

ב"ה
ש"פ וישלח - י"ג-י"ד כסלו

ה'תשנ"ח

גליון ו [תשמב]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 4 אזה"ע לעתיד לבוא
5 "שמונה עשרה" בשויו"ט וגם לע"ל [גליון]

רשימות

- 6 דין קדימה בהצלת נפשות ומאי חזית וכו'
12 רוב בדיני נפשות
14 יאשיהו ושלמה דנו כשהם קטנים [גליון]
16 ואדונירם על המס

לקוטי שיחות

- 17 החילוק בין עבודתם של אברהם ויצחק לבין עבודתו של יעקב
הידיעה שלפני הצמצום ושלאחר הצמצום במשנתו של
הרמב"ם [גליון] 19

נגלה

- 21 טעה בדבר מצוה
22 הנחה בדע"ד בשיטת אדה"ז
25 גזירה שמא יפול
26 מחשבתו משוויא לי' מקום דע"ד [גליון]
28 בגירסת המשנה דיציאות השבת [גליון]

חסידות

- 30 מקורות לדברי התניא בעץ חיים
32 אין כח חסר פועל

35 תאות האכילה

רמב"ם

37 ושמחתם לפני ה' בד' מינים

הלכה ומנהג

39 הזמן דשקיעת החמה בהלכה

40 תפלה ביום המעונן

40 נתינת קפה נמס בתוך כלי שני שהיס"ב

43 מפתח בחגורה בשבת

44 בענין הנ"ל

44 טלטול בגן העיר ובבית החיים

46 בענין הנ"ל

46 יוהכ"פ שחל להיות בשבת [גליון]

פשוטו של מקרא

50 המבזבז אל יבזבו יותר מחומש

51 יצחק המתין עשר שנים כמו שעשה אביו לשרה

54 פירוש "עשה" בפשוטו של מקרא

57 בענין הנ"ל

57 דיוק ברש"י תולדות

שונות

59 הוספת מוסדות חדשים

59 היום יום - יא כסלו

61 הגהות לד"ה פתח אלי' תרנ"ח

62 "אבינו מלכנו" בערב "יוכ"פ שחל בשבת"

63 הערה בסידור תורה אור

משיח וגאולה

אוה"ע לעתיד לבוא

הת' מ.מ. רייצס
תות"ל מגדל העמק

בגמרא פסחים (סח, א): "עולא רמי, כתיב בלע המות לנצח וכתוב כי הנער בן מאה שנה ימות. לא קשיא, כאן בישראל כאן בעכו"ם. ועובדי כוכבים מאי בעו התם? דכתיב ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם". והנה, מפשטות לשון הש"ס "ועובדי כוכבים מאי בעו התם", משמע שלולי זה – ש"ועמדו זרים ורעו צאנכם" – הרי אין שום סיבה שיתקיימו. ומזה משמע לכאור' שכל אומות העולם שיהיו אז יהיו רועי צאן, איכרים וכורמים דישראל. ועד"ז משמע בתדבא"ר (פכ"ב) "וכל הגוים וכל הממלכות אשר לא עינו את ישראל ולא לחצו אותם יהיו רואין בשמחתן של ישראל והויין איכרים וכורמים לישראל".

יש להעיר, שברמב"ם לא מצינו כלל שמזכיר ענין זה. דהנה כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (פ' חלק) "באותם הימים יהי' נקל מאוד על בני האדם למצוא מחייתם עד שבמעט מעט שיעמול האדם יגיע לתועלת גדול". וביאר כ"ק אדמו"ר, שעפ"ז מובנים דברי הרמב"ם שלא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, כי זה שתהי' אכו"ש ו"עמל מעט" למצוא מחייתם – לא יהי' באופן של "עסק", ביגיעה והשתדלות. (לקו"ש חכ"ז עמ' 239 הע' 18).

ולכאור' אינו מובן: למה צריכים להגיע לזה? מדוע אי אפשר לפרש בפשטות, שישראל ישבו וילמדו תורה; ולא יעסקו כלל בעניני עוה"ז, ואוה"ע הם שיעשו את כל צרכיהם הגשמיים? וכדאיתא מפורש בברכות (לה, ב) "אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה תורה מה תהא עליה?! אלא, בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים". –

כלומר, שזוהי יהי' הטעם שיהיו פנויין ללימוד התורה, זה שאוה"ע ישרתו אותם!

אמנם בהמשך השיחה שם (לקו"ש חכ"ז) מבואר שכוונת דברי הרמב"ם "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" היא גם לאומות העולם. ועפ"ז מובן ההכרח בנתינת טעם זה שאף שיהיו צרכים בעניני העולם לא מקרי "עסק", דאף שבנוגע לישראל עצמם א"צ להגיע לטעם זה, הרי בנוגע לזה שאוה"ע יהי' עסקם רק בלימוד התורה – לזה צריך לבאר שמכיון שלא יהי' העסק בעניני העולם ביגיעה והשדלות, לכן מקרי מצבם שאין להם עסק אלא רק בידיעת ה'.

ועצ"ע, דמפשטות דברי הרבי בשיחה שם, נראה שמפרש את הרמב"ם שלא יהי' חילוק בין ישראל ואוה"ע לענין זה ש"כל העסק" יהי' רק בידיעת ה' – לימוד התורה, אלא בתרווייהו יתקיים זה כפשוטו – ואילו מהנ"ל יוצא שבכ"ז יהי' חילוק: בישראל לא יתעסקו כלל בעניני העולם, כי "ועמדו זרים ורעו צאנכם"; ואוה"ע יתעסקו קצת (וגם בשביל ישראל) רק שלא יהי' זה באופן ד"עסק". ולכאור' לא משמע כך בשיחה שם.

ועוד להעיר, שלא מצאתי לע"ע בדברי הרמב"ם במקום אחר שכותב בפירוש שאוה"ע ישרתו את ישראל לעת"ל. ויל"ע בזה. ולהעיר גם מבי' שיטת הרמב"ם בענין אוה"ע לעת"ל בלקו"ש חכ"ג בלק ב.



"שמונה עשרה" בשויו"ט וגם לע"ל [גליון]

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק ת"ו

בגל' תשמא (עמ' 13) הביאו את לשון התורה-אור (סו"פ ויגש) "לעתיד . . . אז יהי' שמונה עשרה בקול רם", והקשו, שהרי לע"ל לא יהיו ח"י ברכות בתפילה, כי יחסרו מן המנין כו"כ ברכות כגון "גואל ישראל", "תקע בשופר גדול", "השיבה שופטנו" וכד'.

אך כבר כתב בשער-הכולל (פ"ט אות לב) שגם תפלות השבת ויו"ט נקראות בשם "שמונה עשרה" (אף שאין בהן ח"י ברכות), וכדמוכח מלשונו של אדמו"ר הזקן בסידורו בכ"מ, כגון בתפלות שבת ויו"ט ומוסף לר"ח שמציין "כשהש"ץ חוזר השמו"ע אומרים זה" ("נקדישך" או "כתר"), ובמנחת ש"ק: "מתפללין שמו"ע עד לאחר הא-ל הקדוש . . כשהש"ץ חוזר השמו"ע אומרים נקדישך תמצא בתפלת חול", ובמנחת יו"כ: "תפלת מנחה . . ואח"כ מתפללין שמו"ע כמו בשחרית . . ", ובמוסף ליו"ט: "מתפללין שמו"ע עד זכר ליצי"מ ואח"כ מתחילין ומפני חטאינו". ועוד מציין שם לס' הפרדס לרש"י ולרש"ל יעו"ש.



רשימות

דין קדימה בהצלת נפשות ומאי חזית וכו'

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת קכג (שי"ל לשבת זו) כותב הרבי וזלה"ק: יתר ע"ז: אף שכמה מדרי' בבנ"א לענין להחיותו – דהיינו כשטובעים בנהר. רמ"א יו"ד רנ"ב סח – וכ"ש לענין השבת אבידה כו' שחכם קודם למלך מלך לכה"ג וכו' וכדאיתא בסוף הוריות. אבל י"ל – לתרץ כמה סתירות – דכ"ז הוא בשוא"ת – בנוגע להנדחה – אבל בקום ועשה כללא בידן: מאי חזית דדמא דידך כו' (פסחים כה: ועיי"ש בפירש"י) אעפ"י שהאחד הוא גדול שבישראל והשני פשוט שבפשוטים. ולא רק ביחיד ויחיד, אלא גם ביחיד ורבים אין היחיד נמסר למיתה כדי להצילם וכו' עכלה"ק.

הנהה מפשטות הלשון משמע דהא דאמרינן "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו'" שחיים של כאו"א שוה, ה"ז רק באם

יעבור ע"י קום ועשה, אבל בדליכא קום ועשה אלא שוא"ת אז שייך דין קדימה כנ"ל.

ויש להעיר שכן הוא שיטת התוס' בכ"מ, דהנה מבואר בסנהדרין עד, ב, דהא דאמרינן דבכל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג ה"ז רק כשהוא בצנעה, אבל אם הוא בפרהסיא יהרג ואל יעבור משום קידוש ה' וכדכתיב ונקדשתי בתוך בניי, ומקשה ע"ז והא אסתר בפרהסיא הוה, וא"כ למה לא מסרה נפשה ליהרג בכדי שלא לעבור ע"י אחשורוש, ומתוך אביי דאסתר קרקע עולם היא, היינו דמתי אמרינן דבפרהסיא יהרג רק אם עושה מעשה, אבל כיון ששם לא עשתה שום מעשה, ליכא חיוב ליהרג, ורבא מתוך דלהנאת עצמן שאני, דרק אם העכו"ם מתכוון להעבירו על דתו יש חיוב ליהרג בפרהסיא ולא אם מתכוון להנאת עצמו עיי"ש.

והתוס' תמהו שם על הגמ', דלמה הקשה מאסתר רק משום ד"בפרהסיא הוה", והלא שם ה"ז איסור דגילוי עריות ושם אפילו בצנעה תיהרג? ותירצו התוס' דמצד הענין דגילוי עריות ידע לעולם דבאשה שאינה עושה מעשה אלא שהיא קרקע עולם לא שייך לומר בה שתיהרג, כי כל הלימוד דג"ע הוא מרציחה, ושם החיוב ליהרג הוא רק כשעושה מעשה רציחה, כי אם אומרים לו הנח א"ע להזרק על התינוק להמיתו, ודאי אל יהרג כיון שאינו עושה כלום, ונמצא דגם בג"ע כן הוא שכל הלימוד ליהרג הוא רק בהאיש שעושה מעשה ולא בהאשה, ולכן מצד ג"ע בצנעה לא הי' קשה לו כלום מאסתר, וכל קושייתו הוא מצד הדין דפרהסיא דונקדשתי בתוך בניי, ששם חשב המקשן דאפילו באשה שאינה עושה כלום כן הוא, וע"ז חידש אביי דגם בענין זה דקידוש ה' החיוב הוא רק באיש ולא בהאשה שהיא קרקע עולם עיי"ש, הרי מבואר כאן דשיטת התוס' היא דהא דאמרינן דבג"ע יהרג ואל יעבור ה"ז רק בהאיש העושה מעשה ולא בהאשה דקרקע עולם היא, וכנ"ל דכל הלימוד הוא מרציחה, ושם ה"ז רק בעושה מעשה כנ"ל, וזהו כמבואר בהרשימה בנוגע לרציחה דרק בקום ועשה אמרינן הסברא דמאי חזית וכו' משא"כ כשהוא בשב ואל תעשה לא אמרינן סברא זו.

אם גם הרמב"ם סב"ל כשיטת התוס'.

אלא דברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה הביא דינים אלו, שבג' העבירות יהרג ואל יעבור, ובג"ע לא חילק כלל דזהו רק בהאישי ולא בהאשה, ולא כשיטת התוס' וכדדייק בס' תוס' יוהכ"פ יומא פב, א, וכתב דלשיטת הרמב"ם אפילו בלא מעשה מחוייב למסור נפשו, דכך קבלה דאפילו בשפיכות דמים אם אומרים לו שרוצים לזרקו על תינוק חייב למסור נפשו וכו', דלפי"ז נמצא דסב"ל לפי הרמב"ם דאפילו כשהוא בשב ואל תעשה לא שייך דין קדימה ואפילו הוא עצמו יהרג ואל יעבור.

אבל עי' מנ"ח מצוה רצ"ו שהקשה על התוס' דאיך אמרו מצד הסברא דאם אינו עושה מעשה אל יהרג, הרי איתא בב"מ סב, א, שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד קיתון של מים אם שותים שניהם מתים ואם שותה אחד מגיע לישוב, דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד במיתת חברו עד שבא ר"ע ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חבריך, הרי יוצא מזה דלבן פטורא אף שאינו עושה שום מעשה בחבירו מ"מ אסור להחיות עצמו אף ששניהם ימותו, וכ"ש דאם יציל חברו במיתתו בודאי ימסור נפשו, הרי חזינן דבן פטורא לית ליה הך סברא שכתבו התוס' דבלא מעשה אין צריך למסור נפשו, דהרי סובר להיפך דאף בלא מעשה מחוייב למסור נפשו, ואפילו לפי ר"ע דסב"ל חייך קודמין ה"ז משום הלימוד דוחי אחיך וכו' אבל אינו מצד סברא כמו שכתבו התוס', ומסיק דמ"מ הדין אמת, כיון דפסקינן כר"ע דחייך קודמין נמצא דבמקום דליכא מעשה לא אמרינן דיהרג.

וממשיך דמצד ראי' זו מבן פטורא ור"ע מוכרח לומר דגם הרמב"ם סב"ל כשיטת התוס' ולא כהתוס' יוהכ"פ וכן בגילוי עריות עיי"ש, ולפי דבריו יוצא דגם להרמב"ם מחלקינן להלכה בין קום ועשה ושב ואל תעשה וכפי שנתבאר בהרשימה.

ביאור הגר"ח בשיטת הרמב"ם

אלא דבס' חידושי ר' חיים על הרמב"ם שם כתב בפשיטות בשיטת הרמב"ם דליכא חילוק בין קום ועשה ושב ואל תעשה וכדשמע מזה שהרמב"ם לא חילק כלום בנוגע לעריות שהוא רק בהאישי העושה מעשה ולא בהאשה, ולא כהמנ"ח, ומקשה דלמה לא חילק הרמב"ם כהתוס', הלא התוס' הביאו ראי' לשיטתם

מרציחה דשם ה"ז בעושה מעשה דוקא, ולא כשאומר הנח א"ע להזרק על התינוק, וא"כ גם בג"ע צריך לומר כן?

וביאר הגר"ח בזה דלכאורה אינו מובן כלל דמיון התוס' דאשה בג"ע, להנח א"ע להזרק על התינוק, דהרי שם אין הנזרק עובר כלל על איסור רציחה כי הוה כגרון ביד החוצב, ולכן שפיר מובן שאל יהרג, אבל בג"ע בהאשה, אף דלפועל אינה עושה כלום אבל הרי גם היא עוברת על האיסור דג"ע כמו האיש כדילפינן דאיתקש אשה לאיש שגם היא חייבת מיתה, דרחמנא אחשבה הנאה כמעשה כו' (יבמות פד, ב, וש"נ) וכיון שהיא עוברת על איסור דג"ע ודאי נימא דתיהרג ומהו ראיית התוס' מהנח א"ע להזרק על התינוק ששם אינו עובר על האיסור כלל?

וביאר דהתוס' סב"ל דאפילו אילו יצוייר שהי' כאן איסור רציחה בהנח א"ע להזרק על התינוק, מ"מ ודאי לא הי' הדין שיהרג, ובמילא שפיר יש ללמוד מכאן גם לג"ע, דהנהגה בהך סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי יש לפרש בב' אופנים: ויש להביא בזה מ"ש רבינו יונה בע"ז כת, ב, וז"ל: דילמא דמא דחבריה סומק טפי, וא"ת כיון שהדבר ספק יהרוג אותו ואל יהרג הוא? י"ל שב ואל תעשה שאני, שאדם יש לו למנוע מלעשות שום עבירה בידיים, ורש"י פי' שהטעם הוא שאין לו להרגו, ואעפ"י שיש ספק בדבר, לפי שהעיקר האמונה הי' שעל כל המצוות כולן יהרג ואל יעבור, אלא שהתורה הקפידה עליו ואמרה וחי בהם כו' ומכאן אמרו חכמים שעל כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג כדי שיחיה, חוץ מג' עבירות, ועכשיו כיון שאומרים לו הרוג חבירך אין כאן וחי בהם שהרי המת לפנינו, א"כ נחזור לעיקר האמונה שעל כל המצוות יש לו ליהרג ולא לעבור וזה כפתור ופרח עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דהתוס' פירשו מאי חזית כאופן הא' דכיון שיש ספק אמרינן דעדיף יותר בשב ואל תעשה ולא יעבור בידיים, וא"כ לפי זה אפילו אם הי' כאן איסור רציחה ממש באומר לו הנח א"ע להזרק כו' מ"מ אכתי לא יהרג כיון דסו"ס אינו עושה מעשה בידיים והוה שב ואל תעשה, ובמילא ילפינן מזה גם לג"ע דאף שהאשה עוברת על האיסור כנ"ל מ"מ כיון שאינה עושה כלום, ליכא חיוב ליהרג כמו שהוא ברציחה כנ"ל.

אבל הרמב"ם מפרש מאי חזית כאופן הב' שהפירוש הוא שיש היתר לעבור ב"וחי בהם" וזהו רק כאשר עי"ז יתוסף חיות לישראל, אבל ברציחה דאפילו אם יעבור ויהרוג, לא יתוסף חיות לישראל כיון שהשני מת, במילא באיסור רציחה לא גילתה התורה כלל ההיתר דוחי בהם, ונמצא דאין נפק"מ אם העבירה היא בקום ועשה או שב ואל תעשה, אלא תלוי אם יש כאן איסור רציחה, ואה"נ דלפי האמת באומרים לו הנח א"ע להזרק כו' כיון דליכא בזה איסור רציחה שהרי הוא כגרוזן ביד החוצב במילא לא יהרג, אבל אם הי' בזה איסור רציחה ודאי לא הי' רשאי לעבור כיון דבאיסור זה לא גילתה התורה ההיתר דיעבור, ובמילא שפיר ילפינן מזה לג"ע, דאף שהאשה אינה עושה מעשה, אבל כיון שיש כאן איסור דג"ע, הנה לגבי איסור דג"ע ליכא ההיתר דוחי בהם ולכן תיהרג ואל תעבור. (וראה בזה בגליון דחגה"ס (ש.ז)

ואח"כ הביא הגר"ח הך דין דבן פטורא ור"ע, וכתב דלא רק שמשם לא קשה לשיטת הרמב"ם (כפי שהקשה המנ"ח) אלא שמשם גופא יש ראי' לשיטת הרמב"ם, דבשנים שהיו מהלכין בדרך אין המחזיק בקיתון המים הורג את חבירו ואף אינו מסייע בגופו לכך, כל מה שהוא עושה הוא שאינו מציל את חבירו, ויש הבדל גדול בין גרימת מות לבין המנעות מהצלה, אעפ"כ הוצרך ר"ע לפסוק מפורש "וחי אחיך עמך" שגם בכה"ג שדואג לעצמו ואינו מציל את חבירו חייך קודמים, אבל לולי גזה"כ לא היינו יודעים זאת, וזהו רק בפעולת הצלה, אבל כשגופו מסייע להריגת חבירו אם הי' כאן איסור רציחה אף שמתבצע בשב ואל תעשה חייב למסור נפשו, ומזה הוציא הרמב"ם את שיטתו דבמקום שיש עבירה אפילו כשהוא בשב ואל תעשה אמרינן יהרג ואל יעבור עיי"ש.

ולפי דברי הגר"ח יוצא לפי שיטת הרמב"ם בנוגע להחילוק שנתבאר בהרשימה, שיש לפרש זה בפרטיות יותר (כיון דסו"ס כשהוא בשב ואל תעשה ליכא איסור רציחה), דמתי אמרינן מאי חזית וכו' רק אם יש כאן איסור רציחה, אבל במקום דליכא איסור רציחה, ודנים רק לגבי הצלה לא אמרינן מאי חזית וכו' אלא דחייך קודמים וכו'.

שתים שהיו מהלכין בדרך ויש לשלישי מים עבור אחד בלבד

והנה לפי הגר"ח [שהביא ראי' לשיטת הרמב"ם מהך דבן פטורא ור"ע] י"ל ג"כ באופן ששנים היו מהלכין בדרך ויש שם אדם שלישי שיש לו מים עבור אחד מהם בלבד, דזה דומה להך דהוריות ובמילא יש שם דין קדימה דחכם קודם למלך וכו' כמו בטביעה בנהר.

אבל באחרונים (ראה בס' פקוח נפש סי' א, ותפא"י פאה פ"א מ"א ועוד) כתבו לתרץ קושיית המנחת חינוך הנ"ל על התוס' מהך דבן פטורא ור"ע (דמשם משמע דאפילו בשב ואל תעשה ליכא סברא שיציל א"ע כנ"ל) דלכאורה באמת תמוה דעת בן פטורא שישתו שניהם וימותו כיון שהוא בשב ואל תעשה למה לא יוכל להציל א"ע וגם ר"ע מצריך ע"ז לימוד מיוחד? וכתבו דבכלל שם שאני כי אם ישתו שניהם יש לשניהם הצלה של חיי שעה עד שיצמאו אח"כ וימותו, ולכן סב"ל לבן פטורא דאין חיי עולם שלו דוחה חיי שעה של חברו, ור"ע יליף מקרא דחיי עולם שלו דוחה חיי שעה של חברו, אבל במקום שאין שם חיי שעה כלל כפי המדובר בתוס', וכן כהך דהוריות כשטובעים בנהר אפילו בן פטורא יודה מצד הסברא שאין חייב למסור נפשו בשביל הצלת חברו, ונמצא דשם פליגי בדין אחר אם דוחים חיי שעה של חברו בשביל חיי עולם שלו, ובמילא לא קשה קושיית המנ"ח דבאמת במקום דליכא חיי שעה של חברו שפיר אפ"ל כמ"ש התוס' מצד הסברא שיציל א"ע, ולפי"ז נדחה גם ראית הגר"ח לשיטת הרמב"ם משם, כיון די"ל דשם שאני דבעינן קרא וכו' כיון שיש חיי שעה של חברו.

ולפי"ז אפ"ל באופן הנ"ל דשנים שהיו מהלכין בדרך ויש לשלישי מים עבור אחד מהם בלבד, דשם אפ"ל דליכא דין קדימה דחכם קודם למלך וכו' דאפ"ל דדין קדימה הוא רק במקום דליכא חיי שעה לשניהם כהך דטובעים בנהר, אבל כשיש חיי שעה לשניהם צריך להציל שניהם לחיי שעה, די"ל דרק לגבי עצמו בלבד יש לימוד מיוחד דחייך קודמים.

ועי' בשו"ת יד אליהו סי' מג ושו"ת מהר"ם שיק סי' רנה ועוד שתירצו קושיית המנחת חינוך על התוס' באופ"א קצת, דשם בבן פטורא ור"ע מדובר בספק סכנה דאפשר שיזדמן להם אח"כ מים

וסבר בן פטורא דבספק סכנה לעצמו חייב להציל חברו ממיתה ודאית, ור"ע דריש דחיך קודמים אפילו בספק סכנה, משא"כ התוס' איירי בודאי סכנה לעצמו ואכמ"ל עוד, וראה לקו"ש חל"ב פ' קדושים ב' ובהערה 20, וראה בזה בגליון תרפ"א.

ע"פ הדיבור וקבלוהו עליהם

במ"ש ברשימות (חוברת קכא) בנוגע לשלמה ויאשיהו שדנו כשהיו קטנים משום שהי' עפ"י הדיבור, וקבלוהו עליהם, הנה פשוט שהם תירוצים שונים, ועי' ב"ק טו, א, בד"ה אשר שתירצו לגבי דבורה הנביאה ששפטה את ישראל דשמא היו מקבלין אותה עליהם משום שכינה, וכ"כ בחי' הריטב"א ור"ן שבועות ל, א, בד"ה שבועת, וכן הוא הדין בכל פסולים מן התורה שמועיל קבלתם, וכמ"ש בשו"ת מהר"ם מרוטנברג סי' כט ושו"ת הרמ"א סי' כח ובסמ"ע חו"מ סי' ה סק"ז ושכ"כ הרמ"א סי' כח סעי' כד, והתירוצ' דעפ"י הדיבור, כתבו התוס' ביבמות מה, ב, ד"ה מי, ונדה נ, א, ד"ה כל, ג"כ לגבי דבורה שהיתה דנה עפ"י הדיבור עיי"ש, וי"ל נפק"מ בין טעמים אלו, דאם הוא משום שקבלו עליהם אין זה מועיל בדיני קנסות, כמ"ש בס' שער משפט סי' א סק"א ועוד, אבל אם הוא עפ"י הדיבור ה"ז מועיל גם בזה, וכמ"ש בגליון הקודם.



רוב בדיני נפשות

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

ברשימות שי"ל השבוע (חו' קכג), אחר שמביא מהירושלמי דאין היחיד נמסר למיתה כדי להציל הרבים (ומביא ע"ז הסבר ע"פ פנימיות התורה עיי"ש), כ': ובכ"ז גם בד"נ אחרי רבים להטות, כי זהו חלק מדיני התורה שירדה ע"מ להתלבש בשכל, ובשכל הרי יש דרגות ומעלות (והשקו"ט של הב"ד הוא אם עשה האסור שבו יש עונש מיתה, משא"כ בהנ"ל שהשקו"ט הוא אם נמסרו למיתה א"ל. או שרצו עכ"פ בדין א' להראות מעלת הנשמה הנ"ל . . . עכלה"ק.

א. והנה זה שהסברא לחלק – בין השקו"ט דהבי"ד להשקו"ט בהדין דירושלמי – הניחו כ"ק אדמו"ר בחצ"ע"ג, (ונראה מדבריו דהעיקר הוא כהסברא דבאמת אין מקום לחלק בין ב' הדינים), אולי יש להסביר דהוא ע"פ המבואר בכ"מ, דפס"ד הבי"ד בד"נ אינו (רק) גילוי מילתא דהנענש עשה האיסור שעליו מחויבים מיתה, אלא דהם נותנים עליו החיוב מיתה.

- עיין בגליון הש"ס על תוד"ה וכן (מכות ה, א). [ולהעיר דבשיחת כ"ק אדמו"ר בענין עדי בירור ועדי קיום (לקו"ש חי"ט שופטים ד), אף שבההערות מציין שבצפ"נ מביא עדי נפשות כסוג שלישי בעדות – הרי כ"ק אדמו"ר (בפנים) אינו מביא סוג זה של עדים כענין בפ"ע].

וא"כ י"ל דגם בהשקו"ט דהבי"ד, הרי במקרה דהולכים בתר רוב, הרי הפירוש הוא שמוסרים הנענש למיתה ע"פ הרוב.

ב. בכללות הדמיון בין ב' הדינים (דלכאו' אי"מ כ"כ, דהרי בהירושלמי הרי הרוב והמיעוט הם בני אדם, והשקו"ט היא אם חייהם של הרבים דוחים (או עכ"פ – מתירים למסור –) חייו של היחיד; משא"כ בהשקו"ט דהבי"ד, דהרוב ומיעוט הם סברות, והשאלה היא אם רוב הסברות מכריע) –

אולי יש להסביר דגם בהדין דהירושלמי הרי השקו"ט הוא, באם ללכת בתר רוב הסברות או לא. והביאור: כל אחד מהרבים הרי הפקו"נ שלו הוא סברא למסור את היחיד למיתה – שעיי"ז ינצלו הם; וכל הסברות האלו עומדים לנגד הסברא של הפקו"נ דהיחיד שלא למסור אותו למיתה.

(דהרי כל הסברא דמאי חזית הוא באופן כך (עיין רש"י פסחים שם, שמצויין בהרשימה) – דאומרים לו להאדם, דאע"פ דיש לך סברא להרוג אדם שני מצד פקוח נפשך, מ"מ יש לו אותו הסברא, וא"כ מאי חזית דדמא דידך וכו'. אבל בנדו"ד – דיחיד ורבים – הרי יש רוב סברות להרוג נגד סברא א' (פקו"נ שלו) שלא למסור אותו).

וא"כ הר"ז דומה להרוב ומיעוט בסברות הבי"ד האם למסור האדם למיתה. וכמו שבהדין דירושלמי אומרים דהיות שחיות אדם זה הוא סברא שלא למסרו, אין רוב הסברות שעומדות לנגד

חיותו מבטלים הסברא דפקו"נ שלו, עד"ז הי' צ"ל בסברת המיעוט בהבי"ד שלא למוסרו למיתה.

ג. לכללות הענין יש להעיר, דהשאלה בהירושלמי אינו שאלה של רבים נגד היחיד (וכמו באם השאלה היתה באם מותר למסור יחיד להרוג, שעיי"ז ינצלו רבים (אחרים) מליהרג, משא"כ כאן –) הרי גם היחיד יהרג בתוך הרבים.

ולכאוי' י"ל דכללות הרשימה מבאר – לא רק מעלת היחיד על הרבים, אלא גם – מעלת היחיד בפני עצמו אפי' כלפי מעלתו הוא כחלק מהרבים.

וכן רואים מהמשך הרשימה – ההבדל בין ישראל לעמים, דאצלם המלוכה הוא הכל, משא"כ אצלנו חכם קודם למלך, ושאפי' המלך אינו יכול לעשות חילוקים וכו' עיי"ש.

- דההסבר בזה י"ל, דמלוכה ענינו איך שכל אחד נכלל בהכלל. וע"ז אומרים דאצלנו חכם – שהוא מעלת הפרט – קודם למלך. ויתירה מזו – דאפי' כשמדברים על מלוכה, שהוא לכאוי' מעלת הכלל, מ"מ א"א לדחות מעלת כל יחיד בפני עצמו.

כ"ז כתבתי בחפזי, ועצ"ע.



יאשיהו ושלמה דנו כשהם קטנים [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קא.

בגליון העבר כתב הרב א.י.ב.ג. שליט"א לבאר דברי רבינו ברשימות חו' קכא מה ששלמה דן דינים בן יב"ש, וגם בלי עדים והתראה "אלא ודאי ע"פ הדבור וקבלוהו עליהם ומלך שאני". וכ' בסוף דבריו דיש נפק"מ בין הא דקבלוהו עליהם להא דע"פ הדיבור היתה, לענין דיני קנסות. ולכאורה מהרשימה משמע שכוונת רבינו לתי' א' ולא דהוה ג' תי' – או דהי' ע"פ הדיבור או שקבלוהו עליהם או שמלך שאני.

ובביאור מלך שאני כתב הנ"ל לבאר ע"פ הרמב"ם בפ"ג מהל' מלכים ה"י שיש למלך להרוג משום תקון המדינה וכו' והביא גם מהאו"ש שם ומדברי המאירי בשבת דף נו עיי"ש.

וצ"ע טובא אם כיון רבינו לזה דהרי לפי זה הי' לו רק להביא דמלך שאני ותו לא מידי, ובפרט שרבינו מביא בעצמו מיד לאחרי זה דברי הרמב"ם בפ"ג מהל' מלכים ה"ז, והי' לו לציין ג"כ להלכה יו"ד.

ועוד ועיקר דמשמע שזה שיאשי' ושלמה דנו דינים לא הי' בתור הוראת שעה מפני תיקון המדינה אלא (גם) בתור שופט ודיין, ובפרט מה שמביא רבינו בהרשימה שזה גופא (אי דן בלי עדים והתראה) הוא פלוגתא דרב ושמואל בר"ה דף כא, והרי הרמב"ם הנ"ל דהורג וכו' משום תקון המדינה אינו שייך להגמ' הנ"ל, ורב ושמואל תרווייהו מודים לדין הנ"ל.

ובדרך הערה בעלמא יש להעיר מסנהדרין יד, ב. תנא ויצאו זקניך ושופטיך זקניך זו סנהדרין ושופטיך זה מלך דכתיב מלך במשפט יעמיד ארץ, ויש להעיר עוד ממס' ברכות ד, א. מה שדוד אמר מפיבשת רבי יפה דנתי יפה חייבתי יפה זיכיתי, ועיי"ש ברש"י ד"ה זכיתי "שייך בדיני ממונות ודיני נפשות" יפה טהרתי יפה טמאתי, וראה בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' שיב שמלך, מלבד שדן לפי הוראת שעה לתיקון המדינה דן גם ע"פ תורה, רק שבסנהדרין מה שהם שופטים הכוונה היא מצד עצם דיני המשפטים עצמם, אמנם המלך אף כשדן ע"פ ד"ת כל מגמתו וכוונתו צ"ל תקון המדינה.

ויש להעיר ע"ד מש"כ בלקו"ש חל"ב עמ' 34 בענין כהונתו של משה האם הוא ענין בפ"ע ונפרד מעיקר ענינו של משה שהוא מקבל התורה מהקב"ה או שזה גופא חלק מענינו בתור מקבל התורה מהקב"ה, ושם בהערה 61 מעיר מלקו"ש חכ"ג דבנוגע למשה [ויהושע] נשיאותו כמלך היתה טפילה לנשיאותו בענין התורה, עיי"ש, וא"כ י"ל לגבי [דוד] שלמה הוא להיפך דזה שהוא ג"כ שופט ודן ע"פ תורה הוא חלק מעיקר ענינו בתור מלך שצריך לפעול תקון המדינה.

אמנם י"ל שזה גופא המחלוקת בין רב ושמואל בר"ה אי שלמה דן בלי עדים והתראה, אם זה ששופט הוא כטפל לענינו העיקרי או לא [וע"ד ב' הדעות לגבי כהונתו של משה כנ"ל]. ולפי זה מש"כ רבינו וקבלוהו עליהם ומלך שאני היינו שהעמדת השופט תלוי לגמרי בהעם וגם אי הוה דין במלכות כנ"ל הרי ג"ז הוא או ע"פ הדיבור או תלוי בקבלת העם בדין שום תשים עליך מלך [להעיר מהקרן אורה בהוריות דף יא דמינוי מלך תלוי בהעם וכ"מ מפשטא דקרא דשום תשים עליך מלך מקרב אחיך עיי"ש], אבל עכ"פ הוא גדר ב"מלך [שאני"ן]. [ובדא"ג מה שכתב הנ"ל בשם התומים מהתוס' בסנהדרין דף סט דבדורות הראשונים הגדלות הי' לפני יג"ש שהולידו קודם, יש להעיר מהפני' בהקדמתו למס' כתובות, ולפלא שלא הביא התוס' הנ"ל וכ' בדרך אפשר].



ואדונירם על המס

הת' מ.מ. רייצס

תות"ל מגדל העמק

ברשימות שי"ל לש"פ ויצא איתא: ישנו מאמר מאדהאמ"צ ד"ה "ואדונירם על המס". "ואדנירם" בב' תיבות שילוב הוי' באדנ' ושילוב אדנ' בהוי'; בענין הבירור שתלוי בבחירה. אבל זה בנוגע להמברר, אבל המתברר – קצוב שיתברר, וזהו מס".

ובהערות המפענחים ציינו לסה"מ מלוקט ח"ו עמ' לט, שם מבואר ענין זה, ובנוגע להתיבות "שילוב הוי' באדנ' ואדנ' בהוי'" כתבו: "אולי הכוונה "אדוני" הוא ע"ד שם אדנ', ו"רם" – מלשון רוממות – הוא ע"ד שם הוי', וחיבורם יכול להיות בב' אופנים: שילוב הוי' באדנ', או שילוב אדנ' בהוי'".

ולכא' גם לזה היו יכולים לציין להמאמר שם (עמוד מ) דע"י עבודת הבירורים בשני האופנים (בדרך מלמעלה למטה ובדרך מלמטה למעלה) ובאופן שכ"א מהם כלול משניהם, עיי"ז היחוד דסובב וממלא הוא בשני האופנים, המשכת סובב בממלא והעלאת ממלא בסובב, ובאופן שכ"א מהם כלול משניהם".

וזוהי איפוא הכוונה בהרשימה, שע"י שני אופני הברור – יהיו שני אופנים בשילוב "אדוני" עם "רם": בירור בדרך מלמעלמ"ט פועל שילוב אדני' בהוי', ובדרך מלמטלמ"ע פועל שילוב הוי' באדני'. וק"ל.

לקוטי שיחות

החילוק בין עבודתם של אברהם ויצחק לבין עבודתו של יעקב

הת' אליהו ש. הלוי גורביץ
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק כ' ויצא (א) מבאר כ"ק אדמו"ר מאמר המדרש עה"פ וישכב במקום ההוא, ד"כאן שכב אבל י"ד שנה שהי' בבית עבר לא שכב", ומה הי' – יעקב – אומר – לבטל הידים ידי עשו, ע"י הקול קול יעקב? וע"ז ישנם במדרש ב' דעות ודעה הא' היא: ט"ו שיר המעלות שבספר תהלים. . . ומבאר שם הטעם ע"פ דברי החיד"א בתהלים, דדוד המלך אמר הט"ו שיר המעלות כנגד ט"ו שנים שחיו האבות ביחד, ועפ"ז מבואר הטעם למה אמר ט"ו שיר המעלות – להגן עליו שיוכל לעמוד נגד כל הקשיים שבבית לבן.

וממשיך בשיחה למה הי' צריך להזכות דג' האבות, ע"פ דרוש הצ"צ שההצלחה במלחמה היא כשמעמידים ג' מחנות נגד מחנה א', "ועי"ז מתגבר עליו בודאי", וכן הוא אצל יעקב אבינו דע"י שמעמיד ג' הכחות דקדושה – אברהם, יצחק, יעקב – חסד, גבורה, רחמים, עי"ז יש לו כח "ביישטיין די אלע נסיונות פון גלות און זיי מבטל זיין".

ובהערה 21 כתב וז"ל: "בלקו"ת ואתחנן שיעקב הוא תפארת שמחבר חו"ג "ולכן הוא בלבדו גלל האבן מעל פי הבאר" אבל אין סתירה מזה למ"ש בפנים, כי עיקר הנצחון הוא דוקא כשיש

גם הקוין חו"ג כמו שהם בפני עצמם (ולא רק כמו שכלולים בת"ת) . . . "עכלה"ק.

ולכאורה יש להבין למה דוקא פה מודגש דצריכים חו"ג "כמו שהם בפני עצמם", ובכ"מ בכלל לא מודגש (ואדרבא מודגש להיפך, דדוקא יעקב יש לו הכח לברר באופן דהעלאה מלמטלמ"ע דתחתון, ולא אברהם ויצחק? (ראה לדוגמא לקו"ש חט"ו תולדות (א) עמ' 197 ואילך בהענין דמטתו שלימה, והבירור דעשו ע"י יעקב דוקא, ובכ"מ)).

ויש לבאר כ"ז ובהקדם: ע"פ מש"כ בלקו"ש ח"י עמ' 88 ואילך דמבאר שם למה דוקא ויצא יעקב מבאר שבע – מבארה של שבועה – שלא רצה להשבע לאבימלך כיון דע"ז "משהא שמחת בני" – בכניסתם לארץ; משא"כ אברהם ויצחק כרתו ברית עם אבימלך.

ומבאר שם, דכיון דעבודתם דאברהם ויצחק לא פעלה שינוי בהקליפה, ומה שפעלו הי' רק באופן של שלילה – ביטול התנגדותם ולא בירור מציאותם. משא"כ ביעקב וילך ל"חרון אף של מקום לבררם ולהפכם לקדושה".

(וממשיך לבאר שם שהוא ע"ד עבודת הצדיקים ועבודת בע"ת (כדלקמן)). ועפ"ז מובן למה אברהם ויצחק כרתו ברית עם אבימלך משא"כ יעקב, כיון שתכלית הכריתת ברית היתה שכל א' מהצדדים לא יתנגד לשני וכו'. משא"כ יעקב דעבודתו בשלילת מציאות הקליפה היתה ע"י אתכפיא ואתהפכא של הקליפה וסט"א, וכיון שלא הי' יכול להשלים עם אבימלך כפי שנמצא בצירורו הוא, לכן וילך חרנה לבררו ולהפכו לקדושה.

ויש להוסיף בחילוק עבודתם של אברהם ויצחק לגבי יעקב. דהנה ע"ד עבודתו של יעקב ביציאתו מב"ש לחרן כתוב בלקו"ש חט"ו ויצא (א) עמ' 244 דיש בזה ג' ענינים: (א) עצם היותו בבית לכן וחזר משם "שלם מן החטא"; (ב) פרו ורבו . . . באופן דמטתו שלימה; (ג) בירור ניצוצות הקדושה שבצאן לבן.

וממשיך לבאר שם שכן הוא בעבודת האדם (עיי"ש בארוכה) וממשיך, דאופן הא' הוא עבודת הצדיקים משא"כ אופן ה(ב) ג' הוא עבודת בע"ת.

וע"פ כל הנ"ל מובן למה בד"כ כשמדברים בענין הבירורים לא מודגש דחו"ג הוא בפני עצמם דוקא (כמו בענין דמטתו שלימה), כי שם באמת הרי זה רק בכחו של יעקב, עבודת בע"ת – תפארת – משא"כ כשהמדובר בענין דשמירה מן החטא – העדר ההתנגדות – ובלשון רבינו (בלקו"ש ח"כ הנ"ל) "ווי אזוי איז ער דורך געגאנגען און בייגעשטאנען דעם ענין הגלות? – זיכער איז דאך דאס געווען דורך "הקול קול יעקב" וועלכער איז מבטל די ידיים און מנגדים פון יעקב . . .", ע"ז צריכים לחו"ג בפני עצמם, עבודת הצדיקים – דאברהם ויצחק – בפ"ע – דחיית הקליפה.

ומובן דכן הוא בהענין דנצחון שצריכים כל הג' דרגות, הן צדיקים – אברהם ויצחק, והן בע"ת – יעקב.

וכמודגש בהדיא בלקו"ש חט"ו ויצא הנ"ל, דהעלי' דויצא יעקב הוא בג' ענינים כנ"ל.



הידיעה שלפני העמצום ושלאחר העמצום במשנתו של הרמב"ם [גליון]

**הרב נחום שטראקס
תושב השכונה**

בגליון ד [תשמ] הביא הת' יי"י מ"ש בהדרן על הרמב"ם ה'תשמ"ו (הע' 14) בביאור שיטת הרמב"ם בענין השאלה של "ידיעה ובחירה". הרמב"ם כותב בהל' תשובה (פי"ח ה"ח) ש"תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה" ו"אין בנו כח לידע האיך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים". ומבאר בההדרן שדברי הרמב"ם אלו קאי על הידיעה שלפני העמצום שבה אין לנו כח לידע כו'. ואילו בהידיעה שלאחר העמצום קיים ביאור שכלי פשוט של הר"מ אלמושינו (ומובא בתויו"ט לאבות פ"ג) שכיון שלגבי הקב"ה העתיד וההווה כולם אחד כי אינו בחוק הזמן, לכן יודע מראש מה יבחר.

והק' הנ"ל הרי הרמב"ם שם (בהל' תשובה) מקדים בדבריו שהוא היודע והוא הידיעה וכו', ומבואר ע"ז בתניא (פ"ב ובשער

היחוד והאמונה פ"ז) שדברי הרמב"ם האלו הם בהידיעה שלאחר הצמצום!

והביאור לכאורה פשוט: הרמב"ם מקדים ענין הוא היודע והוא הדיעה כו' בדבריו על ענין ידיעה ובחירה, ללמדנו, כשם שאין אנו מבינים יחודו ית' עם הידיעה כך אין אנו מבינים האיך ידע בחירת הנבראים. שההשוואה בין שני הענינים היא בהפרט של אי הבנתנו בהם. ששניהם אינם מובנים. אבל אין השוואה ביניהם בעצם הידיעה.

דהיינו, בענין הוא היודע והוא הדיעה כו' אי הבנתנו היא באופן יחודו עם הידיעה, אבל עצם הידיעה עצמה מובנת היא (שהיא כדוגמת ידיעת הנבראים שמסוכבת מהדבר, כדברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה ספ"ג, שבידיעת עצמו – שהוא עצמו סיבה לכל הנבראים – יודע את הנבראים).

ואילו בידיעת בחירת הנבראים השאלה היא על עצם הידיעה עצמה האיך ידע כו'. ומזה שאין הרמב"ם מתרץ השאלה כביאור הר"מ אלמושינו, מובן שקאי בידיעה שלפני הצמצום ששם באמת אינו מובן האיך ידע כו'.

איברא, שיש להקשות על הרמב"ם עצמו מדוע שינה. בכאור יחודו ית' שהוא היודע והוא הדיעה כו' (בהל' יסודי התורה שם, ובהל' תשובה) קאי בידיעה שלאחר הצמצום, ואילו בהשאלה של ידיעה ובחירה לא קיבל ביאור הר"מ אלמושינו כי קאי בידיעה שלפני הצמצום?

ולכאורה משמעות דברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה (שם) שידיעת הקב"ה את הנבראים היא ע"י שיודע את עצמו שהוא עצמו סיבה לכל הנבראים, ואילו ידיעת בחירת הנבראים – מסוכבת מהנבראים ע"פ ביאור הר"מ אלמושינו, כמבואר בההדרן. ואולי ענין זה שהידיעה מסוכבת מהנבראים אינו חלק ממצות ידיעת אלקות, לכן לא כתבו הרמב"ם (עי' לקו"ש חל"ד עמ' 176).



נגלה

טעה בדבר מצוה

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

בריש מס' שבת מביא הגרי"ע בגליוני הש"ס בשם הרע"ב ותוי"ט בטעם למה כתבה המשנה שני הוצאות שבת בנוגע לעני ובעה"ב, להורות שאף אם הוציא הבעה"ב כדי ליתן צדקה לעני, מ"מ חייב הוא, ולא אמרינן בזה טעה בדבר מצוה פטור.

והטעם למה כאמת אי"ז בגדר טעה בדבר מצוה, מביא בשם המהר"ל מפראג בספרו גור ארי', כי אי"ז מצוה מוחלטת, שהרי ביד העני למחול, והדין של טעה בדבר מצוה פטור אמרי' רק אם המצוה היא מצוה ודאית ומוחלטת.

והק' בגליוני הש"ס שם מהא דאי' בפסחים (עב, ב) שאם טעה וחשב שמצות עונה קיימת גם באשתו נדה, ה"ז בגדר טעה בדבר מצוה, ולכאו' גם כאן אי"ז מצוה מוחלטת שהרי ביד האשה למחול.

וי"ל בזה דאי"ז נק' מצוה שאינה מוחלטת, כי מה שיכולה למחול הפי' הוא שרק אחרי המחילה יתבטל החיוב שיש עליו, אבל לפני שמחלה ה"ז חיוב ודאי ומוחלט. וכמו שאפ"ל שאם לזה ממון אין חיוב התשלומין חיוב מוחלט מפני שביד המלוה למחול (כי אין הפי' שהחיוב תלוי ועומד האם ימחול או לא), כמו"כ מה שהאשה יכולה למחול מצות עונה, הפי' הוא שאז יתבטל החיוב אבל כל זמן שלא מחלה ה"ז חיוב מוחלט.

משא"כ במצות צדקה, הרי כל החיוב התחיל בזה שהעני מבקש וצריך הכסף, אבל בעצם אין כאן חיוב כלל [והא שכאו"א מחויב במצות הצדקה – הרי אין זה שייך לעני זה דוקא], וא"כ מה שיכול למחול הפי' הוא שזה יגרום שמעיקרא אין כאן חיוב כלל. ורק בנדון כזה אמרי' שאי"ז בגדר טעה בדבר מצוה, משא"כ בנדון שהחיוב יש כאן באופן מוחלט וברור ורק

שיכולים לבטל החיוב אח"כ ע"י מחילה, בזה אמרי' שהוא בגדר טעה בדבר מצוה.

ואפילו את"ל שלאחר שכבר ביקש העני את הצדקה, חל חיוב ודאי ומוחלט על העשיר ליתן לעני זה (וצ"ע בזה), ובמילא אם ימחול אח"כ, הפירוש הוא שבזה יבטל חיוב שכבר חל, וה"ז ממש בדוגמא למצות עונה וכו' – עדיין יש לחלק ביניהם.

החיוב במצות עונה וכיו"ב, הוא חיוב בעצם, וחלות החיוב אינו תלוי בשום דבר צדדי. משא"כ חיוב צדקה לעני זה דוקא ה"ז חיוב "מבריי", שבמקרה זה בא עני הזה לבקש הצדקה. וזה ה"ז תלוי ברצונו של העני, וא"כ זה נק' חיוב שאינו מוחלט.

ולפי זה צריכים לומר שמ"ש בגו"א שביד העני למחול, אין כוונתו מחילה דוקא, כ"א שכל החיוב בא מרצון העני, ולכן אי"ז נק' מצוה מוחלטת.



הנחה בדע"ד בשיטת אדה"ז

הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

הנה אדה"ז לא הביא במפורש דעתו האם צריך הנחה ועקירה בדע"ד או לא ואם יש חילוק בין רה"י לר"ה ובין עקירה להנחה (כפי שסוברים כמה ראשונים). הענין מובא בדרך אגב במג"א בסוף סימן שמז.

כמה ראשונים פסקו כמימרא דר"ח דנעץ קנה ברה"י וזרק ונח ע"ג חייב. וביארו דברה"י כל דהו סגי (רשב"א ז, ב. גיטין עט, א. הריטב"א ז, ז. והגהות אשר"י שם).

הנה בשיטת הרמב"ם נראה שפסק ברפי"ג מהל' שבת דצריך עקירה והנחה מע"ג מקום דע"ד. ובפשטות משמע דאין חילוק בין רה"י לר"ה. וכמה הקשו שלכאורה זה סתירה למה שהעתיק בפ"ד הי"ז דין דר"ח דנעץ קנה כ"ש ברה"י וזרק ונח ע"ג חייב ולמה לא ביאר כן בריש פי"ג. ובראש יוסף בדף ז הוכיח מהלכה אחרת שדעת הרמב"ם הוא דצריך הנחה ע"ג דע"ד גם ברה"י.

ולכן מפרש שמה שהרמב"ם העתיק דין דר"ח כוונתו לקנה דע"ד (ואשמעינן דעולה עד לרקיע).

והנה גם אדה"ז העתיק דין דר"ח בסי' שמה ס"ט "אור רה"י הוא רה"י 'עד לרקיע ולכן אם נעץ קנה ברה"י אפי' גבוה מאה אמה, על גביו רה"י". והוסיף, " . . . וכן כל מה שיש ברה"י בין רחב בין קצר . . . דינו כרה"י, שכן דרך לבנות ברה"י עליות זו למעלה מזו קטנות וגדולות".

והנה אין לומר בדעתו כפי שהעמיס הראש יוסף על הרמב"ם דהרי מפורש שגם "קצר" דינו כרה"י ובפשטות דיתחייב בזה כשהניח שם, ולכאורה מכאן ראייה דאין הנחה צריך מקום דע"ד לכה"פ ברה"י לשיטת אדה"ז.

אבל אפשר לומר דאין זה ראייה, דהרי מפרש הטעם שכן "דרך לבנות . . . עליות . . ." וכן דין דר"ח מדובר בנעיצת קנה. וא"כ אולי אפשר לומר שכוונתו ב"כל מה שיש ברה"י בין רחב בין קצר . . ." הוא ע"ד נעץ וע"ד "בנין" ושהוא חלק מרה"י עצמה, וכיון שהוא חלק מרה"י והרה"י עצמה היא דע"ד לכן כל מה דקבוע ונעוץ ובנוי שם הרי זה נחשב כרה"י וכדע"ד מטעם זה.

ועיין בר"ן על הרי"ף בדף זה שהוא ביאר בשיטת ר"ח דאינו סותר דין דצריך דע"ד לחייב, כיון דנעץ קנה שהוא ברה"י עצמה, אבל באדם עצמו שהוא ברה"י שאינו רה"י עצמה בעינן הנחה דהיא דע"ד.

ולכאורה כוונתו ע"ד הנ"ל: דדברים הקבועים ובנויים ונעוצים ברה"י הרי הם נעשים חלק מהרשות עצמה ולכן לא צריך דע"ד. משא"כ דברים הנמצאים שם (דאע"פ דבטלים אצלה אבל כיון דאינם חלק ממנה אינם נחשבים כמקום דע"ד (ועד"ז ברמב"ן ז, ב. ובמאירי – בסגנון אחר קצת).

ואולי אפשר לומר ע"ז בשיטת רבינו דכוונתו לומר דכל דברים הקבועים שם הם רשות היחיד עצמה.

אבל אין זה נכון, דהרי: (א) פשטות המילים "כל מה שיש ברה"י . . ." כולל אפי' הדברים דאינם קבועים ונעוצים ובנויים שם. (ב) הרי כותב כאן אודות "דינו כרשות היחיד", והיינו שיש

לו "הדין" של הרשות, והרי ברור הוא, דאין דבר אחר חולק רשות בתוך רה"י וכמפורש בסוף סע' כה דכותב "ולד"ה אין מ"פ ברה"י אלא כל מה שיש ברה"י הוא רה"י". דכותב כאן ע"ד הנ"ל כל מה "שיש" וכוונתו כאן כוללת מה שמדובר בריש הסע' שם "דבר מסויים כגון ראש עמוד העומד בכרמלית . . .", והיינו גם בדברים שאינם קבועים ונעוצים ובנויים בקרקע.

אבל אעפ"כ אפשר לומר שכוונת אדה"ז כאן היא רק לעניין הרשות ד"כל מה שיש ברה"י הרי הוא רשות היחיד". אבל אין ראייה מזה שכוונתו גם למקום דע"ד, ושנאמר שכל הנמצא בתוכה כאילו מונח בקרקע.

אלא שלגבי דין דר"ח שהקנה נעוץ בקרקע הרי הוא חלק ממקום הקרקע ונחשב למונח במקום דע"ד. אבל בדברים שאינם קבועים שם אפשר לומר דאינם מקום דע"ד. (וכן בשו"ע ס' שמה ובמג"א שם אפשר דכוונתם הוא רק בנוגע לדיני רשות ולא דיני חיוב, ודלא כהמחצה"ש והמשנ"ב שם דמפרשים דהשו"ע והמג"א פוסקים דאין צריך דע"ד ברה"י).

וא"ת א"כ למאי נ"מ פסק רבינו ד"כל מה שיש ברה"י דינו כרה"י" באם אין החפצים נחשבים למונחים שם?

וי"ל: הא דאין חפץ מונח בפחות מדע"ד אפשר לומר דהוא רק בנוגע להנחה המחייבת אבל בנוגע להנחה המבטלת עקירה ראשונה אפשר דהיא נחשבת למונחת (ועיין באבנ"ז או"ח קלט דאכן סובר כן) ואפשר דמה שמונח בכל מה שיש ברה"י נחשב למונח בכדי לבטל עקירה ראשונה ולפוטרו כו', אבל לחייבו צריך דע"ד (או דבר שנעוץ ובנוי שם שנעשה חלק ממנה כו').

ועוד יש להביא קצת ראייה מדברי אדה"ז בסי' שמז סע' ז מדובר אודות דין היד הפשוטה לרשות אחרת, וכולל בזה " . . . או א' משאר אבריו . . . " והדיעה הא' היא שהיא נחשבת למ"פ והמניח לתוכו נחשב למניח במ"פ, אע"פ דאפשר שאין לשאר אברים דע"ד. (והא דנאמר בגמ' "דידו של אדם חשובה לו כדע"ד" מפרש בראש יוסף דהוא רק לידו ובפיסת היד ולא לשאר אברים). אבל גם מזה אין ראייה שהרי זהו הנחה לבטל עקירה הראשונה, וגם בפחות מדע"ד הרי"ז נחשב להנחה.

אבל להעיר מלשונו בדיעה השניה שם (דיש נפק"מ לחיוב כמבואר שם) "וי"א שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי כאותו רשות . . וה"ה לא' משאר אבריו" אבל בהמשך הל' הוא: "ומה שהפושט ידו מרשות לרשות וחפץ בידו אינו חייב . . . וכן כשמסיק לדיעה זו: "לפיכך אם שלשל ידו למטה מג"ט . . חייב" אינו מפרשו בשאר אברים.

ואפי' נאמר שפשטות כוונתו היא שהחיוב הוא גם לשאר אבריו י"ל דאין להביא ראיה לענין דע"ד: דכיון דהא דחייב הוא משום "שכל פחות מג' סמוך לארץ הוא כארץ, וכאילו נחה ידו בארץ עצמה וידו היא כאותה רשות לגמרי", במילא יש לומר הא דנחשב הנחה לחייב כשמונח בשאר אברים דאינם דע"ד הוא משום שהוא כמונח בארץ (אלא דאין סברא זו מוכרחת: דאפשר דכוונת אדה"ז היא רק שהיד נחשבת כמונחת ע"ג קרקע אבל לא שהחפץ נחשב כמונח בקרקע).

(ויש להעיר עוד לכללות הענין דצריך הנחה דע"ד, מהא דאדה"ז ביאר הא דפשט העני ידו לפנים והוציא דחייב גם כשלא הניחו דכיון דנגרר אחר גופו הרי הוא כאילו מונח בארץ. אבל הרי גם הרמב"ם נותן הסבר זה והרי הוא פוסק מפורש בפ"ג מה"ש דצריך דע"ד. ואכמ"ל בכ"ז).

נמצא שהדבר סתום. ויש סברא לכאן ולכאן, אלא שיש נטייה לפרש סתימתו דאין צורך בדע"ד כדי לחייב, כיון שהיה לו לפרש שהא דחייב על עקירה והנחה הוא רק בדע"ד. (הגם דיש לנטות גם להיפך, דכשהעתיק דין דר"ח לא פסק שחייב כשנח ע"ג (הגם שהזכיר ענין החיוב בסי' שלאח"ז – שמז). ויש לדחות דכאן מדובר בדיני רשות ולא בדיני הוצאה).



גזירה שמוא יפול

הת' ברוך מרדכי ליפסקאר
תלמיד בישיבה

שבת דף ה ע"א: היה קורא בספר . . היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו עד שלא הגיע לי' טפחים גוללו אצלו

משהגיע ל"י טפחים הופכו על הכתב. הא לא נח? . . ואמר רבא בכותל משופע.

ופירש"י ד"ה בד"ה הגיע לעשרה אסור לגוללו, דגזור רבנן משום שבות, היכא דאוגדו בידו אטו היכא דנפק מידיה כוליה, דלא ליייתה, דאיכא חיובא דאורייתא. עכ"ל. היינו, שזה שאסור לגוללו אצלו משהגיע ל"י הוא משום גזירה.

ובפשטות הגזירה היא כפשטות משמעות רש"י "אטו היכא דנפק מידי' כוליה", שמא יפול מידו על הקרקע ויש איסור דאורייתא להביאו אצלו.

אמנם אם כן היא הגזירה לכאו' צ"ע א) מהו ההו"א שלא לגזור כי היכי דלא נח (והגמ' צריכה לתרץ דנח על כותל משופע), הרי אפי' לא נח יש לגזור אטו שמא ינוח ויפול לקרקע (וכמו שהק' הגרע"א)? ב) אמאי לא גזרינן גם כשלא הגיע ל"י שמא יפול לקרקע?

ואולי יש לומר דלעולם יש לחוש שמא יפול מידי' ואפי' הוא למעלה מי', אבל היכא אמרי' דגזרי רבנן שבות, היכא דפעולה זו היא מעין (ויכול לבוא לידי איסור) מלאכה – אבל היכא דלא דמי (ולא יכול לבוא לידי איסור) לא גזרו רבנן (דהרי האדם כבר שובת!)*. [ועיי' בתשובת הרמב"ם (פריימן) סי' ס"ב (הובא בפיה"מ תפא"י בהקדמה למס' שבת, שכתב עד"ז].

וא"כ ההו"א של הגמ' היא שיש לחלק בין למעלה מי' ולמטה מי', דכאן יש לרבנן לגזור וכאן אין להם לגזור. וע"ז הקשה "הא לא נח", פי' ג"כ למטה מי' אינו דומה ואין לרבנן לגזור. וע"ז תירץ ד"נח" בכותל משופע, ולכן בצירוף זה עביד מידי דדומה למלאכה ויש לרבנן לגזור ע"ז. ודו"ק.



מחשבתו משויא ל"י מקום דע"ד [גליון]

(* כתב אדה"ז בסי' שנוב סעי' ב (בשם הר"ן פ' המצניע) דהא דלא גזרינן בכרמלית - כי הוא גזירה לגזירה, הוא רק בדבר שאין בו דרך מלאכה, אבל דבר שהוא דומה למלאכה גזרו אף בכרמלית. ועד"ז אפשר לומר סברא זו כאן.

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קא.

בענין מש"כ מר אחאי הת' א.פ.א. שי' בענין מחשבתו משוי' לוי' מקום בביאור המחלוקת תוס' רמב"ן ובעה"מ, יש להעיר:

א] הסברא אשר מקום שאינו דע"ד אינו הנחה בכלל אלא כמו שהונחה באויר ואינו כלום, הוא רש"י מפורש בעירובין פה, ב. ד"ה לית לוי' דרב דימי, וז"ל "דהא מקום שאין בו ארבעה כיון דלית בוי' שיעור מקום הנחה דידי' לאו הנחה היא והרי הוא כאויר בעלמא".

ב] א"כ לכאורה רש"י בעירובין צט, א שכתב דהוצאה חשובה היא ורש"י הכא שכתב "דהוי חשוב למהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה" סובר דהוה חסרון בחשיבות העקירה והנחה וממילא חסר בהעקירה והנחה, ומשמע דאין לחלק בין חשיבות לעצם עקירה והנחה, אלא דזה גופא שחסר בחשיבותם חסר בההנחה גופא וכאילו הונחה על האויר.

ג] מש"כ לדייק ממש"כ ר"ת "וכן הי' מסתמא במשכן" יפה כתב, דאין כוונת ר"ת כהרשב"א דאין רגילות להניח על מקום פחות מדע"ד שמא יפול וכו', דממשכן לא ילפינן מה רגילות ומה לא, ודי מה שנהיג עלמא [וע"ד הגמ' לקמן צב, א. בנוגע המוציא משא על ראשו ואנשי הוצל בטלה דעתם] וע"כ שמלמדנו דין מקום, אבל מש"כ דהוא דין בעצם העקירה והנחה, לא משמע כן מתוס' ואדרבא משמע שבעצם ההנחה היא הנחה רק חסר הדין של דע"ד, וגם משמע מש"כ "ועוד אומר ר"י" דמסכים דהדין דע"ד הוא דין נוסף רק שהמקור הוא מהפסוק, ואדרבא ביאור הרשב"א תואם עם רש"י שכתב למהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה דחסר בעצם הנחה ועקירה, דהוה כמו שמניח על אויר וממילא אין עקירתו עקירה דכאילו עוקר מאויר [ובדא"ג בזה מיושב למה רש"י משנה מהגמ' וכ' קודם הנחה לפני עקירה דלשיטתו, הא דעקירה בעי דע"ד הוא פועל יוצא וחד דינא מה שהנחה בעי דע"ד, משא"כ לתוס'].

ועיין בארוכה בקובץ מגדל אור חוברת ו (א) [ישיבה אור אלחנן חב"ד, תשמ"ב] עמ' צז ואילך ועמ' קיג ואילך בביאור

מחלוקת תוס' ורמב"ן [ובביאור מחלוקת רש"י ותוס'], ומה שהקשה על ביאור ה"אחרונים" [מקו"ה] שמביא בהערה.



בגירסת המשנה דיציאות השבת [גליון]

הת' אברהם צבי הירש הלוי לוין
שיבת ליובאוויטש טאראנטא

בגליון תשלז הביא הר' א.ח. הגי' בפסקי הרי"ד במתני' "ב' שהן ד' בחוץ וב' שהן ד' בפנים", ודלא כבדפוסים שלנו דאיתא בפנים ואח"כ בחוץ. והביא מה שהעיר ע"ז כ"ק אדמו"ר (נדפס בלקו"ש חכ"ד עמ' 368, ובאגרות קודש ח"כ עמ' שמ) ד"אינו מובן איך לא נמצא כל זכר לנוסח אשר הרי"ד בחר בו". והק' דהנה בנדרים דף ב, ב, מביא ראי' ממתני' דשבת דף כ, ב, דההוא דסליק מיני' ההוא מפרש ברישא, ושם הק' רע"א למה לא הביא ממתני' דריש שבת דסליק מ"בחוץ" וההוא קמפרש ברישא – "כיצד העני עומד בחוץ כו'", ועפ"ז הי' נראה לומר דס"ל להרי"ד שלבעל המימרא בנדרים הי' הגי' במתני' "בחוץ" ואח"כ "בפנים".

והנה קושי' על עצם דברי כ"ק ליכא, שהרי הוא כתב רק ש"בשינויי נוסחאות שבמשניות דפוס ראם לא מצינו לנוסח זה חבר, ואינו מובן כו'", ומזה משמע שה"אינו מובן" אינו על הרי"ד עצמו, איך בחר בגירסא זו, אלא דהקושי' היא על השינויי נוסחאות, דמכיון דיש גירסא זו, למה לא הביאוהו. וא"כ ליכא קושיא מנדרים, די"ל דזוהי אכן סברת הרי"ד דס"ל שכן הי' גי' הגמ' התם, אבל מ"מ שפיר הקשה כ"ק, למה אין גי' זו מובאת בשינויי נוסחאות וכיו"ב (ואדרבא, אם כן היא סברת הרי"ד, הרי יש הוכחה לגי' זו, וא"כ פלא למה לא מצינו חבר כו').

אבל עי' שם באגרת הנ"ל שבסוף הוכיח כ"ק אדמו"ר שבאמת אין זו גי' הרי"ד, וזה הי' רק טעות המעתיק, עיי"ש.

ועכ"פ נשארים אנו בשאלת רע"א, למה לא הביאה הגמ' ממתני' בדף ב.

והנה כתב הר' הנ"ל שבתשכ"ה נכנס ליחידות ובין הדברים הזכיר שאלה הנ"ל, ואמר כ"ק אדמו"ר שמזה שאף אחד מהפרשים לפני רעק"א לא הקשה קושי' זו, א"כ צ"ל שיש פשט אחר, אבל לא פירש כ"ק אדמו"ר מהו הפשט.

ולכאור' י"ל (בפשטות) – דהנה בפי' "ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוץ" דמתני' ישנם ג' פירושים: א) בפנים – בעה"ב, ובחוץ – עני' (רש"י בשבת דף ב); ב) בפנים – הכנסות, ובחוץ – הוצאות (רש"י בשבועות ה, א); ג) בפנים – חיובים, ובחוץ – פטורים (הובא בתוס' בשבועות שם).

והנה לכאור' תמוה למה כתב רש"י בשבת פי' א' ובשבועות פי' אחר. וע"ז כתב הפנ"י דרש"י בשבועות ס"ל שכן הוא הקס"ד של המקשן דכן הוא הפי' במתני'. ורש"י בשבת מפרש כהמסקנא.

ובבן אורי כתב דרש"י בשבת מפרש לפי תי' הא' דנדרים (שם) דפתח תנא בהא דסליק מיני', ובשבועות פי' כתי' הב' בנדרים ד"אידי דאתיין מדרשא חביבא לי", עיי"ש.

ומזה מוכח דס"ל לרש"י שבגמ' עצמה אינו מוכרח מהו הפי' ב' בפנים' וב' בחוץ', ולפי הבן אורי בגמ' בנדרים גופא לומדים מתני' בב' האופנים.

ובמילא מובן שאין דאי' ממתני' דההוא דסליק מיני' ההוא מפרש ברישא, דמכיון דס"ל להגמ' דיכול להיות דהפי' במתני' הוא כרש"י בשבועות דבחוץ היינו הוצאות, א"כ אכן פתח התנא במה דפתח – "כיצד העני כו' פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב" דהיינו הכנסה. ובזה מתורץ מה שהקשה רעק"א, ואולי זה הי' כוונת כ"ק אדמו"ר כשאמר שיש פי' אחר בזה¹.



הסידות

מקורות לדברי התניא בעץ חיים

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן
תות"ל - "770"

בסש"ב סוף פ"ו, וז"ל: "ומהן [מג' קליפות הטמאות] נשפעות ונמשכות נפשות כל אומות העולם וקיום גופם, ונפשות כל בעלי חיים הטמאים ואסורים באכילה וקיום גופם, וקיום וחיות כל מאכלות אסורות מהצומח כמו ערלה וכלאי הכרם כו', וכמ"ש בע"ח שער מ"ט פרק ו', וכן קיום וחיות כל המעשה דבור ומחשבה של כל שס"ה לא תעשה וענפיהן, כמ"ש שם סוף פרק ה". עכ"ל.

ולכאורה יש לעיין, אמאי ציין רבינו הזקן את המקור בע"ח לדבריו שקיום וחיות מאכלות אסורות הוא מג' קליפות הטמאות (ע"ח שמ"ט פ"ו), וכן המקור בע"ח לדבריו שקיום וחיות המחדו"מ דשס"ה ל"ת הוא מגקה"ט (ע"ח שם ספ"ה), ולא ציין את המקור בע"ח למ"ש לעיל מיני' שנפשות וגופי אוה"ע וכן נפשות וגופי בע"ח הטמאים נמשכות מגקה"ט, אף שגם זה מפורש הוא בע"ח לעיל מיני' (שמ"ט פ"ג), וז"ל הע"ח שם: "ונשמתן של הגוים הם מג' קליפות . . וכן הבהמות וחיות ועופות טמאים כו'".

והנה, בשלמא בנוגע לפרט הא' (שנפשות אוה"ע נמשכות מגקה"ט), אפשר לומר בפשטות, שכבר כתב את המקור בע"ח לכך לעיל בסש"ב ספ"א (וז"ל שם: "משא"כ נפשות אוה"ע הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל כמ"ש בע"ח שער מ"ט פ"ג"), ולכן אינו זקוק לחזור ע"ז עוד הפעם. אבל, עדיין יש לעיין לכאורה בנוגע לפרט הב' (שנפשות בע"ח הטמאים נמשכות מגקה"ט), שענין זה לא הובא לעיל בפ"א, ואעפ"כ לא ציין כאן את המקור לכך בע"ח.

ולכאורה י"ל בפשיטות, שהציון לע"ח שמ"ט פ"ו קאי (לא רק על הא שקיום מאכלות אסורות מהצומח הוא מגקה"ט, אלא

גם על הא שבע"ח הטמאים הם מגקה"ט. דיעויין ל' הע"ח שם: "הטמאים שבב"ח והאסורים לאכילה בעשבים ובעצים כגון ערלה וכלאי הכרם הם בג' קלי' הערלה". ואף שלא נזכר שם אודות נפשות אוה"ע (ודבר זה לא נזכר אלא בע"ח שם פ"ג), הרי, כאמור, על פרט כבר ציין רבינו הזקן את המקור לעיל בספ"א.

[ואין להקשות ע"ד הנ"ל במ"ש רבינו הזקן ברפ"ז, ש"נפש החיונית הבהמית שבישראל . . ונפשות בהמות וחיות ועופות ודגים טהורים ומותרים באכילה, וקיום וחיות כל הדומם וכל הצומח המותר באכילה" נמשכים מקליפת נוגה, ולא ציין את המקור בע"ח לכל זה, כי בנוגע לפרט הראשון (אודות נה"ב דישראל), יש לומר בפשיטות, דסמיך אמ"ש לעיל בסש"ב ספ"א (שהציון שם לע"ח שמ"ט פ"ג קאי בפשטות לא רק על זה שנפשות אוה"ע הם מגקה"ט אלא גם אמ"ש לעיל מיני' שנה"ב דישראל היא מק"נ), ואילו בנוגע לשאר הפרטים, אפשר לומר, דסמיך על הציון שהביא לעיל בספ"ו מע"ח שמ"ט פ"ו, ששם מפורשים כל פרטים אלו].

ואם כנים הדברים, אולי יש לבאר בזה גם דיוק לשון רבינו הזקן, שבתחלה כ' "וכמ"ש (בע"ח שמ"ט פ"ו)", "וכמו" בתוספת וא"ו, ואילו לקמן כ' "כמ"ש (שם ספ"ה)", "כמו" ללא תוספת וא"ו [דאין לומר, שזהו בגלל שבהמקור דפ"ה מפורשים הדברים בבירור יותר, שהרי, אדרבה, ההיפך הוא הנכון, שבהמקור דפ"ו מפורשים דברי רבינו בתניא כאן בבירור יותר מבהמקור דפ"ה].

ואולי יש לומר בזה ע"פ הנ"ל, שהציון לפ"ה קאי רק על הפרט שהביא מקודם (שמחדו"מ דשס"ה ל"ת הם מגקה"ט), שבזה מתאים יותר הלשון "כמו", ואילו הציון לפ"ו קאי לא רק על מ"ש לפניו אלא גם על מ"ש לפני פניו, שבזה מתאים יותר הלשון "וכמו".

[אבל צ"ע בזה, שהרי בסש"ב ספ"א כ' "כמ"ש בע"ח כו", "כמו" ללא תוספת וא"ו, ואם כנים הדברים הנ"ל, שבציון זה לע"ח נכלל גם מ"ש אלפני פניו (שנה"ב דישראל היא מק"נ), הול"ל לכאורה "וכמ"ש"].

עוד יש להעיר, שבנוגע לב' פרטים הראשונים שהביא בספ"ו, הוסיף רבינו הזקן פרט מסויים, שלא נמצא (לא לעיל בסש"ב ספ"א, ולא) בע"ח: "וקיום גופם". דבע"ח שמ"ט פ"ג שם כ' רק שנפשות אוה"ע הן מגקה"ט ונה"ב דישראל היא מק"נ, אבל לא הזכיר מאומה בנוגע להגוף שלהם. ועפ"ז נמצא, שעל פרט זה ליכא אמנם מקור בע"ח.

[ואין לומר, שפרט זה מובן הוא בפשיטות ממ"ש בע"ח שם בנוגע להנפשות, דזה אינו, כדמוכח מביאורו הידוע של אדמו"ר נ"ע בסש"ב רפ"ז (נדפס בקיצורים והערות לתניא ע' קטו) בזה שלא הזכיר רבינו הזקן שהגוף דישראל הוא מק"נ, כי קיום הגוף הוא מסוכ"ע. ובמכתב רבינו (נדפס גם ברשימות רבינו לתניא כאן) שקו"ט, שלכאורה יש מקום לומר כן גם על גופי אוה"ע. ע"ש באורך].

ולא באתי אלא להעיר.



אין כח חסר פועל

הת' שלמה שטערנבערג
תלמיד בישיבה

(א) בספר המאמרים תרס"ו עמ' ז כתב בנוגע לסיבת ההתהוות וז"ל: שזהו רק מצד התשוקה שנשתוקק הקב"ה לבראותו ואין אנו יודעים טעם שכלי מפני מה נשתוקק כו' והכוונה בזה בכדי להמשיך גילוי עצמות אוה"ס דוקא למטה וע"ז אמרו נתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים שאין זה מצד איזה הכרח וטעם שכלי כ"א מפני שנתאוהה כך שהוא למעלה מטו"ד (וכמו שאמר רבינו ז"ל אויף א תאוהה איז קיין קשיא). עכ"ל.

ובכדי לבאר איך שאין טעם לבריאת העולמות מביא מ"ש בע"ח בתחילתו דסיבת בריאת העולמות היא בכדי שיתגלו שלימות כוחותיו ופעולותיו ושמותיו וכינויו כו' וכן אי' בזהר שישתמודעון ב"י כו'. ואדנ"ע מקשה על סיבות אלו שלזה הי' מספיק עולמות העליונים שהם מבינים אלקות יותר מנבראים. ובנוגע להסיבה "שיתגלו שלימות כוחותיו" מקשה אדנ"ע

שלמעלה אין כח חסר פועל, ובמילא יש כבר בהכח כל השלימות שיהי' בהפועל, ואינו מקבל שלימות מדבר שחוץ ממנו ח"ו.

וזה שאעפ"כ ברא הקב"ה את הפועל ממש שמחוץ להכח, מוכיח שזה לא מפני השלימות כו' והוא רק מה שנתאוה כו'.

(ב) ובלקו"ש חלק כ' עמ' 5-283 מקשה הרבי שלכאורה כשמדברים על כח בלי גבולי אין שום שלימות בזה שבא לפועל ממש, ורק בכח מוגבל שלא דוקא יכול לבוא בפועל אז שייך לומר שהפועל מביא שלימות להכח, אבל אם הוא בלי גבול אינו חסר מעלת הפועל ולמה צריכים הפועל?

והרבי ממשיך ומבאר שבאמת יש שלימות בהפועל על הכח אפילו כשאין ספק שהכח יכול לבוא לפועל. ומביא משלים ע"ז מבין מלך כו'.

ובהערה 27 כתב שהנ"ל הוא לא השאלה שבתרס"ו, ובדרך ממילא לא הוי תירוץ על שאלת אדנ"ע שם. ז.א. שהנ"ל לא נותן סיבה להתהוות העולמות בפועל. שכל השלימות הנ"ל כבר יש בהכח שהרי למעלה אין כח חסר פועל, והפועל שבהכח נותן שלימות זו להכח. והביאור בפנים רק מסביר למה צריכים הפועל שבהכח, אבל להתהוות הפועל שמחוץ להכח אין סיבה (אין זה מוסיף שלימות).

(ג) אבל בשיחת ש"פ תבוא תשמ"ח כתב וז"ל: אבל ישנו הכלל שהמעשה הוא העיקר, כלל ששייך בכל הענינים – כי דוקא בזה הוא הכוונה שלמעלה לעשות דירה בתחתונים בעולם העשי' הגשמית, "למעשה ידיך תכסוף" דוקא עי"ז נפעלה השלימות למעלה כביכול (אפילו לגבי מחשבה ודיבור שלמעלה). עכ"ל. ובהערה 46 כתב וז"ל: ואף שלמעלה "כח אין חסר פועל" ובמילא גם בה"מחשבה" אין חסר – הרי אמיתית ענין השלימות היא לא רק להשלים את החסרון, אלא שלימות בעצם. וי"ל שזהו שגם למעלה – ע"י המעשה בפועל מתווספת שלימות (אף שגם מקודם לא הי' חסרון).

ואדרבה השלימות ולהשלים החסרון – היא מדידה והגבלה, משא"כ שלימות זו (שלמעלה מלהשלים החסרון) – היא למעלה

משיעור ומדה. ונמצא, שהשלימות שנעשית ע"י עבודת האדם במעשה בפועל היא בל"ג. עכ"ל. ומסביר שזהו החילוק בין "די מחסורו" לעשירות.

ד) ולכאורה אינו מובן, איזו שלימות יכול להיות בהפועל ממש על הכח שלמעלה. ובפרט לפי מ"ש בלקו"ש חלק כ הנ"ל שהפועל שבהכח נותן את כל השלימות "שיכול להיות בפועל" להכח. ולכן למעלה אין כח חסר פועל שאינו חסר שום שלימות כלל וכלל.

ועוד, הרי א' מהביאורים ע"ז שיש פועל בהכח, שאם אין לו פועל מצ"ע אינו יכול לעשות פועל מחוץ לעצמו, 'וואס מ'האט ניט אליין קען מען ניט געבן א צווייטן'. ובנוגע לעניננו, אם אין להכח מצד עצמו כל השלימות שיהי' בהפועל ממש נמצא שהפועל (שבא מהכח) יש לו יותר ממה שהכח נתן לו? וכנ"ל 'וואס מ'האט ניט אליין קען מען ניט געבן א צווייטן'. ועפ"ז צ"ל שהמקור להשלימות שבהפועל ממש אינו הכח עצמו.

ויתירה מזו, שאם יש שלימות בהפועל ממש על הפועל שבהכח נמצא שהכח שלמעלה חסר אמיתית שלימות הפועל ועד שהשלימות שיש בהכח (מהפועל שבהכח) הוא מוגבל לגבי המעשה בפועל של עבודת האדם למטה וכו', וא"כ יש סיבה להתהוות העולמות, ולמה נאמר בתרס"ו שסיבת הבריאה היא רק מפני שנתאוה וכו'?

ה) ואולי י"ל בזה, שאע"פ שבאמת יש שלימות בהפועל ממש על הפועל שבהכח, מ"מ אין זה סתירה כלל לזה שאין סיבה להתהוות העולמות. ורק מצד זה שהתהוות בפועל הי' מפני שנתאוה הקב"ה וכו', ישנה שלימות זו בהפועל ממש.

והביאור: אם התהוות הפועל ממש (שמחוץ להכח) הי' בשביל שלימות הכח, אז לא הי' הפועל ממש משלים הכח יותר ממה שהפועל שבהכח משלים אותו, שהרי כל החסרון בהפועל שבהכח הוא זה שנאצל רק להשלים את החסרון של הכח, ואם התהוות העולמות בפועל היו ג"כ בשביל 'שלימות' הי' בהם אותו החסרון. ואז לא הי' בכלל השלימות האמיתית – עשירות.

ורק מצד זה שההתהוות בפועל הי' רק מצד זה שנתאווה הקב"ה וכו', השלימות האמיתי (שאינו להשלים חסרון).

ובקיצור: כל זמן שמחפשים שלימות לא יכול להיות שלימות אמיתי, וכשיש כבר את השלימות, ואעפ"כ מצד תאוה, שעל זה "איז קיין קשיא" נתהוו עולמות, דוקא בעולמות אלו יש את השלימות האמיתי.

ודוגמא לזה מצינו בלקו"ש חלק ט"ו פ' ויצא (ג) סעי' יו"ד וז"ל: ועפ"ז י"ל אז דאס שטייט בכ"מ אז ירדת הנשמה למטה איז "בשביל העלי" איז פארבונדן דערמיט וואס שטייט אין תניא אז ירדת הנשמה למטה איז בכדי צו דורכפירן די כוונה "דירה בתחתונים": ווארום די עליית הנשמה איז דאך וואס זי קומט צו צו בחינת ביטול [אז איר עבודה איז ניט מצד איר "מציאות" נאר מצד אחדותו של הקב"ה] עכ"ל. ז.א. שעלי' זו של הנשמה היא מצד זה שלא ירדה בשביל העלי', וירדה רק לעשות דירה בתחתונים. ונמצא שאם ירדת הנשמה למטה היתה בשביל עלי' זו לא היתה עלי' זו. ועלי' זו היא מצד זה שלא ירדה בשביל השלימות שלה (עלי') ורק מפני שנתאווה – דירה בתחתונים.



תאות האכילה

הת' אפרים חיים טראכטענבערג

משגיח בישיבה גדולה מיאמי רבתי

בתניא קדישא בתחלתו, כשמבאר מדות רעות שבאו מארבע יסודות כו', הקדים יסוד המים לפני יסוד הרוח, וז"ל: "תאות התענוגים מיסוד המים כי המים מצמיחים כל מיני תענוג, והוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים מיסוד הרוח". עכ"ל.

ולכאו' צ"ב, מפני מה הקדים יסוד המים לפני יסוד הרוח, הלא מבואר בכ"מ שיסוד הרוח הוא למעלה מיסוד המים (והרי כאן מדובר בסדר מלמעלמ"ט)?

ובליקוטי פירושים כתוב, שכ"ה הסדר גם בזח"א ה, ב. אך מ"מ פשוט שא"ז הסדר שמקובל בחסידות. ולהעיר שבסדר ד' יסודות יש כמה דעות, וראה מ"מ, הגהות והערות לסש"ב על אתר מבאר שם שיש דעה שיסוד הרוח הוא למעלה מיסוד האש.

וי"ל בד"א הביאור בזה, ע"פ מש"כ בקונטרס העבודה עמ' 14, וז"ל: "הנה בחומריות המדות ותאוותם יש כמה פרטים . . . אך בד"כ הכל תלוי בתאות אכילה . . . והיא הסיבה הגורמת לכל המדות רעות . . . וזיכוך המדה הרעה הזאת הוא המסייע והמקיל זיכוך כל המדות". עכ"ל.

ולפי זה י"ל שהטעם ע"ז שהקדים יסוד המים ליסוד הרוח, הוא מכיון שתאות האכילה שבאה מיסוד המים, היא עיקרית יותר משאם מדות רעות, בענין להיות סיבה לכולם.

ומה שאעפ"כ מקדים לפני זה יסוד האש, י"ל שזה מפני שיש בזה חומרה יתירה, ואע"פ שאי"ז מדה עיקרית בענין להיות סיבה לכולם כו', מ"מ יש בה חומרה יתירה בענין היסודי ביותר – ביטול. וענין זה בחשיבותו בא לפני כל שאר מדות רעות.

וידוע הסיפור (ראה סיפורי חסידים עמ' 284 מאת הרב ש.י. זוין ז"ל), כשהרב הקדוש מאפטא ז"ל, בעל "אוהב ישראל", ביקר בעיר אחת, הכינו בשבילו שתי אכסניות ומסרו בידו את הבחירה. א' מבעלי האכסניות היו מרננים עליו בעבירות, אלא שהי' שפל בעיניו. והשני' הי' רחוק מעבירות אלא שהי' בעל גאווה. ובחר בזה שהיו מרננים אחריו, באמרו: פלוני, אף שנקי הוא אולי מעבירות, אבל מכיון שבעל גאווה הוא, הרי מצינו בגמ' שעליו "אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור במחיצה אחת", ואם כבי' הקב"ה אין לו שם המקום – כ"ש אני. אבל זה שאינו בעל גאווה, אף שיש בו עבירות, הרי מפורש בתורה "השוכן אתם בתוך טומאותם", ומכיון שכבי' הקב"ה יש לו שם אכסני', גם אני יתאכסן אצלו. וד"ל.



רמב"ם

ושמחתם לפני ה' בד' מינים

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

ברמב"ם הל' לולב פ"ז הי"ג (מסוכה מא) דמצות לולב במקדש שבעה, וילפינן מקרא "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", דלפני ה' אלקיכם קאי אבית המקדש, אבל במדינה ניטלת מה"ת רק יום א' שנא' ולקחתם לכם ביום הראשון.

והק' במנ"ח מצוה שכד ממה דאיתא ברמב"ם פי"א מהל' מע"ש ונטע רבעי ה"ו שכ' לענין וידוי מעשר, ומצותו במקדש שנא' ואמרת לפני ה' אלקיך, ואם התוודה בכ"מ יצא, וכ' הכ"מ דהיינו משום דלפני ה' אינו מוכרח להיות במקדש דבכ"מ הוי לפני ה' אי ליכא מקדש או בדיעבד.

ועפ"ז צ"ע למה הוא הדין דהלולב ניטל כל ז' רק במקדש, ולמה לא נאמר דעתה המצוה הוא בכ"מ כל ז' כמו במע"ש, ונשאר בצ"ע, ע"ש.

והנה ל' הכ"מ ונו"כ שם דבדיעבד נק' בכ"מ לפני ה', ועפ"ז לכאור' אפשר לומר דתלוי בגדר הדין דלפני ה', אם זהו סיבת החיוב, או שזהו תנאי בקיום הציווי. דאם זהו סיבת החיוב, א"כ בזמן שאין ביהמ"ק הרי אי"ז בדיעבד, דהרי אין כאן חיוב. משא"כ אם זהו תנאי בקיום הציווי, א"כ מאחר דהציווי ישנו כבר, ורק דיש תנאי באופן קיום הציווי, א"כ בנוגע להתנאי הוי שפיר מצב דבדיעבד, דבדיעבד כ"מ נחשב לפני ה'.

והיינו דאפ"ל דבוודוי מעשר הנה יש מצוה דוודוי מעשר, ורק דיש תנאי דקיום ציווי זה צ"ל לפני ה', וא"כ בדיעבד הרי כ"מ נחשב לפני ה'. משא"כ בלולב הרי המצוה נא' מלכתחילה רק לפני ה', וא"כ כ"ז שאין ביהמ"ק אי"ז בדיעבד אלא שאין מצוה.

ויסוד החילוק הוא משום דבלולב מצות נטילת לולב הוא תחילת הציווי, דאין ציווי זה בא בסיבת ענין אחר, וא"כ אם הכתוב תלה ציווי זה ב"לפני ה'", א"כ כשחסר זה חסר כל הציווי. משא"כ בוידוי מעשר, הרי סיבת חיוב האמירה בא בסיבת ההפרשה, וחיוב ההפרשה ישנו בכ"מ, וא"כ יש סיבה להציווי דאמירה ג"כ בכ"מ, ורק שחסר בתנאי קיומה, ובזה הנה בדיעבד אפשר זה בכ"מ.

ועוי"ל, דהנה מאי דקאמר דבדיעבד כ"מ הוא לפני ה' מובן הוא, דהא מלא כל הארץ כבודו. ומ"מ לכתחילה נחשב רק ביהמ"ק לפני ה', דשם הוא לפני ה' באופן גלוי.

והנה מבואר בכ"מ בדא"ח דענין השמחה הוא מדבר שבגלוי. ועפ"ז אפ"ל בפשטות דבנוגע לאמירה, הנה ההכרח ב"לפני ה'" הוא מפני שהאמירה צ"ל לה', ולענין זה הנה מכיוון שמכה"כ, הרי בכ"מ שמקיים האמירה, נחשב בדיעבד לאמירה לפני ה'.

משא"כ בהפסוק ושמחתם לפני ה"א (ובפרט שפסוק זה אומר המצוה בל' זה דוקא), הנה הצורך (בפשטות ומסברא) ב"לפני ה'" הוא לא מפני שהשמחה צ"ל לה', אלא מפני שהשמחה באה כתוצאה מהיותו לפני ה'. כלומר לפני ה' הוא בשמחה. ולזה אין מספיק שבמציאות ובפועל הוא לפני ה', רק שצריך להיות שלגבי האדם (ולענין השמחה) הוא לפני ה'. ולזה צריך הלפני ה' שבגלוי, דבביהמ"ק.

ועוי"ל ובפשטות, מכיוון שבלולב יש פסוק אחר שכתוב בו להדיא ביום הראשון, לכן בהכרח שהפסוק "לפני ה'", הוא בדוקא, משא"כ בוידוי מעשרות, דמסתבר שהדין בזה הוא רק לכתחילה.



הלכה ומנהג

הזמן דשקיעת החמה בהלכה

הרב מאיר צירקינד
תושב השכונה

בפס"ד של כ"ק הצ"צ דף לח, ב. עמ"ש בשו"ע הל' תענית סי' תקסב ס"א וז"ל: גרסי' בגמ' כו' כל תענית שלא שקעה עליו החמה כו' וכתבו התוס' וז"ל . . . ומה שאנו נוהגין להתפלל עד צאת הכוכבים אע"ג דאמרינן פ"ק דתענית [הנ"ל] כו' משמע דבשקיעת החמה סגי כו' לא מחתינן נפשין לספיקא, ועוד דשמא לשון שקיעה – שקעה לגמרי עכ"ל [התוס']. וע"ז כ' הגמיי' כו' מספיקא לא נפיק כו'. והגר"א הביא דהראמ"ש כו' בשם הרר"י חולק על הגמיי' שהרי כתב ולענין יחיד שקיבל עליו תענית דבין השמשות שלו מותר כו' ומשמע ודאי דקאי על אפוקי יומא כו' . . . ועי' במג"א רס"י תרעב כתב ג"כ לענין נר חנוכה להדליק אחר צאה"כ והפר"ח שם חלק על זה [דכתב . . . אלא היינו תחילת שקיעת החמה], והנה ראיית המג"א [בחנוכה] מכאן [תענית]. וכיון שגם כאן חלוקים הרר"י והרא"ש, א"כ שם [בחנוכה] ודאי י"ל כמ"ש הפר"ח, ולענין תענית בע"ש כו' עכ"ל.

והנה לכאורה צ"ע לומר להלכתא דכשהגמרא אומרת "מצותה משתשקע החמה" (שבת כא, ב) רצונם לומר דוקא שקיעה ואינו נכנס בפלוגתת ר' יהודה ור' יוסי (שבת לד, ב) בנוגע אימתי ביהש"מ, דהא איתא במס' נדה (כה, ב) "ד"א שאם תלד נקבה לפני שקיעת החמה וסנדל לאחר שקיעת החמה מונה תחילת נדה לראשון ותחלת נדה לאחרון". (עיי"ש ברש"י).

ופשוט הוא דכמו שמנינן לטהרתה כן מנינן לח' ימים לברית מילה (דכי הדדי נינהו בתחילת פ' תזריע (פסוק ג) וביום השמיני – של הז' ימים בפסוק ב – ימול וגו'), והלכה פסוקה היא ביי"ד הל' מילה סי' רסו ס"ט (הובאה בסדר הכנסת שבת לכ"ק אדה"ז) "הלכך אי אתיליד ינוקא משתשקע החמה ספק הוא עד דשלים ביהש"מ דרבי יוסי ונימול לעשרה, ואי אתיליד במוצאי שבת

משתשקע החמה עבדינן לחומרא כדרבה". (– היינו פלוגתת רבה ור' יוסף בדברי ר' יהודה).

וא"כ מאי אולמי' דשקיעת החמה דחנוכה ותענית?

ודרך אגב, אע"פ שכ"ק אדה"ז בסדר הכנסת שבת מביא הפר"ח הנ"ל, אין אנו מוכרחים לומר דס"ל כוותי' בזמן הדלקת נרות חנוכה, דכ"ק אדה"ז לא הביא את הפר"ח אלא לומר שהפר"ח חולק על ר"ת, והפר"ח כתב " . . וזהו לפי ר"ת כו' ואינו עיקר".

ויש ג"כ קושיא בעולם הסברא, לפי שיטת ר' יוסי דהתחלת לילה אינו אלא עד דשלים ביהש"מ דר' יהודה, א"כ כשמדליקין נר חנוכה ומברכין ג' ברכות בלילה הא' משתשקע החמה – הא אינה חנוכה (לפי הנוהגים כחכמים דר"י בברכות כו, א) ?



תפלה ביום המעונן

הנ"ל

בשו"ע כ"ק אדה"ז סי' רסג סכ"א וכב כתוב וז"ל: מי שטעה ביום המעונן וסובר שהוא חשכה ממש והתפלל ערבית של שבת וכו' בד"א ביחידים אבל צבור שטעו ביום המעונן וכו' א"צ לחזור ולהתפלל אם כשהתפללו הי' מפלג המנחה ולמעלה כו'. עכ"ל.

ויש להקשות ממ"נ אם ידעו זמן של פלג המנחה איך טעו שהוא לילה, ואם לא ידעו אימתי הוא לילה איך ידעו זמן פלג המנחה ?



נתינת קפה נמס בתוך כלי שני שהיס"ב

הרב אברהם הערץ

ר"מ בישיבה

האם מותר לתת קפה נמס שנתבשל כבר (אינסטענט קפה) לתוך כלי שני רותח שהיס"ב. וכבר דנו בזה בשו"ת, אבל יש להעיר ע"ז לפי שיטת אדה"ז.

דיש שכתבו דכיון דדעת כמה פוסקים דיבש שנימוח דינו כלח שיש בו בישול אחר בישול. (ראה בשו"ע אדה"ז סי' שיח סעי' יח).

ובסידור אדה"ז, סדר הלכתא רבתא לשבתא, כתב דיש להחמיר בדין זה דיש בזה איסור סקילה וכתת ח"ו.

וא"כ לכאורה כיון דמחמירין בכל דבר שלא נתבשל מלינתו בכלי שני שהיס"ב משום דיש להסתפק שמא הוא מקלי הבישול שמתבשלים גם בכלי שני (ראה סי' שיח סעי' יב).

כמו כן יש לומר בקפה, מאחר שנימוח והוי כלח ויש בו בישול אחר בישול אסור אפילו בכלי שני, דשמא קפה הוא מדברים קלי הבישול שמתבשלים גם בכלי שני שהיס"ב.

ובשו"ת מנחת יעקב חלק א סימן נב כתב להחמיר בקפה נמס גם בכלי שני כמו שמחמיר אדה"ז בסידורו לענין מלח שנתבשל כבר, שלא ליתנו בכלי שני שהיס"ב.

ולפי זה כתבו דטוב ליתנו בכלי שלישי, וכן משמע במ"ב סי' שיח סקל"ט.

אמנם בשו"ע אדה"ז לא מוזכר הדין דכלי שלישי האם דינו ככלי שני או לא. וא"כ אם שייך טעם להחמיר בכלי שני, יש סברא להחמיר גם בכלי שלישי. דיש פוסקים דכלי שלישי דינו ככלי שני (ראה שו"ת אז נדברו ח"א סי' לה-לו).

והנה בסדר הילכתא רבתא לשבתא כתב אדה"ז וז"ל: "וכן שלא לשפוך בכלי ראשון שהיס"ב על הצוקער כי מאחר שהצוקער נמחה יש בו משום בישול . . .".

ובמלח שנתבשל כבר, כתב להחמיר אפי' בכלי שני, עיי"ש.

וצ"ב מדוע בצוקער רק החמיר מעירווי כלי ראשון, ובמלח החמיר גם בכלי שני.

ועוד דלפי הטעם דנימוח והוי לח ויש בישול אחר בישול, א"כ לכאורה גם בכלי שני אסור, כי שמא צוקער הוא מדברים קלי הבישול.

ושמעתי לבאר הטעם מדוע בצוקער כתב להחמיר רק מעירוי כלי ראשון. משום דכל הדין בישול בדבר יבש שנתבשל היא משום דנימוח והוי כלח ויש בישול אחר בישול בדבר לח.

והנה דין בישול בלח לדעת אדה"ז הוא רק בכלי ראשון. דפסק בשו"ע ס' שיח סעי' יב דיש להסתפק בשאר דברים האם מתבשלים בכלי שני חוץ מתבלין שהתירו חכמים בפירוש וכן מים ושמן וה"ה לשאר משקין . . עי"ש.

ומבואר בדעת אדה"ז דמשקין אינם מתבשלים בכלי שני, דלא כמו שכתב הכף החיים סקפ"ה, ובמ"ב שם ססקל"ט דרק מים ושמן אינם מתבשלים בכלי שני אבל שאר משקים מתבשלים.

וא"כ אין להחמיר בצוקער שנתבשל כבר לתת בכלי שני, כיון דכל הטעם לחשש בישול הוא שנעשה לח, והרי לח ומשקה אינו מתבשל בכלי שני.

והא דכתב להחמיר בכלי שני הוא במלח דווקא משום דרק מלח מתבשל בכלי שני אף כשהוא לח (וכמבואר בשו"ע אדה"ז ס' שיח סעי' יח).

ולפי זה לדעת אדה"ז אין דין בישול בכלי שני שהיס"ב בדבר יבש שנתבשל כבר, ורק במלח נתחדש שאסור בכלי שני. (וצ"ב למה מלח שאני, וראה בספר נשמת שבת ס' ל"ד). ואפשר שגם בכלי שלישי יש מקום להחמיר לדעת אדה"ז, כנ"ל.

ולפי זה י"ל דקפה וכיו"ב דינו כצוקער שמותר ליתנם בכלי שני שהיס"ב. משום דלדעת אדה"ז אין לח ומשקה מתבשל בכלי שני.

ומה שכתב המ"ב להחמיר בכלי שני, הוא משום דלפי שיטתו שאר משקים מתבשלים בכלי שני, אבל לדעת אדה"ז יש לכאורה להקל לתת קפה נמס בתוך כלי שני שהיס"ב. וצ"ע למעשה.



מפתח בחגורה בשבת

הרב שלום דובער לויין
מנהל ספריית ליובאוויטש

נהוג בכל ישראל לצאת בשבת במפתח הקשור בחגורתו באופן שהמפתח מקשר בין שני חלקי החגורה, עפ"י המבואר בשו"ע אדה"ז סי' שא ס"ח: "אם הוא קבוע בראש החגורה . . לחגור בו, יש מתירים . . וכן נוהגין במקצת מדינות אלו".

אמנם צ"ע מה בין זה למ"ש אדה"ז בשו"ע שלו סי' שג סי"א, שאשה היוצאת במחט הנקובה להעמיד קישוריה במפתחי חלוקה (פירוש המשמשת כמו כפתור לבגד) "הרי היא משוי גמור ולכן לא תצא בה ואם יצאת חייבת" כיון ש"אין דרך הנשים להעמיד בה קישוריהן".

רואים מכאן שגם כאשר לפועל משתמשים במחט הנקובה לחבר שני חלקי הבגד, מ"מ אסורה וחייבת, כיון שאין דרך להשתמש במחט נקובה במקום כפתור. ומה בין זה למפתח, שאין דרך להשתמש בו במקום כפתור, לחבר שני חלקי הבגד. והרי הנקב במחט דומה ממש לשיניים שבמפתח, ואיך זה שטבעת הנקובה שתוחבת כדי לשמש ככפתור ולחבר שני חלקי הבגד חייבת חטאת ומפתח שקובעים לשמש ככפתור ולחבר שני חלקי הבגד מותר אף לכתחילה.

והנה הלכה זו בענין מחט הנקובה מביא אדה"ז ממ"א שם סק"ז, ושם מביא את דברי הב"ח שסובר שפטורה אבל אסורה. אבל גם לדבריו אסור. והן אמת שבחי' צמח צדק (מה, ג) מביא את שיטת השלטי גבורים בדעת הרא"ש שמותר אף לכתחלה, אמנם להלכה נפסק בשו"ע אדה"ז שחייבת חטאת, ומה בין זה למפתח הנ"ל.

ואולי יש חילוק בזה, בין מפתח שקשור לחגורה בקשר של קיימא לבין מחט שאינו קשור רק תחוב בבגד לשמש כמו כפתור. וכן נראה אולי קצת בלשון רבינו הזקן בסי' שא ס"ח שכתב "קבוע בראש החגורה . . ואע"פ שאינו קבוע שם אלא

בשבת בלבד". שאפשר הכוונה, שאם אינו קבוע בקשר של קיימא אסור. אמנם מנהגינו לקבוע המפתח בטעבת, שאינו קשר של קיימא (ואפשר לפרק המפתח ממנו בשבת), וא"כ שוב אינו מובן מהו החילוק בין מחט הנקובה למפתח.

ואפשר מיירי בשו"ע גבי מפתח שקבעו בחגורה לפני השבת על כל השבת, משא"כ במחט הנקובה מיירי שתחבה אותה בשבת. ולפי"ז הי' יוצא שאם המפתח אינו קבוע בחגורה מלפני השבת, רק מכניסים אותו בשבת כדי לחגור בו, אזי אסור לצאת בו (ואפשר דאף חייב) כמו במחט הנקובה. ועדיין צ"ע בזה.



בענין הנ"ל

הרב יצחק צירקינד תושב השכונה

בענין המפתח הנה בשו"ע אדה"ז (סי' שא ס"ח) מפרש שטעם ההיתר הוא כשקובע, ומשמש להחגורה. אופן הקביעות אינו מפורש שם, ועי' להלן בסעיף כג. ועי' ג"כ בקצות השלחן סי' קטו ס"כ. משא"כ במחט שאינו מחובר כלל (ולהעיר ממהדוב"ת לסי' שא ואכ"מ). ועי' בכדי השלחן שם סכ"ט (ויל"ע למה בקצות השלחן שם סעיף יח לא הביא כל הדין דאדה"ז). ועי' בשמירת שבת כהלכתה ח"א פי"ח הערה קצ. מש"כ מהגרש"ז ז"ל אויערבאך, איך שהמפתחות צריכים להחזיק את החגורה טוב יותר עיי"ש.



טלטול בגן העיר ובבית החיים

הרב שלום דובער לוין מנהל ספריית ליובאוויטש

זה איזה שנים דנים כמה רבנים אודות היתר טלטול בשבת בבית החיים (אצל האהל), שהוא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה. וכעין זה גם בגן העיר (אם אין בה פרצה יותר מעשר).

לכאורה מבואר בשו"ע אדה"ז (סי' שנח ס"א) שהוקף לדירה אין פירושו מקום שאוכלים ולנים כ"א שעשוי "לכניסה ויציאה תמיד". ומלשון זה מוכיח בשו"ת ה"צמח צדק" (חאו"ח סי' לט) "דאם עשוי לכניסה ויציאה תמיד אעפ"י שאין שם תשמיש אחר חשוב מוקף לדירה". וכן מוכיח שם מדין דיר שנק' מוקף לדירה "אפילו אין בהם שום דירה לאדם כ"א לבהמה ובני אדם נכנסין ויוצאין תמיד". וכך כותב גם אדה"ז שם ס"ה "כל מקום שהוקף לדירה דהיינו לכניסה ויציאה תמיד כגון דיר".

וא"כ כמו"כ הוא לכאורה דין בית החיים וגן העיר, שאע"פ שאין בהם שום דירה לאדם מ"מ נכנסין ויוצאין בהם תמיד ונק' מוקף לדירה.

ועוד יש להוכיח כן לכאורה ממ"ש בשו"ע אדה"ז שם סי"ז "נטע רובו אילנות .. אינם מבטלים הדירה, שדרך הוא להסתופף בצל האילנות תמיד", הרי מטעם זה גם גן העיר יכול להקרא מוקף לדירה.

אמנם מה שעומד נגד זה הוא מ"ש בשו"ע אדה"ז שם ס"ג "וחצר המשכן ג"כ לא היה מוקף לדירה", אע"פ שגם בו היו נכנסין ויוצאין תמיד. ומה בין זה לגן העיר ובית החיים?

ואולי יש לבאר טעם החילוק בזה עפ"י מ"ש בשו"ע רבינו הזקן רס"י שס"ב, שאחר שכותב שצ"ל "לכניסה ויציאה תמיד" מבאר שאינו נק' מוקף לדירה אם "אינו דר בה יומם ולילה אלא מסתופף בצלה בלבד כשהחמה עומדת עליו .. אפילו יום ולילה אחד בקביעות אלא כשחמה קודרת בלבד".

ואפשר שזהו גם הטעם שחצר המשכן אינו נקרא מוקף לדירה, כיון שתשמישו הקבוע של חצר המשכן הוא ביום ולא בלילה, ובבית המקדש היו סוגרים הדלתות בלילה, משא"כ הדיר וגן אילנות שעשוי להסתופף בצלם, שעשוי לכניסה ויציאה הן ביום והן בלילה.

ולפי"ז לא יהי' היתר לכאורה לטלטל בשבת בבית החיים שהוא סגור בדרך כלל בלילות. ועדיין צ"ע בכל זאת.



בענין הנ"ל

הרב יצחק צירקינד

תושב השכונה

בענין טלטול בגן העיר ובבית החיים, אין כוונתי לרדת לכל הדיעות בזה (ועי' בביאור הלכה במ"ש ריש סי' שנח), אבל גם בריש סי' שסב כתב אדה"ז דפי' הוקף לדירה הוא לכניסה ויציאה תמיד כמו בקרפף, ואעפ"כ מבואר שם דבמחיצות העשויות לשמירה אינם מוקפים לדירה (כי אין זה קביעות), וא"כ בית החיים נכלל בכלל זה (ובפרט שבעת הקפת הבית החיים לא הי' מקום שנכנסים ויוצאים שם תמיד).

ואי מועיל שעכשיו יעשו פרצות המבטלות המחיצה ולתקנם כדי שיהי' מוקף לדירה לאותם שנכנסין ויוצאים תמיד, זה תלוי בהטעם דהמשכן לא נק' מוקף לדירה, אשר לפענ"ד הוא דאין זה לתשמיש האדם זהו רק מקום שמקיימים בו מצות הבורא (ועיין בערוך השלחן דכתב דביהכנ"ס לא נקרא מוקף לדירה) וא"כ מאחר דטעם הכניסה ויציאה בהבית החיים הוא לתפלה אין זה מוקף לדירה (ולהעיר מענין תענית חלום בשבת דאע"פ שמתענג מזה נק' ביטול עיקר עונג שבת (רפח ג) וכן מענין מצות לאו ליהנות ניתנו), ואפי' נכנסים ויוצאים גם בלילה לא יועיל.

משא"כ בגן העיר (עכ"פ כשפתוח ביום ובלילה) לכאור' זה נכלל בפסק הצ"צ בהתשובה סי' לט שציין.



יוהכ"פ שחל להיות בשבת [גליון]

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

הנה בגליון ה' [תשמא] המשיך הרב י"א הלוי שי' פישר בהשקו"ט בדברי הצ"צ או"ח סי' לו בקושיית השואל למה לא נאמר לשיטת הרשב"א בדברי הרמב"ם, לר"ל דח"ש מותר מה"ת, כשחל יה"כ בשבת דנהיה מחוייבים לאכול כזית פת, שהוא פחות מכשיעור ביה"כ (שהוא בככותבת).

באות ד שם העיר לומר שאולי מקור דברי הרשב"א דאכילת פת בשבת הוא מה"ת הוא מהספרי "דוביום שמחתכם, אלו השבתות" (ובמילא יובן שיטתו דלא שייך היתר להתענות מטעם עונג כיון דהחיוב הוא מטעם שמחה וכמ"ש הח"ס בביאור הא דאין להתענות ביו"ט ואפי' כשהתענית הוא עונג לו).

אבל ברשב"א מפורש מקורו: בתשובות ח"ד רסב בשקו"ט בענין התענית דמר בריה דרבינא מביא ל' הרב יצחק בן גאות ז"ל "אין דוחין עונג שבת ושמחת י"ט, הקבועים מן התורה, להתענות מפני תענית נדבה שאין לה עיקר . . .". מפורש בדברי הרב גאות (שעליו סומך שם בפ"י תענית דמר בריה דרבינא) דהקביעות מן התורה לאכילה בשבת הוא משום עונג (ורק ב"ט הוא משום שמחה).

ומפורש יותר ברשב"א עצמו בברכות מט: " . . פי' דחיוב האכילה בשבת משום דכתיב וקראת לשבת עונג, ואין עונג בלא פת". ודבריו מובאים בסוף התשובה בצ"צ כאן.

(אבל להעיר עוד מתשובות הרשב"א ח"א סי' קכז מפסוק למען תלמד ליראה וממדרש הגמ' על פסוק זה יבמות צג).

באות ג מעיר שיש להעיר בדברי אדה"ז בקו"א תצח דמצות אכילת ביו"ט תלוי בדעת האדם שמותר להתענות ת"ח ביו"ט, ואומר שמוכח מזה דהחיוב דאכילה ב"ט הוא מטעם עונג וכמש"כ בהדיא בסי' תקכט. ואי הוי סב"ל שהחיוב הוא משום שמחה הרי הח"ס ביאר (בנוגע ל"י"ט) שאפי' אם התענית עונג הוא לו אסור הוא בזה (חוץ מתענית חלום) ואפי' באוכל ואינו מתענג באכילתו יצא יד"ח.

אבל לכאורה מפורש באדה"ז שביו"ט, בנוסף לחיוב אכילה משום עונג (שבהל' יו"ט סי' תקכט סע"ה אומר שהוא מד"ס), יש מצות שמחה. והוא בסי' רמב סעי' א ("אבל הענג והשמחה ביו"ט במאכל ובמשתה הוא מה"ת כמו שיתבאר בסי' תקכ"ט) ועד"ז בקו"א א שם מבאר דכוונתו בענג שם הוא "ענג שיש בו שמחה, כגון בשר ויין שאין שמחה אלא בבשר ויין . . ." והיינו דישנו חיוב אכילה ב"ט מה"ת משום שמחה. ועד"ז בסי' תקכט סע' ו-ז.

ולהוסיף דבקו"א בסי' תצח מפורש גם הענין ד"שמחת י"ט" [והשקו"ט הוא בענין דשמחת י"ט (לדוגמא: " . . אבל לכתחילה אין מ"ע כלל דהא דאמרינן אין שמחה אלא בבשר היינו שלמי שמחה . . (")].

ומוכרחים לומר שאדה"ז חולק על היסוד דהח"ס דהגם ד"אין שמחה בלא אכילה" אעפ"כ אין לחייבו שיאכל לקיים מצות שמחה כשהאכילה צער הוא לו (שהוא היפך השמחה). והיינו שאפי' נאמר שאין העדר האכילה מביאה לו שמחה (ע"ד שהתענית "עונג הוא לו" לענינים מיוחדים) כיון ש"אין שמחה בלי אכילה" אעפ"כ אין מחייבים אותו לאכול כשהאכילה לא יביאנו לידי שמחה, כשהאכילה צער הוא לו (והרי החיוב הוא "להיות שמח", ולעשות דברים המביאים לידי שמחה (ולא לעשות "מעשה" שמחה) וכמבואר בלקו"ש חל"ג שם בביאור דברי אדמוה"ז)^{1, 2}.

באות ב העיר הרב הנ"ל על הדיוק שנזכר לפנ"ז בגליון ב [תשל"ח] דקושיית השואל היא רק אליבא דשיטת הרמב"ם לפי הרשב"א דיש חיוב אכילה מה"ת, אבל א"א דרק האיסור להתענות הוא מה"ת אבל אין חיוב אכילה מה"ת ל"ש דאיסור זה ידחה האיסור דח"ש של יוה"כ.

ורוצה לומר דאולי זה תלוי בהא דמובא באחרונים בענין עדל"ת, האם הל"ת נדחית בכדי שהעשה לא תתבטל או רק כשיתקיים העשה. וא"כ אם נאמר דעדל"ת הוא רק כשיתקיים

(1) ויש להעיר: דהח"ס הראה מקום לסברתו בדברי הב"ח שהטעים החילוק דמנהג דרב נטרונאי שאים מתענים בר"ה אבל מתענים בשבת שובה, והסביר הב"ח בביאור החילוק בין עונג (דשייך לומר דהיינו עונג דידיה להתענות) ושמחה (דהיינו דא"א לומר שהעדר האכילה, שמחה היא לו). ועד"ז נרמז במג"א סק"ז.

אבל באדה"ז סי' תקצז לא הביא מנהג הנ"ל. (ועד"ז אין בו הרמז שלומדים בדברי המג"א, עיי"ש).

(2) ועוד: דבסי' קסז בסע' כג מבואר דא"א להוציא חבירו בברה"נ כשאינו נהנה בעצמו ומביא שזהו אפי' בשבת משום דכיון דחיוב זה אינו אלא להנאתו, שאם אינו נהנה באכילתו והתענית עונג לו פטור מלאכול א"כ אינו ערב עליו בזה. ובפשטות משמע שעד"ז הוא ב"ט, דאל"כ הול"ל למימר שביו"ט יכול להוציא חבירו (לכה"פ ביין שהוא מחוייב בזה גם בזה"ז).

העשה, א"כ אין להקשות לשיטה דאין חיוב אכילה מה"ת אלא דאסור להתענות (וממנו מסתעף חיוב האכילה) דכיון דבזה אין קיום העשה דוחה הל"ת, אלא אי בטולו (שלא יתענה) ובזה אין אומרים עדל"ת. (משא"כ לשיטת הרשב"א דיש חיוב לאכול מה"ת מובן שיש לשאול דחיוב האכילה ידחה איסור ח"ש).

אבל בהמשך מוכיח מדברי הצ"צ שאינו סובר כן. ומוכיח כן גם מדברי אדה"ז: דהוצרך לומר שאין איסור מוקצה נדחה מפני המצוה דאכילת י"ט משום שהיא תלויה בדעת האדם. וא"כ כיון דאדה"ז קאי אשיטה דמה"ת אין חיוב אכילה אלא דאסור להתענות וממנו נובע חיוב אכילה (דלכך הוא דבר התלוי בדעת האדם) למה הוצרך לומר דאין מוקצה נדחה מפני תלוי בדעת האדם, הול"ל דאינו נדחה מפני שאכילת שבת אין בו (מה"ת) חיוב, שקיומה ידחה ל"ת, (אלא איסור להתענות) ואין אי ביטולה דהמצוה דוחה מל"ת ע"כ.

אבל לענ"ד הקלושה אין הכרח מדברי אדה"ז: (בנוסף על שיש לומר שלכל הדעות יש חיוב, לכל הפחות מד"ס לאכול ב"ט, במילא ידחה חיוב זה איסור ל"ת דרבנן דמוקצה). הרי בדבריו מדובר שם במצות שמחת י"ט (כנ"ל), ובמצות אכילה מצד שמחה בודאי שענינה הוא חיוב לאכול (לא רק איסור להתענות) ש"אין שמחה אלא באכילה", השמחה החיובית שבאה ע"י האכילה, וע"ז הוצרך לת' דמצוה התלויה בדעת האדם שאני.

(ולכן לפענ"ד מסתבר כפי המבואר בגליון דלפנ"ז, דלשיטת ההגמ"י א"א לשאול: כיון דיסוד החיוב לאכול הוא שלא להתענות, במילא ביה"כ דהתורה צוותה להתענות א"א לומר שיש ביום זה איסור להתענות (ובמכ"ש מת'י' הב' דהצ"צ גם לשיטת הרשב"א). ובמילא מבואר גם קושיית הצ"צ על מר בריה דרבינא גם לפי שיטת ההגמ"י, דכיון דלא היה לו איסור לאכול, אלא חשב למצוה להתענות כו', במילא הו"א לומר שמצוה זו תהיה נדחית באיסור התענית כשבת).



פשוטו של מקרא

המבזבז אל יבזבז יותר מחומש

הרב עקיבא גרשון וגנר
ראש ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

בפר' ויצא (לא, יד) "ותען רחל ולאה ותאמרנה לו העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו", ובפירש"י "כלום אנו מיחלות לירש בנכסי אבינו כלום בין הזכרים". והתימא מבואר, דמאחר דהוי ציווי ה', למה יהי' תלוי אם יש להם חלק ונחלה או לא?

וי"ל ע"פ הידוע (כתובות נ, א) דאין לכזבו על מ"ע יותר מחומש (ועי' תוס' ב"ק ט, ב ד"ה אילימא), ומבואר בר"ן לסוכה (לג, א ד"ה להידור) דאף במצוה עוברת הדין כן. וגם יש סברא דמניעת הריוח נחשב להפסד (עי' בלקו"ש ח"ז שיחה ב לפר' ויקרא ובהערות שם), [ואף שאינו מסתבר שלהנצל ממניעת הריוח יהי' פטור מקיום מצוה, מ"מ כאן הוי יותר ממניעת הריוח, דהממון ישנו כבר]. וכאן הי' ההליכה בגדר מ"ע, וא"כ אילו הי' להם חלק ונחלה, יוצא שלהפסיד הירושה משווה את זה ליותר מחומש ופטורין.

אבל י"ל דזה יהי' תלוי בסברת הפטור במצוה ביותר מחומש נכסיו, דאי נימא דביותר נכסיו הוי בגדר דחיה, וע"ד סברת הראשונים שכתבו הטעם משום דביותר מחומש יבוא לידי עניות והוי כמו פקו"נ, א"כ שפיר אפ"ל דשייך גם בנדו"ד.

אמנם אי נימא דהוי בגדר הותרה, והיינו דבאופן כזה לא חייבה התורה בהמצוה, א"כ בנדו"ד לא שייך זה מאחר דהי' ציווי מפורש.

עוד יש להעיר בזה דבשו"ת חלק"י דיני אונס ענף ז מחדש דדין זה דאל יבזבז יותר מחומש היינו רק כשמשלם יותר משווי המצוה, משא"כ לשלם כפי שוויה, לעולם חייב, וא"כ יש מקום לעיין אם בנדו"ד נחשב כפי שוויה או לא [ותלוי אם המצוה היא ההליכה (שהליכה כשלעצמה אינה ראוייה להיות עולה כ"כ הרבה כסף), או שהמצוה היא הליכתם מבית לבן עם כל הפרטים

שאז פשוט שההוצאות הכספיות הם פרט בהמצוה והם השווי האמיתי שלה)].

אלא שמהמשך הכתובים משמע דהוי קשור ותוס' ביאור למ"ש אח"כ "הלא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו" (והיינו דמה דאמרו העוד לנו חלק הוא לא בתור טעם בפ"ע כ"א בתור הקדמה להבא לאחריו). ואולי אפשר לבאר זה ע"פ המבואר בכ"מ דיש סברא דגם אצל ב"נ ישנה למצות כיבוד או"א בכלל ז' מצוות שלהם (עי' לקו"ש ח"י עמ' 130 ובהערות שם וש"נ). וא"כ אפ"ל דמכיוון דמצד חיוב מצות כיבוד או"א היו מחויבים להשאיר אצל לבן, והרי מצוה זו קדמה להציווי לשוב ארצה כנען, וגם מצוה זו היתה מצוה שלהם בעצמם (משא"כ הציווי דהי' ציווי ליעקב, ולהם רק בתור משפחה שלו), וא"כ מה"ת שיכולין לדחות ציווי זה.

אלא שע"פ המבואר בכ"מ בחילוק המצוות דב"נ ומצוות דלאחר מ"ת דבכללות מצוות דב"נ הם מצוות שכליות ובכלל לשבת יצרה, י"ל שמצות כיבוד או"א כפי שהיא ממצוות ב"נ, הנה באופן כזה ש"הלא נכריות נחשבנו וגו'" אינה חלה, ושפיר אמרו זה בתור נתינת טעם על חזרתם ארצה כנען.



יצחק המתין עשר שנים כמו שעשה אביו לשרה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד - אה"ק

איתא ברש"י תולדות (כה, כו) עה"פ "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם": י' שנים משנשאה עד שנעשית בת י"ג שנה וראוי להריון, וי' שנים הללו צפה והמתין לה כמו שעשה אביו לשרה, כיון שלא נתעברה ידע שהיא עקרה והתפלל עליה". עכ"ל.

ותמה על רש"י בס' פרדס יוסף על תולדות (עמ' קעז) "עי' רש"י ומהרש"א יבמות (סד, א. חד"א ד"ה ומ"ש). ועי' בס' סנהדרי קטנה על סנהדרין (סט, ב) על הגמ' דבת שבע אוליד בשית דהיתה איתתא בריא, דמשמע דנשים היו מולידות בדורות ההם קודם ח', ועכ"פ לא גריעי מזכרים ובני ח' שבודאי היו

מולידים, וכן משמע ביבמות (סד, א) דפריך ונילף מיצחק, פירוש דקודם כ' שנה לא חשובה עקרה אע"ג דרבקה היתה בת ג' שנה כשנשאה, שמע מינה דמיד כשנשאה היתה ראויה לילד ואפ"ה המתין לה כ' שנה עד שהתפלל, ושפיר רוצה להוכיח מיצחק דקודם כ' לא הוה עקרה.

"ועפ"ז יש לתמוה על רש"י תולדות דמפרש כיון דרבקה היתה בת ג' כשנשאה המתין לה י' שנים עד שתהיה ראויה להריון, ועשר שנים כמו אביו ושוב התפלל, משמע דגם אז לא היתה ראויה להריון קודם י"ג, וק' מב' מקומות הנ"ל, ועי' בפתיחה בפני יהושע כתובות וצ"ע". עכ"ל, ונשאר בתימה.

והנראה בזה בהקדם מ"ש רש"י שם (כה, כ) בד"ה בן ארבעים שנה "כשבא אברהם מהר המוריה נתבשר שנולדה רבקה, ויצחק היה בן ל"ז שנה, המתין לה עד שתהא ראויה לביאה ג' שנים, ונשאה". והקשה הרא"ם, למה לא המתין לה עוד י' שנים שתהא ראוי' להריון, והאריך להוכיח דלא מיעברא בפחות מי"ב שנה, ע"ש.

ולכא' לק"מ, שהרי בדורות ההם היו מולידות קודם ח', כפי שמביא הפרדס יוסף מגמ' דסנהדרין ויבמות הנ"ל. — שוב ראיתי בנחלת יעקב שם (כה, כ) שתמה על הרא"ם, "ול"נ דשכח הא דאמרינן בפ' בן סורר ומורה (דף ס"ט) דדורות הראשונים היו הזכרים מולידין בני ח' שנה והנקבות בת ששה שנים, ולכן נשאה אולי תמהר ללדת כשתהיה בת ארבע וה' שנים, והרא"ם גופיה הביא זאת הגמ' פ' וישב ובפ' ויקהל.

"והא דהביא ראיה מהא דכתב הרב בסמוך [כה, כו] עשר שנים משנשאה עד שנעשית בת י"ג שנה וראויה להריון, לאו למימרא דבפחות מזה לא היתה ראויה להריון כלל, דהא בת יא שנה ראויה להריון אפילו בדורות האחרונים כדאמרינן פ"ק דיבמות (דף י"ב), וגם הרא"ם גופיה הזכיר סברא זו, אלא שיצחק לא רצה להטריח את המקום ולהתפלל עליה עד שתהא ראויה להריון אפי' לפי טבע של דורות האחרונים אבל קודם י"ג שנה תלוי בזמן הדורות כדאמר פ' בן סורר.

"ובזה מתורץ נמי הא דמקשה עוד הרא"ם אהא דמקשה פ' הבא על יבמתו (דף ס"ד), ונילף מיצחק דכתיב ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה, וכתיב ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם, ה"ל לשנויי דיצחק נמי י' שנים שהה ותו לא, שהרי בעשר שנים הראשונים לא היתה ראויה להריון ע"כ, אבל לפי מה שכתבתי א"ש, דודאי בדורות הראשונים היתה ראויה להריון גם קודם זה הזמן, וע"ש בתוס". עכ"ל הנחלת יעקב.

והנה מ"ש "ויצחק לא רצה להטריח את המקום ולהתפלל עליה עד שתהא ראויה להריון אפי' לפי טבע של דורות האחרונים" אינו מובן כלל, שהרי יצחק היה בדורות הראשונים שכן היו ראויים להריון גם קודם לזה, ועדיין אפי' לא ידע מה יקרה [שינויים] בדורות שלאחר כך, א"כ אין שום מקום בהגיון לומר שיתחשב בטבע החדש שטרם בא לעולם, שלא להטריח את המקום ולהתפלל עליה! – וגם תירוצו על קושיית הרא"ם בגמ' יבמות אינו מובן כלל, שהרי אם בדורות הראשונים ראויים להריון גם קודם זה הזמן, א"כ איך כתב רש"י שעד י"ג שנה אינה ראויה להריון?

והנראה בזה לבאר עפ"מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרות קודש חלק ה (עמ' עו, שכו) ד"ידוע דיש שתי דיעות במקור הדין דבן שלש עשרה למצות, א) דעת רש"י . . מצינו שקראו הכתוב איש . . והכוונה בזה דשם איש מורה על גדלות . . ב) דעת הרא"ש . . שזהו בכלל שיעורין הלכה למשה מסיני. וי"ל הנפ"מ בענין שתי הדיעות לענין דין בן נח, דלדיעה הראשונה גם בב"נ בן י"ג למצוות דילי, משא"כ לדיעה השני, וכמובן (ויעויין רמב"ם הל' מלכים פ"ט יו"ד, פ"י ב', שו"ת חת"ס חיו"ד סשי"ז). עכ"ל. – והיינו שהחת"ס לומד בשיטת הרמב"ם כדעת הרא"ש שלכן גבי ב"נ דלא ניתנו השיעורין, תלויה הגדלות כ"א לפי השכל והדעת מצד תכונתו הטבעית. – ועי' לקו"ש חלק ט"ו (עמ' 291) הערה 22: להעיר מתוד"ה בידוע (סנהדרין סט, א) ד"בדורות הראשונים שהיו ממהרים להביא שערות הי' זמן גדלות מקודם הרבה". עכ"ל.

ועד"ז נ"ל בנדו"ר, דבדורות הראשונים גופא עד גיל י"ג כ"א לפי תכונתם הטבעית היו ראויים להריון [דבת שבע שהולידה

בשית דהיתה אשה בריאה, ע"ש ברש"י], זו מוקדם יותר וזו מאוחר יותר, עד גיל י"ג, ולפי זה א"ש למה לא המתין יצחק (לאחר ג' שנים) עוד י' שנים עד שתהיה ראויה להריון (כקו' הרא"ם), כי אולי תמהר ללדת כשתהי' בת ארבע וה' שנים (כמ"ש הנחלת יעקב) – ומ"ש רש"י "עד שנעשית בת י"ג וראויה להריון" [ומדייק היטב ולא כתב שעד י"ג שנה אינה ראויה להריון" – כמ"ש התוס' יבמות (סד, א)], שהכוונה שבאמת בדורות הראשונים היו יכולים להיות בהריון לפני י"ג שנה כ"א לפי תכונתם הטבעית, אבל העשר שנים להמתנה מתחיל בבת י"ג, כי גם אז יתכן כאלו שראוים להריון רק בבת י"ג (אבל יתכן גם לפני"ז) ולפי זה א"ש ולק"מ. [לפי האמת מה שדנו הרא"ם והפרדס יוסף וכו' הוא תוס' ביבמות (סד, א) ד"ה וליליף מיצחק ע"ש].



פירוש "עשה" בפשוטו של מקרא

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י בפ' ויצא (לא, א) ד"ה עשה: כנס, כמו (ש"א יד, מח) ויעש חיל ויך את עמלק, עכ"ל.

עיין בפירש"י פרשת לך לך (יב, ה) ד"ה אשר עשו בחרן: . . ופשוטו של מקרא עבדים ושפחות שקנו להם כמו (בראשית לא, א) עשה את כל הכבוד הזה (לשון קנין) ושיראל עושה חיל (במדבר כד, יח) לשון קונה וכונס, עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) למה אין רש"י מביא ראי' בפרשת ויצא שהפירוש של "עשה" הוא "כנס" מהפסוק "וישראל עושה חיל" על דרך שמביא בפרשת לך לך.

ואם מצד איזה טעם שיהי' אין הראי' מפסוק זה מספקת, אם כן אינו מובן למה מספיק ראי' מפסוק זה בפרשת לך לך.

ב) בפרשת לך לך אומר רש"י (לשון) קונה וכוונס", משא"כ בפרשת ויצא אומר רש"י "כנס", ואינו מזכיר "קנה" כלל.

והנה הפירוש של "חיל" שבפסוק "ויעש חיל" (ש"א יד, מח) הוא כפירוש המצודת ציון שם, אנשי חיל.

ואם כן אין שייך לפרש "ויעש" הנאמר שם מלשון "קונה", שלשון זה לכאורה אינו מתאים לאנשי חיל. אלא הפירוש שם הוא כמו שפירש"י שם "ויאסף", (שהוא בדומה ללשון "כנס").

משא"כ בפסוק "(וישראל עושה) חיל", שם הפירוש של "חיל" אינו אנשי חיל, אלא נכסים, וכדומה.

ואם כן, לפי זה מובן למה לא פירש"י בפרשת ויצא "קנה" (אלא "כנס"). שהיות שמביא רא"י לפירושו מהפסוק שבשמ"א, ששם הפירוש של "חיל" הוא "אנשי חיל", והפירוש שם הוא שכנס את האנשי חיל, לכן פירש"י בפרשת ויצא (רק) "כנס".

אבל זה עדיין אינו מתרץ למה הביא רש"י בפרשת ויצא רא"י דוקא מפסוק זה שיכולים לפרשו רק בלשון כונס ולא מפסוק שיכולים לפרשו הן לשון כונס והן לשון קונה דהיינו מהפסוק "וישראל עושה חיל".

ג) לכאורה ה"י מקום לומר בפשוטו של מקרא שהפירוש של "עשה" בפרשת ויצא הוא דוקא "קנה", ולא "כנס".

כי רש"י פירש (שם ל, מג) בד"ה ושפחות ועבדים: מכר צאנו בדמים יקרים ולקח לו כל אלה, עכ"ל.

והנה דברי בני לבן היו (שם לא, א): . . לקח יעקב את כל אשר לאבינו ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה.

ולכאורה, אם טענתם של בני לבן ה"י רק בנוגע לצאן לבן, שיעקב לקחם שלא בדין ושלא ביושר, ולא התכוונו להעבדים ושפחות שקנה יעקב בדמיהם (וכמו שמשמע לכאורה מפירש"י, מזה שמפרש שפירוש של "עשה" הוא כנס, ולא קנה (שאז ה"י קאי על הפחות ועבדים שקנה)) –

למה הוסיפו בדיבורם "ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה",

שדיבורים אלו אינם רק כפלי לשון על טענתם הראשונה, לכאורה.

והי' מתאים יותר הלשון (לא "ומאשר לאבינו", אלא) ומאבינו יש לו כל הכבוד הזה.

ולכן מסתבר לומר, שבזה שאמרו "ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה", כוונתם היתה שמהצאן אשר לאבינו "עשה", דהיינו קנה, את כל הכבוד הזה, דהיינו השפחות ועבדים שבאו לרשות יעקב על ידי קנין (כפירוש רש"י הנ"ל).

ויומתק לפי זה לפרש "עשה" מלשון קנה.

אבל אולי אפשר לומר שהפירוש ב"לקח יעקב את כל אשר לאבינו ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה" הוא באופן אחר קצת.

ובהקדם פירש"י ד"ה צאן רבות (ל, מג): פרות ורבות יותר משאר צאן, עכ"ל.

ולפי זה אפשר לומר אשר בני לבן טענו:

"לקח יעקב את כל אשר לאבינו", דהיינו הצאן שהיו לו מקודם.

"ומאשר לאבינו" – מאותן הצאן שלקח מאבינו, "עשה" – כנס לו את כל הכבוד הזה, על ידי שהצאן היו פרות ורבות יותר משאר צאן.

ולפי זה יכולים לפרש "עשה" גם מלשון כנס.

אבל יש להעיר שבפירש"י ד"ה אשר עשו בחרן (הנ"ל) " . . . ופשוטו של מקרא עבדים ושפחות שקנו להם כמו עשה את כל הכבוד הזה (לשון קנין)". (ובחומש אחד ראיתי שתיבות אלו (לשון קנין) הם בלא סוגריים).

הרי שבפרשת לך לך מפרש רש"י שמה שנאמר בפרשת ויצא "עשה" – לשון קנין, ולא כמו שמפרש בפרשת ויצא על אתר – כנס.



בענין הנ"ל

הרב אפרים פיקרסקי

מנהל - ביהמ"ד

אולי אפ"ל (בדוחק עכ"פ) שלא ניחא לי' לרש"י לפרש "עשה" מל' קנה כי זה מקטין טענת בני לבן. כי מלת קנה משמע שהדבר שייך לו – שיש לו בעלות אמיתית ע"ז, מאחר שקנה אותו; משא"כ מלת "כנס" הוא רק לשון כניסה ואסיפה ואינו מורה שהדברים קנויים לו באמת. וזו היתה טענת בני לבן, שכל הכבוד רק כנס (מאביהם) ולא ששייך לו, ולא שקנה מ(אשר ל)אבינו.

ולכן מביא ראיו' רק מהפסוק ויעש חיל ששם פי' רק כנס ולא קנה; ולא מהפסוק וישאל עושה חיל, ששם הפי' יכול להיות ג"כ קנה.



דיוק ברש"י תולדות

הרב משה לברטוב

תושב השכונה

בפסוק יט כותב רש"י "וזהו שכתוב כאן יצחק בן אברהם היה שהרי עדות יש שאברהם הוליד את יצחק". שמהלשון משמע שהעדות הוא שאברהם הולידו, ומשו"ז אומר הפסוק שיצחק הוא בן אברהם. וזהו הטעם על הכפל, וזהו הטעם על שינוי הלשון. אך אינו מובן איך נראה מקלסתר פניו שהוא הולידו, יותר על זה שהוא בנו.

והנה הרמב"ן כשמביא ל' הרש"י מוסיף וז"ל שיאמרו הכל אברהם הוליד את יצחק. וצריך לומר שזוהי כוונת רש"י לפי גרסתנו ג"כ.



בהשקו"ט בין רבקה ויעקב שיעקב אמר אולי ימושני אבי גוי' ענתה רבקה עלי' קללתך בני (וכפי שהתרגום מפרש שנאמר לי

בנבואה שלא יקלל אותך) אך לך קח לי. ורק אח"כ – לפועל – הליבשתו בגדי עשו. ולכאו' הי' לה לענות לו תכף שלא יתיירא כי תתן לו הבגדים.

וי"ל שזהו הוראה בעבודה שכשהצדיק מצוה לך לעשות משהו אל תפחד, כי מאחר שצדיק מצוה לא יאונה להשליח שום רע, רק שלפועל עושים ג"כ משהו בטבע.



ברש"י פ' ויצא

בפ' ויצא. בהתחלה כותב רש"י כשצדיק יוצא מהמקום פנה זיוה כו', ולכאו' הלא מקודם לזה יצא אברהם מאור כשדים והיתה צריכה שמה להיות הוראה זו. ובאמת גם שם נאמר בפסוק ויצאו ללכת ארצה כנען, אך רש"י אינו מעיר שם כלום.

וי"ל בפשטות ששם מובן שכשיצא אברהם פנה הכל, כי לא השאיר אחריו שום צדיק. משא"כ כאן הלא נשאר יצחק, ואעפ"כ פנה זיוה כו'.



בהרמאות שרימה לבן את יעקב ונתן לו את לאה תחת רחל כותב רש"י, שעם כל תנאי יעקב אעפ"כ רימה לבן אותו.

וקשה, רמאות פשוטה כזו לא ניסה יעקב צו באווארענען, ונכשל. ושום תנאי לא הי' מועיל לזה. ולאידך גיסא, כנ"ל, שזוהי רמאות פשוטה. ואפשר שלא עלה על דעת יעקב שלבן ירמהו באופן גס כזה, ולכן לא הי' נוהר מזה.



שונות

הוספת מוסדות חדשים

הרב מיכאל אהרן זליגסון
תושב השכונה

בשיחת מוצש"ק נח תשל"ח אמר הרבי: "דבר טוב ונכון שכל א' ישתדל שבעירו (ואם אפשרי – גם בסביבתו) יתוסף לכה"פ מוסד א' שקשור עם תפלה ומוסד שקשור עם תורה. . " (לקו"ש ח"כ עמ' 291).

ויש להעיר ממ"ש במס' שבת לג, ב: שמוכא ע"ד הסיפור אודות הרשב"י שניצל ע"י היותו במערה וכו'. והרשב"י אמר אז: "הואיל ואיתרחיש ניסא איזיל ואתקין מילתא דכתיב ויבוא יעקב וגו' ויחן את פני העיר וגו' שווקים תיקן להם לישראל. . מרחצאות תיקן להם". ואיתא במפרשים שזה הי' על הנס שניצל מעשו אחיו, ולכן נתן הודאה להקב"ה.

ואיתא בספרים הק' שלמדים מזה כשנעשה נס לאדם, צריך להכיר טובה להקב"ה ע"י הרחבה בעניני תורה ומצוות. ועפ"ז יומתק מה שלאחרי הנס דשמיני עצרת תשל"ח עורר הרבי אודות התייסדות מוסדות חדשים של תורה ותפילה.



היום יום – יא כסלו

הנ"ל

מהגהות אאמו"ר על הסידור "סדר התפלה" (עם הדא"ח):
ח"א ד"ה ברוך שאמר והי' העולם (ט. ד): "משא"כ בחי' רדל"א", ניתקן "ומעתה יובן פי' וענין בחי' רדל"א".

ח"ב ד"ה עד הגל (דש. ד): "לרבנן והלכה כר"י שבירך", ניתקן "לרבנן אם בירך".

שם: "דעת ר"י וכן האמת" העביר קולמוס על "וכן האמת".

שם (שה. א): "התהו דנקודים" ניתקן "התהו דעקודים".

– ויש להעיר, ובהקדם:

ההגהות בפתגם דיום זה, הם ב"סידור עם דא"ח" של מאמרי אדה"ז. וכ"ק אדמו"ר כשהי' מזכיר סידור זה הי' נוקב זה בשם "דעם מיטעל'ן רבינ'ס סידור". וי"ל כיון שאדמו"ר האמצעי רשם המאמרי דא"ח שם ובמכ"ש ממ"ש כל המגיה אות א' נחשב כאילו כתב כל הספר.

והרי יום זה – יא כסלו – הוא יום הראשון השלם ולמחרתו דהגאולה דכ"ק אדמו"ר האמצעי ובמיוחד לאחר שנתגלו הניירות וכו' ע"ד מאסר וגאולת אדה"ז (בספר "מאסר וגאולת אדמו"ר האמצעי"), הרי ביום זה – יא כסלו – הי' שלב שני של גאולת אדהאמ"צ.



גאולת אדמו"ר האמצעי – יו"ד וי"א כסלו

ועפ"ז יש להעיר עוד ענין נפלא: והוא שבא' מהתוועדויות חג הגאולה [ס' התוועדויות תשד"מ ח"ד עמ' 2204] ביאר הרבי שבהגאולות של רבותינו נשיאינו מצינו שהם שני ימים. יט וכ כסלו. יב ויג תמוז. והיינו כיון שזהו יו"ט שני של גליות. והרבי ביאר זה שענין דיו"ט שני של גליות הוא מצד ענין הגלות עצמו עד"ז הנה הטעמים לחגיגת כ כסלו ויג תמוז הוא מצד ענין וטעמי הגלות. ביט כסלו נתגלגל אדה"ז לבית המתנגד המסור. וביב תמוז תרפ"ז הי' חגא מצד המדינה (רוסיא) ובמילא לא היו יכולים לאשר התעודה בשביל חירותו.

וי"ל שעד"ז הוא ביו"ד-יא כסלו. מה שהי' הגאולה הן ביו"ד כסלו ולשנה הבאה ביא כסלו הוא כיון שהגאולה היתה בשלבים. זאת אומרת שהגאולה דאדמו"ר האמצעי הי' לאט לאט מצד הממשלה והגלות. ועפ"ז יוצא שגם בגאולת אדמו"ר האמצעי מוצאים אנו שני ימי גאולה.



הגהות לד"ה פתח אלי' תרנ"ח

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר קאנזאס סיטי

בה"פתח דבר" להקונטרס הנק' "הגהות לד"ה פתח אלי' – תרנ"ח" – כתוב: על פי הוראת כ"ק אדמו"ר שליט"א מדפיסים אנו בזה "הגהות לד"ה פתח אלי'" שבתורה אור, אשר לכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע.

דרוש זה התחיל כ"ק אדמו"ר הרה"ק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע לכתוב אותו בחורף תרנ"ב. וכתבו עד עמוד המתחיל והתגלות אוא"ס בהן כו'. ומן העיגול וביאור הענין – התחיל לכתוב אותו בחורף שנת תרנ"ח" (מרשימת כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע).

והנה נסתפקתי בנוגע לשמו הנכון של הדרוש, האם הוא "הגהות לד"ה פתח אלי'" או "הגהות לד"ה פתח אלי' תרנ"ח" (וכמוש"כ גם בהמפתח להדרוש (אף שבשם האנגלי באותו העמוד כתוב Hagohos Ledibur Hamaschil Posach Eliyahu (5658) היינו אשר שם השנה מופיע בחצע"ג).

במפתח כ"ק אדמו"ר למאמרי הרנ"ע כותב רבינו בכ"פ רנ"ח", ובהערותיו לד"ה "ונחה" (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רצא ואילך) הערה 41 (ועיג"כ הע' 14) נזכר הדרוש בשם הגהות לד"ה פתח אלי'".

והנה רוב המכריע של הדרוש (יותר מב' שלישי) נכתב בשנת תרנ"ח, ולכאורה אפ"ל שמאחר שרבינו כתב המפתח לפי סדר השנים של הדרושים (מלבד המשכי תרס"ו ותער"ב – שכנראה, זכות קדימה להם – שנזכרים לראשונה) הרי צריכים לציין שנה, ובמילא ציין לתרנ"ח, אף שיתכן שהשם הכללי של הדרוש הוא "הגהות לד"ה פתח אלי'" (ואשר אולי (גם) משו"ז לא הוכנס הדרוש בסה"מ תרנ"ח). – ולא באתי רק להעיר* .

* הדרוש הופיע גם בקופיר (מאנטריאל - תשי"ט) "הוגהה מב' העתקות", ושם הד"ה (ולכאור' הד"ה נעתקה ג"כ מההעתקות) "הגהות לד"ה פתח אלי' שבתו"א".

ומענין לענין באותו ענין: שמעתי מאמו"ר שליט"א שעל דרוש זה אמרו עליו "מים גנובים ימתקו", מאחר שהיתה בו "א חסידישער גניבה" ע"י אחד שרבינו העיד עליו – בשיחה קדושה בנוגע לענין כעין זה – "אז ער איז געווען אן אמת'ער חסידישער איד".

כמו"כ שמעתי, אשר בעת שהיו הבחורים נכנסים אל הרנ"ע, והיה הרנ"ע שואלם מה הם לומדים בחסידות, הנה הי' המדובר בין הבחורים שלא יזכירו אותו הדרוש בין המאמרים שלומדים (מאחר שהגיע להם וכו'). אבל בחור "תם" כשנשאל מהרנ"ע מה לומד בחסידות ענה בתמימות שהוא לומד הדרוש הנ"ל. הרנ"ע עשה "טומעל" וקיבל העתקה מהדרוש והכיר כתב המעתיק (שהוא רק העתיקו), וקרא אותו אליו ושאלו ממי קיבל הדרוש, וכמובן לא רצה למסור, וקיבל המעתיק קנס שלא יוכל לאכול בה"קין" של תו"ת שבוע שלם (והבחורים הביאו לו אוכל בהצנע).



"אבינו מלכנו" בערב "יוכ"פ שחל בשבת"

יהושע מונדשיין
עיה"ק ירושלים ת"ו

בס' "אוצר מנהגי חב"ד" (עמ' קעט אות כט) נאמר: כשחל יוהכ"פ בש"ק אומרים "אבינו מלכנו" בשחרית ערב יוהכ"פ, וזאת לא כמנהג ה"יש מקומות" שבשו"ע אדמו"ר (סוף סי' תרד). עכ"ל.

וראיתי מקשים, דלכאורה תמוה, הלא מנהגינו בקביעות כזו שאין אומרים "אבינו מלכנו" בשחרית, ומוסיפים להוכיח מסיפור דברים מבולבל שהיו שינויים בהנהגה וכו'.

והנה, לו חכמו ישכילו לעיין בשו"ע אדמו"ר שם, היו רואים שהמנהג לומר "אבינו מלכנו" הוא בדיוק כמנהג ה"יש מקומות", והיו זוכים בקושיא אלימתא וסתירה מיני' ובי' וכו'.

אך דעת לנכון נקל שאין כאן אלא טעות בהעתקה. שהרי מהדו"ק ממנהגים אלו נדפסה בגליון הראשון של 'כרם חב"ד' (ועוד קודם לכן בקובץ 'דברי תורה' של כולל אברכים דכפ"ח, תשל"ה), ושם נאמר: אין נוהגין כהיש מקומות (שו"ע אדמו"ר סוס"י תרד) שכשחל יו"כ בש"ק אומרינן א"מ בשחרית עיוכ"פ. עכ"ל.

הרי שאין זו אלא טעות שנפלה בשעת העריכה מחדש, ואילו ה' העורך משנה את דעתו בגלל שינויי ההנהגות בשינויי העתים, ה' מפרש - כדרכו - שבשנים אלו ואלו נהגו כך, ובשנים אחרות נהגו אחרת. וזה פשוט.



הערה בסידור תורה אור

הרב משה לברטוב תושב השכונה

בסידור תורה אור בברכת ולמלשינים בשמו"ע יש בתחלת סימן כוכב (עם חצי עגול) ולמטה על הגליון מציין לסי' [ובאמת צ"ל פרק] בשער הכולל. ונצבת השאלה למה מציין לשעה"כ דוקא על ברכה זו. ששם מבאר כמעט כל ברכה.

אך באמת הציון נדפס בהוצאות הראשונות בעת שליטת הצנזור ברוסיה, וכמו בהרבה ספרים שנדפסו אז, שכשמדובר איזה ענין רע על גוים מוסיפים בהציונים שקאי על עובדי ע"ז שהיו בזמנים הקדומים. כמו"כ מוסיפים בברכת ולמלשינים שמקללים מלכות הרשעה וכו'. אך אחר שבטלה הצנזורה נשאר הציון, ובהוצאות שאחר זה, הדפיסו לעיין בשעה"כ. וד"ל.



לזכות הת' חיים שניאור זלמן שיחי' מרזוב
לרגל יום הולדתו העשרים
"בן עשרים לרדוף"

הערות וביאורים

ביום ה', י"ב כסלו
הי' תהא שנת נפלאות חרותינו



נדפס ע"י ידידו וחבירו
הת' מאיר שיחי' קלאפמאן

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

ברכת מזל טוב

לידידינו הנעלים והיקרים, החשובים והמצויינים
רוח המקום ורוח הבריות נוחה מהם
מסורים בלב ונפש לענייני כ"ק אדמו"ר
מחברי המערכת בשנת תשנ"ב-נ"ג
מבחירי התמימים
החתן הת' מ' שמעון שיחי פוטאש
לרגל נישואיו בשעטומ"צ עב"ג תחי'
ביום ד', ח"י כסלו

החתן הת' מ' יעקב נפתלי שיחי טלזנר
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ עב"ג תחי'
באור ליום ה', ה' כסלו
הי' תהא שנת נפלאות חרותנו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל - בנין עדי עד
כרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בחיים מאושרים והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

המערכת

ברכת מזל טוב
להרה"ח הרה"ת ר' **אברהם יצחק ברוך** שיחי' **גערליצקי**
ראש מערכת "הערות וביאורים"
לרגל הולדת נכדתו תחי'
בת הרה"ת **בנימין נתן הכהן** וזוגתו מרת **פרומא** שיחיו
גלאק
ביום ה', י"ב כסלו
ה"י תהא שנת נפלאות חרותינו

יה"ר שיזכו לגדלה ביחד עם שאר יו"ח
לתורה ולחופה ולמעשים טובים
מתוך אושר ועושר בגו"ר

המערכת



לזכות הילדה **חנה** שתחי'
נולדה ביום ג' חשוון
ה"י תהא שנת נפלאות חרותינו
שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים
מתוך אושר ועושר בגו"ר

ולזכות אחותה חי' **מושקא** שתחי'



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת **יוסף יצחק**
וזוג' מרת **מרים** שיחיו
הלברשטם