

ב"ה
ש"פ במדבר - חג השבועות
ה'תשנ"ח

גליון יז [תשנ"ג]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 5 קיום מצוות דאווה"ע לעת"ל
7 קול צמח כו' הוא דוד בעצמו [גליון]
12 בענין הנ"ל

רשימות

- 14 כבשים באים בגין הלחם
17 שתי הלחם ולחמי תודה
19 דעת הרמב"ן דלויים לכו"ע חייבים במחצית השקל
19 "שבועות מעסעדזש"
20 "את לרבות תלמידי חכמים"
22 הערות ברשימות דשתי הלחם
24 בענין שאלת כה"ג באורים ותומים
27 הערות ב"רשימות" חוברת קמד

לקוטי שיחות

- 27 יחוד ה' במשנת הרמב"ם
30 תלמוד תורה (וידיעת התורה)
32 בנין מקדש וקיבוץ גליות
33 בדין מהלך במדבר . . משמר יום אחד
35 ספירת העומר [גליון]

שיחות

- 36 טבילה במי הדעת

אגרות קודש

הערות באגרות קודש אדמו"ר זי"ע חכ"ד 38

נגלה

ביאור בגמ' שבת ו, ב 41
כותש ודש 46
הקישא דשוגג ומזיד למונכו ולרכנן 47
גדר חיוב דפאה מה"ת 51
היה מהלך בדרך, ומכיר מקצת היום שיצא 52
"שבתות כגופין מוחלקין" [גליון] 54

חסידות

בריות בעלמא שחטאו אין לשנאותם כלל 55
מקור למ"ש תשובת הקב"ה להמלאכים 58
משה רבינו בעלייתו להר 60
מוצא פי הוי' ורוח פיו 62
חיות הגוף 63
"שכולן מתאימות ואב אחד לכולנה" [גליון] 68
בענין המצוות דחג השבועות [גליון] 69

הלכה ומנהג

בענין מוחק אותיות הכתובות על העוגות 70
בגדר דין בורר 71
הערה בשו"ע אדה"ז 74
עניית אמן אחר ברכת "הגומל" [גליון] 75
קצת הערות בס' קש"ע עם פסקי שו"ע אדה"ז 75
הוצאה בשבת בדבר העשוי לתכשיט ולהשתמשות 78
טעם אכילת מאכלי חלב בחה"ש [גליון] 80
בענין הנ"ל 81
סובין ומורסן [גליון] 82
עשיית נקב בשבת [גליון] 82

רמב"ם

84 הפלאת סדר ההלכות שברמב"ם

פשוטו של מקרא

86 בפירש"י פ' יתרו בענין מ"ת

שונות

88 מפי ספרים וסופרים

91 תורות הבעש"ט עם מקורות

95 מניעת יוסף מעבירה

96 **הוספה**

משיח וגאולה

קיום מצוות דאזה"ע לעת"ל

הת' מ"מ רייצס
תות"ל מגדל העמק

איתא ב'לקוטי תורה' (שלח מג, א): " . . . ולכך נאמר גבי בחי' ובכל נפשכם ואספת דגנך וגו' מחמת שהוא עדיין בזו המדרגה להעלות ניצוצין קדישין המפוזרים בעסק משא ומתן ובחרישה ובזריעה כו'. וזהו שאמר רשב"י ע"ה אדם חורש בשעת כו' שהוא רק תיקון נוקבא בחי' מקום הנ"ל, אבל לעתיד ועמדו זרים ורעו וגו', שיהיו טפלים לישראל שיקיימו מצות שהאשה חייבת בהן, וכמ"ש כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה כו', ויוכלו לעלות גם הם כו' רק שיהיו טפלים לישראל ע"י חרישה וזריעה. עכ"ל.

ונתבאר במקום אחר, שמקורו דאדה"ז במ"ש "שיקיימו מצות שהאשה חייבת בהן" הוא פשוט: אזה"ע יהיו עבדים לישראל, וכמ"ש "ועמדו זרים ורעו צאנכם", וא"כ יקיימו מצוות שהאשה חייבת בהן – כעבד. אמנם לכאורה צריך ביאור, מה שכתב אדה"ז "וכמ"ש כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה כו', ומפשטות לשונו נראה שזהו כמקור על כך שיקיימו מצוות שהאשה חייבת בהן, וזה צ"ב.

ויש לבאר זה ע"פ הסוגיא בעבודה-זרה (כד, א), וז"ל: " . . . אמר להם ר"א: כולם גרים גרורים לעתיד לבא. אמר רב יוסף: מאי קרא? כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה וגו'. אמר לי' אביי: ודלמא מעבודת כוכבים הוא דהדור בהו? אמר לי' רב יוסף: לעבדו שכם אחד כתיב".

ובפירוש רש"י פירש, שלעת"ל אזה"ע יקיימו כל המצוות בישראל. וזהו שאמר ר' אליעזר, גרים גרורים הם – היינו שבאים להתגייר מעצמן, ולא יקבלו אותם, אך מעצמם יקיימו כל המצוות דישראל. ומקשה אביי, דלמא מעבודת-כוכבים בלבד

הוא דהדרי בהו? ומיישב רב יוסף, לעבדו שכם אחד כתיב – "משמע אין חילוק בעובדיו ישראל והאומות תהא עבודתן שווה בכל מצוותיו".

אך המהרש"א פירש, שגם לעת"ל יקיימו רק ז' מצוות בני-נח. והפ"י "לעבדו שכם אחד" הוא חלק אחד, חלק אחד מהמצוות, והיינו שבע מצוות שלהם.

ולכאורה, צ"ע בפירוש הסוגיא, הן לרש"י והן למהרש"א: לרש"י – הרי הם ירצו בעצמם להתגייר ולא יקבלו אותם, ומה טעם ימשיכו לקיים כל המצוות כישראל? ואין לומר שיהי' זה רק מרצונם החפשי – שהרי מהכתוב "אז אהפוך . . לעבדו שכם אחד" מובן, שענין זה דל"עבדו שכם אחד" בא כתוצאה מהמהפך שיעשה הקב"ה באוה"ע, והיינו – שיהי' זה לפי רצון ה'! והרי, הקב"ה ציוה אותם רק בז' מצוות, (וגם אז לא יתגיירו – כנ"ל). ולהמהרש"א, שפירש "לעבדו שכם אחד" הוא שיקיימו רק ז' מצוות בני-נח, צריך-עיון מה הקשר בין זה ובין דברי ר' אליעזר "כולם גרים גרורים הם לעתיד-לבוא", והיינו שיתנהגו כגרים כו'.

אמנם, לפי אדה"ז יש לפרש הסוגיא כך:

ר' אליעזר אמר, דגרים גרורים הם לעת"ל. כלומר, ירצו להתגייר ולא יקבלו אותם, ולכן יעשו כל האפשרויות שיש להם לדבוק בישראל, ויהיו לעבדים, כדי שעכ"פ יוכלו לקיים המצוות כאשה.

ומקשים, מאי קרא. ועה"פ "כי אז אהפוך" יש להקשות, אולי רק מע"ז הדרי?! ומתרצים, "לעבדו שכם אחד כתיב". והפ"י בזה, שמזה מובן שישראל והעמים יהיו שווים בקיום המצוות, ומכיון שאפ"ל שיהיו שווים לגמרי (שהרי לא יתגיירו) – עכצ"ל הפ"י בזה, שיהיו שווים עכ"פ לנשי ובנות ישראל, מכיון שיהיו עבדים ויקיימו מצוות כאשה. וגם זה נק' "שכם אחד", כמובן.

וכעת מבוארים שפיר דברי אדה"ז בלקו"ת, "שיקיימו מצות שהאשה חייבת בהן וכמ"ש כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה כו": מהפסוק "אז אהפוך" רואים, שיקיימו מצוות כישראל

ממש. ומכיון שאאפ"ל כך ממש, עכצ"ל דעכ"פ יקיימו מצוות שהאשה חייבת בהן. ובזה משתווים לישראל.

אמנם עצ"ע בשיטת אדה"ז, מדברי מדרש תהלים (מזמור כא), וז"ל: "אין מלך המשיח בא אלא ליתן לאומות העולם שש מצוות כגון סוכה ולולב ותפילין". ועד"ז ביל"ש על-אתר. והרי דוקא מצוות אלו הם מצוות שהזמ"ג השייכים לאנשים דוקא! ואולי יל"פ, שזה יתן מלך המשיח כהו"ספה על כל מצוות שהאשה חייבת בהן שזה יקיימו כעבדים. ולהעיר גם מההלכה (הל' עבדים פ"ח הי"ז) "עבד שהניח לו רבו תפילין בראשו, יצא לחירות". ועצ"ע.



קול צמח כו' הוא דוד בעצמו [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון טו [תנשא] כתב הר' י.ד.ק. שגם לאחר שבנה משיח המקדש, יתכן שיהרג או שלא יצליח לקבץ נדחי ישראל, והשני יהי' משיח בודאי. וכדבריו האלו כתבו כבר כמה בהקובצים היו"ל.

והיסוד לדבריהם, ע"פ שיחתו הידועה של כ"ק אדמו"ר בסדר תהליך הגאולה ע"פ דיוק לשון הרמב"ם, כמבו' בלקו"ש ח"ה (ע' 149): "משיח צדקנו וואס לאחרי ביאתו און דורך אים וועט זיין קץ הגלות, און דערנאך – ווי דער רמב"ם שרייבט קלאהר און דייטליך – וועט זיך אנהויבן די אתחלתא דגאולה און דערנאך די גאולה האמיתית והשלימה, און דערנאך און דורך משיח'ן דוקא – קיבוץ גלויות".

ובהע' ע"ז: "ראה רמב"ם (הל' מלכים ספ"א) פ"ט ד ברוך בזה וז"ל: "יעמוד מלך מבית דוד . . וילחום מלחמת ה' . . עשה והצליח ובנה המקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל כו'" (וידוע אשר מדייק הרמב"ם גם בסדר דבריו").

ובפרטיות יותר בלקו"ש חכ"ג (ע' 175): "דער אופן וסדר גילוי המשיח און די סמנים שלו [ואם יעמוד מלך . . הרי זה

משיח בודאי" [זיינען נוגע להלכה – צו וויסן לויט די סימנים כו' אז ער איז משיח בודאי". ובהע' ע"ז: "שבפשוט זוהי ההלכה שבזה לידע סימני משיח ובסדר זה דוקא".

דהיינו שסדר הסימנים בהרמב"ם הם להלכה לעיכובא. לכן כיון שכתב הרמב"ם "הרי"ז משיח בודאי" לאחר "ויקבץ נדחי ישראל", מובן מזה, שלפני קיבוץ גלויות עדיין אינו משיח בודאי ויתכן שלא יצליח או יהרג.

ב. אבל מפורש בכמה שיחות הפכו, שנעשה משיח בודאי מיד שבנה המקדש.

עי' לקו"ש ח"ח (בלק ב', עמ' 281 הע' 66), שמחלק שם בין פעולותיו של המשיח המנויים בתחלת הפרק (הל' מלכים פי"א) בהלכה א' לאלו המנויים בהלכה ד', וז"ל: "מה שלא הביא הרמב"ם (גם) בתחלת הפרק משיח ילחום מלחמת ה' – כי שם מבאר הגדר והמכוון שלו (להחזיר מלכות דוד ליושנה כו') – לאחר שהביא לשלימות התורה, כשהוא משיח בודאי, משא"כ קודם הנצחון במלחמת ה'". דהיינו שבתחלת הפרק מונה הרמב"ם אלו הפעולות שהוא עושה כשהוא משיח בודאי, והרי ביניהם "ובונה המקדש".

ועוד שם (בהמשך ההערה): "לפני שיבנה ביהמ"ק – שאז הוא עדיין "בחזקת משיח" . . ; כשהוא משיח ודאי שייבנה ביהמ"ק במקומו".

ועי' בספר "ימות המשיח" (לר"מ ברוד, עמ' 109) שמציין לכ"מ שבהם נקט כ"ק אדמו"ר בפשטות שכשבנה המקדש נעשה משיח ודאי". והם: בלקו"ש ח"ה הנ"ל (בקטע המועתק לעיל, שמפרט – "די גאולה" . . און דערנאך "קיבוץ גלויות"), חכ"ז ע' 256 וחכ"ח ע' 135.

ולפי זה חוזרת הקושיא מדוע כתב הרמב"ם "הרי זה משיח בודאי" לאחר "ויקבץ נדחי ישראל", הרי כבר נעשה "משיח ודאי" לפני כן?!

ג. והביאור בזה י"ל – ובהקדמה: שיטתו הנ"ל של כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש ח"ה וחכ"ג) בסדר תהליך הגאולה, מיוסדת על פי סדר הסימנים שברמב"ם הלכה ד' – על יסוד הכלל

וההנחה שסדר (דבריו, ובנדו"ד) הסימנים הם להלכה לעיכובא. ולכן אם לא מתקיים סדר זה, אינו גאולה כלל.

הרי שיטה זו עצמה מחייבת, שגם דבריו בהלכה א' שמשיח בונה המקדש הם להלכה לעיכובא. לכן כמו שמושלל לפי שיטה זו, שקיבוץ גלויות יתקיים לא ע"י המשיח (כמ"ש בלקו"ש ח"ה), כך בדיוק מושלל שבנין המקדש יתקיים לא ע"י המשיח (כמ"ש בלקו"ש ח"ח הע' 49).

לכן לאחר שכבר פסק הרמב"ם בהלכה א', שמשיח הוא בונה המקדש, הרי כשבא ללמדנו בהלכה ד' סדר הסימנים של תקופת "חזקת משיח", וכותב עוה"פ פעולותיו של "משיח ודאי", אינו צריך לפרש ולפרט עוה"פ בדבריו (מה שפירש כבר בהלכה א') ששני הסימנים של בנין המקדש וקיבוץ גלויות שניהם מפעולותיו של "משיח ודאי". אלא כותב "הרי"ז משיח בודאי" לאחר "ויקבץ נדחי ישראל", והכוונה על שניהם.

(זאת אומרת: "הרי"ז משיח בודאי", אינו רק בירור לבד על וודאותו של המשיח, שזה הרי נפעל ע"י בנין המקדש, אלא הגדרת ענינו ותפקידו של המשיח הכולל שני ענינים, בנין המקדש וקיבוץ גלויות.

לפי זה מדוייק לשון הרמב"ם שבתחלה כתב "הרי זה בחזקת שהוא משיח" – מקודם מדת וסוג הבירור "בחזקת" ואח"כ התואר "משיח", וגם הוסיף המלה "שהוא". ובסוף כתב "הרי"ז) משיח בודאי" – מקודם התואר "משיח" ואח"כ מדת וסוג הבירור "בודאי", ולא כתב "שהוא".

וי"ל הטעם, כי "בחזקת משיח" הוא רק בירור לבד על הגברא, "שהוא" עתיד להיות המשיח. לכן הקדים מדת וסוג הבירור, ואח"כ התואר. והוסיף "שהוא" שקאי על הגברא. אבל "הרי"ז) משיח בודאי" הוא (בעיקר) הגדרת ענינו ותפקידו של המשיח, לכן הקדים תוארו (ענינו) – "משיח", ואח"כ הוסיף (כטפל) מדת וסוג הבירור – "בודאי").

ד. ע"פ הנ"ל ש"משיח ודאי" נעשה ע"י בנין המקדש לבד, מובן שכן הוא גם בקיבוץ גלויות, שע"י קיבוץ גלויות לבד

נעשה "משיח ודאי". (וכדברי הרמב"ם בהלכה א' שמש"ח הוא יקבץ נדחי ישראל).

ונפק"מ לדינא: באם יתקיים סדר הפוך, קיבוץ גלויות לפני בנין המקדש, לפי"ז יוקבע התואר "משיח ודאי" ע"י קיבוץ גלויות לבד. וע"י בהתוועדויות ש"פ חיי שרה תשמ"ז הע' 36 שבמצב ד"זכו" יהי' קיבוץ גלויות לפני בנין המקדש.

נמצא לפי זה, שלהלכה אין חילוק אם בנין המקדש קודם לקיבוץ גלויות או להיפך, כי ע"י כל אחד לחוד נעשה משיח בוודאי. א"כ הסדר בשני סימנים האלו אינו לעיכובא, היפך דברי כ"ק אדמו"ר שסדר הסימנים לעיכובא !?

ה. ולכאורה צריך לומר, ששיטת כ"ק אדמו"ר שהרמב"ם דייק בסדר דבריו להלכה לעיכובא, היינו בנוגע לסדר הסימנים בכלל, לבד משני סימנים האחרונים. כי כבר פירש ענינם בהלכה א' ששניהם מפעולותיו של משיח ודאי. וי"ל שסידר שני סימנים אלו לפי סדר חלות החיוב על המשיח, שמחויב לבנות המקדש תחילה (או לפי סדר פעולותיו בדרך הטבע). ובדוגמת בית שני שבנו המקדש אף שלא הי' כל יושבי' עלי' (הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ג).

אבל משמעות דברי כ"ק אדמו"ר אינם כן.

לכן נראה לומר, שנפק"מ להלכה לעיכובא בין סדר שני סימנים אלו, לא לענין בירור ודאותו של המשיח, אלא לענין תפקידו ותוארו. והוא ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ח (שם) שכוונת הרמב"ם בכללות פרק זה ללמדנו ההלכה – תפקידו של המשיח להחזיר שלימות קיום המצוות, ונפק"מ לפועל – לענין חיוב האמונה במשיח, עיי"ש).

ובהקדמה: מבואר בספר המאמרים מלוקט ח"ד (ע' שלג), מעלת קיבוץ גלויות על בנין המקדש (שלכן כתבו הרמב"ם בסוף), כי קיבוץ גלויות הוא עצם מציאות הגאולה, ובנין המקדש הוא חלק (עיקרי) ממנה לבד.

פירוש הדברים: הגאולה היא עבור ישראל שיוכלו לקיים תומ"צ בשלימות, וכדי שהם יוכלו לקיים תומ"צ בשלימות צריך בית המקדש. זאת אומרת: הביהמ"ק הוא תנאי בגאולת ישראל.

דהיינו, הביהמ"ק הוא ה"חפצא", שבו מקיימים התומ"צ, וישראל הם ה"גברא", שהם המקיימים התומ"צ. והגאולה מיועדת עבור ה"גברא" – ישראל.

הרי שקיבוץ גלויות (לבד פעולתה בהחזרת שמיטות ויובלות, שהם חלק משלימות התומ"צ, כמ"ש בלקו"ש ח"י"ח שם הע' 49, הרי עיקר) ענינו ומעלתו – גאולת ישראל מהגלות. ומובן, שהפועלו נעשה ה"גואל". ועי"כ נעשה ה"משיח" בפועל.

דהיינו, ע"י בנין המקדש, מתברר (בעיקר) ודאותו של המשיח. שהוא עתיד להיות המשיח. אבל עדיין אינו המשיח והגואל בפועל עד שיגאל ויקבץ נדחי ישראל בפועל.

לכן בהלכה א' שבה מבאר הרמב"ם כללות תפקידו של המשיח, לא נחית לפרט החילוק בין בונה המקדש לקיבוץ גלויות, והתואר "משיח" קאי על כללות פעולותיו (והרי רק הוא (המשיח) יבנה המקדש). אבל בהלכה ד' שמפרט שלבי הגאולה, מפרט גם שעיקר ושליומות תפקידו, נפעל ע"י קיבוץ גלויות דוקא.

אבל אעפ"כ אם הפך הסדר וקיבץ הגלויות תחלה לפני בנין המקדש אף שע"כ מתברר ודאותו של המשיח כמ"ש לעיל, אינו גאולה בפועל, מחמת חסרון להגברא (ישראל), כי הם אינם יכולים לקיים תומ"צ בשלימות, לכן בשבילים אינה גאולה.

לכן כותב הרמב"ם שנעשה "משיח (ודאי)" ע"י קיבוץ גלויות דוקא, ובתנאי שבנה המקדש לפני כן.

ו. ועי' בלקו"ש ח"י"ח (שם הע' 71) שמשמע שנצחון המלחמה יהי' לפני בנין המקדש, ולאחר בנין המקדש לא יהיו עוד מלחמות.

זאת אומרת, שנצחון המלחמה לפני בנין המקדש יהי' נצחון שלם ונצחי, ולאחר בנין המקדש יהיו פעולותיו של משיח בקיבוץ נדחי ישראל ובתיקון העולם – לא ע"י מלחמות. לכן לאחר שיבנה המקדש לא שייך שיהרג.

ז. ועי' בלקו"ש ח"ה (שם) ששולל השיטה שקיבוץ גלויות יהי' לפני ביאת המקדש.

והוכחתו מהלכה ד' ולא מהלכה א', כי מדובר שם בהתחלת קיבוץ גלויות (אתחלתא דגאולה) שלא היו כל יושבי' עלי', לכן מוכיח מהלכה ד' שגם התחלה אינו, כי הגאולה מתחילה ע"י מלך הוגה בתורה כו'.

אבל בנין המקדש שיהי' רק ע"י משיח, מפורש בהלכה א', ולא צריך לזה הלכה ד'.

ולכאורה הכתוב שם בלקו"ש בנוגע לאתחלתא דגאולה "שבמקום שנ"כ הרמב"ם לא השיגו עליו ה"ז הוכחה שמסכימים לדבריו", שייך ונכון גם לענין שמשיח בונה המקדש, שעפ"ז יובן מה שמכריע בפשטות במשיחת ש"פ תרומה ה'תשנ"ב (אות יב) הלכה למעשה כפס"ד הרמב"ם שמשיח בונה המקדש. ועי' בלקו"ש ח"י"ח (שם הע' 43) שמביא שקו"ט בזה.

לסיכום: מכל הנ"ל מובן שע"פ שיטת כ"ק אדמו"ר בהרמב"ם מושלל לגמרי הסברא שהמקדש יבנה לא ע"י משיח ודאי.



בענין הנ"ל

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר, אווערלאנד פארק, קנזס

בגליון טו [תנשא] מצטט הריד"ק שי' את דברי רבינו בלקו"ש חל"ה אשר "עכצ"ל שאין דוד המלך בעצמו מה"מ . . שהרי תחלת פעולת מה"מ תהי' קודם הגאולה כמבואר ברמב"ם . . ובודאי קודם תחה"מ . . וי"ל הכוונה בזה שנשמט דה"מ תתלבש במה"מ".

וע"ז מעיר הריד"ק שיחי' אשר בהוספה למש"כ בגליון תשמא שכן יתכן לפרש "דהכוונה כפשוטו דדוד בעצמו יהי' מה"מ . . כי זה (שאינו יכול להיות מה"מ) מדובר במצב של 'לא זכו', משא"כ במצב של "זכו" הנה "כעת נראה לבאר באופן אחר" – שגם באופן ד"לא זכו" ג"כ יתבאר שלא כדברי רבינו.

ותמצית דבריו שיתכן מצב אשר "מי שהוא בחזקת משיח' מן החיים' יכוף כל ישראל, וילחום מלחמת ה' ויבנה ביהמ"ק (דלמטה), ואז יקומו הצדיקים לתחי' ובתוכם דוד המלך" ומ"מ ה'חזקת משיח' הזה לא יצליח - אף שנשאר בחיים - לקבץ נדחי ישראל. מכיון שכן "בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה". וע"כ יבוא דוד המלך בעצמו והוא יהי' משיח ודאי.

והנה בר מן דין אשר בעת שרבינו כותב "לכאורה עכצ"ל שאין דוד המלך בעצמו מה"מ", הנה מי יבוא אחר המלך להראות שיתכן דוקא להיפוך, ואינו מסתפק עם ביאור אחד אלא מוסיף עוד ביאור וכו', הנה לבד זאת ביאוריו צע"ג.

בנוגע לביאורו הראשון, הנה רבינו אינו מחלק כלל בין זכו ולא זכו. ואף אם רוצים לחלק, הרי פשוט שאף במצב של זכו הרי בעת שמדברים אודות "תחלת פעולת מה"מ קודם הגאולה", הרי"ז כולל לראש ולראשונה פעולותיו של מה"מ בעצמו - עכ"פ "הוגה ויכוף" ע"כ לא יתכן לומר זה על דה"מ שאינו אז מן החיים.

ונניח שיתכן ביאורו באם נגיד אשר מצב של "זכו" שונה לחלוטין ממצב של "לא זכו", ואשר אז אינם חלים דברי הרמב"ם שמדבר במצב המינימלי של "לא זכו" כו' וכמבואר בלקו"ש. אבל הוא הרי רוצה לבאר הנ"ל (עי' גליון תשמא עמ' 6) באופן ש"אין בזה סתירה למ"ש הרמב"ם בהל' מלכים", וזה פשוט שאא"ל כן.

כמו"כ בנוגע לביאורו השני שמיוסד ע"ז שיתכן מצב "שלא הצליח עד כה" ונשאר בחיים כו'. הנה בפשטות מי שהוא בחזקת משיח ועד כדי כך שעושה כל הפעולות עד בניית ביהמ"ק (דלמטה) ועד בכלל, הנה מה מקום לומר שפתאום משהו פועל "אי הצלחה" שעושהו ל"לא יצליח", ובא דה"מ במקומו כמשיח ודאי!?

ולמה לא נאמר כדברי רבינו אשר "לכאורה עכצ"ל שאין דוד המלך בעצמו מה"מ". . שהרי תחלת פעולת מה"מ תהי' קודם הגאולה כמבואר ברמב"ם" מבלי לדחוק לכהנ"ל.



רשימות

כבשים באים בגין הלחם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות (חוברת קמז) שי"ל לחגה"ש מבאר מה שהובא מזוהר שבשבעות הי' קרב חמץ ע"ג המזבח והיינו שתי הלחם, וקשה שהרי שתי הלחם לאו בני הקרבה נינהו, ועד"ז הקשה הטור על הרמב"ן (ויקרא ז, יד) עיי"ש, ותירץ הרבי שהוא ע"ד לשון הש"ס (מנחות נז, ב) ששתי הלחם איקרי יש ממנו לאישים, דכיון דחלבי כבשי עצרת הבאים עמהם ובגינם כגופן דמי עיי"ש בפירש"י, ולכן גם נחשבו שתי הלחם כשיריים, ומוסיף אח"כ שזהו רק בשתי הלחם ולא בלחמי תודה וזלה"ק: עוד זאת דכבשים הבאים עם שתי הלחם כגופן דמי כנ"ל, ואמרינן נמי שאין הכבשים באים אלא בגין לחם (הוריות יג, א, לשון פירש"י יש לעיין ממנחות טו, א, והמכוון שונה אף שהמלה אחת) – ובפרט לר"ע, וכן פסק ביד הל' תמידין ומוספין פ"ח הט"ו דלחם מעכב את הכבשים – ולכן כשנשרפין חלבי הכבשים ה"ז כאילו נשרפו גם משתי הלחם, וכנ"ל שיש ממנו לאישים, עכלה"ק.

והנה ממ"ש: "שאינ הכבשים באים אלא בגין לחם . . ובפרט לר"ע" [דסב"ל במנחות מה, ב, הלחם מעכב את הכבשים ואין הכבשים מעכבין את הלחם] משמע שכן הוא גם לדעת בן ננס [דסב"ל שם להיפך הכבשים מעכבין את הלחם והלחם אינו מעכב הכבשים] אלא דלר"ע ה"ז מובן יותר, ולכאורה צ"ב דהרי לפי בן ננס לכאורה משמע להיפך שהעיקר הוא הכבשים והלחם באים בשביל הכבשים, ולדידיה למה נימא דכיון שקרב חלבי הכבשים ה"ז כאילו נקרבו גם משתי הלחם כיון שהלחם הוא רק בשביל הכבשים? בשלמא לפי ר"ע מובן דהעיקר הוא הלחם והכבשים באים בגלל הלחם, במילא שפיר אמרינן דכשקרב הכבשים כאילו קרב גם העיקר אבל לבן ננס צריך ביאור למה נימא כן?

ועי' בס' קרן אורה (מנחות שם) שהקשה סתירה (הנ"ל בהרשימה) דבהוריות יג, א, אמרינן שתי הלחם קודמים לכבשים הבאים עמהם, זה הכלל דבר הבא בגלל יום, קודם לדבר הבא בגלל לחם ואין הכבשים באין אלא בגלל לחם עיי"ש, ושם במנחות טו, א, מבואר הטעם דכבשים מפגלים את הלחם ואין הלחם מפגל את הכבשים דלחם גלל כבשים ואין כבשים גלל לחם עיי"ש, הרי מבואר כאן להיפך? ומתרץ דהסוגיא דמנחות קאי לפי בן ננס והסוגיא דהוריות הוא לפי ר"ע עיי"ש, אבל הרבי לא ניחא ליה בתירוץ זה שהרי כתב בהדיא כנ"ל דגם לבן ננס הכבשים באים בגין הלחם, והמכוון שונה, (דשם במנחות דאמר שהכבשים עיקר אינו אלא לגבי הא "דשחיטת כבשים מקדשים ללחם") וסב"ל דב' הסוגיות אתי לכו"ע, וצריך ביאור דלפי בן ננס מהו הפירוש דכבשים באים בגלל הלחם?

גם לבן ננס החיוב דכבשים הוא משום הלחם

ויש לבאר בזה, דהנה הרמב"ם הרי פסק (כנ"ל) כר"ע דשתי הלחם מעכבין את הכבשים ושני הכבשים אין מעכבין את הלחם, והראב"ד שם השיג דהלכה זו בהיפך, ועי' כס"מ שם שביאר השגת הראב"ד דהו"ל למיפסק כבן ננס ור"ש דרבים נינהו, ועיי"ש שהביא הוכחות לשיטת הרמב"ם, ובמנחת חינוך מצוה שז (אות ה, צוויין בהערה 25 מהתשובה באגרות קודש), כתב דמקורו של הרמב"ם הוא מהסוגיא דהוריות שם, דעומר קודם לכבש הבא עמו, ושתי הלחם קודמים לכבשים הבאים עמהם, כיון דשתי הלחם הוא בגלל יום וכבשים בגלל הלחם, וכן פסק הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ט, ולבן ננס ור"ש דכבשים באים בלא לחם ולחם אינו קרב בלא כבשים א"כ הרי הוי איפכא דכבשים בגלל יום ולחם בגלל הכבשים, ומוכח דהברייתא דהוריות הוא לפי ר"ע, ולכן פסק הרמב"ם כמותו עיי"ש.

אלא דלפ"ז יש להקשות דא"כ כשם שהשיג הראב"ד בפ"ח על הרמב"ם למה פסק כר"ע, הי' לו להשיג גם בפ"ט במה שפסק דשתי הלחם קודמים לכבשים הבאים עמהם, כיון דלבן ננס צ"ל להיפך, וכיון שלא השיג שם הרי מוכח מזה דגם לפי בן ננס כן הוא דשתי הלחם קודמים לכבשים שבאים בגלל היום והכבשים

באים בגלל הלחם, וכפי שנתבאר בהרשימה דהגמ' דמנחות טו, א, קאי גם לפי ר"ע, והסוגיא דהוריות קאי גם לפי בן ננס אלא דהמכוון שונה, דבדף טו א"ש גם לר"ע דאף דסב"ל דלחם בא בפנ"ע ואין כבשים באים בפנ"ע, מ"מ כשבאים עם הכבשים הרי הם ניתרים ומתקדשים דוקא על ידם, ובמילא בענין זה חשיב שהלחם הוא טפל לכבשים.

אבל הסוגיא דהוריות שם הנידון הוא בנוגע לעיקר החיוב, דחיוב הלחם הוא בגין יום דהיום מחייב הבאת שתי הלחם, אבל שתי הכבשים אעפ"י דלבן ננס קרב בלא לחם מ"מ גם הוא מודה דחיוב היום הוא חובת לחם, דביום הבאת לחם יש חיוב דשתי כבשים, וחיוב הכבשים הוא מחמת חובת הלחם דלחם מחייב הבאת כבשים כדכתיב בקרא (אמור כג, יח) והקרבתם על הלחם וגו', ולכן גם לבן ננס קודמין שתי הלחם לכבשים, והסוגיא דהוריות אתי' ג"כ כוותי', ולכן לא השיג הראב"ד שם מידי.

ואין זה סתירה להא דסב"ל לבן ננס דהלחם אינו מעכב הכבשים וכו' דזהו דין בנוגע לפועל ולא מצד יסוד ועיקר החיוב, וכדמצינו כיו"ב בכ"מ כמבואר בלקו"ש חי"ז פ' תזריע ב' בארוכה בנוגע לסיבה ומסובב שאפ"ל שמסובב יש לו תוקף יותר מהסיבה וראה גם לקח טוב כלל יז.

ולפי"ז מתורץ קושיית המנ"ח שם, בהא דמבואר בהוריות שם דעומר קודם לכבש הבא עמו דכבש בגלל העומר, והקשה המנ"ח מהמבואר בתו"כ דמביא כבש אעפ"י שאין עומר הרי דהכבש הוא העיקר ולא שהכבש בא בגלל העומר? ולהנ"ל ניחא דאעפ"י שלפועל יש הקרבת כבש בלי עומר, מ"מ יסוד חיוב הכבש הוא מחיוב העומר וכדמוכח גם מלשון הרמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ב ה"ה: "שמקריבים ביום הנפת העומר" הרי מוכח שהוא מחיוב העומר, וכן הוא בנוגע הכבשים שחיובם הם לכו"ע משום דהוה יום הבאת הלחם כפי שנת'.

ולפי"ז הרי מבואר הא דקאמר בהרשימה דגם לבן ננס אמרינן דע"י שחלבי כבשי עצרת קרבים ע"ג המזבח ה"ז כאילו גם שתי הלחם קרבים ע"ג המזבח, כיון דגם לדידיה הכבשים באים בגין הלחם, דגם לדידיה עיקר חיוב הכבשים הוא משום הבאת הלחם, אלא שהרבי הוסיף דבפרט לדעת ר"ע א"ש יותר.

וראה לקו"ש חל"ב פ' אמור (ב) סעי' ד' שהביא מהזהר דשתי הלחם קאי על תושב"כ ותושבע"פ והקרבת שתי הלחם מורה על ההתחברות שני חלקי התורה, שההבנה וההשגה של תושבע"פ צ"ל חדורה ע"י הביטול שבתורה שבכתב, והתחברות הכבשים על הלחם הוא להחזיר תנועת הביטול בהבנה בתורה עיי"ש, דלפי"ז ג"כ מובן דעצם חובת היום הוא שתי הלחם דקאי על תושב"כ ותושבע"פ והקרבת הכבשים בא בגלל הלחם.

ועי' שפ"א מנחות שם שכתב על קושיית התוס' שם (בד"ה הלכה) בהא דאמר ר"ש הלכה כבן ננס דמה נפק"מ וכי הילכתא למשיחא? ותירץ השפ"א די"ל נפק"מ אם צריך להזכיר בתפלת מוסף דשבועות הקרבת הכבשים דלבן ננס דהכבשים עיקר צריך להזכירן בתפלת מוסף, אלא דכיון דלר"ע הלחם עיקר לכן אין מזכירן עיי"ש. (ובנוגע לשתי הלחם עצמם לפי ר"ע לכאורה אפ"ל שמזכירים אותם בהא דאמרינן וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה וגו'), ולפי הנ"ל יוצא דגם לבן ננס כיון שאין הכבשים חובת היום מצ"ע, אלא חיוב מצד הלחם לכן גם לדידיה אין מזכירים, (וראה בס' המועדים בהלכה ע' שיז במ"ש אודות נוסח אדה"ז לומר בחגה"ש "ושני שעירים לכפר" שהקשו ע"ז דממ"נ אם מזכירים שעיר חטאת הבא בשביל שתי הלחם, למה לא יזכירו ג"כ שאר הקרבנות, וראה בשער הכולל פ"מ אות טו שתירץ שהשעיר של שתה"ל שייך ג"כ לעיצומו של יום עיי"ש, וראה גם ביגדיל תורה שנה ראשונה חוברת יב סי' ל ממוה"ר אברהם אבלי מה שביאר בזה בארוכה).

שתי הלחם ולחמי תודה

(ב) בהמשך הרשימה כותב וזלה"ק: ובזה סרה ג"כ קושיית הטור על הרמב"ן מהו החילוק בין לחמי תודה ושתי הלחם דבין זה ובין זה הזבח עמם, דלא דמי ודוקא כבשי עצרת כגוף שתי הלחם דמי משא"כ בתודה ולחמה וככל הנ"ל. עכלה"ק.

היינו דהרמב"ן מחלק דרק בשתי הלחם אמרינן דה"ז כאילו הם נקרבו ע"ג המזבח ע"י הכבשים כיון שהם באים בגלל הלחם, משא"כ בלחמי תודה אינו כן ורק שהזבח מתירם, מיהו לפ"ז מובן שהטור שהקשה על הרמב"ן אינו מחלק בזה וסב"ל דשוים הם, ועפ"ז יש לבאר בהא דאיתא במנחות נח, א, דשאור

הותר מכללו, דרש"י שם (בד"ה לקרב עמהן) פירש דהיינו שתי הלחם שהוא חמץ, וכן כתב רבינו הלל בתו"כ פ' ויקרא (פי"ב בד"ה שאור), אבל הראב"ד בתו"כ כתב וז"ל: שאור הותר מכללו במקדש לבא על הקרבן שהוא קרב למזבח כגון שתי הלחם ולחמי תודה עכ"ל, וי"ל דרש"י ורבינו הלל סב"ל כהרמב"ן שיש חילוק בין שתי הלחם ללחמי תודה ורק שתי הלחם נחשבים כנקרבים ע"ג המזבח ולכן רק בהם אמרינן דהותר מכללו, משא"כ הראב"ד אינו מחלק ביניהם וכדעת הטור ולכן בשניהם אמרינן שהותר מכללו.

אם זורקים דם הכבשים משום הלחם

(ג) ועי' פסחים עט, א, כל הזבחים שבתורה שנשתייר מהן כזית בשר או כזית חלב זורק את הדם וכו' ובמנחה אעפ"י שכולה קיימת לא יזרוק, מנחה מאי עבידתה [בזריקת דם] וכו', וכתב בשפת אמת שם לכאורה קשה למה לא פירש דקאי בתודה ובשתי הלחם דאם נשתייר הלחם אינו זורק את הדם, מיהו לחמי תודה לא נקרא מנחה כדאיתא במנחות מו, ב (וכמובא בהרשימה) אבל שתי הלחם מנחה קרי רחמנא כדכתיב בהקריבכם מנחה חדשה? ומחדש שם דאולי י"ל דסב"ל להגמ' דבשתי הלחם כיון דניתר ע"י דם הכבשים אה"נ דכל שהלחם טהור זורק את הדם אע"ג דאין חלב ואין בשר קיים וצ"ע לדינא, וחתנו הוסיף שם דלפי מ"ש התוס' זבחים קט, א, ד"ה עולה דבתודה אין זורקין את הדם בשביל הלחם עיי"ש, ה"ה גבי שתי הלחם אינו יכול לזרוק על שיור הלחם עיי"ש.

ולפי המבואר בהרשימה יש לבאר השפ"א דבשתי הלחם זורק את הדם אפילו אם הלחם לבד קיים כיון שהלחם נחשב כהכבשים עצמם, והוה כאילו הבשר קיים, ולפ"ז יש לדחות הראי' מלחמי תודה די"ל דשם שאני דשם אין הלחם נחשב כהקרבן, ומתורץ הגמ' פסחים למה לא אוקים לה בשתי הלחם שהוא מנחה.

ועי' אור שמח (הל' תמידין ומוספין פ"ח הי"א) דדייק מלשון הרמב"ם שם, דשתי הלחם מותרים באכילה רק אחר הקטרת אימורי הכבשים ולא לאחר זריקה, ולא מצינו כזה בלחמי תודה דשם בפשטות הלחמים מותרים באכילה מיד לאחר הזריקה,

וי"ל הביאור בזה כנ"ל דרך שתי הלחם נחשבים כדבר אחד עם הכבשים לכן בעינן גם הקטרת האימורין משא"כ בלחמי תודה בעינן רק זריקת הדם להתירם.

דעת הרמב"ן דלויים לכו"ע חייבים במחצית השקל

ד) ברשימת מחצית השקל (חוברת קלד) ביאר הרבי שיטת הרמב"ן (שמות ל, יב) דסב"ל דלבן בוכרי (שקלים פ"א מ"ג) רק כהנים פטורים ממחצית השקל משא"כ לויים חייבים לדברי הכל, כיון דלא אשתמיט בשום מקום להזכיר גם לוי עכצ"ל דרך בכהנים פליגי, ומביא גם ראי' ממנחות כא, ב, דלבן בוכרי עשו תנאי בי"ד שיוכלו הכהנים להשתמש במלח תרומת הלשכה כיון שהכהנים אינם תורמין שקלים ממילא אין להם זכות בתרומת הלשכה עיי"ש, ואי נימא דגם הלויים בכלל הול"ל שיהיו הכהנים והלויים נאותים מהם עיי"ש, הרי מוכח דלויים לא הוצרכו לתנאי בי"ד.

ויש להעיר דראי' זו לדעת הרמב"ן הביא גם הגרי"פ בביאורו לרס"ג (עשין יד, בד"ה ואמנם), ור"ל דפליגי בזה הבבלי והירושלמי, ולדעת הבבלי רק כהנים פטורים עיי"ש בארוכה, ויש להוסיף עוד מערכין ד, א, הכל מעריכין כהנים לויים וישראלים, ומבאר בגמ' דכהנים איצטרין ליה דסד"א כיון דליתנייהו בשקלים [לבן בוכרי] ליתנייהו בערכין קמ"ל, ואי נימא דלבן בוכרי גם לויים פטורים הול"ל כהנים ולויים איצטריכו ליה, אבל לפי הנ"ל אתי שפיר.



"שבועות מעסעדזש"

הרב מנחם מענדל פעלער

א' השלוחים - טוויין סיטיו, מיניסאטא

ברשימות חוברת קמז שי"ל לקראת ש"פ במדבר וחה"ש – נדפס בסופו בעמוד 14 פיסקא תחת הכותרת: Shvuos Message. ובהערת המו"ל: שתורגם לאנגלית, ויצא לאור בחוברת בפ"ע כמ"פ. ולהעיר מאגרות קודש ח"א ע' רצה: "דער ביכעלע "שבועות" . . . סעריע פון אזוינע חוברות".

ולהעיר שי"ל מסר זה בקונטרס "כיס" הנק' "שבועות – זמן מתן תורתנו Shvuos", המכיל כמה נקודות אודות חה"ש, בקיצור נמרץ. הקונטרס י"ל לראשונה בשנת תש"ד, וככל הנראה, המסר כתב כ"ק אדמו"ר לשם קונטרס זה.

[בכמה מ"הרשימת ספרים שי"ל" כתוב: "יום-טוב סעריע (טאשן פארמאט, ענגליש". וכן נקרא בכמה רשימות: "ספריי" לחגים ומועדים – אנגלית"* (וכן י"ל בצרפתית וכו'). וישנם קונטרסי כיס גם עבור: סימני סדר של פסח, בין המצרים, תשרי, קדוש ותפלות (לר"ה ושמח"ת), פורים, וחנוכה].

לאחר זמן נדפס המסר גם בהקונטרס The Complete Story Of Shvuos שי"ל לראשונה בשנת תש"ט, לקראת חג השבועות (ראה "שמועסן מיט קינדער און יוגנד", סיון תש"ט, נומ' 6 (93) עמ' 10).

ה"שבועות מעסעדזש" שנדפס שם בעמ' 12 מכיל נקודות ממה שנדפס בה"מסגרת" בדף השער של "הקריאה והקדושה" סיון תש"ב, 2, (21). וכמובן – לקשר אותם – הרי זו השערה רחוקה, ויש לעיין. ואין כאן המקום להכנס להשקו"ט אודות הקשר של כ"ק אדמו"ר בהו"ל של הקריאה"ק.



"את לרבות תלמידי חכמים"

הרב יוסף יצחק גרינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר, איינקארידזש, אלאסקא

ב"רשימות" חוברת קמ, שי"ל לקראת חג הפסח, מביא כ"ק אדמו"ר סיפור ששמע מכ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע אודות כ"ק אדמו"ר מהר"ש מימי לימודו בחדר. וזלה"ק:

שמעתי מניסן – שלמד עמי – חתנו של פיישע, שהוא למד עם מהרשנ"ע רש"ז מקאפוסט ושמעון לייב . . . בזמן העובדא הי' מהרשנ"ע כבן עשר. עמדו באיזה קושיא. מהרשנ"ע ישב מן הצד

(* ובאנגלית נקרא Festival Series).

פרק את שעונו חברו וחוזר חלילה. אמר שיודע הוא תי' אבל אינו חפץ לאמר. התחילה טו"מ בין הנערים עד שנמשך הדבר ונכנס מהרי"ל אל החדר דבר כבושין עם פיישע על שתמיד מצדד הוא בזכות מהרשנ"ע וכו' וכו' ושידע שרש"ז בנו עלטער הוא ממהרשנ"ע. מהרשנ"ע שישב כל הזמן מן הצד אמר בניחותא כמדבר בינו לבין עצמו: דערפאר טראגט ער ליינגערע הויזען. און ווי יעקב לייב דער בע"ג זאגט ואס ליינגער דער רוקען און ברייטער (גרעסער?) דער הינטען אז מער פערד. מהרי"ל: ביז גאר א בעל העז'ניק! מהרשנ"ע כבינו לב"ע: איך האב אפן את (לרבות אחיך הגדול. נ"ל מ"מ) אבער דו ברודערעל האסט אפן את דרע"ק (לרבות ת"ח. נ"ל מ"מ) פארגעסען.

ובהערה 3 מעיר ע"ז כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: פסחים כב: וש"נ. ועיין תוד"ה לרבות ב"ק מא: דקאי ברבו מובהק או ברב מופלג.

ובפענוחים מהמו"ל כתבו: ונמצא, שאף שמהר"ש נ"ע הי' צעיר יותר ממהרי"ל, הי' בגדר רב מופלג.

והיינו, שהמו"ל ניסו לפרש בהערת כ"ק אדמו"ר, שמהרשנ"ע התכוון לעצמו באמרו לאחיו מהרי"ל שחסר לו בכיבוד תלמידי חכמים, כי הוא בגדר רב מופלג.

ופשוט הוא שאין לפרש כך – שאדמו"ר מהר"ש בהיותו בגיל עשר הי' בגדר רב מופלג לגבי מהרי"ל. ועוד יותר תמוה לומר שאת כבוד עצמו ח"ו הוא דורש כו', ועוד מוכיחו על שאין הוא מתנהג בכבוד הראוי (!).

ויש לבאר את דבריו באופן אחר, ע"פ המובא לעיל ברשימה, וז"ל: שנת תר"ג נסע [מהרי"ל] עם הצ"צ לפ"ב. בבואם אמר הצ"צ להרבנית (זי זאל מאכען א וארמעס. קצת מסופק אצלי. מ"מ) סי צוגעקומען א חסיד. עכ"ל.

ועפ"ז י"ל דבדבריו אלו התכוון אדמו"ר מהר"ש לומר למהרי"ל שחסר לו ב"את – לרבות תלמידי חכמים" כלפי אדמו"ר הצ"צ – וכנ"ל, שעד זמן מסויים לא הי' נחשב ל"חסיד" שלו, עד שאמר עליו כי נתוסף לו חסיד.

(ולהוסיף, שהסיפור הנ"ל אירע בהיות מהרשנ"ע בן עשר שנים, והרי כמובא לעיל בהרשימה נולד בשנת תקצ"ג, וא"כ גם סיפור זה אירע בשנת תר"ג. ואולי יש לקשר בין ב' הסיפורים הנ"ל שאירעו בשנת תר"ג).

ואולי הכוונה בהערות כ"ק אדמו"ר לתוס' בב"ק, לבאר השייכות שבין "את לרבות תלמידי חכמים" לענין ההתקשרות לנשיא הדור – כי לפי התוס' אין זה ענין לכל ת"ח, כ"א – או לרבו מובהק, או למי שהוא בגדר של רב מופלג שכאו"א חייב בכבודו, ע"ד נשיא הדור.



הערות ברשימות דשתי הלחם

הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א) בביאור הרשימה דמחולק שבועות מכל השנה, דכל המנחות באות מצה משא"כ בחג השבועות שתי הלחם "חמץ תאפינה", וחלבי כבשי עצרת כגופן דמי, נשרפין ע"ג המזבח, וממשיך בזה"ל: ואין להקשות דגם כל השנה יש הנ"ל, דהא גם לחמי תודה באים חמץ – דשאני לחמי תודה דלא איקרי מנחה, משא"כ שתי הלחם (מנחות מו: ותוד"ה כל שם נב:).

ולכאורה צ"ע ביאור זה דלחמי תודה לא איקרי מנחה, דמ"ש אי איקרי מנחה או לא, הרי גם לחמי תודה בכל השנה באים חמץ, ונאכל כשיריים אחרי ההקרבה, ועיקר הביאור הוא דדווקא בשתי הלחם "דיש ממנו לאישים", וכבשי עצרת כגוף שתי הלחם, משא"כ בלחמי תודה, אך למאי נפק"מ, לכאורה, אי מקרי מנחה או לא.

ובגוף הדבר דלחמי תודה לא איקרי מנחה, יש להעיר דלכאו' אי"ז שיטת רש"י (מנחות מו, א ד"ה נפרס לחמה), שכתב בהא דנפרס אחת מן החלות כולן פסולות, "ונראה בעיניי דמלחם הפנים גמר שהיא מנחה כתודה".

ובאמת צ"ע דהרי מפורש שם בע"ב "לחמי תודה לא איקרי מנחה", והגם דפשטות לשון המשנה הוא "כל המנחות באות

מצה חוץ מלחמי תודה", הרי ביאורו בתוס' שם, דמ"מ לא מיקרי מנחה. (וכמצויין בבהערות המו"ל ברשימה שם. ועי' במק"ד סי' כט, ה).

אך עכ"פ מדוייק ציון הרשימה שם מנחות מו, ב ותוד"ה כל, דלכאורה אי"ז שיטת רש"י, ועצ"ע.

(ב) קרוב לסופו שם הביא דברי המנח"ח "אסור שאור ודבש: אם מקריב שתי הלחם אפי' לשם עצים, חייב (אף ששאור סתם, אי מקטירו בפ"ע לשם עצים פטור) כי שתי הלחם נקראים קרבן".

ויש לבאר הוספה זו בהקדים מה שהק' האחרונים (במנחות נז, שם) דלמה נכלל שתי הלחם ב"כל שממנו לאישים" שהם בבל תקטירו, הרי בלא"ה אסור משום מעלה שאור, ד"דכל שאור וכל דבש". (עי' קרן אורה דא"א לומר דאשמעינן דחייב שתיים, דהרי אין איסור חל על איסור. ועי' שפ"א ועוד).

אולם להמבואר ברשימה הרי נאמר בלימוד זה ד"כל שממנו לאישים" דבר חדש. דעל שתי הלחם שם קרבן, דמשום שנעשו כגופן של כבשי עצרת – עד כדי כך שכשנשרפין חלבי הכבשים הרי זה כאילו נשרפו גם משתי הלחם – הרי חל עליהם שם קרבן.

וא"כ מובן דלכן נכלל שתי הלחם ב"כל שממנו לאישים" – הגם שכבר נאסר משום כל שאור וכל דבש – שניתוסף בזה דאם מקריב אפי' לשם עצים חייב, כי שני הלחם נקראים קרבן, דכגופן של כבשי עצרת הם.

אמנם מהא דכל שאור וכל דבש לא תקטירו (לולי הלימוד דכל שממנו לאישים) הי' מותר להקריב שאור סתם לשם עצים. וכמש"כ במנח"ח, קיז אות ז, ועי' תו"ת ויקרא ב, יב.



בענין שאלת כה"ג באורים ותומים

הת' ישראל אפרים הכהן שורפין
תלמיד בישיבה

ב"רשימות" חוברת צה מביא את דברי הגמ' בתמורה (טז, א), וז"ל: אמר רב יהודה אמר שמואל שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, אמרו לו ליהושע שאל, א"ל לא בשמים היא. אמרו לו לשמואל שאל, א"ל אלה המצות, שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה כו'. אמרו לפנחס שאל כו', א"ל לאלעזר שאל, אמר להם אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. עכ"ל. ומבאר למה שאלו דוקא לאלו האנשים, וטעם שינויי הלשונות בתירוציהם.

ובסוף הרשימה מביא מ"המפרש" לתרומה (סימן שפז), וז"ל: יהושע שאלו תחילה ואחריו שמואל ואחריו פנחס ואחריו אלעזר. עכ"ל. ומקשה, דאינו יכול להיות בסדר זה משום תכיפות בזמן, וצריכים לומר שהוא משום תכיפות השאלה. ומבאר: הא' יהושע שהוא המקבל ממשה ולא הי' דבר וכו'. הב' שמואל ששקול כמשה ואהרן¹. אח"כ פנחס שיכול לשאול באו"ת² ונביא ג"כ. והד' אלעזר, רק ע"י נבואה, אבל ג"כ תלמיד משה³. עכ"ל.

וצ"ל למה לא הי' אלעזר יכול לשאול באו"ת, דאיתא במס' יומא דף עא, ב במשנה "אין נשאלין אלא למלך ולבית דין⁴ ולמי שהצבור צריך בו". ואלעזר הי' "מי שהצבור צריך בו", שהצבור הי' צריך בשאלה זו, דכלל ישראל צריך לדעת הלכות אלו.

(1) תענית ה, ב: אמר לפניו רבונו של עולם, שקלתני כמשה ואהרן דכתיב משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו.

(2) דפנחס הי' משוח מלחמה, כדאיתא בסוטה מג, א: פנחס זה משוח מלחמה. וכמו שהביא הרבי לעיל ברשימה.

(3) בעירובין נד, ב: תנו רבנן סדר משנה (כיצד למדו ישראל תורה שבעל פה. רש"י) משה למד מפי הגבורה, כנס אהרן ושנה לו פרקו, נסתלק אהרן לשמאל משה כנסו בניו ושנה להם משה פירקן, נסתלקו בניו אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן, רבי יהודה אומר לעולם אהרן לימין חוזר כו'.

(4) זו היא גירסת הגר"א, וכן הוא במשניות שלנו.

וברמב"ם הלכות כלי המקדש פ"י ה"ב: וכל בני ישראל זה הוא משוח למלחמה או מי שהצבור צריך בשאלתו.

ולא עוד אלא שאלעזר הי' חשוב כצבור, דאיתא במס' הוריות דף ו, סע"ב "דת"ר לאשמת העם (ויקרא ד, ג) הרי משיח כצבור, והלא דין הוא . . . " . והוא הי' חשוב יותר מכהן משוח למלחמה דאיתא שם (יג, א) ש"מלך קודם לכהן גדול . . . קודם למשוח מלחמה". ומצד עבודתו המיוחדת לו דוקא⁵ הי' ג"כ מי שהצבור צריך לו.

[ובנוגע לאופן השאלה, הנה יכול כהן אחר ללבוש את השמונה בגדים ואת האו"ת כדי שיכול הוא לשאול. דכתב הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"י הי"א "וכיצד שואלין, עומד הכהן ופניו לפני הארון והשואל מאחוריו". (וראה בזה לקמן)].

וכתב הריטב"א ביומא דף עג, סע"ב בד"ה כל כהן שיש רוח הקודש כו', וז"ל: ומה שמצינו בשמואל הרמתי שהי' חגור אפוד בד ולא הי' אלא לוי, כתוב בתוס' שזהו להראות כי הגיע זה למעלת כהן גדול בדבר הניטה ברוח הקודש כמעשה האפוד. עכ"ל. משמע מזה שכל אדם שיש לו רוח הקודש שניטה לענין או"ת יכול – אם הוא כהן – ללבוש שמונה בגדים ולהיות נשאל באו"ת.

והוא ע"ד מה שכתב הרש"ש ביומא שם ד"ה כי אתא רבין אתמר וז"ל: ר"ל א"כ מאי קמ"ל מתני' היא באלו שנשאלין באו"ת . . . דנראה דהוא הי' עיקר בשאלת או"ת כדתיב "ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו" גו', וכן מדקתני ואין נשאלין כו' ולמי שהצבור צריך בו ומשמע לקמן שהוא משוח מלחמה. מוכח דהנשאל הוא כה"ג. ועי' לשון הרמב"ם בפ"י וזה יש לדחות כנ"ל דאפי' כהן הדיוט יכול להשאל אם מדבר ברוח הקודש וכו' כדלקמן. עכ"ל.

וזה שצריך שואל ונשאל באו"ת, יכול אלעזר לשאול לאחר הלוכש את האו"ת ושמונה בגדים (ברשותו) כדכתב המאירי

(5) כל עבודת יוהכ"פ, עשירית האיפה למנחת חביתין בכל יום ופר הבא על המצות.

בספרו בית הבחירה שם עג, א וז"ל: וכלם אינן נוהגות במשוח מלחמה חוץ מחמשה האמורות בפרשה [ויקרא כא, י-יד] והכהן הגדול מאחיו אלא שיש פוסקין ששואלין לו לישאל באורים ותומים, וכשהוא נשאל צריך ללבוש שמונה בגדים ככהן גדול שהרי הם בחשן, ומשוח שעבר מיהא לא ישמש לכתחלה אלא אם כן ברשות משום איבה, ר"ל שלא יקנא כהן גדול. עכ"ל.

ועוד, דיש אומרים שהכהן גדול יכול להשאל באו"ת בעצמו. דכתב הגר"א בספרו קול אליהו אות קנג וז"ל: ושאל [עלין] באורים ותומים שלו, ויצאו האותיות בולטים או מאירים בתבנית כזה "הכשר" וכו' עכ"ל. נמצא, שלכאורה הי' אלעזר יכול לשאול באו"ת או מצד עצמו או בעזרת מישהו אחר – והרבי כתב "רק ע"י נבואה".

וי"ל, דהמפרש בתמורה סב"ל כהרמב"ם דכתב בפיה"מ פרק ז מ"ג: אמרו באלו נשאלין, ר"ל שאין נשאלין באו"ת אלא בכהן גדול לבוש אלו השמונה בגדים, וצורת השאלה כיון שזכרנו אותה כך היא, כהן גדול הי' מחזיר פניו לארון והשואל הי' מחזיר פניו לאחורי הכהן והי' אומר לו האעשה כך וכך או לא והכהן היה משיבו כו'. עכ"ל.

דהרמב"ם סב"ל שצריך שיהי' שואל ונשאל, ונמצא דלא הי' הכהן גדול יכול לשאול בעצמו (כהגר"א), ובפרט לפמ"ש בהל' כלי המקדש (פ"י הי"א) "וכיצד שואלין עומד הכהן ופניו לפני הארון והשואל מלאחריו, פניו לאחורי הכהן". ופירש המשנה למלך שם "גרסינן בפ"ו דיומא כי אתא רבין אמר נשאל בהם איתמר תניא נמי הכי בגדים שכ"ג משמש משוח מלחמה נשאל בהם, וכעת לא ראיתי לרבנו שהביא דין זה".

נמצא, שהמפרש סבר שצריך שיהא שואל ונשאל, והנשאל צריך שיהא כהן גדול, כדמשמע מהגמ' בתרומה גופא. ודוק.



הערות ב"רשימות" חוברת קמד

יהושע מונדשיין

ירושלים עיה"ק

[א] בעמ' 3 כותב רבינו: מים, אין בהם הנאה מצ"ע. . . שלכן דוקא השותה מים לצמאו מברך שהנ"ב. . . מדת הביטול. . . ואינו רודף אחר הטעם ותענוג. עכ"ל.

וראה עד"ז בלקו"ש ח"ב עמ' 420 ועמ' 426, שהמים אין בהם טעם ולכן אין מברכין עליהן אלא רק כששותה לצמאו, ועניינם הוא קבלת-עול ללא תענוג.

[ב] בעמ' 4 כותב רבינו: מקומות מגדל צמחים, רשות שיכול ליהפך לקדושה שזהו מקום הצמיחה. ושאין מגדל צמחים רמז לסט"א – להעיר מעפר שאין מכסין בו. עכ"ל.

וראה עד"ז בלקו"ת פ' מסעי (צא, ב): בחי' מדבר הוא מקור כל הקליפות, ולכן הוא ארץ מלחה אשר לא יעשה פרי כו'. כי בקדושה מיהב יהבי משקל לא שקלי. . . שתמיד נמשכים השפעות החיות, ולהיפך בקליפה כתיב הב הב שמבקשים הכל בשביל עצמם לגרמיה ואינן משפיעים לזולתם. . . ולכן עפר מדבר פסול לכסוי הדם לפי שאינו מגדל צמחים כו'.



לקוטי שיחות

יחוד ה' במשנת הרמב"ם

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

ברמב"ם יסוה"ת (פ"א, ה"ז) מבאר הרמב"ם הגדר של יחוד ה'. ומבאר "אלוקה זה אחד הוא כו' לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה כו' אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם. ד-א) אילו היו האלקות הרבה היו גופים וגויות מפני שאין הנמנים

השויים במציאותם נפרדים זה מזה אלא במאורעות שיארעו בגופים וגויות. (ב) ואילו הי' היוצר גוף וגוי' הי' לו קץ ותכלית כו'. (ג) וכל שיש לו קץ ותכלית יש לכחו קץ וסוף. (ד) ואלקינו אין לכחו קץ ותכלית שהרי הגלגל סובב תמיד. (ה) אין כחו כח גוף כו'. (ו) לא יארעו לו מאורעות הגוף שיהי' נחלק ונפרד מאחר, לפיכך אי אפשר שיהי' אלא אחד. וידיעת דבר זה מ"ע שנאמר ה' אלקינו ה' אחד.

והיינו שהרמב"ם מוכיח ענין יחודו ית', דאם לא יהי' יחוד ע"כ הוא גוף, ואם הוא גוף ע"כ הוא מוגבל, ואם הוא מוגבל ע"כ כחו מוגבל, והקב"ה כחו אינו מוגבל, וממילא מוכרחים לומר שהוא מושלל ממושג גוף, וממילא מושלל מדבר שיכול לנגד ליחודו.

והנה מפשטות לשון הרמב"ם שמסיים וידיעת דבר זה מ"ע, משמע לכאורה שהכוונה גם לכל החשבון המוכיח אחדותו. ולכאורה זה חידוש שבמצוות האחדות נכלל לא רק הידיעה על אחדותו, אלא גם לדעת את ההוכחה על אחדותו.

דנה במצות ידיעת השם מסביר הרמב"ם מה שצריכים לידע שהוא מצוי ראשון, ומאמתת המצאו נמצאו כל הנמצאים וכו', ומסיים בראש ה"ו "וידיעת דבר זה מ"ע שנאמר אנכי ה' אלקיך כו'".

והנה במצות ידיעת ה' לא הזכיר הרמב"ם שום הוכחה על מציאותו, ולכאורה מפשטות לשון הרמב"ם משמע, דבידיעת דבר זה בלי הוכחות ג"כ מקיים המ"ע של ידיעת ה'. [דבפשטות מ"ש בה"ב "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות", אינה הוכחה, אלא הגדרת הידיעה. היינו, שהמצוי הראשון הוא מצוי כזה שאם יעלה על הדעת כו'. וכדמוכח גם מה"ד "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי הוא לבדו יהי' מצוי כו'"], שודאי אינה הוכחה, אלא הגדרת האמונה, וכמו"כ בה"ג כפשוט].

וא"כ מ"ש מצוות היחוד שהרמב"ם מביא ההוכחה ליחודו, ומפשטות הלשון לכאורה משמע, ידיעת ההוכחה על יחודו, הוא מוכרח לקיום המ"ע של שמע ישראל גו'.

והנה בלקו"ש חכ"ו יתרו (א) מבאר בארוכה שיטת הרמב"ם בהמצוה לידע שיש שם מצוי ראשון, והדיוק בלידע ולא רק להאמין וכו'. ומביא מהאברבנאל (מובא בדרמ"צ בהאמנת אלקות), שאין המצוה רק האמונה במציאות, אלא "האלוקה ב"ה אשר כבר ידענו שהוא נמצא, מציאותו הוא יותר ראשון ויותר שלם אשר בכל המציאות כו'".

ואח"כ ממשיך בלקו"ש שם בשם האברבנאל, שהחיוב הוא לא רק לידע הפרטים "כי אם ידיעת הדברים ההם ולמודם המביאים אל קנין האמונות. . הידיעות החקירות והבחינות וההתלמדות הזאת כו'".

והנה מפשטות הלשון בלקו"ש הנ"ל משמע שהמצוה היא גם לידע ההוכחות על מציאותו ית', וכמו שמביא אח"כ שהמקור לדברי הרמב"ם הוא מהזהר "פקודא דא קדמאה כו'" (הובא במצות האמנת אלקות). אבל לכאורה צ"ב, דהנה בהמשך השיחה שם ס"ב כתוב: "בסגנון אחר: כדי צו יוצא זיין די מצוה פון ידיעת השם, מוז מען וויסען עכ"פ די ידיעות והחקירות והבחינות יסודיות וועגן מציאות השם וועלכע דער רמב"ם איז מבאר אין דעם פרק".

והיינו, שאין הפירוש שכדי לקיים מצוות ידיעת השם צריך לדעת מ"ש הרמב"ם בספרו מורה נבוכים (כמו שכתב בהערות לרמב"ם הוצאת קאפח), אלא רק הפרטים שמבאר הרמב"ם בספר היד. [ובכלל הרבי כולל מצות ידיעת ה' ויחוד ה' כאחד בתחלת ס"ד שם, והיינו שכלל מצוות ידיעה מדובר בשניהם].

ועכ"פ, הדרא קושיא לדוכתא, מ"ט במצוות ידיעת השם אין הרמב"ם כולל ההוכחות כחלק מהמצוה; ובמצוות יחוד כולל הרמב"ם גם ההוכחה ליחודו כחלק מהמצוה.

ואולי י"ל, דכמו דהרבי מבאר הא דמנה הרמב"ם נצחיות התורה לאחד מי"ג עיקרים, דבעל העיקרים השיג על הרמב"ם דלמה ימנה כעיקר, דאפילו יתכן שלא ישתנה, למה זה עיקר באמונה. ומבאר הרבי, דהעיקר בזה הוא לא ידיעה מה שיהי' בעתיד – שלא ישתנה, אלא גם ידיעה על מצב ההוה, וזהו דבר שלא שייך להשתנות, כיון שזה קשור עם עצמיות האלקות, וכמו שאין שייך שינוי בו ית' כמו"כ אינו שייך שינוי בהתורה.

ואולי י"ל, דבענין יחודו י"ל שבפועל הוא אחד ולא שנים, אבל בשכל יש מקום לחשוב שיהי' שנים. והגם שמאמין שבאמת אינו שנים, עדיין אין זה אמיתית ההבנה ביחודו. ואמיתית הענין ביחודו הוא, לא רק שבפועל אין שנים, אלא האלוקה שעליו דובר באנכי ה' אלקיך, לא יתכן שיהי' שנים, אלא הוא מוכרח להיות בתכלית היחוד.

וזהו מה שהרמב"ם עושה החשבון, אילו הי' שנים הי' גוף, ואילו הי' גוף הי' בעל תכלית כו'; היינו שחיוב האמונה ביחודו הוא לא רק שהוא לפועל אחד, אלא שלא שייך אחרת, וזהו "ה' אלקינו ה' אחד".



תלמוד תורה (וידיעת התורה)

הרב אברהם משה הרץ
ר"מ בישיבה

בהלכות ת"ת פ"ד ס"ג כותב אדמו"ר הזקן בטעם הדין שאם היו לפניו ת"ת ועשיית מצוה שא"א להעשות ע"י אחרים – שיפסיק תלמודו ויעשה המצוה, "כי זה כל האדם כמו שאמרו חכמים תכלית חכמה תשובה ומע"ט ואם אינו עושה כן נמצא שלומד שלא לעשות כו".

ובלקו"ש חי"ז עמ' 306 ואילך מבאר "אז דערמיט מיינט דער אלטער רבי צו מסביר זיין, אז דאס וואס מ'דארף מפסיק זיין דעם לערנען צו טאן די מצוה איז ווייל דאס איז דער תכלית (ושלימות) פון "חכמה" (תורה) גופא, און דעריבער – "אם אינו עושה כן נמצא שלמד שלא לעשות"; ד.ה., ווען ער איז ניט מפסיק אינמיטן ת"ת צוליב א מצוה (שא"א להעשות ע"י אחרים), איז דער חסרון (ניט נאר אין דעם וואס ער האט ניט די מצוה, נאר אויך) אין דעם וואס דער לימוד איז ניט געווען כדבעי".

וי"ל שאדה"ז הולך בזה (שכתב "נמצא שלמד שלא לעשות" – חסרון בלימוד התורה –) לשיטתו, בגדר מצות ידיעת התורה

דכל עניינו הוא ידיעת התרי"ג מצוות (ואפי' הפלפול בהן בקושיות ופירוקים הוא כדי לחדש הלכות, שם פ"ב ה"ב).

והוא ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ו (עמ' 16 ואילך) בענין ידיעת התורה לרמב"ם ואדה"ז.

דהנה פסק הרמב"ם: "חייב לשלש את זמן למידתו, שלישי בתורה שבכתב, ושלישי בתורה שבעל פה, ושלישי יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר. הנקרא גמרא".

ואילו אדמו"ר הזקן פוסק שהחיוב של "שלישי בתלמוד" בתחילת לימודו של אדם היינו רק טעמי ההלכות בדרך קצרה, הנחוצים להבנת "גופי ההלכות לאשורן", אך לא פלפולה של תורה ("עומק עיון טעמי ההלכות ולהבין דבר מתוך דבר").

ויש לומר, שחלוקים הם בגדר מצות ידיעת כל התורה.

לשיטת הרמב"ם, הרי זה חיוב בפני עצמו של ידיעת התורה. לכן פסק שגם בתחילת לימודו של אדם יש להקדיש שלישי מזמנו לפלפול, שכן החיוב של השלשת זמן הלימוד בין מקרא משנה ותלמוד היינו שצריכים לחלק זמן הלימוד בין כל חלקי התורה.

ואילו אדמו"ר הזקן כתב בכמה מקומות בהלכות תלמוד תורה ביסוד מצות ידיעת התורה שהוא ידיעת תרי"ג מצות שבתורה, והיינו שלשיטתו גדר הלימוד הוא על דרך קיום תרי"ג מצות, אלא שזה במעשה וזה ע"י שמירה בלב. לכן הוא מפרש שמקרא משנה ותלמוד אינם שלשה חלקים שונים, אלא שלשתם מהווים חפצא אחת של ידיעת תרי"ג מצות התורה, שבשביל ידיעה זו צריכים ללמוד מקרא (שבו נפרטו תרי"ג מצות), וכן משנה ותלמוד, שהם פירוש התרי"ג מצות (משנה – הלכות פסוקות, ותלמוד – ידיעת טעמי ההלכות בדרך קצרה), מה שאין כן פלפולה של תורה, שאינו נוגע לידיעת תרי"ג מצות התורה. ע"כ תוכן השיחה.

ועפ"ז מובן ג"כ הא דסב"ל לאדה"ז (פ"א הי"ד. ראה לקו"ש חי"ד עמ' 37 ואילך) שעי"ז שנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן, נעשה לימודן תכלית וענין בפ"ע, ענין של לימוד

התורה, כי לפי אדה"ז גדר לימוד התורה הוא ידיעת התרי"ג מצות. משא"כ להרמב"ם אינו הענין של לימוד התורה (דאנשים) שהוא מצוה בפ"ע – ידיעת התורה – ולכן אינו מביא הרמב"ם בהל' ת"ת דנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן, ואע"פ דחייבות ללמוד כדי לידע ההלכות, אמנם אי"ז גדר לימוד התורה – רק הכנה לקיום המצוות. משא"כ לאדה"ז יש בזה ענין של לימוד התורה. (וראה בשו"ע אדה"ז או"ח סמ"ז ס"י: ונשים מברכות ברכת התורה שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן לידע היאך לעשותן . . .).



בנין מקדש וקיבוץ גליות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

ידועה ההערה בלקוטי שיחות חלק ה (ע' 149 הערה 51) שמדברי הרמב"ם בפרק יא מהלכות מלכים מוכח דלהלכה לעתיד לבוא בנין מקדש קודם לקיבוץ גליות, ומוסיף שם "ואין שום פוסק חולק בזה".

[ובשיחות ש"פ חיי שרה תשמ"ז ותשמ"ח ביאר כ"ק אדמו"ר את דברי המדרשים שבהם נתבאר שקיבוץ גליות קודם לבנין בית המקדש, והמעלות שבדבר, שאז הוי בנין ביהמ"ק בשלימות יותר כשבא לאחר קיבוץ גליות, ו"כל יושבי' עלי" וכו', וביאר הענין בפנימיות ובעבודה רוחנית].

ולכאורה יש להעיר על זה ממ"ש ה"חינוך" במצות בנין בית המקדש, מצוה צה, שמסיים "ונוהגת מצוה זו בזמן שרוב ישראל על אדמתן".

ולפי זה, לכאורה אם לעתיד לבוא יהי' בנין בית המקדש לפני קיבוץ גליות (כשעדיין לא יהיו רוב ישראל על אדמתן) לא הוי זה קיום מצות בנין מקדש שחיובה (לפי דברי החינוך) כשרוב יושבי' עלי', וזה פלא.

ודוחק לומר שהחינוך חולק על הרמב"ם, לפי שבדרך כלל החינוך קאי בשיטת הרמב"ם, ועוד זאת, שלמד מצוה זו מן הכתוב "ועשו לי מקדש" (כמו הרמב"ם) שמצוה זו נאמרה בחוץ לארץ (אף שמצד הסברא הרי בהיות ישראל במדבר היו "כל יושבי" בסמיכות למשכן דאקרי מקדש).

ובלקו"ש חי"ח פ' מסעי (ע' 415) כבר נתבאר שלדעת הרמב"ם חלה מצוה זו גם בזמן הזה (ומביא מ"ש האור החיים שהמצוה היא אפילו בגליות), אלא שקיומה כעת הוא ע"י לימוד תורת הבית. ולפי זה יש לעיין בהבנת דברי החינוך.



בדין מהלך במדבר . . משמור יום אחד

הת' שלום שמחה פינסאן
תלמיד בישיבה

בגמ' שבת סט, ב: "אמר רב הונא היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת מונה ששה ימים ומשמר יום אחד . . אמר רבא בכל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו בר מההוא יומא, וההוא יומא לימות, דעביד מאתמול שתי פרנסות, ודילמא מאתמול שבת הואי, אלא כל יום ויום עושה לו פרנסתו אפילו ההוא יומא, וההוא יומא במאי מינכרא לי', בקידושא ואבדלתא".

ורש"י בד"ה בקידושא ואבדלתא כותב וז"ל: "לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים ולא תשתכח שבת ממנו".

ולכאורה צ"ב למה לא כתב רש"י הטעם של השמירה עד סוף הסוגיא כשמסיק שהיכר הוא בקידוש והבדלה, ולא מיד בתחלת הענין, כשאומר "ומשמר יום אחד" משום מה הוא משמר.

ובפשטות נראה מזה, שרק לפי מסקנת הגמ' – שבעצם אין חילוק בין הששה ימים ליום השביעי, רק שביום השביעי עושה קידוש והבדלה – אז צריכים לבאר שהוא זכר בעלמא, שלא תשתכח שבת ממנו; אבל לפי ההו"א – שכל הששה ימים הוו

ימי חול, ורק יום השביעי הוא שבת – אז שמירת יום זה לא היתה זכר בעלמא, כ"א שהוא שבת ממש.

וצ"ב מהו החילוק ביניהם בזה, וגם איך אפשר לומר שהוא שבת ממש, הרי הוא מונה בעצמו.

וי"ל הביאור בזה, דהנה בלקו"ש ח"ח ע' 52 מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שיטת הרדב"ז בדין מהלך במדבר, דיום השביעי למנינו הוא שבת מדאורייתא; דלכאורה תמוה, איך ע"י מנין של מהלך במדבר נעשה מציאות של שבת.

ומבאר בזה, שהקביעות של שבת תלוי' בזה שהוא השביעי של המנין שנמנה ע"י ישראל (רק שהוא נמנה בדרך ממילא). ואם לא נמנה בכלל (אפי' לא בדרך ממילא, כגון שלכל ישראל אבד חשבון הימים) אז לא חלה קדושה על יום השביעי, ואינו שבת. ולכן, מהלך במדבר, מכיון שאין בידיעתו את הקביעות של שבת של הכלל, נעשה יום השביעי למנינו, שבת.

ומוסיף הרבי שם, שאפי' לשיטת רש"י (וכן להלכה) שהדין דמשמר יום אחד הוא מדרבנן לזכרון בעלמא, מ"מ זה שהוא משמר יום השביעי לשבת, הוא לא רק לסימן, אלא שע"י המנין נקבע יום השביעי שבת מדרבנן. ומ"ש רש"י שהוא לזכרון בעלמא, הוא רק הסיבה שתיקנו רבנן שיהא מונה כו'. אבל תוקף התקנה היא שיהא חל עליו שבת דרבנן, עיי"ש בארוכה ובהערה 28.

ולפי זה יש לומר – שלפי ההו"א שאסור לעשות מלאכה ביום השביעי, ויום השביעי חלוק לגמרי משאר הימים; הרי זה כמו שבת של התורה. אזי נראה לרש"י, שאין צורך בהטעם של זכרון שלא תשתכח, כ"א שחכמים קבעו עליו שיהא מונה ששה ימים, כדי שיקיים מצות שבת עם כל דיניה ופרטיה. (וכמו שאר התקנות של החכמים, שהגם שהם רק מדרבנן, מ"מ הם לא רק ענין של זכרון שלא תשתכח).

אבל למסקנת הגמ' – שכל הימים שווים, ועושים מלאכה ביום השביעי – א"כ אין זה שבת הרגילה של התורה עם דיניה וכו'; וא"כ מאיזה טעם קבעו עליו חכמים דין שבת שיהא מונה

כו'. וע"ז מסביר רש"י, שזה שתיקנו שיהא מונה כו', הוא רק משום זכרון "שלא תשתכח שבת ממנו" (כמ"ש בהע' 28).



ספירת העומר [גליון]

הת' נחמי' בלומינג תלמיד בישיבה

בגליון טז [תשנב] העיר הרב א.ה.ה. על המבואר בלקו"ש ח"א אמור (עמ' 270), בביאור הדעה הסוברת דאם החסיר יום אחד בספירתו חסר ב"תמימות" – שהוא (לא מצד שכל הימים הם מצוה אחת, אלא) מצד שכל יום כולל בספירתו הימים שלפניו. ובזה מיישב למה מברכים בכל יום, וגם למה אין חוששים לכתחלה שמא ישכח. עיי"ש.

והקשה הנ"ל דלכאורה צ"ע טובא, כי בחינוך מפורש דכל המ"ט יום הם מצוה אחת, ושליכן הפסיד כל ספירתו. והוא, לכאורה, דלא כהמבואר בשיחה.

ויש להעיר דכן איתא בהדיא בסה"ש תנש"א עמ' 452 (בשיחה דהשתתפות בכינוס תורה לאסרו חגה"פ) בשוה"ג להערה 40, וז"ל בהערה שם: כלומר: החסרון דיום התשיעי אינו גורע מאומה בספירת שמונת הימים שלפנ"ז שבהם קיים מצות ספה"ע ("לפי שכל לילה היא מצוה בפ"ע"*) – שו"ע אדה"ז שבהערה 9. וראה גם שבלי הלקט סרל"ד (בהגה"ה מכת"י). פרמ"ג (א"א) לשו"ע או"ח סתפ"ט סקי"ג), כי אם בנוגע להימים שלאח"ז, שבהעדר ספירת יום התשיעי אינו יכול להמשיך ולספור "עשרה ימים". עכ"ל. (וממשיך שם לבאר דעפ"ז מיושב שני ענינים הנזכ"ל).

ובהערה בשוה"ג: [*] משא"כ להדעות שכל מ"ט הימים הם מצוה אחת (ראה חינוך [הדגשת המעתיק] מצוה שו. ב"ח לטאו"ח סתפ"ט. ועוד).

ומפורש בזה דאה"נ דהסבר הנ"ל לא קאי לשיטות דס"ל בהדיא דכולם מצוה אחת הם. וצ"ל דהוא רק הסבר בשיטות בשו"ע, דכך אפשר להסביר בדברי אדה"ז ושו"ע המצויינים שם

בשיחה בח"א* (וכמש"כ הרב הנ"ל דבלשון אדה"ז שפיר י"ל כן).

אלא דקצת יש להעיר בזה, דהלשון הנעתק בהערה הנ"ל "לפי שכל לילה היא מצוה בפ"ע" – מובאת שם בשו"ע אדה"ז לדעה השני' – דס"ל דלא הפסיד מניינו. ולכאורה ביאור הנ"ל הוא רק לדעה הא', דס"ל דהפסיד מניינו, ואלא דאעפ"כ אומרים די"ל דס"ל דכל לילה היא מצוה בפ"ע.

ומזה שאדה"ז מביא ענין זה בפירוש בדעה השני' (דהוא משום דס"ל ד"כל לילה היא מצוה בפ"ע") משמע דרק דעה הב' ס"ל הכי.

ולפי הנ"ל צ"ל, דבזה כו"ע לא פליגי, ורק שאדה"ז הזכירו בשיטה זו כי בזה נוגע בעיקר להסביר הטעם שלא הפסיד מניינו. (ולפ"ז אה"נ דספקת המנ"ח קאי – לשיטת החינוך (והנ"ל), אמנם לא בדעות בשו"ע, וק"ל).



שיחות

טבילה במי הדעת

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בשיחת ליל ד' דחה"ס תשמ"ח סי"ז מבאר רבינו זי"ע את לשון הרמב"ם (בסוף הל' מקוואות) "והביא נפשו במי הדעת טהור", אשר כמה פעמים העיר על כך שלכאוי' צ"ל "והביא נפשו במי הדעת הטהור – טהור" (ונשמטה תיבה אחת בשגגת

(* וכ"ה גם בלקו"ש ח"ח עמ' 55-54. עיי"ש.)

"הבחור הזעזער" או המעתיק), ואילו עתה – בשיחה הנ"ל – מקיים שפיר את הגירסא הקיימת ואי"צ לשבש הספרים.

כי לכתחילה הי' סבור ש"טהור" קאי על המים, ועפ"ז היו צריכים להוסיף עוד "טהור" לטהרת האדם. אך עתה מוכיח ש"טהור" קאי על האדם, ושוב אי"צ להוסיף דבר.

וטעמא דמילתא, שאם תיבת "טהור" מתייחסת למים, הי' צ"ל "מים טהורים", ואם היא מתייחסת לדעת, הי' צ"ל "הדעת הטהורה" (כדלעיל מינ' "הדעות הרעות"). אלא ע"כ צ"ל דמיירי באדם, שהוא "טהור".

ומסיים בשיחה שם בזה"ל: ועפ"ז מדוייקת שפיר הגירסא ברמב"ם, ואין צריך לתקן מאומה. ואדרבה – יש לתקן את ה"תיקון" שרצו לעשות ע"י ההוספה ד"מי הדעת הטהור טהור". ומכיון שנתפרסם הדבר, יש צורך לפרסם את התיקון שבדבר. וכל המקדים בפרסום התיקון הרי זה משובח. עכ"ל.

ויש לעיין האם אכן צייתו להוראתו זו של הרבי, ואם העירו על כך במהדורות האחרונות של הלקו"ש (באם נדפסו אחרי סוכות תשמ"ח), דהיינו במקומות שנשמנו בשיחה שם: לקו"ש ח"ד עמ' 1146 הע' 16; לקו"ש חי"ב עמ' 188; לקו"ש חי"ד עמ' 26 הע' 51 (ועוד?).

אך בעצם הענין יש לעורר כמה הערות ותמיהות:

ברמב"ם דפוס רומי ר"מ (המכונה לעתים "דפוס ראשון") הגירסא היא: "והביא נפשו במי הדעת טהור" – ומוכח בבירור שהכוונה לטהרת האדם. וצ"ע מדוע לא הביא רבינו גירסא זו, לא כהערה במשנה ראשונה וגם לא כהוכחה במשנה אחרונה.

עוד צ"ע במש"ש שאם היתה הכוונה לטהרת הדעת, הי' צ"ל "הדעת הטהורה" בל' נקבה. שהרי מוכח בכ"מ שמלים מעין אלו אינם ל' נקבה בדווקא, ובל' הקדמונים היו משמשות פעמים רבות גם בלשון זכר. דהיינו מלים כמו "דעת", "זכות", "טעות", "גלות" ודומיהן.

כגון האמור בס' התניא פ"ג ופמ"ב: "הדעת הוא"; בפמ"א ופמ"ב: "דעת העליון" (דמיירי בדעת ולא בקוב"ה) "הדעת הוא

המקשר"; בפמ"ג ופמ"ו: "הדעת כולל", "דעת עליון הכולל"; באגה"ק (סי' ד וסי' טו): דעת המתפשט ומתלבש ונמשך (אך בתניא פמ"ח: "דעתו מקפת").

וברמב"ם פ"א מע"ז ה"א: "טעות גדול"; ובפי"א מאסו"ב הי"א: "טעות הוא" (אך בפט"ו ממלוה ולוה ה"ב: "זו טעות גדולה").

ובכ"מ בתניא (פי"ט, פכ"ד, פל"א): גלות הזה, גלות גדול (אך באגה"ק סי' כה: "וגלות זה . . . זו היא גלות שלימה").

וברמב"ם פ"א מיסוה"ת ה"ט: "אין דעתו של אדם מבין ולא יכולה להשיגו". אבל ברוב המקומות אכן הוא בל' נקבה: פ"ב מיסוה"ת ה"ב: דעת קלה. שם הי"ב: דעת ראויה. שם פ"ג ה"ט: ודעת . . . מעוטה . . . וגדולה. שם פ"ד הי"א: דעת רחבה.

חזינן שאמנם הרמב"ם נוטה להשתמש ב"דעת" בל' נקבה (אך מש"ש בשיחה להוכיח מהל' "הדעות הרעות" דהוי ל' נקבה, דבר זה צ"ע לכאורה, שהרי "דעות" הן הריבוי של "דעה", שהיא ודאי ל' נקבה), אף שלא מן הנמנע שישתמש גם בל' זכר.



אגרות קודש

הערות באגרות קודש אדמו"ר זי"ע חכ"ד

הרב ברוך אבערלאנדער

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

זכינו לאחרונה שיצא לאור בהוצאת קה"ת כרך כ"ד של אגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע בעריכתו של הרשד"ב שי' לוינ, והנני בזה לרשום כמה הערות שנתעוררתי עליהם תוך כדי קריאה.

(1) מבוא - לעמוד 15 ואילך ולעמ' 18 ואילך "מבצע תפילין" יש להוסיף ציון לקטעי עיתונות שנלקטו בפרקים הראשונים של הספר "שלום שלום ואין שלום" (וואלפא).

(2) שם עמ' 16 "התקיימה בברוקלין תהלוכת ל"ג בעומר. בעת התהלוכה הזאת, דיבר הרבי . . . - ליתר דיוק אפשר להוסיף: התהלוכה התקיימה מול 770 שבברוקלין.

(3) בעמ' כג כותב הרבי לאחיו של הר"מ שפירא "מאשר הנני קבלת מכתבו . . . עם המצורף אליו (אשכבתא דרבי מאיר) ות"ח על שימת לבכו לשלחו אלי", ובשוה"ג נאמר בהערה "אשכבתא דרבי מאיר: כנראה עלי ההגהה של חוב' שרצה להו"ל, ומעולם לא נדפסה". והוא תמוה! ובפרט שבהמשך המכתב מצטט הרבי מ"הנדפס בספר האמור ח"ב עמוד יט", הרי שהוא ספר בן שני חלקים. האם באמת לא נדפסה? חזקה על העורך שי' שייגע ולא מצא, ובאם אחד הקוראים יודע לפתור התעלומה ודאי יפרסם את דבריו.

(4) ע' מד אגרת ט'סח נדפס ("לנתינת כח . . .", ולהעיר שכאן יש פתיחת סוגריים, אבל אין כאן סוגר. וכ"ה בגוכתי"ק שצילומו נדפס לעיל עמ' 26. וכנראה שיש להוסיף הסוגר אחר המלים "הוא או תל").

(5) עמ' נז בשוה"ג צוין "נדפס גם באג"ק אדמו"ר מוהריי"צ . . . - קצת תמוהה שיטת הציון, שהרי שם הוא מקור הדברים!

(6) עמ' פז נזכר "פרופ' רוזנבלום", שמו המלא הוא פסח בצלאל (פאול). מתמטיקאי. בשעתו היה עליו מאמר ארוך בעיתון כפר חב"ד (גליון 593 עמ' 20 ואילך). גם במפתח השמות שבעמ' תכא יש להשלים שמו המלא.

(7) עמ' צט אגרת ט'קי - להעיר שמכתב זה הוא קיצור הכללי-פרטי שנדפס לפני זה אגרת ט'קט.

(8) עמ' צט לפני נ.ב. יש להוסיף: . . . לסימן השמטה, שהרי מיד אחרי שם הנמען א"א שיהי' נ.ב.!

9) עמ' קלט צוין ל"פיה"מ (הוצאת קאפאח). להעיר שהמחבר בעצמו כותב את שמו בשער ספריו: קאפח, בלי אלפי"ם.

10) עמ' קע-קעא בשוה"ג בתוך הערותיו של הרבי נדפס הערה "בטופס אחר הוא בשינוי והוספה", ולכאורה הערה כזו מקומה בשוה"ג. ולכאורה אין כאן שיטה אחידה באופן הדפסה כשהרבי הוסיף הערות בטופסים שונים. ראה לדוגמא עמ' רצ שההוספות נכנסו להערות בלי לציין אליהם. ובעוד כ"מ.

11) עמ' קצ בשוה"ג נדפס "משלח", וצ"ל: משלחת.

12) עמ' רפב אגרת ט' רסט מענה לר"מ פעשלער בקשר לאנשי צבא. יש להוסיף: רמ"פ הי' אמור לשוחח אז בשם ליובאוויטש לקבוצת רבנים- צבאיים יהודיים שבצבא ארה"ב, הוא שאל את הרבי מה להגיד להם, וע"ז ענה הרבי המענה המודפס.

13) עמ' שג ישנם שני הערות בשולי מברק להנהלת אוצר הפוסקים, ולא ברור למה הם מתחילים ב"נ.ב."

14) עמ' שלב במברק לכפר חב"ד לכאורה מיותרת הוספת המו"ל [ה'], שהרי זה בא בהמשך ל"הוי' על יד ימינך".

15) עמ' שסד בסוף העמוד יש לחבר את המילה "ג-טלעכע", וא"א לחלקו בשתי שורות.

16) בנוגע להדפסת התוארים של הנמען כששמו מסיבות שונות לא מתפרסם ישנו שינוי בעריכת חלק זה לעריכת שאר החלקים: ברוב החלקים הקודמים נמחקו התוארים במקרה הזה, אבל בחלק הזה הנה בחלקם של המכתבים נדפסו התוארים וכו'.

ניחום אבלים אצל הרב סולובייצ'יק

שם עמ' רעו-ז נדפסה אגרת בנוגע לניחום אבלים ע"י מכתב וע"י שליח מתאריך יום ה' כ"ג טבת תשכ"ז, ובשוה"ג מפורש שהיא אל הג"ר יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק ז"ל, אחרי פטירת אמו ע"ה.

שמעתי שהשליח לניחום אבלים אז היה הרה"ת וכו' אברהם זיסקינד ע"ה.

מעניין להעיר, שהרי כעבור זמן קצר אחרי פטירת האם נפטרה גם אשתו של הרב סולובייצ'יק מרת טוניה (נפטרה י"ג אדר ב' תשכ"ז) וכן באותו זמן נפטר גם אחיו ר' שמואל ע"ה, ולע"ע לא ראיתי ולא שמעתי האם ישנם מכתבי ניחום אבלים בקשר אליהם.



נגלה

ביאור בגמ' שבת ו, ב

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה דמיאמי רבתי

אי' בשבת (ו, א): ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור וכו'. ואיזו היא רשות היחיד וכו' ואיזו היא רה"ר וכו' ואם הוציא והכניס בשוגג חייב חטאת במזיד ענוש כרת ונסקל וכו' (ובהמשך הגמ' (ע"ב) הקשה: בשוגג חייב חטאת פשיטא (ומתריך: הא קמ"ל כדרב דאמר רב מצאתי מגילת סתרים בי ר"ח וכתוב בה איסי בן יהודה אומר אבות מלאכות מ' חסר אחת וכו' אינו חייב על אחת מהן (ולא פירש איזו היא. רש"י) והא קמ"ל הא מהנך דלא מספקן. עכ"ל הגמ'.

וברש"י (ד"ה חייב) כתב וז"ל: חייב חטאת פשיטא – כיון דתנא חדא רה"י וחדא רה"ר, ניתני סתמא ואם הוציא והכניס חייב, ואנא ידענא דשגגתו חטאת, דהא שבת זדונו כרת הוא. עכ"ל.

ובתוס' (ד"ה בשוגג) כתבו וז"ל: בשוגג חייב חטאת פשיטא – כיון דאשמעינן דהאי הוי רה"י והאי הוי רה"ר, פשיטא דהמוציא מזה לזה בשוגג חייב חטאת. עכ"ל.

וצ"ע מה הוסיפו התוס' עמ"ש רש"י? והרי אין דרכם סתם לפרש את הגמרא, והם אינם מוסיפים כלום, לכאורה?

וי"ל בזה בהקדים ג' שינויים שמוציאים אנו בין מ"ש רש"י למ"ש התוס': (א) רש"י כותב "ניתני סתמא ואם הוציא והכניס חייב כו'". והתוס' כתבו "פשיטא דהמוציא מזה לזה בשוגג חייב חטאת", ולא הזכירו גם "המכניס".

(ב) רש"י כותב "ואנא ידענא דשגגתו חטאת דהא שבת זדונו כרת הוא". משא"כ התוס' כתבו "פשיטא דהמוציא מזל"ז בשוגג חייב חטאת", ולא הוסיפו שהטעם למה יודעים שבשוגג חייב חטאת הוא לפי ששבת זדונו כרת. ז.א. שהתוס' לא נתנו שום טעם למה הוי פשיטא.

(ג) רש"י כותב "נתני סתמא ואם הוציא והכניס חייב ואנא ידענא דשגגתו חטאת", והתוס' לא כתבו כן. היינו, שלרש"י הקושיא "פשיטא" היא רק על זה שהברייתא מפרטת שחייב חטאת, אבל לא ע"ז שהברייתא מודיענו שאם הוציא והכניס חייב בכלל. משא"כ לתוס' הקושיא "פשיטא" היא גם על זה שכתוב "ואם הוציא והכניס חייב". דהרי התוס' כתבו "כיון דאשמעינן דהאי הוי רה"י והאי הוי רה"ר פשיטא דהמוציא מזה לזה בשוגג חייב חטאת", ואם כוונתם כרש"י, הכי הול"ל: "כיון דאשמעינן שחייב, פשיטא דחייב חטאת", כפשוט.

וי"ל בזה בהקדים תמיהה בהגמ' גופא – שעל הקושיא הראשונה "בשוגג חייב חטאת פשיטא" תירץ "במזיד ענוש כרת ונסקל איצטריכא ליי", וע"ז הק' עוד "הא נמי פשיטא", ולבסוף תירץ "הא קמ"ל כדרב וכו' איסי בן יהודה אומר וכו'" – דלכאורה מה תוכן התירוץ הראשון "במזיד ענוש כרת ונסקל איצטריכא ליי", למה חשב התרצן שאין זה פשיטא, ואם אכן אי"ז פשיטא לדעתו, למה קיבל קושיית המקשן "הא נמי פשיטא", והרי לדעתו אי"ז פשיטא?

ומתוס' (ד"ה הא) רואים שאה"נ דאין סברא לומר ש"במזיד ענוש כרת ונסקל" הוא יותר חידוש מהא ד"בשוגג חייב חטאת", ומה שתירץ התרצן כן, כוונתו מעיקרא היתה למה שביאר הוא בגמ' א"כ, שדיני' דאיסי בן יהודה נגע בה, והחידוש הוא ש"קמ"ל הא מהנך דלא מספקן", אלא שהמקשן לא הבין כוונתו,

וחשב שהתירוץ "במזיד ענוש כרת ונסקל איצטריכא לי" כוונתו כפשוטו, שבוזה יש חידוש יותר מהא ד"בשוגג חייב חטאת", ולכן הקשה לו "הא נמי פשיטא", היינו שלא תירצת מאומה, שהרי גם זה פשיטא. וע"ז ענה לו שלא לזה התכוון מעיקרא, כ"א שהחידוש הוא בקשר למה שאמר איסי בן יהודה.

ז.א., שלתוס' - מבלי השייכות לאיסי בן יהודה, באמת אין שום תוכן בתירוץ "במזיד ענוש כרת ונסקל איצטריכא לי", ובלשון התוס': דהא דמשני ענוש כרת ונסקל איצטריכא לי לא משני מידי.

אבל נראה שלרש"י דרך אחרת בזה, דהרי על הקושיא הב' "הא נמי פשיטא" פירש רש"י "הא נמי פשיטא - דבהתראה סקילה ממקושש". ז.א. שכשהמקשן הקשה "הא נמי פשיטא" לא היתה כוונתו שלא תירץ מאומה בתירוץ "במזיד ענוש כרת ונסקל איצטריכא לי" (כפי שהוא לשיטת התוס'), כ"א שקיבל תירוצו שאכן זה חידוש יותר, אלא שהוסיף להקשות מדבר נוסף, שסוף כל סוף ידעינן גם זה, כי במקושש רואים שסקלו אותו, וא"כ "הא נמי פשיטא". וזה הכריחו לתרצן לתרץ תירוץ שני שהקמ"ל הוא בקשר לדברי איסי בן יהודה.

נמצא שלרש"י לא התכוון התרצן מעיקרא להתירוץ שאמר לבסוף (ושהמקשן לא הבין, ולכן שאלו "הא נמי פשיטא"), כ"א שכיוון לתרץ שאכן יש חידוש ב"מזיד ענוש כרת ונסקל", אלא שלאחר שהקשה עליו מדבר נוסף, הוכרח לתרץ תירוץ שני. ודלא כשיטת התוס'.

וי"ל שחילוק זה נובע מהפי' בקושיית הגמ' "בשוגג חייב חטאת פשיטא": תוס' ס"ל שקושיית הגמ' היא שכולם יודעים שהוצאה מרשות לרשות היא מלאכה בשבת, ולכן הק' בגמ' שאין צריך בהברייתא להשמיענו את זה, כ"א להשמיענו מה נקרא הוצאה. ז.א., מהו רה"י ומהו רה"ר, אבל אי"צ להוסיף "אם הוציא והכניס כו' חייב חטאת", כי זה יודעים הכל, שהרי זה אחד מהל"ט מלאכות. ואם מישהו אינו יודע שההוצאה אסורה בשבת, הרי אינו יודע כל שאר איסורי שבת, וא"כ צריכים להודיעו כל הל"ט מלאכות.

ולפ"ז "לא משני מידי" (ל' התוס') במה שאומר "במזיד ענוש כרת נסקל איצטריכא ליי", כי אין שום סיבה לחשוב שהכל יודעים שחייבים חטאת למי שהוציא בשוגג, ואין יודעים שחייבים כרת וסקילה אם הוציא במזיד, ולכן מוכרח לומר שהוא התכוון בזה להבאור שאמר אח"כ בקשר לאיסי בן יהודה, אלא שהמקשן לא הבין תירוצו, וחשב שכוונתו היתה ש"במזיד ענוש כרת ונסקל" הוה חידוש יותר, לכן הקשה לו "הא נמי פשיטא". וע"ז ענה לו שלא התכוון לכך, כ"א "הא קמ"ל כדרב וכו' איסי בן יהודה אומר וכו' והא קמ"ל הא מהנך דלא מספקן".

אמנם רש"י ס"ל שאין להקשות סתם שפשיטא לכולם שבשבת חייבים על מלאכת הוצאה, והרי זה ככל הדינים, גם הידועים, שהברייתא (או המשנה) משמיענו; ומוכרח שאין קושיית הגמ' ("פשיטא") ע"ז שאי' בברייתא "אם הוציא והכניס כו' חייב", כי זה צריך להשמיענו, אלא הקושיא היא למה לו להוסיף "(חייב) חטאת", כי זה (ורק זה) פשיטא, והו"ל להברייתא למימר "אם הוציא והכניס חייב כרת ונסקל", ולהשמיט זה שבשוגג חייב חטאת. ומפרש רש"י למה הוא כן, "דהא שבת זדונו כרת הוא", היינו שהכל יודעים הכלל דצ"ל דבר שזדונו כרת שגגתו חטאת, ולכן אחר שמשמיענו שבמזיד חייב כרת ונסקל כבר פשוט שבשוגג חייב חטאת.

וע"ז תירץ בגמרא "במזיד ענוש כרת ונסקל איצטריכא ליי", היינו שאה"נ דב"שוגג חייב חטאת" מיותר, אבל היות שמוכרח לכתוב "במזיד ענוש כרת ונסקל" [שהרי אי"ז ידוע, וכנ"ל שלרש"י אין הכל יודעים חיובי הוצאה] לכן כבר כותב (אגב גררא) גם "בשוגג חייב חטאת", וכסגנון הש"ס בכ"מ.

וע"ז מקשה לו שוב שבאמת גם "במזיד ענוש כרת ונסקל" פשיטא, מטעם שבמקושש סקלו אותו. ז.א. אי"ז אותה הקושיא שהקשה בתחלה על "בשוגג חייב חטאת", כ"א קושיא אחרת מטעם אחר, מטעם מקושש.

וע"פ כהנ"ל כבר מובן למה להתוס' מוכרחים ללמוד "דהא דמשני במזיד ענוש כרת ונסקל לא משני מידי" – כי לתוס' הקושיא "פשיטא" היתה לפי שהכל יודעים חיובי הוצאה בשבת, וא"כ מה התירוץ שהחידוש הוא שחייב כרת וסקילה במזיד, הרי

גם זה יודעים, ומוכרח שכוונתו בתירוץ היתה במה שביאר אח"כ. משא"כ לרש"י שהקושיא מעיקרא היתה רק שהיות ויכתוב שחייבים כרת וסקילה במזיד, לכן פשיטא הוא דבשוגג חייב חטאת, הרי מתקבל התירוץ "במזיד ענוש כרת ונסקל איצטריכא לי".

ועכשיו כבר מבוארים כל השינויים בין רש"י לתוס': רש"י כותב שהקושיא "פשיטא" היא "ניתני סתמא ואם הוציא והכניס חייב". והתוס' ס"ל שג"ז לא הו"ל לכתוב, "כיון דאשמעינן דהאי הוי רה"י והאי הוי רה"ר פשיטא דהמוציא מזל"ז חייב חטאת" – כי לתוס' הקושיא שהכל יודעים ("פשיטא") דהמוציא מרה"י לרה"ר חייב חטאת (ופשוט שכ"ה בנוגע לכרת וסקילה). משא"כ לרש"י צריך לכתוב שחייבים אהוצאה, ומה שמיותר הוא רק הפרט שחייב חטאת.

וכן רש"י מוסיף שהקושיא "פשיטא" היא "ואנא ידענא דשגגתו חטאת דהא שבת זדונו כרת", משא"כ תוס' כתבו סתם "פשיטא דהמוציא מזל"ז בשוגג חייב חטאת" מבלי להוסיף טעם, כי לתוס' הקושיא היא סתם שפשוט להכל שהמוציא מרה"י לרה"ר חייב.

וי"ל שמטעם זה השמיטו התוס' ענין הכנסה, משא"כ לרש"י, כי ע"פ הנ"ל י"ל שלתוס' כל הקושיא "פשיטא" היא רק על הוצאה, משא"כ בנוגע הכנסה, מעיקרא אין קשה "פשיטא":

ידועה מחלוקת הראשונים האם הכנסה הוה אב או תולדה. ושיטת התוס' היא שהוה תולדה, דהרי הקשו לעיל (ג, ב ד"ה מי) וז"ל: "וא"ת ומ"ש דתני (במשנה עג, א) תולדה דהוצאה [– שהרי הלשון שם "המוציא מרשות לרשות" – ולא "מרה"י לרה"ר" – שבזה כולל ג"כ הכנסה] ולא תני תולדה דכל שאר אבות. ותירץ ריב"א וכו'". עכ"ל. הרי שהכנסה הוה תולדה. וא"כ י"ל דהוצאה ידוע לכל שחייבים עליה בשבת, אבל הכנסה אינה ידועה כ"כ, וא"כ, לפי שיטת התוס' שהקושיא "פשיטא" היא לפי שהכל יודעים שחייבים על הוצאה, אין להקשות כן על הכנסה, כי אין הכל יודעים שעל הכנסה חייבים, שהרי היא תולדה. ולכן כ' התוס' "פשיטא דהמוציא מזל"ז בשוגג חייב

חטאת", והשמיטו "והמכניס", כי כל הקושיא היא רק על הוצאה.

[ולפ"ז באמת היתה הגמ' יכולה לתרץ שאגב גררא דהכנסה נקט נמי הוצאה, אבל עדיפא מיני' מתרץ, שגם בנוגע להוצאה הוה חידוש ש"הא קמ"ל הא מהנך דלא מספקן"].

משא"כ לרש"י שהקושיא "פשיטא" היא מטעם "דהא שבת זדונו כרת הוא", א"כ אין סיבה שהקושיא היא בנוגע להוצאה יותר מבנוגע להכנסה [נוסף ע"ז שי"ל שלרש"י הוה הכנסה אב כמו הוצאה, כדמוכח קצת ממ"ש לעיל (שם) עיי"ש], לכן כתב רש"י "ניתני סתמא ואם הוציא והכניס חייב ואנא ידענא דשגגתו חטאת", שהקושיא היא גם בנוגע להכנסה.

מכ"ז מובן למה כתבו התוס' הפי' בקושית הגמ', אף שאין זה דרכם, ובפרט שרש"י פירשה בפרטיות, כי כוונתם לחלוק על רש"י ולפרש באופן אחר, כנ"ל.



כותש ודש

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד - ל.א. קא.

בשבת עג, ב בתוד"ה משום, כתבו דלמ"ד משמר משום בורר, אם התרו בו משום מרקד, פטור.

והקשה רע"א: "גם קשה לי איך אפשר דאינו חייב אם התרו בו משום מרקד, הא אף בבורר גופא אם התרו בו משום מרקד וכן במרקד משום בורר נראה דמהני לפמ"ש המהרש"א [בסה"ד] דבכותש ודש אף דהוי ב' אבות מ"מ כיון דהתם מענין א' חייב בהתרו בו על זה משום זה, א"כ ממילא ה"ה בזורה ובורר ומרקד וכו' [הכא מאריך רע"א דזורה בורר ומרקד דומים זל"ז כמו כותש ודש] במשמר אם התרו בו משום מרקד. ועיין". עכ"ל הרע"א.

נמצאנו למדים מדברי רע"א דלמד בדברי המהרש"א, דכותש ודש הוה שני אבות מלאכות בפנ"ע כמו זורה בורר ומרקד,

ודומין זל"ז, אבל אינן ב' אבות מלאכות מעין מלאכה א' כמו ע"ד זורע ונוטע בסוגיין, וע"כ מקשה על התוס' כנ"ל.

וצ"ע, דהא לקמן (בדף עד, א) בסוגיא דכותש, כתב רע"א: "מפירש"י נראה להדיא דלאב"י באמת כותש הוא אב בפנ"ע כמו זורה וכו' ומסתימת הפוסקים ומכללות הרמב"ם שהביא דזורה בורר ומרקד אף דדמו להדדי חייב על כל א' בפנ"ע ולא הביא כן בדש וכותש וכו' דליכא בו [בכותש] מלאכה כיון דאינו הכרח לעשות כן לאו חשובה היא ואינו חייב אלא משום דש וכן נראה דעת התוס'". עכ"ל.

והיינו דלפי התוס' אין כותש אב מלאכה בפנ"ע, אלא הוי מעין מלאכת דש, וע"ד זורע ונוטע (וכפי' השפ"א ברש"י ודלא כפי' המהר"ם (ורע"א) ברש"י). וא"כ: א) סתרי דברי רע"א אהדדי מהו גדר כותש לפי תוס' האם הוא אב מלאכה בפנ"ע, או בכלל דש.

ב) מה בכלל הראי' מהמהרש"א, הרי המהרש"א איירי בכותש ודש דייקא שהוי מעין מלאכה א' [לפי תוס' דבי' עסקינן], ולכן מהני התראת א' על השני. אבל זורה בורר ומרקד דהם ג' שמות חלוקות, מהיכי תיתי שמהני התראת א' על השני אף שדומין זל"ז. וצ"ע.



הקישא דשוגג ומוזיד למונבז ולרבנן

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער
 ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

בגמ' שבת סט, ב נחלקו מונבז ורבנן בהא דשוגג חייב חטאת, ומחלוקתם נחלקת לשתיים: דלמונבז צריכים ידיעה קודם החטא בכדי להתחייב חטאת (משא"כ לרבנן); וגם, שלמונבז, אפילו באם היתה ידיעה בשעת החטא (ושגג רק בקרבן) חייב חטאת.

א) הרשב"א (והרמב"ן ועוד) סב"ל, דב' הדינים דמונבז נלמדים מב' מקורות; דהדין דידיעה קודם החטא נלמד מהבנין אב (דמוזיד קרוי חוטא ושוגג קרוי חוטא וכו'), והדין דידיעה בשעת החטא נלמד מההיקש (דתורה אחת, והנפש אשר תעשה).

משא"כ התוס' סב"ל (לכאורה) שב' הדינים נלמדים מההיקש (ושלכן הק' איך יכול להיות חילוק בין ב' דינים אלו). וצ"ב בפלוגתתם.

ב) והנה רבנן למדו מההיקש (דתורה אחת וכו'), דהוקשו כולם לע"ז, ולכן כמו שבע"ז זדונו כרת ושגגתו חטאת, אף כל חיוב חטאת יכול להיות רק במקרה ד(חטא זה) זדונו כרת. והנה, אע"פ שלא אמרינן דכל הדינים שיש בע"ז (לדוגמא: שזדונו סקילה) צריכים להיות בכל חיוב חטאת, מבארים התוס' "דלית לן לאקושה לע"ז אלא במאי דכתיב בההיא פרשה" (ובההיא פרשה כתוב החיוב כרת). והרשב"א מבאר "כלומר בפירוש הוקשה כל התורה לכרת שבע"ז, כלומר לכרת הקישה ולא לסקילה".

ונמצא, דיש חילוק בהסברת תוכן ההיקש בין התוס' והרשב"א, דלהתוס' הרי ההיקש הוא משוגג דכל התורה לע"ז, ורק, שאיזה דינים דע"ז אפשר ללמוד מהיקש זה – הדינים הכתובים בהאי פרשה; משא"כ להרשב"א הרי הפירוש הוא, דההיקש מלכתחילה הוא משוגג דכל התורה להחיוב כרת דע"ז, וצ"ב במאי פליגי.

ג) והקשו בראשונים דמנ"ל למונבו האי דינא שלמדו רבנן מההיקש (דבכדי להתחייב על השוגג חטאת צ"ל חטא שזדונו כרת), וכתבו התוס' דנפקא ליה כדדריש רבי בפ"ק דיבמות מגז"ש עיי"ש. והרשב"א כתב דמונבו למד דין זה מאותו היקש, דאין היקש למחצה (והיינו שלמד מההיקש גם הדין שלו (דידיעה בשעת מעשה קרוי שוגג), וגם הדין דצ"ל זדונו כרת). וצ"ב בפלוגתתם.

ובאמת צ"ב בשיטת התוס' בכל ג' הענינים הנ"ל מדוע לא למד כהרשב"א, דלדברי התוס' צ"ע לכאן – א) דלשיטתו דב' הדינים דמונבו הם מההיקש, אז מה הי' התוכן והצורך דהבנין אב דאמר מונבו לר"ע? ב) באם ההיקש הי' לע"ז, א"כ למה יכולים ללמוד מההיקש רק הדינים דע"ז הכתובים בהאי פרשה (ודלא כההו"א דהתוס'). ג) למה קשה לי' להתוס' לבאר דמונבו למד הדין דזדונו כרת מהאי הקישא גופא – דאין היקש לחצאין כמ"ש הרשב"א?

ונראה לומר בזה, והוא ע"פ דברי החת"ס (בסוגיין) הידועים, דמחלוקת דמונבו ורבנן תלוי' בגדר החיוב דקרבן חטאת; דמונבו סב"ל שהוא מדין "עונש" על החטא [ושלכן, א. צ"ל ידיעה מקודם, דאל"כ א"א לענשו. ב. גם כשהיתה ידיעה בשעת החטא, חייב חטאת, דאדרבה, אז שייך לענשו מכ"ש. ג. שגגת קרבן שמה שגגה, דחסר לו ידיעה בחומר החטא (היינו העונש על השוגג)]. משא"כ רבנן סב"ל שהוא מדין כפרה (והיינו לטובת האדם), על החטא [ושלכן חולקים על מונבו בג' הפרטים הנ"ל]. והדברים ידועים.

ואולי י"ל (דלתוס') יסוד ושורש פלוגתתם בגדר החיוב דחטאת הוא ההיקש דשוגג (תורה אחת) למזיד (והנפש אשר תעשה): דהנה התורה הקישה שוגג למזיד – וכתבה אצל שוגג הלשון "תורה אחת" שמשמעותו שזהו גילוי על כל הענין דקרבן חטאת – ובזה נחלקו מונבו ורבנן, מה גילתה לנו התורה בזה שהקישה שוגג למזיד; דמונבו סב"ל שגילתה לנו חומרת החוטא בשוגג (- דגם שוגג היתה לו ידיעה), ורבנן סב"ל שגילתה לנו חומר החטא דצריכים להביא עליו חטאת (רק חטא שזדונו כרת).

ומוכן א"כ, שזהו היסוד לדברי החת"ס, דלמונבו התורה גילתה לנו את חומר החוטא, פירושו דמענישים אותו על חטאו; ולרבנן דהגילוי הי' בחומרת העבירה, הרי הפירוש דעל עבירה חמורה כ"כ צריכים כפרה (דאי מצד עונש, אין הבדל בחומרת העבירה, רק בחומרת החוטא – דהרי התורה מענישה גם על לאו גרידא כשעושהו במזיד. ופשוט).

[ועיין במהרש"א (על תוס' ד"ה כגון) מה שכתב דבאמת ישנו עוד לימוד שיכולים ללמוד מהפסוק ד"תורה אחת" (כדדרשינן בפ"ק דיבמות ט, א). ולדברינו מבואר למה נקיט הגמ' דרבנן דמונבו דרשו האי קרא דתורה אחת להקישא דריב"ל דוקא – משום דהאי הקישא הוי יסוד לשיטתם כנ"ל].

[ולפ"ז יתבאר נמי, מה שרואים שמונבו ורבנן למדו דין הפכי ממש, מאותו היקש: דזה שלרבנן צ"ל השגגה בכרת (גם לר"י וגם לר"ל) מובן מרש"י ותוס', דהוא משום דההיקש הי' בדין כרת; ולא ידך, זה שלמונבו א"א לומר דהשגגה היתה בכרת, כתב הת"י (על התוס' ד"ה אלא למונבו), דהוא משום דההיקש הי'

בדין כרת! ולדברינו מבואר היטב, דזה שרבנן למדו מההיקש וזה שמונבו למד מההיקש, (אינם רק ב' דינים נפרדים שאין להם שייכות זל"ז, אלא) הם דינים הפכיים בתוכם – באם מחמירים על האדם, לענשו; או באם מזכים את האדם, לכפר בעדו. ומובן א"כ דרבנן למדו מההיקש ששגג בהכרת, ומונבו למד שידע והזיד בהכרת].

וי"ל, דהיסוד לכך הוא, החילוק בין מונבו לרבנן איך למדו ההיקש; דמונבו הקיש הפסוק דשוגג להפסוק דמזיד, משא"כ רבנן הקישו שוגג לע"ז (הפסוק דוכי תשגו) – ומשם לומדים "מה עבודה זרה וכו'". ולהנ"ל מבואר היטב, דמונבו למד מההיקש חומרת החוטא, וא"כ אינו נוגע באיזה עבירה מדובר, רק שהקשה התורה מי שעשה החטא בשגגה להעושה במזיד; משא"כ רבנן שלמדו מכאן חומרת החטא המחייבת חטאת, נוגע שההיקש הי' להחטא – שדוקא חטא כזה, שזדונו כרת, מחייב קרבן.

ולפכ"ז יתבאר לנו שיטת התוס' בג' הענינים המוזכרים, שמחולק עם הרשב"א: א) היות דההיקש הוא היסוד לשיטת מונבו, א"כ גם הבנין אב תלוי בזה (וכמבואר באחרונים דתוכן הבנין אב הוא דהחטאת הוא עונש), ושוב א"א לחלק כהרשב"א דמהבנין אב לומדים דין אחד, ומההיקש דין שני, דלתוס' הרי ההיקש הוא היסוד והעומק דהבנין אב.

ב) שיטת התוס' היא, דלרבנן הרי ההיקש הוא דוקא להחטא דע"ז (ולא כמונבו דהוא משוגג למזיד) וכנ"ל. וא"א לפרש, א"כ, דההיקש הי' משוגג לחיוב כרת, כמ"ש הרשב"א, אלא צ"ל דההיקש הי' לע"ז, אלא שרק דינים אלו דע"ז לומדים מההיקש, כנ"ל בדבריו.

ג) היות דהסברא שמונבו למד מההיקש הוא היפך הסברא שלמדו רבנן מההיקש, מובן, שא"א לומר שמונבו למד גם הדין דרבנן מאותו ההיקש (כמ"ש הרשב"א). אלא צ"ל שדין זה למד ממקום אחר (דשם אין התורה מגלה לנו מהו מהות החיוב דקרבן חטאת, ורק משמיענו דין פרטי. משא"כ כאן בההיקש בין שוגג למזיד).



גדר חיוב דפאה מה"ת

הת' אפרים פישל אסטער תלמיד בישיבה

בתוס' הרא"ש שבת דף סח בד"ה ואילו כתב, "ומה שתיקנו מעשר בתאנה וירק ולא תקנו פאה בהם, פי' הר' פורת משום דמעשר ליתא מדאורייתא אלא בדגן תירוש ויצהר וכשתקנו על פירות האילן תקנו על הכל, אבל פאה נוהגת מה"ת בכל דבר כדתני' בת"כ אין לי אלא תבואה . . . ת"ל קציר מה קציר מיוחד שהוא אוכל ונשמר וכו' בשביל תאנה וירק לא רצו לחזור ולתקן". וכן משמע טעם זה בפירש"י כאן, ומפורש כן בשם רש"י בתוס' הרא"ש נדה נ, א. וממשיך שם "ולא נהירא לר"ת דהא דאמר דפאה ליתא בתאנה וירק ל"ד תאנה אלא רוב אילנות אין לקיטתן כא' ואין חייבים בפאה אלא שמונה אילנות".

ונראה דאפשר לת' קושיית ר"ת, דהנהגה בהא דילפינן מ"קציר" דכל שהוא אוכל ונשמר כו' חייב בפאה אין הפירוש בזה דמרבין נוסף על החיוב דפאה בדגן תירוש ויצהר חייבים גם על כל שהוא אוכל ונשמר, אלא ד"קציר" מגלה הגדרת החיוב דפאה בדגן תירוש ויצהר, דחייבים משום שמיוחדים שהם אוכל ונשמר כו', ולכן נכלל בזה כל שהוא אוכל ונשמר.

כלומר: אם נאמר ש"קציר" הוא ריבוי לדין פאה, א"כ י"ל דהחיובים דפאה בדגן תירוש ויצהר, אינם חיוב אחד וכללי דפאה, אלא הם ג' חיובים פרטיים דפאה, דהתורה כתבה בכ"א חיוב פרטי בפ"ע דפאה, ומ"קציר" ילפינן עוד פרט בחיוב פאה;

אבל אם נאמר ד"קציר" מגלה הגדרת החיוב דפאה, א"כ החיובים דפאה בדגן תירוש ויצהר אינם חיובים פרטיים, אלא התורה גילתה הגדרה כללית בחיוב פאה, וכולם הם חיוב א'. וזהו דילפינן מ"קציר" הגדרת החיוב דפאה שהוא בכל שהוא אוכל ונשמר כו' ולכן נכלל גם אילנות בחיוב הכללי. ולכ' מפורש כן מדברי הרמב"ן כאן, שמבאר למה "קציר" אינו אסמכתא "דמנ"ל למעטינהו הא לא כתיב בה דגן ותירוש כדכ' במעשר, אלא כולם מה"ת חייבין כיון שלקיטתן כאחד". הרי

דמבאר גדר החיוב דפאה בדגן תירוש ויצהר, דהוא חיוב א' כיון שלקיטתן כא'.

ועפ"ז אפ"ל דזהו ביאור דברי הר' פורת ורש"י, דילפינן מקציר שיש הגדרה כללית בחיוב פאה והכל הוא חיוב אחד, לכן לא תקנו חכמים עוד חיוב פרטי בתאנה וירק, הגם שנכלל בהם רוב האילנות, דכיון דילפינן הגדרה כללית בדין פאה לא רצו לחדש ולתקן עוד ב' חיובים פרטיים בתאנה וירק.

משא"כ לשיטת ר"ת בתוס' כאן ד"קציר" הוא אסמכתא, י"ל דהחיובים דדגן תירוש ויצהר הם ג' חיובים פרטיים דפאה, והא דתקנו חכמים חיוב פאה באילנות כו', היינו שתקנו עוד פרטים בחיוב פאה, ולכן הוקשה לו למה לא תקנו עוד ב' פרטים דתאנה וירק בחיוב דפאה, והוצרך לת' דהוי הפסד לעניים, עיי"ש.



היה מהלך בדרך, ומכיר מקצת היום שיצא

הת' מנחם מענדל זילבערשטיין
תלמיד בישיבה

איתא בשבת סט, ב אמר רב הונא הי' מהלך בדרך ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד . . אמר רבא בכל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו בר מההוא יומא, וההוא יומא לימות? דעביד מאתמול שתי פרנסות. ודילמא מאתמול שבת הויא? (ונמצא מחלל שבת שלא לפיקוח נפש. רש"י) אלא כל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו אפילו ההוא יומא . . אמר רבא הי' מכיר מקצת היום שיצא בו עושה מלאכה כל היום כולו. פשיטא! מהו דתימא כיון דשבת לא נפיק . .

ומובא להלכה בשו"ע סימן שדמ.

והנה כמה מפרשים (ריטב"א. עולת שבת. פרמ"ג. ועוד) פסקו שבאותו יום שמכיר שאינו שבת, מחוייב לעשות מלאכה לשאר הימים, כדי שלא יצטרך לחלל שבת אח"ז.

אבל לכאורה מדברי השו"ע ושו"ע אדה"ז שכתבו "ומותר לו לעשות מלאכה", משמע, שזה רק מותר, אבל אינו מחוייב. וכן

משמע מדברי הרמב"ם שכתב בפ"ב הכ"ב: ומותר לו לעשות מלאכה באותו יום ושאר הימים חוץ מיום זה עושה כדי פרנסתו.

בשפת אמת כאן מבאר דהטעם הוי משום דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא כדעת הרמב"ם, או דמן התורה הולכין אחר הרוב – שהם ימי החול, והא שזה נקרא קבוע הוא רק מדרבנן כדין קבוע שאינו ניכר.

אבל עדיין קשה, כי לדעת שאר הראשונים ספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא (עיין שו"ת צ"צ סע"א). וגם זה דהוי קבוע כאן מבואר דהוא מן התורה, כיון דהימים ניכרים לכל העולם – איזה חול ואיזה שבת (פרמ"ג. פלתי סק"ל).

ואולי אפשר לבאר זה, דהנה הדין הוא (שו"ע סרמ"ח) דאין מפליגין בספינה ג' ימים קודם השבת, כיון שג' ימים האחרונים שבשבוע נקראים ימים שלפני השבת, ולכן מחוייב מד"ס להזהר בהן שלא יצטרך לחלל שבת אח"כ, ויהא נראה כמתכוון בעשייתו לחלל את השבת. אבל לפני ג' ימים מפליגין, כיון שכשיגיע השבת יהי כבר מצב של פקו"נ, ויהא מותר לחלל שבת, ואינו חייב לדאוג ע"ז לפני ג' ימים, וי"ל שכן הוא בנדו"ד כיון דהוי ספק מתי הוי שבת ואינו וודאי שהיום ערב שבת שמחוייב להכין צרכי שבת, ואינו וודאי תוך ג' ימים שנקראים ימים שלפני השבת, י"ל דהוי כמו קודם ג' ימים – שאינו חייב לדאוג לשבת, מטעם הנ"ל, ואין זה ספק דאורייתא כיון שלדאוג לפני השבת שלא יצטרך לחלל שבת מצד פקו"נ, הוא רק מדרבנן.

והגם שבסעיף יג שם מבואר בנוגע להיוצא בשיירא די ש ב' דעות בזה אם מותר לצאת לפני ג' ימים, ואדה"ז פוסק להחמיר כדעה הב' – שאסור לצאת אפי' לפני ג' ימים, כיון דהוי וודאי שיצטרך לחלל את השבת מצד פקו"נ, וא"כ קשה שהרי כן הוא בנדו"ד.

ויש לבאר, דהנה בשו"ת צ"צ סימן צב מבואר דזה הוי רק מדרבנן, דמן התורה אין חילוק בין וודאי גמור לקרוב לוודאי, וא"כ יש לומר דחכמים לא אסרו אלא לפני שנכנס למדבר – שלא לעשות מעשה להכניס עצמו למצב שיצטרך לחלל שבת. אבל כאן שהוא כבר במדבר ובמצב הזה, לא חייבו אותו חכמים

לקום ולעשות מלאכה שלא יצטרך לחלל שבת. ומובן שכל זה הוא רק בדרך אפשר בלבד, ועדיין צריך לעיין בכ"ז.



"שבתות כגופין מוחלקין" [גליון]

הת' מ"מ רייצס
תות"ל מגדל העמק

בהמשך למה שכתבתי בגליון טז [תשנב], שבענין אי אמרינן שבתות כגופין מוחלקין או לא תלוי הוא אם מתייחסים לגברא דהאדם (שמצד החיוב המוטל עליו לשמור שבת – כל השבתות כגוף אחד), או לחפצא דהמלאכה שאז כל שבת ושבת הוא ענין בפ"ע (עיי"ש).

נתעוררתי דיש לבאר על-פי-זה הא דלכ"ע אין אומרים שבתות כגופין מוחלקין לענין שגגת שבת (ורק לענין שגגת מלאכות אמרינן הכי). וראה באריכות בזה בחידושי ר' משה קזיס, בריש פירקין.

ולכאורה: אמנם אין אומרים שיהי' חייב על כל מלאכה ומלאכה, כבשגגת מלאכות, כי "חדא שגגה הויא" ומשים כל המלאכות לגוף אחד; אך מה טעם אכן השבתות – זמנים נפרדים – מהווים גופים מוחלקין? (ואמנם, בפועל חייב על כל שבת ושבת, אך הוא מצד סברא אחרת. עיי"ש בר"מ קזיס).

ועפהנת"ל יובן:

בשגגת שבת, כשהאדם מתחייב על כך שהוא חילל שבת, אין מקום להתייחס להשבתות כגופין מוחלקין, שהרי מצד האדם אינם גופין מוחלקין; ודוקא בשגגת מלאכות, כשמתייחסים לכל מלאכה ומלאכה ומחייבים על פי', אז אמרינן שבתות כגופין מוחלקין, כי מצד המלאכות – יש גופין מוחלקין. ודוק, כי קיצרתי.



חסידות

בריות בעלמא שחטאו אין לשנאותם כלל

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

איתא ביראים (סי' לט): "צוה הקב"ה בפ' קדושים לא תשנא את אחיך בלבבך וכו', אינך רשאי לשנוא אחיך בלבבך שתאמר בלבבך כן עשה פלוני דבר שלא כהוגן אלא הוכח תוכיח לו ותאמר לו כך שמעתי אומרים עליך אם הוא משיב שקר אמרו לך חנם חשדתי. אם אינך יודע [ואפשר דאמת] ששקר אמרו לך אינך רשאי לשנאותו. ואפילו אומר עשיתי ורוצה אני לעשות תשובה כראוי אינך רשאי לשנאותו. ואם תבין כשתוכיחנו שחטא לשמים או נגדך בדבר שהוא ראוי לשנוא אז אתה רשאי לשנאותו, ואינה שנאת הלב אלא שנאה הנראית לעין וכו'. ומנלן שבאדם שאינו הגון לא הזהירה תורה, דכתיב לא תשנא את אחיך ואחזה במצות בעינין כדאמרין בהחובל" וכו'. עכ"ל.

וכתב ע"ז הגאון האדיר רבי ירוחם פישל פערלא זצ"ל בביאורו על ספר המצות לרס"ג ח"א עשה יט (קלה, ב): "והנה דברי הרא"ם ז"ל אלו תמוהים לכאורה ונראין כסותרין זא"ז תכ"ד, דמתחלה כתב דאפילו ברשע שמותר לשנאותו לא התיר הכתוב אלא שנאה הנראית לעין ולא שנאת הלב, ואילו מיד בסמוך אח"כ כתב דלא הזהירה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך אלא באדם הגון ולא באדם שאינו הגון דאחיך במצות בעינין, וא"כ מבואר דאפילו שנאה שבלב שרי באדם שאינו הגון, דהא הך קרא בשנאה שבלב מיירי ואפי' הכי ממעט מיני' אדם שאינו הגון מדכתיב אחיך". עכ"ל [וע"ש מה שמבאר בזה ד"אינו הגון" באמת אפילו שנאה שבלב שרי, וכ"כ בפ"י "סביב ליראיו" על היראים שם. ובמ"א נדון בדבריהם אי"ה].

והנראה בזה לבאר עפמ"ש רבנו הזקן בתניא פל"ב: "ומ"ש בגמרא שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, היינו בחבירו בתורה ומצות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות ואעפ"כ לא

שב מחטאו כמ"ש בס' חרדים, אבל מי שאינו חברו ואינו מקורב אצלו הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו ולכן נקראים בשם בריות בעלמא צריך למשכן כחבלי עבותות אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה', והן לא לא הפסיד שכר מצות אהבת ריעים. וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעונותיהם שמצוה לשנאותם מצוה לאהבם ג"כ, ושתייהן הן אמת שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מצד בחי' הטוב הגנוז שבהם" וכו'. עכ"ל.

נמצא דמי שאינו חברו בתורה ומצות אלא רחוק מתורת ה' ועבודתו ("בריות בעלמא") ורואה בו חברו שחטא, אין לשנאותו כלל אפילו אם הוכיחו ולא שב מחטאו, אלא דצריך להיות אהבה בלבד. ועי' ליקוט פירושים בתניא (ח"ב ע' תרכג) מכ"ק אדמו"ר זי"ע: "משמע אבל גבי ע"ה גם מצד הרע א"צ לעורר שנאה אצלו", עכ"ל, וכ"ה בלקוטי ביאורים בתניא (ח"א ע' קצה). [ופלא שברשימות על תניא השמיטו את זה בלקוטי פירושים].

ומעתה נראה לומר דמ"ש היראים ד"באדם שאינו הגון לא הזהירה תורה", הכוונה היא דלא רק דאסור שנאת הלב אלא שגם "שנאה הנראית לעין" ג"כ אסורה היא, דמה שהתירה תורה שנאה הנראית לעין [ע"י שאמרה "לא תשנא את אחיך בלבבך", דלכאוי' תיבת "בלבבך" מיותרת, א"כ מרמזת היא דרק שנאת הלב בלבד אסורה אבל "הנראית לעין" מותרת] זהו רק לגבי חברו בתורה ומצות בלבד ד"אחווה במצות בעינין כדאמרינן בהחובל", משא"כ "בריות בעלמא" שרחוקים מתורת ה' ועבודתו (בבחי' תנוקות שנשבו) אינם בכלל זה ואסורה גם שנאה "הנראית לעין" וצ"ל רק אהבה בלבד, ומיושב היטיב קושיות הגרי"פ פערלא זצ"ל בדברי היראים, ולק"מ.

והעירני ידידי החריף וכו' הרב אלעזר גלבשטיין שי', דלפי זה יומתק ההגדרה שביראים של "אדם שאינו הגון" שהיא פחותה בחומרתו מרשע שחטא שאינו מקבל תוכחה, וא"כ לפי הבנת הרי"פ והסכיב ליראיו ד"אדם שאינו הגון" שרי' "שנאת הלב" (ולא רק "הנראית לעין") א"כ איך יתכן שרשע שחטא

ואינו מקבל תוכחה אסורה שנאת הלב? וגם לפי"ד משמע דרשע שאינו מקבל תוכחה הוי בגדר "הגון" ואיך זה יתכן? ברם לפי הנ"ל א"ש מאד, ד"אינו הגון" מיירי גבי "בריות בעלמא" בבחי' תינוקות שנשבו שרחוקים תורת ה' ועבודתו, ואינם בגדר עם שאתך בתורה ובמצות ולכן אסורה כל שנאה אפילו "הנראית לעין", וצ"ל רק אהבה בלבד, ורשע שאינו מקבל תוכחה אמנם "אינו הגון" יותר מאשר "בריות בעלמא" וא"ש.

ולפי"ז י"ל דעצם החידוש של רבנו הזקן גבי החילוק שבין חבירו בתורה ומצות (שמותר לשנאותו אחרי שלא קיבל תוכחה ואינו שב מחטאו) ל"בריות בעלמא" (שאינן לשנאותם כלל), מקורו הוא ביראים שלפנינו.

והנה עפ"ז נראה לבאר עוד ענין: דכתב הגאון ר' ירוחם פישל שם (קלו, ב): "דקשה טובא לכאורה בלשון רבינו הגאון [הרס"ג] ז"ל לקמן בלאו דלא תשנא [נח], שסתם וכתב "חדלו לכם כו' משנוא" עיי"ש, דמשמע דהאזהרה קאי על כל שנאה . . . וכן באזהרותיו אשר על סדר עשרת הדברות (בדבור לא תשא) כתב רבינו הגאון לשון אזהרה זו כמש"כ כאן עיי"ש . . . ומיהו עדיין קשה קצת דאכתי הו"ל למיכתב כלישנא דקרא דכתיב "אחיך", והו"ל למיכתב "משנוא אחיך", דאימעיט עובר עבירה במזיד דלאו אחיך מיקרי, וכמש"כ הרא"ם ז"ל ביראים שם שהבאתי לעיל אבל השתא דכתב "משנוא" סתם משמע שכולל הכל . . . ועדיין צ"ע". עכ"ל.

ברם לפי"ד רבנו הזקן לק"מ, כי כל אלו דאימעיט מ"אחיך" דלאו אחיך מיקרי אין לשנאותם כלל אפי' שעברו עבירה במזיד, כיון דהוי בגדר "בריות בעלמא" (תינוקות שנשבו) כנ"ל, משא"כ רק אלו שהם בגדר "אחיך" שחטאו במזיד ואינם מקבלים תוכחה - דוקא הם - מצוה לשנאותם, ורק שנאה "הנראית לעין" בלבד כנ"ל, אבל שנאה שבלב אסורה לכולם, הן ל"אחיך" ומכש"כ לאלו דאימעיטו מ"אחיך", וא"כ א"ש מאד למה כתב הרס"ג "חדלו לכם משנוא" סתם, כי באמת משמע שכולל הכל. ולפי"ז מבואר דמקור הדברים שבתניא הם בעצם מהרס"ג והיראים [והסמ"ק סי' יז] הנ"ל.

[ויומתקו יותר דברי הרס"ג ז"ל ע"פ מה שכתב רבינו הזקן בתניא שם: "וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעונותיהם שמצוה לשנאותם מצוה לאהבם ג"כ, ושתייהן הן אמת, שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מצד בחי' הטוב הגנוז שבהם שהוא ניצוץ אלקות שבתוכם המחי' נפשם האלקית. וגם לעורר רחמים בלבו עליה כי היא בבחי' גלות בתוך הרע מס"א הגובר עליה ברשעי', והרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה כנודע ממ"ש ליעקב אשר פדה את אברהם". עכ"ל. – והיינו (בפנימיות הענינים) מ"ש הרס"ג "חדלו לכם משנוא" דכתב סתם – "דמשמע דהאזהרה קאי על כל שנאה" – גם על השנאה "הנראית לעין" אצל חבירו בתורה ומצות.

ועפ"ז יבואר תיבת "חדלו" שברס"ג, שהכוונה להפסיק ולהמנע מלהמשיך לעשות; כמו "חדל המטר" (שמות ט, לד), ו"רחצו הזכו . . . חדלו הרע" (ישעיה א, טז), ובנדו"ד; לרמז שמקודם היה מוצדק השנאה, ואח"כ "הרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה" – "חדלו לכם משנוא"].



מקור למ"ש תשובת הקב"ה להמלאכים

הרב אלי' מטוסוב
ברוקלין נ.י.

בגמרא מנחות כט, ב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה כו' א"ל אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו כו' אמר לפניו רבש"ע הראיתי תורתו הראיני שכרו כו' ראה ששוקלין בשרו במקולין אמר לפניו רבש"ע זו תורה וזו שכרה א"ל שתוק כך עלה במחשבה לפני. ע"כ.

והובא זה בסה"מ תקע"א ע' רמ [שם הוא מגוכי"ק הצ"צ שרשם הנחה ממאמר אדה"ז] וז"ל: וכבר נודע זה מענין שהשיב הקב"ה למלאכים כששאלו על רבי עקיבא שסרקו במסרקות של ברזל וכי זו תורה וזו שכרה והיתה תשובתו שתוק כך עלה במחשבה לפני, ובודאי אין הפירוש שאין בזה שום טעם כו' רק

הענין שכלפי המלאכים השואלים הוא מדבר ואומר להם כך עלה במחשבה כלומר איני יכול לגלות לאחרים כו' וא"א לגלות לכם תשובה על ענין זה כו'. ע"ש באריכות.

ובהמ"מ בסה"מ תקע"א שם מצויין: "מנחות כט, ב. ושם איתא שהשיב הקב"ה למשה. וצ"ב". [ע"כ, באיזה תיקוני לשון. וכן מצויין שם בהמ"מ לכמה מקומות בדא"ח שמבואר ענין שתוק כך עלה במחשבה].

הצ"ב הוא כי בהמאמר כאן מזכיר שהיא תשובת הקב"ה להמלאכים ואילו בגמרא מובא שזוהי תשובה למשה.

[וכלשון הגמרא שא"ל הקב"ה למשה מובא ג"כ ברוב המקומות בדא"ח. אולם יש לציין לס' מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ה ע' א'תשסט [כמצויין בהמ"מ בתקע"א שם]: "ואמרו וכי זו תורה וזו שכרה והשיב שתוק כך עלה במחשבה לפני פי' למעלה מחכמה ומשפט דתורה ושכרה". וראה ס' אמרי בינה דף פ, א: "כמו שטענה מדת החסד על ר"ע וכי זו תורה וזו שכרה והשיב שתוק כך עלה במחשבה ורצון לפני, שאין לזה טעם בגלוי כו'"].

אבל באמת הנה ענין זה מובא ג"כ בברכות דף סא, ב: בשעה שהוציאו את רע"ק כו' והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל כו' אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה זו תורה וזו שכרה ממתים ידך ה' ממתים גו' (מידך הי' לו למות ולא מידי בשר ודם) אמר להם חלקם בחיים יצתה בת קול ואמרה אשריך ר"ע שאתה מזומן לחיי העוה"ב.

וכן בפיוט אלה אזכרה (אחר העבודה דיוהכ"פ) "שרפי מעלה צעקו במרה זו תורה וזו שכרה ענתה בת קול מן השמים כו' גזירה היא מלפני כו'". (ויל"ע ג"כ במדרשי עשרה הרוגי מלכות ובס' עמק המלך לט, ד).

ומתיווך ג' מקומות אלו (גמ' דברכות וגמ' מנחות ולשון הפייט) מתבאר, אשר התשובה לשאלת המלאכים ושאלת משה היינו הך. לא שהיו ב' ענינים נפרדים ולמשה השיב הקב"ה באופן אחד ולהמלאכים היתה שאלה ומענה אחרת, כי אם היא שאלה אחת ששאלו משה והמלאכים "זו תורה וזו שכרה", והיא תשובה אחת שהשיב הקב"ה "שתוק כך עלה במחשבה".

והמאמר בגמ' ברכות ד"חלקו בחיים" הוא ענין נוסף שאמר הקב"ה, וראה בגמ' סנהדרין דף קח, ב ע"פ "אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח" שקאי הן על ר"ע וחבריו שמסרו עצמם להריגה והן בכלל על כל הצדיקים שבכל הדורות שיש להם חלק לעוה"ב.

ועפ"ז מובן הלשון בהמאמר ובכמה ספרים שתשובת שתוק כך עלה במחשבה היתה למשה ולהמלאכים.

[ובאמת בגמ' יומא עה, ב ובמדרש במקומות רבים מדמין משה רבינו בעלייתו להר שהי' כמלאכי השרת. וגם בכלל משה נקרא מלאך בכ"מ (ראה רש"י פ' חוקת כ, טז ומקורו ממדרשים, וראה גם מו"נ ח"ב פמ"ב). אבל אי"ז שייך לנדו"ד].



משה רבינו בעלייתו להר

הנ"ל

מובא בכ"מ (סה"מ תרל"ד ע' עו וש"נ) מ"ש במדרש בענין עליית משה להר: ומנין הי' יודע משה רבינו אימתי היה יום ואימתי לילה כשהמלאכים היו מקלסין להקב"ה בקדוש הי' יודע שהוא יום וכשמקלסין אותו בברוך הי' יודע שהוא לילה. (מדרש תהלים י"ט ע"פ יום לים יביע אמר ויל"ש תשא רמז תו).

והנה בענין זה של שירת המלאכים אם היא ביום או בלילה מצינו אופנים שונים:

א) בזוהר ח"ב יח, ב: ברא המלאכים הממונים לומר שירה ביום וברא המלאכים הממונים לומר שירה בלילה הה"ד יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי. [וזה מתאים למאמר המדרש הנ"ל שהמלאכים אומרים שירה הן ביום והן בלילה].

ב) ובמקומות רבים מובא שעיקר שירת המלאכים הוא בלילה: ראה לקוטי הש"ס להאריז"ל מס' ברכות [ד"ה ויבן]: כי המלאכים אינם אומרים שירה כי אם בלילה וישראל זמן השירה שלהם הוא ביום. [וראה: חגיגה די"ב, ב: מעון שבו כיתות של

מלאכי השרת שאומרות שירה בלילה וחשות ביום כו' שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי].

וכן הוא שעיקר שירת המלאכים בלילה בסה"מ תקס"ז ע' שמח: מה שמצינו שעיקר עבודת המלאכים היא בלילה דוקא ולא ביום ועיקר עבודת הנשמות היא ביום דוקא ולא בלילה שהרי ידוע דהמלאכים אומרים קדוש וברוך וכל עניני עבודתם בשירה שהוא בחי' העלאת מ"ן הכל בלילה וכמ"ש ובלילה שירה עמי וכמ"ש בזהר דרננא ברמשא.

ובס' מאמרי אדה"ז על מארז"ל ס"ע רלא: וכן המלאכים רוחניים דעשי' כו' עיקר השירה שלהם בלילה כו'. ובביאור"ז להצ"צ ח"א ע' רא מאריך על הפרטים במאמר זה, ושם כותב ג"כ: ולכן יש מלאכים שאומרים שירה בלילה דוקא כו' ע"כ עיקר עבודה ישראל הוא ביום והמלאכים אומרים שירה בלילה כמבואר בגמ' פ"ב דחגיגה די"ב ע"ב כו'.

וכן בביאור"ז לאדהאמ"צ קיא, ד במאמר הזוהר ע"פ בערב היא באה כו': כי הנה ידוע בע"ח ההפרש בין מלאכים לנשמות שעבודת המלאכים הוא בלילה דוקא כי בלילה מסתלקת המל' ועולה לבחי' אצ"י כו' וז"ש ובלילה שירה עמי כו' כי עיקר עבודתם בשיר בלילה הוא.

ובאוה"ת לך לך עג, ב: וזהו הטעם שעיקר שירת המלאכים הוא בלילה אבל עבודת ישראל ביום דוקא.

ג) אולם באופן אחר הוא בס' אמרי בינה ד, ב: וכך הוא במלאכים ברוך יחד כו' שבא האור האלקי עליהם אחר שקדם החושך והצמצום כו'. ושם ה, א: וכן המלאכים שיאמרו שירה בבקר אחר החושך דוקא.

[וראה גם לקו"ת שה"ש כט, ב שמביא מתנא דבי אליהו (פ"ו פ"ז ופ"א ותדא"ז פ"ב) שהמלאך אומר במשך היום רק ג' פעמים קדוש מפני שכשאומר פעם א' קדוש מתבטל במציאות ואין נפשו חוזרת אליו עד ד' שעות כו'. וכ"ה באוה"ת שה"ש כרך ג' ע' תתלג. ובס' מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' קכג וע' קכט. וזה מתאים להמדרש הנ"ל על משה רבינו בהר שהמלאכים אומרים קדוש ביום].

ד) ותיווך בין כל האופנים האלו מצאתי בסה"מ תרס"ד ע' רמד וז"ל: ובזה יובן מה שעבודת הנשמות הוא ביום ולא בלילה ועבודת המלאכים הוא בלילה ולא ביום, דעבודת המלאכים שאומרים קדוש וברוך ושירה שלהם שכל בעלי השיר יוצאים בשיר הוא בלילה דוקא כמ"ש ובלילה שירה עמי תפלה, והגם שאמירת הקדוש הוא ביום וברוך הוא בלילה כמארז"ל שמזה ידע משה בהר מתי יום ומתי לילה שכשהשרפים אומרים קדוש אז ידע שהוא יום וכשאמרו ברוך אז ידע שהוא לילה, שעבודת השרפים ביום והאופנים בלילה, מ"מ כללות עבודת המלאכים הוא בבחי' מדת לילה וכמ"ש בזהר רנא ברמשא ועבודת המלאכים הוא ברננה כו' שהוא בחי' מדת לילה, ועבודת הנשמות הוא ביום שעיקר היום התומ"צ הוא ביום כו'. ע"כ. ועפ"ז יתיישבו רוב המקומות הנ"ל או כולם.



מוצא פי הוי' ורוח פיו

הרב דוד אולידורט
ברוקלין נ.י.

בשער היחוד והאמונה פרק ג, כשמבאר רבינו הזקן כיצד הנבראים בטלים במציאות לכח האלקי המהוה אותם, נוקט כמה פעמים לשון של כפל בהגדרת הכח האלקי: בתחילה כותב "לגבי כח הפועל ורוח פיו", היינו שיש כאן ב' ענינים, ה"כח" של הקב"ה, וגם "רוח פיו". וכן להלן ממשיך "ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא", ושוב כותב אודות "החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו . . והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש" (ובהמשך הפרק נקט רק ענין "רוח פיו": "כל הברואים לגבי שפע האלקי מרוח פיו השופע עליהם", "מן השפע ורוח פיו . . שאין אנו משיגים כלל את המקור שהוא רוח ה'". ואכ"מ).

ולכאורה יש לעיין מהו פירוש ב' פרטים אלו.

ובס' התניא בצירוף מ"מ וכו' (להר"א שי' חיתריק) מציין ללקוטי תורה נשא (כו, ב): "שמוצא פי ה' שבמאכל הן האותיות

שבו שיצאו מפי ה' הוא רוח פיו ית", ובהגהה שם מציין לר"ה ונתתי לך מהלכים "שיש ב' בחינות בהאותיות היינו א' האותיות שיצאו מפי ה' והב' אותן שבמקורן".

אך לכאורה דוחק לומר דכוונת רבינו הזקן בשער היחוד והאמונה כאן היא לב' הדרגות הנ"ל, שהרי לא נזכר כלל כאן אודות שורש האותיות למעלה במקורן, וגם שזה נק' בשם "רוח פיו".

ואולי אפשר לומר שהכוונה היא לפי דברי אדמו"ר הזקן בסוף פרק ב, שמביא את הכתוב "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם". ולכאורה ההפרש בין "כל צבאם" ל"שמים" הוא, דבריאת השמים היא ע"י מאמר יהי רקיע שהוא מאמר מפורש בעשרה מאמרות שבתורה, משא"כ כל צבא השמים לא נתפרשו בכל פרטיהם בעשרה מאמרות, אלא אופן התלבשות החיות הוא ע"י צירופים וחילופים (כמפורש בפרק א), ולכן לא נק' "דבר ה'" אלא "רוח פיו" בלבד, שהיא מדריגה פחותה מדבר ה' (אם כי בתניא ח"א פ"ב משמע ש"רוח פיו" הוא "מתוכי", מ"מ לכאורה בענין זה אפשר לפרש באופן אחר).

ואם נכונים הדברים, אולי זהו פירוש כפל הלשון בפרק ג "מוצא פי ה' ורוח פיו" דהיינו ו' במשמעות "או", דיש נבראים שבריאתם היא ממוצא פי הוי', דבר הוי', ויש שרק ברוח פיו. ועצ"ע בזה.



חיות הגוף

הת' שלמה שטרנברג

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה כי חלק הוי' עמו תרצ"ד (סה"מ תשי"א עמ' 24) בסעיף ט' כתב "שישנו יחס בין חיות הנפש וחיות הגוף. כלומר דיחוסם אינו רק לפי שהם שניהם שוכנים ומתלבשים באבר אחד, אלא לפי שיש להם יחס פנימי כללי". ומביא רא' לזה מהחילוק בין הסתלקות חיות הנפש מאבר מקולקל, ובין הסתלקות הנפש מהגוף, שבהסתלקות הנפש מן הגוף, הרי

במשך הזמן נפסד. משא"כ בהסתלקות החיות מהאבר, הרי האבר קיים. וסיבת הדבר הוא – כללות החיות המחי' שישנו בהאבר בהעלם גם כשהחיות הפרטי מסולק ממנו. ע"כ.

נמצא מהנ"ל שיש קשר בין חיות הגוף לחיות כללי המחי', שהרי הקיום של חיות הגוף (ובמילא הגוף) תלוי בכללות החיות. וכמבואר בכ"מ בחסידות שחיות הנפש מגלה החיות שיש בהגוף מצ"ע. (ע"ד האורות שמגלים את הכלים, ששורש הכלים הוא מן הרשימה ומצ"ע הוא בהעלם, וע"י האור – גילוי – מתגלה כח הכלי). ז.א. שכל מציאותו – גילוי – של חיות הגוף הוא מהחיות כללי.

ובמאמר ד"ה כי עמך ה'שי"ת סעיף ב' כ' וז"ל: והנה הגוף יש לו חיות עצמי מלבד אור וחיות הנפש המחי' אותו דחיות זה הוא קיום עצמו של הגוף שבלתי תלוי באור וחיות הנפש הבא ע"י הכחות שהם אברי הנפש, עכ"ל. ומביא ראי' לזה מהסתלקות איזה כח מהאבר שלו . . בכ"ז האברים חיים וקיימים מהחיות דהגוף בעצמו. ע"כ.

וצ"ל, הרי בד"ה כי חלק הוי' הנ"ל כ' שיש יחס וקשר פנימי בין חיות הגוף לחיות הנפש. ובד"ה כי עמך הנ"ל כ' שחיות הגוף בלתי תלוי בחיות הנפש. וגם צ"ל הראי' שהביא בד"ה כי עמך הנ"ל, שהרי אינו מוכן איזו הו"א הוא בא לשלול בראי' זו. אם ההו"א היא שאין כזה דבר "חיות הגוף" וחיות הנפש הוא המחי' את הגוף, אז אין לנו ראי' מהסתלקות הכחות פרטיים מהאברים, שמ"מ אין אנו מוכרחים לומר שחיות הגוף מקיים את האבר, ויש מקום לומר שחיות הכללי מקיים אותו. (וכנ"ל שאפילו בהסתלקות הכוחות נשאר החיות כללי בהעלם (בהאברים). ואם ההו"א היא שיש איזו שייכות בין חיות הגוף וחיות הנפש, והמאמר בא לשלול שייכות זו, אינו מוכן למה מביא ראי' דוקא מהסתלקות הכח מהאבר שלו, ולא מביא ראי' מהסתלקות הנפש מהגוף, שמ"מ הגוף נשאר במציאות (למשך זמן וכו') שמזה ברור שאין שייכות ביניהם.

וי"ל, שההו"א היא שהחיות הפרטי הוא הוא המקיים את הגוף, ושולל את זה מהסתלקות החיות פרטי מהאברים. וזה שאינו שולל הו"א שהחיות הכללי מקיים את הגוף, הוא מפני

שאינ לנו הו"א שחיות כללי (שענינו הוא גילוי והתפשטות הנפש) ירד לקיים את הגוף, שבקיום זה אין שום גילוי נפשי. ורק החיות וכוחות פרטיים שענינם הוא לפעול פעולות, שייך הו"א עליו שהוא יקיים גוף גשמי.

ובמילא אין סתירה בין ד"ה כי חלק הנ"ל למש"כ בד"ה כי עמך הנ"ל, שהרי בד"ה כי עמך בא רק לשלול שייכותו להכחות פרטיים. והשייכות בין חיות הגוף לחיות הנפש שמדובר בד"ה כי חלק הנ"ל, הוא לחיות כללי.

אבל ביאור זה אינו מובן, שהרי למה לו להאריך כ"כ בכמה משלים בהסתלקות הכחות מהאברים, ולהביא רא' מענין פרטי, הרי ה' יכול להביא רא' מהסתלקות הנפש מהגוף (כמו שהביא בד"ה אשרינו ה'ש"ת ובכ"מ); או רא' מאדם הראשון קודם שנפח באפיו נ"ח שה' מוטל גולם (כמו שהביא בד"ה כי מראש צורים תרע"ג).

ובפרט לפי מש"כ בד"ה כי מראש צורים הנ"ל סעיף קנ"ד (בהנמשל – התהוות הכלים) שזהו מה שנמצא בהם לא שהוא בהם בבחי' התלבשות והתגלות כו' (שזה שייך בבחי' או"פ כו') ע"כ. שמזה משמע שחיות זה המקיים את הגוף אינו חיות פנימי (או לכה"פ אינו מוכרח שיהי' חיות פנימי). שלפי הנ"ל יש לנו הו"א שהחיות הכללי הוא המקיים את הגוף, שהרי אפילו אם הוא רק נמצא בהגוף יכול להיות שזה יהי' מספיק לקיימו. ובמילא ה' ראוי לשלול הו"א זו מהסתלקות הנפש מהגוף כנ"ל.

ויש לבאר בד"א כל הנ"ל – ובהקדים יש לבאר כללות הביאור שבד"ה כי עמך הנ"ל סעיף ב'. בהמאמר כ' שבהאדם יש שני ענינים – גוף ונפש, והם מציאות ומהות. ובכל אחד מענינים אלו יש ג"כ מהות ומציאות, והם שתיים שהן ארבע, ז.א. שבגדר המציאות יש מציאות המציאות ומהות המציאות, ובגדר המהות יש מהות המהות ומציאות המהות. ומבאר שחיות הגוף הוא מהות המציאות. ז.א. שאע"פ שהוא חיות, מ"מ אינו בגדר נפש – מהות אלא בגדר מציאות, אבל בגדר המציאות הוא מהות המציאות. ע"כ.

ויש לבאר זה ע"פ מש"כ בלקו"ש חלק ו' פ' יתרו (א) סעיף ג' בנוגע להחילוק בין החיות שבצומח להחיות שבחי. שבחי ע"י

התלבשות הנפש בהגוף נעשה מהות הגוף, נפש. משא"כ בצומח, שמהות של החיות הוא החומר, וכל ענינו הוא הגדלת החומר. ע"כ. וי"ל שאפילו באדם יש דוגמת שני ענינים הנ"ל, והוא חיות הנפש וחיות הגוף. שעיקר החילוק ביניהם הוא שחיות הנפש פועל שמהות הגוף יהי' נפש, משא"כ חיות הגוף פועל שמהותו הוא גוף, וכל ענינו הוא קיום והגדלת החומר.

וי"ל שזה מה שקובע מהו בגדר מהות ומהו בגדר מציאות, שזה תלוי אם ענינו הוא נפש או ענינו הוא רק גוף.

ועפ"ז י"ל שאין הו"א (במאמר זה) שחיות הנפש עצמו מקיים את הגוף, ובמילא לא צריכים לשלול א"ז מהסתלקות הנפש וכו'. רק ההו"א היא שהיות שהמציאות – גילוי – של חיות הגוף הוא חיות הנפש, במילא יש סברא לומר שגם חיות הגוף הוא חיות נפשי, ולא דוקא שכל ענינו הוא הגדלת החומר. ובמילא מקומו הוא בגדר מהות ולא בגדר מציאות. (ע"ד מש"כ בד"ה חסידים ואנשי מעשה עת"ר עמ' לג, שעיי"ז שגילוי הכלים הוא ע"י האור, נעשים הכלים באופן כזה שהם כלים שיהי' המשכת האור ע"י ז.א. שמהותם הוא גילוי, וכמש"כ בד"ה באתי לגני תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ה) בהערה 60 שענין השני שיש בכלים שהם כלים להאיר, נעשה עיי"ז שהתהוותם הוא מהאור. נמצא מהנ"ל שעיי"ז שגילוי הכלים – שמצד עצמם ענינם הוא העלם – הוא ע"י האור נעשה שינוי במהותם. וי"ל עד"ז גם בחיות הנפש וחיות הגוף).

וזה בא לשלול בהמאמר שגילוי חיות הגוף אינו מחיות פרטי אלא מחיות כללי, ואין הו"א שהחיות כללי יפעול שינוי המהות בחיות הגוף כמשי"ת, ובמילא נשאר חיות הגוף כמו שהוא מצ"ע שמהותו הוא מציאות, והוא רק מהות המציאות.

וזה שאין לנו הו"א שהחיות כללי יפעול שינוי המהות בחיות הגוף, יש לבאר ע"פ מש"כ בלקו"ש חיי"ט פ' תבא-ח"י אלול סעיף ח' שאע"פ שבכללות ענין החיות הוא שהוא נעשה הפנימיות והמהות של הגוף וכו', מ"מ יש חילוק בין אופן פעולת חיות כללי ופעולת חיות פרטי על הגוף, שחיות כללי נתאחד עם הגוף באופן כללי, וחיות פרטי נתאחד עם הגוף באופן פרטי, שמתאים לענינו הפרטי של כל אבר.

ולכאורה הכוונה בזה היא, שחיות כללי פועל רק שהגוף עצמו חי, ואין זה כמו דבר שני שמחי' אותו, ובמילא יכולים לומר שהמהות של הגוף הוא הנפש (וכמו שמביא בהערה 31, מש"כ בד"ה כי עמך הנ"ל שגוף ונפש הם מציאות ומהות). אבל כמו שאינו פועל על ענין הפרטי של כל אבר, י"ל שכן הוא גם בנוגע למהותו הפרטי של כל הגוף, שהוא גופני, ומהחיות כללי אינו נעשה שינוי בענין זה. וגוף ונפש נשארים הפכיים, וענין זה נובע ממה שהחיות כללי טראגט זיך ניט צו (אינו יורד) להגוף.

משא"כ חיות הפרטי שיורד להגוף ומתאחד איתו באופן פנימי, שגשמיות שברוחני מתאחד עם רוחני שבגשמי, אז ההתאחדות פועל יותר על מהותו, שהאברים נעשים כלים לענינים נפשיים, ז.א. שנשתנה מהות האברים וכו'.

ועפ"ז² מובן שאין הו"א שהחיות כללי יפעול שינוי מהותי בחיות הגוף, ובמילא נשאר חיות זו במהותו שהוא גופני, וגדרו הוא מציאות. ועפ"ז מובן שלא רק מש"כ בד"ה כי עמך אינו סותר למש"כ בד"ה כי חלק, אלא להיפך שהוא בא בהמשך אליו ומחזק אותו, שהרי שם כ' שהגילוי של חיות הגוף הוא מחיות כללי ובכי עמך מכריח שאין זה מחיות פרטי.

או י"ל לאידך גיסא, שההו"א היא שלהיות שהחיות פרטי ירד לגלות את חיות הגוף, ז.א. שאחד מעניניו הוא לקיים את הגוף, יש סברא לומר שגדרו של חיות פרטי הוא מציאות.



(1) ועצ"ע מד"ה בראשית ברא תשי"ג. ורוח אלקים מרחפת פר"ת.

(2) אע"פ שלפי הנ"ל נמצא שגם הגוף צריך להיות בגדר נפש, מ"מ מובן שלהיות שהחיות פרטי הוא הוא המציאות של חיות הגוף (ולא רק שהוא מחי' אותו) יש יותר סברא לומר שהוא יפעול עליו יותר ממה שהוא פועל עי"ז שהוא מחי' את האברים. וכמובן ממש"כ בד"ה חסידים וכו' ובאתי לגני, ששינוי המהות בהכלים נעשים עי"ז שהאור מהוה אותו, ולא מזה שהוא מתלבש בו וכו'.

”שכולן מתאימות ואב אחד לכולנה” [גליון]

יהושע מונדשיין

ירושלים עיה”ק

בגל' טז [תשנב] (עמ' 8-10) נדפסה אריכות גדולה בלשון התניא (פ' לב) ”ואב אחד לכולנה”, שאינו כלשון הפסוק (מלאכי ב, י) ”אב אחד לכולנו”. הכותב מאריך בענייני דקדוק, אך כל דבריו אינם בדקדוק.

ראשית דבר, במה שמחליט ש”כולנו” נאמר כשמיירי בלשון זכר ואילו ”כולנה” נאמר גבי לשון נקבה, זה אינו, ו”כולנו” נאמר גם כשמיירי בל' נקבה. ואי משום דמיירי בתניא ב”נפש” ו”רוח” שהן ל' נקבה, לא הי' צריך רבינו הזקן לשנות מלשון הפסוק.

ודעת לנבון נקל, שהשינוי הוא בין אנחנו (”כולנו”) לבין הן (”כולנה”), שבפסוק מיירי שלכולנו אב אחד (אדה”ר או יעקב כפי' המפרשים), ואינו ענין לתניא ששם לא מיירי ”בנו” אלא ”בהן”, בנפשות ובשרשן בעליונים.

ומה שהאריך להוכיח ש”נפש” היא ל' נקבה (דבר הפשוט בלשון תורה: ”הנפש ההיא”, ”הנפש האוכלת”, ”הנפש השוגגת”, ובלשון חכמים: ”נפש אחת”, נפשות רבות”), והביא לראי' את האמור בתניא פל”ב ”שמחת הנפש לבדה”, זה אינו, שהרי ”לבדה” קאי על השמחה ולא על הנפש (וכפי שהוא להלן בתחילת פל”ג ”שמחת הנפש האמיתית” שהשמחה היא אמיתית ולא הנפש). ופשוט. ואף אם ס”ל שהפשט בתניא הוא כדבריו, עכ”פ אין זה פשוט וא”א להוכיח מכאן, דתלי תניא בדלא תניא.

לחביבותא דמילתא (ובעזרת המחשב): המליצה ”הלא אב אחד לכולנו” כלשון הפסוק, מובאת בתניא פ' מד. התיבה ”כולנה” מופיעה עוד שבע פעמים בתניא, וכולן במליצה ”עולה על כולנה”, שהיא מל' הפסוק ”ואת עלית על כולנה” שאליו ציין רבינו בהערותיו כמקור הל' ”כולנה”. ואלו הן: פל”ד, פל”ז (פעמיים), פ”נ, שעה”י פי”ב, אגה”ק סי' כא, קו”א דף קנו, ב.

צירוף המלים ”שמחת הנפש” מופיע – בנוסף לשתי הפעמים הנ”ל – גם בפל”א (ג' פעמים. ושם אנו רואים ש”שמחת הנפש”

הוא צמד-מלים המקביל לעומת "עצבון הגוף", פל"ג (בנוסף לנזכר לעיל, גם הביטוי "שמחת הנפש המשכלת", שאינו בדיוק ככל שאר "שמחת הנפש"), פל"ד, אגה"ק סי' יח.



בענין המצוות דחג השבועות [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בלקו"ת ר"פ שמיני מבאר רבינו הזקן שיש צדיקים שהם בכחי' לוייתן שעבודתם היא ברוחניות, "וכגון רשב"י כשהי' במערה י"ג שנה שבודאי לא הי' יכול לקיים במעשה כמה מצות מעשיות", ואח"כ מבאר שיש צדיקים שהם בחי' שור הבר שעבודתם היא בגשמיות דוקא שממשיכים ההארות העליונות ע"י עבודה גשמית, "ועיקר ההמשכה בפסח ע"י מצה בשבועות ע"י מתן תורה ובסוכות ע"י סוכה ולולב ומיניו".

ובגליון דחה"ש דאשתקד [תשלא] הק' הת' ח.ג. שי' מהו ענין ההמשכה "בשבועות ע"י מתן תורה"? עיי"ש באורך קושייתו, ומה שתירץ על זה.

ואולי י"ל הכוונה באופן אחר, ע"פ המבואר בכ"מ (ובמיוחד בשיחות כ"ק אדמו"ר בענין הבאת ילדים לבית הכנסת לשמיעת עשה"ד בחג השבועות), שע"י שמיעת קריאת התורה דעשרת הדברות בציבור בחג השבועות הרי אז הוי זה קבלת התורה מחדש ומתן תורה מחדש. ופשוט שמכיון שרשב"י הי' לבדו במערה עם אלעזר בנו לא הי' יכול לשמוע קריאת התורה בציבור בחג השבועות. [אך להעיר שבנוסחאות אחרות של המאמר, הנחת אדמו"ר האמצעי במאמרי אדה"ז למארז"ל, וכן במאמר הצמח-צדק, נשמט פרט זה].



הלכה ומנהג

בענין מוחק אותיות הכתובות על העוגות

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

שו"ע או"ח סש"מ סעיף ג: אסור לשבור עוגה שכתוב עליה כמין אותיות. ועיין במ"א ס"ק ו שהקשה: צ"ע דא"כ אפילו כתובין עליו צורות יהא אסור דהא הצר צורה חייב וא"כ המוחקה נמי יהא חייב וצ"ע.

והנראה לומר דהנה הדין של רושם צורות איתא ברמב"ם פרק יא הלכה יז, וז"ל: רושם תולדות כותב הוא, כיצד, הרושם רשמים וצורות בכותל ובשטר וכיוצא בהן כדרך שהציירין רושמים הרי זה חייב משום כותב. וכן המוחק את הרשום. . . והוא מירושלמי פרק כלל גדול.

עיין בא"ר שהקשה מהגמ' דף עה, ב, הובא בשו"ע רבינו שש"ב ס"ה בזה"ל: וכל העושה שום דבר שהוא גמר עשיית הכלי ותיקונו הרי גמר זה נחשב למלאכה והוא תולדת מכה בפטיש שהיה במשכן כגון הצר צורה בכלי העומד לציירו אפי' לא צייר אלא מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב שאף שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה מ"מ עכשיו שהכלי נגמר וניתקן ע"י הרי הוא נחשב מלאכה כו'. עכ"ל. והקשה הא"ר שמדין זה מוכח שאין שום מלאכה ברושם צורות.

והנה כשתדקק בדברי רבינו תראה שהוא מביא דברי הרמב"ם, אך בשינוי קצת. הרמב"ם כותב "שהוא רושם צורות על הכותל וכיוצא בהן", אבל רבינו בסי' שמ סעיף י כותב "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם. . .".

והנראה לומר שדעת רבינו היא, שגדר הכתיבה הוא דוקא כשכותב או רושם באופן שהכתב הוא להודיע שום דבר ולא כשהכתב הוא בעיקר לנוי. וע"כ בצורות יש חילוק אם הצורה היא בעיקר לנוי, או אם היא להודיע שום דבר.

וע"כ נטה רבינו מדברי הרמב"ם, להדגיש זה; דהנה, כשרושמים צורות על הכותל יכול להיות שהוא לנוי. וע"כ נקט רבינו צורות על השטר, דכל ענינו של שטר הוא להודיע דברים, וגם הצורות שבו לתכלית זו הם (כגון "טריידמארק" וכיו"ב), וע"כ חייב משום כותב. משא"כ בסש"ב מיירי בצורות שהם לנוי, וע"כ אין בהם המלאכה של כתיבה.

ולפי זה אין איסור למחוק הצורות שעל העוגות אם הן לנוי בעלמא, וסר הצ"ע של המ"א.



בגדר דין בורר

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

**בורר, ברירת מין א', וברירת ב' מינים שישתמש בשניהם
לאח"ז (בדברי אדמה"ז):¹**

הנה בברייתא איתא לגי' התוס' "היו לפניו ב' מיני אוכלין . . .". ומבאר התוס' בזה דכיון שבורר אותו שאינו רוצה בו עכשיו, הרי לגבי אותו שרוצה עכשיו הר"ז חשיב כ"פסולת" ולכן חייב כשבוררו כבירור פמ"א. ומשמע מיניה דבירור א' מן השני שבאותו המין אין בו איסור ברירה.

וכן פסק הרמ"א בסי' שיט ס"ג (מתה"ד) דברירת מין א' "אע"פ שבורר חתיכות גדולות מתוך קטנות, לא מיקרי ברירה".

והט"ז סק"ב שם חולק בזה: בברירת מין א' שייך יותר איסור ברירה מברירת ב' מינים, והברייתא אתי לאשמועין דאפי' בברירת ב' מינים הוי ברירה. דהו"א דבב' מינים כיון שכל מין מופרש וניכר בפ"ע, אינו מעורב כ"כ, שנאמר שבברירתו עושה מלאכה, קמ"ל שחייב גם בזה. אבל במין א' בוודאי שיש איסור

(1) בחלק מהבא לקמן עיין במה שכ' ידידי הרה"ת חיים גרשון שי' שטיינמעץ בגליון י"ב [תשמח].

בורר כיון שמעורב יותר עם חבריו שאין בו ההיכר והפרשה שיש בב' מינים.

ונראה לומר בסברת מחלוקתם מהו עיקר מלאכת בורר: (א) האם זה מעשה הפרשה והפרדה של דברים המעורבים. (ב) או תיקון האוכל בהסרת הפסולת ממנו.

דהנה רש"י לא גרס בברייתא הנ"ל "שני מיני אוכלין". ולכאורה פשטות כוונתו שאין כלל חיוב בבורר מב' מיני אוכלין, אלא כשבורר אוכל ופסולת. וכן למד בכוונתו בחי' הריטב"א החדשים כו'. אבל כמה מפרשים למדו שגם הוא מודה שיש בורר באוכל מאוכל אלא שלא גרס כן בברייתא זו (עיין פנ"י, ח"ס, משב"ז סשי"ט, מגן אבות).

אבל אפי' לסוברים שיש בורר באוכל מאוכל, הנה הפרמ"ג חקר מה הדין כשבורר אוכל מתוך אוכל להניח שניהם לאח"ז, שהוא יאכל א' וב"ב יאכלו הב'. ובראש יוסף מצדד לומר שאין ברירה "דהי פסולת והי אוכל ותרוייהו אוכלי גינהו ושרי כה"ג. אלא שהר"מ . . והמחבר כ' ב' מיני אוכלין בורר ומניח ואם בורר והניח לבו ביום חייב, הרי דכה"ג חייב. וי"ל דהר"מ והמחבר סוברים דב' מינים אוכל מאוכל נמי הוי ברירה . . משא"כ הרב דהגיה שם ב' תיבות השני כדי . . ."

ובביאור הלכה מצדד שיש בזה בורר. ועושה ק"ו (מפשטות דברי הרמב"ם) שחייב בזה: ומה כשבורר ומניח מין א' נחשב לבורר, עאכו"כ כשבורר ב' המינין לאח"ז דחייב. (ובפרמ"ג אומר שיש לפ' בדברי הרמב"ם באופן דיקח א' לאכול חיד. אבל בראש יוסף נראה יותר שבדברי הרמב"ם אין ספק ושייך ברירה באופן הנ"ל).

והנה נראה דשאלה זו תלוי' בחקירה הנ"ל: אם אומרים דעיקרו הוא תיקון האוכל, מסתבר יותר דהתיקון (כפי שהיה במשכן הוא) כשהוא מעורב עם פסולת, וכשהסיר הפסולת תיקן האוכל הנשאר בתיקון חשוב. אבל כשבירר מין אוכל חשוב ממין שני לאח"ז (אע"פ שהכינם לאוכלם) אי"ז תיקון חשוב כתיקון האוכל הבא מהסרת הפסולת שבתוכו.

אבל אם המלאכה היא הפרדת ב' המינים, א"כ הסברא נותנת לעשות הק"ו דהמשנ"ב: אם בירור מב' מינים נחשב לבירור כשמניח א' במקומו, כ"ש כשבורר ב' המינים שיכניסם לאח"ז, דמעשה ההפרדה שביניהם הועיל לשניהם שייחשב כהפרדה החשובה. (אלא דבפסולת מאוכל הרי הפסולת והאוכל נחשבים לב' מינים)².

ואפ"ל עד"ז לענייננו (בורר ב' דברים ממין א'). אם לומדים דעיקר הענין דמלאכת בורר הוא מעשה ההפרשה וההפרדה של ב' דברים המעורבים, יש לומר כהט"ז דשייך בורר בב' דברים ממין א', דכיון שהם מעורבים יותר מערכוב של ב' מינים. וזהו סברת הט"ז שאומר שבזה שהם מעורבים יותר שייך יותר הענין דבורר³.

אבל אם לומדים דעיקר ענין בורר הוא תיקון האוכל א"כ זה שייך רק בב' מינים נפרדים דשייך לומר דאותו שרוצה, נחשב לאוכל, ואותו שאינו רוצה נחשב לפסולת. אבל באותו מין קשה להגדיר החתיכה שאינו רוצה כפסולת (שהרי הוא אותו האיכות של האחר שרוצה).

ובעצם זהו מה שנראה באדה"ז, הן בכללות ביאור המלאכה (בבורר פמ"א) סשי"ט ס"א: " . . נטילת הפסולת אין זה דרך אכילה אלא דרך תיקון האוכל שיהא ראוי לאכילה . . , והן בהסבר הלכה דידן: בס"ה " . . היו לפניו ב' מיני אוכלים

(2) ועיין בתוס' ד"ה שני דמביא דחייב בבירור ב' מיני אוכלין ומסביר דהוא משום דחשיב כפסולת מ"א. ומשמע שלומד שהמלאכה היא תקון האוכל. ובאג"ט זורה א/ז שקו"ט בהא דהירושלמי ותוספתא דלא נזכר הטעם דהשני נחשב לפסולת ומשמע דלעולם חייב הבורר א' מחבירו ואפי' שאינו באופן דדמי לפסולת. אבל עיין באג"ט לסוף אותו ס"ק שמסביר שגם לתוס' עיקר הנקודה היא ב' מינים דאל"כ גם במין א' הוי ליה להיחשב כפסולת אותו דאינו רוצה (וכן באג"ט זורה טו/ד). אבל באדה"ז סי' שיט ס"ד וה' מפורש דבמין א' אין נקרא פסולת ההיא דאינו רוצה.

ולהעיר גם: ביאור האמור בפנים אינו לפי האג"ט כפי' דברי הירושלמי שם: שמפרש שהיסוד של המלאכה היא תקון האוכל - שלכן אינו חייב כשיש עדיין פסולת שם - ואעפ"כ חייב כשהוא הפרדת ב' מיני אוכל לאח"ז, אע"פ שאין שם פסולת.

(3) והא דכותב שם "דבאוכל המעורב עם פסולת הוא במין א' וה"ה אם אין שם פסולת רק שרוצה להניח קצת ממנו, מקרי אותו השיור פסולת כמ"ש הטור בסמוך בב' מינים . . .", נראה עיקר כוונתו: דהוי כדבר אחר המעורב ששייך לומר עליו שמפריד א' מהב'.

מעורבים ורוצה לברור לאכול א' מהם לאלתר ולהניח השני לאכלו לאחר זמן הרי אותו המין שרוצה לאכלו לאלתר נקרא אוכל והשני חשוב כפסולת . . " (וראה גם סע' ז').

ונראה מל' הק' דיסוד המלאכה שעושה תיקון האוכל והוא ע"י שמסיר מה שנחשב אצלו כפסולת, וכן דזהו הטעם דאין ברירה בב' דברים ממין א', כיון שאין כאן פסולת (ובמילא אין כאן תיקון האוכל). ואי"ה אמשיך לבאר בזה.



הערה בשו"ע אדה"ז

הרב גדלי' אבערלאנדער
מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

בשו"ע אדה"ז סשי"ט סכ"ד מביא רבינו הדין דנפל זבוב לתוך כוס, שלא יוציא הזבוב לבד מהכוס אלא יקח עמו קצת מן המשקה, שאז אינו נראה כבורר, כמו שנתבאר למעלה. ובסוגריים מצויין לסעיף יד.

והנה, בסי"ד מביא רבינו דין יין מגיתו, שכל זמן שהוא תוסס מותר לסננו במסננת מן השמרים, הואיל שדרכו לשתות כך בשעת הגיתות. ולכאורה אין לזה שייכות לדין זבוב שנפל למשקה, כיון שבזבוב אף אחד אינו שותה אותו, כיון שהוי איסור דאורייתא.

ונראה דהציון צ"ל "סעיף יח", ורבינו רוצה לומר, דכמו שמותר לערות בנחת מכלי לכלי כדי שהפסולת תשאר בשולי הכלי – ובלבד שיזהר שכשיפסיק הקילוח, ומתחילין לירד ניצוצות קטנות הנישפות באחרונה מתוך הפסולת, אזי יפסיק ויניחם עם הפסולת, שאז אינו ניכר שהוא בורר כיון שנשאר עדיין יין עם השמרים. וה"ה בזבוב, דאם נוטל הזבוב ביחד עם קצת משקה מותר, וכ"מ בפס"ד לאדמו"ר הצ"צ דף יג, א. ואפשר שכוונת המציין ב"סעיף יד", היינו לסעיף יד בשו"ע של הב"י, ששם מביא המחבר הדין של עירו מכלי לכלי.



עניינת אמן אחר ברכת "הגומל" [גליון]

הנ"ל

בגליון טז [תשנב] עמ' 36 כתב ר"י מונדשיין בענין עניינת אמן אחר ברכת הגומל, ומציין שיש מצדדים שלא לענות עיי"ש. כדאי להוסיף ע"ז מש"כ בשו"ת התעוררות תשובה (בנו של החתם סופר) סי' נט, שמליץ ג"כ על מה שאין העולם נוהגין לענות אמן אחר ברכת הגומל, וז"ל:

כי כוונת אמן, אמת הדבר שהקב"ה גמל לחייבים טובות, אמת דבריו ויגמול עוד חסדים וטובות, וכיון שעונים מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה, בזה מאמתים הדבר שהקב"ה גמל לו כל טוב, ומבקשים שכן יגמול עוד כל טוב לעולם הבא, ואמרו בפיהם כוונת אמן ויוצאים בזה . . אבל לכתחילה ודאי נ"ל שיענו אמן. עכ"ל.



קצת הערות בס' קש"ע עם פסקי שו"ע אדה"ז

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

בסמ"ח ס"ב כתב: מהי פת הבאה בכיסנין . . [וכן אם נילושה במים לבד ועירב בה תבלין הרבה יותר ממים].

כ"כ כ"ק בשו"ע (סקס"ח סי"א) אבל בסבה"נ (פ"ב ה"ז) כתב "וכן עיסה גמורה שנילושה במים שעירב בה תבלין בלישתה עד שאין דרך רוב בנ"א לאכול ממנה הרבה ולקבוע בעודה עלי' מפני רבוי התבלין" (היינו דאין צריך תבלין יותר ממים).

בסמ"ט ס"ב כתב: אבל אם נעצרו החרצנים בבית הבד ואח"כ נתנו עליהם מים וכו', אינו אלא כמים [אא"כ נתן עליהם ג' מדות מים ומצא ד' שאז דינו כיון].

בשו"ע בר"ד ס"י כתב דזה ביינות בזמן התלמוד, אבל ביינות שלנו משערים כשיעור ממזיגת היין שבאותו מקום.

בס"נ ס"ב כתב: ואם הוא דבר שיכול לפטרו בתוך הסעודה, עדיף טפי [וכ"כ רבינו בשו"ע, אך בסידור השמיטו].

לכאורה מוכרח הוא בסבה"נ פ"א הי"א ובפ"ב ה"ט.

בסנ"א ס"ח כתב: וכשכולל על המחי' עם שאר מין . . או על המחי' ועל פרי הגפן ועל הפירות.

בסדור (קודם ברכת מעין ג', ובסבה"נ פ"א הי"ג) כתב "והפירות".

בסעיף י כתב: יש להחמיר בברכה זו כמו בברכת המזון בדברים שנזכרו בסי' מ"ד ס"ו [בשו"ע רבינו מוזכר רק לענין לברך מיושב].

בשו"ע סקפ"ג סי"ד מבואר גם איסור עשיית מלאכה בשעת הברכה, ובסבה"נ פ"ט ה"ג מבואר דצריך לעורר הכוונה.

בסעיף יא כתב רק פירוש אחד על ברכת בורא נפשות, אבל כ"ק בשו"ע סי' רז ס"ב כתב דיש ב' פירושים. ויש נפקותא לדינא בכוונת הברכה (ראה סקפ"ה ס"ה, וסבה"נ פ"ט ה"ג).

בסנ"ב ס"ח כתב: עשבים הגדלים מאליהם . . ומברכין עליו שהכל.

בסבה"נ פ"ו ה"ה כתב "והאר"י ז"ל הי' נוהג לברך בפה"א על הגדלים בארץ ובפה"ע על הגדלים באילן וכו'".

בסנ"ב ס"ט כתב: . . ועל הקפריסין בורא פרי האדמה.

בסר"ב ס"ט כתב אדה"ז דלכתחלה יברך בפה"א, ואם בירך בפה"ע יצא.

שם כתב, וכן קליפת תפוחי זהב שנרקחו בדבש וסוכר מברכים שהכל, ובסבה"נ פ"ו ה"ד כתב דלכתחלה יברך בפה"א, ובדיעבד יצא בפה"ע.

בסנ"ב ס"ז כתב: וקטניות שריסקן לגמרי וכדומה מברכין עליהם שהכל. ובסבה"נ פ"ז הכ"ד כתב 'ואפי' ע"י קצת טחינה או כתישה וכו'.

שם כתב, ואם רוב דרך אכילת אותן פירות הוא ע"י ריסוק כו', ובסבה"נ שם הכ"ב-ג לא כתב "רוב".

בסנ"ג ס"ב כתב: אבל אם אין כונת הבישול רק בשביל הפירות או הירקות, אזי כשאינו אוכל מן הפירות והירקות אלא שותה את הרוטב לבד מברך שהכל.

ובסבה"נ פ"ז הי"ב וי"ז כתב דבירקות מברכים ברכת הירקות אפי' אם בא לשותתם בפני עצמם. וכן הדין במרק של כל מעשה קדרה מה' המינים (בהט"ו) כשבישלו בשביל התבשיל.

בסעיף ו כתב: [דעת רבינו שצריך . . לפ"ז לג' מדות צמוקים צריך לתת ב' מדות מים].

ולא דק דהצ"צ כתב שם בהתשובה (או"ח סכ"ח) דהוא על חד (שיעור דצמוקין) תרין (שיעורין דמים), כיון השירוני (בשבת עז, א).

בסעיף ג כתב: פירות ששראן או בישלן רק בשביל הרוטב, מברך עליו שהכל [אף אם אוכל גם הפירות והירקות].

ולא דק, דכ"ק כתב בסבה"נ פ"ז הט"ז דזה דוקא בקטניות ובמיני דגן, אבל בירקות מברכים ברכת הירקות (בהי"ז).

בסעיף ו כתב: (ואם שרה או בישל את הצמוקין . . [ולדעת רבינו מברכים על המשקה שנ"ב].

בסבה"נ פ"ז הי"ב כתב דזה רק לכתחלה, ובדיעבד שבירך על הפירות כבר בפה"ע טוב שישתה דבר אחר תחלה לברך עליו שהכל. ובהי"ג כתב מה לעשות בברכה אחרונה על זה.

בסנ"ד ס"ב כתב: לאפוקי אם הלך בינתים לחדר אחר שאז צריך לברך גם על הטפל [אא"כ העיקר הוא דבר שהוא טעון ברכה לאחריו במקומו שאז אין עמידתו גמר סעודתו].

בסבה"נ פ"ג הי"ז ממשיך "או שקבע עצמו על העיקר, וע"ד שיתבאר בפ"ט (הי"ח)".

בסעיף ה כתב: [ודעת רבינו שכל שנתערבו אזלינן בתר רובא (אפילו לא נתמעכו)].

והנה מש"כ אפי' לא נתמעכו בחצע"ג היינו משום שכ"ק לא כתבו. ויש לדון בזה דהא בפ"ו ה"י כתב כ"ק "(רק הבשר שבעין אינו טפל וצריך לברך עליו שנ"ב)". ואם כדבריו, למה אין הבשר נפטר בברכת הפירות?

(ומש"כ בפ"ז ה"י היינו דנעשה תבשיל אחד (וראה ביאור בזה בהערוך השלחן סרי"ב ס"ב) וכן בפ"ג ה"ב י"ל כן (והוא ממ"ש "שאפי' רוב התבשיל" – "כדי לצבוע את התבשיל או כדי לדבקו ולהקפותו (שיהא עב קצת)", והיינו כמו קוגיל שהוא תבשיל אחד, ואינו שייך באטריות ובשר, למשל (שאינן נותנין אטריות לצבוע ולדבק הבשר, והוא פשוט). ועדיין צ"ע).

ועד"ז יש להקשות עליו מש"כ בסמ"ח ס"י "ולדעת רבינו צריך לברך במ"מ".

בסעיף ז כתב: וכן על זנגביל (אונגבער) בפה"א.

בסבה"נ פ"ו הכ"א כתב כן בעודו רטוב, וביבש (כתב בהי"ט) שאין מברכים עליו כלום כשאוכלו בפני עצמו.



הוצאה בשבת בדבר העשוי לתכשיט ולהשתמשות

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין נ.י.

כתב הטור באו"ח בסי' שא: דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו, כגון מפתחות נאות של כסף כמין תכשיט, אסור לצאת בשבת מפני שהרואה אומר שלצורך תשמיש הוא מוציאו. והר"מ מרוטנבורק התירו אם הוא עשוי מכסף אבל לא בשל ברזל ונחושת אפי' אם עשאו לנוי, עכ"ד. ובשו"ע בסעיף יא הביא המחבר ב' הדעות עיי"ש.

והנה בטעם האוסרין נתבאר בדברי הטור, דהוא משום מראית עין, שיאמרו שמוציאו לצורך תשמיש ולא בשביל תכשיט, אך לא נת' טעם המתירין.

ובשו"ע אדה"ז בסעיף ח ביאר בזה (ומקורו בלבוש) דיש מתירין במפתחות של כסף "דכיון דאין דרך לעשות מפתחות של

כסף הרי עיקר עשייתן משום תכשיט, ואף שמשתמשים בו ג"כ, מ"מ כיון שעיקרו לתכשיט עשוי לו אינו נחשב למשוי".

והיינו, דמעיקרא דדינא מותר לצאת בתכשיט בשבת אפי' אם עשוי לתשמיש ג"כ, מ"מ לא נתבטל משום זה התורת תכשיט שבו, דהתשמיש שבו אינו מבטל התכשיט שבו דמ"מ הוא תכשיט ג"כ. ולהכי מעיקרא דדינא מותר לצאת בדבר העשוי לתכשיט ולתשמיש, רק דהאוסרין ס"ל דאסור משום מראית עין מפני הרואים שיאמרו שמוציאו לתשמיש, והמתירין ס"ל דעיקרו נעשה בשביל תכשיט, כיון שאין דרך לעשות מפתחות של כסף, והרי נעשה לשם תכשיט, ולהכי לא גזרינן משום מראית עין, דכמו דמותר לצאת עם תכשיט בשבת ולא גזרינן משום מראית עין, כמו"כ מותר לצאת עם מפתח של כסף דדינו כתכשיט ממש.

ומפשטות דברי רבינו משמע, דאפי' אם עיקר כוונתו הוא להשתמש בו ולא לשם תכשיט, מ"מ מותר, כיון דעיקר "עשייתן לשם תכשיט" הרי נעשה לתכשיט, ובתכשיט ליכא מראית עין, והיינו דרבינו מגדיר בזה, דעיקר עשיית מפתח של כסף הוא לתכשיט, כיון שאין דרך לעשות מפתח של כסף. ולפ"ז לכאור' אם כוונת הלוּבש היא כדי להשתמש בו מותר ג"כ.

אמנם במשנה ברורה באו"ק מב כ' דמותר "אם מוציאו לשם תכשיט". ובשה"צ אות לה כ' דאילו הוציאו "להשתמש בו בודאי אסור", דהמ"ב הבין דדין תכשיט תלוי בכוונתו, ולהכי אם כוונתו לתשמיש, אסור, אפי' אם הוא תכשיט ג"כ. אבל מדברי אדה"ז הנ"ל לא משמע כן, וכנ"ל.

וגם הסברא נותנת כן, דמעיקרא דדינא הא ליכא איסור הוצאה בזה, כיון דהוא תכשיט ג"כ, דכנ"ל, דבזה שנעשה לתשמיש לא נתבטל מתורת תכשיט. רק דיש חשש מפני הרואים. וס"ל להמתירין, דבמפתח ל"ח מפני הרואים, כיון שעיקרו נעשה לתכשיט דינו כתכשיט ממש דל"ח משום מראית עין. ולפ"ז מ"ל אם כוונתו לתשמיש, הא משו"ז לא בטל ממנו השם תכשיט, וגם מראית עין ליכא בזה, כיון דעיקר עשייתן לשם תכשיט דאין עושין מפתח של כסף, וכנ"ל.

ויצא מזה נפק"מ להלכה למעשה, בנשים היוצאות בשבת עם מפתח של כסף או זהב התחוב בבגד, אי מותר לצאת בזה מטעם

תכשיט. דלכאו' עיקר כוונתם הוא להשתמש בו ולא לשם תכשיט, דבחול הרי אין יוצאים בתכשיט כזה – ולהמ"ב אסור לצאת בו, משא"כ לדעת אדה"ז יהא מותר לצאת בו, וכמ"כ שם דמנהג במקצת מדינות אלו הוא כדעת המתירין, ולאדה"ז הרי מותר לצאת במפתח גם אם כוונתו לתשמיש, וכמש"נ לעיל.

ובשו"ת באר משה ח"ג סי סה כתב לאסור בזה, שכיון שאין יוצאות כן בחול ל"ה תכשיט, עיי"ש. אכן דבריו יתכנו רק להמ"ב דתלוי בכוונתו, דבזה י"ל דאם לובשו רק בשבת לא חל ע"ז שם תכשיט, דמוכח דכוונתו היא כדי להשתמש בו. אבל לדעת אדה"ז י"ל דגם ביוצאות בו רק בשבת מותר, כיון דבעצמם הוי תכשיט ואינו תלוי בכוונתו אם הוצאתו היא לתשמיש או לתכשיט, כמו"כ י"ל דמותר אפי' אם יוצאות בו רק בשבת.

ובספר שמירת שבת כהלכתה פרק יח אות מח כ', דאין למחות במי שיוצא בו לרה"ר, כי יש לו על מי שיסמוך, עיי"ש. ויש לברר בזה להלכה למעשה, ולא באתי בזה אלא להעיר.



טעם אכילת מאכלי חלב בחה"ש [גליון]

הנ"ל

בגליון טז העיר הר"מ שי' צירקינד על הטעם המובא בספרים שנוהגים לאכול מאכלי חלב בחגה"ש, לפי שעד מ"ת הותר להם בשר נחירה ועכשיו נצטוו על השחיטה ונאסרו כליהם, ולא היו יכולים להגעיל כליהם דבשבת ניתנה תורה, והוכרחו לאכול מאכלי חלב. ותמה ע"ז דלא נאמרה להם פ' שחיטה עד אחר יוהכ"פ ועדיין לא נאסרה להם עיי"ש.

כדאי לציין מש"כ בזה בספר אמרי פנחס להרה"ק ר"פ מקוריץ אות שטו שהביא טעם הנ"ל, ושאל דשחיטה ניתנה אח"כ במ' יום? והשיב בנו שבעשרת הדברות מרומז כל המצוות.

ויל"ע אי כוונתו היא דכבר נצטוו ע"ז, דלכאו' ביו"ד הדברות "מרומז" כל המצוות, דהיינו רק באופן של רמז, ועדיין לא נצטוו ע"ז בפועל. ומסתבר דכוונתו דכיון דביו"ד הדברות מרומז כה"ת, להכי "קיבלו ע"ע" לנהוג בכה"ת כולה. ויל"ע עוד אי "כל" ישראל השיגו "כל התורה" מעשרת הדברות דהיה רק באופן של רמז.

בנוגע לכללות הענין, ראה ג"כ בשו"ת משנה שכיר סי' קלה.



בענין הנ"ל

הרב נחמן שאנאוויטש תושב השכונה

בגליון טז [תשנב] הקשה הרב מ.צ. על טעם אכילת מאכלי חלב בכה"ש, שהובא בספר טעמי המנהגים בשם ספר גאולת ישראל, והוא: "לפי שעד מתן תורה הותר להם בשר נחירה ובהמה טמאה . . ולא היה להם מה לאכול והוכרחו לאכול מאכלי חלב . . *".

והקשה (מחולין יז, א) דלפי דעת רבי עקיבא לא נאסר בשר נחירה עד לאחר שנכנסו לארץ (וכן פסק הרמב"ם בהל' שחיטה סוף פ"ד). ע"כ.

וי"ל דלפי הכלל דאלו ואלו דברי אלקים חיים, יש ללמוד הוראה או לעשות מנהג אפילו לדעה זו שלא נפסקה הלכה כמותה לפועל, ובנידון דידן – דעת רבי ישמעאל דבשר נחירה לא אישתרי כלל. ולקרב אל שכלנו ומעשנו דהימים האלו נזכרים ונעשים של מתן תורה לא שייך להקשות כנ"ל על הטעם שהביא בשם גאולת ישראל. דרך אגב – ברש"י (דברים יב, כ) ד"ה בכל אות נפשך הביא גם דעת ר"י.

* ראה שיחת תגה"ש תשי"ג (ס"ז) שהרבי הקשה ע"ז ב' קושיות, והקושיא הב' היא, דאדרבה, הרי היו בפועל נזהרים בבשר שחוטא עוד לפני מתן תורה. כדמצינו "וטבוח טבח והכין גוי", וא"כ שפיר היו יכולים לאכול בשר, ולכן מסיק דצ"ל הטעם מצד דתורה נמשלה לחלב, עיי"ש. המערכת.

בנוגע למה שהקשה דפרשת שחיטה לא נאמרה עד לאחר יום הכיפורים, עיין במס' סוטה (לז, ב) שלר"י כללות נאמרה בסיני ופרטות באהל מועד, ולר' עקיבא כללות ופרטות נאמרו בסיני.



סובין ומורסן [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד - ל.א. קא.

בגליון יא [תשמז] העיר הרב מ.צ. בהא דהמג"א ואדה"ז בסי' תנד פירשו דסובין הוא קליפה הגסה הנושרת בשעת כתישתה, ומורסן הוא הדקה הנשארת בנפה אחרי יציאת הקמח מתוכה, ולא אבו לפרש כפי' הרמב"ם בשבת פ' כלל גדול – דפי' איפכא, וראה מה שהעיר בזה הרב ש.ז. בגליון יב [תשמח].

יש להעיר משו"ת גינת ורדים חלק יו"ד כלל ד סי' ו דהאריך בפי' סובין ומורסן בכ"מ בש"ס, ובסוף התשובה כתב "ומצאתי בפ"ה דין ז מהל' חו"מ וז"ל החיטים מותר לבלול אותם במים כדי להסיר סובן וטוחנין אותם מיד כו' ע"כ שמעינן מינה דסובין הוא הקליפה החיצונה הגסה", עכ"ל.

ואמ"ש הרב ש.ז. ראה באמה"ת אמ"ס חלה, עמ' שצט הערה 99 ובהערה 147.



עשיית נקב בשבת [גליון]

הת' מ"מ פינסון

תות"ל - 770

בגליון יד [תשנ] הביא הרב מ.צ. משו"ע אדה"ז סתע"ג סי"א, "הנוהגין לנקוב חתיכת אפיקומן ולתלותה אין בזה איסור משום נוקב ביו"ט לפי שאיסור עשיית נקב אפי' בשבת אינו שייך באוכלין אלא בעצים ואבנים ומתכות וכיוצא בהם (משאר דברים הראויים לעשות מהן כלים עיין סי' שי"ד)", וכתב, דאם לעשות

נקב (בשבת ויו"ט) דאינו להתקיים מותר, למה לא כתב שההיתר הוא משום שאינו מתקיים.

ובגליון טו [תנשא] שאלתי, שלכאורה כיון שאיסור עשיית נקב אינו שייך באוכלין, לכן לא כתב ההיתר משום שאינו מתקיים. ותו, שהאפיקומן יכול לתלות שם לעולם.

ובגליון טז [תשנב] דחה הרב הנ"ל שאלתי משני טעמים. הא': "הנה בדרכי הלכה הוא, שאם יש סברא לאסור ויש טעמים להתיר כותבים כל הטעמים להתיר שלא ליתן מקום לבעל דין לחלוק, והוא הדין הכא".

ובמחילת כבוד תורתו הרמה, לא דק, שהרי "הכלל בדרכי הלכה הוא" שאם יש אוסרים ויש מתירים כותבים כל הטעמים להתיר, שלא ליתן מקום לבע"ד לחלוק (כמו לגבי חדש בזמה"ז – שו"ע אדה"ז סתפ"ט ס"ל). אבל הכא אין בר פלוגתא, ולכן מביא אדה"ז ההיתר הכי טוב (והיחיד – עי' לקמן) שהאיסור של עשיית נקב, שהוא אסור משום מתקן כלי, אינו שייך באוכלין כלל. (ומה שכתב המג"א בסת"ק סק"ז דיש מחמירין, היינו דוקא לעשות הנקב בסכין, אבל באצבע ודאי שרי אפילו להיש מחמירין).

והב': "ומש"כ שהאפיקומן יכול לתלות שם לעולם, מה שטות הוא זה. הא האפיקומן אוכלים באותו הלילה!" ותמהני איך צורבא דרבנן לא נתן בכאן לראות אם צדקו דבריו טרם שיפסוק על דבריי שהם דברי שטות. (במקום שהאמת היא להיפך: כמו שברור מדברי הכף החיים וכו' שיובא לקמן) ולהפך דברי אלקים חיים. הן אמת שאוכלין האפיקומן בליל הסדר, ובזה שאוכלין לא דנים.

בספר התשבי ס"ח, ובדרך ישרה דף פב, ב, ובכף החיים סתע"ז סק"ו מביאים, דיש נוהגין דמשיירין חתיכה ממצת האפיקומן לשמור הבתים, או בבגדים לסגולה לשמירה. ויורדי הים כשוראים סערה בים מטילים מצת אפיקומן לים, וסגולה בדבר שינוח הים מזעפו [וראה זוהר פ' פנחס דף רנא, א מקור למנהג זה]. וכן נוקבים חתיכת אפיקומן לתלותה. וכן אמרו בגמרא (פסחים לח, א) שיירי מצוה מעכבין את הפורענות. והארחות חיים מספינקא סק"א מביא בשם יפה ללב רמז לדבר,

שנאמר מכל צרה הצילני (תהלים נד, טו) ראשי תיבות מצה. ובשערי תשובה סתע"ז סק"ד מביא בשם השבות יעקב ח"ג סנ"ה, שמלבד מענין השמירה יש בתליית מצת האפיקומן משום זכר ליציאת מצרים*.

הרי ברור ופשוט שהאפיקומן יכול לתלות שם לעולם, ובזה מדבר כ"ק אדה"ז, וכן משמע קצת מלשונו "הנוהגין לנקוב חתיכת אפיקומן ולתלותה".



רמב"ם

הפלאות סדר ההלכות שברמב"ם

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ידוע ומבואר בכ"מ הפלאות סדר ההלכות שברמב"ם שע"י הדיוק בזה נוכל הרבה פעמים לרדת לעומק הבנת הדין והגדרתו, לפעמים אפשר להוציא על ידו גם מסקנא להלכה לפרט דין שאינו מפורש בפוסקים.

ובהקשר לזה מסופר על רבי חיים סולובייצ'יק מבריסק: היה מעשה בבריסק ושני אנשים נפטרו ביום אחד. לפי הדין היו צריכים להתעסק בקבורתו של זה שנפטר לראשונה (עיי' שו"ע יו"ד סי' שנד), אולם החברה קדישא לא עשתה כן. בא בנו של הנפטר הראשון לפני ר' חיים, והתלונן בפניו על בזיון המת שנעשה לאביו. עיי' ר' חיים ברמב"ם הל' אבלות, ולבסוף אמר למתלונן: אני כבר אשוחח על זה עם גבאי הח"ק, אולם לכבוד

(* וכ"כ הרב דובער דווארקין, ירושלים עיה"ק, וציי' לאוצר מנהגי חב"ד לפסח, עמ' קפז-ח. ובנטעי-גבריאל הנסמן שם הביא מס' מקור חיים שהוא משום זכר ליציאת"מ או משום סגולה. המערכת.)

אביך זה לא נוגע כלום. תלמידיו נתקשו להבין סגנון תשובתו, ועוד יותר גדלה תמיהתם, כשחיפשו ברמב"ם הל' אבילות ולא מצאו כלל שזכר דין זה. כששאלו את ר' חים לפרש תשובתו הסתומה, ענה: נסתפקתי בדין המחייב להקדים להתעסק בזה שמת ראשון, אם זה ענין של כבוד המת, או שזה מטעם אין מעבירין על המצות, הנוהג בכל המצות. לכן חיפשתי אם דין זה מובא ברמב"ם הל' אבילות, וכשלא מצאתיו שם, הרי זו הוכחה שאין זה ענין מיוחד של כבוד המת, ולכן עניתי למתלונן תשובה כזו. כי באמת הח"ק עשתה שלא כדין, אך לכבוד אביו אין זה נוגע, כי לא הי' בזה משום כבוד המת.

הסיפור מובא בספר שערים בהלכה להרב משה שליטא (ירושלים תשמ"ג) עמ' 12, ובס' אישים ושיטות ע' 59.

ויש להעיר בזה:

1. בפתחי תשובה ליו"ד סי' שנד שם סק"א מביא שני הטעמים להלכה משום דהחיוב חל ראשון, וגם "כדי שלא יסריח זה שמת קודם". ולפי הטעם של סרחון הרי זה מדין כבוד המת.

2. לכאורה אינו מדוייק לכתוב שלא נמצא ברמב"ם שום הלכה הקשור לזה, ואדרבה. בה' אבילות פ"ד ה"ז נאמר: "אין משהין את המת אלא מדחין (ממהרים להוציא) מטתו מיד, וכל המדחה מטתו – הרי זה משובח, ועל אביו ועל אמו – הרי זה מגונה", ונפסק גם ביו"ד סי' שנו סק"א. ומפרש הש"ך שם סק"א: על אביו ואמו שחייב להספידם ולקונן עליהם הרבה הממהר להוציא הרי זה מגונה.

הרי לכאורה נפסקה ההלכה ברמב"ם שהבן שבא להתלונן על שלא קברו את אביו מיד – הרי זה מגונה!



בענין הפלאת ודיוק סדר ההלכות שמעתי בשם כ"ק אדמו"ר זי"ע בקשר להלכה בשו"ע יו"ד סוף סי' רמ סכ"ה "תלמיד שרוצה ללכת למקום אחר... לפני הרב ששם ואביו מוחה בו... אינו צריך לשמוע לאביו בזה", ולכאורה למה נאמרה הלכה זו בהל' כבוד אב ולא בהל' ת"ת? וביאר הרבי: מכאן ראי' שאין

כאן רק דין פטור ממצות כיבוד אב כיון שמצות ת"ת יותר חשוב, אלא שהאי-ציות לרצון האב הרי זה גופא חלק מהכיבוד כדי שהבן יוכל ללמוד תורה יותר במקום שלבו חפץ.

אינני יודע האם זה נאמר ביחידות, שיחה או בצעטיל וכו', ואבקש מקוראי הגליון מי שיודע בזה שיפרסמם לתועלת הרבים. וראה באגרות קודש חכ"ד שזכינו ויצא לאור לאחרונה עמ' יז.

ויש להוסיף ביאור בהנ"ל (שהרי לכאורה גם כל הפטורים מהלכה מסוימת מקומם באותה הלכה), שהרי בפשטות שסיבת הפטור מחיוב כיבוד הוא כיון שמצות ת"ת יותר חשוב, א"כ הרי הלכה זו מדגישה את מעלת לימוד התורה וא"כ מקומה בהל' ת"ת. וע"ד הקושיא בלקו"ש חט"ו עמ' 373 בקשר לדין פטור נר חנוכה לטובת חיוב נרות שבת. ראה שם.



פשוטו של מקרא

בפירש"י פ' יתרו בענין מ"ת

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת יתרו ד"ה בהיות הבוקר (יט, טז): מלמד שהקדים על ידם, מה שאין דרך בשר ודם לעשות כן, שיהא הרב ממתין לתלמיד, וכן מצינו ביחזקא' (ג, כב-כג) קום צא מן הבקעה וגו' ואקום ואצא אל הבקעה והנה שם כבוד ה' עמד, עכ"ל.

ועיין במשכיל לדוד שמפרש, וז"ל: דק"ל מאי בהיות הבוקר מיבעי' לי', עכ"ל.

אבל צריך להבין:

(א) היכן מצינו בפסוק זה שהקדים על ידם. והרי בפסוק (יח) נאמר "והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש". ומשמע לכאורה שעד זמן זה עדיין לא ירד ה' על הר סיני.

ובפסוק (טז) הנ"ל נזכר רק שהיו קולות וברקים וענן כבד וקול שופר, אבל שהר סיני עשן כולו, שהסיבה לזה הי' מפני אשר ירד עליו ה' באש, לא נזכר שם.

ואפילו נתרץ שיש כמה מדרגות בשכינה, וגם בפסוק (טז) כבר ירד איזה מדרגה של שכינה, עדיין צריך להבין מהו הראי' מ"בהיות הבוקר" שהקב"ה הקדים על ידם. משם יש לנו ראי' רק שהשכינה ירדה להר סיני מוקדם מאד בבוקר. אבל מהי הראי' שבני ישראל לא היו שם לקבל פני השכינה.

ולכאורה הראי' שבני ישראל עדיין לא היו שם היא מסוף הפסוק, ממה שנאמר " . . . ויחרד כל העם אשר במחנה". משם ראי' שבשעה שהשכינה היתה כבר בהר סיני עדיין היו בני ישראל במחנה.

(ב) בד"ה לקראת האלקים (שם, יז) מפרש רש"י: מגיד שהשכינה יצאה לקראתם כחתן היוצא לקראת כלה וזהו שנאמר ה' מסיני בא (דברים לג, ב) ולא נאמר לסיני בא, עכ"ל.

וצ"ל: הרי רש"י פירש בד"ה הקודם שהקב"ה המתין להם, ואיך מפרש כאן שהשכינה יצאה לקראתם.

ממה נפשך או שהמתין עד שבאו להר סיני, או שיצא לקראתם קודם שבאו להר סיני.

בד"ה הראשון אין רש"י מפרש מי הקדים, אלא אומר סתם "שהקדים"; משא"כ בד"ה השני אומר רש"י שהשכינה יצאה!

בד"ה הראשון אומר רש"י "מלמד", ובד"ה השני "מגיד"².

1) כלשון הכתוב שבפסוק הא' נאמרוהי קולות וברקים סתם מבלי להזכיר את השם, ולכן רש"י ג"כ אינו מזכירו, משא"כ בפסוק הב' שאמר "לקראת האלקים" מזכירם רש"י ג"כ "שהשכינה". המערכת.

2) אולי א"ל שהלשון מלמד הוא כשהתיבות מיותרות לגמרי כמו בפסוק הראשון דלא הול"ל בכלל "בהיות הבוקר" דמב משמיענו בזה – אם לא כפרש"י, משא"כ בפסוק

מהחילוקים העיקריים בין המשל לחתן וכלה להמשל לרב ותלמיד הוא, שהמשל של חתן וכלה הוא משל לענין האהבה, והמשל לרב ותלמיד הוא יותר משל לענין היראה.

וכאן בנוגע למתן תורה משתמש רש"י בשני המשלים כאחד.

(ג) בפסוק (כ) נאמר וירד ה' על הר סיני וגו'; והלא כבר בפסוק (יח) נאמר . . . מפני אשר ירד עליו ה' באש וגו'.



שונות

מפי ספרים וסופרים

הרב נחום גרינוואלד

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מאנאלאפאן, נ.דו.

בגליון [תשדמ] דנתי בארוכה על מקורות והשוואות להקדמת התניא. במיוחד אודות טענת אנ"ש על ההבדל בין "ראייה וקריאה בספרים" ל"שמיעת דברי מוסר" שבספרים "הקורא קורא לפי דרכו ודעתו כאשר הוא שם" וכו'.

הבאתי מקורות, שעל פניהם הם דומים לטענת אנ"ש, שמצאתי אותם בספרי הדרוש שלפני תקופת אדה"ז. והסברתי שם ייחודו של טענת אנ"ש שבהקדמת התניא ביחס לספרי הדרוש שבהם מובאת טענות מקבילות ודומות.

קצת מצאתי מקור קדום ביותר לטיעון מעין זה והוא בספר הכוזרי (מאמר שני סי' עב – מהדורת אבן שמואל), שהוא כותב בזה הלשון: "כי הנה כוונת הלשון היא להכניס מחשבה שנתעוררה בלב המדבר אל תוך לבו של השומע. וכוונה זו בשלימותה לא תושג כי אם במעמד פנים בפנים - כי לדברים

השני שצ"ל "לקראת האלקים" ורק שדייקינן מלשון "לקראת", שנשכינה ג"כ יצאה לקראתם, ע"ז שייך יותר לשון מגיד. (וצריך למצוא סמוכות לזה. ועצ"ע). המערכת.

הנאמרים פנים בפנים יתרון על הדברים שבכתב - וכמאמר הידוע "מפי סופרים ולא מפי ספרים". כי בדברים בפה, אדם נעזר בהפסקה שהוא מפסיק בדיבורו בסיימו ענין והמשכות שהוא ממשיך לצורך חיבור ענינים; וכן במדת הרוך והתוקף אשר בדיבורו; וכן בתנועות ידיו וברמזים שונים להבעת פליאה או שאלה או סיפור, פתוי, איום או בקשה, שאין הדיבור הפשוט יכול להביעם כל עיקר; ופעמים יעזר המדבר בתנועות עיניו וגבותיו וכל ראשו ושתי ידיו להביע כעס או רצון, בקשה או רגש גאון, בשיעור הרצוי לו.

והנה . . . בכתב . . . יש דקיות עמוקות המשמשות להסברה המלאה של כונת המדבר . . . הלא הן ה'טעמים'. בהם אנו קוראים במקרא: הם מציינים את המקום בו התכוון המדבר להפסיק בין ענין לענין . . . "וכו' עיי"ש.

הנה מלבד תוכן הענין שנדון על כך להלן, הרי יש לציין ראשית כל, שזה לכאורה המקור הכי עתיק במחשבת ישראל להביטוי המבחין בין 'סופרים' ל'ספרים' (בכוזרי: "מפי סופרים ולא מפי ספרים"), המהווה ביטוי-מפתח בספר התניא - המורכב כידוע מ'ספרים' ו'סופרים', כמבואר בשער, בהקדמה ועוד. (בהכוזרי שם מתבטא על כך "כמאמר הידוע". כלומר שזה ביטוי רווח בספרות היהדות, והמהדיר ציין "מיוסד כנראה על דרשת חז"ל: מפיהם ולא מפי כתבם" (גיטין עא, א), אך ברור שזוהי השערה קלושה. ובוודאי שהביטוי נמצא באיזה מדרש שנעלם כעת מאתנו).

וכעת לגופו של ענין. למרות שבקטע זה שציטטנו אכן מהדהד הד מאותה טענה שבהקדמת התניא, הרי לאמיתו של דבר יש לציין שיש הפרש גדול ביניהם.

ב'כוזרי' הדברים באים כהסבר על עצם מהותה של שפה ולשון, שעניינן להביע מחשבה מלב אדם ללב הזולת. ועל כך מסביר הכוזרי, שאמיתת עוצמתה של שפה הינה דוקא כאשר השפה היא בעל-פה. כי רק כאשר השפה הינה אמצעי לבטאות את הדיבור החי אז היא מובנת ונקלטת כראוי, מכיון שהשפה מלווה אז בארשת הפנים, בצליל הנכון, ובתנועות הידים המפיחים בה רוח חיים, שרק על ידי כך מובעים התכנים והנושאים כיאה ובמדויק.

אולם כאשר השימוש בשפה הוא מתוך כתב וספר, השפה זקוקה לכל מיני כלי-עזר מלאכותיים כדי לצקת משמעות לתוך המילים המתות, והמשפטים חסרי החיים. כי כמבואר, הלא יש צורך לציין אימתי היא השאלה ואיפה מתחילה התשובה וכיוצא בכך.

לעומת זאת, מדבר אדה"ז בהקדמתו, בעיקר לאדם התועה בעצמו ובמהות נפשו, שאין הספר הכללי מסוגל להחליף את הרבי המדריך ומכוון באופן אישי את דרכו החשוכה ונפשו המבולבלת. כפי שהסברתי כוונתו בארוכה.

אך יש להעיר שכמה פעמים מצינו בכתבי אדה"ז שאדה"ז מתבטא על מיגבלות השפה או קושי לבטאות בכתיבה רגשות מסויימים או רעיונות שונים. בתניא פ"נ כותב: "ואי אפשר לבאר ענין זה היטיב במכתב רק כל איש נלבב ונבון המשכיל על דבר ומעמיק לקשר דעתו ותבונתו בה' ימצא טוב ואור הגנוז בנפשו המשכלת כל חד לפום שיעורא דיליה".

(ועיין בהמשך תער"ב פקמ"ח (ח"א ע' רפט מה' תשנ"ב): "וכמ"ש בסש"ב פ"נ, וא"א לבאר ענין זה היטב במכתב כו'. ובדיבור יכול לבאר יותר תוכן כוונתו וג"ז לא כמו שהיא אצלו רק במח והשערת השכל יכול לבא על פנימי' הכוונה").

דומה לזה יש באגה"ק סי' כה: "אך א"א לבאר זה היטב במכתב כי אם מפה לאוזן שומעת ליחידי סגולה ושרידים אשר ה' קורא כדכתיב ומבקשי הוי' יבינו כל . . .". ובאגה"ק סי' לא הביטוי: "אשר ע"כ עפ"י הדברים והאמת האלה אשר א"א לבאר היטב במכתב". בציטוטים הללו נראה שהכוונה שהרעיון מצד עצמו איננו מתלבש במילים.

אך יש והביטוי הוא מצד קושי המלאכה להתנסח בכתיבה, כפי שכותב שם בסוף המכתב: "אך לא יקוו מעלתם אלי לבאר להם הכל במכתב כי היא מלאכה כבידה ומרובה וא"א בשום אופן רק אם תרצו שלחו מכם אחד ומיוחד שבעדה ופא"פ אדבר בו אי"ה". ובסימן כב כותב: "מגודל טרדותי אשר הקיפו עלי יחד וסכוני כמים כל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו לא אוכל משא לאמר עם הספר כל אשר בלבבי". ועיין בסי' ט: "שימו נא

לבבכם לאלה הדברים הנאמרים בקצרה מאד (ואי"ה פא"פ אדבר בס בארוכה)."

וראה דברי אדה"ז בתשובתו (סי' לב): "אך כי מעשה הכתב עלי לטורח גדול ואין הזמן גרמא כעת . . .". ויש להאריך הרבה, ולא באתי כעת רק להעיר.



תורות הבעש"ט עם מקורות

הנ"ל

תורתו של הבעש"ט פרקים פרקים ניתנה לנו. תורות קצרות ויחידתיות שנמסרו אלינו במתכונות שונות ומגוונות.

ללא ספק שהחסידות הינה בשורה חדשה בשדה היהדות; אך יחד עם זאת אי אפשר לדבר ביהדות על חידוש של ממש, אלא על חשיפת הנדבכים הנסתרים הגלומים בתוך עצמות היהדות אם במישור הנשמה הישראלית או במישור התורני.

במיוחד מתאימים הדברים ביחס לחסידות. החסידות, שעניינה (לפי תיאורם של רבותינו) 'אור וחיות', הרי דבר והיפוכו בה: מחד, הרי אין דבר חדש כאור שמקרין לתוך מקום חשוך; ומאידך, הרי למעשה אין האור אלא חושף ומגלה את הדברים שתמיד היו במקום ההוא, ואינו מחדש מאומה. וכמו כן ה'חיים', שהוא חידוש עצום מחד, ואי-חידוש ממשי, מאידך.

אף החסידות כך היא. החסידות, מכיון שעניינה להקרין אור ביהדות ולהפיח חיים בנשמות, לפיכך יתכן, שלעתים תורה של הבעש"ט יהא מקורה עתיק ביותר ואף מצוי במדרש; בכל זאת היא נאמרה ונשנתה בפי הבעש"ט. כי בתורה זו בוודאי מצוי איזשהו רעיון יסודי השופך אור על היהדות כולה.

לכן אנו מוצאים, שלפעמים (ברור שאכן הרבה רעיונות התגלו רק להבעש"ט, אך לא בזה אני דן כאן), מצויות תורות של הבעש"ט שמקורן בספרים אחרים, ואף-על-פי-כן הם מהוים אבני-יסוד במשנת החסידות. להלן רשימה של כמה תורות יסודיות שנתקלתי בהן לאחרונה שמקורן במקורות שלפני

הבעש"ט ואציננס לידיעת הרבים. (הרשימה בעיקר מציינת למקורות שגדולי החסידות בעצמם ציינו למקור הקדום).

א) אבוהון דכולהו הינו פירוש הבעש"ט הידוע המובא בתחלת 'שער היחוד והאמונה': "הנה כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים. ופי' הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע. . . תיבות ואותיות אלו הן ניצבות ועומדות לעולם בתוך הרקיע. . . להחיותם".

כבר העירו רבותינו ובראשם הצ"צ בהגותו ללקו"ת (אחרי כה, ג) שהדבר מופיע ב"מדרש תהלים על פסוק זה וז"ל: איזהו דבר הנצב בשמים אלא אמר הקב"ה על מה השמים עומדים? על אותו דבר שאמרתי יהי רקיע בתוך המים כו' ובאותו הדבר שברא אותן בו הם עומדים לעולם". וכבר הסבירו רבותינו נ"ע למה אם כן הביאו אדה"ז בשם הבעש"ט. (ראה מאמרו של הרמ"א שי' בירחון 'באור החסידות' מה שהרחיב בענין זה).

ב) בקדושת לוי (סוף קדושה שניה) מביא האימרה הידועה של הבעש"ט: "וכמו שאמר בוצינא קדישא מוהר"ר ישראל בעל שם טוב ממעזבוז, וכן הוא במדרש, "ה' צלך" – מה הצל כמו שאדם עושה כך הצל עושה. כך כביכול כמו שאדם מנהיג את עצמו, כן כביכול מנהיג את כל העולמות". ובפרשת במדבר כותב רלוי"צ נ"ע בזה הלשון: "דהנה הבעש"ט היה מוכיח תמיד את העולם בזה הפסוק ה' צלך".

המדרש מובא בשל"ה (ריש שער הגדול ד"ה והענין): "ובמדרש, א"ל הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל כי שמי אהי אשר אהי'. כשם שאתה הווה עמי כך אני הווה עמך. וכן אמר דוד: השם צלך וגו'. . . מה צלך אם אתה משחק לו הוא משחק לך. . . אף הקב"ה צלך".

ג) בצוואות הריב"ש (סי' פז קטע המתחיל וכן אם) נאמר: "אם רואה דבר הזה שיש לו פחד ממנו, יאמר מה יש לי לירא מפני דבר זה הלא הוא אדם כמותי, ומכש"כ לפני בהמה וחיה, אלא שהוא יתברך הנורא מתלבש בדבר זה כמה יש לו לירא ממנו בעצמו".

ענין זה שימש בידי המתנגדים חומר להלשין על החסידים, ואדה"ז בתשובותיו להקיסר (כרם חב"ד ח"ד ע' 89) ענה: "הרי מפורש נאמר בספר 'חובת הלבבות', הנפוץ בישראל מזה למעלה משש מאות שנה (חווה"ל שער אהבת ה' פרק ו) ששאלו לאחד מהולכי המדבריות אם אין הוא ירא מן האריה במדבר, והשיב "אני בוש מהאלקים שיראנו ירא זולתו" – ולכן לא יאה לו לבן-חיים להתלונן רק על הספר הנ"ל (צוואת הריב"ש) לברו". (אך בהמשך מבאר אדה"ז, אל נכון, ההבדל בין החווה"ל לבין דברי הבעש"ט עיי"ש).

ד) יש ומביאים במפורש שהבעש"ט ציטט באורח רגיל מספר מסוים. בדגל מחנה אפרים (פר' קרח קטע המתחיל וי"ל) כותב: "וידוע בשם אא"ז בשם ספר ברית מנוחה, שהחכמה עצמו נקראת קברות התאוה והיינו מי שמדבר עצמו בחכמה אזי ממילא בטילין ממנו כל התאוות גשמיות".

ה) שוב כותב בדגל מחנ"א (פר' ואתחנן): "ע"פ מה ששמעתי ממארי אבא זקני זללה"ה כי המלך אשר בישראל הוא הלב של ישראל וביאר עפ"י הפסוק "איך אלך ושמע שאול והרגוני" . . אמאי הי' ירא דווקא על ההליכה ויותר הי' לו לומר: איך אשיב ואחזור – אחרי אשר אמשח אחר למלך? . . וביאר כי המלך הוא הלב של כל ישראל והלב שומע, פי' כי הוא עדיין מלך – קודם משיחה לאחר . . אבל על החזרה לא הי' ירא כי כבר יהי' דוד נמשח".

וממשיך הדגל: "ואח"ז ראיתי בספר יצירה: "לב בנפש המלך במלחמה". וכמובן שחובה להעיר מדברי הרמב"ם הידועים (הל' מלכים פ"ג ה"ו): "שלבנו הוא לב כל קהל ישראל".

ו) רבי יעקב יוסף מפולנאה נ"ע מביא בספרו ה'תולדות' (פר' בחוקותי סי' ו): "דשמעתי ממורי זלה"ה כי בגשמי מקום שיש יראה אין גילה ובמקום גילה אין יראה, כי אם בעבודת ה' ית' למצוא במקום יראה יש אהבה (ואח"כ מצאתי בספר אלגזי)". בינתיים לא ביררתי למי הכוונה, וצריך בירור. אבל כבר העירו, שמעיו זה מבואר בספרי (ואתחנן סי' לב): "שאינן לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במידת הקדב"ה בלבד".

ז) בזכרוני (ואין הספר תחת ידי כעת לחפש) שראיתי בפלח הרימון לר"ה מפאריטש כאשר מביא תורת הבעש"ט הידועה עה"פ: "שרפים עומדים ממעל לו" (ישעי' ו, ב): היאך עומדים ממעל? כי במקום שהרצון ומחשבה מלוכש שם הוא שורה, ומציין שם שכך הוא בזהר. ואולי כוונתו לזהר המצויין בלקו"ש (חיי"ג ע' 151 בהערה): "ובזח"ג רמז, ב: "אדם דאיהו מחשבה".

ולהלן כמה ציונים, שלא מספרי גדולי החסידות; אך בכל זאת הקבלות זהות ממש.

ח) התורה הידועה (כש"ט סי' ה ועוד) "יצא ב"ק ואמר כל העולם ניזון בשביל חנינא בני כו' כי שביל הוא צינור, שפתח צינור ושביל השפע וז"ש בשביל חנינא בני". וכאותו ההסבר מופיע בשל"ה: "והוא כענין כל העולם ניזון בשביל חנינא בני . . והענין כי ר' חנינא הי' בדורו הצדיק . . וז"ש בשביל חנינא בני. ובשביל פי' לשון שביל וצינור".

ט) על התורה הידועה (כש"ט סי' קמו ועוד) על זה המבואר ש"כל יום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה . . וק' שאם אין שומע הכרוז למה מכריזין? אלא "רמז הכרוז ע"י המחשבה שבאין לאדם בכל הרהורי תשובה שהוא מחמת הכרוז" – מציינים (ראה כש"ט ע' 366): שעיקר הדברים כבר נמצא בס' חרדים מצות התשובה פ"ז בד"ה סגולה שישית.

יש עוד, ובהזדמנות אחרת נפרסמם אי"ה. אך לסיום יש להעיר, שכמובן שדברי הבעש"ט עמוקים וסתומים הם מאד ויתכן שמלה אחת או ביטוי מיוחד בהפתגם או במכתם תסיב באופן מוחלט כוונת הפירוש או התורה. ואין ההשואות אלא הזדמנות להתעמק בדבריו הקדושים, לאור המקורות.



מניעת יוסף מעבירה

הרב אלחנן לשם

משגיח בישיבה

הרמב"ם קובע בהל' יסודי התורה (פ"ה ה"י) דענין "מקדש את השם" הוא – כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר שבעולם, לא פחד ולא יראה, לא לבקש כבוד, אלא מפני הבורא ברוך הוא כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו.

ולכאורה קשה עליו מגמרא מפורשת במס' סוטה (לו, ב), דאיתא שם: באותה שעה באתה דמות דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון. אמר לו: יוסף, עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם. רצונך שימחה שמך מביניהם ותקרא רועה זונות דכתיב ורועה זונות יאבד הון? ופירש רש"י: יאבד הון. שם טוב שהוא יקר מכל הון. והמהרש"א פירש בפשטות, שיאבד אבן האפוד שוה הון רב.

ולפ"ז נמצא שמניעת יוסף היה מפני שלא רצה לאבד את שמו הטוב, שלא יקראו אותו רועה זונות. וא"כ איך מביא הרמב"ם ראי' למי שקידש את השם "לא מפני דבר שבעולם" מיוסף הצדיק?

וע"ד הדרוש כדאי להביא מדברי הבן יהוידע (להבן איש חי), עכ"פ תורף דבריו כי האריך בזה מאד:

לפי פשוטם הם דברים תמוהים להוציא לעז על אותו צדיק לומר דאותו היום הסכים לעשות עבירה ממש ח"ו, אלא דדיוקנו של אביו הנראית אליו הפרישו מדבר זה, דהלא לא נשתבח שום צדיק כמוהו בכפיית יצה"ר, אשר בעבור כן זכה לשם צדיק ואיך יאומן שלא פירש מיראת הקב"ה, והיתכן שיהי' בוש וירא מדיוקנו של אביו יותר מהקב"ה? ועוד, דהרי זו מדת כל הצדיקים שלא רצו לחטוא בשום אופן ובכל דור ודור ימצאו אנשים כאלו אפילו בהמון עם ויש שהם מוסרים עצמם בעבור דבר זה. וכגון, רב כהנא שתבעתו מטרוניתא אחת, והפיל עצמו מן הגג, וכן רבי צדוק הפיל עצמו לתנור אש, וכיוצא בזה, וא"כ מה רבותא ביוסף בדבר זה?

אך שמע דברים המוצדקים, דודאי לא הי' מטרת כוונתו לעשות עבירה ח"ו. אלא הענין הוא דהנלחם עם יצה"ר דעבירה ואינו חוטא יש בזה שני סוגים. הא' מזדרז לדחות מחשבות רעות של התאוה, בעוד אש התאוה ניצוץ קטן. הב' נוטה לכוחות היצה"ר, ויבערו אש התאוה בקרבו, וכשיגיע אל נקודת מעשה העבירה שכבר קשרו היצה"ר בעבותות התאוה הרעה – הנה הוא מנתק העבותות, ופורש. והנה שבחו של זה הוא אלף ידות על הראשון, וכזאת היתה אצל יוסף, וכן עשה והצליח להפוך הקערה של היצה"ר על פיה, "וינס ויצא החוצה".

וענין ביאת דיוקנו של אביו, ובא לו במחשבתו קול דברים כאילו מדברת עמו, לא מחמת זה בלבד פירש אלא הי' לו זאת לסיוע, אבל באמת מטרת לבו מעיקרא, הי' כך לפרוש מן העבירה, עכת"ד.

נמצא לפי דבריו שאזהרת יעקב אבינו הי' לו בתור סיוע, אבל באמת פירש מפני יראת הקב"ה. אבל, לבד זה שדבריו אינם כפשטות הסוגיא, הרי הרמב"ם כתב "לא מפני דבר שבעולם", ולכאורה הרי היתה כאן עוד סיבה (אפי' אם זה הי' בתור סיוע לבד).



הוספה

לקראת חג השבועות הבעל"ט - זמן מתן תורתנו, מוגשים בזה ב' צילומי כתי"ק מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

הא' הוא מענת כ"ק אדמו"ר על שאלות המניחים בשיחות חג השבועות ה'תשכ"ז.

הב' הוא מענה בענין "בשביל ד' דברים המאורות
לוקים" (נדפס בלקו"ש חט"ו בראשית (ב)), שנת'
בשיחת ש"פ שלח ה'תשל"ה.

לזכות

הרה"ת **שמואל יחיאל** שי

מלמד

לרגל יום הולדתו ביום א' דחג השבועות

לאריכות ימים ושנים טובות

שיהיה לו שנת ברכה והצלחה רבה בכל עניניו

בגו"ר

ויזכה לרוות ביחד עם זוגתו הכבודה תחי'

רוב נחת מכל יו"ח שיחיו

מתוך אושר ושמחה וטוב לבב תמיד כל הימים

נדפס ע"י

בנו הרה"ת ר' **משה** וזוגתו מרת **עלקא** שיחיו

מלמד



לזכות

הת' **שמעון אלחנן הלוי** שי

סאסקינד

לרגל הכנסו לגיל מצוות

ביום כ"ד אייר

היי **תהא** שנת נפלאות חרותנו

יה"ר שיגדל להיות

חסיד ירא-שמים ולמדן

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת **משה גבריאל הלוי**

וזוגתו מרת **גיטל**

סאסקינד

לזכות הילד
שלום דובער שיחי
לרגל הפדיון הבן
שהתקיים בשעטומ"צ
ביום ד' כ"ד אייר
היי תהא שנת נפלאות חרותנו

●
נדפס ע"י הוריו הרה"ת ר' **מנחם מענדל**
וזוגתו מרת **חנה שיחי**
ליווי

◆
לזכות
הילד **מנחם שיחי**
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום הש"ק פ' אמור, כ' אייר
היי תהא שנת נפלאות חרותנו

ולזכות הוריו
הרה"ת ר' **פסח צבי**
וזוגתו מרת **דבורה שיחי**
שמערלינג

●
נדפס ע"י זקיניו
הרה"ת ר' **ירחמיאל בנימין הלוי**
וזוגתו מרת **לאה שיחי**
קליין

לזכות
החתן התי **יוחנן שיחי גאלדמאן**
והכלה המהוללה מרת **לאה שתחי פיקרסקי**

לרגל בואם בקשרי השדוכין
בשעה טובה ומוצלחת
ביום כ"ח אייר
היי תהא שנת נפלאות חרותנו
נדפס ע"י משפחתם שיחיו



לזכות
החתן התי **אהרן שיחי בורקיס**
והכלה המהוללה מרת **תקוה יוכבד שתחי מקלר**

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום ה', י' סיון
היי תהא שנת נפלאות חרותנו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת **גרשון** וזוגתו מרת **פנינה שיחיו**
בורקיס
הרה"ת **שלמה חיים** וזוגתו מרת **הדסה שיחיו**
מקלר

לזכות
החתן הת' לוי יצחק שיחי קפלן
והכלה המהוללה מרת רבקה רחל שתחי'
סילבערבערג

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום א', י"ג סיון
היי תהא שנת נפלאות חרותנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' שמואל
וזוגתו מרת רחל שיחיו
קפלן

הרה"ת ר' אלימלך יוסף הכהן
וזוגתו מרת חי' שרה שיחיו
סילבערבערג