

ב"ה
ש"פ ויקהל-פקודי - חזק - פרשת פרה
ה'תשנ"ח

גליון יג [תשמט]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 4....."ההודאה אינה בטלה"
5.....זעקת התאנה לעתיד לבוא [גליון].

רשימות

- 7.....מסירה לציבור במחצית השקל
12.....גמירי דלא כלא שיבטא
14.....מנשה ואפרים מתי נחשבים לב' שבטים
16....."אין כסף נחשב בימי שלמה"
18....."אסקופה הנדרסת"

לקוטי שיחות

- 19.....ויקנאו בו אחיו

הגדה של פסח

- 20.....שני תבשילין
26.....הערות להגדה של פסח

שיחות

- 28.....ברכת אדה"ז לר"פ רייזעס
29.....אין אדה"ז מעתיק מכתבי-יד [גליון]

נגלה

- 30.....בגדר של בור ורקק מים ברה"ר
35.....מחשבתו משויא לי' מקום
37.....בפי' השפ"א בסוגיית חורי רה"ר

חסידות

- 38.....מקורות לתניא מס' שערי קדושה

- 42..... אודות ס' "מאמרי אדמו"ר הצ"צ - הנחות"
 45..... "עשה ירח למועדים"
 47..... "ואני ברב חסדך"
 48..... הערות לספר מאמרי אדהצ"צ
 49..... תקון טעות בלקו"ת

הלכה ומנהג

- 49..... הערות בשו"ע אדה"ז סי' תעב
 51..... בדין הדלקת נר שבת
 52..... בדין תוכחה במשנת רבינו הזקן [גליון]
 53..... כח גברא בנטילת ידיים [גליון]
 54..... בשכמל"ו אחר ברכה לבטלה [גליון]
 55..... תקנת שרויה והבעש"ט
 57..... סובין ומורסן [גליון]
 58..... דעת אדה"ז בפתיחת מיני קענס וקופסאות וכדומה בשבת [גליון]
 59..... הערות בהלכות ציצית לאדה"ז [גליון]
 62..... הקדמת קריאה המגילה לבני הכפרים בשיטת הרמב"ם
 65..... נתינת חפצים לתינוק בשבת [גליון]
 67..... שומע כעונה [גליון]

פשוטו של מקרא

- 68..... בפירש"י ד"ה נאסף אל עמי

שונות

- 70..... וראית את אחורי ופני לא יראו
 73..... תיקון באג"ק החדש
 74..... בעל מחבר ספר "פרי הארץ"
 75..... "אריסטו הי' ניצוץ מאבטליון" [גליון]

משיח וגאולה

"ההודאה אינה בטלה"

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - מגדל העמק, אה"ק

בשו"ע אדה"ז סנ"א ס"א: "ויש מקומות שנוהגין להוסיף . . מזמור לתודה, לפי שכל השירות עתידין להבטל, חוץ ממזמור לתודה". ומקורו מבית יוסף שם, והוא מציין ל"ארחות חיים".

והנה, מקור מאמר זה קדום עוד לפני כן, בויק"ר ט, ז, וז"ל: "לעתיד לבא . . כל התפלות בטלות, ההודאה אינה בטלה". ושם כז, יב: "כל ההודיות בטילין והודיות תודה אינה בטלה לעולם". אך קיים שינוי בלשון, שבב"י ובאדה"ז משמע ש"מזמור לתודה" הוא בכלל השירות, דהיינו שמוגדר כ"שיר" ("כל השירות עתידין להבטל – חוץ ממזמור לתודה"). משא"כ בלשון המדרש מודגש ש"התפלות" ו"ההודאה" הם ב' ענינים שונים, וזה יתבטל – וזה ישאר.

והבדל זה בלשון, מודגש ע"פ המבואר בחסידות (ראה ספר הליקוטים דא"ח צ"צ ערך "לעתיד לבוא" וערך "קרבנות". ועוד) שלע"ל לא יהי' ענין העליות – תפילות, כי יהי' הגילוי העיקרי למטה דוקא, ויהי' רק תודה שאין ענינה העלאה אלא ענינה התבטלות.

ועפ"ז צ"ב לכאורה בלשון הב"י ואדה"ז, שגם ה"מזמור לתודה" נקרא "שיר" (ענין ההעלאה), דהרי כל זה שיישאר הוא משום שאין ענינו ענין העלאה! וא"כ הול"ל לכאורה "חוץ ממזמור לתודה שאינו שיר", וכיו"ב.

ויש לבאר זה, ע"פ המבואר בסה"ש תשנ"ב עמ' 316, שגם לעת"ל יהי' ענין ההעלאה – שיר, אלא שיהי' באופן שמודגש בזה ההמשכה, וזלה"ק: "בשירה בלשון נקבה נרגשת בעיקר העלי' מלמטה למעלה, שהמקבל מצ"ע (נקבה) משתוקק

ומתגעגע לצאת ממדרגתו ולהכלל בדרגה נעלית יותר, משא"כ בשיר בלשון זכר נרגשת בעיקר השפעת וגילוי יחוד העליון מלמעלה למטה, שעל ידו נעשית הדבקות וההתכללות בהעליון. כלומר, עם היותו "שיר" שענינו עלי' מלמטה למעלה, ה"ז באופן שנרגש בו (לא כ"כ הגעגועים, אלא בעיקר) הדבקות וההתכללות בגילוי דהעליון, ועי"ז יש בו ב' המעלות דלמטלמ"ע ומלמעלה למטה גם יחד".

ולפ"ז מובן היטב, ש"כל השירות [הרגילים, בלשון נקבה] עתידין להבטל", "חוץ ממזמור לתודה" – שאף שגם הוא שיר, ענין ההעלאה, ה"ז העלאה כזו שנרגש בה בעיקר ההתבטלות בהעליון, "שיר חדש" בלשון זכר. ודוק.



זעקת התאנה לעתיד לבוא [גליון]

הת' מנחם מענדל רייצעס
תות"ל - מגדל העמק, אה"ק

בגליון יב מקשה הרב ד.א. שי' על מה שכתבתי בענין שיחת אחש"פ תשל"ו. הסברתי (בגליון שלפנ"ז) שמה שחוקר כ"ק אדמו"ר, הוא רק בב' האופנים, האם האיסור הוא על הגברא בלבד, או שהפעולה עצמה ג"כ אסורה. אך בנוגע להחפץ בו נעשית הפעולה, אין מדבר כ"ק אדמו"ר כלל.

ועי"ז כותב הרב הנ"ל, שמפשטות השיחה, וכן מצורת הדפסתה בלקו"ש חט"ז, מוכח שכ"ק אדמו"ר מדבר על החפץ, ואילו הפעולה – פשוט שאסורה. עיין בדבריו בגליון.

והנה, כ"ק אדמו"ר מתחיל שיחתו מדברי הר"י ענגיל, והוא מדבר בפירוש על הפעולה, (ולא על החפץ בו נעשית הפעולה). ראה דבריו ב"אתון דאורייתא" כלל יו"ד, ו"בית האוצר" כלל קכז, שמסביר לפ"ז לשון המשנה "החורש והזורע" ולא "החרישה והזריעה" – משום שבאמת האיסור אינו על החרישה והזריעה (הפעולה) אלא על החורש והזורע (הגברא). וא"כ פשוט שכ"ה כוונת כ"ק אדמו"ר, וכפשטות הירושלמי.

ומה שבנוגע לחמץ מדובר על החפצא דהחמץ, שאני איסור חמץ שמהות האיסור היא איסור על חפץ. אך באיסור שבת שמהותו היא איסור על הפעולה, הרי גם החקירה – חפצא או גברא – מתייחסת להחפצא דהפעולה.

[ועיין היטיב בתניא סוף פמ"ו ובהערת כ"ק אדמו"ר בהערה 18 שבשיעורים בס' התניא שם, ותמצא ברור כנ"ל].

אמנם מה שצ"ב, הוא מה שמקשה שם על החילוק שכתבתי ב"הסתכלות" התאנה: סוכ"ס, גם אם זה איסור רק על הגברא, יש כאן היפך רצון העליון. ולמה לא תזעק התאנה? ואולי י"ל, שזהו היפך רצון העליון רק ביחס לקשר בין הקב"ה והאדם, ואי"ז נוגע כלל למי מזולתו. [וע"ד ל' אדה"ז בתניא שם, "פוגם בקדושה שעל נפשו"].

ועדיין צריך עיון בזה, אבל עכ"פ לא הגעתי לזה מדעתי: כתבתי זה כדי ליישב התמיהה העצומה בדברי כ"ק אדמו"ר (והרב זוין). ואם לא ניחא לי' – אדרבה, ימצא ביאור אחר. וק"ל.

[שוב ראיתי, שהחילוק בין דברי כ"ק אדמו"ר ודברי הרב זוין, אפשר להגדיר באופן פשוט וברור: הרב זוין חוקר לגבי איסור שבת בלבד, ולא לגבי שאר האיסורים הזמניים. הוא אינו מתייחס כלל להגדרת מעשה העבירה, אלא רק להגדרת מצות השבת: אם היא שביתת האדם או שביתת העולם. כ"ק אדמו"ר מדבר על ענין שונה לגמרי: על כל האיסורים הזמניים, כולל איסור חמץ, לדוגמא. מובן איפוא, שבאלו אין שייכת כלל כל חקירתו של הרב זוין! ועכצ"ל שחוקר בהגדרת מעשה העבירה, אם הוא עושה מעשה עבירה – או שרק האדם עובר עבירה. ופשוט].



רשימות

מסירה לציבור במחצית השקל

הרב דוד פלדמן

ועד הנחות בלה"ק - 770

א. בהרשימה דמחצית השקל (בהחלק שי"ל לש"פ ויק"פ, סכ"ו בהערה) מבאר כ"ק אדמו"ר "דלריב"ז מוכרח הכהן לתת במצות מחצית השקל, ואם מסרו לצבור לא יצא, ולכן בוכרי בהיפוך, דאם נותן למחצית השקל, חוטא, דמביא חולין לעזרה, ודוקא שימסרם."

והיינו, שמסירת מחצית השקל לציבור היא דוקא אצל מי שאינו חייב לשקול, דכיון שמי שאינו חייב לשקול, ושוקל, "לא קדש", נמצא שחוטא בכך שמעייל חולין לעזרה, ולכן העצה היא שימסרנו לצבור. משא"כ מי שחייב לשקול – צריך לתת במצות מחצית השקל, ואם מסרו לצבור, לא יצא.

והנה, בסה"מ תשי"א (לאדמו"ר מהור"י"צ) ע' 13, כותב כ"ק אדמו"ר בהערה, וז"ל:

"חייב דמחצית השקל הוא על היחיד. צריך הוא למסרו לקופה יפה יפה כדי שתהא נעשית מציאות חדשה והפכית דממון צבור, ולא דהשתתפות של כמה יחידים. שלכן מנחת צבור נאכלת אף אם גם הכהנים שוקלין (שקלים פ"ג ה"ג, ועייג"כ הוריות ו, א). ובכל זה יש קיום לשייכות היחיד עם מחצית השקל שנתן, שהרי בקש משה (במדבר רבה פי"ח, ח) אל תפן אל מנחתם. וצ"ע." עכ"ל.

ולכאורה, מ"ש בהערה זו שב"חייב דמחצית השקל .. צריך הוא למסרו לקופה יפה יפה" הוא בסתירה למ"ש בהרשימה ש"מוכרח .. לתת במצות מחצית השקל, ואם מסרו לצבור לא יצא"?

ב. ויש להקדים תחלה מקור הדברים שמציין כ"ק אדמו"ר בהערה בסה"מ הנ"ל – "שקלים פ"ג ה"ג, ועייג"כ הוריות ו, א":

בשקלים שם – בדברי ריב"ז "שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמן, וכל מנחת כהן כליל תהי' לא תאכל, הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו (הם) היאך נאכלין": "משיבין חכמים לר"י חטאת יחיד מתה אין חטאת צבור מתה, מנחת היחיד קריבה כליל ואין מנחת הצבור קרבה כליל (דחכמים סוברים דלריב"ז מותר להביא משקלי הכהנים עומר ושתי הלחם, שלא נאמר וכל מנחת כהן אלא במנחת כהן יחיד, אבל לא במנחה שיש לו בשותפות עם הצבור. . כמו דמצינו שיחיד חלוק מצבור שחטאת יחיד מתה ואין חטאת צבור מתה, ה"נ איכא לחלק בין מנחת יחיד למנחת צבור – קה"ע) . . זו לא נדבת יחיד הוא (וכי שקלים לאו נדבת יחיד הן (בתמ"י) – קה"ע) . . כיון שנמסרה לצבור כמי שהוא נדבת צבור".

ובהוריות שם – הוא מקור הדין שאין מיתה בצבור, שלכן אין חטאת צבור מתה, עיי"ש.

ג. ויש לעיין ולדייק בזה:

א) כיון שכותב בהערה הנ"ל ש"צריך הוא למוסרו לקופה יפה יפה כו'" – הרי לכאורה הו"ל להוסיף ולציין גם (עכ"פ בתור "ועייג"כ") למנחות (כא, ב) וערכין (ד, א) "דמייתי ומסר להון לציבור", "דמייתי להו ומסר לצבור", שבזה מודגש חיוב המסירה לציבור ("צריך הוא למוסרו") יותר מאשר בהלשון "כיון שנמסרה לצבור" שבשקלים?

ב) מהו הצורך וההכרח בהציון "ועייג"כ הוריות ו, א" – ששם הוא מקור הדין שאין מיתה בציבור ואין חטאת צבור מתה, שמזה למדים בשקלים דכמו שמצינו שיחיד חלוק מצבור שחטאת יחיד מתה ואין חטאת צבור מתה, ה"נ איכא לחלק בין מנחת יחיד למנחת צבור – הרי העיקר מה שנוגע כאן הוא החילוק בין מנחת יחיד למנחת צבור (שלכן מנחת צבור נאכלת אף אם גם הכהנים שוקלין), והציון לזה הוא "שקלים פ"א ה"ג", ומה נוגע כ"כ לציין גם למקור ושורש הדברים שאין מיתה בציבור, בהוריות?

ג) למה לא ציין כ"ק אדמו"ר מראה מקום מפורש על זה שהחיוב דנתינת מחצית השקל הוא באופן שכל יחיד צריך

למוסרו לצבור (באם אכן נמצא דין כזה), אלא הביא רק ראי' והוכחה מהא דמנחת צבור נאכלת אף אם גם הכהנים שוקלין?

ד) גם יש להעיר על סגנון לשון ההערה – "חייב דמחצית השקל הוא על היחיד. צריך הוא למוסרו לקופה יפה יפה וכו'" – שהתיבות "צריך הוא כו'" הם כמו פיסקא בפ"ע (לאחרי הפסק הנקודה, וללא וא"ו החיבור וכיו"ב), ולא בסגנון שמתאים יותר לכאורה בכגון – דא – "חייב דמחצית השקל הוא על היחיד. ואעפ"כ, או ולאידך גיסא, צריך הוא למוסרו לקופה יפה יפה וכו'".

ד. ונלפע"ד לומר בכל זה:

הלשון דמסירה לצבור יפה יפה – מצינו בר"ה ז, סע"א (וש"נ): "קרבנות צבור וכו' ויחיד שהתנדב משלו כשרין בלבד שימסרם לצבור. פשיטא, מהו דתימא ליחוש שמא לא ימסרם לצבור יפה יפה (בלב שלם – רש"י), קא משמע לן". וכן פסק הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"ח ה"ז: "כל קרבנות הציבור שהתנדב אותן יחיד משלו כשרים ובלבד שימסרם לציבור".

והיינו, שחייב המסירה לציבור נתפרש רק כאשר היחיד מתנדב קרבן ציבור משלו, אבל כאשר כל יחיד נותן מחצית השקל להלשכה שממנה מביאים קרבנות הציבור – לא מצינו בשום מקום שיש בזה תנאי "ובלבד שימסרם לציבור" (ואם לאו לא יהי' הקרבן ציבור כשר), שכן, עצם החיוב המוטל על כל יחיד לשקול לתרומת הלשכה בשביל קרבנות ציבור, תוכנו ומהותו – מסירה לציבור, ולכן, בנתינה זו לא צריך איזה מחשבה וכוונה נוספת למסרה לציבור (שבהעדר כוונה זו לא יהי' הקרבן כשר ח"ו), כיון שנתינת מחצית השקל כשלעצמה היא היא מסירה לציבור; ורק כאשר היחיד מתנדב משלו בשביל הציבור כולו, ה"ז כשר בתנאי שימסרו לציבור.

אמנם, כל זה אינו אלא במי שחייב לשקול, שהחייב לשקול בשביל קרבנות הציבור גורם שהנתינה משלו נמסרת לציבור. בסגנון אחר: החייב דכל יחיד ליתן מחצית השקל בשביל קרבנות הציבור, פועל חלות דין נדבת ציבור על הנתינה משלו. משא"כ מי שאינו חייב לשקול בשביל קרבנות הציבור (ולדוגמא: כהן, לדעת בן בוכרי) – הרי מחצית השקל שלו היא

בגדר נדבת יחיד (כיון שאינו חייב לתת לציבור), ולכן, כדי שיוכל לשקול, צריך הוא למוסרה לציבור (כמו יחיד שהתנדב לקרבן ציבור), ובאם אינו מוסרה לציבור, חוטא הוא, דקא מעייל חולין לעזרה (כבמנחות וערכין דלעיל).

ולכן: לבן בוכרי שכהן אינו חייב במחצית השקל ואעפ"כ אינו חוטא כששוקל כיון שמוסרו לציבור, צריך לתרץ מדוע לא חיישינן שמא לא ימסרם לציבור יפה יפה – כדעת רבנן דר' יוסי דס"ל שומרי ספיחים בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, ואין מתנדבין חנם, דחיישינן שמא לא ימסרם לציבור יפה יפה – כמ"ש בתוס' (ד"ה ניוחש) יומא לה, ב: "אפי' רבנן מודו כיון שכל ישראל מביאין שקלים, אינהו נמי, נהי דפטירי, מסרי לצבור יפה יפה. ועוד, כיון שכל ריוח הקרבנות הבאים מן השקלים שלהם הוא, גמרי ומסרי יפה" [ועד"ז בכה"ג שעובד עבודת יחיד בכתונת שעשתה לו אמו לאחר שימסרנה לציבור, "דאנן סהדי דכ"ג מסר לי' יפה וכו'"]; משא"כ בנוגע לנתינת מחצית השקל למי שנתחייב בה – אין מקום לכל שקו"ט זו, כיון שבנתינה זו אין שום תנאי של מסירה לציבור, לפי שהחוב עצמו הוא הוא המסירה לציבור (כנ"ל), ולכן לא איכפת לן אם נותן בלב שלם או לאו.

וזהו מ"ש כ"ק אדמו"ר בהרשימה "דלריב"ז מוכרח הכהן לתת במצות מחצית השקל, ואם מסרו לצבור לא יצא" – דפירוש הדברים הוא, שמי שחייב במחצית השקל, "מוכרח לתת במצות מחצית השקל", היינו, שהנתינה שלו צריכה להיות מצד החיוב דמחצית השקל, שחיוב זה עושה את הנתינה שלו לנדבת צבור, אבל אם לא נתן מצד החיוב דמחצית השקל, אלא לקח סכום של מחצית השקל ומסרו לצבור סתם, כמו יחיד שמתנדב משלו לקרבן צבור – לא יצא י"ח מצות מחצית השקל (אף שאינו חוטא בהבאת חולין לעזרה כיון שמסרו לצבור).

ה. ועתה נבוא לבאר דברי כ"ק אדמו"ר בהערה בסה"מ הנ"ל, ונווכח בגודל ותכלית הדיוק בלשונו הזהב:

"חיוב דמחצית השקל הוא על היחיד".

וממשיך – בפסקא בפ"ע, ואפילו ללא וא"ו החיבור ("וצריך") – "צריך הוא למוסרו לקופה יפה יפה כדי שתהא

נעשית מציאות חדשה והפכית דמיון צבור, ולא דהשתתפות של כמה יחידים".

ואינו מציין שום מ"מ על זה, אלא מביא רא"י והוכחה – "שלכן מנחת צבור נאכלת אף אם גם הכהנים שוקלין",

ללמדך, שהצורך במסירה לקופה יפה יפה כדי שתהא נעשית מציאות חדשה והפכית דמיון צבור, היא [לא בהחייב דמחצית השקל דכאו"א מישראל (שאו הי' כותב הסגנון בהמשך אחד: "חייב דמחצית השקל .. וצריך הוא למוסרו כו'')] – שהרי החייב עצמו פועל שהנתינה היא בגדר נדבת צבור, ולא נדבת יחיד שצריך להפכה ולעשותה מציאות חדשה של מיון ציבור, אלא] במחצית השקל שהכהנים שוקלין, להדעה שאינם חייבים לשקול,

[וכאילו כתב: "חייב מחצית השקל הוא על היחיד, ונעשה מיון צבור. ולפעמים צריך הוא למוסרו .. כדי שתהא נעשית .. מיון צבור". אלא שלא נחית לכל השקו"ט הנ"ל, כי, מה שנוגע כאן הוא ב' הקצוות: חייב על היחיד, וביחד עם זה, מיון צבור. ולא נחית לבאר כאן באיזה אופן נעשה מיון צבור, אם מצד החייב כשלעצמו, או – כשאינו חייב – ע"י המסירה לצבור יפה יפה],

ומציין – לא רק על הא דמנחת צבור נאכלת אף אם הכהנים שוקלין, אלא גם על כל מ"ש עד עתה – "שקלים פ"ג ה"ג", דבשקלים מבואר (לענין מנחת כהן שיש לו שותפות עם הצבור, עומר ושתי הלחם שבאים מתרומת הלשכה) גם כללות הגדר דקרבן ונדבת ציבור, "זו לא נדבת יחיד הוא .. כיון שנמסרה לצבור כמי שהוא נדבת צבור",

[ואולי י"ל בדיוק הלשון "שנמסרה לצבור", ולא כבמנחות וערכין "דמייתי להו ומסר לצבור" – שקאי לא רק על מה שהכהן, שאינו חייב לשקול, מוסר לציבור, אלא רומז גם על כללות המצוה דנתינת מחצית השקל שהיא מלכתחילה בגדר של "נדבת צבור"],

ומוסיף "ועייג"כ הוריות ו, א" – להדגיש שהעיקר כאן הוא החילוק שבין מציאות היחיד למציאות הציבור, היינו, שלציבור

יש דין וגדר מיוחד, כמו ציבור אינו מת וכו', שלכן, גם מחצית השקל לקרבנות צבור היא בגדר ממון צבור, אף שהחיוב דמחצית השקל הוא על היחיד.

ו. וכיון דאתינן להכי, יש לדייק גם במ"ש בלקו"ש חל"ג ע' 110 בנוגע לחלקו של כאו"א מ ישראל בקרבנות ציבור:

"ואף שצריכים למוסרו לציבור יפה יפה, כדי שתהא נעשית מציאות חדשה דממון ציבור וחלות דקרבן ציבור, ולא השתתפות של כמה יחידים – מ"מ כיון שהמציאות של "צבור" וקופת הצבור נוצרה ע"י נתינת מחצית השקל דכל יחיד, א"א שתבטל ותעקר לגמרי שייכות היחיד להקרבן" (ומציין להערה בסה"מ הנ"ל),

דנוסף על הדיוק בשינויי הלשונות ביניהם – יש להעיר שבלקו"ש מציין להא דצריכים למוסרו לציבור יפה יפה: "ראה ר"ה ז, סע"א. וש"נ. משנה למלך להל' כלי המקדש פ"ו ה"ט" – אף שבר"ה מדובר אודות יחיד שהתנדב קרבן ציבור משלו (כנ"ל ס"ד), ועד"ז במשנה למלך מדובר אודות יחיד שמתנדב עצים למערכה עבור כל ישראל וכיו"ב, ולא אודות נתינת מחצית השקל לקרבנות ציבור (שלכן בא ציון זה בהקדמת "ראה", כיון שאין זה אותו הענין ממש).

ועכצ"ל, שבלקו"ש שם לא נחית לפעולת המסירה לציבור (שזהו בקרבן שמתנדב היחיד דוקא), כי אם לעצם הענין שקרבן ציבור צ"ל ממון ציבור דוקא, שלכן, כשהיחיד מביאו, מוכרח הוא למסרו לציבור יפה יפה (כמו קרבן שבא מתרומת הלשכה שהיא מלכתחילה באופן שנמסרה לציבור).



גמירי דלא כלא שיבטא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימה הנפלאה דמחצית השקל (חוברת קלר) מביא הכתוב דאני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם וכתב וזלה"ק: ומזה ראי' להא דגמירי דלא כלא שיבטא (ב"ב קטו, ב) כפי'

הרשב"ם שם, ועכצ"ל דמפרש בני יעקב ממש, וא"כ פשיטא דגם לוי בכלל המסייע לאני ה' לא שנית, אלא דאלוי בלאו הכי ל"צ רא"י דלא כלא, ח"ו, וכן כהנים, כיון דמובטחים בעבודת הקרבנות כהנים ולוים לע"ל נולכאורה אכל השבטים הול"ל רא"י מיחזקאל מח, דפריט כל הי"ב שבטים. ועייג"כ ב"ב (קכב, א) ודוחק לומר דגם אאחר הנחלה דיחזקאל גמירי דלא כלא שיבטא. ואואפ"ל דכיון דאמר קרא יחזקאל מז, כג והי' בשבט אשר גר הגר אתו שם תתנו נחלתו, מקרא לחודא הוא אמרינן דהגרים ישארו בנחלתם, ויותר נ"ל דקרא מחלק השייך לכל שבט. ואם יהי' כלה ינחלו השאר חלקו בתור ירושה. ולכן הוצרך גמירי וכו'. עכלה"ק.

ויש להעיר בזה גם בהא דאיתא בספרי פ' דברים (פיסקא ח) אשר נשבע ה' לאבותינו שאין ת"ל לאברהם ליצחק וליעקב וכו' א"כ מה ת"ל לאבותיכם אם לענין שבועת אבות כבר אמור, אלא זו ברית השבטים שנאמר (חבקוק ג, ט) שבועות מטות אומר סלה", וראה ספרא פ' בחוקותי (סוף פרשה ב): "ומנין שהברית כרותה לשבטים שנאמר וזכרתי להם ברית ראשונים אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים מלמד שהברית כרותה לשבטים" ופי' הראב"ד והר"ש שם ברית כרותה לשבטים, פירוש לשנים עשר בני יעקב שאף עמהם כרת הקב"ה ברית שלא יכלה את זרעם כדכתיב שבועות מטות אומר סלה, נמצא דלפי הספרי וכו' המקור לזה הוא מפסוק הנ"ל.

ועי' בחי' הגרי"ז עה"ת פ' ויחי שהוכיח מספרי הנ"ל המדבר בענין הבטחת הארץ, דבברית השבטים נאמר לא רק דלא כלא שיבטא אלא גם שהארץ תתחלק לעולם לכל השבטים, וביאר בזה טענת משה בפ' תשא (לב, יג) זכר לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך וגו' וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם ונחלו לעולם, שנתכוון משה להך ברית שחלוקת הארץ צ"ל דוקא ליי"ב שבטים, וצ"ל באופן דנחלו לעולם ולא להעמיד הגוי גדול מזרעו של משה בלבד עיי"ש, וזהו גם מ"ש הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פי"א הל' א) "ארץ ישראל המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות" הרי דתלה דין זה דאינה נמכרת לצמיתות בהא דמתחלקת לשבטים דהיינו שהנחלה להשבטים תתקיים לעולם עיי"ש.

דלפי"ז נמצא שיש הבטחה מיוחדת בנוגע לחלוקת הארץ שצ"ל לכל השבטים ולעולם, ובמילא לפי האמת ודאי אי אפשר לומר דקרא דחזקאל מחלק השייך לכל שבט, ואם יהי' כלה ינחלו השאר חלקו בתור ירושה, כיון שברית כרותה שהחלוקה לי"ב שבטים הוא לעולם.

ובמ"ש בהרשימה דאלוים וכהנים בלאו הכי אי"צ ראי' כיון דמובטחים בעבודת הקרבנות לע"ל, (וראה ספרי פר' בהעלותך פיסקא לד כל מקום שנאמר לי קיים לעולם ולעולמי עולמים בכהנים הוא אומר וכהנו לי בלוים הוא אומר והיו לי הלויים כו', וראה גם ירמי' לג, יח, "ולכהנים הלויים לא יכרת איש מלפני מעלה עולה ומקטיר מנחה ועשה זבחים כל הימים") – יש לבאר שבאמת יש בזה הוספה על הא דגמירי דלא כלא שיבטא, דמשום הא דלא כלא שיבטא אפ"ל גם ע"י חלק מהשבט בלבד, והכהנים הם חלק משבט לוי, ובזה ניתוסף שיש הבטחה מיוחדת בנוגע לכהנים בפ"ע ולויים בפני עצמם.

מנשה ואפרים מתי נחשבים לב' שבטים

(ב) בהרשימה אח"כ כתב וזלה"ק: ויתורץ ג"כ, דלכאורה בכ"מ דחשיב י"ב שבטים הוא חוץ משבט לוי ומאי הראי' מזה יתנו [וצ"ע בז"ר – ר"פ תשא – שעל היל"ש סק"ו] ובשלמא לרבא הוריות (ו, ב) רק בעניני נחלה ואביזרייהו הוא חוץ משבט לוי – ואפ"ל דהודה לו אביי. והלח"מ הל' שגגות י"ג ב' י"ל דעדיפא מיני' משני וכו' עכלה"ק.

ויש להעיר דלכאורה לפי אביי דסב"ל דמנשה ואפרים נחשבים לב' שבטים גם לשאר מילי, כגון לדין פר העלם דבר כמבואר שם, קשה מהא דמצינו בכמה דברים שנחשבים לשבט אחד, וכמו בהך דכתיב בפ' תבוא (כז, יב, יג) לגבי עמידת השבטים בהר גריזים והר עיבל דמנשה ואפרים נכללו ביחד, וכן בהא דמצינו ביהושע (ג, יב) במה שאמר יהושע ועתה קחו לכם שני עשר איש משבטי ישראל איש אחד איש אחד לשבט וגו' עיי"ש, הרי זה כולל גם שבט לוי שהרי י"ב אנשים אלו לקחו י"ב האבנים להר גריזים והר עיבל ושם הי' כן כנ"ל, ונמצא דנכללו מנשה ואפרים בשבט אחד, ולפי אביי דסב"ל שהם

נחשבים לב' שבטים לכל מילי למה הכא נכללו ביחד? (אבל לפי מה דמסיק בהרשימה דאביי הודה לרבא א"ש).

ולכאורה הי' מוכרח מזה לומר דגם אביי דסב"ל שהם נחשבים לב' שבטים, ה"ז רק לענינים מסויימים שקובעים והמהווים את השם "שבט" כגון נטילת חלק בארץ, נשיא לכל שבט, דגלים, פר העלם דבר של ציבור שקשור בדין "קהל" וכיו"ב, ורבא חולק דאפילו לגבי דברים אלו אינם נחשבים לב' שבטים דלנחלה איתקשו וכו' (חוץ ממה דמבואר שם בהסוגיא לענין דגלים וכו' עיי"ש), אבל כשאין דנים לגבי דינים אלו, וחושבים שבטי ישראל בכלל, הנה גם לפי אביי חושבים כל ישראל ל"ב שבטים שבט לוי לשבט אחד, ומנשה ואפרים לשבט אחד, ולפי"ז הרי אפ"ל גם בעניננו דכשדרשינן "זה יתנו" י"ב שבטים יתנו, דאיירי אודות חיוב מצוה על כלל ישראל צריך לומר דזה כולל גם שבט לוי אפילו לפי דעת אביי?

וגדולה מזו מצינו ביהושע (טז, א-ה) ויצא הגורל לבני יוסף מירדן יריחו וגו' וינחלו בני יוסף מנשה ואפרים וגו' דמלשון הפסוק משמע דלכתחילה הפילו גורל אחד משותף למנשה ואפרים כבני יוסף ואח"כ הפילו גורלות ביניהם, וכ"כ הרמב"ן בפ' פינחס (כו, נד) יהושע הפיל תחילה גורל אחד לשניהם שנאמר ויצא הגורל לבני יוסף וגו' ושם נאמר וינחלו בני יוסף מנשה ואפרים כלומר שנחלו שניהם בגורל הזה ואח"כ חלק אותו הגורל בין שניהם עיי"ש, הרי דאפילו לענין נחלה נכללו מעיקרא בגורל אחד על שבט יוסף, ואכ"מ).

ואפשר לומר עפ"י מ"ש הספורנו (בראשית מט, כח) עה"פ "כל אלה שבטי ישראל שנים עשר" וז"ל: אלה שהזכיר יעקב כאן הם הי"ב שבטים באמת אשר נכתבו על החשן והאפוד לזכרון לפני ה', והיו בברית הר גריזים והר עיבל, וכנגדם הקים משה י"ב מצבה, ויהושע הקים אבנים בירדן ובגלגל ואליהו הקים אבנים במזבח, אבל מנשה ואפרים לא היו במנין השבטים זולתי בענין ירושת הארץ והנמשך אליה בהעדר שבט לוי עכ"ל, ומסתבר לומר דדבריו הם גם לפי אביי וכמו בדין פר של ציבור הרי בעינן "קהל" ודריש בהוריות שם כל שיש לו אחוזה אקרי

קהל, אבל שבט לוי שאין לו אחוזה י"ל דלא אקרי קהל, ולכן סב"ל לאביי די"ב שבטים הם מנשה בפ"ע ואפרים בפ"ע.

היוצא מדבריו, דמנשה ואפרים נחשבים לשבט אחד רק בענינים כאלו ששבט לוי ודאי נכלל בהם, ולפי"ז אפ"ל שקושיית הרבי הכא בדין מחצית השקל הוא דכיון שיש מקום לומר דשבט לוי לא נכללו במצוה זו, וכדעת בן בוכרי וכו' וראה גם בסוף חוברת קלז בקושיית המפרשים, א"כ הרי שפיר אפשר לפרש לפי אביי דהכא לא נכלל שבט לוי וזה יתנו קאי על מנשה ואפרים. ואולי דזהו גם כוונת הזית רענן הנ"ל דזה יתנו באמת קאי על מנשה ואפרים, כיון דכאן שייך לומר לפי אביי דמנשה ואפרים נחשבים בפ"ע כנ"ל. ומ"ש בהרשימה די"ל דאביי הודה לרבא ראה גם בס' שער יוסף להחיד"א הוריות שם שכתב שכן י"ל.



"אין כסף נחשב בימי שלמה"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

ברשימות בענין "מחצית השקל" חוברת ג: "אולי יש להעיר ג"כ מהא דשלמה חטא בזה שאין כסף נחשב בימיו למאומה (דברי הימים ב ט, כ) [זח"א רנ, א] – כי זה יהי' רק לעתיד לבוא, אבל עתה צריך להיות כסף ובחשיבות, אהבה ויראה, ושלימות היראה רק לעתיד לבוא".

ובמראי מקומות לשם נשמט הציון למקור הדברים באור התורה לאדמו"ר הצמח-צדק (בראשית כרך ד תתכ, ב): "ולכן נענש שלמה עמ"ש אין כסף נחשב בימי שלמה . . וזה הי' טעות קרח שרצה שלא יהי' הגבורות טפלים לחסדים אבל האמת שעכשיו צ"ל טפלים" (הובא ונת' בלקו"ש חלק ה בהוספות לפ' תולדות – ע' 367 ואילך). [אמנם בלקו"ש שם משמע שזהו דבר שנתיחדש אז שהגיע אז כתב יד של דרושי הצ"צ, אבל לפי המובן מרשימה זו לכאורה צ"ל שכבר הי' כתב יד זה (או אחר) בידי רבינו בעת (או לפני) כתיבת הרשימה. ואולי יש לחלק קצת בין המבואר ברשימה להמבואר באור התורה שם].

והנה ענין זה הובא גם באור התורה מגילת אסתר ע' קטז, שם מבאר שלעתיד לבוא תתגלה מעלת הזהב על הכסף (וזהו ענין ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב), כי זהב ענינו גבורות וכסף ענינו חסדים (כסף לשון נכסוף נכספתי, ענין האהבה), ולעתיד תתגלה מעלת הגבורות, ולכן יהיו הלויים כהנים וכו', וממשיך: "ועיין מ"ש בענין אין כסף נחשב בימי שלמה כו' לפי שהי' סבור שבזמנו הוא ע"ד שיהי' לע"ל, ונענש כו'".

ולכאורה מריהטא דלישנא (באור התורה מגילת אסתר שם) משמע, שזה שנענש שלמה הוא על זה גופא "שהי' סבור שבזמנו הוא ע"ד שיהי' לע"ל". היינו לא רק על עצם הענין שאצלו היתה מעלה לזהב על כסף ולגבורות על חסדים, אלא על פרט זה עצמו שחשב שבזמנו הוא כמו לעתיד לבוא.

[אך לפי פשוטו הי' אפשר לומר, שהעונש הי' ע"ז שטעה בגופו של ענין, מעלת הזהב על הכסף, אלא שכדי ללמד זכות עליו אין אומרים שטעה טעות גמורה, אלא רק טעות ב"זמן", שחשב שבזמנו הוא כמו בזמן דלעתיד לבוא].

ומה שכתב הצ"צ באור התורה תולדות שם (בענין טעות קרח), כבר מבואר בלקו"ש שם, שכוונתו למ"ש בלקו"ת (קרח נד, ג): "אכן האריז"ל פי' שלעתיד בזמן המשיח תהי' הלכה כבית שמאי כמ"ש המק"מ וזהו סופה להתקיים ממש, ולכן רצה קרח לעשות גם עכשיו הגבורות עיקר . . אך באמת שגה ברואה כי הנהגה זו א"א להיות כ"א אחר שלימות הבירורים שמעולם התוהו שהוא בחי' גבורה כשיתבררו הסיגים לגמרי והרי אז גם היצר הרע שמבחי' גבורה יתהפך להיות טוב מאד, משא"כ עכשיו היום לעשותם מהגבורות יש יניקה לחיצונים . . ולכן החסדים הם עיקר והגבורות אפילו דקדושה צ"ל טפלים לגבי החסדים".

ולכאורה צ"ע קצת איך אפ"ל ששלמה המלך טעה באותה טעות דעת קרח. דהגם ששלמה נענש על זה מ"מ אין זה באותו החומר דחטא עדת קורח, כפשוט. והנה עד"ז מבואר בדרושי פ' וישלח שזה שיעקב הביא "קרבות" מגמלים שהם מגקה"ט וכו', הוא משום שחשב שכבר נסתיים זמן הבירורים.

ובפשטות החילוק ביניהם הוא, דמה שעשה יעקב לא הי' בניגוד לתורה והלכה בפשטות (שהרי הגמלים שלו לא היו קרבנות ממש, אלא רק ברוחניות). ועוד זאת, שיעקב הי' בכלל לפני מתן תורה, וכמפורש בתורה אור וישלח שכל זה הי' יכול לעשות יעקב דוקא וקודם מתן תורה כו'. [ואולי אפשר לומר עוד חילוק, דיעקב חשב שכבר נסתיימה עבודת הבירורים, משא"כ טעות שלמה היתה שחשב שעוד לפני סיום עבודת הבירורים אפ"ל מעלת הגבורות על החסדים].

אך לאחר מ"ת גופא פשוט לכאורה, שהגם שקרח פיקח הי' וכו', מ"מ אין להשוות בינו לשלמה המלך כלל, אף שגם שלמה נענש על מחשבתו הנ"ל. וגם בזה בפשטות נראה לומר, שזהו משום שלמעשה לא עשה שלמה מעשה המנוגד להלכה, משא"כ קרח עשה מעשים המנוגדים להלכה.



"אסקופה הנדרסת"

יהושע מונדשיין ירושלים עיה"ק

ב"רשימות" חוברת מג (עמ' 3 ועמ' 8): בקעה – היפך גסה"ר – מצא – והכיר שגם היא צריכה לגדר . . כי מאסקופא הנדרסת יכול לבוא, ר"ל, לכל רע. עכ"ל.

ולכאורה יש להעיר כאן ממשנ"ת בכמה מקומות בדא"ח (בביאור תרומת הדשן ובדרושים עה"פ ויספו ענוים) בענין העצבות והשפלות דלעו"ז, וכמ"ש בסידור (דף לא, א): העצבות שלא יגיע ממנה תועלת לעבודת השם כלל רק שתשפיל את האדם להיות כאבן דומם להיות מתייאש בעצמו כו' שזהו אסקופה לדריסת רגלי החיצונים כו' וד"ל. (ועד"ז בספר דרך-חיים דף נז, ד; סה"מ תקס"ב עמ' נב; מאמרי אדמו"ר האמצעי-נ"ך עמ' לא. ועוד).

וכן יש להעיר ללשונו של רבינו כאן, שהוא קרוב ללשון השגור בכ"מ בדא"ח "אסקופה הנדרסת לכל מיני רע" (או: "לכל דבר רע"), כגון עד"מ בסה"מ עת"ר עמ' פז: העצבות אינו

מביא לידי עבודה וקירוב לאלקות ואדרבה נעשה עי"ז אסקופה הנדרסת לכל מיני רע ח"ו (יעו"ש באורך כי נוגע לענייננו).



לקוטי שיחות

ויקנאו בו אחיו

הרב ישכד דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

איתא בלקו"ש חלק יח (עמ' 4-303): "התקופה השניה, הרבי [מוהריי"צ נ"ע] היה במדינה שחיו בה מספר רב של אחינו בנ"י, ושהיה מקום המתאים להפיץ תורת החסידות באופן הרחב ביותר – אבל זה היה קשור שם בהגבלות, שהסיבה היתה "ויקנאו בו אחיו" וכו'. עיי"ש.

ובהערה 27 שם: "ע"ד פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בנוגע לאדמו"ר הזקן". עכ"ל.

ויש להעיר ממגילת אסתר (י, ג): "כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו וגו'".

במדרש לקח טוב נאמר: "ורצוי לרוב אחיו, מלמד שאין אדם יכול להוציא ידי חובתו לכל העם, שהרי לא נמצא טוב לישראל כמרדכי, וכתוב בו ורצוי לרוב אחיו ולא לכל אחיו".

ובאבן עזרא כתב: "ורצוי לרוב אחיו, כי אין יכולת באדם לרצות הכל בעבור קנאת האחים". עכ"ל.



הגדה של פסח

שני תבשילין

הרב חיים גרשון שטיינמעץ
ר"מ במתיבתא

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים כותב כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע וזלה"ק:

"הזרוע כו' הביצה. כי צ"ל שני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה (פסחים קיד, ב) ואמרינן בירושלמי שמנהג לקחת זרוע וביצה (ביעא בלשון ארמי) כלומר בעא רחמנא למיפרק יתנא בדרעא מרממא (כל בו הובא בב"י, אבודרהם). יש שכתבו דלוקחים ביצה משום שעושים זכר לאבילות דחורבן ביהמ"ק. וצע"ק דמוכח במשנה וירושלמי דגם בזמן בהמ"ק היו לוקחים שני תבשילין ואז לא עשו זכר לאבלות. וא"כ נצטרך לומר אשר מאות שנים לקחו מין אחר לזכר החגיגה ואחר החורבן שינו מנהג זה". עכלה"ק.

[הנה בגוף דברי רבינו ששייך זכר לפסח וחגיגה בזמן שבהמ"ק הי' קיים, שלכאו' איפא מצינו זכר למקדש בזמן שבהמ"ק קיים? (וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך בית המקדש שהביא כו"כ ענינים שתקנו "זכר למקדש" ולכאו' כל הדברים המובאים שם תקנו דוקא אחר החורבן).

הנה יש להביא מקור (– דוגמא) לזה מברכות יט, א "תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי להאכילין גדיין מקולסין בלילי פסחים" וברש"י "זכר לפסח שצולוהו שלם כו'" – וזה הי' בזמן ביהמ"ק כדמוכח שם].

וידוע חליפת המכתבים¹ שהי' בזה עם הרב זוין ז"ל, שרצה לחלוק על מש"כ רבינו, וס"ל שלא לקחו ב' תבשילין בזמן בהמ"ק, ורבינו ענה לו ע"ז במכתבו מצום גדלי' תש"ח:

1 נדפס באגרות קודש ח"ב ע' רמג, רס, וכן בהוספות של הגש"פ ובכ"מ.

"מקשה במכתבו במה שכתבתי .. "דמוכח במשנה ובירושלמי דגם בזמן ביהמ"ק היו לוקחים ב' תבשילין" וכותב ע"ז "דאין שום משמעות במשנה ובירושלמי, א"א שתהי' משמעות כזאת, פשוט שנתקנו אחר החורבן".

(הנה: א) ק"ק לי שיחשבני לטועה כ"כ שאכתוב – ובדפוס – דמוכח במקום ש"א"א שתהי' גם משמעות, ופשוט" להיפך, ובפרט כשצינתי גם המקור לדברי. (ב) לא הייתי מאמין שיכתוב כנ"ל מבלי שיראה מקודם, עכ"פ בהעברה בעלמא, במשנה ובירושלמי על אתר.

וז"ל המשנה בבבלי במקומו (פסחים קיד, א) "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין . . ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח. וז"ל הירושלמי במקומו (פסחים פ"י סוף ה"ג): ובגבולין צריכין ב' תבשילין אחד זכר כו'".

וראה עוד במכ' ח' מרחשון תש"ח, אריכות גדולה בביאור הראי' מהמשנה וירושלמי, ותי' עוד קושיות בענין זה.

ולכאו' יפלא² מהמפורש בשו"ע אדה"ז סי' תעג ס"כ:

"ובזמן שבהמ"ק קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה, ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה ב' מיני תבשילין א' זכר לפסח וא' זכר לחגיגה".

הרי מפורש בדברי אדה"ז על אתר שהתקנה של שני תבשילין הי' רק אחר חורבן בית המקדש, ולפ"ד רבינו הר"ז מפורש בבבלי וירושלמי וכו' שהי' ב' תבשילין גם בזמן בהמ"ק³ ? !

והנראה לומר בזה בדא"פ⁴, שהגם שמוכח כמ"ש רבינו שהי' לוקחים ב' תבשילין גם בזמן הבית, אבל זהו רק בנוגע המציאות

(2) וגם יש להפליא שהרב זוין ז"ל לא העיר כלל מלשון אדה"ז וגם לא מלשון הרמב"ם שהובא לקמן.

(3) ומוכן שאין לומר שרבינו חולק בזה על אדה"ז, דלפ"ז אישתמיטתי' לאדה"ז המפורש בבבלי וירושלמי על אתר (לשי' רבינו) !

(4) הגם שאולי דוחק קצת, מ"מ מחמת חומר הקושי' נ"ל כן.

— שגם אז לקחו ה' תבשילין, אבל יש חילוק עיקרי בגדרם בין זמן הבית לזמן שאחר החורבן.

דהנה ז"ל אדה"ז בתחילת הסעיף:

"אחר שאכל הירקות יביאו לפני מי שאומר ההגדה ג' מצות של מצוה כדי לומר עליו ההגדה שנאמר לחם עוני ודרשו חכמים לחם שעונין עליו דברים הרבה דהיינו אמירת ההגדה ועוד נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לפיכך צריך שיהא גם המרור לפניו בשעת אמירת ההגדה ועוד שצ"ל עליו מרור זה כו' ותקנו שיהי' לפניו החרוסת בשעת אמירת ההגדה שהחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים וזכר לתפוח כמו שנת' לכך צריך להיות על השולחן בשעת שמספר שעבוד מצרים ובזמן שבהמ"ק קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה, ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה ב' מיני תבשילין א' זכר לפסח וא' זכר לחגיגה".

והיינו שאדה"ז⁵ מבאר ומגדיר דין הקערה וכל הדברים שבו, שאינו רק מפני שהם דברים שיצטרך להם אח"כ (במהלך הסדר), אלא שנוגע לעצם אמירת ההגדה (כמ"ש בעבור זה), ויש דברים שמהם צריכים להיות על השולחן בשעת אמירת ההגדה — כגון מצה, ודברים שצריכים להיות לפניו בשעת אמירת ההגדה

(5) אבל ראה ב"ח סו"ס תעג (ד"ה ומ"ש ומחזיר) על מה שכתב הטור "ומחזיר הקערה שבה המצות כדי שתהא לפניו כשאומר ההגדה" (שכנראה הוא מקור דברי אדה"ז ע"ש) ש"אין מכאן (— ממה דאיתא לחם שעונין עליו דברים הרבה) רא' (— שצ"ל לפניו בשעת אמירת ההגדה) דעליו אין פירושו עליו ממש אלא ה"פ על ענין הלחם עונין דברים הרבה שעיקר ההגדה הוא בענין מצות מצוה שרומז לחירות ולכך מתחילין הא לחמא עניא ועליו נמשך בענין ההגדה, וברמב"ם מבואר שאין מחזירין אלא כשאומר מצה זו, ומדברי רבינו (— הטור) עצמו יראה שלא נסמך על ראייה זו לגמרי שהרי כתב וגם שתהא לפניו כשיאמר מצה זו כו' כלומר מאחר שעכ"פ צריך שתהי' לפניו כשיאמר מצה זו וכו' ושמה ישכח מלהביאו לפניו באמצע קריאת ההגדה לכך טוב שיחזיר הקערה לפניו קודם שיתחיל ההגדה וכך הוא המנהג".

הרי שחולק הב"ח (מיוסד על דברי הרמב"ם) על עיקר הגדרת אדה"ז בהטעם שמביאין לפניו הקערה בשעת אמירת ההגדה, וס"ל שאינו דין באמירת ההגדה.

וראה לקמן בפנים משנ"ת בשיטת הרמב"ם.

מתקנת חכמים (וכלשון אדה"ז "ותקנו") – כגון חרוסת⁶. ועד"ז ב' תבשילין צריכים להיות על השולחן בשעת אמירת ההגדה מחמת התקנה, וכמו גופו של פסח שהי' צריך להיות על השולחן בשעת אמירת ההגדה בזמן הבית, כן עכשיו צ"ל ב' תבשילין על השולחן מחמת התקנה⁷.

ולפ"ז י"ל שבזה חלוק גדרו של ב' תבשילין בזה"ז לגבי זמן הבית. שדין זה, שהב' תבשילין הוא גדר ודין באמירת ההגדה, נתחדש רק אחר החורבן, משא"כ בזה"ב, הגם שגם אז היו מביאין ב' תבשילין כשלא הי' לפניו הפסח (וכמו שהוכיח רבינו), מ"מ הב' תבשילין שהביאו אז הי' רק משום זכר⁸ בעלמא – זכר לפסח וחגיגה – אבל לא גדר ודין באמירת ההגדה.

וכן מצינו בכ"מ עד"ז חילוק בין תקנות שכל מהותם הו"ע של זכר ובין תקנות שרק סיבת התקנה הוא משום זכר אבל אחר שכבר נתתן אינו ענין של זכר גרידא אלא יש לו גדרים עצמיים⁹

ועד"ז בנדו"ד: בזמן הבית לא הי' הב' תבשילין גדר באמירת ההגדה אלא ענין של זכר לבד לחגיגה וק"פ, אבל "עכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת

(6) ומרור בזה"ז.

(7) וראה ג"כ לשון אדה"ז לקמן סמ"ד: "בזמן שהיו מסירין השולחן או הקערה מלפני האומר הגדה היו צריכים להחזירן לפניו כשמתחיל עבדים היינו לפי שצ"ל ההגדה על מצה ומרור וחרוסת וב' תבשילין כמו שנתבאר למעלה".

(8) או בסגנון אחר: תקנה שענינו זכר בעלמא.

(9) ראה לדוגמא: השקו"ט בגדר הכורך אם הוא רק זכר למקדש, אבל אין בו קיום מצות מצה (אפי' מדרבנן), או שהוא חיוב מצה חדש מדרבנן – ראה מש"כ רבינו בפ"י ההגדה פסקא ד"ה כורך וד"ה כן עשה הלל הדעות בזה ודעת אדה"ז בזה שהוא חיוב חדש של מצה (ואינו לזכר בעלמא) ואכמ"ל.

ועד"ז יש שקו"ט בגדר ספירת העומר בזה"ז אם הוא גדר זכר בעלמא – זכר למקדש, או תקנה וחיוב ספירה מדרבנן – ראה אדה"ז ס"י תפט ס"ב ובאחרונים מנחות דף סו וכמבואר בכ"מ באורך.

ועד"ז בכו"כ ענינים.

ההגדה" הב' תבשילין – היינו שנתחדש שיהי' דין וגדר באמירת ההגדה גופא¹⁰.

ולפ"ז הי' בתקנת ב' תבשילין "ב' תקופות": גדרם בזמן הבית שהוא רק ענין של זכר, וגדרם בזה"ז שהוא גם גדר באמירת ההגדה¹¹ – אבל לעולם¹² היתה המציאות של ב' תבשילין גם בזמן הבית (למי שלא הי' לו ק"פ וחגיגה), וכמו שהוכיח רבינו.

וא"כ מובן שאין סתירה ממש"כ אדה"ז למש"כ רבינו בפי' ההגדה, וכמשנ"ת¹³.

(10) ועדיין צ"ע וחיפוש מקורו של אדה"ז שהי' בזה ב' תקופות, ושכ' תבשילין שייך להתקנה של "בעבור זה" – שהוא דין באמירת ההגדה. – וכמדומה שאדה"ז הוא יחידי בין הפוסקים שכתב מפורש שב' תבשילין שייך לדין אמירת ההגדה.

(11) ואולי יש להעיר מהמבואר בצפנת פענח על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"ח בביאור מח' הרמב"ם וראב"ד שם שתלוי ב"אם שייך תיקון דרבנן היכא שבלא זה שייך חיוב דאורייתא" (הובא ונתבאר בלקו"ש חל"ב שיחה לחה"פ ובשיחות אחש"פ (ואח"ז) תשמ"ו).

וא"כ אולי י"ל עד"ז בנדו"ד (בדעת אדה"ז – משא"כ לשיטת הרמב"ם כדלקמן), דהיכא שבלא"ה שייך חיוב ק"פ מה"ת – ע"י עלי' לרגל – לא תיקנו חכמים דין "בעבור זה" על דבר שהוא לזכר בעלמא, משא"כ בזה"ז שאין שייך לקיים דין "בעבור זה" ע"י קר"פ, תקנו חכמים שהזכר יהי' לא רק זכר בעלמא אלא גם דין וגדר באמירת ההגדה.

ואולי יש לחלק, ויל"ע.

(12) ולא נחית אדה"ז לבאר דין ב' תבשילין בזה"ב – הגם שגם אז היתה שייכות מציאות של ב' תבשילין – כיון שאינו נוגע בזה"ז, ומה שמבאר דין ק"פ הוא לבאר יסוד דין ב' תבשילין בזה"ז.

(13) ועדיין יש להעיר מלשון הרמב"ם פ"ח מהל' חו"מ ה"א "ומביאין שולחן ערוך ועליו מרור וירק אחר ומצה וחרוסת וגופו של פסח ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר, ובזמן הזה מביאין על השלחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה", ועד"ז הוא לשון המאירי (פסחים קיד, א) ע"ש, וכאן לא הדגישו שהי' תקנה מחודשת אחר חורבן הבית, וא"כ צ"ע אם יש ליישב כנ"ל, ובפרט ע"פ הנ"ל הע' 5 מהב"ח (וראה לקמן בפנים) שאין ב' תבשילין דין באמירת ההגדה, וא"כ דין ב' תבשילין בזמן הזה שזה לדינו בזמן הבית – שהוא רק לזכר, וא"כ לכאז' משמעות הרמב"ם שרק בזמן הזה יש חיוב להביא ב' תבשילין ולא בזמן הבית.

ולחומר הנושא אולי י"ל שאין כוונת הרמב"ם שלא הי' מציאות של ב' תבשילין בזמן הבית, אלא שבזמן הזה הוא בהכרח באופן כזה, משא"כ בזמן הבית שהי' קרבן פסח הי' מביאים (בזמנים כתיקונם שהי' לכל אחד קר"פ) גופו של פסח. ודוחק ועצ"ע.

ולפ"ז יתבאר (בדא"פ) מש"כ רבינו במכ' ח' מ"ח הנ"ל וזלה"ק:

"ואבוא עתה לקושיותיו על פירושי:

"כלום יתכן שהמשנה תדבר על היוצא מן הכלל ועל הטפל (חולים, וחז"ל) ואח"כ תאמר ובמקדש כו'".

ואיני מבין, כי לפי פירושי, אדרבה, רישא דמתני' מדברת בכל הזמנים ובכל המקומות ובכל האישים מלבד טהורים בריאים שנמצאו בירושלים בזה"ב ונמנו על הפסח (איברא דעדיין צע"ק אם הנמצאים בירושלים וא"א שיביאו לפנייהם גופו של פסח צ"ל זכר. אבל מפשטות הלשון משמע דמביאין לפניו אחת משתי אלו: ב' תבשילין או ק"פ).

ולכאור' הדברים צ"ב: א) מהכ"ת יהי' חילוק בין ירושלים ושאר מקומות? ב) לכאור' יש להוכיח מגוף התקנה, כמ"ש אדה"ז שצ"ל הב' תבשילין לפניו בשעת אמירת ההגדה, וא"כ מובן שצ"ל לפניו או ק"פ כפשוטו או עכ"פ הזכר לק"פ – ב' תבשילין, וא"כ מה המקום לספק, ולמה מוכיח רק "מפשטות הלשון"?

ולהנ"ל (שבזמן הבית הי' גדרן של הב' תבשילין רק זכר לבד לק"פ ולא גדר באמירת ההגדה) מבואר, דבשלמא אי הוה אמרינן שהב' תבשילין הוא גדר ודין באמירת ההגדה (וממילא הוא דין בהקצרה), א"כ אם חסר ק"פ צריך ב' תבשילין (בשביל אמירת ההגדה), ואין נ"מ אי חוץ ירושלים או בירושלים, כיון שיש תקנה ודין באמירת ההגדה שצ"ל לפניו או ק"פ או זכר לק"פ.

משא"כ אי הוה רק גדר זכר בעלמא, א"כ יש מקום לומר שהחיוב לעשות זכר הוא דוקא חוץ מירושלים, משא"כ בירושלים גופא (בזמן הבית) י"ל שכיון שבכל (או רוב) הבתים של ירושלים יש ק"פ, לכן אפי' אם יש אחד שחסר אצלו ק"פ, מ"מ באופן כזה לא תיקנו זכר, ורק חוץ מירושלים שא"א להיות לו שם ק"פ צריך לעשות זכר לק"פ.

ולכן נסתפק אי בירושלים יש ג"כ ענין לעשות זכר או דוקא חוץ מירושלים, וע"ז הוכיח שעכ"פ פשטות הלשון משמע שגם באופן כזה עשו זכר.



הערות להגדה של פסח

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט הונגריה

1) סימן סדר של פסח קדש ורחץ כו' – כ"ק אדמו"ר זי"ע ב"הגדה עם ליקוטי טעמים ומנהגים" מביא דעת י"א כי אחד מבעלי התוספות ר' שמואל מפלייזא חברו, אמנם מציין שכבר הובא במחזור ויטרי ב"סדר ערוך שסידר ר' שלמה בר' יצחק זצ"ל".

אמנם יש להעיר שהרי במחזור ויטרי חסר סימן "יחץ", והעיר על כך ב'ויגד משה' סי' יד ס"א וכותב "ונראה דנחסר בטעות". אמנם ברמב"ם ה' חמץ ומצה (פ"ח ה"ו) רואים ברור שיטתו דאין שוברים המצה לפני אמירת ההגדה, רק קודם ברכת המוציא "לוקח שני ריקין חולק אחד מהם . . ומברך", ולפי שיטה זו מובן הגירסא במחזור ויטרי, שהרי א"א להכניס "יחץ" בסימני ליל פסח כי אין זה רק פרט קטן בברכת המוציא. ומזה רואים גודל הדיוק בדברי רבותינו הראשונים ושאינן לתלות דברים בטעותי הדפוס.

ועפ"ז אולי אפשר לייחס את הסימנים גם למחזור ויטרי (שסובר כשיטת הרמב"ם) וגם לרבי שמואל מפלייזא שתיקן ועדכן את הסימנים לפי המנהג שלנו [ראה גם פירושו לפיוט "אלקי הרוחות" שצוין ע"י הרבי שם, ונדפס גם ב'אוצר פסקי הראשונים על הלכות פסח' עם פירושו של הרה"ג גבריאל ציננער ע' קכג]. ודווקא.

בספר המפתח ברמב"ם פרנקל שם פ"ח ה"ב ישנו ניסוח מוטעה, הם כותבים "בהשמטת יחץ – פמ"ג סי' תעה במ"ז סק"ה", אבל גם הפמ"ג הרגיש שהרמב"ם לא השמיטו אלא

שכתבה בהלכה ו וכן"ל. בנוגע לשיטת הרמב"ם ראה גם 'ויגד משה' שם סי' ב ס"ב.

(2) בקטע המתחיל "ברוך המקום" נאמר: " . . ברוך שנתן תורה לעמו ישראל, ברוך הוא כנגד ארבעה בנים דברה תורה . . , לכאורה לפי הפסיקים שמופיע כאן הרי "ברוך הוא" נמשך אלאחריו, ש[הקדוש] ברוך הוא מדבר בתורה כנגד ארבעה בנים. אמנם בתרגומו של הרי"ע שוחאט להגדה של הרבי ובעוד תרגומים זה תורגם כאילו זה נמשך אלפניו שברוך זה שתן תורה לעמו ישראל. ויל"ע בזה עוד.

(3) בקטע המסתיים ב"דם ואש ותמרות אשן" הועתק הפסוק "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי" (ואתחנן ד, לד), ובתרגומו של הרי"ע שוחאט להגדה זה מופיע ע"פ פרש"י לפסוק ("הכי עשה נסים שום אלוה") : Has any G-d . . . ever tried . ואני מתפלל על הרב אליהו תאגר שבהגדה At Our Rebbe's Seder Table (הוצאת ועד שיחות באנגלית) שלמרות שברוב המקומות נדמה לי השתמש בתרגומו של שוחאט, אבל כאן הוא שינה ע"פ האבן עזרא ("א"א שהוא לשון חול וחלילה חלילה, רק לשון קדושה") ותרגם : Has Hashem ever performed . . . miracles.

נראה שפירושו זה של רש"י הנו חידוש והוא יחידאי כאן לעומת שאר המפרשים, אבל נדמה לי לאור החביבות של הרבי לפירושי רש"י שעדיף לתרגם את ההגדה עם פירושי הרבי דוקא ע"פ פירש"י.

(4) בברכת המזון אומרים "ממרום ילמדו עליו ועלינו", ויל"ע למי הכוונה כשאומרים "עליו" בלשון יחיד? והרי נזכרו לפני זה הרבה אנשים. לאחרונה הועתק בעיתון 'כפר חב"ד' (גליון 793 ע' 17 בפתגמים קצרים מדא"ח) מאג"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"א ע' רד שמפרש: ממרום ילמדו עליו – על המזון המתברר. ועלינו – שאכלנו אותו כדי לעבוד את ה'. ויל"ע האם זהו פשוטו של מקרא.

(5) רמב"ם הל' חמץ ומצה – לכאורה צ"ע למה נקראים הלכות אלו בשם זה הרי המצוה השמינית שבהלכות אלו הוא "לספר ביציאת מצרים באותו הלילה" מפרק ז ואילך, והרי זה לא נכלל

בכותרת "חמץ ומצה". ואולי י"ל שהרי חלק מהמצה הוא "שעונין עליו דברים הרבה", ואין המצוה "אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", הרי סיפור יצי"מ הוא חלק מהמצה. ויל"ע בזה עוד.

6) שם פ"ז ה"ז "לפיכך כשסועד אדם כלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות", ובס' חקרי זמנים לר"א הילביץ ח"ב (ע' פב אות ה) נתקשה בזה: וכי מה הלשון "לפיכך" אומרת, לאחר שלפנ"ז הוא מדבר בענין המצוה של סיפור יצי"מ וכו'. ובכל אופן בדוחק רב יש לקשר את הענינים בקשר של "לפיכך". ואולי יש לשער שמלה זו "לפיכך" אינה מדברי הרמב"ם, אלא תוספת גליון של מישהו שציין הערה. ראה שם דבריו. ובאמת כוונת הרמב"ם מובנת בפשטות בהמשך למש"כ בהלכה ו שחייב אדם להדאות א"ע כאילו הוא בעצמו יצא עתה וכו'. וממשיך הרמב"ם "לפיכך" חייב לאכול ולשתות ומיסב דרך חירות. כי עי"ז הוא מראה שהוא בעצמו יצא וכו'. ופשוט. ועפ"ז אין כל פלא שברמב"ם פרנקל לא צוין לאף כת"י שבו חסר המלה לפיכך. . . !



שיחות

ברכת אדה"ז לר"פ רייזעס

הרב שלום דובער הלוי ווינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר, אווערלאנד פארק, קא.

בהתוועדות ש"פ תשא, תשח"י, שי"ל לאחרונה — בלתי מוגה, מספר רבינו אודות ר"פ רייזעס אשר "הר"פ חזר לליאזנא . . וברכו רבינו הזקן שתהי' אצלו תורה וגדולה. הר"פ ביקש עוד דבר, ועל זה לא ענה לו רבינו הזקן".

ובסה"ש תרצ"ו עמ' 126 (ג"כ מהנחה בלתי מוגה): "וברכו רבינו בעושר שיהי' לו תורה וגדולה, וביקש עוד ענין, ושתק רבינו".

ובסה"ש תש"ה עמ' 55 מספר אודות ר"פ רויזעס (חילוק בין "קרי" ו"כתיב"), אשר פעם בשמעה"צ אמר רביה"ז: "פנחס רויזעס דארף האבן א רפואה אין גוף. דאס וואס איך קען אים ניט געבן, גיב איך אים ניט, אבער א רפואת הגוף גיב איך אים".

וב"בית רבי" (לה"ק) עמ' 140 הע' ב, מספר אודות ר"פ: "כשנסע רבינו בערי פולין נסע גם הוא עמו והי' עמו אצל הרר"ב ממעזבוז נ"ע, וכאשר נפטר רבינו מהרר"ב במחלוקת אמר הרר"ב לר"פ, פנחס תשאר אצלי ואני אעשה לך טובות (כי הרר"פ הי' חשוכי בנים ר"ל), והשיב לו הרר"פ אני קבלתי אותו לרב וכל החולק על רבו וכו'".

ובסה"ש תש"ה עמ' 54: ". . . הר"פ לא הי' לו בנים ל"ע". וכמדומני שכתוב ג"כ (ואיני זוכר עכשיו מקומו) אשר רביה"ז אמר לר"פ, "הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים".

לאור כל הנ"ל, לכאורה אפשר לשער אשר הכוונה ב"הר"פ ביקש עוד דבר, ועל זה לא ענה לו רבינו הזקן", וכן "דאס וואס איך קען אים ניט געבן, גיב איך אים ניט", הכוונה לזחור"ק.

וע"פ מש"כ בבי"ר מובן יותר הלשון: "דאס וואס איך קען אים ניט געבן, גיב איך אים ניט", דלכאורה פשיטא, ומאי קמ"ל. וע"פ מש"כ שם, הר"ז יותר מובן.



אין אדה"ז מעתיק מכתבי-יד [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תשמז עמ' 39 העתקתי משיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע שאדה"ז לא רצה לציין לספרים שנמצאו רק אצלו (בכת"י) ולא אצל אחרים שיחפשו וירצו לעיין וכו'.

ולצערי טעות הזעזער יש בציון המראה מקומות בהערה כפי שנדפסה, והנכון שדבר זה מבואר ב'שיחות קודש' תשל"ט ח"ה עמ' 234 וב'התועדויות' תשמ"ב ח"א עמ' 357.



נגלה

בגדר של בור ורקק מים ברה"ר

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

כתב הרמב"ם (הל' שבת פי"ד הכ"ג) וז"ל: בור ברה"ר עמוק עשרה ורחב ארבעה, מלא מים וזרק לתוכו חפץ ונח ע"ג המים, חייב, שאין המים מבטלין המחיצות. עכ"ל. ומקורו בגמ' (שבת ק, א): "בור ברה"ר עמוקה י' ורחבה ד' מלאה מים וזרק לתוכה חייב וכו' מ"ט מים לא מבטלי מחיצתא".

אח"כ שם (הכ"ד) כתב וז"ל: רקק מים שהוא עובר ברה"ר ורבים מהלכין בו, אם אין בעמקו עשרה טפחים ה"ה כרה"ר וכו' ואם יש בעמקו עשרה או יתר ה"ה ככרמלית, כשאר הימים, והוא שיש ברחבו ד"ט או יתר ע"כ, שאין כרמלית פחותה מארבעה. עכ"ל. ומקור תחלת דבריו (אם אין בעמקו י"ט) הוא במשנה (שם ק, ב): "אם הי' רקק מים ורה"ר מהלכת בו הזורק לתוכו ד' אמות חייב, וכמה הוא רקק מים, פחות מ"ט. אמנם סוף דברי הרמב"ם מה דינו דרקק זה אם יש בו עשרה טפחים, אין מפורש בגמ'. וס"ל להרמב"ם שדינו ככרמלית. וכן ס"ל עוד ראשונים כמפורש בפירוש ופסקי הרי"ד (שם). ובמאירי (שם), וכן משמע מפירוש"י (שם ד"ה וכמה) ממה שכותב "כמה עומקו דנימא אכתי רה"ר הוא ולא נעשה כרמלית". וכן פסק במג"א (שם) סק"א, הובאו דבריו בשו"ע אדה"ז בקו"א (שם ס"ק ב).

והקשו הרבה אחרונים דלכאור' סתרי ב' דינים אלו אהדדי: הרי בהלכה כ"ג כתב הרמב"ם עצמו בנוגע לבור שאם יש בו י"ט ורחב ד' ה"ה רה"י ואין המים מבטלים המחיצות, למה ברקק ס"ל שהיה כרמלית, הרי לכאור' הוא שוה ממש לבור. וכן הקשה גם הצ"צ בחידושו על הש"ס.

ובכו"כ אחרונים נלאו למצוא חילוק בין הדינים. ראה אור שמח על הרמב"ם שם. פרמ"ג (סשמ"ה א"א ס"ק י"א). מקור הלכה (סי' נד). וגם המאירי (בתחלת המס') מוצא חילוק בין הדינים וכו'. ובכמה מקומות.

וראה רמב"ם הוצאת קאפח במ"ש לבאר דברי הרמב"ם.

ונ"ל בזה בהקדים מה שכתבתי לעיל (בגליון ט) בנוגע לכרמלית, שישנו כרמלית בעצם וישנו כרמלית שאינו אמיתית הכרמלית אף שכל דיני כרמלית עליו. ע"פ מ"ש הבעה"מ (ז, א) שקרן זוית הסמוכה לרה"ר "זו היא עיקר כרמלית שגזרו עלי' חכמים וכו' וכולהו הנך אחרניתא משום לתא דהך גזרו רבנן בהו, וזו היא עיקר הגזירה". וכתבתי שם שעד"ז י"ל ברה"ר שישנו "רה"ר גמורה", וישנו רה"ר שאינה גמורה, אף שכל דיני רה"ר עלי': באם רבים מהלכים שם ה"ז רה"ר אמיתי, ואם זה רק ראוי להילוך הרבים (שלדעת הרמב"ם ה"ז ג"כ רה"ר), אי"ז רה"ר גמורה.

ויש להוסיף בסגנון אחר: ישנו מציאות שהמקום הוא "חפצא" של רה"ר, וישנו מציאות שלא חל על המקום גדר "חפצא" של רה"ר, ומ"מ כל דיני רה"ר עליו.

ונקודת הביאור בזה: בכל רשות ישנם שיעורים המהוים גדר הרשות, וישנו גם תוכן הרשות. ז.א. למה עשוי הרשות, ומה תוכן השתמשותו. ואם ישנו להמקום ב' הגדרים, הן השיעור והן ההשתמשות, אז הוה מקום זה "חפצא" של אותו הרשות, ואם אין להמקום התוכן של הרשות, אז אם יש בו עכ"פ השעורים וכו', יש ע"ז דין רה"ר, אף שאי"ז החפצא של רה"ר. ויש להאריך בביאור הדבר.

ובנדרו"ד (רה"ר): תוכן רה"ר הוא הילוך והשתמשות הרבים, ואם זה חסר, אי"ז "חפצא" רה"ר, אבל אם יש בזה השעורים של ט"ז אמה וכו', וגם זה ראוי להילוך רבים, אז חל ע"ז דין רה"ר.

ואולי י"ל שזהו עומק הפי' במ"ש החכ"צ (סל"ז) בביאור דברי הרשב"א (בעבוה"ק) לחלק שבסרטיא ופלטאי גדולה אפי' דלתותי' ננעלות בלילה תורת רה"ר עלי', משא"כ מבואות המפולשין אם דלתותי' ננעלות בלילה אינו רה"ר. ולכא' מהו החילוק. וכ' לחלק שמבואות לפי שהן מיוחדות לאנשי המבוי ואין יד כל אדם שוה בו, בזה אם דלתותי' ננעלות בלילה אי"ז רה"ר. ובסרטיא ופלטאי גדולה שיד כל אדם שוה בו, אפי' נעולות בלילה הוה רה"ר.

וי"ל הביאור בזה: סרטיא ופלטאי גדולה שעשויים מעיקרא להילוך והשתמשות הרבים הוה "חפצא" דרה"ר. משא"כ מבואות המפולשין, שבעצם עשויות רק להשתמשות בני המבוי, רק שמשמשין בהם גם בני רה"ר, חל עליהן דין רה"ר אבל אינו חפצא דרה"ר. וזהו טעם החילוק:

דבר שהוא בעצם במצב מסוים, הנה כדי לבטלו ממה שהוא, צריכים דבר חזק, משא"כ אם אינו כן בעצם, כ"א ההנהגה כלפי הדבר הוא באופן מסוים, קל יותר לבטלו. כי אין מבטלים הדבר (שהרי אין על הדבר שום חלות דין), כ"א שאין ממשיכים ההנהגה. וידוע שקשה יותר לבטל איזה דבר מלמנוע שלא תחול מעיקרא איזה חלות על הדבר [וכ"ש מלמנוע ההנהגה מסוימת כלפי הדבר]. [וזה באמת עומק תוכן קושיית הגמ' (ד, ב) "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא"].

ולכן בסרטיא ופלטאי גדולה שהוה "חפצא" דרה"ר, אין מספיק מה שדלתותי' ננעלות בלילה כדי לבטלה ממה שהיא, רה"ר, משא"כ מבואות המפולשין, שעליהן רק דין רה"ר, זה מתבטל ג"כ כשדלתותי' נעולות בלילה. [ופשוט שצריכים להאריך בביאור הדבר, אבל אכ"מ].

ע"ד כהנ"ל י"ל גם ברה"י, שישנם ב' אופנים: (א) "חפצא" דרה"י. (ב) מקום שיש עליו דין רה"י. והוא כנ"ל: תוכן גדר רה"י הוא מה שיחידים משתמשים באותו מקום, ונוסף לזה צ"ל בזה שעורים מסוימים (דע"ד וגבוה י'). ואם יש בהמקום ב' הענינים

ה"ז "חפצא" דרה"י, ואם חסר התוכן, אלא שיש בו השיעור אז יש ע"ז דין רה"י. [יש להעיר לכללות ענין זה ממ"ש בחי' ר"ח הלוי על הרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"א)].

ואולי י"ל שקרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, נכנס לגדר זה, שאף שהוא רה"י מדאורייתא כדאמר עולא אמר ר"י (שבת ז, א), מ"מ היות וזה גדול ולא הוקף להשתמשות דירה, הוה זה רק דין רה"י ואינו "חפצא" של רה"י.

ובזה מתורצת קושיית רעק"א בגליון הש"ס (שם) ממ"ש רש"י לקמן (פ, א ד"ה והוא. צט, ב ד"ה מוקף) שקרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה לא הוה רה"י מה"ת, כ"א הוה כרמלית – ש"ל שרק לגבי הדינים הנוגעים בהסוגיות שם אי"ז נקרא רה"י, כי שם לא איירי מהו הדין של קרפף זה, כי אם נוגע לגבי גדרו כרשות, (עיי"ש), והיות ואין גדרו כ"חפצא" של רה"י, לכן הי' אפשר לרש"י לנקוט דוגמא של קרפף זה, כי לגבי הענינים המבאורים שם אי"ז נק' רה"י, אף שכשלעצמו יש עליו כל דיני רה"י.

עד"ז י"ל בנוגע החילוק בין בור ברה"ר לגבי רקק ברה"ר: "בור" מגדיר מקום שמשמש בו. ולכן אם יש בו גם שיעור רה"י (דע"ד וגבוה י') ה"ז "חפצא" של רה"י. משא"כ "רקק" ברה"ר תוכנו מקום ברה"ר המבלבל ההילוך, ואין ענינו השתמשות כ"א להיפך, וכמעט תמיד יש בו מים [שלכן מעיקרא התואר הוא "רקק-מים", משא"כ בבור הלשון בגמרא הוא "בור ברה"ר וכו' מלאה מים", ז.א. שמציאות בור היא מציאות ריקה אלא שמלאוהו מים. וכן ברמב"ם הלשון הוא "בור ברה"ר וכו' מלא מים", ובפרט לפי הניקוד ב"רמב"ם לעם" שהמ"ם בחיריק והלמ"ד בציר"י ולא מ"ם בקמ"ץ, הרי בודאי שענינו להיות בלי מים, אלא שאידע ומלאוהו מים, משא"כ רקק כמעט תמיד מלא מים, ולכן אין הלשון "רקק שמלאוהו מים" וכיו"ב כ"א "רקק-מים"]. ובמילא אף שאם יש בו השיעור דרה"י, דע"ד וגבוה י"ט, והוא ריק, יש עליו דין רה"י, מ"מ אי"ז "חפצא" של רה"י. כי בעצם אי"ז מקום להשתמשות.

ומזה נובע החילוק בנידון שיש בו מים, שבבור, אמרין שאין המים מבטלים המחיצות ונשאר רה"י, וברקק, אומרים שהמים מבטלים המחיצות והוה כרמלית:

במים ישנם ב' תכונות הפכיות; מצד אחד הרי הם ממלאים את כל המקום בו הם נמצאים [ובפרט אחד – גם יותר מפירות (שע"ז אמרו בגמ' (שם) שפירות מבטלין המחיצות), כי המים תופסים כל נקודה ונקודה של השטח שבו נמצאים, משא"כ כשמלא פירות], ומצד שני הרי מים ניידים ואינם קבועים במקום אחד (ולהעיר מהסוגיא לעיל (ה, ב) "אגוז ע"ג מים" כו' ואכ"מ), שנאמר שהמקום נתמעט מחמת המים. ז.א. שמים אינם כשאר דברים גושיים (אטומים) שהם ממלאים המקום, כ"א יש בהם תכונת המילוי, קצת.

והנה מטעם תכונתם הא' צריכים המים לבטל המחיצות כמו פירות ועוד יותר מזה. ומצד תכונתם הב' פשוט שאין המים מבטלים המחיצות.

ולכן בנידון בור שהוה "חפצא" דרה"י, ז.א. רה"י בעצם, ומה שמניחים בתוכו צריך לבטל מה שיש כבר, ע"ז אומרים שמים אין מספיקין לבטל הרה"י. כי אין תכונת המילוי שלהם תכונה גמורה, וכדי לבטל מה שבעצם הוה רה"י צ"ל דבר שתכונתו לגמרי לבטל המקום הריקן, וכל זמן שאי"ז דבר שענינו ביטול המקום הריקן, אין בכחו לבטל הרה"י שהוא כבר.

וזוהי כוונת התורי"ד (ק, א) במה שמביא הטעם למה בבור אין מים מבטלים המחיצות כי "החפץ שוקע לתוכן ויורד למטה ושוקע וכאילו היתה ריקנית". ז.א. לפי שיש במים גם תכונה שאין ממלא המקום באופן גוש, לכן אין מספיק שהמים יבטלו המחיצות.

משא"כ ברקק-מים שאי"ז "חפצא" דרה"י, אלא שעליו דין רה"י, הרי אין צריכים לבטל מה שיש כבר, כי אין שם חלות על המקום, אלא שצריכים לבטל המשך ההנהגה לגבי מקום זה, שלא להתנהג עם המקום כדיני רה"י – בזה אין צריכים דבר גוש ממש, כ"א מספיק מה שבמים ישנו, עכ"פ במקצת, תכונה של מילוי המקום הריקן, לבטל הדין דרה"י. וע"ד הנ"ל בנוגע לרה"ר, שבמבואות המפולשין, שאינם "חפצא" דרה"ר, מספיק

מה שדלתותיה ננעלות בלילה למנוע ממנו דין רה"י, כי אין מבטלין מה שיש כבר. משא"כ בסרטיא ופלטיא שהוה "חפצא" דרה"ר אי"ז מספיק לבטלו מתורת רה"ר, כי בזה צריכים לבטל מה שיש כבר.

מובן שצריכים לעיין טובא בכל הנ"ל, כי אין זה פשוט כלל. ובאתי רק להעיר.



מחשבתו משויא ל' מקום

הרב אליהו נתן הכהן סילבעבערג
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

בביאור השיטות דלא בעינן רחבה ד' בשביל הנחה על עמוד גבוה ט' ורבים מכתפין עליו (ח, א) כ' הרשב"א וז"ל: וי"ל דכיון דמשום דמכתפי ביה משויא לה רה"ר ודרך המכתפין לכתף אע"פ שאין בה ד' . . ה"ה מקום חשוב וראוי לתשמישו והר"ז כידו של אדם החשובה לו כד' על ד' לפי שדרכם של בנ"א להעמיד כליהם בידיהם. ועוד דכיון דדרכן לכתף עליו מחשבת הרבים משויא ליה מקום ולא גרע מזרק ונח בפי הכלב או בפי הכבשן כנ"ל, ע"כ.

והיינו דיש ב' אופנים איך לבאר דין עמוד זה: א) שהוא כידו של אדם החשובה כדע"ד. ב) שמחשבתו (מחשבת הרבים המכתפין) משויא ל' מקום.

והנה לעיל (ה, א) יש קס"ד בגמ' דהא דאמר ר"י דידו של אדם חשובה כדע"ד הוא רק במקרה דאחשבה הוא לידיה (נתכוון לתיתה ליד חבריו וכו'). (רש"י), משא"כ היכא דלא אחשביה הוא לידיה (שהלכה ונחה מעצמו ביד חבריו . . דלא נתכוון לכך. (רש"י) וכו', ושלכן הובא דינא דר"י גם במקרא אחר להשמיענו דגם במקרה שלא אחשבה לידו, מ"מ חשובה כדע"ד. עיי"ש.

ולכא' הרי פירוש הקס"ד היתה, דהחשיבות דידו של אדם היא אותה החשיבות דפי כלב וכבשן דבעינן בהו מחשבתו [בכדי] לשויא ל' מקום, וע"ז קמ"ל דלא כן, אלא שהחשיבות

של ידו של אדם היא למעלה מהחשיבות דפי כלב וכו' ולא בעינן מחשבתו כלל.

ומבואר לפ"ז, שב' הטעמים שהביא הרשב"א מדוע אין העמוד צריך ד', מחולקים בדרגת החשיבות שיש להעמוד עי"ז שהרבים מכתפין ב' – האם הוא רק בפי כלב וכו', או שהוא כידו של אדם, שלא צריך אפי' למחשבת האדם להחשיבו. וולהנ"ל אולי יהא אפי' נפק"מ להלכה בין ב' הטעמים: באם הונח החפץ על העמוד בלי שנתכוין האדם לכך. ועצ"ע].

ב. וליתר ביאור: בקושיית הגמ' אמתני' דפשט העני את ידו וכו' – "אמאי חייב הא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום דע"ד" (ד, א), נתקשו הראשונים, דלכא' למה לא נגיד דמחשבתו משויא לי' מקום.

ותוס' והרמב"ן שניהם תירצו דמחשבת האדם לבד לא משויא לי' מקום, ורק במקרים מיוחדים כמו בפי כלב וכבשן שזה מקום מיוחד להנחת האי חפץ שם (לאכלו או לשרפו) אז אמרינן דמחשבתו משויא לי' מקום (ולא כבעה"מ שם דסב"ל דמחשבתו לבד כן משויא מקום, ורק דבמתני' א"א לתרץ כן, משום דמדובר בו על עקירה מהיד ובזה לא אחשבה לידו, עיי"ש).

והנה אף שתוס' והרמב"ן מסכימים שבשביל שמחשבתו יועיל לשוות מקום צריכים גם להתנאי דמקום מיוחד לכך (כבפי כלב וכו'), מ"מ כשמעיינים בדבריהם נראה דמחולקים הם בביאור האי דינא; דלשון התוס' הוא "מחשבתו... היינו היכא דלא ניחא לי' בענין אחר אלא בענין זה, כמו משתין, בפי כלב וכו'", והרמב"ן מבאר באריכות דזה שמחשבתו מהני הוא כשהמקום הוא מיוחד בשביל כך.

ונראה להגדיר החילוק ביניהם כך: דלשניהם בעינן ב' התנאים (מחשבתו, ושהמקום הוא מקום מיוחד); אלא דלתוס' הרי העיקר מה שמשווה המקום הוא מחשבתו, אלא דבכדי שמחשבתו ייחשב מחשבה להחשיב המקום, צ"ל מחשבה כזו דלא ניחא לי' בענין אחר (ובמילים פשוטות: רק היכא דלא ניחא לי' בע"א אז יש כאן מחשבה להחשיב מקום זה, דבאם ניחא לי' בע"א, אז הרי במחשבתו לא צריך מקום זה דוקא וא"כ אינו מחשיבו).

משא"כ להרמב"ן הרי העיקר מה שמחשיב המקום הוא היותו מקום מיוחד לענין זה, וכמו פי הכלב לאכילה וכיו"ב, הוא דבעינן למחשבתו, הוא רק בשביל שנדון הנחה זו כהנחה של אכילה דאז הוי זה – הפה מקום מיוחד וראוי לכך.

והנה לפי ב' אופנים אלו, נמצא ב' הסברות בהקס"ד של הגמ' (הנ"ל) דהא דידו של אדם חשובה וכו', הוא רק היכא דאחשבה לידו (וביארנו לעיל, דהפירוש בזה הוא דהחשיבות דידו היא כהחשיבות דפי כלב וכיו"ב): דלהתוס' הפי' הוא דהא דידו ש"א חשובה וכו' פועלת אותה הפעולה ד"לא ניחא לי' בע"א", והיינו שזה מחזק מחשבתו של האדם, שמחשבתו תוכל לפעול ולשוות המקום (ועיין מהר"ם על התוס' שם). משא"כ להרמב"ן הרי פירוש הקס"ד היתה דידו חשובה להנחה, ורק שצריכים למחשבתו בכדי שאנחנו נדון על היד עכשיו כהיותו מקום להנחה.

ועכ"פ, בב' אופנים אלו, יש להסביר נמי הגדר דעמוד גבוה ט', לפי הטעם השני שכתב כאן הרשב"א. ויש להאריך.



בפי' השפ"א בסוגיית חורי רה"ר

הת' מ"מ (בר"א) מטוסוב
תלמיד במתיבתא

בגמ' שבת (דף ז, ב) חורי רה"ר אביי אמר כרה"ר דמו רבא אמר לאו כרה"ר דמו, והקשה רבא לאביי מ"ש מקרן זוית הסמוכה לרה"ר דהוי ככרמלית, ומשני התם בקרן זוית לא ניחא תשמישתי' הכא בחורי רה"ר ניחא תשמישתי'.

ובתוס' מביא הפלוגתא דרבנן ור"א בצידי רה"ר דלרבנן לאו כרה"ר דמי ולר"א כרה"ר דמי. ומפרשים שאע"ג דצידי רה"ר ניחא תשמישתי' טפי מקרן זוית דהא אפי' ר"א דפליג בצידי רה"ר מודה בקרן זוית, אפ"ה לא הוי כחורי רה"ר דחורי רה"ר ניחא תשמישתי' טפי.

וכותב ע"ז המהרש"א: יש לדקדק דרבא דהקשה לאביי ממימרא דר"י מקרן זוית טפי הו"ל לאקשוויי מצידי רה"ר לרבנן

דלאו כרה"ר דמי דמתני' היא דדומה טפי לחורי רה"ר דניחא תשמישתיה טפי מקרן זוית, מיהו בהא איכא למימר דניחא לי' לאקשוויי מקרן זוית לכו"ע אפי' לר"א. אך קשה דא"כ כיון דרבא לא ידע לאפלוגי בין ניחא תשמישתי' ללא ניחא תשמישתיה תקשי ליה טפי לרבי אלעזר מ"ש קרן זוית דמודה בי' ר"א טפי מצידי רה"ר ויש ליישב. ע"כ.

ובשפת אמת תירץ קושיית המהרש"א הב': והישוב פשוט דאין שום הכרח לרבא לומר דר"א מודה בקרן זוית ומ"ש התוס' כן לעיל הוא למסקנא דהכא דמחלקינן בין ניחא כו'. ע"כ.

וצ"ע תירוצו. שהרי קושיית המהרש"א באה בהמשך למה שתירץ קודם לכן על קושייתו הראשונה, "דניחא לי' לאקשוויי מקרן זוית לכו"ע אפי' לר' אלעזר". אבל לפי חידוש השפ"א דלשיטת רבא ר"א פליג אפי' בקרן זוית וס"ל דכרה"ר דמי. א"כ אזדא לה תירוץ המהרש"א על קושייתו הא'. והדרא לה קושיא הראשונה לדוכתה דטפי הו"ל לאקשוויי מצידי רה"ר. וצ"ע.



חסידות

מקורות לתניא מס' שערי קדושה

הרב אלי' מטוסוב
ברוקלין נ.י.

נציין כאן עוד איזה מקומות בתניא (בהמשך למה שצויין בגליון הקודם), אשר מקורם (או מקבילות אליהם) הוא לכאור' בס' שערי קדושה להרח"ו:

פי"ח: "והענין כי האבות הן הן המרכבה וע"כ זכו להמשיך כו' מעשר ספירות דקדושה שבארבע עולמות אבי"ע".

מארז"ל זה הובא גם בשע"ק ח"ג ש"ב: וזהו סוד האבות הן הן המרכבה אל אור העשר ספירות הרוכב עליהם שלא ע"י אמצעות אור אחר.



פי"ט. ע"ד תשוקת הנשמה לידבק בשרשה.

ראה גם שע"ק ח"ג ש"ה: כי הנפש כו' מתפשט מהשרש כו' ואותו הקו הנמשך תמיד בהיות האדם חושק לעלות אל שרשו.



פכ"ג: "ובתיקונים פירשו דרמ"ח פיקודין אינון רמ"ח אברין דמלכא".

ראה ג"כ שע"ק ח"ב ש"ג.



פכ"ו: "ומקרא מלא דבר הכתוב תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה וגו' ונודע לכל פי' האר"י ז"ל על פסוק זה".

ראה גם שע"ק ח"ב ש"ד: כי השמחה מוסיפה חשק רב ואהבה להתדבק בו ית' וכתוב תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה ובטוב לבב וגו'.



פכ"ז: "וכמו שהפליג בזהר פ' תרומה דף קכ"ח בגודל נח"ר לפניו ית' כד אתכפיא ס"א לתתא דאסתלק יקרא דקב"ה לעיל על כולא יתיר משבחא אחרא ואסתלקותא דא יתיר מכולא".

כהלשון הזה יש בשע"ק ח"ב ש"ז: "ובספר הזהר ר"פ תרומה (קכ"ח) הגדיל לספר בשבח מצוה זו כו' ואסתלקותא דא יתיר מכולא כו'". [אבל שם בשע"ק מובא זה לגבי ענין אחר].



פכ"ח: "אבל באמת לאמיתו הן שתי נפשות הנלחמות זו עם זו במוחו של אדם כל אחת חפצה ורצונה למשול בו ולהיות המוח ממולא ממנה לבדה וכל הרהורי תורה ויר"ש מנפה"א וכל

מילי דעלמא מנפה"ב כו'". [וראה גם אודות מלחמת נפה"א ונפה"ב בפ"ג ובפכ"ז].

ראה גם שע"ק ח"ג ש"ב: אך הנשמה עצמה של האדם פנימית מכולם ולהיותה פנימית וגם כי היא הנקראת עצמות האדם לכן יש בידו בחירה להטות למקום שירצה כו' אל היצ"ט כו' אך הגוף עיקר נטיתו אל היצה"ר כו' והנה בבחינה זו היא קטטת החומר עם הנשמה כו' יש קושי גדול להכניעם.



פכ"ט: "שהיא היא האדם עצמו בבינונים כו' כי אם בצדיקים שבהם הוא להפך שנשמה הטהורה שהיא נפש האלקית היא האדם וגופם נקרא בשר אדם".

בשע"ק ח"א ש"א: "כי גוף האדם איננו האדם עצמו מצד הגוף כי זה נקרא בשר האדם כו' נמצא האדם הוא הפנימיות אבל הגוף הוא ענין לבוש אחד תתלבש בו נפש השכלית אשר היא האדם עצמו". [אולם יש הבדל כי בתניא מבאר שזהו רק בצדיקים, ואילו בשע"ק ניכר שמדבר בדרגת כל אדם]. ובשע"ק ח"ג ש"ב: אך הנשמה עצמה של האדם פנימית מכולם כו' היא הנקראת עצמות האדם.



פל"ז: "וכל שרש מתחלק לששים רבוא ניצוצות כו'".
בשע"ק ח"ג ש"ו מזכיר ע"ד ששים רבוא שרשים בכל עולם.
ע"ש.



ח"ב בהקדמה: "הוא ושמו אחד". [ועד"ז להלן בפ"ו].
ראה בהמ"מ לתניא. וגם בשע"ק ח"ג ש"א: וז"ש בפדר"א כו' ה' הוא ושמו אחד כי הא"ס הנקרא הוא והנאצלים הכלולים בשמו שהוא הוי' אחת הכל אחד כי היתה השלהבת גנוזה בגחלת. ע"כ.



ח"ב פ"א: "וז"ש האר"י ז"ל שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית".

ראה שע"ק ח"ג סוף ש"א ע"ד נפש הדומם. ועד"ז שם בשער ב'.



ח"ב פ"ב: "ומתלבשות בשכלם והשגתם במראה הנבואה וגם במחשבתם ודיבורם כמ"ש רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני וכמ"ש האר"י ז"ל [בשער הנבואה]".

ראה ג"כ שע"ק ח"ג ש"ה. ומקור הדברים הוא בשער היחודים [שנקרא ג"כ שער הנבואה] פ"ב וז"ל: שכל נבואה או רה"ק היא המשכת קול עליו כו' והוא מתלבש בקול הזה היוצא עתה מפי הנביא ומדבר עם הנביא ההוא כו' וז"ס רוח ה' דבר בי וכו' כי אותו המלאך ורה"ק ונבואה ממצות ותורת האדם מתחבר בקולו של האדם שיוציא מפיו עתה בעת הנבואה ומדברים וזהו רוח ה' דבר בי ר"ל עמי כו'". [וב"מפתח לפסוקים ומחז"ל אשר בתניא" (י"ל בשנת תשמ"ה ע"י רי"ע שחט) נסתפק משום מה במקור הדברים, ע"ש בהקונטרס ס"ע פג וע' פה].



ח"ג פ"א, לענין מ"ע "מ"מ האור נעדר כו'".

בשע"ק ח"א ש"ג: "כי אם תחסר ממנו מצוה אחת מן רמ"ח מ"ע עדיין הוא חסר אבר אחד מנפשו ועליו נאמר וחסרון לא יוכל להמנות, וזה יותר חמור מכלל כל איש אשר בו מום לא יקרב [וממשיך שם אשר העובר על מצוה אחת מל"ת נקרא בעל מום כו']. וראה ג"כ אוה"ת נצבים ע' א'רנה.



ח"ג פ"ד: "וכל הי' ספירות נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה כו' והקוץ שעל היו"ד כו'".

ראה שע"ק ח"ג ש"א בתחילתו: ואלו החמשה עולמות נקראו הוי' אחת כי קוצו של יו"ד כו' ונחלקים לתשע ספירות כו' זולת השרש שלהם שהוא א"ק קוצו של יו"ד והיא הספירה העשירית

כו'. וממשיך שם כי כל העולמות נכללים בשם הוי' הנחלקת לארבעה יסודות ולעשר ספירות כו'.



ח"ג פ"ד ופ"ה. בענין חייבי כריתות שהאריכו ימיהם ושנותיהם.

עד"ז בשע"ק ח"ג ש"ה: וכאשר האדם חוטא חטא הראוי להכרת נכרת אותו הענף מגוף האילן ונשאר נפרד ממנו ועומד בעוה"ז כרוח הבהמה וזהו סוד הכרת תכרת הנפש ההיא.



ח"ג פ"ו: "עד"מ כמו החבל שראשו א' למעלה וראשו השני למטה אם ימשוך אדם בראשו השני יענע וימשך אחריו גם ראשו הראשון כמה שאפשר לו להמשך".

ובשע"ק ח"ג ש"ה בסופו: כענין האדם התופש בידו בקצה ענף האילן בהיותו כפוף למטה ומנענעו בכח ואז כל האילן כולו מתנענע בהכרח. [ושם ג"כ לענין נשמת האדם ושרשה].



אודות ס' "מאמרי אדמו"ר הצ"צ – הנחות"

הנ"ל

זה מקרוב נדפס ס' "מאמרי אדמו"ר הצ"צ – הנחות" תרי"ד-תרט"ו. והוא ספר ראשון מסדרת ספרים חדשים בעז"ה של מאמרים מאדמו"ר הצ"צ. סדרה זו שונה מכל ספרי אוה"ת ומאמרי הצ"צ שנדפסו עד עתה, כי הנדפס עד עתה רובם ככולם הם מאמרים ורשימות שרשם אדמו"ר הצ"צ בעצמו בגוף כתב-יד קודש. אולם כעת מדפיסים בעז"ה סדרה חדשה של מאמרים שאמר אדמו"ר הצ"צ ונרשמו ע"י מניחים שונים ובראשם כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע.

כרגיל בספרים שמדפיסים לאחרונה, וע"פ הוראות רבינו בכל השנים, נדפסו גם בספר זה ציונים על כל מאמר (מקורות ומקבילות בשאר מאמרי הצ"צ ומאמרי רבותינו נשיאינו כו'). וכן בסוף הספר רשימת כל המאמרים מאותה שנה (גם אלו

שנרשמו ע"י אדמו"ר הצ"צ ואלו שנדפסו במקומות אחרים וכו'). וכן ניתוסף בסוף הספר רשימה ע"ד המניחים בימי הצ"צ. [רשימה זו היא פרי עבודת מחקר של מאות כרכי כתבי-יד, ובכל הנדפס אודות מאמרי אדמו"ר הצ"צ ובניו וכו'. והתודה נתונה לכל אלו שעזרו בליקוט החומר ובהכנת קונטרס זה. ובמיוחד ייזכר לטובה ידידינו הר"י שי' רייניץ משפיע בהשיבה בניו-היווען. וכן הר"י שי' קעלער].

והנה לאחרונה, באו שניים, ושמו להם למטרה, אשר כל ספר שאנו מדפיסים לחפש בנרות, ולמצוא איזה השגות לפי רמת הבנתם, ומתחילים להרעיש ועי"ז מטעים לב לומדי תורה וקוראי הגליונות. [וחלק מדבריהם הם העמדת פנים כאילו הם לא הבינו מ"ש בהקדמת הספר וע"כ הם משיגים וכיו"ב, וכ"ז לעשות רושם ולהטעות לב קוראים תמימים שאינם מתמצאים בענינים אלו].

אולם מחובתינו להבהיר, אשר הדבר הזה לא הי' לעולמים. וגם בעתיד אין בכוונתינו להשפיל א"ע לרמת ידיעתם ולנהל וויכוחים אתם מע"ג הגליונות איך לערוך ספרים ואיך לקרוא לספרים וכו'. ואנו נמשיך לילך בעז"ה ע"פ ההוראות והדרכים אשר הורנו רבינו ונלכה באורחותיו כו'.

[ולדוגמא. כאשר מדפיסים ספר של הנחות ממה שאמר אדמו"ר הצ"צ ולא מה שכתב בעצמו. וקבעו במערכת "אוצר החסידים" את שם הספר "מאמרי אדמו"ר הצ"צ - הנחות". (קביעות שם זה הוא כמובן מצד ההגיון הפשוט, וגם מיוסד על ההוראות בעז"ה שקיבלנו מהרבי כגון זה). ובא אחד המחזיק א"ע לידען בהדפסת ספרים, ומדפיס ומרעיש אשר לדעתו שם הספר הי' צ"ל "אור התורה", האמנם לדעתו זהו חידוש גדול שמדפיסי הספר חיו לכותב זה שיבוא ויגלה להם מה צ"ל שם הספר, ואת השם הזה "אור התורה" הוא מציע על מאמרים שלא רשמם אדמו"ר הצ"צ בעצמו רק שנשמעו מפיו. הצעה זו מורה על רמת ידיעתו והבנתו בהדפסת ספרים של כותב ההצעה. והאם עלינו להשפיל א"ע להתווכח אתו. וגם מה ענין בזה לקוראי הגליון.]

או לדוגמא, בהרשימה שלנו ע"ד המניחים אשר בסוף הספר, רשמנו בתחילתו בא' ההערות, אשר באגרות קודש הנדפסים (ועוד) נזכר שיש קונטרס מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ "דברי ימי החוזרים המניחים בימי אדה"ז אדהאמ"צ הצ"צ". אך קונטרס זה לא הגיע לידינו לע"ע ולא ראיתיו. ע"כ.

והוא מדפיס ומרעיש אשר כמדומה לו שקונטרס זה נמצא בספריית ליובאוויטש והי' למראה עיני כ"ק אדמו"ר והורה שלא להדפיס. [כנראה כוונתו בהשגה זו, להעסיק את קוראי הגליונות ולומדי תורה בדיוק לשונינו שכתבנו "לא הגיע לידינו ולא ראיתיו לע"ע"]

הנה אנו במערכת "אוצר החסידים" אין עניננו בגילוי סודות וסיפורים לעך. כי אם עניננו הוא בהדפסה ובמחקר של ספרים הנדפסים והכתבי-יד אשר נמסרו לנו בעזהי"ת. ואם אמנם נמצא אצל הרביים איזה דברים שלא מסרו לנו אין זה בתחומינו ואי"ז מעניננו. [וראה נא בספר "עבודת הקודש" למנהל הספרי', אשר הוא לא כתב על קונטרס זה של דברי ימי החוזרים ולא על הוראות שהיו שלא להדפיסו. אם כי הוא פירסם רובם של ההוראות אשר היו לו].

אולם, גם אם אין זה מעניננו, אבל אם אחד רוצה דוקא להיות "מגלה סוד", מדוע אינו ממשיך לגלות לנו מהיכן ידוע או מדומה לו אשר קונטרס זה נמצא בספריית ליובאוויטש מי ראה וכמה ראה ואיך ראהו וכו'.

ובכלל אם הכותב כוונתו להענין (ולא רק להטעות לב קוראים תמימים) כי אמנם נבצר ממנו להבין טעם קריאת שם איזה ספר וכיו"ב. יכול הוא לשאול מאת העורך של ספר זה ויוגד לו טעם קריאת שם פלוני לספר זה ושם פלוני לספר זה, מיוסד על הגיון הפשוט ומיוסד על ההוראות שהיו מרבינו בכגון זה. ועד"ז בשאר הדברים שלא הבין.



“עשה ירח למועדים”

הרב דוד אולידורט

ברוקלין נ.י.

במאמר ד"ה החודש הזה לכם דש"פ בא תש"מ (הנחה בלתי מוגה) מביא בתחילת המאמר את הביאור בד"ה זה דש"פ בא תרע"ח בפסוק “עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו” (ע"פ דברי המדרש על הפסוק החודש הזה לכם), ואח"כ מבאר שיש לקשר זה עם ביאור אדמו"ר הזקן על פסוק זה שהובא ביהל אור על הפסוק, אף שלכאורה זהו פירוש הפכי. אך לא נתבאר ברור במאמר מדוע לכאורה פירוש אדמו"ר הזקן הוא הפכי מהביאור שבמאמר תרע"ח, וגם לא נתפרש איך יש לקשר את שני הפירושים.

והנה במאמר דתרע"ח שם מבאר, ע"פ דברי המדרש שם “לכך ברא את הלבנה בשביל המועדות שיהיו ישראל מרבין וממעטין בלבנה ואינה רע לה בעבור תקנת המועדות”, “דממה שבלבנה הוא ריבוי ומיעוט הוא מפני מיעוט הירח, שהרי בהשמש לא יש ריבוי ומיעוט, רק בלבנה שלפעמים חסר ופעמים מלא ועברו השנה כו', ועל זה אמרו ואינו רע לה דכללות ענין המיעוט הוא מה שירדה בבי"ע, ומשום זה מרבין וממעטין בה אינו רע לה בעבור תקנת המועדות, היינו שכל זה הוא לצורך הבירורים, שעיי"ז נמשך בה תוס' אור רב, שזהו הגילוי דמועדים גילוי אור הגנוז, ועיי"ז יהי' הגילוי דעצמות אין סוף לעתיד, ויהי' הגילוי בבחי' מלכות דוקא כו'. וכל זה הוא עיי' ישראל שהם מרבים וממעטים בה, מפני שישראל הם מבחי' יחוד פנימי דאו"א ע"כ ביכולתם דוקא להמשיך בחי' הגילוי דאור א"ס דוקא”.

וביהל אור שם מביא את דרוש רבינו הזקן על הפסוק, וז"ל:

“עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו, הנה בכל עולם לפי ערכו יש בו ב' דברים משפיע ומקבל, בהמקבל יש בו ריבוי השינויים לפי העתים והזמנים, פעמים יהי' קבלתו באורך ורוחב במילואו ופעמים יתמעט קבלתו, אבל בהמשפיע לא ישונה איכות ואופן השפעתו כו' לעולם בשוה ובהדרגה אחת, כמו השמש בזה העולם מדרגת הליכותו ושקיעותו הולך אל דרום כו'”

אבל בהלבנה המקבלת הארת השמש יש שינוים פעמים במילואה ופעמים חסירה כו' וכמ"כ למעלה ענין סוכ"ע וממכ"ע נק' ג"כ שמש וירח, והנה בחי' סוכ"ע הוא ענין צופה ומביט עד סוף כל הדורות בסקירה אחת וזהו שמש ידע מבואו, ולמטה בהמקבלים בחי' ממכ"ע יש שינוים רבים בין דור לדור כו'. והנה הידיעה אינה מכרחת את הבחירה זהו לפי שלא נמשך ידיעה זו בבחי' דיבור וכמארז"ל ואילו צדיק ורשע לא קאמר שאילו הי' נמשך בדיבור הי' מכריח הבחירה, רק מפני שלא נמשך בדיבור כי אם במחשבה לכן אינו מכריח את הבחירה. והנה הדיבור הוא מל' דאצילות הנק' ירח, וזהו ירח לא ידע מבואו שבבחי' מל' ודיבור העליון הנק' ממכ"ע לא נתגלה ידיעה זו כי אם היא בבחי' שמש הוי' בחי' סוכ"ע".

ולכאורה לפי פשוטו נראה, דמה שאמר כ"ק אדמו"ר "שלכאורה פירוש אדמו"ר הזקן הוא פירוש הפכי מהפירוש שבמאמר דתרע"ח", הוא משום שבמאמר דתרע"ח מבאר שיש מעלה בזה שהירח יש בו שינוים, כי ע"י עבודת הברורים מגיעים לגילוי אור הגנוז, משא"כ במאמר אדמו"ר הזקן שם מבאר את החסרון שבזה.

אמנם לכאורה זהו רק בקטע שהביא אדמו"ר במאמר שם, אבל בהמשך דרוש אדמו"ר הזקן שם איתא: "והנה הצדיקים נק' ע"ש הלבנה פעמים מקבלת האור במילוי ופעמים כו'. אך ידוע דנעוץ סופן בתחילתן וסוף מעשה במחשבה תחלה כו' כן שורש הלבנה למעלה מהשמש שרשה באריך אנפין בחי' כתר ושם הוא ג"כ בחי' לא ידע מבואו . . ולכן השמש דוקא ידע מבואו בחי' יסוד סיומא דגופא מראשית דחכמה כידוע אבל הירח שרשה תחלה של מחשבה שהוא בחי' אריך הנק' ג"כ חושך וצמצום לא ידע מבואו דאתחשיך לגמרי קמי' עילת העילות".

הרי רואים שגם במאמר אדמו"ר הזקן מבאר לבסוף את המעלה שבירח, בחי' "ממלא כל עלמין", מחמת שרשו בבחי' "אריך".

ואולי אפשר לפרש, דהגם שהירח שרשו למעלה, מ"מ בענין הגילוי עדיין לא נתבאר במאמר אדמו"ר הזקן עילוי בהגילוי

שע"י בחי' הירח, משא"כ במאמר דתרע"ח מבאר שע"י השינויים שבירח מגיעים לגילוי דאור הגנוז.

אך לפי זה יש לעיין מהי הכוונה במה שאמר אדמו"ר ש"יש לקשר" את שני המאמרים.

ושמא הכוונה, שזה גופא שע"י הירח מגיעים לגילוי אור הגנוז הוא מחמת שרשו למעלה. וצ"ע בזה עוד.



"ואני ברב חסדך"

הרב שלום דובער הלוי ווינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר, אווערלאנד פארק, קא.

בסה"מ תשח"י, עמ' 312: "קודם התפילה אומרים פסוקי ואני ברב חסדך גו' ואני תפלתי, שבהם מרומז הג' אבות, ואני ברב חסדך אברהם, ביראתך יצחק, ואני תפלתי גו' עת רצון יעקב בחיר שבאבות".

ואולי לפ"ז י"ל, אשר כמו שבברכת אבות בשמו"ע – "תפלה" – חותמין באברהם, "בך חותמין" (פסחים קיז, ב), כמו"כ מה שמסיימין "אלקים ברב חסדך", הרי זה חתימה עם אברהם דוקא.

ועפ"ז אולי יש לבאר מה ש"ואני ברב חסדך" כתב "ברב" עם חולם, ו"אלקים ברב חסדך" כתוב "ברב" עם קמץ. דהנה נקודת חולם רומזת על כתר כמ"ש בזוהר ח"ג רמ"ז ע"ב – "רב חסד" דאריך, ולכן אף שבסדר דאבות – חג"ת הרי קמץ בחסד, שבא בגבורה, וחולם בתפארת (עי' מאו"א מע' חשק), מ"מ בנוגע לאברהם בבחינת "אדם הגדול", "רב חסד", ה"ה בכתר. וע"כ, בעת שמזכירין אברהם עם שאר האבות, ויחד ע"ז מדגישים "רב חסד", הרי הניקוד הוא בחולם.

משא"כ כשחותמין באברהם בפ"ע אזי החתימה היא "ברב חסדך", בקמץ, שהרי – כמו שכותב רבינו בחיי, בפ' וירא יח, ג – "כי הקמץ בתיבה יורה על מעלה גדולה ועל דבר שהוא עומד בפני עצמו, אינו נסמך לאחר".



הערות לספר מאמרי אדהצ"ע שנות תרי"ד-תרס"ו

הרב מיכאל אהרן זליגסון מגיד שיעור במתיבתא

מפני חביבותא דמילתא יש להעיר:

ע' א – ראה גם שער הבחירה לאדמו"ר האמצעי (בס' שערי תשובה).

ע' ב – עלת העילות וכו' – ראה "מאמרי אדה"ז-הנחות הר"פ", ע' קלח.

ע' וא"ו – יש לציין למצות בנין מקדש (סהמ"צ להצ"צ-דרך מצוותיך).

ע' לה – ד"ה בזהר פ' ויהיו ח"ש וגו' . . . הנה ידוע מאמר פתח אליהו – ע"פ הנתבאר במאמר זה, יש להעיר ע"ד ד"ה פתח אלי' דש"פ חיי שרה תרנ"ו.

ע' מט – ראה גם ד"ה יפה שעה א' כו' תשכ"ט.

ע' נד – הבאים ישרש וגו' – ראה גם ד"ה הבאים ישרש תרמ"א (עדיין בכתובים).

ע' פד – חדלו לכם וגו' – כנראה הוא ד"ה להבין ענין נה"א (הקדמת לקו"ת לג"פ. אוה"ת בראשית כרך וא"ו. וראה היום יום – כט ניסן).

ע' פח – והברית התיכון – ראה גם מאמר דפורים תשח"י.

ע' קה – ערחה"ש תרט"ו – י"ל שמכאן אנו למדים עוד הוכחה לדברי רבינו (שיחת ערחה"ש תשי"ג) שאדהצ"צ הי' אומר המאמר בערחה"ש. וראה גם רשימות חוברת ח עמ' 15. וכעין זה היה הסדר אצל רבינו בשנים האחרונות (תשל"ב-תשמ"ז), שהתתועדות ואמירת המאמר דחה"ש של רבינו התקיים באור לערב חה"ש, היינו כניסת היום דערחה"ש.

ע' קמט - כה אמר וגו' בדרכי תלך וגו' - ראה גם ד"ה זה תרנ"ז.

ע' קסג - כי תבואו אל ארץ מושבותיכם וגו' - ראה ד"ה זה תשי"ב.

ע' רכב - כי תשא - ראה ד"ה זה תשי"א.



תקון טעות בלקו"ת

הרב אהרן חייטריק
תושב השכונה

בלקו"ת (הוצאה באותיות מרובעות) פ' ויקרא דף ה, ב שו"ה ע"ז - נדפס ע"ז וצ"ל: ע"ח.

בדף ו, ב שו"ה ואתם נדפס הדברים וצ"ל: הדבקים.

בהוספות להערות וציונים לפר' פקודי דף קו, א נדפס קטע לדף ז, א. ולהעיר שקטע זה נמצא גם בתורת חיים פר' פקודי.



הלכה ומנהג

הערות בשו"ע אדה"ז סי' תעב

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

(א) בפר"ח סי' תעב סעי' ו כתב "ומ"ש [הרמ"א] די"א דבזמן הזה דאין דרך להסב כו' נ"ל קצת ראי' לדבריו מדין אשה שאינה צריכה הסיבה ופי' בשאלתות דרב אחאי משום דלאו דרכיהו דנשי למזגה ומעתה כיון דבזמן הזה אין דרך להסיב, כולם יש להם דין נשים . . .". וכן העיר בביאור הגר"א סי' תעב ס"ד.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' תעב סעי' י פסק דנשים אין צריכים הסיבה, והביא טעם השאלות כמצויין שם בצד הסעיף (ויש עוד טעמים למה נשים פטורות מהסיבה כמבואר בפוסקים).

ואעפ"כ פסק להלכה דאנשים צריכים הסיבה בזמן הזה, וסמכין על שיטת ראב"י דבזמן הזה כולם פטורים מהסיבה במקום שיש חשש כמו שכתב בסעי' טו שם אם נראה שמוסיף על הכוסות, עיי"ש.

וצ"ב מהו הטעם לחלק בין אנשים ונשים בדין הסיבה בזה"ז, כמו שהעיר הפר"ח.

ויש לומר דאדה"ז בדיוק לשונו מבאר החילוק דבנשים כתב אין דרך הנשים להסב ואין זה דרך חירות להן, וכן הוא לשון השאלות "לאו דרכיהו דנשי למזגא". אבל באנשים בזה"ז כתב אין רגילות להסב כלל בארצות הללו, וכן הוא לשון הראב"י הובא בב"י בטור שם. ודלא כמו שכתב הרמ"א שם: דבזמן הזה דאין דרך להסב.

ולפי זה מבואר החילוק עכשיו בין אנשים לנשים.

ב) בסעי' יב כתב אדה"ז "וכן עבדים ושפחות העברים צריכים הסיבה". ומצייין שם בצד הסעיף לפסחים קח. שמש צריך הסיבה.

ובמהרי"ל הל' פסח כתב וכולם חייבים בהסיבה אנשים ונשים ועבדים ושפחות.

אמנם לפי המבואר בסעי' י שם, דעכשיו נהגו הנשים שלא להסב, א"כ מדוע כתב כאן דשפחות צריכים הסיבה. דלפי טעם השאלות אין לחלק, לכאורה, בין נשים ושפחות.

ג) בהגדה של פסח כתב כ"ק אדמו"ר בסימן קדש כמה פרטים שיש בקידוש בליל פסח, שאין בקידוש בשאר שבתות ויו"ט, מכיון שקידוש בליל פסח הוא גם אחד מד' כוסות.

ולהעיר שלא כתב הא דמבואר בשו"ע וכן פסק בשו"ע אדה"ז סי' תעב סעי' כז מצוה לחזור אחר יין אדום. . . ואע"פ שבשאר שבתות ויו"ט אין צריך לחזור אחר יין אדום מ"מ בד' כוסות יש לנהוג כהאומר שצריך לחזור. . . ומסיים שם ועכשיו שהיו

מצויים לעלול עלילות שקרים כבר נמנעו מליקה יין אדום לפסח. ומקורו מט"ז שם שכתב והאידנא נמנעו מליקה יין אדום מפני עלילות שקרים בעו"ה.

אמנם בחק יעקב שם אות כד כתב ובמקומות שמצויים לעלול עלילת שקרים ימנעו מליקה יין אדום וכ"כ הט"ז. ולכאורה יש חילוק בלשונם, דבט"ז וכן באדה"ז כתבו בסתם ועכשיו שהיו מצויים. . נהגו שלא ליקח. אמנם בחק יעקב וכן במ"ב כתבו דבמקומות שמצויים עלילות דם נמנעו. ומשמע שבשאר מקומות נשארה המצוה לחזור אחר יין אדום.

ויש לומר דלפי אדה"ז אין מצוה לחזור על יין אדום אפילו במקומות שאין מצויים עלילות דם, שהרי כתב בסתם ועכשיו. ועפ"ז מדויק מה שבהגדה של פסח השמיט כ"ק אדמו"ר הא דלחזור על יין אדום.



בדין הדלקת נר שבת

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון הבן כהלכתו

בספר קיצור הלכות משו"ע אדה"ז סי' רסג הערה 74 כותב: אבל אם מדליקין שם אלא שהנר אינו שלו – אינו נפטר עי"ז מחובתו להדליק. כגון בן כשהוא סמוך על שולחן הוריו נפטר בהדלקתם, אבל כשאינו בביתם – אינו נפטר בהדלקתם כיון שהנר אינו שלו (שוע"ר סעיף זה במוסגר הב'). עכ"ל.

ולענ"ד נראה דזה אינו, ורק בבעל כשהוא מחוץ לביתו הדין כן, דאם האשה אינה מדלקת בממונו של הבעל לא יצא ידי חובת הדלקת נרות. דהרי מבואר בשו"ע אדה"ז בסי' רסג שהאשה כשמדליקה הוי זה בשליחות של הבעל, דמעיקר הדין הוי זה חיובו של הבעל כיון שהוא הבעה"ב, ורק משום שהיא כלתה חלתה של עולם, תקנו חז"ל שהאשה תדליק בשליחות הבעל. גם מבואר שם שהבעל לעולם אינו נטפל לאשתו, וא"כ כשהבעל מחוץ לביתו שאז הוי האשה הבעה"ב ומחויבת להדליק מצד חיובה, אם האשה אינה מדלקת משל הבעל אין הוא נפטר בהדלקת אשתו, כיון שמטעם שליחות אינו נפטר כיון שהאשה

מדלקת עכשיו בביתו מצד חיובה דידה כיון שהיא עכשיו הבעה"ב, אין האשה יכולה להדליק בשליחות הבעל, ואילו מטעם בני ביתה נמי אין הוא נפטר כיון שהבעל אינו נטפל לאשתו, לכן מחויב הבעל להדליק בברכה במקום שמתארח. אבל כשהאשה מדלקת בממונו של הבעל הוי זה כהשתתפות בפריטי ונפטר בהדלקה. משא"כ בבן שהוא נכלל בכלל בני הבית ונפטר בהדלקת ההורים בגלל שהוא טפל להם, אין צריך שיהא מדליקין בממונו של הבן, ועד שלא נעקר ממנו שם בני ביתו נפטר בהדלקת הוריו.

וראה בספר אור עולם (ספר הזכרון לזכרו של כ"ק אדמו"ר זי"ע) כרך ב עמ' 440 במאמרו של הרה"ג ר' בן-ציון אבא שאול "בדין אכסנאי בנרות חנוכה" אות ו, שאפי' אם הבת אינה חוזרת לבית הוריה אלא פעם לששה חודשים, עדיין נחשב בית הוריה לביתה ונפטרת בהדלקתם. ומוסיף שכן היה מורה הגאון מורנו רבי עזרא עטייא, וכ"ה מנהג ספרד. ובתורת המועדים (על חנוכה) מביא שכ"כ להדיא במפתחות ספר התרומה (סי' רכט) שאם אביו ואמו מדליקין בשבילו במקומו נפטר בהדלקתם. א"כ ה"ה בנר שבת שג"כ המצוה הוא "איש וביתו".



בדין תוכחה במשנת רבינו הזקן [גליון]

הנ"ל

בגליון תשמח עמ' 75 האריך הר"נ גרינוואלד שי' בענין הסתירות בדברי רבינו הזקן לגבי דיני תוכחה, ומבאר שם שאדה"ז חזר בו בסי' קנו ממש"כ בסי' תרח. ובגליונות הקודמים כתבו רב"א שי' וריי"ק שי' וחלקו בין סי' תרח שמדובר רק על עבירה אחת שאז אין להוכיח מעבר לנזיפה, לבין דין דסי' קנו דמיירי בכללות האדם שאם קילל או היכה אין להוכיח אותו האדם על שום חטא, עיי"ש.

ומבלי לחזור לתוך תוכו של הסוגיה — שכבר האריך בזה בטו"ט ר' נג. — ברצוני לציין דעתו של כ"ק רבינו זי"ע בזה, והוא במכתבו מי"ב כסלו תשכ"ב (נדפס גם בלקו"ש חלק לז

שי"ל ז"ע עמ' 200) שכותב וז"ל: "כן עיקר גדול בתורה, וגם זה ענין כללי ולא מצוה פרטית, שמי שיש בידו למחות ואינו מוחה כו' (שבת נד, ב). וכיון שידעו חז"ל שאפשר שהיצר יבוא ויבלבל ויפתה שאין תועלת המחאה, כי אפי' כשימחה לא יקבלו, הודיעונו אשר בענינים כאלו רק לפני רבוש"ע גלוי ולבנ"א מי גלוי (שבת נה, א) – שהמדובר שם הוא באלו שר"ל עבדו ע"ז בזמן המקדש ובמשך שנים רבות, ובכ"ז אמרו רז"ל כנ"ל ולא הסתפקו בהודעה האמורה, והורונו ברורות אשר המחאה הוכח תוכיח, מחויבים בזה (ולכל הדעות זהו מדאורייתא) עד הכאה קללה ונזיפה, ובאיזה הכאה מדובר, גם זה מפורש, שזהו הכאה מהסוג, דויטל שאול את החנית עליו להכותו (עיין היטיב ערכין טז, ב). והאמנם יכול לאמר ע"ע בלב שלם – שהוא בסוג עליו אמרו חז"ל, שלפניו גלוי האם תועיל ההוכחה וכבר הוכיח עד כדי נזיפה וקללה עכ"פ. [גם זה אין מספיק וצ"ל עד כדי הכאה – בפס"ד בהאמור (להרמב"ם. ועיין אחרונים לשו"ע או"ח ר"ס תר"ח)]. עכלה"ק הנוגע לעניננו. ולכאורה משמע מדבריו שבכל אופן אינו מספיק כדי נזיפה וקללה ועד שלא הגיע לידי הכאה מחויב למחות. וזהו כדעת אדה"ז בסי' קנו, ומשמע עוד דגם בציבור שחטאו מחויב להוכיחם עד כדי הכאה, דהרי בגמ' שבת שם מיירי בזמן חורבן הבית שהרבה עבדו ע"ז והיה זה ציבור שחטאו ואפי"ה כתב דהיה להם להוכיחם עד כדי הכאה, ומכל זה משמע שסובר ג"כ שאדה"ז חזר בו ממש"כ בסי' תר"ח.



כח גברא בנטילת ידים [גליון]

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר, וועסט בלומפילד, מישיגאן

בגליון יב [תשמח] עמ' 65 העיר בני הרב אליהו נתן הכהן שיחי', על הא דאדה"ז בסדר נטילת ידים לסעודה סעיף טו, כותב בתחלה בהדין של נט"י מן הכלי שצריך שיבואו המים מכח גברא, ואפילו אם הוא קטן, אם הוא בן ו' שנים ולמעלה

שיש בו דעת קצת. ורבינו אינו מזכיר כאן הדין של נתינת מים ע"י עכו"ם.

משא"כ בהדין של כח גברא, בהסיר הברזא, דוקא שם כותב אדה"ז שנקרא נטילה כשירה ע"י כח אדם שהסיר הברזא, אפילו הוא עכו"ם.

והנראה לומר בפשטות, שמסימן רנט מוכח שיש כאן שני ענינים בהנתינה. א) דעת הנותן. וי"ל שאם אין דעת בהנותן, אז כשהוא שופך המים, נקרא המים מי שופכים שבסי' קס.

ב) המים צריכים שיבואו מכח גברא, וכמו במי חטאת "והזה הטהור על הטמא".

והנה עיקר החסרון בקטן הוא מה שאין בו דעת. וע"כ בנוגע ענין הראשון הוה יותר חידוש מה שנקרא נטילה כשירה אפילו קטן בן ו' שיש בו קצת דעת, וכ"ש עכו"ם שיש בו דעת שלימה. ובנוגע הדין של גברא, יש יותר חידוש. שאפילו אם אין כאן שפיכה של גברא כי אם כח גברא – הסרת הברזא – וביחד עם זה יש החסרון של עכו"ם, ועכו"ם לא נקרא אדם לכמה דברים, וע"כ יש כאן חידוש גדול, שכאן בנט"י דרבנן נקרא שפיר אדם ואפילו אם הוא רק "כח" אדם (ע"י הסרת הברזא) מ"מ נקרא נטילה כשירה וכ"ש קטן.



בשכמל"ו אחר ברכה לבטלה [גליון]

הרב דוד הלוי העלער
לוגאנו, שווייץ

בגליון יב [תשמח] כתב נכדי הרב אפרים הלל שי' בנוגע אמירת בשכמל"ו אחר ברכה שאי"צ לשיטת הרמב"ם, דמתקן הוא את ברכתו שלא תהא לבטלה כלל, ובאמת, פשטות לשון הרמב"ם משמע כמו שכתב. ותמהתי שהאחרונים לא העירו בזה.

ומיושב בזה מה שמביא הב"י בסי' כה בשם מהר"י חביב שהי' נוהג בהנחת תפילין לברך שתים, ולהציל עצמו מספק ברכה לבטלה הי' אומר אחר הברכה בשכמל"ו. ותמה הב"י

דהיאך יביא את עצמו לספק ברכה לבטלה ויסמוך על שיאמר בשכמל"ו. ע"כ. ולפי הנ"ל נמצא דדברי מהר"י חביב א"ש עכ"פ לשיטת הרמב"ם. אמנם הטור ושו"ע ושאר ראשונים חולקים על הרמב"ם, וכמו שכתב.

והנה בתשובות פנים מאירות ח"ג תשובה כט אחר שמביא לשון ירושלמי כתב וז"ל: הרי להדיא שאם אומר בשכמל"ו אחר ברכה שאינה צריכה תיקן שלא להוציא שם שמים לבטלה וכן משמעות כל הפוסקים א"כ לא חטא כלל בהוצאת שם שמים לבטלה. וזה ממש כהנ"ל בשיטת הרמב"ם. אבל מ"ש שכן משמעות כל הפוסקים זה תמוה מאד, וכנ"ל.



תקנת שרויה והבעש"ט

הרב נחום גרינוואלד

ר"י ישיבה גדולה - מאנאלאפאן נ. דזש.

ההימנעות מלאכול מצה שרויה, שנהפכה למנהג קבוע של כלל החסידים מקורו כנראה מהמגיד. עיין ב'אוצר מנהגי חב"ד' להר"י מונדשיין שיחי' שמביא שם בע' מח: "ואמר [רבי מענדל מוויטעבסק] שחומרא [שרויה] של המגיד אי אפשר לו להקל כי הבעש"ט לא נהג עדיין בחומרא זו רק המגיד [ממעזריטש] ז"ל (כתבי ר"י שו"ב ע' נד).

הרי מכך שמנהג זה נהפך באופן בולט למנהג המיוחד של כלל החסידים מקורו מהמגיד דוקא, ואילו הבעש"ט לא נהג במנהג זה. וצ"ב מדוע הבעש"ט הקיל בכך? ובמיוחד כפי המובא במקורות שונים שהבעש"ט "לא סבל חומרות כי אם לענין פסח ולענין שבת" (ראה קובץ "מעיינות החסידות" גליון ב אות עו). ובוודאי מבוסס הדבר במקצת על דברי האריז"ל "להחמיר כל החומרות בפסח" (תשו' אדה"ז סי' ו). וצ"ע איפוא מדוע הקל הבעש"ט במנהג זה?

במיוחד יש לתהות כאשר משווים הדבר למנהג חסידי אחר שקשור באכילה: הסכינים המלוטשים. וכנראה שתקנה זו נתקנה בידי הבעש"ט, על פי דברי אדה"ז במכתבו: "השחיטה בסכינים

מלוטשים הם מצוה רבה ועצומה אשר החזיקו בה רבותינו קדושי עליון נ"ע וממש נתנו נפשם עליהם". מזה שכותב רבותינו משמע שהכוונה גם להבעש"ט על פי הידוע (ספר השיחות תש"ד עמ' 8-97) שכאשר אדה"ז כותב רבותי הכוונה להמגיד ולהבעש"ט.

והנה לכאורה יש להבין הדבר ע"פ מאמר אדה"ז (מאדה"ז הקצרים ע' תקלא) על כך ש"ר' וואלף קיצעס תלמיד הבעש"ט ז"ל שלא אכל מבשר שלו שלא הוכשר בעיניו המליחה עצהיו"ט והי' מחמיר ע"ע . . אך הטעם בזה שמהגדולים בהנהגתם אין למדים אלינו בדינים הנגלות לנו ולבנינו באו"ה כשר ופסול". ונקודת הביאור שם שמי שמיקל הרי "בדרך כלל . . שרשו מעולם העליון ששם אין הפסד והיזק מיניקת החיצונים כ"כ כמו למטה שמצטרפים לגדור ביותר". ולכן הבעש"ט עצמו ששרשו גבוה מאוד היקל; ואילו רבי וואלף שנשמתו מדרגא נמוכה יותר החמיר.

מעתה ניתן לפרש הנהגת הבעש"ט ביחס לשרויה גם כן על דרך זו. בגלל דרגתו הגבוהה של הבעש"ט לא זקוק להחמיר בחומרא זו ורק המגיד תיקנה. אך לכאורה אין הדבר מעלה ארוכה. כי הלא תקנה זו עבור הדור תיקנם ולא בשביל עצמם, ובכן אף על פי שמצד דרגתם לא היו זקוקים לכך; אך הרי הדור לכאורה צריך לכך.

אך באמת ההסבר פשוט מאוד. ע"פ דברי אדה"ז בתשובתו הידועה (שו"ת סי' ו) בנידון מצה שרויה: "ומה שלא הזכירו זה [שלא לאכול מצה שרויה] הפוסקים היינו משום שזה אינו מצוי כלל אלא בעיסה קשה שלא נילווה יפה ובדורות הראשונים היו שוהין הרבה בלישה ולגול עד שיהי' נילוש יפה עד שמקורב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל קדושים למהר מאד מאד בלישה ואין לשין יפה יפה. ולכן נמצא קמח מעט במצות של עיסה קשה כנראה בחוש למדקדקים באמת".

תשובה זו נכתבה אחרי פטירת אבי אדה"ז — כפי שחותם "במו"ה ברוך זלה"ה" — דהיינו בערך אחרי תקנ"ב (כמבואר בארוכה במבוא לאג"ק אדה"ז). ומכיון שתקנת מצה שרויה היתה בידי המגיד מוכרח שהתשובה אכן נכתבה לכל הפחות

בשנים הסמוכות לתקנ"ב שאז רק העשרים שנה ויותר נושקים בחיי המגיד שהסתלק בשנת תקל"ג ושבימיו ובזמנו נתקנה התקנה.

מכיון שכך שכל התקנה מבוססת על העובדה "של מקרוב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו מישראל" שהתחיל באמצע ימי נשיאות של המגיד הגדול דוקא; לכן מובן בפשטות שלא היתה שום אפשריות (לפי טעם זה דוקא. אך בפתחי תשובה בסימן תס סק"י מבאר הדבר בטעמים אחרים, אך לפי אדה"ז רק זו הסיבה וכדלעיל, ואכ"מ) לחומרה זו, ולא היה בכך שום צורך בטרם שהתחילו למהר בלישה. ולכן פשוט שהבעש"ט שהסתלק לפני תקופה זו לא החמיר כלל בזה.

לפי זה פשוט שאין להביא שום הוכחה כלשהיא מהנהגת הבעש"ט בענין זה, כי כאמור, לא הי' קיים שום יסוד לתקנה זו.



סובין ומורסן [גליון]

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

בגליון יב [תשמח] כתב הרב ש. ז. שיחי, עמ"ש בגליון יא [תשמז] בדברי המג"א ואדה"ז בסי' תנד, דפי' סובין הוא הגס, ומורסן הוא הדק.

ותירץ דלפעמים קורין סובין מה שקורין מורסן וכן להיפך. והנה (מלבד שרחוק לומר שלפעמים קורים לאור יום ולחשך לילה, ולפעמים קורין לאור לילה ולחשך יום), הרב הנ"ל מביא רא"י לסתור, שכתב "ולכן הברטנורה בתרומות (פי"א מ"ה) הביא רק פירש הרמב"ם, דמשנה שם מוכח כהרמב"ם, ובשבת (פ"ז מ"ה) הביא פי' רש"י משום דהמשנה שם מוכח כרש"י". וכשתראה בהברטנורה בשבת כתב "ורמב"ם פי' איפכא", היינו דלא ס"ל דמוכח כרש"י.

ועוד, אי פעמים אומרים כך ופעמים להיפך, למה בפסחים (לט, ב במשנה) לא פירש לן רש"י והברטנורה אם המורסן

המדובר כאן הוא העב או הדק? (והרמב"ם פירשו כאן, כמו בכל המקומות).

ועוד, אם מוכח משבת כפירש"י, והוא דבר המוסכם שלפעמים אומרים כך ולפעמים להיפך, למה לא פירש הרמב"ם כרש"י בשבת?

ומ"ש הא"ר "ותוס' בפסחים דף ל"ט (ד"ה לא) מבואר דלא תני הכי כלל", התוס' לא כתב "כלל", אלא כתב לחזק שיטתו "דאי לאו הכי הוי זו ואצ"ל זו". (וראה בקידושין ל, א דאין למידין מן הכללות).

וכ"ז כתבתי לתרץ שיטת התוי"ט, הח"י, המלאכת שלמה, והשביתת שבת, שס"ל שיש פלוגתא בפירוש סובין ומורסן.



דעת אדה"ז בפתיחת מיני קענס וקופסאות וכדומה בשבת [גליון]

הנ"ל

בגליון יב [תשמח] כתב הרב א.י.ס. שיחי' עמ"ש על דבריו בגליון יא, דמהו ההכרח שחותלות (שבס"י שיד ס"ח) הוה בנין גרוע משום שאינם עשויים להתקיים הרבה, אפשר איפכא מסתברא, שאינם עשויים להתקיים משום דהוה בנין גרוע? ותירץ, דממוסקי (סעיף א) מבואר שאע"פ שהוא בנין גרוע מ"מ הוא עשוי להתקיים למשך זמן, וא"כ אינו מסתבר לומר שאינו עשוי להתקיים משום שהוא בנין גרוע.

והנה בסעיף א לא כתב אדה"ז דמוסקי עשוי להתקיים משך זמן יותר ממה שחותלות עשויות להתקיים. (ונראה דהוא סובר ד"עשוי להתקיים" היינו לאחר השבירה, וזה אינו, אלא פירושו קודם השבירה (וראה בסעיף יא)).

עוד כתב: אם השו"ע בא לומר שההיתר הוא רק מחמת שאינו כלי גמור, א"כ אין צריך להזכיר הענין של קליפות שקדים?

ונהפוך הוא! דהא המקור להלכה שמותר לחתוך גופן של חותלות הוא ה"כל בו", ושם כתב וז"ל: חותלות של תמרים

מתיר הקשרים ומפקע כל החבלים אפי' בסכין, ואפי' גופן של חותלות, לפי שכל זה כמי ששובר אגוז או שקד בשביל האוכל שבהן או שובר העצם להוציא מוחו. עכ"ל (וכ"כ בארחות חיים). והקשו האחרונים, למה באמת מותר, והא הוא כלי? ותרצו שהוא כלי גרוע. הרי לפניך שכתבו הענין דקליפות שקדים משום שהוא הטעם הנזכר במקור ההלכה.

עוד כתב "ובפתח כזה מבואר מדברי אדה"ז שלא נקרא פתח אם אינו עשוי להתקיים כלל". להעיר שבגליון י כתב "ולכאורה יש מקום גדול לומר שהחכמים גזרו רק בכלי גמור אבל לא בחותלות וכדומה, כיון שאינם עשויים להתקיים הרבה". היינו מ"לכאורה יש מקום גדול" נעשה "מבואר מדברי אדה"ז". ועוד שם כתב דב"קענס" אינן עשויים להתקיים הרבה (ואחר הקושיות שלי) משנהו בגליון יב כאילו כתב (בגליון י) מתקיים כלל. ולהעיר דאדה"ז כתב הרבה.

עוד כתב "ומה שהקשה ממני פותחות של עץ ושל מתכת (בסעיף יז), אינו קשה כלל, כיון שהפותחות עשויות להתקיים למשך זמן רב". — מה יתרץ להמשך הדין "וכן אסור להסיר החשוקים מחבית של עץ וכו'". הא כשמסיר החשוקים נתבטל החבית לגמרי ואינו מתקיים כלל.

ולפלא שלא תירץ כלום על עיקר יסודתי ממה שמבואר בסי' תקטו ס"ו דבשבת אסור לפתוח אגרת משום איסור סתירת כלים. והא אינו עשוי להתקיים יותר מקופסאות ו"קענס"? ולמה אינו "בנין גרוע"?



הערות בהלכות עיצית לאדה"ז [גליון]

הנ"ל

בגליון יב [תשמח] כתב הרב ל.י.ר. שיחי' להעיר בדברי כ"ק אדה"ז בסידורו הל' ציצית, והביא שם מביאור הרמ"ב על המרדכי (בהל' ציצית, סי' תקמא) שכתב: ולענ"ד התוס' מיירי במיוחד ללבישה, אז חייב בציצית אפי' בהעלאה, ואין בו משום כלאים. אבל במיוחד להעלאה גם לתוס' פטור, וסדין מיוחד

עיקרו להצעה ולא ללבישה. עכ"ל. וכתב הנ"ל: ואולי י"ל שהוכרח לומר כן, דאלת"ה תקשי לתוס' דברי הספרי דאימעוט כר וכסת מציצית. ע"כ.

להעיר דגם הערוך השלחן (בסימן יח ס"ח) כתב חילוק בין מיוחד ללבישה ובין מיוחד להעלאה, לדעת התוס'. אבל, לאידך גיסא, בספר עולת תמיד כתב על דברי הב"י, וז"ל: ואפשר דסמך [הב"י] על המרדכי שכתב דסדינין פטורין, דלא חייבי תורה רק דין מלבובש, מיהא מדברי תוס' וכו' ד"ה תכלת משמע דאין לחלק [– היינו דלא ס"ל כפי' הרמ"ב והעה"ש בדעת התוס'] וכן איתא בספרי [פר' בשלח פסקא קטון] ע"ש. עכ"ל. וכן העיטור (הל' ציצית דף עג, ד) כתב בשם הספרי דחייבת בציצית. ועיין שם בשער החדש ס"ק קע, (ובמס' ציצית משמע כהר"ש).

אבל מש"כ שהוכרח לומר כן (בפי' הרמ"ב) תמוה הוא, דהא הר"ש כתב "משמע בספרי" וגם רבו לא הודה לו, א"כ איך קשה לתוס'?

וגם צ"ע ע"ד הרמ"ב "וסדין מיוחד עיקרו להצעה ולא ללבישה" מהא דאיתא במנחות (מא, א) "דמלאכא אשכחי' לרב קטינא דמיכסי סדינא", (ובסמ"ג מ"ע כו תרגמו שהי' לבוש סדין בלא ציצית), וכן בפיה"מ להרמב"ם (עדיות פ"ד מ"י) כתב "וסדין, שלמת פשתים יתעטף בו האיש". וכן בש"ג (על הרי"ף בהל' ציצית יג, ב) כתב וז"ל: לשון ריא"ז, אע"פ שהתירה תורה להטיל חוטי תכלת של צמר בסדין של פשתן, חכמים אסרו, גזירה משום כסות לילה, שמא ילבש סדין אחר חשיכה כמו שלובשו כל היום וכו'. עכ"ל.

וממשיך הרב הנ"ל, דבספר אלי' רבה (או"ח סי"ח סק"ד) כתב וז"ל: שוב מצאתי בגליון שו"ע וז"ל הואיל ואין התחלת תשמישו ביום, לא מיקרי תשמיש יום כלל אפי' לרמב"ם. ע"כ. ונכון הוא. עכ"ל. ופירושו הוא, דתלוי בעת הלבישה. וכתב שם בשולי הגליון וז"ל: וע"פ הנ"ל י"ל כי לדעת הרמב"ם דכסות יום פטור מציצית בלילה, למה לא חששו על המשך לבישתו בגד של יום בלילה, והו"ל כלאים שלא במקום מצוה? אלא עכצ"ל דס"ל דהלבישה בלילה בהמשך ללבישת יום, בכלל כסות יום איקרי, ומקיים בזה מצות ציצית. והחשש הוא רק על לבישה

חדשה בלילה – "שמא יתכסה בה בלילה". וא"כ ה"ה איפכא, לבישת יום שבא בהמשך ללבישת לילה, דאימעות מציצית כנ"ל. עכ"ל.

והנה יש להקשות על הסברא דתלוי בעת הלבישה, ממה שכתב הרמב"ם בהל' כלאים פ"י ה"ל, וז"ל: אבל אם התרו בו ואמרו פשוט פשוט, והוא לבוש בו, ושהה כדי לפשוט וללבוש אחר שהתרו בו ה"ז חייב על כל שהיי' ושהיי' שהתרו בו עלי', ואע"פ שלא פשט. עכ"ל. ולמה יהא חייב על כל שהיי', הא כל שהיי' בא בהמשך לבישתו בתחילה. ועוד, לפ"ז הי' צריך להתרות בו (– בכלל, בכל התראה של כלאים) קודם שלבשו בכדי לחייבו מלקות.

ועוד קשה משם הלכה לב דכתב: כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה, אפי' במקדש, לוקין, מפני האבנט שהוא כלאים, ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה כציצית. עכ"ל. ולא חילק בין קודם העבודה ללאחר העבודה שהוא המשך להעבודה. ועוד דא"כ הי' להמפרשים לתרץ הרמב"ם מהשגת הראב"ד, ששם (ביומא) מדובר לאחר עבודה, וכאן מדובר קודם עבודה. (כמ"ש בתוס' יומא סט, א בד"ה בגדי, "לכתחלה ללבושן אסור דבזה אפשר להזהר").

ועוד קשה ממה דאיתא ביומא (שם) במעשה של שמעון הצדיק, דתירצה הגמרא "אב"א ראויין לבגדי כהונה, ואב"א עת לעשות וגו'". למה לא תירצו שלבשם במקדש, ואח"כ יצא בהן למדינה, והוא המשך ממה שלבשם במקדש? (וראה עוד בכף החיים סי"ח סקי"ז מה שהקשה על הא"ר).

ומ"ש למה לא חששו על המשך לבישתו בגד של יום בלילה וכו', אדרבה, חששו לזה, והוא מש"כ שמא יתכסה בה בלילה, דהיינו המשך מהיום ללילה, דאם תמצא לומר ש"שמא יתכסה" הוא תחילת לבישה הו"ל לכתוב "שמא ילבוש אותו בלילה", כמ"ש בהלכה ח "מותר אדם ללבוש ציצית בלילה] – והיינו התחלת לבישה, כמו שממשיך] ובלבד שלא יברך", (והברכה היא בתחילת לבישה כמו שממשיך "מברך עליה קודם שיתעטף"). ולהעיר דבפירושו על המשנה בעדיות (שם) כתוב, דהגזירה היא "ואם לבשו בלילה וכו'", אלא שאין להביא רא'י

מלשון בפיה"מ, שכנודע, הרמב"ם לא כתבו בלה"ק, ואינו אלא תרגום לשונו.

ומ"ש הערה"ש בסעיף ו מבגדי כהונה, צע"ג, דהא הרמב"ם לא סב"ל כן בספ"י דכלאים, עיי"ש במפרש הרמב"ם. ועוד, דאפי' לשיטתו כתבו התוס' (קידושין סו, א ד"ה הקם) "דמיד שהיו יכולין להפשיטן שהיו זקוקין להפשיטן". א"כ גם בציצית, נהי דאין צריך לבהל להפשיטו בביה"ש, מ"מ כשיהי' לו פנאי צריך להפשיטו. ואינו מותר לילך בה כל הלילה. וכן בשו"ת שאגת ארי' (בביאור שיטת הרמב"ם והראב"ד, בסי' ל בד"ה ונחזור) כתב דבכלאים דציצית איפשר להזהר שלא ללבשן אלא בזמן מצותן, משא"כ בכלאים דכהונה.



הקדמת קריאה המגילה לבני הכפרים בשיטת הרמב"ם

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

הנה איתא במשנה א' דמגילה דנקראת גם ב"ג, י"ב, י"א (בנוסף ל"ד, ט"ו) ש"כפרים מקדימין ליום הכניסה" וכמבואר הפרטים במשנה שם.

ובגמ' ב, א שם מביא הברייטא: "אר"י אימתי בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרויין על אדמתן, אבל בזה"ז הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה". ומצינו כמה פ' בראשונים: א) רש"י מפרש שהכוונה היא שבזה"ז שפסקו שלוחי ב"ד להגיע למקומות ולהודיע זמן קידוש החדש הכל צופין למקרא מגילה, ולבסוף ל' יום עושין פסח. ואם יקדימו קריאתה יעשו פסח לסוף ל' יום של קריאה, ונמצאים אוכלין חמץ בימים אחרונים של פסח.

ב) פ"י א' בהרי"ף שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה כדי שיחלק להם מעות פורים וחוששים שאם יקראו לפני זמנה, הרי מתוך "דקדוקי עניות" (בעה"מ שם) יאכלו באותו יום ולא יהיה להם שמחת פורים.

(ג) פי' ב' בהרי"ף וגירסא אחרת "הואיל ומסתכנין בה" והיינו ש"מסתכנין ישראל בדתיהם" אין קורין אותה רק בזמנה. ובמאירי מבואר יותר: " . . והשונאים מתעוררים עליהם כשרואין אותן מתמידין בשמחה על נקמתם תקנו להם שלא לפרסם בשמחה יותר מן הראוי, ודיה בשעתה. ואע"פ ששמחת חנוכה נמשכת ח' ימים, אותה שמחה של נס השמן היתה, ולא ניצוח האויבים".

(ד) ובשיטת הרמב"ם (פ"א ה"ט): "בד"א שמקדימין וקוראין ביום הכניסה בזמן שיש להם מלכות אבל בזה"ז אין קוראין אותה אלא בזמנה . . .". בפשטות אין כוונתו כא' מן הפי' הנ"ל (דאינו תולה בענין חמץ בפסח, או בשמחת פורים לעניים, וגם אינו מבאר שתלוי "בסכנה" אלא בעצם זמן שיש לישראל מלכות.

ובפה"מ להרמב"ם: "אמרו ז"ל לקיים את ימי הפורים אלו בזמניהם, שזמנים הרבה תקנו להם חכמים . . וקריאתה בימים חלוקים היה בזמן שהיתה ידינו פשוטה ותקיפה לקיים המצות בשלימותן אבל בזה"ז ר"ל מיום שנתחבר הגמ' עד שיבא משיח במהרה בימינו אין קורין אותה אלא בזמנה והוא יום י"ד וט"ו . . .".

ונראה ממנו שאין הכוונה משום סכנה או משום חשבון דפסח או משום שמחת פורים של העניים, אלא הוא דין בעיקר תקנת זמני קריאת המגילה שהקדמתה הוא רק בזמן שיש מלכות. והיינו שרובי הזמנים הוא "קיום המצוה בשלימותן", והוא שייך רק כשיש מלכות וידינו תקיפה לקיים המצות בשלימותן.

(ואולי אפשר לפרש שכוונתו "שיש להם מלכות" הוא משום שכשארין מלכות הוא סכנה, וזהו כוונתו בכתבו בפיה"מ "בזמן שהיתה פשוטה ותקיפה לקיים המצות בשלימותן . . .", והיינו דכיון דידינו תקיפה אין סכנה ובמילא צריכים לקרות בזמן הכניסה. אבל אם זהו כוונתו היה לו לפרש בהדיא הענין דסכנה, דלכאורה אין הכרח דכשארין מלכות וכשארין ישראל תקיפה הם ב"סכנה" בדרך ממילא, ולכן נראה שכוונתו הוא כנ"ל).

ועיין בב"י ס' תרפח " . . ויש שגורסים בזמניהם היו קוראין אותה ב"א ב"ב ב"ג אבל בזה"ז אין קוראין אותה אלא בזמנה

שהוא י"ד וט"ו ונראה שזו היתה גירסתו של הרמב"ם. . . וא"כ מפרש בדברי ר"י הא ד"שנים כתקנן וישראל שרויין על אדמתן", שהכוונה הוא לענין דמלכות וכיו"ב.

והנה הנפק"מ בין ג' הפי' לפי' הרמב"ם לכאורה יש לומר: א) דהנה נסתפק בראש יוסף, מה הדין בכפרים בזה"ז כשקראו שם בדיעבד, האם י"ח בדיעבד או לא.

ואפשר שתלוי בהנ"ל, אם הטעם להפסק הקדמת קריאת הכפרים הוא משום פסח או שמחת פורים אצל העניים או סכנה, א"כ מסתבר שלא נתבטל לגמרי תקנת הקדמת הקריאה שלא י"ח בדיעבד. אבל לטעם הרמב"ם שהקדמת הקריאה שייך רק כשיש מלכות, מסתבר לומר שלכתחילה לא נתתקן הקדמת קריאתה לקיים מצוה שלימותה אלא כשיש מלכות, וכשאין מלכות לא שייך כלל הקדמת קריאתה.

ב) אם ישנו דין דמפרש בשיירא ואינו יכול לקרוא בי"ד האם יכול לקרוא בי"ג כו': אם נאמר ששייך קריאה בי"ד בזה"ז אלא שביטלו לכפרים משום לתקון פסח, שמחת פורים, סכנה כו', אפשר שאין זה שייך ליחיד ההולך בשיירא ואין לו מגילה לקרות בו, אבל אם העדר הקדמת הקריאה בכפרים הוא משום שאין ידינו תקיפה הרי פי' שבזמן כזה אין כלל ענין זמן הקריאה בימים אלו.

וא"כ הא דנפסק בסי' תרפח ס"ז שהמפרש כו' יקרא המגילה (באם לא יהיה לו בזמנה) אינו לשיטת הרמב"ם).

ואין לסתור הנ"ל מהמבואר בלקו"ש חכ"א ע' 197 " . . . און דאס וואס י"א באדר איז א יום הראוי לקריאת המגילה, איז עס ניט בלויז "בזמן שהשנים כתיקונן וישראל שרויין על אדמתן" (אז דוקא דעמולט איז שייך דער דין פון "כפרים מקדימין ליום הכניסה"), נאר אויך בזה"ז איז גע'פסק'נט אין שו"ע, אז "המפרש בים והיוצא בשיירא ואינו מוצא מגילה להולך עמו יקראנה בי"ג. . .".

דאין כ"ק אדמו"ר מפרש כן בשיטת הרמב"ם דזמני די"ג י"ב כו' שייכים גם בזה"ז, אלא מביא פסק השו"ע בזה. (ובטור מפורש שם ב' דעות באם יכולים לקרות בי"ג י"ב כו' בענין זה).

אבל בהע' 13 ו-14 - מביא ל' הרמב"ם דלעיל ביד ופיה"מ, ומעיר מספיקו דהראש יוסף הנ"ל. ויש לפרש כוונתו הק' בכמה אופנים: א) (כיון דמביא ההערה מהראש יוסף לדברי הרמב"ם נראים) שלשיטתו נוטה יותר לומר שאינו י"ח בזה אפי' בדיעבד.

ב) ואולי יש לפרש: משמע (או לכה"פ אפשר לפרש) דאינו לומד שלהרמב"ם מוכרח לומר שאין שייך הקדמת הכפרים בזה"ז (שלכאורה משמע שהספק דהראש יוסף הוא גם אם נלמוד כהרמב"ם).

וההסבר, דאפשר דהגם דלכתחילה אין מקדימין לקרות כיון שאין מלכות כו', אבל בדיעבד לאחר שתקנו הר"ז נעשה "זמניהם" דלכה"פ יצא בדיעבד כשכבר הקדימו. (ויש להוסיף בכוונת הספק, דאם כוונתו של הרמב"ם שהוא מפני הסכנה מסתבר יותר כנ"ל שלא הופקע לגמרי זמן קריאת הכפרים).



נתינת חפצים לתינוק בשבת [גליון]

הנ"ל

בגליון יב [תשמח] העיר הרב מאיר שי' צירקינד אפסק דאדה"ז (שמג ס"י) "אבל מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו, ואפי' אם ידוע שיעשה בהם . . .", מהא דאיתא בשבת י"ג דהא דמותר לתינוקות לסדר פרשיותיהן לאור הנר הוא משום "דאימת רבן עליהן ולא אתי לאצלויהי", ואל"ה היה אסור. ולמה. ובפרט שאיסור לקרות נגד הנר הוא גזירה שמא, ובסי' שמג אמרינן דאפי' אם ידוע שיעשה בהם מלאכה מותר לספות להם בידים.

ולכאורה החילוק הוא: בסי' שמג אנו נותנים חפצים (שהוא יעשה עמו מלאכה). בסי' רעה מדובר שאנו מצווים או "נותנים" להם פעולה האסורה (מדרכנן) ואין ליתן להם איסור (ואפי' מד"ס). (ואע"פ שגדר האיסור הוא רק גזירה שמא, אבל הפעולה עצמה נעשה איסור דרבנן).

ויש להוסיף: בחפץ גופא יש לחלק בין חפץ שעניינו הוא לעשות פעולה האסורה (דאז נחשב כספי איסורא בידים) דאז אסור ליתן לתינוק, ובין חפץ שאין זה עניינו. ובזה יש לתרץ מה דהקשה בס' תהל"ד סש"ג אפסק הנ"ל מהרמ"א בס"י שא (וכן אדה"ז סע' כא שם) דאסור ליתן לתינוק זוג שמשמיע קול וכת' המג"א דהוי כמאכילו איסור בידים. ולפי הנ"ל אולי יש לחלק: זוג עניינו היא להשמיע קול (איסור), ולכן כשנותנו לתינוק הוי כאילו מאכיל איסור בידים, משא"כ עוגה שכתבו עליו אותיות אין עניינו ענין מחיקת אותיות, ולכן אין נתינת העוגה לקטן נחשב כאילו נתנו לו איסור בידים (אלא שהוא עשה איסור לדעת עצמו).

אבל יש להעיר מגמ' הנ"ל: א) אפרמ"ג א"א ש"א ס"ק לב דגזירה לא הוי כמאכילו בידים, ובמס' שבת היה אוסרים קריאת נר לקטן דהוא גזירה (אי לאו דאימת רבן עליהן). ב) אכללות שיטת הרשב"א (יבמות קיד ותשובות צב – מובא באדה"ז בס"י שמג) דאין איסור לספות בידים איסור דרבנן וכשהוא לצרכו של התינוק אין חוששים שמא יסרך, שא"כ למה היה אסור להם לקרות אנר דהרי הוא איסור דרבנן והקריאה היא לצורכם.

ויש לומר, (ע"ד תי' התלה"ד שם בקושיא מסוגיא דחגב חי) שסוגיא זו סוברת שקטן א"נ ב"ד מצווין להפרישו, ולדידיה איסור דרבנן אסור ליתן לו בידים (והרשב"א מדבר לפי ההלכה דאין ב"ד מצווין להפרישו, א"כ בדרבנן נחתין דרגא ומותר לספות לו בידים).

ג) יש להעיר מכאן אדין (מובא באדה"ז ס"ח) דכל דבר שהוא משום חינוך מצוה מותר לספות לו איסור בידים. ואולי יש לחלק, בין כשהאיסור עצמו (אכילת פסח שלא למנויו) הוא מצות החינוך (אכילת הפסח), ובין כשהמצוה הוא בדבר אחר והאיסור מכשיר למצוה (ע"ד כאן שהמצוה הוא לימוד התורה וקריאת הנר מכשירו למצוה).

[ויש לת' כל ההערות אם נאמר דהכוונה "תינוקות של בית רבן" על למעלה מבר-מצוה, אבל דוחק הוא. וראה שבת קיט, ב תינוקות של בית רבן . . . הבל שאין בו חטא". רש"י כתובות כח, א ד"ה יוצא מבית הספר].



שומע כעונה [גליון]

הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון העבר העיר הר"א שי' הרץ בגדר שומע כעונה, והביא מדברי אדה"ז (סקי"א ס"י. סע"ב סק"ב), וז"ל: מ"מ כיון שהוא חייב לטעום א"כ כשחבירו טועם ונעשה כאילו הוא טועם וכו' עכ"ל. דאע"פ שבקידוש יש חיוב טעימה על כל אחד מ"מ יכול המדרש הטועם מהיין להוציא את השומעים גם מחיוב הטעימה. (ועיין בדברי נחמי', הובא בהוספות לסי' תרנא עמ' 1364 עיי"ש).

ויש להוסיף בזה מש"כ במחזור ויטרי אהא דאיתא בגמרא (ברכות מג, ב. שבת קיג, ב.), א"מ פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם, מאי תקנתיה להדרי' בקידושא דבי שמי.

וכ' ע"ז שם סק"ו: "יעשה קידוש בביהכ"נ ובביהמ"ד, אף דאין קידוש אלא במקום סעודה אעפ"כ יקדשו על היין בביהכ"נ כי יין של קידוש של שבת רפואה היא, ומה שטועם הש"ץ נעשה כאילו טעמו כולם. עכ"ל.

ובאמת דבר זה דורש ביאור, דהרי הטעימה מהקידוש הוא בוודאי מצוה שבגופו, ולא שייך שליחות עליה, כמו שאין שייך שליחות על אכילת מצה וכיו"ב. ואף אם נאמר שגם אופני הדיבור מתייחסים אל השומע, הנה כל זה על הדיבור ואופניה, אך לכאורה לא נאמר בגדרי שומע כעונה דהמעשה הנעשה עם הדיבור גם הוא מתייחס אל השומע, ומהני כאן שליחות על דבר שבגופו. [ובוודאי ל"נ דחייבים השומעים בעל הגפן אם שתה המקדש שעור רביעית וכלשונם נעשה כאילו טעמו כולם]. ועצ"ע.



פשוטו של מקרא

בפירש"י ד"ה נאסף אל עמי

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

הנני להוסיף למה שכתבתי בגליונות הקודמים.

בפירש"י פר' ויחי ד"ה נאסף אל עמי (מט, כט): על שם שמכניסין הנפשות אל מקום גניזתן, שיש אסיפה בלשון עברי שהיא לשון הכנסה, כגון ואין איש מאסף אותם הביתה (שופטים יט, טו), ואספתו אל תוך ביתך (דברים כב, ב), באספכם את תבואת הארץ (ויקרא כג, לט), הכנסתם לבית מפני הגשמים, באספך את מעשיך (שמות כג, טז), וכל אסיפה האמורה במיתה אף היא לשון הכנסה. עכ"ל.

ד) רש"י פירש בד"ה ויאסף (במדבר יא, ל) וז"ל:

לשון כניסה אל הבית כמו ואספתו אל תוך ביתך (דברים כב, ב) ואב לכלם יצבור ולא ידע מי אוספם (תהלים לט, ז), עכ"ל.

ועיינן בספר הזכרון על פירש"י זה שמפרש וז"ל:

בנה הרב בנין אב ממקרא זה לפי שע"כ פירוש "אוספם" מכניסם אל הבית שאם תאמר שפירושו יקבץ ויחבר היינו יצבור.

אלא על כרחך פירוש הכתוב יקבץ מכאן ומכאן ויחברנו יצבור אחד. אבל לא ידע מי יכניסם לבית אם הוא או אחרים אחריו. עכ"ל.

וצריך להבין:

1) אם פסוק זה (יצבור ולא וגו') הוא אב לכולם, למה מביא רש"י ראי' מפסוק אחר קודם לראי' זו, ולמה צריך לעוד ראיות אם ראי' זו היא אב לכולם.

וכן עד"ז אינו מובן בפירש"י בפר' ויחי ד"ה נאסף אל עמי, ששם מפרש רש"י נאסף מלשון כניסה, למה אין רש"י מביא כלל שם שיש פסוק שהוא אב לכלם, לראי' לפירושו.

וכן יש כמה פסוקים קודם פסוק זה (שבמדבר), שנזכר בהם לשון אסיפה, ורש"י מפרש שם שהפירוש הוא לשון הכנסה, ואעפ"כ, אין רש"י מזכיר שם "ואב לכלם וכו'".

ולדוגמא:

.. ואספת את תבואתה (שמות כג, י), ופירש שם רש"י, "לשון הכנסה לבית כמו ואספתו אל תוך ביתך".

.. ולא יאסף הביתה וגו' (שמות ט, יט), ופירש שם רש"י "לשון הכנסה הוא". עכ"ל.

.. וחג האסיף וגו' (שמות לד, כב), ופירש שם רש"י " .. אסיפה זו לשון הכנסה לבית כמו ואספתו אל תוך ביתך". עכ"ל.

.. ולא נאסף וגו' (ויקרא כה, כ), ופירש שם רש"י "אל הבית". עכ"ל.

.. ונאספתם וגו' (ויקרא כו, כה), ופירש שם רש"י "מן החוץ אל תוך הערים מפני המצור". עכ"ל.

ונוסף לזה צריכים להבין בפירושי רש"י אלה, שפעמים מביא רש"י ראי' לפירושו, כמו בשמות כג, י, ושם לד, כב.

ובשמות ט, יט שבין שני פסוקים אלו, אין רש"י מביא ראי' לפירושו.

וכשמביא ראי' לפירושו מביא רש"י דוקא מפסוק שבדברים (כב, כ).

2) כוונת רש"י בזה שאמר על פסוק "יצבור ולא ידע מי אוספם" שהוא אב לכלם, הוא כמו שביאר בס' הזכרון הנ"ל, שבפסוק זה מוכרחים לומר שלשון אסיפה הנאמר בו הוא (לא מלשון קיבוץ, אלא) מלשון הכנסה לבית.

אבל לכאורה אינו מובן, הרי רש"י בעצמו הביא כמה פסוקים שנזכר בהם בית בפירוש בפסוק בקשר ללשון אסיפה שנאמר בהם.

כמו "ואין איש מאסף אותם הביתה", וכן "ואספתו אל תוך ביתך" (שבפסוק זה מזכיר רש"י באותו מקום שאומר "ואב לכלם").

ואם כן צריך להבין למה הפסוק "יצבור ולא ידע מי אוספם" הוא יותר "אב לכלם" מהפסוקים שנזכרו בהם בית בפירוש.



שונות

וראית את אחורי ופני לא יראו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

איתא בספר השיחות תשמ"ח חלק א (עמ' 9-298): "בשיעור זה מסופר [תשא לג, יח] בקשתו של משה מהקב"ה "הראני נא את כבודך", וענה לו הקב"ה [שם כ, כג] "לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי גו' וראית את אחורי ופני לא יראו".

"ואינו מובן: אילו היה הקב"ה אומר רק "וראית את אחורי" — גם אז היה מובן שאת "פני" (של הקב"ה) לא יראה משה, ובפרט שכבר אמר לו בפירוש לפנ"ז "לא תוכל לראות את פני", לשם מה הוסיף הקב"ה לומר לו "ופני לא יראו"? עכ"ל. ע"ש מה שמבאר בזה שגם "פני" יראה באופן של "לא יראו" ע"ש.

והנראה בזה לבאר עפמ"ש אאזמו"ר הגה"ק רבי מנחם כ"ץ פרוסטיץ זצוק"ל בס' "תולדות וחידושי רבי מנחם כ"ץ פרוסטיץ" (שהיה מגדולי תלמידי החתם סופר זצוק"ל) [עמ' רי-א].

"וידאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי. י"ל שבאמת הי' משה רבינו ע"ה אבי כל הנביאים ראוי לכך שהשי"ת יראה לו את כבודו, אולם הדבר יובן על פי מה שאמרו חז"ל (מובא ברש"י פ' בלק כ"ב ה') שהקב"ה השרה שכינתו על עובד כוכבים רשע, כדי שלא יהי' פתחון פה לאומות לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב, העמיד להם נביאים והם פרצו גדר העולם, שבתחלה היו גדרים בעריות ובלעם נתן עצמה להפקיר

עצמן לזנות. ועתה אילו הי' הקב"ה מראה את כבודו למשה, אם כן עדיין הי' נשאר פתחון פה לאומות לומר שאילו הי' להם נביא כמשה שראה כבוד ה' היו חוזרים למוטב, והי' צריך להראות את כבודו ית' גם לבלעם כדי לסתור טענותיהם, וזה אי אפשר, לכן לא הראה את כבודו גם למשה.

"והנה איתא במס' יבמות (דף ס"א ע"א) "אתם קרוים אדם ואין העובד כוכבים קרוים אדם" והקשו התוס' (שם ד"ה ואין) מהא דדרשינן (ע"ז ג' ע"א וסנהדרין נ"ט ע"א) דעכו"ם העוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול שנאמר אשר יעשה אותם האדם וגו' כהנים ולוים וישראלים לא נאמר אלא האדם", ומשמע דגם עכו"ם נקראו אדם. ופירש ר"ת דיש חילוק בין "אדם" ובין "האדם", "אדם" נקראו רק ישראל, אבל "האדם" נקראו גם אומות העולם. ועתה י"ל כונת הפסוק: "לא תוכל לראות את פני" אע"פ שאתה ראוי לכך ומדוע לא, כי לא יראני "האדם" דהיינו נביאי אומות העולם וחי". עכ"ל.

והנה מ"ש דבאמת היה משה רבינו ראוי לכך היינו מ"ש בגמרא ברכות (ז, א): "תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה, כך אמר לו הקב"ה למשה, כשרציתי [בסנה] לא רצית [שנאמר (שמות ג, ו) ויסתר משה פניו], עכשיו שאתה רוצה איני רוצה". וכ"ה בשמות רבה (ג, א. מה, ה).

ובתוס' הרא"ש בברכות שם כתב: "כשרציתי לא רצית, כלומר כשהרשיתי לראות מה שהייתי מרשה לך לראות לא רצית, ועכשיו שאתה רוצה לראות כבודי איני רוצה. ותימא הוא למה הענישו על כך?" ע"כ.

ברם לפמ"ש אא"ז א"ש, כי באמת אין כאן עונש כלל, אלא דאז משה טרם היה מנהיג ישראל א"כ היה יכול להראות לו את כבודו ולא היה פתחון פה לאומות וכו', משא"כ כשמשה רבינו נהי' מנהיג ישראל שוב לא היה יכול יותר להראות את כבודו אע"פ שגם עתה היה ראוי לכך, מפני פתחון פה של האומות שיאמרו שאילו היה להם נביא כמשה שראה כבוד ה' היו חוזרים למוטב. ולק"מ.

ובחד"א מהרש"א על ברכות שם כתב: "נראה לדעת ריב"ק לולא שהסתיר משה פניו היה יכול לראות פני ה', ולא תוכל

לראות פני היינו מפני שלא רצית, אבל סיפא דקרא כי לא יראני האדם וגו' שהוא נתינת טעם לכאורה אינו מכוון. ויש ליישב דכי לא יראני האדם וחי אינו נתינת טעם" וכו' עכ"ל ע"ש.

ברם לפי הנ"ל סיפא דקרא "כי לא יראני האדם וגו'" שפיר הוה נתינת טעם; כי לא יראני "האדם" היינו נביאי אומות העולם וחי, אע"פ משה רבינו ראוי לכך גם עתה, אלא שמצד סיבה צדדית בלבד נמנע הדבר, משא"כ בסנה לא היה הסיבה הזאת.

ועי' ברש"י כאן ד"ה ויאמר לא תוכל וגו' שכתב: "אף כשאעביר כל טובי על פניך איני נותן לך רשות לראות את פני" עכ"ל – הגם שבעצם ראוי לכך אלא שמצד סיבה צדדית נמנע הדבר ממנו. ועי' לקו"ש חלק כט (עמ' 79).

ועי' ביונתן בן עוזיאל שנאמר: "ואמר לית אפשר לך למיחמי ית סבר אפי". – ועי' במדרש תהלים (יז, יג): "אבל לעתיד לבוא בשעת הקצת המתים אני אשבע לראות תמונתך וכו'". – ועי' תנחומא במדבר (יז).

והנה בפסוק נאמר "וראית את אחורי ופני לא יראו" ולא נאמר "ופני לא תראה" [ע"ד שנאמר גבי בלעם (בלק כג, יג): "לך נא אתי אל מקום אחר אשר תראנו משם אפס קצהו תראה וכלו לא תראה וגו'"], – והיינו שהוסיף הקב"ה לומר "ופני לא יראו", שמצד סיבה צדדית בלבד, מפני אומות העולם וכו' לא ניתן להראות לך את פני, ולא נאמר "ופני לא תראה", כיון שבעצם גם עתה אתה ראוי לכך, וזה בא להשמיענו ב"ופני לא יראו" – "כי לא יראני האדם [או"ה] וחי". [והיינו לשלול מ"ש בפרקי דר"א (פמ"ו) "אין אתה יכול לראות את כבודי שלא תמות וכו'", וכ"ה בספרא ויקרא (דבורא דנדבה פ"ב), מדרש תהלים (קג, ה) "כשראה דמותו נשמטה נפשו ממנו". ועוד]. וא"ש.

בשמות רבה (ג, א) נאמר: "לא יפה עשה משה כשהסתייר פניו, שאילולי לא הסתיר פניו גילה לו הקב"ה למשה מה למעלה ומה למטה ומה שהיה ומה שעתיד להיות, ובסוף ביקש לראות שנאמר (שם לג, יח) הראני נא את כבודך, אמר הקב"ה למשה, אני באתי להראות לך והסתרת פניך עכשיו אני אומר לך (שם, כ) כי לא יראני האדם וחי, כשבקשתי לא בקשתי". עכ"ל.

דמ"ש "עכשיו אני אומר לך "כי לא יראני האדם וחי" כשבקשתי לא בקשת", היינו דבסנה לא היה הסיבה של פתחון פה של או"ה, כי עדיין לא היה מנהיג. משא"כ עכשיו "איני נותן לך רשות לראות" (לשון רש"י), כי לא יראני האדם וחי, מפני סיבה צדדית כנ"ל, ולא מצד עונש כלל (כמו שהקשה בתוס' הרא"ש הנ"ל).

והנה בפסוק "כי לא יראני האדם וחי" מתרגם אונקלוס: "ארי לא יחזינני אנשא ויתקיים" וכ"כ ביונתן בו עוזיאל: "אינשא". ולא מתרגמים "האדם" – "אדם" כמו בבראשית (א, כז. ב, ז. ב, יח) ועוד כהנה רבות. וי"ל דכיון ש"האדם" נקראו גם או"ה, ולכן קאמרו "אנוש", שהוא הכי נמוך בין השמות דאדם גבר וכו'. [חדשתי כ"ז בתורת אא"ז זצ"ל ביום ההילולא שלו, שנסתלק בט"ז אדר ראשון תרנ"א, זי"ע].



תיקון באג"ק החדש

ה' ישראל מרדכי הלוי קאזמינסקי

תושב השכונה

בימים אלו זכינו לכרך חדש של אג"ק (יד) מאדמו"ר הריי"צ נ"ע. ומצאתי בעמוד כו מכתב מכ"ב שבט תרפ"ב ל[אלעזר פנחס] ויילער, ורציתי להעיר אשר נפל טעות, והוא:

אלעזר פנחס ויילער המוזכר פה לא הי' פה בני. בתרפ"ב, כי הוא בא לכאן (נ.י.) באמצע העשור האחרון של המאה הקודם. הוא הי' פה בלי ב"ב (שנשארו בריגא ושם נספו על קדה"ש הי"ד), והי' המייסד של כמה וכמה ישיבות "אחי תמימים" בערי השדה, (כאשר הי' המשולח עבור תו"ת המרכזית). הוא הי' הממונה במכירת הסידור "תורה אור", הי' מהיושבים בשלחן רבוה"ק ביו"ט. נהרג בתאונת דרכים ביום ה' כסלו תשי"ד (והוא המוזכר ב"דער שבת"). הי' נו"נ להחסיד המפורסם ר' משה ויילער ז"ל מקריסלאווא, אשר זכה והגיה התניא, כפי שנדפס במודעה רבה דשנת תר"ס.

ובמכתב הנ"ל הכוונה להו"ח ר' יעקב וויילער ע"ה שהי' מהחברים של ה"דזשאינט", בנו של הו"ח שרגא פייוויש וויילער ע"ה, המוזכר בס' "זכרון לבני ישראל".



בעל מחבר ספר "פרי הארץ"

הת' חיים אליעזר זלמנוב
תלמיד בישיבה

בהתמים חוברת ב' עמ' מז [עא] כותב בנוגע לקבלת הנשיאות של המגיד, והמאמר שאמר באותו מעמד ד"ה מראהם ומעשיהם, הנדפס בתו"א, "אשר שמע רבינו הזקן מפי הרה"ק רמ"מ מהאראדאק בעל פרי הארץ".

ובהמשך שם כתוב בנוגע להצלחתם של חסידי הרב המגיד בליטא, בקירוב כו"כ מגדולי ליטא לחסידות. ונוקב בשם, רמ"מ ממינסק ור' יששכר דוב מקאבילניק שנסעו למגיד ממעזריטש.

והנה בשוה"ג שם מביא הכותב שאלו היו מתחילה חסידי הבעש"ט אלא שנתקרו, עיי"ש. ומביא שם שני הגדולים דלעיל "הרה"ק מ"מ ממינסק (בעל "פרי הארץ") . . והרה"ק רי"ד מקאבילניק (. . הי' אח"כ בליובאוויטש)".

וצריך ביאור בזה שהרי הובא לעיל שם שרמ"מ מהאראדאק ה"ה בעל "פרי הארץ", ואיך זה מתאים עם זה שכ' אח"כ שרמ"מ ממינסק הוא בעל ספר זה (ולא ידוע על ב' ספרים בשם זה).

ולא מסתבר לומר דרמ"מ ממינסק הוא הוא רמ"מ מהאראדאק, שהרי מובא לעיל שרמ"מ מהאראדאק הי' אצל המגיד כבר בעת קבלת הנשיאות, [ולהעיר שבסה"ש תש"ד עמ' 99 מובא שבעל "פרי הארץ" נולד במינסק, למד בסמארגאן, התחתן במינסק, ועבר, ע"פ הוראת הה"מ, להאראדאק].

ועוד, דבנוגע להרי"ד מביא בשוה"ג שהי' אח"כ בליובאוויטש, ובנוגע לרמ"מ ממינסק לא כתב שהי' אח"כ בהאראדאק.

ויש להעיר עוד שבפתח דבר לספר פרי הארץ כותב שהרמ"מ בא להח"מ לאחר קבלת הנשיאות. ואבקש מהקוראים לברר בכל זה.



"אריסטו הי' ניצוץ מאבטליון" [גליון]

הת' מנחם מענדל גרינפלד

תות"ל - 770

בגליון יב הקשה ידידי הת' י"י יעקבסאהן שאלת תם (כלשונו) והיא, שמצינו בכתהאריז"ל (הובא בחדס לאברהם, ועוד) שאריסטו הי' גלגול של אבטליון (כי לימד תלמידים שאינם מהוגנים), ולכאורה "אריסטו חי כמה מאות שנים לפני אבטליון", כמבואר בסדה"ד וכו'. ע"כ תוכן שאלתו.

והנה, לפלא על הת' הנ"ל שנעלם ממנו מש"כ כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ג ע' רא בנוגע למש"כ (בחדס לאברהם הנ"ל ו) בספר הגלגולים: "שוב מצאתי ג"כ בסדה"ד חלק תו"א מע' אבטולמוס, ומציין שם לס' גלגולי נשמות בסוף הספר* וחס"ל מעין ה' נהר כ"ה ומש"כ בכל הנ"ל כבר ידוע, שאבטליון למד תלמידים שאינם מהוגנים ונעשים** צדוקים – צע"ג איפה מסופר זה. ולולא דמיסתפינא, הייתי אומר בפשיטות, דבכת"י הראשון

(* בס' גלגולי נשמות (לרמ"ע מפאנו) שם (כנ"ל בחדס לאברהם), אות קמז: אריסטוטלוס הי' ניצוץ אבטליון שלמד, תלמידים שאינם מהוגנים ונעשים צדוקים. וכן אריסטוטלוס הי' מבחינתם.

בהגהות מאיר עין הגיה (כפנים המכתב!) שצ"ל אנטיגנוס.

וצלה"ב כוונת הרמ"ע מפאנו במש"כ: ש"הי' מבחינתם", היינו מבחינת תלמידי אנטיגנוס. ואולי עפ"ז ניתן לתרץ מה שהקשתי בפנים שגם כאשר נאמר שצ"ל אנטיגנוס עדיין יקשה – דעיקר גלגולו הי' מתלמידי אנטיגנוס ולא מאנטיגנוס עצמו. אבל צ"ע בכל זה.

(**) בלקו"ש ח"ז ע' 364: ונעשו.

אבל בשער הגלגולים (ח"ב) דף ח סע"ב (ד"ה בוצינא. וכ"ה בס' גלגולי נשמות שבהערה הקודמת) כ': "אבטליון שלמד עם תלמידים שאינם מהוגנים ונעשים צדוקים כו".

הי' כתוב אנט', והכוונה לאנטיגנוס איש סוכו, והמעתיק נתחלף לו בין נו"ן לבי"ת, ופי' הר"ת אבטליון". עכלה"ק.

[באגרת מכ"ו מ"ח, תש"י מנמק את הסיבה להשערה זו: "בענין אבטליון וגלגולו – קשה בעיני להוסיף, כהשערת כת"ר, מדעת עצמנו שורות אחדות. ואם משום קושיא – הרי שערי תירוצים לא ננעלו. משא"כ בתיקון שהצעתי במכתבי, שהמעתיק נתחלף לו אות נ' באות ב', שצורתן דומה ביותר, שהיא שגיאה קלה ביותר ובמילא גם מצוי"ן].

וכנראה הכוונה לתלמידיו של אנטיגנוס – צדוק ובייתוס, שיצאו לתרבות רעה וע"כ נתגלגל באריסטו.

ולכאורה עצ"ע, שהרי, אנטיגנוס הי' בשנת ג'ת"ס (ראה סדה"ד בערכו). ואריסטו מת בשנת ג'תע"ד (ראה שם בערכו. וגם – ג'תמ"ב).

ומשמעות הדברים היא: שאריסטו מת באמצע חיי אנטיגנוס.



לעילוי נשמת

הנערה לאה מינדל ע"ה

בת הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שי'

נפטרה ביום כ"ט אדר ראשון

ה'תשנ"ה

ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת
התמים הקדוש אהרן יוסף הי"ד
בן – יבלחט"א – הרה"ת חנני' סיני דוד שי'
הלברשטם



זכה לקירוב נפלא ואבהי
מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
והרבנית נ"ע זי"ע



שקד באהלה של תורה
ועסק במסירה ובזריזות בהמבצעים



נהרג על קידוש השם בדמי ימיו
בן ט"ז שנה
ביום כ"ג אדר ה'תשנ"ד

ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י חביריו לספסל הלימודים שיחיו