גוונא, אפילו בדבר שלא יגרם בו נזק למבקש.

והנראה בזה (ע"ד הדרוש) עפמ"ש בספר השיחות תש"ד [לה"ק] עמ' נו וז"ל: הוד כ"ק אאזמור מוהר"ש הי' פעם בפעטערבורג, נכנס אליו א' ממקושריו, והתאונן, שבפטרבורג קשה מאוד להשיג בשר כשר טוב, ענה לו כ"ק אדמו"ר מהר"ש: מי אומר שמוכרחים לאכול בשר; כתוב [פסחים מט, ב] עם הארץ אסור לאכול בשר; "אסור, פירושו "קשור", כלומר, שעם הארץ "קשור" שהוא מוכרח דוקא לאכול בשר, יכולים להסתפק בלי בשר תאוה, עכד"ק.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, דכל מי שאין בו דעה "אסור" לרחם עליו, הכוונה ש"אסור" פירושו "קשור", שאדרבה, שאז מוכרחים וקשורים ביותר לרחם עליו וא"ש.

ומעתה נראה לבאר גם את הפסוק בישעיה הנ"ל: "כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו ויוצרו לא יחוננו", - שהפירוש הפשוט הוא, שאם ה' אינו מרחם עליו, כש"כ בני אדם אחרים אין להם לרחם עליו. - אבל יש לפרש בפסוק הלשון בתמיה; "כי לא עם בינות הוא - על כן לא ירחמנו עושהו? ויוצרו לא יחוננו?" אלא שבודאי ירחם ה', וא"כ כש"כ שבני אדם "אסור" וקשור ביותר לרחם עליו.

וע"ד שפירש אדה"ז בתו"א (יתרו סז, א) ולקו"ת דרושי ר"ה (סא, ד) את הפסוק במלאכי (ג, ו): "אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם", שהפירוש הפשוט הוא שלא שייך כליון ח"ו. ואדה"ז מפרש בלשון בתמיה, איך לא כליתם?! - למה לא פועל הידיעה ד"אני הוי' לא שניתי" כלות הנפש אצל בני יעקב? - ועי' לקו"ש ח"ג (ע' 994) וחיי"ז (ע' 116).

ועי' גם לקו"ש ח"א (ע' 255) מהמאיר עיניים שמפרש "יכול כמוני" - בניחותא, שלא כהפשט (בתמיה). ועי' בס' ישיבת חכמי לובלין "ח"א (ע' קנו) שמפרש הגאון ר' מאיר שפירא זצ"ל את המשנה באבות (פ"ו, מ"ד) כך היא דרכה של תורה כו' בלשון בתמיה. ע"ש.



המשתכר אל ישתכר יותר משתות

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד - אה"ק

בגמ' ב"מ מ, א באתרי' דרב יהודה רמו ארבעים ותמני כוזי בדנא אזיל דנא בשיתא זוזי פריס רב יהודה כו' והגמרא ממשיכה ומפרטת איך נמכרו הכוזים וכמה מהם נבלעו בדופני החבית, עד שנשארו רק ארבעה כוזים שיוכל להרויח.

וע"ז שואלת הגמ', והאמר שמואל המשתכר אל ישתכר יותר משתות, אבל שתות כן יכול להשתכר, ולמה לא עשה כך שישאר לו להרויח שתות (שזה זוז, וכאן גם זה לא יקבל, שהרי ששה כוזים מכר בזוז, וכאן נשאר לו רק ארבעה כוזים).

ומתרצת הגמ' איכא גולפא ושמריא, "משתכר" הוא הקנקן והשמרים כו" - רש"י.

לכאורה, לפי חשבון הגמ', נמכרים כל הכוזים (חוץ משמונה שנבלעו בדופני החבית). ואיך נשארו שמרים, שאם מהיין נתהוו שמרים בע"כ נשאר מן היין פחות (ממ"ח כוזים).

והאם י"ל שזה שאמרינן רמו מ"ח כוזים בדנא, היינו לאחר ששוקטים השמרים, ובגמ' לא הזכיר זאת, כי בעיקר בא לדבר אודות החנווני, כמה מוכר בכמה וכו'. וזה לאחר שלאט לאט שוקטים השמרים.

- ואגב, זהו הדיוק של רש"י בד"ה פריס ליי' רב יהודה כו' "נעשה רב יהודה חנווני והי' מוכרן שש כוזי בזוזי" שענין חנווני הנזכר כאן הוא כי חנווני מוכר לאט לאט (כדפירשו המפרשים).

ולהאיר שברבינו חננאל הגירסא "רמו כוזא בדנא כו" (וכן להלן בפירושו): היו נותנין טפיחין כו".

והאם י"ל שמכוון הוא להנ"ל, שכשהכניסו בחבית הי' יותר ממ"ח כוזים.

(והמגיהים הגיהו ברבינו חננאל והכניסו מ"ח, שפירושו פעמיים, ואולי אין צורך להגיה - ואדרבה.



בענין הא דשואל אינו קונה כפל עד שישלם

הת' מנחם מענדל העכט

קבוצה - 770

בגמ' ב"מ ל"ד ע"א: "אמר רב פפא שומר חנם כיון שאמר פשעתי מקנה ליה כפילא דאי בעי פטר נפשי' בגניבה, שומר שכר כיון שאמר נגנבה מקנה ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה בשבורה ומתה, שואל שאמר הריני משלם לא מקני כפילא במאי הוי ליה למפטר נפשיה במתה מחמת מלאכה, מתה מחמת מלאכה לא שכיח, איכא דאמרי א"ר פפא שואל נמי כיון שאמר הריני משלם מקני ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה במתה מחמת מלאכה. אמר ליה רב זביד הכי אמר אביי, שואל עד שישלם, מאי טעמא הואיל וכל הנאה שלו בדיבורא לא מקני ליה כפילא. תניא כוותי' דרב זביד וכו'. ללישנא קמא דרב פפא ודאי לא הוי תיובתא וכו'" (כך היא גירסת רש"י ותוס').

ומסביר רש"י שהל"ק דר"פ סב"ל ששואל מצד זה שאין לו במה לפטור את עצמו היות וממ"מ לא שכיח, זה רק טעם על אמר הריני משלם דלא מקני ליה כפילא, אבל כששילם ממש גם ר"פ הל"ק סובר שמקני כפילא, ולכן הל"ק ודאי לא הויא תיובתא מהברייתא שכוותיה דרב זביד. ונמצא שבדין רב זביד סובר כמו הל"ק דר"פ, אבל לא מטעמי' שממ"מ לא שכיח ואין לו במה לפטור את עצמו, אלא אפי' אם ממ"מ שכיח, הואיל וכל הנאה שלו, בדיבור לא מקני לו הכפל.

ובתוס' ד"ה שואל וכו', אומר שיש נפק"מ בין שני הטעמים - במקרה שהשואל התנה להיות כש"ח. לפי הטעם של ר"ז הואיל וכל הנאה שלו לא קנה עד שישלם, אבל להטעם של ר"פ בל"ק ששואל אין לו במה לפטור את עצמו דממ"מ לא שכיחא, א"כ כשהתנה להיות ש"ח קנה הכפל במיגו דפטר נפשיה בגניבה ואבידה דשכיחא. וכמה מן האחרונים הקשו על הרמב"ם בפ"ח מהל' שאלה ופקדון ה"ב שפסק "אבל השואל אינו קונה הכפל עד שישלם מעצמו" ולא כתב מה הטעם, אם כל"ק דר"פ או כר"ז. ולכאו' לפי מה שכתב התוס' שיש נפק"מ לדינא בין שני הטעמים, היה צריך הרמב"ם לפרש טעמא כמאן. (ועיין בשו"ת ושב הכהן סי' נ', ובחידושי הרי"מ חו"מ סי' רצ"ה ס"ק ט"ו).

אמנם לפי גירסת הר"ח (הובא בתוס' ד"ה "ללישנא") "ללישנא קמא דרב פפא ודאי הוא תיובתא", דהיינו, מכיון שנוקט ר"פ הטעם דממ"מ לא שכיח, האי טעמא שייך אפי' בשילם (והא דנקט "ואמר הריני משלם" - משום דנקט גבי ש"ח וש"ש נקט נמי גבי שואל), וא"כ על ל"ק דר"פ ודאי קשה מהברייתא "השואל פרה מחבירו ונגנבה וקדם השואל ושילם ואח"כ נמצא הגנב משלם תשלומי כפל לשואל", שרואים שבשילם כן קונה את הכפל. ולפי גירסא זו יוצא, שאביי חולק על שני הלשונות של ר"פ, וטעמו כרב זביד. וכך גם פוסק הרמב"ם שואל עד שישלם, ומיושב שפיר הרמב"ם. אבל לאידך על גירסת הר"ח יש כמה קושיות.

עוד אפשר לתרץ, דהנה הרשב"א כתב שאפי' אם יש עדים שפשע בש"ח, אפי' אם אין מיגו שיכול לפטור עצמו, אעפ"כ קונה הכפל. ומביא ראיה מהירושלמי. וכתב שאין לדייק מרב פפא שאומר ש"ח כיון שאומר פשעתי וכו' דאי בעי פטר נפשי' בגניבה, משמע שדווקא כשיש לו אפשרות לפטור עצמו עיי"ש. אבל הריטב"א בשטמ"ק הוכיח מר"פ שצריך מיגו בכדי לקנות את הכפל.

ובחידושי צ"צ בד"ה אמר ר"פ כתב, שאמנם מר"פ אפשר להוכיח דבעי מיגו, ובכ"ז אין להקשות על הרשב"א, וכן משמע בירושלמי, משום שאפשר לומר שרב זביד סובר כמו

הל"ק שממ"מ לא שכיח ואינו יכול לפטור עצמו ואעפ"כ זוכה בכפל, והירושלימי אתי כרב זביד.

ולפ"ז נמצא שאפשר לומר שר"ז שנותן הטעם של שואל כל הנאה שלו, חולק על רב פפא לא רק בטעם ששואל לא קונה את הכפל, אלא גם בטעם ששאר השומרים כן קונים את הכפל כשואמרים "הריני משלם" - דלפי ר"ז לא קיים הטעם משום שיכלו לפטור עצמם, אלא עצם זה שהוא מתחייב לשלם, עיי"ז הוא קונה את הבהמה עם כל התשלומין, ורק בשואל כיון שיש חסרון של "כל ההנאה שלו", אזי המפקיד לא מקנה לו את הבהמה עם התשלומים עד שישלם בפועל.

וא"כ הרמב"ם שפסק בשאר השומרים שהטעם שקונים הכפל הוא משום "שהרי חייב עצמו לשלם, ואילו רצה אמר . . והיה פטור", היינו, שהטעם הוא משום מיגו כר"פ, ואתי שפיר הרמב"ם שלא היה צריך לפרש טעמו בשואל כיון שכבר מוכח בשאר השומרים שהוא פוסק כר"פ, דלפי ר"ז אין מושג שמקני ליה כפילא מצד המיגו.

עוד אפשר לומר שגם אם הרמב"ם ילמד כגירסת רש"י ותוס', וכן אם ר"ז ילמד כמו הל"ב וצריך מיגו לקנות כפל, לא יהיה קשה על הרמב"ם, משום שהרמב"ם יסבור שאין נפק"מ לדינא בין שני הטעמים, דהנה במקרה שתוס' הביא, שהשואל התנה להיות כש"ח, אפשר לומר, שגם רב זביד מודה שקונה הכפל - אע"פ שכל הנאה שלו, דהרי גם לפי הל"ב דר"פ שממ"מ שכיח, א"א לומר שהוא שכיח לגמרי כמו גניבה ואבידה, וא"כ כוונת הל"ב היא שממ"מ מספיק שכיח כדי שהנפקד יוכל לטעון זאת כדי להיפטר. ואם בכ"ז הוא הודה, המפקיד נהנה שהוא לא שיקר. (אך עדיין אי"ז הנאה כמו ש"ח שיכל לטעון בקלות יתר שנגנב או נאבד ובכ"ז הודה), וע"ז בא ר"ז ואומר שאמנם יש כאן קצת הנאה דהרי ממ"מ הוא שכיח אך כנגד זה יש חסרון לשואל, וזאת משום שכל הנאה שלו, ולכן בדיבורא לא מקני ליה כפילא, כלומר זה הנאה קלושה מדי בכדי להקנות את הכפל, ודווקא כשהוא משלם בפועל אזי נגרם כאן הנאה מחודשת בזה שהנפקד קיבל את הכסף ביד ואזי קונה הכפל.

אבל כשהשואל מתנה להיות כש"ח שאז הוא יכול לפטור עצמו בגו"א ובכ"ז הוא אמר פשעתי, שאזי גם לדעת ר"ז יש כאן הנאה גדולה יותר, במקרה כזה יסבור ר"ז שהחסרון של כל הנאה שלו לא מגרע את ההנאה הזאת של הבעלים ומקנה לו את הכפל. ויוצא שגם ר"ז סב"ל קצת טעמו של ר"פ שמתחשבים בזה שאין לו מיגו טוב, והטעם שלא הזכיר זאת, ורק אמר הטעם שכל הנאה שלו - כי ר"ז קאי על הל"ב דר"פ שממ"מ שכיח ולכן שואל קונה הכפל ואומר שאינו כן הואיל שכל ההנאה שלו, ולא נחית לשלול מקרה של מתנה שואל להיות כש"ח, ודוחק.

והטעם שתוס' כתב נפק"מ, ולמד שלר"ז החסרון של כל ההנאה שלו מגרע את ההנאה של המפקיד במקרה שלנפקד יש מיגו שיכל לטעון גו"א ובכ"ז אמר פשעתי, יש לומר שהוא סובר כמו רש"י בד"ה "לא מקני ליה" וז"ל: "לא מקני ליה הבעלים כפל שאין זו שום טובה מוטל היה עליו להניח דעתו שהשאיילה לו חינם". ולכאורה מה מדגיש רש"י בזה שאין כאן שום טובה, אלא כיון שרק הוא נהנה ולבעלים אין שום הנאה מחובתו להניח דעת הבעלים ולומר הריני משלם, ולכן אין כאן שום טובה ואדרבא זהו חובתו, ולפי זה אין חילוק אם הוא יכל לפטור עצמו בגו"א, דגם אז מוטל עליו להניח דעת הבעלים, ומצד זה קשה לו גם לטעון גו"א, ולכן הדיבור של הריני משלם אצל שואל אינו טובה כלל.

אבל הרמב"ם לא לומד שאין זה טובה כלל דגם אם הוא אמר הריני משלם יש כאן טובה קצת, והפירוש "בדיבורא לא מקני ליה כפילא" הוא, שבטובה קטנה של דיבור לא קונה הכפל, וצריך שישלם בפועל, אבל כאשר בדיבור של הריני משלם יש טובה גדולה במקרה שדינו כש"ח אזי מקנה לו הכפל, והכוונה "דיבורא" הוא לא המילים הריני משלם (שהרי לפעמים זה מועיל לקנות הכפל כנ"ל), אלא הכוונה לטובה קטנה. משא"כ תוס' שלומד כמו רש"י "דיבורא" הכוונה למילים הריני משלם שתמיד לא מועיל, ועפ"ז אתי שפיר שרש"י בד"ה "בדיבורא" מפרש "דהריני משלם". ועצ"ע.



בדין שכחה

הת' ברוך מרדכי ליפסקער

ישיבה גדולה - טורונטו

בב"מ דף י"א עמוד א' איתא אמר רב יהודה אמר שמואל והוא שעומד בצד שדהו . . . היה עומד בעיר ואומר יודע אני שעומר שיש לו בשדה פועלים שכחוהו . . . הכי קאמר בשדה שכוח מעיקרו הוי שכחה זכור ולבסוף שכוח אינו שכחה מאי טעמא, דכיון דקאי גבה הויא ליה חצרו וזכתה ליה חדרו אבל בעיר אפילו זכור ולבסוף שכוח הויא שכחה מאי טעמא דליתיה גביה דלזכי ליה, ע"כ סוגיא הג' (לעניננו).

ורוב האחרונים (עיין מהר"ם שי"ף) לומדים, דהכלל הוא דלא הוה שכחה עד שישכחו שניהם בעל השדה והפועלים [תחילה הבעל ואח"כ הפועלים (עיין רש"י ד"ה אלא לאו הכי קאמר)].

והנה כמה אחרונים מקשים על הגמרא דאם זכור ולבסוף שכוח לא הויא שכחה. דהשדה קונה לו א"כ "עקרת תורת שכחה"! משום דכל בעל יודע מה יש לו בשדה! (עיין הרמב"ן תוס', ועוד) ומתוצין, דמשום דהשדה הוא שלו לכן אין שייך קנין (ולהדיא דהתבואה בתורת שכחה) לכן צריך להיות, קודם שכחת פועלים להוציא מרשותו ואח"כ שייך הקנין, אבל זכור סתם "אין הכי נמי" דלא הוה זכור ולבסוף שכוח.

ולכאורה צריך ביאור:

(א) האחרונים אומרים דבתחילה הוא שלו ואח"כ ע"י שכחת הפועלים הוה הפקר, ואח"כ ע"י הזכירה נעשה שלו, אבל לכאורה מהו הפשט דבתחילה היא שלו, ואעפ"כ שייך שכחה. הרי ממנ"פ או שהוא שלו ואינו שייך שכחה או אינו שלו, ואינו

צריך שכחת פועלים?? (בסגנון אחר: מהו "יסוד" הקנין (לאחר שכחת הפועלים) דנעשה שלו "לגמרי")¹.

(ב) גם צריך להבין מהו החילוק בין שדה לעיר דבשדה אמרינן דצריכים שכחת הבעל ובעיר דלא בעינן לשכחת הבעל ובשכחת הפועלים סגי? (עיין רש"י ד"ה אבל בעיר).

והנה לכאורה יש לומר הביאור בזה בהקדם עוד שני דיוקים (בסוגיא: א) על כללות ענין שכחת הפועלים, לכאורה מאי איכפת לן שכחת פועלים?

(ב) לכאורה היאך שייך להיות שתי פעולות משני אנשים שונים (הבעל והפועלים) בדבר (תבואה) אחד? ולכאורה יש לומר הביאור בכל זה:

ידוע הדבר שכל דבר בעולם מורכב מחומר וצורה (ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ד') ועפ"י יסוד זה מבאר הרבי היאך הוא "דדבר מסויים" הוי אסור באכילה ומותר בהנאה הרי הוא דבר רע! ומבאר דאיסור אכילה שייך להחומר והחומר הוא רע והצורה שייכת לאיסור הנאה והצורה היא טובה. וזה (שני ההפכיים) שייך אעפ"י שהוא דבר אחד.

והנה לעניות דעתי לכאורה יש לחלק ג"כ הכא בין החומר והצורה: ביאור הדבר, הפועלים עובדים עם התבואה (קצירה חרישה וכו') בגשמיות ולכן בודאי יש להם שייכות לצורת התבואה אבל לכאורה יש להם ג"כ שייכות (ואעפ"י שאין להם בעלות) להחומר של התבואה דהרי כל ההתעסקות בהתבואה נעשית על ידם. וגם בחומריות התבואה, משא"כ הבעלים הוא אינו עובד עם התבואה והשייכות שלו לתבואה הוא רק שבכח הוא הבעלים של התבואה (ראה לקמן) וגם התבואה היא ברשותו.

ועפ"י מוכן בפשטות היאך הוא דשני אנשים עושין שני פעולות בדבר אחד דהרי אחד מהם (הבעלים) עוסק (קצת) עם

¹ ולכאורה צריך עיון גם מהו הגדר דשכחת פועלים, אימתי מתחשבים בה ומתי אין מתחשבים בה.

החומר של הדבר והפועלים עוסקים עם צורת התבואה ובדרך אפשר יש לומר דהבעל פועל על התבואה את האיסור אכילה והפועלים פועלים את האיסור הנאה.

ולפי מה שאמרנו דהפועלים פועלים את רוב השכחה משום דלהם יש את רוב הכח על התבואה. וא"כ מובן אמאי אכפת לן שכחת הפועלים דהלא לא רק דאנו צריכים לשכחת פועלים אלא דהם פועלים רוב השכחה!

ועפ"ז יובן ג"כ מה שכתב רש"י בד"ה אלא לאו הכי קאמר וז"ל ולבסוף שכחו ע"י פועלים דלכאורה מה הפשט "שכחו ע"י פועלים" הרי הוא שוכח ומהי השייכות להפועלים. אבל לפי הנ"ל אתי שפיר דהשכחה נפעלת רובה ככולה על ידם!

ולכאורה על פי הנ"ל אתי שפיר הא דכתבו האחרונים [דקודם יש לו קצת בעלות ולאחר שכחת הפועלים יש לו בעלות גמורה] משום דבתחילה יש להם כח גדול בהתבואה ולכן שייכת שכחה. אבל לאחר שהם שוכחים נעשה הפקר (עיין ברמב"ן שם) ולאחרי זה, הוא קונה התבואה "לגמרי" משום דהפקיעו פועלים (הבעלות שלהם על התבואה) ע"י שכחתם ואז לא מתחשבים עם שכחתם!

ועל פי זה מובן ג"כ החילוק בין שדה ועיר (דבשדה צריכים שכחת הבעל ובעיר לא) משום דבשדה יש להבעל קצת בעלות על התבואה, דסוף כל סוף התבואה היא ברשותו אבל בעיר אין לו כ"כ בעלות על התבואה ולכן מספיקה שכחת פועלים.

וכמובן שכל זה הוא רק בדרך אפשר.



**ההוספה שב"שילמו בנים לבנים" על "שילמו בנים" –
למפקיד (לפי שיטת הרשב"א והרמב"ם)**

הת' מ.מ. הכהן ראזענפעלד
הת' מ.מ. רייצעס
תות"ל מגדל העמק

בגמ' ב"מ (לד ע"ב) מביא הש"ס כמה מקרים בהם יש ספק אם מקנה המפקיד את הכפל לשומר ששילם, או לא. ושם: "שילמו בנים מאי, מצי אמר להו כי אקנאי כפילא לאבוכון דעביד לי נייח נפשאי לדידכו לא או דלא שנא. שילם לבנים מאי, מצו אמרי לי' כי אקני לך אדונא כפילא דעבדת לי' נייח נפשאי אבל אנן לדידן לא, או דלמא לא שנא. שלמו בנים לבנים מאי". היינו ג' איבעיות: א) כאשר שילמו בני השומר, שאז יש סברא שהמפקיד רוצה להקנות רק לשומר עצמו (ולא לבניו) דעביד לי' נייחא דנפשאי; ב) כאשר שילם השומר עצמו, אך לבני המפקיד, שאז יש סברא שהם אינם רוצים להקנות; ג) כאשר שילמו בני השומר לבני המפקיד, שאז אף את"ל שבב' המקרים הקודמים קנה, כאן כשמצטרפים ב' החסרונות - אולי לא קנה.

והנה ברא"ש וברמב"ם (הל' שאלה ופקדון) פ"ח ה"ה, ולפי א' הגרסאות - כ"ה גם ברי"ף, ועפ"ז גם בטור, השמיטו הבעי' הב', היינו כאשר שילם השומר לבני המפקיד. וביארו בזה (ראה רעק"א לש"ס, אבהא"ז על הרמב"ם) ע"פ דברי הרשב"א, שכל הבעי' דשילם לבנים היא רק ללישנא בתרא בגמ' (לד ע"א) שהבהמה נקנית להשומר סמוך לגניבה, וא"כ תלוי הוא בבני המפקיד, אך ללישנא קמא בגמ' וכן הובא להלכה, הבהמה נקנית מיד בשעת המשיכה, וא"כ תלוי הוא במפקיד עצמו, והוא מסכים להקנות גם אם ישלם לבניו (עיי"ש).

אלא שלכא' קשה: א"כ שבשילם לבני המפקיד, קנה, זהו הספק של "שילמו בנים לבנים" שמביא הרמב"ם וכו'? את"ל שאין בעי' בשילם לבנים, מהי ההוספה שבהבעיא ד"שילמו בנים לבנים" על "שילמו בנים" למפקיד? וה"ז ממש היינו הך! ובסגנון אחר: הרי הרמב"ם הוא ספר הלכות, וא"כ כשמביא "שילמו בנים" ופוסק שהוי ספק, ברור שהוא הדין ב"שילמו בנים לבנים" (שהרי לא הביא הרמב"ם שיש איזה הבדל בין שילם למפקיד עצמו לבין שילם לבניו, שאז הוה קמ"ל שגם "שילמו בנים לבנים" הוי ספק, אלא נאמר שבמצב כזה הוא ודאי למפקיד) ומאי קמ"ל בהביאו "שילמו בנים לבנים"? ולכא' עכצ"ל, שבשילמו בנים לבנים יש סברא לומר

שיקנה השומר אפילו את"ל שבשילמו בנים למפקיד, לא קנו, וע"ז קמ"ל הרמב"ם שגם במצב זה הוא ספק.

ואוי"ל ההסברה בזה (מדוע יש ב"שילמו בנים לבנים" יותר סביר שיקנה השומר מאשר ב"שילמו בנים" למפקיד): הספק ב"שילמו בנים" הוא, האם המפקיד רוצה להקנות דוקא לשומר כי "עביד לי" נייחא דנפשי" (בכלל - הוא מכירו וכו') משא"כ לבנים אינו רוצה להקנות. ולכן, יש מקום לומר שכ"ז שייך כאשר שילמו הבנים למפקיד, אבל כאשר בלאו הכי לא משלמים למפקיד אלא לבניו, ורק שהמפקיד הסכים להקנות גם אם ישלם לבניו, כי דואג לבניו וכו' - הרי במצב כזה שבלא"ה אין ההקנאה מצד טובת מציאותו של המפקיד, אלא מצד דאגתו לבניו שלא יטרחו - כאן כבר אין לו נפק"מ מי הוא זה ששילם לבניו, אם השומר עצמו או בניו כו'.

ובאופן אחר קצת: הטעם שהמפקיד מקנה את הכפל דוקא במצבים מסויימים, הוא משום שבכל זאת יש לו איזה מחשבה שהיא יזכה בכפל. סו"ס ימצא הגנב, והוא יקבל הכפל; אבל כשחושב על בניו, הרי דואג וחושש שאפילו אם ימצא הגנב - שמא לא ידעו בניו מה לטעון בבי"ד וכו', ובפועל - לא יקבלו את הכפל (כי חושב שאינם רגילים בענינים של טוען ונטען וכו'), ולכן מעדיף להקנות את הכפל תמיד, ובלבד שבניו יהיו בטוחים בקרן.

וע"ז קמ"ל בש"ס, ובספרי ההלכה - הרמב"ם, הרא"ש והטור, שגם במצב כזה - שישנה סברא שמקנה בודאי את הכפל - גם בנדו"ד הוא רק ספק (ולפי הרמב"ם והרי"ף יחלוקו, ולהרא"ש המוציא מתבירו עליו הראי').

אלא שלכאן ביאורים הנ"ל חידוש גדול הם, ועצ"ע.



חסידות

בענין המצוות דחג השבועות

הת' חיים גרייזמאן

שליח בישיבת תות"ל המרכזית כפר חב"ד

בלקו"ת ריש פר' שמיני מבאר אדה"ז שיש ב' מיני צדיקים. סוג הא', הם צדיקים הנק' נוני ימא, ועבודתם ברוחניות לייחד יחודים עליונים וכו' וע"ד רשב"י במערה שלא קיים כל המצוות מעשיות, וכן האריז"ל. וסוג הב', הם צדיקים שעבודתם בגשמיות בקיום המצוות מעשיות דווקא. ומביא, שטיקרה ההמשכות (הם) בפסח ע"י מצה ובשבועות ע"י מ"ת ובסוכות ע"י סוכה ולולב ומיניו, ובלעדי זה א"א להמשיך כלל.

והנה יש לעיין בהפי' דבשבועות ע"י מ"ת, דהלא מ"ת אי"ז מצוה מעשית כלל כמו מצה וסוכה ולולב וכיו"ב. (ואין לומר דהכוונה לשמיעת עשה"ד בקרה"ת דהלא לא מצינו בשום מקום דזהו חלק ממצות החג וגם את"ל כן הלא ג"כ אינו מצוה גשמית).

וביותר יוקשה ע"פ דברי הרבי בהתוועדות יום ב' דחג השבועות תשמ"ג (התוועדויות ח"ג עמ' 1551) וז"ל: ועד כדי כך, שבחגה"ש אין מצוה מיוחדת בנוגע למעשה בפועל, דלא כפסח וסוכות, שבהם ישנו חיוב במצוות מעשיות מיוחדות, אכילת מצה ונטילת לולב כו', וכידוע ביאור ר' לוי"צ מברדיטשוב אודות הטעם שחגה"ש נקרא בשם "עצרת" - "בכל החגים יש בהם שני מיני עבודות להבורא ב"ה, הא' בעשיית המצוה השייך לחג פלוני. . והב' הוא איסור עשיית מלאכה, ובחגה"ש אינו כן, רק מצוה אחת, דהיינו, שאנו נעצרין מעשיית מלאכה, ועל זה נק' בשם עצרת".

וממשיך שאעפ"כ הלא המעשה הוא העיקר, ומודגש בפרט בחגה"ש דהקדימו נעשה לנשמע ומוכן שגם בשבועות ישנה הדגשה מיוחדת בנוגע לענין המעשה בפועל, ובא לידי ביטוי בזה שבשבועות ישנו חיוב מיוחד באכילה ושתי' - הכל מודים דבעצרת בעינן נמי לכס, מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא, ולכן אסור להתענות בו תענית חלום, והיינו שהשמחה דחגה"ש באה לידי ביטוי באכילה גשמית דווקא.

ע"ז הקשו אחדים דהלא ישנם בחגה"ש ג"כ מצוות חיוביות דשתי הלחם והקרבת הקרבנות וכיו"ב, ועכ"ז נק' בשם עצרת גם בזמן שביהמ"ק הי' קיים? ובהתוועדות ש"פ נשא התייחס לזה הרבי (שם עמ' 1602), וביאר, דעצם העובדה שגם לאחר חורבן ביהמ"ק נשאר היו"ט דשבועות בכל התוקף (בנוגע לאיסור מלאכה) מהוה הוכחה שעיקרו של יו"ט זה אינו הענינים החיוביים שבו (שהיו בזמן הבית) - שהרי הם נתבטלו לאחר החורבן, אלא עיקרו של היו"ט הוא איסור עשיית מלאכה - "עצרת".

נמצא שאין עיקרו דחגה"ש מצוות חיוביות, אלא עצירה ממלאכה, ורק שמודגש ענין המעשה בפועל בהחיוב המיוחד דאכילה ושתי' בחגה"ש (ועיין ג"כ בענין זה שיחת ליל ערב חגה"ש תשמ"ג (שם עמ' 1537)).

ואולי י"ל בד"א ע"פ הידוע דהחידוש דמ"ת הוא ביטול הגזירה דעליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים לא יעלו לעליונים, ותכלית הכוונה הוא דירה בתחתונים דווקא, ולכן המצוות והתורה שקיימו האבות לפני מ"ת לא חדרו בגשמיות העולם, וכידוע בהמקלות דיעקב, דלאחר שקיים בהם מצוות תפילין לא היה בהם קדושה כלל. ואילו לאחר מ"ת, ע"י קיום המצוות בדברים גשמיים, נעשה החפץ הגשמי חפץ של קדושה, כיון שקיום המצוות הוא בכח הבורא, ונמצא שענין מ"ת הוא קיום המצוות בגשמיות דווקא, המשכת אלוקות בגדרי הטבע והעולם, וזהו דרגת הצדיקים שעבודתם בקיום המצוות בגשמיות דווקא.



"מאן דנפח מתוכי נפח" [גליון]

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בגליון תשכט כתב הרה"ח גדלי' אבערלאנדער כמה שמוכא בתניא רפ"ב בשם הזהר מאן דנפח מתוכי נפח, ומציין שלא צוין במ"מ לתניא.

כנראה שלא ראה שציינתי מכבר בליקוט פי' ומ"מ לתניא במקומו (שנדפס בשנת תשל"ד). וכן בגליון תשל מה שהעיר אחד מהתלמידים לא ראה מה שציינתי כבר.

וכן ציינתי שם למאמרי אדה"ז אתהלך ליאזניא ע' מה שם מובא בשם "שארז"ל"*. .



נצח שבחסד [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין נ.י.

בגליון יז ע' 2 5 העיר הת' א.ה.ק. אהא דמבואר במאמר ד"ה וספרתם ה'תשי"א בנוגע להתכללות המדות אשר נצח שבחסד הוא כאשר מצד אהבתו לר' הרי כשיש מונעים ומעכבים ה"ה "לוחם עם ה'מנגדים". והוד שבחסד הוא דכאשר יש התנגדות מבחוץ ואין לו כח להתגבר עליהם הרי מצד אהבתו את ה' ה"ה "מנצח א"ע" להסיר המניעות וכו' והעיר ע"ז דעפ"י המבואר במאמרים שנשמנו בהמ"מ ועד"ז במאמר זה עצמו לקמן החילוק בין מדת הנצח ומידת ההוד היא הנצח היא שמנצח א"ע והוד היינו המלחמה עם מנגדים מבחוץ, ואילו במאמר זה מבואר להיפוך ע"כ שאלתו.

לענ"ד אולי היא טעות הדפוס. ומש"כ במידת הנצח "ה"ה לוחם עם ה'מנגדים' צ"ל במידת ההוד ומש"כ במידת ההוד ה"ה 'מנצח' א"ע להסיר המניעות צ"ל במידת הנצח. וראי' מוכחת לזה היא דבמידת הנצח כ' כשישנם "מונעים ומעכבים" ולא התנגדות מבחוץ כמש"כ במידת ההוד, ואילו במידת ההוד כ' ה"ה "מנצח" א"ע, ולכאוי' אין תיבות אלו מובנות, דהא איירי במידת ההוד ואמאי כ' "מנצח" א"ע. וע"כ דהוא טה"ד.

ומדאמרי מאמר הנ"ל בכתבי קודש (קופיר) (תשי"א) ע' מ"ט וז"ל דנצח שבחסד היא אשר מצד אהבתו להוי' הנה גם כשישנם מונעים ומעכבים ה"ה "מנצח א"ע" להסיר המניעות

* (וראה גם בגליון יז ע' 16-17. המערכת.

דוהו"ע נצח שבחסד, ועוד יותר דגם כאשר יש התנגדות מבחוץ ואין לו כח כי רבים קמים עלי, מ"מ הנה מצד אהבתו להוי' הוא "לוחם עם המנגדים" דוהו"ע הוד שבחסד, הרי להדיא כמש"כ וצריך לתקן בסה"מ תשי"א, ועד"ז בתורת מנחם תשי"א ח"ג.

ומענין לענין ילה"ע על כמה שינויים בהמאמר דתשי"א לגבי שארי מאמרים ולדוגמא במאמר זה ביאר דענין חסד שבחסד הוא מה שאוהב את אוהבי ד' שיש לו אהבה "למי שעוסק בלימוד התורה וקיום המצוות ביר"ש" ועוד זאת שמצד אהבת ה' "ה"ה זריז בקיום המצוות שלו" ואילו שאר מאמרים (ראה סה"מ תשי"ח ע' 440) מבואר דחסד שבחסד הוא דאהבה אינה כמו שהיא מצד הטבע כ"א בתוקף עיי"ש - וענין תפארת שבחסד (בתשי"א) מבואר דכשרואה כיצד אדם "לומד תורה ומקיים מצוות" בהתלהבות, ה"ה מתפאר על היופי שבתומ"צ עד היכן התורה יכולה לפעול באדם בשא"מ מבואר דהו"ע כל שתפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם - וענין יסוד שבחסד מבואר בתשי"א דגם כאשר אין לו משיכה דתומ"צ, הרי מצד אהבתו להוי' הוא מתקשר לזה בכל נפשו עד שמתעורר בתשוקה" לתומ"צ, ובשא"מ איתא רק דמצד אהבה להוי' הוא מתקשר לאלקות וכשמקושר לאלקות אינו שייך לדברים אחרים ואינו מדגיש שמתעורר לקיום התומ"צ.

והנראה בזה בפשטות דהנה החידוש שבמאמר זה דתשי"א לגבי שארי מאמרים המבארים ענין התכללות המדות הוא, איך שזה שייך לעבודה בפועל, והיינו שענין זה בא בהמשך למש"כ לפנ"ז שני הענינים שבמצוות ספה"ע, מצווה למימני יומי ומצווה למימני שבועי, דענין של ספירת השבוע קאי על בירור של כללות המדה וספירת הימים היא בירור כל פרט שבכל מידה ועיקר המצווה היא למימני יומי. דהבירור של כללות המדה הוא בדרך מקיף ואינו נוגע לפועל, משא"כ הבירור פרטי דוקא מביא לענין דבכל דרכיך דעהו. הענין של מחדומ"ע שיהיה בשלימות ולהכי סובר רבינו ירוחם דבזה"ז החיוב של ספירת הימים הוא מה"ת משא"כ ספירת השבועות עיי"ש.

ולפי"ז מובן דכשמבאר ענין התכללות המדות מקשר זה לענין של פועל, ולהכי אינו מבאר חסד שבחסד, דהאהבה היא בתוקף, דלפי"ז הרי האהבה הו"ע של מדה שבלב לבד, ולא ענין של פועל שבמחדום"ע, ולהכי מדגיש שיש לו אהבה למי "שלומד תורה ומקיים מצוות" ענין של פועל ויותר מזה שזה פועל על קיום התומ"צ שלו, ועד"ז י"ל במדת התפארת שמתפאר על היופי "שבתומ"צ" זה ג"כ ענין של פועל ועד"ז יסוד שבחסד שמתעורר בתשוקה "לתומ"צ" ולא סתם שמקשר עצמו לאלקות, אלא ענין של פועל ממש ועפי"ז י"ל דלהכי אינו מביא כאן במלכות שבחסד פי' של הה"מ עה"פ ויבואו אלימה שלפעמים מצד האהבה מדבר גם דברים אחרים, ופי' זה מובא בשא"מ (ובסה"מ תשי"ח 440) איתא "שמצד האהבה מדבר ענינים אחרים כמו דיבור התומ"צ 'שבזה נראה הדר גאוונו'", ולהנ"ל א"ש דכאן מודגש בעיקר איך שזה נוגע לפועל ולכן מבאר רק שהאהבה מביא למחדום"ע בתומ"צ, ואינו נוגע כלל בהענין של הדר גאוונו וכיוצ"ב.



הלכה ומנהג

הערות בסדר ברכה"נ [המשך]

הרב עזרא בנימין שוחט

ראש הישיבה דישיבת אור אלחנן חב"ד - ל.א. קא.

פרק א'⁽⁸⁾ מצות עשה מן^(ב) התורה לברך^(ג) אחר אכילת^(ד) מזון שנאמר ואכלת ושבעת וברכת את ה'. ומד"ס לברך לפני כל אכילה ושתי' וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר לה' הארץ ומלואה וגו':

⁽⁸⁾ הנה ב"לוח" הכותרת לפרק א' הוא: "דיני ברכות ראשונות ואחרונות על כל המינים בכלל". ולכאורה הוא שייך לכאן ג"כ,

אך לפי מה שיהי' להלן בהלכה ג' נמצא דכאן ב"סדר" לא ביאר בפ"א דיני לחמין לא לענין ברכה ראשונה ולא לענין ברכה אחרונה [משא"כ ב"לוח" וכפי שית' שם], וממילא לא שייך כאן הלשון "על כל המינים".

(2) ברכות כ, ב. שם כא, א. שם מח, ב. וראה בתוספתא שם רפ"ו. רמב"ם בסה"מ מ"ע יט. וביד ריש הל' ברכות. סמ"ג עשין כז. חינוך מצוה תל. רבינו בשולחנו סי' קסז סעיף א.

(3) בלקו"ש חכ"ד ע' 67 ואילך מבאר שלשון רבינו כאן ועד"ז בשולחנו ריש סי' קסז הוא לשון הרמב"ם ריש הל' ברכות, אבל בשולחנו דייק רבינו לכתוב "לברך את ה'" משא"כ כאן שכתב רק "לברך" בהשמטת תיבות "את ה'", וכ"ה בהרמב"ם. אמנם בהרמב"ם י"ל דכיון שב"כותרת" להל' ברכות כבר כתב "מצות עשה אחת והיא לברך את השם הגדול והקדוש אחר אכילה", ממילא אין צורך לכתוב מיד לאח"ז בה"א עוה"פ "את השם" (ובסה"מ צ"כ לברכו (ובתרגום קאפח: יהודות לו יתעלה), ומה שבמנין המצות הקצר בריש היד כתב "לברך" (סתם) לא קשה כי שם נכתבו בקיצור הכי נמרץ), ומסביר בלקו"ש שם (ס"ג) כי יש הבדל במטרת חיבור [הרמב"ם ו]השו"ע למטרת חיבור סדר ברה"נ, והוא, דהרמב"ם, והשו"ע נתחברו כאוסף וקיבוץ של פסקי הלכות בשביל ידיעת ההלכות (רק שבהרמב"ם "מקבץ לתורה שבע"פ כולה" (בלשון הרמב"ם בהקדמתו) ואילו השו"ע רק אלו ההלכות השייכים לזמה"ז), משא"כ הסדר ברה"נ שהכניס בתוך סידורו קשור עם הנהגות בפועל בחיי היום יום, ולפיכך נכתבו בסגנון [לא של ידיעת ההלכות אלא] הוראות למעשה בפועל, ומזה מסתעף ההבדל בדיוק הלשון, שבסדר ברכה"נ הלשון הוא לבאר הנהגה מידית שעלי' מדובר ואינו נוגע כ"כ לדייק שלא נבוא להוציא מזה דין בנוגע להנהגה אחרת בהלכה אחרת משא"כ בשו"ע שהוא קיבוץ לכל פסקי הלכות הרי דיוק הלשון הוא באופן שיכולין לדייק בנוגע להלכה אחרת ולכן מוכרחין לדייק בהלשון שמזה יהא מובן הדין בנוגע להלכה אחרת, ולכן מובן הבדל דיוק הלשון הנ"ל בנדו"ד, דהנה ידוע הכלל ש"את" בא לרבות [וכדאמרינן בכללי הש"ס "אתין . . . ריבויא - רא"ש ברכות פ"א ס"ה], ולכן כאן דכתיב "וברכת א[ת] ה'" כתבו ראשונים (סמ"ג עשין כז בשם הירושלמי, ס' המנהיג הל' סעודה סט"ו (הובא באבודרהם הל' ברהמ"ז) בשם התוספתא

ועוד (ראה בהנסמן באנצ' תל' ערך אורח ובהערה 72)) "וברכת את - לרבות בעה"ב" ולפיכך ההלכה הוא ד"אורח מברך כדי שיברך לבעה"ב (ברכות מו, א. רמב"ם הל' ברכות פ"ז ה"ב, טושו"ע (ובאדה"ז) או"ח סי' רא ס"א [ס"ד]). ולפיכך צריך רבינו לדייק בשולחנו "לברך את ה'" שלא נטעה לומר שגם ברכת בעה"ב נכללת בהמצות עשה מה"ת, משא"כ בסדר ברה"נ שהעיקר לברר ההנהגה שעלי' מדובר, אין צורך בההוספה "לברך את ה'" שהרי כתוב בסידור "וברכת את ה"א", וגם מובן שברהמ"ז הוא להקב"ה (ועוד שמביא מיד את הפסוק "וברכת את ד'). ולהוסיף שבסדר ברה"נ לא הובא הדין ש"אורח מברך כדי שיברך לבעה"ב" וממילא אין צורך בהדיוק שלא נבוא לידי טעות משא"כ בהרמב"ם והשו"ע שבהם מובא הדין. עכתו"ד הלקו"ש ועיי"ש.

והנה מובן מזה יסוד וכלל דכאשר מדייקים בין שינויי הלשונות בין השו"ע והסדר הרי אפשר לדייק רק אם יש בשינוי הלשון שינוי בנוגע להלכה והנהגה על אתר שבה מדובר בהסדר.

ואולי י"ל בדיוק הנ"ל דכן מצינו ג"כ בדברי הראשונים, והסמ"ג כתב "מ"ע מה"ת לברך על אכילת לחם שנאמר ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם ואכלת ושבעת וברכת", הרי דלא רק שלא כתב "לברך את ה'", אלא אפי' לא ציטט מהפסוק תיבות "את ה"א", ואילו החינוך כתב "לברך את הש"י אחר שיאכל האדם וישבע מלחם", (ויש להעיר מהשתי גירסאות [ברכות מח, ב; תוספתא ברכות רפ"ו] "ל"וברכת" זו ברכת הזן "את ה"א" זו ברכת הזימון" או "וברכת" זו ברכת הזימון "את ה"א" זו ברכת הזן", וגירסת הסמ"ג הוא כהגירסא הראשונה וכדאיתא בגמ' שם. עוד יש להעיר מעצם המחלוקת בהברייתא שם דהת"ק מחלק בין "וברכת" לבין "את ה"א" דא' קאי על ברכת הזן וא' קאי על ברכת הזימון ואילו לרבי [ר"ע, עיי"ש בהגהות הגר"א] ילפינן רק ברכת הזן מכל הקרא, ועיי"ש בהגהות הגר"א, ובאמת אי גרסינן ר' ישמעאל ור"ע אז י"ל דאזלי לשיטתייהו לפי המבואר בלקו"ש ח"ו פ' יתרו עיי"ש ובמה שית' בסמוך). ולכאורה י"ל דבהא דכתיב "וברכת את ה"א" י"ל בשני אופנים, [א] דהעיקר שהאדם, כיון שאכל ושבע, שיברך ממי שאכל ושבע, וממילא צריך לברך את השם כיון שממנו אכל ושבע; [ב] שעיקר ההדגשה שיברך את השם דוקא כדי שיבוא

להכרה ממי אכל ושבע וע"ד כמ"ש הספורנו עה"פ "למען תזכור כי מאתו היו אלו לך", והיינו לא סתם לברך אלא לברך את השם דייקא.

והנה לפי האופן הראשון מובנת הדרשה [אם כי אינה אלא אסמכתא] "את לרבות בעה"ב" ע"ד "חמרא למריה טיבותא לשקייא" [ב"ק צב, ב], וא"כ לכאורה הרי יש נפק"מ בעצם הגדרת המצוה בלשונות אלו דלשון הסמ"ג משמע כאופן הא' ואילו מלשון החינוך משמע כאופן הב'¹ (או י"ל בדברי החינוך דשני הדינים ישנם, א] שהאדם יברך כיון שאכל ושבע; ב] שיברך את ה' דוקא ויכיר שהכל מאת ה' ובלישנא דקרא "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך", ולהעיר מס' הפרדס לרבינו אשר ב"ר חיים (תלמיד רבינו יהודה בן רשב"א) דבהקדמתו מבאר דכל ענין הברכות הוא להכיר שהכל מאת ה', עיי"ש, אך בכתבו מצות ברהמ"ז [ע' קעד] כתב "מ"ע מה"ת לברך אחר שאכל לחם ולא ב' לברך את השם, אך מ"מ הביא שם לישנא דקרא "וברכת את ה"א", עיי"ש).

והנה לכאורה י"ל דפליגי בזה רש"י ותוס' במס' סוטה לג, ב דבהא דברהמ"ז נא' בכל לשון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה"א בכל לשון שאתה מברך פירש"י דלא גרסינן מנלן דמהיכי תיתי דבעינן בלה"ק, ואילו תוס' כ' שם דגרסינן מנלן דסד"א דנילף מהר גריזים כמו דילפינן משם ברכת כהנים וע"ז מביא הגמ' הב' וברכת את ה"א כלומר מאחר שהברכה והשבח כלפי השם תוכל לברך בכל לשון שתרצה ומסתמא בלשון שאתה מכיר שתתן שבח להקב"ה בלבב שלם להנאתך, וכדאיתא בירושלמי [סוטה פ"ז ה"א] וברכת כדי שיהא יודע למי מברך, והיינו דרש"י ס"ל שהעיקר שיברך וממילא צריך לברך ממי שאכל ושבע וממילא אין לדמותו כלל להר גריזים וברכת כהנים דשם אין הברכה מצד עצמה אלא העיקר כלפי מי מברכים וזה עיקר גדרם וממילא מהיכי תיתי שברהמ"ז יהי' דומה להם שיהי' בלה"ק,

¹ ואולי לכן מדגיש אכילת האדם ביחס לברכתו את השם דעיקר ההדגשה הוא שהאדם עם כל שפלותו מכיון שנהנה מהשם צריך ומחוייב לברכו, ולהעיר מלשון הרמב"ם לברך השם הגדול והקדוש דמדגיש כאן הפלאת השם ובתוארים "הגדול והקדוש" וכמובא בגמ' [שבת קז] מידת גדלותו הוא מידת חסדו "כי לעולם חסדו" שון בריותיו מקרני ראמים עד ביצי קינים, ומ"מ צריך להרגיש קדושתו [והפלאתו] ולברכו.

משא"כ התוס' ס"ל שעיקר בהמ"ז הוא לברך את השם וממילא לפי זה יש לדמות שפיר לברכת הר גריזים וברכת כהנים, רק מכיון שכאן בבהמ"ז המכוון הוא כלפי השכינה לפיכך תוכל לברך בכל לשון כדי לברך ולשבח להקב"ה בלבב שלם, ועיי"ש בתוס' שאנץ שמביא רש"י ומביא המשך פירש"י בשבועות העדות דסד"א דילפינן מהר גריזים ואח"כ מביא די"א דמרבין בעה"ב מ"את" ולכאורה מהו ההמשך, דלפי כל הנ"ל מובן, ודו"ק.

והנה מלשון הסדר לכאורה אין כ"כ רא"י, דמצד א' כ' רק "לברך" אבל לאידך גיסא הביא מהפסוק וברכת את ה', אך כיון שבשו"ע כ' לברך את ה' וכאן השמיט תיבות אלו הרי מעצם ההשמטה משמע כאופן הא', וזה מה שמסביר בלקו"ש דאין לדייק כאן שום מחלוקת בהגדרת המצוה כיון דבשו"ע הדגיש "את ה'" מטעם צדדי ומצד הסגנון המוכרח בשו"ע משא"כ בסדר.

עוד יש להוסיף אשר לפי מה שכתבו הראשונים בתוכן ענין הברכה אשר אין זה ענין הודאה לבד אלא ברכה היינו ענין תוספת וריבוי השפעה מהשם [עיי' בדברי רבינו בחיי פ' עקב ובחינוך שם ובדברי הרשב"א המועתקים בעין יעקב ברכות ז, ב ובדברי הכותב שם, ובשו"ת הרשב"א סוף סי' תרג, בלקו"ת לאדה"ז סוד"ה ואכלת ושבעת ובס' הליקוטים להצ"צ ערך ברכה ועוד] הרי ממילא מוכח דהמצוה הוא לברך את ה' דוקא כמובן מדבריהם, ואדרבה הפי' אם כתוב רק "לברך" הרי עצם החפצא דברכה הוא לברך את ה' ובסגנון הלכה "וכל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה" [רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ה מברכות מ, ב עיי"ש], אך עדיין אין מזה הכרח לעיקר ב' אופנים הנ"ל ואכתי י"ל בב' האופנים הנ"ל, א] דעיקר החיוב הוא דעל הגברא לברך ולהודות ממי שאכל וממילא מובן דמכיון שאכל מהקב"ה עליו לברך ולהודות להשם, וכל עיקר דברי ראשונים הנ"ל אינם אלא להסביר איך ומה הוא ענין לברך את ה'; ב] דעיקר החיוב הוא דוקא לברך את ה' ולהודות לו, וכדי לבוא להכרה הנכונה ולפעול מה שברכת ה' יכולה לפעול וכמבואר בדברי הראשונים הנ"ל, החיוב זה חל דוקא על מי שאכל ושבע ונהנה מהקב"ה, ולכן אכתי הי' מקום לומר דבשני הסגנונים הנ"ל

איכא מחלוקת בגדר החיוב, וקמ"ל בלקו"ש דאין בזה מחלוקת. ואולי דשני הדינים ישנם ואכתי צ"ע בלשון הסמ"ג.

(ד) כן הוא ג"כ לשון הרמב"ם בריש הל' ברכות וכו"ל, ולכאורה מהלשון אחר אכילת מזון ולא אחר שישבע מאכילה וכדומה - ובפרט לפי לשון הרמב"ם בסהמ"צ וב"כותרת" להל' ברכות "אחר אכילה" - משמע דאין השביעה מחייבת אלא דהוה שיעור בכמות האכילה, וכ"ה לשון רבינו ברפ"ב "כשאכל פת כדי שביעה", ולשון הרמב"ם שם "ואינו חייב מה"ת אלא א"כ שבע" משמע ג"כ שהוא דין בכמות האכילה מדלא כתב "אלא ע"י שביעה" וכיו"ב.

והנה הגרע"א בהגהותיו לשו"ע או"ח סי' קפו מסתפק באכל ביום האחרון של שנת יג [מ"ש שם יד לכאורה ט"ס וצ"ל יג אוצ"ל לפני שנת יד] לעת ערב קודם הלילה ובתחילת הלילה שנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון אם מחוייב לברך מה"ת, ואם נידון שהוא מדאורייתא י"ל דאם בירך קודם הלילה צריך לחזור ולברך כשהשיך דכיון דבעידן דבירך לא הי' חייב מה"ת לברך, א"י לפטור חיובא דאורייתא [ועיי"ש מ"ש לחלק מנידון הח"א באונן] ע"ש שנשאר בצ"ע, ולכאורה הספק הוא האם האכילה מחייבת וא"כ כיון דאכל כשהוא קטן א"כ כל חיובו אינו אלא מדרבנן גם אח"כ כשנעשה גדול, או שמא השביעה מחייבת [וזש"כ "ואכלת" היינו שרק שביעה ע"י אכילה מחייבת] וממילא י"ל שעכשיו שעדיין הוא שבע הרי הוא מחוייב מה"ת לברך, וכן הבאתי לבאר ספיקת הגרע"א מאאמו"ר ע"ה בקובץ מגדל אור [היו"ל ע"י ישיבת אור אלחנן חב"ד ח"ג ע' נח בהערה 1 עיי"ש, וכעת ראיתי אשר הכת"ס בשו"ת חאו"ח סי' לא נסתפק מדעת' באותו ספק כמו הגרע"א וכתב לבאר ספיקו עד"ז, רק דמהמשך כל התשובה נראה דלא ס"ל דשביעה הוה שיעור באכילה רק דאכילה הוה תנאי בשביעה, ולפיכך כ' בסגנון שכתב, עיי"ש בדבריו. ועיי' בשד"ח אס"ד מערכת ברכות סי' ד' סק"י שהקשה עליו מהדין דאונן שכתב הפ"ת יו"ד סי' שמא סק"ג דמה שמברכים עד שיתעכל הוא זמן החיוב ולא תשלומין, דזה קשה על סגנון הכת"ס, ולא ראו הגרע"א שכבר חילק להדיא עיי"ש.

ולפי זה הרי לפי משמעות לשון הרמב"ם ורבינו ועוד
 הדמחייב אינה אלא האכילה, והשביעה אינה אלא שיעור בכמות
 האכילה, הרי יש לפשוט ספיקות הגרע"א.

ולכאורה הא דאין השביעה מחייבת אלא האכילה בשיעור
 שביעה משמע ג"כ מהסברת רבינו בסוף סי' קפו בדינו של
 המג"א שקטן שאכל פחות מכדי שביעה יכול להוציא גדול שאכל
 פחות מכדי שביעה, ולא אמרינן בי' הכלל דתרי דרבנן "דכשם
 שהוא מוציא את הגדול שלא אכל כדי שביעה אם הוא אכל כדי
 שביעה כך מוציאו אם לא אכל כדי שביעה כיון שחינוכו כשלא
 אכל כדי שביעה מועיל לו להרגילו כמו כשאכל יותר", דהנה אם
 נימא דהשביעה היא המחייבת נמצא דגדר חיוב ברהמ"ז כשאכל
 פחות מכדי שביעה וגדר ברהמ"ז כשאכל כדי שביעה הם שני
 גדרים שונים, דהרי בלא אכל כדי שביעה חסר בעיקר המחייב
 בהמ"ז מה"ת, וממילא הוה גדרו כמו שהחכמים חייבו לברך
 ברכה אחרונה על שאר אוכלים ומשקים, משא"כ אם המחייב
 הוא האכילה רק דמה"ת בעינן שיעורא דשביעה אז גם כשלא
 אכל כדי שביעה הוה אותו הגדר דבהמ"ז דהגם דמה"ת אינו
 מחוייב הרי רבנן חייבו לברך בהמ"ז גם כשחסר בשיעור שביעה.
 ובאמת גם מהסגנון דהרא"ש [הובא במחצה"ש שם] מוכח הדבר
 שכתב שקטן יכול להוציא משום שיכול להביא עצמו לחיוב חד
 דרבנן, ואם נימא דהשביעה היא המחייבת נמצא דבהך חיובא
 דבהמ"ז בפחות מכדי שביעה לעולם יהי' הקטן רק תרי דרבנן,
 דהרי הך חיובא דבהמ"ז כשאוכל בכדי שביעה הוא חיוב אחר
 [ויוצא חידושא לדינא לפמ"ש דגם אם יכול להוציא את הגדול
 בבהמ"ז אם אכל פחות מכדי שביעה, מ"מ בברכת בורא נפשות
 או מעין ג' לא יוכל להוציא את הגדול דבזה לעולם הוה תרי
 דרבנן], ועיין עוד במה שית' בהערה ה ולקמן בפ"ב.

והנה המג"א בסי' קצו סק"א כ' ואפשר דאפי' גזל לחם מברך
 בהמ"ז דכשאכל כבר קנאה בשינוי, ע"כ. והקשו האחרונים
 מהכלל דכילי הרמב"ם בפ"ו מהל' חמץ ומצה "זה הכלל כל
 שמברכין עליו בהמ"ז יוצא בה ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו
 ברהמ"ז אין יוצא בו יד"ח" והרי הרמב"ם כ' דבמצה גדולה אינו
 יוצא בו יד"ח, ובקובץ מגדל אור הנ"ל [שם] כתבתי לבאר עפ"י
 דברי אאמו"ר ע"ה דבמצה המצוה היא לאכול וממילא הרי זה
 מתחיל מהתחלת האכילה ולפיכך הוה מצוה הבאה בעבירה

[ועד"ז כ' המקו"ח בסי' תנד דאפי' קנה בשינוי ע"י הלעיסה מ"מ הוה מצוה הבאה בעבירה שהלעיסה היא צורך האכילה] ושונה מברהמ"ז דשם י"ל דס"ל להמג"א דהשביעה מצד עצמה מחייבת הברהמ"ז ובשעת השביעה הרי קנאה כבר בשינוי ולפיכך מחוייב בברהמ"ז, וממילא אין מזה סתירה כלל להכלל של הרמב"ם, דעל גזל באמת לא הי' מברך אלא דליכא המציאות של גזל כיון דבעת השביעה אחר האכילה הרי כבר קנאה בשינוי, עיי"ש, ולפי"ז לפי מה שכתבתי לעיל לכאורה סתרי דברי המג"א אהדדי דבסי' קפו מוכח דס"ל דהאכילה מחייב ושביעה אינה אלא שיעור בכמות האכילה וכנ"ל.

אך באמת עיי"ש בשו"ע רבינו ס"ג שכ' דמברך על פת גזול "כיון שאחר האכילה יכול לפטור א"ע בדמים שיהא מה שאכל שלו אין ברכתו אז ניאויץ", ובסי' תנד סעיף ט כ' בהא דלא יצא במצה גזולה (לא כמ"ש המקו"ח דהלעיסה הוא צורך האכילה אלא) "שהרי אם בא הנגזל לתבוע אותו ממנו חייב להחזירה לו ואינו יכול לפטור את עצמו בדמים בע"כ של הנגזל נמצא שאינו שלו", והיינו דכיון דברגע לפני הבליעה עדיין לא היתה המצה שלו כיון דלא היה שינוי בעצם החפץ אלא פחתו והזיקו [ועיין בחי' הגר"ח והגרי"ז בהל' גזילה שכתבו באם לא עשה שינוי גמור ורק פחתו או הזיקו הגם דאינו יכול לומר הרי שלך לפניך מ"מ אין זה שינוי לקנות החפץ ולא ראו שכבר הקדימם רבינו בדבריו כאן] נמצא שרוצה לצאת במצה שאינו שלו ולפיכך לא יצא [ועיין מ"ש בקובץ מגדל אור שם ע' ס הערה 2 עיי"ש], משא"כ בנידו"ד הגם שהגברא עשה איסור באכילתו מ"מ אחרי שאכלו נמצא דלמפרע אכל חפץ שלו ולפיכך מברך, נמצא דעל חפץ גזול באמת אינו מברך רק כאן דאין חפץ גזול, ושפיר י"ל דינו של המג"א גם אם האכילה מחייב [ודלא כמ"ש במגדל אור שם], רק דלפי זה צריך להגדיר דלא מעשה האכילה מצד הגברא מחייב בברהמ"ז אלא אכילת לחם בשיעור שביעה מחייב את הגברא בברהמ"ז, כלומר לא הפועל אלא הנפעל, דהרי המעשה אכילה היה באיסור [וכן משמע להדיא מביאורו של אדה"ז בשולחנו סי' רד סט"ו עיי"ש בלשונו הזהב ודלא כמ"ש במשנ"ב שם סקמ"ה ובשער הציון סקל"ח, דלדברי אדה"ז אין לזה שייכות כלל לכפוהו לאכול מצה ואם זה מעשה אכילה או לא, עיי"ש, ואכמ"ל].



שמחת יו"ט

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד - ל.א. קא.

בהל' יו"ט סי' תקכ"ט סעיף ז' כתב אדה"ז כיצד משמחין הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו, והאנשים בזמן שביהמ"ק הי' קיים היו אוכלין בשר שלמים לשמחה, ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין יוצאין יד"ח שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש וכו' עכ"ל.

ויש להעיר דמרא דשמעתתא הוא רבי יהודה בפסחים ק"ט ע"א ר' יהודה אומר אנשים בראוי להם ביין וכו', והנה על ר' יהודה בעצמו מסופר במס' נדרים מ"ט ע"ב אמרה ההיא מטרוניתא לר' יהודה מורה ורוי (אתה תלמיד בעל הוראה ואתה שיכור מפני שהיו פניו צהובין כל שעה - רש"י) אמר לה הימנותא בידה דההיא איתתא אי טעימנא אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא וחוגרני דידעי מן הפסח עד העצרת וכו' עכ"ל, והיינו שר' יהודה אמר על עצמו שלא שתה יין אלא בקידוש והבדלה (וד' כוסות שמשום כך קושר צדעיו וכו') ולא שתה יין אלא לשמחה ביו"ט, ועיי"ש במהרש"א דלא שתה יין לחיוב שמחה דר"י אמר סתם אנשים בראוי להם היינו יין, משא"כ ר"י יצא מכלל סתם אנשים דלא הי' יין ראוי לו דהא הי' קושר צדעיו מפני היין.

וצ"ע בלשון אדה"ז אי צריך לדחוק עצמו או לא ובפרט שלא כ' להדיא כמש"כ בסי' תע"ב סעי' כ"א בנוגע לד' כוסות, אבל מזה שמקדים ". חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו וב"ב וכו'" בפשטות משמע שאם אין לו שמחה בזה אינו מחוייב, ועיין בלקו"ש חל"ג פרשת בהעלותך (ב) דלאדה"ז החיוב שמחה בבשר שלמים בזמן שבהמ"ק הי' קיים והחיוב לשמוח כאו"א בראוי לו בזמן הזה - דין וסוג א' דשמחה הוא. ואכ"מ.

ברכת ביעור חמץ כששורף חמץ בפסח

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון הבן כהלכתו

בסי' תמו כתב אדמו"ר הזקן וז"ל: המוצא בפסח חתיכת חמץ שלא מצאה בבדיקת ליל י"ד בין שמצאה בביתו בין שמצאה בכל מקום שהוא ברשותו, אם הוא חוה"מ חייב לבערו מן העולם מיד שיראנה, ויברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ, אע"פ שכבר ביטל כל חמצו בליל י"ד מ"מ חייב לבערו מדברי סופרים, שמא ישכח ויאכלנה, וחייב לברך כמו שמברכין על כל מצוה מדברי סופרים. . וממשיך שם ובס"ב דזהו דוקא אם מצאה בתוך הפסח, אבל אם מצאו עד שעה שישית ודאי אינו צריך לברך. ומשעה שישית ואילך עד הלילה מסתפק אי צריך לברך, וכותב לא לברך מטעם ספק ברכות להקל, עיי"ש.

ולכאורה הדבר צ"ע, דהרי כיון שמכרו כל החמץ לנכרי, "אפי' החמץ שימצאו בחדרים הנ"ל ואין עליהם מקח כלל, ואין עליהם שום קונה, הרי הן של האיננו יהודי מוכ"ז" כלשון אדה"ז בשטר מכירת חמץ שלו, וכן בשטר מכירת חמץ של כ"ק אדמו"ר זי"ע (נדפס בסדר מכירת חמץ לפי תקנת רבותינו, נ.י. תשנ"ז, ע"י ידידי הרב ש"ד לוינ שי' עמ' יז), נכתב "ובכלל זה כל מיני חמץ הנשכחים", וכ"ה בשטר מכירת חמץ שנדפס שם עמ' יג, "ואף שיבואו לידינו עד כלות הפסח דהאי שתא. .", א"כ כיון שנוהגים לכתוב בשטר מכירת חמץ, שמוכר לנכרי כל מין חמץ וכל שיש בו חשש תערובות חמץ, ואף מה שלא כתוב בפירוש בהשטר הכל מכר לנכרי, [ראה במקור חיים (סי' תמ"ח ס"ק ח'), ובחיי אדם (כלל קכ"ד אות ס"ג) שפקקו בזה, ואפי"ה כתבו אדה"ז בשטר שלו, וכבר יישבו בשו"ת אבני צדק או"ח (סי' נ"ד), וסיים דכן נהגו אבותי ורבותי עיי"ש, דכיון דמפרט איזה סוגי חמץ שמוכר לכן מהני אף לאותו חמץ שלא נפרט מחירם בהשטר להדיא הכל מכר להנכרין], א"כ היאך שייך לברך כשמבער חמץ שאינו שלו, שבכלל לא נצטוו לשרפו. ויותר צ"ע מי התיר לו לקחת חמצו של נכרי ולשורפו הלא אינו שלו. ודוחק לומר שהגוי נתן רשות לשרפו מבלי

שהישראל יקנו אותו - דאל"כ יעבור בבל יראה כשקונה החמץ - דאיפה נכתב זאת בהשטר. ואפי' אם נדחק דבאיזה מקום בשטר זה נכלל, מ"מ לברך ודאי דאינו יכול, דהא לא נצטוו לשרוף חמץ של נכרי.

וצריך לומר דמה שכתב רבינו בשו"ע שלו לברך כשמוצא חמץ בפסח ומבערו, היינו רק קודם שנהגו לכלול בהשטר חמץ שיבואו לידינו עד כלות חג הפסח דהאי שתא, או לאלו שלא נהגו לכתבו בהשטר, אבל לאלו שמוכרים לגוי כל חמץ שימצאו עד כלות הפסח בודאי אין לברך בשם ומלכות. וכ"ז עדיין צ"ב, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



מילה שלא בזמנה

הת' אפרים הלל הלוי העלער

תות"ל - 770

בשו"ת יד אליהו (סי' מא, הובא בגליון מהרש"א יו"ד ר"ס) הביא שאלה בהיה לו שתי ברית מילה אחת בזמנה ואחת שלא בזמנה איזה מהן קודמת, ומסיק שם דמילה בזמנה קודמת משום חביבה מצוה בשעתה. (וכן הסכים גם בשו"ת ברית אברהם או"ח סי' י"ד).

ויעויין בשו"ת דבר אברהם שכתב דזו שלא בזמנה קודמת משום דעוברין עלי' בכל שעה ושעה, דהחיוב הוא בכל רגע, משא"כ מילה בזמנה דיום השמיני דכל היום כשר למילה, וחיובה היא בכל יום השמיני, ורק משום זריזין מקדימין לתחילת היום. (וכ' שכ"כ בשו"ת חסד לאברהם, יו"ד סי' ס') ולפ"ז יש להזהר במילה שלא בזמנה שלא לאחרה כלל אלא למול מיד שנראה למילה.

ובאמת יל"ע בזה, וז"ל הרמב"ם פ"א ה"ב מהל' מילה, "כל יום ויום שיעבור עליו משיגדיל ולא ימול א"ע הרי הוא מבטל מצות עשה", ומבואר בהדיא דגם במילה שלא בזמנה עוברים עלי' רק בכל יום ויום ולא בכל רגע ורגע, וטעמא דמילתא הוא משום דחיוב אחד הוא כל היום, וכמו במילה בזמנה דכל יום

השמיני זמנה הוא, ואינו עובר בכל רגע. (וכן מוכח מה"ח שם, דרך זריזין איכא במילה שלא בזמנה עיי"ש).

וכן יש לדייק בל' אדה"ז בהל' שבת סי' רמ"ט ס"ו, "וכן המילה אף אם אינה בשמיני ללידתו א"א לדחותה ליום אחר שאסור להניחו ערל אפי' יום אחד", הרי דרך ליום אחד אסור להניחו, אבל אינו עובר בכל רגע, משום דחייב חדא הוא אכל היום. (ורק מטעם זריזין יש להקדים, כפשוט).

[ויתירה מזו כ' בסי' של"א ס"ד במילה שלא בזמנה שאינו דוחה שבת, וז"ל "שאפשר למול אחר השבת ולא יהיה שום חיסור מצוה בזה שהרי בלא זה אינה בזמנה" הנה דבריו צ"ע טובא, ולכאור' סותר גם למש"כ בסי' רמ"ט הנ"ל, ולהעיר מלקו"ש ח"ג תזריע ואכ"מ, עכ"פ מבואר בזה דבוודאי אין באיחורו חיסור מצוה בכל רגע].

אמנם לכאורה אחרת היא בפהמ"ש להרמב"ם, (סו"פ ר"א דמילה), וז"ל, אחר שעבר יום הח' למילה לא נפטר מזו המצוה אבל הוא מצווה ומוכרח למולו תמיד וכל זמן שלא ימול אותו ויהיה ערל יהיה עובר על מצות עשה, עכ"ל ומשמע דחייבו הוא תמיד, ועובר בכל רגע, וצ"ע דלכאור' אינו כדבריו בספר היד, עכ"פ לפ"ז יש להקדים מילה שלא בזמנה, למילה בזמנה, (שו"ר דשקו"ט בזה הד"א בח"ב בסימנים הראשונים),

והנה באמת כבר דן בזה כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ד (ע' קנ"ד, ובלקו"ש ח"ז ע' 306) בהא דאפשר לאתר המילה בכדי לקיימה אח"כ ברוב עם, והביא ראיה מתשעה באב נדחה שמאחרין המילה לאחר המנחה וז"ל, ואין לומר דאדרבה במילה שלא בזמנה צ"ל הקדימה ביותר וביחוד, דהא בכל רגע של איחור ה"ה ערלה ומאוסה הערל, דשאני הכא דהתורה אמרה בפירוש ביום השמיני ולא הציבה גבולים בזה גופא, אלא דלפ"ז במילה שלא בזמנה צ"ל הקדמה נוסף על מה שבשאר מצות זריזין מקדימים, וא"כ מילה בת"ב הנ"ל יהי' רק במילה בזמנה, ול"מ כן, וי"ל, ואכמ"ל, עכ"ל עיי"ש.

הרי דמסתפק במילה שלא בזמנה אי מאחרין בת"ב נדחה דהרי צ"ל הקדמה נוסף על מה שבשאר מצות זריזין, והן הן

הדברים מה שדנינן במילה שלא בזמנה, אי חיובה תמיד ועובר בכל רגע, ובמילה צ"ל הקדמה נוסף אטעמא דזריזין, (וכמשמע מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל), או דחיובא כל היום ורק מטעמא דזריזין יש להקדים, (וכדברי הרמב"ם בספר היד).

ולמעשה יל"ע במילה שלא בזמנה בת"ב נדחה מתי עושים הברית, דהרי במכתב הנ"ל סיים "ול"מ כן, וי"ל, ואכמ"ל", וכן בתרי מילה אחד בזמנה ואחד שלא בזמנה איזה קודמת, דהרי תלויין זב"ז, ועצ"ע, (ועי' באשל אברהם סי' תקנ"ט סק"א בשם שו"ת פרי הארץ, ובברכי יוסף שם, ובשערי תשובה סי' תקנ"א סקל"ג בשם שו"ת אור נעלם, בנוגע למילה בת"ב נדחה).



מצת מכונה

הת' חיים שאול (ברלו"י) ברוק

תלמיד במתיבתא

בספר אוצר מנהגי חב"ד ניסן-סיון עמ' מח אות יד כתב "מעשה באחד מבחורי הישיבות שנתקרב לחסידות חב"ד, וכתב לכ"ק אדמו"ר כי בקושי הצליח לפעול בבית אביו שיאכלו מצות מאפה-יד, ושאל אם עליו להתאמץ לפעול עליהם גם בענין זהירות מ"שרויה" ובישוליה. והיתה תשובתו: "כל שכן וקל וחומר". והמחבר כותב בשולי הסיפור "וצ"ע האם הכוונה שענין ה"שרויה" חמור יותר ממצת מכונה, או שמא כל שכן וקל וחומר שיש להשתדל בענין זה כי בנקל יותר לפעול".

ויש להעיר מספר "תורת מנחם" ח"ג (תשי"א ח"ב) ע' 7 סעי' ד': א' שאל אצל כ"ק אדמו"ר שליט"א אם אפשר ליתן לנכדיו הקטנים בחג הפסח מצות של מכונה. . והשיב הרבי "בנוגע לשרוי' או שאר הידורים יכולים להקל, אבל לא בנוגע למצות של מכונה כי מצה ענינה אמונה. . שזהו ע"ד מארז"ל "אין התינוק יודע לקרות אבא כו' עד שיטעום טעם דגן", ופשוט שאין הכוונה בזה למצות של מכונה". ע"כ.



קביעת זמן המיתה [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ"י

בגליון דש"פ קדושים ב' אייר (תשכט) ע' 74 העיר הרשז"פ שי' אהא דכתב אדה"ז בשולחנו בסי' ש"ל בנוגע ליושבת על המשבר דבזה"ז אין מחללין שבת להציל הולד, כיון דאין בקיאיין במיתת האם בקרוב כ"כ שאפשר לולד לחיות, כי שמא נתעלפה ואם יקרעו בטנה ימיתוהו, וצריכין להמתין ובתוך כך ימות הולד. וע"ז העיר דהרי יש עצה לבדוק הנשימה בהחוטם, כמבואר לעיל (בסי' שכט ס"ג) בנפל הגל ומצאוהו מרוצץ דמפקחין ובודקין עד חוטמו ואם לא הרגישו בו חיות "בודאי כבר מת", ומ"ש הכא דחיישינן לעילוף, ומצאתי בספר פרי הגן על סמ"ג (סי' ש"ל או"ק י') שעמד ע"ז. ומת' עפי"ד החת"ס בת' (יור"ד סי' של"ח) על מה שכ' הרמב"ם (בפ"ד מה' אבל ה"ה) בנוגע לגוסס דכל המעמל עיניו עם "יציאת הנפש" ה"ה שופך דמים, אלא "ישהה מעט שמא נתעלף" עכ"ד.

והנה בדברי הרמב"ם אינו מבואר הזמן של יציאת הנפש, ואיזה שיעור יש לו, אמנם הרמב"ם סמך עצמו אמש"כ בפ"ב מה' שבת במפולת דבודקין עד חוטמו, ושם ניכר יציאת הנפש, וע"ז מוסיף הרמב"ם דישהה מעט שמא נתעלף, ואז מותר לעצם עין, דכיון ששהה מעט יצא מחשש עילוף עכ"ד החת"ס - ולפי"ז כ' בספר פה"ג הנ"ל מובן הדין של יושבת על המשבר דאין מחללין שבת בזה"ז. דכיון דצריך להמתין זמן מועט מחשש עילוף כמ"ש הרמב"ם, אע"פ שאין רואין שום סימני נשימה בחוטמו, וכיון שצריך להמתין זמן מועט חיישינן שמא מת הולד ולהכי אין מחללין, משא"כ במפולת איירי שכבר מונח ורואין שמרוצץ, בודאי שכבר מת ולא חיישינן לעילוף עכ"ד יעו"ש.

אמנם לפי"ז צ"ל דאם החולה אינו מרוצץ אע"פ שפסק לנשום, מ"מ חיישינן לעילוף וצריכים לפקח הגל, ולא אישתמיט בשום מקום לחלק בכך, ומבואר להדיא בשו"ע אדה"ז (בסי' שכט ס"ג) "אפי' אינו מרוצץ" אם לא הרגישו

בחוטמו חיות אז בודאי כבר מת הרי דבדיקת החוטם קובע גם באינו מרוצץ - והעירני ח"א די"ל דודאי דגם בנפל הגל חיישינן לעילוף, אמנם כיון דא"א לפקח הגל בלי הזזת החולה, ואסור להזיז החולה כמ"ש הרמב"ם הנ"ל דאסור לעמץ עם יציאת הנפש וצריך להמתין מעט, ולהכי אם בדקו עד חוטמו ולא הרגישו חיות אסור לפקח - אמנם יל"ע בזה דלפי"ז צ"ל דאם א"צ להזיז החולה כגון אם יש שריפה בכית והחולה כבר פסק לנשום, ולא המתינו כדי עלוף חיבים להציל, ומסתמת הפוסקים לא משמע הכי, להכי נראה לומר דהא דמפקחין את הגל אפי' בחולה מרוצץ הוא מטעם חיי שעה (עי' יומא פה ע"א) דאפי' על חיי שעה מחללין, וי"ל דהגדר של חיי שעה הוא רק עד שמתחיל הזמן של יציאת הנפש, וכיון שהתחילה יציאת הנפש הפי' בזה היא שתהליך המיתה כבר התחיל.

והנה ברמב"ם בפ"ב מה' שבת הנ"ל הרי מבואר דהזמן של יציאת הנפש ניכר בחוטמו ונמתין זמן מועט דחוששין לעילוף, וכיון שכן י"ל דהא שכתב הרמב"ם דאסור לעמץ וחייבין להמתין כדי עילוף הוא מטעם דעי"ז מקרבין המיתה, אבל המיתה כבר התחילה בבדיקת חוטמו והפסק הנשימה ורק בהנוגע להדין דחיי שעה דוחה שבת, כיון שבדקו בחוטמו ולא הרגישו חיות כבר מת, דאח"כ אינו בגדר אפי' דחיי שעה.

וקצת סמוכין לזה י"ל מדברי המאיר ביומא פה ע"א דהביאור של חיי שעה דוחה שבת הוא שבאותה שעה ישוב בלבו ויתוודה (ועי' בלקו"ש חכ"ז ע' 1 3 8 הע' 4 6 ובגליוני הש"ס להגר"י ענגיל יומא שם ובביה"ל סי' שכ"ט ועוד מש"כ בבאור דברי המאירי)

ולפי"ז י"ל דישב ויתוודה שייך רק כשלא פסקה הנשימה, ותיכף שנפסקה הנשימה ל"ש שישב ויתוודה, ולהכי אינו דוחה שבת - אמנם עדיין צ"ע בזה דמבואר באו"ה ומובא (בבה"ל סי' שכ"ט) דגם כשפסקה הנשימה נקרא חיי שעה ומפקחין עליו עיי"ש שמביא הדין שהמעצים עיניו של מת ה"ה שופך דמים, והתם כבר פסקה הנשימה, הרי להדיא דג"ז נקרא חיי שעה.

עוד מביא הבה"ל מתוס' בנדה דף מ"ד ע"ב דאע"פ דרוב גוססין למיתה, מ"מ מחללין עליו שבת הרי להדיא דגוסס נקרא חיי שעה - שו"ר בשו"ת שבות יעקב (סי' י"ג) שר"ל דגוסס לא נקרא חיי שעה ואינו דוחה שבת, ודחה זה מכח או"ה הנ"ל ותוס' בנדה הנ"ל וכמש"כ הביה"ל, אמנם בת' בת יעקב מבואר דלא כהנ"ל וגוסס לא נקרא חיי שעה ואינו דוחה שבת ולדברי הבית יעקב שפיר י"ל כמש"ל דלהכי אין חוששין לעילוף בפיקוח הגל, דכיון שהפסק הנשימה אינו בגדר דחיי שעה ולהכי אינו דוחה שבת.

ויש בזה עוד אריכות ובגליון הבא נאריך בזה בעז"ה.



פשוטו של מקרא

איש אמו ואביו תיראו ושינוי הסדר בפירש"י

יוסף וולדמאן

תושב השכונה

ד"ה איש אמו ואביו תיראו (יט,ג) פירש"י כל אחד מכם תיראו אביו ואמו, זהו פשוטו. יש לדקדק בשינוי הסדר שבפרש"י מהכתוב ותמי' גדולה ביותר שתיכף אחרי הד"ה השני מפרש רש"י (פשוט"מ) "הקדים אם לאב לפי . . נמצא שאמו לפני אביו הוא בדיוק גם ע"פ פשוט"מ.

ומוכן שחובתינו להשתדל ולנסות ראשית כל להבין פירש"י ע"פ דרך האמת שחנכנו כ"ק אדמו"ר זי"ע.

ונראה לבאר שד"ה השני של "אמו ואביו תיראו" הוא המשך של חלק ה"מדרשו" דפירש"י שבד"ה הראשון. ששם מביא רש"י "ומדרשו אין לי אלא איש אשה מנין", ורק על יסוד זה שתיבת "איש" בכתוב מגבילה בתוכה דוקא איש ולא

אשה, חוזר רש"י עוה"פ על הד"ה הנ"ל (ובפעם הזאת בהשמטת תיבת "איש" כיון שזה בא בהמשך ל' "ומדרשו, אין לו אלא איש . . א"כ למה נאמר איש שהאיש ספק בידו . .) והולך ומפרש "כאן הקדים אם לאב . . שהבן מכבד את אמו יותר . .

אבל בד"ה הא' בראש פירושו שמציין עליו "זהו פשוטו", הרי "איש" כאן פירושו כל אחד מכם. ואם כן אין כאן הכרח לשלול אשה על יסוד תיבת "איש" ולחזור על ד"ה הנ"ל עוה"פ על יסוד זה בנתינת טעם על הקדמת אם לאב שהבן מכבד את אמו יותר מאביו.



מכת בכורות

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד - אה"ק

שמות ט, יד: כי בפעם הזאת גו' את כל מגפותי אל לבך גו', ופירש"י למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות.

ונתחבטו המפרשים מה ענין מכת בכורות לכאן, והרי מדובר כאן על מכת ברד, והנה בכללות יש לשאול כאן שלכאורה פסוק זה (יד) כי בפעם הזאת אני שולח וגו', וכן שני הפסוקים שלאחריו (טו - טז) כי עתה שלחתי את ידי וגו', ואולם בעבור זאת העמדתך גו', אינם כסגנון הרגיל בהתראה שלפני מכה מסוימת, שבכל מקום נאמר כי אם אינך משלח גו', הנני מביא גו', וכיו"ב,

ואין לומר שגם כאן הוא התראה בסגנון יותר ארוך למכת ברד, שהרי לאחר פסוקים הנ"ל (יד - טז) מתחיל כענין חדש עודך מסתולל בעמי גו' הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאד וגו', הרי שכאן מתחילה ההתראה לענין מכת ברד.

ולכן יש לומר בדרך אפשר שפסוקים אלה הם כענין בפני עצמו, והוא כעין התראת יתר, שכיון שכבר קבלו כו"כ מכות

ועדיין לא שילח את בני ישראל, בא להתרות בו במכה קשה (אף שאינו עומד עדיין להביאו) וכדמצינו לעיל ד, כג שעוד לפני שהתחילו המכות התרה בו, ואומר אליך שלח את בני גו' הנה אנכי הורג את בנך בכורך, ופרש"י שם היא מכה אחרונה ובה התרהו תחילה מפני שהיא קשה כו', ובפשטות, הכוונה היא שאולי אם ישמע את המכה הזאת ישלח את ישראל. ועד"ז כאן, יש לומר בדרך אפשר, שבזה שאמר לו כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי גו', רמז לו על מכת בכורות, שהרי כבר שמע פעם על המכה הקשה הזו.

- ומה שאמר "כי בפעם הזאת גו'", יש לומר הכוונה, שבפעם הזאת אם לא תשלח, אני מתכוון לשלוח את כל מגפותי גו', ועל דרך שנאמר לו בתחילה הנה אנכי הורג גו', אעפ"י שאין הכוונה לעכשיו כנ"ל.

ועפ"י הנ"ל יתיישב לכאורה יותר המשך פסוק טו כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר גו', שלכאורה למה נאמר לו ענין זה דוקא עכשיו, ואם כבר, הי' מתאים יותר אחרי מכת דבר. אבל אם נפרש שרמז לו על מכת בכורות, מובן כיון שמכת בכורות היא מיתה, לכן אומר לו שכבר היתה הזדמנות דומה לזהו, במכת דבר, ואז הייתי הורג אותך ואת עמך, ואולם בעבור זאת העמדתך גו'.

והאם יש להסתייע לפירוש זה מלהלן בפיי"ב, כט רד"ה מבכור פרעה אף פרעה בכור הי' ונשתיר מן הבכורים ועליו הוא אומר בעבור זאת העמדתך, הרי שמביא רש"י פסוק הנאמר כאן (לפני מכת ברד) ומפרשו (בדרך רמז עכ"פ) למכת בכורות, שעפי"ז מוכח עוד יותר לכאורה שגם הפסוק כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי מרומז למכת בכורות, שהרי בהמשך לזה אומר ואולם בעבור זאת העמדתך גו'.

אלא שהלשון את כל מגפותי גו' קשה, שכיון שהכוונה לרמזו על מכת בכורות, למה אומר את כל מגפותי, וע"ז פירש"י למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות.



שזנות

הערה בהיום יום

הרב מיכאל אהרן זליגסון
תושב השכונה

ב"היום יום" של כו ניסן כותב הרבי: "רבינו הגדול . . . האט געעפענט דעם צנור פון מסירות נפש אויף עבודת ה' בתפלה, זיין צוגעבונדן צו עצמות א"ס, חסידות שטעלט אוועק דעם חסיד פנים אל פנים צו עצמות א"ס."

והנה כדאי לציין שהיום הוא יום פטירת יהושע. והנה אמחז"ל בקשר לתפלת יהושע: אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אא"כ נענה כיהושע בן נון (תענית יד, ב). ונתבאר בשער התפלה (בספר שערי תשובה לאדמו"ר האמצעי) פל"ד: "בו תדבקון הנה אחר ואתו תעבודו בח"י ברכאן דצלותא אמר ובו תדבקון שהוא סוד נפילת אפים שאחר ש"ע (=שמונה עשרה) שהוא למעלה מבחי' הביטול במציאות דש"ע וגם למעלה ממס"נ דק"ש כי הנה בח"י ברכות דש"ע אין הנשמה אלקית רק בבחי' ביטול במציאות שהוא רק בחי' כלי מוכן . . . להכיל ולקבל גילוי אור הוי' הנמשך בח"י חוליות . . . אבל אי"ז דביקות והתכללות אמיתית לאשתאבא בגופא דמלכא ממש כמו בנפילת אפים . . .

וממשיך בפל"ט (שם): ואמנם הנה באמת דבש"ע הוא בחי' היחוד שהוא החיבור ודביקות דמשפיע ומקבל והי' לאחדים . . . שאור שפע דהוי' . . . מאיר ומשפיע . . . והמלכות היא כנ"י בחי' מקבל השפע . . . אבל אין זה רק לפי שעה . . . משא"כ בנפ"א הנ"ל שהוא נדבק בדבק טוב בלי נחשב למהות בפ"ע.

*

מבואר בספרים (הדנים בדברי ימי ישראל), וכ"ק אדמו"ר הזכיר זה גם בשיחות קדש בתקופת השנה (שלהי ניסן) שבימים אלו (החל מכב ניסן) התחיל ז' הימים שלפני נפילת

החומה דיריחו. נמצא שבכו ניסן עומדים באמצע ההקפות והכנה לכיבוש יריחו.

מבואר בחסידות בלקו"ת ובמאמרי רבינו על פ' שלח, שענינה דיריחו בעבודה ובנפש האדם הם ג' לבושי הנפש, מחשבה דיבור ומעשה (ראה לקו"ת ס"פ שלח. מסעי צ, ד). ושענין זה ניתן מלמעלה. ונפעל ע"י עבודת האדם ב"לבושים" - הן המצוות ומחדומ"ע.

ומה מאוד נפלא הדייקנות של רבינו בהעתיקו ע"ד הג' לבושים מחשבה ודיבור ומעשה ליום זה: "די השכלה פון חסידות מוז אויסוואשען דעם בשר . . . און דאן קען מען ערשט אנטאן די בגדי קדש . . . מחשבת ודבור חסידות והנהגתם של חסידים בהתבוננות קודם התפלה בגדי קדש הם, דאס איז בגדים וועלכע מען האט געגעבן מן הקדש . . . לבושי הנפש דאס גיט מען מלמעלה . . ."



הערה ב"מפתחות" למאמרי הצ"צ

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק ת"ו

בקבצים הקודמים כבר רשמתי כו"כ הערות לקונטרס "מילואים לספר המפתחות לספרי ומאמרי הצ"צ" (קה"ת תשל"ד), והנה ראיתי שגגה נוספת.

במפתח הספרים נרשם: קרבן אשר - שה"ש קנד [כ"ה ב"רשימות על שה"ש, רות, קהלת" (מהדורת תשכ"א). ובאוה"ת לשה"ש (מהדורת תשל"ה), הוא בעמ' תקעו].

ובאוה"ת שם: ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר, ומכולם לא בחר הקב"ה אלא בצדיקים . . . ויאשרוהו כו'. לכן נדרש זה בקרבן אשר, ועי' בלקו"ת . . . עכ"ל.

כלומר, אין מדובר כאן כלל בספר "קרבן אשר", אלא בקרבנו של נשיא שבט אשר שהקריב ביום עשתי עשר יום [הוא י"א בניסן, ונדרש בו כנ"ל "ומכולם לא בחר הקב"ה אלא בצדיקים"].



הערה ב"לוח התיקון" לס' התניא

הנ"ל

באגה"ק סי' כו (דף קמב, ב) נאמר: "והנה המובן מהשקפה ראשונה מלשון זה המאמר לחסירי מדע" וכו'. אך ברבות ממהדורות התניא שבפורמאט הגדול (לא של כיס) הנוסח הוא "חסידי מדע", וכך תרגמו לאידיש ולאנגלית (ומאנגלית תרגמו לשפות נוספות).

לפני שנים רבות כתבתי בא' הקובצים, שמלשונו של רבינו ב"מפתח" לס' התניא מוכחת הגירסא "חסירי", שכך איתא שם ב"מפתח ספרים ואנשים" בערך "מדע": "חסי מ." ("חסי" ללא יו"ד), שבזה א"א לבוא לכלל טעות ולקרוא "חסידי".

ואכן, במהדורות המאוחרות יותר של תרגומי התניא, כבר בא הדבר על תקונו.

והנה, לאחרונה הופתעתי לראות שהדבר מפורש ב"לוח התיקון" על אתר בזה"ל: נדפס: לחסידי, צריך להיות: לחסירי. עכ"ל. ותמהתי על עצמי ועל כל השוגגים כנ"ל.

אח"כ שבתי וראיתי שב"לוח התיקון" שהדפיס רבינו בעצמו אין לזה זכר, ואם לא טעיתי בבדיקה, הרי שניתוסף ל"לוח התיקון" רק בשנת תשמ"ט (מהדורת "בית אגודת חסידי חב"ד - אהל יוסף יצחק ליובאוויטש", ו' אדר ראשון), היא ההוצאה הרשומה במס' ג'שז, ושם נאמר שהיא "עם תיקונים והוספות". וכנראה שזו אחת מן ההוספות.

אלא שב"לוח התיקון" שבאותה מהדורה ניסמן על התיקון הנ"ל שב"הוצאה זו נתקן", אבל כנראה שזו היתה מחשבה טובה בלבד, ובגוף הספר לא ניתקנה טעות זו.

עכ"פ נראה שזו הוספה על "לוח התיקון" שערך רבינו בעצמו. ואולי ניתן לברר אצל המתעסקים בהו"ל כיצד ניתוסף

תיקון זה, ואם נוספו עוד דברים על המפתחות וההערות מכפי שנדפסו לראשונה ע"י רבינו בעצמו.

תענית ציבור למען יהודי רוסיא

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר, בודאפשט הונגרי'

ב'התקשרות' גליון קמה ע' 10-11 מעתיק הרמ"מ לאופר איגרת ששיגר הגאון ר' חיים עוזר מווילנא בח"י שבט תרצ"ב אל הרב קוק ז"ל (לא צוין מקור האיגרת, ואיפה נתפרסמה):

על דבר ההערה אולי ראוי שגדולי ישראל יצאו ברבים בהתעוררות גדולה על כל הנבלות של הרשעים ברוסיה הסובייטית . . על מדוכה זו ישכנו גם אנו, וכיחוד התעורר לזה הגה"צ חפץ חיים שליט"א, וסדרנו דברי הצומות וזעקתם בכל המדינות . . אבל אחרי כן משכנו את ידינו מזה, כי שם יודעים הכל ויסיפו להרע לאחינו . . ועל פי הידיעות משם טובה השתיקה . . ודעת הרב מוהר"מ הילדעסהיימער נ"י להיות בשב ואל תעשה . . , ומוסיף הרב לאופר: 'אפשר לשער כי כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע עמד מאחורי גישה זו...'

ולהעיר שבאג"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"ב אגרת תמה נדפסה הקריאה לתענית ציבור בשביל א' דסליחות תרפ"ט בחתימותיהם של הנ"ל וכו'. ושם ח"ה אגרת א'תכח (ע' שלז-שלח) ישנו תאור ארוך בקשר לתעניות ציבור הנ"ל בשנות תרפ"ח-תרפ"ט, ועל תוצאות התעניות מוסיף אדמו"ר מוהריי"צ: 'ובחסדי א-ל עליון הנה בקיץ תרפ"ח וחורף תרפ"ט הוקלו הגזירות והרדיפות מעל אחב"י . . . ויש לעיין ולתווך עם הנ"ל.'



אזרח נכבד לדורותיו [גליון]

הרב שלום דובער לוי

מנהל הספרייה

בגליונות האחרונים הי' דיון אודות תעודת אזרח נכבד לדורותיו שקיבל כ"ק אדמו"ר הצמח צדק.

בגליון תשכט עמ' 84 הביא הרב"א משלשלת היחס שבהיום יום אשר "תר"ב - מקבל תעודת אזרח נכבד בחתימת הקיסר . . . תר"ה - מקבל תעודת אזרח נכבד לדורותיו".

ועוד הביא שם מכמה מקורות, ואחריו השלימו בגליון תשל עמ' 70-72 מעוד כמה מקורות. וברצוני להשלים עליהם מעוד מקורות ומסמכים מתקופת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק ולאחריה:

(א) בספריה יש צילום של דיווח ברוסית על החסידים ורבינו הצמח צדק, שנכתב בשנת תרי"ד ע"י היהודי המלומד שבמשרד לאמונות שונות, לבקשת מושל פלך וויטעבסק. ובו נאמר בין השאר, אשר בשנת תר"ג השתתף בוועידה רבנית בפטרבורג ופעל שכל המשתתפים יקבלו תעודת אזרח נכבד. אח"כ חשב גם על טובת בניו, ביקש שהחסידים יקנו כפר על שמו בפלך מינסק, וע"פ החוק נעשה עי"ז אזרח נכבד לדורותיו.

עוד נדפס על כך בספר "קניז'קי וואסחאד" שלאותה תקופה (עמ' 106 ואילך), ונראה שמהמאמר ההוא הוא המקור לתרגום לעברית שב"החבצלת" אייר תרס"ח (גליונות 41 ; 44), ושם נאמר בקשר לעניינינו:

הממשלה נתנה להרמ"מ בעד השתתפותו בקומיסיא את התואר "אזרח נכבד". כל ימי הקיץ עסקו שם בקומיסיא ורק בחדש אוגוסט תר"ג שב הרמ"מ לליובוויץ.

שתי התעודות הנזכרות היו בליובאוויטש, אצל כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע ואצל כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, לפחות עד שנת תרד"ע.

באותה שנה התקיים המשפט הידוע של מענדל בייליס, ועו"ד הראשי שלו, מר גרוזנברג, הרצה בנאומו הראשי אודות כ"ק אדמו"ר הצמח צדק.

כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע כתב לו ביום ג' ד' מ"ח תרד"ע (המכתב עדיין לא נדפס):

בקראי בעיתונים את ההרצאה שהרציאו בבית המשפט אודות אבי זקני מו"ר הרבי המפורסם מוהר"ר מנחם מענדל שניאורסאהן זצוקללה"ה, מצאתי לנחוץ לשלוח לכבוד מעלתו את הפאטאמסטווע גראזדאנסטווע הניתן לאבי זקני מאת הקיסר ניקאלאי הראשון, ואני מצרף לזה גם הפאטשאטנע גראזדאנסטווא, הניתן לו באיזה שנים מקודם, בחשבי אשר כבוד מעלתו ימצא בזה תועלת להוכיח את צדקתו ולהראות ישרת הנהגתו וכבודו ומעלתו בעיני הקיסר המנוח.

את המכתב הזה מזכיר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע במכתב נוסף שכתב בג' שבט שלאותה שנה (אג"ק שלו ח"ב אגרת תיח).

אמנם לא ברור אם שלח לו את התעודה המקורית ואם הוחזרה לידי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע. מסתבר שכן, אבל כיום אינן נמצאות בארכיון הספרייה, ואולי נאבדו בשנים הבאות.



נוסח מכתב רבינו אודות שיערי ספר התניא [גליון]

הרב יעקב לייב אלטיין
חבר ועד להפצת שיחות

בגליון טו [תשכח], שוב הגיב הרי"מ שי' על הערתי אודות התיקון בגכי"ק באגרת הנדפסת בספרו, שהרבי שינה מ'אף' ל'אך', והוא מחזיק בשלו, ועוד הדפיס צילום משורות אלו מהטופס שקיבל מהמזכירות. ובמילא, הנני מוכרח לכתוב שוב.

ואתחיל בכללות הענין - מהו הנוסח הנכון.

כבוד הרי"מ שי' כתב פעם אחר פעם שכתבתי הערה זו ע"פ הזכרון, ובמילא מטיל בה ספק. והרי זה אינו אמת. מה שכתבתי "בזכרוני" הוא רק בנוגע לכך שהרבי הגי' את המכתב עוד פעם או שתיים - אבל בנוגע להגה"ה זו (שקראתי' הגה"ה

הא', עי' לקמן), הי' גכ"ק מונח לפני בעת כתיבת הערתי. ובאמת תמיהני עליו; וכי, לדעתו, לאחרי שהטיל ספק בהערתי, הלכתי וכתבתי שנית רק מזכרון, מבלי לבדוק במקור! ?

ובכן הנני שוב מודיע ברבים (או בלשון הרי"מ "מצהיר"), שהרבי תיקן בגכ"ק מ'אף' ל'אך', וכל הרוצה להחזיק ספר מוגה בביתו (כהוראת חז"ל), יציין תיקון זה על גליון ספרו.

ואלו שאינם מאמינים לי, ורוצים להחזיק בנוסח 'אף', יהי להם אשר להם (אף שבנוגע לההוספות שבאגרת זו, על כרחם מאמינים להועד - כפי שהאמין לו הרי"מ והדפיס אותן בספרו) - ואני את חובתי קיימתי.

ומה שטרח הרי"מ "לקיים" את גירסתו והדפיס צילום מאותן השורות מתוך העתק האיגרת שקיבל מן המזכירות, ועוד דורש ממני "להשיב כענין" - אין זה אלא בלבול דעת הקוראים. דכי הי' כאן איזה ערעור שיש צורך לקיים! ? הלא תיכף בהערתי הראשונה כתבתי בפירוש שכמדומה בהעתק המכתב שקיבל מן המזכירות הי' כתוב 'שאף'. ולאחרי שאישר את הדבר בהערתי, חזרתי והדגשתי עוד פעם, שבכך מלמד אני עליו זכות. אלא שאין זה משנה כלום מהעובדה שאח"כ תיקן הרבי בגכ"ק מ'אף' ל'אך' - וא"כ מה בא לקיים כאן?

ואתו הדבר הוא לגבי התפיסה עלי שחוזר ושונה עליו שתי פעמים, על מה שכתבתי שכבר ב"הגה"ה הראשונה" תיקן הרבי מ'אף' ל'אך', ו"לא ידעתי שכבר היתה הגה"ה קדומה לזה" - ההגה"ה שקיבל הוא מהמזכירות.

ואתפלא על טענה זו. לו יהא כדבריו, שלא ידעתי אודות "הגה"ה הראשונה" שכתוב בה ש'אף' - מה זה משנה המסקנא אם צ"ל 'אף' או 'אך'? ומה בצע אם בהגה"ה הא' הי' מתוקתק 'אף' (או אפילו אם ראינו גכ"ק לפנינו רשום 'אף'), אם בהגה"ה שני' שלאחרי זה תיקן הרבי ושינה מ'אף' ל'אך'? !

ואשאיר לקוראי הגליון להחליט מי "השיב כענין".

אבל האמת היא שכבוד הרי"מ שי' לא הבין כלל את שיחתי. ואפרט דבריי:

הרי"מ שי' קיבל מן המזכירות העתק מכתב קודש מתוקתק על טיוטא (סטיישנערי) של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. על העתק כזה היו נרשמים בגכ"ק אי-אלו תיקונים, וכפי שנהג הרבי ברוב האגרות ככולן (כידוע לכל) שהי' מגיה אותן קודם שילווחן (וכמה פעמים תיקונים אחרונים אלו לא נרשמו על העתק המזכירות).

העתק כזה נמסר גם להועד להפצת שיחות ע"מ לצרפו להוספות ללקו"ש חי"ז עם אותם התיקונים (כפי שקיבל הרי"מ) רשומים בגכ"ק (ולא רק צילום).

אלא שאח"כ, לאחרי סידור המכתב בבית הדפוס, נמסרו עלי ההגה"ה אל הקודש פנימה (כמו שאר כל המכתבים שבכל כרכי הלקו"ש שעלי ההגה"ה של כולם היו למראה עיני קדשו), ואז הגי' הרבי את המכתב, והוא הוא שקראתי הגה"ה הא', היינו, מה שנמסר אל הקודש פנימה במיוחד לשם הגה"ה (והוספתי, שבזכרוני, שהיו עוד הגהות, ואכן כן הוא שלאחרי הביורור נודעתי שהרבי הגי' המכתב עוד פעם שני' - ס"ה שתי הגהות), משא"כ האגרת המקורית לא נחשבה אצלי "הגה"ה", כי אין זו הגה"ה, אלא האגרת עצמה (וכנ"ל שהעובדה שיש תיקונים בגכ"ק, אינה שונה מרוב אגרות הרבי ככולן, ואף א' אינו קורא לזה "הגה"ה", אלא היא היא האגרת עצמה).

שוב מאשים הרי"מ את הועד להפצת שיחות בהנהגה של חשאיות כו'. ותמהתי, האומנם חושב כבוד הרי"מ שי' שקוראי הגליון הנכבדים יאמינו לו שאם הי' מטריח את עצמו לברר אצל הועד להפצת שיחות האם תיבת 'אך' היא טה"ד או לאו, הי' הועד מעלים ממנו האמת מפני ה"חשאיות" שלו, ומניחים לו להדפיס טעות בספרו?!

והנה בהערתי הראשונה הצעתי פירוש באגרת זו מיוסד על ההנחה שתיבת 'אך' משמשת כאן מלשון 'רק', וכרגיל בסגנון הרבי "אך ורק". והרי"מ שואל שוב ושוב אם כ"ה המציאות. ובוודאי לא נעלם מת"ח שכמותו שכ"ה פירוש תיבה זו בלשון תורה (כמו "והיית אך שמח"), ועי' לקו"ש ח"ה ע' 47: דער פירוש פון "אך" דא איז ניט "רק" ווי אומעטום [ההדגשה שלי] נאר "לבד". עכ"ל. ועי' גם סוף הערה 2 שם. וגם ידוע עד כמה

רגיל הרבי להשתמש בלשון תורה, אלא שמ"מ כחוקר נאמן שואל אם כ"ה המציאות. וכמובן קשה לחפש ולמצוא דבר זה ואין הזמ"ג לכך, ואציין רק ג' מקומות שאינה ה' לידי:

בלקו"ש ח"י ס"ע 111: מפני יעקב שאך זה עתה בא מחרן;
בלקו"ש ח"י"ב ע' 59: תלוי' אך ורק בעשיית והקמת המשכן;
בלקו"ש חל"ב ע' 3: יקריב את הקרבן אך ורק מפני שזהו רצונו ית'.

ומוכרחני להדגיש עוד פעם שא"א להקדיש זמן לחפש דוגמאות כאלו, ורק ציינתי מה שאינה לידי. ומלבד זאת שאלתי אצל אחדים מחבריי העוסקים הרבה שנים בשיחות ומאמרים המוגהים, ובפרט היו למראה עיניהם מענות הרבי על השיחות והמאמרים במשך הרבה שנים, ואישרו עובדה זו בפשיטות*.

ולחתימת הערת הרי"מ שי' אודות ההכרח ל'ערב שכלו' בהעתקת דברי רבותינו נשיאינו וכו'.

מוכרח אני לומר שכאן הוכיח סופו על תחלתו ונתאשר לי חששי, שהא שהרי"מ שי' תיקן במו ידיו (בצילום האגרת מלקו"ש) מ'אך' ל'אף', לא הי' רק כמעתיק מספר לספר בקבלת עול (היינו, שהעתיק מההעתיקה שתח"י מבלי להתבונן כו'), אלא הי' זה מתוך שיקול שכלי. זאת אומרת שהתבונן וראה ריבוי הוספות באגרת שבלקו"ש וגם שינוי. את ההוספות הבין לאשורן והעתיקן ואילו את השינוי לא הבין (ולא עלה על דעתו - כפי שיעידו שתי הערותיו - שתיבת 'אך' יכולה להתפרש 'רק'), ובמילא תפס בפשיטות שמוכרח לומר שטה"ד יש כאן, והגי' מ'אך' ל'אף'.

ונפשי בשאלתי: האם אין זה נכלל באזהרת הקדמונים שלא להגי' ספרים ע"פ "עירוב השכל"??!

ובשלמא אם הי' מעתיק כל האגרת אות באות הנוסח שקיבל מן המזכירות, לא היתה שום תלונה. אבל "לערב

* (הערת המערכת: ועי' עוד לקמן בהערת הת' מ.ד. עוד דוגמא לזה.

שכלו" כדי להגיי' בספר נדפס ולבחור רק בחלקים אלו שהבין בשכלו, ה"ז במחכ"ת היפך אזהרת הקדמונים.

ובכן הנני שוב חוזר ו"מצהיר" הנקודה השני' שבהערתי הקודמת, שמכאן יוכל כאו"א ללמוד לקח עד כמה צריכה להיות הזהירות מלהגיי' בספר הנדפס גם כשהדבר לא מובן בשכלנו הדל.

ולסיום, אם יש בהערתי איזה ענין שבגללו נפגע הרי"מ שי' הנני מבקש את סליחתו. ואת והב בסופה.



תיבת 'אך' במקום 'רק'

הת' משה דייג
תות"ל מאריסטאון

בגליון ט"ו הסתפק הרי"י מונדשיין האם מצינו שכ"ק אדמו"ר ישתמש בהמילה "אך" במקום "רק", והנה מצאתי כן באגרת ער"ח מנ"א תשכ"ד (אג"ק חכ"ג עמ' ר"מ) וז"ל: "הצהרה ברורה אשר בכל מקום ובכל זמן אך התורה היא חיינו". וכן להלן באותו מכתב (עמ' רמא) "בקעה מצא וגדר בה גדר: שאך זו עצה היעוצה בכל עניני יהדות".

ונפתר בזה ספקו של הנ"ל.



הוספה

לרגל חג השבועות זמן מתן תורתינו, מדפיסים אנו בזה צילום גוכתי"ק ממענת כ"ק אדמו"ר על שיחת שבת חוהמ"ס תשכ"ח בענין "מלאכת אוכל נפש ביו"ט" (השיחה נדפסה בלקו"ש חי"א פ' בא א).