

ב"ה
ראש השנה - שבת שובה
ה'תשנ"ה
גליון א [תשלז]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- האם הצדיקים שיקומו בתחלת ימות המשיח, יחזרו לעפרם
לפני תחה"מ הכללית? 5

רשימות

- מעלת ישיבת תו"ת 7
בן האשה שנשתמד 9
נפש כי תחטא - תוהא 10
הערות ברשימות חוברת קיב 11
חצר, אוה"מ וקודה"ק 12
נשואי ב' היתומות מפרשבורג [גליון] 15

לקוטי שיחות

- מצות תקיעת שופר לשיטת הרמב"ם 16
כונה הפכית במצות שילוח הקן 20
פ' נצבים וילך 23
נתינת צדקה בלילה [גליון] 24

שיחות

- סיפורי צדיקים - "מעשה מרכבה" 25

נגלה

- יציאות השבת 26

- 27 "מלאכה" ו"הוצאה"
 31 כי אצטריך ליה לשמואל פטורי דקא עביד מעשה וצידת צבי
 33 בגרסת המשנה דיציאות השבת.

חסידות

- 34 מנהג אכילת תפוח בדבש
 36 ביטוי "כמדומה" במאמרי דא"ח
 38 לא גרעא רפואת הנפש מרפואת הגוף
 39 העבודה לפני ר"ה
 40 ההפרש בין המשכה דרך צמצום להמשכה דרך פרסא
 46 הוספות למ"מ ללקו"ת פ' נצבים
 47 ערכים בס' החקירה

הלכה

- 48 שינה בסוכה לפי הגאון מרוגוצ'וב והרבי
 54 מצות תשלומי חומש של תרומה
 56 לשמוע קול שופר
 57 הערות בהל' שביתת עשור
 59 ברכת לישוב בסוכה כשהולך לסוכת חבירו
 60 דיני מוקצה
 61 קשירת התפילין על כף היד לפני הש"ר
 63 להוכיח עד כדי הכאה [גליון]

שונות

- 66 דפוסי ברכת הנהנין [גליון]
 67 פענוח ראשי תיבות [גליון]
 68 יוצר אור ובורא חושך [גליון]
 68 תיקון טעות

- 69 **הוספה**

ברכת מזל-טוב מזל-טוב

לידידנו החשוב

– מחברי המערכת בשנת ה'תשנ"ב-נ"ג –
הנעלה והמצויין, אהוב למקום ואהוב לבריות,
כליל המעלות התי' שמעון שיחי' פוטאש,
לרגל בואו בקשרי השידוכין עב"ג תחי'
בשעטומ"צ
ביום ט"ו אלול, הי' תהא זו שנת נפלאות

ויה"ר שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת
שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד כרצון כ"ק אדמו"ר,
מתוך אושר ושמחה תמיד כה"י
ובברכת כוח"ט לשנה טובה ומתוקה בגו"ר

המערכת



הננו לאחל בזה לכל הכותבים והקוראים, ולכל
אחב"י שיחיו כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה
ומתוקה בטוב הנראה והנגלה בגו"ר, ועיקר העיקרים
ש"נזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה . . והוא
יגאלנו" תומ"י ממש.

המערכת

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 756-3411 או (718) 773-4115

עניני גאולה ומשיח

האם הצדיקים שיקומו בתחלת ימות המשיח, יחזרו לעפרם לפני תחה"מ הכללית?

הת' מ. מ. רייצס
תות"ל מגדל העמק

בשיחת ליל י"ב סיון ה'תשמ"ז – בלתי מוגה: " . . אמנם עדיין נשאלת שאלה נוספת בנוגע לאפשרות ההקרבה בימי התשלומין: כדי להקריב קרבן – צריכים כהנים ולויים וכו' טהורים, ומכיון שבזמן הזה כולם טמאים טומאת מת, וזקוקים לטהרה דפרה אדומה, הזאה בשלישי ובשביעי כו' – הרי גם כאשר משיח צדקנו יבוא תיכף ומיד לאחרי חג השבועות יצטרכו להמתין שבעה ימים עד שיהיו טהורים, ובינתיים יעברו כבר ימי התשלומין? . . ויש לתרץ – מכיון שמשה אהרן ובניו לא יצטרכו להטהר, שכן אף שבנבואת הגאולה נאמר וזרקתי עליכם מים טהורים גו', הרי לא מצינו בשום מקום שכאשר יקומו משה ואהרן ובניו (ועד"ז אברהם אבינו ושאר הצדיקים) יצטרכו להטהר באפר הפרה. ואדרבה, מפשטות הענינים בנוגע ללבישת בגדי כהונה לעתיד לבוא משמע שכל הענינים: בנין ביהמ"ק ולבישת בגדי כהונה כו' ותחיית המתים יהיו בבת אחת (ולא באופן שיצטרכו להמתין להזאה בשלישי ובשביעי)". עכדה"ק.

והנה, דברים אלו דורשים ביאור. מניין שמשה ואהרן ובניו לא יצטרכו להזאה? והרי בפירוש איבעיא בש"ס (נדה סט, ב) "מתים לעתיד לבוא צריכין הזאה שלישי ושביעי או אין צריכין" – וראה בארוכה בלקוטי שיחות (חי"ח ע' 246 ואילך) צדדי הספק, ומסקנתו דצריכין הזאה, מצד נגיעת הגוף החדש בעצם הלוז שנשאר מהגוף הקודם ומטמא. ומאי שנא צדיקים?

[אמנם ראה שם בסיום השיחה, דמבאר בפנימיות הענינים שבכח לימוד התורה בזמן הזה לא יצטרכו לטהרה בתחית

המתים. והי' אפ"ל דעפ"ז מובן שצדיקים לא יצטרכו לטהרה. — אך משמע שאי"ז מיוחד דוקא לצדיקים, אלא בכלל ללומדי תורה. ואילו כאן בשיחה בתשמ"ז משמע שיש ענין מיוחד בצדיקים דוקא. וצ"ב].

ב. ואוי"ל בזה, ובהקדים. דהנה איתא (שבת קנב, ב) שאפילו צדיקים שאין רמה שולטת בהם — יחזרו לעפרם שעה אחת קודם תחית המתים. ומבואר בזה (ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' רפ) שהוא מפני שבחטא עה"ד נתערב רע בכל העולם, ולכן גם גופות הצדיקים יצטרכו לזיכוך, ולכן יחזרו לעפרן שעה אחת לפני התחי', ואח"כ יקומו בגוף חדש וזך.

והנה, יש לחקור בענין הצדיקים שיקומו מיד בביאת המשיח, דצדיקים קמים מיד (כמבואר בכ"מ), מתי יהי' אצלם החזרה לעפרן. די"ל בב' אופנים: א) יחזרו לעפרן שעה אחת קודם תחה"מ הפרטית שלהם, ומיד יקומו בגוף חדש וזך ויחיו לנצח. ב) בתחלת ימות המשיח יקומו בגופם הקודם שנשאר ללא שינוי, ורק בשעת תחה"מ הכללית אז יחזרו לעפרן יחד עם כל ישראל, ואז דוקא יקומו בגוף חדש וזך.

ובפשטות מסתבר, שתערוכת רע שבעולם תעבור בבת אחת, ולא בב' שלבים נפרדים. ועכצ"ל לכאו' שגם אצל הצדיקים תהי' החזרה לעפר רק בתחה"מ הכללית, וכשיקומו בתחלה — יקומו ללא שינוי. וראה אג"ק ח"ב ע' סה, וזלה"ק: "בימות המשיח ישנה עדיין לסטרא אחרא בעולם, בערב רב. ומוכן שממילא עי"ז יש חסרון גם בשלימות בני ישראל. ולכן כל אלו החיים בימות המשיח ימותו קודם תחיית המתים, ורק אח"כ יקומו". ואינו מחלק בין צדיקים שכבר מתו וקמו.

(והביאור בזה, דענין העברת הרע שיתבטא בחזרת הגופים לעפרם וחיודושם טהורים וזכים — תלוי הוא בזמן, שתבוא תקופה ואז יועבר מן העולם. ואין הוא מתייחס לאנשים פרטיים, שבכ"א יהי' זה בזמן אחר, אלא בכל העולם יהי' זה בתקופה אחת.

ולהעיר מהשקו"ט הידועה בענין "מצוות בטילות לעתיד לבוא" דקאי על תחה"מ. האם צדיקים שיקומו בתחלת ימות"מ

יקיימו מצוות ככל ישראל, או שכיון שאצלם זה כבר אחרי תחה"מ הרי לא יקיימו מצוות. והיינו ע"ד החקירה הנ"ל, אם זה תלוי בזמן או בגברא. וכבר הוכיחו מקוני' "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" דלכאו' סב"ל דתלוי בגברא. ואכ"מ).

ולפי זה יש ליישב הנ"ל – דמכיון שצדיקים אלו קמים מיד בתחלת ימוה"מ, הרי לא יקומו בגוף חדש אלא בגופם הקודם ללא שינוי. ומכיון שכן, לא יצטרכו לטהרה. כי, ראה בלקו"ש שם (סעיף טו) שכל הטהרה בגלל הנגיעה בעצם הלוו היא באם קם גוף חדש, אך באם קם אותו הגוף ללא שינוי אין מקום להזקיקו לטהרה. עיי"ש. – (ורק בתחה"מ הכללית אז ישובו לעפרן, ואז יצטרכו לטהרה).

אלא שצ"ע בכ"ז, מדאיתא בסנהדרין (צב, א) "צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותם אינם חוזרים לעפרם". וראה פרש"י שם ופי' הרי"ף (בעין יעקב), ומשמע מדבריהם דצדיקים שיקומו בתחלת ימוה"מ לא יחזרו לעפרן עוד. וראה שם בפי' הרי"ף שמפרש בעוד אופן.

ועצ"ע.



רשימה

מעלת ישיבת תו"ת

הרב יעקב לייב אלטיין
תושב השכונה

בהרשימה שי"ל לח"י אלול אודות ישיבת תו"ת עומד הרבי על השאלה "מפני מה כ"כ חשובים הישיבות – מהו השרטוט שבו נבדלת תו"ת משאר הישיבות ובו היא יחידה במינה".

וקודם מסביר הצורך בישיבות כי יסוד עם ישראל רוחני לגמרי (לא כשאר האומות להבדיל שבתחילה מתיישבים על אדמתם כו'). ועי"ז יכלו עמוד בכל הצרות שעברו עליהם ונשאר יסודם קיים ונצחי. ואח"כ ממשיך שבדורות האחרונים צריך לתת מזון ללב ולא רק למוח, ובזה היו ישיבות שהנהיגו כיבוש הלבבות ע"י מוסר, ו"תבוא תו"ת ותנהיג שיטה להראות את האדם ולהוכיח לו גודל העילוי שיוכל לעלות כו", ומסיים "וזהו שתלמידי תו"ת עובדים בשמחה, עומדים בכל התלאות העוברים עליהם, ואינם מסתפקים בצדיק בפ"ע אלא נרות להאיר דוקא".

ויל"ע בהמשך הענינים. דלכאורה לבאר מעלת תו"ת על הישיבות שלמדו רק מוסר, אין צורך בכל אריכות ההקדמה אודות הצורך בישיבות בכלל, וההבדל בין ישראל לעמים, ושקיום ויסוד עם ישראל הוא רוחניות וכו'.

ואולי אפ"ל בביאור המשך הענינים ע"פ פשוטו, ובהקדם תוס' ביאור במשנת בהרשימה אודות מעלת עם ישראל על שאר העמים, ב"היות יסוד עם ישראל רוחני לגמרי עי"ז יכלו עמוד בכל הצרות שעברו עליהם", שאולי י"ל כוונתו הק' בזה, דהנה יש שני אופנים להתגבר על מנגד, א' ע"י מלחמה, והשני שמתרומם ומתנשא ממנו כ"כ עד שמעיקרא אין באפשרות המנגד לפגוע בו. ועפ"ז אפ"ל דזהו החידוש בעם ישראל שיסודם "רוחני לגמרי" – שאינו בגדר גשמיות כשאר העמים, כמבואר ברשימה כמה פרטים בזה: (א) שנעשו לעם במדבר (היינו מקום מובדל לגמרי ממקום ישוב בנ"א). (ב) ניתנו להם "רעיונות עמוקים כו' שאינו גשם". (ג) ההתחלה נעשה קודם לנשמע – שדברים אלו אינם בגדר שאר אומות כלל. וזהו מה ש"עי"ז יכלו עמוד בכל הצרות ונשאר יסודם קיים ונצחי" – כי מעיקרא אין המנגד יכול לפגוע במהותם ועצמותם.

ואותו הסבר הוא לענין המזון ללב, שיש שני אופנים אלו. חדא דרך המוסר שלוחם עם הרע, ודרך החסידות שמגבי' את האדם לעולם רוחני ובדרך ממילא מתבטל הרע, כמו אור דוחה חושך שנדחה מאליו וממילא, מפני האור. וכלשון הרשימה "להראות את האדם ולהוכיח לו גודל העילוי שיוכל לעלות".

וזהו שמסיים בהרשימה ש"תלמידי תו"ת עובדים בשמחה" – כי עבודתם אינה בדרך מלחמה עם הרע אלא בעולם שכולו אור; "עומדים בכל התלאות העוברות עליהם" – ע"ד הנ"ל בנוגע לעם ישראל בכלל; ו"אינם מסתפקים בצדיק בפ"ע אלא נרות להאיר דוקא" – כי להיותם דבוקים בתכלית הרוחניות שלמעלה ממנגד דוקא בגלל זה ביכולתם להיות נרות להאיר. ואם שגיתי ה' הטוב יכפר בעדי.



בן האשה שנשתמד

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק ת"ו

ב"רשימות-יומן" (חוברת קיב עמ' 5-6) מסופר (בקיצור לשון): אשה אחת באה לאדה"ז. . ע"ד בנה שנשתמד. אדה"ז איז ארויסגעגיינ ויאמר. . באם רבי"ן [במעזריטש] איז געווען אזא מעשה ואמר נפש כי תחטא. . און אף מארגען איז דער נפש געקומען. וחזר אדה"ז לחדרו [ואח"כ חזר הבן שנשתמד והי' מן "האדוקים לאדה"ז"].

ויש להעיר מהמסופר בס' "סיפורים נוראים" [אודותיו נאמר ב"רשימות" חו' צ (עמ' 7), שבקיץ של התנאים דאדמו"ר מוהרי"צ ציווהו אביו אדמו"ר מוהרש"ב שיקרא את הס' "סיפורים נוראים" של ר' יעקב קאדאניר, "כי על ריע"ק יש לסמוך"], שהכותב שמע מפי אדמוה"ז עצמו שסיפר כמה פעמים "מצד חביבות הדבר בעיני קדשו", על האשה האלמנה שבביתה נתאכסן אדמוה"ז במעזריטש ובנה מסר עצמו לשמד, ואז דרש הה"מ בפני תלמידיו [ולא נתפרש על איזה פסוק הי' הדרוש], ובאמצע הדרוש חזר הבן ע"י רוח סערה וכו'. [ולא נזכר שם שגם אצל אדמוה"ז עצמו אירע מעשה כעין זה].

ובס' "שבחי הרב" מסופר (ג"כ בשם אדמוה"ז, שסיפר בסעודת ליל י"ט כסלו שהחלה בשעה מאוחרת אחר חצות הלילה, ואז פתח הרבי ואמר "תיתי לי כי הצלתי נפש ישראל ממות", וסיפר:) שבהיותו במעזריטש נפתה בן אלמנה אחת

(שהיתה דואגת לצרכיו של אדמוה"ז) לשמד, ואז אמר הה"מ שבע פעמים תורה עה"פ "נפש כי תחטא", ובפעם השביעית חזר הבן ע"י רוח סערה וכו'. "כן סיפר הרב [אדמוה"ז] כבואו בלילה לפני האנשים . . וכאור הבוקר ראו והנה איש . . יצא מחדר רבינו, והבינו כל החסידים כי הרב כיון באומרו "תיתי לי כי הצלתי כו'" על הנעשה עתה מענין הזה, וסיפר המעשה מעבר וכיוון להווה".



נפש כי תחטא – תוהא

ר' פסח צבי שמערלינג

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

ברשימות היומן דאלול תרצ"ד שי"ל לש"פ נצו"י (חוברת קיב) מסופר:

"אשה אחת באה לאדה"ז – בליאזני. בשנים הראשונות של נשיאותו – ע"ד בנה שנשתמד. אדה"ז איז ארויסגעגיינ ויאמר – בניגון: "ואס ווייס איך, ואס ווייס איך. באם רבי'ן איז געוען אזא מעשה ואמר נפש כי תחטא תוהא. מה לנפש ולחטא. און האט געזאגט נאכאמאל. ונפש כי תחטא אז מ'פארטראכט אָף אנאנדער זאך בא כזה. און האט געזאגט נאכאמאל ונפש כי תחטא תוהא. וא"כ צ"ל תחטא ריין וערן וחטאת את המזבח. און אָף מארגען איז דער נפש געקומען". וחזר אדה"ז לחדרו.

כששב הי' מהאדוקים לאדה"ז. והי' מאלו ששלחם אדה"ז לר"מ מיזלעש במלחמת נאפאלעאן".

ולהעיר מסיפור דומה מאד המובא בלקוטי דיבורים לקוט ט"ו (לקו"ד ח"ב ע' 562 ואילך). בלקו"ד הסיפור הוא עם יותר פרטים ובאריכות – עיי"ש.

ולהעיר על כמה הבדלים עקריים בין המובא ברשימת היומן ובין המסופר בלקו"ד:

(א) ברשימה מסופר שבאה אמו של ההוא שנשתמד אל אדה"ז, ובלקו"ד מסופר שבאו חמותו ואשתו.

(ב) ברשימה הלשון הוא: "שנשתמד" ובלקו"ד: "רבי ראטעוועט וועלוועלען פון שמד" היינו שעדיין לא נשתמד.

(ג) בלקו"ד הובאו דברי אדה"ז אודות המעשה שהי' אצל הה"מ באריכות יותר, אבל לאידך –

(ד) בלקו"ד לא הובאה התורה של הה"מ, רק כ' בכללות: ". האט דער רבי געזאגט א תורה אויף דעם פסוק, נפש כי תחטא . . .".

(ה) בלקו"ד מסופר גם שאחרי שהה"מ גמר את התורה ציווה למנין מהתלמידים להיות נעורים כל הלילה ולומר תהלים בלי הפסק וכו', ושכן גם עשו אחרי שאדה"ז גמר את הסיפור, שבחרו מנין אברכים שיהיו נעורים כל הלילה ולומר תהלים וכו'.

ולא באתי אלא להעיר.



הערות ברשימות חוברת קיב

הת' ישראל אלטיין

שליח בישיבת תורת אמת, ירושלים עיה"ק ת"ו

ברשימות חוברת קיב שי"ל לפ' נצבים וילך, כותב כ"ק אדמו"ר: "פעם בצאת אדה"ז מחדרו האט ער אנגעטראפען הרבנית ואיזה נשים שוחחות. והרבנית אומרת: "מיינער זאגט". ויאמר אדה"ז: מיט איין מצוה בין איך דיינער. מיט מצות וויפעל איז מען דעם אויבערשטענ'ס. און איז געפאלן אף דער פריטעלקע און האט זיך פארדבקע'ט". עכלה"ק.

והמפענחים בהערה 3 פירשו "אם ע"י מצוה אחת הנני שלך, א"כ, ע"י קיום המצות – עד כמה אנו של הקב"ה. ונפל על הרצפה מתוך דביקות". ומציינים להשיחה של ש"פ שמות ה'תשי"ג ששם הלשון הוא ונשען על מזוזת הפתח.

והנה על מה שפירשו "מיט מצות וויפעל איז מען דעם אויבערשטענ'ס", ש"ע"י קיום המצות – עד כמה אנו של הקב"ה", הנה, בהשיחה הנ"ל וכן בשיחת י"ט כסלו ה'תשט"ז

אומר כ"ק אדמו"ר "מיט וויפעל מצות בין איך דעם אויבערשטענ'ס", הרי, שהפירוש הוא שע"י כמה מצות, אנו של הקב"ה (והיינו, שכאילו יש פסיק אחר תיבת וויפעל [מיט מצות וויפעל, איז מען דעם אויבערשטענ'ס]). וכפי המשתמע בפשטות שאדה"ז אמר לה שבמצוה אחת אני שלך, א"כ ע"י כמה מצות אנו של הקב"ה.

[ועי' ג"כ בהתרגומים של "היום יום" כג שבט (באנגלית ובלה"ק) שמפרשים כן דברי כ"ק אדמו"ר, אף שגם בהיום יום הלשון הוא "מיט מצות וויפעל איז מען דעם אויבערשטענ'ס"].

וגם על מה שכתבו שהפירוש של 'פריטעלקע' הוא רצפה, ומציינים לשיחת ש"פ שמות הנ"ל ששם אומר על מזוזת הפתח, א"כ לכאור' למה לפרש כאן רצפה, הרי שם ג"כ אומר 'פריטעלקע' ומתרגם מזוזת הפתח (אלא ששם הלשון "אנגעשפארט אויף דער פריטעלקע", וכאן אומר "געפאלען אף דער פריטעלקע").

ולהעיר מהלשון בשיחת י"ט כסלו ה'תשט"ז [ציטוט מילולי מהטייפ] ". . איז דער אלטער רבי ארויפגעפאלען אף דער פריטעלקע, פריטעלקע הייסט מזוזות (אט דארט), דער דור פאסט אויף איינגליש, וואו מען קלאפט אן דער מזוזה, און האט זיך פאדבייקעט און געזאגט אז מה דאך מיט איין מצוה ווער איך מיינער היינט מיט וויפעל מצות איז מען דעם אויבערשטענ'ס . .". ולא באתי אלא להעיר.



חצר, אוה"מ וקודה"ק

הרב אברהם קארף

שליח כ"ק אדמו"ר, מיאמי, פלארידא

כתב כ"ק אדמו"ר ברשימות חוברת ק"ז: ובתוך מחנה ישראל נמצא המשכן ונחלק לג'. חצר, אוה"מ, וקודה"ק.

החצר הי' מובדל מהמחנה ע"י קלעים . . והקלעים לא הי' אלא מפשתן, וזהו שהבדיל בין כל העולם וחצר המשכן, כי

ארו"ל אפשתן בד שצומח קנה יחידי מכל גרעין . . וזהו המבדיל בין ישראל לעולם, אמונה בה' אחד."

ובחוברת זו בהוספה מובא מכתב מכ"ק אביו שחולק ע"ז. וז"ל: "והוא מה שכתבת שמחיצת חצר המשכן מקלעים של פשתן רומזת על האמונה בה' אחד שדבר זה הוא המבדיל בין חצר המשכן שבכאו"א לרה"ר שבעוה"ז. לדעתי הרמז אינו עולה יפה, כי האמונה הוא בתוך ישראל גופא, ואינה מחיצה המבדלת מחוץ להם לאחרים, ועוד זאת הרי כל מחנה ישרא' מקומם הי' לחוץ מן הקלעים ובודאי בתוך מקומם הי' נמצא בהם אמונת ה' אחד, גם כח האמונה יכול להמצא לחוץ מסט' דקדושה כמו גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי' . . ולדעתי מחיצת הקלעים הרומזת על גבורות הוא מה שלכל לראש צ"ל בחי' גבור הכובש את יצרו שאז יכול להבדל מסט' דלעו"ז . . ומחיצת הקלעים רומזת על גבורות . . ומה גם שהיא מפשתן הרומז על גבורות . . ואל תקשי על כל זה מהד' בגדי פשתן לבן הכוונה הוא שהגבורות היותם תקיפות שהוא פשתן ג"כ מתמתקים." ע"כ לענינינו.

והנה בכלל לענ"ד לא הי' נכון להדפיס א' בסמוך להשני, שאין אנו רואים המשך המכתבים ביניהם ואין אנו רואים המשנה אחרונה.

והנה אף שאלו ואלו דא"ח, ומי אנו ומה אנו שנוכל לאמר הסברים בזה, אבל מ"מ רצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שכאו"א ישתדל לכתוב בכל עניני לימוד כפי שכלו והבנתו, אף שיכול להיות שלא יכווין להאמת.

ולכן הנני לכתוב קצת הסבר על שני השיטות כפי הנלע"ד. מיוסד על המבואר בלקו"ש ח"ב ע' 321 וזלה"ק: "אויף דעם וואס עס שטייט . . ויקרא משה להושע בן נון יהושע ווערט געבראכט אין גמרא אז משה רבינו האט מתפלל געווען, י-ה-ישיעך מעצת מרגלים". דארף מען פארשטיין, וויבאלד אז די מרגלים זיינען דאך געווען כשרים באותה שעה . . איז צוליב וואס האט ער מתפלל געווען י-ה ישיעך מעצת מרגלים? און אויב מען וועט זאגן אז . . האט משה פארטראכט טאמער וועט עפעס געשען . . איז . . פארוואס האט ער מתפלל געווען

בלויז פאר יהושע'ן און ניט פאר אלעמען? . . נאר דער ענין איז: אין עבודת והנהגת הצדיקים זיינען דא צוויי אופני עבודה . . א הנהגה פון קו הגבורות וואס זייער ענין איז העלאה . . און אזוי ווי בא רשב"י בעת ער איז געווען אין דער מערה . . אזוי איז אויך בית שמאי וואס זייער עבודה והנהגה איז פון קו הגבורות.

די הנהגה פון משה רעיא מהימנא איז אבער געווען אנדערש. בשעת די אידן האבן געזינדיגט האט משה רבינו געמאנט ביי דעם אויבערשטן ער זאל מוחל זיין אלע אידן . . א מנהיג הדור . . שטעלט זיך איין פאר אלע אידן אן אויסנאם . . לויט דעם וועט פארשטיין וואס משה רבינו האט געבעטן פאר יהושע'ן דווקא הגם פאר די איבעריקע האט ער ניט געבעטן . . פאר זיי [די מרגלים] אליין איז עס . . געווען גוט, ווי מען האט גערעדט פריער אז עס זיינען דא צדיקים וואס זייער הנהגה איז מצד קו הגבורות . . אבער רועה הדור ומנהיגו . . מוז . . אוועקלייגן זיך אן א זייט און צוטראגן זיך צו דעם דור . . און דאס איז דער טעם וואס משה רבינו האט געבעטן פאר יהושע דוקא, ווייל משה האט געוואוסט אז יהושע וועט זיין דער מנהיג הדור נאך אים".

במאמר באתי לגני יו"ד שבט התש"י . . עמדו ז' צדיקים והורידו את השכינה למטה . . עד כי משה שהוא השביעי (וכל השביעין חביבין) הורידו למטה בארץ . . ועיקר גילוי אלקות הי' בבית המקדש, דכתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כאו"א מישראל".

וכמו שאמר כ"ק אדמו"ר הרי"צ זי"ע שקודם שהסכים לקבל הנשיאות התנה שיהי' בחסד וברחמים. ועפ"י המאמר דפורים קטן ה'תשנ"ב אות ג' שענינו של משה הוא רע' מהימנא, שמפרנס האמונה, דהאמונה שישנה בישראל מצד עצמם . . אפשר שתהי' בבחינת מקיף וזה שמה רועה ומפרנס . . שהאמונה תהי' בפנימיות.

והנה ע"פ כל הנ"ל לכאו' מוסברים שני השיטות, כמו שהוא בהצדיקים מצ"ע שלהגיע לחצר המשכן צריך להיות פשתן –

גבורות, כובש את יצרו ויתעלה למעלת המשכן, ובזה יהי' מובדל מסט"א.

אבל כאשר מקבל נשיאות (או עתיד להיות נשיא) מתנה שיהי' בחסד וברחמים, וממתיק הגבורות, ומפרנס שהאמונה תהי' בפנימיות ועי"ז נעשה המשכן בתוך כאו"א, וכאו"א נמצא בתוך מחנה שכינה ומובדל מסט"א.



נשואי ב' היתומות מפרשבורג [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר, בודאפשט, הונגרי'

בהמשך למה שנכתב כבר בגליונות הקודמים בקשר לסיפור ב'רשימות' כ"ק אדמו"ר זי"ע חוברת צד ע"ד נשואי היתומות בפרשבורג וכו', הנני להוסיף:

אשתו של הרב אברהם ביק, האלמנה, היתה מרת מרים רייניס וכו', כפי שכתבתי כבר בגליון תשלא.

ועכשיו מצאתי פרט נוסף בס' 'חכמי הונגריה' של י.י. כהן ע' 399 שמרת מרים היתה אחותו של הרב יעקב יצחק רייניס, ממנהיגי המזרחי, ובהשפעתו התקרב גיסו הרב אברהם ביק לרעיון הציונות-הדתית, ועד שעלה לירושלים וכו'.

אבל הנאמר שם שנפטר בשנת תרס"ב אינו אלא טעות, וכפי שהוכחתי בגליון תשלא, שנפטר בשנת תרס"ג.

וכנראה שאת הדברים האלו כתב י.י. כהן רק ע"פ 'לקסיקון' וכדומה.



לקוטי שיחות

מצות תקיעת שופר לשיטת הרמב"ם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

בלקו"ש חכ"ג חגה"ש מביא שם פלוגתת הרמב"ם והרא"ש במצוות כתיבת ספר תורה, אם לקח ס"ת מן השוק, דלהרמב"ם לא קיים המצוה משא"כ להרא"ש, ומבאר שם בארוכה גדר המצוה דכתיבת ס"ת, דזהו מצוה שכל אחד מישראל ירכוש לו תורה, בכדי שיוכל ללמוד ממנו, דאז ה"ז ענין נצחי שלא ישכח כו', ומבאר שם בשיטת הרמב"ם, דכיון דאז היו מקיימים מצוה זו ע"י ספר תורה דוקא, ומצד גדר דס"ת בעינן מעשה כתיבה דוקא ולשמה וכו' לפעול בו קדושת ספר תורה, לכן גם הכתיבה נכלל בגדר מצוה זו, היינו אף דגוף המצוה היא רכישת ס"ת ומצד זה לא הי' צריך לכתיבה דוקא, שהרי אפילו אם קונה ס"ת בשוק יש לו ספר תורה, מ"מ כיון דמצד הספר תורה בעינן כתיבה, לכן גם זה נכלל במצוה זו, ואינו מקיים המצוה אם לקח ספר תורה ולא כתב, אבל "האידנא" דיוצאים מצוה זו ע"י ספרים בכלל שבהם ליכא דין כתיבה דוקא וכו' ואפשר להיות גם ע"י מכונה וכו' לכו"ע לא בעינן מעשה כתיבה דוקא ויוצאים המצוה ע"י קניית ספרים עיי"ש בארוכה.

והנה לפי יסוד זה בשיטת הרמב"ם לכאורה יש מקום לבאר שיטתו בגדר מצות תקיעת שופר שנתלבטו בו האחרונים, דהנה הרמב"ם בהכותרת בריש הל' שופר כתב שהמצוה היא לשמוע קול שופר, וכ"כ בפ"א ה"ג דשופר הגזול שתקע בו יצא דאין המצוה אלא בשמיעת הקול אעפ"י שלא נגע בו ולא הגביהו השומע, ואין בקול דין גזל, וכ"כ בפ"ג ה"י דנוסח הברכה היא "לשמוע קול שופר", ועי' גם בשו"ת הרמב"ם פאר הדור סי' נ"א וז"ל: כי המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, וכמו שהסוכה המצוה היא הישיבה ולא העשייה ובלולב הנטילה ולא באוגדן, כך זו שהמצוה היא השמיעה, וכשהוא תוקע אני יוצא ידי חובתי במה שאני שומע, ולכן צריך לברך לשמוע קול שופר כו' עכ"ל. (וזהו גם שיטת אדה"ז שכתב בשו"ע סי' תקפ"ה סעי' ד' שמברכים לשמוע קול שופר ולמה אין מברכים לתקוע בשופר לפי שהתקיעה אינה עיקר המצוה אלא שמיעת קול

שופר הוא עיקר המצוה, שהרי התוקע ולא שמע קול שופר לא יצא כמו שנת' בסי' תקפ"ז. וכ"כ בסי' תקפ"ו סעי' ד' לגבי שופר הגזול שיצא ואינו דומה למצה או לולב או ציצית דבגזול אינו יוצא, דשופר שאני כיון שבעיקר המצוה דהיינו השמיעה אין בה איסור גזל, וכן בסי' תקפ"ח סעי' ז' כתב דחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים י"ח, דכיון דאינו שומע לאו בר חיובא הוא דאין המצוה בתקיעה אלא בשמיעה עיי"ש).

חש"ו אין מוציאין את הרבים וכוונת המשמיע

והנה בס' יום תרועה ר"ה כט, א, מקשה דכיון שהמצוה היא לשמוע קול שופר א"כ למה מבואר בהמשנה שם דחש"ו אין מוציאין אחרים יד"ח, הלא כיון דאין המצוה אלא השמיעה, א"כ מאי נפק"מ אם התוקע אינו בר חיובא, הלא סו"ס שמע לקול שופר, בשלמא אם המצוה היא התקיעה והתוקע צריך להוציא אחרים בהתקיעה מוכן שהוא צריך להיות בר חיובא, אבל כיון שהמצוה אינו אלא בהשמיעה למה אי אפשר לצאת ע"י השמיעה, ומאי שנא מסוכה שהמצוה היא הישיבה בסוכה דלא איכפת לן מי עשה סוכה זו, כיון דלפועל יושב הוא, עד"ז נימא הכא דלא איכפת לן מיהו העושה הקול, כיון שהוא שומע? ובתחילה רצה לומר דעכצ"ל שישנם ב' חלקים בהמצוה הן התקיעה והן השמיעה ובחש"ו חסר אצלו החלק של התקיעה ואם תקע בתוך הבור כו' לא יצא כששמע לקול הברה משום ששם חסר לו חלק השמיעה, והי' מקום לומר דאם שמע לתקיעת חש"ו ואח"כ תקע בבור יצא דבבור קיים חלק התקיעה ובחש"ו קיים חלק השמיעה, אבל ממשך דזה אינו כי צריכים שב' החלקים יתקיימו בבית אחת, אלא דאח"כ הביא תשובת הרמב"ם הנ"ל דמשמע שהמצוה אינו אלא השמיעה וא"כ שוב קשה כנ"ל? ולבסוף מסיק דבחש"ו באמת יוצא מה"ת אלא דרבנן החמירו משום שגנאי הוא לצאת ע"י שתוקעים הם, ואינו דומה לסוכה דשם העשי' והישיבה הם בב' זמנים נפרדים משא"כ כאן ה"ז בזמן אחד עיי"ש, אבל באמת לא משמע דזהו רק דין מדרבנן, ובפרט דממשנה הנ"ל שאומר זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים כו'

משמע שהדין בשופר דומה לכל מקום דכל שאינו מחוייב דבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן והוא דין דאורייתא?

והנה לכאורה יש לתרץ זה עפ"י מ"ש בשו"ע אדה"ז סי' תקפ"ט סעי' ה' כתב דהשומע מן המתעסק לא יצא, אעפ"י שהשומע נתכוון לשם מצוה כי "תקיעה פסולה" שמע, דמשמע מזה שיש חסרון בהחפצא דתקיעה שהיא תקיעה פסולה, והכוונה נראה שאין המצוה סתם לשמוע קול של שופר, אלא דבעינן שלקול שופר זה יהי' מציאות חשובה עפ"י התורה, קול שופר של ראש השנה, ובכדי שלהחפצא דתקיעה יהי' דין קול שופר עפ"י תורה, אפשר זה להיות רק כשנתקע ע"י בר חיובא לשם מצוה ולא כשהוא מתעסק כו', דאז הוה התקיעה פסולה, ולפי"ז יש לבאר גם בחש"ו שהחסרון הוא מצד ה"חפצא דתקיעה" דאין זה תקיעה של מצוה, ובמילא אין כאן מצוות שמיעה.

אבל אכתי יש להקשות מהדין דאם נתכוון השומע ולא נתכוון התוקע להוציא השומע דאין השומע יוצא כמבואר ברמב"ם (פ"ב ה"ד) ובשו"ע אדה"ז שם סעי' ז', דכאן הרי ודאי התקיעות הם תקיעות כשרות כיון שהתוקע יוצא בהם יד"ח, וא"כ מה איכפת לן אם התוקע לא נתכוון להוציא, הרי המצוה היא השמיעה לבד ולא התקיעה? ועוד דממשנה הנ"ל משמע שהחסרון בחש"ו הוא מצד שאין יכולים להוציא אחרים בהתקיעה ולא משום שיש חסרון בגוף התקיעות?

עיקר המצוה השמיעה אלא שגם תקיעה בכלל

והנה לפי מה שנתבאר יוצא בגדר מצות תק"ש לשיטת הרמב"ם וכו', שהמצוה הוא השמיעה, אלא דבעינן שמיעה לקול שופר של מצוה דוקא כנ"ל, ודומה למצות כתיבת ס"ת שהמצוה הוא שיהי' לו ס"ת, אלא דכיון דמצד גדרו של ס"ת בעינן כתיבה ולשמה כו' נתבאר דגם זה נכלל בהמצוה ולכן בלי כתיבה לא יצא, א"כ כ"ש הכא יש לבאר בשיטת הרמב"ם דאף שהמצוה היא השמיעה אבל כיון שהקול שופר שראוי למצות שמיעה צריך להיות של מצוה דוקא, כ"ש דנימא שגם זה נכלל בהמצוה שצריך לעשות התקיעה של מצוה ע"י מעשה תקיעה בכדי לצאת ידי חובתו, ולפי"ז א"ש למה אם לא נתכוון

המשמיע להוציאו לא יצא דכיון שבכלל המצוה הוא גם התקיעה. ולאידך גיסא כיון שעיקר המצוה היא השמיעה לכן יוצא ע"י שופר גזול וכו', (ולפי זה א"ש לשון אדה"ז שהשמיעה הוה עיקר המצוה, כיון דגם התקיעה נכלל בקיום המצוה וכפי שנתבאר).

ועי' באבני נזר או"ח סי' מ' שכתב בזה דאה"נ שהמצוה היא השמיעה אבל כיון דאפקיה רחמנא בלשון של מעשה, תקעו בחודש שופר וכו' אי אפשר להוציא מצוה זו בלי מעשה, ומביא (ג"כ) דוגמא לזה ממצות כתיבת ספר תורה כנ"ל, שהמצוה הוא שיהי' לו ס"ת ולכן כשמכר ס"ת שלו אינו יוצא המצוה, ולאידך גיסא מצינו דאם הניחו לו אבותיו וירש ס"ת אינו יוצא יד"ח אף שלפועל יש לו ס"ת, כי מכיון דאפקיה רחמנא בלשון מעשה, "ועתה כתבו לכם וגו'" בעינן שקיום המצוה יבוא אליו ע"י מעשה דוקא, וכן הוא גם לגבי תק"ש, דגוף המצוה הוה השמיעה, אבל מ"מ יש בזה תנאי דבעינן ע"י מעשה דוקא דהיינו תקיעה, כי שמיעה אינה מעשה אלא מידי דממילא, ומתורץ ג"כ כנ"ל דהתוקע צריך להוציאו דצריך מעשה ומ"מ אין בזה דין גזול וכו' כיון שעיקר המצוה הוא בשמיעה וכו'.

והנה לפי הנ"ל יוצא דתרווייהו איתנהו, היינו דלעיל הובא לשון אדה"ז דשומע מן המתעסק לא יצא כי תקיעה פסולה שמע, וכנ"ל שיש בזה חסרון בעצם החפצא של התקיעה שלא שמע לתקיעה כשרה, נמצא דבאופן כזה יש חסרון גם בהשמיעה, ומחמת זה גופא נתבאר בעינן גם מעשה התקיעה לקיום המצוה, ולכן כשלא נתכוון התוקע להוציאו החסרון הוא בהתקיעה שחסר אצלו מעשה התקיעה ואינו יכול לצאת יד"ח בלי מעשה התקיעה.

דלפי"ז יש לתרץ מ"ש הרמב"ם פ"ב ה"ג וכן בשו"ע (סי' תקפ"ט סעי' א') מי שחציו עבד וחציו בן חורין צריך שיתקע לו בן חורין להוציאו אבל אינו יוצא בתקיעת עצמו מצד חלק העבדות שבו עיי"ש, והקשה האבני נזר שם דהרי אמרינן בשנים שעשו אם זה אינו יכול וזה אינו יכול חייבים דה"ז כאילו כל אחד עושה כולו, וא"כ גם הכא נימא כן דכיון דצד

עבדות אינו יכול בלי צד חירות ה"ז כאילו צד החירות פעל הכל? עוד הקשה הב"ח שם דלמה לענין מקרא מגילה לא מצינו דין זה דחצי עבד וחצי ב"ח לא יקרא לעצמו כמו שהוא בתק"ש עיי"ש?

ולפי הנ"ל י"ל דזה אינו יכול וזה אינו יכול הוא דין בהגברא דה"ז כאילו אדם זה עשה כולו, אבל לפועל בהחפצא היוצא מפעולתם, שם ודאי ישנם ב' כחות של ב' אנשים, דלפועל רק ע"י שניהם נעשה פעולה זו, וא"כ עד"ז אפ"ל הכא, דכאן לא מספיק מה שנחשב כאילו החצי בן חורין תקע כולו, אלא בעינן שהחפצא דתקיעה תהי' כולה תקיעה כשרה, וכיון שלפועל יש בו גם חציו של צד עבדות נמצא שהוא שומע לתקיעה שחציה פסולה, וכפי שמדייק אדה"ז שם בהדיא דאם יתקע בעצמו "תהא כל תקיעה ותקיעה שיוצאת מפיו חציה פסולה מחמת צד עבדות שבו", משא"כ במקרא מגילה דשם ליכא דין שמיעה, רק קריאה, מצד הגברא, הנה כיון דלפועל חצי החירות שבו קורא הכל שפיר יוצא יד"ח, ולפי"ז יש לתרץ ג"כ מה שמקשים (ראה יום תרועה שם וישועת יעקב סי' תקפ"ה ועוד) דכיון דאין חצי עבד וכו' יכול לתקוע בעצמו איך יכול לעשות שליח, הרי קיימ"ל דכל מילי דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח עיי"ש, ולהנ"ל ניחא דמצד מעשה התקיעה ליכא חסרון, ובזה מצי עביד, וכל החסרון הוא מצד ששומע לחפצא דתקיעה שחציה פסולה ובזה באמת ליכא שליחות אלא שומע בעצמו.



כונה הפכית במצות שילוח הקן

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"ט בשיחה א' לפ' תצא מביא הרבי הא דאיתא בסוף מס' חולין דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא וההוכחה מזה "הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה ושלח את האם ולקח את הבנים ונפל ומת היכן אריכות ימיו של זה כו' ליום שכולו ארוך כו' ר"י מעשה חזא כו'".

וע"ז מקשה בהשיחה מהי ההוכחה דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, דלמא לא הי' להבן כוונה לקיים המצוה ובמילא לא הי' מצוה ולא מגיע לו שכר?

ואפילו לדעת הפוסקים דמצות אין צריכות כוונה הא מ"מ כוונה הפכית מועיל שלא לקיים המצוה, וממילא אולי הי' להבן כוונה הפכית?

וע"ז מתרץ בהשיחה דבנוגע שילוח הקן באמת הי' מועיל הכוונה הפכית לבטל המצוה משא"כ בכיבוד או"א כיון שתוכן המצוה הוא התועלת להאו"א, ממילא אינו נוגע הכוונה שלו ואפילו בכוונה הפכית אינו יכול לבטל המצוה. ע"ש בארוכה.

ולא הבנתי איזה כוונה הפכית שייך במצות שילוח הקן. היינו דבשלמא בקיום מצוה שחייב לקיימה כמו לולב, שופר, מצה וכיו"ב שייך לומר שכיוון שאין הוא רוצה לצאת המצוה ע"י עשייה זו ורוצה שעדיין ישאר מחוייב בהמצוה, אבל מצות שילוח הקן הרי עשה מעשה המצוה, ובפשטות מדובר שהוא יודע שזה מצוה (דאל"כ אין זה שייך להדעות האם מועיל כוונה הפכית) ואין כאן שום ענין לצאת או לא לצאת. וא"כ מה חשב שיהי' נחשב לכוונה הפכית שע"ז לא יהי' מצוה.

ובהערה 56 מביא בשם שו"ת עונג יו"ט סי"ט "כיון דבתפילין וכיבוד או"א ושילוח הקן שאין שיעור לקיום מצותן וכל אימת שעושה אותן יש בהן קיום מצוה אין כח במחשבתו שחושב על מעשיו שהן לא לשם מצוה לסתור ולבטל כח המצוה ומאליו הוי מצוה".

וע"ז שואל בהערה "וצ"ע דאפילו את"ל דלהמ"ד דמצות אצ"כ נעשה כאן מצוה, אבל לכאו' אא"פ לומר עליו שהוא קיים המצוה (ובפרט בתפילין וכיו"ב) מאחר שכיוון שלא לשם מצוה כו".

והנה בשו"ת עונג יו"ט הנ"ל מבואר "שאין כח במחשבתו שחושב על מעשיו שהם שלא לשם מצוה לסתור ולבטל כח המצוה". ולכאורה כוונתו דכיון דבעצם הוי המעשה מצוה אף בלי כוונתו דמצוות אין צריכות כוונה, א"כ הא דמועיל כוונה הפכית הוא רק שהוא לא יצא בהמצוה הזו, אבל עכ"פ המעשה

עצמו הוא מעשה מצוה (ועיין בחי' ר' שלמה ריש מס' ר"ה באריכות בענין הנ"ל דכוונה הפכית אינו מבטל מעשה המצוה עצמה אלא רק שהאדם שקיימה לא מקרי שיצא בזה).

וע"ז מקשה בהערה הנ"ל "דאפילו את"ל דלהמ"ד דמצות אצ"כ נעשה כאן מצוה אבל לכאורה א"פ לומר עליו שהוא קיים המצוה". היינו, שאפילו במצוה כזו שאין עליו חיוב מיוחד לעשות את זה פעם אחת כמו שופר ולולב אבל מ"מ אם הי' לו כוונה הפכית בכ"ז א"א לומר עליו שהוא קיים המצוה.

והנה גם בשו"ת הנ"ל נקט בפשטות שיש מוכן של כוונה הפכית בקיום מצוה כמו שילוח הקן וכיבוד או"א והשאלה היא רק מה פעלה הכוונה, האם לבטל המצוה משייכותו להאדם, או כלל לא פעלה שום דבר.

אבל לכאורה עדיין צ"ע כנ"ל מהו הציור של כוונה הפכית בשילוח הקן. הוא יודע שזה מצוה ואף שאינו עושה א"ז בגלל שהוא מצוה – הא מצות אין צריכות כוונה. האם הפירוש שהוא בציור של "להכעיס" שיודע שזה מצות ה' ואינו רוצה שע"י מעשה זה תקויים מצות ה'. ואם זהו הציור א"כ מהו השאלה, דלמא בהמעשה שחזא לא הי' לו כוונה, האם יש לחשוש שהי' לו כוונה להכעיס.

ועוד, דלכאורה כיון דזהו מצוה, היינו דנתקיים רצון ה' שיהי' שילוח הקן, מהו הפירוש שאינו רוצה שיהי' מצוה, הרי בע"כ נעשה מצוה וגם הצ"ע של ההערה הנ"ל צ"ב "דאפילו את"ל כו' דנעשה כאן מצוה, אבל לכאורה א"פ לומר עליו שהוא קיים המצוה כו", דלכאורה הפי' שהוא קיים המצוה דשילוח הקן הוא, דמצות שילוח הקן נתקיימה על ידו, וא"כ מה שייך לומר שהי' כאן מצוה, ומ"מ "א"פ לומר עליו שהוא קיים המצוה".

ואולי זהו כוונת העונג יו"ט "אין כח במחשבתו שחושב על מעשיו שהן שלא לשם מצוה לסתור ולבטל כח המצוה וממילא הוי מצוה". היינו, שכיון שמעשה זה הוא מעשה מצוה, מה מועיל שבלבו יש שזה שלא לשם מצוה, הא עכ"פ עשה מצוה, ומה שבלבו שאין זה מצוה הא הוי היפך האמת דהוי מצוה,

ואין הלשון מדוייק כנ"ל. אבל עכ"פ אם זהו כוונת העונג יו"ט לכאורה לא שייך הצ"ע בההערה הנ"ל.

והנה בטו"א (הובא בחידושי ר"ש הנ"ל) הקשה על שיטת ר"ש (שאפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה מ"מ כוונה הפכית מועלת ולא קיים המצוה), ממשנה בעירובין (צה) המוצא תפילין מכניסן זוג זוג רג"א שנים שנים".

ובגמ' מבואר דפליגי אי מצוות צריכות כוונה, ת"ק סבר מצוות אין צריכות כוונה ואי מכניסן שנים שנים עובר בבל תוסיף (דכמו דלצאת לא צריך כוונה, גם לעבור לא בעי כוונה); ור"ג סבר מצוות צריכות כוונה, כמו"כ לעבור אינו עובר עד שיכווין לשם מצוה, ואי לא מכוין לשם מצוה אינו עובר בבל תוסיף.

וע"ז הקשה הטו"א לשיטת רבינו שמואל דמתכוין שלא לצאת לכו"ע לא יצא, ואף למ"ד אצ"כ, א"כ למה סב"ל לת"ק מכניסן זוג זוג ולא שנים שנים, אף שסב"ל מצות אין צריכות כונה – הא מ"מ יועיל כוונה הפכית ויכוין במפורש שלא לשם מצוה (ועי' בחי' רבי שלמה מה שתירץ קושיא הנ"ל, וגם בעונג יו"ט מובא בערך קושיא הנ"ל, וע"פ מסקנתו מתורץ קושיא הנ"ל).

והנה בקושיא הנ"ל רואים שנקט הטו"א בפשטות ששייך כוונה הפכית במצוה כמו תפילין לבטלה. אבל לכאורה עדיין יש חילוק בין תפילין ושילוח הקן.

דהנה בשלמא בתפילין, כל המצוה שבו הוא רק שע"י הנחת תפילין הוא קיים המצוה, ואם אינו רוצה לקיים המצוה כי עי"ז יעבור בבל תוסיף, א"כ נמצא שכוונתו פעלה שלא הי' מצוה כלל. אבל בשילוח הקן הרי יש להמעשה שם מצוה גם לולא זה שהמשלח קיים המצוה. וא"כ מה תועיל כוונתו, הא א"א לבטל זה שהי' מעשה שילוח הקן, ומעשה כזה הוא מצוה. וא"כ מה רוצה לפעול ע"י מחשבתו.



פ' נעבים וילך

הת' אפרים פישל אסטער תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"ט שיחה א' לפ' וילך מבאר בנוגע לב' הסדרות
"נצבים וילך": "בנוגע די סדרות נצבים וילך זאגט דער רס"ג:
ומהן פרשה המתחלקת לשתיים ונקראת בשתי שבתות אם יש
צורך בכך והיא אתם נצבים הנחלקת בוילך משה. פון דעם
דיוק הלשון "פרשה המתחלקת לשתיים" – ניט ווי ער זאגט ביי
די אנדערע סדרות המתחברות "שמונה מהן מצטרפות לפעמים
שתיים שתיים ביחד ונקראות בארבע שבתות" – איז מוכח, אז
נצבים און וילך זיינען בעצם איין סדרה, נאר לפעמים
צעטיילט מען איר אויף צוויי (ניט ווי די אנדערע "שמונה"
סדרות המתחברות וואס די מצטרפות זיינען בעצם צוויי
באזונדערע ("שתיים"), סדרות, נאר לפעמים לייענט מען ביידע
צוזאמען אין איין שבת)". וראה גם לקו"ש חכ"ט ע' 173.

והנה אפשר לומר נ"מ להלכה בזה.

דהנה בשו"ע או"ח סי' קל"ה ס"ב כתב הרמ"א "אם בטלו
שבת אחת קריאת הפרשה בצבור לשבת הבאה קורין אותה
פרשה עם הפרשה השייכה לאותה שבת". ובמג"א סק"ד כתב
ע"ז "אבל אם היו ב' מחוברין באותו שבת שבטלו אין קורין
בשבת הבאה ג' דלא מצינו לעולם שקורין ג' ואין לומר יקראו
ב' לכל הפחות דאין תקנה לחצאין".

ועפ"ז י"ל בד"א דכך הוא בכל הפרשיות המחברות שבעצם
הם נפרדות זו מזו ואינם פרשה אחת (ורק "מצטרפות לפעמים
שתיים שתיים"), לכן אם לא קראו ב' פרשיות אלו אין יכולים
להשלימו בשבת הבאה כי "לא מצינו לעולם שקורין ג'" אבל
בפרשיות נצבים-וילך שבעצם הם פרשה אחת (רק שפעמים
מתחלקת לשתיים) א"כ אם לא קראם בשבתו יכול לקרות
שתיים בשבת הבאה, ואינו כקורא ג' פרשיות, אלא דכיון דהם
פרשה אחת הוי כקורא רק ב' פרשיות.



נתינת עזקה בלילה [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער מח"ס פדיון הבן כהלכתו

בגליון כב ש"פ ראה עמ' 16 הביא רי"ד קלויזנער את דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרות קודש ח"ב (אגרת רלח) לתרץ מש"כ בשם האריז"ל שבליילה לאו זמן צדקה, הלא הוא מ"ע שאין הזמן גרמא. ומתרץ דיש ב' אופני צדקה. א) כשעני מבקש ממך, שע"ז נאמר לא תאמץ את לבבך וגו'. ב) לילך ולחפש עני ליתן לצדקה, ורק ע"ז נאמרו דברי האריז"ל שבליילה לאו זמן צדקה, עכלה"ק.

ולהעיר שכזה מצאתי להדיא גם בשם הרה"ק החקל יצחק מספינקא זי"ע, שכידוע היה גאון גדול בנגלה וידען גדול בכתבי האריז"ל, שכ"כ בספר אלף כתב (להגר"י ווייס מווערבוי. נדפס בב"ב תשנ"ז) ח"ב עמ' פג אות תשסא: "הגה"ק דספינקא שליט"א אמר לי בנידון מה שנאמר משמי' דהאר"י זלה"ה, שאין זמן צדקה בלילה, דהקפידא דווקא לילך ברחובות לשווקים ולחלקה, אבל עני הבא אליו לביתו אין קפידא".



שיחות

סיפורי צדיקים - "מעשה מרכבה"

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק ת"ו

איתא בס' תורת-מנחם, בשיחת כ"ד טבת תשי"ב (עמ' 249) בזה"ל: קבלתי מכתב מא' ובו כותב לי שאיתא בספרים שסיפורי צדיקים הם בבחינת "מעשה מרכבה". (כ"ק אדמו"ר שליט"א חייך ואמר:) לא מצאתי בספרים פתגם זה, ולכן משאיר הנני זאת על אחריותו של הנ"ל. . עכ"ל.

ולכאו' צ"ב. שהרי כך נאמר במפורש בס' שבחי הבעש"ט (מהדו' מינץ עמ' קלג): שמעתי מהרב דק"ק פולנאי [בעל ה"תולדות"] ומהרב דקהילתנו [הרה"ק ר' גדלי' מליניץ בעמח"ס תשואות חן] שהבעש"ט אמר: כל מי שמספר בשבחי הצדיקים כאילו עוסק במעשה מרכבה. עכ"ל.

וכך כתב גם הרה"ח ר"י יפה (תלמיד אדמו"ר הזקן) ב"הקדמת המדפיס" לס' הנ"ל: בפרט כמ"ש בפנים כי הבעש"ט אמר שהעוסק בשבחי הצדיקים כאילו עוסק במעשה מרכבה. עכ"ל.

ולכאורה הביאור בזה הוא, שהצדיקים הם הם המרכבה, וא"כ העוסק בסיפורי מעשיהם הריהו כעוסק במעשה מרכבה.



נגלה

יציאות השבת

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ בישיבת ליובאוויטש שיקאגא

בתוד"ה יציאות (שבת ב, א) כ' "הוצאות הוה לי' למתני' אלא נקט יציאות לישנא דקרא אל יצא וכו'". וברש"י "יציאות השבת" כ' "הוצאות שמרשות לרשות האמורות לשבת וכו'". ועיין במהר"ם, שרש"י נתכוין בזה למש"כ התוס', ולכן שינה הלשון מיציאות להוצאות. אלא דיקשה לפ"ז לרש"י למה באמת נקט התנא לשון יציאות (ולא הביא ההסבר של תוס' – מלישנא דקרא). והמשמעות היא, דלרש"י, הפירוש הפשוט דיציאות – הוא הוצאות, ואינו צריך להביא ע"ז טעם. וצ"ב.

והנראה בזה; זה ש"יציאות" משמעו על האדם היוצא, ו"הוצאות" משמעו על החפץ שהוא מוציא – הרי זה רק כשמדברים על האדם; דיכול לצאת לבד, "יציאות", ויכול

לצאת עם החפץ, "הוצאות"; משא"כ באם מדברים על החפץ כשלעצמו, הרי גם עליו שייך הלשון יציאה – שהחפץ יוצא ממקום למקום.

ולפי"ז י"ל, דהתוס' כתבו דהוצאות הוה לי' למיתני' וכו', משום דלמדו ד"יציאות השבת" מדבר על האדם שעושה ההוצאה, משא"כ רש"י סב"ל דמשנתנו מדברת על האופנים של יציאות החפץ מרשות לרשות, ומובן בפשטות, א"כ, דהפירוש דיציאות הוא "הוצאות שמרשות לרשות וכו'".

ובזה יומתק מאוד המשך דברי רש"י (באותו ד"ה) "ובגמ' מפרש דהכנסות נמי קא קרי יציאות הואיל ומוציא מרשות לרשות" – די"ל דבזה בא להביא ראיה לשיטתו בהבנת המשנה, דמדברים על יציאת החפץ (ולא על הוצאת האדם):

דזש"כ רש"י "הואיל וכו'" הרי זה נתינת טעם ע"ז שהגמ' אומרת "דהכנסות נמי קא קרי יציאות"; והיינו, דזה שהכנסה נק' הכנסה, והוצאה – הוצאה, הוא כשמסתכלים על האדם המוציא מרשותו או מכניס לרשותו, משא"כ לגבי החפץ אין הבדל בכ"ז, ולגבי' בשני האופנים הרי מוציאים אותו מרשותו הקודמת.

ונמצא, דמהגמ' מובן דמשנתנו מדברת על החפץ היוצא. ומובן א"כ למה נקט ל' יציאות כנ"ל.



"מלאכה" ו"הוצאה"

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תורת"ל-חובבי תורה

שו"ע אדמוה"ז סי' שא סעיף א: "אע"פ שנא' בתורה סתם לא תעשה כל מלאכה ולא נתפרש בה איזה עשייה נקראת מלאכה ואיזה עשייה אינה נקראת מלאכה".

יש להעיר מלשונו הק' ("איזה עשייה" ולא איזה מלאכה שלא יעשה או סתם "מה נקראת מלאכה . . .") להשקוט בחיובי שבת האם הוא על הפועל, הפעולה או הנפעל (עיי' בספרי הרגזובי. וראה גם

בלקו"ש חי"א עמ' 248), ומשמעות הלשון כאן שהוא על הפעולה והעשייה.

"ומצד הסברא שההוצאה וההכנסה מרשות לרשות אינה נקראת בשם מלאכה כלל".

משמעותו הוא ע"ד מה שפי' הראשונים שהוצאה היא מלאכה גרועה, והכוונה בזה, שבלי חידוש התורה הייתי אומר שאינה מלאכה כלל, וע"ד מה שכתב האו"ז שאין בו שינוי כלל, "דמעיקרא חפץ והשתא חפץ".

(ודלא כפי שנתבאר בשיטת כמה הראשונים דהכוונה במלאכה גרועה היא: שהגם שאפשר לומר מסברא שהיא נחשבת מלאכה, אבל כיון שהתורה הגבילה תוקף איסורה רק לשינוי מרה"י לרה"ר הרי הגבילה וגרעה איסורה, אלא כמו שנתבאר בשיטת הר"ת שהוא ע"ד שיטת האו"ז, דמן הסברא לא היינו לומדים כלל שהוצאה מלאכה היא).

ועיין בההמשך שיוצא עוד יותר: שאפי' אם היינו מוצאים הוצאה במשכן, לא היתה נחשבת למלאכה חשובה, אי לאו גילוי התורה שאכן נחשבת למלאכה חשובה במשכן.

"ממה שסמכה תורה פרשת שבת לפרשת מלאכת המשכן, ללמוד שמלאכת המשכן אינה דוחה את השבת, מכאן אנו לומדין שכל מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקראת מלאכה לענין שבת...".

והנה לימוד זה היה אפשר לומר באו"א: הא דנסמכה שבת למשכן היא בכדי ללמוד הימנה דאלו מלאכות שבמשכן אסורים בשבת (ל' רש"י מ"ט: "אותן המנויין בפ' כלל גדול היו צריכין למשכן ופרשת שבת נלמדה לפרשת מלאכת המשכן ללמוד הימנה" ואולי יש לפ' ברש"י כפי' אדמוה"ז). אבל אדמוה"ז לומד באו"א: דהסמיכות מלמד דאסור לעשות מלאכת המשכן בשבת ובמילא מובן שמלאכות האסורות בשבת הם אלו שנאסרו במלאכת המשכן.

וכן כותב בפתיחה לאג"ט ובביאור באות ח': שחז"ל למדו שכל מלאכות החשובות שהוצרכו למשכן הוא הנקרא אב, וב' הלימודים א' הם: דהסמיכות מלמדנו דכל מידי דמשכן אסור לעשותו בשבת ובמילא לומדים דמה שהוא במשכן נחשבת לאב. ומביא שכן הוא בבעלי התוס' פרשת כי תשא.

והא דמפרש דרק מה שהיה חשוב במשכן נחשב לאב נראה: דכיון דהלימוד הוא ממה שנאסר לבנות משכן בשבת, אפשר דאין הוכחה דנאסר בדברים דלא היו חשובים ונצרכים כ"כ (ואולי לא היה כונה מיוחדת עבור זה? ולא היו מלאכת מחשבת) ובמילא אין הם נחשבים לאב (גם כשנעשים עם מחשבה וכוונה).

ואולי יש לומר שבזה תלויים ב' הגירסאות בדף צו: "הך דהוה במשכן וחיבא קרי ליה אב" (ועד"ז "הך דהוה במשכן חיבא קרי ליה אב") שלגירסא זו אפשר דהיו תולדות במשכן (אלא כיון דלא חיבא הוא ליה תולדות), והגירסא: "הך דהוה במשכן, חיבא וקרי ליה אב" דהיינו דכל מה שהיה במשכן הוא חשוב בעצם ונחשב לאב (ובמילא לא היו תולדות במשכן (תוס' צו, ב ד"ה ולר"א):

באם לומדים דהסמיכות באה (בעיקר) ללמד (ממשכן לשבת) דמה שהיה במשכן אסור בשבת, במילא כל מה שהיה במשכן (ואפי' לא היה צורך כ"כ לזה, אבל היה במשכן) נחשב לאב. משא"כ באם (עיקר) לימוד הסמיכות היא ללמד (משבת למשכן) שאסור לבנות המשכן בשבת, יש מקום לומר דהאיסור לבנות בשבת היה רק על מה שחשוב (ונצרך) למשכן, אבל מה שאינו חשוב כ"כ (ולא היה מלאכת מחשבת כ"כ) לא נאסר בשבת ובמילא אינו נחשב לאב.

"וההוצאה היתה מלאכה חשובה במשכן שנאמ' איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא . . ."

והנה בגמ' שם יש ב' גירסאות: א) (וכן הוא גם ברש"י במשנה הראשונה דמכילתין) דהלמוד הוא מצד ג"ש "העברה העברה" דצווי זה היה בשבת. והיינו שהיה ציווי מיוחד ממשרע"ה לאסור הוצאה לנדבת המשכן, דהוצאה אסורה בשבת. ב) אין צורך לומר דהציווי היה ביום השבת, אלא שהלימוד הוא מזה דהתורה קראה להוצאה בשם מלאכה ("אל יעשו מלאכה עוד") ובמילא זה נכלל בהלאו ד"לא תעשה כל מלאכה". והיא גירסת הר"ח. וכן הוא ברמב"ם פ"ב ה"ח מה"ש: " . . אל יעשו עוד מלאכה . . הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה".

והנה: לפי גירסא הראשונה צריך למצוא הסבר למה הוצאה נכלל בכלל הל"ט מלאכות (דאולי הוא לאו בשבת שנאסר במיוחד ע"י משרע"ה ואינה בכלל המלאכות). ועיין בראשונים ע"ז (רמב"ן

ורשב"א בתחילת המסכתא). ולפי גירסא השניה מובן בפשטות
ההוצאה היא בכלל כל המלאכות (דנקרא מלאכה).

והנה אדמוה"ז לומד כגירסא השניה דהלמוד הוא דהוצאה נקראת
מלאכה. אלא שהוסיף: "מלאכה חשובה". והוא כנ"ל, שלומד
כהגירסא דאב מלאכה נקרא מה שהיה חשוב במשכן. והיינו דהלימוד
הוא: דכיון דהתורה קראה לזה מלאכה (ואפשר עוד: ד"לתרומת
הקדש" מוסיף בחשיבות המלאכה) הרי"ז משום שהיא מלאכה
חשובה.

והנה הראשונים נתחבטו במלאכת הוצאה וא' הקושיות היא: למה
צריך קרא הרי היתה במשכן (וכפי שהובא בגמ' מ"ט "הם העלו
קרשים . . הם הורידו קרשים"). ותירצו דכיון שהיא מלאכה גרועה
לא הייתי יודע שהיא מלאכה למרות שהיתה במשכן (תוס' שבועות
ב, א, תוס' צו, ב ד"ה הוצאה).

וכן נראה גם כוונת אדמוה"ז דכיון דהוצאה לא היה נחשב מצד
הסברא למלאכה כלל לא היינו אומרים שהיא אב מלאכה ואע"פ
שהיתה במשכן, אבל כיון שאין זה מלאכה, הו"א דאין זה "מלאכת
המשכן".

ויש להוסיף: דאולי יש לחלק קצת בין הלימוד המובא ברמב"ם
(וכן בר"ח בתוס') ואדמוה"ז: להרמב"ם הפסוק מלמד "שהבאה
מלאכה היא", ז.א. כל הבאה היא מלאכה, ובמילא נכלל בל"ת כל
מלאכה. ואדמוה"ז כתב: "הא למדת שהבאה שהיו מביאין . . נקראת
הבאה זו מלאכה", והיינו דהלמוד מגלה דבמשכן היתה הוצאה
מלאכה חשובה, ובמילא כל מה שהי' במשכן מלאכה חשובה, נלמד
ע"י הסמיכות פרשיות, שהיא אסורה בשבת.

וי"ל דנפק"מ בין שניהם האם הכנסה אב או תולדה: אם נלמד
דהפסוק מגלה דהוצאה בכלל נקראת מלאכה, הרי כיון דהכנסה דומה
ממש להוצאה, וכיון דשניהם היו במשכן (הם העלו הם הורידו)
והפסוק הוא רק גילוי מילתא דהעברת הפין מרשות לרשות היא
מלאכה, הרי הכנסה היא כמו הוצאה ונחשבת לאב.

אבל אם נלמד דהלימוד של הפסוק הוא רק שבמשכן היתה איזה
הוצאה שהיתה מלאכה חשובה, (ואין הלימוד מגלה שכל הוצאה
נקרא מלאכה, אלא שהיתה במשכן איזה הוצאה חשובה שהיתה

מלאכה), ובמילא נלמד בסמיכות שכל הוצאות אסורים, שמה שהיה במשכן חשוב אסור בשבת), יש לומר שרק מה שהיה במשכן חשיבא נכלל בפסוק לא תעשה כל מלאכה, וכיון דהכנסה לא היתה במשכן אינה נכללת באבות מלאכות (אלא שהיא תולדה).

(ואמנם הרמב"ם (פי"ב ה"ח לכמה נוסחאות שם) סובר דהכנסה היא אב ובאדמוה"ז כאן בהמשך הסעיף מפורש שהוא רק תולדה).

"והן הנקראות אבות מלאכות, שיש עוד תולדות שלמדו מפי השמועה שלא אותן המלאכות בלבד שהיו במשכן נקראו מלאכות אלא כל מלאכה הדומה למלאכה שהיתה במשכן היא נקראת ג"כ מלאכה כמותה, והרי היא בכלל לא תעשה כל מלאכה . . .".

הנה בשבת ק"ג יליף תולדות מדרשא " . . מהנה תולדות . . .". והנה האחרונים דנים ביסוד ענין תולדות: האם כל ענין התולדה הוא משום הדמיון להאב (וכביאור המ"מ פ"ז) והיינו שיש בתולדה אב שבתולדה. או דהפי' הוא דכיון דדומה לאב הרי יש לו חשיבות עצמי והוא ענין מלאכה מצד עצמו.

ואולי יש לומר נפק"מ; באם יש תולדה לתולדה (עיי' שקו"ט בזה באחרונים ותוצאות חיים סי' ו' אות ח' ועוד):

באם יסוד התולדה הוא היותו דומה להאב, מסתבר יותר לומר דרק התולדה דדומה לאב נחשבת לתולדה ואין תולדתו של התולדה נחשב לתולדה (ומלאכה).

אבל באם נאמר דיסוד ענין התולדה הוא חשיבות עצמי של התולדה שהיא מלאכה (דכשדומה להאב נחשב למלאכה בפ"ע) הרי כל מלאכה יש לה תולדות.

ונראה מאדמוה"ז ששיטתו היא כאופן הב': דהלימוד מפי השמועה היא דכל מלאכה הדומה למלאכה שהיתה במשכן, "היא (עצמה) נקראת מלאכה ג"כ", והיינו שישנו חשיבות ושם של מלאכה להתולדה עצמה.



**כי אצטריך ליה לשמואל פטורי דקא עביד מעשה
ועידת עבי**

הנ"ל

שבת ג, א: כי אצטריך ליה לשמואל פטורי דקא עביד מעשה: הנה יש לעיין קצת, דבצד צבי לכאורה השני אינו עושה מעשה (אלא שעומד במקום שהיה כבר, לאחרי שהצבי נצוד ע"י הראשון שעמד בפתח). ובברכת שמעון העיר מזה וציין לאב"נ קצ"ג דדן בטעם ההיתר בדין זה: האם הוא משום שאינו עושה שום מעשה, או משום דלא הוי צידה שכבר נצוד ופועל בשיבתו שלא יצא מצדתו. ועיין דדן מגמ' ע"ז האם יושב ומשמר כעושה מעשה דמי. אבל יש לעיין שם (דהגם דמוכיח דלשמואל ישנו גם הטעם דאינו נחשב לצידה, אבל הרי) שמואל עצמו סובר דיושב ומשמר אינו כעושה מעשה.

והנה לשון אדמה"ז סי' שט"ז ס"ט: ". שהרי הצבי היה ניצוד ועומד כבר ע"י ישיבת הראשון, אין מחייבין אותו להסתלק לאחר שעמד הראשון, מפני שאינו עושה כלום עכשיו בישיבה זו, שאינו אלא שומר לצבי הנצוד כבר ע"י הראשון". ומשמע יותר דעיקר הענין הוא "דכבר הצבי ניצוד ועומד", והא דאומר "שאינו עושה כלום עכשיו כו'" הוא בעיקר (לא על עשיית הגברא, אלא) דאין כאן צידה דצבי, כיון דכבר ניצוד והוא רק "שומר" מה ש"נצוד כבר". (ואולי יש לפרש כוונתו דאין עשייה של צידה אצל הגברא בשעה שכבר הלך הראשון והוא רק עושה מעשה שמירה, אבל משתמע יותר כמבואר לעיל).

וא"כ נראה שיטתו דיש כאן ענין של עשייה, אלא דפטור ומותר כיון דאין עשייתו עשיית צידה (דכבר ניצוד ועומד).

ועוד י"ל: דהרי התוס' והר"ן פי' דהו"א דיאסר מצד דנחשב שמוסיף על שמירתו, קמ"ל דמותר. ואפ"ל דזהו כוונתו, דמותר לישוב לצידו אע"פ שהו"א שייחשב שהוסיף שמירה וצידה לצבי. (וכן הוא באדה"ז בתחלת הסעיף: "ומותר לאדם אחר לישוב בצדו. . . אע"פ שמוסיף שמירה על שמירתו של ראשון . . ."). אבל עדיין אינו מבואר כל צרכו, דמשמע שהא ד"מותר" בא להשמיענו גם בהא דמותר לו להישאר כשהראשון עמד והלך.

והעיר א' התלמידים, הת' שלום שי' צירקינד, שבלשון המדוייק באדמוה"ז מובן ומתורץ עוד. דהוא מוסיף בסוף הסעיף: "ואפי' לכתחילה יכול לישב בצד הראשון על דעת שישאר יושב שם לאחר שיעמוד הראשון וילך לו". והיינו, ד"מותר" בא להשמיענו על מעשה הישיבה שלו בכוונה שישמור הצבי לאחרי שהראשון ילך לו.



בגרסת המשנה דיציאות השבת

הרב אהרן חיטריק

תושב השכונה

תנן בריש מסכת שבת: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ כיצד העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים וכו'". וגירסא זו היא המקובלת בדפוסים שלנו. אבל בכת"י בפסקי הרי"ד על מס' זו שהוצאתי לאור בשנת תשכ"ב הגירסא היא "יציאות שבת שתיים שהן ארבע בחוץ ושתיים שהן ארבע בפנים". ועל זה כתבתי בהערה 1 שם שכן הגירסא גם במשניות דפוס קעמברידז' תרס"ב, וזכיתי שכ"ק אדמו"ר כתב לי כמה הערות בכ"ג אלול תשכ"ג (נדפס בתחילת הספר, ובלקו"ש חכ"ד עמ' 368) והעיר על הערה זו וז"ל: "יציאות שבת ב' שהן ד' בחוץ כו' בפנים, ובהערה שכן גירסת משניות קעמברידז' תרס"ב [בחוץ ואח"כ בפנים].

והנה כמש"כ בשינויי נוסחאות שבמשניות דפוס ראם לא מצינו לנוסח זה חבר, ואינו מובן איך לא נמצא כל זכר לנוסח אשר הרי"ד בחר בו", עכלה"ק.

ועל זה הקשה לי הר"מ פעלדמאן מבולטימור, הרי בגמרא נדרים דף ב, ב מבואר הענין דפתח במאי דסליק מיני' ומביא דוגמא מפרק שני דשבת במה מדליקין ובמה אין מדליקין, ועל זה הקשה שם הרעק"א למה אינו מביא ראי' ממשנה ראשונה דשבת דגם כאן מתחלת המשנה במאי דסליק מיני' "בחוק, כיצד העני כו'", הרי יש מכאן ראי' שלבעל המימרא דנדרים הי' לו הגירסא כמו גירסת כת"י קעמברידז' וגי' כתב יד הרי"ד.

כשנכנסתי ליחידות בין כסה לעשור תשכ"ה, הנה בין הדברים הזכרתי שאלת הרה"ח הנ"ל בשמו, וצהבו פניו הקדושים וחשב כרגע ואמר "עס איז אזא אפענע קשיא פון ר' עקיבא אייגער פאר וואס האט זיך קיינער ניט געכאפט אויף דער קשיא פאר איהם, מוז מען זאגען אז עס איז דא אנאנדער פשט". השעה היתה מאוחרת באשמורת הבוקר ולא האריך יותר.

עד עכשיו לא ראיתי ולא שמעתי פירוש נכון. דיברתי עם אחד מגדולי הדור שהי' בקי בחידושי רעק"א וגם כתב חידושים על ספריו, ואמר לי אם כ"ק לא אמר לך מה אתה רוצה ממני. ואבקש הקוראים לכתוב בזה, ותודה מראש.



חִסְדוֹת

מנהג אכילת תפוח בדבש

הרב אלי' מטוסוב
ברוקלין נ.י.

בספר המנהגים, מציין בענין המנהג לאכול תפוח בדבש בליל ר"ה, להביאור עפ"י דא"ח מהר"ה מפאריטש בשם אדמו"ר הצ"צ, שנדפס בפלח הרמון וירא סא, ג [בתוך ד"ה ואשה אחת מנשי בני הנביאים].

וז"ל שם: והנה שמעתי בשם אדמו"ר שליט"א שזהו הטעם שנוהגין לאכול בר"ה בלילה הראשונה תפוח מתוך בדבש, כי הנה ידוע ששנים עשר חדשי השנה . . שרש שרשם הוא בתיקוני דיקנא דא"א, והנה תשרי הוא חדש השביעי לכן מאיר בו תיקון השביעי, שהוא בחי' תיקון ואמת וכו מאיר אמיתת העצמות, והנה ישראל אשר שרשם הוא במחשבה חשב מ"ה דאבא, ובחדש זה שבים בתשובה

שלימה מעומקא דליבא עי"ז מגיעים לבחי' אמיתת העצמות, ומעוררים השפע ומלבישים אותו בבחי' חכמה עילאה שהוא בחי' שרשם כנ"ל. והוא ענין צל מועט היינו שממשיכים דבר שאין לו צל להיותו למעלה מבחי' מקיפים שיהי' נמשך בבחי' מקיף. . וזהו ענין צל הסכך שבו מלוכש אמיתת העצמות שנמשך ביוהכ"פ שקדם ע"י תשובה עילאה מעומקא דליבא. . והנה ראשית ההתעוררות לשפע הזאת שנקלט בשמע"צ הוא בליל הא' דר"ה, ומבואר למעלה דהשפעת אמיתת העצמי' המאיר בתיקון ואמת ומתלבשת בחכ"ע נמשכת בתפארת דז"א הנק' תפוח להיותו שרש האילן. לכן עושין זכר לזה במה שאוכלין בלילה ראשונה דר"ה תפוח מתוק בדבש כו' וד"ל. עכ"ל בפלח הרמון.

ונמצא ג"כ ענין זה במ"א מהר"ה בשם אדמו"ר הצ"צ. וז"ל: "ע"פ המדרש ע"פ כתפוח בעצי היער כן דודי כו' ופי' שם [במדרש] כתפוח הזה שאין לו צל והכל בורחים ממנו כו' כן דודי בשעה שהחזיר התורה על האומות ברחו ממנו ואני בצילו חמדתי כו' . . והנמשל יובן למעלה ע"פ ששמעתי בשמו [אדמו"ר הצ"צ] בענין מה שנוהגין לאכול תפוח מתוק בליל ר"ה, כי מבואר בכתבי האר"י שחודש תשרי שהוא חודש הז' הוא תיקון הז' מי"ג ת"ד שהוא תיקון ואמת והוא בחי' תרין תפוחין כידוע, ובחי' זאת הוא בחי' מקום פנוי מבלי שערות, וזהו מה שאין לו צל כי הוא למעלה מבחי' השערות, שהם בחי' מקיפים דאו"ח כידוע, אך אעפ"כ עושין בו צל היינו שיהי' נמשך בבחי' מקיפים דצל הסכך ע"י התשובה מעומקא דליבא שקדמה בעשי"ת, שע"ז ממשיכים מה שלמעלה מבחי' מקיפים שיהי' נמשך בבחי' מקיף, וזהו בצילו חמדתי כו', ואח"כ בשמע"צ נמשך ג"כ בבחי' פנימי וזהו ופריו מתוק לחכי כו'. ולכן נוהגין בליל ר"ה שהוא יום הראשון הכולל לכל השנה ולכן נק' ראש, לאכול תפוח מתוק בדבש בכדי לעשות הכנה

להמשכה זאת בשמע"צ כו'. וכן הוא בשעת מתן תורה כו'.
ע"כ.

ואולי יש לעיין מקבילות לענין זה בספרי אוה"ת.



ביטוי "כמדומה" במאמרי דא"ח

הנ"ל

בגליון תשכז (פ' צו) כתבנו בענין לשון "כמדומה" בספרי אוה"ת, ויש להוסיף עוד איזה מקומות.

(א) אוה"ת בראשית מא, ב: "ועיין עוד בביאור דמים רבים תקסט"ט כמדומה לי כ' שיש ב' סברות בענין איך יהי' לע"ל אם יומשך הקו עד תחתית העיגול כו'".

(ב) אוה"ת תזריע ע' תק: "כמדומה בביאור ע"פ כי המצוה הזאת נת' כי עתיק פי' ע"ד המעתיק הרים באיוב סי' ט' דהיינו המסלקם והו"ע המתנשא מימות עולם".

(ג) אוה"ת מסעי ע' א'סו: "וכמו עד"מ שאין נחשב גדולה אצל האדם מה שמולך על הזכובים עד"מ, כמדומה כן אמר רבינו ז"ל בדרוש אחד". [ולכאוי' כוונתו ללקו"ת בהעלותך לא, א: "וכמשל שיתגלה האדם להתנשא על הזכוב שכלא חשיב נגדו כן יותר מכן אין ערוך כו'". ועד"ז בסה"מ תקס"ב ח"א ע' רכ. ח"ב ע' תנח. תנט. תקפא. ס' מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ג (בהעלותך) ע' תתצא. וראה עוד באוה"ת יתרו ר"ע תשנה. האזינו ע' א'תרסא. שה"ש ע' קמד. וראה ג"כ משל אחר באוה"ת בלק ע' א'ח: עד"מ אדם הישן שהזכובים יכולים להלך על פניו כו']. לעי' עוד בענין משל הזכובים באוה"ת במדבר א'תרפ.

(ד) אוה"ת עקב ע' תקמז: "עפמ"ש בח"ה שער חשבון הנפש חשבון כ"ה כי העוה"ז ועוה"ב כשתי צרות כאשר

תרצה האחת מהן תקפוץ השנית כו' הובא ג"כ בר"ח כמדומה שער האהבה פ"ו".

(ה) אוה"ת מג"א ע' שח: "תקס"ז כמדומה לא היה דרוש בפורים".

(ו) אוה"ת נ"ך ח"ב ע' תתעה ע"פ אל יתהלל החכם בחכמתו: "מאדמו"ר נ"ע יש דרוש על זה, ותוכן המכוון כמדומה . . .".

(ז) נ"ך שם ע' תתקיד: ואולי זהו ענין חידוש תורה מאתי תצא ע' במד"ר פ' שמיני פי"ג ובהרמ"ז פ' תצא כמדומה דף רע"ו. ע"כ.

(ז) נ"ך שם ע' תתקלז: "וכמדומה ראיתי כתוב בכ"י מו"ח ז"ל מ"ש אאזמו"ר נ"ע כי ג' שעות ראשונות כו'".

(ח) "ביאוה"ז להצ"צ כרך ב' ע' תש: מד"ר פ' וירא פמ"ח כו' ואקחה פת לחם חייך שאני פורע לבניך כו' ומד"ר זה כמדומה שלא ראוהו מהרש"א פ"ז דב"מ כו'".

עוד נמצא לפעמים באוה"ת, שמביא בשם ספרים ואינו מפרש מקומם (ראה במ"ש בהגליון דפ' צו). ונציין כאן עוד אחדים (ולא הספקנו כעת לעיין המקורות):

(א) ביאוה"ז שם ע' תשצב: "וכמארז"ל ע"פ שוקיו עמודי שש, שוקיו זה העולם שנשתוקק הקב"ה לברוא אותו (כן ראיתי באיזה מקום במדרש)".

(ב) ביאוה"ז שם ע' תתצט: ובילקוט במקום א' ראיתי שהשלשה ספרים שחיבר [שלמה] א' כנגד כינור של שבעה נימין וא' כנגד כינור של שמונה כו'".

(ג) אוה"ת חוקת (כרך ו') ע' א'תתצד: "שמצאתי כתוב שיש חילוק בין קודם ביאת היסורים יכולים לדחותם ע"י שמחה של מצוה שהשמחה דוחה מוחין דקטנות כו' ושם האריך בזה וכעת לא מצאתי זה הכתב" [ראה ד"ה ירושלמי ובחרת בחיים, בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שסה-ו].

(ד) שה"ש ע' א: וראיתי בספר א' שהעשירית תהי' לימוהמ"ש.

(ה) אוה"ת נ"ך כרך ב' ע' תתנט: "ובאיזה ספר ראיתי כחולדה זו הדרה בעיקרי בתים היינו שמתלבשת בהשרים כו'.



לא גרעא רפואת הנפש מרפואת הגוף

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

באגרת התשובה (סופ"ג צג, א) כתב רבנו הזקן נ"ע: "ואף שיעלה לסך מסויים אין לחוש משום אל יבזבו יותר מחומש. דלא מקרי בזבוז בכה"ג מאחר שעושה לפדות נפשו מתעניות וסיגופים. ולא גרעא מרפואת הגוף ושאר צרכיו". עכ"ל.

והנה באגרת הקדש (סי' י' – קטו, ב) כתב: "ומ"ש המבזבוז אל יבזבו יותר מחומש היינו דוקא במי שלא חטא או שתקן חטאיו בסיגופים ותעניות כראוי לתקן כל הפגמים למעלה, אבל מי שצריך לתקן נפשו עדיין פשיטא דלא גרעה רפואת הנפש מרפואת הגוף שאין כסף נחשב וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו כתיב". עכ"ל.

ויש להבין, למה באגה"ק בהדוגמא אינו כותב "ושאר צרכיו" כמו שכותב באגה"ת?

ונראה לומר שהכל מדויק להפליא, דבאגה"ת מדבר בנוגע לסכום "מסויים" – אפילו שהוא עצום והרבה יותר מחומש כיון שפודה בזה את התעניות שחייב לצום לכפרת עוונות, אבל סוף סוף מדובר בסכום מוגבל, וכמ"ש: "ואף שיעלה לסך מסויים אין לחוש משום אל יבזבו יותר מחומש, דלא מקרי בזבוז בכה"ג".

משא"כ באגה"ק מדובר בענין אחר, והיינו שנותן צדקה בלי שום הגבלה ממש – יותר אפילו ממה שמוגבל לפי הסכום כדי לפדות את התעניות וכמ"ש: "שיוכל לפזר בלי גבול לתקן

עונותיו . . והנה מדת חסד זו בלי גבול ומדה נקראת על שמו של הקב"ה חסדי ה'" וכו'.

ומעתה יבואר דהמכובז ממונו בלי גבול ומדה ממש לצדקה, לזה יש דוגמא רק מרפואת הגוף בלבד, ולא מ"שאר צרכיו", כי "לשאר צרכיו" לא יתן אדם בפיוזור כזה בלי גבול ממש, — משא"כ באגה"ת דמיירי בענין סכום מסוים ומוגבל עם איזה חשבון — אפילו שהוא הרבה יותר מחומש לזה יש שפיר דוגמא מתאימה מ"שאר צרכיו" שהאדם מוציא ע"ז. וא"ש מאד.



העבודה לפני ר"ה

הרב משה לברטוב תושב השכונה

בד"ה אתם נצבים תשי"א (הנחה בלתי מוגה) איתא (באות ב') וז"ל: "ידוע שהעבודה שלפני ר"ה הוא להמשיך אורות בכלים".

והנה הלשון הוא בלתי מורגל במאמרי דא"ח (עכ"פ עד כמה שידוע לי) ופה כותב "ידוע".

אך הענין נלקח מאחת מהשבעה תורות של הבעש"ט ז"ל המובאים (ב' מהם) בהיום יום וז"ל בפתגם של ח"י אלול: "ארץ לשון מרוצה ולשון רצון . . איז די עבודה דארף זיין וישבת, אראפטראגן אין התיישבות, ולקחת גו' ושמט בטנא, ממשיך זיין אורות בכלים". עכ"ל בנוגע לענינו. ולפלא שהמדפיסים ההנחה לא ציינו בהמ"מ להיום יום הנ"ל (או להשיחה מאדמו"ר מוהרי"צ נ"ע).

בהמאמר מבאר זה בעבודה, היינו להפוך נה"ב לקדושה (שזה פועלת הנה"א), ובשרש הוא להמשיך אורות בכלים. ועוד למעלה התחברות שם הוי' עם שם אלקים. ולמעלה יותר, צמצום בשביל הגילוי, והקו עובר ע"י הצמצום (היינו שהן בהצמצום נרגש הגילוי, והן בהגילוי שהוא הקו נרגש הצמצום). והיינו שיש ביניהם חיבור.

שמשו"ז יכולים ע"י עבודה להמשיך אורות בכלים ולהפוך נה"ב לקדושה. וממשיך אח"כ שצריכים להגיע לרצון פשוט (שזהו מתנה מלמעלה) וגם זה צריכים להמשיך בכלים.

וזה מתאים להתורה הנ"ל שארץ ל' רצון להביאו בהתיישבות. (ושמת בטנא הוא המשכת אורות בכלים) שלכאו' זהו זה שמבאר אדמו"ר זי"ע.

רק שצ"ע לפ"ז הסדר. שתחלה הוא העבודה שעפ"י טו"ד, והמשכת הרצון פשוט בהכלים בא אח"כ. ובהתורה (ע"פ סדר הפסוקים), תחלה, וישבת בה (להביא) הרצון בהתיישבות (שלכאו' כנ"ל להמשיך גם הרצון בכלים), ואח"כ ושמת בטנא המשכת אורות בכלים. ועדיין צ"ע מה שכותב בהמאמר שידוע שהעבודה לפני ר"ה היא המשכת אורות בכלים, הלא מתורת הבעש"ט משמע שקאי על כל הזמנים. ואפשר משום שהתורה היתה על כי תבוא שקוראים ג"כ לפני ר"ה, וצ"ע.

גם צריך לי עיון שבהמאמר כשמבאר שהצמצום פועל על גילוי הקו, ואעפ"כ הקו הוא גילוי, ומוסיף – שהגם שהוא קו דק, מ"מ נמשך מעיגול הגדול שלפני הצמצום. לכאו' הסבר זה אין נוגע לענינו. כי מה שהקו הוא גילוי זה פשוט, שהלא הוא קו – גילוי.



בלקו"ת נצבים – שהעשרה מדריגות שחשיב בפסוק נגד י' מדריגות של ג' שכליים וז' מדות. וצריך לתווך העשר בחינות שבפסוק עם העשר שבכנסת ישראל היינו שייכותם זל"ז (לדוגמא ראשיכם נגד חכמה שזה מובן בפשטות).

כמו"כ לעיין באגה"ק בתניא סי' טו, מהי השייכות בין נצח והוד לכליות יועצות.



ההפרש בין המשכה דרך צמצום להמשכה דרך פרסא

הת' אפרים חיים טראכטענבערג
משגיח בישיבה גדולה מיאמי רבתי

-א-

בסה"מ תר"ס ע' לט מבאר ענין ההפרש בין פרסא לצמצום וז"ל: "מבואר בתו"א פ' וירא ד"ה פתח אלי' דצמצום הוא בחי' הפסק והעלם יותר מפרסא, דהנה ענין הפרסא הוא שהאור מתעלם בלבוש זר שאינו בערך האצי' כלל וממילא מתעלם ומסתתר האור מאד, אבל מ"מ הרי האור מלובש עכ"פ בלבוש . . משא"כ ענין הצמצום הוא בחי' הפסק אור הראשון לגמרי . . וא"כ ה"ה הפסק יותר הרבה מפרסא, דלכן בחי' אור הנשמה דע"ס דבי"ע הוא ממש מבחי' הכלים ואורות דאצי' . . משא"כ בחי' הקו שנמשך אחה"צ הוא באי"ע כלל לגבי האוא"ס שלפה"צ כו' עד שיותר שאי"ע עשי' לגבי אצי', אי"ע אצי' לגבי אוא"ס כו", עכ"ל.

נמצא מובן מזה שצמצום פועל הפסק והעלם יותר מהפרסא, וראי' לזה שהרי הקו שנמשך ע"י הצמצום הוא באי"ע לגבי מקורו, משא"כ אור הנשמה דבי"ע שנמשך ע"י הפרסא הוא בערך לגבי מקורו.

וצ"ל איך זה מתאים עם המבואר בסה"מ עת"ר ע' רי"א דמבאר שם וז"ל: "מאחר שאצי' הוא ע"י הצמצום בהכרח שאינו מהות אור הראשון ממש, ומ"מ ג"כ אינו מהות אחר משום דדרך צמצום הוא בחי' קירוב יותר מדרך פרסא, דהגם דצמצום הראשון הוא בחי' סילוק האור מ"מ לאחר הצמצום חזר והאיר . . ומאחר שזהו ע"י הקירוב בהכרח שאינו מהות אחר . . וזהו ההפרש בין יש מאין דאצי' שאינו מהות אחר, להיש מאין דבי"ע שהן מהות אחר". עכ"ל.

נמצא מובן מזה שפרסא פועלת העלם והסתר יותר מהצמצום, וראי' לזה שהרי אצי' שבא ע"י הצמצום אינו מהות אחר לגבי מקורו, ועולמות דבי"ע שנמשכו דרך פרסא, ה"ה מהות אחר לגבי מקורן.

ולכאור' זה להפך ממה שהובא לעיל מסה"מ תר"ס, דמשם משמע שצמצום פועל העלם יותר – ומכאן משמע שהפרסא פועלת העלם יותר. ולכאור' צ"ב, איך מתאימים שני הביאורים הללו.

-ב-

עוד צריך להבין, מדוע בסה"מ תר"ס מביא ענין אור הנש' דבי"ע כדוגמא להמשכה שע"י הפרסא, וידוע (סה"מ תרס"ב ע' רל) שאור הנש' דבי"ע הוא בבחי' קירוב ואינו מהות אחר לגבי מקורו. ובסה"מ עת"ר מביא ענין דהארה נבדלת (שהם עולמות הבי"ע עצמם) כדוגמא להמשכה שע"י הפרסא, וידוע שהוא כמהות אחר לגבי מקורו.

[והנה לפי זה גופא הי' אפשר לבאר את השאלה הראשונה; והיינו דמה דבסה"מ תר"ס מבאר שצמצום זה העלם והפסק יותר מפרסא, הוא כי מדובר שם לגבי אור הנש' דבי"ע שאינו מהות אחר לגבי מקורו, וביחס לזה הקו שבא ע"י הצמצום הוא באי"ע לגבי מקורו. ומה שבסה"מ עת"ר מבאר שצמצום אינו פועל העלם והסתר כ"כ כמו הפרסא, הוא כי מדובר שם לגבי עולמות דבי"ע עצמם שהם מהות אחרת לגבי מקורן. וביחס לזה הקו, שאינו מהות אחר לגבי מקורו, הי"ה בבחי' קירוב לגבי מקורו.

אך אי"ז ביאור מספיק. כי מה שהקו הוא באי"ע לגבי מקורו, ולאידך הוא בבחי' קירוב לגבי מקורו, אי"ז תלוי לגבי מה מדובר, אלא כך הוא ענינו דהקו בעצם מהותו. (ואינו דומה להמשכה דרך פרסא, שאור הנשמה דבי"ע היא המשכה אחרת לגבי המשכה דעולמות בי"ע עצמם).

והיינו, דזה שהקו הוא באי"ע לגבי מקורו הוא רק בענין המציאות, כי ע"י הצמצום נעשה בבחי' מציאות אור, ולפה"צ לא הי' בבחי' מציאות. אבל בענין המהות הרי אינו מהות אחר, ולכן הוא גם בבחי' קירוב לגבי מקורו (ראה המשך תער"ב ע' תתקיד, ובכ"מ).

א"כ גם כשמדבר לגבי עולמות הבי"ע, אפ"ל שהקו הוא ג"כ באי"ע לגבי מקורו, שהרי לפה"צ לא הי' בבחי' מציאות אור, וע"י הצמצום נעשה בבחי' מציאות, והי"ז באי"ע. ולאידך גם כשמדבר לגבי אור הנש' דבי"ע, אפ"ל שהקו הוא ג"כ בערך לגבי מקורו, שהרי הוא בבחי' קירוב ואינו מהות אחר לגבי מקורו. והרי לפ"ז, לכאור', אין להוכיח מכאן שהצמצום פועל הפסק והעלם יותר מהפרסא, כי מה שהקו הוא באי"ע לגבי

מקורו ה"ז רק בענין המציאות, ואילו יצויר שהפרסא היתה במקום הצמצום אז אולי ג"כ הי' פועל שנעשה בבחי' מציאות אור, ורק מכיון שמקומו הוא בין אצי' ועולמות בי"ע וה"ה כבר בבחי' מציאות, לכן אינו פועל אי"ע בענין המציאות. אבל אין להוכיח מכאן עכ"פ, שאין ביכולת הפרסא לגרום "באי"ע באופן כזה.

הרי נמצא מובן, שביאור זה אינו מספיק עדיין.

ועוד צ"ב, דהנה נזכר לעיל שבסה"מ תר"ס מבאר שגם מה שנמשך דרך הפרסא, והיינו אור הנשמה דבי"ע, הוא ג"כ אינו מהות אחר לגבי מקורו, א"כ גם דרך פרסא נמשך הארה בבחי' קירוב, ולמה בסה"מ עת"ר מיחס ענין זה להמשכה (דקו) שבא דרך צמצום דוקא?

-ג-

ולכאור' אפ"ל בפשיטות בנוגע להשאלה הראשונה, שדרך צמצום הוא בחי' קירוב יותר מדרך פרסא, הכוונה היא, לא שפעולת העולם דפרסא מצ"ע הוא עצום יותר מפעולת העולם דצמצום מצ"ע, אלא הכוונה שמכיון שהפרסא נמצא בסדר השתלשלות לאחר הצמצום לכן פועלת העולם עוד יותר, והיינו שפועלת העולם נוסף על ההעלם שכבר נעשה ע"י הצמצום. אבל אילו יצויר שהפרסא היתה במקום הצמצום, ודאי שמצ"ע לא הי' פועלת אותו העולם שנעשה ע"י הצמצום. וזהו שדרך הצמצום הוא קירוב יותר, היינו שלפי סדר ההשתל' נמצא הצמצום קרוב יותר לאוא"ס מהפרסא.

אך ממש"כ בסה"מ עת"ר הנ"ל משמע שפי' "קירוב" בענינינו הוא באו"א. והיינו שמפרש שם שהטעם ע"ז שדרך הצמצום הוא בבחי' קירוב יותר, הוא מכיון שאחר הצמצום חזר והאיר שזהו ע"י הקירוב דוקא, לפי"ז מבאר שם מעלת הצמצום לגבי פרסא, והיינו מכיון שהמשכה דרך צמצום הוא מ"מ בבחי' קירוב לכן אינו מהות אחר לגבי מקורו. משא"כ ההמשכה דרך פרסא מכיון שאינו ע"י קירוב, והיינו שלא הי' שם ענין דחזר והאיר, לכן זה כמהות אחר לגבי מקורו. (ואין לומר שתלוי אם מדובר בפנימיות או חצוניות הקו, כי כשהי'

סילוק הי' זה גם בחצוניות האור שלפה"צ שהוא מקור דחצוניות הקו, וכן כש"חזר והאיר" קאי גם על חצוניות הקו ופשוט).

ולפ"ז לכאו' צריך לומר שאלו יצוייר שהפרסא היתה במקום הצמצום, היתה פועלת העלם יותר, והיינו מכיון שאין בה ענין דקירוב שחזר והאיר (שמצד זה דוקא ההמשכה אינה מהות אחרת ממקורה) לכן היתה ההמשכה בבחי' מהות אחר לגבי מקורו. (ואף שנו' לעיל שגם דרך פרסא נמשך אור הנש' בבי"ע בבחי' קירוב, מ"מ הלא נמשך ע"י גם המשכה כמהות אחר, שלכאו' בכדי לפעול זה צריך להעלם והסתר ביותר).

א"כ לכאו' עדיין צריך ביאור, איך זה מתאים עם המבואר בסה"מ תר"ס הנ"ל, שצמצום פועל הפסק והעלם יותר מהפרסא.

-ד-

ובדרך אפשר יש לומר ביאור בזה ע"פ מש"כ בסה"מ תרס"ה ע' רנ"ט, שמקשה שם וז"ל: "הגם דלכאו' י"ל שהרי התהוות היש מאין הוא ע"י הפרסא והמשכת הקו הוא ע"י הצמצום שהוא הפסק יותר מהפסק הפרסא". והיינו שלפ"ז לכאו' אור הקו נבדל ביותר, ואיך אומרים שהוא בבחי' קירוב.

ומתרץ ע"ז: "הנה לבד זאת צריכים אנו לשער ג"כ אופן בחי' המקור שהוא בחי' אין כו' דמבחי' אוא"ס שלפה"צ לפי עילוי מעלתו גם האור המאיר ע"י ההפסק הצמצום הוא בחי' אור רב ונעלה".

והיינו, אע"פ שצמצום פועל הפסק והעלם ביותר, מ"מ הקו הוא בבחי' קירוב לגבי מקורו, מכיון שאור מקורו הוא אור רב ונעלה ביותר, לכן אף שהצמצום פועל העלם ביותר מ"מ מה שבא דרך הצמצום הוא ג"כ אור נעלה עדיין, ולכן קו הוא בבחי' קירוב, (ואף שמבאר שם שגם הארה שמאיר בכריאה הוא ג"כ בבחי' קירוב, פשוט שאינו דומה לקירוב דקו, כי מ"מ היא הארה נבדלת וכמהות אחר).

ולפ"ז י"ל בד"א ביאור גם בעניננו, והיינו דודאי שצמצום מצ"ע פועל העלם יותר מפרסא, ואם הי' הפרסא במקום צמצום אז הי' גילוי אור עוד יותר מכמו שהוא דרך הצמצום, ומה שמבאר שהמשכה דרך צמצום הוא בבחי' קירוב, אי"ז מצד מעלת הצמצום אלא מצד מעלת מקורו, אבל הארה שמאיר דרך הפרסא, מכיון שגם מקורו אינו רב ונעלה כ"כ, לכן גם העלם דפרסא מספיק שנשתנה למהות אחר.

(והיינו, שהא"מ הי' שמה שהמשכה דרך צמצום הוא בבחי' קירוב הוא מצד מעלת הצמצום, ומסקנא שזהו מצד מעלת מקורו, והתנועה דחזר והאיר, הוא מצד מעלת מקורו דוקא).

-ה-

והנה לפי זה י"ל ביאור גם במה שהוקשה לעיל (סי' ב) דמכיון שגם דרך פרסא נמשך הארה בבחי' קירוב (אור הנש' דבי"ע), א"כ למה מייחסים ענין זה (דהמשכה בבחי' קירוב) להמשכה (דקו) שהוא דרך צמצום דוקא.

די"ל, שהענין בזה הוא, דהנה ידוע (בהמשך תרס"ו ע' רנ"ט) שכללות הקו נמשך ע"י בקיעה ובזה דומה אליו ההמשכה דאור הנשמה דבי"ע שבאה דרך הפרסא, כי ג"כ נמשך ע"י בקיעה (כמ"ש בסה"מ תרס"ב ע' רל), ומ"מ דרך הפרסא נמשך גם הארה שלא ע"י בקיעה (כלומר שלא ע"י אותה בקיעה. אבל באמת גם הם נמשכו דרך בקיעה - אלא שזו בקיעה אחרת, שאין בה מעלת הבקיעה הנ"ל - שע"י ההמשכה היא בבחי' קירוב, אלא שע"י בקיעה זו ההמשכה היא מ"מ כמהות אחר. וההפרש ית' בפרטיות בגליון הבא אי"ה). שהם עולמות דבי"ע עצמם, ובזה הוא מעלת הקו שנמשך דרך צמצום, והיינו שכללות הקו בא ע"י בקיעה (כלומר, שכללות הקו נמשך ע"י אותה הבקיעה שע"י ההמשכה היא בבחי' קירוב). ולכן בכללות הוא בבחי' קירוב, ולכן מיחס ענין ההמשכה שבבחי' קירוב למה שבא דרך צמצום דוקא, והיינו, מכיון שכללות ההמשכה שבא דרך צמצום (היינו הקו), היא בבחי' קירוב, משא"כ ההמשכה שבדרך פרסא יש בה גם מה שנמשך כהארה נבדלת וכמהות אחר.

וכ"ז מתאים גם עם הנ"ל, שנת' לעיל שמה שהמשכה דרך צמצום היא בבחי' קירוב הוא מצד מעלת מקורו. והיינו, דאם לא שהי' כאן מעלת מקורו, הרי מכיון שצמצום פועל הפסק והעלם ביותר, לא הי' נמשך ע"י צמצום אף דרך בקיעה. ולאידך בפרסא, הרי מכיון שאינה פועלת העלם והסתר כ"כ כמו הצמצום, לכן גם מקור ההמשכה שבא דרך פרסא (שאינו במעלה כ"כ כמו מקור ההמשכה שבא דרך צמצום) מספיק להבקיע את הפרסא.

ביאור הענין בפרטיות יותר, וכן ביאור בשאלה הב' הנ"ל (תחי' סעי' ב') בגליון הבא אי"ה.



הוספות למ"מ ללקו"ת פ' נצבים

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

דף מד, א: ד"ה אתם נצבים: יש להוסיף שהמאמר נתבאר בארוכה גם במאמרי אדה"א פ' נצבים ע' תשלט, וכן נתבאר בד"ה אתם נצבים משנת תשמ"ה ותשמ"ו.

ומדומז במלת היום: ראה לקו"ש כרך כ"ד ע' 191 הערה 29, וראה גם ד"ה זה היום תשמ"ז.

ומתעלים במקורם הראשון: ראה אוה"ת פ' נצבים ע' א'קצו אעפ"י שבכל רגע נעשה ונמשך התחדשות מאין ליש.

קומה אחת שלימה: יש להוסיף: ראה לקו"ש כ"ג ע' 7 ובהמ"מ לשם, כרך ל עמ' 218 ואילך, ד"ה ועבדי דוד תשל"ב (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ו ע' פג).

בביאור ע"פ ונקדשתי: לעיל פ' אמור לב, ב, וראה באוה"ת פ' נצבים ע' א'קצז.

ברבות באיכה ע"פ אני הגבר . . ובקהלת . . ובזהר: כל המראי מקומות נעתקו באוה"ת פ' נצבים ע' א'קפט.

ויהי בישורון . . לאחדים כאחד: ראה גם לקו"ש כרך ל' ע' 219 הערה 43, וראה גם בד"ה אתה הראת תשל"ז.

כי זהו כלל גדול: קטע מכאן מובא בביאה"ז להצ"צ כרך א' ע' סה.

וזהו דרך כלל: ראה ד"ה אתם נצבים תשמ"ה.



ערכים בס' החקירה

הנ"ל

בספר החקירה לכ"ק הצ"צ בדף צא, א ואילך נדפסו כמה ענינים בסדר אלף בית אבל לא נמצא שם רק כעשרים או יותר ערכים, וכן נמצאים עוד כמה ערכים שנדפסו באוה"ת ענינים (כפי שכתבתי לפני כמה זמן בהערות וביאורים).

עד עתה לא מצאנו זה בגכת"ק מהצ"צ מספר החקירה הנמצא בספריית כ"ק, אבל ממפתח המו"ל דאז מציין שהוא מבוך בג וכנראה שלא היה יותר מלפני המו"ל הראשון, הרה"ח ביחאווסקי, והוא עומד על חזקתו שהוציא לאור כל מה שהיה בידו בעת ההדפסה כידוע מהקדמותיו לספרים שהוציא לאור [ושמעתי מהרה"ח י"ל שי' גראנער בשם כ"ק אדמו"ר, לפני כמה שנים שאמר עליו "שמעו יצא מתוק"].

אבל כשמדפדים באור התורה אפשר לראות שנמצאים הרבה ביאורים על דרך הדקדוק כאותן שנדפסו בספר החקירה, ולהלן מובאים כמה דוגמאות:

אלף: פי' אלף בלשון תרגום הוא ענין לימוד כמו ענין וכל בניך למודי ה' בישעי' סי' נד, יג תרגום וכל בניך אלפיך באורייתא, וכן ויורה ה' עץ בפ' בשלח תרגום ואלפי', וגם בלשון מקרא הוא כן באיוב ססי' לג החרש אאלפך חכמה, וכן במשלי סי' כב, כה פן תאלף אורחותיו, וכן מלפנו מבהמת הארץ באיוב סי' לה, יא פרש"י מלמדנו. [ביאהו"ז להצ"צ כרך א' ע' תקכח].

אלוף: מלשון אלוף נעורי בירמי' סי' ג' ד' דפי' שר ואדון, וכן אלופי ומיודעי בתלים סי' נה, יד פירשו ג"כ לשון שר והת"י שם לשון רב דאליפת לי' כו'. [ביאורה"ז להצ"צ ע' תקכט].

אש: ובמכלול להרד"ק ערך אש לוחט יתכן ששרש המלה הזאת אשש אשה הוא לה' ע"ש שהוא כלה באש וכן בלע"ז פאייער אופיר, ובשרש אשש פי' יסודות זכרו זאת והתאוששו והתחזקו כמו שהאשישים שהם יסודות חוזק הקיר סמכוני באשישות, עוד במכלול אשה נפלו רשיותי' בירמי' סי' נ, טו ר"ל יסודות, נמצא בלשון אש יש ג' ענינים, אש ממש וחוזק ויסוד, וכ' בש"י (בשרש ישע) שאש ממש הוא ג"כ לשון חיזוק כי עז כחו. [אורה"ת פ' פינחס ע' א'צח].

ענינים כאלו מפוררים באורה"ת למאות על כל סדר הא"ב ואי"ה יוספו בהוצאה החדשה מספר החקירה הנמצא בדפוס באותיות מרובעות.

(המשך יבוא).



הלכה

שינה בסוכה לפי הגאון מרוגוצ'וב וזרבי

הרב נחום גרינוואלד

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מענאלפאן, נ.ד.

בהמשך למה שכתבתי בגליון העבר הנני ממשיך לדון בזה. וממשיך הרגוצ'ובי לבאר: "אך כך, דהנה אנן קי"ל כמ"ד בעירובין דף ע"ב (צ"ל ע"ג) ע"ב דעיקר דירה של אדם הוא מקום פיתא, נמצא, דבמה שהוא אוכל הוא עושה את הסוכה לסוכה. דמצוה של סוכה שתהי' כל ז' קבע ואז נקרא שם סוכה וכשיש לו סוכה אז צריך לישב שם וצריך לעשות הסוכה לז' ימים ולכך מבואר בירושלמי פ"ג דשבועות ה"ב דסוכה לא נקראת רק בז' ימי החג דבשאר הימים לא נקרא רק צל. ועי' בעירובין דף כ"ב גבי דירה שתשמישה לאוויר וד' ט"ו ע"ש. ובזה א"ש מה שהקשה התוס' ברכות דף י"א ע"ב דלמה אין מברכים על שינת סוכה? עיי"ש דזה לא הוה קיום מצוה רק שאסור לישון חוץ לסוכה: משא"כ אכילה שבזה עושה את הסוכה לסוכה דאם אינה סוכה לא מקיים כלל המצוה. ולכך נקט בנדרים הנ"ל לשון "סוכה שאני עושה" דבאכילתו הוא עושה את הסוכה. עכ"ל.

כלומר, מביא ראי' מעירובין ששם מדובר בחובת עירובין חצירות שזוהי רק כאשר האדם דר בבית או זהו מקום דירה. וכיצד היא הדירה? רב סבור ש"מקום פיתא" דוקא, דהיינו, שזה צריך להיות מקום אכילתו. ושמואל סבור "מקום לינה". דהיינו, גם מקום שנתו מספיק. וההלכה נפסקת כרב. ובכך, אומר הגאון, יש להסיק מכאן שכדי ליצור שם דירה חייבים דוקא לאכול שם אך שינה אינה פועלת מאומה. (ומביא עוד הוכחות להגדרותיו כפי שאבאר להלן).

אך לא הבנתי עיקר יסודו. כי הלא גדר של דירה בסוכה וגדר הדירה בעירובין נבדלים הם במהותם ובתכליתם: בעירובין בכלל, מדובר בדירת קבע שצריך ראשית כל להיות ד' על ד' וכל דיני דירה המבוארים בכ"מ (ראה סוכה ג, ב, יומא דף י' ורמב"ם פכ"ח מהל' שבת ה"ה). ובנוסף על כך בכדי שיאסור הבית על שאר דיירי החצר, צריך להיות שיהא אדם דר בתוכו, ועל כך פוסק רב, שכדי ליצור איסור על אדם אחר – זקוקים למקום פיתא דוקא. אבל מעולם לא שמענו שבכל דיני "בית דירה", כגון בנוגע עירובי תחומין (סוכה ג, ב, רמב"ם פכ"ח), שכדי להגדיל את גבולי תחום העיר צריך הבית להיות בית דירה ולדור שם, שצריך שידור שם לאכילה ולא לשינה! או בהלכה, שרק הדר בביתו שלושים יום חייב במזוזה (עי')

מנחות מד, א ובתוס' שם ד"ה כללית ועי' ע"ז כא, א), שדוקא כשאוכל בתוכו ולא כאשר ישן?!

וגם שבעיקר דין המזווה – שהיא דוקא כשהוא "בית דירה" לא שמענו שהדירה צריכה להיות לאכילה בלבד? ! ועיין שם (סוכה ג, ב) דבורגנין נחשב כבית שניתן לעשותו עירוב משום ד"מ"ט בורגנין חזו למילתייהו" וברש"י ד"ה "למילתייהו" מפרש: "ללינת לילה לאדם אחד". הרי שמספיק, לגבי דינים מסויימים כדי ליצור בית דירה, רק "לינת לילה"?

כמו כן במזווה. ראה רמב"ם הל' מזווה פ"ו ה"ז שפוסק "לפיכך רפת הבקר שהנשים יושבות בה ומתקשטות בה חייבות במזווה שהרי "יש בה יחוד לדירת אדם" הרי שניתן ליצור חלות דירה בשימושים שוליים וטפלים?! מכאן שזה דין מיוחד בעירובי חצירות בלבד, והיאך ניתן להקיש משם לגבי סוכה?

ואוי"ל שהסיבה שבעירובי חצירות הדין ד"בית דירה" מחייבת מקום פיתא דוקא כי בניגוד לכל שאר ההלכות ד"בית דירה" דלעיל, הרי בעירובין כופה איסור של ממש על כל בני החצר. ולשם כך צריכה הדירה להיות מתוך אכילה כי אכילה היא מעשה חשוב שיש בו מחשבה מסוימת כמבואר בכ"מ ביחס לקביעות סעודה וכיו"ב. אך בשינה אין בה שום מחשבה של הדר. ומבחינה זו הרי שונה דין עירובי חצרות משאר דיני דירה, של עירוב למשל, שצריך בעירובי חצירות דוקא "שני ישראלים שאסורים זה על זה". ועי' עירובין סא, ב, ועי' שם בדף סב: "חצרו של עכו"ם הרי היא כדיר של בהמה" וברש"י ד"ה הרי הוא "ואין לו כח לאסור", כנגד זה ביחס לעירוב תחומין אפילו בית של הכמרים בע"ז נחשב כמקום דירה (עי' שם סוכה ג, ב).

זאת ועוד לא הבנתי. כיצד יפרש לפי"ז מש"כ ברמב"ם "שיהי' אוכל ושותה ודר" (שמקורו מהברייתא שם בדף כח. אגב, שם כתוב "מטייל בסוכה" וצ"ע מדוע שינה הרמב"ם את ביטוי הברייתא?) הרי "דר" כולל כל עניינים האחרים שמחוץ לאכילה ושתיה ואעפ"כ זהו נחשב מחלק המצוה ולפי הגאון כיצד ולמה? הלא זה אינו עושה הסוכה לסוכה? ואדרבא, דוקא

הדברים האחרים ולא האכילה נכללים בתוך הביטוי הכוללני "דר" שזהו מבטא צד חשוב בדירה?

ומביא ראי' מירושלמי שבועות פ"ג ה"ד שכשאומר "שבועה שלא אוכל אסור לאכול מצה בלילי הפסח. שלא אוכל מצה בלילי הפסח, לוקה ואוכל מצה. שלא אשב בצל, אסור לישוב בצל סוכה. שלא אשב בצל סוכה, לוקה ויושב בצל סוכה", הרי שכשאומר מישהו מלת "צל" בלבד אין הכוונה לסוכת מצוה וכדי לכוון לסוכת מצוה צריכים להוסיף במפורש "צל סוכה", ומכאן ניתן להוכיח, לפי הגאון, שבשבעת ימי סוכה יש חלות מיוחדת לסוכה שאינה בית לצל בלבד, אלא שם מיוחד "סוכה". וזאת ע"פ דרכו נוצרת ע"י אכילה.

ומלבד שכאמור, הרי אין הכוונה במשפטים הללו לבטאות את המבט ההלכתי אלא לשקף לשון בני אדם (ועיין במלחמות פ"ג דשבועות ע' 24 בדפי הרי"ף), עוד זאת, כשאומר "צל" אין הכוונה בכלל לביתן מסויים או דמות סוכה, אלא כולל כל הצללים: צל עץ, צל כותל וכדומה, ולפיכך איפוא צריכים לנקוב במפורש "צל סוכה". יתירה מזו, הרי הרמב"ם בעצמו אינו סובר כמו סברת ירושלמי זה. ראה דבריו בהל' שבועות (פ"ה הי"ח) (ועי' בר"ן שבועות שם ועי' בכ"מ ובלח"מ ועי' בדברי הרגוצ'ובי עצמו על ההלכה הנ"ל). ואם כן צריך עיון, כיצד יש להסתמך על הירושלמי בנוגע לשיטת הרמב"ם?

ומביא ראי' מהמבואר בעירובין טז, א, וכב, א. וש"נ: "וכל דירה שתשמישה לאויר כגון בורגנין שבשדות בית סאתים מותר יתר מבית סאתים אסור" אולם המובן שם בדירה שתשמישה לאויר הוא כפירש"י שם דף כב ד"ה וכל דירה "והיא עשויה לשמירת אויר שחוצה לה", ועי' ג"כ בדף טז ד"ה משום (ורש"י ד"ה זה צריך ביאור גדול). אך אין הכוונה שזה לצל ולכן אינה בית דירה, אלא שאינה עשויה בשביל עצמה והיא אמצעי בלבד לשמירת האויר וא"כ מה ראייתו?

ומיישב הרגוצ'ובי לפי חדושו את שאלת התוס' בברכות, למה אין מברכים על שינה בסוכה, עיי"ש בתוס' וברא"ש. ולפי דבריו מובן בפשטות, שמכיון שאין מצוה לישון בסוכה, אלא רק איסור שלא לישון מחוץ לסוכה, לכן לא יתכן לברך על

השינה משא"כ אכילה כמשנ"ת. ודבריו הם בגדר תעלומה עבורי, הלא יצירת חלות דירה, לפי דבריו בהמשך, היא רק בלילה הראשון של החג ואז זו נעשית לכל החג (ועי' בהמשך דבריו שנצטט להלן). וא"כ תינח ליל ראשון שיש לברך על האכילה דוקא, אך בשאר הימים שאין שם שום החלת דירה, וכן בשאר הימים שאין שם חיוב לאכול בכלל בסוכה, אז במה נבדלת אכילה מן שינה; הלא גם באכילה בשאר הימים העיקר שלא לאכול חוץ לסוכה, ראה לשון הרמב"ם "ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה"?

(ועיין מה שהעיר הרב א.ס. בגליון לר"ח כסליו בענין דברי הרוגוצ'ובי עצמו במכתבי תורה שבסוכה ישנה איסור מלבד המצוה ולכאורה זה מפורש ברמב"ם הל' סוכה כאן! ואולי כתבו הגאון ואין הס' תח"י).

ואם כוונתו שבאכילה ישנה מעשה חיובי, אך בשינה, הרי כלשון הידוע (הל' ח') "עד שחוטפתו שינה", "מנמני אכתפיי" (מס' סוכה), היינו שאין כאן פעולה יזומה אלא מאליו זה קורה. וממילא אין כאן עשיה מסויימת שיברכו עלי' ושלכן כל גדרה רק שאסור שישנו מחוץ לסוכה. אז לשם מה זקוק הגאון להניח בכלל את ההנחה המסובכת שבסוכה צריכים ליצור חלות דירה בשביל החג; הלא מבלעדי ביאור זה ניתן לתרץ שאלת התוס'?

והנה בנוסף לתמיהות שהעליתי לעיל, הרי דומני שיש להמעטת חשיבותה של שינה בסוכה, סתירה מגמ' מפורשת. אך לפני כן אקדים עוד קטע מדבריו: "ובזה (כלומר, ביסוד ששינה אינה מצוה) א"ש מה שהקשה הרמב"ן במלחמות פ"ב דשבת בשם רש"י על הך דסוכה ד' כ"ט גבי שולחנו בתוך הבית דאמרו לו לא קיימת וכו', דהרי עכ"פ קיים מצות שינה דבזה לא שייך שמא ימלך? ע"ש אך כיון שאין סוכתו כשרה לאכילה אין שם סוכה עליה כלל וא"כ אינו ישן בסוכה". עכ"ל. ביאור דבריו: במלחמות שם מנסה ליישב שיטת הרי"ף ורש"י בנוגע חובת סדין בציצית הסבורים שעל בגד סדין חייבים בציצית שהבעה"מ חולק עליהם שם. הרי"ף ורש"י מסבירים את הספור הידוע במנחות עם רב קטינא ד"אשכחי מלאכא, וא"ל: קטינא קטינא, סדינא בקייטא

וסרב לא בסיתיא, ציצית מה תהא עליי?" כלומר המלאך תבע מרב קטינא על שמשתמט מללבוש בגד החייב בציצית. ומפרש רש"י, שרב קטינא לבש לבן אך לא תכלת מפני חשש דשעטנו ועל התכלת תבע אותו המלאך. ועל כך שואל הבעה"מ ור"ת (עיין בתוס' ד"ה סדין שבת), שלא מצינו תכלת לבדה שנקראת ציצית בשום מקום? ועל כך מביא הרמב"ן את תשובת רש"י "והאי דקאמר לי' מציצית משום דעיקר מצוה בתכלת והמקיים לבן בלא תכלת אין כאן מצוה שלמה אלא אחת מן השנים ושנינו אצל רבי יוחנן בן התחנית שהי' יושב בסוכה וכו' אמרו לו: אם כך היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימך. לפי שלדברי ב"ש לא היה מקיים מצות אכילה ע"כ. דהיינו שמוכיחין מסוכה שמשתמשין בביטוי "לא קיימת מצות סוכה". למרות שישן בסוכה וקיים את המצוה, בכל זאת אם לגבי פרט מסוים של המצוה לא ניתן לקיים המצוה נחשב הדבר כאי קיום של כל המצוה. וכמו"כ יש להקיש לגבי ציצית.

על שאלה זו – מדוע לא קיים מצות סוכה מימיו הלא קיים המצוה בשינה – המרומזת בתשובת רש"י, כוונת הגאון במש"כ "מה שהקשה הרמב"ן", ועל כך עונה הגאון, שאין כאן שאלה מעיקרא, מכיון שלדעתו אם ישן בסוכה בלבד (ללא אכילה), לא נוצר חלות סוכה מעולם וממילא אין כאן סוכה כלל, וכאילו ישן ברחוב. ולכן נאמר בגמרא "לא קיימת מצות סוכה מימך".

ויש להוסיף, שכמובן רש"י לשיטתו, ששינה מהווה מצוה כמו אכילה, ואם כן, ההוכחה הינה איפוא הוכחה חזקה. (אך צ"ע, כי מכאן יש להביא רא"י עצומה שאם יש בעי' בסוכה, שאי אפשר לאכול בה וכיו"ב, אז אין הסוכה פסולה, כי אם זה מהווה פסול, אז אפי' לשיטת רש"י – ששינה בסוכה היא מצוה – אין כאן שום ראיה ביחס לציצית, כי בסוכה אפילו כשאפשר לישון בה עדיין תהיה הסוכה פסולה מצד שאי אפשר לאכול בתוכה כראוי, ולכן אין זו חפצא של סוכה כי חסר כאן החפצא של תשבו כעין תדורו כמבואר בפוסקים; לעומת זאת בציצית זה שאין כאן תכלת, הלא התכלת לא מעכבת את הלבן. אלא מאי, מוכרחים לומר שאין רש"י מקבל דעה זו! וצע"ג).

אך קביעתו העיקרית כאמור נסתרת מדברי הגמ' (ר"ה כח, ב, עירובין צו, א), שהגמ' שואלת: "אלא מעתה (דאין מתכון למצוה כמתכון דמי – רש"י ד"ה "אלא מעתה") הישן בשמיני בסוכה ילקה?" ולפי דברי הגאון כיצד נקטו "שינה" כדוגמא לעובר בל תוסיף הלא שינה אינה מצוה כלל ועיקר"?!

זאת ועוד, כאשר הגיע יום השמיני אז בודאי ירדה חלות הסוכה של חג שנוצרה ביום הראשון כי שמיני עצרת הוא מועד בפני עצמו, ואם כן לפי הגאון כיצד השינה יכולה ליצור כלל ועיקר שם סוכה של מצוה, ומאידך, אם אין כלל חפצא של סוכה, כיצד יש לעבור בבל תוסיף הלא זה כמו לישון בבית?



מצות תשלומי חומש של תרומה*

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר, בודאפשט, הונגריה

א. מכללי הסמ"ג והחינוך – שהם נמשכים ברוב המקומות אחר שיטת הרמב"ם¹. אבל שונה הוא החינוך מספר המצות של הרמב"ם. כי ספר החינוך מסודר על סדר הפרשיות וע"כ א"א לחפש בחינוך "סמיכות" כברמב"ם. אבל הסמ"ג דומה הוא לרמב"ם שגם הוא נסדר לא על סדר הפרשיות. אלא שהסמ"ג כיון שלא הגיע אליו ספר המצות של הרמב"ם – נסדר על סדר

(* לכל הבא לקמן ראה 'אנציקלופדיה תלמודית', כרך י"ג, ערך 'חומש' טור רפ"ז והערות 15-23.

1) בקשר לסמ"ג: "כבר נודע שהסמ"ג הנוסד כולו על פי הרמב"ם, וברוב מקומות הוא כמעתיק ממש ואינו חולק עליו זולת במקום שבעלי התוספות חולקין עליו, ובלעדם אינו מרים ידו ורגלו נגדו" (תשובת המהרש"ל שבשו"ת הרמ"א סי' סז). וראה יד מלאכי כללי (הרמב"ם והראב"ד ו)הסמ"ג כללים מו, מח, והשווה למש"כ הסמ"ג בהקדמתו לספרו - על הרמב"ם.

בקשר לחינוך: ראה סוף הקדמתו לספרו. ובמצוה תקן כותב: אבל אני דברי הרמב"ם אשים בין עיני ומבורו אשאב כי הוא סבת זה העסק בחשבון המצות לי ולכל באי אחריו. ועד"ז בכ"מ. ובסהמ"צ להרמב"ם מהדורת העליר בפתח דבר הערה 1 הביא כן בשם שו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקפ"ה) "שדרכו להעתיק ל' הרב ז"ל". וב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע חט"ז ע' שט כותב "... בס' החינוך... שכידוע נמשך בכ"מ אחר ל' הרמב"ם".

משנה תורה של הרמב"ם², וע"כ במקום שיטת הרמב"ם במשנה תורה שונה משיטתו בספר המצות – דברי הסמ"ג יהיו כשיטת הרמב"ם במשנה תורה, משא"כ החינוך שהשתמש בספר המצות³.

דוגמא לכך – הבא לקמן:

ב. חיוב הוספת חומש לאוכל תרומה בשוגג אינו נמנה ע"י הרמב"ם כמצוה בפני עצמה. ולשיטת הרמב"ם היא נכללת (בעשה קיח) בחומש ואשם מעילות: "הציווי שנצטוינו שכל הנהגה מן ההקדש או אוכל קדש כלומר תרומה בשוגג יחזיר מה שאכל או כדי מה שנהנה עם תוספת חומש . . ."⁴

אמנם במנין המצות שבראש ספר משנה תורה כותב רק "לשלם השוגג במעילה מה שמעל לה" ולהוסיף חומש שנאמר ואת אשר חטא מן הקדש ישלם", ואינו מזכיר גם תשלומי תרומה במצוה ועד"ז במנין המצות, בראש הלכות מעילה (עשה א)⁵ וגם בראש הלכות תרומות אין תשלום החומש נמנה בין המצות (ראה מצוה ד' שם). וכנראה שבמשנה תורה חזר בו⁶ הרמב"ם ואין תשלום החומש בא אלא כחלק מהלאו "שלא

(2) 'בעלי התוספות' לפרופ' אורבך, ירושלים תש"מ, ח"א ע' 472 משם רבי אליהו מזרחי בחידושו על הסמ"ג.

(3) כך נראה. וראה העליר בפתח דבר לספר המצות מהדורתו אות ג ע"ד איזה תרגום של ספהמ"צ היה בידי החינוך. ועיין גם מקורות וציונים (פרנקל) לרמב"ם הל' יבום וחליצה פ"ב הי"ח.

(4) וראה באנציקלופדיה שם עוד שיטות. ושיטת היראים (השלם סי' קעא) שהוא נמנה במצות נתינת תרומה לכהן. ויומתק ע"פ מה שביאר בס' משאת משה (חברוני) עמ"ס כתובות סי' כה דדין תשלומי תרומה עם חומש הוא ע"ד נתינת תרומה (ויל"ע שם).

(5) ושם לב שבמשנה תורה הוסיף גם דין "הקרבת" כחלק מהמצוה. משא"כ בספר (וברשימת) המצות.

(6) והנה ראה בביאור ר"י פ' ספהמ"צ לרס"ג (עשה קמו, קנא) שביאר שדברי הרמב"ם בספהמ"צ מיוסדים עפ"י שיטתו בשרש יד עיי"ש. ולפי"ז יל"ע איך לתווך כלל זה עם שיטת הרמב"ם במשנה תורה.

ולעיר ממש"כ ר"י פעלא (שם עשה קנא) "ויש מקום לחלק ברווחא ואין להאריך", כלומר לחלק בין שרש יד לבין מצות תשלום החומש. אבל לכאורה הרמב"ם בעצמו בשרש יד שם כותב ששיטתו זו הולכת גם על תשלומי חומש (ראה ספהמ"צ מהדורת לעם ע' נ) "ודין תוספת חומש - מצוה", וא"כ יל"ע איך לחלק "ברווחא".

יאכל זר תרומה" (ל"ת קלג (וקל"ד). מצוה ד' בראש הל' תרומות).

ג. לאור הנ"ל הבה ונראה את שיטות החינוך והסמ"ג בהתאם לכלל הנ"ל ס"א, וכדלקמן:

החינוך במצוה קכז "דין מעילה" כותב "לשלם כל הנהנה מן ההקדש א' קדשי מזבח וא' קדש בדק הבית . . או אוכל קודש בשגגה כלומר התרומה למה שאכל או נהנה ממנו תוספת חומש, ויביא קרבן . ."

ורואים שנמשך בזה אחר שיטת הרמב"ם בספר המצות. ועד שאפילו ניכר בדבריו מלשון הרמב"ם.

(ועפ"ז תמוה ביותר מה שהעיר שם במנחת חינוך (אות י"א מהדורת מכון ירושלים): "וגם הרב המחבר כלל כאן אוכל תרומה בשוגג, ובאמת זה אינו ענין לכאן, דעל תרומה אינו חייב קרבן, וגם אינו חייב על הנאה . . אך בודאי אשגרת לישנא הוא אבל אינו ענין לקרבן ולמצוה דכאן". והוא תמוה דכנ"ל נמשך בזה אחר שיטת הרמב"ם. והעירו על כך בהערה ט' שם).

אמנם הסמ"ג שלא השתמש בספר המצות – הכניס את הדין של "אם אכל בשגגה יוסיף חומש שנאמר ואיש כי יאכל קדש וגו'" בסוף לאוין רנד-רנה "שלא יאכל זר . . אפילו תושב כהן ושכיר תרומה" (רמזי מצות ל"ת בראש הספר), וכנ"ל שכן הוא פשטות שיטת הרמב"ם כמשנה תורה.



לשמוע קול שופר

הנ"ל

הל' שופר: "יש בכללן שלש מצות עשה. א) לשמוע קול שופר באחד בתשרי . . ". יש לשונות אחרות ברמב"ם להלן: פ"א ה"א מ"ע של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה, ומהלכה ב' עד סוף ההלכות הלשון שהרמב"ם משתמש בו הוא

"תקיעת שופר". ובפ"ב ה"א "הכל חייבין לשמוע קול שופר".
וצ"ב בזה.

ומצאתי גם בספר המפתח (פרנקל) הביא (פ"ב ה"א)
להקשות כן מס' מגילת ספר על הסמ"ג שהרי בש"ס הלשון
"בתקיעת שופר" ולמה שינה הרמב"ם ל"קול שופר"?

ונראה לבאר: זה ברור שהלשון הכי מתאים (וגם בגמ'
משתמשים בלשון זה) היא תקיעת שופר. אמנם, הרי במצות
שופר יש: (1) תקיעה, (2) שברים, (3) תרועה (כפי שכותב לקמן
בפרק ג') – על כן הנה כשהרמב"ם קובע את המצוה בראש
ההלכות (בכותרת) ששם הוא צריך לכתוב ברור את המצוה
הוא כותב "קול שופר" שזה כולל שלשה סוגי קולות שבשופר
(ועד"ז ברשימת המצות וכו' ובספר המצות עשה קע).

אמנם בפ"א ה"א הוא כותב: "מ"ע של תורה לשמוע תרועת
השופר" כי שם הוא ממשיך לכתוב "שנאמר יום תרועה יהי'
לכם"; "הרי הוא אומר ביובל והעברת שופר תרועה . . ." ע"כ
שם הוא מסגנן מתאים ללשון הפסוק. וע"ד שביאר בספר פאר
המלך (גרינברג) על הל' תפלין שבספר המצות (בכללותו)
הרמב"ם מגדיר כל מצוה בסגנון הקרוב ללשון הכתוב.

אף שלפ"ז צ"ב כאן שבספהמ"צ כותב "קול שופר", אמנם
י"ל דלק"מ: כי, כנ"ל, שלא לתת מקום לטעות שרק תרועה זו
המצוה, על כן הוא כותב בלשון כזה. משא"כ בהלכות ששוב
מפרט מיד אח"כ בהמשך ההלכות את הפרטים. ועצ"ע.

וראה הלשונות בהל' תעניות פ"א ה"א, ה"ד, ה"ו.



הערות בהל' שביתת עשור

הנ"ל

רמב"ם: "הלכות שביתת עשור יש בכללן ארבע מצות . . . (א)
לשבות בו ממלאכה. (ב) שלא לעשות בו מלאכה. (ג) להתענות
בו. (ד) שלא לאכול ולשתות בו. וביאור כל המצות האלו
בפרקים אלו".

ולכאורה צ"ב למה קרא הרמב"ם להלכות אלו בשם "שביתת עשור" שזה שייך לאיסור עשיית מלאכה, ולא בנוגע למצוות עינוי – שלא לאכול ולשתות בו.

אמנם נראה דבזה גופא מגלה הרמב"ם את ההגדרה של העינוי ביום הכיפורים. שאין ענינו מצות עינוי אלא שביתה מאכילה ושתי'. וכ"ה לשון הרמב"ם בפנים ההלכות (פ"א ה"ד): "מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתיה. . .". וכ"כ הרמב"ם גם בנוגע לשאר העינויים שם (ה"ה): "וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול, ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששבת מאכילה ושתיה. . .".

(ולהעיר מסמ"ג עשה לב שדרכו בכל מקום להעתיק לשון הרמב"ם, אבל כאן הוא משנה וכותב: "מצות עשה אחרת ביום הכפורים להתענות בו מאכילה ושתיה", ובברית ממשה על הסמ"ג עמד על שינוי זה, ולא ידע לפרשו. וע"פ הנ"ל מובן כי הוא חולק בזה על הרמב"ם ולדעתו המצוה הוא העינוי).

וראה בזה בחי' חתם סופר (המלוקט) עמ"ס יומא ריש פרק ח והערה ה שם. וברמב"ם פרנקל צויין גם לשו"ת צפנת פענח (נ.י.) סי' ס"ג.

ועפ"ז יומתק גם מש"כ הרמב"ם "וביאור כל המצות האלו בפרקים אלו", הוסיף הרמב"ם להדגיש "כל" – מה שלא נמצא בכל שאר חלקי היד (מלבד במקומות ספורים). וע"פ הנ"ל י"ל ע"ד מש"כ בס' פאר המלך על הרמב"ם הל' תפלין ע' מז) שאף שלכאורה אין מקומן של מצות עינוי בשביתת עשור, לזה דקדק רבינו וכתב דכל מצות אלו יבארם דוקא בהלכות אלו.

(ולהעיר שגירסת קאפח גם בריש הל' שבת "וביאור כל מצות אלו", אמנם בפרנקל הוא כלפנינו).



שם פ"ג ה"ח: "מותר לכל אדם לנעול את הסנדל מחמת עקרב וכיוצא בה כדי שלא תנשכנו", מה שדייק רבינו לכתוב "לכל אדם", י"ל שזה בא בהמשך להלכה ו' ששם מחלק בין

אם הולך לדבר מצוה או לדבר רשות, הוסיף כאן דאין נפק"מ בזה בין הולך לדבר מצוה או לדבר רשות 'לכל אדם' מותר.

וחולק בזה על שיטת בה"ג מובא בטור או"ח סי' תריד, וגם הטור שם חולק עליו. ובב"י שם כתב "וכ"כ הרמב"ם", ונראה דכוונתו להנ"ל.

ולהעיר שמשמע לכאורה מהמגיד משנה שגירסתו ברמב"ם שונה מלפנינו וחסר תיבות "לכל אדם". ופלא שלא צויין ברמב"ם פרנקל בילקוט שינויי נוסחאות.



ברכת לישוב בסוכה כשהולך לסוכת חבירו

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון הבן כהלכתו

במ"ב סי' תרל"ט סקמ"ח כתב: "ומי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו, דעת המג"א שאפי' אם היה בדעתו בשעת ברכה שילך באמצע הסעודה לשם ולשוב אח"כ מיד, אפי"ה צריך לברך שם לישוב בסוכה דהליכה הוי הפסק, וע"כ אם רוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה, צריך לברך שם לישוב בסוכה". ובשער הציון אות צג כתב: "הנה אנכי העתקתי דעת הגר"ז [כוונתו לשו"ע אדמוה"ז] דדוקא אם אוכל שם . . . ודעת הח"א שהעתיק דבכל גוונא חייב לברך שם אפי' אם לא יאכל".

וצע"ג בזה, דהלא דעת רבינו בסעיף טו להדיא: ד"אפי' אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו, אלא שנכנס לתוכה לישן ולטייל, צריך לברך לישוב בסוכה". ומש"כ סעיף יד ד"כשרוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה צריך לחזור ולברך לישוב בסוכה", היינו לאפוקי אם נכנס לסוכה לאכול בתוכה מיני מאכלים שמותר לאוכלן חוץ לסוכה, דאז אינו מברך, כיון שנכנס רק לשם זה. משא"כ אם נכנס לשם לשבת או לטייל שפיר מחוייב לברך לישוב בסוכה, ומצוה לישובו.



בדיני מוקצה

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות שבת סימן שט באמצע סעיף ד, וז"ל: . . . אלא שאם אפשר לנער האיסור ממנו מיד צריך לנער מתחלה ואח"כ יטלטל ההיתר בלבד למקום שצריך אליו ואם א"א לנער או שיהי' איזה הפסק בדבר המותר . . . מותר לטלטל ההיתר עם האיסור שעליו. עכ"ל.

וכן על דרך זה כתב בסימן שי סעיף יז, וז"ל: אם אפשר לנער האיסור בלבדו צריך לנער מתחלה ואח"כ יטלטל הכלי עם ההיתר למקום שירצה ואם א"א לנער האיסור בלבדו מבלעדי ההיתר ינער גם ההיתר עמו אם אין הפסד בניעורו. עכ"ל בנוגע לענינו.

ולכאורה הפירוש במה שכתב "אם אין הפסד בניעורו" הוא שאין הפסד בדבר ההיתר, שהרי בנוגע לניעור האיסור (שהזכיר קודם לכן) לא הזכיר דבר זה. אבל בסימן רעז סעיף ו, כתב וז"ל: . . . ואם צריך לגוף השלחן לטלטלו למקום אחר אם אפשר לנער ממנו הנר . . . ינערנו . . . ואם א"א לנער (כגון שהוא צריך עוד לנר זה במקום האחר או שיש חשש הפסד בניעור זה שלא ישבר הנר). עכ"ל בנוגע לענינו.

וצריך להבין, שהרי הנר הוא דבר האסור בטלטול, ומצד חשש שבירת הנר מתירים טלטול השלחן מבלי לנער הנר מהשלחן.

ושאלתי זאת לחכם אחד וענה לי שבסימן רע"ז מדובר בנר שבעצם הוא כלי שמלאכתו לאיסור, ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, רק שעכשיו הוא אסור מחמת שנעשה בסיס לשלהבתו הדולקת בו (עיין בסימן רע"ט).

משאכ בסימן שט (הנ"ל), שם מדובר במוקצה ממש, שאסור לטלטלו גם לצורך גופו ומקומו, ולמוקצה כזה אין חוששים אם על ידי הניעור יהי' איזה הפסד. ואם מטלטל את זה בלי ניעור הרי זה טלטול לצורך המוקצה.

אבל נוסף לזה שעדיין צריכים ביאור, שהרי נר זה עכשיו הוא בסיס לדבר האסור, ואסור לטלטלו כמו שאסור לטלטל מוקצה ממש, ונמצא שהוא מטלטל השולחן עכשיו לצורך מוקצה ממש.

עוד זאת, שהרי כתב אדמו"ר הזקן בסימן שח, סעיף ה, וז"ל:

וכן סכין של שחיטה ושל מילה . . אסור לטלטלה אפילו לצורך גופם ומקומם . . אבל בעוד שאר הסכינים בתוכו מותר לטלטלו אע"פ שסכין זה ג"כ בתוכו והוא שא"א לנער סכין זה מהנדן או שיש חשש הפסד אם ינערנו. עכ"ל בנוגע לעניננו.

הרי משמע לכאורה שם שגם אם חשש ההפסד הוא במוקצה שהוא אסור מחמת גופו ומקומו (שהרי שם מדובר במוקצה מחמת חסרון כיס), מותרים לטלטל מוקצה זה כדין בסיס לאיסור ולהיתר.



קשירת התפילין על כף היד לפני הש"ר

הת' מרדכי ביסטריצקי

תות"ל - 770

בספר אשכבתא דרבי עמ' 32 הביא הנהגת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע וז"ל " . . ואת מותר הרצועות כרך על כף וגב היד, וקשר והדק היטב על כף היד . . ואח"כ הנחנו לו הש"ר". ובהערה אות כ"א כתב להעיר על זה, שלכאורה קודם הנחת הש"ר אינו נכון לכרוך מותר הרצועות על כף היד ועוד לקשור ולהדק היטב, דבפשטות הרי בכריכת מותר הרצועות על כף היד אין שום מצוה בכלל, ואינו שייך כלל למצות קשירה שהוא רק קשירת והדקת התש"י אל הקיבורת, וא"כ הרי הוי הפסק בין תש"י לתש"ר?

וכתב לתרץ בזה וז"ל: "דלפי מה שפסק רבינו הגדול בשו"ע סי' כ"ה כדעת האריז"ל שהביא המג"א שם, דיש לכרוך הרצועות סביב הזרוע קודם הנחת הש"ר, דלא כהטור והמחבר, וביאר רבינו הגדול שם הטעם 'מפני שהוא [האריז"ל] סובר

שכריכה זו היא מכלל המצוה ולפיכך אין זו הפסק, והוא באמת כלשון המג"א שם שכן כתב בטעמו של האריז"ל . . . (עמ' 34) הנה כ"ז שלא הידק לסוף סיום הרצועה, לא קיים עדיין מצות קשירה, מפני שעדיין יכול להתרופף וא"כ גם כריכת הרצועה על הזרוע עד שמהדק הוא נכלל ממילא במצות קשירה, ולא הוי הפסק, זהו ביאור דעת האריז"ל. אשר לפ"ז יובן דגם כריכת מותר הרצועות, עד ההידוק שמהדק לסוף על כף וגב היד, הוא ג"כ מכלל מצות קשירה, אף דבודאי בכריכת מותר הרצועה על כף וגב היד אין שום מצוה כלל, אבל משום ההידוק שמהדק לסוף סיום הרצועה (אשר כמובן א"א להדק ולקשור, רק ע"י שיכרוך מותר הרצועה עד הסיום, שאז יכול לקשור) הוא נכלל ממילא במצות הקשירה, דעיקר מצות קשירה אינו מתקיים רק כשמהדק סיום הרצועה שלא יתרופף, וא"כ מובן שאי"ז הפסק בין ש"י לש"ר. עכ"ל.

וראי' להנהגת כ"ק אדמו"ר (הרשב"ב) נ"ע, אולי אפ"ל ממש"כ רבינו בסי' כה סעי' לג, וז"ל: "מי שהניח תש"י על הקיבורת וברך עלי' ואח"כ נפסק הקשר של תש"י והוצרך לעשות קשר אחר אמנם לא הסיח דעתו מהנחת התפילין א"צ לחזור ולברך על תש"י בין שנפסק הקשר קודם שהידק התש"י על הקיבורת בין אחר ההידוק קודם שהידק את התש"ר על ראשו דכיון שהברכה שברך על תש"י עולה ג"כ לתש"ר כמו שנתבאר וא"כ כל זמן שלא הניח תש"ר עדיין הוא עסוק במצוה ששייכה לאותה ברכה ומה שעשה הקשר ש"י הוא ג"כ מתיקון המצוה ששייכה לאותה ברכה כי א"א לו להניח תש"ר קודם תש"י וע"כ צריך לתקן התש"י . . . עכ"ל והאריך שם.

וצ"ל דמזה שכתב רבינו דלאחר שהניח ש"ר כבר אינו מתעסק במצוה משמע שכבר קשר הקשירה ש"י לפני שהניח הש"ר. דאם לאו יקשה מדוע לאחר שכבר הניח תש"ר לא נק' מתעסק במצוה הרי לא גמר הקשירה (האחרונה) ש"י.

(והבאנו מקודם מ"ש בעל ה"אשכבתא דרבי" דהוי מכלל מצות קשירה, וכן פסק הגרא"ח נאה בקצוה"ש סי' ח' ס"ק מה, ועיי' שם בהערות (פו, ב) סוף כרך א' שמצא ראי' לדבריו

לאחר שהדפיס ספרו, מספר תשובות פאר הדור להרמב"ם, ועי' שם באריכות*).

ואין להקשות מדוע לא כתב רבינו דצריך לקשור הש"י לפני הש"ר, שהרי נאמר בפירוש וקשרתם לאות על ירך ואח"כ נאמר והיו לטוטפות בין עינך, ז"א שלפני הנחת הש"ר צריך לגמור הקשירה ש"י. ומכאן אפשר (אולי) להביא ראיה להנהגת כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע.

אבל הוי מעשה רב מכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו שלא נהג לקשור על כף היד לפני הנחת הש"ר, כפי שהעיר לי אחד מהמזכירים.



להוכיח עד כדי הכאה [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער
שליח כ"ק אדמו"ר, בודאפשט, הונגרי'

א. בגליון כב [תשלה] ע' 37 העיר הרב נחום גרינוואלד על סתירה עצומה בפסקי אדה"ז. שהרי בסי' קנ"ו ס"ז פוסק (ע"פ

(* אי שרי להפסיק בדיבור לפני קשירת הרצועה על כף וגב היד, ופסק לאסור וחלק על מש"כ באשכבתא דרבי – דמותר.

אבל במכתב כ"ק אדמו"ר להרב יאלעס נדפס ברשימות חוברת כח (לפרשת בא מכתב א' עמ' 8) נשאר בצ"ע, לשיטת הרמב"ם שם. וז"ל:

"ומדי דברי בהל' תפילין, אעיר משו"ת הרמב"ם שכ' דהקשירה על האצבע תהי' אחר הברכה ואז תהי' קשירה תמה – דא"כ צ"ל אסור להפסיק עד אחרי קשירה זו, ולא ראיתי נזהרין בזה. ואולי הוא מפני שבהוצ' מקיצי נרדמים (ע' שנז') יש נ"א בהוספה אחר מילת תמה: "ואין הקשר על האצבע מוכרח" ובכ"ז צ"ע". עכ"ל.

ובמכתב ה'ב' שם (להנ"ל) כתב: "בענין הקש"ת, הצ"ע הוא – [והעירו המערכת שם שכנראה שאל שם עמ"ש כ"ק אדמו"ר ש"בכ"ז צ"ע" – דכיון שכותב ש"אין הקשר על האצבע מוכרח", ואתי שפיר שאין נזהרין בזה שלא להפסיק עד אחר הקשירה, ומהו הצ"ע] – דכיון דלפ"ד רב הרמב"ם בשו"ת, הכריחה על האצהא"מ היא סיום קשירת תש"י [אולי טעמי' דבלאה"כ מתרפה וניתרת כל הקשירה] – לו יהא שבדיעבד כשר גם בל"ז – הרי לכו"ע עכ"פ אסור להפסיק עד גמור כל המצוה, וכמו בתקיעות [בדיקת חמץ]. עכ"ל.

הרמ"א בסי' תר"ח ס"ב): "הוכח תוכיח אפי' ק' פעמים עד שיכנו החוטא או יקללנו" כרב ושמואל (ערכין טז, ב); ואילו בסי' תר"ח ס"ו כותב (ע"פ פסקו של המג"א בסי' תר"ח סק"ג לקוח מהסמ"ק): "מי שהוכיח חברו ונזף בו חברו החוטא לא יוכיחנו עוד על עבירה זו", כלומר כרבי יוחנן, שמספיק נזיפה כדי להפסיק תוכחה; בניגוד מוחלט להמבואר בסי' קנ"ו?!

ב. וכדי לבאר זה אעתיק את לשון אדה"ז במלואו.

סי קנ"ו ס"ז: הרואה את חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה עליו להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על נפשו במעשיו הרעים, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך. ואם לא קיבל ממנו יחזור ויוכיחנו, שנאמר הוכח תוכיח אפי' ק' פעמים. עד שיכנו החוטא או יקללנו.

סי' תר"ח ס"ו: מי שהוכיח את חברו ונזף בו חברו החוטא לא יוכיחנו עוד על עבירה זו, שנאמר [משלי ט, ח] אל תוכח לך וגו'. במקור הדברים במג"א נאמר "אסור להוכיחו מכאן ואילך", ואדה"ז שינה וכתב "לא יוכיחנו עוד על עבירה זו".

ומדיוק הלשון נראה שאם נזף בו חברו על תוכחתו – לא יוכיחנו עוד על עבירה זו", כלומר, הפטור הוא רק על עבירה שעליו הוכיחו עכשיו, אבל על שאר עבירות עדיין צריך להוכיחו. אבל במקרה "שיכנו החוטא או יקללנו" הוא פטור מלהוכיח אדם זה, אפילו על שאר עבירות שיעשה מעתה ועד עולם. ועד שלא יכנו הוא חייב להוכיחו "אפי' ק' פעמים", ולא נאמר כאן שיוכיחו על "עבירה זו" ק' פעמים, כי חיוב התוכחה אינו אלא על כל עבירות אחרות שיעשה. ובלשון הידוע: נזיפה הוא רק פטור על ה'חפצא' שאינו חייב להוכיחו על עבירה זו שעשה, והכאה וכו' הוא פטור על ה'גברא', שאינו חייב להוכיחו עוד, לא על עבירה זו ולא על עבירות אחרות שיעשה.

ולפי הבנה זו הנה לכל הדעות אין חיוב להוכיח על עבירה פרטית אחרי שהחוטא נזף בו, והמחלוקת שבגמ' ערכין שם "עד היכן תוכחה" – הוא רק על חיוב תוכחה כללית על שאר עבירות שיעשה.

ולפי זה מבוארים דברי אדה"ז שהוא פוסק בסי' קנ"ו (ע"פ הרמ"א, וכנ"ל) כמו רב ושמואל, אבל בסי' תר"ח הוא מוסיף שאפילו לפי רב ושמואל "לא יוכיחנו עוד על עבירה זו שנאמר אל תוכח לך וגו'".

ג. ולפי זה יש לתרץ עוד קושי בדברי אדה"ז. דלכאורה תמוה שכותב (ע"פ הסמ"ק, וכנ"ל) שפטור להוכיח אחרי נזיפה "שנאמר אל תוכח לך", והרי בגמ' ערכין שם נאמר ושלשתן מקרא אחד דרשו, מהפסוק בשמואל א כ, לג, מהנאמר שם ויטל שאול את החנית עליו להכתו, ולמה מביא אדה"ז הפסוק ממשלי? אמנם לפי המבואר לעיל יתורץ: אדה"ז אינו מביא כאן להלכה דברי ר' יוחנן, אלא שזה פרט חדש בתוכחה לפי דברי רב ושמואל ומקורו (ע"פ הסמ"ק) מהפסוק דמשלי.

ביאור הנ"ל הוא רק בדברי אדה"ז שכנ"ל מביא להלכה דברי רב ושמואל שחיוב תוכחה הוא עד כדי הכאה וגם מביא להלכה דברי הסמ"ק דאל תוכח לך, אבל דברי הסמ"ק כשלעצמו אחרי עיון בדבריו בפנים במצוה קיב משמע אולי שהוא פוסק כדברי ר' יוחנן, וא"כ צ"ל דאדה"ז פוסק כוותיה ולא מטעמיה.

ד. ואולי יש להוסיף עוד בביאור הדבר: בסי' קנו ממשיך אדה"ז ואומר: "ואינו מחוייב להוכיח אלא עמיתו שהוא חברו, שהוא גס בו. אבל איש אחר שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו א"צ להוכיחו, כיון שבודאי לא ישמע לו. אבל חברו אפי' אם יודע שלא ישמע לו חייב להוכיחו". (וראה הנסמך בגליון שם אות נו-נז שמקורו במג"א סי' תר"ח סק"ג משם ס' חסידים.), ולפי זה י"ל שאם זה הגיע עד לכדי הכאה הרי זה מוכיח שאינו כבר בגדר 'עמיתו', ומעתה אין שום סיכוי שיוכל עוד להשפיע עליו, וע"כ יש כאן פטור על ה'גברא' שכלל אינו חייב להוכיחו עוד.

ה. וזה לשון הרמב"ם בהל' דעות פ"ו ה"ז (ע"פ קאפח) "המוכיח את חברו . . אם קיבל ממנו מוטב, ואם לאו יוכיח אותו פעם שניה ושלישית. וכן תמיד חייב להוכיח עד שיכהו החוטא ויאמר לו איני שומע". מה שכותב "וכן תמיד חייב אדם להוכיחו . . " ברור שהכוונה הוא ש'תמיד' כלומר גם בשאר

עבירות הוא חייב להוכיחו. ואם נדייק בלשון הרמב"ם נראה שחילק את מצות תוכחה לשנים: אם לא קיבל החוטא התוכחה בפעם הראשונה אז המצוה הוא ש"יוכיח אותו פעם שניה ושלישית", ועל כל שאר עבירות שיעשה תמיד "חייב להוכיחו עד שיכהו החוטא". ואולי גם כאן הביאור כנ"ל בדברי אדה"ז.

ובדברי הרמב"ם יש עוד מקום עיון שכותב "יוכיח אותו פעם שניה ושלישית" ולמה משנה מלשון חז"ל "הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים"? ובפרט שמצינו לשון כזה ברמב"ם כמ"פ, ראה הל' טומאת צרעת פי"א ה"א ("חוזר ומשלחה אפילו מאה פעמים"); הל' גזלה ואבדה פי"א הי"ד ("אפילו מאה פעמים חייב להחזיר. . השב אפילו מאה פעמים במשמע"); הל' רוצח ושמירת נפש פי"ג ה"ה ("אפילו מאה פעמים, שנאמר עזב תעזוב עמו"), ועוד. ובדוחק יש לתרץ ע"פ הנ"ל דאינו מחוייב להוכיחנו על עבירה זו ק' פעמים כיון שאחרי נזיפה כבר נאמר אל תוכח לך. ודוחק.

ו. לעיל הועתק לשון אדה"ז בסי' קנ"ו ס"ז "הרואה את חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה עליו להחזירו למוטב. . .", והוא ל' הרמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ז. ובס' דעת ומחשבה לר"מ שטרנבוך מפרש הלשון 'שהלך בדרך לא טובה' שהכוונה שלא חטא עוד עבירות של ממש אבל הוא בדרך לכך. ובאמת שהדבר מפורש בס' המצות עשה רה' או במי שזומם לעשותה', וקאפח בהערה 49 שם כבר העיר לדברי הרמב"ם אלו שבהל' דעות. אלא שזו דרכו שכותב 'חידושים' בלי לעיין במקורות וכו'.



שונות

דפוסי ברכת הנהנין [גליון]

הרב אהרן חיטריק

תושב השכונה

בגליון כ"ג העירו בענין דפוסי ברכת הנהנין מכ"ק אדה"ז.

מהדפוס הראשון נמצא עוד מהדורא קמא ומשם אפשר לראות מה שהוסיף כ"ק אדמו"ר הזקן בעת ההדפסה.

עותק זה כנראה יחידי בעולם נמצא אצל אספן ידוע מספרי חסידות ובפרט ספרי חב"ד מדפוסים הראשונים. כפי שתיאר לי האספן לפני מספר שנים (הוא מומחה בספרי חב"ד) שכנראה שזה הוא הגעליס מהדפסה הראשונה ולבסוף נוספו עוד כמה קטעים או פרק (אינני זוכר עכשיו בדיוק), שנכנסו בפנים כמו שהוא לפנינו.

בקשתי אותו שישלח צילום לכ"ק אדמו"ר, אבל הדבר לא יצא אל הפועל.

הוא קנה את הספר במכירה פומבית בירושלים. א' מאנ"ש שהי' שם רצה לקנותו תמורת אלף דולר, אולם לבסוף הוא קנאו תמורת ח"י מאות דולרים.

**פענוח ראשי תיבות [גליון]**

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק ת"ו

בגל' תשט-תשיב נכתבו כמה דוגמאות של טעויות בפענוח ראשי תיבות. ויש להוסיף עליהן, שבס' עטרת ראש עמ' ה' נאמר "אלף הה' בחי' הוד ואלף הוא בחי' יסוד ואלף הז' הוא יום השבת כו'".

והתיבות "ואלף הוא" משוללות הבנה. אך בדפוס הראשון הוא לנכון: "ואלף הו' בחי' יסוד", ושיעורו של המשפט: אלף הה' . . אלף הו' . . אלף הז'.

והמדפיסים טעו בהבנת צירוף המלים "אלף הו'" ופענחו: "אלף הוא".



יוצר אור ובורא חושך [גליון]

הרב נחום גרינוואלד

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מענאלפאן, נ.ד.

בגליון יא [תשכד] ע' 73 תהה הרב אלי' מטוסוב שיחי' אודות המאמרים המופיעים בדא"ח (באוה"ת ועוד) על המינים האומרים מי שברא אור לא ברא חושך האם הדברים מופיעים במדרשי חז"ל? ובגליון י"ב (תשכה) הערתי מדברי הרס"ג ועוד, עיי"ש.

כעת מצאתי הדבר ברבינו יונה ברכות (בדפי הרי"ף דף ה, ב) ד"ה מדת, שמביא: "והי' אומר הרב אליהו הצרפתי ז"ל שטעם הדבר משום דאמרינן בגמרא ההוא מינאה דאמר לרב מי שברא אור לא ברא חושך ומי שברא חושך לא ברא אור" עיי"ש.

והכוונה להמבואר בחולין פז, א. ושם אכן הגירסא אחרת, אך פשוט שכך היתה גירסת רבי אליהו בגמרא שם ועיין שם בגליון הש"ס שמציין לזה עיי"ש.



תיקון טעות

הת' חיים שאול ברוק

תות"ל לוד אה"ק

בספר תורת מנחם ח"ג במאמר ד"ה אתם נצבים תיש"א ע' 339 שורה המתחלת 'שלמעלה' כתוב 'מהלבשות' וצ"ל 'מהתלבשות'.

ע' 390 שורה המתחלת: 'הגשמיות' צ"ל 'הרוחניות'.

תורת מנחם – התוועדויות – תשמ"ו ח"ד מאמר ד"ה את האת', האמרת ע' 357 שורה המתחלת 'הצוות' צריך לומר 'המצוות', ושגיאות מי יבין.



הוספה

לקראת ר"ה, עשיית ויוה"כ הבעל"ט, מוגשים בזה ב' צילומי כתי"ק.

הא' הגהות כ"ק אדמו"ר על לשון הברכה מברכת עריוה"כ
ה'תשכ"ח.

הב' תשובת כ"ק אדמו"ר בקשר לשיחות ו' וי"ג תשרי ה'תשמ"ב,
ומה שנדפס ב'הערות וביאורים' ע"ז.