

ב"ה
ש"פ ויחי
ה'תשנ"ח
גליון ה [תשדמ]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

4..... זעקת התאנה לעתיד לבא [גליון]

רשימות

- 5..... הערות ברשימה דפינוי עצמות מתים
10..... מדבר הוה רה"ר בזמן הזה
11..... פירוש דברי רבינו ברשימותיו על התניא
13..... "לא יחליף ולא ימיר דתו לעולמים" [גליון]
13..... בענין הנ"ל
14..... ונפשי כעפר לכל תהי'

לקוטי שיחות

- 15..... מתי אומרים "חטא כדי שיזכה חבירך"
20..... "תעלא בעידניה סגיד ליה"
21..... בדין ביזוי מצוה

שיחות

- 24..... שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה
25..... מעות חנוכה [גליון]

אגרות קודש

- 25..... קידוש בכלי שרת

נגלה

- 28..... דין רה"י לשיטת הרמב"ם ושו"ע ואדה"ז
31..... שיטת הר"ח בשני כחות באדם אחד
33..... הפטרה בשבת במנחה

חסידות

- 34..... ספר "שערי קדושה" [גליון]

- 39.....מאמר ועברתי בארץ מצרים
- 41.....מחשבות זרות של הבינוני בעת התפלה [גליון]
- 43.....תיקון טעות בסה"מ תרס"א
- 44.....תיקון טעות ב"באתי לגני"
- 44.....תאות האכילה [גליון]

פשוטו של מקרא

- 45.....שתיית יין של יוסף ואחיו ב"אותו היום"
- 47....."בחרבי ובקשתי"
- 48....."שמעון ולוי אחים"
- 49.....יציאת צדיק עושה רושם [גליון]
- 51.....הערות לפירש"י בפרשת ויחי
- 52.....בפירש"י בפרשת מקץ מג, לד [גליון]

הלכה ומנהג

- 53.....הערה בדיני בורר בשו"ע אדה"ז
- 59.....ברוב עם הדרת מלך
- 63.....בדין הרואה נר חנוכה
- 67.....בענין הנ"ל
- 70.....בדין אין מעבירין על המצוות בהכנה למצוה
- 71.....דבר גוש שהיד סולדת בו בכלי שני [גליון]
- 75.....בענין הנ"ל [גליון]
- 76.....בדין בורר אוכל מתוך פסולת
- 77.....בענין שיעור מצות הוכחה

שונות

- 82.....הערות בספר "מאסר וגאולת אדמו"ר האמצעי"
- 85.....הנצרות והאיסלאם במשנת הרמב"ם
- 90.....עיונים בהקדמת התניא
- 94.....מח שליט על הלב
- 96.....מט"ט קושר כתרים לקונו
- 96.....ה"מנעלים" בלקוטי לוי"צ [גליון]

משיח וגאולה

זעקת התאנה לעתיד לבא [גליון]

הרב דוד אולידורט
תושב השכונה

בגליון תשמג מביא הת' מ.מ.ר. את דברי הרב זוין ב"לאור ההלכה", שמדברי המדרש שלעתיד לבא התאנה תהא צווחת ואומרת שבת היום מוכח שקדושת ומנוחת השבת הם ב"חפצא" של התאנה ולא רק ב"גברא", ומקשה על זה מהמשך דברי אותו מדרש שלעתיד לבא תזעק האבן שעלי' יעבור אדם על איסור נדה, דזה ברור שהאבן אינו החפצא של הדבר-איסור, ומסיק "ומחזורתא דלא כדברי הרש"י זוין, ועכצ"ל שזה שהתאנה תזעק הוא מצד טעם אחר לגמרי", עד כאן דבריו.

אמנם במחכ"ת כנראה נעלם ממנו אשר כדברים אלה (של הרש"י זוין) הביא כ"ק אדמו"ר בשיחת אחש"פ תשל"ו (שיחה ז), שמאותו מדרש משמע שהאיסור (דאיסורים זמניים) הוא ב"חפצא", עיי"ש.

ועכצ"ל שבאמת יש ראי' מדברי המדרש הנ"ל, ואולי אפשר לבאר זה בהקדם אשר לכאורה (ע"פ שיטת כ"ק אדמו"ר בכ"מ) יש להבין את ה"צריכותא" מדוע הביא המדרש ב' דוגמאות מלעתיד לבא, צעקת התאנה בשבת, וצעקת האבן באשה נדה. ולכן מסתבר לומר, דשני דברים משמיענו המדרש כאן: בבבא הראשונה מלמדנו שהאיסור דמלאכת שבת הוא בה"חפצא" גופא (או בסגנון הרב זוין – קדושת ומנוחת השבת היא בעולם), ובבבא השני' משמיענו דבר נוסף, שיש לאיסורים גם על דברים שמחוץ להם. וכי תאמר, רישא למה לי, שהרי דברים קל וחומר, אם הדברים שמבחוץ צווחים, דברי האיסור עצמם לא כל שכן, אולי יש ליישב בדוחק דלא זו אף זו קתני. ועצ"ע בזה.



רשימות

הערות ברשימה דפינוי עצמות מתים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

מצוה לקיים דברי המת

ברשימות (חוברת קכז שי"ל לשבת זו, הערות על קונטרס פינוי עצמות מתים של הרב י"י וויינבערג ז"ל – נדפס גם בספרו שו"ת שרידי אש ח"ב סי' קכה) כתב וזלה"ק: קושיא מסנהדרין דמנ"ל דמשום מצוה לקיים דברי המת מותר לבזות שאר המתים. ולכאורה ל"ק כלל. דכשמפנים משום דמתחילה התנו, או מצוה לקיים וכו', הרי ידעינן דלא משום שאין רוצים להניחם אצל אלו הוא, ואין כאן בזיון מעיקרו. ואין נפ"מ מפני מה צוה המת כן, כיון דאנן מפנין רק מפני שמצוה לקיים. משא"כ בסנה' מ"ל אם צוה המת כן, כיון שסו"ס רואין שהוא נרקב ונבקע, והוי בזיון גם לקרוביו, ומפני דברי המת אין רשאי לבזות אחרים, עכלה"ק.

וראה גם בערוך השלחן (שם סי' שסג סעי' ב') שתירץ כעין זה וז"ל: דדוקא כשאנו עושין מעצמינו הוה בזיון להמתים שבכאן, משא"כ כשעושין ע"פ צוואה, ומה שצוה כן אין זה בזיון להמתים שבכאן דמסתמא יש לו איזה טעם בזה, וכל אדם על עצמו יכול לעשות כרצונו עכ"ל. וההפרש הוא שהערוך השלחן כתב דמה שצוה כן אין זה בזיון להמתים דמסתמא יש לו איזה טעם, וזה אינו מובן דלמה נימא יותר בנוגע להמת עצמו שאינו רוצה להקבר כאן משום איזה טעם ולא משום שאינו רוצה להקבר עם מתים אלו והוה בזיון המתים, משא"כ הרבי כותב דאין נפק"מ מפני מה צוה, ואפילו אם הוא משום שלא רצה להיות מונח אצלם וכמ"ש אח"כ: "דהוא עשה שלא כהוגן", מותר כיון דאנן מפנינן משום מצוה לקיים דברי המת, ואין בזה מעשה דבזיון. (וכ"כ בשו"ת חתם סופר חיו"ד סי' קפג).

ועי' בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' צה ובח"ג סי' לה) שהביא להוכיח מב"ק כז, א, בנוגע לחיוב בושת, דאפילו אם נתכוון להנאת עצמו אם המעשה הי' בכוונה חייב על בושת וכמ"ש רש"י שם בדין דאם נתהפך חייב בבושת, דאיירי שנתכוון להצלת עצמו (וכ"כ המאירי שם), ולכן הקשה דאפילו אם כוונת הפינוי הוא משום ענין אחר סו"ס יש כאן בזיון המתים עיי"ש, אלא שיש לחלק לפי הנ"ל ששם בב"ק הרי יש לו בושת בפועל, אלא דבבושת צריכים כוונה בכדי להתחייב, ובזה אמרינן דאם עשה המעשה בכוונה אפילו נתכוון משום הנאת עצמו ולא לביישו חייב, משא"כ הכא הרי נתבאר דאין כאן בזיון במעשה היורשים כלל, כיון דמפנין רק משום מצוה לקיים דברי המת ובמילא אין בזה מעשה של זלזול בהמתים.

אבל לכאורה אכתי צריך ביאור, דהרי הדין דמצוה לקיים דברי המת הוא רק באופן שאין בזה שום איסור כמ"ש הרמב"ם בהל' זכיי' ומתנה פ"ט ה"י ועוד, ועי' גם בס' חסידים (תקל"ח) בזה וכתב החיד"א שם וז"ל: מצוה לקיים דברי המת בדברים שלא יבוא לידי עבירה, והדבר מבואר שבמה שציוה אין איסור רק שנמשך מזה, וכ"ש אם ציוה לריב עם אדם וכיוצא או לנטור איבה ולהרע שכודאי אין בזה מצוה לקיים דברי המת עכ"ל, ועי' שדי חמד (מערכת מ' כלל ריט) בזה, וא"כ באופן שעשה שלא כהוגן וצוה לקוברו במקום אחר משום דלא ניתא ליה להיות מונח אצלם וכו' נימא דלא חל בזה מעיקרא הדין דמצוה לקיים דברי המת?

וצריך לומר דרק התם שאם יקיימו דברי המת יש כאן עבירה וכו' או שימשך מזה עבירה, דבכה"ג אמרינן דליכא הדין דמצוה לקיים דברי המת, משא"כ הכא אה"נ שהוא עשה שלא כהוגן כנ"ל שביזה המתים וכו', אבל כיון דעכשיו ע"י קיום דבריו לפועל אין בזה עבירה, כיון דזה שמפנים אותו הוא רק משום מצוה לקיים וכו' ואין בזה בזיון וכו' בכה"ג שפיר חל הדין דמצוה לקיים דברי המת, אף שסיבת הדבר הוא עבירה.

ארונו של יוסף

(ב) במש"ש וזלה"ק: לענין קבורתו של יוסף. לפי דרז"ל הי' ארון יוסף מושקע בנילוס ולא בביה"ק [ויש לדקדק בל' הכתוב

ויישם בארון במצרים אם הוא לאפוקי א"י, ודלא כיעקב, או ארץ גושן ששם הי' מושב בני, וטפי הי' להביא ראוי להיפך מעצמות השבטים שהעלו עמהם ג"כ. . אף דלא מצינו דישיביעו, עכלה"ק.

הנה בהקונטרס שם לא הביא כל דברי הכנסת יחזקאל, אבל בשו"ת כנסת יחזקאל (סי' מג) כתב כן בעצמו דראי' זו היא רק אי נימא כמ"ד דיוסף נקבר בבית הקברות בין שאר מתים משא"כ למ"ד שנקבר בנילוס או בקרבניט של מלכים (סוטה יג, א) ליכא שום ראי' עיי"ש.

ומ"ש שיש להביא ראי' להיפך משאר השבטים דמוכח דאפילו בלי שבועה מותר לפנותם, הנה כל ספיקת הכנס"י שם הוא באחד שצוה לפנותו לאחר מיתתו ואז לא נקבר שם אלא הוא, דילמא נימא דאם הי' יודע דאח"כ יקברו שם גם אחרים לא הי' מצוה לפנותו, לכן אסור לפנותו, וע"ז הביא ראי' מיוסף שמת לפני אחיו, דלכן הוצרך שבועה דבלי שבועה לא היו רשאים לפנותו מטעם הנ"ל דדילמא אילו הי' יודע שיקברו שם שאר אחיו לא הי' מצוה לפנותו (וכמ"ש בהערה 10), וא"כ בנדון זה לכאורה ליכא ראי' משאר השבטים כיון שהם נקברו אח"כ, במילא לא שייך כל הסברא לומר אילו ידעו וכו' לא היו מצווים ולכן בודאי אי"צ שבועה.

אין קוברים רשע אצל צדיק

ג) במש"ש שהרוצחים לא היו נקברים בין שאר המתים (עפ"י הגמ' יבמות לב, ב, לג, ב) רק בית הקברות מיוחד לא הי' להם עיי"ש (ועי' גם סנהדרין מז, א ויו"ד סי' שסב), הנה לכאורה מלשון רש"י שם לב, ב, בד"ה אלא אמר רבא: "לא בשוגג לחייבו ב' חטאות אלא במזיד וליעשות רשע גמור ולקברו בין רשעים גמורים וכו'" (וכ"כ הריטב"א שם) משמע דדין זה דאין קוברין רשע אצל צדיק הוא רק אם עבר במזיד, וכאן הרי איירינן לגבי רוצח בשוגג?

ואולי אפ"ל דרוצח בשוגג שאני שהרי אצלו מצינו חידוש מיוחד שיש לו גם עונש דגלות, (ראה לקו"ש חכ"ד ע' 111 הערה 41) ואינו כשאר עבירות בשוגג שמצינו בהם רק דין כפרה בקרבן חטאת חטאת וכו', (וראה חי' חתם סופר שבת סח, ב,

בד"ה אמנם שהאריך בזה דקרבן הוא כפרה ולא עונש) וכיון שבשוגג זה יש עליו עונש, לכן ה"ה בגדר רשע כמו במזיד בענין קבורה. ויש להוסיף בזה במ"ש בס' עץ החיים אשל אברהם (ליוורנו תקמ"ג, מובא בהערות וביאורים גליון שסח ע' כג) מצוה רכ"ה דחיוב גלות לרוצח בשגגה מפני שנעשה שליח למדת הדין וזהו והאלקים אנה לידו פי' מסרו בידו כלומר עשהו שליח להרגו. . ושילוחו לעיר מקלטו היא תועלת גדולה לישראל שיצא זה מביניהם וכו' וז"ש ושמתי לך מקום לך לתועלתך שיצא זה מביניכם וכו' ורק אחר מיתת כהן גדול יכול לשוב לארץ אחוזתו וכו' שאז יש עלי' לנפש רוצח עיי"ש, ועי' גם בקהלת יעקב (ערך ערי מקלט) שהביא עד"ז מהשל"ה, וכ"כ בשפת אמת פ' מסעי שנדבק בו כח המיתה ונעשה מזיק וכו' ולכן הושם לו מקום מיוחד וכו' עיי"ש, דמזה ג"כ מוכח דרוצח בשוגג שאני משארי עבירות בשוגג.

ויש להוסיף דכל שקו"ט הנ"ל בהרשימה, קאי לפי דברי המחבר שם שהי' סבר דנקברים שם גם שאר מתים, כי לפי מ"ש אח"כ בהרשימה דלא לקבורה ניתנו דליכא שם שאר מתים כלל לא שייך השקו"ט, ויל"ע איך הוא הדין בזמן הזה דליכא גלות די"ל דתשובה מכפרת, וראה שו"ע אדה"ז סי' קכח סעי' נ שהביא ב' דעות בנוגע לכהן שהרג בשוגג ועשה תשובה אם נושא את כפיו ומסיק שם להיתר, אבל בההערה דלקו"ש הנ"ל חכ"ד משמע שיצטרך ע"ז גלות לע"ל עיי"ש.

רוצח שגלה ומת מוליכין עצמותיו לקברי אבותיו

ד) בהקונטרס שם הביא הנ"ל ראיית הגר"א בהגהותיו ליו"ד סי' שסג לדינו של השו"ע דמותר לפנות כדי לקוברו במקום אבותיו, ממכות יא, ב, במת רוצח בערי מקלט קודם שמת כה"ג, ומת כה"ג אחר זמן מוליכין עצמותיו על קברי אבותיו דכתיב וכו' עיי"ש, וכתב ע"ז הרבי וזלה"ק: לכאורה בקל יש לחלק. דערי מקלט לא ניתנו לקבורה (שם יב, א) ושאני רוצח דקבורתו זהו המשך לגלותו כנ"ל, משא"כ כשמת כה"ג ונפסק הגלות הרי גם עליו חל האיסור דלא לקבורה וכו' ולכן מחוייבין לפנות. עכלה"ק. (ובשרידי אש שם (ע' רפט) דחה המחבר עצמו אח"כ ראי' הנ"ל מטעם זה שכתב הרבי).

ויש להעיר במה שכתב המנ"ח (מצוה ת"י) כשהביא הדין דאחר מות כהן גדול מוליכין עצמותיו לקברי אבותיו כתב שאינו מבואר אם דין זה הוא חיוב לפנות עצמותיו משם כי לא ניתנו לקבורה רק לרוצח קודם כפרה, ולאחר שנתכפר לו במיתת כה"ג מחוייבין לפנות עצמותיו, או אפשר כיון שנקבר בהיתר אין חיוב לפנותו, והכוונה בדין זה הוא רק דכמו דבחיים שב אל עירו ה"ה לאחר מיתה יש לו כפרה ומוליכים העצמות לעירו אם רוצים וכן מסתבר עיי"ש. וכ"כ גם בס' בית זבול ח"ב סי' לב (בד"ה ונראה לע"ד) דלא אשתמיט בשום מקום להשמיענו שהוא חיוב לפנות כל הקברים של הרוצחים עיי"ש.

ולכאורה הי' אפשר להביא רא' לשיטה זו דאי נימא שיש חיוב לפנותו משם, למה אמר "מוליכין עצמותיו על קברי אבותיו" הרי בכל אופן צריכים לפנותו משם, אלא עכצ"ל שזהו היתר לפנותו רק בקברי אבותיו כפי שהדין הוא בשאר מתים, ולולי זה לא, (וכ"כ גם בבית זבול), אבל באמת זה אינו שהרי הדין בכל המתים הוא שאם קברוהו מתחילה רק לשעה והי' בדעת לפנותו מותר בכל אופן כדאיתא בשו"ע יו"ד סי' שסג, וכאן הרי קברוהו מתחילה רק עד מיתת כהן גדול, (וכדברי החת"ס שבהערה 24) וא"כ בכל אופן מותר, ועכצ"ל דקברי אבותיו לאו דוקא אלא שכן רגיל וכו' וא"כ ליכא רא' מזה להמנ"ח.

ועי' גם בשו"ת דברי מלכיאל ח"ד שם שהביא ג"כ ראיית הגר"א הנ"ל ודחה ראייתו כמ"ש בהרשימה והוסיף ג"כ דקברי אבותיו לאו דוקא אלא נקט לישנא דקרא (מסעי לה, כח): "ואחרי מות הכהן גדול ישוב הרוצח אל ארץ אחרותו" עיי"ש.

ויש להביא רא' לשיטת הרבי מהמאירי שם יב, א, דקאי על הגמ' שם ערי מקלט לא ניתנו לקבורה דכתיב ומגרשיהם יהיו לבהמתם ולרכושם ולכל חייתם, לחיים ניתנו ולא לקבורה וכתב המאירי וז"ל: ואעפ"י שהרוצח נקבר שם אינה אלא קבורת אדעי וכו' עכ"ל, הרי מוכח מזה שיש חיוב לפנותו אח"כ משום האיסור דולא לקבורה, וכ"כ בשיח יצחק שם.



מה שכתבתי בגליון הקודם ע' 9 דהמחבר דשו"ת טוב טעם ודעת הוא המחבר דשו"ת שואל ומשיב הוא טעות, והוא מהג"ר שלמה קלוגר.



מדבר הוה רה"ר בזמן הזה

הרב בן ציון אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן, חב"ד, ל.א. קא.

במש"כ כ"ק אדמו"ר ברשימות חוברת כט לתרץ שיטת הרמב"ן דס"ל שמדבר אף בזמה"ז הוא רה"ר מהגמ' שבת דף ו, א וממש"כ שם דלר"א בן הרמב"ם צ"ל שהי' מצמיח בהמדבר כדברי התוס' בחולין, הרי כבר העירו שהפי' בדברי הגמ' פי' כן האוה"ח בספרו חפץ ה', ועתה מצאתי שבאוה"ח עצמו עה"פ ויהיו בני' במדבר בפ' שלח כתב ככל הדברים האלה.

וז"ל: "קשה מה בא הכתוב להשמיענו שהיו ישראל במדבר ויתבאר עפ"י מה שאמרו במס' שבת וז"ל אמר רב יהודה אמר שמואל מקושש מעביר ד' אמות ברה"ר הי' ע"כ גם אמרן במס' שבת פ"א וז"ל תנא סרטיא ופלט' וכו' זו היא רה"ר והקשו מש"ס וליחשב נמי מדבר דהא תניא איזהו רה"ר סרטיא וכו' והמדבר ותירץ אביי לא קשיא כאן בזמן שהיו ישראל שרויי' במדבר כאן בזמן הזה ופירש"י וז"ל בזמן שהוא חשוב רה"ר בזמן הזה אינו מקום הילוך לרבים פי' וברייתא דקתני והמדבר הוא קמ"ל דאי איכא רבים מצויים עכשיו במדבר תדיר ג"כ הוא בכלל רה"ר והוא מה שאמר הכתוב כשרצה להודיע עון המקושש שהוא מעביר ד' אמות לסברת רב יהודה הקדים לומר ויהיו בני ישראל במדבר פי' ובזה נחשב לו חילול שבת להתחייב מיתה אבל אם לא היו ישראל במדבר הגם שהי' מעביר ד' אמות שם אינו חייב שאין לו דין רה"ר ולפי סברת הרמב"ם כפי מה שנשמע מדבריו ממה שמנה המדבר בכלל רה"ר ולא חלק אם מצויים ישראל לשאינם מצויים ופירשתי בו בחיבורי חפץ ה' שחתרתי בימי חורפי שהרמב"ם מפרש בדברי אביי עז"ה, כאן בזמן שהי' ישראל פי' תנא שהזכיר המדבר מדבר על אותו זמן לזה מנאו ג"כ ותנא שלא הזכיר אינו מדבר אלא בזמן הזה וזמן

הזה אינן מצויים הולכי מדבריות ולצד שאינם מצויים לא טרח להשמיענו דינו ואה"נ שאפי' בזמה"ז המדבר רה"ר, א"כ נחזור לקושיתנו לדרך זה למה הוצרך הכ' לו' ויהיו בנ"י במדבר ויתבאר עפ"י מה שאמרו עוד שם וז"ל במתניתא תנא מקושש תולש הוה ע"כ, ולצד שתקשה לדברי התנא והלא אמרו רבותינו בדיני כיסוי דם חי' ועוף אין מכסין בעפר המדבר מפני שהיא מלחה ואינה מצמחת ע"כ, א"כ מנין יצאו צמחים במדבר שתלשם מקושש לזה הקדים לומר ויהיו בנ"י במדבר ואמרו רז"ל שבארה של מרים הי' משקה והי' מעלה גנות ופרדסים וא"כ היו גדלים צמחים במדבר לתלוש, גם לסברת רב אחא בר יעקב שאמר מעמר הי' יתישב ג"כ הכתוב בדרך זה. עכ"ל.



פירוש דברי רבינו ברשימותיו על התניא

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן

תות"ל "770"

בסש"ב פי"ד, וז"ל: "וכדאיתא בתיקונים שיש בנשמות ישראל כמה מיני מדריגות ובחי'. חסידים, גבורים . . מארי תורה, נביאים כו', צדיקים כו' ע"ש". וברשימות רבינו שם (ס"ע קא ואילך), וז"ל: "ושם [בתקו"ז בהקדמה] קחשיב גם חוזים. ואולי ע"ז רומז "כו" שאחרי נביאים – והי' צ"ל קודם נביאים".

וכוונת הדברים (כפי שכתבו המו"ל בהפענוחים), שבתקו"ז קחשיב "חוזים" קודם "נביאים" ("חסידים גבורים מארי תורה חוזים נביאים צדיקים"), ואילו רבינו הזקן כתב תיבת "כו" – שרומז על "חוזים" – לאחרי "נביאים". ועל זה כותב רבינו: "והי' צ"ל [תיבת "כו", שרומזת על "חוזים"] קודם נביאים", בהתאם להסדר בתקו"ז.

[ובהערות ותיקונים בדא"פ על התניא כ' רבינו: "כנראה הוא ע"פ גירסת הכסא מלך בת"ז – בהקדמה א, ב: מארי תורה נביאים חוזים צדיקים"].

וממשיך רבינו: "וצ"ע למה השמיטו אף שנו"ה כחד חשיבי". ובהפענוחים ביארו, ששאלת רבינו היא, מדוע השמיט רבינו

הזקן תיבת "חוזים" (שלא הזכירו בפירושו, רק רמזו בתיבת "כו"). וע"ז מוסיף, דאף שיש לומר בתירוץ השאלה, שזהו לפי שנצח והוד – שכנגדם הם חוזים (הוד) ונביאים (נצח), כמ"ש בכס"מ שם (הובא בנצ"ז שם) – כחד חשיבי, ובמילא אין הכרח לפרש שניהם, מ"מ, ה"ז עדיין בגדר "צ"ע".

[ולהעיר, שלפי מ"ש רבינו בתיקונים והערות בדא"פ (שנעתק לעיל), מתאים תירוץ זה יותר לכאורה, כי, לפי גירסת הכסא מלך בתקו"ז – שנקטו רבינו הזקן כאן – נמצא, שסדר הדברים בתקו"ז הוא בהתאם לסדר הספירות: תחלה "נצח" ואח"כ "הוד", ובמילא אין מן הצורך להעתיק שניהם ס"ב].

אמנם, אף שלפי פשוטו נראה בבירור לכאורה שכן הוא כוונת רבינו, מ"מ, סגנון הדברים – "למה השמיטו אף שנו"ה כחד חשיבי" – צע"ק לכאורה. דלפי ביאור האמור, הול"ל לכאורה (כדרכו של רבינו בכ"מ, גם בהרשימות): "למה השמיטו, אף ש"ל שנו"ה כו", וכיו"ב. ואף שהרשימות נכתבו בקיצור נמרץ כו', כידוע, מ"מ, לכאורה לא הו"ל לחבר את השאלה ואת התירוץ בחדא מחתא ממש, אפילו לא בסימן פסיק ביניהם ("למה השמיטו, אף שנו"ה כחד חשיבי"), שסימן זה מורה על איזה הפסק עכ"פ בין ב' חלקי המשפט.

ואולי יש לומר בדא"פ – אף שלכאורה לא כן הוא פירושה הפשוט של הדברים – שהתיבות "אף שנו"ה כחד חשיבי" מהוות חלק מהשאלה, כלומר, שבהוספת תיבות אלו מתחזקת יותר ה"צ"ע" של רבינו. ועפ"ז מובן בפשיטות מדוע כתבם רבינו בחדא מחתא, אפילו לא בהפסק סימן פסיק ביניהם, כיון שהכל ענין אחד.

ובביאור כוונת הדברים אולי יש לומר – אף שדוחק הוא – דצ"ע מדוע למה השמיט רבינו הזקן תיבת "חוזים", דלכאורה, כיון שחזינן שרבינו הזקן חשיב "נביאים", והרי "נביאים" ו"חוזים" הם ענין אחד, מדוע הכניס רבינו הזקן "נביאים" והשמיט "חוזים".

ולתוספת הסברה: לתוכן הענין המבואר כאן בתניא (ביאור מאמרו של איוב "בראת צדיקים", שיש נשמות שמתחלת

בריא אתן מוכשרות להיות צדיקים), יש מקום לומר, שלא הי' נוגע להעתיק מתיקונים שיש בנשמות בחי' חוזים (משא"כ בנוגע לשאר הבחינות שהעתיק רבינו הזקן מתקו"ז שם, שי"ל, שהוא בגלל שביארן רבינו הזקן בסש"ב). אבל מזה שחזינן שכלל אדה"ז גם הסוג ד"נביאים", והרי הוא ענין אחד עם הסוג ד"חוזים" (להיותם נצח והוד דכחד חשיבי), צ"ע, מדוע השמיט דוקא תיבת "חוזים".



"לא יחליף ולא ימיר דתו לעולמים" [גליון]

הרב דוד אולידורט
תושב השכונה

בגליון תשמג מביא הרב י.מ. את דברי הרה"ק מקוידנוב (בס' משמרת שלום) בדבר הפיוט "יגדל", שבסידור האריז"ל איתא שלא לאומרו ופלא שבשל"ה יש פירוש לשיר "יגדל" וגם בתניא הביא מלשון "יגדל", "לא יחליף הא-ל ולא ימיר דתו כו'". [ולהעיר, שגם בתורה אור בתחילתו הביא את הלשון "אין לו דמות הגוף ואינו גוף", ובאור התורה יש על זה ביאור ע"פ חסידות].

ולכאורה קושיא מעיקרא ליתא, דהרי יש הפרש גדול מאד בין תורה לתפלה. דהרי הפיוט "יגדל" נתקן ע"י גדולי הראשונים וא"כ בודאי הוי בגדר תורה שבע"פ, אבל לענין תפלה צריך תקנה מיוחדת, וע"ז איתא בסידור האריז"ל ובפרי עץ חיים שהאריז"ל הי' מקפיד מאד על האומרים פיוט זה, כי אין פיוט זה מתאים בתור תפילה. וכפי שמביא כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ז עמ' 578 את הפסוק "על כן יהיו דבריך מעטים" (קהלת ה, א) שאין מקום להוסיף נוסחאות בתפלה וכיו"ב. [ודוגמא לדבר: לפי כוונת האריז"ל התפילה היא בנוסח ספרד, וכי משום זה אי אפשר לומר פירושים בנוסחאות אשכנז?]. ולכאורה הדברים פשוטים.



בענין הנ"ל

יהושע מונדשיין ירושלים עיה"ק

כמה שכתבתי בגל' תשמג (עמ' 16) שלשון זה שבס' התניא (פ' כה) הוא מל' הפיוט "יגדל", הנה נשמט ממני להעיר שבאותו הלשון ממש כתב רבינו הזקן גם בהל' תלמוד תורה (פ"ב ה"ד): שמצות התורה לא תשתנה בשינוי הדורות, ולא יחליף ולא ימיר דתו לעולמים. עכ"ל.



ונפשי כעפר לכל תהי'

הנ"ל

ב"רשימות" חוברת קכה (עמ' 7) כותב רבינו: תחילה לכל צריך להיות ונפשי כעפר לכל תהי' (עיין תו"א ויהי מקץ הבי'), אבל אין זה בלבד מספיק. . וצ"ל מצרפו בכבשן, באהבה כרשפי אש וכו'. עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור, הרי הענין ד"ונפשי כעפר לכל תהי'" מובא בדא"ח עוד במקומות אין ספור, ומדוע ציין דוקא לתו"א פר' מקץ? ותו, הענין ד"ונפשי כעפר לכל תהי'" נאמר גם בד"ה ויהי מקץ הראשון שבתו"א (לא, א), ומדוע איפוא ציין לעיין דוקא בד"ה השני? ולא זו בלבד, אלא שבד"ה השני מהווה הביטול ד"ונפשי כעפר" הקדמה לענין היראה (כנעתק ב"רשימות" שם עמ' 18 הע' 57), ואילו בד"ה הראשון ביטול זה הוא הקדמה לאהבה עזה כרשפי אש – ממש כענין דמיירי בו ב"רשימות" כאן!

אגב, במפתח-העניינים לתו"א מציין רבינו בערך "עפר" לענין "ונפשי כעפר לכל תהי'" המופיע בפר' ויצא (כג, ב) ובפ' מקץ (לא, ג), אך לא לקטע הנ"ל שבד"ה הראשון (לא, א). ומכאן נלמד לשיטתו בעריכת מפתח ענינים, שאין מציינים למקום שבו נזכר הענין ללא תוספת ביאור. וכבנדוד, שבדף לא, א אין תוספת ביאור לענין "עפר", אע"פ שמבואר שם כללות הענין ד"ונפשי כעפר לכל תהי'". משא"כ בשני המקומות האחרים נתבאר גם ענין ה"עפר" שבביטול זה. והמ"י ואכמ"ל.



לקוטי שיחות

מתי אומרים "חטא כדי שיזכה חבירך"

הרב לוי יצחק לאבקהאוסקי

ר"מ בישיבת ליובאוויטש, פאולא, ברזיל

בלקו"ש חי"ח ע' 149 מביא דברי רש"י שבת דף ד, א בהא דאין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך "שלא יתחייב חבירך עונש חמור". ומקשה דלכאור' הול"ל שלא יעבור חבירך חטא חמור, ולמה הדגיש רק חיוב העונש?

ומתרץ דכוונת רש"י הוא כתירוץ התוס' דהכלל דאין אומרים חטא כו' הוא רק כשמעשה של האיסור כבר נעשה, אבל כשמדובר ע"ד הצלת חבירו שלכתחילה לא יבוא לחטא אז אמרינן חטא (חטא קל) בכדי להציל חבירו מחטא חמור, ובהערה 74: "שם ד"ה וכי אומרים (תי' הריב"א). ועד"ז הוא ברשב"א ומאירי ("ויש מתרצים") שם".

וזהו מה שהדגיש רש"י "שלא יתחייב .. עונש חמור". שרק כשכבר נעשה האיסור ורוצים למנוע רק העונש, אז אין אומרים חטא כו', משא"כ כשעדיין לא נעשה האיסור, ע"כ תוכן השיחה.

והנה תי' הריב"א הנ"ל, בא בהמשך לתירוץ התוס' על קושייתם מהגמ' בעירובין "רבי סבר ניחא לי' לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד ע"ה איסורא רבה", ומתרצים "התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו דאמר לי' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי, אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו, אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבוא חבירו לידי איסור חמור", ובהמשך לזה כתבו "ואומר ריב"א דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר, דהתם עדיין לא נעשה האיסור, ומוטב שיעשה איסור קל, ולא יעשה איסור חמור על ידו. אבל הכא

המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור, לא יעשה אפי' איסור קל בידים".

וביאור דברי הריב"א הוא כמ"ש המהר"ם שם, (ובדרכו הלכו שאר האחרונים), דאע"ג דשפיר חילקו התוס' בין הא דהכא דאין אומרים חטא כדי כו' לההיא דעירובין, (דהתם לא הוי רק בשביל חבירו אלא הוי גם לעצמו דהוא גרם). מ"מ למה לא פשטינן בעיא דרב ביבי במדביק עצמו דהתירו, דאם התירו לו לעשות איסור קל כדי שלא יגרום חטא חמור לחבירו, דהטעם דהתירו לו הוא כדי שלא יהי גרום לחטא חמור, כ"ש שיתירו לו שלא יבוא בעצמו לחטא חמור? וע"ז תירץ הריב"א דמתי התירו איסור קל להצילו מגרם איסור חמור, רק כשעדיין לא נעשה האיסור, משא"כ במדביק כבר נעשה המעשה של איסור.

ונמצא לפ"ז דהריב"א לא חידש – על תי' התוס' שלפנ"ז (על ההיא דעירובין) אופן אחר בהיתר לעשות איסור קל להציל חבירו מאיסור חמור, אלא דקאי בחילוק תוס' הנ"ל, דהאופן דמותר לעשות איסור קל להציל חבירו מחטא חמור כההיא דעירובין הוא רק כשיבוא על ידו איסור חמור, אלא דמוסיף ע"ז דבכדי להתיר איסור קל צריך עוד תנאי, דנוסף על זה דבעי' שהוא יהי' הגורם, צריך גם שעדיין לא נעשה האיסור.

ובספר גנזי יוסף מבאר דברי הריב"א באו"א, והיינו שהריב"א בא לתרץ גם הקושיא ראשונה של התוס', ולפי הריב"א א"צ לתירוצם דלעיל, וההיא דעירובין מתורץ ע"פ ביאורו דמתי לא אמרינן חטא כו' הוא רק כשכבר נעשה המעשה של איסור, משא"כ בההיא דעירובין דעדיין לא נעשה האיסור, אמרינן חטא איסור קל כדי להציל חבירו מאיסור חמור. (ולא בגלל שיבוא איסור על ידו).

ולפי ביאורו נמצא, דבכל אופן כשלא נעשה מעשה האיסור עדיין, מותר – להריב"א – לעבור על איסור קל כדי שלא יבוא חבירו לאיסור חמור.

אמנם קשה להעמיס פ"י זה בדברי הריב"א, דז"ל הריב"א: "דהתם עדיין לא נעשה האיסור, ומוטב שיעשה איסור קל, ולא יעשה איסור חמור על ידו", הרי ברור בדברי הריב"א דטעם

ההיתר לעשות איסור קל שלא יעבור חבירו איסור חמור הוא רק בגלל שהוא גורם, "על ידו", כתי' הא' בתוס' ורק דמוסיף עוד תנאי כנ"ל בפ' המהר"ם, דלפי' הגנזי יוסף, הו"ל למשמיט תיבות "על ידו".

ועפ"ז צ"ע מ"ש בהשיחה דכוונת רש"י הוא כפ"י הריב"א בתוס', דהכלל דאין אומרים כו' הוא רק כשכבר נעשה המעשה של איסור, משא"כ בכדי להציל חבירו שלא יבוא לחטא אמרינן חטא (חטא קל) דלכאו' לפי פ' הפשוט בתוס' אין זה כוונתו של הריב"א, ולפי הריב"א צריך ב' תנאים להתיר חטא קל: א) כשהאיסור חמור יבוא על ידו. ב) כשעדיין לא נעשה המעשה של איסור?

(ואף שלעיקר הביאור בהשיחה לגבי המרגלים, עיי"ש בארוכה, אולי אפשר להתאימו גם לפי' המהר"ם, דזה שמשה הכניס פרשת מרים מיד בתורה, דזוהי פעולת משה בכדי למנוע חטא המרגלים, ואולי י"ל ששייך לומר שחטאם בא על ידי משה דהרי שליחות המרגלים הוא "לך לדעתך", וכמו שהביא שם בתחילת השיחה, ולכן י"ל שישנם ב' התנאים הנ"ל: א) בא על ידו. ב) עדיין לא נעשה המעשה, — מ"מ נוסף ע"ז שרחוק לומר דזוהי הכוונה שם, הרי עדיין צ"ע איך מבאר בזה דברי רש"י הנ"ל לגבי רדיית הפת, דשם ודאי לא הוי האיסור על ידו!)

וביותר צ"ע מ"ש בהערה הנ"ל "ועד"ז הוא ברשב"א", דאף בתוס' מצינו פירוש הגנזי יוסף הנ"ל שמתאים לתוכן השיחה (אף שגם זה דוחק כנ"ל), הרי דברי הרשב"א ודאי שאינם סובלים פירוש זה, עיי"ש שברור מדבריו דחילוקו אם כבר נעשה האיסור או עדיין לא, בא בהמשך אחד עם זה שזה דוקא כשהאיסור חמור יבוא על ידו?

ובהערה הנ"ל הביא עוד מקור לשיטה זו "ומאירי (וויש מתרצים)" שם, והנה במאירי שם לא הביא קושיית הריב"א ממדביק עצמו, אלא דהקשה קושיא הראשונה של תוס' הנ"ל מעירובין, ות' תירוצם הא' של התוס', ובהמשך לזה כתב, וז"ל:

"וחכמי לוניל תירצו שכל שחבר יודע בע"ה שחוטא בידיים נוח לו לעשות הוא איסור קל, להיות זה ניצל מעבירה חמורה,

אבל איסור חמור הבא לע"ה מאיליו כגון אפיה, שאין ההדבקה איסור חמור, אינו עובר עליו אפי' איסור קל. ויש מתרצים שזו שהתירו בעירובין דוקא בשלא התחיל ע"ה באיסור, אבל זה שהתחיל באיסור אין מתירים לו לעשות בשבילו אף איסור קל, אבל לעצמו מיהא התירו כל איסור סופרים שלא יבוא לידי איסור תורה, עכ"ל.

והנה בשיטת הריב"א לחלק בין נעשה האיסור או לא, הנה אף דגם בשכבר נעשה המעשה של איסור, הרי סו"ס יכול להצילו מהאיסור חמור שהוא האיסור קל ע"י רדיית הפת, ולא יעבור על איסור אפייה, ומאי שנא אם כבר נעשה המעשה? הרי סברתו בפשטות היא, כמ"ש האחרונים דאיסור ע"י קום ועשה הוי יותר חמור משב ואל תעשה, ולכן אם יעבור איסור חמור ע"י קום ועשה, מתירים איסור קל להצילו מאיסור חמור של קום ועשה, משא"כ אם האיסור חמור יבוא בשוא"ת דלא הוי כ"כ חמור, אין מתירים לו אפי' איסור קל.

וסברא זו הרי כתבה המאירי בשם חכמי לונל, דמובן מזה דה"ויש מתרצים" הוא ענין אחר, ולכאן י"ל שקרוב הוא לתירוץ "ועוד י"ל" שהובא בתוס', דדוקא בפשע לא אומרים חטא כדי כו' משא"כ כשלא פשע, וזוהי כוונת המאירי דוקא שלא התחיל ע"ה באיסור דקאי על האדם שהוא התחיל, (ולא שכבר נעשה המעשה או לא, כתירוץ הריב"א), והוי פושע. משא"כ בעירובין דלא התחיל באיסור היינו דלא פשע. (עי' תוס' חגיגה ב, ב, ד"ה כופין את רבו, ובחדושי הריטב"א (הישנים) כאן).

ולפ"ז צ"ע למה הביא בהערה המקור לתירוץ הריב"א מה"ויש מתרצים" במאירי ולא התירוץ של חכמי לונל שלכאורה מתאים יותר?

ואולי אפשר לתרץ קושיא האחרונה ע"פ ביאור סברת הריב"א באופן אחר, דמובן מהביאור בהשיחה דאינו מבאר סברתו דתלוי אי הוי איסור בידים, או איסור דממילא, (שוא"ת), אלא דהחילוק הוא אם יכול לפעול שלכתחילה לא יהי' שום עבירה, דהיינו שע"י עשיית איסור קל נוצר מצב כזה שימנע עלוליות של עבירה, ובמילא לא יהי' בכלל התחלה של עבירה,

אז דוקא אמרי' חטא כדי כו', משא"כ אם כבר נעשה המעשה איסור, א"כ ע"י עשיית איסור קל רק ימנע התוצאות של איסור החמור; החלות איסור, חיוב העונש וכדומה, ע"י ביטול מעשה האיסור שהתחיל כבר, ע"ז לא אמריןן חטא כו'.

(וזוהי כוונת רש"י "שלא יתחייב .. עונש", היינו לבטל תוצאות עשייתו, ולכן לא כתב שלא יעבור חטא, דאז הי' במשמע אף כשיכול למנוע התחלת החטא, ודו"ק. ובזה מתורץ מה שהקשה הרה"ג א.י.ב.ג. בגליון תשלט, עיי"ש).

ופירוש זה למדין אנו מתירוץ ויש מתרצים במאירי, דאף דאפשר לפרש כוונתו כנ"ל דתלוי אם פשע או לא, מ"מ מהלשון "לא התחיל .. באיסור" "שהתחיל באיסור", מסתבר יותר שכוונתו להתחלת האיסור ולא עצם הפשיעה שעבר, וכנ"ל דמודגשת ההתחלה, היינו למנוע מלכתחילה שלא יבוא לידי עבירה, משא"כ כשכבר התחיל, ופעולתו היא לבטל ההתחלה ולמנוע המשך התוצאות.

ואולי יש להוסיף הכרח לפרש פירוש זה גם בריב"א בתוס' כדמוכח מהשיחה, (אף שמפשטות לשונו משמע, שסברתו היא אם זה ביד או ממילא, כלשונו "וממילא יגמור"), דהנה על תירוץ הריב"א הקשו באחרונים (המהרי"ט רעק"א ועוד) דא"כ איך אמריןן לעיל תפשוט דלא התירו, הא אף אם לא התירו, מ"מ הכא ראוי להתירו, כיון דיעשה איסור בידים לזורקו לרה"ר, א"כ הוי כהיא דעירובין דניחא ל' לחבר כו' דמותר לחטוא כדי להצילו מאיסור בידים? (עיי"ש שנדחקו בתירוץ, ורעק"א נשאר בסוף בצ"ע).

וע"פ הביאור בהשיחה יתיישב דכל הקושיא היא רק אם נפרש כוונת הריב"א מפאת "איסור בידים", א"כ גם בהוציא ידו מלאה הוי מניעת איסור בידים, אבל לפי ביאור הנ"ל דכוונתו היא אם יכול למנוע מלכתחילה, משא"כ כשכבר התחיל באיסור, וכוונתו היא לבטלו כדי למנוע החיוב וכו', א"כ י"ל דאף אם יכול למנוע החיוב והאיסור בידים שיבוא אח"כ ע"י איסור קל, מ"מ כיון שכבר התחיל המעשה של איסור אין אומרים חטא כו' כדי לבטל חלק זה של המעשה, אף שעדיין אין בו שום חיוב, וה"נ כשהוציא ידו מלאה, שכבר התחיל העקירה ובע"כ יעבור,

שיעשה גם הנחה (עי' מהרי"ט), א"כ י"ל דלא אמרינן בזה חטא כדי שיזכה כו', דאי"ז מניעת חטא מעיקרו, אלא ביטול העקירה שלא יבוא לידי חיוב, היינו ביטול תוצאות העקירה.

ולפ"ז יומתק גם הא דנקיט בהשיחה שפירוש הריב"א הוא לא בהמשך לתירוץ הראשון של תוס', אלא דהוי תירוץ גם על קושיא הראשונה, דלפי ביאור הנ"ל לא מסתבר לחלק בין אם בא על ידו או לא, דאם כשיבוא על ידו מתירים רק אם לא מתחיל האיסור א"כ אותה סברא היא גם כשלא יבוא על ידו, משא"כ אי הוי תלוי מפאת איסור בידים או ממילא, וכנ"ל דאיסור בידים הוי חמור יותר, א"כ הסברא נותנת דזהו דוקא כשבא על ידו וכפירוש המהר"ם, ודו"ק כי קיצרתי, אלא דעדיין קשה כנ"ל דמלשון הריב"א "ולא יעשה .. על ידו" משמע כפירוש המהר"ם? ומכ"ש מלשון הרשב"א, כנ"ל.



"תעלא בעידניה סגיד ליה"

הרב יוסף יצחק פערלאו
כפר חב"ד

בפרשתנו (מז, לא) בד"ה וישתחו ישראל מפרש רש"י "תעלא בעידני' סגיד ליי' ועי' בלקו"ש חל"ה (ויחי א) דשם מבאר כ"ק אדמו"ר דהכוונה כאן היא לא שיעקב השתחוה בגלל ענין הכבוד כ"א לעורר ענין המלכות וההתנשאות אצלו שיעמוד בתוקף נגד פרעה להעבירו לארץ ולקברו שם.

ולפ"ז י"ל דמתורץ עוד דבר. דלכאורה הפירוש כאן "תעלא בעידניה סגיד ליי'" הוא דבר מתמיה ביותר, דהלא בזיון וגנאי נורא הוא לומר על יוסף "תעלא בעידניה סגיד ליי'" וכי סיבת הכבוד שמגיע ליוסף הוא בגלל "תעלא בעידניה סגיד ליי'"? והלא יוסף היה צדיק וכו' וכו' ואיזה זלזול והשפלה הוא לומר על יוסף שהכבוד שמגיע לו הוא בגלל "תעלא בעידניה סגיד ליי'"?! , ואפי' את"ל שאין הכוונה לומר על יוסף שהוא "תעלא" (כ"א המובן שבענין) מ"מ הענין הוא מובן שהכבוד שמגיע ליוסף הוא בגלל זה שהוא "בעידניה", והלא יוסף היה צדיק גמור ויעקב אמר שהוא צדיק יותר ממני (ב"ר צד, ד) ועליו

אומרים "תעלא בעידניה סגיד ליי" כאילו לומר שכל הכבוד הראוי לו הוא בגלל שזה "עידניה"?!

ואפי' את"ל כמו שמפרש הגו"א שיוסף היה נחשב כתעלא לגבי יעקב – הלא יעקב בוודאי לא חשב כן על יוסף דהלא יעקב בוודאי לא החשיב יוסף ל"תעלא" כ"א אדרבה אמר עליו שהוא "צדיק גדול יותר ממני" כנ"ל. ואפי' את"ל דהכוונה כאן הוא דרש"י בא לתרץ למה השתחוה יעקב ליוסף והלא הבן צריך לכבד אביו ולא להיפך, וע"ז מתרץ רש"י "תעלא בעידניה סגיד ליי" כלומר דמדוע "השתחוה" יעקב ליוסף בגלל שהיה מלך, הנה תירוץ זה אינו, דכד דייקת שפיר הפירוש הפשוט של "תעלא בעידניה סגיד ליי" הוא שהשועל הוא בעצם שועל אלא בגלל שזה "בעידניה" מגיע לו הכבוד, דזהו פשוטו של "תעלא בעידניה סגיד ליי" ואין ענין יוצא מידי פשוטו. ואם היתה כוונת רש"י רק לפרש שהשתחוות יעקב ליוסף היתה בגלל שיוסף היה מלך היה צריך לומר בד"ה וישתחו ישראל – "משום כבוד המלך" או כיו"ב, אבל רש"י אינו אומר כן אלא אומר "תעלא בעידניה סגיד ליי" דהכוונה בזה היא כנ"ל שהשועל הוא שועל אבל בגלל שזה ב"עידניה" מגיע לו הכבוד.

ולפי מה שנתבאר בשיחה הנ"ל שכוונת השתחוות יעקב ליוסף היא לא בגלל ענין הכבוד אלא כדי לעורר ולחזק אצלו ענין המלכות [וענין ה"תעלא" הוא לפי שהתעלא הוא עניו ושפל מכל החיות ועד"ז דאג יעקב שמא יוסף יהיה עניו ושפל יותר מדי ולא יעמוד נגד פרעה, ומשו"ז רצה יעקב לחזקו שלא יהיה עניו מדי אלא יעמוד בכל התוקף והמלכות נגד פרעה. או מצד סיבה השני', שהתעלא הוא הפקח מכל החיות ומשו"ז רצה יעקב שישתמש ברוב פקחותו להתחכם על פרעה] אתי שפיר, דבוודאי מובן ופשוט שיש מספיק סיבות שמגיע כבוד ליוסף גם בלי היותו מלך. אבל פה לא השתחוה בגלל ענין הכבוד כ"א לעורר ענין המלוכה וההתנשאות אצל יוסף (שעי"ז יוכל לעמוד נגד פרעה ולהוציא את יעקב ממצרים).

◆ ◆ ◆

בדין ביזוי מצוה

הת' אפרים פישל אסטער תלמיד בישיבה

בלקו"ש אחרי תש"נ מבאר שיטת הרמב"ם בנוגע לכיסוי הדם אסור משום בזוי מצוה עיי"ש באריכות. ובהערה 12 מביא ל' הרמב"ם "כדי שלא ינהיג בו מנהג בזיון ויהיו המצוות בזויות עליו". ומבאר "משמע שעצם הכיסוי ברגל אינו דרך בזיון אלא שמזה יכול לבוא אח"כ שינהוג בו מנהג בזיון ו(אז) יהי' מצוות בזויות עליו". ואולי י"ל, שלדעת הרמב"ם, כיסוי דם ברגל אינו "דרך בזיון" כי פעולה כזו נעשית ע"ד הרגיל ע"י הרגל אלא שאם יכסה ברגל חוששים אנו שיבא לנהוג בו מנהג בזיון ויהיו מצוות בזויות עליו. ועצ"ע.

ועפ"ז מובן המשך דברי הרמב"ם "שאיך הכבוד לעצמן של מצוות אלא למי שצוה בהן ב"ה", כי בנדרו"ז אין כבודה של פעולת המצוה עצמה שולל כיסוי ברגלו ורק מפני שזהו כבודו של "מי שצוה בהן ב"ה".

ויש להעיר ממש"כ כמה ראשונים (בעה"מ, רשב"א ועוד) בהסוגיא דשבת בהא דסבר ר"ה דנ"ח מותר להשתמש לאורה דאינו דומה לכיסוי דם ברגל דאינו משתמש בגופו של נר כמו שמכסה דם ברגל שמבזה המצוה עצמה, אבל בנ"ח אסור רק כשמדליק מנר לנר וכיו"ב שמשתמש בגופו של נר. והנה עפמשנ"ת בשיחה הנ"ל נמצא דגם כיסוי דם ברגל אינו ביזוי המצוה עצמה (כי זה דרך הרגיל) אלא שעיי"ז יבא אח"כ לבזות המצוה, ועפ"ז דומה לכאורה לנ"ח שאף שאינו משתמש בגופו של נר, אעפ"כ יבא אח"כ לבזות המצוה.

וי"ל דבזה פליגי בנ"ח אם מותר או אסור להשתמש לאורה. דמ"ד אסור סבר דבכיסוי דם ברגל הוי בזוי המצוה עצמה דכשמכסהו ברגל מבזה המצוה, ולכן אין נ"ח דומה לזה, ומ"ד מותר להשתמש לאורה סבר כנ"ל מהשיחה דגם כיסוי דם ברגל אינו מבזה המצוה עצמה, ולכן נ"ח דומה לזה ואסור.

והנה בסוגיית הגמ' שם דף כב, א דאמרינן "אמר ר"י אמר רב אסי אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה", נחלקו הבעה"מ והרמב"ן מה בא להוסיף על הא דאמרו לעיל ד"אסור להשתמש לאורה", דהבעה"מ סבר דלמ"ד אסור להשתמש היינו שאסור

לגמרי אפי' תשמיש של מצוה, והא דאסור להרצות מעות היינו שאסור רק תשמיש של חול. והרמב"ן סבר דגם מ"ד אסור להרצות מעות סבר דאסור אפי' תשמיש של מצוה, רק שמוסיף דגם עיון קל כהרצאת מעות אסור.

ואולי יש לבאר זה ע"פ משנ"ת בהשיחה שם, שאם נאמר שכיסוי דם ברגל הוא ביזוי המצוה עצמה, א"כ י"ל דכמו"כ הוא בכל המצוות (דאבוהון דכולהו דם), דביזוי מצוה היינו דוקא כשעושה פעולה שהיא מבוזה המצוה, ועפ"ז מובן דבעיון קל כהרצאת מעות בנ"ח הוי חידוש שנק' פעולה המבוזה המצוה, כיון שאינו נראה כ"כ שמשתמש לאורה, וזהו מה שסבר הרמב"ן דכונת הגמ' בזה לחדש שגם עיון קל אסור, אבל אם נאמר כמש"כ בהשיחה דכיסוי דם ברגל אינו ביזוי המצוה עצמה אלא שע"ז יבא אח"כ לבזות המצוה א"כ מובן דגם כשמשתמש בנ"ח בעיון קל כהרצאת מעות הוי ביזוי מצוה כמו כיסוי דם ברגל, כיון שיבא אח"כ לבזות המצוה, ולכן סבר הבעה"מ דכונת הגמ' לומר דין ביזוי מצוה בנ"ח שהוא בדברים של חול.

ואולי יש לבאר עוד בזה, דהנה עוד נחלקו הבעה"מ והרמב"ן (ובעוד ראשונים) בנוגע להלכה דאסור להשתמש לאורה, האם אסור אפי' להשתמשות של מצוה. דהבעה"מ סבר דמותר והרמב"ן סבר דאסור, והרמב"ן בחידושו מבאר דגם כשמשתמש במצוה זו למצוה אחרת הוי בזוי מצוה "דמחזי לי' כמאן דלא חביבא לי' הך מצוה" (ואח"כ מבאר בנוגע למצוות מבטלות זא"ז, עיי"ש) ועי' גם ברשב"א בזה.

ואולי י"ל ע"פ הנ"ל דלשיטתם אזלי. דהנה הובא לעיל מהשיחה שמבאר דאם נאמר שכיסוי דם ברגל אינו פעולה של ביזוי, א"כ טעמא דאסור משום בזיון הוא כיון "שאין הכבוד לעצמן של מצוות אלא למי שצוה בהן ב"ה", ועפ"ז י"ל דאיסור ביזוי מצוות אינו רק פעולת הביזוי אלא צריך שיהי' בזה ביזוי בכבודו של "מי שצוה בהן ב"ה". וא"כ מובן די"ל דכשמשתמש במצוה למצוה אחרת אינו ביזוי בכבודו של מי שצוה בהן כיון שמשתמש לעוד מצוה, ולכן סבר הבעה"מ דמותר להשתמש בנ"ח למצוה כיון שאינו דומה לכיסוי דם ברגל דשם אינו לכבודו של הקב"ה, אבל הרמב"ן דסבר כנ"ל דכשמכסה דם

ברגל אסור, דהפעולה עצמה הוא פעולה של ביזוי, י"ל דסבר דביזוי מצוות אסור גם כשרק הפעולה עצמה היא פעולה של ביזוי, (ואינו ביזוי כבודו של "מי שצוה בהן ב"ה"), ועפ"ז סבר דאסור להשתמש בנ"ח באיזה השתמשות שיהי', דעצם ההשתמשות במצוה אסור, ולכן גם כשמשתמש למצוה אחרת הוה ביזוי מצוות ואסור. ועצ"ע בכל הנ"ל.



שיחות

שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש הישיבה - ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

בשיחת יום ד', כ"ט שבט, אור לאדר"ח אדר ה'תשמ"ח – אחרי סיום השבעה דהסתלקות הרבנית נ"ע זי"ע – בס"ח, מדובר אודות הדיון בל' הרמב"ם ריש הל' אבל "משה רבינו תיקן לישראל שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה", דמשמע דיש קשר בין ב' הענינים. וכן דיבר כ"ק אדמו"ר אודות דיוק זה עם כו"כ מהמנחמים, והדברים נדפסו בקונטרס "והחי יתן אל לבו".

וראה בכלי חמדה פר' ויחי אות ב שהביא דברי הרמב"ם וכ' עליהם וז"ל "הנה מה שהוסיף רבינו ז"ל ז' ימי המשתה שאין ענין לכאן, נראה דבא לומר שאין למידין מקודם מ"ת וכו'".

ובהמשך הענין שם בחצאי ריבוע "וי"ל יותר דהר"מ ז"ל סב"ל דהני תרתי מישך שייכי אהדדי כיוון דימי המשתה ז' ה"ה דימי אבלות הם ז'. וי"ל דלכך עשה יוסף לאביו אבל ז' ימים כיוון שראה שיעקב הסכים ללבן לעשות ז' ימי המשתה ה"ה דימי אבל הם שבעה, והבן כי קצרנו" עכ"ד.



מעות חנוכה [גליון]

הרב אלחנן לשם

משגיח בישיבה

במה שהעיר הרב מ.מ.פ. בגליון ז ד"אולי יש להעיר ע"ד הצחות מקור לדמי חנוכה (חנוכה געלט) מגמ' אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, ודו"ק" –

יש להעיר כי כן מובא בלקוטי לוי"צ וכ"ה בשיחת ש"פ וישב תשמ"ח (נדפס בסה"ש תשמ"ח ח"א עמ' 163) בהערה 80: ויכול להיות שיש מקור לזה שממה שאמרו רז"ל (שבת כב, א) אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, דנקטו במעות דוקא, משמע שבחנוכה מתעסקים במעות, דלהוצאה ניתנו, נותנים אותם, וקמ"ל דאסור להרצותן כנגד נר חנוכה. עכ"ל.



אגרות קודש

כידוש בכלי שרת

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש הישיבה - ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"א עמ' עט מקשה על תי' הב"י שחילקו השמן לח' חלקים, דמבואר בזבחים (פח, א) דכלי שרת אין מקדשין אלא מלאין אבל אם חסר השיעור אין מקדשין, וא"כ אם חילקו השמן לח' חלקים לא היו מקיימין המצוה כל עיקר, דהא לא נתקדש השמן.

ושם בע' קלה מתרץ בזה "כי השמן למנורה נתקדש לא ע"י נרות המנורה כ"א ע"י מדת חצי לוג שהי' במקדש, וכדאיתא במנחות (פה, ב) ועכצ"ל כן כי גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג כדמוכח שם (פט, א) דאמר מלמעלה למטה שיערו" עכלה"ק.

ויל"ע (וכמו שהק' בהחידושים בענין חנוכה שבסוף ספר תוצאות חיים) דלכאו' אף אם נתקדש ע"י מדת חצי לוג מ"מ לא הי' מלא, דהא הפך הי' בו כדי להדליק יום א' שבעה נרות, שהוא סך הכל ג' וחצי לוג, וא"כ כשחילקו את זה לשמונה חלקים מגיע לכל חלק פחות מחצי לוג, וא"כ לא הי' מדת החצי לוג מלא, ולא נתקדש השמן, ואיך היו יכולין לקיים המצוה (ואף אם מילאו את כל הכלי, מ"מ על יום האחרון קשה, כמובן)?

והנה כבר נתעורר בתוצ"ח שם, דהנה בזבחים (פח, א) ברש"י ד"ה ואין מקדשין אלא מלאין כ' "כלומר שיהא בהן שיעור שלם הצריך לאותה דבר" וכו', והיינו שאי"ז דין שצריכים להיות מלאים בפועל, כ"א שיהא בהם שיעור שלם (וע"ש מ"ש עפ"ז).

ולכאו' יש להוסיף עוד דהנה השיעור הי' שידלק מערב עד בוקר. והנה במה שכתב הב"י שחילקו השמן לח' חלקים, ידועה הקושיא דמהי התועלת לחלק לח' חלקים, ואז לא יקיימו המצוה אפי' פעם אחת, ומוטב שיקיימו עכ"פ פעם אחת? ויש בזה בכללות ב' ביאורים: א) דיש תועלת גם בהדלקה לחלק מהזמן, או כמ"ש בתוצ"ח שם דהדין דמערב עד בוקר הוי דין נוסף, או כמבואר באחרונים דגם ח"ש במ"ע הוי קיום מצוה (ויעויין בסוף ספר שעשועי רעיונים בזה). ב) [וכן משמע שמפרש באג"ק הנ"ל] שידעו שיהי' נס ושחלק השמן ידלק כל הזמן (ומובן שכן למדו המפרשים שהק' על תי' זה דהב"י ד"אין סומכין על הנס", ותי' משום שכבר אירע נס א' או כיו"ב).

והנה לאופן הב' הנ"ל יל"ע: האם נאמר דכיוון שהי' ראוי לידלק כל הזמן חשיב שפיר "מלאים", דהיינו שיעור הראוי לאותה דבר, או דכיוון דמה דיהי' נדלק כל הזמן הוא מטעם צדדי, ע"י הנס, א"כ אי"ז נחשב למלאים.

[ולכאו' יש מקום לומר דתלוי בב' אופנים בהנס; אי מתחדש תמיד, או דהוי נס מעיקרא שיהי' נדלק כל הזמן. ועי' באג"ק שמבאר שדעת ב"ש הוא דאזלינן בתר בכח משום שברגע הראשון הי' כל הנס בכח, ומביא כמה הוכחות לזה, אבל באמת אי"ז ראוי לעניננו, דשם מדובר ברגע הראשון של ההדלקה, וכאן מדובר בשעת מילוי הכלי. ויל"ע היטיב בהשיחה בחט"ו בפר' חיי שרה שק"מ כסלו, דמשמע שם דיש ב' סברות הפוכות

גם בענין זה, ונת' במ"א (בנוגע להדין דתן לה כמדתה) דאפ"ל דתלוי אם השיעור הוא בהמציאות או בהנוגע להנפעל].

ואולי יש מקום לומר דיש חילוק בזה, דבכלים כמו המנורה, הנה מכיוון שיש דין שצריכים שיהיו מלאים, הנה כ"ז שאינם מלאים כפשוטם חסר דין זה ואינם מקדשים. ומ"ש רש"י בזבחים שם שצריך שיעור שלם, היינו דשם מדובר אודות כלי מדות, וי"ל שלגביהן הנה מכיוון שכל ענינם של כלים אלו הוא מדידת השיעור, הנה לגבי כלים אלו מתקיים הדין דמלאים, לא ע"י כך שהם מלאים כפשוטן, כ"א ע"י שיש בהן כל השיעור [ובפשטות, כל הסיבה לכך שכלי זה הוא חצי לוג, הוא משום שזהו השיעור הנצרך למה שנמדד בכלי זה, וע"כ מובן בפשטות שכשיש פחות מזה שהוא ג"כ שיעור, הוי ג"כ מלא לענין כלי זה.

בסגנון אחר: מש"כ רש"י שנחשב מלא כשיש כל השיעור, היינו לגבי כלי כזה שכל מציאותו וענינו הוא שיעור, משא"כ בשאר כלים.

או באו"א: מדת חצי לוג גדרה הוא מדת שמן שדולק מערב עד בוקר. וע"כ כשיש פחות מזה שדולק מערב עד בוקר, נחשב המדה חצי לוג מלא. משא"כ המנורה אין ענינה מדה מסויימת, כ"א כלי, וא"כ אם צריך שתהי' מלאה, א"כ צריכים שתהי' מלאה כפשוטה].

ועפ"ז אולי אפשר לבאר מה דלפי הסברא הראשונה שבאג"ק הראשונה שהשמן נתקדש ע"י המנורה, היה קשה על תי' הב"י, דלא הי' אפ"ל כנ"ל, משא"כ לפי סברא השניה שבאג"ק השניה, דנתקדש ע"י מדת חצי לוג א"ש. ועויל"ע בזה, ובפרט בהשיחה הנ"ל בחט"ו, ולא באתי אלא לעורר את לב המעיינים.



נגלה

דין רה"י לשיטת הרמב"ם ושו"ע ואדה"ז

הרב אברהם העריץ

ר"מ בישיבה

(א) שבת ו, א, ת"ר ד' רשויות לשבת, רה"י, ורה"ר, וכרמלית, ומקום פטור. ואיזו היא רה"י חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד', וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' זו היא רה"י גמורה . . .

והנה בשו"ע או"ח סי' שמה סעי' ב' כתב וז"ל: איזה רה"י מקום המוקף מחיצות גבוהים עשרה טפחים ויש בו ד' טפחים על ד' טפחים או יותר וכן חריץ עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה וכן תל גבוה עשרה ורחב ארבעה על ארבעה.

אבל ברמב"ם פי"ד מהל' שבת ה"א כתב: אי זו רה"י תל שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר על כן, וכן חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה או יתר על כן, וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן . . .

וצ"ב מדוע הרמב"ם מנה קודם תל חריץ, ואח"כ המוקף מחיצות, ובשו"ע הסדר איפכא.

ועוד צ"ב מדוע בברייתא לא קתני בדין רה"י מקום המוקף מחיצות.

והנה הסמ"ג מצות עשה ס"ה, הביא ברייתא זו וכתב וכל שכן היקף מחיצה גבוה עשרה טפחים שמקיף ארבעה טפחים.

ויש לומר שהי' קשה לי' מדוע לא קתני מקום המוקף מחיצות בברייתא, ולכן מבאר דמדין עמוד וחריץ יש ללמוד דכ"ש מקום המוקף מחיצות. (ומה דתני חריץ בברייתא יש לומר דהחידוש בזה הוא דגם בעומק הקרקע יש דין רה"י).

(ב) ויש לבאר זה ע"פ המבואר בשו"ע אדה"ז סי' שמה סעי' א' שכתב כמו הסדר בשו"ע, ומבאר שם: וכן עמוד או תל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' על ד' הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה שהלמ"מ הוא שאנו אומרים גוד אסיק . . .

וכמבואר בפירוש"י בסוגיא ו, ב ד"ה גמורה דעמוד יש לו דין רה"י משום שאמרינן גוד אסיק והוי כמוקף מחיצות על גבי העמוד.

ולפ"ז מבואר מדוע לא תני בברייתא מקום המוקף מחיצות, משום שכל דין רה"י בעמוד היא רק משום גוד אסיק, וא"כ כ"ש כשיש מחיצות ממש.

ולכן כתב השו"ע ועד"ז בשו"ע אדה"ז הסדר דיני רה"י קודם מקום המוקף מחיצות, וכן חריץ עמוק עשרה טפחים שנמצא חללו מוקף מחיצות. ואח"כ וכן עמוד שדינו כמקום המוקף מחיצות. מדין גוד אסיק.

ג) אמנם הרמב"ם שכתב איפכא, הוא משום שסבר שדין רה"י בעמוד ותל אינו מדין גוד אסיק, וכמבואר בארוכה בחידושי ר"ח הלוי על הרמב"ם.

אלא ע"ד המבואר במאירי סוכה ד, א, וז"ל: יש שואלים בשמועה זו ממה שאמרו במס' שבת פ' הזורק שאם זרק אבן על תל גבוה עשרה בשבת חייב מפני שהוא רה"י, אלמא לא בעינן מחיצות הניכרות, ואין זו שאלה שבזו אי אתה צריך לגוד אסיק, עד שתצטרך בה למחיצות ניכרות, שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רשות הרבים ודינו כרשות היחיד אף בלא מחיצות, אבל בסוכה למחיצות אנו צריכים, ואם כן הדבר צריך למחיצות הניכרות. ע"כ (וכן מבאר בר"ח הלוי על הרמב"ם שם ע"ד"ז עיי"ש).

ומבואר בדבריו, דדין רה"י בשבת אינה משום שהמחיצות המקיפות המקום עושות המקום לרה"י, אלא שכל שהמקום מובדל מתשמיש הרבים בגובה עשרה ורוחב ד' הוי רה"י.

ולכן עמוד או תל דינו כרה"י לא מדין גוד אסיק מחיצות, שהרי אין כאן מחיצות הניכרות. אלא שכל שגבוה עשרה ורחב ד' אינו תשמיש של בני רה"ר, ודינו כרה"י אף בלא מחיצות. (אבל בסוכה בעינן מחיצות ולכן צריך מחיצות הניכרות).

ולפ"ז יש, לומר דלהרמב"ם עיקר דין רה"י הוי תל וחריץ, שהמקום מצד עצמו מובדל מרה"ר. ולכן מנה קודם תל וחריץ, ואח"כ כתב וכן מקום שהוא המוקף מחיצות הוי רה"י כמו עמוד

וחרין, שנעשה המקום מובדל ע"י המחיצות ואינו תשמיש של רה"ר.

ובקיצור, לפי השו"ע ושו"ע אדה"ז עיקר דין רה"י הוא ע"י המחיצות, ועמוד יש לו דין רה"י מדין גוד אסיק והוי כמוקף מחיצות.

אבל להרמב"ם עיקר דין רה"י הוא שהמקום מובדל מתשמיש רה"ר, ותל ועמוד וחרין הוי עיקר דין רה"י. וכן מקום המוקף מחיצות, הוי כמו"כ רה"י שנעשה המקום מובדל מבני רה"ר.

ד) אמנם צ"ב מדוע להרמב"ם לא מנה הברייתא גם הדין רה"י במקום המוקף מחיצות.

בשלמא לדעת השו"ע ואדה"ז, למדים מכ"ש כמו שכתב הסמ"ג שם. אבל ברמב"ם משמע שעיקר הדין רה"י הוא תל וחרין ולכן כתב קודם תל וחרין, א"כ מנלן ומדוע לא מנה הברייתא גם הציור דמקום המוקף מחיצות.

והנה בביאור הגר"א בשו"ע שמה סעי' ב' בד"ה מקום כתב וז"ל: פשוט בכמה מקומות ועיקרה בברייתא שם גדר דלא כפירש"י שם ועי' בה"ג. וכן חרין שם וכן תל מתנ' צ"ט א'.

ומדבריו מ שמע שמפרש בשו"ע ורמב"ם, דהפירוש גדר בגמ' הוא מקום המוקף מחיצות, דלא כפירש"י שם דפירש גדר כותל גבוה י' ורחב ד'. ודין תל ועמוד נלמד לפי הגר"א מהמשנה דצ"ט.

ולפי דבריו קשה מדוע בברייתא לא מנה התנא גם תל ועמוד. ולכן בשו"ע יש לבאר כמו שכתב אדה"ז שם דתל ועמוד דין רה"י משום גוד אסיק, ולכן התנא מנה גדר דהוי עמוד ותל. ומקום המוקף מחיצות נלמד מכ"ש כמו שביארנו לעיל, וכמבואר בסמ"ג מצות עשה ס"ה.

וגם בשיטת הרמב"ם שכתב קודם תל חרין ואח"כ מקום המוקף מחיצות, א"א לומר שמפרש כהגר"א גדר מקום המוקף מחיצות ודין תל נלמד מהמשנה בדף צט.

דהרי מהרמב"ם משמע שעיקר דין רה"י הוי תל, ולכן מנה קודם וכמבואר בארוכה לעיל.

וא"כ עיקר הדין דרה"י הוא עמוד דהוי מובדל מבני רה"ר. ולכן יותר נראה לפרש דהרמב"ם סבר דפירוש גדר בגמ' ו, א הוא תל, ומה שכתב הלשון תל ולא גדר או עמוד, יש לומר דגם בתל המתלקט עשרה מתוך ד' יש דין רה"י, אבל אכתי צ"ב מדוע לשיטת הרמב"ם לא קתני בברייתא ו, א גם דין מקום המוקף מחיצות. וצ"ע.



שיטת הר"ח בשני כחות באדם אחד

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

בשיטת הר"ח בביאור בעיית ר' יוחנן בשני כחות באדם אחד (ה, א), צ"ב: א) קושיית הרשב"א – דלשיטתו הרי הפירוש דנעקר הוא ממקומו (בבעיית ר"י) אינו כהפירוש דעקר ממקומו וקיבל בעיקר דינו דר"י (דבעיקר דינו פירושו דחטפה מהילוכו, משא"כ בהאיבעיא הרי הפירוש דקבלו במקום הנחתו). ב) קושיית הרמב"ן – דלמה נק' "שני כחות" הרי לא חטפה מהילוכו, וא"כ הכל נעשה ע"י כח אחד.

וז"ל התוס': ור"ח גריס איפכא כשני בני אדם דמי וחייב דאמר לעיל עמד במקומו וקבל חייב וה"נ כי קבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכו ליחייב דהא איתעביד מחשבתו, או דלמא כאדם אחד דמי ופטור דהוי כמו שנותן מימינו לשמאלו דאע"פ שהעבירה ד' אמות פטור ע"כ.

וצ"ב: ג) לכאור' מקומם של המילים (הסברא) "דהא איתעביד מחשבתו" הוא בהמשך למש"כ דעמד במקומו וקיבל חייב, דהרי זהו הטעם להחייב (לשי' הר"ח). וזה שכשקיבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכה, ה"ה חייב, הר"ז משום שהוא אותו הדין דעמד במקומו וקיבלו. ד) באם להר"ח חייב משום דאיתעבידא מחשבתו, א"כ למה לא יתחייב גם במקרה שנעקר הוא ממקומו וחטפה מהילוכו, באם זו היתה מחשבתו בעת שזרק.

ה) קושיית הראשונים והאחרונים, דאיזה דמיון יש בין כשזרק רץ וקיבלו במקומו, למקרה דהעבירו מימינו לשמאלו בלי שעקר גופו כלל?

ואולי י"ל נקודת הביאור בכ"ז (עכ"פ בדרך החידוד):

זה שהר"ח מפרש בעיקר דינו דר"י, שההבדל בין עמד במקומו וקיבל לעקר ממקומו, הוא באם אתעביד מחשבתו אם לא; יש לבאר כך: דבכל זריקה יש מחשבת וכוונת הזריקה, והוא, שהחפץ ילך וינוח בהמקום שזריקה זו מוליכתו [והיינו, דלא מדברים על מחשבת וכוונת האדם בהזריקה, אלא דזוהי הכוונה בגוף הזריקה].

ונמצא, דפירושו הוא מעין פרש"י ותוס', דהם מפרשים דבכל זריקה יש בכחו הנחה, וההבדל בין עמד במקומו לנעקר ממקומו, הוא, באם ההנחה היא אותה הנחה שהיתה בכח הזריקה או לא; והר"ח מפרש דכל זריקה יש בכוונתו וה"מחשבת" שלו הנחה, והשאלה היא באם ההנחה שנעשתה היא אותה הנחה שהיתה בכוונת הזריקה.

והנפק"מ בין ב' הפירושים י"ל: כשזרק החפץ ועקר חבירו ממקומו וקיבלו במקומו, ולא חטפה מהילוכו; דלרש"י ותוס' יש לזה הדין דעמד במקומו וקיבל, דהא ההנחה באה מכח העקירה; משא"כ להר"ח י"ל, דהיות שבשעת הזריקה לא הי' שם חבירו, א"כ הרי הכוונה והמחשבה דזריקה זו היתה שינוח על הקרקע, וכשהגיע חבירו הרי עשה הנחה במקום שונה מהמקום שבו הי' צ"ל ההנחה. וא"כ הר"ז כדין עקר ממקומו וקיבל, והרי הזורק פטור.

ובהמשך לזה איבעי לי' לר"י, במקרה שהזורק עצמו עקר ממקומו וקיבל החפץ במקום שזרקו לשם; דהיות דבשעת זריקתו הרי זו היתה מחשבתו לקבלו במקום הנחתו ("דהא איתעבידא מחשבתו"), האם אפשר לדמותו למקרה שחבירו הי' כבר (בעת הזריקה) במקום הנחתו – "עמד במקומו וקיבלה". [והיינו, דאע"פ שבאם חבירו רץ למקום ההנחה וקיבלו שם, יש לזה הדין דעקר ממקומו וקיבל כנ"ל, מ"מ כאן שהוא עצמו הי'

הרץ, והוא הוא הזורק, א"כ אפ"ל דמצד מחשבתו יהי דינו כאילו כבר הי' שם בעת הזריקה].

וע"ז באה שאלתו באם ב' כחות באדם אחד הוי כאדם א' או ב': דהרי בכדי לחייבו נצטרך לומר דהוי כאילו הוא כבר הי' במקום ההנחה בעת הזריקה כנ"ל, וא"כ יש להסתפק באם ב' כחותיו הללו – זה שהוא זורק וזה שהוא נמצא במקום ההנחה לקבל – הוי כב' בנ"א דאז הי' חייב (דבמקרה כזה בב' בנ"א הר"ז הדין דעמד במקומו וקיבל חייב), או אולי, היות דהוא גם זורק וגם מקבל, ובהבנה אומרים דכבר נמצא במקום הקבלה בעת הזריקה, א"כ הר"ז ממש כמעביר מימינו לשמאלו בלי שנעקר ממקומו.



הפטרה בשבת במנחה

הת' חיים אליעזר זלמנוב
תלמיד בישיבה

עמש"כ הגמ' בשבת כד, א שאלמלא שבת אין נביא במנחה לכן אין מזכירים יו"ט בברכות הקשו התוס' בד"ה אלמלא, שהרי כתב במגילה כא, א שבשבת במנחה אין מפטירין, א"כ איך מוכיח הגמ' מיו"ט שחל להיות בשבת במנחה. ותי' רבינו תם ע"פ מש"כ לקמן בפ' כל כתבי דף קטו, ב שבנהרדעא פסקי סידרא בכתובים במנחתא דשכתא וזוהי הכוונה כאן בהפטרה במנחה בשבת – לאו דוקא בנביא אלא בכתובים שהיו דורשים בהם.

והנה הר"ן במגילה שם מביא קושיית ר"ת כאן ומתרץ באו"א, שבעצם יש נוהגים במקומות שונים (פרס ומדי) לקרות הפטרה בשבת במנחה בנביא וע"ז מדברת כאן הגמ', שבמקום שנהגו לקרות בנביא בשבת במנחה, ביו"ט סתם לא נהגו.

(ועי' ברש"י כאן שכתב מעין זה בקיצור אלא שכתב שהפרסיים ביטלו מנהג זה. וכמה ראשונים, רשב"א, ריטב"א ועוד, כתבו שיש עדיין מקומות שנוהגים כן, ואכ"מ.)

ובפשטות י"ל שכוונת כל הראשונים הנ"ל שכתבו שלא כר"ת, ה"ז מצד שלא מצינו בשום מקום שבנהרדעא שנהגו לקרות בכתובים ברכו ברכת הפטרה בשעה שהיו קורים בהם, משא"כ לפי דעתם שבכמה מקומות נהגו לקרות בנביא במנחה, הרי מובן בפשטות שמנהגם היה לברך ג"כ.

ולהעיר מהגירסא שהר"ן מביא בסופו שם, שהשקו"ט של רב אחדבוי בר אמי הוא בנוגע לשבת שחל ביו"כ שאין מזכירין שבת בברכת ההפטרה, וכותב שזה שבושתא, שהרי לפי דעתו אין צורך לתיקון שא"ש בלי זה כי בפועל יש נוהגים להפטיר בשבת במנחה. משא"כ לפי תוס', אולי הי' מקום לומר שדווקא גירסא זו א"ש שהרי לא היו מברכים כשקראו בכתובים, ויל"ע בשיטת התוס' היטב.



חסידות

ספר "שערי קדושה" [גליון]

הרב אלי' מטוסוב
תושב השכונה

בגליון ז [תשמג] מביא הר"י שי' מונדשיין מלקו"ת תצא דף לו, ד: "וכמ"ש הרח"ו בשער הקדושה והנבואה שהמדריגה הגדולה שבכולם הוא גילוי הנשמה שלו עצמו שהוא למעלה ממדרגת גילוי אליהו והיינו בחי' הנשמה שלמעלה מן הגוף כו" ע"כ. ומעיר ע"ז בהגליון: הלא בשערי קדושה (ח"ג שער ז) איתא כדברים הללו על גילוי "איזה נפש מהצדיקים הנפטרים הראשונים" ולא על "גילוי הנשמה שלו עצמו" וצ"ע.

ובאמת להבנת ענין זה, נעתיק כאן לשון השערי קדושה שם:

"האחד הוא – שימשוך על נפשו אור עליון משרש נפשו העליונה כנוצר לעיל בשער חמישי ותתגלה אליו, וזה הוא רוח"ק גמור.

השני הוא – שע"י עסקו בתורה או קיומו איזו מצוה כו' קנה לו פרקליט אחד ונוצר ממנה מלאך ממש כו' וברוב כונה כהלכתה ואז יתגלה אליו המלאך ההוא, וזהו ענין מה שנמצא כתוב בספרים ענין המלאכים הנקראים מגידים כו'.

השלישי הוא – שע"י חסידות כנזכר לעיל יתגלה אליו אליהו ז"ל וכפי חסידותו תגדל גילוייו אליו.

הרביעי – היא גדולה מכולם והוא כי יזכה לשיגלה אליו איזו נפש מהצדיקים הנפטרים הראשונים, אם מאותן שהם משרש נפשו כנודע, או מזולתם אלא מפני שעשה איזו מצוה כתיקונה כמוהו. והזוכה למעלה זו ישיג לשיודיענו חכמות וסודות גנוזים שבתורה על להפליא. וכ"ז כפי מעשיו.

החמישי – והיא הגרועה מכולם כי יראה בחלומותיו עניני עתידות וחכמה קרובים אל רוח"ק. עכ"ל בשע"ק.

והנה דרגא הא' שהיא ההמשכה משרש נפשו, נת' לעיל בהספר שם [כמו שמציין "כנזכר לעיל בשער חמישי". ויש לציין כי כל שאר הדרגות המובאות כאן אינם מבוארים בעוד מקום בספר זה], ואחרי שמקדים לבאר ע"ד העשר ספירות שמאירות בשרש מחצב הנשמות, ומבאר שעיקר הנשמה נשאת למעלה והיא כמשל גוף האילן כו' וחלק הנשמה היורדת להתלבש בגוף היא רק כדוגמת ענפי השרשים שכופפות עצמן למטה ונוגעות בקרקע כו'. הוא ממשיך וז"ל:

"ובזה יתבאר ענין הנבואה . . הנה כאשר יכין עצמו להתדבק עד שרשו העליון יוכל להתדבק בו . . עד שהגיע ציור דמיונו במקור שלו העליון . . ואז יחשוב ויכוין לקבל אור מן העשר ספירות מאותה הנקודה אשר שרש נשמתו נאחזת שם ויכוין להעלות גם את העשר ספירות זו לזו עד הא"ס וימשיך להם הארה משם עד למטה דרך ירידה עד סופן, וכאשר ירד האור על ידו אליהם הם שמחים בזה ומאירין מאותו האור שהמשיך אל שרש נשמתו הנאחזת בהם כפי החלק הראוי לה . . אותו האור היורד יצטייר בכח המדמה כדמות מלאך הדובר בו ורואה אותו או שומע בקולו כו' . . והרי נתבאר לך היות הנבואה מוכרחת ויכולה להיות כענין האדם התופש בידו בקצה ענף האילן

בהיותו כפוף למטה ומנענעו בכח ואז כל האילן כולו מתנענע בהכרח כו'. ע"כ.

וניכר אשר דרגא הד' כאן "שיגלה אליו איזו נפש מהצדיקים מאותן שהם משרש נפשו כו'", זהו פרט נוסף ועלי' נוספת בדרגת גילוי הנשמה הא' המבוארת בארוכה בספר זה.

וראה בהמפורש להלן בתחילת חלק ד' וז"ל: "כבר ביארנו בח"ג שער שביעי כי חמשה אופני השגה הם: רוח הקדש, ונשמות צדיקים, ומלאכים הנקראים מגידים, ואליהו ז"ל, וחלום". הלא שמביא ב' הדברים של גילוי נשמתו וגילוי נשמת הצדיק הקשורה בשרש נשמתו, שתי הדרגות בסמיכות זל"ז. כי גילוי שרש נשמתו [שכותב עלי' לעיל "והוא רוח"ק הגמור"] וגילוי שרש נשמת הצדיק הקשורה בו, הן שתיהן בחדא מחתא דרגא הנעלית (וזה למעלה מזו). ואחרי זה באים שאר ג' הדרגות לפי סדר חשיבותן. [וטעם סידורו הדברים בפ"ג כאן בסדר שונה, אפשר לבאר בפשטות ואכ"מ].

ומובן מה שבלקו"ת משתמש בלשון "המדרגה הגדולה בכולם" גם לגבי דרגה הא', כי דרגת גילוי הנשמה ודרגת גילוי נשמת הצדיקים, הן שתיהן דרגת רוח"ק האמיתית שלמעלה מכל שאר המדרגות גילוי אליהו וכו'.

[אגב בענין גילוי נשמת הצדיקים, ראה ג"כ תניא ספי"ד "ויזכה לבחי' רוח משרש נשמת איזה צדיק שתתעבר בו". ונכתוב מזה עוד בגליון הבא בעז"ה].



יש לציין עוד מקומות במאמרי דא"ח, אשר מובא בהם ענין זה מהשע"ק של גילוי הנשמה שלמעלה מגילוי אליהו (בנוסף להלקו"ת שם).

(ב) בסה"מ תקס"ה ח"ב ע' תתלב ז"ל: "ולזה הטעם מצינו בכתבי האריז"ל שאם הי' מתגלה על האדם מבחי' המזל שלו הי' משיג ורואה יותר משהי' משיג ורואה ע"י מדריגת גילוי אליהו".

ושם ע' תתסא: "על כן בהתגלותו על הנפש יהי' מעלתו יותר ממעלת גילוי אליהו והוא הנק' מדריגת רוה"ק כמ"ש בשער הקדושה לרח"ו ז"ל".

ג) בס' שערי תשובה לאדהאמ"צ (ח"א ה, א): "שרש נשמתו כמו שהיא למעלה שנק' מזלא כו' (שזהו כמו רוה"ק וגילוי אליהו כמ"ש בס' הקבלה)".

ד) בס' מאמרי אדהאמ"צ – הנחות, תקע"ז (ע' שה): וכמ"ש בזוהר זכה ב"נ יהבין לי' נשמת' דהיינו גילוי שרש הנשמה שלו, וכידוע שאם הי' לאדם גילוי שרש נשמתו זהו יותר טוב מגילוי אליהו ורוה"ק כו'.

ה) בס' מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ב (ע' תצא): וכמ"ש בשם האריז"ל שאם הי' מתגלה באדם עצם אור נשמתו כמו שהיא למעלה דבוקה באלקים חיים (שזהו בחי' יחידה ומזלא כו') הי' זוכה ממילא לרוה"ק וגילוי אליהו כו'.

ד' מקורות הנ"ל: סה"מ תקס"ה, שערי תשובה, מאמרי ההנחות מתקע"ז, מאמרי אדהאמ"צ ע"ס דברים, הם כולם מהמקבילות לד"ה כי תצא שבלקו"ת שם. בלקו"ת הוא המאמר כפי שרשמוהו המניחים המהרי"ל כו' ועם הגהות כ"ק אדמו"ר הצ"צ. בסה"מ תקס"ה הוא המאמר כפי שרשמו אדהאמ"צ בשנת תקס"ה. בשערי תשובה הוא כפי שרשמו בשנת תקע"ז (וצירפו לס' שערי תשובה). וכן נמצא בהנחות מתקע"ז כפי שרשם מניח אחד אחרי אמירת המאמר ע"י אדהאמ"צ. ובס' מאמרי אדהאמ"צ דברים הוא המאמר כפי שכתבו אדהאמ"צ באריכות הביאור בשנת תקפ"ו].

לשון הלקו"ת נמצא ג"כ בהמשך מים רבים תרל"ו ע' רג [ומוסיף שם: "וע' במ"א בד"ה כל העוסק בתורה בלילה, שהאריז"ל זכה לזה ע"י בחי' שמחה של מצוה". וראה ג"כ סה"מ תרל"ו ח"ב ע' תקיב].

ו) בס' מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' רל (ד"ה להבין מ"ש בזוהר בענין עסק התורה בלילה): "ולכן נז' בכתבי האריז"ל שמי שנשמתו מתגלית עליו ומדברת עמו הוא יותר גבוה ממדרגת גילוי אליהו . . ואף מי שנשמתו מעולם העשי' או

יצירה הרי בחי' אליהו שבאותו העולם המתגלה בנפשו האלקי', הוא מתצמצם רק לפי אופן צמצום השגת נפשו האלקית ובחי' מס"נ שבה לבר כו' אבל כשנשמתו העצמי' המשפיע את השגת הנפש ומס"נ שבה בבחי' חיצונית כנ"ל מתגלה על נפשו הרי מתקרבת נפשו לאלקות כו' . . וזהו שנזכר בזוהר זכה יתיר כו'". ע"כ.

ובמקבילו בביאורה"ז להצ"צ ח"א ע' קצז: "ולכן נזכר בכהאריז"ל שמי שנשמתו מתגלית עליו ומדברת עמו הוא יותר גבוה ממדרגת גילוי אליהו". ע"כ.

ז) במאמר ענין ההשתטחות המיוחס לכ"ק אדמו"ר האמצעי (בס' מאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' כא-כב. ובספר ההשתטחות (קה"ת, תשנ"ו) ע' טז-יז). ז"ל: והוא ענין השתטחות על קברי הצדקים המבואר במשנת חסידים שהיא גדולה כ"כ בערך עד שהוא יכול להשיג שם השגות עי"ז, והיינו שיכול להעלות שם נשמתו עד מקום אחיות נשמת הצדיק באברי אדה"ר, בנשמה הכוללת, ויעוררנו כדי להעלות נשמותיהן בסוד העלאת מ"ן ואז יכול להוריד נשמותיהן לגופם ולדבר עמם . . וזהו כל גודל מעלות האריז"ל שהנשמות הגבוהות היו מגלין לו רזי תורה, והמדריגה הזאת היא גבוה יותר מגילוי אליהו ורוה"ק וכמ"ש בשער הקדושה להרח"ו ז"ל. ע"כ.

ושם בסיום המאמר (ע' ל. כז): "וזהו התגלות של בחי' יחידה שכנפשו שהוא בתגלות עצם אור נשמתו כמו שהוא למעלה דבוקה באלקים חיים שע"ז זוכה ממילא לגילוי אליהו ורוה"ק כמ"ש בכתבי האריז"ל כו'".

ח) במאמרי אדהאמ"צ ע"ס ויקרא ח"ב (ע' תשל"ט): "ועל כן בהגלות האור העצמי דנשמה האלקית באדם יכול להגיע לנבואה ורוה"ק כמ"ש במ"א".

ט) במאמרי אדהאמ"צ – דרושי חתונה (ח"א ע' קפב): "וז"ש בזוהר זכה ב"ג ייבין כו', שזהו יותר נעלה ממדרגת המלאכים המגלים עתידות ברוח הקודש ובת קול כו', ואם הי' נגלה לאדם שורש נשמתו כמו שהיא למעלה זהו עולה על כל המדריגות מטעם שהם חלק אלקה ממעה ממש כידוע. ע"כ.

(י) בסה"מ תרל"ד ע' רנח: "וע' מ"ש בכתבי האריז"ל שהשגת הנשמה היא מעלה יותר נפלאה מרוה"ק וגילוי אלי', הובא בד"ה כל העוסק בתורה בלילה (סוכות רי"ז)".

ונכתוב עוד אודות הס' שערי קדושה ומובאותיו בספרי רבותינו, בגליון הבא בעז"ה.



מאמר ועברתי בארץ מצרים

הרב אלי' מטוסוב

תושב השכונה

בימים אלו נדפס הקונטרס "ועברתי בארץ מצרים" מכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע. ומכיון שזהו מאמר חדש שלא ראה עדיין אור הדפוס מעולם, נתעכב כאן בפרטיות קצת על מבנהו של המאמר.

המאמר הזה נרשם בתחילה בשנת תרמ"ד, ואח"כ בשנת תרנ"א הוסיף עליו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב הגהות והוספות רבות, וגם חילק אז את כל המאמר להמשך של ג' דרושים:

(א) ד"ה ועברתי בארץ מצרים (סעיפים א-ד).

בהמ"מ בתחילת המאמר כבר מצויין בפרטיות המקורות שעליהם מיוסד מאמר זה [והוא ד"ה ועברתי באמ"צ תרל"ב, שג"כ לא נדפס עדיין, והשתלשלותו מהמאמרים שלפני זה כו']. כן מצויין כבר בהקונטרס בה"פתח דבר" אשר חלק מהמאמר נדפס כבר לפני כמה שנים בסה"מ תרמ"ד ובסה"מ תרנ"א. אך אז לא היו עדיין כל הד' סעיפים. ובפרט לא המשכם. והמאמר נדפס כאן בפעם הראשונה בשלימותו.

(ב) ד"ה אך לפי הנ"ל כו' נגוף למצרים (סעיפים ה-ח).

מאמר זה נדפס ג"כ בהקונטרס "ועברתי בארץ מצרים". ובהמ"מ בשולי העמודים צויינו ג"כ המקורות על היכן מיוסדים איזה מהסעיפים. [וע"פ המ"מ יוכל גם מעיין שטחי, למצוא במאמר זה חידושים מפליאים בדא"ח שלא נזכרו עד עתה במאמרים אחרים].

גם מאמר זה השני, נדפס כעת בפעם הראשונה. ולא נדפס לא הוא ולא הנחה ממנו מקודם בספרי אדמו"ר מוהרש"ב. כי לא הי' בנמצא עד עתה.

ג) ד"ה ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי (סעיפים ט-יג).

מאמר זה השלישי, לא נדפס עתה בהקונטרס. ויודפס אי"ה בקרוב. ומכיון שהמאמר לא נדפס, כמובן לא נדפסו עליו גם המ"מ, לא מ"מ כלליים ולא מ"מ פרטיים, כי מקומם של המ"מ על מאמר זה הם בהקונטרס שבו יודפס גוף המאמר בעז"ה.

[אולם יש שניצלו את ענין זה מה שמאמר זה לא נדפס עדיין ובמילא גם לא המ"מ שעליו. והחלו להרעיש שנעלם ח"ו מעיני המסדרים שמאמר זה השלישי כבר הועתקו חלקים ממנו בתוך מאמר אחר בסה"מ תרנ"ד. ומכיון שכנראה לא עיינו במאמר זה השלישי מכיון שלא נדפס גם עתה, הנה הם גם מטשטשים עובדות לעשות רושם שכאילו מאמר זה השלישי נמצא כולו בסה"מ תרנ"ד בתוך מאמר אחר.

אך אמיתית העובדא היא, אשר גם מאמר זה השלישי ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי" שיודפס בקרוב. לא נדפס עדיין לא בסה"מ תרמ"ד ולא בסה"מ תרנ"א וגם לא בשום מקום אחר.

וע"כ נציין להלן את הציונים הכלליים על המאמר, אף שגוף המאמר לא בא עדיין בדפוס. בכדי להעמיד הדברים על דיוקם. הציונים דלהלן אינם חידושים גדולים כי כבר נדפסו כמדומה בהציונים אשר בתחילת ספרי המאמרים של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב: תרמ"ד, תרנ"א, תרנ"ד וכו'.

הנחה (של מאמר זה השלישי ד"ה ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי), נד' בהוספות לסה"מ תרנ"א. אך שם מתחיל המאמר: "הנה הוי' רוכב על עב קל", ורשום עליו: "הנחה, חה"ש תרנ"א" [וב"רשימת מאמרי דא"ח" מעיר על התאריך: "וכנראה שזהו טעות המעתיק, כי המאמר מתחיל בעיני פסח"]. הנחה זו היא רשימת השומעים ולא לשון אדמו"ר נ"ע בעצמו, וגם היא בקיצור ובשינויים מגוף המאמר כפי שנרשמה בגוכי"ק אדנ"ע שלא נדפסה עדיין. [ושינוי התחלת המאמר והתאריך

יוכיחו על סוג השינויים שבין רשימת השומעים להמאמר איך שיצא מידו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בעצמו].

חלק מהמאמר (פרקים ט-יא וחלק מפיי"ב) נמצא בשינויים ובתוס' הגהות בד"ה צאינה וראינה בסה"מ תרנ"ד ס"ע רחצ ואילך. וכן נמצא חלק מהמאמר (פיי"ב) בשינויים בתוך ד"ה ושמרתם מצותי בסה"מ תרפ"ו ס"ע רעא-ג [וראה גם סה"מ תרנ"ד שם ע' שג-ו].



מחשבות זרות של הבינוני בעת התפלה [גליון]

הת' אפרים חיים טראכטענבערג
משגיח בישיבה גדולה מיאמי רבתי

בגליון ז' [תשמג] כותב א' מהת' שיחי' בהערותו "מח"ז של הבינוני בעת התפלה", שלכאו' יש סתירה בזה הענין. דבפיי"ב בסש"ב כתוב וז"ל: "הבינוני הוא שלעולם אין הרע גובר כ"כ לכבוש את העיר . . אך מהות ועצמות נפ"א . . לא להן לבדן המלוכה . . כ"א בעתים מזומנים כמו בשעת ק"ש . . היא שעת הכושר לכל אדם . . ואז הרע . . כפוף ובטל לטוב" עכ"ל. הרי משמע מכאן, שבעת התפלה הרע כפוף לטוב ואינו מבלבל את האדם במח"ז, ורק לאחר (או קודם) התפלה כו'.

אבל מהמבואר באותו פרק קרוב לסוף משמע שגם בעת התפלה אפ"ל שהבינוני יתבלבל בשעת התפלה, שכתוב שם, וז"ל: "נה"ב . . לא נדחה כלל ממקומו בבינוני אחר התפלה . . כאלו לא התפלל כלל . . הרהורי עבירה . . יכולים לפעול לעלות למוחו ולבלבלו . . וכמארז"ל ג' עבירות אין אדם ניצול מהן בכ"י הרהור עבירה ועיון תפלה כו' רק שלזה מועיל הרשימו במוחין ויראת ה' ואהבתו המסותרת . . להתגבר ולשלוט על הרע הזה . . שלא . . להוציא תאותו מכח אל הפועל . . ואפי' במוח לבדו להרהר ברע" עכ"ל.

[דרך אגב, יש להוכיח מכאן, שאף בלי הרשימו מהתפלה נשאר הוא בגדר בינוני ויכול להתגבר על הרע בכח "יראת ה' ואהבתו המסותרת", או בכח הרשימה שמהיום הקודם. וכידוע

שהרגילים בהתבוננות כו' קל יותר להם לעורר את האהבה המסותרת גם ע"י התבוננות קצרה, מכיון שהרשימה כבר נחקקה בהם מקודם. ולכן אם באיזה פעם קרה שאינו בישוב הדעת ואינו יכול להתבונן ולעורר את האהבה מ"מ אינו יצא מגדר בינוני. ועיקר השאלה כאן היא, כיצד יתכן שבשעת התפלה הרגילה בהתעוררות אהוי"ר יעלה מח"ז על דעתו לבלבלו].

וכן קשה מפ"ח, וז"ל: "אם נופלים לו הרהורי תאוות ושאר מח"ז בשעת העבודה בתורה או בתפלה בכוונה", עכ"ל.

ולכאורה י"ל בדוחק, שהתפלה הנזכרת כאן ששייכת בה מח"ז, קאי על תפלת המנחה, שאי"ז זמן המוכשר להתבוננות כו' כמו בשחרית וק"ש.

אבל יותר נראה לומר שמדובר בתפילת שחרית רגילה (שאינו הוא זמן המוכשר כו' והבינוני אז בבחי' מוחין דגדלות והתעוררות אהוי"ר כו'), ובאותה תפלה גופא, ומ"מ אינו קשה. די"ל שגם אצל הבינוני בתחלת ההתבוננות בתפלה נופלים לו מח"ז, והוא דכיון שבכדי לעורר אהוי"ר צריך לעבודה קשה דתפלה, והתחלת העבודה זו היא להסיר דברים המבלבלים כידוע, ולפ"ז י"ל שמש"כ שאפי' אצל הבינוני אפ"ל מח"ז בשעת התפלה – הוא בתחלת התפלה קודם שנתעורר באהוי"ר בהתגלות בלבו, שאז צריך למלחמה קשה להתגבר על המונעים ולהתדבק בו ית' והוא ג"כ נחשב כעבודת התפלה. אבל לאחר שנתגבר על ההעלמות והסתרים בעבודת התפלה ונתעורר באהוי"ר בהתגלות לכו, ודאי אינו שייך שנופלות לו מח"ז, ודו"ק.

ועוד יש להעיר בד"א, שג"ז מה שלאחר התפלה נופלים לו מח"ז – אי"ז שהרע מתחיל להתעורר מצ"ע, אלא שהאדם בעצמו מעורר אותם, ואם לא הי' מעורר בעצמו – לא הי' לו מח"ז במשך כל היום. והענין, שהרי בשעת התפלה הוא בבחי' דביקות ולכאו' הי' צ"ל בדביקות גם לאחר התפלה בדרך ממילא כיון שכבר נתדבק כו', ובכדי להפסיק את הדביקות צריך לפעולה חיובית להפסיקו, שאז דוקא (לאחר שנפסק הדביקות) אפ"ל שנופלות לו מח"ז מצ"ע. והיינו, שלאחר התפלה שמוכרח לחזור לעניני עוה"ז, ע"כ צריך להפסיק את הדביקות ולחשוב

בענינים אלו, אבל כ"ז שלא חשב בעניני חוץ נשאר בדביקות אף לאחר התפלה.

ולהמחיש ב' ענינים הנ"ל, אספר ב' סיפורים מהרה"ח מ"מ פוטערפאס ז"ל, כשהי' במחנות העבודה בסיביר, אחת מהעבודות הי' לחפור בקרקע בכדי להוציא משם "טורף" (סוג החומר שמשתמשים בו לחמם מה שצריך ע"י שמדליקים ומבערים אותו), והי' מונח בערך ג'-ד' מטרים מתחת לקרקע, והענין הקשה ביותר בעבודה זו הי' בהתחלת החפירה, כי הקרקע שלמעלה יותר הי' קפוא ביותר וקשה מאד לשברו, אבל כל מה שהולך ומתעמק יותר הי' גם החפירה נקל יותר, כי הקרקע שעמוק יותר הוא לא קפוא ולא קשה כ"כ לחפור בו, ובעומק עוד יותר הי' הקרקע גם קצת חם ולא הי' קר שם כלל, והי' אפשר לעבוד בנקל ממש ועוד להתחמם שם.

וכך הוא גם בעניננו, שבעבודת התפלה השלב הקשה ביותר הוא ההתחלה, ואז נופלים לו מח"ז, אבל לאחר שכבר נתעמק כו' אז אפשר עוד להתחמם שם, ואז אין נופלים לו מח"ז, ודו"ק.

הסיפור הידוע, שאדם אחד סיפר לר' מענדל סוד ההליכה על החוט כו', שהעיקר בזה לא להסיר את העינים מהנקודה (שלפניו) שבחר לו, ואם הסיר אף לרגע, הועיל ליפול. כך גם בעניננו, שרק כשהסיח דעתו מהדביקות, שהוא לא מצד היצה"ר אלא ע"י אדם מצ"ע שהסיר כו', אז דוקא שייך שנופלים לו מח"ז שמצד היצה"ר, ודו"ק.

ויש הרבה מה לדבר בענינים הנ"ל, אלא שאין כאן המקום להאריך.



תיקון טעות בסה"מ תרס"א

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בסה"מ תרס"א ע' ריח בסוף סעיף ג' נדפס: ובד"ה ויהיו כל הפקודים בספר כו'. עכ"ל. וצ"ל "כו"ו", והכוונה להנדפס בסה"מ תרכ"ו ע' קג (בהוצאת תשמ"ט).

והנה פענוח השורה: בד"ה מי יתנן לקו"ת שה"ש מד, ב, ובהגהות לשם נדפסו באוה"ת שה"ש כרך ב' ע' תרלד וע' תרעד, ובד"ה כל הפקודים בספר כ"ו – סה"מ תרכ"ו הנ"ל.



תיקון טעות ב"באתי לגני"

הרב משה לברטוב
תושב השכונה

יום ההילולא של אדמו"ר הרי"צ זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע מתקרב. ולומדים המאמר דההילולא "באתי לגני" ה'שית'. וברצוני להעיר על טעות הדפוס דמוכת, באות הראשונה של המאמר "וכן פירוש אצילות מלשון הצלה", וצריך להיות האצלה באל"ף, כמוכן בפשטות ומפורש בכ"מ בדא"ח (ומבואר בכ"מ שאצילות מל' אצלו וסמוך קאי על הכלים, ואצי' מלשון האצלה והפרשה קאי על האורות).



תאות האכילה [גליון]

הת' נחמן סגל
תות"ל - 770

במה שהקשה הת' א.ט. בקובץ ו [תשמב] בתניא פ"א למה מקדים אדה"ז יסוד המים לפני יסוד הרוח, עיי"ש.

יש להעיר שכבר נדפס בזה מענת כ"ק אדמו"ר בס' "היכל מנחם", ח"ג אגרת לה, וזלה"ק:

במה שהעיר בסדר הזכרת הד' יסודות בתניא פ"א – י"ל הטעם שהוא מפני שיסוד הרוח הוא הממזג הקצוות דיסוד האש ויסוד המים. – ולהעיר ג"כ אשר זהו ע"פ סדר הספירות, הנענועים דד' מינים ועוד. וראה זח"ב כד, א. עכלה"ק.



פשוטו של מקרא

שתיית יין של יוסף ואחיו ב"אותו היום"

יוסף וואלדמאן
תושב השכונה

בגליון דש"פ מקץ – שבת חנוכה [תשמג] דן הרב וו. ר. באופן יסודי בפירש"י ד"ה וישכרו עמו (מג, לד), שלשון רש"י הוא: ומיום שמכרוהו לא שתו יין, ולא הוא שתה יין, ואותו היום שתו. עכ"ל.

והעלה הרב וו. ר. מתוך עיונו כמה שאלות שהשאינם בצ"ע (ובתוכם מאלו שנגעו בהם גם מפרשי רש"י).

אתיחס לשתיים משאלותיו. וכמדומה שיש לבאר שניהם ע"פ יסוד אחד, באופן המתאים להכלל שבפירש"י "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא".

והנה הנ"ל מעתיק שאלת מפרשי רש"י, מהיכן יודע רש"י שגם יוסף לא שתה יין מיום שמכרוהו, עד אותו היום.

שהרי דיוקן של רש"י הוא מתיבת "עמו", שרק עמו שתו אחיו יין ולא קודם לכן, וזה ראוי לכאורה רק על אחיו, אבל לא על יוסף.

וממשיך שמגמרא שבת (קלט, א) משמע שהכל סוברים שזה שיוסף לא טעם טעם יין אנו יודעים מהפסוק "ולקדקד נזיר אחיו", משא"כ לפירש"י יודעים זה מפרשתנו, וצריך להבין מהיכן יודעים זה?

ועל זה באה הערת ה"מערכת": "אפשר לומר שתיבת "עמו" משמע שאופן של "וישתו וישכרו" היתה "עמו" בשוה, ביוסף כמו באחיו, שבשניהם היתה זאת הפעם הא'". עכ"ל.

אבל לפי דבריהם צריכים לומר שהמשמעות הנ"ל שבתבת "עמו" הוא פשוט כל כך עד שלא נדרשים איזה תוספת מילים בפירוש רש"י הנ"ל כדי שגם תלמיד שאינו ממולח כ"כ (ועאכו"כ בן חמש למקרא) יתפוס כוונתו.

אבל קשה לומר כן, שאם משמעות הנ"ל משמש עיקר ויסוד בהבנת פירושו הי' מן הראוי שרש"י יזכיר מזה תוך פירושו, ולא לסמוך שהבן חמש יתפוס את זה בעצמו.

בסמיכות לסיום הערתו מוסיף לשאול וז"ל, ותוכן דבריו: לפי כמה מפרשי רש"י וכן נראה מגמ' שבת (קלט, א) שההכרח של רש"י שמיום שמכרוהו לא שתו האחים יין הוא ממה שכתוב "עמו" שזה מיותר, והפירוש הוא ש"עמו" שתו אבל לא קודם לכן.

אבל שני פסוקים לפני פסוק זה (מג, לב) נאמר "וישימו לו לבדו ולהם לבדם. . ." הרי משמע שיוסף לא אכל לחם עם אחיו.

ועל כן מובן שהכתוב צריך לפרש שהשתיה לא היתה על דרך אכילת הלחם "לבדו" אלא "וישתו וישכרו עמו".

תוך הערתו כותב שיש לעיין בשפתי חכמים (הארוך) "שמפרש האיך יודע רש"י מפרשתנו שגם יוסף לא שתה יין, אבל צריך קצת עיון בדבריו".

אבל כמדומה שע"פ הש"ח הנ"ל יש להבין שני שאלות הנ"ל בפירוש"י בבת אחת.

הש"ח מעתיק מדברי רש"י "ולא הוא שתה" וכותב "נראה דיוקו דכתיב וישכרו עמו, דע"כ לאו עמו ממש, דהא כתוב "וישימו לו לבדו. . .", ואם רק למידק מיניה שהם לא שתו עד אותו יום א"כ וישתו וישכרו שמה הול"ל, מאי "עמו", אלא להורות שגם הוא לא שתה עד אותו יום שהיו עמו, עכ"ל.

נראה כוונתו, היות שבפסוק הקודם לפסוק 'לד' מפורש, לו לבדו ולהם לבדם ולמצרים. . . לבדם הרי אם פסוק 'לד' הי' בא להודיע שנהי' כאן חידוש ושינוי מכריע מן המפורש בפסוק 'לב', הי' הפסוק מציין זה בלשון יותר ברור ולא רק ע"י תיבת "עמו" לבד.

ואף מגמרא שבת (קלט, א) שהר' וו. ר. מצטט בגליון הנ"ל יש להוכיח שלא ראו בפירוש של"עמו" שינוי מסדר אכילתם המפורש בפסוק 'לב' הקודם.

שהגמרא שם אומרת אליב'י דמאן דאמר שהאחים לא פירשו מיין לפני כן "ואידך, שכרות הוא דלא הוה שתי' מיהא הוה".

הגמרא היתה יכולה לומר בפשטות "ואידך", תיבת "עמו" באה רק להגיד שהשתי' לא היתה על דרך אכילת הלחם "לבדו" אלא היתה יחד "עמו" (עם יוסף) ולא "שאף הן לא טעמו טעם יין".

וכנראה שלהגמרא לא משמע לי' ולא סבירא לי' ש"וישתו – וישכרו עמו" בפסוק 'לד' מורה על שינוי והפקעה מהמפורש בפסוק 'לב' שקדמו.

לפי זה מובן ההכרח של רש"י שתיבת "עמו" לא באה אלא להורות שהאחים וגם יוסף שתו יין רק "אותו היום" (וכבש"ח הנ"ל).

והנ"ל (בתחילת הערתו) מביא שאלות המפרשים למה שתו האחים עכשיו יין, הרי לא ידעו שיוסף הוא. ועיין בגו"א וש"ח הארוך על הפסוק. ותירוצם אינו לפי פשוטם של כתובים באופן שיהי' מובן בפשטות למה לא דיבר רש"י בזה.

ויש לומר בפשטות לפי המשך הכתובים מן ששי (מג, טז) עד סיום הפרק (מג, לד) "וישתו וישכרו עמו", שבתחילה "וייראו האנשים כי הובאו בית יוסף . . אנחנו מובאים להתגולל עלינו . . ולקחת אותנו לעבדים . .". כמובן, ראו עצמם בצרה גדולה (ועאכו"כ כשחשבו על אביהם בקשר לזה). ואח"כ התחילו לראות סימני הרווחה ע"י מה שאמר להם ה"איש", ע"י שאילת שלום מיוסף להם ולאביהם והזמנתם לאכול עמו, ולבסוף "משאות מאת פניו אליהם". וכשהרגישו סוכ"ס אחרי כל הנ"ל הרווחה מהצרה הגדולה שחשבו שריחפה על ראשם (ובפרט על ראשו של יעקב), אז "וישתו וישכרו עמו".

וכל זה מובן מהפסוקים עצמם גם לבן חמש, בלי שרש"י יגיד לר.



"בחרבי ובקשתי"

הרב משה לברטוב תושב השכונה

ברש"י ויחי מח, כב ד"ה בחרבי ובקשתי (השני) מפרש"י הוא חכמתו ותפלתו. ונדפסה הגהה ברש"י בחומשים שלנו, שמביאה הרא"ם שמפרש שקשה לפרש חרבו וקשתו בפשטות, וקאי על שמעון ולוי מטעם שהרי כעס עליהם (או שמטעם זה הי' לו ליתן לשמעון ולוי).

ובאמת הגהה זו אין לה מקום כאן, כי הלא כאן בפי' השני מפרש"י שקאי על הבכורה שלקח מיד עשיו, ולא הי' בזה שום חרב או קשת לכן מפרש"י בצלותי ובבעותי.

והרא"ם כותב פירושו על פרש"י הראשון שקאי על שכם ממש, והחרב והקשת של יעקב היו בעת שנתקבצו כל הגוים סביבותיהם למלחמה, וע"ז מפרש הרא"ם שא"א לפרש על חרבם וקשתם של שמעון ולוי וכו'.



"שמעון ולוי אחים"

הנ"ל

ברש"י מט, ה, שמעון ולוי וגו' ויאמרו איש אל אחיו וגו' ועתה לכו ונהרגו מי הם א"ת ראובן או יהודה, ע"ש בארוכה. וממשיך ישכר וזבולן לא היו מדברים בפני אחיהם כו'.

וצ"ל א) והלא שמעון ולוי ג"כ היו צעירים מן ראובן (ויהודה). ואפשר, שהם היו מדברים לפני אחיהם הגדולים, והרא"י ממעשה שכם* (ב) מי הוא המביא רא"י מן איש אל אחיו,

(*הערות המערכת: ואולי א"ל שמסיפור המעשה מוכח ש"איש אל אחיו", בודאי לא הי' ראובן, שהרי הוא אמר "לא נכנו וגו'", וא"כ ע"כ המדובר אודות בנים שצעירים מראובן. ורק השאלה מי ביניהם. וע"ז אומר שא"א שזה יהי' ישכר וזבולן שהם לא היו מדברים לפני אחיהם הגדולים (לבד ראובן) שמעון ולוי וכו', משא"כ שמעון ולוי, לא היו עוד אחים גדולים מהם. אך עדיין צ"ע מדוע לא אמר תי' זה ע"כ גבי שני השפחות שלא היו מדברים לפני אחיהם הגדולים. ועי' שפ"ח מה שתירץ בזה.

דרך אגב, בשפ"ח מביא בשם מהרש"ל קושיא הנ"ל (מראובן) ומתירן שראובן לא הי' שם, והוא פלא שהרי כתוב מפורש וישמע ראובן וגו' ומצוה ליישב.

א"ת יעקב, הלא אם שמע שהם מדברים ברוה"ק, במילא ידע מי הם היו. [והתורה (שבה כתוב איש אל אחיו) עדיין לא ניתנה אז, (ואם ידע הפסוק ברוה"ק, במילא ידע, כנ"ל, מי דבר)]. ועכצ"ל שרש"י הוא שמביא ראיה זאת לנו, א"כ הו"ל לפרש זאת בפ' יושב. וצ"ל ששם לא הי' נוגע הדבר.



יציאת צדיק עושה רושם [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

א) בגליון הערות וביאורים [תשמב] שאל הרב מ.ל. על מה שפירש"י בתחלת פרשת ויצא שכשצדיק יוצא מהמקום פנה זיוה וכו', שלכאורה הלא מקודם לזה יצא אברהם מאור כשדים והיתה צריכה להיות הוראה זו שמה, שהרי גם שם נאמר בפסוק "ויצאו ללכת ארצה כנען", אך רש"י אינו מעיר שם כלום, עכ"ל. ואולי אפשר לתרץ, שהלא שם לא נאמר ויצא אברם, כמו שכתוב ויצא יעקב, אלא ויצאו.

וזה קאי לא על אברהם לבדו, אלא גם על לוט ועל הנפש אשר עשו בחרן,

הרי לא היתה יציאה זו אך ורק של אברהם בלבד, אלא גם של לוט,

ואיך יכולים לומר שהפסוק בא להשמיענו כאן (במה שנאמר ויצאו, ולא וילכו) שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם, בשעה שעם יציאת הצדיק הי' גם יציאה של רשע.

והגם שבודאי גם שם עשתה יציאת אברהם רושם על המקום כמו ביעקב, אבל בפסוק נאמר ויצאו, ואם כן אי אפשר לומר שהפסוק בא להשמיענו כאן שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם.

וגם אי אפשר להקשות למה באמת לא נאמר שם "ויצא אברם", כמו שנאמר "ויצא יעקב",

שהרי המציאות בפועל היתה שאברהם לא יצא לבדו, משא"כ יעקב יצא לבדו.

אבל מה שאינו מובן עדיין הוא, שלפי פירש"י בתחלת פרשת ויצא: "לא הי' צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה ולמה הזכיר יציאתו", עכ"ל,

למה לא נאמר שם בפרשת לך לך וילכו ארצה כנען, ולמה הזכיר שם יציאתם,

ושם אין יכולים לתרץ התירוץ שרש"י תירץ בתחילת פרשת ויצא, כנ"ל.

ואולי אפשר לתרץ על כל פנים בדוחק, ששם בפרשת לך לך שיצא אברהם ושרה ולוט עם כל רכושם ועם הנפש שעשו בחרן, הרי יציאה כזו עושה רושם.

דהיינו מלבד הרושם שעשה יציאת אברהם, שזהו רושם רוחני, הי' שם רושם גשמי בשעה שכמות גדולה כזו של אנשים יצאו מן המקום, ולכן נאמר ויצאו.

אבל עדיין צריך עיון למה לא פירש"י שם כלום בנוגע לזה.

ויש עוד דבר שעדיין צריכים להבין בפרשת לך לך:

רש"י פירש בתחילת פרשת ויצא: "על ידי שבשביל שרעות בנות כנען בעיני יצחק אביו הלך עשו אל ישמעאל הפסיק הענין בפרשתו של יעקב וכתוב וירא עשו כי ברך וגו' ומשגמר חזר לענין הראשון", עכ"ל. דהיינו שהי' קשה לרש"י למה חזר וכתב ויצא יעקב הלא כבר כתיב "וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם וגו'".

ולפי זה צריך להבין:

בפרשת לך לך (יב, ד) נאמר וילך אברם . . ביציאתו מחרן.

ובפסוק שאחר זה ממש נאמר " . . ויצאו ללכת ארצה כנען וגו'",

ועיינן באור החיים שעמד על זה, ותירץ כמה תירוצים.
וצריך להבין למה לא פירש"י על זה כלום.



בנוגע למה שכתבתי לעיל, שהגם שגם ביציאת אברהם בודאי עשתה יציאתו רושם וכו', אלא שמצד לשון הכתוב (שנאמר ויצאו) אין רש"י יכול לפרש זה שם אלא בפרשת ויצא בנוגע ליעקב, אולי יש להביא קצת דוגמא לזה מפרשתנו מפירש"י.

רש"י פירש בד"ה נאסף אל עמי (מט, כט): על שם שמכניסין הנפשות אל מקום גניזתן . . . וכל אסיפה האמורה במיתה אף היא לשון הכנסה, עכ"ל.

וצריך להבין:

גם באברהם כתיב (חיי שרה כה, ח) " . . . ויאסף אל עמיו וגו'".

ואעפ"כ שם לא פירש"י כלום.

וצריכים לומר שמצד איזה דיוק ולשון בכתוב שם, אין רש"י יכול או צריך לפרש זה שם.

הגם שענין זה "שמכניסין הנפשות אל מקום גניזתן" בודאי הי' באברהם ויצחק כמו שהי' ביעקב.



הערות לפירש"י בפרשת ויחי

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בתחילת פרשת ויחי (מז, כח) פי' רש"י "למה פרשה זו סתומה". וצ"ע, דכיון שרש"י אינן מפרש תיבות "ויחי יעקב", למה מעתיק אותם?

ובאמת בדפוס ראשון ושני ועוד דפוסים אין תיבות אלו, ומתחלת "למה פרשה זו סתומה".

ברלינר ושעוועל לא העירו ע"ז, וכן הספר "יוסף הלל" לא העיר על זה.



פסוק מז, כט: תיבות "ומרחשין תחת גופי" אינם בעשרה דפוסים הראשונים מדפוס רש"י, ובכתבי יד שראיתי וכן במזרחי ליתא פי" זה.

המקור הוא בב"ר פצ"ו, וראה בספר מושב זקנים מה שהקשה על זה.



בפירש"י בפרשת מקץ מג, לד [גליון]

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בהערות וביאורים גליון ז [תשמג] העיר הרב וו. ראזענבלום על רש"י בפ' מקץ מג, לד ד"ה וישכרו עמו ומיום שמכרוהו לא שתו יין ולא הוא שתה יין ואותו היום שתו. עכ"ל רש"י. ומביא שכמה מפרשי רש"י עמדו ע"ז דמהיכן ידע רש"י שגם יוסף לא שתה יין מיום שמכרוהו. ומביא מספר משכיל לדוד שמציין שמקורו של רש"י הוא מגמרא שבת (קלט, א), ומקשה עליו. עכת"ד.

ולכאורה קשה על המשכיל לדוד דלמה ציין לגמרא שבת ולא ציין לב"ר צב, ה. וראה בספר מנח"י על ב"ר, שהדיוק הוא מתיבת "עמו" שבפסוק זה (כהערת המערכת שם בשולי הגליון).

וכן יש להעיר שבדפוסים הראשונים של רש"י (דפוס רומי ודפוס אלקבץ) הגרסא היא: ומיום שמכרוהו לא שתו יין אלא אותו היום. ע"כ. ולפי גרסא זו זהו כדעת הגמ' בשבת, ואין צריכים לדיוק הדחוק של המשכיל לדוד.



הלכה ומנהג

הערה בדיני בורר בשו"ע אדה"ז

הרב דוב טברדוביץ

ראש מכון לסמיכה לרבנות - תות"ל כפ"ח

בשבוע שעבר הערנו הערה כללית בדיני בורר. ועתה נעיר על סדר הסעיפים בסי' שיט "דין הבורר בשבת".

בסעיף א בדברי רבינו שכתב אבל נטילת הפסולת אין זו דרך אכילה אלא דרך תיקון, יש להעיר, מדוע לא מוזכר כאן ההיתר לקלוף פרות ביד וכדומה [שלא בכלי המיוחד להם], אפילו שמוציא את הפסולת מתוך האוכל מותר. ויש ליישב, שרבינו רצה לכתוב זה בסוף סימן שכא כמו שמופיע ברמ"א שם, אלא שנאבד מאתנו סוף אותו סימן. וגם רבינו רמזה קצת, במה שכתב שנטילת האוכל מתוך הפסולת אין זו דרך אכילה. ומשמע, שאם הוא באופן של דרך אכילה כגון בקילוף הפרות, אז יהיה מותר.

[ולהעיר שבסעיף שלפניו בסימן שיח סל"א, אפשר שגם רמז רבינו לדבר גדול. שכתב שם אסור לטוח שמן ושום על הצלי בעודו חם. ואינו מחלק לומר שדווקא בחום כלי ראשון או כלי שני, ומשמע שכל זמן שהוא חם, אסור. והוא מצד דין דבר גוש שלעולם דינו ככלי ראשון, כמ"ש רבינו בסימן רנג בקונטרס אחרון יא. ולא כתבו רבינו בפנים בסימן שיח, כי אין דרך רבינו לכתוב חידושי דינים שלא נזכרו כאן ברוב הפוסקים, ולכן רמזה בדבריו כנ"ל].

בסעיף ב כותב רבינו שאם בורר שלא על מנת לאוכלו לאלתר חייב. והנה יש פוסקים שסוברים, שמסעודה לסעודה אין איסור או שיש רק איסור דרבנן. אבל רבינו סובר שחייב מן התורה, והוא כהסבר הנ"ל, שאין משנה כוונתו הפרטית של האדם, אלא איך נראה הדבר בעיני כל האנשים. ומכיוון שאין זה נראה כדרך אכילה, אם כן זו מלאכה גמורה וחייב עליה.

בסעיף ג כתב רבינו, ואפילו אחרים מסובים עמו מותר לברור לצורך כולם. וידועה השאלה, מה יהיה הדין אם אינו אוכל

עמהם, האם מותר לברור בשבילם, כגון שהוא משמש בסעודת לאחרים. ורוב האחרונים מתירים גם אז, וכמו שפסק במשנה ברורה כאן ס"ק ו' [וראה בכף החיים שיש מחמירים בזה]. ודעת רבינו נראה להקל וכמו שפסק גבי טוחן בסימן שכא ס"י להתיר לחתוך בשביל אחרים שיאכלו לאלתר. ומה שלא כתבו רבינו כאן בפירוש הוא מפני שאין דרכו לכתוב בפירוש חידושי הלכות ורמזה בסעיף א' שמסביר הטעם להתיר עוד מפני שהוא דרך אכילה, ולא דרך תיקון המאכל. וממילא מובן שגם העושה עבור אחרים שאוכלים לאלתר, הוא דרך אכילה.

והנה בספר שמירת שבת כהלכתה פרק ג' סעיף סג, מתיר בקולף לרבים לקלוף גם יותר מוקדם משעה אחת לפני הסעודה כיון שזו דרך אכילה שהרי אין אפשרות להכין הכל תוך שעה. ויש לברר מהי דעת רבינו בזה. ולכאורה יש לדקדק שגם רבינו מקל בזה, שהרי בתחילה כתב שמותר להכין שעה קודם לסעודה ואילו בהמשך כשמתיר לצורך רבים אינו מזכיר שם זמן. וגם יש לדקדק בדברי רבינו, שמשנה מלשון רמ"א, שכתב, ואפילו אחרים אוכלים עמו שרי. ואילו רבינו שינה וכתב, מותר לברור לצורך כולם. ולכאורה, מה חידש בזה שכתב לצורך כולם, וכי יש סברא שיש היתר רק לצורך חלק מהמסובים בלבד, אלא שרבינו רומז, שאפילו שאיש אחד יכין לצורך רבים וודאי יקח לו זמן מרובה להכין לצורך כולם כך שיכין יותר משעה קודם הסעודה, מכל מקום מותר כי גם זה דרך אכילה הוא.

בסעיף ד כתב רבינו, שאסור להסיר העלין המעופשים מן הירק, אלא יברור הירק מן העלין. וכתב בקצות השולחן וכו', שזה דווקא כשאין העלין המעופשים מקיפים את העלין הטובים, כי אם הם מקיפים מכל צד, מותר, כי הם כמו קליפה שמותר להסיר, כיון שדרך אכילה כך הוא. ורבינו לא כתב זה בפירוש, כמו שלא כתב כאן בפירוש את ההיתר לקלוף קליפה, וכנ"ל. ומכל מקום יש לומר, שרבינו רמזה במה ששינה מלשון רמ"א כאן בסעיף א', שאוסר להסיר העלין המעופשים מן הירק, ורבינו הוסיף, אלא יברור הירק מן העלין. ויש לבאר שרמז בזה שיסוד האיסור הוא, מכיוון שיש דרך לברור העלין מן הירק. אבל באם אין אפשרות כזו, אז ודאי מותר וכמו בכל קילוף קליפה מהפרי שנחשב לדרך אכילה, כיון שאין דרך אחרת להגיע אל האוכל.

גם יש להעיר בהמשך דברי רבינו, שכתב וצריך לזהר שלא לברור עד לאחר יציאת בית הכנסת. ולא כמו שכתב בסעיף ג', שיש היתר שעה אחת לפני הסעודה, וכאן לכאורה הוא זמן קצר ביותר, שהרי ודאי רגילים לאכול מיד לאחר יציאה מבית הכנסת. ואולי בעלין אין רגילות לקלוף קודם, כי מתייבשים במהירות, ולכן אין זה דרך אכילה אלא סמוך מאד לסעודה, שהוא לאחר יציאה מבית הכנסת. ואם נכון הדבר, יש בכאן רמז למה שכתב אדמו"ר הצ"צ ואחרונים, שמותר להוציא עצמות דקים מן הדג בעת האכילה ממש, כי זהו דרך אכילתם. ולכאורה לא נרמז בדברי רבינו כלל שיש דרגות שונות בעניין סמוך לאכילה. אבל להנ"ל יש לומר, שבכאן רמז רבינו זאת שהכל תלוי בדרך הרגילה להכין לפני הסעודה, וממילא בדגים שאין דרך להוציא העצמות קודם האכילה, מותר להוציא העצמות [הדקות בלבד] רק בעת האכילה.

בסעיף ה כתב רבינו, שאם היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבים, ורוצה לברור את האחד כדי לאוכלו לאלתר ולאכול את השני לאחר זמן, אסור. והנה יש שאלה באחרונים, האם מותר למיין שני מינים מעורבים כשרוצה לאכול שניהם בזמן קרוב, אלא שאינו רוצה לאוכלם ביחד. והנה לכאורה משמע מדברי רבינו להקל, שהרי כתב שאסור להניח השני לאחר זמן, משמע שאם רוצה לאוכלם ביחד בסמוך מותר.

והנה בביאור הלכה על סעיף ג' ד"ה היו, מביא שהפרי מגדים מסתפק להתיר לברור בשני מינים – אם רוצה לאכול שניהם לאחר זמן, שאולי אין בזה איסור בורר, כיון שאין כאן אחד שהוא נחשב אוכל ואחד פסולת. והנה רבינו כאן מזכיר היתר, רק כשרוצה לאכול אחד מהם מיד, וגם בסעיף ו' מזכיר היתר בדגים בלשון ואסור לברור בידו אלא אותו המין שרוצה לאוכלו לאלתר. משמע שאין שום היתר אחר, ורק אם רוצה לאכול מין זה לאלתר, מותר [כי עיקר איסור בורר הוא, כי משביח את האוכל בהיותו נקי מתערובות, ואין היתר אלא כשהוא בדרך אכילה דהיינו סמוך לאכילה].

בסעיף ו כתב רבינו, ששני מיני דגים נקראים שני מינים. ופשוט שגם שני מיני בשר נחשבים לשני מינים, ורבינו כתב

דגים לחידוש. כי יש סברא בש"ך ביורה דעה סימן קו ששני מיני דגים [קטנים, נחשבים כמין אחד, כי אין ביניהם הפרש גדול. ולכן מביא רבינו שגם הם נחשבים לשני מינים]. והנה המשנה ברורה סקט"ו, מחמיר גם במין אחד שחלק מבושל וחלק צלוי. ולכאורה אין רבינו מחמיר בזה, שהרי החמיר רק בשני מינים, ולא הזכיר אפשרות להחמיר במין אחד. ומשמע דעתו, שכיון שאין הפרש ניכר ביניהם, אין כאן איסור בורר [כי אין בזה תיקון חשוב].

ובהמשך הסעיף מחמיר רבינו, שאפילו כשמין אחד הן החתיכות גדולות, ואפשר שאין שייך כאן ברירה, מכל מקום יש להחמיר, כי ספק חיוב חטאת הוא. והנה בספר איל משולש מדייק מלשון רבינו, שאם היו שניהם גדולים יש שם בורר בודאי, כי רבינו מזכיר רק אם במין אחד החתיכות גדולות. ויש לדון בזה שרבינו מביא לרבותא, שאפילו כשרק מין אחד החתיכות גדולות יש מקום להחמיר, וכל שכן שבשניהם גדולות. אבל מכל מקום אפשר שהוא רק מספק חיוב חטאת.

והנה לשון רבינו שאין להקל כי ספק חיוב חטאת הוא, משמע, שאם אין צד של דאורייתא, ודאי יש להקל. ולפי זה לכאורה, אם היו שניהם מין אחד, אלא שהיו גדולות באיכות פחותה שנאכלות על ידי הדחק, ואילו הקטנות היו מעולות, כך שיש רק חשש של בורר מדרבנן כיון שנאכלים על ידי הדחק, כמ"ש רבינו בסעיף ד', אם כן בגדולות וקטנות יש להקל, כיון שאין בזה חשש של דאורייתא.

ויש לשאול מה הדין בדיעבד אם בריר הפסולת [המין שאינו רוצה בו עתה], והיו גדולות מתוך קטנות. האם יאסור בדיעבד ככל עושה מלאכה בשבת, ואפילו שיש כאן ספק איסור [והפרי מגדים מתיר בדיעבד בספק איסור תורה], מכל מקום בשו"ע"ר יש סברא להחמיר גם בזה [כי דנים על עצם האיסור, ובדרך ממילא מסתעף מזה האיסור בדיעבד]. אבל כאן מאריכות לשון רבינו, שכתב אף על פי כן אין להקל כי ספק חיוב חטאת הוא משמע שנוטה להתיר, ורק שלא סמך על סברה זו למעשה. ולכן יש להתיר אולי בדיעבד, כי זה ספק בקנס דרבנן בלבד, וגם כל האיסור הוא בגדר חומרא וחשש בלבד.

ואפשר שלכן כתב רבינו כאן, שהאחד הן גדולות, כי אם שניהם גדולות יש כאן ספק גמור, ויש להחמיר גם לעניין דיעבד. וגם בבורר דרבנן, יש להחמיר [ואפילו שהוא ספק דרבנן, מחמירים לפעמים בספקות של דרבנן גבי שבת, משום חומרא דשבת, כמ"ש רבינו בסימן רנג]. ולפי זה יש שלש דרגות: בחתיכות קטנות, הוא ודאי בורר גמור מן התורה. בשניהם גדולות, יש ספק גמור, ויש להחמיר בו ממש כודאי איסור. ואילו כשמין אחד הן חתיכות גדולות ומין השני חתיכות קטנות, יש להחמיר מחומרא של חשש דאורייתא, ולכן יש להקל כשהוא ספק בורר דרבנן. וכן יש להקל בכל עניין גבי דיעבד כנ"ל.

בסעיף ז כותב רבינו, שהבורר תורמוסים מתוך הפסולת שלהם חייב, כי הפסולת ממתקת אותם ובלעדי זה הם מרים מאד, ולכן נחשבים התורמוסים לפסולת והקליפות לאוכל. ומשמע שמדובר קודם ששלקו אותם, שלכן נחשבים התורמוסים לפסולת [שהרי אחר שנתבשלו כראוי הרי הם טובים אפילו לקינוח סעודה, כמובא בגמרא].

וגם משמע שכל האיסור הוא רק להוציא את התורמוסים, אבל אין שום חשש איסור להוציא את הפסולת שלהם, שהרי הם נחשבים כאוכל ממש [ולא כשיטת הטור שיש איסור גם בכרירת התורמוסים, ומשמע שיש איסור בשני האופנים. וראה בבית יוסף שם, שמביא הסברים מדוע מחמירים מדרבנן שלא לברור את התורמוס מתוך הפסולת, ושם בבית יוסף מביא בסוף הסבר שהוא איסור מן התורה, וכן נפסק בשו"ע. ולשיטה זו אין שום איסור מדרבנן בזה אלא רק שאסור לברור את התורמוס מן הפסולת שלו.

בסעיף ח פוסק רבינו כשם שיש איסור ברירה באוכלין, כך ישנו בשאר דברים המעורבים עם הפסולת שלהם, או שהם שני מינים מעורבים. ומשמע שזה איסור מן התורה [ולכן בעבר ובייר אפילו בשוגג אסור ליהנות מזה עד מוצאי שבת, בין לו ובין לאחרים, ובמזיד אסור לו עולמית. וגם הטעם שיש כאן צד של דאורייתא, מחמירים לאסור גם כשאחד מהם גדול, וניכר כי יש כאן ספק דאורייתא ולחומרא].

והנה בדברי רבינו משמע שהאיסור הוא רק כשהם מעורבים, אבל אם ניכרים אין איסור. וכמו שכתבו הקצות השולחן וכו', שמותר להוציא דבר גדול מתוך נוזל [גם שלא בשעת האכילה]. ויש שכתבו להתיר, אם מונח הפסולת על האוכל. וידוע למשל שהאוכל למטה מותר, שאין זה נקרא תערובת.

והנה רבינו מסיים כאן, שגם בכלים מותר לברור מה שצריך כדי להשתמש בו לאלתר. ויש מהאחרונים שכתבו, שכאן אין זה תלוי בשיעור שעה כמו גבי מאכלים. אבל מפשטות לשון רבינו משמע, שדינם שווה ממש. שהרי כתב בזה כמ"ש בשני מיני אוכלין, משמע שהוא ממש דין אחד [ואם היה חילוק ביניהם היה מזכיר זאת רבינו], כי גם בכלים דרך האדם להכינם כשעה לפני שימושם.



בסיום הערתי בשבוע שעבר, נשמט קטע בטעות. והנני מעתיק בזה הקטע האחרון, בצירוף מה שנשמט.

והנה סוף סימן שכ"א חסר בדברי רבינו, ולא כתב דעתו בקליפות תפוחים. ומסתבר שרבינו סובר לחומרא כהמגן אברהם, שהרי זה דומה למחבץ, שכיון שמעורבבים יותר, שייך בזה בורר אף שאינו פסולת גמור. ולפי זה, אסור לקולפם במקלף אפילו סמוך לסעודה. דהנה בשמירת שבת כהלכתה פרק ג הלכה ל, מקל בתפוח לקלוף שלא בשעת אכילתו, וכן לקולפו במקלף, לשיטה הנ"ל שכיון שהוא נאכל אין בזה בורר. אבל לכאורה משמע מדברי רבינו שאינו מחלק בזה, שגם בזה יש בורר.

וכעין סברא זו מצאנו גם כן בדברי רבינו, בדיני סחיטה בסימן שכ ס"א. שדעת רבינו שהעיקר הוא כפוסקים, שדבר שאין רוב האנשים סוחטים אותו, הגם שיש להם מהם הרבה, אין בו איסור סחיטה. והוא כעין סברא הנ"ל, שאין דנים על החפצא ביחס לאדם פרטי האם אצלו נעשה חשיבות של משקה בסחיטה זו, אלא דנים על החפצא כשלעצמו, האם בכללות העולם זה נחשב כמשקה. ולכן באם כללות העולם אין מחשיבים זה למשקה, הרי לא נעשה בכאן שום חשיבות משקה.



ברוב עם הדרת מלך

הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

ברוב עם הדרת מלך, ובדברי אדה"ז בזה (ובשיטת הרמב"ם דבעה"ב מדליק עבור כל בני הבית למהדרין מן המהדרין).

הנה יש להעיר לתקנת חכמים דמהדרין ד"נר לכל או"א", כפי המובן בפשטות שכל או"א מדליק נר לעצמו (ואינו סומך עצמו על נר בעה"ב), מפסק דין אדה"ז או"ח סי' ריג סע' ו' דמבואר שם " . . שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם י"ח וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם . . וה"ה בברכות המצות כשכולם מקיימים המצוה ביחד כגון שמיעת קול שופר או מגילה מצוה שא' יברך לכולם . . וכן אם יושבים בסוכה אחת אבל אם רצו לקיים כ"א המצוה בפ"ע ולברך לעצמן הרשות בידם כגון שיקרא כ"א המגילה לעצמו אם אין שם עשרה או שיתקע לעצמו ומ"מ טוב שיקרא א' לכולם לקיים ברוב עם הדרת מלך אע"פ שאין חיוב בדבר שאין לחייב אדם שיקיים מצוה המוטלת עליו ע"י שליח כשיכול לקיימה בעצמו . . ."

ונראה מדברי קדשו: (א) שגם בקיום המצוה, אם אפשר לקיימם כולם ביחד ע"י קריאת המגילה ע"י א', טוב יותר לעשותו כן משיעשה ע"י עצמו (אע"פ שבזה יש מעלת מצוה בו יותר מבשלוחו). והיינו לא רק לגבי (מצות ה) ברכה יש מעלה והידור של ברוב עם, אלא גם בקיום המצוה כשיכול לעשותה ברבים ע"י א' יש בו מעלה דברוב עם. (וגם: שלא רק כשאוכלים סעודה ביחד ונעשים כגוף א' דאז צריך שיברך א' לכולם משום "ברוב עם", אלא אפי' לקיום המצוה עצמה, שכנ"ל יש מעלה כשעושה בעצמו יותר מבשלוחו, אעפ"כ מעלת "ברוב עם" גובר ולכן מוטב שיקרא א' המגילה לכולם משיקרא כאו"א לעצמו).

(ב) ועד"ז נראה ממנו בנוגע לתקיעת שופר, שגם בזה כשיש ברירה שיתקעו כאו"א לעצמו או ע"י א' לכולם, משמע ממנו דמוטב שא' יתקע לכולם. ואע"פ שאינו אומר בפירוש בנוגע לתקיעת שופר (שא' יתקע לכולם) רק בנוגע לקריאת מגילה,

אעפ"כ, כיון שהתחיל לפנ"ז באומרו ש"הרשות בידם . . ליתקע לעצמו", משמע שה"טוב" לקיים "ברוב עם" קאי גם אתק"ש.

והיינו אע"פ שבשני עניינים אלו יש מעלת דמעשה המצוה, דקריאת המגילה ומעשה דתקיעת שופר¹ ומצוה בו יותר מבשלוחו אעפ"כ מעלת והידור דברב עם הדרת מלך נעלית יותר ולכן מוטב שיקרא א' לכולם ויתקע א' לכולם.

ומקורו דאדה"ז הוא ממג"א בסי' תרפט: דבמחבר שם ס"ה כותב "ואם כולם יודעים כ"א קורא לעצמו". והמג"א שם סק"י מצדד לומר שיש עדיפות ומעלה כשא' קורא לכולם וכולם שומעים ממנו דברוב עם הדרת מלך. ובמ"ב שם מביא דהא"ר ומטה יהודה פוסקים כהמחבר דכ"א יקרא לעצמו.

והנה יש לעיין קצת בנוגע לנר חנוכה דתקנו חז"ל "מהדרינן" דכ"א ידליק לעצמו: בשלמא לשיטת המחבר (והא"ר כו') שאין הידור מיוחד שישמע מגילה ממי שקורא לרבים אלא שיכול (או שטוב יותר) שיקרא לעצמו מובן שהתקנה שכל א' ידליק לעצמו הוא ענין ד"הידור".

אבל לשיטת אדה"ז (והמג"א) דיש מעלה יתירה כשכולם שומעים מא' שיקרא לפניהם והוא שלוחם משום מעלת ברוב עם, א"כ מהו ההידור יתירה כשכ"א מדליק לעצמו, הרי ב"נר ביתו" שהבעה"ב מדליק עבור כולם (ובמעמד כולם) הרי מהודר יותר משום מעלת "ברוב עם". ואפי' תימא שזה ייחשב להידור רק כשההדלקה תהיה במעמד כל הבני בית, היה להם לתקן

(1) והרי מאדה"ז משמע שיש מעשה המצוה גם בעצם התקיעה, שהרי אומר בסי' תקפה: ". . לפי שהתקיעה אינה עיקר המצוה, אלא שמיעת קול שופר הוא עיקר . . ." ומשמע מזה שגם בתקיעה ישנה מצוה אלא שאינו עיקר המצוה. (והגם שיש שינויי לשונות, נראה לומר שכונתו במ"א הוא שאינו עיקר המצוה, ובה מבואר הא דאין מי שאינו מחוייב מוציא המחוייב בתקיעתו בפשטות יותר, דכיון דהתקיעה היא מצוה הרי תקיעת האיניו מחוייב היא תקיעה פסולה וכו'.

ועצם הדין שבסי' ריג לכאורה משמעותו שישנו מצוה קצת בתקיעתו: דאם אין התקיעה מצוה כלל א"כ אין לומר בו הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו, כיון דאין בתקיעה שום מצוה, והיה לנו לחייבו לשמוע השופר ברוב עם ביחד עם כולם. ורק שיש בתקיעה ובקריאת המגילה מעשה המצוה "אין לחייב אדם שיקיים מצוה המוטלת עליו ע"י שליח כשיכול לקיים בעצמו . . .", וכיון שיש במעשה ענין מצוה המוטלת עליו, היה צריך לכת "השליחות" שמעשה השני ייחשב כמעשה שלו.

שידליק במעמד כולם ועבור כולם יהיה "מהדרין" יותר מ"נר לכאור"א."

ואין לתרץ, דאם נאמר שעיקר חובת נ"ח היא חובת בית (עיינן בשפת אמת שבת כא, בשקו"ט בזה ועיינן גם בב"ח סי' תרעו) ובמילא אין כלל חובה שבהעה"ב ידליק עבור בני בית בתור שלוחם, ולכן לא יהיה בהדלקתו מעלת ב"רוב עם" כיון שאין מעשה ההדלקה מתייחס אליהם (שאינן הם זקוקים למעשה ההדלקה מעיקר הדין ואין צורך שבעה"ב יוציאם) דאעפ"כ כשהחכמים תקנו מהדרין שכ"א ידליק לעצמו, הרי ב"המהדרין" יש ענין והידור של הגברא, שבפשטות התקנה בזה היתה שכל א' ידליק (ולא להוסיף נרות לבית), וכיון שבבחינת ההידור של המצוה יש שייכות שהמצוה לכאור"א מבני הבית א"כ לענין זה הרי בעה"ב המדליק הוא שלוחם וכשידליק במעמד כולם עבורם הרי בזה יש הידור ד"ברוב עם".

ומכ"ש לפי הצד שחובת נר חנוכה היא חובת גברא, אז כשהשני מדליק עבורו הרי נעשה שלוחו וההדלקה שלו מתייחסת להמשלח וא"כ כשהשליח הוא שליח כולם ומדליק במעמד כולם יש בו יתרון הידור מפאת ברוב עם².

(2) והנה אולי אפ"ל שזהו ביאור שיטת הרמב"ם דמבאר דמהדרין מן המהדרין פ"י הוא שהבעה"ב מדליק לפי מספר בני ביתו ולפי מספר הימים לכאור"א. וכן הוא בכמה ראשונים, ולכאורה משמע קצת שזהו שיטת רש"י שכותב " . . . עושין נר לכל אור"א מבני הבית", דפשטות משמעותו הוא שא' עושה עבורם (והרמ"א מפרש כמנהגינו "דכל א' מבני הבית ידליק").

ופ"י כמה ביאורים בשיטת הרמב"ם: (א) דהרמ"א מפרש "שהרמב"ם פסק כן רק בזמן הראשונים שהדליקו על פתח ביתם מבחוץ דשיעורו הוא טפת הסמוך לפתח ובודאי לא היו יכולים להדליק כ"א בפ"ע ובמקום מיוחד והיה א' מדליק עבור כולם, אבל עכשיו דמדליקים מבפנים, להנוהגים כהרמב"ם יותר טוב שכאור"א ידליק בעצמו נרותיו ובמקום מיוחד ולא בערבוביא, וכדי לצאת קושיית התוס' גם להנוהגים בעיקר הדבר כהרמב"ם". בית הלוי.

אבל לכאורה לפי זה היה לו לרמב"ם עצמו לחלק בין זמן הגמ' כשמדליקים כולם בחוץ, והמנהג הנכון שצריך להיות בזמנו (שהיו שהדליקו בפנים). וכיון שכמה (לכה"פ) כבר נהגו להדליק בפנים היה לו לפרש שכשמדליק בפנים מהודר יותר כשכל אור"א מדליק לעצמו במקום מיוחד.

(ב) שהרמב"ם לשיטתו שלא שייך דין הידור אלא כשעדיין עסוק בעצם המצווה (כמו שלא פירש ממילה ואז יש הידור למול הציצין שאינן מעכבין), אבל אם סילק

ויש לומר: א) שהוא מעלה בענין דנר חנוכה, דכיון דעניינו הוא פרסום הנס ע"י הנרות ("לגלות ולהראות") אפשר לומר דפרסום דע"י רבוי הדלקות נעלית מהדלקה א' ע"י שליח כולם. ואע"פ דגם קריאת המגילה עניינה גם פרסום הנס, אעפ"כ אולי יש לחלק, דפרסום דע"י קריאה היא יתירה כשרוב עם נמצאים ביחד ונשמעים לא' הקורא ומקריא הנס, משא"כ פרסום ע"י הדלקת הנר הרי ריבוי הנרות וההדלקות מהוים פרסום גדול יותר מהדלקה אחת ואפי' כשהוא מדליק עבור כולם ובמעמד כולם. .

ב) אפשר לומר שדין ומעלה "ברוב עם הדרת מלך" הוא בדווקא כשהרוב עם משתתפים בענין עשיית המצוה, ולא רק כשהם נמצאים במקום שבו נעשה המצוה (גם כשנעשה עבורם). ולכן בקריאת המגילה ותקיעת שופר שענין ותוכן המצוה היא (גם) שמיעת המגילה והשופר הרי הם משתתפים במצוה ע"י שמיעתם ובמילא ישנו מעלה יתירה של ברוב עם שעדיפא היא על מעלת מצוה בו יותר מבשלוחו, משא"כ בהדלקת נרות: גם כשהשליח מדליק עבורם במעמד כולם הרי אין משתתפים במעשה המצוה עצמה (שאין המצאו במקום ההדלקה חלק ממעשה המצוה) ולכן אין כאן מעלה זו העדיפא ממצוה בו יותר משלוחו ולכן "הידור" יתר כשמדליק בעצמו "נר לכאו"א".

עצמו מעצם המצוה אין הידור במעשיו. ולכן ההידור דחנוכה הוא רק כשהבעה"ב מדליק שעדיין לא סילק עצמו ממעשה ההדלקה דעיקר המצוה, שהכל "הדלקה אחת", אבל אם כל א' "ידליק בפ"ע נמצא שהמצוה לחוד וההידור לחוד ואין זה בכלל ואנוהו". הגר"ז על הרמב"ם.

אבל גם זה דרוש ביאור קצת: דכיון דהמהדרין עדיין לא יצאו י"ח העיקרית יש בהדלקתם גם קיום עצם המצוה ושייך בזה ההידור. ועוד: הרי כאן תיקנו חכמים מתחילת תקנת הדלקת נ"ח כמה אופנים, ובמילא הרי גילו שכאן שייך ענין "ההידור" גם כשכבר ישנו נר "איש וביתו".

ג) דהרמב"ם סובר שעיקר חובת נ"ח היא חובת בית ולכן כיון דעיקר החיוב הוא חובת בית מספיק שגם בההידור שידליק א' עבור כל בני הבית. אבל לכאורה בתקנה ד"מהדרין" לכאו"א משמע יותר (כנ"ל) שעניינו הוא ענין דכל אר"א ולא הוספה במצות הבית, ולכן היה מתאים יותר שיתקנו שכאו"א ידליק בעצמו ממש.

ד) ואולי אפ"ל ע"פ הנ"ל שהרמב"ם סובר שיש הידור מיוחד כשמעשה ההדלקה דכאו"א נעשה ע"י שליח א' לכולם, שנמצא שבהדלקה זו יש ענין דהדלקה דרבים, ויש בו מעלה של "רוב עם", יתירה מכשכל או"א מדליק לעצמו.

והיינו: לא מיבעיא אם נאמר שברכת ראית נר חנוכה הוא רק למי שאינו מדליק ולא מדליקים עבורו שאז חייבוהו לברך על הראיה במקום ההדלקה, שלפי זה מובן בפשטות דאין הראיה חלק ממצות ההדלקה (אלא הוא ענין נוסף להדלקה ובמקום ההדלקה כשא"א לו להדליק).

אלא אפי' אם נאמר דאיכא מצוה בראית נ"ח – ראה שקו"ט בסימן תרע"ו בב"ח ומג"א – ונכללת היא בתקנת חכמים, שיש לו חיוב גופו הוות על הנס ע"י ראית נר חנוכה, מ"מ אין זה חלק ממצות מעשה הדלקת נ"ח, ולכן אין ראיתו חלק ממעשה המצוה שנאמר ע"ז "ברוב עם" נעלית מצוה "בו יותר מבשלוחו".

(ואע"פ שגם ההדלקה צריכה להיות באופן שיכול לפרסם הנס, ולכמה דינים אפשר דזה מעכב בדיעבד, ולדוגמא: אי לא אדליק בשעת פרסום אפשר דאין לו להדליק לאח"ז כשתכלה רגל מן השוק או כשאין בני הבית נעורים, אעפ"כ אין זה חלק ממצות הדלקה, והיינו שלא נתתקנה התקנה שיש חיוב שיראה נר חנוכה, אלא שהחיוב הוא על ההדלקה, והיא צריכה להביא לפרסום. משא"כ בתקיעת שופר וקריאת המגילה דעצם השמיעה היא היא מעשה וענין המצוה).



בדין הרואה נר חנוכה

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין נ.י.

(א) בהמשך למש"כ בגליון הקודם אודות ברכת שהחיינו דחנוכה, הנה בשדי חמד מביא בשם ספר שארית יעקב שהקשה, האיך מברכין שהחיינו כשחל ליל ראשון דחנוכה בשבת, דמדליקין מבעוד יום, ועדיין לא הגיע הזמן הזה? ומסיק השד"ח בסו"ד דבע"ש שא"א בענין אחר, א"כ זה הזמן שתקנו חכמים בע"ש ושפיר הוי זמנה, ושייך לומר "והגיענו לזמן הזה". ובחי' חת"ס (לשבת כא, ב) הקשה עד"ז אברכת ההדליק שמברכין בע"ש בעוד היום גדול והאיך מברכין "וציונו" הא עדיין אינה זמן הדלקה, ולדעת רוב הפוסקים, אי קדים ואדליק ברכתו

לבטלה, ואי משום דא"א בענין אחר, מ"מ לא הו"ל לברך וציונו, אע"כ כיון דא"א לחנוכה בלי שבת, מעיקרא הכי תקנו זמן הדלקה, "דבע"ש זהו זמן הדלקת נ"ח". (ועיי"ש שכ' דלהכי ל"ש לומר כבתה זקוק לה בע"ש, דעיקר התקנה בשבת היה המעשה הדלקה, ולא להיזקק לה, עיי"ש). ולפי החת"ס מובן דה"ה בנוגע לברכת שהחיינו י"ל ג"כ עד"ז דזהו זמן המצווה בע"ש וכמו שתי' השד"ח (ועי' בשו"ת דברי ישראל סר"ט).

ושמעתי להקשות דכ"ז יתכן רק אם נאמר דברכת הזמן קאי רק "אמצוות נר חנוכה" בזה שייך לומר דבע"ש זהו זמן המצווה ומעיקרא הכי תקון, אבל א"נ דברכת הזמן קאי גם על "היום" דחנוכה וכשיטת המאירי (ומובא בגליון הקודם) קשה, דהאיך אפשר לברך ברכת שהחיינו על היום ועדיין לא הגיע היום, שהרי אם יתפלל מנחה אז, אינו מזכיר על הנסים בתפילה, דעדיין אינו חנוכה, והאיך שייך לברך שהגיענו לזמן הזה?

(ב) והנראה בזה עפ"ד התוס' בסוכה דף מו, א ד"ה נכנס, דאם בירך ברכת הזמן בשעת עשיית הסוכה א"צ לחזור ולברך בשעת קיום המצווה דישיבה בסוכה, ותימה תיפוק ליה דמברך משום יו"ט כמו שמברכים איו"ט דפסח ועצרת ושאר יו"ט, ותי' דשמא כיון דסוכה מחמת חג קאתיא, סברא הוא דזמן דידה, אע"פ שבירך בחול פטור הוא בחד דזמן כי קאתי מחמת מועד קאתי, עכ"ד – ומבואר מתוס' דאם המצווה באה מחמת המועד כסוכה, יכול לפטור בברכת הזמן שמברך לפני המועד, דהיינו בשעת עשיית הסוכה גם ברכת הזמן שמחויב משום המועד, וכן פסק הרמ"א בסי' תרמא עיי"ש. וא"כ י"ל כמו"כ בחנוכה דאע"פ שלא הגיע עדיין הזמן דחנוכה מ"מ כיון שמקיים מצוות הדלקת נ"ח שיכול לקיימו גם מבעוד יום וכו"ל. והדלקת נ"ח בא מפני המועד דחנוכה יכול לברך שהחיינו על המצוות ופטור בזה גם הזמן.

אמנם עדיין צ"ב מדברי התוס' בר"ה דף יח, ב שכתבו דאפי' א"א דבטלה מגילת תענית ולא חל שם יו"ט אחנוכה ליאסר בהספד ותענית, מ"מ לא בטל המצווה, ומדליקין נרות זכר לנס, הרי מפורש בתוס' דהמצווה אינה מחמת היו"ט, דגם אי היו"ט בטל, מ"מ לא בטל המצווה, ולא דמי לסוכה דאתי מחמת החג.

וא"כ קשה כנ"ל דהאיך אפשר לברך ברכת שהחיינו בע"ש ועדיין לא הגיע הזמן?

ואולי י"ל דלדעת התוס' דהדלקת נ"ח אינו מטעם היו"ט א"כ י"ל דליכא דינים מיוחדים מטעם הימי חנוכה, והוי כשאר הימים הכתובים במגילת תענית שאסורים רק בהספד ותענית, וכר"ח שאומרים הלל, ובכל ימים אלו, ליכא שהחיינו על היום. וא"כ י"ל בדעת התוס' דברכת הזמן היא רק משום המצוות של הדלקת נ"ח, ולא משום היום ולא ס"ל כדעת המאירי, ולהכי יכול לברך ברכת הזמן מבעוד יום, דברכת הזמן היא רק משום מצוות הדלקת נ"ח, ולא משום היום, ובאמת גם לתוס' י"ל דאליבא דהילכתא דהיינו לאביי ור' יוסף בר"ה שם דאי אמרינן דבטלה מגי"ת בטלה לגמרי גם להמצווה, ומש"כ התוס' דאפי' א"א דבטלה, מ"מ המצווה לא בטלה, זהו רק לסברת ר' כהנא שם, משא"כ למסקנת הגמ' י"ל דהמצווה תלוי' בהיו"ט, ולפ"ז שפיר י"ל דברכת שהחיינו היא גם מצד היום וכיון שהמצווה תלוי' בהיום שפיר יכול לפטור ברכת הזמן של היום בברכת הזמן של המצווה שמברך בעוד יום וכנ"ל, משא"כ להרשב"א דס"ל דגם ר' כהנא סובר דאי בטל היו"ט גם המצווה בטלה, י"ל "דכו"ע" ס"ל דהמצווה היא מחמת היו"ט, ולהכי יכול לברך מבעוד יום על המצווה ולפטור גם היום.

אך עדיין יוקשה להרשב"א, דבסוכה (דף מו, א) סובר הרשב"א דברכת הזמן שמברך בשעת עשיית הסוכה אינו פוטר הזמן של היו"ט וצריך לברך עוד פעם בשביל היו"ט, ובפשטות משמע ברשב"א דהא דאינו נפטר מהזמן של היו"ט הוא מטעם שבירך לפני היו"ט על עשיית הסוכה ועדיין לא הגיע הרגל, עיי"ש. ולפי"ז ה"ה בחנוכה, כשמברך ברכת הזמן בע"ש דעדיין לא הגיע היו"ט דחנוכה איך יכול לפטור ברכת הזמן שמחויב מצד היום? (ועד"ז ילה"ק להרמב"ם דס"ל דשהחיינו של שעת עשייה אינו פוטר הזמן של היו"ט (עי' בביה"ל סי' תרמ"א ובברכ"י שם) הגם דמשמעות דבריו בפ"ג מה' חנוכה היא דהדלקת נ"ח קשור עם היו"ט, מ"מ קשה כמו להרשב"א וכנ"ל).

ונהנה במאירי וספר השלמה בסוכה שם ושאר ר' איתא דהא דאם בירך זמן בשעת עשיית הסוכה אינו חוזר ומברך זמן בשביל

היו"ט, ולאידך אם בירך על היו"ט צריך לברך בשביל הסוכה, הוא "דעיקר היו"ט אינו אלא מפני הסוכה". ולשון המאירי הוא "מאחר שעיקר היו"ט משום סוכה אינו חוזר וניעור מחמת היו"ט". ובלקו"ש חכ"ב ע' 127 ביאר בזה, דהיו"ט דסוכה הוא תוצאה מהמצווה, ואינו זמן מיוחד בפנ"ע, אלא להיפך דכיון דיש מצווה של ישיבה בסוכה, עי"ז חל שבעת ימים לד'. ובהע' 42 מציין לראשונים הנ"ל, ומשמעות השיחה היא דא"א דהיו"ט הוא זמן בפנ"ע, וישנו מחויב לברכת הזמן מצד היו"ט גופא, בזה אינו יכול לפטור ברכת הזמן שמחויב משום היו"ט, ע"י שמברך לפני הזמן דהיינו בשעת עשייה, רק כיון דהיו"ט דסוכה הוא תוצאה מהמצווה, נפטר "בדרך ממילא" הזמן של היו"ט, דהיו"ט כלול בהמצווה גופא (וי"ל דאינו בדרך פוטר שצריך לכוון לפטור היו"ט רק הוי בדרך ממילא).

ולפי"ז יוקשה ביותר דבחנוכה הרי מבואר בהסוגיא דר"ה שהבאנו לעיל, דהמצווה תלוי' בהיו"ט וא"א דבטלה מגי"ת דהיינו היו"ט, בטלה גם המצווה (חוץ מתוס' שם בשיטת ר' כהנא), וכיון דהמצווה היא תוצאה מהיו"ט, קשה דהאיך יכול לפטור ברכת שהחיינו שמחויב משום היום בחל ליל א' דחנוכה בשבת, ומדליקין מבעוד יום, איה"נ דמשום המצווה שפיר יכול לברך דזהו זמן המצווה, אבל ברכת הזמן שחייב מצד היום, הא עדיין לא חל היו"ט, ואי"ל דברכת הזמן של המצווה פוטר של היום, דהא אינו יכול לפטור בכה"ג דהמצווה היא תוצאה מהיו"ט ואינו דומה לסוכה, ובפרט דהמאירי גופא דס"ל דהחייב של ברכת הזמן בחנוכה הוא גם מצד היום, ואילו במס' סוכה כ' המאירי דהא דיכול לפטור הזמן של היו"ט ע"י שמברך בשעת עשייה, דהוא לפני יו"ט, הוא משום דעיקר היו"ט היא מפני הסוכה וכנ"ל (ולהעיר דהמאירי גופא כותב במגילה דף ד, א דליכא חיוב לברך שהחיינו מצד היו"ט דחנוכה, ומשמע דחזר בו).

והנראה מוכרח מכ"ז דכמו שמצינו בנוגע לכמה ענינים דמפלג המנחה נחשב כיום הבא בנוגע לתפלת מעריב, דכשמתפלל מבע"י אחר פלג המנחה של ערב חנוכה צריך להזכיר על הנסים בתפילה ובברהמ"ז, ובע"כ דבנוגע לענינים מסוימים כבר נחשב ליום הבא.

ועד"ז צ"ל בברכת שהחיינו דכיון שמדליק אחר פלג המנחה כבר נחשב להיום דחנוכה. ושפיר יכול לברך שהחיינו גם מצד היום.

ועד"ז צ"ל בנוגע ליאהרצייט, כשבעל היא"צ מתפלל מעריב אחר פלג המנחה, ולכאור' הא אינו מתפלל ביום היא"צ, דהיא"צ הוא ביום הבא, וע"כ צ"ל כנ"ל, ועדיין צ"ע בגדר הדברים.



בענין הנ"ל

הת' יהודה ליבוש הלוי העלער

תות"ל 770

בגליון ז [תשמג] כתב הר' י.א. פישר בדין הרואה נ"ח דמברך שתיים, ועיי"ש אות א' וב' שהביא מש"כ הב"י סי' תרעו בשם תשובה אשכנזית דהרואה נ"ח שבירך זמן ביום א' ולא הדליק, וביום ב' או ג' בא להדליק, אינו חוזר ומברך זמן, דקיי"ל זמן אומרו אפי' בשוק ואי"צ לחזור ולאומרו על הכוס. והיעב"ץ במור וקציעה שם הקשה עליו, דמ"מ יצטרך לברך עוה"פ, כיון דברכתו בשעת ראי' אינה אלא על החג ולא על המצוה, דומיא דשופר ולולב שצריך לברך ברכת זמן בפ"ע, אע"פ שכבר בירך על היו"ט בכניסתו, ע"כ.

ועיי"ש שהוא רצה להעמיד דנחלקו הראשונים ברואה נ"ח דמברך, אי קיים מצוה או לא. דהתוס' הר"ן והרשב"א סבירא להו דהראי' יש בה משום קיום מצוה, והרמב"ם חולק. ודייק דהתשובה אשכנזית סבירא להו כהנך שיטות דמקיים מצוה, וא"כ אתי שפיר דביום שני אינו מברך, דכבר בירך על קיום המצוה, ולא רק משום החג, ודלא כהבנת המו"ק.

אלא דלפי"ז צ"ע מ"ש בתשובה שם הטעם משום דזמן אומרו אפי' בשוק, דלהנ"ל קיים המצוה שפיר, וצ"ע.

עד כאן תוכן דבריו.

והנה במה שרצה להוכיח דלהתוס' הרואה נ"ח מקיים מצוה, מהתוס' סוכה (מו, א ד"ה הרואה) שכתבו בהא דבשאר מצות

כגון לולב וסוכה לא תקינו לרואה לברך, ובטעם הב' כתבו "משום דיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצווה" ורצה לומר בזה דהנך בנ"א מקיימים המצוה ע"י רא"י.

הנה צע"ג בזה. דנהי דמוכח מהך תוס' דלא כשי' המאירי והשאלות, דגופו של יום מחייב ברכה, דא"כ לא הי' קשיא להו מלולב וסוכה. מיהו מהך תוס' גופא מוכח דאין ברא"י משום קיום מצוה, מדכתבו שם "וטעם ראשון ניחא דלא תיקשי לי' מזוזה", ואם ברא"י מקיים מצוה, מה תיקשי ממזוזה, דפשיטא דאין בראית מזוזה משום קיום מצות מזוזה, ולהכי אין מברך, משא"כ בחנוכה, אלא ע"כ דאין ברא"י משום קיום מצוה לשי' התוס', וגם אין ברכת הרואה לשיטת התוס' משום עצם היום. וצ"ע בהנך ברכות מה הו, אליבא דתוס'.

והנראה בזה, דלשי' התוס' הוא דין מחודש דחכמים תיקנו שהרואה נ"ח יברך, ואע"פ שאינו מקיים בזה שום מצוה. ועי' עירובין (מו, א) "כי אתאי בי רב יהודה אמר אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן, א"ל רשות לא קא מיבעיא לי'", ופירש"י אקרא חדתא – כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה, אמינא זמן, ע"כ*. וברואה נרות חנוכה עשאה חכמים חובה.

וע"ז הקשו התוס' דאי תקנו חכמים תקנה דהרואה המצוה יברך, אמאי תקנוה דוקא בנ"ח, ולא בשאר מצוות. וכ' בטעם הב' משום דיש כמה בנ"א כו' דאין בידם לקיים המצווה, ועדיין תקשי לי' דאי הכי מזוזה נמי, הי' להם לתקן, ולהכי טעם הראשון עיקר.

ומעתה יש לומר דבזה נחלקו הראשונים בהך תקנה דהרואה מברך, אם הוא דוקא כשלא קיים המצוה (ר"ן), או שכל רואה מברך (רמב"ם).

(* עי' טור סי' תלב שכתב בשם בעל העיטור דאיכא מאן דמברך שהחיינו על בדיקת חמץ, ומסתברא דרשות הוא ומאן דבעי מברך. ותמה הב"י דאי רשות הוא יש לנו להחמיר דמספק לא יברך, ועיי"ש בב"ח. ומסיק, ועי' מש"כ למעלה סי' כט, דיראה לי' לחלק, דלענין ברכת שהחיינו דוקא שבא על שמחת לבו של אדם כו' כדאמר בפ' בכל מערבין אקרא חדתא, אבל לענין שאר ברכות היכא דאיכא פלוגתא דרבוותא אין לברך, ע"כ.

ב. במה שרצה לומר (בגליון הנ"ל) דהתשובה אשכנזית סבירא ל' דבראי' מקיים מצוה ובזה סרה קושיית המור וקציעה, הנה זה צע"ג, דאפי' אי נימא דמשמע כן מדכתב בטעם הראשון "דלא מצינו לברך ב' פעמים על מצוה א'" [אף דלא מוכרח כלל דכנ"ל אפשר לברך גם בלי קיום המצוה, ועי' גם לקמן בזה], הנה כמו שהקשה הוא שם למה הביא טעם הב' דזמן אומרו אפי' בשוק. והעיקר דהבית יוסף (שעליו הקשה המו"ק) לא הביא אלא טעם הב', והיינו משום דלא נחית להך פלוגתא וס"ל דאפי' להסוברים דברכת הרואה הוא לא משום קיום מצוה, גם כן אי"צ לברך ביום ב'.

וא"כ שפיר הקשה המו"ק דמ"ש מסוכה ולולב, וצ"ע.

והנראה לומר דהנה הר"ן בסוכה שם (כב, ב בדפי הרי"ף) כתב וז"ל: וי"א שאין מברכין זמן על הלולב ביום שני שאין עיקר ברכה זו אלא בשעת עשיית הלולב כדמוכחא סוגיין אלא שאנו מסדרין אותה בשעת נטילה. אלא דהר"ן כתב דלא נהגו כן משום דשעת עשי' או שעת מצוה בעינן, ע"כ.

והיינו דאף דחיישינן לספיקא דיומא, וא"כ הי' יום הראשון חול, סבירא להו להי"א דלא בעינן שעת קיום המצוה וגם לא שעת עשיית המצוה לברכת זמן.

והנה הרא"ש בפרק רביעי סי' ב' הביא גם מכמה ראשונים כנ"ל, אלא דבסוף סי' ג' כתב בטעם דאין מברכין זמן בסוכות בשביל המועד (כשבירך בשעת עשיית הסוכה) וז"ל: כיון דסוכה מחמת חג קאתי סברא הוא דזמן דידה אע"פ שבירך בחול פוטר זמן החג כו', ולפי זה כ"ש שבירך זמן על הלולב שאין צריך לברך עליו ביו"ט שני, עכ"ל. והנה אהך ראי' דהרא"ש אין להשיב כמ"ש הר"ן דשעת מצוה או שעת עשי' בעינן, דהא המצוה דחג אין עשייתה או זמן קיומה בערב יו"ט.

וכן כתב הטור סי' תרסב: וא"א הרא"ש ז"ל הסכים לסברא הראשונה (דאין לברך).

(וצ"ע דהב"י כתב "הסכים לסברא הראשונה כך משמע מתוך דבריו", עכ"ל. ולכאורה הוא מפורש כן, וצ"ע ואכ"מ).

וחזינא דבדאיכא דבר הבא מחמת המצוה, מצי לברך ברכת זמן דהמצווה.

והנה הנך ברכות שתיקנו חז"ל להרואה נ"ח, כיון שהוא תקנה חדשה דעל החפצא דראיית הנרות צריך לברך, (אף דאין בזה משום מצווה), הנה מעתה יש לעיין כשבא אח"כ לקיים המצוה, אי מיפטר במה שבירך זמן בשעת ראי' (דהא ודאי דהנרות הן דבר הבא מחמת המצוה, אלא) דצ"ע בגוף הברכות אם יכולים לפטור ברכת הזמן דקיום מצוה, או לא, דתרי גוונא ברכות הן.

ובזה הוא דפשט הב"י (וכ"ה בביאור הגר"א סעי' ג'), דכיון דקיימא לן דזמן אומרו אפי' בשוק, הרי דברכת הזמן דמצות אינן על קיום המצוה, ולהכי אינו צריך לברכה על פעולה של קיום המצוה (כוס), אלא דהוא ברכה על גוף החפצא דהמצווה (אלא דחובת הברכה היא רק על מי שמקיים המצוה. עי' מהר"ם שם) ולכן מברכה אפי' בשוק, וא"כ כשבירך על הראי' ביום א' תו לא יברך ביום שני בשעת ההדלקה, דלא מצינו לברך ב' פעמים על מצוה אחת.



בדין אין מעבירין על המצוות בהכנה למצוה

הת' שמעי' וואקס
תלמיד בישיבה

בהלכות תפילין סכ"ה סעיף ג כותב אדה"ז שהמניחין הטלית והתפילין (בלא כיסם) בתוך כיס אחד, יניחו הטלית למעלה מן התפילין, כדי שלא יפגע בתפילין תחלה ויצטרך להניחם (אע"פ שטלית קודם, דתדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם), מדין דאין מעבירין על המצוות.

ויש לחקור מה יהי' הדין במניח טו"ת על אחר שאינו יכול להניח בעצמו (שאינו בקי או שאין לו יד), ופגע בתפילין תחלה. האם צריך להניח התפילין עליו לפני הטלית מכיון דאין מעבירין כו' (והוי ביזוי מצוה), או דילמא, כיון שכאן נוגע הנחתו של השני, אין קשר בינו ובין השני, ויעטפנו בטלית קודם.

וכן יש לברר בתפילין לבד, ואפי' אם השני יכול להניח והוא מוציאן מהכיס, (אע"פ שאם פוגע בשל ראש לפני השל יד מניח הש"י קודם (אף שאין מעבירין כו') כיון שכתוב וקשרתם לאות על ידיך גו' יד קודם לראש, מ"מ) האם צריכין ליזהר לגעת בש"י לפני הש"ר או לא. ז.א. האם אין מעבירין על המצוות הוא גם בהכנה למצוה או לא.

ולכאורה יש לקשר זה עם המובא בגמרא מנחות (סד, ב) שהקוצר את העומר צריך לקצור מן הקרוב וטעם שני לפי שאין מעבירין על המצוות, אע"פ שהמצוה היא הקרבת העומר והקצירה היא רק הכנה (למאן דאמר דקצירה הוי הכנה (מכות ח, ב)), מ"מ שייך אין מעבירין. ומזה יכולים לפשוט שבודאי צריך להוציא הש"י לפני הש"ר וכן הטלית לפני התפילין, מצד אין מעבירין*. אבל עדיין צריך בירור בדיעבד, שכבר הוציא התפילין, אם חייב להניחם עליו לפני הטלית או לא.



דבר גוש שהיד סולדת בו בכלי שני [גליון]

הרב שלום דובער לוין
מנהל ספריית ליובאוויטש

בגליון תשמג כתב הרב אברהם הערץ בנושא זה, ומצו"ב מה שכתבתי בזה לפני איזה שנים:

ביו"ד סי' צד ש"ך סק"ל וט"ז סקי"ד ובסי' קה ש"ך סק"ח מביאים מחלוקת בין הרמ"א ובין האו"ה והרש"ל, אם גוש בכלי שני מבשל. דעת הרמ"א להתיר ודעת האו"ה והרש"ל לאסור.

ולכאורה כן הוא גם לענין בישול בשבת, לפ"ד הרש"ל והאו"ה. ומעשים בכל יום שמגישים בשבת טשאלנט, שהוא גוש בכלי שני, ורוצים להניח באותה צלחת בשר מבושל קר, ותלוי במחלוקת הנ"ל אם מותר להניח או לא. ופלא שלא נתפרש דין זה בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' שיח, אם אנו אוסרים כהאו"ה והרש"ל או לא.

(* אלא ש"ל שזה תלוי בב' הטעמים שם בגמרא.

והשאלה היא בשנים: א) אם אנו אוסרים בזה כדעת האו"ה והרש"ל או מתירים כדעת הרמ"א. ב) אם יש בזה חילוק בין בשר בחלב לבין בישול בשבת, ע"פ מה שמדייק בפרמ"ג בשפ"ד שם בלשון הרש"ל "מפליט ומבליע", ומשנה מלשון האו"ה "ומבשל". ולפ"ז אפשר שאין בזה איסור בשבת.

והנה אף שלא בפירוש איתמר, מ"מ מכללא איתמר בב' מקומות בשו"ע אדה"ז בהל' שבת. הא' הוא בסעיף האחרון שבסי' שיח, והב' בסוף הקו"א לסי' רנג:

בשו"ע סס"י שיח כתב המחבר "אסור לטוח שמן ושום על הצלי בעודו כנגד המדורה". ובט"ז סקכ"ד "וה"ה במעבירו מהאש כ"ז שהוא רותח שהי"ס אסור לטוח עליו שום דהא עדיין כלי ראשון הוא". אמנם במ"א סקמ"ה "לאו דוקא דה"ה אם הוא רותח שיס"ב . . וכ"כ הפוסקים בי"ד דדבר שהוא בגוש אפי' בכ"ש מבשל וכ"ש צלי".

הרי לפנינו לכאורה שלדעת הט"ז לא אומרים בשבת גוש בכלי שני מבשל ואילו לדעת המ"א אומרים שמבשל.

וז"ל אדה"ז בסל"א "אסור לטוח שמן ושום ע"ג הצלי בעודו חם שהיס"ב אפי' נצלה מבע"י דמ"מ יתבשל השום והשמן". שהוא כפשטות לשון המ"א, שאפילו בכ"ש מבשל.

אמנם עדיין צ"ע בזה: א) רבנו הזקן רגיל לפרש ולא לסתום, וא"כ מדוע לא מפרש שהאיסור הוא אפי' אחר שהניחו הצלי בכלי שני. ב) מלשון המ"א שכותב "גוש אפי' בכ"ש מבשל וכ"ש צלי", נראה שיש סברא לחלק בין גוש שהתבשל ובין צלי, וא"כ מדוע לא מפרש רבנו הזקן שאף גוש שהתבשל כשהוא בכלי שני מבשל. ג) רבנו הזקן מפרש בכל הלכה את טעמה בקיצור, ואיך זה שאינו מפרש כאן טעם ההלכה כיון שגוש בכלי שני מבשל.

מכ"ז הי' נראה לכאורה שרבנו הזקן דייק לכתוב בלשון סתמי, שאפשר יהי' לפרש בו גם כהט"ז, דמיירי כשהצלי הוא עדיין על השפוד, ואפשר גם לפרש בו כהמ"א דמיירי כשהצלי הוא בכלי. ועדיין אין לנו הוכחה ברורה בדעת רבנו הזקן בזה. ואמנם כך הוא בהמ"מ, שמציינים לט"ז ומ"א הנ"ל.

אמנם יש מקום נוסף בשו"ע רבנו הל' שבת שמזכיר בפירושו את ההלכה הזו שגוש בכלי שני מבשל, אבל אין זה בשו"ע עצמו אלא בקו"א, וגם שם יש לעיין בכוונתו.

וכדי להבין זאת צריך להקדים את דברי השו"ע בסי' רנג ס"ד "יש למחות ביד הנוהגים להטמין מבע"י קומקום של מים חמים ונותנים אותם לתוך הקדירה בשבת כשתבשיל מצטמק", והטעם דשמא א' מהם אין היס"ב והשני יס"ב ומתבשל זה עם זה ונמצאו מבשלין בשבת" (ט"ז ומ"א שם).

ומוסיף ע"ז הרמ"א שם "וע"ל סי' שי"ח". ומבאר המ"א "לפי מ"ש סי' שי"ח סט"ו דאם לא נצטנן לגמרי אין בו משום בישול א"כ גם כאן שרי". והש"ע לשיטתו שסובר שם שיש בישול אחר בישול כשאין היס"ב (ראה שו"ע רבנו שם ס"ט).

וע"ז כותב אדה"ז בקו"א כאן (סוף סי' רנג) "וס"ד שבש"ע לא העתקתי משום דלא קיי"ל הכי כמ"ש המ"א ע"ש".

ולפ"ז כותב עוד המ"א שם "מעשים בכל יום שנותנין לתוך הקערה קטניות ומערין עליהם רוטב של בשר, ואם כן כיון שהקטניות בכלי שני ומערין עליהם מכ"ר ה"ל בישול. . . אלא ע"כ ס"ל דלית ב'י' משום בישול אם הוא חם וכמש"ל.

ועוד מוסיף "ומ"מ יש ליתן הקטניות לבסוף לרוטב". דהיינו שהמ"א סובר –

(א) שמ"מ כדאי להחמיר בזה לכתחלה, ולכן הרוטב שבא בסוף בעירו מכלי ראשון מבשל את הקטניות המונחים כבר בכלי שני. (ב) יש חילוק אם הקטנית הוא בתחלה או בסוף. ולא ביאר טעם החילוק. ובפרמ"ג ובמחה"ש כתבו טעם החילוק, כי הקטניות גם כשמערין אותן מכלי ראשון, נפסק הקילוח ולא מקרי עירו. אמנם אדה"ז לא ניחא ל'י' בטעם זה וכותב בקו"א כאן:

דע"כ מיירי שהקטניות נגובים קצת בענין שא"א לשופכן אלא להוציאן בכף [– דהוי גם הקטניות בכלי שני], דאל"כ יערה הקטניות על הרוטב. ולכן לא העתקתי זה, משום דלפמ"ש (רש"ל) וש"ך ב"ד סי' צ"ד] דבדבר גוש לא שייך כלי שני, א"כ

יש לעשות איפכא לערות הרוטב על הקטניות שלא יחממו הקטניות את הרוטב שבכלי שני וכן המנהג פשוט. עכ"ל.

[דא"ג, כדברי רבנו הזקן כאן, החולק על הפרמ"ג והמחה"ש בביאור דברי המ"א, כותב גם המשנה ברורה (שער הציזון סקע"ט): "והיינו דדרך הקטניות ליתן ע"י כף כמ"ש המ"א בסימן שי"ח סקמ"ד [ובחנם נדחקו בדבריו]. וכתב ע"ז בקצות השלחן (סי' קכד בדי השלחן סקל"ד) "וכבר קדמו אדמו"ר ז"ל".

אבל צ"ע, שלכאורה יש מקום לשער שהמשנה ברורה ראה כאן את דברי רבנו הזקן, שכותב כאן, וא"כ א' מדוע לא מציין שכבר קדמו. ב' לפי פירוש זה הקשה רבנו הזקן על דברי המ"א מדין גוש בכלי שני, ובמשנ"ב הביא את דברי המ"א להלכה למעשה מבלי כל חולק; אף שהמ"א בעצמו בסוס"י שיח מביא הא דגוש בכלי שני מבשל כנ"ל, וכ"פ במשנ"ב שם סקס"ה וסקקי"ח].

נחזור עתה לעניננו, שכאן מפורש בדברי רבנו הזקן, שגם לענין שבת אומרים שגוש בכלי שני מבשל. אבל באמת נראה שגם כאן לא ברור הדבר להלכה למעשה, ובהקדים –

דברי רבנו הזקן ש"לכן לא העתקתי זה" אינם מובנים לכאורה, שאם כן הי' צריך לפסוק בפירוש לאידך גיסא, שצריך ליתן את הקטנית בתחלה דוקא. וכבר הקשה כן ידידי הרח"ש שי' דייטש (קובץ הערות וביאורים ה' ע' עא) ותירץ "פשוט דלא הוי לי' לרבנו לכתוב ליתן קודם את הקטניות דבלא"ה כן המנהג". תירוץ זה אינו מובן:

א) הגע בעצמך, המ"א פוסק שצריך שצריך לערות הרוטב תחלה ורבנו הזקן חולק עליו וסובר שצריך ליתן הקטנית תחלה, ומסיים ש"לכן לא העתקתי זה", ומבאר הרח"ש שהוא "פשוט דלא הוי לי' לרבנו לכתוב . . . כן המנהג", וכי פשוט הוא שצ"ל ההיפך מפסקו של המ"א, מבלי שאדה"ז יכתוב זאת בפירוש?

ב) כל הדין הזה שבמ"א, שיש חילוק בין אם נותנים את הקטניות קודם או שמערין את הרוטב תחלה, הוא כדי לצאת ידי דעת הסוברים שיש בישול אחר בישול אפי' בדבר חם. אמנם

רבנו הזקן בסי' שיח ס"ט פוסק כהרמ"א ש"נהגו להקל אם לא נצטנן לגמרי אלא ראוי עדיין לאכול מחמת חמימותו", ואינו מביא שום סברא להחמיר לכתחלה גם בחם. וא"כ איך אפשר לומר שלדעתו צריך ליתן את הקטנית תחלה דוקא.

ג) גם כאן כותב רבינו הזקן "וס"ד שבש"ע לא העתקתי משום דלא קיי"ל הכי". אלא קיי"ל שכל שלא הצטנן לגמרי אין בישול אחר בישול. והקשה הרח"ש שם הערה 20 מהא "שלכתחלה יש ליזהר בזה כמ"ש המ"א בהמשך דבריו וכ"כ רבינו לעיל". ואינה קושיא, כי כבר נת"ל שאדה"ז חולק על המ"א וסובר שגם לכתחלה אין ליזהר בזה כנ"ל. ומ"ש לפנ"ז הוא רק בדעת המ"א.

ומכל הנ"ל ברור שלדעת אדה"ז בעצמו אין שום הפרש אם מעריך הרוטב תחלה או שנותנין הקטניות תחלה. ומ"ש "ולכן לא העתקתי זה", לא בא לומר למה אינו פוסק כהמ"א, אלא בא לומר למה לא "העתיק" את דברי המ"א – בלשון "ויש מי שכותב". וע"ז כותב שלא הביא זה גם בתור חומרא בעלמא, כי אדרבא יש סברא לומר איפכא, ולכן אין להחמיר לשום צד.

וכיון שהגענו לידי כך, שאין כאן פסק בדברי רבינו הזקן ש"יש לעשות איפכא לערות הרוטב על הקטניות", מדלא הביא זה בפנים השו"ע וכנ"ל, א"כ יוצא איפוא שכל הדין הזה דגוש בכלי שני לא הביא להלכה אלא לסברא בעלמא, ואין מכאן הוכחה ברורה אם דעת רבינו הזקן להלכה היא שגוש בכלי שני מבשל בשבת [וכ"נ דעת הקצות השלחן (בסי' קכד בדי השלחן סקט"ו)], שציין לדברי המשנ"ב בזה, ומ"מ לא הביא זה בתור פסק ברור בפנים].

וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, מה גם שבסוף סי' שיח נראה לכאורה שאצל רבינו הזקן עצמו לא ברור דין זה, וכאן בקו"א מביא סברא זו, על כן נראה לכאורה שלכתחלה יש ליזהר, כשמגישים בסעודת שבת טשאלנט באופן גושי, שלא להניח באותה צלחת בשר או קוגל קרים.



בענין הנ"ל [גליון]

הרב מאיר צירקינד תושב השכונה

בנוגע מש"כ הרב אברהם הערץ בגליון תשמג בדעת כ"ק אדה"ז אם ס"ל לענין שבת אם אמרינן דבר גוש מבשל בכלי שני, יש להביא ראיה דס"ל דמבשל מסוף ששי"ח.

דהנה המחבר כתב בסעיף יט וז"ל: אסור לטוח שמן ושום על הצלי בעודו כנגד המדורה וכו' דמ"מ יתבשל השום והשמן. עכ"ל.

ושם בט"ז סקכ"ד כתב וז"ל: וה"ה במעבירו מהאש כל זמן שהוא רותח שהיד סולדת בו אסור לטוח עליו שום, דהא עדיין כלי ראשון הוא. עכ"ל. וכ"כ המג"א בסקמ"ה דמשום שהוא דבר גוש מבשל הוא.

ועל פיהם כתב כ"ק אדה"ז (כמ"ש במ"מ על הגליון) בסל"א וז"ל: אסור לטוח שמן ושום על גבי הצלי בעודו חם שהיט"ב וכו' דמ"מ יתבשל השום והשמן. עכ"ל.



בדין בורר אוכל מתוך פסולת

הנ"ל

בסדרו של כ"ק אדה"ז בהלכתא רבתא לשבתא כתב וז"ל: שלא לסמוך על היתר הנהוג באם נפל זבוב או שאר פסולת לכוס או לקערה להוציאו ע"י כף ולשאוב קצת משקה עמו כו' כי יש בזה וכו', ואין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו וכו' שכיון שנפילת הפסולת לחוץ הוא ע"י שאוחז בידו הכוס עם המשקה שבתוכו ומטהו בידו ה"ז נקרא בורר אוכל מתוך פסולת ומותר כדי לשתות מיד וכו' עכ"ל.

ויש לתמוה ע"ז ממה שכתב בשלחנו ששי"ט סי"ט וז"ל: אבל שומן הצף ע"ג התבשיל אסור לערותו כולו אפי' כדי לאכול התבשיל לאלתר, מפני שהן ב' מיני אוכלין ואותו המין שאוכל לאלתר נקרא אוכל והשני נקרא פסולת, וכשמערה השומן שאינו רוצה לאכלו ה"ז בורר פסולת מתוך אוכל. עכ"ל.

ומה חילוק יש בין השומן לזכוב? [ואין לומר שבזכוב הוא נוטל גם אוכל עמו, דאם כן למה אסר כ"ק אדה"ז להוציאו ע"י כף עם המשקה].



בענין שיעור מצות הוכחה*

הרב יוסף יצחק קלמנסאהן

ראש הישיבה - ישיבה גדולה דניו הייווען

ערכין דף ט"ז ע"ב: עד היכן תוכחה רב אמר עד הכאה ושמאל אמר עד קללה ורבי יוחנן אמר עד נזיפה כתנאי וכו', אמר רב נחמן בר יצחק ושלשתן מקרא אחד דרשו ויחר אף שאול ביהונתן ויאמר לו בן נעות המרדות וכתוב ויטל שאול את החנית עליו להכותו למ"ד עד הכאה דכתיב להכותו ולמ"ד עד קללה דכתיב לבשתך ולבושת ערות אמך ולמ"ד עד נזיפה דכתיב ויחר אף שאול ולמ"ד נזיפה הא כתיב הכאה וקללה שאני התם דאגב חביבותי יתירא דהוי בי' ליהונתן בדוד מסר נפשי טפי יעוי"ש. ויעויין ברמב"ם פ"ו מהל' דעות הל' ז' דכתב כהמ"ד דעד הכאה. וברמ"א או"ח סי' תרח ס"ב כתב דחייב להוכיחו עד שיכנו או יקללנו. [וכ"כ בני יבמות שם] והיינו דפוסק דלא כהמ"ד דעד נזיפה, דאין הלכה כר"י במקום שניהם וכמו"ש בביאורי הגר"א שם, יעוי"ש ובפרי חדש ובלבושי השרד שם, אכן היראים בסי' רכג והסמ"ק סי' קיב והסמ"ג מצוה י"א פסקו כהמ"ד דעד נזיפה, דרב ור"י הלכה כר"י יעוי"ש. וכ"כ המג"א בסי' תרח שם. וכן פסק בשו"ע אדה"ז שם ס"ה דכתב " . . אבל חייב להוכיחו ביחיד אפי' מאה פעמים עד שינזוף בו החוטא" וכו', יעוי"ש, דמבואר דפוסק כהמ"ד דעד נזיפה, וכמו"ש במג"א שם וכנ"ל. אכן צ"ע ממ"ש אדה"ז בסי' קנו ס"ז וז"ל "ואם לא קיבל ממנו יחזור ויוכיחנו וכו' עד שיכנו החוטא או יקללנו" וכו',¹ דמבואר דאינו פוסק כהמ"ד עד נזיפה אלא

(* בשייכות להמבואר בגליונות תשלה ותשלז, וראה ג"כ לקמן.)

(1) במראי מקומות וציונים שעל הגליון שם כפה"ג ישנם טה"ד, ודילוגים. וציון נ"ה צ"ל "גמרא ס"פ יש בערכין דט"ז, הגמ"י אות ה', והתנחומא רמ"א סי' תר"ח ססע"י ב' ועי' פ"ח שם" [ומ"ש שם "תו"כ הובא בס' החינוך פ' קדושים סי' רל"ח" צ"ל בציון

כמו"ש הרמ"א עד שיכנו וכו', וכבר עמדו על הסתירה בדברי אדה"ז, בגליון תשלה יעוי"ש.

ב. ונראה דיתכן לומר בזה ע"פ המתבאר מדברי השל"ה בהקדמה, דר"ל שם דיסוד פלוגתת ר"י ורב ושמואל הוא, דר"י דס"ל דעד נזיפה, ס"ל דהפטור הוא משום דשוב לא יקבל ממנו התוכחה, דלכן ס"ל דעד נזיפה, דמשינוף בו בודאי לא יקבל התוכחה². אכן רב ושמואל ס"ל דלא איכפת לן מה דלא יקבל התוכחה דהמצוה הוי גם כשלא יקבל. אלא דהוא דין פטור מהתוכחה וזה הוי לחד עד קללה ולחד עד הכאה, אבל לתרווייהו לא איכפת לן בנזיפה. דאינו נפטר מהמצוה גם כשברור שלא ישמע לו יעוי"ש, נוכתב לבאר לפי"ז הא דפסק הרמב"ם כרב, שדברי רב יוחנן בטלין נגד תרווייהו על כן מן הראוי לפסוק כרב, כי רב ושמואל הלכתא כרב באיסורי יעוי"ש].

ומבואר לפי"ז דלהמ"ד עד נזיפה הוי הפטור משום לתא דההוכחה דשוב ברור שלא ישמע לו, ואידך מ"ד ס"ל דמשום לתא דההוכחה ליכא פטור, דהמצוה הוי גם כשבודאי לא ישמע לו, אלא דהוא דין פטור בהמצוה, והשיעור בזה הוי כדי הכאה או קללה לכל מר כדאית ל'.

ונראה דלהנך מ"ד הוי הפטור משום לתא דהגברא. דכשהגיע להמצב דקללו או הכהו, נפקע הוא ממצות הוכח, דלא הוי שוב בכלל עמיתך הנאמר במצות הוכח, וכן ראיתי שכתב בשו"ת אבנ"ז יו"ד סי' תסא או"ק ב'. ד"אפשר לומר דמה שאמרו בערכין במצות תוכחה עד כמה עד הכאה עד קללה כו' דכשהוא

נ"ד על הא דהוכח תוכיח אפי' ק' פעמים, דמבואר כן בתו"כ שהובא בחינוך מצוה רל"ט, והוא טה"ד, דצ"ל סי' רל"ט ולא רל"ח, ויש כאן דילוג המקומו בציון נ"ד ולא בציון נ"ה].

(2) והדברים מבוארים גם לשיטת היראים והסמ"ק דהמצוה הוי גם כשלא ישמע לו, דזהו רק מצד המוכיח, דהתורה חייבה אותו במצות הוכחה גם כשברור לו משיקול דעתו דחבירו לא ישמע לו, דלא נתנה התורה המצוה לשיעורין וכו'. דאולי יטעה בשיקול דעתו וכו', ולכן חייבה לו התורה בהמצוה בכל גווני, אכן כ"ז הוא מצד המוכיח, אבל כשהמוכח מגלה בפירוש שלא ישמע לו בזה פטור מהמצוה, וזהו הדין דעד נזיפה דילף מהקרא דשאל, דמשינוף בו דהמוכח מגלה בפירוש דלא ישמע לו נפטר מהמצוה.

רשע שאינו מקבל תוכחה כפי שיעור הנ"ל שוב אימעיט מעמיתך שלא יהי מצוה להוכיחו עוד" יעויי"ש באבנ"ז³.

ג. ונראה דלהמ"ד דעד נזיפה הוי הפטור רק לגבי הך עבירה שהוכיחו עלי', דכשנזף בו אמרינן דנפטר שוב מלהוכיח עלי' דבודאי לא יקבל עלי' התוכחה. אכן לגבי שאר עבירות שפיר חייב להוכיחו, דאין הפטור אלא על הך עבירה, דלא יקבל עלי' התוכחה, וכן מתבאר להדיא מדברי אדה"ז בסי' תרח ס"ו שם דכתב "מי שהוכיח את חברו ונזף בו חברו החוטא לא יוכיחו עוד על עבירה זו שנאמר אל תוכח לץ" יעויי"ש, דמתבאר להדיא דהוא דין פטור רק על הך עבירה, משא"כ בשאר עבירות שפיר חייב להוכיחו אפי' נזף בו על עבירה אחת.

אכן נראה דזהו רק להמ"ד דעד נזיפה, דלדידי' הוי הפטור משום לתא דההוכחה וכנ"ל, [דזהו רק לגבי העבירה שנזף עלי' משא"כ לשאר עבירות אמרינן דאכתי הוא בחזקת שיקבל ממנו תוכחה].

אכן להמ"ד דעד הכאה או קללה, דלדידהו הוי הפטור משום לתא דהגברא דלאחר הכאה וכו', ממעטינן לי' משום דלא הוי שוב בכלל עמיתך וכנ"ל. נראה פשוט דהפטור הוי גם לשאר עבירות, דהך גברא נתמעט ממצות הוכחה לאחר הכאה וכו', דלא הוי שוב בכלל עמיתך.

ד. ולפי"ז נראה דיש ליישב היטב דברי אדה"ז בזה, והוא דבסי' תרח מיירי לגבי אותה עבירה וכמבואר בדבריו שם וכנ"ל, דבזה פסק דהחיוב להוכיחו עד שינזוף דמשנזף בי' נפטר מלהוכיחו שוב על אותה העבירה, דפוסק כהמ"ד דעד נזיפה, וכדס"ל להסמ"ק ושאה"ר, וכמו"ש המג"א שם. אכן בסי' קנו שם מיירי לגבי חיוב התוכחה להגברא, דכתב שם "הרואה את

3 באבנ"ז שם אינו מחלק בזה בין המ"ד דעד הכאה וקללה להמ"ד דעד נזיפה, דכתב סתמא, וכפה"נ כונתו כן גם להמ"ד דעד נזיפה, דכשהגיע לשיעור זה דאינו מקבל עד נזיפה לא הוי בכלל עמיתך, אכן בפנים כתבנו לבאר דבזה מחולקים המ"ד דעד הכאה וקללה עם המ"ד דעד נזיפה. דלדידהו הוי משום מיעוט הגברא דלא הוי שוב בכלל עמיתך וזה הוי רק כשהכהו. או קללו, [וי"ל דזהו משום דעבר בזה באיסורא דהכאה וקללה וכו'] משא"כ בנזיפה לחוד לא יצא מכלל עמיתך ואידך מ"ד דעד נזיפה ס"ל דהמיעוט הוי משום לתא דהתוכחה וכדמתבאר מהשל"ה וכמוש"נ בפנים.

חבירו 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 או יקללנו ואינו מחוייב להוכיח אלא עמיתו שהוא חבירו שהוא גס בו אבל איש אחר שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו אי"צ להוכיחו" וכו', יעוי"ש. דמבואר דלא מיירי מחיוב תוכחה על עבירה פרטית שעבר, אלא מכללות חיוב התוכחה למי שרואה חבירו שחטא או הולך בדרך לא טובה דמצוה להוכיחו ולהחזירו למוטב וכו' [וכנ"ל בהמודגש] ולזה כתב דהמצוה להוכיחו עד שיכנו וכו'. דמשהכהו וכו' נפטר הוא מלהוכיחו. דהפטור הוא משום לתא דהגברא, דלכן פטור הוא להוכיחו לגמרי גם על שאר עבירות. דעל הך גברא ליכא המצוה דהוכחה [ויומתק מאד הא דכתב אדה"ז בהמשך לזה דאינו מחוייב להוכיח אלא עמיתו וכו', דמיירי כאן מדין הפטור דמצד הגברא]⁴ ולכן לא כתב בזה אדה"ז דמשינזוף בו פטור. דמשינזוף בי' וכו' לא נפטר להוכיחו, הגברא, דאכתי חייב להוכיחו על שאר עבירות. ובסי' זה מיירי אדה"ז מדין החיוב, ודין הפטור, דמצד הגברא וכנ"ל⁵. ולכן כתב השיעור דעד הכאה וכו' דבזה נפטר ממצות הוכח לגמרי להך גברא.

ה. ואף דאדה"ז פסק כהמ"ד דעד נזיפה וכנ"ל, הנה נראה פשוט, דבהדין דעד הכאה וכו' מודו כו"ע. דגם המ"ד דעד נזיפה מודה דבהכהו נפטר משום דלא הוי שוב בכלל עמיתך, אלא דס"ל דמעד שינזוף נפטר כבר על הך עבירה, דפלוגתייהו הוי

4) ומ"ש אדה"ז שם "כיון שבודאי לא ישמע לו" היינו שהוא פטור מצד הגברא, דהגברא הוא בגדר דבודאי לא ישמע, דלכן מיעטתו התורה ממצות הוכח, משא"כ לחבירו שהוא גס בו וכו' דחייב להוכיחו אפי' אם יודע שלא ישמע לו, וכמו"ש אדה"ז, שם. והיינו משום דעצם הגברא הוא בגדר שישמע לו, דהוי במצות הוכח, וחייבה בו התורה המצוה בכל גווני גם באופן שידע שעל דבר זה עכשיו לא ישמע לו, דלא פלוג התורה בהמצוה וכו' וכנ"ל בהערה 2 יעוי"ש.

5) דבסי' קנו שם מיירי אדה"ז בכללות המצוה דהוכח וכו', משא"כ בסי' תרח דמיירי מדין התוכחה על העבירה וכו' יעוי"ש ודו"ק.

לגבי אותה עבירה⁶, דהמ"ד דעד נזיפה ס"ל דנפטר משינווף, ויליף לה מהא דשאל דהוי לגבי אותה תוכחה, ואידך מ"ד פליגי עלי', דס"ל דליכא פטור דמשינווף בי'. [דלא איכפת לן בזה שלא מקבל התוכחה וכנ"ל] והפטור הוי רק משהכהו וכו' וכדיליף להו מהא דשאל, ולדידהו הוי הפטור מצד הגברא וכנ"ל, אכן המ"ד דעד נזיפה מודה ג"כ להמ"ד דהכאה או קלה הוי פטור מצד הגברא, אלא דס"ל דנזיפה הוי פטור בהך עבירה משום לתא דהתוכחה [וי"ל דנלמד ג"כ מהא דשאל דהוי עד הכאה וכו'. דנפטר משום נזיפה, ומ"מ מסר נפשו עד כדי הכאה משום חביבותי' דדוד, וכמבואר בגמ' שם להך מ"ד. דחזינן די' ג"כ שיעור דעד הכאה, והיינו דתרווייהו איתנהו, דין פטור משום ההוכחה, משינווף. ובזה החמיר יהונתן על עצמו להוכיח יותר משום חביבותי' דדוד. והוכיחו עד השיעור דהכאה וכו' דהוא פטור מצד הגברא, דנפטר לגמרי מלהוכיחו דלא הוי בכלל עמיתך, והיינו דמהקרא נלמד כל השיעורים. דתרווייהו איתנהו וכנ"ל ודו"ק] ולפי"ז מבואר היטב דברי אדה"ז דלגבי אותה עבירה פוסק כהמ"ד דמשינווף בי' נפטר, והוא כהמ"ד דעד נזיפה, וזהו מש"כ בסי' תר"ח וכנ"ל. ובסי' קנ"ו דמיירי לגבי פטור התוכחה להגברא דנפטר להוכיחו גם על שאר עבירות, בזה כתב דהשיעור עד שיכנו וכו', דלגבי שאר עבירות ליכא הפטור דעד נזיפה לכו"ע והוי השיעור דעד שיכנו וכו' דבזה מודו כו"ע וכמוש"נ.

וראה בגליון תשלז בדברי הרב ברוך אבערלאנדער שי' שכתב שם יסוד הדברים לחלק בין לגבי הך עבירה ובין לגבי שאר עבירות, אלא דכתב דפלוגתת המ"ד דעד נזיפה עד הכאה וכו' הוא לגבי שאר עבירות, ואדה"ז פוסק בזה כהמ"ד דעד הכאה וכו'. ובסי' תר"ח דכתב לגבי אותה העבירה עד שינווף הוא דין חדש דכו"ע מודו בי', ונלמד מקרא דמשלי דאל תוכח לך,

(6) דהא דקאמר' הגמ' שם, עד היכן תוכחה וכו', קאי על הברייתא שם דתני, הוכיחו ולא קיבל מנין שיחזור ויוכיחנו ת"ל תוכיח וכו', דמיירי לגבי אותה העבירה [דלגבי שאר העבירות ילפינן לה מהוכח עד ק' פעמים וכמבואר בב"מ דף ל"א, וכמו"ש הראשונים שם יעוי"ש ובשטמ"ק שם, דלגבי שאר עבירות ילפינן מהוכח דאפי' ק' פעמים. והלימוד בערכין מתוכיח הוא לגבי אותה העבירה יעוי"ש בדברי הראשונים].

וכמו"ש בס"ו שם. ובזה יישב מה דהי' ק"ל דבס"ו מביא אדה"ז מקרא דמשלי, ולא הביא מהמ"ד דעד נזיפה דיליף לי' מהא דשאל יעווי"ש בדבריו.

ואין בדבריו ליישב דברי אדה"ז, דפשוט דמ"ש אדה"ז בס"ו תר"ח עד שינזוף וכו' הוא כהמ"ד דעד נזיפה, וכמו"ש במג"א שם מהסמ"ק דפוסק כהמ"ד דעד נזיפה, ואין דרכו של אדה"ז לחדש דינים חדשים, ומה שהקשה בהא דכתב אדה"ז בס"ו שם מקרא דאל תוכח לץ ולא כתב מהא דשאל וכו', פשוט הוא דבס"ו כתב הדין דאל יוכיחנו, שהוא דין מצוה וחובה שלא יוכיחנו לאחר שנזף ב'. וכמבואר ביבמות דף ס"ה, דהדין דעד נזיפה דנלמד משאל הוא דין פטור, דנפטור מלהוכיחו שוב. וביבמות ילפינן מקרא דמשלי דין חובה שלא יוכיחו יותר משום אל תוכח לץ. ובס"ה שם כתב אדה"ז עד שינזוף וכו' ולא הביא הקרא דמשלי, והיינו משום דמיירי מהפטור, דזהו הדין דערכין דעד נזיפה. ובס"ו הוסיף דלא יוכיחנו וכו' וזה נלמד מקרא דמשלי. וכ"ז פשוט וברור בדברי אדה"ז שם, ולכן מחזורתא לומר כמוש"כ בפנים דפלוגתת המ"ד, הוא לגבי אותה עבירה [והרי קרא דשאל דמינה ילפינן לה מיירי לגבי אותה עבירה] דבזה הוא דס"ל המ"ד דעד נזיפה, משא"כ לשאר עבירות ליכא הפטור דעד נזיפה. והוא רק עד הכאה וכו' דבזה מודו כו"ע, דהוי דין פטור לגבי הגברא דלא הוי בכלל עמיתך וכמוש"נ לעיל באריכות.



שזנות

הערות בספר "מאסר וגאולת אדמו"ר האמצעי"

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

אדמו"ר האמצעי — "אזרח נכבד": סוף ויכוח

ב'הערות וביאורים' גליון תרטז ע' 54 ובלגיון תרכו ע' 56 ואילך הבאתי מהמסופר ב- The Storyteller חלק א ע' 98 שאחרי המלחמה עם נפוליון העניק הצאר לאדמו"ר האמצעי את התואר "אזרח נכבד לדורותיו", והערתי שבמקורות חב"דיים, ז"א כתבי רבותינו נשיאינו, שידועים לע"ע, לא נזכר שאדמו"ר האמצעי קיבל תואר 'אזרח נכבד' (לדורותיו). ובגליונות תריז, תרכא ותרכז היו כאלו שחיפשו ללא הצלחה יתירה רמזים בחורים ובסדקים כדי להוכיח שאדהאמ"צ נהיה אזרח נכבד.

נדמה לי שכעת הגענו לסוף הויכוח הזה, הודות ל"ספר מאסר וגאולת אדמו"ר האמצעי", שנתפרסם עכשיו בהוצאת קה"ת ע"י הרשב"ש לוי, שכולל תיק המסמכים וההתכתבות וכו' בקשר למאסר. גם העובר בעיון על כל המסמכים לא יגלה שום רמז וכו' שכאילו הצאר העניק לאדהאמ"צ תואר 'אזרח נכבד', למרות שהרבה פעמים מזכירים בו פעולת אביו אדה"ז למען ה'מולדת'. וע"כ אין שום פלא שדבר קבלת התואר לא נזכרה במקורות חב"דיים.

"כינור של דוד שהוא נצחי"

בספר הנ"ל ע' ר-רג הדפיס הרשב"ל שי' אגרת אדמו"ר האמצעי שנדפס באג"ק שלו ח"א אגרת ל, ולאור המסמכים החדשים שפורסמו עכשיו הצליח לתת למכתב תאריך מדויק יותר, וכן לבאר כוונת כללות המכתב שהיה עד עכשיו בבחינת תעלומה (ועד שב'מגדל עז' ע' תקפה הסתפק המו"ל באם זה קשור בכלל למאסר, וראה בהשמטות בסוף הספר). ועדיין נשארו כמה משפטים לא ברורים, ואתעכב בזה על שנים מהם (ההסבר שבחצאי ריבוע מופיעים בספר בשוה"ג).

בתחילת המכתב כותב אדהאמ"צ [כנראה בקשר למשא ומתן עם המתנגדים המלשינים לבטל המלשינות]: "שבלתי יתקיים נצחי השלום, לא מצד הסוחרים [=המתנגדים] שמנגנים בכינור של דוד שהוא נצחי וד"ל, ונתנו עיניהם בי דוקא לרקד את הדוב [=להוציא את רבינו ששמו דוב ממנוחתו] . . ."

ויל"ע למה הכוונה "שמנגנים בכינור של דוד שהוא נצחי"? מה המקור שהוא נצחי? ואולי הכוונה לרמז ע"פ המסופר

(ברכות ג, ב): "כנור הי' תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן, מיד היה עומד ועוסק בתורה", וכוונת אדמהאמ"צ שתמיד יהיו מנגדים שלא נותנים לנוח, ועל דרך כנור של דוד שלא נתן לו לישון כבר מחצות הלילה.

"שיוכלל הפרט בהכלל"

שם ע' רא כותב אדהאמ"צ: "והיה עצתי אמונה לכאורה שיוכלל הפרט בכלל [=ר"ל שיעבירו את אחריות כל מעשיו של רבינו ממנו אל החסידים] שכביר לא ימאס ולא יפיר בריתו כו' ויומתק גם הפרט במרש"א דוקא ע"י כו' (אך כעת רואה אני דטעם זה עצמו שזכות הרבים עדיף ומתקבל למטה כמו למעלה, שכל הקטרוגים הגלויים דנראים כעת שיש להם ודאי שרש למעלה ברוחניות יותר מן היחיד כמוני וכה"ג בצדיקים דוואלין שאינם טובים ממני כו' רק על המון החסידים דוקא". גם כאן, כנ"ל, למרות שכללות הכוונה מובן, עדיין ישנם בו משפטים סתומים.

יל"ע איפה מסתיים הסוגריים? ואולי יש לציין סוף הסוגריים אחרי המלה 'ברוחניות'.

והכוונה י"ל:

אדהאמ"צ רוצה שהחסידים יקחו על עצמם האחריות למעשיו וכו' וכיון שזה יהיה צרת הרבים ודאי שכביר לא ימאס (לשון הפסוק: איוב לו, ה) ויתקבל תפלתם, ועי"ז יומתק לו בדינו גם לפרט, ה"ה אדהאמ"צ.

ומוסיף בסוגריים שכמו שברוחניות יש כאן מעלה באם זה יהיה לא צרת היחיד אלא צרת הרבים (כיון שאז ישנו זכות הרבים), הרי כן הוא – 'נשתלשלו מהן' – גם "למטה", שברגע שהרבים יקחו על עצמם האחריות שהם אלו שביקשו שאדהאמ"צ ילמד אותם וכו' וע"כ הם משלמים לו בצורה של מעמד וכו' – הרי אז אין כבר במה להאשים אותו וכו' (ראה בהמשך המכתב ובהערה 225).

המלים "יותר מן היחיד כמוני" שבא אחרי הסוגריים הוא המשך המשפט שלפני התחלת הסוגריים: היינו שבאם זה יהיה

צרת הרבים יהיה קל יותר מאשר באם "יחיד כמוני" יהיה מואשם יחיד.

ומביא ראיה לזה מצדיקים אחרים שלא מאשימים אותם בכלום, כיון שברור שהמון החסידים רוצים את זה וכו' וכו'.

ועדיין צ"ב מה פירוש המלים "ויומתק גם הפרט) במרש"א דוקא"? והדיע לי הרשב"ל שי' שיש כאן טעות הדפוס וצריך להיות (כמו שנדפס באג"ק): "בנרש"א". ועדיין לא הצלחתי לפענח הראשי-תיבות.

ועדיין צ"ב בכל הנ"ל, ויבואו אחרים וישלימו.

"למשפטו דווקא אני חפץ"

שם ע' קעו-קצא נדפס קונטרס 'בד קודש' בו פונה אדמו"ר האמצעי אל שר פלך וויטעבסק חאוואנסקי בבקשה ש"למשפטו דווקא אני חפץ, שיצא צאתו, שיכוון נקודת האמת לאמיתתו כי עיניו תחזינה מישרים בלי נטיות ימין ושמאל כלל. ואני מקבל על עצמי באהבה וברצון כדין ומשפט מלך עליון . . .".

ומעניין להעיר שעכשיו עם גילוי כל המסמכים וההתכתבות רואים שדווקא המושל חאוואנסקי היה עיקר המקטרג נגד אדהאמ"צ, ואפילו לאחר שבתי המשפט פסקו לטובתו וניקו אותו מכל אשמה, היה זה חאוואנסקי שפנה בר"ח סיון תקפ"ז לסינט בפטרבורג עם ערעור על החלטת בית המשפט לזכות את רבינו (ראה מסמך נא).



הנצרות והאיסלאם במשנת הרמב"ם

הנ"ל

בסוף פי"א מהל' מלכים מזכיר הרמב"ם¹ ש"כל הדברים האלו שלישוע הנצרי ושל זה הישמעאלי [=מוחמד] שעמד

(1) חסר בכל הדפוסים, ונמצא ברמב"ם מהדורת קאפח. וראוי לציין שגם ברמב"ם דפוס רומי משנת ר"מ, שבו בד"כ עוד לא שלטה ידי הצנזורה וכו', נמחקו האזכורים המפורשים על הנצרות, אבל השאירו מקום ריק לסמן את החסר!

אחריו, אינן אלא לישר דרך למלך המשיח. . כיצד? כבר נתמלא העולם כולו מדברי המשיח ומדברי התורה ומדברי המצות. . והם נושאים ונותנים בדברים אלו ובמצוות התורה".

וכאן הרמב"ם מגדיר שתי קבוצות של דת ביחסם לתורה:

"אלו אומרים מצוות אלו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה, ולא היו נוהגות לדורות. ואלו² אומרים דברים נסתרים יש בהן ואינן כפשוטן, וכבר בא משיח וגלה נסתריהם".

וממשיך הרמב"ם: "וכשיעמוד המלך המשיח באמת, ויצליח וירום וינשא, מיד הם כולם חוזרים ויודעים ששקר נחלו אבותיהם".

הרב קאפח בפירושו הערה י אומר: ונראה ברור כי אלו אומרים הראשונים הם חלק מן המוסלמים, ואלו אומרים השניים הם חלק מן הנוצרים. ועד"ז כתב הרב אלתר הילכיץ ב'חקרי זמנים' ח"ב ע' תריב: ויתכן שהכוונה לאיסלאם, המבטל את המצוות בזמן הזה, ואין התורה קיימת שוב, ואינה חלק מהדת; ולנצרות, שהתורה היא חלק מהדת אלא שאין המצוות כפשוטן, וכבר בא משיח וביארו את התורה שלא כתורה שבעל פה.

אמנם מצאתי בשו"ת הרמב"ם (בלאו) ח"א סי' קמט³ שכותב: ומותר ללמד את המצוות לנוצרים ולמשכם אל הדת, ואסור לנהוג כן עם הישמעאלים, מחמת מה שידוע שהם [האיסלאם] סוברים שתורה זו אינה מן השמים⁴, וכאשר ילמדו דבר מן המקרא ימצאוהו נגד מה שבדו. . ולא יהיה זה בעיניהם ראיה לשבוש מה שבידיהם, אלא יבארוהו לפי הקדמותיהם המשובשות⁵, וישיבו עלינו בו לפי דמיונם, ויטעו כל פתי וכל

(2) צ"ב למה מתחיל כאן הלכה חדשה (יג – אצל קאפח) באמצע הענין. וכ"ה בדפוס רומי רמ וב(רמב"ם) אשכול שנדפס ע"פ) מהדורת ויניציאה שלד-שלו. וכנראה שכך יצא מידי הרמב"ם. ואינו מובן.

(3) אני מעתיקו כאן בתרגומו המובן יותר של הרב קאפח בפירושו להל' מלכים פ"י אות ט. וראה גם 'אגרות הרמב"ם', שילת, ח"א ע' רטו-רטז.

(4) ראה הערה הבאה.

(5) הכוונה כנראה שיבארו לפי שיטתם, שלהם נמסרה הגירסא המדויקת בדברי ה' (כי הרי גם הנוצרים מבארים שלא כהוגן, ובמה גרועים הישמעאלים?). שיטת

חסר תבונה, ויהיה זה מכשול לישראל האסורין ביניהם בעונותם. אבל הערלים⁶ מאמינים הם בנוסח התורה שהוא זה עצמו⁷, אלא שמגלים פנים בפירושם הנפוסד, ומבארים אותם הבאורים הידועים להם. וכאשר יעירו להם על הבאור הנכון אפשר שישובו. ואפילו אם לא ישובו לא יבוא לנו מזה מכשול, ולא ימצאו בכתביהם היפך הכתוב אצלנו⁸.

ולפי הגדרות אלו מתאימה הקבוצה השנייה שבהל' מלכים הנ"ל לנצרות, אבל הקבוצה הראשונה לכאורה אינה מתאימה לאיסלאם. וצ"ב.

ועוד יותר צ"ב מה שכותב בהל' תשובה פ"ג סוף ה"ח [ניז אצל קאפח]: "והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו אע"פ שהיא היתה מעם ה' כגון הנצרים וההגרים [הישמעאלים הבאים מהגר. קאפח הערה מג]. . אלו כופר בתורה". ולכאורה דברים אלו תמוהים: 1. הרי בתשובה הנ"ל קבע הרמב"ם שכל בעיית הנוצרים הוא "בפירושם הנפוסד"? 2. הוא גם קבע הרי שהישמעאלים בכלל אינם מאמינים שתורה זו היא מן השמים?

ואולי יש לבאר הדברים:

גם האיסלאם וגם הנצרות סבורים שמאז שהתחיל דתם נתבטלו (ח"ו) כל המצות (וכדברי הרמב"ם בהל' תשובה). ואכן מפורש הדבר בקשר לנצרות בתלמוד (שבת קטז, ב): "אל"

המוסלמים שהתורה שלנו משובשת – באומרם "החלפתם את התורה ושיניתם אותה" – הזכירה הרמב"ם ב'אגרת תימן' ע' לב (מהדורת קאפח). שילת שם ע' קלא. וברוח זה צריך לפרש גם מה שכותב לפני זה על המוסלמים "שתורה זו אינה מן השמים" הכוונה שאממינים שהתורה בגירסא כפי שהיא קיימת אצלנו אינה מן השמים כי נודיפה.

(6) = הנוצרים (שאינם נימולים כמו המוסלמים).

(7) אצל בלאו: שלא נשתנה.

(8) הענין כשלעצמו מעניין, כיון שבד"כ הרמב"ם מדגיש שהנוצרים חמורים יותר מבחינת עובדי ע"ז – ראה למשל הל' מאכלות אסורות פי"א ה"ז (אצל פרנקל וקאפח): "וכן כל גוי שאינו עובד ע"ז כגון אלו הישמעאלים יינן אסור בשתייה ומותר בהנייה . . אבל הנוצרים עובדי ע"ז הן וסתם יינם אסור בהנייה". בקשר לישמעאלים שאינם עובדי ע"ז ראה גם שו"ת הרמב"ם (בלאו) ח"ג סי' תמח ו'הערות משלימות' של שילת שם.

[ההוא פילוסופא, הנזכר לפני זה] מן יומא דגליתון מארעכון איתניטלת אורייתא דמשה ואיתיהיבת ספרא אחריתי⁹. . . סיפיה דספרא וכתב ביה אנא לא למיפחת מן אורייתא דמשה אתיתי ולא [גירסא אחרת: אלא¹⁰] לאוספי על אורייתא דמשה אתיתי. . . " [=אל תחשבו כי באתי להפר את התורה או את דברי הנביאים, לא באתי להפר כי אם למלאות]¹¹.

גם האיסלאם וגם הנצרות אומרים שכבר בתנ"ך נאמר/נרמז תקופה חדשה זו ע"י משה רבינו והנביאים. החילוק שבין שתי הדתות הנ"ל הוא: הנצרות מודה שנוסח ספרי התנ"ך הנמצא בידינו לא נשתנה אבל "אונסים" את הפסוקים כדי להציא מהם רמזים למושיעם (וע"כ אומר הרמב"ם שבאם יגלו להם הביאור האמיתי בפסוקים, אפשר שיודו על טעותם). ואילו האיסלאם אומר שהיו פסוקים שנאמר בהם על מוחמד אלא שנשמט וכו' ע"י היהודים (וע"כ אסור ללמד אותם תנ"ך כי אין שום אפשרות להוכיח להם את טעותם ע"י לימוד, כי הרי לדעתם הפסוקים שאנחנו מלמדים אותם אולי מזויף).

ולפי זה: ב'אלו אומרים' הראשון, ש"מצוות אלו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה, ולא היו נוהגות לדורות" יכול להיות הכוונה גם לנצרות וגם לאיסלאם.

ואחרי זה ממשיך הרמב"ם "ואלו אומרים דברים נסתרים יש בהן ואינן כפשוטן, וכבר בא משיח וגלה נסתריהם", הכוונה ודאי לנצרות: (א) שהרי הוא אומר "וכבר בא משיח" שזו שיטת הנצרות, באיסלאם ישנו רק 'נביא'. (ב) הגדרת הנצרות עד"ז

9) בדקדוקי סופרים מביא גירסת כת"י מינכן וכל הדפוסים הישנים שלפני הצנזורה: "עון גליון" – 'אָנְגְּלִיִן', כינוי לספרי הנצרות.

10) וכ"ה הגירסא בדקדוקי סופרים.

11) והעירני הרמ"ם שי' שטראקס לפרש; שיטת האי פילוסופא, שמייצג את הנצרות כפי שהתפתחה במשך הדורות, הוא שנתחלף ונבטל התורה ח"ו (וכדברי הרמב"ם בהל' תשובה), אבל לאחרי שקיבל השוחד הוא הודה ששיטת יש"ו בעצמו היה רק לאוסופי ולמלאות. ואולי זה מדויק גם בלשון הרמב"ם בהל' מלכים שם (ה"י אצל קאפח) "וזה גם לאבד ישראל בחרב ולפזר שאריתם ולהפילם, ולהחליף התורה, ולהטעות רוב העולם לעבוד אלוה מבלעדי ה'", ממה שהזכיר הרמב"ם "להחליף התורה" רק כדבר שלישי משמע שזה נהיה הרבה שנים לאחרי מותו והוא רק "גרם" לזה. וראה דברי שילת שם ע' קכ הערה 53.

נמצא גם ב'איגרת תימן' (קאפח ע' כא. ראה ב'אגרות הרמב"ם' שילת, שם ע' קכ): ". . . ישו הנוצרי . . . נתראה כאלו הוא נשלח מאת ה' לבאר קושיות שבתורה, ושהוא המשיח שהובטח בו ע"י כל נביא, ואז באר התורה באור המוביל לבטול כל התורה, ואי עשיית כל מצוותיה . . .". אמנם צ"ב לאיזה ביאורם שלא כפשוטם הכוונה.

והעירני הרמ"מ שטראקס שאולי גם המשך דברי הרמב"ם: "וכשיעמוד המלך המשיח באמת . . . כולם חוזרים ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעום" מתפרש לשתי הקבוצות הנ"ל: אלו ש"שקר נחלו" הכוונה לאיסלם שמכניסים מלים ומשנים הכתוב בתורה, ואלו ש"נביאיהם . . . הטעום" הכוונה לנצרות שהטעה את האנשים עם הביאורים המוטעים שלו בתורה.



ביאור 'רמב"ם לעם' (הלכות מלכים שם) מפרש כוונת הרמב"ם בהגדרת שתי קבוצות לדת שלא כפירושם של קאפח והילביץ:

על הקבוצה הראשונה שאומרים "מצוות אלו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה" הוא כותב בהערה מג "כדעת ישוע הנוצרי".

ועל הקבוצה השניה שאומרים "דברים נסתרים יש בהן ואינן כפשוטו, וכבר בא משיח וגלה נסתריהם" כותב בהערה מה "משיח השקר. והכוונה לישמעאלי". ולפ"ז אולי אפשר לפרש מה שאומר הרמב"ם: "ואינן כפשוטן" שהכוונה, כיון שלשיטת האיסלאם התורה כביכול זויף ע"י היהודים, (ראה מה שצינתי בהערה 5).

הוא מציין גם לשו"ת הרמב"ם הנ"ל, אבל הרי פירוש זה הופך הקערה על פיה, ההיפך הגמור מדברי הרמב"ם עצמו שהועתקו לעיל.



בענין הנצרות ישנה הערה מענינת אצל קאפח בהלכות מאכלות אסורות שם פי"א הערה י: והנה רבינו כלל כל הנוצרים

לכל שינויי כתותיהם, אע"פ שהיו לפניו דברי רס"ג ב'אמונות ודעות' המאמר השני פ"ז (מהדורת קאפח ע' צד-צה) שממיינם לארבע כתות, והאחרונה שם [שמעמידה את הנצרי "כמו הנביאים בלבד" ולא שהוא אלהי] אינם עובדי ע"ז ע"ש.

ואכן הרמב"ם בפיה"מ (ע"ז פ"א מ"ג) מדגיש את זה. וכותב: "ודע שזו האומה הנוצרית הטוענים טענת המשיח לכל שינויי כתותיהם כולם עובדי ע"ז, ואידיהן כולם אסורים, ונוהגין עמהם בכל התורה כדרך שנוהגין עם עובדי עבודה זרה". וצ"ב למה נכללת גם הכת הרביעית בכלל עובדי ע"ז.



עיונים בהקדמת התניא

הרב נחום גרינוואלד

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מאנאלאפאן, נ. דזש.

לאחרונה נתקלתי ברשימה שערך ח"א אודות ספרות המוסר שקדמה לתורת החסידות. ברשימה ההיא מצאתי דברים המזכירים קטע ידוע בהקדמת ספר התניא. המלקט ההוא לא ידע שבהקדמת תניא מצויים דברים דומים ולא ציין עליהם. ונראה לי שלמרות ההשוואה החיצונית הקיימת בין הציטוטים האמורים לבין דברי רבינו הרי בפנימיות שתי הבנות יש כאן כפי שאפרט להלן.

הרי הדברים מספרים האמורים. בספר 'בינה לעתים' (ספר דרוש מפורסם לר' עזריה בן אברהם פיגו מחכמי איטליה, הספר הי' נפוץ בכל אירופא המזרחית), דרוש ו, כותב עה"פ במשלי (טו לא): אוזן שומעת תוכחת מוסר בקרב חכמים תלין – "ביאר דבר גדול מהיתרון שיש במה שישמע מפי סופרים ממה שיש לאשר מפי ספרים, כי הכתוב בספר, עם כל קדושתו סוף סוף אין לה אלא עצמות הדברים הנכתבים, לאשר אין בגוילים שום חיות, אינם עושים שום רושם או התחקות מורגש שיהי' נוסף ומשתתף עם תוכן הענין להעיר לב הקורא; אבל השומע מפי המלמדים והמוכיחים לאשר הם חיים ומתנועעים הנה מלבד תוכן הדברים עצמם, ניתוסף כח בדבור המורגש הן מקול

ההברה הן מהתנועות וענינים אחרים עד שיתחקו מאוד בלב השומע ויתפעל מהם ויבוא לידי מעשה".

כמו כן בספר אחר מהתקופה שלפני גילוי החסידות, 'אורי וישעי' שמו (מחברו ר' אברהם בן אליעזר כהנא משברשין הספר נדפס לראשונה בברלין תע"ד), כתוב (שער התשובה פרק יב, יט): "אל יאמר החכם: הלא ספרים מלאים דברי מוסר ילך כל איש וילקוט לעצמו ואמר לגלגולת וילמוד מוסרו מעצמו מה לי לצרה זו להרים קולי כשופר? . . כי ראה גם ראה הלא ספרי הרפואות מלאי כים נגרש ואם יבוא מי שאינו בקי בהן ובשמותיהן מפי איש אף שיקרא בהם מה שכתוב בספר לא יוכל לרפאות מכתו האנושה . . כן בדרכי התשובה לא יתעורר אדם כל כך מתוך הספר כאשר יעוררו ויקיצו הדורש בקול בוכים וצעקה גדולה ומרה ולהזכיר לפניו מאורעות ומקראות המשברים ליבו של אדם ומחורבן בית אלוקינו ומהריגת קדשי עליון וממיתות משונות שנידונו בה אמוני ישראל".
ודברים כיוצא בהן הובאו בספרות המוסר אם כציטוט מפורש או בהעלמת שם.

ולכאורה הן הן הדברים הידועים המבוארים בדברי רבינו הזקן בהקדמה לתניא: "הנה מודעת זאת כי מרגלא בפומי דאינשי בכל אנ"ש לאמר: כי אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראייה וקריאה בספרים שהקורא קורא לפי דרכו ודעתו ולפי השגת ותפיסת שכלו באשר הוא שם. ואם שכלו ודעתו מבולבלים ובחשיכה יתהלכו בעבודת ה' בקושי יכול לראות את האור כי טוב הגנוז בספרים אף כי מתוק האור לעיניים ומרפא לנפש. ובר מן דין הנה ספרי היראה הבנויים ע"פ שכל אנושי בוודאי אינו שווין לכל נפש כי אין כל השכלים והדעות שוות ואין שכל אדם זה מתפעל ומתעורר ממה שמתפעל שכל חברו . . אלא אפילו בספרי היראה אשר יסודתם בהררי קודש מדרשי חז"ל אשר רוח ה' דבר בם הרי אין כל אדם זוכה להיות מכיר מקומו הפרטי שבתורה". הרי אותו טיעון לכאורה, כמו בספרים האמורים, שיש להעדיף את השמיעה מפי מוכיח חי לעומת קריאה בספרים.

בין חסידות חב"ד לחסידות הכללית

והנה במקום אחר (פרדס חב"ד ח"ג ע' 67) הבנתי שטענה זו ש"מרגליה בפומי דאינשי בכל אנ"ש" משקפת את התרעומת היסודית מצד חוגי חסידיות אחרות (כגון קאליסק וקארלין וכיו"ב) נגד חסידות חב"ד, והטענה מבטאת את נקודת היסוד של חסידות כללית, שהצדיק חייב להעלות את החסידים לדרגות גבוהות בלי מאמץ מצידם. משמעות הטענה איפוא, שהם מעדיפים את השמיעה הבלתי אמצעית מפה הצדיק המעורר, כנגד הקריאה בספרים הדורשת מאמץ שכלי ומייגע, להתעמק ולהתבונן ולהפיק מהם הלקחים המשמעותיים עבור כל אחד ואחד באופן אישי.

אך כעת נראה לי שהבנה זו בלתי נכונה, כי אף על פי שיש אכן מקום גדול לראות את עצם כתיבת ספר התניא כביטוי מובהק לייחודה של תורת חב"ד כחסידות שיטתית ומוסברת. כי טבעה של השקפת עולם מסודרת והגיונית, שבאורח בלתי נמנע באה לידי ביטוי גם בצורת 190 בהיר וברור; לעומת ניצוצות חכמה ופתגמים שנונים של חסידות הכללית (שאע"פ שייתכן לרושם אך אין הדבר מהווה "ספר" במשמעות הרחבה של המילה, וראה על כך מאמרו של הרב ט"ב בגליון ד' של פרדס חב"ד וכפי שאבאר עוד במקו"א אי"ה).

מכל מקום לפועל בהקדמה זו אין אדה"ז מתמודד בשאלה זו, אלא בבעיות פנים חבד"י לחלוטין. והלא אדה"ז מצהיר במפורש שטענה זו "מרגלא בפומי דאינשי בכל אנ"ש"! היינו שאלת חסידי חב"ד דוקא! (אולם אין להתעלם שבימים ההם סביר לומר, שחסידות חב"ד טרם קבלה את צביונה הסופי, שהתחדדה רק בעקבות הדפסת התניא. וממילא יתכן שטענה זו היתה בפי אלו מאנ"ש שטרם עשו את ההסבה המוחלטת מחסידות הכללית לחסידות חב"ד, כי הרי קהל חסידי חב"ד היה מורכב מחסידי ר' מענדיל מוויטעבסק ורבי אברהם מקאליסק. אך הרי אדה"ז כותב במפורש: "שמרגליה בפומי דאינשי בכל אנ"ש", דהיינו שאצל כל אנ"ש שררה השקפה זו ללא הבדלים כלל. (ולפי"ז מדויק לשון אדה"ז, דמלת כל מיותרת לכאורה?)

מהי אם כן בסיס הטענה?

התניא כספר "יחידות"

נראה כדבר הפשוט, שמטרת ספר התניא הינה יוצאת דופן במסגרת כלל החסידות חב"ד וספריה. כי הרי הספר התניא לא היה ספר של דרושי חסידות, כעין ספרי אדמו"ר האמצעי למשל כמו "אמרי בינה" "שערי אורה" "שער היחוד" וכדו', שבעצם הם היו התורה שנאמרה על ידי הרבי, שהובא אחר כן בכתב בתבנית ספר מוגדר ומסודר. כי אם התניא היה אמור להחליף את ה"יחידות", הזמן המיועד להיוועץ על נגעי הנפש ופתרונות לתיקונים וכיו"ב. וההבדל לכאורה בין דא"ח ל"יחידות". הדא"ח הוא תורת הרביים בסוגיות האלוקיות ודרכי העבודה. שהיווה את החומר להתבוננות ולמחשבה בעתות התפלה וכיוצא בזה; לעומת זאת, היחידות היתה עת מיוחדת בהן הרביים ירדו לנבכי הנפשות לחשוף את הבעיות המיוחדות והאידיות. ועת פנימית זו, שכשמה כן היא – יחידות – הקשר הפנימי והעצמותי בין הרבי לחסיד – היתה אמורה להחליף (וכידוע) פתגמו של אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע שכשלומדים תניא הרי על ידי הלימוד נכנסים ליחידות אצל אדה"ז.

זוהי איפה הטענה העצומה: כיצד ניתן למצוא תחליף ליחידות באמצעות ספר? בהיחידות הלא הרבי מתרכז במהות החסיד ופותח את צפונות נפשו ואילו הספרים הם כלליים די שקשה למצוא את הפתרון המסויים והמיוחד לבעיות הנפש הפרטית! ? אם התניא הי' אמור להיות תחליף לאמירת חסידות בלבד יתכן והטענה לא היתה עצומה כל כך, כי בשיטה המבוססת על התבוננות הרי מובן מסוים ספר עדיף על תורה שבעל פה. אך כאמור הלא התניא העמיד אדה"ז כתחליף ליחידות לכן עורר הדבר טענה חריפה. (מאידך מובן מאליו שגם באמירת חסידות ישנה מעלה עצומה בחסידות "חיה" וטריה אך זאת מטעמים רוחניים ושמימיים ואכמ"ל).

מכיון שכן ניתן לומר אדרבה, טענה זו צמחה דוקא על רקע חסידות חב"ד. שכיון שיסוד החסידות היתה פנימית וניתוח האישיות לכל צדדיה וגורמיה, לפיכך החלפת היחידות – החדירה הפנימית על ידי ספר – גדול ככל שיהיה – עוררה

תרעומת גדולה: שאין ספר מסוגל לפתור בעיותיו של העובד החבר"י.

לפי זה מובן שאין קשר כלל בין טענת "כל אנ"ש" לבין טענת ספרי המוסר שציטטנו לעיל. בספרים הנ"ל ההבדל הוא, שהספר הקר המנוכר אינו מעורר; לעומת המוכיח החי – המשפיע באמצעות אישיותו הנלבבת או כושרו בנאום החודר לבבות. ובמיוחד לפי הגישה (מספר "אורי וישעי") שהמוכיח החי משתמש בצבעים קודרים ופרקים עצובים בתולדות ישראל להחדיר ולהבעית לב השומעים (פעולה המנוגדת בתכלית לגישת הבעש"ט), בניגוד להספר היבש ההגיונית אולי, אך נטול כל חוויה מפחידה ומעוררת עצב.

לא כן טענת החסידות, – הזרה לכל התעלולים החיצונים של המגידים והמוכיחים – שכאמור נבעה מכיוון אחר לגמרי: הרבי יודע לכוון לפרטי הנפש והאישיות; אך הספר אינו מבחין מי הלומדו וממילא אינו מפלה בין איש לאיש, וכלשונו הק' א) מצד האדם: "שהקורא קורא לפי דרכו ודעתו . . ." או, ב) מצד הספר: "אינן שווין לכל נפש".

בנוסף לכך יש להעיר שבעצם הענין אפילו לפי השקפת החסידות הכללית אין שום קשר בין המוכיח והמגיד הלא חסידי, להתעלות הרוחנית והנפשית שהשפיע רבי חסידי בחסידיו, אך אין כאן המקום להאריך בנקודה זו.



מח שליט על הלב

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

ב"אגרות קודש" אדמו"ר הזקן נ"ע אגרת לב (ע' פ) כותב: "שאלתי ובקשתי . . . להעביר על מדותיו . . . ולהיות מן הנעלבים ולבקש מחילה ברבים מהנגיד . . . קודם יה"כ הבעל"ט, ולעשות זאת למעני ולמען השלום, כי אין שלום יוצא מתוך מריבה ח"ו, ובפרט ממחלוקת לש"ש, אשר רוב הצרות והתלאות הן מחלוקת לש"ש, הרחמן יצילנו ממנה". עכ"ל.

ו"במקורות והערות" שם (ע' תלה) מביא מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע: "באותו מעמד שלח אליהם ציר מיוחד לאמר, הצדק אתכם, אבל המוח שליט על הלב, וזאת היא עבודת אנ"ש להיות לבם ברשותם . . ." עכ"ל.

ויש להעיר בזה ממש"כ בחתם סופר על התורה בפ' ויגש (ע' ריח) בד"ה ויצא האחד וז"ל:

והנה אחז"ל בפ' הזהב (נט, א) השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך היינו דאמרי אינשי כד משלם שערי מכדי נקיש ואתי תיגרי, והכוונה במה דאמרי היינו דאמרי אנשי מה הוסיפו על הקרא, ועוד בפסוק אמר חלב חטים ואמרי אנשי שערי, ותו דבקרא תלי מזונות בשלום ואנשי אמרי בהיפוך, וי"ל דהנה השם גבולך שלום היינו תכלית השלום כי לכל אדם יש גבול ומעמד לחכמה שלו, יש שמדת הקנאה גבולה כשמגיע לקנא את חברו פסקה החכמה שלו ועושה דברים שהשכל מנגדם מפני המשטמה והקנאה, ויש עושים גבולה האכזריות ויש אהבת ממון וכה"ג, אמנם הצדיק אין די בכל הני להעבירו גבול חכמתו כי היא עולה על כולנה, אמנם שם גבולה שלום כשרואה שאם יעשה כפי חכמתו יגיע מזה מחלוקת ומריבה, אזי אומר עד פה תבוא גבול חכמתי ומוטב שאהיה שוטה כל ימי ולא אחזיק במחלוקת אפי' שעה א', ואמר הכתוב כי לזה האיש אשר שם השלום גבולו, לזה ישביעהו ה' חלב חטים, כי אע"ג דמזוני לאו בזכותא תלי' אלא במזלא ולא תשתנה המזל אלא ע"י זכות גדול [כתוס' שבת קנ"ו.] מ"מ זהו זכות גדול במה ששם שלום גבולו וישביעהו ה' חלב חטים. אמנם הלא כל מדותיו של הקב"ה מדה במדה ומה ענין לשם שלום גבולו שישביעהו חלב חטה, ע"כ מוכח מזה דהיינו דאמרי אינשי כד משלם שערי מכדי נקיש ואתי תיגרי פי' עפ"י הטבע מי שהגיע לתכלית העוני שאפי' שעורים אין לו אז עפ"י טבע נקיש ואתי תיגרי וזה הואיל ושם גבולו שלום ע"כ יברכהו ה' ויצילהו ממשלים שערי ולא עוד אלא ישביעהו גם חלב חטה. עכ"ל.

ומ"ש "שאם יעשה כפי חכמתו יעשה מזה מחלוקת ומריבה", היינו מ"ש אדה"ז "ובפרט ממחלוקת לש"ש".



מט"ט קושר כתרים לקונו

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

במהדורת תשנ"א של התו"א פ' מקץ (מב, ב) נדפס: שמט"ט קושר קשרים לקונו. וכך גם במהדורת תשל"ב ואילך (שנדפסו בצילום מדפוס וילנא). והוא ע"ד לשון הזוה"ק (פ' בראשית לז, ב) "וקשיר קשרין למאריי".

אך מחוורתא שהוא טה"ד, וצ"ל כפי שהוא במהדורת תשט"ו שהדפיס רבינו זי"ע (בצילום מדפוס זיטאמיר): שמט"ט קושר כתרים לקונו.

וכן הוא בעוד מקומות בדא"ח, וכך גם – בכל המהדורות – להלן בביאור מאמר זה גופא (מג, א): שקושר כתרי' לקונו.

ואילו במהדורה הראשונה (קאפוסט תקצ"ז) נדפס בשיבוש אחר: שמט"ט כותר קשרים לקונו (אך להלן הוא לנכון, כדלעיל).



ה"מנעלים" בלקוטי לוי"ע [גליון]

הנ"ל

בגל' תשמג (עמ' 78) מביא הכותב את האמור בלקוטי לוי"ע (עמ' שפז) "ת"ח בעד המנעלים", והמבואר שם בענין "מנעלים דקדושה". ומסיים: פלא שבמפתחות ל'לקוטי לוי יצחק' אין ערך 'נעל'. עכ"ל.

ולענ"ד הפלא הוא מדוע לא טרח לחפש שם את הערך 'מנעלים', והיה מוצא בו שבעה מקומות שבהם מבאר הרלווי"צ פרטים שונים בענין המנעלים.



לזכות
הילד **מנחם מענדל** שיחי'
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום כ"ג כסלו
היי תהא שנת נפלאות חרותנו

יה"ר שיגדל להיות חסיד, ירא שמים ולמדן
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת **אלטר מרדכי** הלוי
וזוגתו מרת **דבורה** שיחיו
לעוויטין

לעילוי נשמת
איש תם וישר ויר"א
מזקני חסידי חב"ד
הרה"ח התמים
ר' אליהו נחום ע"ה
ב"ר לוי יצחק ע"ה
שקליאר

נפטר ביום י"ז טבת
ה'תשי"נ

ת'נ'צ'ב'ה'



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הר"ר ישראל ב"ר משה
שנייד

נפטר ביום ח' טבת תשמ"ה
ת'נ'צ'ב'ה'



נדפס ע"י
אשתו מרת יהודית תח"י שנייד

בתו מרת שרה גיטל
ובעלה ר' שמואל דוד הכהן
ומשפחתם שיחיו כהן

בתו מרת רייזל
ובעלה הרה"ת ר' שמואל יחיאל
ומשפחתם שיחיו מלמד

מרת עטיל תח"י

מרת דרייזל תח"י