

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת, אשר בחסדו הגדול זיכנו להגיע עד הלום, הננו בזה להגיש לקהל אנ"ש והתמימים שוחרי התורה, את גליון ה"שבע מאות ושבעים", גליון 770 של "הערות וביאורים" בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ובשאר מקצועות התורה.

מספר שבע מאות ושבעים – 770, יש לו משמעות רבה. וכידוע גם שהרבי הדגיש שמספר 770 בגימטריא "פרצת", דהיינו שמעכשיו במקום להסתפק בהישגים הנאים של העבר עלינו לפרוץ הלאה, לחתור בעד שיפור הקובץ מכל הבחינות, ולא די רק להוציא הקובץ כמתכונתו עד עכשיו, אלא להרחיב המדורים והתחומים בכל המובנים.

לצורך זה פונים אנו אל קהל הקוראים והכותבים שיחיו, אלו ההוגים בתורתו של כ"ק אדמו"ר בפרט, ובתורת רבותינו נשיאנו בכלל, לבקשם להעלות הגיגיהם בכתב על מנת להגביר חיילים בתורת רבינו. ועם השתתפותם בתמידית נוכל להמשיך להוציא לאור קובצים הראויים לשמש לנח"ר כ"ק אדמו"ר.

ובוודאי שבכל עיסוק בתורת רבינו, ובפרט בעניני משיח וגאולה, כהוראותו הק', מתקרבים אנו בעוד צעד ובעוד שעל לקראת הזמן שנוכל לשמוע תורה מפיו הקדושה, שיחות ומאמרים, ללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, תורה חדשה מאתי תצא.

ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן כפשוטו, תיכף ומיד ממש!

המערכת

יום ועש"ק פרשת תצוה-זכור
י"ד אדר ה'תשנ"ט

שנת החמישים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה

ש"פ תצוה-זכור

ה'תשנ"ט

גליון יב [תשע770-]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 6 זמן ביאת אליהו
7 מולד הלכנה לעת"ל
7 ב' תקופות בתח"מ או בימיה"מ?

רשימות

- 11 מעשינו ועבודתינו
13 דירה בתחתונים
14 אהוי"ר שכליים
15 מגילה שכתב כ"ק אדמו"ר מהר"ש
16 שהנחילנו אבותינו [גליון]
17 סגנונו המיוחד של אדה"ז
18 נט"י לסעודה צריך ימין תחילה [גליון]
22 בענין הנ"ל
25 ברכה על נס שאירע לרבו [גליון]
27 בענין בנ"ל

לקוטי שיחות

- 29 מגילת אסתר אינה בטילה לעולם
33 יעקב אבינו לא מת
35 בירורים בעיגול קני המנורה
40 אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים

אגרות קודש

- 47 ההבדל בין בל"ג לגבול

נגלה

- 48 חזרת שכ"מ שהבריא
- 52 כיבוש דיהושע לרש"י ולהרמב"ם
- 55 היכר ציר
- 56 נבואת בלעם
- 56 כל השטרות העולים בערכאות - כשרים

חסידות

- 58 "חלק אלו' ממעל ממש - מאן דנפח מתוכיה נפח"
- 58 התאחדות השכל והמושכל
- 59 "מעשינו ועבודתנו"
- 60 "וכל המלאכים הם בעלי חומר וצורה"
- 61 "זה פונה לזיתו" [גליון]
- 62 לימוד תורה שלא לשמה
- 62 התחדשות הרצון
- 64 ר' זירא יתיב מאה תעניתא
- 67 אני הוי' לא שניתי
- 68 תורת אדה"ז בכתבי תלמידיו [גליון]
- 69 איסור עריות קודם מ"ת [גליון]
- 70 בל"ג בלימוד פנימיות התורה [גליון]

הלכה ומנהג

- 72 חזקה במקום שאפשר לברר
- 76 הפסק בק"ש וברכותיה לצורך התפילה
- 79 גרירת יחיד אחר הציבור בקבלת שבת
- 82 הכנה מיו"ט לשבת
- 83 שיעור שתי' לברכה אחרונה
- 83 הלכה כדברי המכריע
- 84 בשר בחלב - אי הוי איסור מחמת עצמו
- 85 כלים שמלאכתן להיתר
- 86 אמירה לעכו"ם שבות [גליון]
- 89 הנחת תפלין אחר תפלת ערבית [גליון]

פשוטו של מקרא

- 90 בד"ה "שמעון ולוי אחים" ויחי מט, ה

שונות

- 92 "מיינער" ל"דיינער" הקדמת
93 תיקון טה"ד במאמר ד"ה וביום שמחתכם תש"מ
94 'נרו יאיר' ו'שיחיה'
95 הערות במפתחות לס' התניא

הוספה

- 96 כתבי-יד קודש

לזכות חברי מערכת "הערות וביאורים"

שנת ה'תשנ"ט

הרב אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא

הת' היים אליעזר בן חי' שרה

הת' יוסף יצחק בן אסתר שולמית

הת' מנחם מענדל בן שרה בילא

הת' משה מנחם מענדל בן צבי' הינדא

הת' נחום בן פרדה

הת' שלמה ישעי' בן יהודית

מספר הפאקס לשלוח הערות

(718) 756-3411 או (718) 773-4115

E-MAIL:HAOROS@YAHOO.COM

אתרינו באינטרנט: HTTP://WWW.KOVETZ.COM

משיח וגאולה

זמן ביאת אליהו

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בענין ביאת אליהו הנביא לעתיד לבוא מצינו כמה דיעות, בדפסוק מפורש "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום השם הגדול והנורא", אך הרמב"ם כתב שאין יודעים אם בא לפני או אחרי משיח. ובלקוטי שיחות בכ"מ הובאו דברי הר"י אייבשיץ ועוד דביאת אליהו לפני משיח היא רק אם "לא זכו".

ויש לעיין לפי זה בנוסח ברכת המזון, "הרחמן הוא ישלח לנו את אליהו הנביא זכור לטוב ויבשר לנו בשורות טובות ישועות ונחמות", דמשמע לכאורה, שהבשורה של אליהו היא בשורת הגאולה, ולכאורה אם ביאת אליהו לפני משיח היא רק באם "לא זכו", מדוע אנו מתפללים על מצב של "לא זכו". ואולי יש לומר, שה"בשורות טובות" אכן אין פירושם ביאת משיח, אלא בשורות טובות אחרות לאחרי ביאת משיח. וסמוכין לדבר מנוסח הרחמן דברית מילה, "הרחמן הוא ישלח לנו משיחו..לבשר בשורות טובות וניחומים", חזינן שלאחר ביאת משיח יהיו עדיין בשורות טובות שהוא יבוא לבשר. ואגב יש לעיין בזה שבנוסח הרחמן דברית מילה הרי לאחרי "הרחמן" זה דקאי על ביאת משיח, בא "הרחמן" נוסף "הרחמן הוא ישלח לנו כהן צדק," דהיינו אליהו הנביא, היינו שאליהו יבוא אחרי ביאת משיח. וגם מזה מוכח לכאורה דנקטינן שאליהו יבוא אחרי משיח.



מוולד הלבנה לעת"ל

הת' יוסף יצחק ביסטריצקי
תלמיד בישיבה

בקונטרס הלכות של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם (סה"ש תשנ"ב עמ' 29) מקשה הרבי, וז"ל: "ויש להקדים תחילה ביאור הענין ד"מצות בטלות לעתיד לבא" – דלכאורה ה"ז בסתירה לנצחיות התורה, ש"דבר ברור ומפורש בתורה שהוא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים .. שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם?" ומקשה עוד, עיי"ש בארוכה.

ומבאר הרבי: "הפירוש ד"מצות בטלות לעתיד לבא" אינו אלא בנוגע להציווי להאדם ("מצוות" דייקא, שגדרם הוא ציווי לאדם) .. אבל מציאות המצוות כשלעצמה היא בקיום נצחי, "מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", לא בתור ציווי לאדם, אלא בתור רצונו של הקב"ה.

וההסברה בזה: הגדר ד"מצוות", ציווי להאדם – שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה. אבל לאחרי שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו חדורה ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצוה מלשון צוותא) וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת .. לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפ"ע), כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבוודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות, עכ"ל בהשיחה שם.

והנה, בהתוועדויות תשד"מ ח"ג עמ' 1528 מדבר הרבי אודות היעוד "והי' אור הלבנה כאור החמה" שיהיה לעת"ל, ומבאר ד"המושג דמוולד הלבנה – שייך רק כאשר הלבנה הוא "מאור הקטן" שאין לה אור עצמי, אלא שמקבלת אורה מן השמש, ולכן יש שינויים באור הלבנה –

החל מ"מוולד הלבנה", ומיום ליום הולכת וגדלה, עד לאמצע החדש, שאז הלבנה היא במילואה, ואח"כ הולכת וקטנה מיום ליום - ... שכל זה תלוי באופן קבלת האור מן השמש, בהתאם למיקומה של הלבנה ביחס לשמש והארץ.

אמנם, כאשר אור הלבנה יהי' כאור החמה, היינו, שיהי' לה אור עצמי – אזי לא שייך בה כל המושג של שינויים, ובמילא לא יהי' שייך כללות הענין דמולד הלבנה "כזה ראה וקדש", קידוש החדשים".

ומקשה שם דעפ"ז כיצד מנה הרמב"ם המצווה דקידוש חדשים במנין המצוות, הרי הרמב"ם מונה רק מצוות הנוהגים לדורות וכיצד מנה קידוש חדשים שאינו שייך כשיקויים הייעוד ד"אור הלבנה כאור החמה"?

ומבאר הרבי, דמבואר באגה"ק ש"מ"ש רז"ל דמצות בטילת לע"ל היינו בתחה"מ, אבל לימות המשיח קודם תחה"מ אין בטלים" .. "ולכן יש לומר שיייעוד זה קאי על התקופה שלאחרי תחיית המתים, אך בימיה"מ (לפני תחה"מ) - לא יהי' שינוי באור הלבנה.

ומכיון שכן, נמצא, שמצות קידוש החדשים ועיבור שנים נוהגות לדורת - כל זמן שישנו כללות הענין דקיום המצוות.

ועפ"ז צ"ב השיחה דקונטרס הנ"ל, שע"פ המבואר לעיל משמע שבתחה"מ לא יהי' אפשרי כלל לקדש הלבנה (שהרי יהי' אור הלבנה כאור החמה – כמבואר בשיחה שם) וכיצד יהיה זה מתאים עם הביאור ד"מציאות המצוות כשלעצמה היא בקיום נצחי"?

וגם צ"ב בכללות הענין, דאם לא יהי' הענין דמולד הלבנה לעת"ל שאז לא יוכלו לקבוע חדשים, א"כ כיצד יקבעו אז זמני ומועדי השנה, דהרי בזה"ז נקבעים המועדים והרגלים ע"פ מולד הלבנה, וכיצד יקבעו לעת"ל?

ואבקש מקוראי הגליון שיחיו להאיר בזה.



ב' תקופות בתחה"מ או בימוה"מ?

הת' מנחם מענדל חיטריק

תות"ל - 770

בלקו"ש חט"ו (שיחת כ' מר-חשון) בהמשך תיווך הסתירה שבגרסות מאמחו"ל "ת"ח אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב", וצדיקים אין להם וכו'" שבסיום מסכתות ברכות ומו"ק, כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע בין הדברים:

"לכאורה קען מען פרעגן: א) רז"ל זאגן דאך "מצות בטילות לעת"ל" און דער אלטער רבי טייטשט: "היינו בתחה"מ"? .. איז דער ביאור אין דעם: דער זמן פון עולם התחי' גופא באשטייט פון צוויי תקופות - די ערשטע תקופה איז די וואס אויף איר זאגט יעדער איד: "ושם נעשה לפניך וכו' כמצות רצונך", ס'וועט דעמאלט זיין קיום המצות, און במילא אויך די עליות וואס דורך דעם; און א צווייטע תקופה וואס דאן וועט זיין "מצות בטילות".

"פון די ראיות אויף דעם: ס'איז ידוע וואס רז"ל זאגן אז לעת"ל "משה ואהרן יהא עמנו" און מ'וועט מקריב זיין קרבנות - קיום המצות... זעט מען דאך, אז אויך נאך תחה"מ וועט זיין דער ענין פון מצות ועליות כו'".

ולכאורה יש להעיר בכמה נקודות בשיחה זו:

א) הראיה שמביא כ"ק אדמו"ר בנוגע לשתי תקופות בתחה"מ, הובאה במקומות רבים בלקו"ש (ומהם בסה"ש תשנ"ב עמ' 28 הערה 24) שצדיקים יקומו מיד בתקופה הראשונה של ימוה"מ, שאז דווקא יהא קיום מצוות, משא"כ בתקופה השנייה?

ב) לפי המבואר בקונטרס 'מצות בטילות לעת"ל" (סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 30) הרי תמיד יקיימו מצוות, אף למ"ד מצוות בטילות לעת"ל - מצד מילוי הרצון דלמעלה, וא"כ איך תתבאר השיחה כאן בחט"ו.

ג) גם אם נאמר שבשיחה זו קורא לתקופה ראשונה דימוה"מ, תקופה ראשונה דתחה"מ, קשה שהרי כ"ק אדמו"ר זי"ע משווה בשיחה הנ"ל (סה"ש תשנ"ב) את שתי התקופות בנוגע לאלו

שקמים בתקופה ראשונה, שלכן מקשה ממש"כ ר' יוחנן אודות אהרן הכהן שיקום בתקופה ראשונה, למש"כ ר' יוחנן אודות הקמים בתקופה שניה. וא"כ לכאורה לגבי הקמים אי"ז ב' תקופות, כי אם תקופה אחת.

ד) אם נאמר שהמדובר כאן כפשוטו שהכוונה כאן לתקופה שונה בתחה"מ גופא, הרי לכאורה נלמד מכאן שדעת כ"ק אדמו"ר לסיבת ביטול המצוות היא לא מצד זה שהמיתה גורמת הפטור ולאחר הקימה "פנים חדשות באו לכאן" כמש"כ הקובץ שיעורים ח"ב סי כט, אלא שהזמן דלעת"ל גורם הפטור, וזה גופא זמן מיוחד בתחה"מ, ולא התחה"מ הכללית שכבר קרתה מכבר.

ה) בכלל צ"ע, מהי הראי' שמביא אדמו"ר זי"ע, הרי משה ואהרן יקיימו מצוות הקרבנות בימיה"מ, ואז יוכל להתקיים מאמר הגמרא (שהרי צדיקים קמים לתחיה מיד (בתחילת ימות המשיח או קודם)), וא"כ אין ראייה לכאן שיקיימו מצוות בתחה"מ. ולאידך גיסא אם נאמר שכאן מדובר אכן בימיה"מ ולא בתחה"מ, א"כ לא תישוב הסתי' שמביא כ"ק אדמו"ר זי"ע שם, ולכן אין לומר שלגבי אותם צדיקים מיקרי תחה"מ שלהם.

ויש להוסיף עוד, שלכאורה צ"ע רב, שהרי שיחה זו נדפסה קודם גם בלקו"ש ח"ד עמ' 179 ואילך (בלה"ק) ושם נוספה הערה שלכאורה חשובה היא לביורר כהנ"ל, ואילו בהוצאה שניה (בחט"ו) נשמטה הערה זו;

על מה שהביא כ"ק אדמו"ר זי"ע: "תקופה ראשונה עלי' כאו"א אומר: "ושם נעשה לפניך כמצות רצונך", כי אז מצות קיימות ולכן ישנה גם העליות שע"י מדרגא לדרגא" מביא בהערה 37: "וצ"ע מנדה שם שבגד שאבד בו כלאים עושה ממנו תכריכין למת דמצות בטילות לעת"ל. ואכ"מ".

ולכאורה מדוע נשמטה הערה זו בהוצאה השני', שהרי הקושיא עומדת בתקפה עדיין, שמשמע מזה שאחרי תחה"מ כבר אין מצוות, ולא שיקומו ועדיין יהיו חייבים במצוות ואח"כ יתבטל החיוב מהם. (והיינו שבקושיא נראה שאדמו"ר זי"ע תפס

כעיקר את השיטה שהמצוות מתבטלות בגלל המיתה והקימה
 כנ"ל מהקו"ש).

ומה שבחט"ו אינו מקשה מהגמ' בנדה, נראה לבאר בכמה
 אופנים:

(א) ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע שמיד שקמים בתחה"מ לא
 יהיו לבושים בכלאים באופן ניסי, מצד רצונו של הקב"ה בזה
 שלא יהא לבוש כלאים, הרי גם כאן לא יוקשה (ראה סה"ש
 תשנ"ב בקונטרס הנ"ל עמ' 31 הערה 43). וזה אם נאמר שמדובר
 כאן אחרי תחה"מ הכללית כבר.

(ב) לפי מה שכתבתי בקובץ 'פרחי השלוחים' (אה"ק תוכב"א,
 ה'תשנ"ח) מהתוס' בכתובות קיג, ב, שצדיקים קמים במה
 שלבשו מחיים, ולא בתכריכין, א"כ אם נאמר שכאן מדובר
 בתקופה הראשונה דימוה"מ ורק שקורא לזה תחה"מ כיון שסו"ס
 קמו בתחה"מ, הרי ג"ז יבואר. שהגמרא בנדה אין לה שום
 שייכות לנידון זה, שהרי צדיקים קמים בבגדיהם מחיים ולא
 בתכריכין, אף עם עדיין חייבין במצות.

אך עדיין צ"ע בכ"ז, ובפרט היאך ייתכן לקרוא לימוה"מ
 תחה"מ, וגם לפי ההערה הידוע של כ"ק אדמו"ר זי"ע שדוחק
 לקרוא לימוה"מ תחה"מ, (אג"ק ח"ב עמ' סט הערה 8), ועצ"ע.



רשימות

מעשינו ועבודתינו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

איתא בתניא ריש פרק לז: "והנה תכלית השלימות הזוה ..
 תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות" וכו' עכ"ל.

וברשימות קדש (ע' רכח) מביאים בלקוטי פירושים מלקו"ש חלק כה (ע' 352 הערה 40): "ועבודתנו: לכאורה צ"ל "ועבודתינו" (ביו"ד), כמו "במעשינו" הסמוך לו". עכ"ל.

ובהערה 28 שם מהמו"ל: "וכן הוא במהדורא קמא" עכ"ל. ובכל זאת לא תקנו זאת בפנים גוף התניא, והשאירו "ועבודתנו" (בלי יו"ד).

ונראה שכאן דוקא כן היו צריכים לתקן זאת בפנים התניא, הגם שזה לא מופיע ב'לוח התיקון' ו'בהערות ותיקונים', אעפ"כ, לפי מ"ש כ"ק אדמו"ר בפתח דבר לס' התניא: "לוח התיקון .. ערכתי על פי השוואה להוצאות הראשונות, ולאילו שנדפסו בסמיכות מקום לרבנו הזקן, אשר קרוב לוודאי שהיו שם כת"י התניא מוגהים, ואולי גם מגיהים שקבלו הוראות מרבנו הזקן" עכ"ל - הי' צריכים לתקן זאת בפנים, כי בתניא דפוס שקלאב תקס"ו (שתח"י) מופיע (בע' מט,ב) "ועבודתינו" (ביו"ד). ו'הוצאת שקלאב תקס"ו, היינו בזמן אדה"ז ונדפסה במקום הסמוך לו, ואגה"ת שבה היא לא מהד"ק שלה כ"א מהד"ת, שכ"ז מראה שאדה"ז שם עיונו עלי"י" עכ"ל כ"ק אדמו"ר באג"ק שנדפסה ב"ס' התניא - ביבליוגרפיה" (ע' 13).

וכן ראיתי בתניא (הב') זאלקווי תקנ"ט "ועבודתינו" (ביו"ד), וכ"ה בתניא (הג') זאלקווא תקס"ה, (היו"ד) קאפוסט תקע"ד, (הט"ו) יאס תר"ג, (הי"ח, י"ט) ווין [שהוא בעצם ווארשא, כמ"ש ב'תניא - ביבליוגרפיה' ע' 86] תרט"ז, (הכ') לעמבערג תרי"ז, (הכ"ד) לבוב תרכ"ד (שתח"י) - כל אלו ראיתי, וכנראה שכ"ה גם בשאר הדפוסים שטרם ראיתי. [ז"ע העירני הר"י מונדשיין שי' שכ"ה בהתניא הראשון סלאוויטא תקנ"ז].

ברם הטעות התחיל (כנראה) בתניא ווילנא תרל"ב והלאה שהופיע "ועבודתנו" (בלי יו"ד), וכיון שבדפוסים הראשונים נאמר עם יו"ד, וזה גם "טעות המדפיס דמוכח", א"כ פשיטא שצריכים לתקן זאת בפנים התניא, ובנדו"ד ה"קנאות" שלא להעזי לתקן הוא "קידוש" הטעות של המדפיס, ולא לקדושתו של ס' התניא כפי שנכתב ע"י רבינו הזקן.



בתניא פל"ד (מג,ב) נאמר: "כדת הניתנה לכל אחד ואחד בהלכות תלמוד תורה". עכ"ל.

וברשימות שם (ע' רי) נאמר: "בהל' ת"ת .. אדה"ז הל' ת"ת פ"ב ג". עכ"ל.

והמו"ל פענחו: "פ"ב ה"ג".

והעירני הגה"ח הרב מרדכי שמואל אשכנזי שליט"א (מד"א כפר חב"ד) שבה"ג שם אין הענין הזה כלל, וצ"ל בפ"ג (ולא ה"ג), והיינו שבפ"ב זה נמצא בה"א ובה"ט, ובפ"ג זה נמצא בה"ד.

ונראה להביא סעייתא להנ"ל מרשימות על פרק לז (ע' רל) שכתב כ"ק אדמו"ר: "בענין שכחה: הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"י". עכ"ל. ואם הכוונה כאן היתה ל"ה"ג", הי' כותב "ס"ג" (או ה"ג), וע"כ פשוט כנ"ל.



ברשימות על פרק לז (ע' רל) מציין כ"ק אדמו"ר עמ"ש בתניא וקיי"ל דעקימת שפתיו הוי מעשה" - "ועיין ג"כ לקו"ת לג"פ נח סד"ה מים רבים .. ועיין ג"כ לקו"ת הנ"ל שיש מחלקים אותיות בומ"ף". עכ"ל.

והעירני הגה"ח הרב אשכנזי הנ"ל, דלמה אינו מציין ללקו"ת (של אדה"ז) בדברים פד, ג, ? ע"ש.



דירה בתחתונים

הרב יעקב לייב אלטיין
תושב השכונה

ברשימות - הערות ומ"מ על פל"ו בתחילתו, שהובא מארז"ל נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, מציין כ"ק אדמו"ר שבתנחומא בחוקותי הלשון "נתאוה הק' כשם שיש לו דירה למעלה שיהא לו כך דירה למטה", ומסיים "וצ"ע ממש"כ והנה תכלית כו", והכוונה למ"ש לקמן בפירקין "והנה תכלית

השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית' אלא התכלית הוא עוה"ז התחתון כו", עיי"ש.

ובפענוחים שם ביארו שכוונת הצ"ע היא ד"לכאורה במארז"ל לא נתפרש שענין זה הוא תכלית הבריאה".

וקשה לי, דאם זו כוונת הצ"ע, למה הוצרך להקשות ממ"ש לקמן בפירקין ולא מלשון אדה"ז כאן גופא "מארז"ל שתכלית בריאת עוה"ז היא שנתאוה כו".

אבל לפענ"ד כוונת כ"ק פשוטה וברורה, דמלשון המדרש הנ"ל מוכח דגם העליונים הם דירה לו ית' ונתאוה הקב"ה שיהא לו כך דירה למטה".

ואדרבה מלשון המדרש משמע שעיקר הדירה הוא בעליונים אלא שהקב"ה נתאוה שגם התחתונים יהיו דירה כמו העליונים.

ואילו לקמן בפירקין מפורש ד"תכלית השתלשלות העולמות כו' אינו בשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית' – הרי שהעליונים אינם דירה לעצמותו כי הם ירידה מאור פניו ית'. ועיין בארוכה ד"ה באתי לגני תשי"א פ"ד.



אהוי"ר שכליים

הנ"ל

בהערות ומ"מ על פל"ט ד"ה הצדיקים עובדי ה' בדו"ר הנמשכות כו' אבל .. שאר כל נש"י כו', מעיר כ"ק אדמו"ר: "לכאורה משמע מזה דדו"ר שכליים הוא רק בצדיקים, וכן משמע ספמ"א שכתב רק שצריך לקבוע כו' וכולי האי ואולי כו' כנ"ל .. ובפי"ב י"ג ט"ז משמע דגם בבניונים אפשר להיות. וי"ל דכיון דבבניונים אינם אלא בעיתים מזומנים כנ"ל פי"ב, לכן לא קאמר כאן אלא נשמות הצדיקים שאצלם הוא סדר העבודה. אבל מש"כ ספמ"א וכולי האי ואולי משמע דאי אפשר כ"א ע"י עבור כו' צ"ע. א"א ליישב דכונתו להשיג דו"ר שכליים בתמידיות ויותר מבינוני המתפלל כל היום דפי"ג". עכלה"ק.

והמו"ל פיענחו כוונת סוף ההערה: ואי אפשר ליישב ד(מ"ש בספמ"א "וכולי האי ואולי") כוונתו להשיג דחילו ורחימו שכליים (לא רק בעתים מזומנים, אלא) בתמידיות, ויותר מ(אשר אצל) בינוני המתפלל כל היום ד(לעיל) פי"ג.

וקשה לי – אמאי באמת אי אפשר ליישב כן? ומדוע לא הוסיף כ"ק איזו תיבות הסברה והשאיר הענין באמצע? ואם משום שעצם הסברא הוא דוחק, הול"ל "ודוחק ליישב כו".

ולוא דמסתפינא הייתי אומר דהר"ת "א"א" יש לפענח (לא "אי אפשר", אלא) "אולי אפשר", והכל על מקומו יבוא בשלום.



מגילה שכתב כ"ק אדמו"ר מהר"ש

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר, טוויין סיטיז מינעסאטא

ברשימות שי"ל לפורים (חוברצ קעז – רשימת היומן פאריז, צ"ח פורים), וזלה"ק: "מגילה שכתב מהר"ש נ"ע לא היו עשרת בני המן בעמוד בפני עצמו", עכלה"ק.

ובפענוחי המו"ל: ש"כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר ש... (במגילה שכתב וכו'). ואולי י"ל שכ"ק אדמו"ר ראה אז את המגילה בעצמו (ולא ששמע "סיפור" מכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע אודותו) כי: א) ענין זה נרשם בין הנהגות שראה. ב) לכאור' השתמש בו אדמוהריי"ץ נ"ע.

[דרך אגב שמעתי מהרה"ח ר' קהת שי' ווייס שפעם קראו אותו לקרוא את המגילה עבור הרבנית ונתנו לו אותו מגילה שכתב כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע לקרוא ממנו, וא"כ לכאורה מסתבר לומר שכ"ק אדמוהריי"ץ נ"ע השתמש בו.]

וכיון דאתינן להכי ראוי לציין ל"כרם חב"ד" גליון מס' 1 – תשרי תשמ"ז ע' 74 וש"נ, (ומציין גם לקובץ יגדיל תורה [נ.י. תשמ"ב]) עיי"ש.



שהנחילנו אבותינו [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר

בגליון י [תשסח] ובגליון יא [תשסט] נדפס שקו"ט אם מותר ונכון להכניס ההערות ותיקונים וכו' בפנים ס' תניא קדישא.

ואינו מובן כל השקו"ט בנושא זה, בה בשעה שישנה בזה הוראה מפורשת וברורה מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, במכתבו מד' ניסן תשי"ב (נדפס באג"ק כרך ה' ע' רצה), ומועתק בזה לשונו הק':

...ג. במה שמעורר בענין הדפסת התניא הנה כבר כתבתי כ"פ ובנוגע לכמה ענינים. שהדברים שהנני כותב זהו בדרך הצעה וביאור דעתי, ובמילא הברירה בידם אם לקבל או לדחות. אבל דעתי הוא שאין להדפיס התניא מחדש כ"א בדרך פוטו מהדפוס שהוגה ע"י כ"ק אדמו"ר (מורהש"ב) נ"ע, היא הוצאת תומכי תמימים ליובאוויטש תר"ס.

...ה. מה שמעיר במכ' שגם בתניא הנדפס בתר"ס, יש מקום להגיה, ומציין לאגה"ק פל"א, הנה בכמה מקומות הוצאה הנ"ל צריכה תיקון, וישנם רשימה כמה תיקונים מכתב הרה"ג וו"ח אי"א נו"נ מזקני אנ"ש וכו' ר' אשר שו"ב מניקאלאיעוו, ובל"נ בהוצאה החדשה של התניא יודפס ג"כ לוח תיקונים אליו בסוף הספר, כי לא מלאני לבי לתקן בפנים, שלא לשנות מהוצאה הנ"ל, עכלה"ק.

הרי מפורש יוצא מפי רבנו הקדוש: א) שאין להדפיס התניא מחדש, כ"א בדרך פוטו מהדפוס שהוגה ע"י כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע. ב) התיקונים וכו' יודפסו בסוף הספר "כי לא מלאני לבי לתקן בפנים, שלא לשנות מהוצאה הנ"ל".

ונוסף על הנ"ל – ראינו מעשה רב:

בשנת תש"ג קבלו אנ"ש שי' דתל אביב - באופן יוצא מן הכלל - רשות מכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע לסדר מחדש ספר התניא. [עפ"י השמועה אז - ויש לברר אמיתתה - הורה הרבי הרי"צ בשעתו שגיגהו התניא בדייקנות הכי גדולה, לא רק

הביבות אלא גם האותיות]. אז היתה הזדמנות הכי מתאימה להכניס התיקונים בפנים הספר, ולפועל לא עשו כן.

עד"ז - בשנת תשכ"ח - מפני טעם מיוחד - הרשה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לסדר מחדש התניא בג'רבה, תוניס. זה הי' כמה שנים לאחרי שנדפסו ההערות ותיקונים וכו' כמה פעמים, ואעפ"כ לא הורה הרבי להכניסם בפנים התניא אז.

ומי יבוא אחרי המלך לעשות שלא לפי הנ"ל.



סגנונו המיוחד של אדה"ז

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בחוברת 'מראה-מקומות, הגהות והערות קצרות לאגרת הקדש סימן כ"ז', שזכינו ויצא לאור לקראת י"ט כסלו, כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע בע' ח שם:

"ידוע מנהג ישראל חכמיו וגדוליו מימים רבים... לכתוב במליצות לקוחות מן התנ"ך ורז"ל או גם בקטעי פסוקים ומרז"ל... ביחוד נהגו כן במכתבים כלליים, בהקדמות ספרים וכיו"ב... אחז רבינו הזקן גם בזה בדרכו שלו, וכתב רוב המכריע של ספריו ומכתביו בלשון מדויקת וצחה בלי מליצות יתרות וכו' ובפרט כעבור שנים הראשונות לנשיאותו..."

ולכאורה יש להעיר שיוצא מן הכלל הנ"ל הם ספרי הלכה שלו שבו אין אדה"ז משתמש בשברי פסוקים כלל, אפילו בה' ציצית ופסח שנכתבו בצעירותו, עוד בהיותו בשבת תחכמוני אצל המגיד (ראה הקדמת בני הגאון המחבר לשו"ע אדה"ז). וכנראה כיון שבעניני הלכה צריך להשתמש בלשון קצר וברור שלא יתן מקום לטעויות ואי-הבנה (ראה לקו"ש ח"ה ע' 281 ועוד). ואכן רואים בספרים מסוימים של כמה מבין גדולי ישראל הספרדים שהרבו במליצות, ועד שלפעמים א"א לעמוד על סוף כוונתם. ונדמה לי שלכאן שייכים - עכ"פ חלק - מספרי החיד"א והיעב"ץ.

ויש לעיין במה שכותב הרבי "וכתב רוב המכריע של ספריו ומכתביו בלשון מדויקת וצחה בלי מליצות יתרות וכו' ובפרט

כעבור שנים הראשונות לנשיאותו" איפה זה מתבטא לדוגמא ב'אגרות קודש' שלו שבו מופיעים המכתבים לפי סדר השנים, וגם האם עפ"ז יש לקבוע שאגרות פד-פה חסרות-תאריך (אג"ק שם ע' קפ-קפד) שיש בהם הרבה שברי פסוקים וכו', וכפי שצוין בשוה"ג שם, נכתבו בשנים הראשונות לנשיאותו?

ובהמשך להנ"ל העירני הרה"ת נחום שי' גרינוואלד משו"ת אדה"ז ריש סי' לב, שכותב: "...כי מעשה הכתב עלי לטורח גדול..."



נט"י לסעודה צריך ימין תחילה [גליון]

הרב מענדל איידעלמאן
תושב השכונה

א) בסדר נטילת ידים לסעודה ס"ה "ויש לשפוך על יד ימין תחלה ואחר כך על יד שמאל" וע"ז מציין הרבי "מג"א ר"ס קנ"ח" ומוסיף "וצ"ע שהוא בש"ס שבת ס"א ע"א".

(במג"א כתב: צריך ליטול יד ימין תחילה כדי שתשמש השמאל לימין (רקנ"ט פ' עקב) ועסי' ד' ס"י וב"י שם).

ובהפענוח ביארו שהצ"ע היא על המג"א "מה שמביא ענין זה מספרי קבלה (רקאנטי פ' עקב) - שהרי מפורש בש"ס: כשהוא רוחץ רוחץ של ימין ואח"כ רוחץ של שמאל".

וע"ז הקשה הראיב"ג שי' בגליון העבר (תשסט), דיש לעיין בזה, דהרי בב"י על הטור לעיל ס"ד הביא דיש סתירה בדברי הזהר, ומתוך בב' אופנים. ושקו"ט בספרים עד"ז, ולכן הביא המג"א בשם הרקאנטי פ' עקב להוכיח דגם נט"י לסעודה הוא כנט"י שחרית כתירוץ הב', ולא נימא לתרץ כתירוץ הראשון של הב"י. וא"כ מהו הצ"ע על המג"א.

והנה, מה שביארו בהפענוח שהצ"ע הוא על המג"א מדוע הביא מדברי קבלה ולא משבת, לא נראה. דלבד זאת שכאן בציוני הרבי הרי בא לציין המקור, או לדון בדברי אדה"ז, אבל לא לדון בדברי המקור. א"כ מה מקום יש כאן להקשות על המג"א. (באותיות אחרות: מדוע מציין הרבי למג"א ומקשה

עליו, שיציין לכתחילה לשבת. (וכנראה, שלכן נדחקו לפרש בהפענוח כנ"ל)). הנה לבד זאת, יתבאר לקמן, שאין כאן צ"ע על המג"א. והצ"ע הוא על זה שמציינים כאן להמג"א (ובמילא יתורץ קושיית המפענחים והראיב"ג שי').

ועוד, דלדבריהם (שהצ"ע הוא על המג"א שציין לקבלה ולא לש"ס) נמצא שהצ"ע הוא לא רק על המג"א, אלא גם על הב"י עצמו, שהביא מהזהר ולא מש"ס. לפ"ז מדוע מקשה רבינו רק על המג"א, שיקשה על הב"י עצמו, שהוא מקור כל הדיונים.

(ב) ולבאר הצ"ע, יש להקדים לשון הגמרא והב"י:

שבת ס"א ע"א: תנו רבנן כשהוא נועל נועל של ימין ואח"כ נועל של שמאל . . . כשהוא רוחץ רוחץ של ימין ואח"כ רוחץ של שמאל, כשהוא סך סך של ימין ואח"כ של שמאל כו'.

ב"י בטוא"ח ס"ד ד"ה ומשמע מדברי הרא"ש קרוב לט"ו (לאחרי שמביא הזהר בפרשת וישב ומקץ ופרשת תרומה): ושני מאמרים אלו נראים כסותרים זה את זה, (תירוץ א') ואפשר שיש חילוק בין נט"י דשחרית לנט"י דאכילה . . . (תירוץ ב') ויש לפרש שלעולם תחילה נוטל יד ימין מיד שמאל בין בנט"י דשחרית בין בנט"י דאכילה כמ"ש בפ' וישב, ומ"ש בפ' תרומה . . . היינו לומר שנוטל כלי של מים ביד ימינו ונותנו ליד שמאלו כדי שיריק מים על יד ימינו.

מזה רואים שישנם ב' ענינים: (א) ענין הקדמת ימין לשמאל בכל דבר, מטעם חשיבות ימין. וכתוצאה מזה כן הוא גם בנט"י. וענין זה מקורו בשבת סא, א. (ב) המובא בזהר (וקבלה), לענין נט"י, וכהכרעת הב"י בשו"ע (כתירוץ הב'), ובב' פרטים: (1) שהנטילה על יד ימין תהי' ביד שמאל (פ' וישב). (2) ליטול הכלי בימינו ונותנו לשמאלו וכו' (פ' תרומה).

היינו, שבכללות ישנם ב' ענינים: (א) ליטול יד ימין קודם ליד שמאל. אבל אם רק מפני ענין זה, הרי לאו דוקא שהנטילה צ"ל ביד שמאל, ושצריך ליטול הכלי בימינו ונותנו לשמאלו. שהרי יכול ליטול בכמה אופנים אחרים. (וב המבואר בזהר, וכנ"ל).

ג) ועל כן, בכל מקום יש לראות באיזה ענין מדובר. אם בענין הא', או בענין הב'. ולציין בהתאם, או לש"ס שבת, או לזהר (קבלה).

שו"ע ס"ד ס"י: נוטל כלי של מים ביד ימינו ונותנו ליד שמאלו כדי שיריק מים על ימינו תחלה (ענין הב'). ולכן ציין בבאר הגולה להזהר).

מג"א ר"ס קנ"ח: צריך ליטול יד ימין תחילה כדי שתשמש השמאל לימין (רקנ"ט פ' עקב) ועסי' ד' ס"י וב"י שם (ענין הב'). ולכן ציין המג"א לקבלה).

שו"ע אדה"ז ס"ב ס"ד: לפי שמצינו שהימין היא חשובה בכל התורה כולה לענין . . . וכן לענין . . . לכן גם בנעילת מנעלים צריך ליתן חשיבות לימין. ס"ה: כשחולץ מנעליו חולץ של שמאל תחלה מפני שזהו כבודה של ימין. ס"ו: כשהוא רוחץ או סך ירחוץ או יסוך של ימין תחלה (ענין הא'). ולכן צוין בהמ"מ על הגליון לשבת).

שו"ע אדה"ז מהדו"ב ס"ב ס"ד: לעולם יקדים אדם ימינו על שמאלו בכל דבר לפי שהימין היא חשובה בכל התורה כולה . . . לכן יש לאדם גם כן לחלוק כבוד לימינו לעולם, ולכן כשינעול מנעליו ינעול של ימין תחלה, וכשחולץ חולץ של שמאל תחילה שזהו כבודה של ימין, וכן כשרוחץ או סך ירחוץ או יסוך יד ימין תחילה (ענין הא'). ולכן צוין בהמ"מ על הגליון לשבת).

שו"ע אדה"ז ס"ד ס"י: כשהוא נוטל ידיו צריך ליטול יד ימינו תחלה מטעם שנתבאר בסי' ב'. ולפי שטוב הוא שמן יד ימין יבואו המים על ידיו לטהרם מטעם שנתבאר בזהר, לפיכך יטול כלי של מים ביד ימינו ונותנו לשמאלו כדי שישפוך מים על ימינו תחלה (על ענין הא') כותב אדה"ז עצמו "מטעם שנתבאר בסי' ב'", ובסי' ב' מקורו בשבת כנ"ל. ועל ענין הב' כותב אדה"ז עצמו "מטעם שנתבאר בזהר" וכנ"ל דבזהר נתבאר ענין הב'.

שו"ע אדה"ז סקנ"ח ס"ט: כשהוא נוטל ידיו נוטל ימין תחלה ואח"כ יד שמאל וכן בכל פעם שהוא רוחץ ידיו רוחץ של ימין תחלה כמ"ש בסי' ב' (- ראה לקמן ד).

אדה"ז סדר נט"י ס"ה: ויש לשפוך על יד ימין תחלה ואח"כ על יד שמאל. אך על פי הקבלה יקח הכלי עם המים ביד ימינו תחלה ויתננו לשמאלו וישפוך בשמאלו על ימינו תחלה ואח"כ ישפוך בימינו על שמאלו (כנ"ל בשו"ע אדה"ז ס"ד ס"י).

ד) ומעתה יובן הצ"ע. שבסדר נט"י ס"ה הובאו ב' הענינים: א' "ויש לשפוך על יד ימין תחלה ואח"כ על יד שמאל" שהוא הענין דשבת סא, א. אבל לא צוין ב"שם הגדולים". ואח"כ כותב ענין הב' "אך על פי הקבלה יקח הכלי עם המים ביד ימינו תחלה כו". וציין ב"שם הגדולים" ל"ב"י ס"י ד' בשם הזוהר.

הנה המציין על ענין הא' (ממנו העתיק הרבי את המ"מ ואולי העתיק מהמ"מ שעל הגליון לשו"ע אדה"ז סקנ"ח ס"ט הנ"ל) כיון שאין מ"מ ע"ז ב"שם הגדולים" ציין ל"מג"א ר"ס קנ"ח", וע"ז כתב רבינו שצ"ע על המ"מ, שהרי "ויש לשפוך על יד ימין תחלה כו" הוא בשבת סא, א (ענין הא' הנ"ל), ולא הענין המובא במג"א (שהוא ענין הב' הנ"ל).

(ומובן שקושיא זו היא גם על המ"מ שעל הגליון בשו"ע אדה"ז סקנ"ח ס"ט, שעל מה שכתוב "כשהוא נוטל ידיו נוטל יד ימין תחלה ואחר כך יד שמאל וכן בכל פעם שרוחץ ידיו רוחץ של ימין תחלה" הרי מוסיף אדה"ז עצמו "כמ"ש בסי' ב'" ושם (סי' ב') נתבאר הטעם מהגמרא דשבת ענין הקדמת ימין לשמאל, א"כ מדוע צוין למג"א ששם מובא הטעם ע"פ קבלה "כדי שתשמש שמאל לימין").

ה) ומזה יובן ג"כ, שאי אפשר לפרש שהצ"ע הוא על המג"א ר"ס קנ"ח, מדוע ציין המג"א לקבלה ולא לשבת (כמו שכתבו בהפיענוח).

שהרי כנ"ל, מה שכתב המג"א "צריך ליטול יד ימין תחילה" הוא לא ענין הא' הנ"ל (שהוא הענין המבואר בשבת) אלא "כדי שתשמש השמאל לימין" שזהו הענין הב' הנ"ל (שהוא הטעם ע"פ קבלה). א"כ איך יציין המג"א לשבת (ובמילא סרה קושיית הראיב"ג שי').



בענין הנ"ל

הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב אדה"ז בסדר נט"י לסעודה סעי' ה': "ויש לשפוך על יד ימין תחילה ואחר כך על יד שמאל", ובהגהת רבינו הק' על המג"א שהביא מקור לזה מהריקנטי פ' עקב, "וצ"ע שהוא בש"ס שבת ס"א ע"א", ול"ל להביא ענין זה מספרי קבלה, עיי"ש שהניח בצ"ע.

ובגליון העבר נתקשו להבין קו' רבינו זו על המג"א, דהרי ה"ב בסי' ד' הביא סתירה בזה בדברי הזהר, דבפ' מקץ כתב שיטיל יד ימין תחילה, ובפ' תרומה כ' ההיפך ליטול יד שמאל תחילה, ולחד תי' דהב"י מחלק בין נט"י שחרית לנט"י לסעודה, דבנט"י שחרית צריך ליטול תחילה יד ימין, משא"כ בנט"י לסעודה תחילה יד שמאל, עיי"ש הטעם.

ואכן כמה אחרונים נקטו להלכה שבנט"י לסעודה בעי יד שמאל תחילה (עי' א"ר, נמוקי או"ח, ועוד) וא"כ שפיר הוכיח המג"א מהריקנטי דגם בנט"י לסעודה בעי יד ימין תחילה, ולא נימא לחלק כמש"כ ה"ב"י, (בתי' הא' לתרץ הסתירה בזהר), וא"כ מהו הצ"ע על המג"א שהביא מקור לזה מדברי הריקנטי.

והנראה לומר בזה, דהבקדמת יד ימין, תרי דיני נאמרו בה, ושונים הם בעיקרם. דיש שתיקנו שעל הגברא לכבד יד ימינו, כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' כ' סעי' ד' וז"ל: "לעולם יקדים אדם ימינו על שמאלו בכל דבר לפי שהימין היא חשובה בכל התורה כולה לענין עבודה ובהן יד ובהן רגל במלואים ובמצורע וכן בחליצה לכך יש לאדם גם כן לחלוק כבוד לימינו לעולם ולכן כשינעול מנעליו ינעול של ימין תחילה וכו' וכן כשרוחץ או סך ירחץ או יסוך יד ימין תחילה", עכ"ל.

והנה זה ודאי דהא דבעי לנעול מנעל של ימין תחילה אינו כדי לכבד המנעל, דאין שום ענין לכבד המנעל, ולא מדיני מנעל קאתי, וכן בהא דיסוך יד מימין תחילה, פשוט שאינו מכבד כאן מעשה הסיכה, אלא שחיוב הוא על הגברא לכבד יד ימינו, דהיות שהימין חשובה בכל התורה כולה לעינן עבודה וכו', לכן על

האדם לכבד יד ימינו, ע"י שמקדימו לעולם, והמקור לזה מש"ס שבת סא, א.

אכן יש עוד דין ביד ימין, דמצוות מסויימות יש לעשותן ביד ימין כדי לכבד מעשה המצוה, דכיון שיד ימין הוא חשוב יותר, לכן יש לעשות מעשה המצוה בימינו, דפעולת המצוה חשובה יותר כשנתקיימה ע"י יד ימין.

[וכגון בהא דכוס של ברכה נוטלו בימינו, כ' אדה"ז (סי' קפג סעי' ז') "והימין היא חשובה יותר לכבוד הכוס", דכבוד הכוס הוא כשנוטלו בידו הימנית, ומכבד בזה חפצא דהמצוה, ולא רק ידו הימנית, (ועפ"ז יובן דברי התוס' ברכות נא ד"ה אין לנו, ואכ"מ)].

והנפק"מ בין הנך תרי הוא באיטר יד, דבפרמ"ג מבואר דאף איטר יד יטול בימין כל אדם (וכ"ה בכה"ח עיי"ש), ולכאור' כ"ז הוא רק בכבוד מעשה הנטילה, אך לא בכבוד ימינו - דהרי אינו ימינו אלא ימין כל אדם.

[וכן נפק"מ לכאור' כשאחר שופך עליו המים, האם צריך "לשפוך מידו הימנית - על יד ימין - או שמספיק כששופך על יד ימין - ואפי' מידו השמאלית - ועצ"ע. עי' מש"כ בזה הרמ"א הובא בא"ר סי' צ' אות ה'.]

והנה ז"ל הריקנטי: שיטול ידו הימנית בידו השמאלית והטעם כי הימנית משובחת על השמאלית וצריך שהשמאל תשמש לימין, עכ"ל.

הרי דאין הריקנטי בא להשמיענו דין חדש, דמעשה הנטילה בעי להעשות ע"י ימין תחילה (ולא בא להכריע בזה בדברי הזהר), אלא קאמר כאן הדין הכללי שעל האדם לכבד יד ימינו "כי הימנית משובחת על השמאלית", הרי דמדין הכללי קאתי, והוא דין על הגברא לכבד יד ימינו לעולם, ואינו שייך למצות נט"י דוקא, דהרי גם במנעל צריך להקדים ימינו כנ"ל.

ומקור דין זה הוא בש"ס שבת סא, א, (כפי שמצויין על הגליון שבשו"ע אדה"ז סי"ב שם), וזהו שהק' רבינו על המג"א דלמה הביא המקור לזה מריקנטי " - שהוא בש"ס שבת", הרי דין

זה שצריך האדם לכבד יד ימינו לעולם, לא נתחדש בריקנטי, והוא בש"ס שבת.

וכן למד אדה"ז בשו"ע דהא דבעי בנט"י ימין תחילה, הוא מדין הכללי שעל הגברא לכבד ימינו, ולא מדיני נט"י הוא, דז"ל (בסוס"י קנח): "כשהוא נוטל ידיו נוטל ימין תחילה ואחר כך יד שמאל וכן בכל פעם שרוחץ ידיו רוחץ של ימין תחילה כמ"ש בסי' ב'". עכ"ל. הרי דהך דינא דימין בנט"י הוא חד עם הנך דסי' ב' (מנעל, וסיכה וכו'), ומדין הכללי הוא, שעל הגברא לכבד את ימינו לעולם, ולא נאמר כאן דין חדש שמעשה הנטילה צריך להעשות ע"י ימינו, דלא שייך לנט"י דמצוה דוקא, כמפ' בדברי אדה"ז "וכן בכל פעם שרוחץ ידיו רוחץ של ימין תחילה כמ"ש בסי' ב'", הרי דבכל רחיצה צריך להקדים הימין, גם ברחיצה של חול, והוא ע"ד מנעל וסיכה כנ"ל*.

[וכ"ה בנט"י שחרית כמבו' באדה"ז סי"ד סעי' י' "כשהוא נוטל ידיו צריך ליטול יד ימינו תחילה מטעם שנתבאר בסי' ב'", הרי דגם הוא מטעם הנ"ל דסי' ב', וכנ"ל].

אכן בהא דהביא הב"י מזהר שתי המאמרים, האם יטול מימין לשמאל, או משמאל לימין, שם לא קאי על הדין הכללי שעל הגברא לכבד יד ימינו, אלא מעניני נט"י הוא, וכל' הב"י שם: "כיון שהם טמאות מסטרא מסאבא דשרייא עלייהו אי הוה נטיל בקדמיתא שמאלא בימינא הי' נראה כאלו סטרא דימינא משמש סטרא אחרא ולפיכך בעי לנטולי בקדמייתא ימינא משמאלא", הרי דלא קאי כאן בכללות כיבוד הימין, אלא דוקא בנט"י דידיה "טמאות מסטרא מסאבא", ואם הי' מתחיל בשמאל הי' נראה כאילו סטרא דימינא משמש לסטרא אחרא.

ואין הריקנטי בא להכריע בדברי הזהר כלל, ולכן לא הזכיר כאן דברי הזהר (כדרכו בכגון דא), אלא קאמר הדין הכללי שעל הגברא לכבד יד ימינו וכלשונו "כי הימנית משובחת על

* ומה שמציין שם בשוה"ג לריקנטי, צ"ע טובא. הרי מפ' בדברי אדה"ז שהוא חד עם הדין הכללי דלעולם יקדים ימין, אשר מקורו בשבת. ולענ"ד פשוט שקושיית רבינו על המג"א יהי' גם ע"ז.

השמאלית", ולכן צריך האדם לכבד יד ימינו גם בנט"י דמש"נ וכנ"ל.

ושפיר מובן קושיית רבינו על המג"א דלמה הביא זה מהריקנטי, הרי מפו' הוא בש"ס שבת, דדין כללי זה לא מחדש הריקנטי וכנ"ל.



ברכה על נס שאירע לרבו [גליון]

הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בגליון יא [תשס"ט] ביאר הרב אברהם יצחק ברוך שי' גערליצקי מה שהקשה כ"ק אדמו"ר במה שהשמיט אדה"ז חיוב תלמיד לברך על נס רבו למרות שכתבו בלוח, וכן הוא בשו"ע רי"ח ס"ו.

והביא הרב הנ"ל שיטת הרמב"ן, הרשב"א והרמב"ם וביארם: דהרשב"א מפרש דעיקר הברכה הוא על ההצלה שבא ע"י הנס, ולכן כ' דיוצאי יריכו חייבים לברך משום שהם כשותפין באותו הנס. והו"א שהו רק בבן על אביו אבל בתלמיד על רבו אינו נחשב שותף בהנס (וכסברת הב"ח בזה), וע"ז קמ"ל דלומדים ממברכת הגומל (דהוא ברכה על ההצלה) שג"ש תלמיד מברך אנס רבו ברכת הודאה.

שיטת הרמב"ן: סב"ל דעיקר חיוב הברכה אינו על ההצלה אלא הנס (ואינו דומה לברכת הגומל), ואעפ"כ חייבים יוצאי יריכו לברך ע"ז משום כבוד אב. וכיון דבתלמודא דידן איתא דיוצאי יריכו מברכים לכן גם תלמיד החייב בכבוד רבו חייב לברך. וזה מיוסד על המחצה"ש (וא"ר).

הרמב"ם סובר: דהברכה הוא על ההצלה ולא משום כבוד אב לכן סב"ל דאין חיוב על יוצאי יריכו וגם חיוב על התלמיד.

ובמילא יוקשה על אדה"ז: כיון שפסק (כהרשב"א) שיוצאי יריכו חייבים משום שהם שותפים בנס, וגם מוסיף שגם הבנים שנולדו קודם לכן חייבים לברך וא"כ סובר שחייבים גם משום

כבוד אב וא"כ קשה למה השמיט אדמה"ז כמו"כ בתמיד לרבו (שיתחייב משום כבוד רבו). ע"כ.

ואולי י"ל (שבעים פנים כו') שיש לבאר באו"א קצת שיטות הראשונים: ובהקדם דיש לפרש דאין ברכת הנס שייך לדין כבוד או"א, ואין כיבוד או"א מחייב ברכה. אלא משום שלגבי ברכת שבח דברכת הנס שייך (לא רק לאלו שהנס קרה אתם ממש, אלא גם) לאלו שמרגישים גודל הנס והנס נוגע אצלם ממש. ולכן: סובר שבנו ובן בנו (המרגישים גודל הנס) מחוייבים לברך ברכת שבח הנס. כמו"כ התלמיד הקרוב להרב ומרגיש גודל הנס לכן חייב לברך.

הרשב"א סובר שברכת הנס דומה לברכת הגומל, בזה שהוא ברכת שבח על הצלת אביו, ולא דוקא בנו ובן בנו, אלא גם כל יוצאי יריכו הנולדו לאחרי הנס, דכיון שהם "שותפים" בנס חייבים לברך ברכת שבח על ההצלה. וכן תלמיד מברך על ההצלה דרבו דמשבח להקב"ה על ההצלה. והיינו שהוא שותף להצלה (שע"י ההצלה למד ממנו).

המג"א סובר דגם מצד הענין דשבח על ההצלה יש לחייב לברך יוצאי יריכו הנולדו לפני הנס, דיש לבארו: דגם אלו הנולדו לפני"ז מרגישים גודל הנס המחייבם לברך.

אדמה"ז המביא שיטת הרשב"א (שהחויב על י"י הוא משום שהם "שותפים באותו הנס") ומוסיף שגם הנולדו לפני"ז חייבים לברך. ואפשר שהוא משום שמצרף הרמב"ן שהחויב הוא משום ברכת הנס, אלא שמוסיף שזהו גם ברכה על ההצלה וההנאה הבאה על ידה. (והנה אדמה"ז כ' שם "...ואפי' הבנים שנולדו קודם לכן..."), ולא כ' וכלל בני בנים, דמשמע יותר דרק הבנים מחוייבים ולא הבני בנים שנולדו קודם. והיינו הגם דמחוייב גם בכיבוד אבי האב אינו חייב לברך כיון שאינו מרגיש ביותר הנס כמו הבן אינו מחוייב בברכה זו).

אבל גם לפי"ז צ"ע הא דלא הביא החיוב לתלמיד לברך בנס רבו: דכמו שהבן מרגיש גודל הנס דאביו ומחייבו לברך כמו"כ תלמיד לרבו.

ויש לבאר אדמה"ז באו"א: שכוונתו רק להרשב"א אלא שבנוגע לבנים שלו הנולדים לפני הנס, הרי"ז נחשב כשותפים בהנס מפני שנהנים מעצם הנס "הנאה גדולה בהצלתו אם היו סמוכין על שולחנו ואפי' היו גדולים שאינן סמוכין יש להם תועלות המגיעות מן האבות לבנים אין להם שיעור (שו"ת בית יהודה או"ח סי' ו'). ואולי לפי"ז אפ"ל דאין חיוב לתלמיד לרבו, שהיה תלמיד לפני שנעשה הנס לרבו כיון שאין הנאתו מגיעו לידו כ"כ ע"י הנס. (אבל עדיין צ"ע: א) למה השמיט בנוגע לתלמיד שנעשה תלמיו לאחרי הנס. ב) דלכאורה מקבל מרבו גם לאחרי שנעשה לו נס ההצלה).



בענין בנ"ל

הת' שאול רייצס
תות"ל - כפר חב"ד

בגליון תשסט כתב הרב גערליצקי שי' ביאור בדעת הרמב"ם בהטעם שלא הביא הא דמברך על ניסי רבו וכו' – כיון דס"ל שעיקרו של ברכת הנס הוא ההצלה, וכדעת הרשב"א (ולא משום כיבוד אב) ובמילא אין לפשוט מהא דאיתא בתלמודא דילן דיוצאי יריכו מברכים – שגם על רבו יברך – די"ל דשאני התם שהם שותפין באותו הנס, ולכן לא פסק הרמב"ם שעל נס רבו יברך.

ויש להעיר מלקו"ש חל"ג עמ' 138 ואילך, שמבאר החילוק הכללי בין ברכת הגומל לברכת הנס; ברכת הגומל הוא הודאה על מצב של הצלה מסכנה [שלכן אומר בנוסח הברכה – "לחייבים טובות" – שמודה שהיה חייב בדבר סכנה, וניצל]. משא"כ ברכת הנס אינו דווקא על הצלה ממצב של סכנה, אלא על עצם עשיית הנס.

ומוכיח זה מהא דמברכים ב"רואה מעברות הירדן" (מקום שעברו בו ישראל בימי יהושע") שהיה זה נס של הקלה ולא של הצלה. ובפשטות ביאור זה קאי גם לדעת הרמב"ם, וזה שבמ"מ והערות שם לא ציין לרמב"ם כ"א לגמ' ולטושו"ע י"ל בפשטות (נוסף ע"כ שכן ציין בתחילת השיחה ממש, הנה) גוף ביאור של

כ"ק אדמו"ר שם הוא בעיקר לפי מש"כ בב"י אודות ברכת הגומל, ונוסחה "לחייבים" דווקא (עיי"ש בארוכה) ולכן ציין רק לטושו"ע, אבל ביאור זה הוא כללי גם בדעת הרמב"ם.

ובגוף קושייתו - אמאי לא הביא הרמב"ם גבי נס דרבו - י"ל הביאור בזה ובסגנון המבואר בשיחה שם - (והע' 18 שם):

באמת, ס"ל להרמב"ם שהברכה היא על הנס, אלא, שבברכה יש פרטים - גוף תקנת הברכה, על מה תקנו לברך, ותוכן הברכה שלאחר שכבר נתקנה התקנה, מה מכילה הברכה, על מה סו"ס הוא מברך.

ולכן, אפ"ל שגוף התקנה היא על הצלה ממיתה (סכנה), ולכן כשבאים לתקן תקנה זו, שבתקנה נכלל כו"כ פרטים - מי יברך ומתי יברך כו', הרי שאי"ז כולל הנס דרבו, דכיון שבירושלמי הוא בעיא דלא איפשיטא, וכל מה שבדוחק ניתן לפשוט הוא מהא דיוצאי ירכו מברכים - שאז אולי כמו"כ יברכו גם תלמידיו, - והרי ראייה זו ניתן לדחות שמא התקנה שגם יוצאי ירכו יברכו הוא מצד שותפות בנס, ולא מצד ההצלה שבוה) - היינו תקנה צדדית) - וזה אינו בתלמידיו.

אבל, סו"ס מה שמברך בפועל הוא על הנס שאירע, וזה הוא תוכן הברכה. ועיין בזה במש"כ בקובצי עיונים וביאורים (כפ"ח).



לקוטי שיחות

מגילת אסתר אינה בטילה לעולם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ו פ' זכור - פורים מבאר הגמ' (מגילה ז,א) שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות וכו' עד שמצאו לה מקרא כתוב בתורה כתב זאת זכרון בספר כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה, זכרון מה שכתוב בנביאים, בספר מה שכתוב במגילה וכו' עיי"ש, ומבאר שיש חידוש מיוחד בכתיבת המגילה על מ"ש בנביאים, דאינה רק בגדר הכשר "לזכרון" כפי שהוא בנביאים, אלא שהציווי הוא על גוף הכתיבה שצריך להיות "ספר", וההפרש הוא דכתיבת ספר הוא דבר הנמשך תמיד והציווי הוא תמיד, משא"כ הענין דזכרון אינו ענין תמידי אלא רק כשצריכים זכרון, ועפי"ז מבאר באופן נפלא דברי הרמב"ם (הל' מגילה ספ"ב): "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם" דרק מגילה אסתר דילפינן כתיבה מ"בספר" אינו מתבטל משא"כ שאר נביאים וכתובים שענינם לזכרון עיי"ש בארוכה.

ובמגילה שם איתא דשמואל סב"ל דאסתר אינה מטמאה את הידים ומפרש בגמ' דסב"ל דנאמרה לקרות ולא לכתוב, ומקשה עליו מברייתא דתניא דאסתר מטמאה את הידים ומתרץ דשמואל סב"ל כר' יהושע דכתוב זאת מה שכתוב בתורה קאי על תורה זכרון קאי על משנה תורה, בספר קאי על נביאים, אבל במגילה לא ניתנה ליכתב עיי"ש, ולפי מה שנתבאר בהשיחה דדברי הרמב"ם דמגילת אסתר אינה בטלה לעולם, הוא משום דכתיבת המגילה ילפינן מ"בספר", מוכח מזה שהרמב"ם פסק שלא כשמואל ובמילא סב"ל ג"כ דאסתר מטמאה את הידים.

ויש להעיר בזה במ"ש הרמב"ם (הל' שאר אבות הטומאה פ"ט ה"ו): "כל כתבי קודש אפילו שיר השירים וקהלת שהן

דברי חכמה מטמאין את הידים" והקשה ע"ז בס' משנת יעבץ (מועדים סי' ע"ח) דלמה לא הזכיר הרמב"ם דגם מגילת אסתר מטמאה את הידים, ואין לומר משום שהרמב"ם כבר כתב (הל' ס"ת פ"ז הט"ו) שמגילת אסתר היא בכלל כתובים ובמילא ידעיןן שהיא בכלל כתבי קודש שמטמאין את הידים, כדחשיב שם סדר כתובים רות תהילים וכו' קהלת שיר השירים וקינות ודניאל ומגילה וכו', ולכן אינו צריך לפרטה כאן, כיון שהוא נכלל במ"ש כל כתבי קודש מטמאין את הידים, זה אינו דהרי גם קהלת ושיר השירים מנה בכתובים כנ"ל, ולמה צריך לפורטם כאן, ועכצ"ל כיון שיש בהם פלוגתא דתנאי אם מטמאין את הידים או לא (מגילה שם) לכן חושבם הכא בפרטיות, א"כ גם במגילה הרי יש פלוגתא דתנאי אי מטמאה את הידים או לא, וא"כ גם מגילה הי' צריך לפרט?

ולכן מוכיח מכאן דבאמת פסק הרמב"ם כשמואל דאסתר אינה מטמאה את הידים ואינה בכלל כתבי קודש, והא דמנאה הרמב"ם בהל' ס"ת שהיא בכלל כתובים, ה"ז משום דלפי שמואל נאמרה לכתוב רק לצורך קריאתה אבל לא שהיא חלק מ"כתבי קודש" (כפי שביאר בחי' הריטב"א מגילה שם וביומא כט,א, ובתו"י שם מובא בהשיחה בהערה 41) וכיון דניתנה לכתוב לצורך קריאתה ואין בה הדין דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בעל פה, וגם ניתנה להידרש כתורה שבכתב לכן היא בכלל כתובים, שהרי גם בשביל קריאתה יש בה דיני כתיבה כספר תורה עם שירטוט וכו', אבל מ"מ אינה בכלל כתבי קודש ובמילא אינה מטמאה את הידים, ולכן השמיט הרמב"ם בהל' שאר אבות הטומאה מגילת אסתר, ומביא הוכחה לזה ממה שפסק הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב ה"ט) דאין כותבין המגילה אלא בדיו על הגויל או על הקלף כספר תורה וכו' ואין העור שלה צריך לעבד לשמה, וכבר הקשו על הרמב"ם דכיון שהכתיבה צ"ל כתורה, מאי שנא עיבוד לשמה דאין צריך, ועי' בהגהות מיימונית שם ובטור (סי' תרצ"א) בשם ר"ת ועוד שחולקים על הרמב"ם דגם מגילה צריך עיבוד לשמה, ושיטת הרמב"ם צ"ב? ומבאר עפ"י הנ"ל דהא דהעור צריך עיבוד לשמה ה"ז מצד קדושת הגויל עצמו ואינו מדיני כתיבה, ורק בכתבי קודש יש דין זה, משא"כ מגילה דלפי הנ"ל אינה מכלל

כתבי קודש אי"צ להיות לשמה, ורק דין הכתיבה של מגילה ילפינו מס"ת, אבל אין זה שייך לקדושת הגויל עיי"ש בארוכה.

ויש להוסיף ע"ז במ"ש בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' ע"ו) שמיישב מנהג העולם שאין נזהרין לנגוע בקלף המגילה עצמה כמו בס"ת (ראה בגדי ישע או"ח ריש סי' קמ"ז ועוד) משום דמוכח מש"ס דקיימ"ל כשמואל דאסתר אינה מטמאה את הידים, דאיתא בחלק (סנהדרין ק,א) לוי בר שמואל ור"ה בר חייא הוה קא מתקני מטפחות ספרי דרב יהודא, כי מטי מגילת אסתר אמרי הא מגילת אסתר לא בעי מטפחת א"ל וכו' ומתוך פירש"י נראה שהודה להן דלא בעי מטפחת, ומוכח מזה דקיימ"ל כשמואל דאינה מטמאה את הידים ולא בעי מטפחת וע"ז אפשר דסומכים העולם שאין נזהרים מלאחוז מגילה ערום עיי"ש, ולפי הנ"ל בשיטת הרמב"ם י"ל דזהו מקורו שפסק כשמואל.

השמטת הרמב"ם דאסתר מטמאה את הידים

אלא דבהשיחה מבואר בהדיא לא כהנ"ל, שהרי נת' דכל דברי הרמב"ם מיוסדים על מה שכתבת המגילה ילפינן מ"בספר" וזהו לא כשמואל, ובאמת כתב מפורש במגן אברהם (סי' קמ"ז סק"א) שהרמב"ם סב"ל דאסתר מטמאה את הידים ולא קיימ"ל כשמואל מדסתם הרמב"ם בהל' אבות הטומאה פ"ט, וכוונתו כיון שכתב בתחילה דכל כתבי קודש מטמאין את הידים ולא הוציא מגילת אסתר, מוכח דלא פסק כשמואל, וכ"כ בשיטת הרמב"ם בראש יוסף ושפת אמת מגילה שם, וראה גם בס' האשכול ח"ב הל' ס"ת סי' י"ב דנקט כן.

אלא דלפי"ז צ"ב כנ"ל דלמה השמיט הרמב"ם בהל' שאר אבות הטומאה שמגילת אסתר מטמאה את הידים דמאי שנא מקהלת ושיר השירים שמנאן?

ונראה לתרץ זה עפ"י השיחה גופא, דבזה שכתב הרמב"ם דמגילת אסתר אינה בטילה לעולם והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכו' ולא כנביאים וכתובים כו', שנתבאר זה בהשיחה כיון דכתבת המגילה ילפינן מ"בספר", הנה הכא כבר השמיע הרמב"ם דלא קיימ"ל כשמואל ולכן אינו צריך לחזור ע"ז עוד בהל' שאר אבות הטומאה, ורק קהלת ושיר השירים

שיש בהם פלוגתא אם מטמאין את הידים או לא הוצרך לפרט שם.

עוד יש לתרץ דבמגילה שם איתא תניא ר' שמעון בן מנסיא אומר קהלת אינו מטמא את הידים מפני שחכמתו של שלמה היא, אמרו לו וכי זו בלבד אמר והלא כבר נאמר וידבר כשלשת אלפים משל וכו', ומשמע מזה דטעמו של ר"ש בן מנסיא דקהלת אינו מטמא הוא משום דחכמתו של שלמה היא ואינה מכלל כתבי קודש ורבנן פליגי ע"ז וסב"ל דברוה"ק נאמרה והוה בכלל כתבי קודש, והקשה בראש יוסף שם דכיון שהרמב"ם פסק כרבנן (בהל' שאר אבוה"ט שם) דמטמא את הידים למה כתב "שהן דברי חכמה" דזהו שיטת ר"ש בן מנסיא? ומוכח מזה דסב"ל להרמב"ם דלכו"ע ה"ז בכלל כתבי קודש (ולכן מנאן הרמב"ם בהל' ס"ת ולא הוסיף שם אעפ"י שהן דברי חכמה), אלא פליגי דלפי ר"ש בן מנסיא כל מה דנכלל בגזירת טומאת ידים הוא רק בכתבי קודש אלו שתוכנם דברי תורה, אבל קהלת שתוכנו דברי חכמה לא, וחכמים פליגי דגזירת ידים חלה על כל כתבי קודש אף על קהלת שהן דברי חכמה, וא"ש מ"ש הרמב"ם דאף שהן דברי חכמה מטמאין את הידים, ומפני זה כלל גם שיר השירים דגם שם פירש הפלוגתא באופן זה, ובמילא לא קשה כלל קושיית המשנת יעבץ למה השמיט הרמב"ם מגילת אסתר, כיון דרק בקהלת ושיר השירים יש חידוש מיוחד מחמת שהן דברי חכמה לגבי דין טומאת ידים.

ועי' בחי' הגרי"ז על הרמב"ם הל' מגילה שביאר בארוכה דגם לדידן ישנם ב' דינים בכתיבת המגילה, הא' כתיבה מצד כתבי קודש דבזה בעינן כתיבה במסורת פתוחות וסתומות וכו' ורק אז מטמאה את הידים, והב' כתיבה מצד דין קריאה, (וכהריטב"א הנ"ל לפי שמואל), דבזה בעינן כתיבה עם שירטוט ובגויל וכו' אבל לא עם פתוחות וסתומות ואז אין בה קדושה, (ולפי"ז יש לתרץ קושיית הפנים מאירות הנ"ל למה אין נזהרין מליגע בה בלי מטפחת, כיון דמגילות שלנו הוא רק כתיבה של קריאה), ותירץ עפ"ז כמה סתירות שמצינו בדין כתיבת מגילה, וביאר עפ"ז גם טעמו של הרמב"ם שכתב דהעור אי"צ עיבוד לשמה עיי"ש בארוכה ואכמ"ל.

וראה גם בגליון רכח בענין זה.



יעקב אבינו לא מת

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חכ"ו ע' 6 ואילך מבואר בהנוגע ליעקב ומשה דאיתא בגמ' דלא מתו דהעילוי של יעקב ומשה אשאר צדיקים דאפי' במיתתן קרויין חיים, דבשאר צדיקים הפי' הוא דרק הרוחניות שלהן נשאר בעוה"ז, אבל לא חיי הצדיק עצמן, נמצא דיש כאן איזה שינוי לאחר פטירתם, משא"כ במשה כיון שמידתו מדת האמת, אא"פ להיות הפסק גם בגשמיות העולם וזהו ענין אתפשטותא דמשה בכל דרא וכו', ועד"ז בנוגע ליעקב כיון שמידתו היא מדת האמת, תתן אמת ליעקב, ולכן מוכרח דחיי יעקב הם נצחיים גם בגשמיות העולם, ולכן מקשה הגמ' (תענית ה, ב) וכי בכדי חנטו חנטייא וכו' כיון שלא מת גם בגשמיות העולם? וע"ז מתרצת הגמרא דכיון דזרעו בחיים וזהו ענין נצחי דבבני יעקב א"א להיות כליון ח"ו, אף הוא בחיים, כיון דחיים של זרעו הוא הוא חיי יעקב, ומטעם זה גופא זרעו בחיים, כיון שהוא בחיים, ויעקב מדתו מדת האמת, ובאמת ל"ש הפסק עיי"ש - והנה משמעות השיחה היא דיעקב ומשה שניהם שווים וקיימין בקיום נצחי כיון דמדתם הוא מדת האמת והו"ע נצחי.

וילה"ע מדברי החת"ס [בדרושים ואגדות מכת"י] (ירושלים תשנ"ח) ע' קכו-כז דמבאר שם העילוי של יעקב אשאר צדיקים שלא מתו ג"כ ורק דחוזרין לעפרם שעה קודם תחה"מ [שבת קנב, ב] דמצינו ג' צדיקים אשר בית ישראל נשען עליהם והשפעתם בלתי נפסקת, וסימנם לא "יח"ד" ולא יספר ר"ת יעקב, משה, ודוד, ויעקב הוא אב לכללות האומה, ומשה משפיע לכללות התורה, ודוד משפיע ענין המלכות וזהו"ע דוד מלך ישראל חי וקיים, ומ"מ קודם תחה"מ תעלה נשמתם למעלה בלתי תת להם אחיזה בארץ כלל ואז תשתכח תורה מישראל

ובטלה מלכות וגדולה וכו' וכו' אבל שפע יעקב א"א להתבטל בשום פנים, כיון דיעקב הוא אב לכללות האומה עיי"ש.

הרי מבואר מהחת"ס דמחלק בין יעקב למשה, דמשה ודוד תעלה נשמתם למעלה שעה א' קודם תחה"מ [הגם שלא מתו קודם לכן] משא"כ שפע יעקב לא תתבטל אפי' שעה א' קודם תחה"מ. ומשמע דעיקר ענין הנצחיות היא אצל יעקב, וכמו שמבאר שם כיון דיעקב הוא אב לכללות האומה.

ויש לבאר זה עפי"ד התדב"א הידועים בשני דברים קדמו לעולם תורה וישראל ואיני יודע איזה מהם קדם כשהוא אומר דבר אל בני"צו את בני"הוי אומר דישראל קדמו.

הרי מבואר מזה דישראל-ל קדמו לתורה, ומוכן לפי"ז דכיון דיעקב הוא אב לכללות האומה וכיון דישראל קדמו לתורה, י"ל דגם אם תשתכח תורה מישראל מ"מ שפע יעקב לא נתבטל כיון דיעקב קשור עם העצם של ישראל.

והנה משמעות דברי החת"ס היא דהמדובר הוא אודות השפע של יעקב ולא בנוגע לחיי הגשמיים שלו, דהשפעת משה יופסק קודם תחה"מ, משא"כ שפע יעקב לא תתבטל.

ומהשיחה י"ל ג"כ דהא דיעק"א לא מת הפי' הוא רק דכיון דחיי יעקב הם נצחיים גם בגשמיות העולם כיון דזרעו בחיים אף הוא בחיים.

אבל מזה ליכא הכרח דגופו של יעק"א לא מת כפשוטו. אמנם ראה [בספר ג' תמוז תשנ"ד] [ע' רמ] דיוסף מת בפני אחיו מפני שחנט את אביו ומשמע דלא מת כפשוטו ג"כ ויש להאריך בזה ולא באתי רק להעיר.



בירורים בעיגול קני המנורה

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

(א) ידועה שיטת הרבי שקנה המנורה במקדש היו ישרים בניגוד לציורים הנפוצים. ובלקו"ש חכ"א ע 169 מסיק הרבי ש"במסקנה אין חולק בדבר". דהיינו שהן רש"י והן הרמב"ם סוברים שקני המנורה עגולים היו.

ולפלא שלא מציינים (לא בלקו"ש ולא בתורה שלימה) להריב"ש סימן ת"י: "שאלת במה שדרש בהמון במעשה המנורה שהיו קני המנורה עקומין במקצת... וסברתו זאת נפלאות בעיניכם כי לא ראיתם כן בצורות המצויירות בפתחי היכלות ובפתחי הקודש, שהקנים עולים ישרים בלתי עקומים". ומדובר כאן בציור חדש שקני המנורה התעקמו לעבר נר האמצעי. בכדי כדי שיהי' הנרות מאירות על עבר פניה. והריב"ש בעצמו שולל הדבר. אך מעניין שהריב"ש נותן מקום לכאורה, ל"צורות המנורה המצויירות בפתחי היכלות ובפתחי הקודש".

אך צ"ע האם בתיאור הציור שבשאלה שם, שנכתבה בידי הריב"ש, "שהקנים עולים ישרים בלתי עקומים" הכוונה ב"ישרים" –באלכסון, או ישרים- מקביל לקנה האמצעי, כמו בציורים הנפוצים, שאחרי החלק המעוגל של הקנה הם מתיישרים.

(ב) בהערה 43 מביא פירוש הזית רענן על דברי הספרי זוטא (ריש בהעלותיך מובא ביל"ש) "ומנין שיהו חוזרין חלילה כמין עטרה ת"ל יאירו". ובז"ר מפרש: "הלשון משמע דס"ל שהקנה האמצעי היה באמצע וששה הקנים מקיפים אותו סביב כמין עטרה" ודוחה פירוש זה מן משמעות הגמרא במנחות, ומביא פירוש אחר: "לכן צ"ל דמ"ש כמין עטרה היינו שהקנים בעצמן היו עגולים כמין עטרה ודוחק". והרבי בהערה שם מביא קודם פירוש השני של הזית רענן (שקני המנורה בעצמם היו עגולים) ואח"כ מביא בריבוע פירוש הראשון שבז"ר, שהכוונה היא שהקנים היו מקיפים ומסיים הרבי בהערה "וא"כ ה"ז פי' שלישי". ולכאורה הכוונה שפירוש הראשון בז"ר הינו פירוש

שלישי בציור קני המנורה אך א"כ הי' לכאורה צריך להיות ציור שלישי במקום "פירוש".

שם בשובה"ג מציין להשוואת התו"ש בין פירוש הראשון של הזי"ר לדבר הראב"ע בפיה"ק שלו (כה לו): "הקדמונים אמרו כי נר אחד באמצע והששה נערכים זה אחר זה בחצי עיגול ואחר שהכתוב אמר והאיר על עבר פניה". (וכן הוא בפירושו הארוך תצוה כז כא.) והתו"ש מציין שיתכן שמקורו של הראב"ע בדברי הספרי זוטא.

ולמעשה שלאחרונה הדפיסו פירוש רס"ג על סדר שמות מכת"י (מוסד הרב קוק ע' קמ"ה ואילך) שכותב כנ"ל: "ויהי ענין הקפת ששת הנרות למחצית העיגול שמרכזו הנר השביעי עד שנעשית צורתם כקשת כדרך שתלמידים היושבים לפני רבם מקיפים אותו כחצי קשת והוא במרכז... וכדרך שסיפרו חז"ל על ישיבת שבעים זקנים ואמרו סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה כדי שיהיו רואין זה את זה (סנהדר' ד' ג). והנה ברור שאין כוונתו שעצם הקנים היו עגולים רק שמצד אחד של המנורה בלטו הקנים בחצי עיגול וכפי שמתאר הדברים ביתר שאת בהמשך (ע קמו): "וראוי שנדע גם כן שששת קנים לא הותקנו כתבנית הענפים היוצאים מן העץ שהם ענף מעל הענף ומקביל לו אך צורתם כצורת כף בעלת שש אצבעות ששתן בצורת קשת מחצית אחת מעוגלת אבל מחצית השניה ריקה מהם כך ששה קנים מקיפים את המנורה. צד המזרחי מוקף בששה קנים. והמחצית המערבית ריקה מהם. ופירוש זה למרות שנמסר בקבלה הריהו יוצא מן הכתוב לפי שאמר כאן העלה נרותיה והאיר אל עבר פניה".

והדבר פשוט, שזה ששולל שלא יצאו קני המנורה מקנה האמצעי כמו ענפי עץ היוצאים מן העץ, הוא רק לשלול שלא היו מקבילים לקנה האמצעי דוגמת הציורים הידועים של המנורה. אולם אין כוונתו ששאר הקנים יצאו בתחתית מנקודה אחת שבמנורה והתפצלו לשש. כי ברור מן המקרא והברייתא (במלאכת המשכן ובמנחות כח ב) כפי שרס"ג עצמו מתארו שם לפני כן, שמכל כפתור נמשכו שני קנים זה מעל זה. אך כוונתו בכתבו "לא הותקנו כתבנית ענפים.. שהם ענף מעל הענף" היא

רק להדגיש שמכיון שהם היו בהיקף אז אף אחד מהקנים לא "סככו" על קנה מתחתיהם כי מפוצלים היו, ופשוט.

ומעניין שאומר שפירוש זה "שנמסר בקבלה". דהיינו שפירוש זה מקורו בחז"ל ולכאורה הכוונה לספרי זוטא הנ"ל.

אולם צ"ע כי בספרי זוטא שם דנים בעיקר בקיום של הדלקה ולא בתבנית המנורה. עיין שם לפני כן שדורשים אם יש להעלות הנרות ביחד או זה אחר זה. ובהמשך דיון זה מביאים הדרש של "חלילה כמין עטרה"? (ועיין בתו"ש שרוצה לפרש כוונת הס"ז שמדבר על דין הדלקת בני אהרן ביחד עם אהרן. כלומר שכל נר הדליק כהן אחר קודם אהרן ואח"כ בניו וחוזר חלילה. אך לענ"ד זה דוחק עצום וכן כיצד למדים אותו ממלת יאירו? (ועוד).

ונראה לכאורה שענין זה שקני המנורה היו בהיקף כמבואר ברס"ג וראב"ע ודיון הרבי בצורת קני המנורה אם היו עגולים או לא, הם שני דינים וענינים שונים. דיון הרבי הוא בעצם צורת המנורה. דהיינו כמו כל כלי שרת שחייבים לעשותו לפי תיארו שבכתוב ושם לא עשו כן אין זה כלל הכלי שיש לעשות אתו הדבר המסויים. כבחצוצרות למשל, שאם משנים צורתה אין זו כלל מציאות של חצוצרה, והרי זה כמו להשתמש בר"ה בחתיכת ברזל חלול במקום שופר מקרן. לעומת זאת ההיקף של הרס"ג אינו מצד עצם ציור המנורה אלא דין במצות הדלקה. שהיות שנאמר העלה נרותיה והאיר אל עבר פניה" חייב שהנרות יודלקו מול נר האמצעי. ודין זה כבר נאמר במנורה עצמה שתבניתה חייבת שתתאמנה למטרה זו. אולם אין זה דין בעצם ציור המנורה אלא בהדלקתה.

וי"ל הנפק"מ להלכה. דידועה ההלכה שאם לא עשאו המנורה זהב לא עושים בה הכפתורים והגביעים וכו' (ראה מנחות כ"ח א, רמב"ם פ"ג ה"ד), ונראה שבמה דברים אמורים, רק בצדדי המנורה הקשורים בנוי וכיו"ב, וממילא כולל בוודאי גם תבנית הקנים שאינם מעכבים אם לא עשאוים באלכסון. אך בנידון הרס"ג שההיקף הוא מדין הדלקה נראה, שגם אם עושים המנורה מברזל יש לעשותם בהיקף כי אז ההדלקה פסולה.

לפ"ז יובן מדוע דין זה למדים מפסוק יאירו שבבהעלותך, כי כאמור זה דין בהדלקה ולא מצד עצם תבנית המנורה כנ"ל.

והנה שאר הראשונים רש"י ורמב"ם סוברים שדיו זה מתקיים בבזיכין בלבד, כמבואר ביד שם ה"ח "ששה הנרות הקבועים... כולן פניהם לנר האמצעי שעל קנה המנורה" כלומר זה הוא דין בנר בלבד. (ועייין בריב"ש שם בארוכה בדעת רש"י). ולשיטתם לכאורה יש לומר שדין זה, של הבזיכים שצריכים להיות פונים לעבר האמצע, קיים גם במנורה של ברזל, כשם שביארנו להרס"ג ביחס להיקף הקנים. כי זה דין בהדלקה.

ג) אך לא ברור מה בדיוק סובר הרס"ג בתבנית קני המנורה עצמם, האם היו באלכסון או מעוגלים. ולכאורה ממש"כ "אך צורתם כצורת כף בעלת שש אצבעות", שלכאורה הכוונה לכף היד (כי אחרת זה מזלג), ובכף היד הרי האצבעות כף היד כשהם בצורה זו של היקף הן מעוגלות. ולפי"ז גם קני המנורה עגולים היו. (אולם יש לציין שמשל זה בוודאי לא מכוון לגמרי כי הרי קני המנורה אינם דומים ממש לאצבעות הכף, שכן קני המנורה היו זה למעלה מזה (אך לא על זה כדלעיל) ולא כאצבעות). וצ"ע.

אולם יש לעיין בעצם הענין מהו באמת הגדר אם הקנים היו עגולים או לאו. ונראה דהנה מבואר במנחות שם, ששבעה קנים מעכבים זה את זה גם במנורת מתכת ובגמרא שם "ואימא נמי באה זהב באה קנים, אינה באה זהב אינה באה קנים? ההוא פמוט מיקרי". ורמב"ם שם ה"ז "שבעת קני המנורה מעכבין זה את זה בין שהיתה של זהב בין שהיתה של שאר מתכות".

ויש לחקור בדין זה שמעכבים, האם זה דין בהדלקה או במנורה, כלומר הסיבה שמעכבים היא מפני שיש להדליק שבעה נרות דוקא בכל לילה, ןלכן צריך שיהי' שש קנים כדי לאפשר להדליק ז' נרות, או זהו דין במנורה עצמה בלבד, וכלשון פשטות הגמרא "פמוט מיקרי" כלומר אין זה שם מנורה כלל. והנפק"מ ביניהם אם למשל אין מספיק שמן רק לג' נרות אם מדליקים בכלל או לאו, אם ננקוט שזה דין בהדלקה אז ברור שאין מדליקים. אך אם ננקוט שה דין במנורה בלבד, ניתן להדליק גם פחות משבעה, כי העיקר שתהי' חפצת המנורה בת

ששת הקנים וכאשר היא קיימת מספר הנרות כבר אינם מעכבים.

במלים אחרות: יש לנו שאלה בעצם מציאות הקנים האם הם עבור ליצור שם מנורה והתורה רצתה שבמקדש יהי' מנורה בצורה מסויימת דוקא. או הקנים שבמנורה הם רק בשביל ההדלקה. ואמנם יתכן לפי זה לצייר ולדמיין שמצות הדלקה תהיה בנרות נפרדים, אך למעשה רצתה התורה שהם יאירו אל עבר פניה מכלי אחד דוקא, אך זאת רק מצד דין הדלקה.

ונראה אפוא, שניתן לומר שזה אכן ההבדל בין אם קני המנורה היו עגולים או אלכסוניים. כאשר קני המנורה באלכסון הרי כל קנה הנמשך מן המנורה מרחיק את עצמו מן קני האמצעי וכאילו מייצג ומורה על עצמאות מן האמצע. וזאת, כי לפי שיטה זו אין הקנים בשביל ההדלקה אלא בכדי להרכיב מציאות של מנורה בלבד, ולכן אין פונים כלל אל עבר האמצע, וכל קנה חשוב כשלעצמו. מאידך אם נאמר שהם עגולים, הרי משמעו שכל תכלית הקנים הם עבור הדלקה בלבד ואין להם שום ענין וקיום אחר ולכן הם מתיישרים להקביל את האמצעי (ובמיוחד לפי השיטה המובאת בריב"ש שהקנים היו מתעקמים ממש).

ממילא לפי שיטת רש"י והרמב"ם שקיום אל מול פני המנורה הי' על ידי הבזיכה הרי אין הקנים בגלל ההדלקה, אלא כדי שיהי' מציאות מנורה כדלעיל, ולכן סוברים שהקנים באלכסון היו. אולם כפי שכתבנו לעיל הרי הרס"ג שסובר שעצם היקף הקנים הם עבור ההדלקה, יתכן לומר שגם במציאותם סובר שהם בשביל ההדלקה בלבד ולכן יתכן שסובר שהקנים עצמם עגולים הי' (אולם כבר ציינתי לעיל שדברי הרס"ג אינם ברורים כל כך ובודאי שצודק למעשה דברי הרבי, שאין חולק ממש בכך שהקנים הי' באלכסון דוקא). (וכתבתי רק להעיר קצת בעניין, להתבונן בדבר. הגם שעדיין הדברים צריכים אצלי בירור גדול וחיפוש בהסוגיות).

ד) בשוה"ג מעיר הרבי "תמוה כי בספרי זוטא סתם "חזורין חלילה כמין עטרה", שמשמעו מקיפים אותו סביב מכל הצדדים. ולא כחצי עיגול?" ומסיים הרבי: " וכמדומה שישנם עטרות המקיפות הראש רק מלפנים". ולהעיר ממדרש רבה אסתר פרשה

א' ז "שבע ועשרים ומאה מדינה... כיצד כבשן? ר' יודא ור' נחמיה ר' יודא אמר כחצי עטרה... אמר ר' פנחס העולם הוא עשוי כעטרה..." ומכאן לכאורה שבלשון המדרש מבחינים בין עטרה שהיא בצורת היקף שלם לבין חצי עטרה שהינה מחצית היקף (אגב מכאן עוד מקור, (בנוסף לשאר המקורות), שלא ראיתי לע"ע מציינים אליו, שהעולם לפי חז"ל עגול היה).

ה) בהערה 44 כותב הרבי "ועפ"ז מקום לומר שגם החנוכיות (לימי החנוכה) כדאי לעשות קניהן באלכסון" ולכאורה צ"ע האם בחנוכה יש איזה גדר של מנורה בכלל הלא ניתן להדליק בכלים נפרדים מן הדין? ועוד במקום אחר מסביר הרבי שאין עניין להדליק בימינו אצל החלון, כי רוב החנוכיות יש להן דופן המסתיר על הנרות. ודומני ששמעתי פעם שחנוכיית הרבי היתה בצורה זו, א"כ אין זה קשור כלל לתבנית מנורת המקדש? ואולי רצה הרבי לפרסם הדבר על ידי שישתמשו במנורה אלכסונית, אך מההערה משמע שזה אמנם קשור מבחינה רעיונית וצל"ע.



אין הקב"ה מביא תקלה לעדיקים

הת' אברהם הכהן הענדל
תלמיד בישיבה

ידועה שיטת התוס' (גיטין ז, א. ובכ"מ), דהא ד"אין הקב"ה מביא תקלה על ידם של צדיקים", הוא רק לגבי "מידי דאכילה" ד"גנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור". והרבי מבאר זאת בלקו"ש ח"ה ע' 187 הערה 23, וז"ל: "יש להטעים זה עפ"י המבואר בתניא פ"ח אשר "מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו". ושם מבאר הרבי דרש"י לא ס"ל הכי דעה"פ "לא יאונה לצדיק כל און", כותב רש"י "לא תזדמן לו עבירה בלי דעת", שמהלשון "כל" (בפסוק) ו"עבירה" משמע כל עבירה, וכן מהא דגריס רש"י ביבמות וכתובות המילים "אין הקב"ה מביא תקלה על ידם של צדיקים", אף ששם לא מדובר לגבי מידי דאכילה (דלא כהתוס' דלא גריס זה), והיינו שהרש"י ס"ל דלצדיקים "אין הקב"ה מביא תקלה על ידם" בכל מילי.

וב"באר היטב" (או"ח ר"ס תמז) מובא מכתבי האריז"ל, ש"הנזהר ממהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה", דמשמע בכל איסור, והרי צדיק בפשטות "נוזהר ממהו חמץ בפסח" ואעפ"כ אומר התוס' דאין הקב"ה מביא לו תקלה רק במידי דאכילה, וא"כ יוצא דלא ס"ל כהתוס' אלא כהרש"י. והרבי אומר שאא"ל כן, דאם הוא רק לשיטת הרש"י הול"ל זאת בפירוש (כיון שהוא אחרון), והרבי מסביר זאת גם לפי שיטת התוס', דיכול להיות "צדיק" שלא נזהר ממהו חמץ בפסח, ועושה תשובה מיד אח"כ דאז נחשב לצ"ג ו"אין הקב"ה מביא תקלה על ידו" - ב"מידי דאכילה", ויכול להיות א' שהוא לא צדיק ו"נוזהר ממהו חמץ" ואז מובטח לו שלא יחטא בכלל. [כמובן שהמדובר הוא לגבי עבירה בשוגג, ולא במזיד שהרי זה ברור שלא לוקחים ממנו את ענין הבחירה, וכדמצינו שאפי' אדה"ר יציר כפיו של הקב"ה נכשל]. - כ"ז משיחת אחש"פ תש"מ.

והנה באגה"ק סי' כ"ו, דשם מדובר לגבי לעת"ל דאז יהי בגלוי הענין ד"ועמך כולם צדיקים", ושם כותב אדה"ז דלעת"ל "לא יאונה לצדיק כל און" (דאף אחד לא יחטא), ושם בהערה כותב הרבי דהוא גם לשיטת התוס' דס"ל בד"כ דהוא רק ב"מידי דאכילה" הנה לעת"ל הוא בכל מילי.

ולכאורה מה יעשה תוס' עם הפסוק "לא יאונה לצדיק כל און" דמשמע דלא חוטא בשום חטא, ודוחק גדול לומר דס"ל דקאי אלעת"ל, ובפרט שתוס' הרא"ש ביבמות צח, ב מביא פסוק זה ומסביר שהוא רק במידי דאכילה, וכן בספר "שיטת הקדמונים" התוס' מהר"ם (יבמות שם) כותב ד"כל און" הוא גימטריא של "אוכל טמא", והיינו שהפסוק מדבר רק על כשלון דאכילה. והנה בשיחת ש"פ שמיני תשמ"ג (אות י) מתווך הרבי דמ"ש התוס' דהוא רק ב"מידי דאכילה" קאי בדרגא א' דצדיקים, ומ"ש "כל און" - בכל הענינים - קאי בדרגא נעלית יותר בצדיקים. ועפ"ז י"ל דזה ברור שבפשטות הפסוק קאי על הדרגא הב' דצדיקים שהרי כתוב "כל און", אמנם בדרך הרמז קאי נמי אדרגא הא' דצדיקים ד"כל און" הוא בגימטריא "אוכל טמא" היינו מידי דאכילה, ולכן הביאו תוס' הרא"ש גבי "מידי

דאכילה", אמנם אין זהו פשוטו, דבפשטות קאי על הדרגא הנעלית יותר בצדיקים.

וי"ל דב' דרגות הנ"ל, הם הדרגות דצדיק גמור וצדיק שאינו גמור:

ראי' א) בשיחת אחש"פ שהובאה לעיל, אמר הרבי דיכול להיות א' שלא "נזהר ממהו חמץ בפסח", ונחשב לצדיק ו"אין הקב"ה מביא תקלה על ידו", דכיון שעשה תשובה נחשב לצ"ג (כדאיא בקידושין מט, ב), ובלקו"ש חי"ז (אחרי ב) מסביר הרבי בארוכה דא"ל דמדובר בדרגת בע"ת ש"זדוונת נעשו לו כזכויות" היינו "תשובה מאהבה", אלא רק דרגת בע"ת ד"נעקר עונו מתחלתו" (עיי"ש), וא"כ זה ברור דמ"ש "צדיק גמור" אין הכוונה בשם התואר אלא בשם המושאל (וכמו שכותב הרבי שם בהערה 46, דכאן נוגע מה שנקרא צדיק בל' בנ"א), וכמבואר בתניא בארוכה דדרגת הצדיק הוא לא רק שאין בו עוונות (דזהו דרגת הבינוני), אלא שאין בו רע, וכאן הרי לא מדובר בדרגא כזו דבע"ת. ואעפ"כ אמר הרבי דבסוג כזה של צדיקים נאמר ד"אין הקב"ה מביא תקלה על ידם", ומכאן ראי' דזה לא מדובר לגבי הדרגא דצדיק גמור. [ויומתק ע"פ לקו"ש ח"ד ע' 1236 הערה 34 בשוה"ג, דשם כותב הרבי דבחלק ה"מדרש" היינו מחז"ל הדורשים את הפסוקים (גם בש"ס) כשנכתב "צדיק" הכוונה בשם התואר, משא"כ בחלק הדין וההלכה ד"צדיק" מצינו בכ"מ דפירושו "צדיק בדינו"].

ראי' ב) בנדריים י, א איתא ד"חסידים הראשונים היו מתאווין להביא קרבן חטאת לפי שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם מה היו עושין עומדין ומתנדבין נזירות למקום כדי שיתחייב קרבן חטאת למקום", דמכאן משמע בפשטות דאין הקב"ה מביא תקלה על ידם בכל מילי (דבלא"ה למה להו לנדור נזירות), ובשו"ת אמרי כהן (סי' נ) תי' שיש חילוק בין צדיק לחסיד דלחסיד אין הקב"ה מביא תקלה בכל מילי, משא"כ לצדיק דהוא רק ב"מידי דאכילה", והוא ע"ד מ"ש הרבי די' ב' דרגות בצדיקים, והנה דרגת החסיד מבואר בכ"מ דהיא דרגת הצדיק גמור, (ולדוגמא) א. תניא פ"י. ב. במאמר מש"פ מטו"מ תשמ"ג הסביר הרבי דדרגת "חסיד" הוא כנגד עולם האצילות שאין בו

רע כלל. ע"כ. והרי דרגא זו היא דרגת הצ"ג ש"אין בו רע כלל". ונמצא בדברגא זו דצ"ג דהיא דרגת ה"חסיד", אמרינן דאין הקב"ה מביא תקלה על ידם בכל מילי (ולכן נדרי בנזיר), ובהם עוסק הפסוק דלא יאונה כו'.

ג) הרי מבואר בחסידות בכ"מ דחטא בשוגג בא מק"נ, וזה אינו שייך בצ"ג דהרי אין בו רע כלל, שהרי הוא כנגד עולם האצי, וכדאי' בתער"ב בדברגא דאצי' הנה כשיש ענין החטא מסתלקת נשמתם. וא"כ מובן דמ"ש התוס' הוא לא לגבי דרגת הצ"ג, ואם תקשה שהרי תוס' הביא החטא דר' ישמעאל ור' יהודה ולכאורה איך אפשר לפסוק דלא היו צ"ג, הנה מבואר בחסידות דדרגת התנאים היא בבריאה, ובתער"ב מבואר דהוא דרגת אצי' שבבי"ע, ושם כותב שבד"כ לא יארע להם שיחטאו, אמנם אם יארע לא תסתלק נשמתם כבדרגת אצי'. ואין לדבר בענינים ששגבו מבינתנו.

נמצא בדברגת הצ"ג לא פליגי הרש"י והתוס' ד"לא יאונה לצדיק כל און", והמחלוקת היא בדרגת הצשא"ג (או בינוני דספר התניא, דנקרא צדיק בשם המושאל), דלפי התוס' "אין הקב"ה מביא תקלה על ידו" רק במידי דאכילה, ולפי הרש"י לא יארע לו שיחטא בכל מילי, וכמובן בפשטות מסה"מ מלוקט ח"א ע' קנו דלפי דעת רש"י "לא יאונה לצדיק כל און" קאי לא רק על צדיקים שהם בבחי' "ולבי חלל בקרבי" (צ"ג), אלא גם צדיקים שאינם בדברגא זו (צשא"ג, בינוני - צדיק בשם המושאל).

ולכן לעת"ל דכולם יהיו בדברגא דצ"ג אז אפי' לדעת התוס' "לא יאונה . . כל און", ואע"פ שכתוב "ועמך כולם צדיקים" (סתם) וא"כ מנ"ל שיהיו "צדיקים גמורים", מסביר זאת הרבי בשיחת ט"ו בשבט תשמ"ט הערה 19 דבאמת יהיו אז בדברגא ד"צדיקים גמורים", אלא דיהי' בהם גם המעלה דבע"ת, ולכן לא כתוב "צדיק גמור" מלשון כלי שנגמר מלאכתו, מכיון שבהם יהי' ההרגש שצריכים להתעלות לדברגא ושלימות נעלית עוד יותר.

ב. בגמ' מכות ז, ב יש מחלוקת בין אביי לרבא אם "האומר מותר קרוב למזיד הוא" או "אנוס הוא", ופסק הרמב"ם לגבי ז' מצוות ב"נ כאביי ד"קרוב למזיד הוא", ולכן בן נח שעבר על א'

מז' מצוות מכיון שחשב שמותר חייב מיתה (כבמזיד), ומוסיף הרמב"ם שהוא משום דהי' לו ללמוד. ולפ"ז יוצא שהגדר ד"האומר מותר" דאמרינן ש"קרוב למזיד הוא" הוא שהי' לו לעשות דבר מסויים למנוע זאת וכיון שלא עשה נחשב לפשיעה.

והנה שם במכות דמדובר לגבי הריגה בשגגה דכתי' פעמיים "שגגה", לכן אמרינן דצ"ל שגגה ממש ולכן ה"אומר מותר" דאינו שגגה ממש אינו גולה (תוס' שם), אמנם בשאר עבירות ברור דגם ה"אומר מותר" חייב חטאת ונחשב לשוגג (דכתי' פ"א שגגה לגבי חטאת).

וי"ל דבזה פליגי הרש"י והתוס', דלפי התוס' שהוא מצד "גנאי" הרי אין חילוק אם הוא משום שהול"ל לעשות וכו' או לא דמ"מ הוי גנאי. אמנם לרש"י דכותב "לא תזדמן לו עבירה בלי דעת", הנה י"ל דזה לא חל במקום שהוא קרוב לפשיעה דהול"ל וכו' ואז באמת לא אמרינן ד"לא יאונה כו'".

והנה בר' ישמעאל דקרא לאור הנר והטה ויתחייב בקרבן חטאת, וכן ר"י בן טבאי שהרג בשוגג, ומזה הביא התוס' ראי' דלא אמרינן "אין הקב"ה מביא תקלה כו'" אלא רק במידי דאכילה. אמנם לרש"י י"ל ע"פ מה שמובא במפרשים: לגבי ר' ישמעאל, דאע"פ שהאיסור לקרות לאור הנר לא נאמר לגבי אדם חשוב דאין חשש שיטה כו', אמנם "כיון שמשים עצמו כהדיוט על ד"ת" הול"ל לאזדהורי, וכן לגבי ר' יהודה דהול"ל לעשות הדין עם שמעון בן שטח, או מפני ד"שגגת תלמוד עולה זדון", ועוד [ועד"ז י"ל לגבי "קרעו ס"ת בחמה" (יבמות צו, ב) דלא הול"ל להיות בחמה כו'], וא"כ לפי דעת הרש"י כיון דזה נחשב לפשיעה (קרוב למזיד) כיון שהי' להם וכו' א"כ בזה לא אמרינן ד"לא יאונה כו'" דאין זה נחשב "תזדמן לו עבירה בלי דעת", כיון שפשע כו' (כנ"ל), אמנם לתוס' דעכ"פ הוא גנאי (כנ"ל), ולכן מוכיח לשיטתי' שהוא רק ב"מידי דאכילה".

ג. ולגבי קושית התוס' מהא ד"רב ירמי' בר אבא אשתלי וטעים קודם הבדלה", ו"בסיים תבשילא דבבלאי בצומא רבא דמערכא", דשם לא אמרינן "והא אין הקב"ה מביא תקלה כו'", וכותב דשם הגם שהוא מידי דאכילה הרי הדבר עצמו הוא מותר והוא רק בשעת האיסור ואין בזה גנאי כ"כ, והרבי בח"ה שם

מסביר ע"פ מ"ש בתניא דכשהדבר עצמו הוא אסור הרי זה ג' קליפות הטמאות ולכן הוא גנאי (משא"כ כשזה רק בשעת האיסור); ובשבת יב, ב מביא התוס' תי' זה, וממשיך ומביא מעשה דומה מבראשית רבה, אמנם שם דובר באיסור טבל (דהדבר עצמו הוא אסור), ושם מסיים ד"אם הראשונים מלאכים אנו (האמוראים) בני אינש ואם הם בני אינש אנו כחמורים ולא כחמורו של ר' פנחס בן יאיר", היינו שבאמת הם בדרגא פחותה מהתנאים ועליהם לא נאמר אפי' הא ד"אין הקב"ה כו" במידי דאכילה. וכתב המהר"ם והמהרש"ל דהוא עוד תי'.

ולכאורה קשה דהא הגמ' בחולין ה, ב. ו, א. דשם מדובר לגבי שחיטת כותי, ולגבי דמאי, ולגבי אמוראים ונקטה הגמ' שם השאלה "והא אין הקב"ה מביא תקלה על ידם של צדיקים", ושם הרי מדובר לגבי דמאי שהוא רק ספק דרבנן (לפי פי' התוס' שם (עיי"ש), ועיי"ש מה שמקשה עליו ה"תפארת יעקב") ובבראשית רבה מדובר לגבי טבל דהוא ודאי דרבנן ואעפ"כ אמרינן שחטא בשוגג ובחולין אמרינן שאא"ל שחטא ד"אין הקב"ה כו" וכת' הגמ' שם.

ולפי כ"ז מוכח דהגם שהי' "ירידת הדורות" ואין דרגת האמוראים כדרגת התנאים, הנה בד"כ רק בדרגת האמוראים אמרינן ד"אין הקב"ה מביא תקלה" במידי דאכילה כשהדבר עצמו הוא אסור, ושם (בבראשית רבה) הי' מקרה מיוחד, וכמובן ג"כ מזה שלא מובא בגמ'.

אמנם י"ל דהתוס' רוצה להוסיף הסברה בהא שהאמוראים נכשלו במידי דאכילה, דהגם שהוא רק בשעת האיסור אבל מ"מ הוא מידי דאכילה ד"נעשה דם ובשר מבשרו", דלא מצינו זה בתנאים, וע"ז מבאר דמ"מ הי' ירידה בענין זה דבדרגת האמוראים יכולה להיות "תקלה" ב"מידי דאכילה" אמנם שלא בשעת האיסור, שלא כהתנאים (דאף פעם לא נכשלו במידי דאכילה).

והנה לרש"י דס"ל ד"לא יאונה לצדיק כל און" קאי בכל הסוגים דצדיקים, ובפשטות גם בדרגת האמוראים; וכן קאי בכל האיסורים הן אם האיסור הוא בדבר עצמו הוא שהוא רק בשעת האיסור, וא"כ איך יבאר הא דהאמוראים נכשלו כו'.

הנה הא ד"בסים תבשילא דבבלאי בצומא רבא דמערבא", כיון שע"פ הלכה היו מותרים כיון שאף אחד לא העיד להם ששמע מהב"ד שאמרו "מקודש", אלא שלפי דעת התוס' עכ"פ הוא "גנאי", שאוכלים ב"צומא רבא דמערבא", ולכן שואל דאך זה יתכן ותריץ לה כנ"ל. משא"כ לדעת רש"י דלא חייש לגנאי אלא ל"עבירה" הנה כאן אין זה עבירה וכנ"ל.

ולגבי הא ד"אישתלי וטעים קודם הבדלה", יובן בהקדים: יש מחלוקת בין האחרונים אם העובר עבירה דרבנן בשוגג צריך כפרה או לא, (ולדוגמא) ה"נתיבות המשפט" (סי' רל"ד) כתב דאין צריך כפרה ואין נחשב לעבירה כלל, ובשו"ת "עין יצחק" כתב דנחשב לעבירה וצריך כפרה. והרבי בשיחת אחש"פ תשל"ו מסביר את שיטת ה"נתיבות" שמכיון שהאיסור דרבנן הוא משום גזירה כדי שלא יכשל באיסור דאורייתא, וא"כ זה שייך רק כשהוא מזיד, שהרי כשהוא שוגג לא שייך לומר שמכיון שאכל בשוגג איסור דרבנן הוא יאכל גם איסור דאורייתא. ומסביר הרבי דהנתיבות ס"ל דאיסור דרבנן הוא רק איסור גברא, דאם הי' איסור חפצא אזי אפי' בשוגג הי' נחשב לעבירה וצריך כפרה כיון שאכל דבר האסור.

והנה בחולין ו, א רש"י ד"ה "אפשר" כתב ד"אי איתא דגזרו חכמים . . מסתייע מילתא דיגרום עון שלא ישים על לבו דגזרו עליו וישכח הגזרה ויאכל בשוגג". דמזה משמע ברור דשיטת רש"י היא דהעובר על איסור דרבנן בשוגג נחשב לעון והיינו שהוא איסור חפצא. אמנם זהו רק כשהחכמים אסרו החפץ עצמו משא"כ כשרק אסור הזמן הנה אזי י"ל דהוא איסור גברא לרש"י, וכיון שהוא איסור גברא הנה אם עבר ע"ז בשוגג אינו נחשב לעון כלל כיון שלא גזרו בשוגג (כנ"ל בהנתיבות). ועפ"ז מובן היטב דבחולין ה, ב וכן ו, א דשם מדובר לגבי איסור חפצא דרבנן דאז נחשב לעון שאלו "והא אין הקב"ה מביא תקלה כו'", משא"כ בפסחים לגבי הא ד"אישתלי וטעים קודם הבדלה" דאז חכמים רק אסרו את הזמן ולא את הדבר עצמו, היינו שאז הוא רק איסור גברא, הנה כשעבר ע"ז בשוגג אינו נחשב לעון כלל, ולכן שם לא הקשתה הגמ' "והא אין הקב"ה כו'". אמנם לשיטת התוס' זהו מ"מ "גנאי" שאכל בשעת האיסור (אע"פ שהוא בשוגג) ולכן הקשה משם (דקאי לשיטתי'), אמנם לרש"י ד"אין

הקב"ה מביא תקלה" הוא רק ש"לא תזדמן לו עבירה כו", אמנם כאן שאין זו עבירה כלל לא קשה. ודו"ק.

[ועפ"ז קשה מה שהביא ה"עין יצחק" מהתוס' ראי' לשיטתו (דבאיסורי דרבנן צריך כפרה ונחשב לעבירה) מהא שמחשיב התוס' הא ד"אישתלי וטעים קודם הבדלה" ל"תקלה", דלפי הנ"ל אין ראי' מהתוס' כלל, כיון שהתוס' מחשיב ל"תקלה" גם מידי ד"גנאי", אע"פ שלא נחשב לעבירה].



אגרות קודש

ההבדל בין בל"ג לגבול

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר חלק ו נדפסו שתי אגרות שכתב להרמא"ל שפירא (ראש ישיבת תורת אמת), במענה על שאלתו באגרת הקודש סט"ו שמביא דוגמא על ריחוק הערך של החסד דאברהם לגבי החסד שלמעלה מההבדל בין אפר ועץ ולא מזה שא' מהם הוא גבול והשני בלי גבול. ובמכתב הראשון (ע' סט) עונה כ"ק אדמו"ר, דההבדל בין גבול ובל"ג הוא רק הבדל ב"כמות", משא"כ ההבדל בין אפר ועץ הוא הבדל איכותי. ואח"כ המשיך הנ"ל לשאול שההבדל בין גבול ובלי גבול הוא ריחוק איכותי וענה לו רבינו שוב (ע' ער), שגבול ובלי גבול הם באותה האיכות, וראי' לדבר, שעולם הזה הוא חלק מעולמות אין קץ, משא"כ ההבדל בין אפר ועץ הוא הבדל באיכות.

ולכאורה יש לעיין בהבנת הדברים, דהרי כשאומרים שהחסד שלמעלה הוא בלי גבול, אם כי המושג "בלי גבול" הוא מושג כמותי, מ"מ פשוט שחסד כזה שאין לו גבול, הרי גם בתחלתו הוא ארוך", היינו שכל נקודה ונקודה שבו אין לה גבול, וההבדל בין חסד זה וחסד מוגבל הוא הבדל עד אין קץ (לו יהי שההבדל

הוא הבדל "כמותי"), שהרי אין הפירוש שחסד בלי גבול הוא חסד העשוי מבלי גבול חסדים מוגבלים, אלא הוא חסד מסוג אחר לגמרי. משא"כ ההבדל בין אפר ועץ, אם כי הוא הבדל באיכות, מ"מ אי אפשר לומר שאין הם בערך כלל זה לזה. וא"כ השאלה הראשונה חוזרת למקומה, לכאורה.

ואולי יש לומר בזה, דגם במשל מעפר ועץ אינו המשל דומה לנמשל ממש, אלא שזה גופא ברצונו ללמדנו במשל, שההבדל בין הגבול והבלי גבול (החסד שלמעלה והחסד שלמטה) הוא הבדל איכותי.



נגלה

חזרת שכ"מ שהבריא

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בגיטין (ט, א): "שכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו ועמד, חוזר בנכסים ואינו חוזר בעבד, חוזר בנכסים מתנת שכ"מ הוא, ואינו חוזר בעבד שהרי יצא עליו שם בן חורין". ורש"י (בד"ה התם) פי' הטעם למה אינו חוזר בעבד וז"ל: "ונשתחרר שעה אחת, כל זמן שלא חזר, ושוב אינו יכול לחזור שקדשו השם". עכ"ל. אמנם בתוס' (ד"ה ואינו) כתבו וז"ל: "דהכל תקנת חכמים היא גם מה שחזר בנכסים, גם מה שאינו חוזר בעבד". עכ"ל.

והנה כתבתי בעבר שא' מאופני הביאור במחלוקת רש"י ותוס' הוא שנחלקו במהות חזרת שכ"מ כשיבריא, דזהו ברור שחזרתו פועלת למפרע, אמנם לרש"י הפי' שעכשיו, בעת החזרה, עוקר הוא את מתנתו למפרע, ולתוס' ע"י חזירתו איגלאי מילתא למפרע שמעולם לא הי' מתנה. ולכן לרש"י אא"פ לומר כן בנוגע להעבד, כי מכיון שנתקדש בקדושת ישראל ("שקדשו השם") הרי אא"פ לעקור את זה, משא"כ לתוס', שאיגלאי

מילתא למפרע, אפשר לומר כן גם בנוגע לקדושת ישראל, כי הרי זה כאילו שנתגלה עכשיו שכל קדושתו ע"ע היתה בטעות (וע"ד מי שנתגייר והתנהג בקדושת ישראל משך זמן, ואח"כ נתגלה איזה טעות בגירותו, שפשוט שהוא נכרי למפרע), ולכן פירשו שזה שאינו חוזר בעבד הרי זה רק תקנת חכמים.

אמנם לאחר העיון נראה די"ל דלכו"ע מהות חזרת שכ"מ כשיבriא הוא גדר זנעקר הדבר למפרע, אלא שנחלקו במהות גדר "עבד". וכידוע שבעבד ישנם ב' ענינים: א) גדר "ממון", שהוא קנין כספו של האדון. ב) גדר "איסור", שחייב במצות כאשה ושאר הדינים השייכים לעבד. וכן כשהעבד משתחרר ישנם ב' ענינים: א) ענין "ממון", שקונה את עצמו, ואינו משועבד יותר לאדונו. ב) ענין "איסור", שנעשה בן ישראל גמור ומחויב בכל המצוות ומותר בבת ישראל וכו'.

[וה"ז כמו באשת איש, שיש בה ב' ענינים אלו: א) ענין הקנין, מה שהיא קנוי' לבעלה [אף שלא כעבד, מ"מ נקראת "קנין כספו" – ראה קידושין ה, א: דבר תורה ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש קנין כספו והאי קנין כספו הוא]. ב) ענין האיסור והאישות, שהיא אסורה אכו"ע ומותרת רק לו; וכב' הלשונות "האשה נקנית" ו"האיש מקדש", (וראה קידושין ב, ב). וכשאשה מתגרשת נעשה ב' הענינים: א) היא קונה את עצמה. ב) מותרת לכל אדם וכו'].

אמנם ידועה החקירה איך זה נעשה: א) מתחיל מממון והאיסור מסתעף. ב) מתחיל מאיסור והממון מסתעף; ז.א. כשמשחרר עבד הפי' שמקנה אותו לעצמו, ומסלק שעבודו ממנו, ועי"ז מסתעף בד"מ – עי"ז שאין בעלות אדון עליו – מה שנעשה בן ישראל גמור וכו'. או להיפך: ענין שחרור הוא מה שעשאהו לבן ישראל, ועי"ז מסתעף בד"מ – ע"י שנעשה בן ישראל – שאין עליו בעלות אדונו, כי אא"פ לבן ישראל שיהי' עליו בעלות של אדם אחר באופן של קנין כספו ממש (משא"כ ענין עבד עברי, כמובן. ואכ"מ).

[ואף שי"ל אופן שלישי, שב' הענינים נפעלים בפ"ע בב"א ע"י השחרור – מ"מ אי"ז מסתבר, כמובן].

והנה כשחוזר (השכ"מ שהבריא) משחרור העבד – הנה אם השחרור הוא גדר "ממון", הרי חוזר הוא מדבר שבממון, וכד"מ יוחזר גם ענין האיסור, משא"כ אם השחרור הוא גדר "איסור", הרי חוזר הוא מדבר שבאיסור, וכד"מ יוחזר גם ענין הממון.

אבל פשוט שאא"פ לחזור מגדר "איסור", מדבר שכבר הוקדש (שהרי אמרי' שחזרה זו היא בחי' "נעקר הדבר למפרע", ז.א. שבאמת נעשה הדבר אלא שעוקרים זה עכשיו, וזה אא"פ לעשות בנוגע לאיסור קדושה), משא"כ בנוגע לממון אפ"ל כן שאפשר להשכ"מ שהבריא לחזור בו.

ובזה הוא דנחלקו רש"י ותוס': רש"י ס"ל שהוא גדר "איסור", ולכן כתב שהטעם למה "אינו חוזר בעבד" לפי ש"קדשו השם", היינו שהיות שהשחרור עצמו הוא מה שמקדשו לשם קדושת ישראל, מזה אא"פ לחזור. משא"כ תוס' ס"ל שהשחרור הוא גדר "ממון", לכן כשחוזר בו אינו חוזר מדבר שהקדיש, כ"א מענין ממונו (אף שהסתעף מזה גדר קדושה), וזה אפ"ל, לכן הוכרחו לכתוב שהטעם שאינו חוזר בעבד הוא רק תקנת חכמים.

והנה באמת י"ל שבב' אופנים אלו נחלקו אב"י ורבא בסוגיא זו [אלא שלפ"ז יהי' מוכרח לומר שלא בזה נחלקו רש"י ותוס', כי פשוט שרש"י ותוס' לא יחלקו במחלוקת אב"י ורבא, כ"א שנחלקו בביאור הראשון שנת"ל].

דהנה לעיל שם (ח,ב) א"י: "ת"ר עבד שהביא גיטו וכתוב בו עצמך ונכסי קנויין לך, עצמו קנה, נכסים לא קנה. איבעיא להו כל נכסי קנויין לך מהו, אמר אב"י מתוך שקנה עצמו קנה נכסים. א"ל רבא בשלמא עצמו ליקני, מידי דהוה אגט אשה, אלא נכסים לא ליקני, מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא. הדר אמר אב"י מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו. א"ל רבא בשלמא וכו'. לרבא כמאן כו"ש דאמר פלגינן דיבורא וכו'". ולבסוף מסיים בגמ' שאפ"ל שלכו"ע, גם לר"מ, אמרינן פלגינן דיבורא. ובזה הוא דנחלקו אב"י ורבא, דלאב"י לא אמרי' פלגינן דיבורא, ולרבא אמרי' פלגינן דיבורא.

וע"ז כתב בקובץ הערות (ליבמות סרמ"ד, ובקובץ שעורים ח"ב י"ז) דהך פלגינן דיבורא הוה פלגינן נאמנות, כי אין לומר שמקצת דבריו אמת ומקצתו אינו אמת, דהרי יש כאן רק דיבור א', אלא הפי' דלענין העבד מאמינים לו, ולענין הנכסים אין מאמינים. וע"ז הקשה דלכאורי' בענין דפלגינן נאמנות ליכא פלוגתא כלל, ומ"ט דאביי דס"ל דאין נאמן. דהנה בע"א אומר מת בעלה נאמן להתירה ואינו נאמן לנחלה, וכן באומר בני זה גדול הוא נאמן לאיסורים ולא לעונשין.

ותירץ שם דנחלקו בקנין כמה דברים בשטר אחד, האם ההקנאה היא אחת על כל הנכסים, או שהם קנינים נפרדים על כל חלק וחלק, דאביי ס"ל שהוא קנין א', ולכן אא"פ לחלק ביניהם, ולכן לא אמרי' כאן פלגינן נאמנות. משא"כ רבא ס"ל שעל כל חפץ וחפץ ישנו קנין מיוחד, ולכן אפ"ל כאן פלגינן נאמנות, שכתו"ד.

אמנם עפ"הנ"ל י"ל שבאמת שניהם ס"ל שבכלל בקנין כמה דברים בשטר א' הוה קנין אחד, אלא שנחלקו בנדו"ד דוקא, האם העבד והנכסים הם קנין אחד או לא; אם גדר עבד הו"ע "ממון" (והאיסור הוא רק מסתעף), או ה"ה כשאר נכסים, וה"ז הקנאה אחת. ואם גדר עבד הו"ע "איסור" (והממון רק מסתעף), אז אפ"ל שזה הקנאה אחת, כמוכ"ן. ובזה הוא דנחלקו אביי ורבא, אביי ס"ל שהוה "ממון" ואין לחלק ביניהם, ורבא ס"ל שהוא "איסור", ויש לחלק ביניהם.

(ובהמשך לזה - מכיון שהלכה כרבא, א"כ נמצא שלהלכה ה"ה גדר "איסור", הנה בזה הוא דנחלקו רש"י ותוס', האם אפ"ל שחוזר בו (השכ"מ שהבריא) מן העבד מעיקר הדין או שהוא רק תקנת חכמים: רש"י ס"ל שהו"ע "נעקר הדבר למפרע", והיות שענינו "איסור", אא"פ לעקרו. משא"כ התוס' ס"ל שהו"ע "איגלאי מילתא למפרע", לכן אף שזה גדר "איסור", מ"מ אפשר לחזור ממנו, וכנ"ל).



כיבוש דיהושע לרש"י ולהרמב"ם

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

בגמ' ה, ב תנא דסוריא חייבת במעשר ובשביעית משום דקסבר (האי תנא) דכיבוש יחיד שמייה כיבוש. ופרש"י, "כיבוש יחיד" דדוד שלא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכיבוש יהושע שהיו כולם וכבשוה לצורך כל ישראל קודם חלוקה אבל דוד לא כבש אלא לצרכו ע"כ. וברמב"ם (תרומות א, ב) אחר שפסק דכיבוש יחיד לא שמי' כיבוש, ובעינן כיבוש דרבים דוקא, מוסיף: ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים ואע"פ שלא נכבשה כדי שלא תהי' כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו ע"כ.

וראיתי מדייקים, דלכאוו' הרמב"ם חולק על רש"י הנ"ל בהא דכיבוש יהושע הוי כיבוש רבים; דרש"י מדגיש שהכיבוש שהיתה קודם החלוקה עשאו כיבוש רבים, משא"כ להרמב"ם הרי – להיפך – החלוקה שקדם להכיבוש גרם שהכיבוש תהי' כיבוש רבים.

והנה בלקו"ש (חט"ו, לך לך, ה') מבאר כ"ק אדמו"ר באורך דכל ענין הכיבוש – בקדושה הראשונה – היתה לקדש ארץ ישראל (משא"כ הקנין בא"י כבר הי' לנו מימי האבות), שכך היתה הציווי מהקב"ה שהקדושה תבא ע"י כיבוש. וממשיך, דלפ"ז י"ל, שהיות שהציווי היתה "ונכבשה הארץ לפניכם" (הארץ – סתם) אז מיד שכבשו יריחו שהיא "נגרא של א"י", כבר נשלם אז חלות הקדושה דא"י על כל הארץ. אלא שבנוגע כמה מצות היתה תנאי נוסף דכיבוש וחילוק כדי שיתחייבו בהם ישראל, אבל קדושת הארץ כבר היתה משעת כיבוש יריחו (וראה בהערות שם כמה ראיות לזה).

ובהערה 51 מק' ע"ז מדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל, דיהושע הוצרך לחלק הארץ בכדי שכיבושם של השבטים שלאח"ז תהי' כיבוש רבים [ולכאוו', הרי לדברי כ"ק אדמו"ר כבר נתקדש הארץ, ומדוע הוצרך לזה], ומתריך "היינו להיות נקרא א"י כדי שינהגו כל המצות" (לשון הרמב"ם שם), שחיוב המצות נעשה

בכל מקום אחר שנכבש המקום וחלקו . . אבל ענין הקדושה נעשה תיכף בכיבוש יריחו".

והיוצא מדברי כ"ק אדמו"ר, לכאו', ד(לדעת הרמב"ם עכ"פ) היו ב' אופנים וענינים בכיבוש: כיבוש לפעול קדושת הארץ, וכיבוש לפעול חיובי מצות הארץ. וגם לענין השני של כיבוש הוצרכו שיהי' כיבוש רבים דוקא (שלכן הוצרך יהושע לחלק הארץ וכו').

ועפ"ז י"ל, דהחילוק שהבאנו לעיל בין רש"י להרמב"ם, אינו ראוי דפליגי בגדר דכיבוש רבים, אלא דרש"י מדבר על ענין הראשון בכיבוש, והרמב"ם מוסיף לדבר גם בענין השני ומזה הסתעף החילוק הנ"ל, ודו"ק.

ב. אלא דלכאו' עצ"ע בגדר ב' דיני כיבוש אלו; דבאם ע"י הכיבוש דיהושע כבר חלה הקדושה על כל הארץ, אז מדוע באמת הוצרכו ל"דין כיבוש" שני להתחייב במצות הארץ? (דהנה באם הפשט היתה, דאע"פ דה"כ"בוש" וחלות הקדושה כבר היתה, מ"מ יש תנאי בחיוב המצוה, שצריכים להתיישב בהמקום וכיו"ב, אז לא היו צריכים לדין כיבוש שני (וכיבוש רבים דוקא), וע"כ דבכיבוש ובפעולתה יש ב' ענינים. וצ"ב מה הם).

ואוי"ל בזה, שהוא ע"ד הידוע בענין קידושין דאיש ואשה, שמבואר בזה, דזה שהאשה "מתקדשת" יש בזה ב' ענינים: שאסורה לכל העולם כולו; ושמיחדת ומזומנת לבעלה. והיינו ש"קדושה" כוללת (א) ענין שלילי, שהוא קדוש ומובדל מחול, וגם (ב) ענין חיובי שיש בה קדושה, שהוא ענין לעצמו.

ועפ"ז י"ל בקדושת א"י, דיש בה ב' ענינים אלו; (א) מה שהוא מובדל משאר כל העולם להיות מקום מיוחד לישראל; (ב) מה שיש בו ענינים חיוביים וקדושה לעצמה, די"ל שזה מתבטא במצות הארץ. וי"ל דע"ז באו ב' הכיבושים דלעיל, כיבוש יהושע קידש א"י להבדילו משאר העולם ולייחדו בפ"ע, ואח"כ באה הכיבוש השני להקדישו בהקדושה החיובית דמצות הארץ.

ועפ"ז יש לבאר גם ההלכה שלאח"ז ברמב"ם שם; דמביא שם מה היתה החיסרון בהארצות שכיבשם דוד (היינו סוריא),

"אע"פ שמלך ישראל הוא וע"פ ב"ד הגדול הי' עושה (ושלכן, לכאור', הוי כיבוש רבים) אינן כא"י לכל דבר ולא כחור"ל לכל דבר "אלא יצאו מכלל חור"ל ולהיותן כא"י לא הגיעו . . מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה מז' עממים וכו'".

ולדברנו יש לומר, דהא דכתב "שיצאו מכלל חור"ל ולהיותן כא"י לא הגיעו", פירושו, שנתקדשו בענין הראשון דקדושת הארץ (הבדלה מחור"ל), אבל לא נתקדשו בהקדושה החיובי – דמצות הארץ – כא"י.

ואם כנים הדברים נמצא, דשונה החיסרון דכיבוש יחיד מהחיסרון דכבישת חור"ל קודם גמר כבישת א"י; דכיבוש יחיד הוא חיסרון בב' הדינים דכיבוש שהזכרנו, (והיינו דע"י כיבוש יחיד א"א לפעול קדושת הארץ, אפי' רק הקדושה השלילי הנ"ל); משא"כ החיסרון ד"סמוך לפלטורא שלך לא הורשת וכו'", הוא רק חיסרון בדרגא השני דקדושת א"י – חיובי המצות.

ובהסברת החילוק נראה בב' אופנים: (א) דכשישנו להמציאות דכיבוש רבים, אז נפעלת בד"מ ההבדלה של מקום זה משאר העולם, היות דזהו מקום שמיוחד אז לבנ"י, וכל החיסרון שאפ"ל הוא שלא יתקדש המקום בקדושה החיובי, דחיוב מצות. (ב) לפי המבואר בהשיחה לעיל, נמצא, דכל א"י כבר נתקדשה בדרגא הא' דקדושה בשעת כיבוש יהושע, וא"כ י"ל דהחיסרון בזה שכובשים מקום בחור"ל קודם גמר כיבוש א"י, יכול להיות רק לחדש דבר בקדושת חור"ל שאינו כבר בקדושת א"י, וזהו רק דרגא הב' בקדושה כנ"ל. ומובן א"כ דגם ע"י כיבוש כזה יכול להיות דרגת הקדושה שיש כבר בכל א"י – הקדושה השלילי הנ"ל.

ג. ועפכ"ז יש לבאר גם שיטת רש"י בכ"ז; דהנה רש"י שונה מהרמב"ם בשנים: (א) שאינו מזכיר החלוקה שעשה יהושע בכדי שהכיבוש שלאחריה יהא "כיבוש רבים". (ב) שאינו מזכיר כלום אודות החיסרון ד"סמוך לפלטורא שלך לא הורשת וכו'" (ולשיטתו, החיסרון בסוריא הוא דלא היתה כיבוש רבים, עיין בדבריו).

ולדברנו י"ל דב' החילוקים נובעים מנקודה אחת: דסב"ל לרש"י שבנ"י היו צריכים לפעול רק דרגא הא' בקדושת א"י, ובד"מ נתקדש גם בקדושה החיובי (אלא ד - כנ"ל מהשיחה - לענין כמה מצות הי' תנאי שלא להתחייב בהן עד אחר ירושה וישיבה). וא"כ מובן דלא הי' צורך בהחלוקה דיהושע, וגם דהחיסרון השני (דכיבוש חו"ל קודם גמר כיבוש א"י) אינה פועלת חיסרון בקדושת הארץ, היות דכנ"ל ב' ענינים אלו נוגעים רק לדרגא הב' בקדושת א"י.



היכר ציר

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

איתא במנחות לג, א: "ואמר ר"י אמר שמואל, במזוזה הלך אחר היכר ציר, מאי היכר ציר, אמר ר"א אבקתא. היכי דמי, כגון פיתחא דבין תרי בתי, בין בי גברי לבי נשי, ריש גלותא בנא ביתא א"ל לר"נ קבע לי מזוזתא א"ר נחמן תלי דשי ברישא".

וברש"י ד"ה תלי דשי ברישא, כתב: "העמיד הסיפין תחילה וכו', דאל"כ הוה לי' תעשה ולא מן העשוי".

ובתוס' ד"ה תלי הקשו על רש"י, וז"ל: "וקשה דהוה לי' למימר קבע סיפי ברישא, ועוד לקמן הוה לי' לאיתנויי גבי לא שנו אלא שהעמיד ולבסוף חתך כו', ונראה לפרש דהאי ביתא דבנא ר"ג היינו כגון פיתחא בין גברי לבין נשי דסליק מינה, ומשום היכר ציר קאמר לי' תלי דשא ברישא".

ויש להקשות, דאם משום היכר ציר קאמר לי', על כרחך ההיכר ציר הוא בהסיפים כמו שפירש רש"י בד"ה אבקתא, וכן בהערוך פי' חלול המשקוף, (וכן נראה מתוס' נדרים נו, ב, ד"ה אבקתא, שהוא דבר חלול), וא"כ אפי' לתוס' הוה לי' למימר קבע סיפי (ולא דשא) ברישא?

ועל קושייתם הב' יש לתרץ כמו שמתרץ הרמב"ם בפ"ו מה' מזוזה ה"ה בכ"מ לחכמי לוניל "מי תלה הא בהא, וכי דרשיתו סמוכים בגמרא".

◆ ◆ ◆

נבואת בלעם

הנ"ל

איתא בתוס' (ברכות ז, א, בד"ה שאלמלי): "וא"ת מה הי' יכול [בלעם] לומר בשעת רגע. י"ל כלם".

ולכאורה יש להקשות ע"ז מהא דאיתא בסנהדרין (קה, ב) א"ר יוחנן מברכתו של אותו רשע אתה למד מה הי' בלבו. ביקש לומר שלא יהו להם בתי כנסיות ובתי מדרשות וכו', לא תהא מלכותן נמשכת וכו', עכ"ל. א) לא נמצא בגמ' שביקש לומר "כלם"! ב) לא מצינו שבירכם באריכות ימים!



כל השטרות העולים בערכאות – כשרים

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - מגדל העמק

איתא במשנה (גיטין י, ב): "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים, אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים, כשרים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים".

והנה, פסק הרמב"ם (פכ"ז מהל' מלוה ולוה ה"א): "כל השטרות שחותמיהן עכו"ם הרי אלו פסולין חוץ משטרי מקח וממכר ושטרי חוב .. שטרי הודאות ומתנות ופשרות ומחילות שהן בעדים שלהם, אע"פ שיש בהן כל הדברים שמנינו – הרי הן כחרסים, והורו רבותי, שאפילו שטרי חוב שלהן שנתנו המעות בפניהם – פסולין, ולא הכשירו אלא שטרי מקח וממכר שנתנו המעות בפניהם, ואין אני מודה בזה".

היוצא להלכה, לפי שיטת הרמב"ם, שרוב השטרות הם פסולים: א) גיטי נשים, ב) שחרורי עבדים, ג) הודאות, ד) מתנות, ה) פשרות, ו) מחילות, וראה ב"אורים" לסי' סח סקי"ג גשם ז) שטרי צוואות יהיו פסולים לשיטת הרמב"ם – ומה שכשר הוא רק שני שטרות: א) שטרי מכר, ב) שטרי חוב.

ולדעת רבותיו דהרמב"ם, יוצא ששמונה שטרות פסולים (כי גם שטר חוב פסול), ומה שכשר הוא רק שטרי מכר.

ועפ"ז צע"ג בלשון המשנה: כל השטרות .. כשרים חוץ מ... – איך אפ"ל על שתי שטרות (או שטר אחד) שהם "כל השטרות", ולהכניס שבע (שמונה) שטרות בכלל ה"חוץ"?!

ולכאור' הול"ל בדיוק להיפך: "כל השטרות (שבע – שמונה) פסולים, חוץ מ(אחד – שנים) שהם כשרים"!!!

ואכן, הרמב"ם דייק בלשונו וכתב: "כל השטרות שחותמיהן עכו"ם הרי אלו פסולין חוץ מ...", וכן כתב בשו"ע סס"ח ס"א.

(וראה בטור שלא הגדיר מהו ה'כלל' ומהו ה'יוצא מן הכלל', אלא כ' סתם: "שטרי מקח וממכר ושטרי הלואות .. כשרים .. אבל שטרי מתנות .. וכן שטרי הודאות .. או שטרי מחילות או פשרות שנעשו בערכאותם – אינם כלום").

וצריך עיון בלשון המשנה (ובפרט ע"פ דברי כ"ק אדנ"ע הידועים, בקונ' עה"ח, בגודל דיוק ל' המשנה).

ואבקש מקוראי הגליון שיחיו להעיר בזה.



חסידות

“חלק אלו’ ממעל ממש – מאן דנפח מתוכיה נפח”

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה”ק

על האמור בתניא פ”ב “וכמ”ש בזהר מאן דנפח מתוכיה נפח”, העתיקו ב”לקוטי פירושים” מאג”ק רבינו זי”ע (כ, עמ’ קלא): יש אומרים שנמצא עד”ז בס’ הקנה, ואינו תח”י. עכ”ל.

והוא בס’ הקנה על פ’ בראשית (הנק’ גם “ספר הפליאה”), דף מז, ב במהדורת תשנ”ז: ויפח באפיו נשמת חיים, מי שנפח משלו הוא נופח. עכ”ל.

וראה גם ב”לקוטי הגהות לס’ התניא” עמ’ ט.

ובס’ “יושר לבב” (לבעל ה”משנת חסידים”; בית א’, חדר ד’ פ”ב): כל הנשמות על שם בניו נקראו.. ולכן אנו נקראים בנים להקב”ה כדכתיב בנים אתם לה’ אלקיכם דמשמע בנים ממש.. ולא על חנם דמו רז”ל הנשמה להקב”ה, כי חלק אלו-ה מלמעלה היא ממש.. ויפח באפו נשמת חיים ואמרו המקובלים על זה כי כל הנופח מעצמותו הוא נופח וכו’.

ולהעיר גם מהדיוקים בתיבת “ממש” שבתניא שם, וכ”ה הל’ גם בקטע דלעיל.



התאחדות השכל והמושכל

הנ”ל

בתניא פ”ה מבאר רבינו הזקן את היחוד הנפלא הנפעל בהשגת התורה, שְׁשֵׁכֶל האדם מקיף את רצונו וחכמתו של הקב”ה וגם מוקף ומלוּבש בהם, “והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה כו’ וזאת מעלה יתירה גדולה ונפלאה לאין

קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות".
עכ"ל.

וידועה הקושיא בזה, שהרי גם בשאר החכמות השכל מקיף את המושכל וגם מלובש בו.

וכ"ק רבינו זי"ע נותן מקום לקושיא זו (בשיחה שאינה מוגה הנדפסת בתניא עם ליקוט פירושים), ומתרצה בכמה אופנים יעו"ש.

והקשו בזה ('כרם חב"ד' גל' 2 עמ' 141), שהרי כוונתו של רבינו בתניא היא להורות את העילוי שבהתאחדות השכל עם המושכל (כל שכל שיהי'), ומזה מסתעפת מעלת התורה על המצוות המעשיות, ואינו בא כלל להפליא את מעלת התורה על מעלת שאר השכליים (וכן משמע גם באותה שיחה, לפני שמתרץ באופן נוסף).

והנה באג"ק דאדמו"ר מוהריי"צ זי"ע (יד, עמ' קכב), מתבאר ג"כ שאין הבדל בין התאחדות המשכיל וההשכלה שבחכמת התורה ובין ההתאחדות שבשאר החכמות, וההבדל ביניהן הוא מסוג אחר (שאינו נוגע למבואר בתניא), שבשאר החכמות המשכיל פועל על ההשכלה, ואילו בתורה ובחכמת האלקות ההשכלה פועלת על השכל. יעו"ש.



"מעשינו ועבודתנו"

הנ"ל

כ"ק רבינו זי"ע דיבר פעמים רבות על הלשון "מעשינו ועבודתנו" שבריש פ' ל"ז שבתניא, וחלקם נאסף ב"לקוטי פירושים" לפרק זה.

בין השאר מובא שם מלקו"ש (כה, עמ' 352, הע' 40), שלכאורה צ"ל "ועבודתינו" (ביו"ד) כמו "במעשינו" הסמוך לו. עכ"ל.

והערה זו צ"ע (וגם לא מצאנוה בשיחות ובמאמרים שלפניה ושלאחריה), כי לכאור' מה הדמיון בין שתי התיבות; "מעשינו"

אכן צ"ל ביו"ד כמשפט ל' רבים (המעשים שלנו) ולא "מעשנו" ל' יחיד (המעשה שלנו). משא"כ "עבודתנו" היא ל' יחיד, והיו"ד לא תהפוך אותה לל' רבים (כי הריבוי של "עבודה" הוא "עבודות"). וגם מצד הענין מדובר ב"מעשים" רבים אך ב"עבודה" אחת (כי ה"עבודה" שלנו כוללת עניינים רבים. "עבודת ה'" ולא "עבודות ה'").



"וכל המלאכים הם בעלי חומר וצורה"

הנ"ל

המשפט "וכל המלאכים הם בעלי חומר וצורה" המופיע בתחילת פ"מ בתניא מעורר תמיהה, מה שייכותו לענין המתבאר שם. ואת זה בא רבינו לבאר בהגהתו "ההמשך פה", שנדפסה ז"ע בקונטרס מ"מ והגהות וכו'.

ובהע' 5 שם העירו העורכים, שבס' "שיעורים בס' התניא" נאמר "שכן פירש רבינו בשם אביו הרה"ג הרה"ח ר' לוי יצחק ז"ל".

והנה בס' מגדל-ע"ז (עמ' תרכח) נדפס ביאור זה (שבס' השיעורים הנ"ל) בתצלום מכת"ק רבינו.

וכדאי להעתיק את הפירוש כפי שהוא "בלשון אדמו"ר נ"ע בעצמו":

[און שלא בכוונה דא בש' הנבואה - מיינט ניט אז ער האט גארניט געהאט קיין מח' - נאר געזאגט די ווערטער און עשיית המצוה - ווארום] וכל המלאכים הם בעלי חומר וצורה [וואס דאס באווייזט אז פון וואס זיי זיינען באשאפן - האט געהאט אַ חוץ חומר (הדבור והעשי) אויך צורה (פיה"מ), הידיעה שעושה מצוה וכיו"ב) - נאר עס פעלט דער לשמה - שמעתי מאאמו"ר.



"זה פונה לזיתו" [גליון]

הנ"ל

בגל' תשסט (עמ' 47) הבאתי משני מקומות בס' תו"א את הלשון "זה פונה לזיתו" ("וזה פונה לכרמו"), ומכמה מדרשי רז"ל לשונות דומים, אך לא את הלשון "זה פונה".

והעירוני כמה חכמים על מקבילות נוספות, וזה העולה מדברי כולם:

א] גם רבינו זי"ע נוקט בל' זה ב"רשימת המנורה" (עמ' צד אות נח): רוב היום, זה פונה לגפנו וזה פונה לתאנתו, ומושקע בזה. עכ"ל.

ב] בהל' תלמוד-תורה לרבינו הזקן (פ"ב בסוף הקו"א): וכדאיתא בהדיא בתנחומא פרשה ויקהל, זה רץ לזיתו וכו'. עכ"ל [ולא מצאנוהו בתנחומא שבידינו. וראה להלן].

ג] בטור או"ח סי' רצ: כדאיתא במדרש, אמרה תורה לפני הקב"ה, רבש"ע כשיכנסו ישראל לארץ זה רץ לכרמו וזה רץ לשדהו ואני מה תהא עלי וכו' [ואין אנו יודעים לאיזה מדרש כוונתו].

וכתב הב"י שם: בתנחומא ויקהל משה, בעלי אגדה היו אומרים, מתחילת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנא' בה קהלה בראשה אלא פרשה זו בלבד וכו' רד ועשה לי קהלות גדולות בשבת וכו'.

ובב"ח שם: בילקוט ר"פ ויקהל דאמר הקב"ה למשה עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפנייהם ברבים הלכות שבת וכו' [ובילקוט שמעוני שם הוא ממדרש אבכיר].

הרי לנו שלשון אדמו"ר בהל' ת"ת מורכב מל' הטור והב"י שם.



לימוד תורה שלא לשמה

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

בסה"מ תשי"ד ד"ה ואלה המשפטים ע' 72 קחשיב כמה דרגות בלימוד התורה שלא לשמה ובסדר דמלמעלמ"ט, דמי שלומד התורה בשביל השכל שבה, ולמטה מזה מי שעושה אותה קרדום לחפור בה, ולמטה מזה שלומד ע"מ לקנתר, ולמטה מזה שלומד ע"מ להתייהר ע"מ שיקרא רב וחכם וכו', - ולכאן יש כאן טעות דמוכח דהא חשיב הכא מלמעלמ"ט ולפי"ז צריך להקדים מי שלומד ע"מ להתייהר ואח"כ ולמטה מזה מי שלומד ע"מ לקנתר דע"מ לקנתר הוא למטה מהלומד ע"מ להתייהר. וצריך לברר אם אין זה טה"ד.

ולהעיר דבכתבי קודש (קופיר) ע' נה הושמט הקטע דלומד ע"מ להתייהר, וכ' רק הדרגא של הלומד ע"מ לקנתר.



התחדשות הרצון

הת' שניאור זלמן גליק
תלמיד בישיבה

בסה"מ תש"ג ע' 12 ואילך מבאר שיש ג' דרגות ברצון, רצון המוחלט, רצון הקדום ורצון גלוי. ומבאר בארוכה איך כולם באים מהמקור שלהם ואיך כולם מתעוררים, ואומר: "וממוצא דבר מובן אשר הרוממות העצמי של הנפש הוא סיבת הרצון המוחלט העצמי למלוכה וממנה נמצא בדרך הוי' חדשה המח' ורצון המוחלט שהוא רצון הקדום שהוא מקור הגלוי .. ולהיות ריחוק הערך בין רצון הגלוי לרצון הקדום לכן הנה התהוות הרצון גלוי מהקדמת הרצון המוחלט הוא כעין התחדשות" עכ"ל בנוגע לענינו.

והנה כד דייקת שפיר, נראה בולט שיש שינוי לשון בין המשכת רצון גלוי מרצון הקדום, ובין המשכת רצון הקדום מרצון המוחלט. בנוגע לרצון גלוי, אומר שנמשך מרצון הקדום "כעין התחדשות", משא"כ בנוגע לרצון הקדום אומר שנמשך

מרצון המוחלט "בדרך הוי' חדשה", וכן בהקיצור (עמ' 14) אומר וזלה"ק: "הגלוי מהקדום בא בדרך התחדשות וכו' הקדום מהמוחלט בא בדרך הוי' חדשה" עכ"ל. ומכ"ז נראה ברור שיש חילוק בין המשכת רצון הגלוי מרצון הקדום להמשכת רצון הקדום מרצון המוחלט, וצ"ל מהו.

וי"ל בהקדם ביאור (בקיצור נמרץ עכ"פ) החילוק בין ג' דרגות אלו ברצון. רצון המוחלט הוא רצון שאינו נרגש אצלו, אלא שכך מוחלט אצלו, (ומביא משל מאדם, שאפי' לפני החלטתו שרוצה למלוך, יש רצון שהוא כאילו טבעית, מפני שהוא מרומם בעצם, רצון אינו נרגש אצלו) ואח"כ ע"י שקו"ט, מחליט שרוצה (למלוך), ואח"כ ע"י התעוררות העם, הרצון יבא בגלוי ויקבל המלכות. ונמצא, שרצון המוחלט אינו בגילוי אצלו, משא"כ רצון הקדום הוא בגילוי אצלו, אבל אינו נוגע לפועל, ורצון הגלוי הוא בגילוי אצלו ונוגע לפועל.

ומקשר זה עם ג' המדריוגות באור לפנה"צ, וז"ל: "והרצון המוחלט הזה הוא בבחי' עצם האור בידוע שיש בהאור ג' מדרי'. עצם האור, והגילוי של האור, ובגילוי זה – ב' מדרי', הא' גילוי לעצמו והב' גילוי לעצמו בשביל הזולת", עכ"ל. ומובן שרצון המוחלט – עצם האור, רצון הקדום – גילוי לעצמו, ורצון גלוי – גילוי לעצמו בשביל הזולת.

ולכאו' ג"כ הכא יש לדייק למה אומר שיש ג' מדרי', עצם, גילוי, ובגילוי גופא ב' מדרי'? לכאו' הול"ל עצם, גילוי לעצמו וגילוי לעצמו בשביל הזולת.

ופשוט, שעצם האור, וגילוי האור, הם באין ערוך לגמרי והפכים ממש. שזה ענינו עצם וזה ענינו גילוי, משא"כ ב' הדרגות בגילוי האור, אינם הפכיים, אלא שגילוי לעצמו, הוא רק לעצמו, וגילוי לעצמו בשביל הזולת הוא גילוי יותר ששייך ג"כ לזולת, וחילוקם הוא בהגילוי שלהם (אע"פ שמוכן שיש ג"כ חילוק תוכני שמסבב חילוק זה).

וכן י"ל ברצון, שרצון המוחלט, הוא באין ערוך לגמרי, וגם הפכי ממש מרצון הקדום, משא"כ רצון הקדום ורצון גלוי, חלוקים בגילויים (וכדלעיל שיש ג"כ חילוק תוכני).

ועפכ"ז מובן הדיוק שבהמשכת רצון הקדום מרצון המוחלט, אומר "הוי' חדשה", משא"כ בהמשכת רצון גלוי מרצון הקדום אומר "כעין התחדשות", כי רצון הגלוי, הוא רק בגילוי יותר מרצון הקדום ולפיכך הוי' "כעין התחדשות" משא"כ רצון הקדום הוא מציאות רצון נרגש, ולפיכך המשכתו מרצון המוחלט שאינו נרגש כלל, אפי' לעצמו, נקרא הוי' חדשה, וק"ל.



ר' זירא יתיב מאה תעניתא

הת' צבי אלימלך רבקין
תלמיד בישיבה

בהתחלת חלק רביעי של הספר שערי תורה מביא הג' ר"י פייגענבוים ז"ל את הגמ' (מגילה ז, ב) רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי אבסום קם רבה ושחטי' לר' זירא למחר בעי רחמי ואחיי. ושואל שם דע"פ פשוטו אינו מובן, "דחלילה לחשוב דרבה השתכר כ"כ בפורים עד ששחטו לר' זירא" ומבאר שם מהותו וענינו של ר' זירא ורבה: שעל ר' זירא מבואר בגמ' "ר' זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלישתכח גמרא דבבלאה מיני' כי היכי דלא ניטרדי'". ומבאר דר' זירא דסליק לא"י הי', כדי להשיג יראת שמים דאוירא דא"י מחכים וכתוב הן יראת ה' הוא חכמה. וממשיך לבאר דר' זירא הי' נק' חריף ומקשה (הוריות יד, ב) והנה ידוע מספה"ק דבעת שהאדם מקשה ומפלפל בלימודו יוכל להיפרד קצת מדביקותו בהשי"ת לכן התענה ר' זירא דלישתכח מיני' תלמודא דבבלאה, היינו דרך פלפולו בתורה שהי' חריף ומקשה כי לא הי' רוצה שיפרד מדביקותו בהשי"י.

ועל רבה מבאר מהג' (בהוריות שם) דרבה הי' נק' עוקר הרים. הרי דרבה הי' מחודד טפי מר' זירא שהי' נק' רק חריף ומקשה. ועוד מצינו בגמ' דרבה קודם לימודו הי' אומר מילתא דבדיחותא ואח"כ פתח באימתא דשמיא שלא הי' לו מניעה מדרך פלפול ליראת ה'.

וממשיך לבאר את הגמ' (מגילה שם) לכן י"ל דרבה ור' זירא עבדי' סעודת פורים בהדי הדדי דאיבסום רבה ובא לידי אהבת

התורה כי יום הפורים גורם לידי אהבת התורה שאז הי' קבלת התורה ברצון כדאי' בגמ', והקפיד על ר' זירא בזה דיתב מאה תעניתא דלישתכח מיני' תלמודי דבבלאה דרבה חלק על ר' זירא מפני ב' טעמים א) דרבה שהי' מחודד טפי מר' זירא אעפ"כ לא הי' לו דרך פלפולו מניעה ליראת ה'. ב) דרבה סבר דאפי' אם הפלפול מניעה ליראת ה' אפ"ה לא הי' לו לר' זירא להניח פלפולו, כי הפלפול בתורה היא ג"כ עיקר בעבודת ה' כמבואר בגמ' דלעתיד שואלין את האדם פלפלת בחכמה.

לכן רצה רבה שר' זירא יחזור לדרך פלפולו שהי' חריף ומקשה ועשה שישכח ר' זירא כל לימודו ואז יהא מוכרח ר"ז לשוב לפלפולו, כדמצינו בגמ' (תמורה) גבי עתניאל בן קנז דשלש מאות הלכות שנשתכחו בימי אבלו של מרע"ה אהדרינהו עתניאל בן קנז בפלפולו. (וע"ש סוף ביאורו על הגמ' מגילה שם).

ולכא' אינו מובן (אף שביאורו היא לא לפי פשוטו) לפי ביאורו א"כ מה באמת סבר ר"ז שבא לישכח תלמודי בבלאה בשביל יראת ה' הרי תלמוד בבלי ג"כ תורת ה' היא (דלפי ביאורו לא מדובר אודות עליו ממדריגת מחשכים הושיבני לאורו של תלמוד ירושלמי) אלא להיפך כמו שחשב רבה, ואם צודק הוא א"כ מה סבר רבה הרי סו"ס ר"ז נפרד קצת מדביקותו בהש"י?

והעיקר, הרי אף שרבה ישכח את כל התורה ויוצרך ר"ז לדרך הפלפול להחזירו הרי סו"ס דרך הפלפול מונע אותו מדביקותו בה' ויותר ניחא לומר שלא סתם הכריחו רבה לחזור לדרך הפלפול אלא ג"כ תיקן אותו שעיי"ז (שישכחו וכו') לא ימנע דרך הפלפול מדביקותו בהש"י, וא"כ צ"ל איך זה שעיי"ז שישכחו את כל התורה ויוצרך לדרך הפלפול להחזירו, לא ימנע אותו מדביקותו בהש"י.

ואולי אפשר לבאר זה ע"פ המבואר בלקו"ת פ' מצורע ריש כה, ב וז"ל: "וביאור הענין בעבודת ה' דהנה עם היות שסיבת הצרעת והנגעים הוא מחמת הסתלקות מוחין דאבא שהוא בחי' הביטול והשוב שמחמת זה נמשך יניקת החיצונים מבחי' הרצוא וההתלהבות דמוחין דאימא, והיה עולה על הדעת שתיוקן

המעוות הוא די ע"י העבודה בהמשכת מוחין דאבא בז"א כמקדם יתוקן הדבר כי אור אבא דוחה יניקת כנ"ל (ענינו דר' זירא-קטנות-מוחין דאימא).

אך באמת א"א להמשיך המוחין דאבא בז"א בלתי שיתחיל מתחלה לתקן המעוות בפגם שהי' במוחין דאימא כי תשובה באותו מקום (ענינו דרבה - גדלות - מוחין דאבא) ואז אח"כ ימשיך המוחין דאבא והיינו שצריך לעורר בחי' הרצוא וההתלהבות הנמשך ממוחין דאימא ואח"כ יתחברו לבחי' הביטול דמוחין דאבא בחי' ואם רץ לבך שוב לאחד.

ומכאן משמע דהתיקון הוא באותו מקום, והיינו דאע"פ שמוחין דאימא (פלפול) בעיקר, יכול להביא ליניקת החיצונים (פגם ביראת ה'), מ"מ התיקון הוא ע"י שחזור ועוסק באופן דמוחין דאימא (פלפול) והוא הרצון וההתלהבות, וזה גופא התיקון שמוחין דאימא יהי' כדבעי ולא יגיע לידי יניקת החיצונים דהיינו שבמוחין דאימא יורגש באופן גלוי יותר, ואוא"ל שזהו ע"ד עבודת השוב שלאחרי הרצוא, שבו נרגש ג"כ מעלת הרצוא.

וזהו תשובה באותו מקום דשם הוא התיקון ומדוייק בלשונו של אדה"ז "אך באמת א"א. בלתי שיתחיל מתחלה לתקן המעוות בפגם שהיה במוחין דאימא כי תשובה באותו מקום. והיינו שצריך לעורר בחי' הרצוא וההתלהבות הנמשך ממוחין דאימא ואח"כ יתחברו (בדרך ממילא, כיון דבהרצוא-מוחין דאימא נרגש עכשיו באופן גלוי יותר מוחין דאבא-החכם בכינה) לבחי' הביטול דמוחין דאבא, ופשוט.

ולהעיר מלקו"ש חל"א פורים (שיחה ב').



אני הוי' לא שנית

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - מגדל העמק

איתא בתניא פרק כט: "...לרגוז על נפש הבהמית שהיא יצרו הרע בקול רעש ורוגז במחשבתו, לומר לו אתה רע ורשע

ומשוקץ ומתועב ומנוול וכו', ככל השמות שקראו לו חכמינו ז"ל, באמת עד מתי תסתיר לפני אור א"ס ב"ה הממלא כל עלמין, הי' הוה ויהי' בשוה, גם במקום זה שאני עליו, כמו שהי' אור א"ס ב"ה לבדו קודם שנברא העולם, בלי שום שינוי, כמ"ש אני ה' לא שנית, כי הוא למעלה מהזמן וכו'".

ויש להעיר, שביאור זה שמבאר כאן בענין "אני הוי' לא שנית" שונה מהביאור הרגיל בתניא, שחוזר עליו אדמו"ר הזקן כמה פעמים;

מתחיל בפ' כא, "אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא כו', פירוש הוא ממש בלי שום שינוי כדכתיב אני הוי' לא שנית, כי עוה"ז וכן כל העולמות העליונים אינם פועלים שום שינוי באחדותו ית' בהבראם מאין ליש, שכמו שהי' הוא לבדו הוא יחיד ומיוחד קודם הבראם כן הוא לבדו הוא יחיד ומיוחד אחר שבראם, משום דכולא קמי' כלא חשיב וכאין ואפס ממש".

ותוכן זה, שהקב"ה נשאר יחיד ומיוחד כו' ולא נשתנה ח"ו מצד זה שכל הבריאה אינה תופסת מקום כלל ובטלה במציאות כביטול דיבור א' בנפש האדם, חוזר עלי' עוד בפל"ג ("וגם עתה כן הוא לבדו בלי שום שינוי כלל מפני שכל הנבראים בטלים אצלו במציאות ממש"), בפמ"ב ("כנ"ל פ"כ"), בפמ"ג ובפמ"ו.

וכן בשער היחוד והאמונה פ"ז, "והנה במ"ש יובן אני הוי' לא שנית, פי' שאין שום שינוי כלל כמו שהי' לבדו קודם בריאת העולם כך הוא לבדו אחר שנברא, וז"ש אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא כו', בלי שום שינוי בעצמותו ולא בדעתו, כי בידיעת עצמו יודע כל הנבראים שהכל ממנו ובטל במציאות אצלו".

אמנם כאן בפכ"ט מבאר באופן אחר, שהענין של "אני הוי' לא שנית" הוא מצד שהוא ית' למעלה מהזמן שלכן הבריאה – שהיא דבר מחודש מאין ליש – אינה "קיימת" כלל אצלו. ובלשונו: "הי' הוה ויהי' בשוה .. כי הוא למעלה מהזמן וכו'".

ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה, מדוע הוצרך לבאר כאן בפכ"ט ענין "אני הוי' לא שנית" בביאור שונה מהביאור הרגיל בזה.



תורת אדה"ז בכתבי תלמידיו [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בגליונות האחרונים נדפס ליקוט מפרי עטו של הרנ"ג שי' מדברי החסידות של אדמו"ר הזקן הנמצאים בכתבי תלמידיו ששמעו ממנו או מכלי שני.

ובין הדברים הובא המשל הידוע שהובא בחסידות על עשר ספירות הגנוזות במאצילן, מהאש הגנוזה בצור החלמיש, ודברי תלמידו של רבינו הזקן ר' אהרן מסטרשעליע על זה בספרו "שערי היחוד והאמונה", ששמע מפי רבינו הזקן שבאמת משל זה מתאים רק בבחי' מוחא סתימאה שבכתר אך לא למעלה מזה.

ומביא שאדמו"ר הצמח-צדק (באור התורה ענינים) כותב ג"כ שהנמשל דע"ס הגנוזות לא אתי שפיר כ"כ אפילו לפי משל האש שבצור החלמיש.

והנה באמת הובא בכ"מ בחסידות (לא רק במאמר הצ"צ שם) שהמשל דאש שבצור החלמיש עדיין אינו מופשט כל צרכו. ואולי המקור הראשון הוא בדברי הצ"צ הנ"ל.

אך יש להעיר על זה ממה ששמעתי מחכם אחד בשם הרה"ח ר' שמואל לויטין ע"ה.

שהמחלוקת בין אדמו"ר האמצעי והר"א מסטרשעליא היתה (גם) בענין גדר ע"ס הגנוזות, דלדעת ר"א הן מופשטות יותר מגדר עשר ספירות (יותר מלדעת אדמו"ר האמצעי).

ויש לעיין עוד בזה.



איסור עריות קודם מ"ת [גליון]

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון האחרון העיר הרי"מ שי' במ"ש בתורה אור יתרו ד"ה וכל העם רואים בענין איסור עריות קודם מ"ת, שבתורה אור שם איתא רק שלפי הביאור שבמאמר יתורץ איך נשא יעקב שתי אחיות ועמרם נשא דודתו, אך לא נתבאר איך יתורץ זה. וכותב שדברי תורה עשירים במ"א ונתבאר בהנחת אדמו"ר האמצעי ממאמר זה שנדפסה בסה"מ תקס"ה.

ולכאורה יש לעיין לפי זה, מה אמר אדמו"ר הזקן באותו מאמר.

האם אדה"ז אמר רק בקיצור שעפ"ז מיושבים הדברים, ואדמו"ר האמצעי בהנחה שלו האריך בביאור התירוץ (וכידוע מאמר אדה"ז שאחי (מהרי"ל) כותב מה שאני אומר ובני (אדהאמ"צ) כותב מה שאני מתכוין).

או שמא אדה"ז אכן ביאר דבריו בפירושו, אך המהרי"ל לא נהג לכתוב בהנחותיו דברים המובנים מעצמם. אמנם לפי זה יש לעיין מדוע הדפיס הצ"צ את הדברים (בתורה אור) באופן זה שלא ברור מהו התירוץ, ובפרט שבדרך מצותיך מצות איסור עריות ביאר הצ"צ דלא כמבואר בהנחת אדמו"ר האמצעי שם (כמו שהביא הרי"מ). וצ"ע בדבר.



בל"ג בלימוד פנימיות התורה [גליון]

הת' שניאור זלמן דייטש

תלמיד בישיבה

בגליון תשסב העיר הרב שד"ב וו. שיחי' על המבואר בד"ה באתי לגני תשל"ז פרק ט בסופו, בו כותב כ"ק אדמו"ר: "...כללות החילוק בין גליא דתורה לפנימיות התורה, דגליא דתורה הוא בחי' התורה שבא במדידה ובהגבלה, וכדאיתא בגמ' מנחות שאפשר להיות מציאות שילמד אדם כל התורה כולה,

הרי דישנה בחי' בתורה הבאה בהגבלה, ואעפ"כ נאמר "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים", שזה קאי על בחי' פנימיות התורה."

ומבואר בארוכה אשר משו"ז נשמות בג"ע לומדים תורה אלפי שנים וכמו"כ ילמדו בימות המשיח ולאח"ז באופן של א"ס, מאחר שפנימיות התורה ארוכה מארץ מידה וכו', וע"ז מקשה דראינו דבאגה"ק סימן כו כותב רבינו הזקן בנוגע ללימוד התורה של רשב"י בהיותו במערה: "וגם באמת ע"כ עיקר עסקיהם במערה היה תורת המשניות ת"ר סדרי שהיה בימיהם עד רבינו הקדוש דאילו ספר הזהר והתיקונים היה יכול לגמור בב' וג' חדשים כי בודאי לא אמר דבר אחד ב' פעמים".

ובשיעורים בספר התניא (ע' 1674-1671) מובא השאלה אשר כמו שפלפלו רשב"י ובנו בנגלה דתורה כך יכולים לומר שפלפלו בפנה"ת ובאם שכן הרי לא יספיק גם זמן של יג שנה על לימוד הזהר והתיקונים באופן של פלפול.

וכ"ק אדמו"ר מתרץ שספר הזהר והתיקונים לא שייך בזה פלפול כי פלפול... הוא מסטרא דרע. אבל לכאורה, מהמקומות המובאות לעיל בנוגע עצם ההגבלה דנגלה דתורה ועצם האין סופיות דפנה"ת הנה השאלה במקומה עומדת דהרי אה"נ שלא הקשו ופלפלו בפנה"ת, אבל עצם הלימוד הוא בל"ג כנ"ל ולכאורה היו יכולים ללמוד כל הזמן כולו רק פנה"ת? עיי"ש בארוכה.

ונראה לבאר כ"ז בדא"פ ובהקדים: דהנה אותו שאלה שהקשה הרב הנ"ל יש להקשות ג"כ עד"ז בכללות התורה.

דהנה, בספר המאמרים תרסו ד"ה "וראיתם אותו" (בע' רסט) כותב כ"ק אדמו"ר נ"ע וז"ל: "וז"ש ותורה אור נאמר אור לשון יחיד, דמצות הן בחי' תרי"ג ארחין שהן תרי"ג אורות בבחי' התחלקות וכו', אבל בתורה נאמר ותורה אור לשון יחיד והיינו בחי' אנת הוא חד ולא בחושבן וכו'", עיי"ש. הרי דמבואר דתורה הוה למעלה מהתחלקות, משא"כ מצוות יש להם התחלקות.

אבל במאמר ד"ה ביום השמיני (ע' שעח) כותב וז"ל: "וזהו שרש ההפרש דתורה הוא בחי' החכמה ולכן תורה נקרא בחי'

מזון וכמו ותורתך בתוך מעי .. וגם בחי' פנימיות התורה בא ג"כ בבחי' התחלקות שה"ה ג"כ או"פ וכל או"פ בהכרח הוא בבחי' התחלקות והשגות פרטיים, וגם יש בזה חילוקי מדרגות בעומק ופנימיות יותר בבחי' מעלה ומטה .. אבל תרי"ג מצוות שהן תרי"ג ארצות דגלגלתא ושרשן מבחי' יג חיוורתא דא"א שזה בחי' האין העצמי דכתר .. ולכן בעצם עשיית המצוות אין חילוקים כלל וכל המצוות שוות וכמו אל תהי יושב ושוקל במצוותי של תורה והיינו להיות שרשן בבחי' עצם האין דכתר שאין שם התחלקות", עכ"ל המאמר. ושני מאמרים אלו לכאורה סותרים זל"ז.

אבל כשמעיינים במאמרים אלו רואים שאין שום סתירה כי זה תלוי באיזה דרגא מדובר, דהמבואר בד"ה "ביום השמיני" קאי על התורה כמו שמושרשת בחכמה ותענוג – אור פנימי, ובזה יש התחלקות, משא"כ בד"ה "וראיתם אותם" מדובר בשרש התורה שהוא בבחי' פנימיות הכתר, וז"ל (שם): "הנה התורה הגם דמחכמה נפקת אמנם שרשה הוא מבחי' הכתר מבחי' פנימיות הכתר".

היוצא מכל הנ"ל דבתורה יש שני דרגות. א) התורה כמו שמושרשת בחכמה ששייך התחלקות, ב) עצם התורה – פנימיות הכתר, שלא שייך בזה התחלקות.

ועפ"ז אפשר לבאר קושייתו, די"ל שזהו ע"ד שתי דרגות הנ"ל. דהנה, מבואר בלקו"ש חט"ז פ' יתרו (שיחה א) הערה 56 וז"ל: כי אף שעיקר גילוי סודות התורה יהיה לע"ל ע"י משיח, ישקני מנשיקות פיהו (שה"ש א, ב. ובפרש"י) – הרי כבר נתגלה בימי רשב"י וכו' באופן של "הבל" עכ"פ (ראה קה"ר ספי"א רפ"ה), ובדוגמת מה שגם לפני מ"ת (אצל האבות כו') היה לימוד התורה באופן של "ריחות" (שהש"ר פ"א, ג (א)). עכ"ל. ז"א, שמה שנתגלה אצל רשב"י היה בבחי' הבל, דהיינו רק בחי' הגבול של פנימיות התורה, שהרי הרבי מבאר שהתורה אצל רשב"י הוא בדוגמת מה שהיה אצל האבות, שכל לימוד התורה וקיום המצוות של האבות היה מצד עצמם ובכח עצמן, ולכן הם לא יכלו להגיע למדרגה של תורה כמו שהוא למעלה מהנבראים אפי' הכי נעלים, רק איך שהתורה יש לה שייכות וקשר עם

הנבראים ועבודתם (עיין בארוכה לקו"ש חט"ו לך לך ב) – משמע שהיה להם שייכות לגבול דהתורה, וא"כ עד"ז ברשב"י, ולכן לא קשה מאגה"ק הנ"ל שרשב"י למד בב' או ג' חדשים פנימיות דתורה.

אבל לע"ל יתגלה עצם פנימיות התורה איך שהיא בבחי' בל"ג, ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ.



הלכה ומנהג

חזקה במקום שאפשר לברר

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

(א) בשו"ע יו"ד סי' קפז סעי' ה פסק המחבר אם יש מכה באותו מקום תולין בדם מכתה ואם דם מכתה משונה מדם ראייתה אינן תולים בדם מכתה.

וכתב הש"ך שם סקי"ט כתב הרב המגיד והר"ן והרשב"א דוקא שנתברר שהיא משונה הא לאו הכי תולין במכה לפי שהאשה בחזקת טהרה עומדת.

ובט"ז שם סק"ט הביא מהפרישה דאם שניהם לפניו לא ניזול לקולא כיון שאפשר לברורי וכל אדם יכול לברר אותו ונכון הוא שכן מצינו ג"כ בסי' א דכל היכא דהשוחט לפנינו לא אמרינן רוב מצויין מומחין הן.

וכתב הדגול מרבבה שם לבאר שיטת הש"ך דסומכין על חזקת טהרה ולא צריך לברור אם זה דם מכה מכה או דם ראי', אע"פ דבשחיטה אין סומכין על הרוב היכא דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, דאיכא לברור אם הוא מומחה, וכתב ועיין במגן אברהם או"ח סי' תלז סק"ד [שעפ"ז יבואר החילוק].

דבשו"ע שם סעי' ב פסק השוכר בית מחבירו ב"ד ואינו יודע אם הוא בדוק אם הוא בעיר שואלו אם בדקו ואם אינו בעיר חזקתו בדוק ומבטלו בלבו ודיו.

ומבואר כן בגמ' פסחים ד, א למאי נפק"מ לישיילי'.

ובמגן אברהם סק"ד כתב שואלו דלא סמכינן אחזקה היכא דאיכא לברורי כמ"ש ב"ד סי' א ולא דמי לבדיקה דלא בדקינן אחר י"ח טריפות וסמכינן אחזקה דהתם לא הי' מעולם בחזקת טריפות אבל הכא כל השנה הי' בחזקת חמץ ובחזקת בדוק אתה בא להוציאו מחזקת חמץ לא סמכינן עלי' לכתחילה דומיא דשחיטה דבהמה בחיי' בחזקת איסור אבר מן החי עומדת. ע"ש כנ"ל בפ"י דברי הרב"י...

ומבואר מהמגן אברהם דמתי אמרינן דלא סומכינן על חזקה או רוב היכא דאיכא לברורי רק היכא דבא להוציא מחזקת איסור אבל היכא דאין מוציאים מחזקת איסור רק יש ספק לפנינו שפיר סמכינן על החזקה ולא צריך לברורי.

ועפ"ז כתב הדגול מרבבה בהל' נדה דשפיר כתב הש"ך דלא צריך לברורי אם זה דם מכה או דם נדה וסומכינן על חזקת טהרה של האשה משום דכאן אין בא להוציא מחזקת איסור [ובימי ליבונו ראה בדגול מרבבה שם] ועד"ז כתב בגליון מהרש"א שם על הט"ז סק"ט.

(ב) ולפ"ז צ"ב בשיטת אדה"ז שפסק שם בסי' קפז סקכ"ב כדעת הפרישה דאם אפשר לברורי אין לסמוך על החזקה לכתחילה כדלעיל סי' א בהגה"ה.

ובהל' פסח סי' תלז סעי' ה כתב כדעת המגן אברהם וז"ל בא"ד אעפ"כ חייב לשאול לפי שכל השנה הי' הבית בחזקת שיש בו חמץ ובחזקה זו שמן הסתם בדקו אתה בא לברר.

וא"כ מדוע צריך לברר אם זה דם מכה או דם ראי' ולא סומכינן על החזקה, דהכא הרי לא בא להוציא מחזקת טומאה. (וכמו שהעיר הדגול מרבבה).

ג) והנה בהל' ציצית סי' ח סעי' ט פסק המחבר דצריך לבדוק קודם שיברך בחוטי הציצית אם הם כשרים כדי שלא יברך לבטלה.

ובמגן אברהם שם סקי"א כתב דהרא"ש כתב דנהגו שלא לבדוק דאוקי אחזקתייהו אלא שהחרד על דבר ה' יש לו לבדוק... אך נ"ל דמ"מ חייב לבדוק ממש דאין סומכין על החזקה במקום דיכולים לבררו כמ"ש בי"ד סי' א ... וכתב עוד טעם מדוע צריך בדיקה בציצית. עיי"ש.

וכתב הדגול מרבבה שם ועי' במ"א סי' תלז סק"ד וצ"ע. והקושיא היא דלפי מה שכתב המגן אברהם בסי' תלז הכלל דרק היכא דבא להוציא מחזקת איסור צריך לברר א"כ הכא בציצית לאחר שתיקנו הציצית אין לו חזקת איסור שנפסקו ומדוע לא סומכין על החזקה לכתחילה.

ולהעיר שאדה"ז בסי' ח סעי' יג לא הביא טעם זה של המג"א דצריך לבדוק ציצית משום דלא סומכין על חזקה היכא דאיכא לברורי רק כתב הטעם השני שהובא במגן אברהם, עיי"ש.

ד) ומבואר לכאורה במגן אברהם דיש אופנים דצריך לברור אע"פ דלא בא להוציא מחזקת איסור.

וצריך ביאור מהי הגדר בזה.

ובמחצית השקל שם רצה ליישב דשאני חזקה מרוב דרובא עדיף מחזקה וברובא אמר המג"א הכלל בסי' תלז דרק היכא שמוציא מחזקת איסור צריך לברר.

אבל בחזקה צריך לברר גם היכא שאין בא להוציא מחזקת איסור.

ובערוך השולחן סי' ח סעי' יד הקשה על תירוצו של המחצית השקל דבסי' תלז מבואר להדיא במגן אברהם דגם בחזקה כן הוא וכן משמע באדה"ז סי' תלז שם [דרק היכא דהחזקה בא להוציא מחזקת איסור צריך לברורי].

ה) והנה בחידושי הריטב"א פסחים ד, א בד"ה דליתי' קמן דנשיילי' כתב יש למידין מכאן שאין סומכין על החזקות כל היכא דאפשר למידע קושטא כגון ראה אחד ששחט או בדיקת

סכין לאחר שחיטה וכתב הרי"ט ז"ל ולדברינו שכתבנו שם בס"ד דסמכינן אחזקה י"ל שאין כל החזקות שוות וכן האמת. ע"כ.

ויש לבאר בזה דיש חזקה שהיא מצד בירור כמו חזקה שסתם בני אדם בודקים בליל י"ד כמו חזקה של יח עושה שליחותו וכיו"ב, ויש חזקה שהיא מצד דין חזקה דמעיקרא, כמו חזקת טהרה, חזקת פנוי וכיו"ב.

ולפ"ז יש לומר בשיטת המגן אברהם ואדה"ז, (ואפשר דזהו גם כוונת המחצית השקל וראה בהגהות חתם סופר שם), דהיכא דדנים לסמוך על חזקה דמעיקרא כמו חזקת טהרה או החזקה שהציצית היו כשר אז היכא דאיכא לברורי אין סומכינן על חזקה זו וצריך לבדוק אף היכא דלא בא להוציא מחזקת איסור.

ולכן פסק אדה"ז בהל' נדה דצריך לברר אם זה דם נדה או דם מכה אם אפשר, ועד"ז המגן אברהם בציצית כתב דלא סמכינן אחזקה שהציצית כשרים וצריך לבדקן.

אבל היכא דדנים בחזקה שהיא מדין בירור ועד"ז רוב שהיא גם מדין בירור, אז יש לומר דאם אין חזקה זו בא להוציא מחזקת איסור אין צריך לשאול ולברר שהרי החזקה עצמה או הרוב היא הבירור.

ולכן כתב המגן אברהם ואדה"ז בסי' תלז הטעם דצריך לשאלו אם בדק הבית משום דבא להוציא ע"י חזקה זו מחזקת חמץ שהי' כל השנה. שבא להוציא מחזקת איסור ובאופן זה צריך בירור יותר היכא דאפשר ולכן צריך לשאלו אם בדק הבית.

אבל בטריפות אין שם חזקת איסור ושפיר סמכינן על החזקה שהבהמה כשרה שדין חזקה זו היא מדין רוב ובירור שרוב בהמות אינן טריפות (ראה הגהות חתם סופר שם) ולכן אין צריך בדיקה.

ולפ"ז מיושב פסקי אדה"ז ומג"א בזה.



הפסק בק"ש וברכותיה לצורך התפילה

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

עיינ באגרות משה (או"ח ח"א סי' כ"ב) שנשאל באם מותר להפסיק בתפילה, להודיע להמתפללים הצריכים לזה, באיזה דף או חזים הציבור. ונקודת תשובתו ע"ז: דיש להחשיב הכרזה זו כצורך התפילה, ולכן תלוי בטעם האיסור להפסיק באותו מקום בתפילה; בפסוד"ז, היות וטעם האיסור הוא משום הברכות (דב"ש הוא הברכה שלפניה, וישתבח לאחריה, ואסור להפסיק ביניהם), לכן יש להתיר הפסק כזו שהוא לצורך התפילה, ע"ד שמצינו שמותר להפסיק בין ברכה לאכילה כשהוא לצורך הסעודה (עיינ סי' קס"ז ס"ו). משא"כ בברכות ק"ש, וק"ש, שהאיסור להפסיק הוא "מצד עצמו", אין מקום להתיר הפסק כזו, אף שהוא לצורך התפילה. עיי"ש באריכות יותר.

והנה מדברי רבינו בשולחנו לא משמע כלל שאיסור ההפסק בפסוד"ז, ובברכות ק"ש וק"ש, הם מטעמים שונים. והמשמעות הוא שהכל הוא מטעם הפסק בברכות. עיינ דברי רבינו סי' נ"א ס"ד: צריך ליזהר מלהפסיק בדיבור משיתחיל ב"ש עד סוף י"ח לפי שב"ש הוא ברכה שלפני פסוד"ז וישתבח ברכה לאחריהם ואסור להפסיק ביניהם כו' כמו שאסור להפסיק בק"ש וברכותיה וכו'. ועיינ ג"כ בס"ה שם: ושאלת שלום מב"ש עד ישתבח דינה כמו בק"ש וברכותיה וכו'. (אלא דבהמשך הסעיף מביא אדה"ז שינוי א' ביניהם: אבל לענין להפסיק לעניית אמן אין פסוד"ז וברכותיה דומין לק"ש וברכותיה ומותר לענות אמן על כל הברכות מב"ש עד ישתבח וכו'. אבל לשינוי זה מביא אדה"ז מיד טעמו: לפי שאמן הוא ג"כ שבח וכעין זמרה אינו חשוב הפסק בפסוד"ז).

ולפ"ז, באם נתפוס כדברי הגרמ"פ ע"ה, שהפסק לצורך התפילה במקום שאיסור ההפסק הוא רק משום הברכות, מותרת, אז יש מקום לפסוק שהיתר זה הוא גם בברכות ק"ש, וק"ש.

אולם, מובן דהיתר זה הוא רק בין הברכות דברכות ק"ש, דהרי באמצע ברכה בודאי אסור להפסיק, גם לצורך הברכה וכדו'. (ולכאו', להנ"ל, הי' אפשר להתיר גם בק"ש עצמה בין

הפרקים, כדין בין הפרקים בפסוד"ז, ובין הברכות בברכות ק"ש).

ב. ויש להביא רא' חזקה לזה דלצורך התפילה יש להתיר להפסיק גם בברכות ק"ש, כדלקמן. דהנה מקור הסברא להחשיב הכרזה באמצע התפילה ל"צורך התפילה", הוא בשו"ע סי' רל"ו ס"ב "ומיהו מה שמכריז ש"ץ ר"ח (היינו "יעלה ויבוא") בין קדיש לתפילת ערבית לא הוי הפסק כיון שהוא צורך תפילה וכו'".

והמג"א מביא עוד טעם להתיר הכרזה זו מהרשב"א "ועוד דתפילת ערבית רשות". וממשיך להביא, מהב"ח, "וכן נוהגין דלא כהרש"ל". ומבאר בזה המח"ש (היינו, במה נחלקו הב"ח והרש"ל), דהמהרש"ל סב"ל "דהאידנא קיבלנו עלינו תפילת ערבית חובא, אזדא לה טעם הרשב"א, לכן אין להפסיק בהכרזה. והב"ח חולק דעיקר טעם הרשב"א מפני שהוא צורך תפילה וזה שייך גם לדידן, ומ"ש הרשב"א דתפילת ערבית רשות אינו אלא סניף ואינו עיקר הטעם".

ועוד כ' המג"א שם: ונ"ל דבין הפרקים [היינו להכריז ר"ח בין הפרקים דברכות ק"ש דערבית - המעתיק] דינם כמו בשחרית, דדוקא בין גאולה לתפילה יש מקילין משום דתפילת ערבית רשות, אבל בין ק"ש וברכותיה חובה לכו"ע [והיינו, דההיתר, דהמחבר, להכריז ר"ח, הוא רק בין גאולה לתפילה, ולא בין הפרקים].

וכ' ע"ז המח"ש: אע"ג דכבר הסכים לעיל דטעם דתפילת ערבית רשות אינו אלא סניף, ועיקר הטעם משום צורך התפילה וזה שייך גם בין הפרקים [וא"כ אינו מוכן לכאו' דברי המג"א, דבבין הפרקים אסור להכריז משום דהווי חובה, והרי הטעם ד"רשות" לא היתה עיקר טעם ההיתר, שנוכל לומר דבמקום דאינו רשות אסור?!], מ"מ כוונתו דטוב לו להפסיק בהכרזה אחר יראו עינינו . . (ומביא ע"ז טעם, ומסיים) א"כ עדיף להפסיק בין גאולה לתפילה דערבית מלהפסיק בין הפרקים.

והיוצא מדברי המח"ש (בהבנת המג"א) מפורש, דההיתר להפסיק בהכרזה לצורך התפילה, כן שייכת (מעיקר הדין) גם בין

הפרקים דברכות ק"ש (וגם ק"ש לכאו). וזהו כמו שכתבנו, ודלא כדברי הגרמ"פ, כדלעיל.

ג. והנה הפרמ"ג לכאו' לא הביין דברי המג"א כהמחה"ש, דכ' (בא"א שם) "עיין מ"א, ובערבית מכריז אבל בשחרית לא דמיסמך גאולה [לתפילה] חובה בשחרית". והיינו, דהוא סב"ל, שההיתר להפסיק בהכרזה הוא באמת רק במקרה זו דביין גאולה לתפילה דתפילת ערבית דעיקרו רשות.

אלא דהפרמ"ג מק' ע"ז, דמדוע באמת אינו מותר להפסיק לצורך התפילה, ע"ד ההיתר להפסיק לצורך אכילה בין הברכה להאכילה? ומתרץ, דרק בדיעבד אמרינן דלא הוי הפסק, אבל לכתחילה אין עושין הפסק גם לצורך האכילה (ומציין להט"ז – וכן הוא בשולחן רבינו – דלכן אין מתחילין "משיב הרוח" בשחרית, משום שאין מתקנין שלכתחילה יכריז ע"ז הש"ץ בין גאולה לתפילה דשחרית).

ויוצא מזה, דגם לדעת הפרמ"ג שייך כאן ההיתר ד"לצורך התפילה", אלא דסב"ל שזהו רק בדיעבד ולא לכתחילה. אבל לכאו' יש מקום גדול לומר, שבמקרה דעסיקנן ביה, כשיש בנ"א בביהכ"נ שאין יודעים היכן אוחזים הציבור ("מתחילים" בתפילה וכיו"ב), ומתבלבלים מזה וכו', דיש לדונו כדיעבד, ויהא מותר להפסיק ולהכריז בשבילם גם בין הברכות דברכות ק"ש וק"ש.

ולכאו', עפ"ז הי' נראה לדון להתיר גם (עוד יותר) לצלצל למישהו בין הברכות דק"ש לבקשו להגיע לביהכ"נ להשלים המנין, דהרי פשוט שזהו ג"כ צורך התפילה, והוי נמי "בדיעבד". אלא דמובן דזמן המתאים לזה הוא בין ישתבח ליוצר דאז בודאי מותר להפסיק לצורך מצוה, והמדובר כאן הוא במקרה דדיעבד כשכבר נמצא בברכות ק"ש. (ועד"ז בענין ההכרזות דלעיל, דבודאי עדיף לעשותו באופן שא"צ להפסיק בתפילה, וכדכתב שם הגרמ"פ לכתוב המספרים בדף התלוי על הכותל וכדו'. והמדובר כאן הוא במקרה דדיעבד כשלא נמצא אז עצה אחרת).



גרירת יחיד אחר העיבור בקבלת שבת

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר, בעלוויו וואשינגטאן

(א) בשבועות הקיץ שהימים ארוכים קבענו זמן אחד לקבלת שבת שהוא לפעמים מיד אחר פלג המנחה, שיש עוד שיהוי זמן גדול עד השקיעה, וישנם יחידים שומרי תומ"צ הרוצים לקבל שבת בזמנו הרגיל ולא מבעו"י. ושאלו האם מותרים במלאכה היות ואנו בית הכנסת היחיד בעיר שמקבל שבת בציבור? ולהוסיף היות שלע"ע חלק מהציבור אינם שומרי שבת לפועל, האם הצטרפותם לתפילה נחשבת כקבלת שבת ע"י הקהל.

(ב) ונתחיל במה שסיימנו, האם צירוף מחלל שבת נחשבת קבלה כשנעשית מבעוד יום. דבשו"ע סי' רסא ס"ד כתב: "א"א שמצות עשה מן התורה להוסיף מחול על הקדש באיסור עשיית מלאכה בכניסת שבתות ויו"ט וכו'". וממשיך בס"ה: "ואם רצה להקדים ולקבל עליו תוספת שבת מפלג המנחה ולמעלה דהיינו שעה ורביע זמניות קודם הלילה הרשות בידו ונאסר בעשיית מלאכה".

ומבואר עוד יותר בקונטרס אחרון שם סק"ג דקבלה ע"י תפילה הוא קבלת עיצומו של יום (ולא רק תוספת) "ולפיכך חלו עליו כל חומרותיו ולהכי מיתסר אף בשבותים". משמע בזה דגדר הקבלה הוא לשבות ממלאכה דזהו דין תוספת שבת, ולפ"ז גם הדין שהיחיד נגרר אחר הציבור הרי הוא כלשון רבינו בשולחנו (סי' רסג סע"י יז) "אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת המיעוט נמשכים אחריהם בע"כ ואסורים במלאכה". ולפי הנ"ל צ"ל שהקהל קבלו עליהם לשבות ממלאכה מבעו"י. ולכן בנדו"ד שחלק (ואולי רוב) ציבור המתפללים – לע"ע – אינם שובתים ממלאכה לא מיחשב כדין קבלת הקהל שהיחיד יגרר אחריהם.

(ג) אבל לכאורה י"ל שמוכח להיפך מהמבואר בשו"ע סי' רסג סט"ז "אע"פ שלא התפללו הקהל עדיין, אם קדם היחיד והתפלל ערבית של שבת מבעו"י חל עליו קבלת שבת ואסור בעשיית מלאכה, אפי' אם אומר בפירוש שאינו רוצה לקבל עדיין אין זה מועיל כלום, כיון שכבר הזכיר ענינו של יום בתפילה", (وهוא משו"ע סי"א שם, וכ"ה במ"ב סק"נ שם).

מבואר מזה לעניננו שהגם שחלק מהקהל לא מקבל עליו לשבות ממלאכה, מ"מ הרי ברור להם שמתפללים עתה תפילה של שבת, ואז חל עליהם קבלת שבת. ומה שעושה לאח"ז הוא חילול השבת שקיבל כבר בעצם תפילתו, ונחשב כקהל שקיבלו השבת מבעו"י.

ד) ובנוגע לדין היחיד, הנה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' לח) כותב בתו"ד: "אבל יש לידון באם יש בעיר בתי כנסיות הרבה שאין אחת נמשכת אחר חברתה כדאיתה במ"ב שם, והאשה הולכת לביהכנ"ס אחר, או אינה הולכת כלל לשום ביהכנ"ס איך הוא דין האשה כשהבעל מתפלל שבת בעוד היום גדול ובביהכנ"ס האחר לא קבלו שבת, והנכון לע"ד דאם מה שקבלו שבת בביהכנ"ס שמתפלל הבעל הוא לכוונת מצוה לקדושת השבת שיהיה תוספת יותר גדול או בשביל חשש שלא יבואו להתאחר במלאכה והוא מנהג קבוע שם, הוא בדין מנהג שעל האשה להתנהג במנהגי הבעל .. וממילא מוכרחת לקבל שבת כמנהג מקום בעלה. ואף שלא קבלה היא נמשכת גם בע"כ ואסור לה לעשות אפי' מלאכת עצמה .. ואם אינו לכוונת קדושת השבת אלא משום שאין רוצים לשנות זמן האכילה מהרגלה בימי החול, כמו שהוא בהרבה בתי כנסיות במדינה זו. וכדחזינן שרק בימות הקיץ שהימים ארוכים עושין כן ולא בימות החורף שהימים קצרים, אין זה כלל בדיני מנהג, ולא נאסר אלא הבעל שקבל כבר שבת שמ"מ הוא קבלה אע"פ שאינה לשם מצוה, אבל האשה לא נאסרה וכו'".

ומסיים התשובה "ומסופקני בקבלה זו שאינה לכוונת מצוה, שאפשר שהמיעוט לא ימשך אחר הרבים, דהא לא מצינו אלא בעובדא דריב"ם במרדכי ספ"ד דשבת שהיה זה הקהל שאמרו ברכו, שהתם היה זה הקהל שנתכוונו למצוה לקדושת שבת, והראיה שלו מגמרא היה שם למצוה ולא כשהכוונה אינה למצוה כלל, ואף דאין שם אלא ביהכנ"ס אחד, אלו שלא היו שם ולא קבלו שבת אולי אין נמשכים אחריהם, וצ"ע לדינא". ע"כ.

ובספר פני שבת (גליק) עמ' קלה מביא בשם שו"ת באר משה (ח"ב סי' יט) שכתב בפשיטות דבכה"ג אין היחיד נמשך אחר הציבור וכיון דבימים קצרים אין מקדימין, וכוונתן רק בשביל

הנאתן וגם אין ברצונם ודעתם להכריע המיעוט שיהי' נגרר אחריהם, בודאי לא חל על המיעוט דין קבלת שבת, ע"כ, ואין הס' באר משה תח"י לעיני בו.

ה) ואבי שיחי' שלח לי העתק ממכ' שהשיב לא' הרבנים באירופא ששאלו ע"ד שאלתנו, ובתו"ד פ' שדין היגררות היחיד אחר הציבור לא שייך כלל בנידון זה, ומעתיק לשון אדה"ז בשו"ע שלו, וז"ל (סי' רסג סעי' יז, יט): "אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת, המיעוט נמשכם אחריהם בע"כ, ואסורים במלאכה אע"פ שלא היו בבית הכנסת אצל קבלת שבת, ואפי' אומרים בפירוש שאינם רוצים לקבל שבת עדיין .. אבל אם רוב הקהל לא היו בבית הכנסת, אינם נמשכים אחר המיעוט. ועיר שיש בה בתי כנסיות הרבה אין הקהל המתפללים באחד מהם נמשכים אחר המתפללים באחרים, אע"פ שהמה המיעוט נגד האחרים, ויחיד שלא היה בבית הכנסת שקבלו בה שבת, אע"פ שהוא רגיל להתפלל תמיד באותו ביהכנ"ס אם רוב העיר לא קבלו עדיין שבת אפשר להתירו במלאכה". (ועי' במ"ב סקנ"א).

הרי מבואר כאן דחלות השבת בעו"י הוא לא בדרך ממילא אלא בקבלתו ע"י תפילה וכ"א זכותו לקבלו או לאו, ואין שום סברא לומר שאלפי ישראל הדריים בעיר זו יגררו אחר המיעוט שמקבל שבת מבעו"י אף שהם הציבור היחיד בעיר זו.



הכנה מיו"ט לשבת

הרב מאיר צירקינד
תושב השכונה

כתב כ"ק אדה"ז בשו"ע סי תקכז ס"ל: "לפיכך מי שמתענה מחמת נדרו ביו"ט שחל בע"ש כיון שאסור לו לעשות שום מלאכה לצורך אכילה ושתי' של אחרים .. אין ערוב תבשילין מועיל לו שיהא מותר לו בעצמו לעשות מלאכה ביו"ט לצורך אכילה ושתי' של שבת". (וכן הוא בסי' תקצז ס"ד).

וכן בסי' תרכד סי"ב כתב: "וכשחל יוה"כ ביום ה' אסור להן [לאותן העושיין ב' ימים יוהכ"פ] להכין צרכי שבת אפי' ע"י אחרים או ע"י גוי כיון שהן מחזיקין יום זה ליוה"כ".

ולכאורה זה סותר למש"כ בסי' תקטו ס"א: "נכרי שהביא דורון לישראל מיני פירות שיש מאותו המין במחובר לקרקע .. וכן אם הביא מיני בע"ח .. הרי אלו אסורין באכילה ובטלטול עד הערב .. ולענין הלכה .. ולפיכך נוהגין להחמיר אפי' בטלטול עד מויו"ט ב' .. ואם מויו"ט ב' הוא שבת (אין מטלטלין עד שימתין בליל שבת בכדי שיעשו, ומ"מ ביו"ט ב' שהוא ע"ש) מותר לבשלו ע"י נכרי .. בד"א כשיש לו ממין זה בתוך ביתו לכבוד שבת אבל אם אין לו ממין זה בתוך ביתו והוא צריך לו לכבוד השבת מותר לטלטלו ולבשלו בעצמו לכבוד השבת". עכ"ל (והוא מטעם דאמרינן "הואיל" ע"ש בט"ז).

וי"ל דבסי' תקכז ותרכד אסר האדם על עצמו כל אכילה ושתי' – ואינו מקיים חציו "לכם" – צריך הוא לקיים "כולו לה'", (וכשהוא עושה מלאכת אוכל נפש חסר מכולו לה'), אבל בסי' תקטו לא אסר האדם על עצמו כל אכילה ושתי', רק דחל איסור (מוקצה) על מאכל פרטי ולפיכך אינו אסור לבשלו (בתנאים המבוארים שם). והוא ע"ד ששם הוא איסור גברא וכאן הוא איסור חפצא. (עיין בשו"ת הרמ"א סי' לקא אות ג').

ולפ"ז יומתק המנהג שכשחל שביעי של פסח בע"ש שמתקנים מצה שרוי' בע"ש אע"פ שמנהגינו הוא שלא לאכול מצה שרוי', דהא אפי' אם הי' אסור מדינא (ראה בשו"ת כ"ק אדה"ז סי' ו) אינו גרוע מאיסור מוקצה (- לגבי איסור בישול -) דמותרת כשאין לו ממין זה בביתו ולכבוד השבת. וראה בדעת תורה (מהרש"ם) סי' תקכז ס"א דתמה על החת"ס ורע"א שלא הביאו הט"ז בסי' תקטו.



שיעור שתי' לברכה אחרונה

הנ"ל

כתב כ"ק אדה"ז בסברה"נ פ"ח ה"א: "ואין שתי' פחותה מרביעית הלוג .. ויש מסתפקים בברכה אחרונה של יין אם

מברכים אותה על כזית, וטוב ליזהר שלא לשתות אלא פחות מכזית או רביעית וכו'".

וצ"ל למה כתב כ"ק אדה"ז דהספק הוא רק ביין ולא בשאר משקים, דהא ה"ש מסתפקים" הם התוס' (יומא עט, א ד"ה ולא, וסוכה כו, ב ד"ה ולא), והם לא חילקו בין יין ושאר משקים, דהא אם ר' מאיר מודה לר' יהודא לענין שתי' אין נפקותא איזה מין שתי'. וכן בתוס' (ברכות מט, ב ד"ה ר"מ) כתבו: "ולענין שתי' כו'", ולא הזכירו יין כלל.



הלכה כדברי המכריע

הנ"ל

המשנה למלך הל' בית הבחירה ה"ח כתב, וז"ל: "ודברי מרן [הכס"מ] תמוהים הם בעיני במ"ש והכרעת רבי אינה הכרעה כו', כנראה דהוקשה לו דאמאי לא פסק [הרמב"ם] כרבי דהוי מכריע, וקי"ל דהלכה כדברי המכריע, ותמהני דהא כלל זה לא נאמר כ"א במשנה ולא בכרייתא.

וצ"ע למה לא תירץ כאן כמו שתירץ בפ"ט מהל' ברכות ה"ג, דר"ל דאף אם היתה הכרעה זו, במתניתין לא היתה הכרעה.



בשר בחלב – אי הוי איסור מחמת עצמו

הת' אשר הלוי קריצ'בסקי ישיבת ליובאוויטש ברלין

כתב המחבר בשו"ע סי' צב סעי' ג וז"ל: "כשנאסרה החתיכה מחמת החלב נעשית כל החתיכה איסור, ואם בשלה עם אחרות צריך שישים להטל כולה, ואם מכירה משליכה והאחרות מותרות .. אם חתיכת האיסור ראוי' להתכבד".

ובט"ז סק"ז כתב וז"ל: "אבל בלא בישול, אינה אוסרת אפי' בשניהם חמין, ולא אמרו בסי' צא ס"ד בחם לתוך חם דאוסר הכל, אלא באיסור מחמת עצמו, משא"כ כאן דמיירי באיסור

בלוע, ואע"ג דבסי' קה ס"ו הוה בשר בחלב לאיסור מחמת עצמו, היינו בשר עצמו עם חלב עצמה".

ושם (סי' קה סקי"ג) כתב הט"ז: "רצונו לומר, בשר הנוגע בגבינה הוי איסור מחמת עצמו, אבל בשר הבלוע מחלב הוי כשאר דבר הבלוע שאינו אוסר בנגיעה בלא רוטב אפי' שניהם חמין".

הרי לפנינו שלשיטת הט"ז בשר הבלוע מחלב לא מקרי איסור מחמת עצמו. וכן פסקו הכרתי ופלתי, והמנחת יעקב לדינא. אך הש"ך בסי' קה סקי"ז, וכן הפרי תואר כתבו דבשר בחלב, כלו' אפי' הבלוע מחלב הוי איסור מחמת עצמו.

ובסי' קא סעי' ב כתב המחבר: "אין לה דין חה"ל, אא"כ איסורה מחמת עצמה כגון נבלה ובשר בחלב, וכתב ע"ז הט"ז שם בסק"ג הטעם משום דבשר בחלב לאחר שנתערבו נעשו גוף אחד של איסור.

וקשה לכאור' דהרי בסי' צב איירי בחתיכה הראוי' להתכבד שכנ"ל הבאנו דאמרינן הכי דוקא באיסור מחמת עצמו, והט"ז שם או' דמדובר באיסורה בלוע, ומשו"כ אוסר דוקא דרך בישול ובאם לשי' הט"ז מיירי שם באיסור בלוע, הרי לא חל עליו גדר חתיכה הראוי' להתכבד, וצ"ע.



כלים שמלאכתן להיתר

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בערוך השולחן סימן שח, סעיף טו כתב, וז"ל:

"והנה במלאכתו להיתר נתבאר דמותר גם מחמה לצל וכדי שלא יגנב. וכתב רבינו הב"י בסעיף ד דשלא לצורך כלל אסור לטלטלן ורק כתבי הקודש ואוכלין מותר לטלטלן אף שלא לצורך כלל ע"ש.

ואינו מובן הא כיון שמטלטלן וודאי יש לו איזה כוונה בזה. וצ"ל כגון דאינו אלא מתעסק בעלמא ואין לו שום כוונה

בטלטולו אך אם יש לו תענוג במה שמטלטלו נהי דבמלאכתו לאיסור לא נחשוב זה צורך הגוף מ"מ במלאכתו להיתר ודאי מותר", עכ"ל הערוך השולחן.

והנה לפי דבריו נמצא דמותר לטלטל כלים שמלאכתן להיתר גם שלא לצורך גופן או מקומן אם יש לו איזה תענוג או צורך בטלטול זה.

ולפי זה מותר לטלטל כלים מפניה לפינה גם כשאינן צריך למקומן.

וצריך להבין איך מתאים זה עם אחד מהטעמים לאיסור מוקצה (הובא גם שם סעיף א) "... ק"ו שלא יהא הטלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהא כיום חול בעיניו ויבא להגביה ולתקן כלים מפניה לפינה או מבית לבית... שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח".

גם צריך עיון אם כן הוא דעת אדמו"ר הזקן. שגם לשונו בסימן שח סעיף יז הוא "... ולא הותרו אלא לטלטלן לצורך הכלי עצמו אבל לא שלא לצורך כלל". מהו הפירוש של תיבת "כלל". ולכאורה אם אסור שלא לצורך הכלי הי' מתאים יותר הלשון "(אבל לא שלא לצורך) הכלי".



אמירה לעכו"ם שבות [גליון]

הרב שמואל זייאנץ
ר"מ בישיבת תות"ל חובבי תורה

בגליון יא [תשס"ט] דן הרב אברהם ש"י הרץ בענין אמירה לעכו"ם שבות. הביא יסוד דהקו"ש (פ"ב ביצה) דהגם דמתירים אמירה לעכו"ם לצורך מצוה, מ"מ כל דאפשר למעט בחומרת האיסור צריך למעט. ולכן אם אומר לגוי להחם המים רק עבור התינוק (לצורך מילה) יש כאן ב' איסורים (ודבר דבר, ומה שנעשה בשליחות הישראל), משא"כ כשמחמם עבורו אגב ישראל (אע"פ שישנו האיסור דריבוי בשיעורים הנעשה בשליחותו של הישראל, שהוא מה"ת לשיטת הר"ן) לא ניתוסף

בהאיסור דודבר דבר, שהרי צריך האמירה לצורך האם. ולכן צריך למעט בהאיסור כמה דאפשר.

והוסיף הרב הנ"ל: שהיסוד הנ"ל מבואר באדמה"ז בסי' רנ"ב בקו"א סק"ה שמבאר שם דחליבה ע"י עכו"ם דחוויה היא אצל צער בעלי חיים ולא הותרה הלכך כל מה שאפשר עבדינן למעט בהאיסור, ובזה מבאר שיטת המרדכי ס"פ כ"ד שהגם שמתיר לומר לכתחילה לגוי לחלוב הבהמה, מחמיר שיקנה החלב ממנו "...כדי שיהיה טורח בשביל עצמו, שאף שהותרה אפי' האמירה מ"מ כיון שאפשר שיעשה בשביל עצמו למה יעשה בשביל ישראל, יעשה בשביל עצמו כדי להקל איסור האמירה, שנעשה כאילו עשה מלאכתך, כמ"ש בהגמ"ר ספ"ד לענין לקצוץ לגוי בשבת לדבר מצוה שיעשה בו ביום דשרי לדעתו, ובלא קציצה אסור דקעביד אדעתא דישאל עי"ש...". והסיק הרב הנ"ל דכוונת אדמה"ז (בהביאו המרדכי) הוא להביא עוד דוגמא מהיתר אמירה לעכו"ם שגם בזה "צריך למעט באיכות האיסור כמה שאפשר", והיינו שגם בהיתר דאמירה לעכו"ם לצורך מצוה היא בגדר דחוויה ולא הותרה. ע"כ.

לענ"ד אין זה כוונת אדמה"ז וכוונת המרדכי: כוונת המרדכי היא שע"י שקוצץ נחשב כעושה אדעתא דנפשיה ולא אדעתא דישאל. ולכן הגם שמתיר לקצוץ בשבת לצורך מצוה (ואי"ז אסור משום מו"מ לדעתו) הרי"ז דוקא כשקוצץ דאז עושה הגוי עבור עצמו אבל כשאינו קוצת עושה לתורך הישראל. וזהו כוונת אדמה"ז להסביר שיטתו דהמרדכי בהצורך לקנות החלב מהגוי כדי למעט באיסור אמירה בנוגע לצעב"ח על ידי שקונים ממנו שבמילא נחשב כאומר לו נעשה מלאכתך.

אבל אין כוונת המרדכי שצריכים לקצוץ בכדי למעט איסור אמירה לעכו"ם, כיון שהיא דחוויה אצל מצוה, שהרי כשלא קצץ הרי"ז אסורה (וב"דחוויה" כשאי אפשר אי"ז אסור).

עוד הוסיף לשלול שאין ללמוד מהא דאדמה"ז כ' (ש"ו ס"ה) התיירו לצורך מצוה שנאמר חפצך, חפצך אסורים, חפצי שמים מותרים דאמירה לעכו"ם הותרה לצורך מצוה, כיון דמבואר בדברי אדמה"ז (ש"ז א) דלא התיירו אמירה לצורך מצוה אלא

כשיש צורך בדיבורו דמזה מבואר דבעצם יש איסור ודבר דבר גם היכא שמדבר לצורך מצוה אלא שנדחה משום הצורך מצוה.

אבל לכאורה אי"ז דחייה: דמה שאינו מותר אלא כשיש "צורך בדיבורו" אינו משום שאז הוא "דוחה" איסור האמירה, אלא שזהו גדר ההיתר דאמירה לצורך מצוה. והיינו שאמירה לצורך מצוה נחשב צורך מצוה רק כשיש תועלת בדיבורו לצורך המצוה.

ולעצם הענין (האם אמירה לעכו"ם לצורך מצוה דחוייה או הותרה) נראה: דלענין חלק הב' דהאיסור (דממצוא חפצך ודבר דבר) היא הותרה, דכל האיסור לא ניתן לכתחילה בעניינים דחפצי שמים (כשיש צורך בדיבורו), וניתן ושייך רק לחפצך.

אבל בחלק הא' דהאיסור (מה שעושה בשליחתו דישראל) יש להסתפק אם דחוייה או הותרה (ואין להוכיח מהא דבאמירה לעכו"ם לצורך צעב"ח דחוייה, דכמו דאין מדמים השבותים (מג"א ש"ו סק"ח) אפשר דאין ההיתר להשבותים דומים.).

עוד יש להעיר: דהנה כנ"ל כ' אדמה"ז מפורש דאמירה לעכו"ם נדחה בצעב"ח. והנה המג"א כ' בסי' ש"ה סק"ג בהא דמביא השו"ע ב' שיטות: א) א"צ לקנות החלב מהגוי, ב) דצריך, וכותב המג"א דמ"מ נוהגין העולם כסברא ראשונה, דמשום צעב"ח שרי אמירה לעכו"ם. והוסיף "ומ"מ טוב לחלוב לתוך האוכל כדי שיהיה שבות דשבות". והיינו שהגם דסברא ראשונה סובר דאין צריך לקנות מהגוי (דאמירה לעכו"ם מותר לזה) אעפ"כ נראה דיש למעט שיהיה שבות דשבות.

וא"כ ישלה"ב בשיטת אדמה"ז: דפוסק כשיטת המרדכי (דצריך לקנות החלב מהגוי) והיינו כפי שהסביר בעצמו בקו"א רנ"ב שיש להקל בהאיסור וא"כ למה לא הצריך שיחלוב לתוך האוכל שיהיה שבות.

וצ"ל דהיא הנותנת: דרק המג"א הסובר כסברא הא' דאין צריך לקנות לכן כדי למעט בהאיסור צריך לחלוב לתוך אוכל (וכנ"ל שזה נראה ההבנה בהמשך הדברים). אבל לאדמה"ז שצריך לקנות בדבר מועט כדי שלא יהא נראה כחולב לצורך הישראל אלא בשביל עצמו, א"כ אין צורך כבר להקל בהאיסור

שכבר הוקל בעצם עניינו, מה שעושה לשם ישראל, ולכן אין צורך למעט עוד בזה. (וכן פי' הקצות השלחן בסי' קל"ב בדה"ש ב', אלא שלא זכר שם בקשר להקו"א הנ"ל. ועיי"ש שפי' עוד בהשמטת אדמה"ז בענין זה).

ואם כנים דברים אלו: כיון דאנו פוסקים דאין מתירים שבות במקום מצוה אלא אמירה דעכו"ם דשבות לצורך מצוה (ש"ז סי"ב) א"כ אין צורך בזה למעט באיכות המלאכה, דכיון שאין העכו"ם עושה המלאכה עצמה אלא שבות, כבר נתמעט באיכות המלאכה ואין צורך למעט יותר.

ובזה מובן גם מה שלא מוצאים חומרת המרדכי, בנוגע לשאר שבות דאמירה לעכו"ם דשבות במקום מצוה, שיקנה מהגוי מה שעשה הלה בשבת כדי שלא יהא נראה כעושה לצורך ישראל אלא לצורך עצמו, כיון דבשבות דשבות כבר מיעטו באיכות האיסור ואין צורך למעט יותר.

[ובכללות הענין: בענין ההיתר דאמירה לעכו"ם לצורך חולה שאב"ס הרש"ש ח' ע"ב דהוא היתר גמור. ולצורך כבוד הבריות ראה גליוני הש"ס ברכות י"ט ע"ב דהא דדוחה איסור דרבנן הוא בגדר דחוויה. ולכאורה לשיטתו כן הוא גם בנוגע לאמירה לעכו"ם בענין דכבוד הבריות, ולדוגמא מת ביום ב' דיתעסקו בו עממין. אבל יש הלומדים מל' רש"י ברכות "מחלו חכמים יקרייהו" דהוא בגדר הותרה. ויש לשקו"ט בזה ובכוונת ל' הגמ' "כחול שויהו רבנן". וכן יש להעיר בדברי הגלהש"ס דהל' "לא גזרו רבנן" עניינו הוא הותרה, מדברי אדמה"ז לענין צעב"ח, דמביא (ש"ה סע' כ"ט) "ולא גזרו על אמירה לנכרי במקום צעב"ח...", ואעפ"כ סובר בקו הנ"ל שהוא בגדר דחוויה.]



הנחת תפלין אחר תפלת ערבית [גליון]

הת' נחום בוקיעט
תלמיד בישיבה

בגליון תשסח העיר הר' מאיר צירקינד על דרך לימודו של הנתיב החיים מה שלמד הפי' במ"ש אדה"ז בסי' ל' ס' ה די ש

מחלוקת במי ששכח להניח תפילין כל היום אחר שהתפלל תפלת ערבית מבע"י וז"ל אדה"ז "יש מי שאומר שאסור להניח אז ... אבל אם הוא לא התפלל עדיין אפי' הציבור התפללו אין בכך כלום ... ויש מי שחולק ע"ז וטוב לחוש לסברא האחרונה" עכ"ל. שהנתיב חיים למד שהיש מי שחולק ס"ל שאפי' אם הוא לא התפלל אם כבר התפללו הציבור אין לו להניח תפילין. והעיר הנ"ל שאין זה בדקדוק דהיש מי שחולק הוא הש"ך ביו"ד סי' קצו סק"ד והוא סובר דאפי' אם הוא בעצמו וגם הציבור התפללו מותר להניח. ומשום זה כתב אדה"ז לחוש לסברא היינו להחמיר במ"ע דאורייתא ולהניח תפילין.

ובאמת יפה העיר הנ"ל שי"ל שזהו הפי', אבל הוודאות שלו מצד הלשון "וטוב לחוש" אינו מובן שהרי לכאורה מסתבר לומר כמ"ש בהנתיב חיים דטוב לחוש היינו להחמיר ולא להניח תפילין וכמ"ש בתהלה לדוד וז"ל "מ"ש המ"א .. והרב ז"ל ויש מי שחולק ע"ז וטוב לחוש ... וכיון דהסברא לחומרא הוי משמע לי דהיש מי שחולק הוא דעה ראשונה ביו"ד בסי' קצו ... וז"ל הש"ך על מ"ש בשו"ע ד"יש אומרים אם התפללו הקהל ... אינה יכולה לבדוק ... מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה" "אע"פ שעדיין היא לא התפללה ערבית" (וע' ג"כ במ"מ שעל הגליון ס"ק כא "עי' ביו"ד סימן קצו סעי' א וכן משמע מל' הש"ך ס"ק ג").

ואפי' לפי מה שממשיך התהלה לדוד שם ומבאר דבאמת נראה לומר דהיש מי שחולק הוא כמ"ש הנ"ל, אבל ע"ש בלשונו "ואף שלשון וטוב לחוש וכו' דחוק דהא לסברא הראשונה אסור להניח מ"מ כן נראה לי להלכה" היינו שמצד לשונו של אדה"ז יותר נ"ל כמ"ש שהנתיב החיים אלא שמצד ההלכה יותר נראה כהש"ך בס"ק ד ועצ"ע. ולא באתי אלא להעיר.



פשוטו של מקרא

בד"ה "שמעון ולוי אחים" ויחי מט, ה

הת' לוי יצחק הכהן זרחי

תות"ל - 770

"שמעון ולוי אחים" ופרש"י "בעצה אחת באו על שכם ועל יוסף ויאמרו איש אל אחיו וגו' לכו ונהרגהו מי הם אם תאמר ראובן או יהודה הרי לא הסכימו להריגתו כו' על כרחך שמעון ולוי הם שקראם אביהם אחים". ע"כ.

ויש בזה ג' קושיות:

(א) בתחילת דבריו הוכיח רש"י באופן של שלילה (מהוכחה) שהי' שמעון ולוי. ובסוף דבריו הוכיח מזה שקראם אביהם אחים (מייתורא) [בתיבות "על כרחך שמעון ולוי הם שקראם אביהם אחים", הפסיק הוא לאחר תיבת "הם", דאם הוא לאחר תיבת ולוי אין לזה הבנה, וק"ל].

(ב) זה שאמר יהודה "מה בצע" היה לאחר ששכך חמתם של השבטים ושמעו לראובן שאמר "השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר". תדע דאל"כ – שמעון ולוי עצמם למה שמעו לראובן?

(ג) עה"פ (לעיל יא, א-ג) ויהי כל הארץ שפה אחת גו' ויאמרו איש אל רעהו פרש"י מצרים לכוש וכוש לפוט ופוט לכנען – היינו דאיש אל רעהו לאו דוקא כ"א א' לשני ושני לשלישי – א"כ, אולי כאן הי' כמה אחים שהשתתפו ולא רק שמעון ולוי? (גם יש להעיר מ"ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו בראשית מב, כא)).

ועל קושי זה (הג') י"ל, דמזה שקרא יעקב שמעון ולוי אחים ולא שתף שאר שבטים עמהם - מזה ראי' דלא היו יותר.

שוב ראיתי שבשיחת ש"פ ויחי תשמ"ז ס"ט (י"ל ע"י ועד הנחות התמימים ע' ז) הקשה "פארוואס האט רש"י ניט געזאגט דעם פירוש פריער אויפן פסוק "ויאמרו איש אל אחיו גו'", אז

דאס מיינט שמעון ולוי, מיטן גאנצן חשבון אז דאס מיינט ניט ראובן וכו'?" ולע"ע (לפום ריהטא) לא מצאתי יישוב לקושיא זו בהשיחות.

ז"ע ראיתי ב"דברי דוד" להט"ז (עיי"ש בארוכה), שהקשה כמו שהקשה הרבי בהשיחה [למה לא פרש"י בפ' וישב שהי' שמעון ולוי], גם הקשה ע"ד מה שהקשינו קושיא א' [אם לומדים מהוכחה או מיתורא. ועל הקושיא שבהשיחה תירץ ע"פ קושיא הג' [דשם (בפ' וישב) היינו יכולים לפרש שכל האחים הסכימו (מכיון ש"ויאמרו איש אל אחיו" יכולים לפרשו שכולם הסכימו) ומביא בדיוק הראי' מפסוק הנ"ל שבפ' נח ות"ל שכיוונתי].

ומדי דברי בו יש להעיר מענין אחר המבואר בה"דברי דוד", שתירץ קושייתנו הא' בהקדים קושיא בהוכחת רש"י עצמו: אם שאר האחים לא היו מדברים לפני ראובן שמעון ולוי עצמם איך דיברו. ותירץ, דזה עצמו מרומז בפסוק כאן: שמעון ולוי אחים "וכי עד עתה לא ידענו שהיו אחים ותו מאי קישור יש להאי אחים לכלי חמס הנזכר אח"ז. אלא הכוונה דהכתוב אומר אני אפרש לך דשמעון ולוי שנזכר בהדיא שעשו הריגה בשכם מעצמם הם ג"כ שעשו מעשה יוסף ואוכיח זה דיש לך להקשות מי הם שעשו זה דעל כולם יש קושיא דהיינו מה שהזכיר רש"י ע"כ שמעון ולוי הם והנה גם עליהם יש קושיא האיך דיברו בפני ראובן וע"כ לתרץ שהם כבר עשו כן . . ולזה אמר הכתוב כלי חמס מכירותיהם גבי שכם וא"כ תולין הקלקלה במקולקל". (ועפ"ז מובן למה הביא רש"י הוכחה גם כשבפסוק מבואר דאחים הם).

ולכאורה ע"ד הפשט זהו קצת דחוק, וגם זהו רק לשיטתו שגם בבני השפחות יש הקושיא דאיך דיברו לפני אחיהם הגדול, אלא דמוכח מיששכר וזבולון ובבני השפחות יש עוד טעם. אבל יותר נראה ע"ד מה שמובא ב"שפתי חכמים השלם" דרק לגבי יששכר וזבולון שהי' ח' אחים גדולים מהם יש קושיא הנ"ל אבל לבני השפחות הי' רק ד' אחים גדולים מהם, לכן בשמעון ולוי

שלגבם היה רק אח אחד גדול מהם ביותר אין קושיא איך דיברו בפניו*.



שונות

הקדמת "דיינער" ל"מיינער"

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

ב'היום יום' ט"ו אייר כתוב: "בימי רבינו הזקן הי' שגור בפי החסידים הפתגם "דער שטיקל ברויט וואס איך האב איז ער דיינער ווי מיינער. והיו מקדימים מלת "דיינער" – דיינער ווי מיינער" עכ"ל.

וידוע השאלה בזה דלכאורה הלשון "דיינער ווי מיינער" משמע שזה שהוא "מיינער" הוא פשוט וזה שהוא "דיינער" הוא חידוש שזהו "ווי מיינער", וא"כ זה שהקדימו דיינער למיינער לכאורה מדגיש שהמיינער יותר פשוט מדיינער.

ואולי י"ל בזה דהנה בתוד"ה "ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים" (גיטין ט, א) "איפכא הוה לי למימר ששוו שחרורי עבדים לגיטי נשים דעיקר דין מוליך ומביא באשה אלא אנב דעד השתא איירי בגיטין נקטי' ברישא".

והיינו דפשטות הלשון "שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים" משמע דהעיקר דין הוא הוא בשחרורי עבדים אבל האמת היא

* הערת המערכת: אפ"ל שממ"ש הפסוק "וישמע ראובן" משמע שלא דיברו בפני ראובן דא"כ למה צריך לכתוב "ויצלהו ראובן ויאמר" וכיו"ב, אבל זה גופא בא להשמיענו שהם דברו רחוק מראובן וחשבו שלא שומע, והכתוב אומר שמ"מ "וישמע ראובן".

דגיטי נשים הוא העיקר דין והא דהקדים גיטי נשים הוא משום דעד השתא איירי בגיטי נשים.

א"כ י"ל דהא דהקדימו 'דיינער' ל'מיינער' ע"כ הכוונה דעד השתא הי' עסוק ב'דיינער', והא דהלשון משמע ד'דיינער' יותר פשוט אינו ראי' ע"ד הנ"ל בשו"ג גיטי נשים לשחרורי עבדים.

אבל אם הי' הלשון "מיינער פונקט ווי דיינער", הי' אפשר לפרש ע"ד התוס' דאף ד'מיינער' יותר פשוט מ"מ הקדימו דעד עכשיו עסיק בי'.



תיקון טה"ד במאמר ד"ה וביום שמחתכם תש"מ

הרב פסח צבי שמערלינג
תושב השכונה

במאמר ד"ה וביום שמחתכם תש"מ, סוף סעיף א (סה"מ מלוקט ח"א ע' שלח) נדפס: "...שעיקר התשובה הוא התאחדות עם המקור. קדמותם וישנו באופן מלמטלמ"ע ומלמעלמ"ט..."

והנה קטע זה מוקשה בלשונו. ביררתי הדבר ונודע לי שקטע זה הוא הוספת כ"ק אדמו"ר בכת"ק, ובהגהה הראשונה כתב: "...התאחדות עם המקור קדמותם", ובהגהה השני' הוסיף פסיק [,] בין תיבת "המקור" לתיבת "קדמותם", ובדפוס נשתבש ונדפסה נקודה [.] . ועפ"ז הפשט מובן: עיקר התשובה הוא התאחדות עם המקור, [דהיינו] קדמותם [של כל הדברים, דבר"ה חוזרים כל הדברים לקדמותם, שבזה מדובר לפנ"ז במהאמר]. ודו"ק.



'נרו יאיר' ו'שיחיה'

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'כפר חב"ד' גליון 840 ע' 19 פרסם הרש"ב שי' לוינ תצלום דף השער ממסכת נזיר שאדה"ז נתנו כמתנה "להר"ר יעקב נ"ע",

ולכאורה איך כותבים על אדם חי "נשמתו עדן"? אבל אחרי עיון בצילום הגוכתי"ק י"ל שהנכון הוא: נ"י = נרו יאיר.

נוסח ברכה זו לאחרי כתיבת השם שנפוץ גם היום - נמצא במכתבי אדה"ז (ראה אג"ק שלו ח"א אגרות יז, נד ועוד), במכתבי אדהאמ"צ (אג"ק שלו ז, י-יא ועוד), במכתבי הצ"צ (אג"ק שלו ב, י-יא ועוד) ואצל אדמו"ר מהר"ש (אג"ק שלו יב-יג, טו, יז ועוד).

אדמו"ר מוהרש"ב בצעירותו ג"כ כתב ככה (ראה אג"ק שלו ח"א א-ב משנת תרל"ח, ובח"ג תקנא, תקנג-תקנד משנות תרמ"ג-ה), אבל כבר בטבת תרל"ח (ח"ג שם תקנ) מופיע אצלו: שי[חיה]. וכנראה שמסוף שנות תר"מ אין הוא כותב רק שי'.

ואחריו המשיך כן אדמו"ר מוהרי"צ וכן גם הרבי ברוב המכתבים שכתב, אבל ישנם כמה מכתבים שבו הוא משתמש ב'נ"י' - משנות תרפ"ט-צ (אג"ק ח"א ב, חכ"א ז'תשס-ז'תשס*), בכמה מכתבים משנת תרח"צ (ח"א ו-ח), ותש"ב-ג (שם כ-כא, כד, לא, לה ועוד).

ויל"ע במשמעות השינויים הנ"ל.



הערות במפתחות לס' התניא

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

במפתחות לס' התניא (ודלא כשיטתו בשאר המפתחות), בשמות האנשים אשר במפתח העניינים, כלל רבינו בתוך אותו ערך כמה אנשים שונים ששם אחד להם.

הם: יהודא (רבינו הקדוש, יהודא חייטא, רב יהודה), יהושע (יהושע בן נון, ר' יהושע), ישמעאל (ישמעאל בן אברהם, ר' ישמעאל), שמעון (רשב"י, ר"ש בן רבי).

ועפ"ז צ"ע מדוע ר' אלעזר בן דורדיא ור' אלעזר בן עזריה זכו כל אחד לערך בפ"ע, ולא נכללו שניהם בערך "אלעזר".

וכד דייקינן שפיר, נראה שהאותיות 'גב' בערכו של ראב"ע
הן גדולות יותר מהאותיות הרגילות, ואולי אירע כאן משהו
בשעת העריכה והסידור לדפוס.



בערך "שלשה חלוקי כפרה" צויין לאגה"ת פ"א, וצ"ע מדוע
לא צויין לפרק י"א שבתניא: בשלשה חלוקי כפרה שהיה ר'
ישמעאל דורש כו'.



הוספה

כתבי-יד קודש

למחבר א' הועיל הרבי לכתוב בזה"ל: לט"ו ס"ב [לסי' ו' סעי'
ב'] (ובדב"מ [ובדברי מרדכי] דפה) קובץ אה"ת [אהלי תורה]
ויקרא תשמ"א.



ברכה בסמיכות לחג הפורים

הערות בשוה"ג דגליון הערות וביאורים פ' ויחי תשמ"ג