

ב"ה
ש"פ ויחי - שבת חזק
ה'תשנ"ט
גליון ח [תשסו]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5 גמ"ח לעת"ל [גליון]

רשימות

6 אמירת השקיפה וגו' במקרא בכורים
10 שמן זית מהעננים [גליון]
10 מאמר הטבע
12 לפני עור לפני מ"ת
14 הרב מהאראדאק
15 לימוד בליל ניתל
16 הדלקת המנורה בשמן נס [גליון]
20 הערה ברשימות חוברת קעא [גליון]

לקוטי שיחות

20 נס חנוכה בשמן טהור
25 ציור המנורה לפי דעת הרמב"ם
26 מתוך שלא לשמה יבא לידי לשמה
28 האוחז ס"ת ערום
29 העדר שתיית יין דיוסף
31 בדין "אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה" [גליון]

אגרות קודש

33	הדפסת ספרי קודש
33	מסרן הכתוב לחכמים
35	הריגת ב"נ שלא קיבל ע"ע זמ"צ

נגלה

37	בדין לשמה בגט
39	ירד גבריאלי ונעץ קנה בים
42	דיוקי המשנה לרבה ולרבא
44	הפסול דאלם
46	לא תחלוק במדינת הים
48	מעביר ד"א ברה"ר לשיטת הרמב"ם
51	הפירוש ב"גט פסול" [גליון]

חסידות

52	כל התפילות נקראות בשם "מנחה"
53	נדב ואביהוא – נפש ורוח
54	מארוז"ל מה הגן וכו'
54	תפלה על מעשה ניסים

הלכה ומנהג

56	הדחה קמייתא אי צ"ל סמוך למליחה [גליון]
----	--

פשוטו של מקרא

60	ונחי' ולא נמות
60	ונראה מה יהיו חלומותיו [גליון]
61	בפרש"י ד"ה רב עוד (ויגש מה, כח)
64	השכינה למעלה מראשותיו של חולה
65	הערות ברש"י בספר בראשית

שונות

67	דפוס הזוהר שהי' לפני אדמו"ר הצ"צ
71	התוארים בהסכמות לס' תניא קדישא
72	דביקות – תורה
72	אגרת הקדש
73	הערה בסליחות דעשרה בטבת

ברכת מזל טוב

ברגשי שמחה מביעים אנו בזה את ברכתינו הלבביים
לידידינו היקר והדגול הנעלה והנפלא איש חי ורב
פעלים, כליל המעלות, בעל מדות תרומיות, משכיל על כל
דבר טוב ונעים ונחמד, חבר המערכת ד"ה **הערות**
וביאורים "בשנת תשנ"ה, וראש המערכת בשנת תשנ"ו,
ובכשרונותיו הברוכים ובמסירה ונתינה חפץ ה' בידו
הצלח, החתן הת' מ' **לוי יצחק** שיחי **אזימאוו**
לרגל בואו בקשרי השידוכין עם ב"ג הכבודה תחי' בשעה
טובה ומוצלחת.

יהי רצון שתזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצון ולנח"ר רבינו הק', מתוך הצלחה רבה ומופלגה
בכל בגו"ר, ומתוך אושר ושמחה וטוב לבב תמיד כה"י.

מספר הפאקס לשלוח הערות
756-3411 (718) או 773-4115 (718)
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM

גאולה ומשיח

גמ"ח לעת"ל [גליון]

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל – מגדל העמק

איתא בלקו"ש (חכ"ד ע' 317): "... . און דורך דער הנהגה וועט מען זוכה זיין בקרוב צום קיום היעוד פון "לא יהי' בך אביון", וי"ל אז בכל זה וועט דער ענין פון גמ"ח (ובהערה 52: שהוא גם לעשירים [סוכה מט,ב]) אויך דאן זיין, [ניט ווייל דער עשיר וועט מוזן אנקומען צום גמ"ח – וואס דעמאלט איז ער דאך אן עני (אביון) באותה שעה – נאר] בכדי צו האבן דעם "עמוד" פון גמ"ח ... עכלה"ק.

ולכא' יש כאן סתירה מיני' ובי' (וכפי שהעירו בזה כבר):

בתחילה אומר שגם לעת"ל יהי' גמ"ח מכיון שסוכ"ס הוא גם לעשירים (וכוונתו לכא' לחלק מצדקה ששייכת רק לעניים והיא לא תהי' לעת"ל), - ומיד מבאר שגם גמ"ח לא יהי' שייך אז ואפי' לעשירים, וכל הענין של גמ"ח יהי' כדי לקיים ה"עמוד" שעליו העולם עומד של גמ"ח (וא"כ, הרי גם צדקה תוכל להיות לעת"ל, כדי לקיים "עמוד" דגמ"ח)?

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים "קלאץ קשיא" בדברי כ"ק אדמו"ר:

אם כולם יהיו עשירים ולא יהי' כלל צורך בצדקה ובגמ"ח, הרי איזו "גמילות חסד" היא זו?!

כלומר: תוכן הענין של גמילות חסד הוא סיוע ועזרה לזולת, ואם הזולת אינו צריך לסיוע זה, הרי אי"ז חסד כלל, והוי נתינת כסף בעלמא, בלי קשר לענין של גמ"ח!

וע"כ י"ל, שאם כי בפועל לא יהי' חסרון כלל ואנשים לא יוזקו לגמ"ח, בכל זאת עדיין חל על נתינת כסף לזולת שם וגדר של "גמילות חסד", כי באופן מופשט שייך כזה מושג של חסרון כסף שמצריך את האדם לגמ"ח, ולכן, כשאדם מלווה כסף לחברו, אף שכעת (שאינו חסר מאומה) לא סייע לו במאומה, בכ"ז הייתה כאן גמ"ח בכל שלו יצויר כן יחסר לו ביום מן הימים יוכל להסתייע בכסף זה.

(ועוד יש להסביר זאת בפשיטות, שבמקרה וירצה לפתוח עסק חדש ויצטרך להשקיע בכך כסף רב, שאז כן צריך לגמ"ח [ואי"ז נק' חסרון, כי אדרבה ע"י חסרון זה ירוויח יותר ויותר]).

ועפ"ז יובן מדוע ענין הצדקה לא יהי' אז כלל, ואפילו כדי לקיים את "עמוד" החסד, כי חסרון כזה שמביא את האדם למצב בו הוא צריך לצדקה – לא יהי' שייך אפי' באופן מופשט, ודווקא חסרון קטן – שמצריך הלוואה בלבד – הוא זה שיהי' שייך אז, ולכן יחול על ההלוואה שם וגדר של "גמילות חסד", (משא"כ אם יתנו אז צדקה לא יחול ע"ז שם צדקה כלל והוי נתינת מעות בעלמא).

(וגם עפהנ"ל שאדם שירצה לפתוח עסק חדש כו', הרי במצב כזה צריך הוא הלוואה בלבד ולא צדקה, כפשוטו). ולהעיר מאג"ק ח"ז ע' קסד, וע' רכט. ועצ"ע.



רשימות

אמירת השקיפה וגו' במקרא בכורים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת קעה (ליקוט מאמרי חז"ל בענין החזקת ת"ח) מביא הרבי מאמר חז"ל (כתובות קה, ב): "המביא דורון לת"ח כאילו מקריב בכורים" וממשיך לבאר וזלה"ק: וגדול

מש"נ בכורים דוקא ~ בתנחומא ר"פ תבוא: יורד אדם בתוך שדהו ראה אשכול שביכר כו' ומבקש רחמים על עצמו ועל ישראל ועל א"י כו' איני זז מכאן עד שתעשה צרכי. ושם שהיתה יוצאת בת קול וא"ל תזכה לשנה הבאה כו' כאדם שהוא נותן פרי חדש כו' (וצע"ג שפסוק השקיפה המובא שם קאי בוידוי מעשר ולא במקרא בכורים). עכלה"ק.

והנה במה שהקשה הרבי דהפסוק דהשקיפה קאי בוידוי מעשר ולא במקרא בכורים, יש להעיר גם במ"ש הרמב"ם בספר המצוות במצות מקרא בכורים (מצוה קל"ב) וז"ל: היא שצונו לספר טובותיו אשר הטיב לנו והציל אותנו כו' ולשבחו על כל זה ולבקש ממנו להתמיד הברכה כשיביא הבכורים וכו' עכ"ל, וכ"כ בחינוך (מצוה תר"ו) וז"ל: ואחר השבח מבקש מלפניו להתמיד הברכה עליו וכו' עכ"ל, וכבר הקשו על זה (ראה בס' אמת ליעקב עה"ת ע' רצ"ז ועוד) דבפרשת מקרא בכורים לא מצינו שום בקשה להתמיד הברכה דבקשת השקיפה וגו' נאמרה בוידוי מעשר ולא לגבי מקרא בכורים, וא"כ מנא להו שצריך להיות אח"כ בקשה להתמיד הברכה?

ובס' החינוך (הוצאת מוסד הרב קוק) בהערות שם רצה לומר דהמקור לדבריהם הוא תנחומא הנ"ל דגם בפ' בכורים אומר השקיפה וגו', אלא שמקשה ע"ז ממ"ש במנ"ח שם שכתב שדבר הפשוט הוא שאסור להוסיף על פ' בכורים כמו שאסור להוסיף בברכת כהנים, ומסיק לומר דכוונת הרמב"ם והחינוך דאחר השבח מבקש להתמיד הברכה לא קאי על קריאת פ' הבכורים, אלא קאי על קרבן שלמים שמביא חובה לבכורים (כמבואר ברמב"ם הל' בכורים פ"ג הי"ב, והל' מעשה הקרבנות פ"ג הט"ו) שעל שלמים אומר "דברי שבח" דעל דברי שבח אלו מוסיף לבקש מלפני ה' להתמיד הברכה עיי"ש, אבל דוחק לפרש כן כיון שלא הוזכר שם כלל אודות קרבן. (ומ"ש בס' פרדס יוסף החדש פ' תבוא (כו, יג) דבירושלמי בכורים פ"ב ה"ב איתא שגם במקרא בכורים צריך לומר פסוק זה, לא מצינו זה שם).

ולכאורה הי' אפשר לומר בזה עפ"י מ"ש בפירוש הטור הארוך פ' ויצא (כט, לה) וז"ל: הפעם אודה את ה', כנותן הודאה למקום שנתן ה' כל חלקה ולא בקשה על יותר, ועל כן עמדה

מלדת עכ"ל, ומבואר בזה דבשבח והודאה לה' בלי תפלה על העתיד, ה"ז יכול לפעול הפסקת השפע והברכה כדמצינו אצל לאה שעמדה מלדת, ולכן סב"ל להרמב"ם והחינוך דכיון דמקרא בכורים ענינו שבח והודאה לה', לכן ודאי צריך להיות אח"כ גם תפלה להתמיד הברכה, אלא דמדבריהם נראה שהוא ענין מיוחד במקרא בכורים ולא משום שבכלל צריך להיות תפלה אחר הודאה.

ועי' בס' כלי חמדה פ' תבוא (ע' רנ"ח אות ג') שג"כ הקשה על ספר המצוות להרמב"ם והחינוך הנ"ל, שלא נזכר כלל בתורה במצוות בכורים בקשה להתמיד הברכה, ומביא דברי התנחומא הנ"ל, דנראה מזה שהתנחומא סב"ל דהקרא דהשקיפה וגו' הנאמר בסוף הפרשה הוא סיום הן במקרא בכורים והן בוידוי מעשר, אבל גוף דברי המדרש הוא פלא דמהיכי תיתי לומר כן שבמקרא בכורים אומר השקיפה וגו', ואף דבמקרא בכורים נאמר: "והשתחוית לפני ה' א" ואלו השתחוואה אלא תפילה, א"כ הרי מבואר בזה שצ"ל תפלה במקרא בכורים לאחר שגמר הקריאה, אבל מ"מ מנלי' להתנחומא לומר שזה הי' הקרא דהשקיפה הנאמר בוידוי מעשר.

וממשיך להוכיח לדעת הרמב"ם אי אפשר לומר שהי' צריך לומר קרא דהשקיפה וכו' שהרי בוידוי מעשר פסק הרמב"ם (הל' מע"ש ונט"ר פי"א הי"ז) שאין הגר מתודה, אבל בבכורים פסק (הל' בכורים פ"ד ה"ג) שגר מביא וקורא, וביאר המל"מ שם משום דבקרא דהשקיפה נאמר: "ואת האדמה אשר נתת לי" משא"כ בבכורים עיי"ש, הרי מוכרח לומר לדעת הרמב"ם דבמקרא בכורים אין צ"ל השקיפה וגו', כיון שפסק דבבכורים גר מביא וקורא, ומסיק דדברי התנחומא צ"ע, אבל מ"מ מבוארים דברי הרמב"ם והחינוך שמבקש ומתפלל להתמיד הברכה כיון דכתיב השתחוואה כנ"ל, ומוכיח מזה שלא כהמנ"ח דשייך כאן בל תוסיף כמו בברכת כהנים, כיון דכאן למדים דאחר הקריאה צ"ל גם תפלה עיי"ש.

הקשר דהשקיפה וגו' לבכורים

ואולי י"ל בזה, לפי הכל"ח דמוהשתחוית וגו' ילפינן שצריך להיות גם תפלה, ובאמת מן הדין אפשר להיות כל תפלה וליכא

חיוב מיוחד על השקיפה דוקא, (וממילא לא קשה קושייתו מהא דגר מביא וקורא כנ"ל), אלא דסב"ל להתנחומא שלפועל היו אומרים תפלה זו דהשקיפה וגו' כיון דסמיך ליה לפ' בכורים.

וביותר יש לבאר זה, לפי מ"ש בלקו"ש ח"ט פ' תבוא א' שמקשה על מה שכתב רש"י (תבוא כז, טז) עה"פ ושמרת ועשית דבת קול מברכתו הבאת בכורים היום תשנה לשנה הבאה, דלכאורה מנלי' לרש"י דזה קאי על בכורים הרי לפני זה איירי בוידוי מעשרות, וא"כ בפשטות צ"ל דקאי על לפניו על מעשר ולא אלפני פניו על הבאת בכורים?

ומבאר שם משום דפסוק דהשקיפה וגו' מסיים עם התיבות: "ארץ זבת חלב ודבש" וזהו חלב שזב מן העזים ודבש שזב מן התמרים, דבזה ליכא חיוב מעשר דחיוב מעשר הוא רק בדגן תירוש ויצהר ולא בחלב ודבש, משא"כ בכורים חל גם על דבש תמרים כמ"ש רש"י בהדיא בתחילת הסדרה (כו, ב), ולכן אף שלפני זה איירי בנוגע למעשר וגם התיבות דארץ זבת חלב ודבש נכלל בהבקשה דמעשר, מ"מ כיון שיש בזה קשר מיוחד לבכורים לכן מסתבר לפרש דקאי על הבאת בכורים עיי"ש, הרי מבואר בזה דתפלה זו דהשקיפה וכו' שמסיים בו ארץ זבת חלב ודבש יש לו שייכות וקשר מיוחד לבכורים, לכן סב"ל להתנחומא דאחר מקרא בכורים היו מתפללים תפלה זו דוקא.

וראה גם בלשון הפרישה (או"ח סי' קכ"ח ס"ק כ"א) שביאר הטעם דלאחר ברכת כהנים אומרים הכהנים הפסוק דהשקיפה וגו' וז"ל: מה שאנו נוהגים לומר זה הפסוק, נראה משום דבהבאת בכורים ה' קורא זה הפסוק, ושם פירש"י עשינו מה שגזרת עלינו וכו' וכן הוא נוסח דידן רבון כל וכו' עשינו מה שגזרת כו' ולכך נוהגים לומר השקיפה וכו' עכ"ל. אבל רש"י הרי קאי בוידוי מעשרות כמבואר שם ולא בהבאת בכורים.

וראה גם בשפת אמת על התורה פ' תבא (נא, א) שהביא תנחומא זו וכתב וז"ל: הגם שזה נכתב במצות בעור בפי' כי תכלה לעשר? אבל נראה כי כל המצות תרומות ומעשרות עד סוף הביעור הכל תלוי במצות ביכורים שהיא מצוה ראשונה, לכן סמכן הכתוב כי תכלה לעשר אצל מצות ביכורים כי הכל תלוי בהראשית עכ"ל.

מיהו הרמב"ם בס' היד בהל' בכורים לא הזכיר שצ"ל גם תפלה, וכתב בפ"ג ה"י שגומר כל הפרשה עד אשר נתתה לי ה' וזהו סיום הקריאה. וראה גם הל' מעשר שני פ"א הט"ו: "עשיתי ככל אשר ציוותני ששמח ושימח בו שנאמר ושמחת בכל הטוב". ופסוק זה דושמחת כתוב בבכורים ולא במעשר והרמב"ם הביא זה במעשר, וכבר עמד ע"ז במשנה ראשונה מעשר שני פ"ה מי"ב.

שמן זית מהעננים [גליון]

(ב) במ"ש בגליון הקודם (ע' 8) דבתרגום יונתן פ' ויקהל (לו, כז) עה"פ והנשיאים הביאו כתב שהעננים הביאו שמן זית מגן עדן, משמע מזה דגם שמן של נס הוה שמן זית וכשר למנורה וכדסב"ל בהרשימה קע"ד.

הנה כעת ראיתי בס' מקראי קודש להגרצ"פ פראנק חנוכה סי' ג' שכתב בזה עפ"י דברי המדרש רבה על הפסוק והנה עלי זית טרף בפיה (בראשית ח, יא) דמגן עדן הביאה אותו, הרי שבגן עדן צומחים בו עצי זית, וממילא ליכא הוכחה מכאן שגם שמן נס כשר למנורה כיון ששם ה' שמן טבעי מעץ הזית שהובא בנס מגן עדן שצומחים בו עצי זית, אבל אפ"ל דשמן שלא נוצר מזית טבעי פסול עיי"ש.



מאמר הטבע

הרב מענדל איידעלמאן תושב השכונה

(א) ברשימות חוברת קסו (לש"פ בראשית) ע' 5 בהערות, מובא אודות "קונטרס טבע ולמעלה מן הטבע, בקצרה בשיחת אחש"פ רצ"ג. ריגא" ומצויין שם לאג"ק כ"ק הריי"צ ח"ב ע' תקז, ושם בהערות, שישנם מזה מהדו"ק ומהדו"ב, ומהדו"ק נדפסה בספר שיחות קודש תר"פ-ת"ש (כפ"ח תשמ"א) ע' 176.

להעיר שד"ה נתת ליראיך רצ"ג (סה"מ תשי"א ע' 289 ואילך. וראה שם בהקדמה בהע' 1) הוא חלקים ממאמר הטבע. דהיינו שבד"ה הנ"ל יש התחלה וסיום ופנים המאמר, הנה פנים המאמר

הוא חלקים ממאמר הטבע (ולא צויין מזה כלל לא באג"ק הנ"ל ולא ברשימות הנ"ל). כדלהלן:

סעי' א' בד"ה הנ"ל הוא התחלת המאמר בענין הנסיונות, ובסופו – קישורו לענין טבע הוא למעלה מהטבע.

ס"ב בד"ה הנ"ל, חלקו הראשון מתחיל (ע' 290) "וביאור הענין הוא, דהנה שם טבע הוא שם כללי" עד "והיותו נבדל גם מן הדומה לו" (ע' 291), זהו סעי' ד' במאמר הטבע. (סעיפים א' ב' ג' במאמר הטבע הוא ביאור הקושיא איך טבע הוא למעלה מן הטבע, ומס"ד מתחיל הביאור).

חלקו השני מן "ובזה יובן לשון רבינו" עד סוף ס"ב, הוא סעי' כז במאמר הטבע.

ס"ג בד"ה הנ"ל, חלקו הראשון מתחיל "וזהו דכללות ענין הטבע" עד "ואין זולתו" (בסיום ע' 291), הוא סעי' ה' במאמר הטבע.

חלקו השני מן "והענין הוא, דהנה בריאה" עד סוף ס"ג, הוא סעי' כט.

ס"ד בד"ה הנ"ל, חלקו הראשון מתחיל "והנה כח הפועל" עד "נראה כלל" (ריש ע' 293), הוא סעי' ל.

מ"נמצא מובן" עד "הגולמי והחומרי", הוא התחלת סעי' לב. מ"אמנם להיות האדם" עד "למעלה מן הטבע", הוא חלקו האחרון דסעי' לג.

ואח"כ בא סיום המאמר "וזהו נתת ליראיך נס".



ב) ברשימות שם בהע' 5 "ולהעיר שבסוף "מאמר הטבע" של אדמו"ר מהוריי"צ, מצייין רבינו: "ע"ד חשבון הטפות עיין במכ' כק"ש" (לע"ע לא הגיע המכתב לידינו)."

דהיינו שפירשו המו"ל בפשטות, שבהמכתב מאדהריי"צ לרבינו ישנו חשבון הטפות, וע"ז כותבים ש"המכתב לא הגיע לידינו".

אבל אולי הפירוש בזה הוא (כיון שנכתב בקיצור נמרץ), שהרי הערות רבינו בענין חשבון הטפות נכתבו כהגהות על מכתב (מאמר) אדהריי"צ, אלא שלפועל לא נכנסו במאמר הטבע, וכמ"ש במכתב אדהריי"צ לרבינו (אג"ק הריי"צ ח"ב ע' תקז, שנשמך ברשימות הנ"ל בשוה"ג) "מכתבך קבלתי ולדעתי הנה אם ידפיסו את המא' הטבע, להשמיט פרטיות ענין החשבון טפות הים, מאחר דלעצם הענין אינו נוגע כלל".

וכיון שהחשבון טפות הים לא נכנסו במאמר הטבע, לכן ציין רבינו בסוף המאמר, "ע"ד החשבון טפות הים עיין במכ' כק"ש", והפירוש יהי' (לערך) כך: ע"ד החשבון טפות הים עיין ב[הגהותי ש] במכ' כק"ש. והרי זה נדפס בחוברת הנ"ל ע' 10-11.



לפני עור לפני מ"ת

הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר כולל מנחם, שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברשימות חו' קע, מבאר אהא דמטבע של אברהם אבינו שהי' בזה צורת אברהם ושרה (לרש"י) ולא קשה מהא דאסור לעשות צורת אדם משום דקודם מ"ת הוא, ואף שקיים אברהם אבינו כל התורה, הנה האיסור דשייך גבי אאע"ה הוא "לפני עור", ולכן רק בנוגע לז' מצות שנצטוו עליהם שייך שקיים לפני עור.

אבל איסור זה שלא נצטוו ע"ז לא שייך לפני עור. דלא עור הוא כיון שעדיין לא ניתנה התורה, עיי"ש.

ויש להעיר דיסוד דבר זה כבר מבואר בלקו"ש ח"ה (ויחי עמ' 267) בהא דטבוח טבח, שהשבטים חשבו שהשוחט הוא עכו"ם (-עפ"י פשוטו של מקרא), וז"ל: "ומה שיוסף צוה לטבוח טבח עבור השבטים - כי איתי יאכלו האנשים. הוא דכיון שחשדן אפי' במה שנצטוו (רש"י וישב לז, ב) - לא חשב שאחיו מחמירים לקיים המצוות שלא נצטוו עליהם, ואין בזה משום ולפני עור וגו' שהרי לא נצטוו כלל".

(ועי' דרך אחרת בזה, לקו"ש חל"ה, ואכ"מ).

אך יל"ע בזה אם העיקר הוא שלא נצטוו ע"ז, או שלא הקפידו ע"ז ולכן לא קא עבר אלפני עור, דלכאו' משמע שם שאם אחיו היו מחמירים לקיים המצוות שלא נצטוו עליהם, שפיר הי' עובר בזה אלפני עור, והגם שלא נצטוו כלל.

משא"כ ברשימה הנ"ל מבואר דלא שייך לפני עור קודם מתן תורה כלל, "דלאו עור הוא כיון שעדיין לא ניתנה התורה", ועצ"ע.

[ולהעיר, מש"כ שם בשוה"ג, שלא פרש"י "טול גיד הנשה בפניהם – כי זה יכול כאו"א ליטול בעת אכילתו".]

ילה"ע מהמבואר בפרדס יוסף, דלכן לקחו גיה"נ מקודם הבישול, משום דמבואר במדרש, אין והכן אלא שבת, והי' הסעודה בשבת. ואסור לברור בשבת מטעם בורר, עיי"ש.

וא"כ צ"ע איך יכלו ליטול בעת אכילתם (עי' בארוכה לקו"ש ח"כ מקץ, דשונה הוא השמירת שבת דיוסף משאר השבטים, אך עכ"פ שמרו).

ואולי קא אזיל בשיטה דגם השבטים לא קיימו כל התורה (לפי המבואר בהע' שם), וא"כ גם בורר דשבת בכלל.

ואולי ס"ל דלא נאסר להם גיה"נ מדינה (כהמבואר שם), אלא שהחמירו ע"ע מצד המנהג (כמ"ש בכ"מ) וא"כ אי"ז פסולת ממש, ועצ"ע. ועי' מש"כ מהרי"ל דיסקין עה"ת שם, רמב"ן עה"ת (בראשית כו,ה) ושו"ת חת"ס או"ח ר"ח.



הרב מהאראדאק

הרב פסח צבי שמערלינג

חבר כולל מנחם, שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברשימות חוברת קעד שי"ל לשבת חנוכה השתא נדפסה הרשימה שנדפסה כבר בחוברת ג, עם פענוחים - המענה להרב מהאראדאק מחנוכה תרפ"ט.

המו"ל זיהו את הרב מהאראדאק, שזהו הרב חיים זאב וואלף הכהן ז"ל רבינוביץ [ומציינים אודותו לתולדות חב"ד ברוסיה

ולאג"ק אדמו"ר מוהריי"ץ - ויש להוסיף שיום פטירתו הוא ה' שבט תרצ"ו (מכתב יד של אבי זקני הו"ח ר' לוי יצחק ז"ל שמערלינג שהי' גיסו).

ולדידי אין זה ברור כ"כ שהרשימה שלפנינו (ועוד רשימות "להרב מהאראדאק") נכתבה להרב רבינוביץ הזה.

לכאו' באותן שנים הוא דבר בלתי רגיל שמישהו ברוסיה יסתכן בקשר מכתבים עם חו"ל גם צ"ע מאיפה הכיר הנ"ל את כ"ק אדמו"ר? והגם שקושיות אלו אפשר לתרץ עליהן, אמנם מצאנו "רב מהאראדאק" אחר, שהי' אז מחוץ לגבול רוסיה ושידוע לנו שהכיר את כ"ק אדמו"ר, והוא הרב יוסף דוד קאסטעל ז"ל, שהי' רב בהאראדאק (שליד מינסק, ולא בהאראדאק שלידי וויטעבסק ששם כיהן הרב רבינוביץ ברבנות לפני שעבר לגור בנעוועל) ויצא מרוסיה לריגא בשנת תרפ"ט ונסע לארה"ב בתר"ץ, והכיר את כ"ק אדמו"ר בריגא, כפי שהעיד על עצמו כמ"פ, וגם מאוחר יותר בארה"ב הי' קרוב לכ"ק אדמו"ר.

(ועי' ג"כ ביומן של הרה"ח ר' אלי' חיים אלטהויז הי"ד אודות ראש השנה תר"ץ בריגא, שנתפרסם לאחרונה באחד העתונים, שבין המתפללים הי' "הרב מהאראדאק עם בניו הנוסעים לארה"ב", שהכוונה היא להרב קאסטעל ז"ל).

ולפי כהנ"ל - אולי נכתבה הרשימה (ושאר הרשימות להרב מהאראדאק) להרב קאסטעל? ! עכ"פ ברור שהרב קאסטעל ודאי הכיר את כ"ק אדמו"ר, ואודות הרב רבינוביץ לא ידוע לנו על היכרות עם כ"ק אדמו"ר, ולכאו' צריך לציין גם את שם הרב קאסטעל בהוצאות הבאות של רשימות אלו, אף שעכ"פ מידי ספק לא יצאנו.



לימוד בליל נیتל

הת' צבי הירש נאוואק

שליח בישיבת ליובאוויטש מנשסתר, אנגלי

ברשימות חוב' קע"א: "שמעתי מאדנ"ע בפשיטות שאי לימוד ב"ניתל" אינו שייך ללמוד פנימיות התורה, ללמוד חסידות (לא א"ל טעם ע"ז כק"ש)". עכלה"ק. ונראה שזה אינו הוראה לרבים כי ב"היום יום" י"ז טבת כתב: "מה שנוהגים שלא ללמוד בניתל, שמעתי מאמו"ר הטעם, שהוא כדי שלא להוסיף חיות. פעם אמר אמו"ר: די מתמידים וואס די אכט שעה איז זיי נוגע בנפש, האב איך ניט האלט...". ולא הובא שם אודות שמותר ללימוד פנימיות התורה.

ועי' גם בספר השיחות תש"נ (מוגה) ש"פ וישב, סעיף ז, דמשמע להיפך, שאע"פ שאין יכולים ללמוד תורה בלילה זה מ"מ צריכים לנצל את הזמן באופן טוב עכ"פ, (ואין מחלק כ"ק אדמו"ר בין נגלה דתורה לפנימיות התורה) עיי"ש בארוכה.

ובספר נטעי גבריאל הלכות חנוכה עמ' רנז, שולל הסברא שלימוד דא"ח מותר - בשם רבינו - אבל לא ציין מקור לזה.

בנוגע לכללות הענין, יש כמה רשימות שכנראה אינם הוראה לרבים. לדוגמא, בענין ההפטרות שאמר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ הנזכרים ברשימות חוב' קכב: "הפטרות שמעו: עד "אלוקיך יודא" ואח"ז פסוק הלוא.. נעורי אתה" עכלה"ק, ואילו ב"סדר ההפטרות שיש בהם חילוקי מנהגים" נדפס: "שמעו דבר ה' וגו' - אלוקיך יהודא, אם תשוב - וכו' יתהללו". ונוהגים אנו כמבואר בסדר ההפטרות.

כמו"כ ברשימות חוב' ה' ע' 25 בנוגע לעמידה בשעת קריה"ת, ושם: כמעט תמיד הי' אדנ"ע עומד בשעת הקריאה ופניו הצדה. בעת קריאת השירה ועשה"ד מיסב פניו אל הס"ת... עכלה"ק. ואילו בהערת המו"ל שם "להעיר שב"היום יום" - בתור הוראה לרבים - מובא... בנוגע לקריאת השירה נזכר רק ש"בעת קריאת השירה - עומדים" (יז שבט, שבת שירה; כא ניסן, שביעי של פסח)

(ב) במש"כ בהרשימה שם: "אם הי' הצ"צ לומד ב"ניתל" ווייס ניט דער עולם" יש להעיר מאגה"ק רבינו ח"ז ע' קסא: ידוע הסיפור מה ששמענו מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שפעם בליל ניטל, נכנס אחד לכ"ק הצמח צדק ומצאו לומד, ושאלו: רבינו, הלא ניטל היום, וענהו הצ"צ: פתח! ווער האט דיר געהייסען זאגען, אבל בכ"ז הנה סגר הצ"צ את הספר ופסק מלימודו.



הדלקת המנורה בשמן נס [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

ברשימות (חוברת קעד) כותב כ"ק אדמו"ר להרב מהאראדאק (חנוכה תרפ"ט):

[הפענוחים מאת המו"ל באים בחצ"ר]

"מה שכתב ששמע מחסידי הצ"צ, שבעת שהצ"צ התראה פנים עם הגאון ר"א [ר' אברהם אבא] פאסוילער בוילנא, תירץ לו הצ"צ, על הקושיא הידוע ["למה קבעו (חנוכה) ח' ימים, דכיון דשמן שבפך הי' בו כדי להדליק לילה א', נמצא שלא נעשה הנס אלא בז' הלילות"], ומהו הנס דליל א' דחנוכה – דקרא קאמר [שהדלקת המנורה צ"ל בן] "שמן זית", ואם תאמר דלא נשתייר כלום בלילה הא', הרי זה [(בלילות שלאח"ז) הדלקה] בשמן נס ולא בשמן זית, [ועכצ"ל שלאחרי שהדליקו בלילה הא' נשתייר שמן, וזהו הנס דליל א' דחנוכה, שאף ש"לא הי' בו אלא להדליק יום אחד", מ"מ, נשתייר שמן אחר ההדלקה, עכ"ל]...

והקשה ע"ז: "אבל, אם לדון, יש תשובה על סברא זו [ששמע בשם הצ"צ], ו[התשובה] היא:

פשטות לישנא דקרא "שמן זית" – יש לפרש ד[הכתוב] בא להורות על איכות השמן ד[צריך להיות] דומה ל[שמן] הבא מן הזיתים, ד[כמה מעלות יש בו]: צליל נהורי' טפי (שבת כג, א), נמשך אחר הפתילה (שם כד, ב ותוד"ה מריש כ"ג, א), משיב את הלימוד (הוריות יג, ב), יפה לחכמה (מנחות פה, ב) ...

[וא"כ, מ"ש "שמן זית" הוא למעוטי שאר סוגי שמנים שאיכותם שונה מאיכות השמן הבא מן הזיתים, ומנא לן למעוטי שמן נס אם איכותו דומה לשמן הבא מן הזיתים.]

[ובשלמא] במנחות (סט, ב) "בעי ר' זירא חיטין [שירדו בעבים", היינו, חטין] דנס (תוד"ה חטין), ["מהו .. לשתי] הלחם" – משום דכתיב בקרא "מושבתיכם", והוא מיותר, אבל לולי יתורא דקרא, אין סברא למעט חטים דנס, שמצד איכותם דומים הם לחטים סתם.] ועוד: [י.ד.ק., כנראה שהכוונה כאן; דאפילו שאינו מיותר – שהרי בא למעט חטים דחו"ל, הרי] דבודאי גם בחוץ לארץ ישנם חטים הדומים באיכותם לחטי ארץ ישראל, ואעפ"כ קפיד קרא א"מושבתיכם", ועל כן מיבעי לי' ["מושבתיכם אמר רחמנא, לאפוקי דחוזה לארץ דלא, אבל דעבים שפיר דמי, או דלמא ממושבתיכם דוקא, ואפילו דעבים נמי לא"] – אם הקפידא [היא] שלא יהי' מחוץ לארץ, או שיהי' מארץ ישראל. אבל בנדו"ד – איצטריך "שמן זית" למעוטי שאר שמנים, [וכיון שאין כאן יתורה דקרא, מנא לן למעוטי שמן נס .

..

ולכאו' אפשר הי' לומר דגם בנדו"ד "זית" מיותר, דסתם "שמן" דקרא שמן זית הוא, ואיתר [קרא "שמן" זית"] למעוטי [שמן] דנס . . . אבל לכי מדייקת שפיר – אינו [כן], דמצינו בקרא "שמן" סתם ואינו שמן זית: בנחמ' (ח' יט') . . . [וכיון ששמן דקרא הוא לאו דוקא שמן זית, א"כ הדרא קושיא לדוכתא, ד"זית" דקרא דמנורה איצטריך למעוטי שאר שמנים – וכנ"ל בשמן המשחה [שאצטריך למיכתב "שמן זית" למעוטי שאר שמנים] – ומנא לן למעוטי שמן נס". עכלה"ק (מלבד החצ"ר).

ונראה דלכאו' ניתן להסביר את התירוץ של הצ"צ כך:

דהנה אם "זית" הי' מיותר בקרא [דסתם "שמן" דקרא שמן זית הוא], הרי שהי' ממעטים שמן דנס (כמ"ש בס"ג). והשתא ד"זית אינו מיותר כהמסקנא (בס"ו) א"כ הדרא קושיא לדוכתא, ד"זית" דקרא דמנורה איצטריך למעוטי שאר שמנים . . ומנא לן למעוטי שמן נס"?

וי"ל דאפילו ד"זית אינו מיותר, אעפ"כ ניתן למעט גם שמן דנס, וע"ד הגמ' דמנחות (שבס"ב), ד"ממושבותיכם" ממעטים חטים דחו"ל, ואעפ"כ קמיבעי ל' לר' זירא בחטים שירדו בעבים ע"י נס "ממושבותיכם אמר רחמנא, לאפוקי דחוצה לארץ דלא, אבל דעבים שפיר דמי, או דלמא ממושבותיכם דוקא, ואפילו דעבים נמי לא" (אפילו שמצד איכותם דומים הם ממש לחטים סתם), וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר: "אם הקפידא (היא) שלא יהי' מחוץ לארץ, או שיהי' מארץ ישראל".

ועד"ז י"ל לכאור' גם בנדו"ד, אם הקפידא במ"ש התורה "זית" היא למעט שאר שמנים, א"כ שמן נס (דזית) אינו בכלל שאר שמנים, כיון דאיכותו דומה ממש לשמן הבא מן הזיתים, אבל אם הקפידא היא שיהי' "זית" דוקא, א"כ גם שמן נס אינו בכלל זה, כיון דשמן נס סוף סוף אינו בא בפועל מן הזית (אלא דרך דומה ממש לשמן הבא מן הזית).

ולפ"ז י"ל דהצ"צ למד כצד הב', דאפילו ש"זית" דקרא אינו מיותר ואתא למעט שאר שמנים, אעפ"כ ממעטים נמי שמן (זית) דנס, דהקפידא כאן היא שיהי' "זית" דוקא, ושמן נס אינו בכלל "זית" שיהא "זית" בפועל (הגם שמצד איכותו דומה הוא ממש לשמן זית, אלא דגזיה"כ היא).



והנה לאחר שכתבתי הנ"ל, הגיעני גליון תשסה, וראיתי שהר"י מונדשיין שי' הקשה (בע' 10-11) ברשימה הנ"ל: "עוד נראה מאותה רשימה, שהרבי מפרש את הדברים שנאמרו בשם הצ"צ שצ"ל "שמן זית" ולא "שמן נס", כאילו זו דרשת הפסוק "למעוטי שמן נס", ולכן דן לאורך הרשימה האם אכן המלים הללו מיותרות וניתן למעט מהן שמן נס, או שמא אין הן מופנות וא"א למעט שמן נס.

וזה אינו מובן לכאורה, שהרי הסוברים ששמן נס אינו שמן זית לא מכחה של דרשה הם באים, אלא מפשוטו של מקרא, שהתורה אמרה "שמן זית" וזה אינו שמן זית, עכ"ל.

ולא הבנתי שאלתו, שהרי לפי פשוטו של מקרא התורה שאמרה "שמן זית" הכוונה לאיכותו של שמן זית, ושמן של נס

דומה ממש באיכותו לשמן זית, והראי', מגמ' דמנחות שהביא בענין חטים דנס, שמצד איכותם דומים הם לחטים סתם.

ולולי דכתוב בקרא "ממושבותיכם" (שהוא מיותר) לא היה מעיקרא ר' זירא מסתפק אם הם כשרים לשתי הלחם, ורק מפני יתורא דקרא זה בא למעט חטים של חו"ל (הגם שהם דומים באיכותם לחטי ארץ ישראל), וע"ז קמבעי ר' זירא אם חטים דנס ג"כ נמעט (כמו חו"ל) או לא.

עוד כתב הנ"ל: "ולאידך גיסא, הרי רבינו עצמו מביא (ליד הע' 59) את דרשת רז"ל "שמן זית ולא שמן שומשומין [ולא שמן אגוזים ולא שמן צנונות]".

וע"כ שלא בא למעט רק את שלשת מיני השמנים הללו, אלא את כל השמנים שאינם מן הזית [וכמובא בתורה אור בשם ס' הפרדס, שמכל דבר שבעולם ניתן להפיק שמן], ובהם נכלל לכאורה גם שמן נס, ושוב אין צריכים ללימוד מיוחד" וכו' עכ"ל.

ואינו מובן, שהרי כל השמנים שבעולם מצד איכותם אינם דומים לשמן זית, משא"כ שמן נס הדומה לזית ממש, וכל ההבדל ביניהם אינו אלא שלא באה בפועל מן הזית.

והרי מפורש בגמ' דמנחות הנ"ל, שאם אין יתורא דקרא לא הי' ממעטים אותו, כיון שכוונת התורה ד"זית" לפי פשוטו הכוונה להתכוונות של זית ותו לא, ורק מצד היתורא דקרא משמעו שצריך גם לבא בפועל מן הזית ולק"מ.



הערה ברשימות חוברת קעא [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קאליפורניא

בגליון תשסד העיר הת' פנחס יצחק ראז בענין מה שהדליק כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ח בבית אמו הרבנית, והעיר ממה ששקו"ט בענין זה כו"כ.

הנה יש להעיר גם מסה"ש תרצ"ו-ה'ש"ת ע' 218 אשר מביא מנהגי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בחנוכה, ושם אשר הי' אוכל סעודה אחרי הדה"נ בבית אמו, עיי"ש, והיינו שקבע שם ביתו. ויש לברר אם אכל שם גם בעש"ק [לפני הדה"נ], וע"ע גם בליובאוויטש וחייל' ע' 51 שמסופר שם הנהגת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בחנוכה.



לקוטי שיחות

נס חנוכה בשמן טהור

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בשיחת נר ג' דחנוכה תשי"ד (שי"ל לאחרונה) מבואר דבאמת לא הי' הכרח שיהי' נס דשמן דהא טומאה דחוי' בציבור. וההסברה הפנימית בזה שאפשר טומאה בציבור הוא - שקדושת עם ישראל (צבור) היא למעלה מענין הטומאה והטהרה. ורק מכיון שאז היו צריכים לחנך את המשכן ואת המנורה כדי להראות חיבתן של ישראל, עשה הקב"ה את הנס.

ובסעיף ד' שם מביא שיש מתרצים דהסיבה דהיתה צריכה להיות בשמן טהור הוא בגלל דע"י הדלקה זו חינוכו את המנורה דהי' מנורה חדשה ואף שטומאה דחוי' בציבור, זהו רק מצד דין עבודה שבהדלקת הנרות אבל מכיון שאם השמן הי' טמא - הי' מטמא המנורה, ולא מצינו שאפשר לחנך כלי בביהמ"ק בזמן שהוא טמא.

אבל הרבי אינו מקבל התירוץ, דהא כיון דהיו טמאי מתים א"כ בלאה"כ מצאו עצה שהמנורה לא תקבל טומאה עי"ז שעשו אותה של עץ ואף שכלי עץ שיש לו בית קיבול מקבל טומאה המנורה הי' דינה ככלי עץ העשוי לנחת "כמ"ש הראב"ד ש"לפינן משולחן של מקדש ומנורה שהקשו עליהם כלי עץ

שעשוי לנחת הוא" לפי שאסור לטלטל את המנורה כמו שאסור לטלטל את השלחן כי בשלחן נאמר "תמיד" ועד"ז במנורה כיון דכתיב "ואת המנורה נוכח השלחן" כמאן דכתיב בה תמיד דמי".

והנה יש להעיר, דהנה בגליוני הש"ס (נסמן בהערה 13) מסביר למה הי' הכרח שיהי' שמן טהור דוקא דכיון דהדלקת המנורה הי' גם משום חינוך א"א לחנך בשמן טמא דאף דטומאה הודחה בציבור זהו דוקא לעבודה אבל לחנך א"א בשמן טמא. ועל הסבר זה א"א לשאול מהא דמנורה הוי כלי עץ העשוי לנחת דהא לא משום טומאת המנורה אתינן עלה אלא משום טומאת שמן. דלפ"ז אזיל להו יסוד המבואר שם דכל הנס הי' כדי להראות חיבתן של ישראל.

והנה, נוסף לזה שאין קושיא דמה"ת שהרבי מקבל הסברא דא"א לחנך עם שמן טמא, י"ל עוד יותר דלפי הביאור בהשיחה א"א לומר ביאור הנ"ל, דהנה לכאורה ביאור זה מתאים אי נקטינן שטומאה הודחה בציבור והיינו שסו"ס אינו כדבעי, אבל אי נקטינן שטומאה הותרה בציבור, א"כ לכאורה כיון דעבודה זו היא עבודה באופן של לכתחילה ממש א"כ למה לא יוכלו לחנך את המזבח או המנורה עי"ז.

ועפ"ז אולי י"ל, דהנה לעיל ביאר הטעם הפנימי על הדין שטומאה דחוי' בציבור שהוא משום שהצבור הוא למעלה מענין הטומאה, ולכאורה ביאור זה מתאים עם הא דטומאה הותרה בצבור ולא עם הודחה, ואף שהלשון בהשיחה הוא "דחוי'" מ"מ לכאורה מהביאור הפנימי יוצא דכשעושים עבודה בצבור אף שהוא בטומאה הוא באותו אופן ממש כמו בטהרה, דלגבי צבור אין הטומאה תופס מקום.

ולפ"ז, לפי הביאור בשיחה א"א לקבל ביאור הגליוני הש"ס הנ"ל, דעבודה בטומאה אינה יכולה לחנך היינו שאינו עבודה בשלימותה אלא רק דכשהכלי טמא א"א לחנכו. וע"ז ביאר בהשיחה דא"א לומר דהמנורה דינו ככלי עץ העשוי לנחת.



והנה בפשטות יוצא מהנ"ל דלשיטת הראב"ד עכ"פ, אם המנורה היתה מעץ דינה ככלי עץ העשוי לנחת ומשו"ה לא היתה יכולה לקבל טומאה.

ולכאורה צ"ב דהנה בגמ' חגיגה (כו, ב) שמביא הראב"ד הנ"ל מבואר בהמשנה שאחר הרגל היו מטבילין כל הכלים במקדש דשמא נגעו בהם ע"ה בתוך הרגל "ואמרין להם (לכהנים ע"ה. רש"י) הזהרו שלא תגעו בשלחן". והיינו שאף שכל הכלים הטבילו אבל השלחן היו נזהרין שלא לטמאותו.

וע"ז מקשה בגמ' מהו הטעם שבמשנה מוזכר רק הזהרו בשלחן ובברייתא מוזכר גם מנורה, ומתרצת הגמ': שלחן כתיב ב' תמיד מנורה לא כתיב ב' תמיד. ותנא דהביריתא סבר דכיון דכתיב ואת המנורה נוכח השלחן כמאן דכתיב בה תמיד דמי.

וברש"י מבואר, דבשלחן הפי' "תמיד" שצ"ל הלחם על השלחן כל הזמן ממש ומשו"ה אם יטמאו את השלחן ויצטרכו להטבילו אותו זמן לא יהי' הלחם על השלחן אבל במנורה (אף דשם ג"כ כתוב תמיד) מ"מ אין הפירוש דצריך שיהא מודלק תמיד אלא רק דכל יום ידליקו ותמיד פירושו בעולת תמיד (ועי' בתוס' שם).

והנה בהמשך לזה שואלת הגמ' - דלמה צריך ליזהר לא לנגוע הא כלי העשוי לנחת הוא, וע"ז מתרץ הגמ' דכיון דהיו מוציאים השלחן בימי הרגל להראות לישראל הנס שאירע בלחם הפנים משו"ה לא מקרי השלחן כ"ע העשוי לנחת.

והנה, ברש"י מבואר דנקט דשאלת הגמ' הוא רק על השלחן והטעם הוא לכאורה פשוט דהא המנורה הי' של מתכות - ואף שלמ"ד אחד המנורה של חשמונאים הי' של עץ. אבל א"א להקשות על סתם ברייתא שכתוב שהיו אומרים הזהרו שלא ליגע במנורה דהא אפשר לתרץ בפשטות דקאי ברוב הזמן שהי' המנורה של מתכות.

אבל הראב"ד מביא קושית הגמ' - והא כלי עץ העשוי לנחת הוא - שזהו המקור לדין הזה שכלי העשוי לנחת אינו מקבל טומאה והוא מביא שהקושיא הוא בין אמנורה ובין אשלחן והיינו שהקושיא היא על הברייתא דאמרו להזהר בין בשלחן בין

במנורה אבל לכאורה א"כ צ"ב מאי מתרץ הגמ' על השאלה ממנורה דהא רק על השלחן תירצה הגמ' שכיון שהראוה לעולי רגלים שוב אין דינו ככלי עץ העשוי לנחת.

וע"כ צ"ל דלשיטת הראב"ד תירצה הגמ' גם השאלה דמנורה ואו שגם המנורה נכלל בכלל הכלים שהוציאו להראות עולי רגלים, או אפשר שכשהוציאו השלחן שוב לא הוי איסור להסיר המנורה כיון דלא הוי נוכח השולחן א"כ שוב לא הוי בכלל כלי עץ העשוי לנחת וא"כ איך אפשר לומר שלא נטמא כיון דהוי ככלי עץ העשוי לנחת.

בקיצור, בהשיחה מובא שיטת הראב"ד שהמנורה נק' כלי עץ העשוי לנחת, ומשו"ה לא מקבל טומאה ולכאורה בהראב"ד מבואר ששאלת הגמ' היתה גם על המנורה אבל לפי"ז לכאורה תי' הגמ' שלא הי' עשוי לנחת כיון דהיו מראין אותן לעולי רגלים.

ואולי י"ל דהנה בביאור תנא דברייתא דהיו אומרים ג"כ היזהרו במנורה, תירצה הגמ' "כיון דכתיב ביה נוכח השלחן כמאן דכתיב בה תמיד דמי" פירש"י בד"ה נוכח "כל זמן שהשלחן שם תהא מנורה נוכחו", והיינו שאין הפי' דלתנא דברייתא יש חיוב שיהא המנורה דולק כל הזמן ע"ד שבשלחן שצ"ל עליו הלחם הפנים כל הזמן, אלא במנורה יש דין מיוחד שצריך לישאר שם כל הזמן וממילא אסור לטמאו דאז יהיו מוכרחים להוציאו.

ולפ"ז נמצא שהי' דין מיוחד במנורה שהי' אסור להוציאו ממקומו מצד שצ"ל לנכח השלחן ולפ"ז נמצא דלשיטת רש"י לא היתה קושיית הגמ' ממנורה וי"ל בפשטות משום דלא הוי כלי עץ א"כ גם לא תירצו הקושיא וא"כ נמצא דלו יצוייר שהי' המנורה של עץ הי' דינו ככלי עץ העשוי לנחת.

אבל לשיטת הראב"ד כיון דהקשה הגמ' גם ממנורה ג"כ תירץ, דכיון דאפשר להזיז השלחן כמו"כ אפשר להזיז המנורה וא"כ אין המנורה כל"ע העשוי לנחת כמו השלחן.



והנה, אדאתינן להכא שיש מח' בהבנת הלימוד דמנורה משולחן "דכיון דכתיב ואת המנורה נוכח השולחן כמאן דכתיב בה תמיד דמי". דברש"י פי' דהלימוד דתמיד הוא שצריך לישאר במקומה. ולכאורה יש ללמוד דהלימוד הוא כפשוטו, שדין מנורה הוא כמו בשולחן שחייב להיות דלוק תמיד. ועפי"ז אולי י"ל שזהו יסוד שיטת הרמב"ם הידוע שהמנורה צ"ל דלוק תמיד.

והנה הרמב"ם (ביאת מקדש ט, ז) פסק שזר מותר לכתחילה להדליק המנורה וע"ז השיג הראב"ד "הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשרות".

והכס"מ ביאר שיטת הרמב"ם דכיון דלאו עבודה היא מישראל נמי שרי כמו שחיתה. ולכאורה צ"ב מהו הסברת שיטת הראב"ד דרק בדיעבד מותר לזר להדליקן ומאי שנה משחיתה.

ואולי י"ל דהראב"ד (דלא ס"ל כהרמב"ם דהמנורה צ"ל מודלקת כל היום) ס"ל דהלימוד דתמיד במנורה הוא שאסור להזיז המנורה מכנגד השולחן (כפרש"י הנ"ל) כיון שאסור לזר ליכנס למקדש, והא דזר מדליק המנורה הוא בהציור ברמב"ם הנ"ל "שהיטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ" משו"ה זהו דוקא בדיעבד שהוציאן בחוץ אבל לכתחילה אסור להוציאן בחוץ. וא"כ הרמב"ם והראב"ד לשיטתם אזלי, לשיטת הראב"ד הלימוד משלחן למנורה הוא לענין דאסור להוציאו כרש"י, א"כ אין להדליק המנורה כל הזמן. אבל להרמב"ם דהלימוד הוא כפשוטו, שמנורה דינו כשלחן, שצריך להיות מודלק כל הזמן אין איסור להוציא המנורה וממילא מותר לזר להדליקו לכתחילה.



ציור המנורה לפי דעת הרמב"ם

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"מ בשיבת תות"ל – חובבי תורה, שליח בברייטאן ביטש

בלקו"ש חכ"א ע' 168 מובא מש"כ הרמב"ם דקני המנורה היו באלכסון, ובהמשך לזה כתוב שאין ללמוד מציור המנורה אשר בשער טיטוס משום דכוונת הרומאים הי' להראות נצחונם

ושליטתם על היהודים ולכן עשו המנורה בצורת חצאי קשת, עי"ש בארוכה.

לפני כמה שנים כתבו לכ"ק אדמו"ר שנמצא ציור מהמנורה בחצאי קשת מתקופה קודמת לזמן החורבן, וגם נמצא מנורה בחצאי קשת מצויר במטבע מזמן הבית שטבעו אחד ממלכי החשמונאים. ומצאו ג"כ בחפירות בבהכנ"ס ישן באה"ק תובב"א מתקופה קודמת וכן בקברים ישנים בכ"מ באה"ק נמצאו ציור המנורה בחצאי קשת, ומצורף להשאלה נשלחו גם התמונות מכל הנ"ל.

מענתו הק' היתה: "אין בזה כדי לחלוק על פס"ד ברור (בנוגע לעת"ל) דהרמב"ם".

על ההצעה להביא מטבע הנ"ל להראות להרבי, ענה: "לא כדאית הטרחה". כשרצו ליישב שהטעם שהיהודים (גם) בזמן הבית נהגו לצייר המנורה בחצאי קשת הי' בכדי לשנות מהציור של המנורה במקדש ע"ד הדין דלא יעשה בית כתבנית היכל כו', כתב כ"ק אדמו"ר: "א"כ למה לא מוזכר פס"ד שכותבו בכל מקומות הנ"ל".

עוד כתבו דאולי הי' בזה שינויים או מחלוקת גם בזמן הבית, ענה כ"ק אדמו"ר: יאמר זה כשימצא סברא זו באיזהו מקומן". עכלה"ק במענה להנ"ל.

ויש להעיר בכ"ז ובפרט במש"כ הרבי בחצע"ג "בנוגע לעת"ל" דמשמע שאפשר לפרש דהרמב"ם שכוונתו הוא שכן צ"ל צורת המנורה אבל לאו דווקא שכן הי' בעבר*. אבל א"כ צ"ע למה ישתנה הצורה, וכבר שלל בסוף מענתו סברא לומר שיש שינויים בזה.



* הערת המערכת: נ"ל דהכוונה במ"ש בנוגע לעת"ל הוא, שהפס"ד ברור הוא בנוגע לעת"ל, כי בנוגע לעבר אין שייך פס"ד, אבל לא שאפשר לחלק בין לעת"ל לאיך שהי' בעבר.

מתוך שלא לשמה יבא לידי לשמה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

איתא בלקו"ש חלק ז (ע' 102): שאדה"ז פוסק בין בנגלה בתורה [בהל' תלמוד תורה פ"ד ה"ג] בין בפנימיות התורה [תניא ספל"ט] בנוגע לכאו"א מישראל יהי' מי שיהי', שבדאי סופו לעשות תשובה – "כי לא ידח ממנו נדח". וכ"ה בלקו"ש ח"י (ע' 2). - ובחלק י (ע' 216): "איך שמתאמתת הבטחת אדה"ז (תניא ספל"ט) ועד כדי כך שהביאה הלכה למעשה בהל' ת"ת פ"ד סוס"ג, דבל ידח ממנו נדח כפשוטו ממש וכו'".

ומעיר הגה"ח הרב מרדכי שמואל אשכנזי שליט"א (רבה של כפר חב"ד) ב"כפר חב"ד" (גליון 835 ע' 33): ש"אעפ"י שבהפנים השו"ע לא הכריע אדה"ז בהדיא פסק הלכה בין הדעות, מ"מ כותב כ"ק אדמו"ר שאדה"ז פוסק כדיעה הב'. ע"ש.

ונראה לבאר למה נקט כ"ק אדמו"ר זי"ע שאדה"ז פסק כדיעה הב', וז"ל רבינו הזקן שם: "ולא אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה אלא כשמקיים המצות שלומד בתורה, רק שאינו לומד ומקיים לשם שמים אלא מיראת העונש בעולם הבא או אפילו בעולם הזה, או מאהבת השכר לקבל פרס בעולם הבא, או אפילו בעולם הזה עושר וכבוד של משמאילים בה הניתן מן השמים, או אפילו ליקח לעצמו כבוד וגדולה שיקראוהו רבי ויהיה ראש ישיבה.

"אבל אם אינו מקיים מה שלומד נקרא רשע, ועליו אמר הכתוב ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי וגו'. וכל תלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים הרי הוא כקל שבצבור וגרוע מעמי הארץ, שזדונות נעשים להם כשגגות ולזה נעשים שגגות כזדונות. ועליו אמרו חכמים לא זכה נעשית תורתו לו סם המות.

"ויש אומרים, שאעפ"כ לעולם יעסוק אדם בתורה, כי מתוך שלא לשמה יוכל לבא לידי לשמה, ללמוד על מנת לשמור ולעשות, שהמאור שבה מחזירו למוטב, כמו שאמרו חכמים על

פסוק אותי עזבו ותורתי לא שמרו הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, שהמאור שבה היה מחזירם למוטב.

"וכך אמרו חכמי הקבלה שכל התורה ומצות שאדם עושה בעודו רשע, אף שמוסיף כח בקליפות לפי שעה, מכל מקום כשיחזור אחר כך בתשובה בגלגול זה או בגלגול אחר, כמו שכתוב כי לא ידח ממנו נידח אזי מוציא מהקליפה כל התורה והמצות וחוזרים לקדושה בחזרתו. ולפיכך אין לו למנוע מלעסוק לעולם", עכ"ל.

והנה בדיעה הב' מסיים רבינו הזקן (בהוספה): "ולפיכך אין לו למנוע מלעסוק לעולם", ולגבי הדיעה הא' מסיים רק: "ועליו אמרו חכמים לא זכה נעשית תורתו לו סם המות", ולא מסיק "ולפיכך יש לו למנוע מלעסוק עד שיחזור בתשובה", וי"ל דבזה מרמז אדה"ז שדעתו למעשה כדיעה הב', שאין למנוע מלעסוק בתורה לעולם. ולפי זה מובן למה כ"ק אדמו"ר אומר שאדה"ז פוסק כדיעה הב'.

אגב: לקמן בהי"ד כ' אדה"ז: "ואעפ"כ, מי שאין לו יראת שמים לדבר שמם אלא להתגדל או להתפרנס מוטב שיעסוק בתורה שלא לשמה משיתבטל ויפרוש, כי מתוך שלא לשמה יבא לשמה, כמ"ש למעלה" עכ"ל [והיא כאן בה"ג].

ולא כותב כמו כאן "אין לו למנוע" אלא בלשון חיובי "מוטב שיעסוק בתורה", כי כאן מדובר ברשע שאין מקיים מה שלומד, לכן א"א להמליץ עליו באופן חיובי שילמד, משא"כ בהי"ד מיירי שמקיים מה שלומד אלא שלא לשמה, לפיכך ממליץ בלשון חיובי "מוטב שיעסוק".

ולפ"ז יבואר עוד שינוי, דבה"ג נאמר: "כי מתוך שלא לשמה יוכל לבא לידי לשמה", ובהי"ד נאמר: "כי מתוך שלא לשמה יבא לשמה", וצ"ל למה כאן נאמר "יוכל" ושם לא?

אלא כיון שבה"ג מיירי ברשע שאינו מקיים מה שלומד ו"אף מוסיף כח בהקליפות לפי שעה", א"כ בגלל הריחוק כ"כ נאמר רק "יוכל", משא"כ בהי"ד שלא מיירי ברשע שאינו מקיים מה שלומד, לפיכך לא נאמר "יוכל", כי קרוב הדבר שיבא לידי לשמה.



האוחז ס"ת ערום

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר, בעלוויו, וושינגטון

בלקוטי שיחות חכ"ג (חוקת א עמ' 141) מאריך רבינו לבאר מאמרו של ר' פרנך בסיום מס' מגילה כל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום. ומבאר שם גדר העונש בזה. וכן ג' סברות בגדר מטפחת ס"ת.

ולהעיר דהתוס' במס' שבת (יד, א ד"ה האוחז) כתבו: "קצת משמע דלאו דוקא ספר תורה דהא כל כתבי הקודש תנן במסכת ידים שמתמאין את הידים". והעתיקו הרמ"א להלכה (או"ח סי' קמז ס"א) וכ' "ולא נהגו כן. וטוב להחמיר אם לא נטל ידיו, ובס"ת אפי' בכה"ג אסור".

וכמדומה שממהלך השיחה ביאור רבינו מתאים רק עם דין מטפחת בספר תורה אבל לא בשאר ספרי קודש.

ומתאים הוא עם דברי הנודע ביהודה (שו"ת או"ח סי' ז) שכ' דמדברי הרמב"ם בה"ט מהל' שאר אבות הטומאה ה"ה מוכח דיניו של ר' פרנך לא שייך רק בס"ת. "והא דכתבי קודש מטמאין את הידים לאו משום דר' פרנך הוא אלא להעמיד גוף גזירת הספרים שפוסלים את "התרומה" עי"ש במה שביאר. וראה ג"כ שו"ת רעק"א או"ח סי' צח שנשאר בצ"ע על הרמב"ם שהשמיט טעמא דר' פרנך, ורעק"א לדעתו שדינא דר' פרנך הוא בכל כתבי קודש ע"ש שביאר כן בדין מזוזה.



בהשיחה שם ס"ג כ': "בפשטות יש לומר, אז "כל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום" איז ניט סתם אן עונש, נאר המסובב פון דער אחיזה. בל' אחר – אן עונש מדה כנגד מדה", עי"ש הביאור.

ולהעיר מלשון הריטב"א שבת יד, א בקושיית הגמ' נקבר ערום ס"ד "תימא מאי קשיא לי' דאה"נ מדה כנגד מדה" עי"ש

מה שתי', אבל עכ"פ מפורש בלשונו שנקבר ערום הוא מצד מדה כנגד מדה, וק"ל.



ומענין לענין באותו ענין, כ' רעק"א שם בתשובה "והך מלתא גופא להניח ידו על המזוזה אין לו מקור בש"ס רק בש"ע (סי' רפה) בהגה"ה בשם מהרי"ל". ולכאורה צ"ע מאי כוונתו, דהרמ"א עצמו כ' בהמשך לדברי המהרי"ל "ומוכח בעבודת כוכבים דף יא" והיינו המעשה דאונקלוס הגר שמנח ידיה על המזוזה אפתחא דביתיה וכו', וצ"ע



העדר שתיית יין דיוסף

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל – חובבי תורה

בלקו"ש ח"י (ויגש ב) ע' 158 כותב כ"ק אדמו"ר: " . . ע"פ מה שפירש"י לעיל עה"פ "(וישתו) וישכרו עמו - ומיום שמכרוהו לא שתו יין ולא הוא שתה יין ואותו היום שתו" - היינו במשך כ"ב שנים - ומובן שבאם אחיו לא שתו יין כל זמן זה וגם יוסף לא שתה (שמזה מובן שאין זה בתור תשובה, כ"א מפני הצער), על אחת כו"כ שיעקב שהתאבל גו' לא שתה יין כ"ב שנה . . ."

ונראה פשטות הכונה: שהראיה שהעדר השתיה היתה מפני הצער ולא בתור תשובה הוא רק מיוסף, שהרי הא דהשבטים לא שתו יין היה היה אפשר לפרש שהיה בתור תשובה (וזה גם בהעדר שתייתם למשך זמן דכ"ב שנים). אבל מיוסף שהעדר שתייתו (לא היתה בתור תשובה) מובן היתה בתור צער וא"כ מובן שכן הוא גם להעדר שתיית השבטים ובמילא מובן שכ"ש שביעקב היתה העדר שתיית היין.

וכן הוא בפ"י התורה לבעלי התוס' מקץ לד, מד טו: "...ואפשר כי הטעם הוא שלא שתו משום ענוי נפש לצרת יעקב. . .". (אלא שכאן כתוב שההעדר השתיה (וטעם ה"עינוי נפש") היתה

עינוי לצער וצרת דיעקב. וגם לפי"ז מובן שי"ל דכ"ש יעקב עצמו שהיה מתאבל גו' דלא שתי יין).

ואין להקשות מהא דאיתא בגמ' שבת קלט ע"א (וכן בב"ר פרשה צח כ) דלר' מלאי משום ר"י מגדלאה שהא דיוסף לא שתי יין הוא פי' הפסוק (בראשית מט כו) "ולקדקד נזיר אחיו" דלכאורה משמע מזה (דאין העדר השתיה בתור צער, אלא) דהיתה העדר השתיה מענין הנזירות (ובל' המדרש שם מר' לוי "נזיר ממש... " - ועיי"ש בפי' מהרז"ו), וראה המהרש"א שם שמפ' שפי' מהיין לפי שקלקול המכירה בא להם ע"י האכילה ושתיה והוא ע"ד הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין והיינו שעניינו דהעדר יין (אינו משום צער, אלא) לפרוש מקלקול כו':

די"ל: (א) כ"ק אדמו"ר מפרש בשיחה שם לפי' רש"י בחומש ורש"י מפרש "נזיר אחיו" "פרישא דאחוהי שנבדל מאחיו. . .". (ולא ענין (מדיני) נזירות). והוא ע"ד שבמדרש מביא קודם לזה דיעה ולקדקד נזיר אחיו. "מרחקין אותו אחיו ועשו אותו נזיר...". ולשיטה הנ"ל יפרש העדר שתיית יין משום צער. (ועוד).

(ב) דבזה חולקין ר"י מגדלאה ור"י בר חנינא: לרי"מ דרק יוסף לא שתי העדר שתייתו היה משום ענין הנזירות (ורק הוא הזיר מהיין והם לא הזירו עצמם ממנו אלא שלא נשתכרו). ולריב"ח דגם השבטים לא שתו העדר השתיה היתה משום צער. (ומפרש "נזיר אחיו" נבדל מאחיו וכיו"ב). אלא שזה אינו מעלה ארוכה לפי המדרש שם דמביא בשם ר' לוי שנזיר ממש היה וגם סובר דגם אחיו לא שתו ולא טעמו יין.

ג) ויש לפרש לשיטת המדרש: דמה שכתב "נזיר ממש" (אין הכוונה ענין הנזירות, אלא) הנהגת פרישות נזירות. והוא ע"ד (מובא גם בלקו"ש ח"י ע' 67) פירה"מ (נזיר ד' א) על הפסוק "נזיר אלקים" אשמשון "ענינו פרוש". (ויל"ע לפ"ז מהו הפי' "נזיר אחיו" במה נחשב יוסף יותר "נזיר" משאר אחיו).



בדין "אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה" [גליון]

הת' יעקב זייאנץ

תלמיד בישיבה

בגליון ה [תשסג] העיר הת' ש.ז.ד. שי' על מה שהקשה המהרש"א דאיך יכולים לומר דאברהם לא ראה את שרה עד שבא למצרים, והרי אמרו בקידושין מא, א דאמר ר"י אמר רב דאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה. וע"ש מה שתי' המהרש"א. וע' בהערה מה שהקשה על תירוצי המהרש"א. וממשיך ורוצה לתרץ, דהדין דאסור לקדש וכו' הוא רק לאנשים כערכינו ששייך הגזירה דשמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, אבל באברהם שראה הכוונה והתכלית של נישואין (והוא כמו שמבואר בלקו"ש חלק י"ז בביאור מאמר חז"ל שבת קיח, ב "מימי לא קריתי לאשתי אשתי.. אלא לאשתי ביתי, ע"ש. ועי' ג"כ בלקו"ש ח"ה פ' תולדות א' ע' 118 הערה 41 שכתוב כן בפירוש) אין מקום לחשוש דשמא יראה וכו' ע"ש. היוצא מכהנ"ל שבאמת לא ראה אברהם את שרה עד שירד למצרים.

ובגליון תשסה ביאר דבריו ע"פ דברי האור יקרות עמש"כ הרמב"ם הל' אישות פ"ג הל' יט "דאין ראוי להאב לקדש את בתו בעודה קטנה" דמשמע דליכא בזה איסור והביא מקור לזה עיי"ש, ועפ"ז כתב הת' הנ"ל דכן הוא גם לגבי הדיון דאין לקדש עד שיראנה והוא באותו הלכה דאין ראוי לקדש בתו קטנה (עפ"ז תי' מש"כ כ"ק אדמו"ר דקאי כפשטות ל' הגמ' ולא למד כהרמב"ם ע"כ) ולכאו' עדיין אינו מתורץ דהרי אם רוצה לפרש הגמ' כהרמב"ם מובן אבל הרי רצה לפרש עפמש"כ בלקו"ש והרי הוא בעצמו כתב דרבינו לא ס"ל מתירוי' זה (דקאי כפשטות ל' הגמ' ולא כהרמב"ם).

והנה גם עמש"כ דהדין דהמקדש וכו' עד שיראנה, אינו איסור והוא רק בגדר ד"עצה טובה" ורצה להעמיס כן בשי' הרמב"ם, הנה ברמב"ם משמע להיפך דכתב בהלכה הנ"ל וז"ל: "וכן האיש אין ראוי לקדש קטנה ולא יקדש אשה עד שיראנה וכו'" דמשמע מזה דאינו רק "עצה טובה" רק דהוא איסור ורק לגבי דין הקודם דאין להאב לקדש בתו קטנה ע"ז ממשיך "וכן האיש אין ראוי לקדש קטנה" דבא בהמשך למה דאין האב ראוי לקדש

בתו קטנה ע"ז כתב האור יקרות דהוא רק עצה טובה (דהוא אותו דין דאל יקדש קטנה רק דקודם כתב לגבי האב וכאן כותב גם על האיש), אבל בתוך דין דלא יקדש אשה עד שיראנה דהו"ע בפנ"ע משמע דהוא איסור.

ועיי"ש בגליון הנ"ל שהביא ראי' לדבריו מהב"י וז"ל "ודיקדק הב"י לכתוב אם אפשר לו לקדשה בעצמו לומר דאם א"א כגון שהוא במקום רחוק וא"א לילך למקומה לראותה, לא יניח מלקדש בשביל זה דלא אומר אסור אלא היכא דאפשר" ומזה הביא ראי' דאין איסור לקדש עד שיראנה דהרי בנמצא בריחוק מקום א"צ שיראנה.

ונראה דאינו ראי' דאפ"ל דהב"י רק מגדיר האיסור, דישנה איסור דמשמעותו הוא דאסור לעשות כן, ואם עשה אז עבר על דברי התורה ולזה מסביר הב"י דאיסור זה אינו כן רק דאם אי אפשר אז א"צ שיראנה, אבל זהו רק אם א"א אבל אם אפשר אז ודאי שצריך ולא כמ"ש הנ"ל דמשמע דאין איסור, רק דאיסור זה הוא רק אם אפשר ולכן אברהם שהיה אפשר ודאי שהיה צריך שיראנה.



אגרות קודש

הדפסת ספרי קודש

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ו עמ' רס (נעתק בכפר חב"ד לה' טבת השתא, ושם הושמט מקורו): "אם היו נתוספים בהאנציקלופדי' ציורים תרשימים ומפות הי' זה מביא בהירות בכמה ענינים. ונוסף על זה, לא הי' מכאיב, ע"ד האמור ב"לכה דודי", שהספרים דלעו"ז על תלם בנוים וספרי הקודש כו'".

והנה לכאורה בפשטות כוונתו לפיוט דחזרת הש"ץ דנעילת יו"כ "אזכרה אלקים ואהמי' בראותי כל עיר על תילה בנוי' ועיר האלקים מושפלת עד שאול תחתי'". וצריך ביאור מדוע נקט רבינו שהוא ע"ד האמור ב"לכה דודי"? ובציון ל"לכה דודי" לכאורה הכוונה לקטע "ונבנתה העיר על תילה", אבל שם לא הובא הניגוד ד"כל עיר" ו"עיר האלקים".

וכבר העיר על זה הרי"מ שי' בגליון הערות וביאורים גליון תמ (בשנת תשמח).

ואולי יש לומר, דמחמת שרצה רבינו לנקוט בלשון נקי', הביא רק את הצד החיובי שבפיוט לכה דודי, "ונבנתה העיר על תילה". וק"ל.



מסרן הכתוב לחכמים

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קאליפורניא

באג"ק ח"ב ע' רצד כתב כ"ק אדמו"ר לחקור אי ט"ו בשבט שמשמע מדברי הרמב"ם ריש הל' מע"ש שהוא מה"ת הוא ע"ד שיעורין שהוא הלמ"מ, או שהוא ע"ד מסרן הכתוב לחכמים וכשהם קבעוהו מט"ו לחודש הוה מדאורייתא, עיי"ש שהרבי נוטה לצד השני.

ובגליון תשכג [גליון י שנת תשנ"ז] הערתי אשר כן מפורש יוצא בדברי הריטב"א מס' ר"ה יב ב, וז"ל "ועוד הי' הוא נ"ר [=נטרי' רחמנא] אומר כי הטעם שקבעו חכמים שבט ר"ה לאילן וקבעו תשרי לתבואה מפני שהאילן שתה רוב גשמי שנה עד שבט כדמפרש ואזיל תלמודא לקמן אבל התבואה צריכה כל גשמי שנה עד שתתבשל היטב לפיכך קבעו לה תשרי וכל הדברים האלו הכתוב מסרם לחכמים כרוב דינין של תורה" עכ"ל.

אמנם עתה התבוננתי שאין הריטב"א ראי' ולכן אין כ"ק אדמו"ר מביאו, והוא כי בהאגרת בתחילה הרי מקדים כ"ק

אדמו"ר דהני ב' צדדים הוא בדברי הרמב"ם שמשמע שט"ו בשבט הוא מה"ת עיי"ש.

אמנם הריטב"א י"ל דהולך בשיטתו המפורסם בענין אסמכתא שהוא ע"ד מסרן הכתוב לחכמים וא"כ אין להביאו, והוא באותה מס' בדף ט"ז א, וז"ל "ומשום הכי קתני ר"ע שאמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות וכו' שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיד שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים וזה דבר ברור ואמת... אבל התורה העידה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו וכו'" עכ"ל.

נמצא לפי דברי הריטב"א שענין מסרן הכתוב לחכמים י"ל אף בדרבנן [וכלשונו בדף י"ב "כרוב דינין של תורה"] ואין ראי' בכלל שהוא מה"ת, ואדרבה מהריטב"א הנ"ל יש לפרש כמה דברים שנקראין "מדאורייתא" ובאמת אינם אלא מדרבנן ורק נקראים מדאורייתא כי מסרן הכתוב לחכמים [וכמו אסמכתא], וכפי שהאריך בזה הרמב"ן בשורש א' וב'.



הריגת ב"נ שלא קיבל ע"ע זמ"צ

הת' יוסף יצחק ביסטריצקי
תלמיד בישיבה

באג"ק ח"א עמ' כה בנוגע לז' מצוות דבני נח, כותב הרבי, וז"ל: "ומידי דברי בהל' זו אזכיר חידושי', דמשמע, כאן [הל' מלכים פ"ח ה"י] ובהל' מילה פ"א ה"ו, דעל אי קבלת זמ"צ לחוד – אף שלא עבר בפועל – ב"נ נהרג. ומנ"ל הא".

יש להעיר בזה עפ"י מה שביאר בשו"ת מחנה חיים ח"ג יו"ד סי' מ"ו, שביאר דברי הרמב"ם מהו גדר החיוב של ישראל לבני נח, דמבאר שיש ב' מיני חייבי מיתות ביי"ד: (א) מי שמאמין בכל מצות ה' אלא דמרום תאותיו אין פחד ה' לנגד עיניו ועובר עבירות, הוא יענש עפ"י דיני התורה בד' מיתות עפ"י עדים והתראה. (ב) יש מי שחייב מיתה ביי"ד בלי שעבר על עבירה שחייב אעפ"כ מיתה, והוא מין ואפיקורס שכופר בתורה ובנבואה מצוה להורגו בסייף, כמ"ש הרמב"ם בהל' רוצח פ"ד

ה", ומביא רמב"ם הנ"ל דמצוה לכוף כל באי עולם לקבל מצות של ב"נ וכל מי שלא יקבל יהרג, דלכאורה תמוה מנ"ל להרמב"ם דין זה דיש חיוב על ישראל על ב"נ, ומה שהביא הכ"מ שם דאמרו הסנהדרין דב"נ נהרג על ז"מ, דילמא היינו דוקא שחיוב על בני נח שיקימו ב"ד אשר יהרג העובר, כמ"ש הרמב"ם בפ"ט שם הי"ד שהם חייבים להושיב דיינים וכו' ולהזהיר את העם, וב"נ שעבר על אחד מז' מצוות אלו יהרג בסייף, הרי מבואר שבני נח מחוייבים לשפוט את רעיהם, ומנ"ל שבנ"י יהיו שופטים על ב"נ?

ומבאר דבאמת כן הוא הדבר, דכתיב שופטים ושוטרים תתן לך, ואמרו חז"ל לך ולא לאומות העולם, בודאי אם ב"נ עבר על א' מז' מצות אין חיוב על ישראל לישוב עליו ולעשות עליו משפט כמו שמחוייבים על ישראל, אלא דזהו חיוב על דייני ב"נ, ולא מצינו שהענישו מלכי ישראל איזה בן נח שעבר עבירה אעפ"י שהי' יד ישראל תקיפה, אלא דכ"ז הוא אם הב"נ אינו שומר תורתו, אז אינו מוטל על ישראל, אבל אם הב"נ אינו רוצה לקבל עליו עומ"ש כלל ופוקר בזה שה' יבקש ממנו ז' מצות כו' אז יש חיוב על ישראל לכוף אותו כו', דאל"כ לאיזה תכלית הודיע הקב"ה ליתן לנו בתורתו לדעת ז' מצות ב"נ כאשר קבלנו מחז"ל ויצו ה' אלקים וכו', אלא דגם זה בכלל התורה שיש חיוב על בני"ל לכוף כל באי עולם לקבל ז' מצות שלהם, ואם לאו נהרוג אותם, ולכן דייק הרמב"ם במ"ש: "לקבל ז' מצות" וכן "ב"נ שלא קבל ז' מצות" הורגים אותו, היינו שהוא אפיקורס שאינו רוצה לקבל כלל ז' מצות, אבל לא כתב לכוף כל באי עולם לשמור ז' מצות, דהי' משמע מזה דב"נ שאינו משמר ז"מ נהרג ע"י ב"ד ישראל, דזה אינו דבאופן זה ישפטו דייני בני נח לבד, אבל בפ"ט הי"ד שם כתב: "וב"נ שעבר על אחת מז' מצות אלו יהרג" כאן דייק שעבר על אחד מז' מצות אעפ"י שקבל אותם, רק עבר לתאוותיו, הנה בזה יענש מבי"ד של ב"נ דוקא, עכתו"ד. ועי' עוד בזה בספר המקנה (לאחיו של הנ"ל) כלל ח' פרט ה', דמדבר בכלל אודות החיוב דישראל לב"נ, וכן בחלק שלישי בההשמטות שם.

ואפשר לומר הביאור בכל זה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ה (עמ' 160) שמבאר הרבי מדוע אנשי סדום נהרגו כי "ידי עני

ואבין לא החזיקה" הרי (לדעת הרמב"ם) בני נח לא נצטוו על הצדקה, וז"ל: "און דאס איז דער טעם וואס ווען א בן-נח עובר אויף איינע פון זיינע מצוות איז ער חייב מיתה – ווייל היות אז די גאנצע מציאות און אויפגאבע פון די ב"נ איז צו אויפטאן אז דער ישוב העולם זאל זיין כדבעי, דריבער, ווען זיי טוען דעם היפך דערפון (דורך עובר זיין אויף זייערע מצוות), פארלירן זיי דעם יסוד פון זייער קיום אין וועלט; אז עס ווערט בטל די סיבה ווערט בדרך ממילא בטל דער מסובב", ועפ"ז מבאר הרבי בנוגע לאנשי סדום, עיי"ש.

ועפ"ז אפ"ל שמכיון שכל מציאות ב"נ בעולם הוא לקיים את הזמ"צ שעי"ז ישוב העולם כדבעי וכשעושה להיפך מפסיד הוא ביסוד קיומו וכשבטל הסיבה בטל המסובב, כמו"כ כשלא מקבל ע"ע כלל זמ"צ ב"נ אין לו תכלית בעולם (אע"פ שלא עושה להיפך) וכשארץ את הסיבה בטל המסובב.



נגלה

בדין לשמה בגט

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה, ישיבה גדולה מיאמי רבת

בגיטין (ה, ב) איתא: "בר הדיא בעי לאתויי גיטא, אתא לקמי' דרבי אחי דהוה ממונה אגיטי, א"ל צריך אתה לעמוד על כל אות ואות, אתא לקמי' דרבי אמי ור' אסי אמרי לי' לא צריכת וכו'. רבה בב"ח וכו' אתא לקמי' דרבי אלעזר, א"ל אפי' לא כתב בו אלא שיטה אחת לשמה שוב אינו צריך.

וכתב ע"ז הריטב"א וז"ל: איכא למימר דר' אחאי ס"ל כרבה דאמר טעמא משום לשמה. ומשו"ה מצריכו לעמוד על כל אות ואות, [ז.א. שסברת מחלקותם היא: רב אחי ס"ל כרבה, ורבי אמי ור' אסי ס"ל כרבה שהוא מטעם קיום, ולכן א"צ כ"א שורה

[א',] א"נ אפשר לומר דכרבא ס"ל, דמ"מ לרבא כיון דצ"ל בפ"נ משום דלא אתי לאחלופי בשאר שטרות דעלמא, א"כ הוא אינו יכול להעיד כן שנכתבה בפניו אא"כ עומד על כל אות ואות, עכ"ל. וכ"כ הר"ן כאן.

ובפנ"י כתב (על מה דס"ל לר' אלעזר "אפי' לא כתב בו אלא שיטה אחת לשמה שוב א"צ") וז"ל: דאף לטעמי דקי"ל כרבא, איהו גופא מודה דלכתחלה כיון שכבר תקנו שצריך לכתוב בפני השליח משום לקיימו, א"כ צריך שידע שנכתב לשמה, כמ"ש הפוסקים, דע"מ גופא צריכין להיות בשעת כתיבה ולידע שכותב לשמה, והיינו כמ"ש דאע"ג דרובא דרובא בקיאינן אפ"ה לא סמכינן ארובא לכתחלה, היכא דאפשר, וה"נ כיון שכבר ניתקן שהשליח צריך להיות בשעת הכתיבה, א"כ עלי' רמיא וכו', עכ"ל. ובפשטות, לסברא זו, זהו הטעם למה ס"ל לרבי אחי שצריך לעמוד על כל אות ואות, כי סוכ"ס גם לרבא הוא מעיד על לשמה.

[ו]אף שלא כן כתבו הריטב"א והר"ן, כ"א שסברת רב אחי הוא שאא"פ לומר בפני נכתב, אם לא נכתב בפניו כל אות ואות, מ"מ אולי כוונת הפנ"י שזהו עומק דבריהם, היות שסו"ס צ"ל בפני נכתב (משום איחלופי), נכלל בזה גם העדות שנכתב לשמה, ולכן "אינו יכול להעיד כן שנכתב בפניו אא"כ עומד על כל אות ואות", וצ"ע בזה].

ובמילא נמצא שנחלקו כך: כו"ע ס"ל כרבא, שעיקר טעם התקנה הוא משום קיום. אלא שסו"ס מעיד ג"כ על לשמה, לכן ס"ל לרבי אחי שצריך לעמוד על כל אות ואות, ורבי אמי ור' אסי, וכן רבי אלעזר ס"ל, שהיות והעדות על לשמה הוה רק דא"ג, מספיק אם יעיד רק על שיטה אחת.

אמנם באמת, אף אם נלך בדרך זה, י"ל הביאור במחלקותם באופן אחר קצת: לעיל (ד, ב) נחלקו האחרונים בפירוש דברי רש"י (ד"ה לא צריך). דהנה בגמ' איתא: "תנן המביא גט ממדינה למדינה במדה"י צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, הא באותה מדינה במדה"י ל"צ, לרבא ניחא לרבה קשיא". ומפרש רש"י וז"ל: לא צריך – ואע"ג דאין בקיאינן לשמה, הואיל ועדים מצויין לקיימו, לא צריך. עכ"ל. ומזה מסיק הפנ"י דלרש"י גם

רבא מודה שאין בני מדה"י בקיאים לשמה, אלא דלא איכפת לי', שהרי רש"י כ' כאן "ואע"ג דאין בקיאים לשמה", וזה הרי בא לפרש למה לרבא ניהא ניהא ונהטעם למה לא איכפת לי' לרבא, כי רוב בקיאים הן וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי, ואין חושש להמיעוט].

אמנם אחרונים אחרים ס"ל שלרש"י ס"ל לרבא שכולם בקיאים הן, וראי' לזה ממ"ש רש"י אח"כ (שם ד"ה רבה) וז"ל: אבל רבא לית לי' דרבה דאי שכיחי עדים לא חיישינן לאין בקיאים, דכולהו בקיאים. עכ"ל. והא דכתב רש"י לעיל "ואע"ג דאין בקיאים לשמה", לא קאי ארבא, כ"א ארבה, שהרי בגמ' אי' "לרבא ניהא לרבה קשיא", וע"ז מפרש רש"י "ואע"ג דאין בקיאים לןשמה (לרבה, וא"כ הי' צ"ל בפ"נ ובפ"נ, ומזה שאין צ"ל בפ"נ ובפ"נ ראי' ש) הואיל ועדים מצויין לקיימו לא צריך (כרבא)". (ועי' חת"ס איך לתרץ שיטת הפנ"י ממ"ש רש"י לקמן "דכולהו בקיאים").

עכ"פ נמצא שישנם ב' אופנים איך ללמוד שיטת רבא.

וי"ל שבזה נחלקו רבי אחי נגד רבי אמי ור' אסי ורבי אליעזר: רבי אחי ס"ל שדם להשיטה שהוא מטעם קיום (שיטת רבא) מודים שבני מדה"י אין בקיאים לשמה, אלא שאי"ז סיבה מספקת לתקן לומר בפ"נ ובפ"נ, אבל אחר שכבר תיקנו משום קיום, ומוכרחים לומר גם בפני נכתב (מטעם אחלופי), כללו החכמים בזה שיעיד גם לשמה, שהרי סו"ס גם הוא מודה שישנו מיעוט שאינו בקי, ולכן אמר שצריך לעמוד על כל אות ואות, כדי להעיד שזה נעשה לשמה.

אבל רבי אמי ור' אסי ורבי אליעזר ס"ל שלהשיטה שהוא מטעם קיום, ס"ל שכולם בקיאים, א"כ אין לומר שלאחר שתיקנו משום קיום כלל בזה גם עדות על לשמה, כי אין שום צורך כלל בזה, שהרי כולם בקיאים, ולכן אמרו "לא צריכת" ודיו שיעמוד בשיטה אחת (כמ"ש רש"י) שיוכל לומר בפני נכתב.

[ואף שרבי אליעזר אמר בפירוש "אפילו לא כתב בו אלא שיטה אחת לשמה שוב אינו צריך", כבר ביארו הראשונים שאין מוכרח שכוונתו שצריך להעיד על לשמה, וז"ל הר"ן: דה"ק

אפי' לא כתבו בפניו אלא אותה שיטה שצריכה לשמה מה"ת, דהיינו שמו ושמה והרי את מותרת לכל אדם, שוב אינו צריך לעמוד על שאר הגט, דכיון דאותה שיטה עיקר הגט, משום אותה השיטה יכול הוא לומר בפ"נ ובפ"נ. עכ"ל.]



ירד גבריאֵל ונעץ קנה בים

הרב אלחנן לשם

משגיח בישיבה

איתא במס' מגילה (ו, ב): אמר עולא איטליא של יון זה כרך גדול של רומי, והויא תלת מאה פרסה על תלת מאה פרסה, ויש בה שס"ה שווקים כמנין ימות החמה וכו' – ורש"י פירש שם שאיטליא של יון הוא כרך גדול שגדל בשביל עון מנשה, שבשעה שהכניס צלם בהיכל (מלכים ב, כב) ירד גבריאֵל ונעץ קנה בים, וגדל עליו חלקה גדולה ונבנה לשם איטליא של יון, עכת"ד.

ולכאורה קשה על רש"י מכו"כ מדרז"ל שמעשה זו קרה בשעה שנשא שלמה את בת פרעה (מלכים א, ו) – דבר שהי' זמן רב קודם עון מנשה, והם:

במס' שבת (נו, ב) נקטינן: אמר ר' יהודה אמר שמואל בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאֵל ונעץ קנה בים ועלה בו שרטון (חול ורפש וטיט שהים גורש – פירש"י) ועליו נבנה כרך גדול של רומי. ופירש"י שזה הוא איטליא של יון דמס' מגילה (הנ"ל) שהוא מיצר לישראל. וממשיך בגמרא: במתניתא תנא אותו היום שהכניס ירבעם שני עגלי זהב – א' בבית אל וא' בדרן – נבנה צריף א' (כאותו שרטון שגדל שם בימי שלמה, פירש"י) וזהו איטליא של יון (שם העיר, והיא ממדינת יון, וכשנטלה רומי מלכות יוונים לכדוהו ונהפך להם, פירש"י).

וכ"ה במס' סנהדרין (כא, ב): אמר ר' יצחק בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאֵל ונעץ קנה בים והעלה שרטון ועליו נבנה כרך גדול שברומי. וכ"ה בספרי לפ' עקב סימן נב.

וכן בירושלמי (ע"ז פ"א): א"ר לוי יום שנתחתן שלמה לפרעה נכה מלך מצרים ירד מיכאל ונעץ קנה בים, והעלה שלעטוט, ונעשה חורש גדול וזה הוא כרך גדול שברומי, ע"כ וכמעט בלשון הזה נמצא ג"כ במדרש שהש"ר פ"א פסוק מד.

[ומה שבבבלי גרסי' "גבריא"ל, ובירושלמי "מיכאל", כבר ביאר הידי משה (על מדרש הנ"ל) דגבריא"ל ירד כי מדת הדין חייבה א"ז. ולפי הירושלמי ענינו שמדת הרחמים נהפך למדת הדין.]

נמצא מכל מאמרי חז"ל הנ"ל שמעשה זו הי' בימי שלמה, וקשה לפירש"י הנ"ל שמפרש שענין זה קרה בימי מנשה. וראיתי בספר מרגלית הים (למס' סנהדרין) שחילק גידול הקנה לג' תקופות – בתחילה (בימי שלמה) היתה הקנה נקודה בלבד, ולאח"ז שרטון מדבק בו, ולאח"ז נבנה לשם. ועפ"ז אפשר לומר שנעיצת הקנה הי' בימי שלמה אבל שלימות הבנין לא קרה עד עון מנשה. אבל, לכאורה, קשה להעמיס כנ"ל בפירש"י דמגילה, כי כתב בפירוש שענין זה נעשה בימי מנשה "שבשעה שהכניס צלם בהיכל ירד גבריא"ל ונעץ קנה בים" – אף שכל מאמרי חז"ל מייחסים עובדא זו לימי שלמה.

ויש להעיר עכ"ז מפ"י אהבת איתן לעין יעקב דמס' שבת (נו) שמעיר שא"א ללמוד ענין זה כפשוטו. דהא רומי היתה עיר נושבת גם קודם לימי שלמה ואפי' עכשיו אינו מוקף במים מכל צד, כי באמת נעבור אליה ברגל ביבשה; ו"המלעיגים על דברי חז"ל ימצאו פה מקום להראות כי הנה זרה למו ידיעת גלילת הארץ". ועיי"ש מה שמבאר באריכות איך "הסיפור הוא רק לבוש אל הרעיון המעוטף בו".

ויש לקשר כהנ"ל עם עניני גאולה ומשיח ע"פ מה שכ' המהרש"א שכל אלו הדברים שברומי – יון (השס"ה שווקים וכדו') הם סיפור גדולתם וחשיבותם לאשמועינן דאם לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו, ישראל לעתיד, עאכו"כ וכו'.

ויש לציין ג"כ לפירוש עץ יוסף על מדרש רבה (שה"ש שם): במס' שבת (קלח, ב) אמרו עתידה תורה שישתכח מישראל דכתיב הנה ימים באים וגו' ישוטטו לבקש דבר ה' ולא ימצאו

(עמוס ח). "דבר ה'" זו הלכה. זו הקץ. זו נבואה, ע"כ. ורמז לג' דברים אלו הוא "קנה".

ויש לקשר זה עוד עם המבואר במדרש רבה (סוף פרשת תרומה) שלע"ל כל האומות יתנו מתנות למלך המשיח. וממשיך שם: ואח"כ מלכות אדום נושאת ק"ו בעמצה ואומרת ומה הללו שאינם אחיהם קבלו מהם, אנו עאכו"כ. ואף היא מבקשת להביא דורון למלך המשיח ואומר לו הקב"ה גער חית קנה (תהלים סח, לא). ובפ"י ידי משה מבאר שאדום זה רומי, ולכן אמר שחיותה של אדום מן קנה (חית קנה), כי עיקר מטרפולין שלה היא רומי, שנק' קנה ע"ש שנעץ גבריאלי קנה בים, וזהו כרך גדול שברומי.

וכן מצינו בביאור הזהר להצ"צ לפ' פקודי (ע' דש) דלפי שנמשך שלמה אחר בתיה בת פרעה ואהבת גשמיים שמק"נ זהו הגורם שדכורא דק"נ (-קנה) יהי' לה יניקה יתירה מבחי' הים, מלכות דאצי', מקור ב"ע. ומקשר זה ג"כ עם מדרש הנ"ל דפ' תרומה ומציין לידי משה הנ"ל וגם לפי' הרדב"ז, ע"כ. ויש להעיר שכעין זה מצינו בפירוש האלשיך על התהילים (שם) ש"גער חית קנה" הו"ע נעיצת הקנה ע"י גבריאלי. (ולכאו' יל"ע בפ"י הצ"צ שפירט "בתיה בת פרעה" – שם שאינו מופיע בכל המקורות הנ"ל, ואכ"מ).

לאחר זמן ראיתי ברשימות (חוברת יט) שמביא הסוגיא במס' שבת ומעיר ע"ז מפירש"י דמס' מגילה הנ"ל, עיי"ש.



דיוקי המשנה לרבה ולרבא

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

נתן במתני' המביא גט ממדינה למדינה במדה"י צ"ל בפנ"כ ובפנ"ח. ואפשר לדייק מזה: א. דבאותה מדינה במדה"י אצ"ל. או, ב. דממדינה למדינה בא"י אצ"ל. אופן הא' קשיא לרבה, ואופן הב' קשיא לרבא. ובגמ' (ד, ב) רבה מתרץ לה דלא תדייק כאופן הא' אלא כאופן הב', ורבא מתרץ להיפך דצריכים לדייק כאופן הא' ולא כאופן הב'. ומק' הגמ' ארבא "ליתני המביא

ממדינה למדינה סתם" והיינו, דאע"פ שתי' כנ"ל, דיכולים לדייק מהמשנה כאופן הא' (דאז לא תקשי לי'), מ"מ הרי מילים אלו "במדה"י" מיותרים לדידי'. (וע"ז מתרץ רבא דלעולם ממדינה למדינה בא"י נמי לא צריך וכו').

וצ"ע לכאור', מדוע לא הקשה הגמ' גם ארבה – כמו לרבא – דמדוע לא כתוב בהמשנה "במדינת הים" סתם, דלכאור' לדידי' המילים ממדינה למדינה מיותרים?

עוד יש לדייק בלשון הגמ' (בתירוצו של רבה) "ל"ת הא באותה מדינה במדה"י ל"צ, אלא אימא ממדינה למדינה בא"י ל"צ. (ובתירוצו של רבא –) "ל"ת ממדינה למדינה בא"י לא צריך, אלא אימא הא באותה מדינה במדה"י ל"צ". דפעמיים נקט הגמ' הלשון "הא" בקשר להדיוק דבאותה מדינה במדה"י ל"צ, ולא נקט "הא" בקשר להדיוק דממדינה למדינה בא"י ל"צ. וטעמא בעי.

ונראה לומר, דשונה פי' המשנה באם נקטינן כדיוק הא', לבאם נקטינן כדיוק הב'; דבאם דייקנן כאופן הא' (כרבא) – דבאותה מדינה במדה"י אצ"ל – אז הוי זה רק "דיוק" מהמשנה, ולכן מתאים הלשון "הא", משא"כ באם דייקנן כאופן הב' אז אין הפירוש דזה הוי דיוק מהמשנה, אלא דזה הוי ה"פשט" בהמשנה, ושלכן אינו מתאים הלשון "הא".

ביאור הדברים: לשון המשנה הוא "המביא גט ממדינה למדינה במדה"י צ"ל וכו'". אז לרבא הוי פירוש המשנה כך: באיזה הבאה "ממדינה למדינה" צ"ל בפנ"כ? ממדינה למדינה במדה"י. ולפ"ז מובן שהמשנה שולל ממדינה למדינה בא"י. (והיינו, דאין הפירוש שהמשנה מדבר באופן סתמי אודות החיוב דאמירת בפנ"כ, ומזה דייקנן דדוקא במקרה כזה חייבים, אבל לא במקרה שני (לא תימא . . אלא אימא), אלא דהמשנה מדברת על החיוב ד"ממדינה למדינה", וע"ז אומרת המשנה דדוקא במדה"י צ"ל ממדינה למדינה אבל לא בא"י).

משא"כ לרבא א"א לפרש כך. דהרי לרבא צריכים אנו לפרש (באם רוצים לפרש המשנה כמו שפירשנוהו לרבה), דכוונת המשנה היתה דבאיזה הבאה במדה"י צ"ל בפנ"כ? דוקא ממדינה

למדינה (משא"כ באותה מדינה). אבל לפ"ז הרי לשון המשנה היתה צריכה להיות "המביא גט במדה"י ממדינה למדינה צ"ל בפ"נ", ולא להיפך! (כמו שאכן כתוב).

וע"כ צ"ל דכשרבא אמר "לא תימא . . אלא אימא וכו'", אין הפירוש שאומר לנו שזהו הפשט בהמשנה (כמו שפירשנו לרבה), אלא דאומר לנו שלא לדייק באופן א' אלא באופן שני. ומבואר מדוע הדיוק דרבא הוא בלשון "הא" (כיון שהוא באמת "דיוק"), משא"כ פירוש המשנה לרבה.

ועפ"ז אפשר להבין גם (התירוץ למה שהקשינו בהתחלה) מדוע על תירוצו של רבא שואלת הגמ', משא"כ על תירוצו של רבה. דפירוש השאלה על רבא היא – דהיות דבין כך נלמדת הדין רק מהדיוק, אז למה בכלל כתוב "במדה"י", דגם בלי זה יכולים לדייק אותו דין.

משא"כ על רבה אין הגמ' שואלת אותה שאלה, דהרי לתירוצו ביאר פשט המשנה באופן אחרת – ולא שרק מדייקים מהמשנה. וכן"ל.



הפסול דאלם

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בשיבת תות"ל – חובבי תורה

יש להעיר על הקצות (סי' מו סקי"ט) דהאלם הפסול בחתימת השטר, אין פסולו דין בהגדתו מפי כתבם אלא הוא פסול הגוף: כמו דסומא או מדבר ואינו שומע פסולי עדות (גם כשיכולים להעיד, הסומא בטביעת קלא שהודה שחייב לפלוני וכן החרש המדבר יכול להעיד בדברים שראה) משום דכתיב "או ראה ושמעה קול" דמי שאינו רואה או אינו שומע אינו ראוי להגיד, כמו"כ מי שאינו יכול להגיד פסול משום דבעי "יגיד" ראוי להגיד.

ומשום הכי פסול אלם גם לענין קיום הקידושין (אע"פ שאינו מפי כתבם) כיון דהפסול הוא פסול גופו. ולכן גם מי שראה

כשהיה חרש ונעשה בריא בשעת הגדתו פסול משום שהפסול הוא (לא רק בהגדתו אלא) בפסול גוף העד.

ויש להעיר מפשטות דברי ההלכה בסי' לה בסי' יא מביא המחבר ההלכה (מהרמב"ם) דחרש או מי ששומע ואינו מדבר פסול לעדות "מפני שצריך להעיד בב"ד בפיו ושיהיה ראוי לשמוע דברי הדיינים והאיום שמאיימין עליו, וכן אם נשתתק אע"פ שנבדק כדרך שבודקים לענין גיטין ונמצאת העדות מכוונת והעיד בפנינו בכתב ידו אינו עדות כלל. . . ולאח"ז בסע' י"ב מביא ההלכה "דסומא בשתי עיניו אע"פ שמכיר הקול והאנשים ומכוונת עדותו פסול".

ולכאורה פשטות הענין משמע דהחסרון בחרש (אינו פסול הגוף כהבנת הקצות, אלא) הוא שאין ההגדה הגדה הראויה וכשרה, כיון שאין ראוי (להעיד בפיו וגם) לשמוע דברי הדיינים ואיומם. והגם שבנוגע לסומא אפשר לומר שהמחבר סובר שהפסול הוא פסול הגוף (אע"פ שכ' "אין עדותו כלום" ולא "אינו עד" וכיוצא) דהביא שם הפסוק "והוא עד או ראה. . .", ומסתבר דהפסול הוא בראייתו, אבל בחרש ואלם (ונשתתק) נראה שהפסול הוא בההגדה (ולא הביא הפסוק דתוספתא).

ואע"פ שפסלו גם מי שהיה חרש בשעת הראיה ונעשה בריא בשעת ההגדה, דמזה מביא הקצות הוכחה דהוא פסול הגוף, אבל פשטות דברי הרמב"ם הוא דהפסול היא בהא דההגדה היא הגדה פסולה, ולכן מסתבר יותר: דמשום דהגדתו היא הגדה פסולה נובע מזה פסול בשם עד. והיינו דאם הוא אדם שאינו ראוי להגדה (כיון דעדו פסולה) בזמן הראיה הרי"ז מהוה פסול לעצמו (גם אם נעשה ראוי לאח"ז). אבל הפסול הוא משום שאינו ראוי להגדה.

במילים פשוטות: מה שאינו ראוי להגדה עניינו שהוא חסרון בהגדתו (שכולל ההגדה מפיו, ושמיעת דברי הדיינים ואיומם).

והנה המפרשים (ת' הרי"ם הלכות עדות סי' כח) הוכיחו מהרמב"ם והשו"ע הזה שאלם הוא פסול הגוף: דכיון שחשבו אלם בכלל חרש הוא הוכחה דסובר דהוא פסול הגוף. ולכן כ' דיהיה ראוי להעיד בפה ואל"ה פסול להורות שגם אם אח"כ

נתפקח הוי תחילתו בפסול. וכן כ' האמרי בינה דיני עדות סי' מ"ח דכוונת הרמב"ם בכותבו "שיהיה ראוי להעיד בפיו", דכיון דאינו ראוי להעיד ולהגיד הוי פסול הגוף.

אבל יש לומר שאין זה הכרח כנ"ל: דגם בחרש עיקר פסולו הוא פסול הגדתו (אלא שיש עוד הלכה שצריך להיות ראוי בשעת הראיה להגיד). גם אין הכרח מל' הרמב"ם בתחילת הפרק ט' י' מיני פסלנות הם... פסול לעדות", דאפשר דכולל כל מיני "פסלנות" גם אלו הנובעים פסול בההגדה ובהעדות (שמנו נובע שמי שיש לו פסול זה נעשה גם פסול לעד). ולכן אפשר לומר כהש"ך דאלם פסולו הוא פסול בההגדה שהוא מפ"כ.

ובמילא לענין שטר דלא בעי הגדה בפה (לפי שיטות הראשונים דשטר אין בו מפ"כ שהוא מפ"י כתבו של המתחייב וכיוצא) ובמילא אין פסול בההגדה ובמילא אין בזה פסול בגוף העד. ובמילא אלם כשר לשטר כשיטת הש"ך.



לא תחלוק במדינת הים

הת' שלום מ"מ אצאראף
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (ד, א) "ר"ג אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר, רא"א אפילו מכפר לודים ללוד כו'. מכלל דת"ק סבר הני לא צריך מאי לאו בהא קמפלגי, דמ"ס לפי שאין בקיאתן לשמה והני גמירי, ומ"ס לפי שאין עדים מצויין לקיימו והני נמי לא שכיחי? לא רבה מתרץ לטעמיה ורבא מתרץ לטעמיה כו' רבא מתרץ לטעמיה דכ"ע לפי שאין מצויין לקיימו ות"ק כו' ואתא ר"א למימר מובלעות נמי לא שלא תחלוק במדינת הים".

ובתוד"ה ומר סבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו כו' כתבו וז"ל: "וטעמא דר"א לא משום דקסבר דמובלעות נמי לא שכיחי, אלא שלא תחלוק במדינת הים כדמשמע בסמוך", עכ"ל.

ויש לעיין, מה הכרח התוספות לומר דטעמא דר"א היא "שלא תחלוק במדנה"י", ולא משום דלא שכיחי עדים לקיימו לדעת המקשן?

והנה מצינו בזה כמה ביאורים:

א) המהרש"א מבאר בכוונת התוס', שהכריחו לומר דר"א ס"ל מטעמא דלא תחלוק, דאי לדברי המקשן הוי ניהא ליה דטעמא דר"א משום דמובלעות נמי לא שכיחי, א"כ מי הכריח להתרצן לאוקמא טעמא דר"א במלתא אחרייתא דהיינו משום דלא תחלוק כו'*.

ב) המהר"ם מבאר דהוקשה להתוס' על המקשן דהקשה "מאי לאו בהא קמפלגי כו'", דלכאורה במה הם חולקים ר"ג ור"א, אם המחלוקת הוא אם זה מצד שכיח או לא, אם כן מאי פריך המקשן מת"ק ור"ג "במאי פליגי", י"ל בפשטות דת"ק סובר דסמוכות ומובלעות שכיחי, ור"ג סובר דסמוכות לא שכיחי? ולכן כתבו התוס' דלא עלה על דעת המקשן שיפלגו במקום מסויים, אלא חולקין בטעם הדבר ור"ג ור"א סברי דמובלעות שכיחי אלא דס"ל טעמא דלא תחלוק כו', ע"כ. וכן מובא במהר"ם שיף, ופנ"י.

ג) מעין זה מבואר בקקיון דיונה, דכוונת התוספות היא דאם המקשן יסבור דטעמא דר"א משום לא שכיחי היינו שיש חירום ביניהם כמו שפרש"י, א"כ באותו מקרה יהיה מודה ר"ג דכן צ"ל בפ"נ ובפ"נ אפי' במובלעות שיש חירום? וע"כ צ"ל דהמקשן יסבור טעמא דלא תחלוק כו', ע"כ.

ד) בבאר יצחק מבאר ע"פ מ"ש בתוד"ה מכפר לודים ללוד דף ב, א, "שבכפר לודים עצמו היה בני לודים הגרים שם דקמ"ל דאע"ג דבני לודים מצויין שם מ"מ צ"ל בפ"נ ובפ"נ", ואי טעמא דר"א היא משום דלא שכיחי עדים לקיימו, מאי ריבותא איכא במה שגרים שם בני לוד הא מ"מ המקום גורם שא"מ

* ועיי' במהרש"א שם שכתב בהמשך דבריו להקשות על דברי התוס', דאם פשוט הוא דס"ל להמקשן בטעמא דר"א דהוא משום "שלא תחלוק כו'", א"כ מה הכריח להתרצן לפרש כן להדיא, דר"א מאן דכר שמ"י (ועיי"ש שכתב לבאר באו"א ודו"ק). ולהעיר ממש"כ האחרונים (יד דוד, פנ"י) לתרץ קושיית המהרש"א הנ"ל. ולפ"ז גם לפי המהר"ם ושאר אחרונים דלקמן בפנים י"ל כנ"ל, ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ.

לקיימו, אע"כ עיקר טעמא דר"א היא שלא תחלוק במדנה"י ואעפ"כ צ"ל בפ"נ ובפ"נ.

והנה יש להעיר בכ"ז, דהנה בתוס' שם כתבו בסה"ד "כדמשמע בסמוך", וכ"ה הגירסא שלפנינו. אמנם עי' שם בשוה"ג שהעירו גירסא שני' "כדמשני בסמוך". ויש לומר, דפי' המהרש"א ושאר אחרונים הנ"ל בכוונת התוס', מתאימים לשתי הגרסאות דלעיל.

לפי המהרש"א י"ל דגרס בתוס' "כדמשמע בסמוך", והיינו דהכרח התוס' לפרש בדברי המקשן שהוא מטעמא דלא תחלוק, הוא "כדמשמע בסמוך", דמאחר שהתרצן פי' בדעת ר"א שהוא מטעמא דלא תחלוק, א"כ ע"כ צ"ל כן בדעת המקשן, וכמו שכתב המהרש"א דא"כ למה לי' להתרצן לאוקמא בטעמא אחריתי.

אכן לפי' שאר אחרונים י"ל דגרסי "כדמשני בסמוך", דהיינו שאין הכרח התוס' לפרש טעמא דהמקשן "שלא תחלוק" מכח התרצן, כ"א בסברת המקשן מצ"ע, וכנ"ל בדבריהם בארוכה, וע"כ הגירסא בסוף דברי התוס' היא "כדמשני בסמוך", דהיינו שהתוס' רק מציינים, דכמו שכתבו בדעת המקשן, כן משני בסמוך בדעת התרצן, וק"ל.



מעביר ד"א ברה"ר לשיטת הרמב"ם

הת' יהודה הכהן שורפין
תלמיד בישיבה

ברמב"ם הל' שבת פרק יב הל' ח כתב "שמפי שמועה למדו שמעביר ד"א ברה"ר הרי הוא כמוציא וחייב" ובהל' יו"ד "שזורק ד"א ברה"ר תולדה דהוצאה הוא", ועי' בפרי מגדים בפתיחתא להל' שבת בקטע המתחיל אמר הכותב וכו' שמסתימת לשון הרמב"ם יש להסתפק בנוגע למעביר אם סבר שהוא אב או תולדה (ובמגיד משנה כאן כתב שמעביר ד"א הוא תולדה דהוצאה ובמנחת חינוך מצוה לב אות לט כתב שנראה שהרמב"ם סובר שהוא אב).

ולכאורה אינו מובן שהרי בשבת דף צו, ב בנוגע לזריקה, מתחילה רצה ללמוד מאורגי יריעות שזורקין בוכיאר להדדי, וע"ז הקשה "והתניא לודאה" "איש איש במלאכתו אשר המה עושים" במלאכתו הוא עושה ואינו עושה במלאכת חבירו, ותו מעביר ד"א ברה"ר מנלן דמחייב אלא כל ד"א ברה"ר גמרא גמירי לן, ע"כ. ומזה שאומר שכל ד"א גמרא גמירי לה משמע שלענין הסיבה למה הוא מלאכה (וגם אם הוא אב או תולדה) זורק ומעביר שוים (אע"פ שלענין באיזה אופן וכדומה אמרינן שיש חילוק ביניהם, אבל לענין הסיבה שניהם שוים ואכ"מ). וכן ביעב"ץ דף ח, א ד"ה זרק כוורת שבנוגע מעביר ד"א זורק ומעביר דין אחד הוא כיון שהלכתא גמירי לה (וכ"מ מבעל המאור שפי' שגמירי לה שד"א של אדם קונות לו, ע"ש) וא"כ כיון שפסק שזריקת ד"א תולדה היא א"כ מהו הספק במעביר אם הוא אב או תולדה (ועד שבמנחת חינוך כתב שנראה שהוא אב).

וי"ל ע"פ דף ח, א אמר אביי זרק כוורת לרה"ר גבוהה יו"ד ואינה רחבה ד' חייב, רחבה ו' פטור ופרש"י ד"ה רחבה ו' פטור "דהו' רשות לעצמו ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה ולא היו זורקין רשויות", והקשה ע"ז בחידושי הריטב"א (החדש) (ובגליון הש"ס ותוס' הרא"ש ועוד) שלכאורה למסקנא אמרינן דלא היו זורקין מחטיהן וכתב וז"ל "וי"ל כי רבי ז"ל סבר דלא אמרי התם אלא גמיר לה דתהוי' תולדה ולא תהוי' אב וכ"פ שם בירושלמי, ומ"מ לפי פירש"י אין דינו של אביי אלא בזורק ברה"ר גופה ולא בזורק ברה"י לרה"ר, משמע [והגיהו שלכאורה צ"ל, לא בזורק רה"י לרה"ר והלא מרה"י לרה"ר משמע] דאי לא הוה ליה למימר זרק כוורת ברה"ר עכ"ל, ומטעם זה הוא (הריטב"א) סבר שפטור מטעם של תוס' (שכיון שהוא כרה"י כשנח הרי כזריקה מרה"י לרה"י).

(בנוגע לזה שהקשה שלפי רש"י הי' צריך לומר שזרק ברה"ר, הנה עי' בשיטת הר"ן שגרס אמר אביי זרק כוורת ברה"ר וכו' וכן גרס בפסקי הרי"ד (ולהעיר שבכללי הרי"ף שכ"מ שכותב מורי (הרי"ד) כוונתו לרש"י שי"ל שגרס כן כיון לפי רש"י כן הוא) וזה יתאים עם הפנ"י ע"ש).

והנה בחת"ס כתב שלתרץ זה צריך להבין תחילה קושיית הגליון (תו"י) שהקשה על רש"י הא הוציאו ארון ומזבחות (ואיך אמר שלא זרקו רשויות), דלכאורה א"מ הרי הכא מיירי בזריקה ומה מביא מהוצאה, אלא נראה שזה תלוי בקושיית הגליון הש"ס שלכאורה אמרינן למסקנא הלכתא גמירי לה ולא זרקו מחטיהן ומשום הכי סבר התו"י שע"כ סבר רש"י דהלכת' גמירי לה, שתהי' זריקה מעין אותו מלאכות שהיו במשכן בהוצאה והיינו כלים ולא רשויות, וע"ז הקשה שלכאורה הוציאו רשויות (דהיינו שעכשיו שאומרים דהלכתא גמירי לה שתהי' תולדה דהוצאה ולחייבו משום הוצאה קשה דהא הוציאו רשויות).

ולפיכך תירץ החת"ס ע"פ קושיא אחרת שלכאורה מה הקשה הש"ס (דף צו, ב) מדתני לודאה, הרי זה היה אחר שלשה ימים מתחילת מלאכת המשכן (שהרי התחילו מיד כמ"ש הרמב"ן) שאז באו הגזברים ואמרו למשה דמרבין העם להביא ורק אז היה איש איש במלאכתו, אבל עד עכשיו היו צריכים לשאול מהדדי וא"כ מה פריך הש"ס מדתני לודאה (ובפרט שחזינן שבירושלמי לא חייש לקושיא זו) יבא וילמד מאותו ג' ימים ראשונים, ותירץ שכיון שכל מלאכת רשויות צריכים שתהי' ג"כ קרא (שמלאכה גרועה היא), א"כ באותה שעה שהעבירו קול במחנה לא יעשו עוד מלאכה לא היו צריכים לשאול מהדדי, וא"כ דנהי דהיה במשכן (בג' ימים הראשונים) אבל היכן כתיב בקרא, וע"ז מסיק דהלכתא גמירי לה שהוא במקום קרא אבל עכ"פ צריכים שתהי' במשכן והיינו אותן ג' ימים ראשונים, ושפיר פירש"י דלא זרקו רשויות אלא מחטיהן וגם לא קשה מתו"י שהתם הוצאה והכא זריקה. משמע מכל דבריו שהוא סבר שלפרש"י זריקה ד"א ברה"ר הוי אב כיון שאמרינן שכל דבר שהיה במשכן ואיכא נמי קרא מקרי אב וא"כ גם זה מקרי אב.

ואפשר לומר ע"פ כל זה שהספק בלשון הרמב"ם וז"ל "הוצאה והכנסה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות היא ואע"פ שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו הרי הוא אומר בתורה "איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא", הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה וכן למדו מפי השמועה שהמעביר ברה"ר מתחילת ארבע לסוף ארבע הרי הוא כמוציא מרשות לרשות וחייב עכ"ל.

שיש להסתפק מהו כוונתו באמרו שמפי שמועה שמעביר כמוציא מרשות לרשות. שי"ל כוונתו הוא שהוא כמוציא שיש לה קרא (שמעביר מפי שמועה שיש לה קרא כהחת"ס) וזהו הטעם למה הביא זה בהמשך לזה שאומר שיש קרא למוציא (ומהאי טעמא הוא כתב זה בהל' שמירי בהוצאה שהוא אב (וגם בהכנסה יש אומרים שהוא אב להרמב"ם), ולא בשאר הל' זריקה וכדומה), ומה שאמר שזריקה תולדה היא (אע"ג שמעביר אב) מפני שהוא סבר כהירושלמי שהזכר בהריטב"א שזריקה תולדה היא (וצ"ע איפוא ירושלמי זה שעי' בירושלמי פי"א הל' א (שזה המקום שהמעתיק מציין) שלמד מתופרי יריעות שהוא אב ע"ש) וזה שאומר שמעביר הלכה למשה מסיני י"ל כוונתו כמו שפי' רבינו חננאל וז"ל "ואקשי תיב אדבעית זורק [ברה"ר מנלן] מכלל דמעביר פשיטא לן מנא לן דמעביר ד"א ברה"ר חייב אלא מעביר גמרא גמירי לה זורק נמי גמרא גמיר לה" עכ"ל, משמע מזה שאע"פ שהיה פשוט גם מלכתחילה שמעביר גמרא גמיר לה אבל אין הוכחה שגם זריקה גמרא גמיר לה.

(ועפ"ז גם מיושב התמיהה של המים חיים (בעל הפרי חדש) שלמה סתם הרמב"ם בנוגע למעביר דמוכח הוא בגמרא שהוא תולדה ועפ"ז אין הכי נמי הוא לא סבר כהגמרא דהכא.)

אבל י"ל להיפך שכוונתו הוא בפשטות שמפי שמועה למדנו שמעביר בכלל הוצאה לפי שד"א של אדם קונות לו (כבעל המאור) ולפיכך כל ד"א תולדה דהוצאה היא.



הפירוש ב"גט פסול" [גליון]

הת' שלום שמחה פינסאן
תלמיד בישיבה

בגליון ו [תשסב] העיר הת' ש.כ. בתוס' (גיטין ג,א) ד"ה חד אתי בנוגע לפי "פסול", דפי' הר"י וז"ל "ונראה לפרש ופסיל ליה היינו שיאמינוהו ללעז אבל מ"מ הגט כשר" ע"כ. והעיר הנ"ל שלכאורה יש לעיין בשיטת הר"י איך זה מסתבר עם הלשון "פסול".

וביאר ע"פ מחלוקת תוס' והרשב"א, שהתוס' כתבו בד"ה דתנן ג, ב דממתני' רפ"ב דאי לא אמר בפ"נ פסול, אי א"ל שדין בפ"נ הוא רק מלכתחילה. והרשב"א חולק על דברי התוס', וכותב דפעמים קרי פסול כל שאינו יכול לגרש בו לכתחילה.

ומבאר שהרשב"א לומד שפי' "פסול" אינו רק כשהוא פסול לגמרי, אלא גם כשהוא פסול בפרט מסויים נק' "פסול" ולכן כשאסור לגרש בו לכתחילה נק' "פסול", ועי"ז מתרץ שיטת הר"י, שהר"י לומד כמו הרשב"א שפסול יכול להיות מצד פרט מסויים שמצד הפרט הלא טוב - דהיינו הלעז נקרא פסול.

ולא הבנתי השייכות בין דברי הרשב"א לפי' הר"י, דמ"ש הרשב"א דזה שלפעמים כל שאינו יכול לגרש בו לכתחילה נק' פסול, אין הפי' משום שבפרט מסויים אינו טוב ולכן נקרא פסול, אלא הפי' כפשוטו דמאחר שלכתחילה אסור לגרש בגט זה הרי הוא (כמו) גט פסול שאסור לגרש בו ולכן לפעמים נקרא גט "פסול".

וא"כ הדרא קושייתו דלמה זה שיאמינוהו ללעז, דזה באמת רק פרט, נקרא גט "פסול".

ולכאורה נראה להסביר דברי הר"י כפשוטן, דמ"ש הר"י "ופסיל ליה היינו שיאמינוהו ללעז" כוונת הר"י הוא להסביר, דפי' פסול היינו שיאמינוהו (ויאמרו) שהוא פסול, היינו שבעיני האנשים יהי' הגט פסול. וק"ל.



חסידות

כל התפילות נקראות בשם "מנחה"

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בתו"א פ' וישלח (כה, ג): כל התפלות בכלל נק' בשם מנחה. עכ"ל. ועד"ז הוא בב' ההנחות ממאמר זה אשר בסה"מ תקס"ה (עמ' ס), וכן בד"ה זה שבס' תורת-חיים פ' וישלח (מז, א: כללות כל התפילות דכל יום ותפילות השבת ומוספים נק' כולם בשם מנחה).

ובמ"מ לכל הנ"ל לא צויין מקור לדברים אלו (על התיבות "שהי' קרבן מנחה" דלעיל מיני' נסמן במ"מ לתו"א לירושלמי מגילה פ"א הי"א, ואיני יודע למה הכוונה).

וראה בפ' הרמב"ן בפ' קרח (טז, טו): כל הקרבנות גם התפילה יקראו מנחה בכתוב. עכ"ל. וצ"ע היכן נקראת התפילה "מנחה" בכתוב (במהדורת שעוועל צויין לס' השרשים לרד"ק בשורש "מנח", אך שם מדובר רק בתפילת המנחה לעת ערב).

ובתו"א שם בפנים נאמר [בהגהת אדמו"ר הצ"צ]: "ועיין בתשו' אמונת שמואל סי' כ", וגם שם לא מדובר אלא בתמיד של בין הערביים ובתפילת המנחה. וצ"ע.



נדב ואביהוא – נפש ורוח

הנ"ל

בתו"א פ' וישב (כט, א): ונדב ואביהוא היו נפש ורוח של יוסף, ואנחנו טמאים לנפש אדם זה אביהוא, אבל נדב היה מבחי' רוח ולא היו צריכים הזאה בשבילו כלל, ועליו נאמר ורוח נדיבה תסמכני. עכ"ל.

ובמ"מ ל"ואנחנו טמאים לנפש אדם זה אביהוא" ציינו לגמ' סוכה (כה, ב), אבל שם מיירי בנדב ובאביהוא, ולא באביהוא לבד כמ"ש בתו"א.

ומקורו טהור בלקו"ת להאריז"ל פ' וארא: וממנו [=מיוסף] יצא נדב הבכור בחי' רוח יוסף, ואביהוא בבחי' נפש. וזהו אנחנו טמאים לנפש אדם ולא לנפשות אדם, כי נדב בחי' רוח הי' ולא שרתה בו טומאה . . . וז"ש דוד ורוח נדיבה תסמכני, שאל רוח של נדב וכו'.

ועד"ז הוא בשער הגלגולים (הקדמה לג) ובס' הליקוטים (ס' שופטים סי' ה), אך שניהם לא נדפסו עדיין בזמן אדמו"ר הזקן נ"ע.

ולכאן יש להעיר מהמבואר בשער הפסוקים (פ' בהעלותך) עה"פ ויאמרו האנשים גו' אנחנו טמאים לנפש אדם, שנדב ואביהוא נק' שניהם נפש אדם (ושם הכוונה לנפשו של אדה"ר).

ובס' עמק המלך (צו, ד) נתבאר שנדב הי' מבחי' נפש, ואביהוא מבחי' הרוח ולא שייכא בי' טומאה (והוא להיפך מהמבואר לעיל).



מארז"ל מה הגן וכו'

הנ"ל

בתו"א פ' ויגש (מד, ג): וכמארז"ל מה הגן צריך לעדור ולהשקות ולזמור. עכ"ל. ובמ"מ לא צויין מקור למארז"ל זה.

והוא בזה"ק פ' שמות (ד, א) עה"פ גן נעול אחותי כלה: א"ר אלעזר מה הגן הזה צריך לשמור לעדור ולהשקות ולזמור, כך כנס"י צריכה לעדור ולשמור ולהשקות ולזמור (וכבר נסמן במ"מ לסה"מ תקס"ה עמ' קצח).



תפלה על מעשה נסים

הרב יואל פליישר

ברוקלין, נ.י.

הרמ"א פוסק בסי' תרפב דאם שכח לומר על הנסים בבהמ"ז, כשמגיע להרחמן יאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית וכו'. והתבואות שור הקשה ע"ז דאין להתפלל על הנס כדמוכח מגמ' (ברכות ס, א) היתה אשתו מעוברת ואומר יה"ר שתלד אשתי זכר הר"ז תפלת שוא. ופריך מהא דכתיב ואחר ילדה בת ושמה דינה, שדנה דין בעצמה וכו' מיד נהפכה לבת, ומשני אין מזכירין מעשה נסים. ואי נימא דמותר להתפלל על הנס עדיין תיקשי אמאי הוי תפלת שווא, הרי יכול להתפלל שתלד זכר בדרך נס, ומוכרח מזה דאין מתפללין על הנס, יעוי"ש מה שתירץ.

והעירני ח"א מדברי הרמב"ן בפ' וירא עה"פ "ותכחש שרה", דהאיך לא האמינה שרה מה שאמר ה' לנביא, וגם לא האמינה לדברי מלאכי אלקים? ומת' דשרה לא ידעה שהג' אנשים הם מלאכים וחשבה שהם ערביים, רק אברהם הכיר בהם, ולכן צחקה והקב"ה האשים אותה דראוי לה שתאמין "או שתאמר אמן כן יעשה ה'", יעוי"ש.

ולכא' מה התביעה לשרה שתאמר אמן כן יעשה ה', הא אין מתפללין על מעשה נסים? ברם אם נאמר ששרה דוקא בשביל גודל צדקתה ומדריגתה היתה צריכה להאמין גם במעשה נסים לק"מ (וכעין דברי הגמ' הנ"ל דאין מזכירין מעשה נסים), אבל לאנשים כערכנו י"ל דאיה"נ דאין מתפללין על מעשה נסים.

ואולי י"ל בזה באו"א דיש לחלק בין ברכה לתפילה, דאיה"נ דאין מתפללין על נס אבל בדרך ברכה מותר, ולכן היה תביעה על שרה שתאמר אמן כן יעשה ה', היינו בדרך ברכה עכ"פ תסכים לזה.

וביאור החילוק בין ברכה לתפלה יובן עפ"י המבואר בדא"ח בכ"מ (ראה בסה"מ מלוקט ח"ו בהמאמר די"ט כסלו) דענין התפילה היא שממשיכין רצון חדש וכנוסח יה"ר שמחדשין רצון

חדש שלא היה לפני"ז בהמקור, משא"כ בברכה ממשיכין רק מה שיש כבר בהמקור דברכה היא מלשון המשכה עיי"ש באורך.

והנה הא דאין מתפללין על הנס הוא משום דעי"ז מנכין לו מזכיותיו כמבואר בשבת דף לב, דכיון דמשנים בעבורו מעשה בראשית יש דין ע"ז אם הוא ראוי לזה. ולפ"ז י"ל דכ"ז היא רק בתפלה כיון דעי" התפלה ממשיכין רצון חדש, ובזה גופא יש סדר, דתפלה ממשיך רצון חדש אבל רק עפ"י טבע ולא ענין של נסים דעי"ז גופא יש סדר למעלה, דהיינו על המשכת רצון חדש יש ג"כ סדר המשכה משא"כ בברכה כיון דבין כך אין ממשיכין רק מה שיש בהמקור, אזי פשיטא דעי" הברכה לא יומשך ענין של נס כיון שהיא למעלה מסדר השתלשלות (וראה בסה"מ מלוקט ח"ד בהמאמר דאחש"פ). ועי" הברכה אינו מעורר רצון חדש, וזהו התביעה על שרה שעכ"פ תאמין בזה ותאמר אמן, משא"כ לתקן נוסח של הרחמן שיעשה נסים ונפלאות, זהו גדר של תפלה ואין מתפללין על מעשה נסים.

ובאו"א י"ל עפ"י תירוצו של הישועות יעקב ליישב דעת הרמ"א עפ"י ד המדרש (בראשית טו, א) שאמר הקב"ה לאברהם אל תירא אברם אנכי מגן לך וכו', ובמדרש הכל יודעין שאנכי מגן לך דבגמ' (שבת לב) מבואר דאם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו, אמנם כשהנס מפורסם לכל ועי"ז נעשה קידוש ה', הרי אדרבה ניתוסף לו זכות חדש בשביל קידוש ה'.

וזהו שאמר אל תירא אברם משום ניכוי הזכיות שע"י הנסים, אנכי מגן לך דהרבה יודעים שאנכי מגן לך ויהי' קידוש ה' ולא ינוכה כלום משכרך, וא"ש פסק הרמ"א דעל נסים גלויים מותר להתפלל דעי"ז נעשה קידוש ה'.

ולפ"ז יש לומר דגם בשרה מותר להתפלל על נס כיון שעפ"י דרך הטבע היתה עקרה והיתה זקנה וא"א לה להוליד, ועי" הנס יהי' קידוש ה' ושפיר מותר להתפלל. (וראה יבמות סד, ב).



הלכה ומנהג

הדחה קמייטא אי צ"ל סמוך למליחה [גליון]

הת' לוי יצחק חיטריק
תות"ל - ברינוא

בגליון תשסג העירו התמימים ש.ב. וש.ק. בענין מליחה, יו"ד ריש סי' סט. והיות ואם כנים דבריהם יוצא מזה נפק"מ לדינא יש לעיין בזה.

ולהבנת הענין נעתיק מ"ש המחבר והרמ"א ריש סי' סט.

וז"ל: צריך להדיח הבשר קודם מליחה (ואם הדיחו הטבח א"צ להדיחו בביתו - טור) ואם אחר שהדיח חתך כל נתח לשניים או לג' (או שהסיר טלפי הרגלים לאחר ההדחה - ארוך כלל ד ויז) צריך לחזור ולהדיחם. . (הדחת הבשר לכתחילה יזהר לשרות נגד חצי שעה ולהדיחו היטב במי השרייה. אבל אם לא שראו ורק הדיחו היטב סגי לי' ואח"כ ימתין מעט שיטפטפו המים קודם שימלחנו שלא ימס המלח מן מים ולא יוציא הדם. .) ע"כ הנוגע לעניננו.

והנה כבר דנו בזה מקדמא דנא, דלכאורה בהך דינא של הדחה קמייטא שלפני המליחה מצינו דבר פלא בשו"ע.

והוא שבסי' סט ישנם הרבה דינים בענין מליחה שלצידם מובא שיעור ה"זמן" שלהם: זמן שבין השחיטה למליחה ג' ימים (סעיף יב - יד). שיעור השרי' והדחה ראשונה - חצי שעה (סעיף א). שיעור המליחה - לא פחות משיעור מיל או שעה (סעיף ו). בשר שנשרה במים קודם מליחה - ג' ימים (סעיף טו). ועוד.

אמנם בשיעור המקסימלי שיהי' מותר להשהות בין ההדחה ראשונה עד למליחה לא מוזכר לכאורה בשו"ע. כי המחבר סתם וכתב "צריך להדיח קודם מליחה" ואינו מפרש מהו השיעור של "קודם".

ואדברא – לכאורה אפשר להוכיח שהפירוש של "קודם" הוא רק שיקדים הדחה למליחה ולא שנתכוון המחבר להקציב איזה שהוא שיעור זמן.

ובהקדם: הרבה טעמים נאמרו על הדחה שלפני המליחה. לדעת הר"ן והי"א במרדכי הדחה קמייטא הוא בכדי שיתרכך הבשר. לדעת המרדכי הוא כדי להעביר הלכלוך שעל הבשר. עיין בב"י, בש"ך ובט"ז ריש הסימן ובפמ"ג עוד טעמים. וכולם חותרים להוכיח ממ"ש המחבר והרמ"א בהלכות שלפנינו איזה טעם נקטו כעיקר או אם בדיעבד אפשר לסמוך על ב' הטעמים. עיין בש"ך ובט"ז בכו"כ מקומות בסימן זה. ובפס"ד לכ"ק אדמו"ר הצ"צ ר"ס סט נקט בפשיטות שהרמ"א ס"ל כטעם הר"ן יעו"ש.

והנה התמימים הנ"ל העירו שבנידון של הדחת הטבח עובר זמן מה בין ההדחה והמליחה. ולפי דעת הר"ן והי"א במרדכי שהדחה קמייטא הוא בכדי שיתרכך הבשר, אז ההדחה והמליחה צריכה להיות בסמיכות זה לזה דווקא. וכשעבר זמן בין ההדחה למליחה הרי פעולת הריכוך כבר פגה. והעלו שאין הכי נמי – שלפי טעם זה יצרכו להדיח עוה"פ.

ולכאורה אינו, ואפילו לטעם הא' – כדי שיתרכך הבשר – לאו דוקא שצריך להיות המליחה מיד אחר ההדחה (ומטעם אחר לגמרי כדאי שלא ישהה כ"כ, וכדלהלן) כי כנראה פעולת ריכוך הבשר נשאר לזמן רב. כי הפעולה הוא (גם) בתוך הבשר ולא (רק) על פניו. וכדלהלן.

(ובפתיחה להל' מליחה להפמ"ג מסתפק אם דעת הי"א במרדכי אחת היא עם דעת הר"ן. כי בר"ן משמע שההדחה היא לרכך על פניו, ולדעת הי"א במרדכי הריכוך הוא בפנים הבשר. ופעולה זו כנראה (אפי' לדעת הר"ן) נשאר רישומה לזמן מה או אפילו רב.)

כי מזה שלא הוכיחו הש"ך וט"ז ועוד מדין זה של הדחת הטבח שאין צריך להדיחו עוה"פ בבית – (שלכאורה עובר זמן מה בין הדחתו בבית המטבחים למליחה שנעשה בבית אחר זמן) – שס"ל להרמ"א כטעם מסויים על כרחך לומר שאפי'

לטעם שהדחה קמייתא הוא כדי לרכך הבשר אפשר להשהות בין ההדחה למליחה – כי כנ"ל הריכוך שנפעל ע"י ההדחה נשאר אפילו לזמן רב.

ועפ"ז יומתק מה שהכניס הרמ"א את ההגהה שלו – "ואם הדיחו הטבח א"צ להדיחו בבית" – דווקא פה, ולא כלל אותה במ"ש להלן בפרטי דיני ההדחה. כי בזה רצה לפרש את דברי המחבר במ"ש "צריך להדיח הבשר קודם" אין הכוונה ב"קודם" שצריכים לסמוך ההדחה למליחה – כי גם אם הטבח הדיחו ואח"ז עבר זמן מה עד שהבשר הגיע לבית ורק אז מלחו – גם באופן כזה מותר. כי אין צורך שהמליחה תתקיים מיד אחרי ההדחה. וכמ"ש בפרישה על הטור יעו"ש.

ועוד – ממה שכתב הרמ"א בסעיף זה עצמו יש להוכיח שאין בזה שיעור לכאורה.

וז"ל: לכתחילה יזהר לשרותו נגד חצי שעה ולהדיחו היטב במי השרי' . . . ואח"כ ימתין מעט שיטפטפו המים קודם שימלחנו שלא ימס המלח מן המים ולא יוציא דם.

ובש"ך וט"ז שם שהדיוק ב"ימתין מעט" היינו לאפוקי שלא ישהה כ"כ עד שיתיבשו המים לגמרי, שאז לא ימס המלח כלל ולא יוציא דם.

ולכאורה עדיפה מזה הול"ל. שהטעם של הרמ"א ב"ימתין מעט" ולא יותר הוא כפשוטו – שלא יתקשה הבשר שוב. (או מזה להביא רא' שהרמ"א ס"ל כטעם המרדכי כנ"ל.)

ומדלא העירו ע"ז, ש"מ שפעולת הדחה ראשונה שע"י נתרכך הבשר נשארת לזמן רב ולכן אין חשש אם המליחה אכן תתקיים לאח"ז (ואפשר אפי' לזמן מרובה) ורק מצד סיבה צדדית – שעל בשר יבש לגמרי אין נמיסת המלח – צריך למלוח מיד אחרי ההדחה. ובפמ"ג שם שבדיעבד יש להתיר אפי' בלא הפסד מרובה אם מלחו ע"ג בשר יבש. עיי"ש ובדרכי תשובה.

ולכן א"ש דינו של הרמ"א הנ"ל לפי כל הטעמים. שאם הטבח הדיחו היטב שוב א"צ הדחה עוה"פ (באופן שנשאר הבשר לח קצת עכ"פ כנ"ל) כי אפילו לטעמו של הר"ן והי"א במרדכי הריכוך (בין ע"פ הבשר ובין בפנים) נשאר לזמן מה.

וצ"ע לדינא ולהלכה למעשה אם הדיחו בשר ועבר זמן רב כמו יום או יומיים, אבל הבשר נשאר קצת רטוב ומלחו כדין והמלח אכן נמס האם אפשר להתיר בשר זה אפילו בלי הפסד מרובה.



פשוטו של מקרא

ונחי' ולא נמות

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

הלשון "ונחי' ולא נמות" נאמר בפ' מקץ שני פעמים, הראשון בדברי יעקב (מב,ב) והשני בדברי יהודה (מג,ח) ופעם שלישית בפרשת ויגש בדברי העם אל יוסף (מז,ט).

רש"י מפרש היתור של "ונחיה" רק בפעם הב', בדברי יהודה בפ' מקץ. וזה שאין ברש"י פירוש על היתור של "ונחיה" בפעם הא' (בדברי יעקב), מבואר בפשטות אליבא דפרש"י במשכיל לדוד על פרש"י ד"ה ונחי' (מקץ מג,ח). ותוכן דבריו שהלשון "ונחיה" שם בא בהמשך להפסוק שלפניו, "וירא יעקב כי יש שבר במצרים". . . וע"פ פרש"י שם בא"ד: . . . ראה באספקלריא של קודש שעדיין יש לו שבר במצרים. . . . ובלשון המ"ל "ולעיל נמי בפעם הא' הכי פירושו, ונחי', דנצנצה בו רוח הקודש. ורש"י נטר למכתבי' הכא גבי דברי יהודה דהוי' רבותא טפי וכו'", עיי"ש.

אבל א"כ קשה מהלשון "ונחי' ולא נמות" שבדברי העם אל יוסף בפרשת ויגש (מז,ט) "למה נמות. . . קנה אותנו. . . בלחם. . . ותן זרע ונחי' ולא נמות. . .".

ומוזר הדבר שלא ראיתי בין מפרשי רש"י המפורסמים אף אחד שיעיר ע"ז!



ונראה מה יהיו חלומותיו [גליון]

הנ"ל

בגליון ז ש"פ מקץ – חנוכה, העיר הרב וו.ר. בפרש"י בפרשת וישב ד"ה ונראה מה יהיו חלומותיו (לז,כ). לשון רש"י שם בא"ד: רוח הקודש אומרת כן, הם אומרים ונהרגו והכתוב מסיים "ונראה מה יהיו חלומותיו. . .". ושואל וצריך להבין, הרי כן דרכם של בני אדם לדבר, וא"כ מהו הכרחו של רש"י לפרש ש"רוח הקודש אומרת כן".

מה שיש לומר בהבנת פרש"י להסיר שאלתו הנ"ל, שאם לפי "דרכם של בני אדם" ה' בא דיבור "ונראה מה יהיו חלומותיו" בסמיכות לסיום פסוק הקודם "הנה בעל החלומות הלזה בא". ובהמשך אחריו ועתה נראה מה יהיו חלומותיו לכו נהרגו. . .

ועי"ז שהכתוב קובע דיבור הנ"ל "ונראה מה. . .". בסיום הפסוק ולא בתחלתו כנ"ל הוא ההוכחה בפרש"י שאין דיבור זה חלק מדברי האחים אלא מענה בניגוד לדבריהם.

ואולי מונח זה בדברי רש"י בהדגשתו "והכתוב מסיים ונראה מה יהיו חלומותיו" דהיינו שהוכחתו מיוסד על קביעת הדיבור "ונראה. . .". בסיום הכתוב דוקא ולא בתחלתו כנ"ל.



בפרש"י ד"ה רב עוד (ויגש מה, כח)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרש"י פרשת ויגש ד"ה רב עוד (מה, כח): רב לי עוד שמחה וחדוה הואיל ועוד יוסף בני חי, עכ"ל.

א) בקובץ הערות וביאורים ויגש תשמ"ט [גליון תעג] שאלתי על פרש"י זה: ממה שרש"י העתיק גם תיבת "עוד" מן הכתוב משמע לכאורה שמפרש תיבה זו מלשון הוספה (בשמחה), דהיינו שתיבת עוד נמשך אחר תיבת "רב". אבל מזה שרש"י ממשיך בפירושו "הואיל ועוד יוסף בני חי", משמע שתיבת

"עוד" אינו נמשך למעלה (אחר תיבת רב), אלא למטה ("עוד יוסף בני חי").

ולכאורה יש הפרש בפירוש תיבת "עוד" אם נמשך למעלה או למטה, שאם נמשך למעלה הפירוש של עוד הוא מלשון הוספה, ואם נמשך למטה הפירוש של עוד הוא עדיין. והאיך מפרש רש"י תיבה אחת בפסוק שנמשך בין למעלה ובין למטה ושלפי זה נמצא שיש לתיבה זו שני פירושים שונים, ואינו אומר "דבר אחר" או "פירוש אחר". והי' לו לפרש, או "רב לי שמחה וחדוה הואיל ועוד יוסף בני חי", ולפי זה לא הי' לו להעתיק תיבת "עוד" מן הכתוב. או "רב לי עוד שמחה וחדוה הואיל ויוסף בני חי".

והנה לאחרונה ראיתי שבספר יוסף הלל עמד על זה, וז"ל: ממה שכתב רש"י שני פעמים תיבת עוד, "רב לי עוד" "הואיל ועוד" אינו נשמע איך מפרש תיבת "עוד" שבפסוק, אם הוא נמשך למעלה ופירושו "רב עוד שמחה", או שרק תיבת רב מפרש "רב שמחה", ותיבת עוד נמשך למטה "עוד יוסף בני חי", אכן ממה שנרשם הד"ה "רב עוד", יש ללמוד שמפרשו למעלה.

אמנם הרא"ם לא הי' לו הד"ה כמו שהוא לפנינו, רק הד"ה הי' נרשם רק בתיבת "רב", וכתב שמלת "עוד" שבמאמר "רב לי עוד שמחה וחדוה" היא מנוסחא משובשת, כי אין לה טעם במקום הזה, והראוי להיות "רב לי שמחה וחדוה", עכ"ל [של הרא"ם, הכותב].

וכתב עליו בספר אמרי שפר וז"ל: ספרי רש"י הראשונים והאחרונים יוכיחו, שבכולן כתוב מלת "עוד", וכן הביא ג"כ הר"ר יצחק ערמא בעל העקידה ז"ל ואלו הי' נמצא נוסחא אחת [בהערה על זה שם בשולי הגליון כתב: ומצאתי נוסחא זו, והיא בדפוס רומא, שהנוסחא שם, "רב לי שמחה וחדוה הואיל ועוד יוסף בני חי"] שאין בה מלת עוד היינו שומעין לה. . . והאריך שם בפירוש מלת לפניו ולאחריו, ויהי' מתפרש לשני עניינים וכו'. ועי"ל שלפ"ז אין מלת עוד נדרש אלא לפניו לבד ויאמר ישראל "רב עוד" שפירושו רב לי עוד שמחה וחדוה, ומה שכתב אח"כ "הואיל ועוד יוסף בני חי" אין מאמר "הואיל ועוד" פירושו של מלת "עוד" הכתוב בפסוק, אלא לשונו של רש"י

הוא, והכל הוא פירושו של יוסף בני חי, עכת"ד [של האמרי שפר, הכותב] בקיצור.

בדפוס הראשון הנוסחא, "רב לי עוד שמחה וחדוה הואיל ויוסף בני חי", לפי נוסחא זו שנשמטה מלת "עוד" האחרונה, פשוט הוא שרש"י מפרשו רק אשלמעה, וכפירושו של האמרי שפר . . . אמנם הטעם הוכיח כפירוש הרא"ם, שהרי עוד יוסף הוא במקץ, עכ"ל בספר יוסף הלל שם.

והנה מ"ש האמרי שפר שאין מלת "עוד" נדרש אלא לפניו . . . ומ"ש אח"כ הואיל "ועוד יוסף בני חי" אין מאמר "הואיל ועוד" פירושו של מלת עוד הכתוב בפסוק, אלא לשונו של רש"י הוא, והכל הוא פירושו של יוסף בני חי. צ"ע קצת בזה, שלפ"ז הי' מתאים יותר הלשון "(הואיל) ועדיין", ולמה כתב רש"י תיבת "עוד" שיכולין לטעות בזה מה כוונתו.

בן לפי מה שרש"י פירש: "רב לי עוד שמחה וחדוה", שלפי פי' זה הפי' של "עוד" הוא לכאור' מלשון הוספה, צריך להבין, עי' בפרש"י ד"ה ויבך על צואריו עוד (שם מו, כט): לשון הרבות בכי' וכן (איוב לד) כי לא על איש ישים עוד - לשון הרבות בכי' וכו' עכ"ל. למה לא פי' עד"ז בפסוק דידן "לשון הרבות שמחה", ולכאור' גם כאן הי' לו להביא ראי' ש"עוד" לשונו הוספה וריבוי. וכן למה הביא רש"י ראי' שם מכאן.

ואולי אפשר להביא ראי' מזה שהגירסא הנכונה ברש"י הוא "רב לי שמחה וחדוה הואיל ועוד יוסף בני חי", כמו שהביא היוסף הלל הנ"ל בהערה שם מדפוס רומא, דהיינו שהפי' של "עוד" אינו מלשון הוספה אלא לשון "עדיין".

גן ולאידך גיסא, הלשון ברש"י הוא "שמחה וחדוה". וצריך להבין, למה מביא רש"י שתי לשונות של שמחה.

ואולי אפשר לומר, שהיות שבפסוק נאמר לא (רק) "רב" אלא "עוד", דהיינו שתי לשונות המתארים את השמחה, ולכן מביא רש"י ג"כ שתי לשונות. לפ"ז נמצא הגירסא הנכונה ברש"י "רב לי עוד שמחה".

דן לפי פרש"י חסרים כמה תיבות בפסוק דהיינו "(רב) לי (עוד) שמחה וחדוה הואיל ו(עוד יוסף בני חי)", (ארבע תיבות

ואות אחת). ולמה לא אמר רש"י ע"ד שאומר בכ"מ שחסר תיבה אחת, שמקרא קצר הוא וכו'. ועוד שבשאר המקומות שאומר רש"י זה, חסר רק תיבה אחת או שתיים וכאן חסרו כמה תיבות. ועוד שבשאר מקומות שאומר רש"י זה הרי התיבה שחסר אינה התיבה העיקרי, שגם בלי התיבה החסרה מובן ג"כ הפי' בכתוב.

ולדוגמא בפרש"י פרשת נח ד"ה עשה את האדם (ט,ו): זה מקרא חסר וצ"ל עשה העושה את האדם, וכן הרבה במקרא, עכ"ל. בפרש"י פרשת וישב ד"ה וכל יש לו (לט,ד): הרי לשון קצר חסר אשר. בפרש"י בפרשת מקץ ד"ה עד כי חדל לספור, (מא,מט): עד כי חדל לו הסופר לספור והרי זה מקרא קצר.

משא"כ בפסוק שלנו חסר העיקר מהכתוב שהרי תיבות "רב" ו"עוד" יכולים לתאר כו"כ ענינים שונים, ואין שום רמז בתיבות אלו שמתארים השמחה והחדוה של יעקב.



השכינה למעלה מראשותיו של חולה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

ברש"י פרשתנו על הפסוק וישתחו ישראל על ראש המטה מביא שמכאן אמרו רז"ל ששכינה מראשותיו של חולה. [וכבר הקשה השפ"ח דלכאורה כאן עדיין לא הי' יעקב חולה. ותירץ מה שתירץ]. ולהלכה נפסק בשו"ע יו"ד סשל"ה (ס"ג) שהמבקר את החולה לא ישב על כסא מטה או ספסל משום שהשכינה מראשותיו, ובהגהת הרמ"א (מהב"י ועוד) שזהו דוקא כשהחולה שוכב על הארץ שאז היושב גבוה ממנו אבל כששוכב על המטה מותר לישב על כסא וספסל.

ושמעתי שואלים מה הדין אם יש שתי מטות אחת על גבי חברתה (הנק' בלעז באנק-בעד), אם אפשר לשכב על המטה העליונה כאשר החולה שוכב במטה התחתונה.

ואולי יש לדייק בלשון השולחן ערוך "המבקר את החולה לא ישב כו'", שדוקא מי שבא למטרת ביקור חולים אז בהתייחסו אל החולה צריך לכבד את השכינה השרוי' למעלה מראשותיו,

אבל מי שדר בלאו הכי עם החולה, ואין ישיבתו שם בתור יחס לחולה אולי לית לן בה. וצ"ע בדבר*.



הערות ברש"י בספר בראשית

הת' לוי יצחק הכהן זרחי
תות"ל - 770

תולדות כז, מג-מה

"ועתה בני שמע בקולי וקום ברח לך אל לבן אחי חרנה. וישבת עמו ימים אחדים עד אשר תשוב חמת אחיך. עד שוב אף אחיך ממך ושכח את אשר עשית לו ושלחתי ולקחתיך משם" גו'. ופרש"י "אחדים" - "מועטים".

ובפ' ויצא כט, יח: אעבדך שבע שנים ופרש"י - "הם ימים אחדים שאמרה לו אמו וישבת עמו ימים אחדים תדע שכן הוא שהרי כתיב ויהיו בעיניו כימים אחדים".

א"כ, יש להקשות: אם אמו אמרה לו וישבת עמו ימים אחדים - היינו שבע שנים, כדמשמע מלשון רש"י "הם ימים אחדים שאמרה לו אמו" - א"כ למהנענש על אותן שבע שנים כשנענש על כ"ב שנים שלא כבד או"א* ? (עיין פרש"י סו"פ תולדות).

• **הערת המערכת:** נראה דכיון ששם הוא **מקום קבוע** לישון, לית ביי משום גבהות לגבי מקום השכינה, וע"ד המבואר בשו"ע אדה"ז סי' צ סעי' א לגבי שלא יעמוד ויתפלל במקום גבוה לפי שאין גבהות לפני המקום, דבש"ץ דכוונתו להשמיע לציבור, עיי"ש, ועד"ז הכא, ובפרט לפי טעמו של המאירי (נדרים מ, א) מפני שהחולה מהרהר בליבו תשובה ומתפלל בכל ליבו וכשרואה זה יושב במקומות הגבוהים מתיאש מן התפלה כו', וראה צ"ץ אליעזר רמת רחל סי' י סק"ד שהמאירי מפרש דלכן שכינה שרוי' למעלה ממטתו של חולה מפני שדרכו של חולה להרהר בתשובה וכו' ועיי"ז שישב במקומות הגבוהים יתיאש החולה מן התפילה ויגרום להסתלקות השכינה עיי"ש, הנה בנדו"ד שהוא מטה קבוע כו' לית לן ביי.

* **הערת המערכת:** מה שנענש יעקב שיוסף פירש ממנו כ"ב שנה, הוא (כמ"ש רש"י תולדות כח, ט וישב לו, לד) כנגד כ"ב שנה שלא קיים יעקב כבוד או"א, ז.א. שלפועל לא כיבד או"א (אף שזה הי' בציווי והוראות אביו ואמו). אבל אין הכוונה - לכאורה - שיעקב עשה משהו שלא כהוגן במה שלא כיבד

אדרבה - (עבודתו) שבע שנים אצל לבן היינו כבוד או"א עצמו. ואפילו את"ל ש"ויהיו בעיניו כימים אחדים" משום "באהבתו אותה" - וזהו האופן שיעקב פירש ימים אחדים אבל באמת כוונת רבקה לימים אחדים - מועטים, הלא אמרה ושלחתי ולקחתיך משם. ופירש"י עה"פ (לה, ח) ותמת דבורה - "מה ענין דבורה בבית יעקב אלא לפי שאמרה רבקה ליעקב ושלחתי ולקחתיך משם שלחה דבורה אצלו לפדן ארם לצאת משם ומתה בדרך" - א"כ כל הכ' שנה אצל לבן הי' שם במצוות אמו של וישבת עמו וגו' עד גו' ושלחתי ולקחתיך משם?

(ומ"ש עד גו' ושכח את אשר עשית לו - האם זה שייך במציאות? ולכאן עכצ"ל דהכוונה בשם המושאל ע"ד חמת המלך שכחה. ובאמת כשחזר הי' עשו בא לקראתו בד' מאות איש א"כ עדיין מתנחם להרגו [כלשון רבקה ליעקב]).

אבל להעיר דלשון רש"י הוא דשלחה דבורה אצלו לפדן ארם - א"כ למה נשתהה י"ח חודש בסוכות כשעכשיו אמו ממתנה לו - ובשביל זה גם לא ראה אמו (לפועל).

גם יש להעיר מפרש"י עה"פ (לה, א) קום עלה (בית א-ל) - לפי שאחרת בדרך נענשת ובא לך זאת מבתך.

וישלח לב, ט

והי' המחנה הנשאר לפליטה - אם הי' בטוח בזה - כמו שפירש"י ע"כ, כי שלחם עמו - א"כ למה העמיד בסכנה בניו ובנותיו לקמן לג, א-ג בפגישתו עם עשו?

ואוי"ל דמכיוון שבנתיים האבק עם שרו של עשו, ואמר לו שרית עם אלוקים ועם אנשים ותוכל ופרש"י - עשו ולבן - א"כ לא הי' דואג מעשו לאח"ז. אבל יש להעיר מפרש"י לקמן (לג, יג) אם דעתו לעשות לי רעה כו' - א"כ עכ"פ דאג במקצת.

או"א, דאל"כ קש"י מיני' ובי' איך עשה שלא כהוגן, אלא ודאי הפי' הוא כנ"ל, שלפועל לא כיבד (שימש וכיו"ב) את או"א.

וישלח לד, ל

עכרתם (אותי) - "מסור הי' ביד כנענים שיפלו ביד בני יעקב אלא שהיו אומרים עד אשר תפרה ונחלת את הארץ לפיכך היו שותקין ע"כ.

ולכאו' איזה סברא (של טפשות) זה ? עכשיו שבני יעקב הם מתי מספר אנשים מועטים כמו שפירש"י מיד לאח"ז - הי' להם להכנענים שילחמו עם בני יעקב (לולא מעשה שכם).

(ולכאו' הי' אפ"ל דסתם להלחם עם בני יעקב אינו ע"פ יושר, אבל עכשיו שהתחילו בנ"י - יש להם פתחון פה למלחמה, וכיון שההבטחה הי' על העתיד דידעו מהברית בין הבתרים דד' מאות שנה יהיו גרים חשבו שיוכלו לקום על בנ"י. א) לא משמע כן ב) איך לקחו קרקע מזרעו של שם (בפ' לך)).



שונות

דפוס הזוהר שהי' לפני אדמו"ר הע"צ

הרב אלי' מטוסוב

תושב השכונה

א. באוה"ת פרשתינו (כרך ז') בהגהות על ד"ה אוסרי לגפן, ז"ל:

"ובזח"ג פ' בלק דף קפ"ט ע"א בפ"י הרמ"ז שם דהגפן והיין שרשו ממוחא סתימאה וכו', ואע"פ שגירסתו בזהר וכולהו נפקי מגו יין עתיקא אינה מכוונת, כי הגירסא וכולהו נפקא מגו עתיקא, מ"מ הענין נכון". ע"כ באוה"ת.

ב. והנה דפוס הזוהר, הם מחולקים בדרך כלל לב' סוגים: א) דפוס הראשון - מנטובה שי"ח, והנגררים בעקבותיו דפוסים אמשטרדם כו'. ב) דפוס קושטא תצ"ו, שבאו בו הרבה תיקונים כו' על פי כתבי תלמידי האריז"ל [כמפורש ב"הקדמת המדפיס

מדפוס קושטאנדינא" שנדפס גם בהוצאות הזוהר שלפנינו, וכן בדברי המדפיס בסוף הזוהר דפוס קושטא וכו', ועל פי דפוס קושטא נדפסו רוב דפוסי הזוהר בהוצאות שלאח"ז עד לדפוסי ווילנא הנפוצים בימינו.

[בנוסף לכל הנ"ל יש ג"כ דפוס זוהר נוסף, והוא הזוהר בדפוס קרימונא, לובלין (וגם בזולצבאך עם תיקונים כו') - שהוא הנק' זוהר גדול (בגלל שנדפס על דפים גדולים יותר מהזוהר הרגיל), והוא בסדר דפים שונים מהזוהר שלפנינו, והרבה פסקאות בו בשינויים כו'. אבל כאן מתייחסים אנו להזוהר הרגיל (שנקרא לפעמים אצל הצ"צ בשם "זוהר קטן") שבו גופא יש שני הסוגים, לפני הגהתו ואחרי הגהתו בקושטאנדינא].

והאמת חייבת להאמר, אשר גם בדפוס הראשון הנדפס במנטובה, הדפיסו אז את ספרי הזוהר ע"פ הגהה מדוקדקת מכתבי-יד רבים וכו'. והתיקונים אשר באו בספרי הזוהר דפוס קושטא לא תמיד מדוייקים הם. ובדבר הזה יש להאריך ואכ"מ ואפשר בא' מגליונות הבאים בעז"ה.

ג. ונחזור לענין הגהת הצ"צ באוה"ת ויחי כאן.

הנה בדפוסי הזוהר הנפוצים כעת (שהם ע"פ דפוס קושטא) הגירסא ג"כ כמו בפי' הרמ"ז, "שבעה רקיעין כו' היכלין וכולהו נפקי מגו יין עתיקא קדישא עילאה". [כ"ה בדפוסי קושטא, ליוורנו, ווילנא. וכן כמדומה גם בזהר גדול דפוס קרימונא].

אולם הצ"צ מציין כאן שהגירסא הנכונה בזוהר היא בלי תיבת "יין", כי אם "וכלהו נפקי מגו עתיקא". וזהו ע"פ גירסת הזוהר דפוס מנטובה (זוהר הראשון בדפוס), ודפוסי רוסיא שראיתי (קאריץ, פולנאה, שקלאוו, סלאוויטא, קאפוסט - כ"ז בהדפוסים עד שנת תקע"ה בערך).

ולהלן נציין עוד איזה מקומות באוה"ת, שמהם אולי אפשר להוכיח, איזה דפוס הי' לפני אדמו"ר הצ"צ (עכ"פ בהתקופות שבהם נכתבו אותם דרושים).

ד. באוה"ת סידור ע' ער: "כמ"ש בזח"ב פ' תרומה דקס"ט סע"א וכד סלקא בשבע ברכאן כדין אקרי כלה, ועל דא אסור

לשמשא בה עד דאתכלילת באינון שבע ברכאן. כגוונא עילאה אינון שבע ברכאן ירתא כלה (כצ"ל ולא כמ"ש כלא באלף וכ"ה בז"ג) מרוחא עילאה. ע"כ. [ור"ל כי יש הבדל בין ירתא "כלה" או ירתא "כולא"].

והנה ברוב דפוסים הזוהר (מנטובה שהוא דפוס ראשון, וברוב דפוסים רוסיא, ווילנא כו') אכן נדפס "כלה" בה"א, כמו שהגיה הצ"צ. [דפוס קושטא לא ראיתי מדפיס אלו].

ו"כלא" בא' (כמו שהי' בהזוהר שלפני הצ"צ) נדפס כמדומה רק בזוהר דפוס קאפוסט (תקס"ט-תק"ע), ולפני זה בדפוס אמשטרדם תקל"א. [שאר דפוסים אמשטרדם אינם תח"י]. ומזה אולי יש ללמוד שהזוהר שהי' לפני הצ"צ הוא זוהר דפוס קאפוסט (שנדפס ע"י ר"י יפה מתלמידי אדה"ז).

[הדרוש באוה"ת סידור נכתב בגוכי"ק הצ"צ בשנת תרי"ט, כמצויין בשוה"ג באוה"ת שם].

ה. באמת באוה"ת זה, יש פרט נוסף שהוא בשינוי מרוב דפוסים הזוהר: כי בזוהר נדפס "דאתכלילת באינון שבע ברכאן כגוונא עילאה." (עם סימן הפסק אחרי "כגוונא עילאה"), כן נדפס בזוהר: מנטובה, רוב דפוסים רוסיא, ווילנא.

אולם הצ"צ באוה"ת כאן [שנדפס מגוכי"ק] דייק לעשות נקודת הפסק אחרי תיבת "בשבע ברכאן" לפני תיבות כגוונא עילאה, וניכר שמפרש שהתיבות "כגוונא עילאה" קאי על התיבות שלאח"ז: כגוונא עילאה אינון שבע ברכאן כו'.

ואמנם בדפוס קאפוסט [ואמשטרדם] לא נדפסו בזוהר כאן שום סימני הפסק (לא אחרי: שבע ברכאן, ולא אחרי: כגוונא עילאה).

ו. בלקו"ת מסעי צד, א-ב, מביא מזוהר פ' במדבר (דקי"ח ע"ב): תריסר שבטין תריסר תחומין כו' דהא אילנא עילאה קדישא בהו אחתם בחותמוי". ואחרי שמבאר הצ"צ בלקו"ת שם את תחילת לשון הזוהר, הוא כותב וז"ל: "ומ"ש הזהר דהא אילנא עילאה קדישא בהו אחתם בחותמוי יש לפרשו, אך יותר י"ל כי חילוף אותיות יש כאן וצ"ל אתחם בתחומי כו'". ע"כ.

והנה כהלשון שהי' בזוהר לפני הצ"צ, כן נדפס בכל דפוסי הזוהר (קושטא, דפוסי רוסיא שבדקתי, ווילנא כו'). ורק בזוהר מנטובה (הראשון) הוא אמנם כמו שתיקן הצ"צ: "אתחם בתחומי". (נמצא שבפרט זה, כל המדפיסים שאחרי דפוס מנטובה, לא תיקנו אלא אדרבא כו').

[וכבר העיר מזה הרה"ח הר"ש שניאורסאן מירושלים, לפני שנים אחדות באיזה גליון (מכתב למערכת). שכ"ה "אתחם בתחומי" כתיקן הצ"צ בזוהר גדול - קרימונא].

ז. באוה"ת נ"ך (כרך ב') ע' תתקכ, על פסוק: כי צדיק ה' צדקות אהב, מביא מזה"א דף ב' סע"ב: עלאת אות צדיק אמרה קמי' רבון עלמא ניחא קמך למברי בי עלמא דאנא בי חתימין צדיקים כו' אמר לה כו' לית אנת צריך לאתגלאה כל כך בגין דלא למיהב פתחון פה לעלמא, מ"ט נון איהי אתיא י' דשמא דברית קדישא ורכיב עלה כו'.

ובתוך ההגהות על דברי הזוהר, מציין ג"כ הצ"צ על התיבות "נון איהי אתיא": נ' דצ"ל איתתא כי הנון כפופה היא במל' כמ"ש בפרדס כו' וכ"כ בזהר כו'. ע"כ.

אולם בכל דפוסי הזוהר שראיתי (מנטובה, קושטא כו'), הלשון הוא "אתיא" כבזוהר לפנינו. (ולא עיינתי בזוהר גדול).

ח. אגב יש לציין: באוה"ת שה"ש (כרך א') מציין על פסוק "דומה דודי גו' " להמקומות שהובא פסוק זה בזוהר: "זח"ב פ' בשלח צ"ט סע"ב, משפטים קי"ז א' שיטה ט' וסע"א...".

ובדפוסי זוהר ווילנא הנפוצים כעת, נמצא ע"פ זה בדף קי"ז שיטה י'. אך בשאר כל הדפוסים זה אכן נמצא בשיטה ט'.

ט. היוצא מכל האמור, אשר הצ"צ לא השתמש בדפוסי הזוהר שנדפסו ע"פ התיקונים דקושטא, (וגם לא הי' לפניו דפוס מנטובא שהוא דפוס הראשון). כי אם השתמש בהזוהר דפוס קאפוסט (וכיו"ב), שהוא ע"פ דפוס אמשטרדם.

י. במ"א הארכנו להוכיח אשר גם בס' התקוני זוהר (שבדפוסיו השונים יש ג"כ שינוי בציוני הדפים), לא השתמש הצ"צ בדפוסי קושטא (שנת ת"ק, שכדברי המדפיסים הוגה

ותוקן ע"פ הנוסח שהי' לפני תלמידי האריז"ל), וההולכים בעקבותיו: סלאוויטא, זיטאמיר ורוב הדפוסים כו'. כ"א הצ"צ השתמש וציין ע"פ דפוס אמשטרדם (שהוא במתכונת דפוס מנטובה - הראשון).

ואדמו"ר הרש"ב נ"ע לפעמים מציין להתקו"ז ע"פ דפוס מנטובה-אמשטרדם, ולפעמים מציין ע"פ דפוס קושטא-זיטאמיר.

אולם הרבי ציין תמיד להתקו"ז ע"פ דפוס קושטא-זיטאמיר, שבתבניתם הם ג"כ רוב דפוסי תקו"ז הנפוצים בזמנינו.



התוארים בהסכמות לס' תניא קדישא

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קאליפורניא

בהסכמות על התניא יש שינוי בהתואר על הרה"ק מוהר"ר משולם זוסיל מאניפאלי מעל הרה"ק מהור"ר יהודא ליב הכהן, דבהראשון כתב "מוהר"ר" שפיענוחו מורינו ורבינו הרב, ובהאחרון כתב "מהור"ר" שפיענוחו מורינו הרב ורבינו, עיין ג"כ בלוח ר"ת, וצ"ב החילוק, ושמעתי שיש מענה מכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו ע"ז [אולי להמסדר לוח הר"ת? (הר"ר א.צ. גארמאן שיחי' מלאנדאן ?)], גם יש להעיר אשר בהראשון נותן שם מקומו משא"כ בהאחרון. ואבקש מקוראי הגליון להעיר ע"ז.



דביקות – תורה

הרב מענדל איידעלמאן

תושב השכונה

בהיום יום חלק שני (קה"ת, תשנ"ח) ע' כח: התקשרות איז מדות, דביקות איז מוחין. התקשרות איז תפלה, דביקות איז מוחין. אין תורה גופא איז גליא שבתורה – התקשרות און פנימיות התורה – דבקות.

וכ"ה בגוכי"ק שבסוף ספרי החת"ת.

ולכאורה במקום "דביקות איז מוחין" (השני) צ"ל "דביקות איז תורה". וראה גם סה"ש תש"ג ע' 137 שנסמן שם ע' כח.



אגרת הקדש

הנ"ל

ב"מראה מקומות, הגהות והערות קצרות" לאגרת הקדש סימן כז: אגרת הקדש .. אגרת - לשון יחיד - ולא אגרות. וכן הוא בכמה ספרים שנקראו בשם אגרת ל' יחיד. ואולי הטעם מפני שהשם אגרת עצמו תוכנו אוסף וקבוץ – הן של תיבות הן של מכתבים שנאספו בספר אחד. ורק במקום שיש לטעות נכתב בפירוש אגרות. ע"כ.

אבל משמעות הקדמת בני המחבר "ובשם אגרת הקדש נקראו שרובם היו אגרת שלוח מאת כ"ק", משמע שתיבת "אגרת" קאי על כל אגרת בפני עצמו. שהרי "אגרת שלוח" קאי על כל אגרת שנשלח בנפרד.



הערה בסליחות דעשרה בטבת

הרב אפרים פיקרסקי

מנהל – בהמ"ד

בהפיוט "אבותי כי בטחו" בסליחות לעשרה בטבת, ראשי החרוזים הם:

אבותי, בעשירי, ראשית, אלקים הביא, מיושבי (ר"ת אבראם);

יפיפית, צדיק, חזק, קמי (ר"ת יצחק);

אמרו, פצעי, רחום, י(דוד), מיגון (ר"ת אפרים).

הנה רואים שהקבוצה אמצעית ר"ת רצחק, ור"ת של הקבוצה האחרונה הוא אפרים, ור"ת של קבוצה הא' הוא אבראם. ואולי

היה צ"ל הנוסחא הביא אלקים, או האלקים הביא, ואז היה ר"ת אברהם. אבל מה שאינו מובן כ"כ מהו ההמשך של השמות אברהם יצחק אפרים.

שוב ראיתי בסדור אחר (לא מנוסח חב"ד) וכתוב שם על הפיוט הזה "שם המחבר בראשי החרוזות אברהם יצחק אפרים חז"ק".

ואח"כ ראיתי בסידור אוצר התפילות שאכן כתוב "האלוקים הביא".



ציורי הצייר ראפאעל [גליון]

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

בגליון תשסה מקשה הרי"מ שי' על מכתבו של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע שבו מסופר אודות ציורים של הצייר הנודע "ראפאעל", וכותב אשר "התמיהות בסיפור זה רבות למאד".

בטח אין כוונתו לקרות תגר ח"ו על עצם הסיפור אשר מפורש יצא מפי קדושי עליון נ"ע, ורק מאחר שזהו סיפור חסידי – "תושב"כ דחסידות" וכו' – הרי נכנס בגדר "תורה היא וללמוד הוא צריך".

ואשתדל לענות על שאלותיו אחת אחת, לאחר הקדמות קצרות בנוגע לציור וציירים וכו' – וגם זאת רק משום שלכאורה נחוץ הוא באם תלמיד שאינו ממולח טועה וחושב שהרי"מ ח"ו הטיל דופי בהסיפור.

בכלל הצייר "ראפאעל" נודע כצייר תמונות "דתיות", וכמו כל צייר מפורסם שעיקר עסקו בתחום אחד של ציור, הנה הגם שצייר עוד מיני תמונות, וגם חיכה ציירים אחרים ותחומם, מ"מ מה שידוע בעיקר הוא ציוריו בהתחום שלו (ובפרט אשר "גניבה ואבידה" בציורים הוא מילתא דשכיחא). "ראפאעל" ידוע ג"כ על ציוריו הגדולים – בעיקרם "פרעסקאוס" – אשר מחזיקים שטח גדול ואשר יכולים לצייר שם המון דברים.

לפי הנ"ל מתורץ בפשטות שתי שאלותיו הראשונות – "שציורים אלו אינם ידועים" (חוץ מזה אשר כלל גדול הוא ש"לא ראינו אינו ראי"), "מחמת תוכנם ותכונתם – שבציור אחד נראים מחזות ואירועים חולפים ומשתנים" (חוץ מזה אשר בעיקר זה רק בהתמונה של "מערכת קרב", ואשר כתוב מפורש בהמכתב אודות התמונה שהיא "מחזקת שטח גדול").

לאח"ז מקשה איך איכר אוקראיני "נכנס אל התמונה" שהרי "מיירי בחו"ל ולא ברוסיה". ולא זכיתי להבין: האם אסור לאיכר אוקראיני לבקר בחו"ל ולהביט בתמונות?

ובנוגע לתגובת האיכר על התמונה וכו':

מסגנון המכתב של אדמו"ר נ"ע, לכאורה נראה כדברי הרי"מ "שמוהרש"ב לא סיפר שהוא הי' נוכח בשעת מעשה, שהרי לא נאמר שם אלא 'ויהי היום ויבוא איכר אחד'". אלא ש"דא עקא" להרי"מ "שסיפור זה הוא קדום בהרבה לצייר ראפאעל . . . והוא פלא".

ולכאורה גם זה "לא נפלא" היא, בקחת חשבון אשר ישנם סוגי תמונות כמו "סטיל לייף" או "פעסטארעל סין" אשר ציירים במשך אלפי שנים חוזרים עוד הפעם על אותו "זר פרחים" או אותו "ציפור" העומד על עץ או שבולת וכו'. כמו"כ הלימוד והלקח מהחושים וכו' הגנוזים גם בפשוטי עם וכו', ג"כ לא נדיר הוא.

ובאם שכן למה למצוא כעין דופי בהסיפור, בה בשעה שיכולים לומר בתכלית הפשיטות שסיפור כזה קרה פעם לפני אלף שנים עם הציור של צייר אחרת ולאחרי כן קרה כעין זה לאחרי חמש מאות שנה – לכה"פ – עם תמונה אחרת, התמונה של הצייר "ראפאעל".

בטח כוונת הרי"מ בשאלותיו היתה טובה וכו', אבל חושבני שעל שאלות כעין אלו חל הכלל של "חכמים הזהרו בדבריכם וכו'". (ועייג"כ בספר "עבודת הקודש אצל הרבי מליובאוויטש" עמודים צו-צז, וע' קס.)



לזכות הילדה **לאה מינדל** בת פרומא תחי'
 לרגל יום הולדתה י"א טבת
 לאריכות ימים ושנים טובות
 ולזכות אחותה **נעמי רחל** תחי'
 שירו מהן רוב נחת חסידותית בגו"ר