

ברכת צאתכם לשלום

להברינו היקרים השלוחים,
חברי המערכת דהערות וביאורים,
מבחירי ומצוייני תלמידי ישיבתנו,
לרגל נסיעתם לשליחות כ"ק אדמו"ר
לישיבות הק' ברחבי תבל

הת' הנעלה והחשוב מנחם מענדל גרייזמאן – חבר המערכת
דהערות וביאורים בשנת תשנ"ז וראש המערכת בשנת תשנ"ח,
שהשקיע מכשרונותיו הנפלאים והברוכים בעמל ויגיעה לשיגשוג
והצלחת הקובץ, וחפץ ה' בידו הצליח
– לאס אנדזעלעס, קאליפארניא.

הת' מרדכי יואל גאלדשטיין – בני ברק, ארה"ק
הת' מנחם מענדל זלצמאן – כפר הב"ד, ארה"ק
הת' שלום דובער חזן – מיאמי רבתי, פלורידה
הת' היים מאיר הלוי ליבערמאן – מיאמי רבתי, פלורידה

יה"ר שיצליחו במילוי שליחותם הק'
בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ר,
כרצון ולנח"ר המשלה, כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

המערכת

ב"ה
ש"פ נח
ה'תשנ"ט
גליון ג [תשס"א]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5מיד הן נגאלין [גליון].....
6בנין ביהמ"ק השלישי - בידי משיח [גליון].....

רשימות

- 13במענת התורה יביא אשם ויתכפר לו.....
17דביקות הנביא בעת נבואתו.....
19אדמו"ר הזקן, לידתו ולידת אחיו*.....

נגלה

- 20לפי שאין בקיאיין לשמה.....
24שיטת רש"י מדוע בעינן בפ"נ לרבה ולרבא.....
25עד אחד נאמן באיסורין.....

חסידות

- 27הערות במאמרי הימים הנוראים (בלקו"ת ועוד).....
29גופם של משה ואליהו כשעלו לשמים [גליון].....

הלכה ומנהג

- 30הערה בשו"ע בסי' שלו.....
31תשבו כעין תדורו.....
32טעם דמותר לתקוע לאחר נעילה ביה"כ.....
36כונה בברכה לצאת חלק מהמצוה.....
39זמן תפלת ערבית בפעטרבורג [גליון]*.....
41"חדשים מקרוב באו": למי התכוון אדה"ז? [גליון].....

איסור שעטנז [גליון]..... 42

שונות

תרגום "והמספר בצרכיו" באנגלית 44

התוועדות עדיפה מתפילה 46

"אז ס'איז באשערט עשירות"..... 47

הערות על ספר 'ימי מלך' 48

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

גאולה ומשיח

מיד הן נגאלין [גליון]

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל מגדל העמק

בגליון תשס הביא הת' חא"ז שי' מלקו"ש ח"א ע' 70, וז"ל:
"ישראל עושין תשובה ומיד הן נגאלין, און דער אלטער רבי איז
מוסיף "תיכף ומיד", ומקשה, שלכאוו' באגה"ת (ששם מוסיף
אדה"ז "תיכף ומיד") מדובר בנוגע לענין הסליחה של הקב"ה,
ולא בנוגע לענין הגאולה - ששם כ' אדה"ז תיבת "מיד" בלבד.

ולענ"ד, אין כוונת כ"ק אדמו"ר שאדמו"ר הזקן מוסיף תיבת
"תיכף" ביחס לענין הגאולה, אלא רק לעצם זה שמצינו בל'
אדה"ז הנוסח "תיכף ומיד". וכבר מצינו כע"ז בשיחות כ"ק
אדמו"ר, ולדוגמא הלשון המפורסמת "עמדו הכן כולכם",
שהשתמש בה כ"ק אדמו"ר פעמים רבות ביחס לכך שאנו
עומדים על סף הגאולה. ובלשונו הק' בשיחת ש"פ ויחי תשמ"ז:
". . . ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר האט מעיד געווען לפני כו"כ שנים -
אז איצטער פאדערט זיך נאר די עבודה פון "עמדו הכן כולכם",
שטיין בתוקף ("עמדו"), און באופן של "הכן", און אלע
צוזאמען באחדות ("כולכם"), ווארום מ'האט שוין אלץ
פארענדיקט און ס'איז געבליבן מערניט ווי צופוצן די קנעפלעך
. . . בכדי זיין בתכלית השלימות, בתכלית ההידור והיופי, לקבל
פני משיח צדקנו".

מפשטות לשון השיחה משמע ברור, שדברי כ"ק אדמו"ר
מהוריי"צ נ"ע - "עמדו הכן כולכם" - נאמרו ביחס לענין
הגאולה; אך כשמעיינים בתוך המכתב - אג"ק ח"ד ע' רעט -
רואים שאין שם שום איזכור של הגאולה [וז"ל שם: "ידידינו
אנ"ש ותלמידי התמימים, וכל הנוטלים חלק בדרכי החסידים
והחסידות, עמדו הכן כולכם, אתם נשיכם בניכם ובנותיכם,

הערות וביאורים

לקבל ברכת הוי' בשפעת חיים ופרנסה טובה ונחת מיוצאי חלציכם".].

ועכצ"ל, שכ"ק אדמו"ר מתכוון רק לעצם הלשון, וכדרכו בקודש מייחס זאת לענין הגאולה. וכ"ה בנדו"ד, שאמנם אדה"ז כ' "תיכף ומיד" ביחס לענין הסליחה, אך כ"ק אדמו"ר מייחס זאת לענין הגאולה.

אמנם כהא שאדה"ז עצמו לא כ' "תיכף ומיד" ביחס לענין הגאולה, י"ל כמו שכתב הת' הנ"ל בהקובץ, עיי"ש.



בנין ביהמ"ק השלישי – בידי משיח [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק תונב"א

בהמשך למה שכתבתי בגליון העבר אודות בנין ביהמ"ק שצ"ל ע"י מלך המשיח דוקא, ראיתי להוסיף מה שכתבתי ב"בונה המקדש" גליון מג (יב תמוז תנש"א) :

הרב יוסף יחיאל אלבוים כותב: "תמהני איך כב' מתייחס לבית שני שנבנה לפני ביאת המשיח, ולבנין הורדוס וכו', ולבנין החשמונאים ולרצון עמנו לבנות בית מקדש בימי רבי יהושע בן חנניה (בראשית רבה פרשה סד). יתר על כן - לו יהי' שמסקנת ההלכה היא כי מצוה זו בטלה מעמנו עד ביאת גואל ח"ו (אגב: האם ידוע למר עוד כמה מצות שנוכל להוריד מעל צוארנו עד ביאת גואל?), האם כל המניח תפילין דרש"י מתבטא על תפילין דר"ת בביטוי "ח"ו"! עכ"ל.

והנה שאלה זו על הרמב"ם שאלה טובה היא; וכבר עמד ע"ז כ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש בלקוטי שיחות חלק כז (עמ' 204), שכתב שם לתווך בין הדיעות אם בנין ביהמ"ק יהי' בידי אדם [ירושלמי מגילה (פ"א הי"א), ויקרא רבה (פ"ט, ו), במדבר רבה (פי"ג, ב)]. וראה גם ירושלמי פסחים (פ"ט ה"א) ותוספתא שם (פ"ח, ב) - לגי' ופי' המנ"ח (מצוה שפ), או "בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים" [פרש"י סוכה (מא, סע"א), וכ"ה בתוס' סוכה שם. שבועות (טו, רע"ב) ד"ה אין, ומסיים

"וכן מפרש במדרש תנחומא" (וי"ל שהכוונה לתנחומא פקודי יא). זח"א (כח, א). ח"ב (נט, סע"א), (קח, סע"א), ח"ג (רכא, א). ילקוט שמעוני תהילים (רמז תתמח בסופו, וראה תנחומא (באבער) בראשית יז (בסופו)].

- עפ"י הגמרא דסנהדרין (צח, א) לגבי סתירת הפסוקים: דבדניאל (ז, יג) "כתוב וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה, וכתיב (זכרי' ט, ט) עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני רוכב על חמור". (ועד"ז מתרצת הגמ' שם סתירות בנוגע לפסוקים אחרים כיו"ב).

ולפי"ז מובן גם לגבי שאר הענינים שבימות המשיח, שבזמן שבנ"י יהיו במצב של "זכו" יתקיימו כל הענינים באופן אחר לגמרי - באופן נסי. וראה כו"פ (יו"ד סק"י סוף בית הספק); אוצר בלום לע"י סנהדרין שם - שבזה תלוי ג"כ אם אליהו בא מאתמול לפני ביאת המשיח, וראה רמב"ם הל' מלכים (פי"ב ה"ב).

וזהו א' מאופני התיווך בנוגע לפלוגתא לגבי בנין ביהמ"ק דלעתיד; דזה תלוי בב' האופנים הנ"ל בנוגע להגאולה, דאם "זכו" אזי "יגלה ויבוא משמים", משא"כ אם "לא זכו" יהי' הבנין בידי אדם.

[ועפ"י"ז מתורצת ג"כ הדיעה הנ"ל שהמקדש יגלה ויבוא משמים, ולכאורה: הרי מסופר במדרש (ב"ר ספס"ד) ש"בימי ריב"ח גזרה מלכות הרשעה שיבנה ביהמ"ק הושיבו כו' והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם כו'" כדי לבנות ביהמ"ק (ולא ציפו שיגלה ויבוא משמים) - ותמוה דעה הנ"ל, שהרי זה מעשה רב שיבנה בידי אדם (וראה גם מנ"ח מצוה צה) - אלא דבימי ריב"ח היה מצב דלא זכו (וכדמוכח מזה גופא שהיו זקוקים לזה שתגזור מלכות הרשעה), ולכן הי' ביהמ"ק נבנה ע"י בנ"א דוקא].

והנה בירושלמי דמגילה ופסחים הנ"ל נאמר רק שיבנה המקדש בידי אדם ולא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. משא"כ בויקרא רבה ובמדבר רבה הנ"ל דעת ר' אליעזר הוא דמשיח בונה מקדש, ומכאן המקור לדעת הרמב"ם שפסק דמשיח בונה מקדש. "ובזה מתורץ זה שבימי ריב"ח רצו לבנות ביה"ק בלא

הערות וביאורים

משיח - כי זה שמשיח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק - ר' אליעזר שהי' לאחר זמן ריב"ח עכ"ל כ"ק אדמו"ר שליט"א ע"ש באורך, ובלקוטי שיחות חלק יג (עמ' 84 הערה 36), חלק יח (עמ' 276 הערה 39) עש"ה.

ולפי"ז מיושב היטב מה שהקשה הרב יחיאל עץ שמן שם: "מה תלוי בנין הבית במלך המשיח . . . ואף אילו הי' כותב כן מפורש הי' עלינו לחקור מנין למד הרמב"ם כן כי חידוש כגון זה צריך דרשה מפורשת בגמ' מקרא, ואין די ברמז מועט לעקור מצוה שלימה" וכו' - כיון שאין כאן רק "רמז מועט" ברמב"ם, אלא שכתב כן בהדיא: "המלך המשיח עתיד לעמוד .. ובונה המקדש", ומקורו מפורש בויקרא ובמדבר רבה הנ"ל [ואפילו אילו לא ידענו מקורו, אין זה מבטל כלל דברים מפורשים שפסק בהדיא דמשיח בונה המקדש].

ועי' רמב"ם הל' מעשה הקרבנות (פ"ב הי"ד) שכתב: "אלא הנביא [יחזקאל] צוה ופירש כיצד יהיו מקריבין המלוואין עם חנוכת המזבח בימי המלך המשיח כשיבנה בית שלישי" עכ"ל. [וכאן מעיקרא לא שייך לומר מ"ש הרמב"ם בהל' מלכים (פי"ב) "שכל אלו הדברים לא ידע אדם עד שיהיו" וכו', ומכאן גם הוכחה שזה אינו קאי עמ"ש בפ"א שם, וראה לקמן אות ב].

[והנה מלבד ב' מקומות הנ"ל במד"ר, יש עוד מקום נוסף שכתוב כן שמשיח בונה מקדש, והוא בשיר השירים רבה (ד, לא), ואא"ז הי"ד מביאו ב"אם הבנים שמחה" (פ"ג אות פג) "כמפורש במדרש שיר השירים, שמשיח יבנה בית המקדש" עכ"ל.]

והנה ב"אם הבנים שמחה" (פ"ג אות פ') הביא אדמו"ר הגאון הי"ד מ"ש בפסיקתא רבתי (פל"ז): "שנו רבותינו בשעה שמלך המשיח נגלה, בא ועומד על הגג של בית המקדש, והי' משמיע להם לישראל ואומר להם, ענוים הגיע זמן גאולתכם" וכו', וכתב ע"ז: "וכתב שם בביאור זרע אפרים לרבינו ר' אפרים זלמן מרגליות וז"ל: "עומד על הגג של ביהמ"ק, בירושלמי דמעשר שני [פ"ה ה"ב] הובא בתויו"ט שם, שבנין ביהמ"ק יהי' ארבעים שנה קודם לביאת המשיח, ולפי"ז א"ש עומד על הגג

של ביהמ"ק בפשיטות" עכ"ד, הרי בפירוש דבנין ביהמ"ק דלמטה יהי' קודם ביאת המשיח" עכ"ל אא"ז.

ולפענ"ד נראה שאין שום ראי' מהפסיקתא דבנין ביהמ"ק הוא לפני ביאת המשיח, ובהקדם; דיש לדקדק טובא בלשון הפסיקתא, דלמה כתב "בשעה שמלך המשיח נגלה, בא ועומד" וכו', דלכאו' הול"ל "בשעה שמלך המשיח בא, עומד על הגג של ביהמ"ק" וכו' - דלכאו' תיבת "נגלה" מיותרת היא לגמרי?!

ברם לפי מה שהבאתי במכתבי הקודם [יבנה המקדש" גליון מא (ע' 30)] מ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע באגרות קודש (חלק א' אגרת קל), דמ"ש בירושלמי דמע"ש הנ"ל "זאת אומרת שבית המקדש עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד" - "לא יסתר דבר זה להרמב"ם שכתב דמשיח יבנה ביהמ"ק, דודאי ביאת משיח קודם לבנין ירושלים ובנין ביהמ"ק, והבנין יהי' ע"י משיח ועל ידו תהי' קיבוץ גליות (ואז יהי' אח"כ מלכותו והיא) מלכות דוד, וזהו דקדוק לשון הגמ' (מגילה יז, ב) וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ולא קאמר בא בן דוד, דמשיח נקרא בכמה מקומות בשם בן דוד במד"ר ובגמ', ואמר כאן בא דוד, הכוונה על מלכותו, וכמ"ש ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל לז, כד), וע"ש במצודות" עכ"ל.

והיינו ד"בחזקת משיח" בונה מקדש, ולאחר ש"בנה מקדש במקומו" וכו' מתגלה ל"משיח בודאי", וזהו הכוונה בירושלמי דמע"ש הנ"ל ד"קודם למלכות בית דוד" הכוונה למלכות שלימה כשהוא "משיח בודאי".

ומעתה יבואר היטב דברי הפסיקתא הנ"ל. דבאמת רק משיח בלבד יבנה מקדש [וכמ"ש במד"ר ג' מקומות הנ"ל וכמו שפסק הרמב"ם] אלא דלפני ביהמ"ק הוא בבחי' "מכוסה" - "בחזקת משיח", ולאחר שהוא יבנה אותה, "נגלה" (להיות משיח בודאי - ואז) "בא ועומד על הגג של ביהמ"ק" שהוא בנה אותה מקודם, ולפי"ז תיבת "נגלה" אינה מיותרת כלל, ודלא כמ"ש בזרע אפרים ובאם הבנים שמחה. ועי' לקוטי שיחות חלק יח (עמ' 281 הערה 66), חלק ט (ע' 380 - 381 ובהערה 9 שם).

ולפי"ז נראה לומר, דדברי הפסיקתא רבתי הללו הם המקור למ"ש הרמב"ם בענין ב' התקופות ודרגות שבמשיח - "בחזקת"

הערות וביאורים

- "בודאי", ושהמעבר שבין "בחזקת" ל"בודאי" הוא לאחרי בנין ביהמ"ק דוקא. ואכמ"ל.

וזה נ"ל ג"כ כוונת הגמ' בברכות (כט, א), גבי נוסח תפלת הבינונו: "וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון היכלך ובהצמחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך", ד"תיקון היכלך" היינו בנין ביהמ"ק ע"י "בחזקת משיח", שהוא קודם "להצמחת קרן לדוד עבדך" דהיינו "משיח בודאי"; ואומר "לדוד עבדך" ולא "לבן דוד עבדך", וכנ"ל כמ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בכוונת הגמ' דמגילה (יז, ב), ודו"ק.

[ומ"ש הזרע אפרים שבנין בימה"ק יהי' "ארבעים שנה" קודם לביאת המשיח, תמוה מאד, שהרי לא נזכר מזה (מ' שנה) מאומה בשום מקום, לא בירושלמי דמע"ש ולא בתוס' יו"ט שם, וצע"ג מנין לקח זאת].

והנה בנוגע למ"ש בבראשית רבה הנ"ל (פרשה סד, ח) ש"בימיו ר' יהושע בן חנני' גזרה מלכות הרשעה שיבנה בית המקדש, הושיבו פפוס ולוליאנוס טרפיזין [שולחנות] מעכו עד אנטוכיא והיו מספקין לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם" וכו' - לכאור' תמוה מאד, וכי בשביל לבנות ביהמ"ק צריכים לגזור "גזרה" בניגוד לרצונם של בני"י?! והרי בודאי שהיו מתלהבים מזה שנתנו רשות לבנות את ביהמ"ק!

והנראה בזה, די"ל דבאמת היהודים לא רצו עדיין לגשת לבנין ביהמ"ק מפני דס"ל דרק משיח בונה מקדש, וטרם בא, [או ס"ל כהדיעה דיבא משמים] אולם "מלכות הרשעה" לא הי' כוונתם כלל להיטיב ליהודים, אלא היתה כאן תרמית גדולה לשדוד כספים מרובים, כי ידעו שמיד יתחיל לזרום שפע רב של כספים לירושלים, ובבוא השעה יחרימו את כל האוצרות האלה, וכך לבסוף קרה באמת, שלא בנו את הבית ושהחרימו את כל התרומות שרוכזו מעכו עד אנטוכיא [והיהודים נתנו אימון מלא בפפוס ולוליאנוס, מפני שהיו גאונים של ישראל, עי' ספרא בחקותי (ה, ג)] - ולפי"ז א"ש מ"ש "גזרה מלכות הרשעה" שהכוונה שהי' בניגוד לרצונם, ואין קושיא מכאן לפס"ד הרמב"ם דמשיח בונה מקדש, אלא אדרבה, ודו"ק.

ומה שכותב אאזמור"ר הי"ד ב"אם הבנים שמחה" (פ"ג אות פג): "כי במדרש מספר, שצרי ישראל דברו על לב המלך לחזור מהרשות שנתן לישראל לבנות בית המקדש, והרע לישראל על זה, ונתבקש ר"י בן חנניא מטעם המלך לשכך את ישראל בדרשה ע"ש "עכ"ל - אינו מובן מה שכתוב במדרש "גזרה מלכות הרשעה", דמשמע דמעיקרא המלכות לא התכוון להיטיב לישראל, ואמנם כידוע המלך דאז הי' רשע גדול וצורר לבני", ושמו הי' הדריינוס קיסר.

- ב -

הרב אביגדור אלבוים כתב (במכתב ב) עמ"ש הרמב"ם "המלך המשיח" .. בונה מקדש" - "דבריו בדוגמת שטר ללא חתימת הלוח או יותר נכון בדוגמת שטר שהלוח פירש בו שאינו אחראי על פרעתו, שהרי הרמב"ם כתב שם בפירוש שכל אלו הדברים לא ידע אדם איך שיהיו עד שיהיו וכו'. ולפי דברים אלה של הרמב"ם זה ברור שלא כתב דבריו בדרך פסק ו"קבלו דעתי", אלא בלשון ברכה ותפילה שנזכה לאותן הדברים" וכו'. ועד"ז כתב הרב יחיאל עץ שמן (במכתב ג): "כי לא הלכות הם אלא אמונות טובות". עכ"ל.

ברם לדעת הרב עודד כי טוב (במכתב ד): "דברי הרמב"ם בחיבורו הם אכן "הלכות הלכות", אבל אין כלל שאין בו יוצא מן הכלל, והרי דבריו בפרק הסמוך ש"כל הדברים הללו וכיוצא בהם לא ידע אדם איך שיהיו עד שיהיו" - גם המה "הלכה" הם, וחלילה להתעלם מהם" וכו' עכ"ל.

אבל, אם מ"ש "בפרק הסמוך" הוא דבר ש"יוצא מן הכלל", א"כ אין לך בו אלא חידושו! דרק בפרק יב בלבד הוי "יוצא מן הכלל" אבל פרק יא אינו "יוצא מן הכלל", שאל"כ הי' כותב כך בהדיא (גם) כבר בפרק יא כמובן ופשוט, [או גם בסוף פרק יב].

וחשוב להביא בענין זה מ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש בלקוטי שיחות חלק יא (ע' 533): "לכתבו דכת"ר ע"ד הסדר שקודם יהי' נצחון מלך המשיח ואח"כ בנין ביהמ"ק ואח"כ קיבוץ גליות ש"רבו החולקים בדבר" - לאחר שברור שכתב כן הרמב"ם בהל' מלכים פי"א (ופעמים) ומדשתקו מפרשיו על אתר גם דעתם כן הוא (כמפורסם בכללי הרמב"ם)

הערות וביאורים

היינו הראב"ד, הב"י הרדב"ז וכו' - מיהו אשר רב גוברי' לחלוק בדבר! ובודאי ובודאי אשר לא אשתמיטתי' להרמב"ם וכל מפרשיו הנ"ל ח"ו מחז"ל בירושלמי ובשהש"ר הידועים שאפשר לדרוש בהם ולבארם ולשקו"ט וכו', ע"ד שעושים בדברי ב"ש אף שהנוגע לפועל ולפס"ד אינם משנה, וההסברה - שהרמב"ם כותב שם - בפ"ב שישנם דברים שהם בספק כו' - ה"ז קאי על הענינים שהוסיף בפ"ב ולא ע"ז שכתוב בפ"א, וכתבם ברור ופעמים וכו', עכ"ל.

והרי בפ"א שם (ה"ד) כתב ב' דרגות במשיח: (א) "בחזקת" (ב) "בודאי", וכתב את התנאים והסימנים באופן חד (כלי שום מחלוקת) מה הם, וא"כ מעיקרא לא שייך לומר ע"ז מ"ש בפרק שאח"כ "שלא ידע אדם וכו' עד שיהיו" כמובן ופשוט, ואין לך בו אלא חידושו שזה נאמר רק עמ"ש בפ"ב בלבד. וז"פ וברור.

והנה הרמב"ם כתב בהל' מעשה הקרבנות (פ"ב הי"ד): "אלא הנביא [יחזקאל] צוה ופירש כיצד יהיו מקריבין המלואין עם חנוכת המזבח בימי המלך המשיח כשיבנה בית שלישי" עכ"ל.

והשתא לדעתכם שבית המקדש השלישי אינו צריך כלל להיבנות ע"י מלך המשיח דוקא, המלים "בימי המלך המשיח" מיותרות הם לגמרי, והול"ל "עם חנוכת המזבח כשיבנה בית שלישי" [ולדעתכם במ"ש בירושלמי דמע"ש, דהיינו לפני ביאת המשיח הרי זה סותר למ"ש הרמב"ם "בימי המלך המשיח"] ותו לא! אלא ע"כ מוכח מכאן, דכיון שהרמב"ם ס"ל [בהל' בית הבחירה פ"א ה"ד] שבנין העתיד להבנות הוא הבית שביחזקאל [משא"כ במנחות (מה, א) וברש"י שם מבואר שהבית של יחזקאל מכוון לבית שני ולא לימות המשיח. - וי"ל דרש"י לשיטתו שהבנין דלעתיד "יבוא ויגלה משמים", ואכמ"ל.], וס"ל שיבנה רק ע"י משיח בלבד, כמבואר בהדיא בריש פ"א בה' מלכים הנ"ל, לפיכך מדויק מ"ש כאן "בימי המלך המשיח כשיבנה בית שלישי", כיון דרק משיח בלבד יבנה ביהמ"ק, - ולפי"ז יבואר גם מה שכתב "בית שלישי"; דלכאן' הול"ל "בית המקדש", מאי אתי לאשמעינן כאן המספר "שלישי"? - אלא שהכוונה בזה, דבאמת המצוה דבנין בית המקדש בעצם אינו תלוי כלל במשיח, ולכן בהל' בית הבחירה לא נזכר מאומה שום

תנאי של משיח, אלא דכיון שלדעת ר' אליעזר שבמדרש רבה (ג' מקומות הנ"ל) רק משיח בלבד בונה מקדש השלישי, והרמב"ם פסק כדידי' בריש פי"א מה' מלכים (כנ"ל באורך מלקוטי שיחות חלק כז), לפיכך כתב הרמב"ם כאן "בית שלישי", דכיון שמדובר בבית של יחזקאל דוקא, א"כ בבית זה בלבד יש תנאי נוסף, שצריך להיבנות ע"י משיח דוקא, וא"ש מאד.

ומכאן גם הוכחה ברורה דמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב "שכל אלו הדברים לא ידע אדם עד שיהיו" לא קאי עמ"ש בריש פי"א, דאם יבנה בידי אדם, אזי יהי' ע"י משיח דוקא! [ויתכן שלא יבנה ע"י משיח רק מתי שיהי' מצב של "זכו" שיבוא משמים].



רשימות

במענת התורה יביא אשם ויתכפר לו

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
-ר"מ בישיבה-

ברשימות חוברת קס"ד (שי"ל לש"פ וילך שבת שובה) מביא מאמר חז"ל שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו א"ל חטאים תרדוף רעה (משלי יג) שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו א"ל הנפש החוטאת היא תמות (יחזקאל יח) שאלו לתורה חוטא מהו עונשו א"ל יביא אשם ויתכפר לו שאלו לקוב"ה חוטא מהו עונשו א"ל יעשה תשובה ויתכפר לו עיי"ש, וב"ביא אשם ויתכפר לו" מבאר עפ"י מ"ש הרמב"ם בריש הל' תשובה דאין חטאת ואשם מכפרים עד שיעשו תשובה, דגם לפי מענת התורה צריך תשובה עם הקרבן, כיון שקרבן בלי תשובה אינו מכפר, ומבאר דהגם דמצד התורה הפגם דחטא נרגש יותר ולא די במיתה, מ"מ מצד דתורה היא תורת חסד יכול להיות הקרבן תמורתו וכמ"ש הרמב"ן ויקרא א, ט, ותמורה זו אפשר להיות רק בשכל אלקי

הערות וביאורים

דתורה שאדם ובהמה שוים, ובמענת הקב"ה דתשובה בעצמה מכפרת אף ששם ודאי הפגם נרגש ביותר שהוא בעל הרצון שלמעלה מן הרצון, מ"מ מי יאמר לו מה תעשה כו' וע"י תשובה שגבוה מכל המצות ומגעת בעומק הרצון מתכפר לו עי"ז עי"ש.

ולכאורה צריך ביאור במענת התורה בנוגע להתשובה שעם הקרבן, דבשלמא בנוגע לקרבן שהוא מכפר ביאר שהו"ע דמצד התורה אדם ובהמה שוים, אבל בנוגע לתשובה הרי נתבאר אח"כ דזהו שייך להקב"ה דמי יאמר לו מה תעשה כו' וא"כ מהו פעולת התשובה מצד התורה?

תשובה פועלת דנעשו כשגגות

והנה בלקו"ש ח"כ פ' בראשית א' (סעי' ו') הביא מאמר חז"ל הנ"ל דשאלו לתורה וכו' ובהערה 35 כתב וז"ל: כי אף שגם (מענה דתורה) יביא אשם" צ"ל עם התשובה דוקא הנה עפ"י מענה דתורה מועילה התשובה רק שהזדונות ייעשו כשגגות (ולא נתכפרו לגמרי) ואח"כ "מהני הקרבן שע"י הקרבן מתכפר השוגג" (אוה"ת יוהכ"פ ס"ע א' תקנ"ז ואילך. ועוד) עכ"ל, דמבואר בזה שהתשובה פועלת דנעשו כשגגות ואז מועיל הקרבן.

ויש לבאר זה עפ"י מ"ש בלקו"ש חכ"ז פ' מצורע ב' דאף דבתשובה מאהבה אמרינן דזדונות נעשים לו כזכיות מ"מ אין זה כמו "דבר שיש לו מתירין" (שמעיקרא הוא קל יותר) כי דבר שיש לו מתירין הוא רק כשבעת האיסור הוא עומד להיתר, לא מיבעיא בנדרים שהתרת החכם עוקר הדבר מעיקרו משום שבא ע"י "חרטה ופתח" דבמילא נעשה כנדר בטעות שלא חל מעיקרא, אלא אפילו במתיר שמועיל רק להבא הנה שם נתנה התורה מעיקרא אפשריות שיוכל להתבטל אח"כ, משא"כ בנוגע לתשובה הרי אי אפשר לומר שהתשובה מועלת משום שמעיקרא נתנה התורה אפשריות לתשובה, שהרי הוא עושה פעולת עבירה שהיא היפך לגמרי מרצון ה' וזהו היפך ענין התשובה, לכן לא שייך לומר בזה דהוה "דבר שיש לו מתירין" כיון דבשעת העבירה אין מקום להתירו אלא צריך לומר שהתשובה דאח"כ פועלת בדרך חידוש למפרע עי"ש.

ולכאורה יל"ע בזה ממ"ש בס' העקרים (מאמר ד' פכ"ז) שמקשה שם דאחר שנעשית העבירה בפועל מה תועיל התשובה בחרטה, וכי ההורג נפש או המחלל שבת וחזר בתשובה התשוב נפש הנרצח או אם ישוב השבת משומר? ומבאר בזה כי הפעולות אשר עליהם ישובח האדם או יגונה, הן הנעשית בבחירה בידיעה וברצון, ולזה יתנצלו השכורים אל פעולתם מפני שהן בלי ידיעה, וכן לא יגונה האדם על פעולת האונס אף שנעשית מדעתו מפני הכרח האונס, אכן אם ראוי לו לקבל צער חזק טרם יעשה אותה פעולה, כמו טרם ירים יד באביו במלכו באלקיו, הנה יכנוס פעולה זו בסוג הרצון, והגבלת הפעולות הרצוניות הוא ע"ז הדרך הפעולה שאדם רוצה בקיומה גם אחרי המעשה מיוחס אל הרצון, אולם דבר הנעשה ברצון ואח"כ אינו רוצה בקיומו וחפץ שלא הי' עשוי, אין זה רצון כ"א אונס וטעות, ויראה כן ממה שאמרו רז"ל בנדרים פותחים בחרטה, דאמרינן ליה לבך עליך וכו', דמבואר בזה שאם אין הרצון קיים הי' המעשה בטעות, ולפי"ז הבעל תשובה שגמר בלבו ורוצה שהעבירה הנעשית לא היתה נעשית, ושלא יעשנה עוד, מורה שהיתה פעולת הטעות לא פעולת השכל, שפעולת השכל לא תקבל חרטה עכתו"ד עיי"ש, ועי' בס' אוצרות יוסף להגר"י ענגל (דרוש) דרוש ג' שביאר דבריו בארוכה.

ולכאורה צ"ב דבס' העיקרים נתבאר דיסוד ענין התשובה הוא מצד טעות ובדוגמת נדרים, ואילו בהשיחה מבואר להיפך דאינו דומה לנדרים וכו' כנ"ל? ואפשר לבאר דהביאור שבס' העיקרים מבאר רק איך ע"י התשובה נעשה העבירה לשוגג דהוה כמו שעשה בטעות, אבל מ"מ גם שוגג הוה מעשה העבירה, וגם שוגג צריך כפרה, ולכן אי משום הא ודאי לא שייך לומר דהוה "דבר שין לו מתירין" כיון דגם ע"י תשובתו נשארה חפצא של עבירה, וכל המדובר בהשיחה דלכאורה ה"ז "דבר שיש לו מתירין" הוא בנוגע לזה ד"זדונות נעשים לו זכויות" שעצם מעשה העבירה מתהפך לזכויות, דבזה מקשה שהוא דבר שיש לו מתירין? ובזה ביאר דכאן התשובה פועלת אח"כ בדרך חידוש. וראה גם בס' כוכבי אור סי' נ"ז שביאר הענין דע"י תשובה מיראה זדונות נעשים לו כשגגות עפ"י דרך זה דהוה כמו "פתח וטעות" כדמצינו בנדרים דאם הי' יודע וכו' לא הי' נודר כן הוא

הערות וביאורים

לגבי תשובה מיראה, וזהו כהנ"ל, וראה גם בההקדמה בס' אבני מילואים שהביא דברי העקרים הנ"ל ומבאר דזהו רק ביאור למה נעשים לו כשגגות עיי"ש. (וראה הערות וביאורים גליון רל"א).

ועכ"פ לפי זה יש לבאר מ"ש בההערה בלקו"ש (מאוה"ת יוהכ"פ) במענת התורה יביא אשם ויתכפר לו, דכיון שעבר עבירה במזיד הנה התשובה פועלת דנעשה כשוגג, וכפי שנתבאר מס' העיקרים, ואז פועלת הקרבן שמתכפר לו גם השוגג (וראה גם הערת הרבי בדרך מצותיך מצות עגלה ערופה כעין זה), ולפי"ז שפיר מובן מענת התורה יביא אשם ויתכפר אבל צריך גם תשובה כיון שהקרבן מכפר רק על השוגג ותשובה פועלת דהוה כשוגג.

אלא דביאור זה הוא רק בנוגע לאשמות הבאות על המזיד דצריך גם תשובה בכדי שיעשה כשוגג, אבל בנוגע לחטאות שבאות רק השוגג הנה לפי ביאור זה לכאורה אי"צ תשובה, כיון דגם בלי התשובה הרי הוא שוגג, משא"כ כאן בהרשימה מבאר בהדיא במענת התורה שגם בחטאות צריך תשובה, וא"כ אכתי צריך ביאור מהו פעולת התשובה כשמעשה העבירה מעיקרא הי' שוגג?

התשובה היא רק משום כפרת הקרבן

וי"ל בפשטות, דלפי מענת התורה צריך להיות תשובה משום פעולת הקרבן, דבכדי שהקרבן יוכל לכפר לו צריך תשובה, וע"ד שכתב בקובץ הערות (אות תקס"ג) שהקשה בהדין דאמרו לא שנים אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי דר"מ מחייב קרבן, וקשה כיון שחושב שלא אכל נמצא שאינו עושה תשובה, ובלי תשובה אין הקרבן מכפר וא"כ למה מביא קרבן? ותירץ דהא דאין הקרבן מכפר בלי תשובה אין זה משום דבצירוף עם הקרבן בעינן גם תשובה דשניהם ביחד מכפרים, אלא הפירוש הוא דאם חייב לשוב ואינו שב נעשה עי"ז חסרון בהקרבן שאינו יכול לכפר משום זבח רשעים תועבה (וראה בזה בארוכה בגליון הקודם), וא"כ הכא שחושב שלא אכל ולכן אינו עושה תשובה אין כאן שום חסרון בהקרבן ושפיר הקרבן מכפר לו עיי"ש. וזהו כנ"ל דמצד מענת התורה צריך קרבן תמורתו לכפר וכו' והא דצריך גם תשובה אין זה משום שהתשובה מצ"ע פועלת אלא

דבלי זה אין הקרבן יכול לכפר עליו, וכן מובן גם ממה שביאר שהבהמה באה תמורתו וכמ"ש הרמב"ן, הרי צריך לו להרגיש זה שיחשוב האדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו וכו' וראוי לו שישפך דמו וכו', שזהו ענין התשובה, נמצא שהתשובה מצד התורה הוא פעולה בהקרבן, אבל לפי מענת הקב"ה דמי יאמר לו מה תעשה כו' יכולה התשובה מצד עצמה לפעול כפרה דמי יאמר לו מה תעשה וכו'.

דביקות הנביא בעת נבואתו

ב) נתבאר שם בנוגע למענת הנבואה דנפש החוטאת היא תמות, משום דנבואה היא התפשטות הגשמיות והשפעה האלקית מלובשת בו ממש והוא עד"מ כנשמה בלי גוף ודבוק באלקים חיים, וא"כ החוטא שמפסיק דביקתו באלקים חיים ה"ז מיתה בשעה זו עכ"פ עיי"ש.

ויש להעיר בענין זה, דבס' מו"נ (פנ"א חלק שלישי), כתב הרמב"ם שבעת שתהי' דבקות האדם עם ה' אז לא יגיעהו ממיני הרעות, ומפני זה יראה לי כי כל מי שתמצאהו רעה מרעות העולם מן הנביאים או מן החסידים השלימים לא מצאו הרע ההוא רק בעת השכחה ההיא, ובפירוש הרב קרשקש שם האריך להקשות ע"ז מכמה מקומות ואחד מהם הוא מזכריה בן יהוידע דראינו שהשיגתו הרעה הממיתה בעת העירו רוח הקודש ליסר העם ושלא למעול מעל בהשי"ת, כמ"ש בדברי הימים ב' (כד, כ) "ורוח אלקים לבשה את זכריה בן יהוידע הכהן ויעמוד מעל לעם ויאמר להם כה אמר האלוקים למה אתם עוברים את מצות ה' וגו' וירגמוהו אבן במצות המלך בחצר בית ה'" וקשה מכאן על הרמב"ם?

ובס' ברית יעקב (ע' לג) תירץ עפ"י מ"ש בקהלת רבה (פ"י סי' י) עה"פ אם רוח המושל וגו' שכל המניח ענוותנותו גורם מיתה לעצמו וממי אתה למד מזכריה, שנאמר ורוח אלקים לבשה את זכריה וגו' ויעמוד מעל לעם, וכי מעל ראשי העם הי' הולך אלא שראה עצמו גדול מכל העם והתחיל מדבר גדולות ואומר להם למה אתם עוברים את מצות ה' מיד וירגמו אותו אבן במצות המלך, ולפי"ז נתיישבו דברי הרמב"ם שעיי"ז שהניח ענוותנותו כאילו הפסיק דעתו מהשי"ת ועיי"ז הומת, ומביא

הערות וביאורים

שעד"ז כתב גם האריז"ל בספר הגלגולים בהא דזכרי' דמי שמחרף לרבים אעפ"י שבדין מחרף עם כל זה נענש שאין הקב"ה רוצה רק שימליצו טוב בעד ישראל ולכן נענש זכרי' עיי"ש.

ולפי הנ"ל צ"ב דכאן מבואר דאפילו נביא בעת שמתנבא שייך שמפסיק דעתו מהשי"ת ושולכן נענש.

ואולי אפ"ל ע"פ מ"ש בס' קדושת לוי (פ' לך עה"פ אחר הדברים האלה וגו') דהנביאים כשראו ושמעו דברי נבואתם מהבורא ית' הי' בטל במציאות מחמת גודל גדולת ה' ואז היו יכולים לשמוע דברי נבואתם מה', רק אח"כ כשחזר עצמותו דמקודם הי' יכול לדבר להם דברי ה', זולת משה רבינו ע"ה דגם כשהי' מדבר דברי ה' הי' מדבר באותה הבחינה ובאותו השכל ששמע הדברים מפי הבורא ית' כו' עיי"ש בארוכה, היינו שמבאר שאינו דומה ביטולו של הנביא לה' בעת שמדבר דברי הנבואה לעת ששמע הנבואה מאת ה', ולפי"ז אולי אפ"ל דמה שמבואר לעיל אודות גדול הדביקות וכו' הרי זה בעת גילוי הנבואה אליו מה', אבל אם מוסר נבואתו אח"כ אז אינו בדביקות זו, וילע"ע.



אדמו"ר הזקן, לידתו ולידת אחיו*

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

ב"רשימות" (חוברת קסב), והוא יומן שרשם כ"ק רבינו ממה ששמע מכ"ק מוהריי"צ ביי"ט כסלו תרצ"ג, נאמר (בעמ' 9): ר' מרדכי ור' משה [אחיו של רבינו הזקן] היו גדולים בשנים מאדה"ז. מהרי"ל יש ספק. כשנולד אדה"ז - ספק אם נולד בפוזן או אצל ליאזנע - מתה אמו. עכ"ל.

* (עד"ז העיר הרה"ת שמואל הכהן ווייספי. המערכת.)

וראיתי בקובץ הע' הת' ואנ"ש דתת"ל כפ"ח (גל' קפא עמ' 7) שהקשה א' הת' דהוי סתירה מיני' ובי', שאם אמו של אדה"ז נפטרה בשעת לידתו, כיצד יכולה להיות סברא שמהרי"ל אחיו נולד אחרי אדה"ז. ועוד, שהרי ידוע שבח"י אלול תק"ח לקחתו אמו של אדה"ז אל הבעש"ט, הרי שלא מתה בשעת לידתו. ע"כ.

ועוד יש להקשות מהסיפור הידוע אודות המעיין הלבן (נדפס לראשונה בסה"מ תש"ט עמ' 87-88 מרשימות יומנו של מוהריי"צ), ששם מפורש שאדה"ז הי מבוגר ממהרי"ל בארבע שנים.

ועוד, בסה"מ שם (בעמ' 88) מעיר רבינו, שמאורע דומה אירע גם כמה שנים לפני; והוא המסופר בשם מוהרש"ב בשיחת "כל היוצא למלחמת בית דוד" (סה"ש תש"ב עמ' 151-150), ומפורש שם שאדה"ז הי' מבוגר בשנה אחת מאחיו ר' מרדכי [וגם צ"ע מדוע כותב רבינו שאירוע זה אירע איזה שנים לפני האירוע השני, והרי באירוע הראשון הי' אדה"ז בן שש שנים ובשני בן שבע שנים, ואיך אפ"ל שכמה שנים מפרידות בין שני האירועים הללו].

ועל כל הנ"ל קשה מהמסופר בסה"ש תש"ג עמ' 153, שהוריו של אדה"ז לא נפקדו בפרי בטן עד לידתו של אדה"ז. ואיך אפ"ל שאחיו ר' מרדכי ור' משה היו מבוגרים ממנו בשנים.

וגם ניכר באותו סיפור (ועוד בכ"מ) שבאותן שנים כבר התגוררו בסביבות ליאזנע, ומהו א"כ הספק האם אדה"ז נולד בפוזן או ליד ליאזנע.

הרי שקטע זה מוקשה מכו"כ צדדים, ואיני מבין מדוע שינו העורכים מדרכם ולא ציינו לכל המקורות המקבילים דלעיל.

וראה מה שכתבתי בגל' תשל"ב (עמ' 13-14) לבאר הנראה לענ"ד בפשר השינויים בסיפורי כ"ק מוהריי"צ מפעם לפעם, שהוא ממש כדרכו של הרה"ק מרוז'ין, שביארו בו שסיפורי הצדיקים הם לפי המצטרך לעולם באותה שעה (יעו"ש באורך).



נגלה

לפי שאין בקיאין לשמה

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בהבנת שיטת רבה דס"ל דהא דצ"ל בפ"נ ובפ"נ הוא משום דאין בקיאין לשמה, וא"כ מתעוררת השאלה איך ידעינן מזה שאמר בפ"נ שהי' לשמה, יש חילוק בין פירש"י בתחילת הסוגיא לרש"י בדף ג. וכמו שעורר רע"א . . דברש"י ד"ה "לפיי" (ב, ב) מבואר דאחרי שאומר השליח בפ"נ "ממילא שיילינן לי' אם נכתב לשמה והוא אומר אין כו", וברש"י ד"ה לא (ג, א) מביא רש"י ב' אופנים או ששיילינן לי' "א"נ סתמא לשמה קא מסהיד".

ובביאור הדברים ביאר רע"א דהנה בתחילת הסוגיא דאמר רבה דהטעם דצ"ל בפ"נ הוא משום דאין בקיאין לשמה, מתעוררת השאלה כמו שהקשו בתוס' מ"ש לשמה משאר הלכות גיטין. והנה תוס' בתחילה רצה לתרץ "דה"ה שאר הלכות גיטין" ושלל את זה מכמה ראיות. ומשו"ז פירש התוס' דדיוקא דלשמה לא נראה להם עיקר דרשא (ואולי י"ל דכיון דב"לשמה" אין נראה שום שינוי בהגט" ורק שאם חסר ה"לשמה" חסר ה"חלות גיטין" א"כ קשה לעמי הארץ לקבלם כ"עיקר דרשא") ובהמשך לזה כתב התוס' דהא דפרש"י ד"ממילא שיילינן לי' אם נכתב לשמה כו' אין נראה כו' ואומר ר"י דסתמא לשמה קא מסהיד כו".

ופירש במהרש"א דסיפא דהתוס' הוא המשך להרישא, והיינו דאי נקטינן דהא דאמר רבה לשמה ה"ה לשאר הל' גיטין, א"כ ע"כ א"א לומר דסתמא קאי אכולהו דמהיכי תיתי, אולי מתכוין רק אחד מהם, וא"כ ע"כ צ"ל דשיילינן לי'. אבל אחרי שהתוס' כבר ביאר דדוקא לשמה נקט, א"כ כבר אין מוכרחין לומר דממילא שיילינן לי' אלא אפשר לומר דהכוונה דסתמא לשמה קא מסהיד.

וביאר רע"א בשיטת רש"י דיש הבדל בין ההו"א בדעת רבה והמסקנא והיינו דבהו"א בדעת רבה שיש חשש באמת דלשמה והיינו שאין בקי אין בלשמה, וא"כ ה"ה שאר הלכות גיטין, וא"כ ע"כ צ"ל דהשליח גם בא לסלק שאר החששות על גט זה, וא"כ ע"כ צ"ל דשיילינן ל' וכפרש"י בתחילת הסוגיא.

אבל למסקנא דרוב בקי אין הן, וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי והחשש הוא רק כמו שפרש"י דלמא אשכח גט גמור ועומד, והיינו דהסופר כתב הגט למישהו אחר ונמלך מלגרש וא"כ כיון דסתם ספרי דדייני מגמר גמירי כתב כל הגט כהלכה וגם ה' לשמה לזה שרצה לגרש ורק משום דנמלך מלגרש ומצאו האחר יש חשש על לשמה.

ועפ"ז מסביר רע"א ההבדל בפירוש רש"י. דבתחילת הסוגיא ס"ל להגמ' דאין בקי אין לשמה וה"ה לשאר הלכות גיטין ומשו"ה ע"כ דשיילינן ל'. אבל למסקנא דהחשש הוא רק דילמא אשכח גט ששמו כשמו ושמה כשמה אין החשש אלא אלשמה א"כ י"ל דסתמא לשמה קא מסהיד.

והנה לכאורה צ"ב בפירוש הנ"ל, דלרש"י בתחילת הסוגיא הפירוש בדברי רבה דאין בקי אין לשמה כוונתו שה"ה לשאר הלכות גיטין דלכאורה אין רמז לזה בפרש"י.

ואולי י"ל בזה באו"א. דהנה ידוע שיש ראשונים הסוברים דלשמה אין פירושו רק שיהא כוונתו לשמה, אלא גם שצריך להוציא בשפתיו (עי' תוד"ה וכי (ע"ז כז, א) ובשו"ע אבה"ע סקל"א ס"ז). וכן שיטת התוס' דלא מקרי לשמה רק אם נכתב בציווי הבעל, והיינו שאין הציור של גט שנכתב שלא לשמה רק באופן המבואר בריש פ"ג דנכתב הגט לשם אשה אחרת או בסופר שכתבו להתלמד, אלא גם אם נכתב לשם האשה הזאת ע"י בעל זה מ"מ אפשר שלא יהי' לשמה.

והנה כן משמע מפשטות הסוגיא. דהא מבואר בהסוגיא דהטעם דאין חשש מדאורייתא שלא נכתב לשמה הוא משום דרוב בקי אין הן, והא לכאורה יש להקשות דאפילו אי אין בקי אין לשמה הא מ"מ מסתמא רוב גיטין נכתבו באופן שהבעל הזמין את הסופר לכתוב הגט לאשתו וא"כ מסתמא הי' לשמה.

הערות וביאורים

והיינו דהפירוש בלשמה אין כוונתו רק דלא הי' לשם אשה אחרת אלא גם דיש דינים שזה צריך להיות באופן מיוחד ודוקא אז מקרי לשמה.

ואם זהו גם שיטת רש"י א"כ י"ל דיש הבדל בין החשש דאין בקיאין לשמה בההו"א להחשש דאין בקיאין לשמה למסקנא, דרוב בקיאין הן וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך.

דבההו"א דאין בקיאין לשמה הוא כפשוטו, א"כ אפ"ל דהחשש הוא דאף דגט זה נכתב ע"י בעל של אשה זו המתגרשת, מ"מ, לא נכתב לשמה, דהי' חסר באמירת הסופר או ציווי הבעל להסופר וכיו"ב.

אבל להמסקנא דרוב בקיאין הן וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי, וא"כ החשש הוא רק באופן כזה שהגט נכתב שלא לשם אשה זו אלא דאשכח כתוב ועומד גט שנכתב לשם א' מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה כפרש"י.

והנה בהבנת "סתמא לשמה קמסהיד" מבאר בר"ן בב' אופנים: א) "דמימר אמר האי שליח למה להו לרבנן למשאל אם נכתב ונחתם בפני ש"מ שיש כתיבה וחתימה בגט שהיא פסולה ואילו לא נכתב לשמה הי' אומר כך וכך כו". ב) שכיון שהוא שלוחו של בעלה של זו והוא אומר שבפניו נכתב ונחתם תולין להקל ואומר שבעלה של זו כתבו וחתמו בפניו ועשהו שליח ואין חוששים שמא אחר כתבו בפניו ואח"כ מצאו זה כו".

והנה פשוט דלפי אופן הב' של הר"ן דסתמא לשמה פירושו דהוא הי' בשעת כתיבת הגט, א"כ ע"כ צ"ל שבעלה של אשה של זה כתבה הגט הנה זהו דוקא אם החשש דלשמה הוא רק דנכתב בשביל בעל אחר, אבל אם החשש דלשמה הוא דאף דנכתב בשביל בעל זה, מ"מ, לא נכתב לשמה א"כ הרי דהי' שליח זה בשעת כתיבת הגט אינו מוכיח דנכתב לשמה.

ואפילו לפי פירוש הא' של הר"ן ג"כ מבואר בר"ן הי' אומר כך וכך אירע מעשה דלאחר נכתב", אבל אם לא נכתב לאחר ורק שלא נכתב בההלכה דלשמה איני יודע שיש איזה חסרון פה וא"א לומר דסתמא לשמה קמסהיד.

ועפ"ז יובן בפשטות החילוק בפרש"י בתחילת הסוגיא
החשש דלשמה הוא חשש גם על הסופר והיינו שאינו יודע
ההלכות דלשמה א"כ מובן דלא שייך לומר דסתמא לשמה
קמסהיד דאף שכתב הגט בשביל בעל זה מ"מ אולי לא נכתב
לשמה.

אבל למסקנת הגמ' דסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי, א"כ
החשש היחידי הוא שמא אשכח גט שנכתב לשם אחר ששמו
כשמו ושמה כשמה, וא"כ כבר אפשר לומר דסתמא לשמה
קמסהיד ומשו"ה מוסיפו רש"י בפירושו במסקנת הגמ'.



שיטת רש"י מדוע בעינן בפ"נ לרבה ולרבא

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבה אור אלחנן חב"ד, ל.א. קאליפארניא

במס' דגיטין דף ב' ע"ב רש"י ותוס' חולקים אליבא דרבה
בביאור רבנן הוא דאצרוך [בפ"נ ובפ"נ], דרש"י ס"ל דהוא
משום חשש דאשכח כתוב ועומד גט ששמו כשמו וכו' ותוס'
ס"ל דהוא משום שהבעל יוציא לעז באמרו שהסופר כתבו
להתלמד כו'. ומשו"ה חלוקים בביאור הגמ' האי קולא היא
חומרא היא דלרש"י קושית הגמ' היא דאה"נ דבפ"נ מועיל
להסיר החשש שאנו חוששין שנכתב שלא לשמה דאולי מצא
כתוב ועומד, אמנם אם הבעל יבוא בעצמו ויאמר שהוא שלא
לשמה אז אוקי חד בהדי חד, וע"ז משני דמידק דייק ולכן הבעל
אינו נאמן. אמנם לפי תוס' דלעולם חוששין רק לשמא יבא
הבעל ויערער, אז בעינן למימר דהמקשה ס"ל דבפ"נ מועיל
שאולי הבעל לא יבא, אמנם אה"נ אי יבא בפו"מ אז פסיל ל'י
משום לעז [או כפי' הר"י דאינו פסיל ממש רק הוצאת לעז].
וכ"ה הוא לרבה אמנם בנוגע להשקו"ט לגבי רבא לא מצינו
ביאור בהדיא ברש"י, וכתב המהר"ם שיף דאף בנוגע לרבא ס"ל
לרש"י שיש חשש בעצם דאנו חוששין דמזוייף הוא, וע"ז ס"ל
המקשן [האי קולא היא חומרא היא] דמועיל בפ"נ להסיר חשש
זה אמנם אי הבעל יערער בפועל אוקי חד בהדי חד, וע"ז משני
דמידק דייק. והנה תמהו על המהרמ"ש ממה שכתב רש"י לעיל

הערות וביאורים

ב' ע"ב בד"ה לפי שאין עדים דלרבא החשש הוא רק שמא יבא הבעל ויערער ולא שיש כאן חשש בעצם.

וי"ל בזה דהנה רש"י בעצמו בע"ב בד"ה אי נמי ממדינה כתב: "לרבה דלא חייש לעירעורא דנימא מזויף הוא" ומשמע להדיא דלדעת רבא איכא נמי חשש עירעורא דאנו נאמר שמזויף הוא [וצע"ק הלשון "עירעורא", אמנם מש"כ "דנימא מזויף הוא" משמע שהוא חשש בעצם ואנו מערערים על הגט], ואולי י"ל דבזה גופא הוא החילוק בין הס"ד דהגמ' והמסקנא דמידק דייק, דלהמסקנא י"ל דכל החשש הוא רק עירעורא דהבעל ולא חשש בעצם, ורק להקס"ד דהמקשן בעינן למימר שבפ"נ הועיל לחשש בעצם ומש"כ רש"י לעיל בד"ה "לפיי" הוא לפי המסקנא.

והשתא י"ל דאף לפי רבה מודה רש"י דלמסקנת הגמ' דהחשש הוא רק שמא יבא הבעל ויערער ולא דשמא מצא כתוב ועומד, דרק להקס"ד בהגמ' קודם שידע מהסברא דמידק דייק ומקשה דחד אתי בעל מערער ופסיל לה הוכרח לרש"י לומר דיש כאן חשש בעצם [משום שאז יובן לפי המקשה מה הועיל בפ"נ, ויובן נמי לשון הגמ' "פסיל לה"] אבל אחר שיודעין סברת מידק דייק י"ל דגם רש"י ס"ל דהחשש הוא רק עירעור הבעל.

ומדוייק נמי מלשון רש"י בד"ה מעיקרא שכתב בתחילה שלא יבא ויערער ואח"כ ממשיך דאפילו יבא אינו נאמן ולכאורה למה צריך להוסיף דאי נמי יבוא אינו נאמן והרי ממש"כ בתחילה דאמרינן דלא יבא ויערער כבר מתורץ קושית המקשן דהאי חומרה היא [וכדמצינו בהרשב"א שמבאר הגמ' דלא כרש"י שהבעל נאמן], אלא די"ל דרש"י רוצה להדגיש דאין הפי' בגמ' דהסברא דמידק דייק מסיר החשש עירעור דהבעל וא"כ פש לן רק החשש בעצם דזה מסיר הבפ"נ "משום עיגונא אקילו בה רבנן", אלא דהגמ' חוזרת מכל הסברא דהמקשן והטעם דבפ"נ מועיל הוא משום מידק דייק.



עד אחד נאמן באיסורין

הת' שלמה שטערנבערג
תלמיד בישיבה

הפני יהושע במסכת גיטין ב' ע"ב ד"ה "אימר דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין" מביא את המחלוקת בין שיטת רש"י ותוס' וסייעתם ושיטת הרמב"ם וסייעתו אם זה שספיקא דאורייתא לחומרא הוא מדאורייתא או שכשיש ספיקא דאורייתא הדין הוא לחומרא מדרבנן אבל מדאורייתא מותר.

ומביא ראי' מהגמ' נגד שיטת הרמב"ם שהגמרא מקשה על שיטת רבה (שאמר שהסיבה לזה שהשליח צ"ל בפ"ג ובפ"ג היא לפי שאין בקיאיין לשמה) "ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדויות שבתורה ומשני עד אחד נאמן באיסורין ולכן נאמן השליח אע"פ שאינו אלא ע"א. אבל הגמ' מקשה אימר דאמרינן עד אחד נאמן כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים.

שמזה מובן לכאורה שכשלא איתחזק איסורא יש נאמנות לעד אחד מן התורה, אבל לשיטת הרמב"ם שמדאורייתא מותר אע"פ שהוא ספיקא דאורייתא, וזה שספיקא דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן א"כ מה צורך לנאמנותו של עד אחד שהרי גם אם עד אחד אינו נאמן באיסורין (מדאורייתא) מ"מ תהי' חתיכה זו מותרת (שהרי הוא ספק חלב ספק שומן).

ומתוך הפני יהושע "דאין הכי נמי דלשיטת הרמב"ם וסייעתו הא דמשנינן עד אחד נאמן באיסורין לאו מדאורייתא איירי, אלא ממעשים בכל יום מיייתי ראי', ואהא מקשה שפיר אימר דאמרינן דנאמן ממעשה בכל יום אלא משום דלא אתחזק איסורא, דמשום דמותר מדאורייתא לגמרי וליכא אלא חומרא דרבנן משום הכי מהימן עד אחד בהימנוהו רבנן ברבנן, משא"כ באיתחזק איסורא דאיכא איסור דאורייתא לעולם דלא מהימן".

היוצא מכל הנ"ל דהפני יהושע לומד שלפי שיטת הרמב"ם בגמרא מדובר באיסור דרבנן והנאמנות של עד אחד הוא רק מדרבנן.

הערות וביאורים

ולכאורה אינו מובן שהרי שיטת הרמב"ם הוא שהנאמנות דעד אחד הוא מדאורייתא והוי כתרי, שהרי פסק הרמב"ם בפ' ט"ז ה"ו מהלכות סנהדרין דאיסור שהוחזק ע"פ ע"א לוקין עליו, וא"כ למה להגמרא להביא דין של ע"א שמתיר מה שמותר מדאורייתא שהצורך לנאמנותו הוא רק מדרבנן, לכאורה הי' להגמ' להביא דין של ע"א שאומר אסור על חתיכה שהוא ספק חלב וספק שומן שהוא מותר מדאורייתא, ובמקרה כזה הנאמנות היא מדאורייתא וחתיכה זו יהי' מוחזק באיסור ע"פ. והי' לגמ' להקשות אימר דאמרינן ע"א נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק היתרא אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש . .

וי"ל בד"א ע"פ מש"כ בתוס' ד"ה "מידי דהוה" שיש סברא לומר שעד א' נאמן להתיר ולא לאסור וכמו שמבאר הפנ"י בד"ה תוספות בד"ה מידי דהוה כו' סברת התוס' דפשטא דקרא הכי משמע, שמזה מובן שזה שע"א נאמן לאסור רק כשלא איתחזק התירא אין זה הוכחה שאין ע"א נאמן להתיר כשאיתחזק איסורא, שהרי יש סברא לומר שיש יותר נאמנות להע"א להתיר מלאסור ולכן צריכה הגמרא להביא דין שהע"א מתיר אע"פ שהוא רק מדרבנן וד"ל.



חסידות

הערות במאמרי הימים הנוראים (בלקו"ת ועוד)

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

[א] בלקו"ת ד"ה האזינו (השני) המסתיים בדף עד, ב - הנה מאמר זה קטוע בסיומו באמצע המשפט ממש (שמתחיל לבאר "כי יש ב' בחי' בתורה", ומפרט רק בחינה אחת), ולא מצאתי שיעירו על כך בהערות שם. ובס' מאמרי אדה"ז דשנת תקס"ז

המאמר הוא בשלימותו, ובעמ' שנט-שס ניתן למצוא בנקל את הקטע מחסר.

[ב] בשם אדמו"ר הזקן נאמר, שאפשר שישובו נשמות בגן-עדן מאות שנים, ולא ידעו ענין האלקות מה הוא.

והנה מפורש דבר זה בלקו"ת ד"ה כנשר (עח, א): ג"ע הוא בחי' גילוי אלקות שמתגלה בנפשו כו', וע"ז ארז"ל צדיקים יושבים כו' ונהנין מזיו השכינה, ושכר מצוה הוא המצוה בעצמה, כי המצות הן הן המשכות גילוי אלקות על נפשו במצות שמקבל עליו עול מלכות שמים, כך יהיה שכרו בג"ע להיות נהנה ומתענג על גילוי ה'. משא"כ מי שעושה מצות אנשים מלומדה, אע"פ שהוא סור מרע ועשה טוב, ובודאי יהיה שכרו בג"ע, אך אין זה גילוי אלקות ממש, שדייקא צדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה ממש. עכ"ל. הרי שאפשר לישב בג"ע מבלי לדעת מגילוי האלקות המתגלה בג"ע לצדיקים.

[ג] בלקו"ת ד"ה שובה ישראל (השני, דף סז, ג בב' השורות האחרונות) נדפס הפס' "נאוה שאנן", וכמובן שזו טה"ד וצ"ל "נוה שאנן" כלישנא דקרא וכדלהלן שם בפנים.

[ד] בתור הקדמה ל"סליחות" נדפס מאמר אדה"ז ד"ה לך הוי' הצדקה (ואח"כ נדפס בס' מאמרי אדה"ז אתהלך - לאזניא עמ' ר ואילך), ושם נאמר: יש להם ערך זה לזה כמו צמצום השכל של התלמיד אל שכל הרב, או כמו כח המצמיח את העשב. עכ"ל. ומעיר שם רבינו זי"ע: אולי צ"ל: המצמיח אל כח המצמיח את העשב. עכ"ל (ונעתקה הע' זו בקונטרס "הוספות לספר מאמרי אדמו"ר הזקן אתהלך לאזניא", קה"ת תשמ"ב, עמ' שי).

ותיקון זה לכאו' אינו מובן לענ"ד. וגם אינו מובן מדוע אינו מתקן בפשיטות "כח המצמיח אל העשב", שהוא שינוי אות אחת בלבד!

ולוא דמיסתפינא הוה אמינא שאכן לכך נתכוין רבינו, אלא שנפלה כאן טה"ד, בגלל הקושי שבפענוח התיקונים ושינויי הנוסח שרשם הרבי, שהמה נחלקים לשלושה סוגים: חלקם נדפסו בפנים המאמר באותיות רש"י מוקפות חצאי עיגול",

הערות וביאורים

בחלקם ניתוספו גם חצאי ריבוע לתיבות של הנוסח הראשון, וחלקם נרשמו בהע' בשוה"ג. ויתכן שגם כאן כתב הרבי (או שסימן) בצורה כלשהי את המלים "כח המצמיח את" "כח המצמיח אל", ואח"כ נשתבש "הבחור הזעזער" או המגיה, ונדפסו ב' הלשונות בהע' (וכ"ז דוחק, שהרי כשהשינוי הוא במלה אחת בלבד נרשם הוא בפנים המאמר. אך הרי אין אנו יודעים את האופן שבו ציין הרבי את השינויים לפני ההדפסה, ואפשר שלא ניתן היה להבחין בנקל שכוונתו לשינוי של תיבה אחת בלבד).

ועוד יש להעיר לענין השינוי שבין פתיחת המאמר "לך הוי' הצדקה", לבין לשון הפס' (בדניאל ט, ז) "לך אדני הצדקה". וצ"ע.



גופם של משה ואליהו כשעלו לשמים [גליון]

הת' משה דובער זילברשטרום

קבוצה 770-

בגליון תש"ס שי"ל לחה"ס הביא הרב ש.ב. הלוי וויינבערג מד"ה כנשר יעיר קנו תשי"ט (ע' 541) וז"ל: "וכמו"כ הוא גם באדם שגם כאשר הוא צדיק גמור מ"מ הנה מצד עצם מציאות הגוף ה"ה מעלים ומסתיר. . וכמו שמצינו גם גבי משה .. מ"מ כשעלה למעלה הניח את גופו בעולם היצירה. . לבד מאליהו שהי' בעיבור י"ב חדשים ועלה בגופו השמימה" עכ"ל.

ומקשה ע"ז מלקו"ש ח"ב (עמ' 516) ושם לגבי אלי': "ער האט דער גוף גאנצערהייט אין עולם היצירה" עכ"ל.

ולכאן מלקו"ש הנ"ל רואים א) שגם גופו של אליהו עולה רק בעולם היצירה ולא למעלה מזה. וא"כ באיזה ענין יש יתרון בעליית גופו של אליהו על של משה שגם הוא הניח גופו בעולם היצירה. ב) ועוד: לכאן יש יתרון בעליית גופו של משה, שהרי לכאן כשהניח משה גופו בעולם היצירה הניחו כמו שהוא, משא"כ אליהו נהפך בשרו ללפיד אש". ע"כ מגליון הנ"ל.

והנה בנוגע להשאלה הב' הנה בזה שנהפך בשר אלי' ללפיד
 אש הנה אדרבא זהו כל מעלתו שגופו הזדכך עד שנהפך לרוחני.
 ומצוטט בזה מספר הליקוטים דא"ח צמח צדק אות מ"ם (מקרא
 - מתנה) ע' א'תרכא: "ההפרש בין משה לאליהו כי משה הי'
 בודאי גדול מאלי' .. ואעפ"כ יש מעלה באליהו גדולה מכולם
 שגופו עלה בסערה ונזדכך כ"כ, מה שאפי' משה נקבר גופו
 בארץ, והענין כי אליהו בגימטרי' ב"ן שמשם שרשו והוא בחי'
 חיצונית, ולכן הגיע הזיכוך גם לגופו שהי' בחי' ביטול
 במציאות בגופו בתכלית עד שנהפך להיות כא' מן המלאכים
 העליונים. . . משא"כ במשה שנמשך משם מ"ה. . . והוא בחי'
 פנימיות שאינו יכול לשלוח גילוי כ"כ בגוף גשמי תכלית
 החיצונית". ושם עמ' א'תריט: "אך בעת שעלה להר הי' לו
 הביטול בחיצונית ג"כ ע"ד שהי' באלי' שהרי לחם לא אכל כו'
 רק לא ע"ד אליהו שנהפך כו'" עכ"ל.

וא"כ גם לגבי עליית משה להר סיני במ"ת יש יתרון לאליהו
 שנהפך בשרו לגמרי לרוחני (ומה שהביא מהפרדס שנהפך בשרו
 ללפיד אש בודאי אין הכוונה אש גשמי אלא ע"ד מ"ש (תהלים
 קד, ד) "עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט").

ובנוגע השאלה הא' אולי י"ל שבמשה זה שעלה והניח גופו
 בעולם היצירה היינו שהגוף לא הי' יכול לעלות ולהגיע
 להביטול של הנשמה, ולכן כשעלה הניח גופו, משא"כ באלי'
 הגוף הי' בערך למעלת הנשמה אף שהנשמה עולה יותר מ"מ
 הוא בערך, והיינו שאם הי' עולה כמו משה רבינו הי' גם גופו
 עולה עמו. וכ"ז הוא כמובן בד"א ועדיין צ"ע.



הערות וביאורים

הלכה ומנהג

הערה בשו"ע בסי' שלו

הרב גדלי' אבערלאנדער
מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

כתב אדה"ז בסי' שלו סעיף חי: "ענפי אילנות שהוכנו לתשמיש מבע"י בענין שיש תורת כלי עליהם ומותרים בטלטול כמ"ש בסי' ש"י, מותר להעמידם במים בשבת ובלבד שלא יהיו בהם פרחים ושושנים שהם נפתחים מלחלוחית המים, וצריך ליזהר שלא ליתן מים אל כלי כדי להעמידם שם, אלא יעמדו במים שהיו בכלי מכבר ואפי' העמידם במים מבעוד יום אסור להוסיף עליהם מים בשבת ויו"ט מפני שטורח לתקן כלי עיין בסי' תרנד".

ולכאורה דברי רבינו צע"ג, דהרי להדיא מבואר בסי' תרנד דמותר להוסיף מים ביו"ט. והוא ע"פ משנה סוכה מב, א "בשבת מחזירין ביום טוב מוסיפין". ומצוה לישבו.



תשבו כעין תדורו

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' תרלח סעי' ה' מבואר דהאיסור ליהנות מעצי סוכה היא רק במסתפק מהעצים שמפקיע מעליהם קדושת הסוכה אבל כל תשמיש שאינו מפקיע מעליהם קדושת הסוכה כגון להניח על הסכך חפציו מותר (ומקורו בט"ז שם).

וצריך ביאור שהרי למדים סוכה מקדשים כמבואר בסעי' א' שם, ד"כשם שחל שם שמים על הקדשים כך חל שם שמים על הסוכה".

ובקרבן הרי אסור לו ליהנות שום הנאה חוץ מהקרבה שזה מצותו.

ומדוע בסוכה מותר הנאה שאין מפקיע קדושת הסוכה כגון להניח חפציו הרי אין בזה קיום מצוה לכאורה, דהרי גדר המצוה היא תשבו כעין תדורו דהדירה בתוך הסוכה היא המצוה, וכמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תרלט סעי' א'. וא"כ מדוע מותר לו ליהנות מהעצים להניח עליו חפצים הרי נהנה שלא במקום מצוה ומאי שנא מקדשים.

וגם הרי בשעת הגשמים אין מצוה בישיבתו כמבואר בסעי' כ"א שם, ואעפ"כ מותר לו לשבת בסוכה, ולכאורה הרי נהנה שלא במקום מצוה. וכן העיר בשו"ת עונג יו"ט (וראה מה שהערנו בזה בגליון שעבר).

ואפשר לומר בזה, דאע"פ דגדר קיום המצוה של האדם היא תשבו כעין תדורו הדירה בתוך הסוכה ובאופנים מסויימים כגון שלא באופן דמצטער.

מ"מ גדר חפצא דהסוכה היא שדומה לדירת האדם ולכן מצד חפצא דהסוכה היא מיוחדת לכל הנאה ותשמיש שזהו ענינו דירת האדם.

ואע"פ שישנם הנאות שאין בזה קיום מצוה אבל מצד ענינו דהסוכה הרי כל הנאות מותרות, שדר בו כמו שדר בבית בכל אופן שרוצה.

וא"כ שפיר דומה סוכה לקדשים שכמו שבקדשים מיוחד להקדבה, כמו"כ סוכה מיוחדת להנאת האדם ותשמיש האדם.

אבל להסתפק מהעצים הרי אין הסוכה מיוחדת לזה דאדרבה הרי מבטל ומפקיע מהעצים קדושת ודין הסוכה וממילא אסור מה"ת כמו בקרבן.



טעם דמותר לתקוע לאחרי נעילה ביה"כ

הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בטור סי' תרכ"ג מביא שנכון יותר לתקוע אחרי התפילה כשכבר הבדיל בתפילה. אבל מביא גם החולקים ותוקעין לפני

הערות וביאורים

הבדלה ובטעם שאין חוששין לשבות דתקיעה לשיטתם כ': כיון שתקיעת שופר אינו מלאכה (טור) וכבר עבר היום (מג"א מהטור). ובאדמה"ז שם מוסיף "אעפ"כ אין כאן איסור כלל דכיון שהתקיעה אינה מלאכה כלל, ואין בה אפי' משום שבות גמור . . ולא אסרו בשו"ט אלא משום עובדין דחול . . יש להתיר. אפי' בביה"ש אם כבר גמרו תפלת נעילה."

הפרמ"ג מסביר: שבות ביה"ש כה"ג הוי צורך מצוה (וכן בשער הציון). אבל לפי דברי אדמה"ז נראה דהטעם הוא: דכיון שאינו אפי' שבות גמור אלא עובדין דחול לכן יש להתיר בזה.

והיינו דאפשר שתלוי בגדר שבות דתקיעת שופר: הפרמ"ג לומד כפשטות המג"א (תקפ"ח ד') שיש בזה הגזירה דשמא יתקן כלי שיר (ומתאים גם בשיטת המהרש"א בתוס' ר"ה כ"ט ע"ב דיש בו איסור מלאכה מדרבנן) ולכן צריך להוסיף שאין כאן איסור שבות מדרבנן במוצ"ש משום שהוא לצורך מצוה. ויידרש עוד הסבר לפי הסברא שב"אפוקי יומא" לא התירו בביה"ש שבותים בשביל דבר מצוה או צורך גדול (מג"א ואדמה"ז שמ"ב) - "דהכא הקילו דכמה טעמים יש על תקיעה זו" מחצה"ש שם.

אבל לאדמה"ז נראה כמו שכ' בהדיא דאין כאן איסור מה"ת ואין כאן אפי' שבות מדרבנן אלא משום עובדין דחול וכפי שביאר דעתו בסי' תקפ"ח ס"ד (וכפי שכ' כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ט ע' 374 שהוא "חדוש מפתיע" - ולכאורה מיוסד בשיטת הר"ן בשבת ד' בפ"י דברי הרי"ף) א"כ אין ההיתר מיוסד משום שבות במקום מצוה (שאפשר כנ"ל אי"ז שייך באפוקי יומא) אלא שהיתר התקיעה הנ"ל (מצוה בביה"ש) רק בעובדין דחול.

והנה בלבוש נתן הסבר גם על הא דאין אנו גוזרין גזרה דרבה: "דהו"ל שבות דשבות . . ועוד כי עדיין העם בקיאים מר"ה שעבר בסמוך וגם השופר עדיין רגיל בב"ה."

אדמה"ז השמיט ענין דגזרה דרבה (ולא הסביר למה לא שייך כאן גזרה דרבה). ואפשר דלפי הנ"ל (בלקו"ש ח"ט) מובן: שיטתו הוא שהגזירה דרבה בר"ה באה לחזק איסור קל דעובדין דחול ושלא יבא המצוה וידחה אותה. וא"כ אפשר דכבהש"מ (גם דאפוקי יומא) אין כאן איסור דעובדין דחול במקום מצוה

ובמילא אין גזירה דרבה גרידא מספיק לאסור תקיעה דביה"ש דיה"כ.

ואפשר לדחות סברא זו דהרי בצירוף גזירה דרבה אפשר שיחזק איסור דעובדין דחול גם בביה"ש. ועוד: המג"א עצמו (דסובר כנ"ל שהוא שבות משום גזירה שמא יתקן כלי שיר) אינו מביא הטעם למה אין כאן גזירה דרבה.

ואפשר לומר: דכיון שאינו חיוב גמור אין בזה טעם הגזירה ("הכל חייבין בתק"ש . ."). וזה מתאים עם המבואר באג"ט במלאכת טוחן אות ל"ח ס"ק ט"ז דהגזרה דגזרו משום הוא משום המצוה דמתוך שבהול לקיים המצוה יבוא לידי העברת ד"א. והוא ע"ד שכ' השפ"א בר"ה כ"ט שהוא משום המצוה לתקוע. וא"כ מובן בפשטות דכיון שאין תקיעה זו דיה"כ חיוב מצוה באופן דתק"ש דר"ה לכן אינו בהול ואינו שייך כלל גזירה דרבה.

בשיטת אדמה"ז לפי המבואר ברשימות: יש להעיר עוד מהל' זו דהנה ברשימות כ"ק אדמו"ר חוברת ס' מבואר בדברי אדמה"ז דטעם האיסור לתקוע ר"ה שחל בשבת הוא בצירוף ב' הטעמים: (א) עובדין דחול, (ב) גזירה דרבה. ומבאר שם דגזרה גרידא אינה מספיק כדמוכח מלולב דבזמן הבית ביום הראשון היו נוטלים בכל מקום, והטעם מסברת ר"י שאם עבר והוציאו פטור מחטאת כיון דעסק במצוה. טעם דעובדין דחול לבד אינו מספיק כיון דתק"ש אינו שבות גמור, וכמו שמצינו שרדיית הפת הותרה מפני מצוה דג' סעודות אף דהוי עובדין דחול.

לכאורה כוונתו דכ"ק אדמו"ר הוא שעובדין דחול צריך להיות מותר במקום מצוה (ומדמה תקיעת שופר לרדיית הפת). וא"כ ישלה"ב קצת דבשו"ע אדמה"ז משמע שהתירו תקיעה בביהמ"ש (דהוא רק משום עובדין דחול) דוקא בביהמ"ש כשגמרו תפילת נעילה (ולא לפני"ז). ואוי"ל דכיון שתקיעת שופר דנעילה אינו חיוב ומצוה כמו תק"ש או ג' סעודות לכן לא התירו תקיעה זו רק בביה"ש.

עוד בשיטת אדמה"ז במגילה: עוד יש להעיר לפי דברי כ"ק אדמו"ר בשיטת אדמה"ז שגזירה דרבה גרידא אינו חזקה כ"כ

הערות וביאורים

וצריך לצרף עוד טעם א"כ ישלה"ב במגילה שגם שם אסור לקרות בשבת משום גזירה דרבה.

ואולי י"ל: דהרי מבואר שם בגמ' דר"י אומר שהטעם במגילה הוא דעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, וי"ל שרבה גם הוא סובר כמותו ומצרף ב' הטעמים.

ובזה יומתק שהתוס' (מגילה ד' ע"ב) כתבו שר' יוסף שאומר שהטעם הוא שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, מודה לרבה, כיון דבשופר ולולב ליכא טעמא אחרינא אלא שמוסיף טעם אחר משום הנפק"מ דמקדש (דליכא שבות שם) ואפ"ה אסור משום סברת ר"י. ולפי הנ"ל אפ"ל באו"א: שהגם שר"י מודה לרבה אבל טעם דרבה אינו מספיק לאסור (כיון שהגזירה גרידא אינו מספיק לאסור לגמרי ע"ד לולב ובשופר צריך טעם אחר) ולכן ביאר ר"י הטעם המיוחד דמגילה.

האם יכולים ללמד אשה ברכת ע"נ לולב ולבטא שם ד': יש להסתפק קצת האם יכולים ללמד ברכת לולב נשים שאינם יודעות לברך בעצמן ולהוציא שם ד' (גם לשיטת הר"ת דיכולים לברך רשות). דאמנם מותר ללמד לתינוקות הברכות כתקנן (שו"ע רט"ו) אבל יש לומר דהוא רק בדברים שיש חיוב לכשיגדלו ולא בדברים שהם רק רשות.

והנה יש להוסיף בזה לפי דיוק כ"ק אדמו"ר בשיטת אדמה"ז (בסי' רט"ו) באגרות קודש ח"ג ע' קל"ח, דהנה בגמ' וטוש"ע מבואר דיכול לבטא אזכרות ללמד קטנים. המג"א (רט"ו סק"ה) כ' "דגדול בשעה שלומד הברכות בגמ'" אינו אומר. כ"ק אדמו"ר מדייק דאדמה"ז שינה וכ' "אסור לגדול המתלמד" היינו שלומד הברכות לומר שם ד'. ועיי"ש במכתב בטעם אדמה"ז, "דכיון דאפשר ללמדו בעת החיוב, אין לעשות זה, עכ"פ מדרבנן, בזמן הפטור". (משא"כ הקטן דבכל עת פטור הוא, עיי"ש).

וא"כ יש להוסיף: (בשלמא למג"א אפשר לומר שכמו שהיא יכולה לברך ולהוציא שם ד' לשיטת ר"ת כמו"כ יכולים ללמד איה לעשות הברכה וכיון שהוא דרך לימוד ללמדה, אין בזה איסור למג"א (אף שגם בשיטתו אפשר לחלק בין לימוד דדבר שמחוייב בו לדבר שהוא רק רשות ובפרט ללמד זולתו בדבר

דרשות), אבל לאדמה"ז שגם דרך לימוד אינו אומר אלא (כשאפשר) "בעת החיוב" האם עיקר ההדגשה הוא שאין לבטא שלא בשעת זמן עשיית הברכה אלא יש ללמדו בשעת עשיית הברכה, (וא"כ מותר ללמדה בביטוי השם בשעת עשיית המצוה) או נכלל בזה גם שצריך להיות בעת החיוב וכיון שנשים אין חייבות בזה לכן אין ללמדן ברכה זו בביטוי השם אלא (אפשר ללמדה ביטוי השם ב) ברכות המחוייבות בה (ואינו דומה לקטן שצריכים ללמדו בדבר שיתחייב לכשיגדיל וכיון דבכל עת פטור הותר (גם באב) משא"כ אשה זו אין עליה חיוב כלל שתלמד ותתחנך בברכה זו).

באו"א: אם "דאפשר ללמדו בעת החיוב" בנשים שייך בברכות אחרות א"כ אין ללמדן ביטוי אזכרות רק בעת החיוב או דילמא כיון דברכה זו א"א באופן של חיוב א"כ הרי"ז לקטן ויכולים ללמדם בשעת אמירתן ברכה זו.

ויש להוסיף עוד בהספק: האם "דקבלוהו עלייהו חובה" (לכמה פוסקים במצות דשופר ולולב) מחשיבו גם לברכה בגדר זה. (ולהעיר מל' אדמה"ז תר"מ ס"ב שנראה שלא לומד שנחשב לחובה אלא "אם ירצו לישוב בסכוה ולברך הרשות בידם. וכן בהל' שופר).

ואין ענין זה כלל להא דפסק אדמה"ז (תקפ"ט ס"ב) דיכולים להוציא שופר לנשים לר"ה כדי שהם ישמעו אותו, אע"פ שאין הן מחוייבות אלא שיכולים לתקוע ועושים נח"ר להם (ודלא כהשאג"א סי' ק"ו שאוסר בהוצאת הלולב בשבילים): דהתם מותר משום שזה נחשב לצורך (קצת) ומותר ההוצאה עבודה אבל אין זה ענין להתיר ביטוי שם ד' כשאינו זמן חיובו ואין לה חיוב כלל.



הערות וביאורים

כונה בברכה לצאת חלק מהמצוה

הרב מרדכי פרקש

שליח הרבי בעלבנו וואשינגטאן

א) המגן אברהם הל' סוכה סי' תרלט ס"ק י"ז כ' בא"ד: "ודוקא כשיצא יציאה גמורה [מהסוכה] לעשות ענינו שלא לחזור לאלתר [א"צ לחזור ולברך]. אבל לא יצא אלא לדבר עם חבירו או להביא דבר לסוכה לשעתו, כשיחזור א"צ לברך ... כיון שלא הסיח דעתו ממנה". והב"ח בסס"י תרמג כתב דמשמע במהרי"ל ובשאר אחרונים דכשחוזר ואוכל חוזר ומברך, והיינו טעמו דכל אדם דעתו מן הסתם שלא תהא הברכה פוטרתו אלא עד שעה שיחזור ויאכל כי אז יחזור ויברך ודו"ק, עכ"ל.

ודבריו תמוהין דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכוין שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי ליתא. וגם לא ראיתי באחרונים שום משמעות. לכן אין לברך דיש לחוש לברכה לבטלה וכו'.

ובמגן אברהם לא מסביר מהו הפשיטות שלא יחזור ויברך אחר חצות ומשמע שהוא פשוט בלי שום חולק.

אמנם נראה מד' שאר פוסקים שאכן אפשר לכוין בברכת המצוה שלא לפטור חלק מהמצוה שהי' נפטר ממילא. ולדוגמא: ראה בביאור הלכה סי' כ"ה ס"ה במחלוקת המחבר והרמ"א בברכות תפילין ש"י וש"ר כותב המ"ב "ובחידושי רע"א כ' עצה שיכוין בעת ברכת להניח אם הלכה כשיטת רש"י אני מכוין שלא לצאת בברכת להניח על השל ראש והוי זה כסח ויוכל לברך על של ראש וכבר קדמו העולת תמיד וכפי מה שביאר הפמ"ג את דבריו ובארה"ח משמע ג"כ שמסכים לעצה זו אך בפמ"ג ראיתי וכו", עיי"ש.

[ועוד יש בכ"מ עצה זו לכוין שהברכה לא תפטור מה שהי' נפטר ממילא, ראה לדוגמא ביה"ל סי' ח' ד"ה וי"א לענין ט"ק ואכמ"ל].

ב) ולבאר זה ילה"ק דמצינו מחלוקת בד"ז. דבהל' ציצית עמש"כ המחבר (סי' ח' סי"ב) דאם יש לו כמה בגדים של ארבע כנפות והפסיק ביניהם צריך לברך על כל אחת ואחת, וה"ה אם

לא היה בדעתו מתחילה על על כולם הוי כמפסיק ביניהם. ובשערי תשובה שם ס"ק י"ב כ' "ועיין תבואות שור סי' י"ט לענין שחיטה דעתו כהט"ז שם שלא יברך משום ספק ברכות, ואם כן ג"כ יש לנהוג כן". ומסיים "וע"ש שדחה מ"ש הפר"ח שיכוין ויגמור בדעתו שלא יצא בברכה זו. רק כ"ז שלא ישיח שיחה בטלה, והוא ז"ל [הת"ש] כתב דלא מהני כוונה זו לחייבו בברכה שנייה כיון שהם לפניו ומתכוין לשחוט את כולם", ע"ש וא"כ ה"ה כאן.

מבואר בזה שמחלוקת היא שנויה. דלהפרי חדש מהני כוונה זו ולהתבו"ש לא מהני.

(ג) אבל בהמשך יש מחלוקת בין המחבר להרמ"א (שם סי"ד) בפשט טליתו ודעתו לחזור ולהתעטף מיד. להמחבר צריך לברך כשיחזור ויתעטף ולהרמ"א אין מברכין. וכתב שם בשע"ת ס"ק ט"ו בא"ד: "ולכן נראה שיכול לעשות לכיון בשעת ברכה וגומר בדעתו שלא תפטור ברכה זו רק לבישה הראשונה לבד, ואז אינה פוטרת מפשיטה ואילך אף שדעתו לחזור וללבוש ויש עליו טלית קטן, וכעין שכתב בתבואות שור בשם הפר"ח שהבאתי לעיל ס"ק י"ד. ואף שבת"ש שגא ביה נרגא וכתב דלא מהני מה שמחשב, היינו לפי שהמוכנים לשחוט לפניו ומכוין לשוחטם, לא מהני מה שמחשב שאין פוטר שחיטתו בברכה זו, אבל בזה שפיר י"ל שאין מברך רק על מעשה לבישה זו, ואם יפשוט ויחזור וילבש פנים חדשות באו לכאן" ועיי"ש בהמשך דבריו.

מבואר בזה דהברכה הוא על מעשה הלבישה שהוא התחלת המצוה והברכה נמשכת על כל זמן המצוה, ובזה צדקו דברי המגן אברהם בסי' תרלט שם שכתב דמחשבתו לא מהני להתחייב בברכה חדשה מחצות ואילך. משא"כ כשהחלק של המצוה שלא רצה לפטור הוא בבחי' פנים חדשות אז הברכה אכן אינה נמשכת ממילא, רק כשהי' דעתו בפירוש ובודאי יכול לכיון שלא יומשך. ובזה גופא חולקים הב"ח והמ"א בהל' סוכה שם. דלהב"ח כל אכילה בפ"ע הוא פנים חדשות ולכן מועיל כוונה לברך על כל אכילה בפ"ע והמ"א ס"ל דהוא המשך אחד.

וכן הוא המחלוקת בין הפר"ח והתבו"ש. דלהפר"ח דכל שחיטה הוא מצוה בפ"ע מיקרי פנים חדשות ולא המשך ולכן

הערות וביאורים

מהני כוונתו, משא"כ להתבו"ש זהו מצוה אחת והמשך אחד
ולכן יוצא בברכה אחת וכוונה לא מהני.

ויש עוד לעיין בזה והמסתעף לברכת הנהנין הן בברכה
ראשונה והן בברכה אחרונה. אי"ה.



זמן תפלת ערבית בפעטרבורג [גליון*]

הרב שלום דובער לוין

מנהל ספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון ב [תשס'] ע' 62 כתב הרב י.מ. שי' בנוגע לזמן תפלת
ערבית בפעטרבורג, וקשה לי לעכל את הביטויים של "עדות
שקר" וכיו"ב, למרות העובדה שלמעשה נראים דברי המשיג,
שמעולם לא נאמר כדברים האלו אודות פעטרבורג. וכדי שלא
יראו הדברים מרפסין איגרון אבאר את תוכן הענין בקצרה, עד
כמה שידי יד כהה מגעת:

על כותל ביהמ"ד ב-770 - הי' תלוי תמיד לוח זמני הדלקת
הנרות ומוצאי ש"ק. זמן מוצאי ש"ק בלוח הזה היה תמיד לערך
42 דקות אחרי השקיעה. גם אם יש קשיים בהבנת הדבר הזה,
הרי זהו הלוח שהי' תלוי תמיד על הקיר, ועל פיו נהגו תמיד
ב-770.

הלוח הזה היה תלוי תמיד ליד מקומו של הרבי בתפלות ימי
החול. בתחלת כל שנה הי' הרב מענטליק ע"ה מדייק לתלות
אותו שם בצורה נאה, ושם הי' תלוי כל השנה.

מעולם לא ידעתי בדיוק מיהו "ועד רבנים" זה, ועל איזה יסוד
הוא זמן מוצאי ש"ק אשר בו, שלפום ריהטא אינו מובן כלל. לפי
החשבון צריך להיות הפרש בזה בין ימות החורף לימות הקיץ
ולימים השוים, כמפורש ומבואר בסדר הכנסת שבת של רבינו

(* מתנצלים אנו על הביטויים החריפים שנכתבו בהערה זו (בגליון
הקודם) כי מחמת קוצר הזמן דחודש השביעי לא עלה בידינו לעבור על כל
הלשונות של הכותבים כפי הדרוש ועם הקוראים הסליחה. המערכת.

הזקן, ובכל הספרים שדנים בזה (בקשר לחישוב שעל פי שיטת רבינו הזקן בעיר נ"י. מבואר הדבר בקונטרס "נרות שבת קודש" עמ' 28 סעיף ג). משא"כ בלוח הזה אין שום הפרש בין ימות הקיץ לימות החורף ולימים השוים, כי אם זמן מוצש"ק הוא שוה תמיד - לערך 42 דקות אחרי השקיעה.

אח"כ אמרו לי שזוהי שיטתו של הרב טוקוצ'ינסקי, שלא רצה לסמוך על החשבונות והחמיר לאחר קצת את הזמן, ולהשוות את הזמנים בכל תקופות השנה, כדי להקל את החישוב בזה להמון עם.

מעולם לא ביררתי אם נכונים הדברים האלו, ובכל אופן אין שום בעיה בהלכה בחומרה זו ובזמנים אלו, וכן נהגו תמיד ב770-. אמנם משער אני, שבקשר לזה היו דברי הרבי אודות 42 דקות אחרי השקיעה.

והאמת ניתנה להאמר, שלפי הלוח הנזכר לעיל, זמן צאת השבת הוא קצת יותר מ42- דקות אחרי השקיעה, אולי אפילו 45 דקות. ויתירה מזו כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בכ"ה אייר תשי"ח (אגרות קודש ח"ז אגרת ו'ערב): "מה שראיתי נוהגים כאן בני. הוא לחכות לערך חמשים רגעים לאחרי השקיעה, אבל מובן שאיני אחראי לזה".

אמנם מה שכתב בשם כ"ק אדמו"ר זי"ע (תורת מנחם - מנחם ציון ח"ב עמ' 355) אודות זמן מוצאי ש"ק בפעטרבורג - 42 דקות אחרי השקיעה, ברור שהיתה בזה אי הבנה, ושמע השומע וטעה. ובודאי לא יחלל אף אחד את השבת בפעטרבורג על סמך טעות זו.

וזה עצמו שב770- נהגו 42 דקות אחר השקיעה (או 45, או 50) זה עצמו מורה שבפעטרבורג הוא הרבה יותר, כי הפרש הזמן שבין השקיעה לצאת הכוכבים בפעטרבורג הוא בד"כ לערך פי שנים מסכום הזמן שבני. ויש להאריך בביאור החשבונות האלו, ואכ"מ.

וע"ז מסיים כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרת הנ"ל: "בכלל הרי ידוע מעלת המאחר במוצש"ק, אלא שבבית הכנסת צריך להיות באופן שרוב הצבור יכולים לעמוד, ופשוט שזהו בהנוגע

הערות וביאורים

להידור, אבל לא בהאיסור ע"פ דין, והרי גדולה שבת ששקולה כנגד כל המצות".



"חדשים מקרוב באו": למי התכוון אדה"ז? [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בודאפשט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליון תנשא ע' 56-57 וגליון תשנז ע' 42-46 ביארתי בארוכה שמסתבר שאדה"ז בדבריו אודות "חדשים מקרוב באו לתקן ולכתוב והמותר זקפתי עליו במלוה" מתכוון אדמו"ר הזקן לבעל החיי אדם שהיה גר בוויילנא ולא לבעל הנודע ביהודה שהיה גר בפראג. ראה שם. ובגליון תשנז ע' 61 הוסיף הרב גדלי' שי' אבערלאנדער לחזור על הראשונות שאינו מסתבר שאדה"ז יתייחס אליו ובפרט שבעת כתיבת ספרו לא היה אפילו דיין בוויילנא. [ועיי"ש שהציע דבר נכון שיכול להיות שמנהג זה נפוץ בלי שידעו מהו מקורו ומי תיקנו].

והנה מלבד זאת שכל זה אינו מכריח אותנו לתלות הדבר בבעל הנודע ביהודה דוקא, ועדיין אפשר לתלות את המקור בס' מקור-חיים לבעל החור"ד, עדיין לא הבנתי את ההגיון שבטענה הנ"ל שכבר הופיע כמ"פ:

כולי עלמא לא פליגי שהרבה יותר קל למכור את החמץ ולזקוף את הכסף במלוה מאשר לקחת מהגוי את כל הכסף לפני הפסח, ועל כן אין כל פלא שהתקנה/ההיתר של לזקוף עליו במלוה התפשט מהר. וכי למה היו צריכים לחפש רב גאון מגדולי הדור שיעמוד מאחורי התקנה בזמן שלא נראה שיש בזה כל בעיה הלכתית (ההוכחה לזה שאחרי שאדה"ז כתב מה שכתב עדיין לא הבינו את מקורותיו עד שבא אחיו המהרי"ל בשארית יהודה או"ח סי' י והסבירו). ולאחרי כל זאת, האם אפשר להגיד שאדה"ז לא ימחה נגד "חדשים מקרוב באו" שהנהיגו היתר בדבר זה כיון שמקור המנהג אינו דיין ומו"צ בוויילנא? ! אדרבה, והרי אז הוא חייב למחות נגד זה במשנה תוקף!

לסיכום: אינני בא לקבוע שאדה"ז התכוון דוקא לבעל החיי אדם, באתי רק לדחות נגד אלו המערערים והחליטו בלי כל בסיס שאי אפשר לומר שאליו התכוון אדה"ז.

ולהעיר בנוגע לכל הנ"ל שמצינו בצמח צדק שמפלפל בדברי החיי אדם, שו"ת צמח צדק חיו"ד סי' רא מד"ה ועפ"ז נבואה, ובסי' רב מס"ז עד הסוף.

* * *

ב'הערות וביאורים' גליון תשנז שם הארכתי להוכיח שהביטוי שמופיע בהרבה ספרים "חדשים מקרוב באו..." הוא ביטוי שלילי וכו'. ראה שם בארוכה.

והעירני הרה"ת נחום שי' גרינוואלד שגם אדמו"ר האמצעי משתמש בלשון זה לשלילה בקונטרס ההתפעלות (מאמרי אדמו"ר האמצעי-קונטרסים ע' קע) ". ומכש"כ בדורותינו החדשים שמקרוב באו שלא התחילו מנעוריהם בבחי' לב נשבר הנ"ל כלל, רק מיד נתפתחו עיניהם בחכמה אלהי להשיג ולשמוע הכלל בב"א כאחד הגדולים. ".

◆ ◆ ◆

איסור שעטנז [גליון]

הת' לוי"צ חיטריק
תות"ל ברינא

בגליון תשנח הקשה הרי"מ שי' על מה שכתב כ"ק אדמו"ר שברקמה - רשת של פשתן לא ישחילו חוטי צמר. ואיסור חמור לרקום בחוטי צמר וכו'. והלא איסור שעטנז הוא רק בלבישה ולא בעשי'. עיי"ש.

וע"ז כתבנו בגליון תשנט שאכן כן מצינו איסור בעשי'. אם ישנו חשש שאחרי העשי' ילבשו או ישבו ע"ז - באופן שאסור - ישנו ע"ז איסור בעשי', כי עי"ז יבואו ללבישת שעטנז.

והבאנו ראי' מזה שאסור לעשות מעיל של ס"ת מכלאים, ועוד. ושוב כתב ע"ז הרי"מ בגליון תשס שאינו. כי בדוגמאות הנ"ל אין איסור לייצר מפות וכדומה באופן דשעטנז, וכל

הערות וביאורים

האיסור הוא לקחת בד שיש בו כלאים כבר ולעשות ממנו וילון או מעיל או מפה וכדומה. ולכאורה יפה הקשה.

אבל ידוע מ"ש ר' אברהם בן הרמב"ם "ואין שבח להרבות מנין הקושיות וכל תלמיד יוכל להקשות כמה קושיות. אבל שבח החכמים לפרש ולברר לפרק ולתרץ, כה אמר מלך ישראל אל יתהלל חוגר כמפתח".

ומצוה ליישב.

ואפ"ל בזה [נוסף שאולי כן מצינו איסור כלאים בעשי', וכדלהלן, הנה] כל השקו"ט בהנ"ל אינו נוגע לעצם המענה של כ"ק אדמו"ר. (וכלשונו של הרי"מ) - הגע בעצמך. מתקבצים קבוצת ילדים ועושים רקמה (בהיתר) וטווים עם חוטים של צמר על רשת של פשתן (בהיתר - כי אין איסור בעשי' כנ"ל) ואח"כ בל ימלט שעושים מזה כרית והיושבים ע"ז עוברים איסור כלאים.

האם לאחרי כ"ז עדיין אפשר שלא להגיד להם שאיסור חמור לרקום בחוטי צמר כו'? והרי גורמים הם לאיסור חמור. ולכן פשוט שאסור להם לרקום עם חוטי צמר - או מפני לפני עור או מסייע כו'.

ויתרה מזו מצינו שלא רק שלפעמים אסור לעשות בגד של כלאים שמא יבואו ללבשם - הנה מצינו איסור לעשות בגד ממין אחד לבד כי אולי יוסיפו מין השני ואח"כ יבואו ללבשו באיסור.

והוא בהל' ציצית ברמ"א יו"ד סי' רצט ס"א: ולכן אסור לעשות טליתות מבגדים שקורין פירכו"ט כי הערב של פשתן והוי כלאים עם הציצית, עכ"ל.

והכוונה בזה לכאורה היא לעשיית הטלית לבד - בלי הציצית - כי עי"ז אולי יתלו בזה ציצית של צמר, ואח"כ אולי ילבשו.

וראה בשו"ע או"ח סי' ט סעי' ו: "י"א שאין לעשות טלית של פשתן. עיי"ש בט"ז ס"ק ט שהכוונה לעשות הבגד לבד של פשתן [ועיין בשו"ע אדה"ז שם ס"ק ב. ואכמ"ל].

וכ"ש בנדון דידן ברקמה כיוון שע"ז אפשר לבוא לאיסור שימוש בכלאים באופן האסור, שיש בזה איסור בעשייתה.

ואחר כ"ז - שאכן לפעמים במקום שיחנו אפשריות שישמשו בכלאים באופן האסור - חל ע"ז איסור בעשייתה - [משא"כ במוכרי כסות - שמותר לייצר שעטנז ומותר למכור - שאין חשש הנ"ל - כי מוכרים אותם לנכרים והמוכרים עצמם אינם מתכוונים כו'.] מפני איסור הכללי של לפני עור וכו'.

אפ"ל שמ"ש בשו"ע מפה או וילון [יו"ד שא ט-יא] אסור משום כלאים הכוונה בפשטות - שאסור לייצר דברים אלו כלאים - כי סוכ"ס מפה לבימה מיועדת, ובל ימלט שנכנס עי"ז לאיסור שעטנז ח"ו.

ולהעיר משינוי הלשון בין רש"י לר"ן (ביצה יד ע"ב) אסור לעשותו כלאים או מכלאים.

והעירני הרה"ח ר' צבי שיחי' לוסטיג ממ"ש בערוך השלחן סי' שד, ה. וש"נ.



שונות

תרגום "והמספר בצרכיו" באנגלית

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

באגה"ק (סכ"ד) בתחלתו כותב וז"ל: "אהובי אחיי וכו' ואל יעשה אדם עצמו רשע שעה אחת וכו' להקהל ולעמוד לפניו בשעה זו שהיא עת רצון לפניו להתגלות לבוא אל המקדש מעט וכו' ולהמצא לדורשיו ומבקשיו ומיחליו, והמספר בצרכיו מראה בעצמו שאינו חפץ להתבונן ולראות בגילוי כבוד מלכותו וכו'". עכ"ל.

והנה בהתרגום האנגלי של התניא מעיר על התיבות "והמספר בצרכיו (מראה בעצמו וכו') וז"ל (בתרגום מאנגלית): מי שמרכז תפלותיו על חסרונות עצמו וצרכי עצמו, עכ"ל.

הערות וביאורים

ולכא' אין זה כוונת אדה"ז, כי אין כוונתו באגרת זה לשלול הענין של תפלה בעד צרכי עצמו, כ"א לשלול מי שבא לביהכ"נ ובשעת התפלה מדבר הוא עם חבריו אודות צרכי הגוף וכו'.

הן אמת שמבואר בכ"מ החסרון של מי שמתפלל בעד צרכי עצמו, מיוסד על התיקוני זהר ותורת הה"מ וכו', ומבואר בארוכה בשיחות כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע (ראה לדוגמא: לקו"ש ח"ט ע' 293, חכ"ג ע' 217 ואילך) - אבל אין זה תוכן אגרת זו.

וגם פשוט שאי"ז מתאים עם זה שאדה"ז כותב "ואל יעשה אדם עצמו רשע שעה אחת וכו'", שקוראו "רשע", וגם אח"כ כותב "ונעשה מרכבה טמאה לכסיל העליון", והרי דבר זה אין לומר על מי שמתפלל בעד צרכי עצמו, כ"א על מי שמדבר עם חבריו בביהכ"נ בעת התפלה בנוגע לצרכי עצמו. וגם אי"ז מתאים עם סוף האגרת "על כן שליחותייהו דרו"ל קא עבידנא לגזור גזירה וכו' שלא לשוח שום שיחה בטילה משיתחיל הש"ץ וכו'", ואם הכוונה למי שמתפלל בעד צרכי עצמו מה זה נוגע שע"כ לא ישיח שום שיחה בטילה וכו'.

ופשוט שהכוונה למי שמדבר עם חבריו בנוגע לצרכי עצמו, וכמפורש בספר "שיעורים בס' התניא" בארוכה.

ועפ"ז גם אין מדוקדק התירגום של המילה "והמספר (בצרכיו)", שמתורגם שם שהוא מלשון ספירה, HE WHO RECOUNTS HIS NEEDS, שאין בלשון זה שום רמז שמדבר עד"ז (עם חבריו), ואפ"ל גם שעושה כן במחשבתו לה' - וזה מתאים לשיטתו הנ"ל שמתפלל ע"ז - כ"א ר"ל הכוונה בזה שהוא מל' סיפור ודיבור, שמספר ומדבר ע"ז עם מישהו אחר. ולכן יותר מתאים כפי שמתורגם בהוצאה האנגלית של "שיעורים בס' התניא" HE WHO SPEAKS OF HIS NEEDS. ומדויק הוא יותר בהוצאה המקורית של "שיעורים בס' התניא" באידיש (כפי שהוכנס לכ"ק אדמו"ר להגיה) וז"ל: "און דער וואס דערציילט אין זיינע אייגענע באדערפענישן (ער רעדט וועגן זיינע באדערפענישן)", שבזה יותר מודגש (אף שלא בפירושו), שמדבר עד"ז עם חבריו.

ובאתי רק להעיר.



התוועדות עדיפה מתפילה

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

שמעתי מהרה"ח ר' מאיר שיחי' הארליג שפעם לא הי' הרה"ח אברהם בלעסאפסקי ז"ל נוכח בהתוועדות ושאל כ"ק אדמו"ר עליו באמרו "הלא ראיתו בתפילה?" וענו שלא הרגיש טוב ומשו"ה לא הגיע להתוועדות. וענה כ"ק אדמו"ר אם לא הייתי מפחד הייתי אומר שיותר חשוב להגיע להתוועדות מלהגיע לתפילה.

והנה לכאורה סיפור הנ"ל הוא דבר המתמי' דאיך שייך לומר שיותר חשוב לבוא להתוועדות מלתפילה. ועוד צ"ב הלשון שרשום בזכרוננו "אם לא הייתי מפחד הייתי אומר" דלכאורה מהו פירושו.

ואולי י"ל דהוא גמ' מפורשת בברכות (כח, ב) "רב אויא חלש ולא אתא לפרקא דרב יוסף, למחר כי אתא, בעי אביי לאנוחי דעתי דר"י, א"ל מ"ט לא אתא מר לפרקא, א"ל דהוה חלש ליבאי ולא מצינא, א"ל אמאי לא טעמא מידי ואתית. א"ל לא סבר לה מר להא דר"ה אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המוספין. א"ל איבעי לי למר לצלויי צלותא דמוספין ביחיד ולטעום מידי ולמית. א"ל ולא סבר לה מר להא דאר"י אסור לו לאדם שיקדים תפלתו הצבור א"ל לאו איתמר עלה אר"א בצבור שנו" ע"כ.

והיינו שמפורש שאם יש ברירה או להתפלל מוסף בצבור אבל לא ילך לפירקא דרב יוסף (שהי' דורש בין שחרית למוסף. כמבואר ברש"י שם) או להתפלל מוסף ביחידות ועי"ז יוכל לטעום מידי ולילך לפירקא דרב יוסף עדיפי להתפלל ביחידות ולילך לפירקא דרב יוסף.

והנה ברש"י שם ד"ה "לא" מפרש שרב יוסף הי' ראש הישיבה בפומבדיתא והי' דורש בשבת קודם תפלת המוספין. ולכאורה יש להסתפק האם הא דעדיף לילך להשיעור ולהתפלל

הערות וביאורים

ביחידות הוא מצד התורה שישמע או בגלל זה שהי' ר"י ה"ראש ישיבה" וממילא כשהוא דורש עדיף לילך לשם דאי משום ת"ת עצמו הרי אפשר ללמוד בביתו.

ועפ"ז אולי יש מקום לבאר הל' "אם לא הייתי מפחד הייתי אומר" והיינו שזהו בדוגמת עובדא הנ"ל וממילא עדיף ללכת לההתוועדות מלתפילה.



"אז ס'איז באשערט עשירות"

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בודאפשט, הונגריה

ב'התוועדויות' תשמ"ח ח"ב ע' 501-503 העיר כ"ק אדמו"ר זי"ע בקשר לסיפור שסופר אז על חסיד של הר"נ מטשערנאביל שלא הניח לחסיד שלו לבוא אליו משך זמן וכו' כדי שיזכה לעשירות, והעיר הרבי שלא מסתבר, ובפרטי הסיפור כנראה נפל שיבוש וטעות, שלא היה זה משך זמן, ועוד.

ולהעיר שלמרות הנ"ל נדפס הסיפור הנ"ל בצורתו הקודמת בספר "דערצייל מיר א מעשה" של הר"נ מינדל (הוצאת המרכז לעניני חינוך, תשנ"ד) חלק ב' ע' 157-162 בכותרת "אז ס'איז באשערט עשירות". ותקוותי שיתוקן במהדורות הבאות של הספר.



הערות על ספר 'ימי מלך'

הנ"ל

עדיין לא התפרסם ספר התולדות, ביוגרפיה רשמית על כ"ק אדמו"ר זי"ע, מפני שרוב המסמכים, הרשימות וכו' הקשורים לשנותיו הראשונות של הרבי, נמצאו אצל הרבי, ועד היום אין גישה אליהם. עם זאת ייזכר לטוב הרה"ת מרדכי מנשה שי' לאופר, שאסף את כל המסמכים, הסיפורים והעדויות שהגיעו לידיעתו, והדפיסם בסדרת הספרים "ימי מלך". להלן אני רושם כמה הערות על הספר חלק א' על פי סדר השנים.

תרפ"ז

מ'ימי מלך' פרק שביעי (ע' 185 ואילך) נעלם סיפורו של החסיד ר' אלכסנדר בן-נון ששהה בשנת תרפ"ז כחצי שנה ביקטרינוסלב. הוא סיפר על זכרונותיו מפגישותיו עם הרבי באותו זמן (רשת חב"ד מס' 9, י"א ניסן תשמ"א, ע' 4): הוא למד אז באוניברסיטת לנינגראד, כמדומני הנדסת מחצבים, והגיע הביתה לחופשה קצרה. תמיד ראו אותו חבוש מגבעת, רציני, מופנם, כמי שדרכו סלולה לפניו. לא התערב בעניני הבית, סידורים, קניות וכו' והקדיש עצמו אך ורק ללימודיו.

לזה מצטרף מה שנעתק ב'ימי מלך' ע' 410 מ'אמונה ומדע' ע' 142 שבו הרבי מזכיר שהוא היה סטודנט ברוסיה. גם מדבר שם על מהות הסטודנטים הרוסים. וראה גם אג"ק ח"ז ע' שיט שכותב שהכיר מקרוב את מוסדות האוניברסיטה ברוסיה.

תרפ"ח

ב'ימי מלך' ע' 330 נמצא הסיפור על מבחן לסמיכה והשגות על קונטרסו של הרב וויינברג בעל 'שרידי אש'. שם זה נמצא בין הסיפורים של שנת תר"צ, אבל ב'רשימות' חוברות קכז-קכח נתפרסמו ההערות שהרבי רשם לעצמו בגוכתי"ק, והתאריך הוא: טבת תרפ"ח.

לא נתברר לע"ע למה נסע הרבי אז לברלין לתקופה קצרה בחודש טבת ובשביל מה היה צריך אז את הסמיכה (בכ"ב שבט הוא כבר היה בריגא ומשם כתב מכתב לגאון הרגצ'ובי - נדפס ב'רשימות חוברת לג ע' 4 ואילך). ואולי בא לחפש דירה וכיו"ב.

ב'ימי מלך' נאמר מפי הרג"מ גרליק "אישור זה היה נחוץ לו כדי לעשות בו שימוש בספריה המלכותית, והיה צריך להיות מאושר מאישיות מוכרת בברלין". בגירסא אחרת נאמר "הוא רק אמר שהוא זקוק לאישור שהייה בברלין, ולשם כך עליו להציג תעודת רב המוכרת על-ידי השלטונות". בגירסא שלישית נאמר שהיה זה בשביל שיוכל להירשם לאוניברסיטה. אבל כל הנ"ל אינו ברור לגמרי, שהרי הרבי נרשם ללימודים רק בז' אייר (כפי שמופיע בצילומים שהתפרסמו בשנים האחרונות)!

תרפ"ט

הערות וביאורים

1. בחגי חודש תשרי היה הרבי אצל כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ בריגא (ראה 'ימי מלך' ע' 251. 254-255).

להעיר שהמסופר שם בסוף ע' 252 והמשכו בע' 254 הרי מקורו (כמצוין בהערה 63) ברשימת נ. בן יוחנן [גורדון] ב'די אידישע היים' אלול-תשרי תשכ"ד-כ"ה ע' ו, ומשם משמע שהסיפור עם חיפוש הלולבים היה אחרי שנת תר"צ ולא בתרפ"ט.

2. בתחילת חודש אלול ביקר הרבי אצל אדמו"ר מוהרי"צ בבאדען, "וכ"ק אדמו"ר שליט"א שב לברלין", כך נאמר ב'ימי מלך' ע' 320, בלי לציין מקור. ואינני מבין, והרי בסוף אלול הרבי כבר היה בריגא (ראה במכתב שפורסם ב'רשימות' חוברת נט) ואיך אפשר לדעת שמבאדען לא נסע מיד לריגא?

תרצ"ב

ב'ימי מלך' ע' 345 נרשם סיפור הקשור בשמחת תורה תרצ"ב בביהכ"נ הגדול בברלין. ולכאורה צ"ע שהרי בשמחת בית השואבה עוד היה הרבי באוטבוצק (ראה רשימת ההתוועדות ב'רשימות' חוברת ז), וכי נסע משמה באמצע חוה"מ סוכות?

תרצ"ה

במקורות ל"היום יום" (קה"ת תשנ"ג, שבו נוספו בשולי הגליון מכת"ק הרבי המקורות שמהם לוקטו הפתגמים ובהרבה מהם הוא מציין ליומנים שלו) רשום בתאריכים ז' חשון וכ"ח אדר שני "ברית מילה צה ורשא". וראה ימי מלך ע' 399 (אבל שם זה לא מופיע כשייך לשנת תרצ"ה). אבל לכאורה צ"ע מהיומן שנדפס ב'רשימות' חוברת סה ע' 7 מתשרי תרצ"ב ע"ד השתתפות בברית מילה. ואולי היה עוד פעם.

תרצ"ז

באמצע אדר-י' ניסן שוהה הרבי הריי"צ בפערקטאלסדארף ליד ווינא (אג"ק הרבי הריי"צ ח"ד מבוא ע' 8), הרבי נסע אתו ושימש כמזכירו (ימי מלך ע' 477). מכתבים בחתימת הרבי כמזכיר נדפסו באג"ק הרבי הריי"צ ח"א ע' שיד (מתאריך י"ח אדר) וע' שטו (מתאריך כ"ב אדר).

ולפלא שבסוף מכתב כ"ב אדר הנחתם ע"י הרבי כמזכיר
נאמר "חתני הרב רממ"ש שליט"א, הנהו בפאריז..." , והרי על
המכתב נאמר שנכתב בפערקטאלסדארף?!

תרח"צ

*ראה הסיפור בימי מלך ע' 477. אלא שהוא הכניס את זה
כשייך לשנת תרצ"ז, ואינו שהרי המכתב אליו מציין נדפס
באג"ק הרבי הריי"צ ח"ד ע' רנט ותאריכו כ"א אדר"ר תרח"ץ.
הסיפור דשם נדפס "מרשימות א' הת'" (שם ע' 478 הערה
*52), והכוונה לרשימות כותב הערה זו..."!

*מכתבים בחתימת הרבי כמזכיר נדפסו באג"ק הרבי הריי"צ
ח"ד ע' שה (מתאריך כ"ד אדר ב') וע' שי (מתאריך ט' ניסן). ימי
מלך ע' 486 (מתאריך כ"ו אדר ב'). ימי מלך שם ע' 485 לא דייק
לכתוב שהיה אדר שני. במקורות להיום יום ט"ו אייר רשום
"פורים צ"ח", הציון שהכניסו שם לאג"ק ח"ג אינו מובן כלל.

