

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו בזה את ברכותינו ברכת
מזל טוב עד בלי די מעומקא דליבא, לידידינו היקרים
חברי במערכת מלפנים, הנודעים לשם ולתפארת,
מצויינים בכל המעלות

הרה"ת ר' **לוי יצחק** שי' **אזימאוו**
לרגל נישואיו ביום הרביעי כ"ט אדר הבעל"ט
עב"ג הכבודה תחי'

והרה"ת ר' **בן-ציון** שי' **קארף**
לרגל נישואיו ביום שלישי כ"א אדר
עב"ג הכבודה תחי'

יהי רצון שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת, שיזכו לבנות
בית נאמן בישראל בנין עדי עד כרצון רבינו הק', חיים
מאושרים בגשמיות וברוחניות גם יחד.

המערכת

=====

--

מספר הפאקס לשלוח הערות
756-3411 (718) או 773-4115 (718)
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
אתרינו באינטרנט:
HTTP://WWW.KOVETZ.COM

ב"ה
ש"פ ויקהל-פקודי-החודש
ה'תשנ"ט

גליון יג [תשעא]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 5 הקרבת קרבנות בביאת מלך המשיח דוקא
14 גדר החיוב דלחכות לביאתו
17 הערות ברמב"ם פ"א מהל' מלכים
20 מולד הלבנה לעת"ל [גליון]

רשימות

- 21 מרדכי ואסתר שמות פרסיים
22 עשר תקנות עזרא
22 מי היה בני בניו של המן
23 קודש הקדשים – קדשי קדשים
24 שהנחלנו אבותינו [גליון]

לקוטי שיחות

- 28 בענין כיבוש ארץ ישראל
31 החילוק בין הרמב"ם והשו"ע
32 ימי משה ושמחה
35 בענין שמינית בשמינית בתלמידי חכמים
43 צורת קני המנורה [גליון]

אגרות קודש

- 43 משלוח מנות ומתנות לאביונים

נגלה

- 46 כתיבת גט ע"י נכרי

48	 תנו שטר מתנה לפלוני ומת
51	 עבד שהביא את גיטו
54	 כל השטרות העולים בערכאות – כשרים [גליון]
55	 כתב ידו ואין עליו עדים [גליון]
56	 היכר ציר [גליון]

חסידות

56	 באתי לגני לגנוני
57	 עיונים באגרת הקודש סי' כ"ה
59	 האם אכל מרע"ה מן בהיותו בהר
64	 "הסתר אסתר" בעליונים ובנפש האדם
64	 "התחתנות של ר' ברוך מרדכי"
65	 התאחדות השכל והמושכל [גליון]

הלכה ומנהג

67	 טעימת המסובין מכוס המקדש
70	 כתב סת"ם של אדמו"ר הזקן
73	 כדי להתמיה התינוקות
74	 ברכת האילנות בראי' שניה
78	 גרירת יחיד אחר הציבור בקבלת שבת [גליון]
79	 בשר בחלב – אי הוי איסור מחמת עצמו [גליון]

פשוטו של מקרא

80	 בפרש"י פ' וישב (לז, כז) ד"ה וישמעו
81	 בפרש"י פ' תשא (לד, ל) ד"ה וייראו

שונות

82	 מקומה של הגניזה החרסונית [גליון]
----	--

משיח וגאולה

הקרבת קרבנות בביאת מלך המשיח דוקא*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

רמב"ם הל' מלכים רפ"א: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם. מקריבין קרבנות וכו'" והנה בשלמא בנוגע לבנין ביהמ"ק הנה שיטת הרמב"ם שהוא רק ע"י מלך המשיח דוקא ולא כדעת הירושלמי (מע"ש פ"ה ה"ב) דבנין ביהמ"ק הוא לפני מלכות בית דוד, אבל בנוגע להקרבת הקרבנות צריך ביאור למה הוא נמנה בין פעולותיו של מלך המשיח דוקא, הרי הרמב"ם עצמו פסק (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ו, פ"ב ה"ד ועוד) דקדושת מקדש וירושלים אינה בטלה לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי וכו', נמצא לפי"ז ששייך הקרבת הקרבנות גם לפני ביאת המשיח, ומרמב"ם הנ"ל משמע שההקרבה תתחדש ע"י מלך המשיח דוקא?

ויש לומר בכמה אופנים:

ולא אריח בריח ניחחכם

א) בשו"ת בנין ציון סי' א' כתב דבזמן הגלות אסור לכתחילה להקריב קרבנות, ויסודו הוא מזה שהרמב"ם הוכיח (שם פ"ו הט"ז) דקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה כמ"ש (ויקרא כו, לא) והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אעפ"י ששוממין בקדושתן הם עומדים, ובהמשך לזה

* לכבוד סיום הרמב"ם מחזור הט"ז והתחלת מחזור הי"ז, י"ז אדר תשנ"ט.

כתוב "ולא אריח את ריח ניחחכם", דוה גופא הוא הלימוד דאף שקדושת המקום אינה בטילה ושייך הקרבה בלי בית מ"מ לא אריח את ריח ניחחכם בזמן הגלות, וכיון דמבואר במשנה זבחים מו,ב, על ששה דברים הזבח נזבח וכו' לשם ריח ולשם ניחוח, שהקרבת צריך להיות לשם ריח ניחוח, לכן בזמה"ג דליכא ריח ניחוח אסור להקריב לכתחילה, והא דאמרינן דמקריבין אף שאין שם בית, ה"ז קאי באופן כמו שהי' בתחילת בית שני שהי' רצון ה' שיבנו בית שני אלא שלא הספיקו עדיין לבנות הבית וכו' דבזה שפיר הוא לריח ניחוח ומקריבים בלי בית, משא"כ בזמן הגלות כשביהמ"ק שמם אסור להקריב, גם כתב נפק"מ בהדין דמקריבין בלי בית, דבדיעבד הקרבן כשר דלא גרע משינוי קודש ושינוי בעלים שבדיעבד הקרבן כשר, (ועי' מל"מ הל' מעשה"ק פ"ד דשלא לשם ריח ניחוח אפילו עלתה לבעלים לשם חובה ודלא כהלח"מ שם), עוד נפק"מ יש לגבי שוחט ומעלה בחוץ בזמן הזה שהוא חייב כיון שמקום המקדש ראוי לקרבן וכו', ועי' גם בס' ערוך לנר (להמחבר הנ"ל) יבמות ו,ב, (בד"ה בזמן שאין ביהמ"ק קיים) בענין זה, ובס' מעשי למלך הל' ביהב"ח פ"ו ה"ד.

ועי' גם בהעמק דבר להנצי"ב (פ' בחוקותי שם ופ' ראה טז,ג) ובשו"ת שלו משיב דבר ח"ב סי' נ"ו שכ"כ, דמשום הא דולא אריח יש איסור להקריב קרבנות בזה"ז לכתחילה, אלא דמבאר הא דאמרינן דמקריבין אעפ"י שאין שם בית שזה קאי רק על קרבן פסח בלבד, כי בכל הקרבנות כתיב שהן "לריח ניחוח" מלבד בקרבן פסח, ולכן בקרבן פסח ליכא חסרון זו דולא אריח כו' כיון דלא כתיב ביה כלל שצ"ל לריח ניחוח, ומבאר שלכן מצינו דלאחר החורבן הקריבו קרבן פסח ולא מצינו כן בשאר הקרבנות וזהו מטעם הנ"ל עיי"ש, דלפי דבריהם א"ש מ"ש הרמב"ם דהקרבת הקרבנות יתחדשו ע"י מלך המשיח דוקא, כיון דלפני זה בזה"ג אסור לכתחילה להקריב.

מקריבין אף שאין בית הוא היתר ולא חיוב

ב) החינוך (מצוה ת"מ) כתב וז"ל: ארצה לומר שהעובר על זה והקריב קרבן חוץ לבית הבחירה שהוא מבטל עשה זה ועובר על לאו זה (שלא להעלות קדשים בחוץ) אבל אין הכוונה לומר

שיהי' עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא עכ"ל. היינו דסב"ל דהא דאמרינן דמקריבין אף שאין שם בית שזהו רק היתר ורשות, אבל ליכא חיוב הקרבה, ובאמת כן משמע גם מלשון הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פי"ט הט"ו): "מי ששחט קדשים בזה"ז והעלה חוץ לעזרה חייב מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים שהרי מותר להקריב אעפ"י שאין בית שקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לע"ל כמו שביארנו", (וראה גם בחי' הריטב"א מגילה י, א, בד"ה א"ל אמרת), הרי מבואר בזה דלפני ביאת משיח ליכא חיוב להקריב קרבנות, והחיוב להקריב קרבנות תתחדש רק בביאת משיח, וא"כ א"ש מ"ש ברמב"ם הנ"ל בהל' מלכים ד"מקריבין קרבנות" דכוונתו דאז תתחדש החיוב להקריב הקרבנות.

אלא שלא נתבאר הטעם למה אין זה אלא היתר בלבד ולא חיוב, דלכאורה כיון שיש שם קדושת מקום הראוי להקרבה למה ליכא חיוב להקריב? ואולי אפשר לומר ג"כ עפ"י הנ"ל משום דולא אריח וגו' דנימא לא כהבנין ציון שיש איסור לכתחילה, כי האיסור לכתחילה להקריב שלא לשם ריח וכו' הוא רק כשיש חסרון מצד המקריב, אבל כשהקרבה מצד המקריב הוא בשלימות אלא שאינו מתקבל מצד הגלות וכו', בזה ליכא איסור לכתחילה, (וכ"כ בס' כלי חמדה פ' תבא ע' ר"פ עיי"ש) אלא דמ"מ מחמת חסרון זה דליכא ריח ניחוח ליכא חיוב הקרבה רק היתר בלבד.

ג) באמת מצד ההלכה ליכא נפק"מ בהא דמקריבין אף שאין בית אם יש שם בית או לא, אלא דלפני ביאת משיח לא שייך להקריב בפועל מצד כמה מניעות ועיכובים שישנם, וכפי שכבר האריכו האחרונים בזה שצריכים לדעת בדיוק איפה הוא מקום המזבח, כן ישנם מניעות מצד דדיני טומאה בזמן הזה ויחוסים כהונה ובגדי כהונה ותכלת וכו' (וכבר נתחברו ספרים שלמים בענינים אלו, ראה בס' עבודה תמה, דרישת ציון ושם הובא תשובות הגרע"א בענין זה, וס' מקדש מלך ועוד) ואכמ"ל, דגם משום זה אפשר לפרש כוונת הרמב"ם דלפועל לפני ביאת משיח לא יוכל להיות הקרבת הקרבנות בפועל אף שמן הדין מקריבים בלי בית, ורק בביאת המשיח יוסרו כל מניעות אלו ותתחדש הקרבת הקרבנות בפועל.

האם כדאי להקריב בלי ביהמ"ק

וראה לקו"ש חט"ו פ' ויחי (ד) שמבאר בארוכה החילוק בין דעת הבבלי לדעת הירושלמי, לדעת הבבלי מתחשבים בעיקר עם ה"הוה", וכשיש אפשרויות לקיים מצוה בהוה וזריזין מקדימים למצוות וכו' מקיימים זה מיד אפילו אם עכשיו חסר ההידור והשלימות שיתוסף אח"כ, משא"כ לדעת הירושלמי מתחשבים בעיקר עם ה"עתיד" ואם אח"כ יוכל הקיום להיות באופן מהודר יותר ממתנים עד אח"כ, ומבאר עפ"ז הלשון שבתרגום אונקלוס (בבלי) "ובאחסנת' יתבני מקדשא" והשינוי שבתרגום יוב"ע (ירושלמי) "בית מוקדשא" עיי"ש, וביאר בזה המשנה דמנחות צט, ב, חל יוהכ"פ להיות בערב שבת הבבליים אוכלים אותו כשהוא חי עיי"ש, (וחילוק זה בין הבבלי לירושלמי נתבאר בכ"מ בלקו"ש).

ובסוף השיחה כתב וז"ל: וע"פ הנ"ל קומט אויס, לכאורה, אז דאס איז אויך א נפק"מ להלכה - אין א פאל ווען ס'איז דא א מעגליכקייט צו בויען נאר א מזבח אויף צו מקריב זיין קרבנות און ניט דעם גאנצן ביהמ"ק (ובהערה 82 כתב: כידועה השקו"ט בנוגע הקרבת קרבנות בזמן הזה וכו' עיי"ש): לדעת הבבלי - תרגום אונקלוס - איז יש מקום לומר אז מ'זאל בויען א מזבח אויף מקריב זיין קרבנות, היות אז מ'קען גלייך מקיים זיין די מצוה פון הקרבת קרבנות (כאטש עס איז ניט קיין קיום המצוה בשלימות, וויבאלד ס'איז ניטא קיין בית); משא"כ לדעת הירושלמי - תיב"ע - דארף מען ווארטן מיט הקרבת קרבנות ביז מ'וועט בויען דעם מקדש, ווארום מ'דארף האבן אז די הקרבת קרבנות על המזבח זאל זיין בשלימות יותר וכו' עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור דאס יש אפשרויות לבנות מזבח הרי יש דין דמקריבין אף שאין שם בית, ואיך שייך לומר לפי דעת הירושלמי שלא יקריבו כלל עד שיבנו ביהמ"ק?

ועכצ"ל כנ"ל, דהדין דמקריבין בלי בית אינו חיוב אלא היתר ורשות בלבד, ובמילא שפיר אפ"ל לדעת הירושלמי עדיף יותר להמתין בכדי שההקרבה יהי' בשלימות, ומהשיחה משמע גם שלא כהבנין ציון הנ"ל שיש איסור הקרבה בזמן הזה, גם יש לדייק שהחסרון כשאין שם בית הוא מצד שחסר עי"ז שלימות

בהמזבח כיון שהמזבח הוא חלק מבית המקדש דבית המקדש כולו הוא בית לה' מוכן להיות מקריבין בו קרבנות עיי"ש, ולפי"ז אפ"ל דזה גופא הוא טעמו של החינוך והרמב"ם דמקריבין בלי בית הוא רק היתר ולא חיוב כיון שחסר שלימות בהמזבח, ולא כפי שנת' משום הא דולא אריח בריח ניחחכם.

כהנים בזמה"ז בדין שתיית יין

והנה הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"א ה"ז) כתב וז"ל: כל כהן שיודע מאיזה משמר הוא ומאיזה בית אב הוא ויודע שבתו אבותיו קבועים בעבודת היום אסור לו לשתות יין כל אותו היום, הי' יודע מאיזה משמר הוא, ואינו מכיר בית אב שלו אסור לו לשתות יין כל אותה שבת שמשמרתו עובדין בה. לא הי' מכיר משמרתו ולא בית אבותיו הדין נותן שאסור לו לשתות יין לעולם, אבל תקנתו קלקלתו, והרי הוא מותר לשתות תמיד שאינו יכול לעבוד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד וז"ל: א"א כמה דבריו חלושים וקלושים וכי כשיבנה ביהמ"ק לא יהי' שם מצרף ומטהר ומודיע המשמרות הראויות ושבתם ויומם ואי זה שהות יהי' שם לקביעותם, אבל הלכה כרבי שתקנתו קלקלתו שאין עכשיו שעת עבודה ולמהרה יבנה לא חיישינן ובין מכיר ובין שאינו מכיר מותר לשתות יין דסתמא אמר אביי כמאן שתי כהני האידנא חמרא כרבי עכ"ל.

ובכדי להבין זה כדאי להקדים בסוגיית הגמ' תענית (יז,א), דהגמ' מביא שם ברייתא דכהן שמכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו אסור לשתות יין כל אותו היום, מכיר משמרתו ואינו מכיר משמרת בית אב שלו אסור לו לשתות יין כל אותו השבוע, אינו מכיר משמרתו ומשמרת בית אב אסור לשתות יין כל השנה, רבי אומר ואמר אני אסור לשתות יין לעולם אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו, אמר אביי כמאן שתי האידנא כהני חמרא כרבי, ואח"כ מוכיח הגמ' (לגבי דין אחר בכהנים) דהאיסור שייך גם בזמן הזה, ומביא לזה ברייתא הנ"ל רבי אומר וכו' כהנים אסורין לשתות יין לעולם אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו ואמר אביי כמאן שתו האידנא כהני חמרא כרבי, מכלל דרבנן אסרי מ"ט מהרה יבנה בית המקדש ובעינן כהן הראוי

לעבודה וליכא כו', ופרש"י לעיל דרבי חולק על רבנן דסבירא להו דבזמן הזה יש איסור משום מהרה יבנה ביהמ"ק ובמכיר משמרתו וכו' אסור באותו היום וכו' ואם אינו מכיר כלל אסור כל השנה, ורבי סב"ל דבזמן הזה בין מכיר ובין אינו מכיר מותר דתקנתו קלקלתו כיון דהוי כמה שנים שלא חזרה בירה ולשמא יבנה ביהמ"ק לא חיישינן עיי"ש.

וזהו מה שהראב"ד מקשה על הרמב"ם דכיון שפסק הרמב"ם במכיר וכו' דאסור לשתות יין באותו היום משום שמא יבנה המקדש, א"כ גם כשאינו מכיר כלל צריך לאסור כיון דמשיח יצרף ויברר מיד באיזה זמן יעבוד, וכיון דכהנים בזה"ז שותים יין, עכצ"ל דזהו משום דאמר אב"י דפסקינן כרבי דתקנתו קלקלתו וקאי בין על מכיר ובין על שאינו מכיר כיון שאין עכשיו שעת עבודה ולמהרה יבנה לא חיישינן לכן מותרים לשתות בזה"ז לעולם, ולא כהרמב"ם שחילק בין מכיר לשאינו מכיר, ועי' כס"מ שם שהראב"ד פי' הסוגיא כרש"י דרבי חולק בין במכיר ובין בשאינו מכיר, משא"כ הרמב"ם סובר דרבי חולק רק על שאינו מכיר בלבד שהוא מותר אבל במכיר לא.

מהרה יבנה ביהמ"ק האם הכוונה למזבח לבד

ובקושיית הראב"ד שהרי יהי' שם מצרף ומטהר שיודיע מיד מתי צריך לעבוד כתב במרכבת המשנה שם לתרץ לפי מה דקיימ"ל (עירובין מג,ב) דאליהו הנביא יבוא לבי"ד הגדול יום אחד לפני ביאת משיח ויבשר ביאת משיח נמצא שהכהנים בירושלים ידעו בזה מקודם וא"כ מהו בכלל החשש שבגללו יש לאסור להם לשתות יין שמא יבנה המקדש וכו' הרי ידעו בזה מקודם, והכהנים הרחוקים מירושלים בלאו הכי לא חזי לעבודה משום דרך רחוקה, ובהכרח לפרש כוונת הש"ס דשמא יבנה ביהמ"ק דהיינו שהמלכיות יתנו רשות לבנות מזבח להקריב קרבנות, (דמצינו בכ"מ דמקדש היינו מזבח, ראה מל"מ הל' ביהב"ח פ"ו ה"ד וכפות תמרים סוכה לד,ב, ד"ה ואפשר, ועוד בכ"מ) ואז לא יהי' עדיין מצרף ומטהר כיון שהוא לפני ביאת המשיח, ובמילא שפיר פסק הרמב"ם באינו מכיר תקנתו קלקלתו כיון שיצטרכו לקבוע משמרות וכו', וכ"כ הכס"מ שם באחד מתירוציו דדעת רבינו שמקריבין אף שאין שם בית כו' עיי"ש.

והנה בקושיית המרכבת המשנה דאיך אפשר לפרש דהכוונה לביאת משיח כיון דאליהו מקודם, אפשר לתרץ עפ"י דברי הכו"פ הידועים (סי' ק"י סוף בית הספק, מובא בלקו"ש ח"ח ע' 323) דהא דאמרינן שאליהו הנביא בא מקודם זהו רק בהגאולה של "בעתה" כשהכל מתנהג עפ"י סדר הקבוע, אבל אם הגאולה היא באופן של "אחישנה" בזה ליכא תנאים לעיכובא ויכול משיח לבוא לפני אליהו אלא דמסיק שם דהגאולה דאחישנה בעוה"ר לא שכיחא עיי"ש.

בביאור פלוגתת הרמב"ם והראב"ד

ולפי כל הנ"ל ולפי מ"ש בהשיחה בהחילוק בין הבבלי להירושלמי יש מקום לבאר פלוגתת הרמב"ם והראב"ד, דהרמב"ם סב"ל כדעת הבבלי שבונים מזבח להקריב קרבנות מיד בלי ביהמ"ק אף שחסר השלימות וכו' ולכן מפרש דזהו כוונת הגמ' מהרה יבנה ביהמ"ק דקאי על המזבח בלבד בלי ביאת משיח, דזה מסתבר יותר לפרש מלפרש דקאי על ביהמ"ק ממש בביאת משיח כיון דבזה צ"ל שהוא רק באופן ד"אחישנה" כנ"ל דאז אליהו לא בא מקודם וזה לא שכיח כמ"ש הכו"פ, ולכן מפרש דרבי חולק רק על אינו מכיר כנ"ל דאז לא יהי' מיד מצרף ומברר, משא"כ במכיר אסור, אבל הראב"ד סב"ל כדעת הירושלמי דאין בונים מזבח כלל בלי ביהמ"ק לפני ביאת משיח, ולכן מוכרח לו לפרש דמהרה יבנה ביהמ"ק קאי על ביהמ"ק ממש ע"י משיח, והאיסור הוא משום "אחישנה" ולא ידעו מקודם, ולכן קשה ליה לפרש דחולק רק על אינו מכיר כי כיון שיהי' אז מלך המשיח שהוא מברר ומצרף מיד א"כ מאי שנא מכיר מאינו מכיר, ולכן מוכרח ליה לפרש דרבי חולק לגמרי אפילו במכיר ותקנתו קלקלתו דמכיון שכבר כמה שנים שלא נבנה ביהמ"ק לכן מותר לשנות לעולם, (וראה הערות וביאורים גליון ל"ה אות א').

אמנם לפי האמת לא נראה כלל לומר כן: א) שהרי נתבאר לעיל דמהרמב"ם הל' מלכים מבואר דלפני ביאת משיח לא יהי' הקרבת הקרבנות וא"כ ליכא לפרש דשמא יבנה ביהמ"ק היינו מזבח וקרבנות לפני ביאת משיח. ב) בהשיחה גופא מדייק החילוק בין לשונו של תרגום אונקלוס לתיב"ע, דהלשון

"מקדש" יש לפרש גם על מזבח לבד שהוא מקום מקודש לדמים, משא"כ הלשון "בית המקדש" קאי על ביהמ"ק כפשוטו, וכיון דלשון הגמ' שם הוא "בית המקדש" צריך לפרש דהיינו בית המקדש ולא כהנ"ל.

להרמב"ם דמשיח בונה ביהמ"ק מהו החשש בשתיית יין

ולכן נראה לומר בביאור דעת הרמב"ם באופן אחר לגמרי, ובהקדם דלכאורה יש להקשות דבשלמא אי נימא דביהמ"ק ירד מן השמים מובן החשש בשתיית יין כיון דאפ"ל התחלת העבודה מיד, אבל לשיטת הרמב"ם דסב"ל דמשיח בונה ביהמ"ק, וא"כ צריך שיהוי זמן לבנותו, א"כ מהו בכלל חשש לכהנים לשותות יין, ואפילו אי נימא דאז יקריבו על המזבח לפני גמר הבנין עפ"י נביא כפי שהי' בבית שני, אבל הרי גם בנין מזבח צריך זמן וכו', (וראה הערות וביאורים גליון תשס"ח ע' 6 בזה).

עוד יש להקשות שהרמב"ם בדין זה דשתיית יין לא הזכיר כלל דאיירי בנוגע לזמן הזה, ומפשטות דבריו משמע דאיירי בזמן שביהמ"ק קיים, ואז שייך גם לומר שמכיר משמרתו וכו', משא"כ בזמן הזה.

ולכן נראה לומר כמ"ש השפ"א שהרמב"ם באמת חולק על רש"י (והראב"ד) שפירשו ברייתא הנ"ל דאיירי בנוגע לזמן הזה, כי גם בהבחינת לא הוזכר כלל אודות זמן הזה ומהרה יבנה ביהמ"ק, ולכן סב"ל להרמב"ם דרבנן ורבי איירי רק בזמן שביהמ"ק קיים, דרבנן סב"ל כנ"ל במכיר משמרתו וכו' דאסור באותו היום וכו' ואם אינו מכיר כלל אסור בכל השנה, ורבי חולק דאם אינו מכיר משמרתו ומשמרת בית אבותיו קלקלתו תקנתו כיון דבמצבו אי אפשר לו לעבוד, אלא דאביי הוא דמחדש בנוגע לכהנים בזמן הזה דנימא שאסורים לשותות יין משום שמא יבנה ביהמ"ק, וע"ז אמר דהאידנא שתו כרבי, דכשם דסב"ל לרבי בזמן שביהמ"ק קיים דאם אינו מכיר מותר כיון דקלקלתו תקנתו, כן שייך היתר זה גם האידנא, כיון שהכהנים שבזמן הזה אינם מכירים כלל, ולפי"ז מתורץ קושיית רש"י שם דכשרצה הגמ' להוכיח דלרבנן אסור בזמן הזה למה הביא לזה הסיפא דעת רבי ואמר אביי וכו', ולא הוכיח כן מהרישא מדברי

רבנן עצמם, דרש"י לשיטתו שהברייטא עצמו איירי בזמן הזה כפי שפירש שם דעת רבנן, לכן הוקשה לו קושיא זו ועיי"ש מה שתירץ, אבל לדעת הרמב"ם א"ש דמהברייטא גופא ליכא הוכחה כלל לזמן הזה, כיון דאיירי בזמן שביהמ"ק קיים, ורק מדברי אב"י יש להוכיח כן כנ"ל, (ועי' גם ערוך לנר סנהדרין כב,ב, שפי' כן בדעת הרמב"ם, ובמרגליות הים שם אות י"א, ובס' משנת ראשונים הל' ביאת המקדש שם וראה גם מאירי שם ותענית שם).

לשיטת הרמב"ם באמת ליכא חשש בזה"ז

ולפי זה יש להוסיף דהרמב"ם לשיטתו דמשיח בונה ביהמ"ק באמת לא סבירא ליה כדעת אב"י דגם האידנא שייך חשש וצריכים היתר כרבי, די"ל דכיון שישנם דעות חלוקות אם משיח בונה ביהמ"ק או שיוורד מן השמים (ראה לקו"ש חל"א פ' בשלח ב' ועוד, וראה בס' זבחי תרועה סי' מ' שכתב דזה תלוי בהפלוגתא אם בימות המשיח יבוטל מנהגו של עולם או כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד עיי"ש ואכ"מ), לכן למד הרמב"ם דאב"י סב"ל דביהמ"ק השלישי ירד מן השמים, ולכן שייך חשש לאסור שתיית יין בזמן הזה והוצרך להיתר כרבי, אבל הרמב"ם לשיטתו שפסק דמשיח בונה ביהמ"ק באמת סב"ל דאין כאן חשש מעיקרא כנ"ל, וזה מוכח מהא דלא הזכיר הרמב"ם כלל אודות חשש זה בזמן הזה, ע"ד שהזכיר בהל' נזירות פ"ד הי"א באמר הריני נזיר ביום שבן דוד בא בו עיי"ש, ואתי שפיר.

משא"כ הראב"ד ניחא ליה יותר לומר דהברייטא גופא איירי בנוגע לזמן הזה, והסוגיא אזלא לכו"ע ואב"י מפרש גוף הברייטא, ולכן פירש שהוא משום "אחישנה" כנ"ל, וסב"ל דאז לכו"ע ירד ביהמ"ק מן השמים כמבואר בלקו"ש ח"ג ע' 84 הערה 36, וראה גם חידושים וביאורים בהל' ביהב"ח סעי' י"ט, לכן שפיר הוכרח לומר דלפי רבי גם במכיר מותר בזה"ז כנ"ל, כיון דאפילו בשאינו מכיר יהי' שם מצרף ומברר מיד, ולכן הקשה על הרמב"ם דאז יהי' מטהר ומצרף וכו' כפי שנת'.

וראה לקו"ש ח"ב ע' 618 שהביא הסוגיא דתענית ופירש דאיירי בנוגע לשתיית יין בזמן הזה וציין שם גם להרמב"ם

הנ"ל, ואפ"ל שהכוונה הוא לפי פירוש רש"י בגמ' ולפי פירוש הראב"ד שברמב"ם שם.



גדר החיוב דלחכות לביאתו*

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

בסיום הרמב"ם: לא נתאו החכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם כו' אלא כדי שיהיו פנויין בתורה ובחכמתה כו' ובאותו הזמן כו' שנא' ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. ובהל' תשובה (פ"ט ה"ב) יש תוכן דומה, אלא ששם מתחיל הרמב"ם: ומפני זה נתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם וכו'. והיינו, דמוסיף שם שה"נתאו" הוא בכל ישראל, ולא רק בהחכמים ובהנביאים.

וכבר ביאר בזה כ"ק אדמו"ר (הדרן על הרמב"ם תשמ"ט, הערה 46. ספה"ש תשמ"ט ע' 155) דחילוק זה נובע מהחילוק הכללי בין תיאור ימיה"מ בהל' תשובה, לתיאורו בהל' מלכים: דבהל' תשובה מביא הרמב"ם מהפסוק "ומלאה הארץ דעה" בלי להביא סוף הפסוק "כמים לים מכסים", והיינו משום שמדבר שם על זה דמשיח יפעול שלימות בהאדם ובהעולם, משא"כ בהל' מלכים מביא גם הא ד"כמים לים מכסים" שמורה על ביטול מציאותו של האדם והעולם לאלקות (עיי"ש באריכות). ועפ"ז מבאר, דה"נתאו" שהוא לשלימות מציאותו של האדם שייכת לכל ישראל, משא"כ הנתאו לביטול, שייכת רק לדרגת חכמים ונביאים.

ולכא' צ"ע, הרי זה דהביא הרמב"ם הענין ד"נתאו", הר"ז בפשטות (לא סיפור דברים, כמובן, אלא) ביאור החיוב דלחכות לביאתו (ועייג"כ לקו"ש חכ"ז (ע' 255 הערה 35), דה"נתאו" נכלל בהחיוב ד"מחכה לביאתו"; וא"כ מדוע אינו מביא בהל' מלכים – עיקר מקומו של הלכות אלו – איך צ"ל המחכה

* בקשר לסיום הרמב"ם.

לביאתו עבור כל ישראל? (ודוחק לומר דסמך עמש"כ בהל' תשובה דהרי – כנ"ל – כאן עיקר מקומו).

ונראה לומר, דהא דלא כתב הרמב"ם עבור מה צ"ל ה"מחכה" (בהל' מלכים), הוא להורות לנו, דכשמחכים לביאתו מאיזה סיבה שלא תהי', כן מקיימים הענין דאחכה לו. אלא דמביא דיש מעלות יתירות בזה, עד לדרגת הנתאו דחכמים ונביאים, שבהם האחכה לו הוא בתכלית המעלה. וכדלקמן.

ב. הנה לכא' מצינו חילוקים בתורת כ"ק אדמו"ר בענין זה (היינו, האם נוגע בשביל מה הוא מחכה לביאת משיח, לענין קיום החיוב לחכות לו), דהנה עיין בלקו"ש ח"ח (ע' 278), כשמבאר כ"ק אדמו"ר שגדר "משיח" הוא שלימות התורה והמצות: "[ו]י"ל אז ס'איז אויך א נפק"מ להלכה בפועל לגבי דער אמונה בו (און אין וואס עס דארף זיין דער מחכה לביאתו): וויבאלד אז דאס איז דער גדר פון משיח'ן .]. והיינו שהגדר של לחכות לביאתו הוא, לחכות עבור מה שנכלל בגדר ביאתו. (וכן מובן מלקו"ש חכ"ז הנ"ל).

אמנם, עיין בלקו"ש חל"ז (ע' 80 הערה 23), דבהשיחה שם מבאר כ"ק אדמו"ר מדוע יש כ"כ תיאורים ע"ד מצב גשמיות העולם בימיו"מ, הלא העיקר הוא הרוחניות וגילוי אלקות? ומבאר בזה (בראשית דבריו), דהוא ע"ד הענין דראשית העבודה הוא שלא לשמה, ומתוך זה באים ללשמה. ובהערה שם: כיון שחייבים להאמין בביאת המשיח וגם לחכות לביאתו כו' ורוב בנ"י לפי מעמדם ומצבם עתה בזמנ"ז, לא יתעוררו לחכות בשלימות באם ידעו רק מהשכר והתועלת הרוחני, אלא רק כשידעו (גם) מהשכר והתועלת הגשמי. ע"כ.

ולכא' מזה משמע ד(ע"פ תורה) יש מקום לקיים ה"אחכה לו" גם אם הוא בשביל ייעודים גשמיים וכיו"ב, אע"פ שאינו בכלל הגדר דביאתו. ומובן מזה לכאורה, שהחיוב בלחכות לביאתו הוא רק עצם הענין שמחכים לו.

וליתר ביאור: זה פשוט שהאופן הכי טוב לחכות לביאתו הוא עבור התועלת הרוחני שבזה (וע"ד, שהתכלית דקיום כל המצות הוא לעשותן בכונתן הנכונה), והשאלה כאן הוא באם החיוב

לחכות לו, והסיבה שבביל מה מחכה לו [היינו גדרו וענינו של משיח], הן ב' דברים נפרדים (ע"ד קיום כל מצוה, והכונה בקיומו), או שהגדר דלחכות לו הוא, לחכות לענינו ולגדרו – היינו השלימות דתומ"צ וכו'.

– דמהשיחות דח"ח וחכ"ז שהבאנו, משמע לכאן' כאופן הב' הנ"ל (שזהו הגדר דלחכות לו), משא"כ מהשיחה דחל"ז, משמע לכאן', דשייך כאן הגדר דמתוך שלא לשמה בא לשמה, שזהו (בפשטות) כאופן הא' הנ"ל.

(והנה באמת יש אופן בכונת המצות שהכונה הוא חלק מהמצוה, כמו הכונה בקיום מצות תפילין (וסוכה), וכידוע ששם הרי הכונה הוא חלק מעיקר המצוה, ואינו דבר שונה ונוסף כבשאר מצות. ומ"מ הר"ז רק כונה ולא מעשה המצוה (עיי' לקו"ש ח"ו ע' 273, שמבאר גדר הכונה במצות תפילין). ואולי הי' אפ"ל שעד"ז הוא גדר טעם וסיבת הנתאו, ביחס להחיוב דלחכות לו – דמחד גיסא, הרי זה חלק מעיקר גדר החיוב דלחכות לו (וכמשמעות השיחה דח"ח כנ"ל), ומאידך גיסא, אין זה גוף החיוב עצמו, ואשר לכן אפשר לחכות למשיח באופן דשלא לשמה, וכנ"ל מהשיחה דחל"ז).

ג. ויותר נראה לומר, דבכלל אין לדמות ענין זה (היינו, החיוב לחכות לביאתו, והסיבה והטעם שבשבילו הוא מחכה) למצוה וכונתה דעלמא; דהרי החיוב דלחכות לביאתו אינה מצוה בכלל, אלא חלק מהאמונה בביאת משיח (וידוע השקו"ט בזה, דבכלל מהו המקור דהחיוב לחכות לו. ואכ"מ), והרי האמונה במשיח עצמה אינה מצוה, אלא יסוד באמונה (וה"ה כרוב היסודות באמונה שאינם נמנים במנין המצות). ויל"ע, מהו הגדר ד"הכונה" (והמעלות והמדריגות שבזה) בענינים אלו. ואולי יעירו בזה הקוראים.



הערות ברמב"ם פ"א מהל' מלכים*

ע"פ שיחות כ"ק אדמו"ר

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - מגדל העמק

"ובונה המקדש" – ולא ירושלים

במקור שיטת הרמב"ם שמשיח יבנה את בית המקדש ולא "יגלה ויבוא משמים" מבאר כ"ק אדמו"ר (חי' ובי' בהל' ביהב"ח סי"ט הערה 6) שהוא ע"פ הירושלמי, דס"ל ש"הגלויות יבואו ויבנוהו". ומוסיף כ"ק אדמו"ר, "ומש"כ בירושלמי ברכות פ"ד ה"ג "ובאש אתה עתיד לבנותה" – מדבר בירושלים".

ולכאן צ"ע איך אפ"ל שירושלים תיבנה בידי שמים וביהמ"ק יבנה בידי אדם; כי הרי בזהר (ח"ג רכא, א) מוכיח שבית המקדש ירד משמים בקל וחומר מירושלים: אם כל העיר תיבנה ביד הקב"ה, עאכו"כ בית המקדש עצמו. וכיצד יתרץ הירושלמי ק"ו זה !?

אמנם ע"פ המבואר (שם) שהרמב"ם פסק שמשיח יבנה המקדש משום שמצות "ועשו לי מקדש" היא מצוה המוטלת על בני ישראל, מובן: ירושלים תיבנה ע"י הקב"ה, אבל אין ללמוד מזה על בית המקדש, כי שונה בית המקדש שיש עליו מצוה מיוחדת שייבנה בידי בני ישראל. וק"ל.

ומקריבין קרבנות

הרמב"ם מגדיר את תפקידיו של מלך המשיח, ובתוך הדברים אומר: "ובונה המקדש .. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות", ובלקו"ש ח"י"ח ע' 277 הע' 49: "מקריבין קרבנות ועושין שמיטות ויובלות" הם תוצאה מב' הענינים שכ' לפני': "ובונה המקדש (ובמילא "מקריבין קרבנות") ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא "עושין שמיטין ויובלות" כו'). עכלה"ק.

* בקשר לסיום הרמב"ם

ולכא' צ"ע קצת, שהרי פסק הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ו הט"ו) מקריבין הקרבנות כולם אע"פ שאין שם בית בנוי". וא"כ מדוע "ומקריבין קרבנות" שייך ל"ובונה המקדש"? ואת"ל – מדוע בכלל זה שייך למלך המשיח (אם כי יש לתרץ, שאף ששייך להקריב קרבנות בזמן הגלות, בכ"ז בפועל חסרים כו"כ תנאים שיושלמו רק בביאת המשיח)?

ואולי יש לתרץ, שאף כי בכלל אפשר להקריב קרבנות גם ללא בית, הרי ישנו סוג אחד של קרבנות שאפשר להקריב רק כשיבנה בית המקדש ע"י משיח צדקנו, ולזה (בעיקר) כיון הרמב"ם. והוא מה דאי' ברמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ב הי"ד) "הנביא צוה ופרש כיצד יהיו מקריבין המלואין עם חנכת המזבח בימי המלך המשיח כשיבנה בית שלישי". (וראה עוד שם הט"ו).

אמנם, ע"פ המבואר בשיחה שם בארוכה, שכאן מגדיר הרמב"ם תפקידו של משיח כאחד שמביא לשלימות התורה והמצוות, קשה לומר שהרמב"ם יתכוון כאן לקרבנות מיוחדים אלו שהם הוראת שעה בלבד, ואין נוהגין לדורות, אבל דברים הנוהגים לדורות הם דברי תורה שפרשנו כמו שהעתיקום מפי משה רבינו, אין להוסיף עליהם ולא לגרוע". וצ"ע.

"משיח ודאי" – עוד קודם קיבוץ גלויות?!

איתא בלקוטי שיחות (חלק יח, ע' 281 הערה 66): "...אולי יש להוסיף (בפנימיות הענינים עכ"פ), שזה שהביא הרמב"ם שני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד כו' ובמשיח האחרון כו', כי דוגמתן נמצא במשיח עצמו, ב' תקופות ודרגות לאחרי ביאת המשיח: לפני שיבנה ביהמ"ק, שאז הוא עדיין "בחזקת משיח", בדוגמת דוד שלא בנה המקדש, וענינו ילחם מלחמות (ראה דה"א כב, ח) והכין הכל לבנין ביהמ"ק מיד ה' עלי השכיל (שם כח, יט); כשהוא משיח ודאי ש"בנה מקדש במקומו". וראה בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (בקובץ מכתבים ח"א מכתב ט) בביאור לשון רז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא" (ע"פ הב"ח או"ח סק"ח דיש ב' מדריגות במשיח: ביאתו לפני בנין ביהמ"ק וירושלים (שאז הוא בחזקת משיח) ואחר שיבנה

משיח את הביהמ"ק וירושלים דאז "כיון שנבנית ירושלים – בא דוד" (מגילה יז, ב) (משיח ודאי)".

והנה, יוצא כאן מדברי כ"ק אדמו"ר שהמעבר בתקופת "חזקת משיח" לגדר "משיח ודאי" הוא בבנין בית המקדש, (עוד קודם קיבוץ גלויות) – ולכאן צריך ביאור מאי טעמא, כי שתי הדוגמאות – מקורות שמביא כ"ק אדמו"ר, תוכנן הוא שמלבד בנין בית המקדש יש כבר קיבוץ גלויות גם כן:

המקור הראשון שמביא מדוד המלך שהכין את בנין בית המקדש (והוא שייך ל"חזקת משיח", משא"כ הבנין בפועל ענינו "משיח ודאי"), הרי שם בזמן דוד כבר היו כל ישראל על אדמתם, קיבוץ גלויות, והי' חסר רק בנין בית המקדש, אבל בנדו"ד, מלך המשיח שבונה המקדש לפני קיבוץ הגלויות, לכאן עד שלא יקבץ הגלויות, עדיין הוא בגדר "חזקת משיח" בלבד;

וגם הראי' השני' שמביא ממכ' כ"ק אדנ"ע, הרי שם במכ' קאי בהשיטה שקיבוץ גלויות קודם לבנין המקדש (כדאיתא להדיא במגילה שם), וא"כ כשאומרים "כיון שנבנית ירושלים בא דוד", היינו הדרגא הנעלית שבמשיח כשהוא בגדר "משיח ודאי" – הכוונה היא לבנין ירושלים כמו שהיא לאחר קיבוץ הגלויות, שרק לאחר ז' "בא דוד".

וא"כ, גם לשיטת הרמב"ם שבנין המקדש קודם לקיבוץ גלויות, אבל הדרגא הנעלית שמבשיח, "משיח ודאי", צריכה להגיע – לכאורה – רק לאחר סיום קיבוץ גלויות!

ובפרט שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב מתבסס על הב"ח (או"ח סקי"ח), ושם מבואר מדוע מלכותו של משיח באה רק לאחר בנין ירושלים ובית המקדש, "דכשיבנה ירושלים וביהמ"ק הנה אז בא דוד ויושב על כסאו כמו שהגון למלך שיהא יושב על כסא מלכותו בעיר ממלכתו".

והנה, כשהמלך בא ויושב על כסא מלכותו כו' פשוט שהעם כבר נמצא ומקבל אותו (אלא שהב"ח אינו מזכיר זאת משום שלדעתו קיבוץ גלויות קודם לבנין המקדש, וא"כ אין מקום בכלל לדון בזה).

אך להרמב"ם, שבנין המקדש קודם לקיבוץ גלויות, בכ"ז הי' צריך להיות לכאור' שמלכותו של משיח באה רק לאחר קיבוץ הגלויות, שאז כבר מולך על העם בפועל ממש, ורק אז נכנס לגדר "משיח ודאי". וראה גם במכ' כ"ק אדנ"ע בארוכה.

בסגנון אחר ומצד הסברא: שני פרטים מרכיבים את שלימות הגאולה, בנין המקדש וקיבוץ הגלויות, ומה פתאום "נבחר" א' הפרטים להיות זה שקובע את גדר "משיח ודאי", ודוקא בנין בית המקדש (כי הרי להשיטה שס"ל שקיבוץ גלויות קודם לבנין המקדש, בכ"ז לא מצינו שקיבוץ הגלויות לבדו מספיק להביא את משיח לדרגתו הנעלית, "בא דוד", אלא יש צורך בב' הפרטים, גם קיבוץ גלויות – וגם בנין המקדש) ?!

ואולי יש להסביר ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בקונט' שבת נחמו תש"נ, ש"בבנין ביהמ"ק השלישי יהיו כלולים כל הענינים והמעלות שיהיו לאח"ז, "כי שורש דכל הענינים יהי' בבית המקדש וממנו יומשכו בעולם".

ועפ"ז יובן, שכבר בבנין המקדש נמצא כאן (בכח) כל עניני הגאולה, ושפיר נקרא משיח עי"ז בגדר "משיח ודאי", כאילו כבר קיבץ הגלויות וכו'.



מולד הלבנה לעת"ל [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

במה שהעיר הת' י"צ ב. בגליון הקודם לענין מולד הלבנה לעתיד לבוא, דלכאורה אם אור הלבנה יהי' כאור החמה שוב אין צורך למולד, דאין הלבנה צריכה לחמה.

ויש להעיר, דלפי פשוטי המקראות לכאורה לא קשה מידי, דהרי כתיב "ואור החמה שבעתיים כאור שבעת הימים", היינו שאור החמה יהי' עדיין חזק הרבה יותר מאור הלבנה, ועדיין יהי' אור בלבנה שתקבל מהחמה, וזה יהי' מדי חודש בחדשו, וזהו ענין מולד הלבנה, דלגבי אור שבעת ימים הרי אור הלבנה דלעתיד שהוא כאור החמה דעתה בטל כאור בפני האבוקה.

ובפשטות יותר, זה גופא שיהי' אור הלבנה חזק יותר לא יהי' אור של עצמה אלא אור שהיא מקבלת מן החמה, אלא שמחמת שהחמה תהי' מאירה באור חזק יותר הרי גם הלבנה תהי' מאירה באור גדול יותר.

אבל צ"ב מהשיחה שהביא הנ"ל (התוועדיות תשד"מ ח"ג ע' 1528).



רשימות

מרדכי ואסתר שמות פרסיים

הרב בן-ציון חיים אסטער

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

ברשימות שיצא לאור השתא לפורים כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל "דרך אגב משפירש"י אסתהר, ירח, עיין יל"ש ס"פ בראשית "וקבעוה בין ז' כוכבים". צ"ע בעה"ש, כמדומה שכוכב נוגה הוא זה "עכלה"ק. וזה בא בהמשך מש"כ מהמהרש"א דמרדכי ואסתר שמות פרסיים הם.

ויש להעיר מהביאור על מגילת אסתר מהג"ר יוסף זכרי' שטרן בעמח"ס זכר יהוסף בסוף הפתיחה שלו שמביא מהאבן עזרא פרק א' פסוק י' דהם שמות פרסיים, ועיין ג"כ פירושו בפרק ט' פסוק ו'. וכן מביא מס' שרשי הלבנון דאסתר הוא העתקת שם הדסה בפרסית ומורכבת משתי תיבות פרסיות אס-תר שפירושו הדס רענן [וגם הדס בארמית הוא אסא].

עשר תקנות עזרא

(ב) ברשימה הנ"ל ע' 13 כתב הרבי וזלה"ק "ובב"ק (פב.) י' תקנות תיקן עזרא, ולא חשיב הנ"ל, כי תני ושייר" ומביא תוס' בב"ב כב ע"א ד"י דוקא עיי"ש.

ויש להעיר ממגילה (לא, ב) תניא רשב"א אומר עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתו"כ קודם עצרת ושבמשנה תורה קודם ר"ה. ותקנה זו ג"כ לא תני בב"ק.

ויש להעיר בהאי ענינא ממש"כ שם בחי' המהר"ץ חיות וז"ל לפי זה לא ידעתי לבני מערבא דמסקי אורייתא בתלתא שנין עיין לעיל כט ב' איך היו עושים בתקנת עזרא זאת שתבוא קריאת הקללות קודם עצרת בכל שנה. עכ"ל.

וראיתי מביאים מס' פרי צדיק פ' בחוקותי אות י' דאדרבה מהלשון עזרא "תיקן" משמע שהוא תקנה מסויימת, ולא משום דכך הוא סדר הפרשיות, אלא דקודם עצרת אף לבני מערבא יקראו הקללות בתו"כ, וא"ש.

מי היה בני בניו של המן

(ג) ברשימה הנ"ל ע' 15 וזלה"ק בנוגע להשערה דקאי על רבי עקיבא שהי' בבני ברק (סנהדרין לב ע"ב) אי אפשר לומר כן וכו", עכ"ל.

הנה לא ידוע לנו על סמך מה הי' השערת הרב מהאראדאק שמבני בניו של המן למד תורה בב"ב קאי על ר"ע, אולם יש להעיר ממה שראיתי בפרדס יוסף החדש עה"ת עמ' א'פג מהגהות שערי יוסף להגרי"נ שטערן על דרשות חת"ס לפורים ע' 414 בהג"ה וז"ל וכעין זה פירש [אדמו"ר] מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ט שהיו מסובין בב"ב והיו מספרים ביצ"מ כל אותו הלילה וכו' ובאמת הובא פלוגתא בפ' ע"פ שראב"ע אומר עד חצות ולומד בגז"ש הזה הזה וכו', אך הנה המן ביטל ישראל לילה ראשונה של פסח מלספר ביצ"מ כדאיתא בסמ' מגילה [ד' ע"א] שלכך חייבים לקרות המגילה בלילה שנאמר אלקי וגו' ולילה ולא דומי' לי שהיו זועקין בימי צרתן בלילה, והיא היתה לילה ראשונה של פסח שבליילה ההיא נדדה שנת המלך עד שבשחרית שכתוב ויבא המן שמאז התחיל מפלתו של המן, ובני ברק הם היו בני בניו היו רוצים לתקן חטא אבותיהם לכך היו מספרים כל הלילה ביציאת מצרים עד שבאו תלמידיהם ואמרו הגיע זמן ק"ש של שחרית ואז הי' מפלתו ותו לא צריכים לתקן עכ"ל. ואף שאינו מזכיר שם ר"ע, מ"מ מכל הני תנאים רק ר"ע הי' בן גרים כדאיתא בברכות כ"ז.

ושם בפרד"י מביא שהחת"ס רשם הגהה בכת"י על הגליון, שזה רק לפי חד גירסא שבמדרש, ועיי"ש מה שפי' כוונתו. ואולי כוונתו שהי' גירסא "ומנו ר"ע".



קודש הקדשים – קדשי קדשים

הת' שאול רייצס

תות"ל - כפ"ח

ברשימות על התניא פל"ד – מביא על ל' אדמוה"ז ... "ומיד אמר להם לעשות לו משכן ובו קודש הקדשים" – שהל' קדשי קדשים – "כן נמצא בל' חכמים, לדוגמא כו' – שבדוגמאות אלו מוכיח שבל' חכמים "קדשי הקדשים" קאי על הבית שבו היה נכנס כה"ג וכו', אבל בל' מקרא קאי אקרבנות.

וממשיך – קדש קדשים נק' כלי המשכן, וכן קרבנות וכהנים. ו"קדש הקדשים" נק' הן בל' מקרא והן בל' הש"ס אלפנים מהפרכת, חוץ מדניאל שנק' לדעת כמה מפרשים קדש קדשים. ע"כ עכ"פ בקיצור תוכן הביאור.

ויש להעיר בדבר פלא – לפי מש"כ ברשימה מוכח בפשטות שיש חילוק (עיקרי) בין קדש קדשים לקדש הקדשים.

ובלקו"ש ח"ו ע' 181 – מקשה על הא דפירש"י (שמות ל, ו) קדש קדשים – המזבח מקודש כו' – מהא שהל' קדש קדשים כתובה כבר בפרשה שלפנ"ז (שם כט, לז) בשייכות למזבח החיצון, ושם לא פירש"י מאומה, ומוסיף שבפרשת במדבר (ד, ד) אומר רש"י בפשטות שכל כלי המשכן נק' "קדש הקדשים", ומדוע כאן מתעכב רש"י וכותב פירוש.

ובהערה 15 – כותב "דפשיטא שאין לחלק בזה בין "קדש קדשים" לבין "קדש הקדשים" – והיינו שהיה אפשרות לומר שבבמדבר כתוב קדש הקדשים – וממילא אין להוכיח – וע"ז מיד מבהיר שאין לחלק – והוא היפך ממש ממש"כ ברשימה – (ובארוכה) לבאר פרטי החילוקים.

בהערה שם ברשימות – כתבו המו"ל – שגבי קדש קדשים שכולל (גם) מכלי המשכן – הביא רבינו רק דוגמא אחת (שמות כט, לז), ובאמת יש עוד פסוקים – ומביאים ג"כ הפסוק הזה – "קדש הקדשים" – מדוע חשבו שנכלל?

- ואם, זהו דווקא על יסוד ההערה שם בשיחה זו – שאין לחלק בזה בין קדש קדשים לקדש הקדשים – מדוע לא ציין לזה רבינו כשם שציין גבי קדש הקדשים – ורק מדניאל לדעת קצת מפרשים – נק' קדש קדשים וכמו"כ י"ל בשייכות לקדש קדשים – חוץ מבמדבר (ד, ד) שנק' (מכלי המשכן) "קדש הקדשים".



שהנחלנו אבותינו [גליון]

הרב ישראל שמעון קלמנסון

חבר "ועד הנחות בלה"ק"

בגליון י"ב מתייחס הרב יהודה ליב שי' גראנער להשקו"ט בנוגע להכנסת תיקונים בטקסט של ספר התניא המופיע בקונטרסי ה"מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב", ומביא על זה את המכתב – הידוע ומפורסם – שבו כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע (א) "שאינן להדפיס התניא מחדש כ"א בדרך פוטו מהדפוס שהוגה ע"י כ"ק אדמו"ר נ"ע, היא הוצאת תומכי תמימים ליובאוויטש תר"ס", (ב) ובנוגע לתיקונים – "לא מלאני לבי לתקן בפנים, שלא לשנות מהוצאה הנ"ל".

והנה, נושא זה נידון ונתבאר בארוכה בראיון שנדפס ב"כפר חב"ד" גליון 700-, וכנראה שיש צורך לחזור בקיצור עכ"פ על תוכן ונקודת הדברים – מצד "והייתם נקיים מה' ומישראל", להסיר לזות שפתיים כאילו יש כאן איזה ענין שהוא בניגוד ח"ו לרצונו הק' של כ"ק אדמו"ר.

ונתחיל במה שסיים – בנוגע להכנסת התיקונים בפנים התניא:

ולכל לראש יש להקדים ולחזור ולבאר מהותם של התיקונים: אלה שב"לוח התיקון" – דברים שתיקן הרבי "על פי השוואה לההוצאות הראשונות .. שקרוב לודאי שהיו שם כת"י התניא מוגהים", ואלה ש"בהערות ותיקונים בדרך אפשר" – "תיקונים

במקום שנראה לי טעות המדפיס דמוכח או על כל פנים קרוב לודאי", אלא שמרוב ענוותנותו הכניסם בסוג "הערות ותיקונים בדרך אפשר". – ובהקשר לכך יש להעיר מהסיפור (המובא ספר המאמרים מלוקט ח"א ע' מד) שאדמו"ר מהוריי"צ אמר לאדמו"ר מהורש"ב: "מה שאצלך בדרך אפשר נעשה אצלי דבר ודאי". ודו"ק

כלומר: הרבי כותב בבירור ובוודאות שבמקום פלוני צריך לתקן כך וכך, כבהוצאות הראשונות, ובמקום פלוני צריך לתקן טעות הדפוס דמוכח, וכיו"ב.

והנה, דעת לנכון נקל שלאחרי שהרבי מודיע שבנוסח התניא שלפנינו נפלו כו"כ שגיאות שצריך לתקנם, הרי, כאשר חסיד של הרבי לומד ספר התניא, בשיעורי חת"ת וכיו"ב – בודאי צריך ללמוד (לא כפי הגירסא המשובשת, אלא) לפי הגירסא שמתקן הרבי ומעיד שהיא הגירסא הנכונה (ואכן ראינו כמה מהחסידים שציינו על גליון התניא שלהם את כל התיקונים של הרבי, כדי שיוכלו ללמוד בספר מוגה ומתוקן).

אלא מאי, הרבי, מצד גודל ענוותנותו, הנה אפילו בנוגע לתיקונים שאינם אלא על פי השוואה להוצאות הראשונות או טעות המדפיס דמוכח – כותב "לא מלאני לבי לתקן בפנים", כיון שאינו רוצה לסמוך על עצמו כו'.

יש לבדוק איפוא איך מתנהגים חסידים בנידון כזה – שהרבי מודיע דעתו בפירוש, אבל מסיים בהסתייגות שלא מלאו לבו כו' :

בנוגע לסליחות לצום גדלי' – כותב הרבי: "נ"ל, אשר כשאומרים הסליחות בסדר התפלה אין לומר גם הפיוט אז טרם כו' – כיון שהוא פתיחה ואין לזה ענין באמצע התפלה, אבל לא מלאני לבי להורות כן עד שאמצא עוד ראי' לזה".

ובכן: האם נימא, שכיון שהרבי אומר שלא מלאו לבו להורות כן, אזי צריכים לשאול רב מורה הוראה כיצד לנהוג, ולדעתו, ישיב הרב, שאינו מבין כלל את השקו"ט בנושא זה, שהרי הרבי בעצמו כותב בפירוש ש"לא מלאני לבי להורות כן"?

זאת ועוד :

למרות שהרבי כותב "לא מלאני לבי לתקן בפנים", מ"מ, בהוצאות התניא שלאח"ז "נתקנו כמה מטעויות הדפוס שבהוצאות הקודמות, בחלקם נכנסו בפנים", וכפי שהארכתי בגליון י', שכיון שלא סידרו את התניא מחדש אלא ע"י פוטו, הנה רוב התיקונים אי אפשר להכניסם בפנים, משא"כ כאשר מסדרים את התניא מחדש, כמו בטקסט של התניא שבספר "שיעורים בספר התניא" – ספר שהוגה ע"י הרבי – שבו אכן נכנסו כל התיקונים בפנים התניא.

ולכשתמצי לומר, הנה גם קונטרסי ה"מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב" אינם הוצאה חדשה של ספר התניא, אלא, שבמסגרת הפענוח שנעשה כדי להקל על הלומדים, בא גם צילום שורות התניא שעליהם באים המ"מ וכו', וכמו העתקת הטקסט של התניא ב"שיעורים בספר התניא".

ועתה נבוא לענין הא', שאין להדפיס התניא מחדש – שבענין זה הזכיר ה.ל.ג. בעצמו מקרים יוצאים מן הכלל שבהם סידרו מחדש את ספר התניא, ומזה נלמד גם לנדר"ד:

ובהקדמה – הטעם שאין הדפסת התניא מחדש (שהרי אין הכרח לומר שזהו"ע של חוקה וגזירה) הוא בפשטות מחשש טעויות הדפוס. ובפרט למי שמתמצא במלאכת הדפוס לפני עידן המחשבים שנתחדש בשנים האחרונות, יודע, שגם כאשר מגיחים ומתקנים את הטעויות, אזי צריכים לחזור ולסדר את כל השורה מחדש, ואז עלולים ליפול טעויות חדשות וכו'. ולכן, במקום שיש ברירה – מוטב שלא לסדר מחדש, אלא להדפיס פוטו. וכפי שכותב הרבי (אג"ק ח"ה ע' ער): "למה לנו לכנוס בספיקות לקבל עלינו אחריות הגהה כיון שאפשר בלא"ה".

אמנם, כאשר אין אפשרות אחרת, ולדוגמא, ב"שיעורים בספר התניא" שאין אפשרות לחתוך תיבות ושורות מהתניא המקורי ולשבצם בתוך הביאור – אזי מסדרים את הטקסט מחדש, תוך הקפדה מירבית על הגהה מדוייקת בתכלית כו'.

ועד"ז בנוגע למ"ש הרבי ב"פתח דבר" לקונטרס המפתחות שבסוף ספר התניא הוצאת תשי"ד: "בהוצאת התניא השלימה שמכינים לדפוס – התניא – באמצע העמוד, ומסביב לו יבואו: מראה מקומות, פירוש קצר, ליקוט מספרי רבותינו נשיאינו וכת"י

שלהם המפרשים דברי התניא וכו' – הרי מובן בפשטות, שבהוצאה זו היו מוכרחים למסדר מחדש את ספר התניא, כיון שבעמוד המקורי של ספר התניא לא הי' יכול להכנס כל המ"מ, הפירוש והליקוט כו'.

וכמובן גם ממ"ש הרבי להרב חיטריק בקשר להו"ל של ה"תניא בצירוף מ"מ וכו'": "לסדר הפנים (התניא) למעלה ומתחתיו בהבדלת קו או כיו"ב המ"מ שינוי נוסחאות, ופי' הקצרים וציונים לפירושים. . .". – הרי לפי תכנית זו היו מסדרים את התניא מחדש (אלא שהיו מקפידים שלא לשנות את השורות).

ועד"ז בנדו"ד: כיון שכאשר מדפיסים את ה"מ"מ הגהות והערות קצרות עם "לקוטי פירושים" יחד עם הפנים של התניא, אי אפשר להשתמש עם העמודים המקוריים של ספר התניא – בהכרח לסדר הטקסט של התניא מחדש (תוך הקפדה שלא לשנות את השורות), שאז אפשר לסדר העימוד ע"י המחשב בצורה הטובה ביותר, כידוע לכל מי שמתמצא בטכנולוגי' החדשה.

ובנוגע לחשש של טעויות הדפוס – אכן מקפידים להגי' היטב (וכמדומני שעד עתה לא נמצאו טעויות הדפוס), ובפרט כאשר מדפיסים פרקים-פרקים, שאז, גם אם ח"ו נפלה טעות, אזי יוכלו לתקנה כאשר יצא לאור ספר שלם.

וכיון דאתינן להכי שמוכרחים לסדר את הטקסט של ספר התניא מחדש, הרי אדרבה: כאשר יודעים שהרבי כותב שתיבה זו היא טעות המדפיס דמוכח וכיו"ב – למה יש לחזור ולהדפיס דוקא את הטעות !



לקוטי שיחות

בענין כיבוש ארץ ישראל

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"ט שיחה א' לפ' תבוא מבאר כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע שמ"ש רש"י בתחלת פרשת תבוא עה"פ "והי' כי תבוא וגו' וירשת וישבת בה" – "מגיד שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה", כוונתו להשמיענו חידוש גדול, וזהו תוכ"ד:

כיבוש וחלוקת ארץ ישראל נמשך י"ד שנה: ז' שכבשו וז' שחלקו. ומובן שכשכבשו וחלקו חלקים מסוימים של א"י (לפני שכבשו וחלקו כל א"י) מתאים (בנוגע להחלקים שנתחלקו) הלשון ירושה וישיבה: מיד שכבשו חלק מסוים של א"י ונעשו הבעלים עליו, הרי ירשו חלק זה; ומיד שחלקו חלקים אלו ליחידים, היות והיחידים התיישבו (בחלקים אלו) בהתיישובות ובאופן קבוע, הרי ישנו אצלם גם ה"וישבת בה".

לפי"ז הי' מקום לומר שיחידים אלו יתחייבו בביכורים גם לפני שנכבשה כל א"י היות ומצות ביכורים אינה מצוה על הציבור (כמצות מינוי מלך), כ"א על היחיד, והרי ביחיד זה כבר נתקיים "וירשת וישבת בה".

לכן כתב רש"י שיתור הלשון "וירשת וישבת בה" (שהרי כבר כתב "והי' כי תבוא" ופרש"י (שלח טו, חי) שכ"מ שכתוב כי תבוא הכוונה לאחר ירושה וישיבה) משמיענו "שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה", עד שכבשו את כל א"י.

ואח"כ ממשיך בלקו"ש שם, דעדיין אי"מ: הבאת ביכורים ענינה הודי' להקב"ה על שנתן לנו א"י וכו', א"כ אי"מ כלל טעם הדבר: היות שגם לפני כיבוש וחלוקת כל א"י, הי' אצל יחידים הירושה וישיבה, היו צריכים יחידים אלו להודות להקב"ה על הטוב שנתן להם.

ומבאר את זה ב"יינה של תורה" שבפרש"י: כל בנ"י קשורים זב"ז. וכל זמן שנשאר יהודי א' (יהי' מי שיהי') שעדיין אין לו חלק ברור בארץ, חסר בהטוב וההנאה של כל שאר בנ"י, ואא"פ להיות אצלם הנאה ושמחה שלימה. והיות והבאת ביכורים ענינה הודי' על שלימות הטוב, לכן אין להביא ביכורים עד שכבשו וחלקו את כל א"י. ע"כ תו"ד הק'.

אמנם לכאור' עדיין צ"ע איך לתרץ קושי' זו ע"ד הפשט וע"ד ההלכה. ואף שלא דרשינן טעמא דקרא, ובמילא אין להקשות למה אין פרט מסוים של איזה מצוה מובן ע"פ שכל, מ"מ היכא דאפשר לבאר שלא יהי' בבחי' גזירת הכתוב עושים כן. ובמילא גם בנדו"ד כדאי למצוא ביאור ע"ד הפשט ווהלכה למה אין חייבים בביכורים מיד לאחר שכבשו חלק מא"י ונתיישבו בה.

וי"ל שכוונת כ"ק אדמו"ר היא שקושיא זו מעיקרא היא רק ע"ד החסידות ("יינה של תורה" שבפרש"י), אבל ע"ד הפשט ווהלכה ה"ז מובן מעיקרא, ובהקדים דיש לחקור בנוגע כיבוש א"י האם כיבוש כל א"י היא נקודה אחת או שהיה נקודות נקודות (בסגנון הרגוצבי). ז.א. האם כל שטח ושטח שכובשים הוא ענין של כיבוש בפ"ע, או שכיבוש שטח אחד אין בזה עדיין ענין של כיבוש כלל, ורק כאשר נכבשה כל א"י, אז נעשה ענין של כיבוש.

וזהו החילוק בין הקס"ד והמסקנא שבהשיחה [ז.א. הקס"ד והמסקנא שבפרש"י]: בהקס"ד נקטינן שכיבוש כל שטח ושטח ה"ז נקודה (-ענין גמור) בפ"ע של כיבוש, ולכן כשכבשו חלק א' ונתיישבו בו יתחייבו בביכורים. ע"ז קמ"ל יתור הכתוב שאינו כן, כ"א כיבוש כל א"י הוא נקודה אחת, ובמילא כ"ז שלא כבשו (וחלקו) כל א"י, עדיין אין כאן כיבוש כלל, לכן פשוט שאין להתחייב בביכורים אז, כי בביכורים חייבים רק אחר כיבוש.

והנה ע"ד הנ"ל [ולא ממש - כדלקמן] יש לבאר עוד ענין. דהנה ידועה מחלוקת הראשונים בנוגע סוריא שעליה אמרו שהיה "כיבוש יחיד", שנחלקו בגמ' אי הוה "שמיה כיבוש" או לא. (ראה ראשונים בגיטין ח, א ובע"ז כא, א, וברמב"ם הל' תרומות פ"א ה"ג ובכ"מ). ובאופן כללי - הנה לדעת רש"י הפי' שנכבשה כשלא היו כל ישראל ביחד ולא נכבשה לצורך כל ישראל וכו'.

אבל שיטת התוס' היא שנכבשה לפני שנכבשה כל א"י, כדאי' בספרי שה' אמר לדוד "סמוך לפלטורה שלך לא הורשת – פירוש יבوسی שהי' סמוך לירשלים – ואתה הולך וכובש ארם נהרים וארם צובה וכו'".

וידועה קושיית האחרונים דלשיטת התוס' א"מ למה זה נקרא "כיבוש יחיד"? בשלמא לשיטת רש"י הרי זהו כל החסרון מה שנכבשה ע"י יחיד ולא ע"י ציבור, אבל לשיטת התוס' מה ענין "יחיד" לכאן, ולכאן' הול"ל "כיבוש קדום" וכיו"ב.

אמנם עפ"הנ"ל י"ל שהלשון "כיבוש יחיד" אינו תואר על המקום שאנו דנים אם הוה ארץ ישראל או לא (סוריא), כ"א על שאר א"י. ובזה הוא דנחלקו אי הוה "שמי' כיבוש", וכהסתעפות מזה יצא הדין בנוגע לסוריא.

הביאור בזה: כל זמן שלא נכבשה כל א"י הרי כל מה שנכבש, עדיין נק' כיבוש יחיד, כי עדיין אין כאן כל הציבור, והמחלוקת היא אם כיבוש יחיד זה נק' כיבוש: אם כיבוש כל שטח ושטח הוא נקודה בפ"ע, הרי שגם לפני שכבשו כל א"י כבר קיימו ענין כיבוש, וזהו הפי' "כיבוש יחיד שמי' כיבוש", משא"כ אם כיבוש כל א"י הוא נקודה א', א"כ לפני שכבשו כל א"י לא נתקיים גדר כיבוש כלל, וזהו פ"י "כיבוש יחיד לא שמי' כיבוש", שכ"ז שלא כבשו כל א"י (השייך לכל הציבור), הוא עדיין בבחי' "כיבוש יחיד" אין כאן כיבוש כלל.

ומזה מסתעף הדין האם להמקום שכבש דוד (סוריא) לפני כיבוש כל א"י יש לו דין א"י או לא: כי זהו דבר ברור (לפי' התוס') שכדי שתחול על איזה שטח של חו"ל דין א"י, צריכים לכובשו רק לאחר שכבר קיימו גדר כיבוש בא"י עצמה, ולכן באם "כיבוש יחיד שמי' כיבוש" – שהכיבוש שכבשו איזה חלקים מא"י, נקרא כבר כיבוש, כי כל שטח ושטח ה"ה נקודה בפ"ע – אז כשכבש חלק מחו"ל לאחר שכבש חלק מא"י עצמה (אף שעדיין לא כבש כל א"י), הרי חל ע"ז דין א"י, כי כבשו מקום חו"ל זה לאחר שקיימו ענין הכיבוש בחלק מא"י. אבל באם "כיבוש יחיד לא שמי' כיבוש" – שהכיבוש של חלקים מא"י אינו נקרא כיבוש, כי כיבוש כל א"י היא נקודה אחת – אז כשכבש חלק מחו"ל לפני שכיבש כל א"י, לא חל עליו דין א"י,

לפי שכנ"ל צ"ל כיבוש מקום חו"ל זה רק לאחר שכבר קיימו ענין כיבוש בא"י, וזה לא עשו עדיין, כי עדיין לא כבשו כל א"י, ובמילא לא קיימו כיבוש כלל.

ואף שפשוט שאין החקירה הנ"ל שוה בדיני ביכורים וכו' לגבי דיני סוריא, שהרי: א) בנוגע ביכורים פשוט שנקטין שכיבוש כל א"י היא נקודה א' שהרי לא נתחייבו בביכורים עד שכבשו כל הארץ וחלקה, ובנוגע לסוריא נחלקו בגמ'. ב) בביכורים נתחייבו תיכף לאחר י"ד שנים שכבשו וחלקו, אף שעדיין לא כבשו את היבוסה שהי' סמוך לירושלים (שלזה נתכוין הקב"ה באמרו לדוד "סמוך לפלטורא שלך לא הורשת ואתה הולך וכובש ארם נהרים וארם צובה"), משא"כ בנוגע לסוריא אמרי' שעדיין נק' שלא נגמר כיבוש כל א"י – הרי שגדר "כיבוש כל א"י, שונה בדיני ביכורים וכו' לגבי דין הנ"ל של סוריא,

מ"מ באופן כללי ה"ה אותה החקירה: כל זמן שלא גמרו לכבוש כל א"י האם יש כאן כיבוש כלל; אלא שגדר מה נק' "כיבוש כל א"י, אינו שווה בכל הדינים. וכל מקום ומקום לפי ענינו.



החילוק בין הרמב"ם והשו"ע

הרב יעקב ליב אלטיין
חבר "ועד להפצת שיחות"

בלקו"ש חט"ו ע' 374 מבואר החילוק בין דרכו של הרמב"ם והשו"ע, דהרמב"ם אינו כופל הלכה א' שתי פעמים אלא סומך על מ"ש כבר במקום אחר הקודם לזה (יד מלאכי כללי הרמב"ם) משא"כ בשו"ע דאם דין מסויים נוגע בב' מקומות כופל הדין שתי פעמים, ומסביר הטעם, כי שולחן ערוך ענינו – כשמו – שדיני התורה יהיו ערוכים מוכנים לפניו לדעת אותם בשעת הצורך, ולכן כופלים דינים בכל פעם כדי שיהיו ערוכים ומוכנים במקומם, משא"כ מטרת הרמב"ם הוא לקבץ תורה שבע"פ כולה, שאם יקרא אדם ספר הרמב"ם כולו ידע כל הלכות התורה, ובמילא די לכתוב דין אחד פעם אחת.

וכדאי להעיר מדברי המגיד משנה בהקדמתו להלכות שבת (נזכר ג"כ בהקדמת הר"י כולי לספר משנה למלך) וז"ל:

"מהפלגת רבינו בשמירת הסדר הי' לשנות בקצת מקומות קצת דינין להיות לכל אחד מהן מבוא בענינים חלוקים כפי החלוקה הישרה שנחלק מאמריו כו' שבהיות לדין אחד בשני ענינים יבאר רבינו חלק אחד במקומו הראוי לו והחלק השני במקומו האחר ועיין המעיין בדין ההוא וימצאהו במקום אחר מבלתי שלמות חלקיו ויתמה על זה (וע"ש שמביא קושיית הרשב"א בדין מפליג בספינה בהל' שבת פכ"ד שהרמב"ם "לא כתב איסור שלא במקום מצוה" – ורבינו כתב דין זה על השלמות בפרק שלשים מהל' שבת)". עכ"ל הנוגע לעניננו.

שלפום ריהטא אינו מובן, מה איכפת לי' להרמב"ם אם הי' מבאר כל הדין בשלימות גם במקום הא' ולא להשאיר מקום לספיקות וקושיות, אלא הן הן הדברים, שהרמב"ם אינו שולחן ערוך אלא כוונתו לקבץ כל הלכות התורה ודי בפעם אחת.



ימי משתה ושמחה

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל – חובבי תורה

בלקו"ש חט"ז עמ' 365 מבאר כ"ק אדמו"ר בהחיוב דמצות פורים (משתה ושמחה, משלוח מנות, מתנות לאביונים), דכיון שכתוב במגילה "ימי משתה ושמחה, ומשלוח מנות... ומתנות...", משמע דחיוב משתה ושמחה בפורים, אינו שחייב לעשות פעולה זו ביום וזמן דפורים, אלא להיפך חיובים אלו היא גדרה של היום, תוצאה של היום (שעניינה הוא משתה ושמחה).

ובמילא מובן שגם החיובים דמשלוח מנות ומתנות לאביונים (שהם מצוה בפ"ע כמבואר בשיחה שם לפנ"ז), באים כתוצאה מזה שימים גופא הם ימי משתה ושמחה.

(ובזה מבאר שם: דהענין ד"קיימו מה שקבלו כבר" דפורים דריקט זיך אויס בזה שימי הפורים הם ימי שמחה שקבלו התורה

"מדעתם" ומרצונם).

ויש להעיר מתוכן ולשון הריטב"א בב"מ ע"ח בביאור מה ד"אין מדקדקין בדבר" (במתנות לאביונים) "כלומר שאין מדקדקין בדבר לומר אם הוא עני וראוי ליתן לו אם לאו, אלא נותנים לכל אדם שיבא ויתבע, שאין יום זה מדין צדקה בלבד אלא מדין שמחה ומנות שהרי אף בעשירים כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו".

דלכאורה אינו מובן, דהרי מדובר שם מדין מתנות לאביונים (דאין מדקדקין בזה) ומה הראיה ממשלוח מנות (שגם בעשירים שייך זה), אלא נראה יותר שמביא ראיה דכמו דמשלוח מנות עניינו הוא שמחה כיון שיום זה דינו (גדרו ועניינו) הוא שמחה לכן גם מתנות לאביונים עניינו הוא שמחה, דהוא תוצאה מיום שמחה ולכן אין מדקדקין בדבר (גם לעשיר).

(ועד"ז י"ל ל' הרמב"ן: "אלא נותנין לכל כדי שיהיו הכל שמחין עמנו בין ראוי בין שאינו ראוי, דימי משתה ושמחה כתיב ומשלוח מנות נמי כתיב").

והנה לפי דברי כ"ק אדמו"ר בהשיחה יומתק דברי הירושלמי (פ"א דמגילה) דאין עושין סעודה בשבת כשחל פורים להיות בשבת משום דלעשות אותם ימי משתה ושמחה כתיב את ששמחתו תלויה בב"ד יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים. ובפר"ח למד שהכוונה הוא משום שאין מערבין שמחה בשמחה. ופלפל שם בזה אם טעם זה לכו"ע או לא (לרב אשי כו').

אבל לכאורה אם זהו הכוונה הרי העיקר חסר מן הספר, והו"ל להירושלמי למימר שאין עושים הסעודה בשבת משום שאין מערבין ו(גם אם היה צריך להביא הפסוק לומר שיש חיוב שמחה בפורים, דלכאורה אינו נראה שהירושלמי צריך להביא ראיה שיש חיוב שמחה בפורים) לא היה להירוש' להסתפק ב"משום שימי משתה ושמחה כתיב" והו"ל לפרש במפורש ש"אין מערבין...". ועוד אינו מובן הביאור דקאי הפסוק על שמחה דתלוי בב"ד ולא בשמחה התלויה בידי שמים, דלכאורה למ"ל זה ומהו הכוונה בזה, והרי כל עיקר הטעם הוא שאין מערבין שמחה בשמחה.

הח"ס בשו"ת או"ח קצ"ו לומד: "...דבירו' איתא סעודת פורים מאחרים אחר שבת דימי פורים צריכים שיהיה ניכר שעושים לשם פורים, משא"כ בשבת אין היכר...". ולפי"ז אין זה שייך להדין ד"אין מערבין שמחה" כללית אלא לדין מיוחד בפורים דצריך שיהיה מיוחד וניכר לשמחת פורים. אבל גם לפי"ז אינו מובן לגמרי: (א) למה הביא הפסוק "דימי משתה ושמחה כתיב". (ב) ומהו הכוונה שמחלק בין שמחה התלויה בב"ד לשמחה התלויה בידי שמים, והרי לפי הח"ס באיזה שמחה שתהיה, אין לו לעשות סעודת פורים כיון דלא תהיה ניכר שהוא לשמחת פורים.

(וראה אבנ"ז או"ח תקי"ד מה שמבאר שכשכבר עשויה, הרי"ז דומה לכתב על גבי כתב. וגם לפי צ"ב דלא צריך להיות חילוק בדבר בין "תלויה בידי שמים" או באו"א, דהרי כיון דכבר עשויה הרי"ז דומה לכתב ע"ג כתב).
וראה בשיעורים דהגרי"ד סלוייטשיק ז"ל בוסטון ביאוריו בכוונת הירושלמי.

ולפי המבואר בהשיחה לכאורה מובן ויומתק כפתור ופרח: מבואר בהשיחה דהחיוב דפורים הם תוצאה מהא דהוא "יום משתה ושמחה" דהיינו שענין היום עניינו הוא שמחה. וע"ז אומר הירו' דפורים ענין שמחתו תלויה בב"ד ולכן אין לעשות שמחתו ביום ששמחתו בידי שמים, והביאור מובן באופן נפלא לפי השיחה: ענין דהוא יום שמחה שייך לקיימו מה שקבלו כבר, דהדר קבלוה בימי אחשורש, "...ווען זיי האבען מקבל געווען די תורה "מדעתם" ומרצונם". ובמילא מובן דתוכן וענין "יום" שמחה דפורים קשור דווקא באופן שקבלוה "תלויה בב"ד" ואין ענין זה ליום "ששמחתו בידי שמים" (שבזה לא מודגש כלל ה"הדר קבלוה").



בענין שמינית בשמינית בתלמידי חכמים

הת' אברהם הכהן הענדל
תלמיד בישיבה

במס' סוטה (ה, א) איתא: "אמר חייא בר אשי אמר רב ת"ח צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית . . . אמר רבא בשמתא דאית ב' (גסות הרוח), ובשמתא דלית ב' (גסות פורתא). א"ר נחמן בר יצחק לא מינה ולא מקצתה, מי זוטר דכתיב ב' תועבת ה' כל גבה לב".

ונפסק ברמב"ם להלכה (הל' דיעות פ"ב ה"ג) כדעת ר"נ בר יצחק (-הגהות מיימוניות) ד"בשמתא מאן דאית ביה גסות הרוח, ואפילו מקצתה". ובשו"ע אדה"ז (חאו"ח סקנ"ו ס"ג) פסק לגבי גסות הרוח ד"יתרחק מזה עד קצה האחרון".

ובלקו"ש חכ"ב ע' 162 הערה 32, מבאר הרבי את החילוק בין הרמב"ם ואדה"ז: הרמב"ם כותב "ואפילו מקצתה", ואילו אדה"ז כותב "עד קצה האחרון". ומבאר שם דלא פליגי כי יש זמן שאסור שיהי' "אפילו מקצתה" ויש זמן שצ"ל מקצתה, ורק שצריך להתרחק מזה "עד קצה האחרון":

דהגמ' (שם) מדברת לגבי תלמיד חכם שצ"ל להיות לו שמינית שבשמינית, אבל כל אדם אסור שיהי' לו "אפילו מקצתה".

דהנה בתו"א (מג"א צא, ב. ועוד) מובא הטעם דצ"ל "שמינית שבשמינית" שהוא מפני דבלא"ה "לא יערב לבו לגשת אל העבודה, באמרו מי אנכי ומה עבודתי". ולכאורה התו"א הוא לא כהלכה שהרי ברמב"ם פסקינן דאסור שיהי' "אפילו מקצתה"?

והביאור בזה: דבתחילת העבודה (כל אדם) אסור שיהי' "אפילו מקצתה" דמכיון שהוא מציאות לעצמו הרי התוקף וההגבהה באים מישות, וזה מה שפסק הרמב"ם; אמנם אחרי שהוא כבר בביטול (ת"ח) וביטול עד כ"כ ש"לא יערב לגשת כו'" אז צריך להיות שמינית שבשמינית בכדי שיגש אל העבודה, והוא מפני שגאותו היא תוקף והגבהה דקדושה. וזה מה שפסק אדה"ז "עד קצה האחרון" (ולא "ואפילו מקצתה"). ע"כ.

ב. והנה בענין זה כתב רבינו גם לאביו (הרלוי"צ ז"ל), והשיב לו אביו במכתב (נדפס בלקוטי לוי"צ אגרות-קודש ע' שה) וז"ל: "ועד קושייתך בהמבואר בתו"א בדרוש פורים שצ"ל שמינית שבשמינית . . הרי הרמב"ם פסק דלא מינה ולא מקצתה וכו'". וענה לו בזה "הכי התו"א ולקו"ת וכדומה הוא ספר וחיבור שנתחבר להלכה ולפסקי דינים . . הרי הוא ספר שענינו לפרש הענינים ברוחניות ובעבודה שבלב, והרי בסוטה יש דעת ר"ח ב"א . . שת"ח צ"ל בו שמינית שבשמינית, שגם הדעה הזאת דא"ח היא (לוא יהא שאין הלכה כמותה). הנה בתו"א וכדומה הוא לפי הדעה הזאת". ועוד שהרי הם לא חולקים שהרי הגירסא שם בגמ' הוא "אמר" ולא "אומר", (ורק שהרמב"ם בהג"מ ס"ל שחולקים, וגורס "אומר"), והרלוי"צ מתווך בין שני המ"ד (ולא פליגי).

וברשימות חוברת ט"ו מובא עוד תיווך באופן אחר בין שני המ"ד, דיש ב' מיני התנשאות, וכותב שם הרבי דלפי הרמב"ם מוכח דפליגי (כנ"ל) מכיון שגורס "רב נחמן בר יצחק אומר".

אבל לפי כל הנ"ל (התיווך שכתב לו אביו, והתיווך שכתב רבינו ברשימות), עדיין יוצא שהתו"א לא אזלא כהרמב"ם, שהרי הרמב"ם ס"ל דפליגי והוא פוסק כרנב"י ובפירוש לא כרבא, וא"כ התו"א דמביא דעת רבא לא אזיל לפי ההלכה.

[והמו"ל דהרשימות שהוסיפו שם (רשימות ט"ו ע' 34) את המילים "בתיווך הדברים", טעות היא בידם, דמשמע לפי הוספתם כאילו הרבי מתווך בין הרמב"ם לתו"א, והוא בפירוש לא כן]

ולכאורה קשה מהי הקושיא הגדולה דלכאורה התו"א לא אזיל לפי ההלכה, והרי עדיפא מיני' הו"ל להקשות, דאדה"ז פסיק בשו"ע דלא כהרמב"ם, כמו שהובא לעיל מלקו"ש חכ"ב דהרבי מדייק מלשון אדה"ז "עד קצה האחרון", דלא ס"ל כהרמב"ם; ואדרבה, התו"א הוא לא ספר של הלכות (כמו שכתב לו אביו), וא"כ הקושיא אינה כ"כ גדולה, ועיקר הקושיא לכאורה היא על מה שפסק אדה"ז בשולחנו (שהוא ספר של הלכות), דלא כהרמב"ם.

והנה באגרות קודש ח"א ע' רעח, כותב הרבי וז"ל: "ומדי דברי בזה אזכיר מה שצע"ק לי ולדכוותי בדרושים הנ"ל [דתו"א] מפרש אליבי' דמ"ד שצ"ל שמינית שבח', והרי הלכה כמ"ד. . דלא מינה ולא מקצתי וכמ"ש הרמב"ם בהל' דעות פ"ב ה"ג וכ"פ רבינו הזקן בשו"ע או"ח סקנ"ה וסקנ"ו ס"ג". ע"כ.

והנה מכאן מוכח דס"ל לרבינו דמה שפסק אדה"ז בשולחנו הוא כשיטת הרמב"ם, ועפ"ז לא קשה הקושיא הנ"ל (מדוע מקשה דווקא על התו"א ולא על השו"ע), אמנם אינו מובן (ולכאורה הוא סתירה), דכאן ס"ל לרבינו דאדה"ז אזלי כשיטת הרמב"ם על אף שנוקט בלשון "עד הקצה האחרון", ואילו בלקו"ש חכ"ב ס"ל לרבינו דאדרבה אדה"ז לא פסיק כהרמב"ם, וס"ל כמו שנוקט בתו"א?

והנה באגרות קודש ח"א ע' שב, מובא מכתב תשובה להרב א. א. א. [שאליו נשלחה גם האגרת הראשונה, הנ"ל], במענה למכתבו שניסה לתרץ הקושיא הנ"ל, דניסה לתרץ דהא בת"ח והא בשאר כל אדם.

וכ"ק אדמו"ר מביא ראיות דמה שכתבו הרמב"ם ואדה"ז ד"לא מינה ולא מקצתה" הוא גם בת"ח (ולא רק בשאר כל אדם), (א) פיה"מ אבות פ"ד על המשנה מאד מאד הוי שפל רוח שהרמב"ם כותב בפירוש דמ"ד "לא מינה ולא מקצתה" פליג אמ"ד ת"ח צריך שיהי' בו ח' שבח', וכן משמע גם בגמרא מדהביא כל הדעות בזה אח"ז. ומביא שם עוד מקורות לזה. עיי"ש. (ב) וכן משמע בשו"ע אדה"ז מדמסיים שם באופני הטלת אימה על העם ובהנהגת ת"ח שביזוהו. ע"כ.

היינו שלפי דעת רבינו דעת אדה"ז היא: (א) אסור שיהי' "לא מינה ולא מקצתה" (וכנ"ל). (ב) דין זה הוא הן בת"ח והן בשאר כל אדם.

ולפ"ז הקושיא הנ"ל מתחזקת, דלא רק שזהו (לכאורה) סתירה, דכאן ס"ל לרבינו שאדה"ז ס"ל "לא מינה ולא מקצתה" הגם שנוקט בלשון "עד קצה האחרון", שלא כבלקו"ש חכ"ב (כנ"ל), אלא גם ס"ל לרבינו דדין זה הוא אפילו בת"ח שאסור

שיהי' לו אפילו "שמינית שבשמינית", ולפ"ז אינו מובן כלל (לכאורה) מה ששם מתווך רבינו (בין ת"ח לשאר כל אדם) דבת"ח שונה הדבר ויכול להיות אצלו "שמינית שבשמינית", והרי כאן כותב רבינו בפירוש דבין לשיטת הרמב"ם בין לשיטת אדה"ז אפי' ת"ח אסור שיהי' אצלו אפי' "שמינית שבשמינית".

וכאן הקושיא היא גם לפי שיטת הרמב"ם: שכיון שמוכיח רבינו דהרמב"ם קאי גם את"ח, א"כ איך אפשר לתווך ולומר דהרמב"ם דס"ל "לא מינה ולא מקצתה" קאי בהאדם המתחיל בהעבודה, ואין לו את הביטול דת"ח, והרי הרמב"ם קאי גם את"ח.

ג. והנה בהשיחה דש"פ וישלח תשמ"ט אות ג' (התוועדויות תשמ"ט ח"א ע' 431), מביא הרבי עוד תיווך בין שני הדיעות בגמ' ובין השו"ע והרמב"ם:

"מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, אלא, שמדובר אודות דרגות שונות בעבודת האדם - כפי שמבאר רבינו הזקן (בתו"א הנ"ל) שהענין דשמינית שבשמינית הוא בהתחלת העבודה דוקא, ש"אם לא יהי' בבחי' הגבהה כלל לא יערב לבו לגשת אל העבודה באמרו מי אנכי ומה עבודתי", אבל לאחר ששנמצא כבר באמצע העבודה, אזי צריך להיות בבחינת ביטול לגמרי". ע"כ.

ולפ"ז (ולפי הנ"ל מחכ"ב) יוצא שיש שני זמנים דאז אסור שיהי' "אפילו מקצתה" וזמן אחד שצריך שיהי' "שמינית שבשמינית": קודם העבודה לפני שיש לו את הביטול דת"ח אז אסור שיהי' לו "אפילו מקצתה" כיון שהוא מציאות לעצמו ה"ז תוקף והגבהה של הישות שלו. בהתחלת העבודה דאז כבר יש לו את הביטול דת"ח וביטול כ"כ שלא יערב לגשת כו', אז צריך שיהי' לו "שמינית שבשמינית", כדי שיגש אל העבודה, וזהו תוקף והגבהה דקדושה. באמצע העבודה, שאז צריך להיות בבחינת ביטול לגמרי "לא מינה ולא מקצתה",

[וכיון שהוא כבר באמצע העבודה מובן שהוא בדרגא יותר נעלית מהתחלת העבודה, ומזה גופא דאמרינן שאז צריך להיות בביטול לגמרי משמע שהגם שהתוקף והגבהה שהיתה לו

בתחילת העבודה הוא תוקף והגבהה דקדושה מחמת ביטולו מ"מ תכלית המעלה היא כשהוא בטל לגמרי. וכדמשמע משיחת יום ב' דחה"ש ה'תשי"א (תורת מנחם התוועדויות תשי"א חלק שני ע' 151) דשם מדבר בענין זה שצריך להיות "שמינית שבשמינית" כדי שלא יאמר "מי אנכי ומה עבודתי" וז"ל: ונמצא, שלצורך העבודה מנצלים גם ענין בלתי-רצוי, כמו ענין הגאווה, לידע מעלת וחשיבות עבודתו שנוגעת למעלה, שעיי"ז תהי' עבודתו כדבעי. ע"כ. א"כ משמע שגם "שמינית שבשמינית" הוא דבר בלתי רצוי (אע"פ שהוא תוקף והגבהה דקדושה), ולכן באמצע העבודה שאז הוא בדרגא יותר נעלית מתחילת עבודתו (ואין החשש שיאמר "מי אנכי וכו'") הנה אז אסור שיהי' לו "לא מינה ולא מקצתה". וכמו שמבאר בארוכה בחכ"ב דאפי' כשהוא לא מציאות לעצמו והתוקף והגבהה שלו הם דקדושה, עכ"ז הוא צריך להיות בביטול לגמרי וצ"ל אצלו הרגשה של ביטול כדי שלא יפול לישות].

ד. וע"פ כ"ז יש לבאר את שיטת הרמב"ם לשיטת רבינו:

דנהה זה ברור דלפי שיטת הרמב"ם אסור שיהי' "לא מינה ולא מקצתה" אפילו בת"ח, דהרי הרמב"ם פסק כרנב"י (הגהמ"י). אמנם י"ל בזה דזהו רק באמצע העבודה, וזהו מה שמדייק רבינו בלקו"ש (שם) לכתוב: וכידוע שע"ד הרגיל הרמב"ם "על הרוב ידבר". ע"כ. היינו שמה שהרמב"ם פסק ביד (דלא מינה וכו') הוא על הרוב, דלרוב (כמובן) אין כזה ביטול דת"ח, ולכן אסור שיהי' להם גסות הרוח "לא מינה ולא מקצתה", כיון שזה מגיע רק מישות. אמנם הרמב"ם פוסק כרנב"י ולא כרבא דס"ל דפליגי, דהם חולקים בדין דתלמידי חכמים, ובזה י"ל דס"ל לרבינו דלשיטת הרמב"ם מה שרבא ורנב"י פליגי הוא בהב' מיני התנשאות (רשימות טו הנ"ל) או במה שכתב לו אביו (בסוף המכתב הנ"ל), היינו דלפי הרמב"ם באמת שניהם מודים דבתחילת העבודה צריך שיהי' "שמינית שבשמינית", והמחלוקת ביניהם היא באמצע העבודה אם אז צריך שיהי' ביטול לגמרי או שיכול להיות א' ממיני ההתנשאות הנ"ל (מכיון שהוא תוקף והגבהה דקדושה), ובזה פוסק הרמב"ם דבאמצע העבודה אסור שיהי' "לא מיני ולא מקצתי".

וזה מה שכתב בהגמ"י דבהדין של ת"ח פוסק כרנב"י שאז צ"ל בביטול לגמרי, והיינו ששם מדבר (בפשטות) בת"ח בשעת עבודתו, וכ"ה בפשטות דרנב"י ורובא פליגי בת"ח בשעת העבודה, וכן הרמב"ם פוסק בהגמ"י ובפרקי אבות (שם) בענין ת"ח בשעת העבודה, דבתחילת העבודה הוא ענין אחר לגמרי דאז יש היתר להשתמש בדבר שהוא בלתי-רצוי על מנת שיעבוד עבודתו (ולא יאמר כו'), ולא בזה הם עוסקים.

אמנם בספר היד דשם "על הרוב ידבר" מדבר על כל אדם, ובכל אדם הרי זה אסור לגמרי "לא מינה ולא מקצתה", עד שיהי' לו הביטול דת"ח (דאז יש לו היתר, וגם זה רק בתחילת העבודה), דתחלת העבודה אין הפי' בזמן אלא (כמ"ש שם בלקו"ש) "האדם המתחיל בהעבודה להבטל", וכיון שרוב בני אדם הם בדרגא זו דהתחלה בהעבודה להבטל, דהביטול דת"ח אינה דרגא שיש לרוב בני אדם, ולכן פוסק הרמב"ם דאסור שיהי' גאווה "לא מינה ולא מקצתה", דבלעדי הביטול דת"ח (הנ"ל) הרי זה רק גאווה וישות האסורה בתכלית.

ה. ועפ"ז יש לבאר ג"כ את דעת רבינו בשיטת אדה"ז: דהנה זה הי' ברור לרבינו דאין מקום לומר כלל וכלל דאדה"ז יפסוק שלא כדעת הרמב"ם, ולכן באיגרותיו הנ"ל דאז דעתו היתה ברורה דלפי שיטת הרמב"ם אפי' ת"ח אסור שיהי' לו "לא מינה ולא מקצתה", הנה אז הי' ברור לו דכ"ה דעת רבינו.

אמנם לאחר זמן עלה בדעתו התיווך הנ"ל, דיש לתווך דהרמב"ם איירי בת"ח באמצע העבודה, ובתו"א מדובר בתחילת העבודה (דאז יש היתר כנ"ל), הנה אז אפשר לדייק ג"כ בלשון אדה"ז (דלכאורה למה משנה מלשון הרמב"ם) ולומר דאע"פ שאדה"ז באמת ס"ל כהרמב"ם אעפ"כ מ"ש "עד קצה האחרון" הכוונה ש"קצה האחרון" ("שמינית שבשמינית") יכול להיות לו, ולא שחולק על הרמב"ם אלא שהוא מדבר על הת"ח בשעת תחילת העבודה.

ואע"פ שלכאורה גם אדה"ז "על הרוב ידבר", הנה זה כבר הסביר רבינו בשיחת ש"פ במדבר תשמ"ב וז"ל ידוע שע"ד הרגיל הרמב"ם על הרוב ידבר, ולכן כותב הרמב"ם "בשמתא מאן דאית ביי' כו' ואפילו מקצתה" שזוהי אופן ההנהגה

בהתחלת העבודה (על הרוב), אבל בשו"ע אדמו"ר הזקן, ששם מבואר הענין באריכות יתירה, כולל גם אופן ההנהגה לאחרי התחלת העבודה, נאמר "יתרחק מזה עד קצה האחרון", היינו, שצ"ל "קצה האחרון" דענין זה..ע"ש.

ובזה יומתק ג"כ מה שאדה"ז השתמש בלשון "עד קצה האחרון" ולא כותב ברור "שמינית שבשמינית", ובהקדים דברי רבינו על דברי אדה"ז הנ"ל (התוועדויות תשמ"ט שם) וז"ל: וכתב "עד קצה האחרון", משמע, שאינו שולל ענין הגאווה לגמרי, אלא שיש מקצת - "קצה האחרון" - דענין זה. ע"כ.

והיינו שאם הי' משתמש בלשון "שמינית שבשמינית" (סתם) הי' אפשר לטעות ולומר דכיון ש"על הרוב ידבר" הנה זהו מדבר לגבי כל אדם (ולא רק ת"ח), ולכן דייק לכתוב "עד קצה האחרון" שמשמעו (כנ"ל) "שאינו שולל ענין הגאווה לגמרי", והיינו שבד"כ באמת אסור שיהי' "לא מינה ולא מקצתה", אמנם "אינו שולל ענין הגאווה לגמרי" דיש זמנים שיש היתר שיהי' "שמינית שבשמינית" והוא ת"ח בתחילת עבודתו, דאז יש היתר להשתמש בדבר שהוא בלתי-רצוי כדי שיעבוד עבודתו (כנ"ל).

ו. והנה עפ"ז יובן דבר שלכאורה אין לו הבנה, דבלקו"ש ח"ט ע' 7 הערה 35 כותב רבינו דלפי שו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"ג, יתורץ חלק מקושיות הלח"מ על הרמב"ם הל' דיעות פ"ב ה"ב. ולכאורה אינו מובן כלל מה רוצה רבינו לומר בזה, והנה ע"פ הנ"ל (בהסברת דברי אדה"ז) יש לתרץ חלק מקושיותיו:

דהנה הלח"מ מקשה, דלכאורה בהל' דיעות פ"ב ה"ב וה"ג כותב הרמב"ם דבד"כ צריך ללכת בדרך האמצעית שבכל מדה חוץ ממדת הגאווה דבזה אסור שיהי' "לא מינה ולא מקצתה", ואילו בפ"א ה"ד כותב רבינו דתמיד צריך ללכת בדרך האמצעית, ובה"ה ממשיך וכותב דבמדת הגאווה אם מתרחק מגבה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר אז נקרא "חסיד", ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא "חכם", וזהו סתירה לכאורה דבפ"ב כותב דאסור שיהי' מידת הגאווה "לא מינה ולא מקצתה" ואילו בפ"א כותב דיכול להיות מידת הגאווה עד האמצע בלבד וזהו הנקרא חכם. ומקשה עד"ז כו"כ קושיות.

והנה ע"פ הביאור הנ"ל אתי שפיר כוונת רבינו, דלפי מה שביארנו בהדיוק ד"עד קצה האחרון", דבת"ח צ"ל שמינית שבשמינית בתחילת עבודתו וכו'.

הנה עפ"ז יש לתרץ חלק מהקושיות דמקשה הלח"מ שם, דבפ"ב דמדבר הרמב"ם "על הרוב" הנה אז כתב דאז אסור שיהי' גאווה "לא מינה ולא מקצתה", דמכיון שמדובר לגבי כל אדם (דאין להם הביטול דת"ח), הנה אסור שיהי' להם אפי' מקצת גסות הרוח מפני שהוא הישות שלהם, ואינו מצד הקדושה כלל וכלל.

אמנם בפ"א מדבר הרמב"ם על דרגת ה"חכם" ובוזה כותב ד"אם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא חכם", והיינו דכאן הרמב"ם לא מדבר "על הרוב" וכמו שכותב במפורש דכאן מדבר על דרגת "חכם".

אמנם מזה גופא שהרמב"ם כותב שדרגת חסיד היא "מי שיתרחק מגבה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד", הנה מזה משמע דדרגת ה"חסיד" היא למעלה מדרגת ה"חכם".

ובסגנון דלעיל "חכם" מורה על הביטול דת"ח (דרגא הב' דלעיל), כידוע דחכמה מורה על ביטול, וכיון שיש בו ביטול זה הנה אז אמרינן שיש לו היתר שיהי' לו "שמינית שבשמינית" כדי שיעבוד עבודתו, והיתר זה הוא רק בתחילת עבודתו בענין הביטול (דרגא הב').

אמנם דרגת חסיד היא שיהי' שפל רוח ביותר, [ד"איזהו חסיד המתחסד עם קונו עם קן דילי"] (כמבואר באריכות בתניא פ"י בסופו) דזה מורה על ביטול נעלה ביותר, היינו שי"ל שדרגת חסיד היא הדרגא הג' והיינו באמצע עבודתו בענין הביטול דאז הוא בביטול נעלה ביותר, ולכן כותב הרמב"ם באמת שחסיד הוא "מי שיתרחק מגבה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר".



צורת קני המנורה [גליון]

הת' אלכסנדר הפנהיימר

אטלאנטא, גא.

בגליון יב [770] דן הרב נ.ג. שי' בארוכה בענין צורת קני מנורת ביהמ"ק לפי שיטות ראשונים ואחרונים. ובסוף דבריו העיר עמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש חכ"א עמ' 169 הע' 44) שכדאי לעשות קני החנוכיות באלכסון ג"כ; והרב הנ"ל תמה ע"ז, שהרי אין קשר ישיר בין צורת מנורת ביהמ"ק לצורת החנוכי', שכן ניתן להדליק בכלים נפרדים לגמרי.

ונלע"ד בזה פשוט, שאין כוונת כ"ק אדמו"ר לומר שכל חנוכי' צריכה להיעשות עם קנים, אלא שאם א' בוחר לעשות מנורה כזו – והרי הכוונה בזה היא מסתמא, להידמות (באופן המותר) למנורת ביהמ"ק – אזי כדאי לעשות הקנים באלכסון, כדי לפרסם דעת רבותינו ז"ל (הרמב"ם ורש"י), וכדי לשלול את הצורה הנפוצה, שנתבדתה ע"י אמנים גוים שונאי ישראל (כמ"ש כ"ק אדמו"ר בהשיחה שם).



אגרות קודש

משלוח מנות ומתנות לאביונים

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

איתא באגרות קודש חלק א סי' קמ (עמ' רנה-ו) :

"מצות היום דפורים – משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, וארז"ל (מגילה ז, א ובפוסקים) שצריך לשלוח שני מיני אוכלין לרעהו ושתי מתנות – או מעות או מיני אוכלין – לשני אביונים וכמה דיוקים יש לדקדק בזה :

(א) מהו השייכות דמשלוח מנות כו' לפורים.

ואי משום דעשו אותו ימי משתה ושמחה וחייב אינש לבסומי כו' הלא גם בשויו"ט יש חיוב סעודה וקדוש, וביו"ט אין שמחה אלא בבשר או בייין נוסף בפסח ד' כוסות, ובעיוכ"פ חייב להרבות באכו"ש – ועיין בערוך השלוחן או"ח סתר"ד דמנה הדעות אם הוא דרבנן או דאורייתא – וא"כ או יתקנו גם בהנ"ל משלוח מנות כו', או דנילף משם ולא יתקנו גם בפורים...", עכ"ל כ"ק אדמו"ר זי"ע. וע"ש שמבאר בפנימיות הענינים "ברמזי האי יומא דפורים".

והנה בענין מתנות לאביונים נראה דיבואר עפמ"ש אאזמו"ר הגה"ק ב'חידושי רבי מנחם כ"ץ פרוסטיץ' בחד"א (ע' רי):

"טעם הגון על מתנות לאביונים בפורים. דהנה איתא במס' מגילה (ה, ב) דמעיקרא כתיב שמחה ומשתה ויו"ט [אסתר ח, יז. ט, יט.] ולבסוף לא כתיב אלא לעשות אותם ימי משתה ושמחה [שם ט, כב] ואילו יו"ט לא כתיב כאן, משום דלבסוף לא קבלו עליהם יו"ט לאסור בעשיית מלאכה, וגם יש שם בהכתובים עוד חילוק דמעיקרא לא כתיב רק ומשלוח מנות אבל לא מתנות לאביונים, ולבסוף כתיב גם כן מתנות לאביונים, ונראה לומר דהנה איתא במס' ביצה (טז, א) דכל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה עד יוה"כ חוץ מהוצאת בניו לתלמוד תורה ושבתות וימים טובים, שאם פחת פוחתין לו ואם מוסיף מוסיפין לו, והשתא אתי שפיר דלבסוף כשלא קבלו עליהם לעשותו יום טוב לכאורה יהיה הפסד לעניים, שיצטרכו לעשות משתה ושמחה ואין מוסיפין להם בשביל זה כלום מן השמים דהרי אינו נכלל בהוצאת יום טוב, לכן תיקנו ליתן מתנות לאביונים לבסוף, אבל מעיקרא שכתוב שעשאו אותו למשתה ושמחה ויום טוב, לכן לא היו צריכין לתקן מתנות לאביונים, דכשהוא יום טוב הרי הקב"ה מוסיף להם מה שהם מוציאים על המשתה ושמחה". עכ"ל.

ולפי"ז מבואר היטב ההבדל בין שבת ויו"ט לפורים, כמובן. ובנוגע לערב יוה"כ שחייבים להרבות באכו"ש, י"ל דנמי יו"ט הוא, וכמ"ש בהגהות זכרון לאברהם "שיש לעשות בערב יו"כ לחמים כמו ביו"ט וכן יש לפרוס מפה על השולחן כל היום של

עיו"כ כמו ביו"ט, שהרי לדידן הוי כיו"ט גמור אף שמותר בעשיית מלאכה עכ"ל.

ועי' בקצה המטה (סי' תרד ס"ק לז) שמציין דכן מצינו במג"א (סי' תקע סק"ו) דעיו"כ נקרא יו"ט.

כתב בסידור הרמ"ק דיש לבצוע בעיו"כ על לחם משנה, דכמו שבת קדש הוא מזון הנפש הרוחנית ובערב שבת לקטו לחם משנה, כך בערב יו"כ יקחו לחם משנה למזון הגשמי, וכ"כ בשל"ה. ועי' בכ"ז בס' 'מנהג ישראל תורה' ח"ג (ע' קכ - א).

ולפי"ז בערב יו"כ לא זקוקים לתקנה זו, דאם יו"ט הוא הרי הקב"ה מוסיף להם מה שהם מוציאים על המשתה ושמחה, משא"כ בפורים.

והנה בענין משלוח מנות איש לרעהו א"ש לפמ"ש הר"ש אלקבץ במנות הלוי על מג"א, דהטעם הוא כדי להרבות בשלום וריעות, היפך מדברי המן שאמר מפוזר ומפורד, ובמשלוח מנות מראים הקשר בין א' לחבירו, ולכן תקנו משלוח מנות - הובא בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קצו). [ובלקו"ש חלק ד (עמ' 1283), חלק יא (עמ' 333)]. וזה שייך דוקא בפורים ולא בשבת ויו"ט.

והנה לפמ"ש אא"ז הנ"ל דמעיקרא רצו לעשות יו"ט ואז לא נאמר מתנות לאביונים, ולבסוף שלא קבלו עליהם יו"ט אז נאמר מתנות לאביונים כנ"ל, משא"כ במשלוח מנות נאמר גם מעיקרא דרצו לעשות יו"ט, כיון שהטעם דמשלוח מנות הוא כמ"ש המנות הלוי הנ"ל, שתוכן המצוה הוא כדי להדגיש את ענין האחדות שבישראל, ובזה אין הבדל בין אם זה יו"ט או לא.

ברם לפי הטעם של התרומת הדשן (סי' קיא) דגם משלוח מנות הוא כדי לספק צרכי סעודת פורים לאלה שאין להם, צ"ל למה שונה פורים משבת ויו"ט וערב יו"כ? וגם לא יומתק למה נאמר בכל מצב משלוח מנות, משא"כ מתנות לאביונים - אמנם לפי הטעם של המנות הלוי א"ש מאד, כנ"ל*.

* ביאור זה בתורת אא"ז ר' מנחם כ"ץ פרוסטיץ זצ"ל (שהיה מגדולי תלמידי החתם סופר זצ"ל) הוא לרגל יום ההילולא שלו, ט"ז אדר, בשנת תרנ"א, זי"ע.

נגלה

כתיבת גט ע"י נכרי

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

גיטין ט, ב בתוס' ד"ה אע"פ מבואר שגט שחתמו עכו"ם פסול, דבעינן לשמה, ועכו"ם אדעתיה דנפשיה קעביר, וברש"י מבואר רק הטעם דאינם בני כריתות ולא הא דבעינן לשמה.

והנה בחידושי הגר"ח מבואר דהא דמעשה הנכרי אינו מועיל היכא דבעינן לשמה, אי"ז רק משום דנקטינן דהנכרי לא התכוין לשמה, אלא משום שאין בכוונת הנכרי הכח לפעול החלות שנפעל ע"י כוונת לשמה.

ומביא ג"כ (מידידו הרש"ז) הביאור בסוגיא דגיטין, דנכרי פסול לכתוב את הגט, דנכרי אדעתא דנפשיה קא עביר, "דאין זה רק משום אומדנא דלא נתכוין לשמה כי אם הוא פסול מדינא".

ומביא ראיה לזה מהא דפסק הרמב"ם (גירושין ג, טו) דמחלל שבת בפרהסיא דינו כנכרי לענין זה, שאינו יכול לכתוב גט, ולכאורה אם הא דנכרי אינו יכול לכתוב גט הוא משום אומדנא דלא התכוין לשמה, מהו שייכי דמחלל שבת בפרהסיא דינו כנכרי לענין זה, הא צריכים לדון אם המחלל שבת בפרהסיא התכוין לשמה או לא, אלא ע"כ רואים בשיטת הרמב"ם דהא דנכרי אינו יכול לכתוב גט, אינו משום דנקטינן דלא התכוין בפועל לשמה, אלא משום דאין בכח כוונתו, הכח לפעול החלות לשמה, וא"כ ה"ה מחלל שבת בפרהסיא, דדינו כנכרי.

והנה ברש"י לקמן (כג,א) ד"ה לדעתא דנפשיה קא עביד, "דהא גדול הוא ויש בו דעת ואע"פ שזה אומר לו כן שמא הוא גמר בלבו לשם אחר כו'", והיינו דברש"י מבואר דהא דעכו"ם אדעתא דנפשיה קא עביד, הפי' הוא שיש חשש שמא עשה אדעתא דנפשיה ולא שנקטינן בודאי שעשה אדעתא דנפשיה, ולא כמו שמדייק הגר"ח בהרמב"ם הנ"ל.

ובתוד"ה עכו"ם (שם) מבואר דהגדר דעכו"ם לדעתיה דנפשיה קעביד, היינו "שעושה סתם", ועפי"ז מתרץ הא דמהני ארמאי במילה אף דבעי לשמה במילה, ולא מהני בגט, דבמילה סתמא לשמה משא"כ בגירושין עיי"ש.

וזהו לשיטתו לקמן (מה,ב) שבגמ' שם מביא דרשב"ג התיר ליקח ספרים שכתבן גוי, וע"ז הקשה בגמ' דהא רשב"ג ס"ל דצריך עיבוד לשמן, וא"כ מ"ש דלא בעי כתיבה לשמה, והיינו דכיון דכתבן עכו"ם כשר, א"כ רואים דלא בענין כתיבה לשמה, וע"ז הקשו בתוד"ה עיבוד דילמא כתיבה לשמן לא בעי דמסתמא לשמה קאי, אבל סתם עיבוד עורות לאו לתפילין קיימי כו' עיי"ש

והיינו ששיטת התוס' הוא דדעת העכו"ם דינו כסתמא, והיינו שאף שבפועל מתכוין למה שאמר לו הישראל, אבל מ"מ אין בכוונתו הכח שיהיה דינו כלשמה ממש, אלא כ"סתמא", ובמילה מספיק כוונה כזה, וע"ז מקשה שהיה צריך להספיק כונה כזה בכתיבה, משא"כ בגירושין, והיינו כשיטת הרמב"ם בהבנת עכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד, כהבנת הגר"ח הנ"ל.

ועפי"ז נמצא דיש מח' הראשונים בהבנת הדין דעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד. לרש"י הפי' הוא בפשטות דאין אנו בטוחים שהעכו"ם עושה המעשה עם הכוונה לשמה כמו שהישראל מצווה, אבל לו יצוייר שהיינו בטוחים שהעכו"ם עושה לשמה, היה מהני כוונתו.

אבל הרמב"ם (כפי שהסביר הגר"ח) ותוס' ס"ל דהפי' בעכו"ם אדעתא דנפשיה עבד הוא שאין בכח כוונת העכו"ם לפעול החלות שנפעל ע"י לשמה, וא"כ אף אם בטוחים

שהעכו"ם התכוין לשמה, מ"מ אינו מועיל כלום, דהא אין כוונתו מועיל.

והנה לכאורה לרש"י שהפי' ב"עכו"ם אדעתא דנפשי' קעביד" היינו שמא גמר בליבו לשם אחר, כ"ז שייך בכתיבה אבל בחתימה כשהגט כבר נכתב לשם הבעל והאשה, והבעל מבקש ממנו לחתום על הגט, לכאורה א"א לומר שמא יחתום לשם אחר, דהא חותם על הגט שנכתב בשביל בעל זה ואשה זאת, וא"כ ע"כ חותם לשמה (ועי' רע"א לעיל (ב,ב) שמתקשה איך שייך הפסול דשלא לשמה בע"ח).

ועפ"ז נמצא דרש"י ותוס' לשיטתם, לרש"י דהא דעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד, פירושו דשמא התכוין לשם איש אחר, א"כ פשוט דבחתימה לא שייכי חשש כזה, וממילא לא שייך למימר דהפסול דעכו"ם שחתמו הוא משום שלא לשמה.

משא"כ לתוס', דהפי' דעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד, הוא דאין להעכו"ם הכח לפעול החלות שנפעל ע"י לשמה, א"כ ה"ה בחתימתם, אע"פ שהתכוונו כמו שאמר להם הבעל, מ"מ מקרי שלא לשמה.



תנו שטר מתנה לפלוני ומת

הרב אפרים פיקרסקי
מנהל – ביהמ"ד

גיטין ט,ב. "ותו ליכא והאיכא האומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה וכו', כי קתני מילתא דליתיה בשטרות וכו' דשלח וכו' שכיב מרע שאמר כתבו ותנו מנה לפלוני ומת אין כותבין ונותנין וכו' ואין שטר לאחר מיתה" עכ"ל הגמ'.

והנה משטחיות לשון הגמ' נראה דהטעם דזה הוי מילתא דאיתיה בשטרות, הוא משום דדין זה (שאין גט לאחר מיתה) ישנו גם בשכיב מרע, אבל איה"נ בשאר שטרות חוץ משכיב מרע, אם אמר תנו שטר מתנה לפלוני ומת, לכאורה כן יתנו לאחר מיתה, ובפשטות מטעם דזכין לאדם שלא בפניו.

אבל ראה בפרש"י ד"ה מילתא דליתיה וז"ל "והא מילתא איתא בשאר שטרות שאם מסר שטר מתנה לשלוחו ליתנו לאחר ומת, לא יתן לאחר מיתה וכו'". רואים מרש"י ב' דברים דלא כהנ"ל, א) דהפ"י מילתא דאיתיה בשטרות פ"י בכל השטרות לא רק במתנת שכיב מרע, ב) דבשטר מתנה אף אם מסר להשליח מחיים לא זכה בו לאחר מיתה (אף דזכין לאדם שלא בפניו).

וצ"ב מנ"ל לרש"י הך דינא, דגם בשטר מתנה, הדין הוא דלא זכה המקבל, משום דאין שטר לאחר מיתה (דהא זכין לא לאדם שלא בפניו), ועוד לכאורה מהגמ' מבואר להדיא דהאיתיה בשאר שטרות הוא (רק) במתנת שכיב מרע וכמ"ש "שכ"מ שאמר כתוב ותנו, ובמתנת שכ"מ עצמו רק היכא דאמר כתבו ותנו (ז.א. שלא מסר להם שטר) לכן "אין כותבין ונותנין", משא"כ במתנה היכא דכבר נתן השטר מחיים לכאורה ודאי שמהני מדין זכין וכו'.

וי"ל דרש"י אזיל לשיטתו לעיל בד"ה לא יתנו לאחר מיתה בנוגע לשטר שחרור וז"ל "נהי דלהכי זכה ביה דלא מצי למיהדר מיהו מודו רבנן דכל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר וכו'".

והפ"י בזה (כמבואר בהאחרונים) דאיה"נ דזכין לאדם שלא בפניו, אבל א"א לזכות בדבר היפוך מדעת הנותן, ומאחר דהנותן אמר לו תן שטר שחרור זה לעבדי, ולא אמר זכי (ועכשיו לפי דעת רש"י נקטינן דתן לאו כזכי גם בשטר שחרור), ולכן א"א לו לזכות בהשטר שיהיה כמו שהעבד כבר קבלו, דהא דעת האדון שהעבד ישתחרר רק בקבלת השטר.

ורק שלזה מועיל הזכין לאדם שלא בפניו, דהוי קבלת השליח כמו שהעבד עצמו קבלו ע"מ שלא ישתחרר בו עד שיקיים תנאי פלוני (בע"מ או מעכשיו), שודאי שאינו משוחרר עד שיקיים התנאי, אבל כ"ז שלא קיים התנאי אף שהעבד אינו משוחרר עדיין, אבל האדון א"א לחזור בו (דהשטר כבר נמצא אצל העבד). וכמו"כ כאן שהשליח מקבלו עבור העבד מצד הזכין, ולכן האדון אינו יכול לחזור בו, אבל העבד אינו משוחרר, דמאחר שהאדון אמר תן הוי זה כמו תנאי שאינו משוחרר עד שיגיע הגט לידו.

ולכן סובר רש"י שה"ה בשטר מתנה דאם נותן שטר מתנה לשליח ואומר לו תן שטר זה לפלוני הנה אף דזכין לאדם וכו' אבל מ"מ מאחר דתן (במתנה ודאי) לאו כזכי דמי לכן אין המקבל זוכה בהמתנה עד שיבא השטר לידו כנ"ל גבי עבד, ובאם מת קודם שבא השטר לידו אינו זוכה וכל' רש"י (בד"ה מילתא, בסופו) "דהא ליה אקני ליה ארעא עד דלימטיא שטרא לידיה וההיא שעתא פקע ליה רשותא".

ורש"י לומד דין זה מדין שכ"מ המובא בגמ', דהנה בשכ"מ דדבריו ככתובין וכמסורין דמי, ולכן אף אמר אמר כתבו ותנו, ז.א. שלא מסר השטר אפילו להשליח עדיין, מ"מ מאחר דדברי שכ"מ ככתובין וכמסורין דמי, הרי"ז כמו שהמקבל כבר קיבל את השטר מתנה, והדין היה צ"ל שזוכה במיתת השכ"מ כתקנת חכמים, ומדוע אמרו לא יכתבו ויתנו, וע"ז מפרש הגמ' "שנא לא גמר להקנותו אלא בשטר" ובפרש"י בד"ה אלא בשטר, "לכי מטא שטרא לידיה ליקנינהו בשטרא, ז.א. שיש לנו חשש דאף דודאי דכוונת השכ"מ הוא שפלוני יקנה השדה (לאחר שימות), והחכמים נתנו לו הכח שפלוני יזכה אף בלי שטר וכו', אבל מאחר דיש חשש שכוונת השכ"מ היתה שפלוני יקנה הנכסים (אף שהיא מתנת שכ"מ שאינה צריכה שטר, מ"מ הוא רוצה שיקנה) רק בקבלת השטר, ולכן מצד חשש זה אמרו לא יכתבו ויתנו, וא"כ בשטר מתנה סתם, באם הנותן אמר תן שטר זה לפלוני, ונקטינן דתן לאו כזכי, הרי בטח דעת הנותן דאינו קונה רק בקבלת השטר, וא"כ כ"ש שלא יתנו לאחר מיתה, מאחר דלא קבל השטר עדיין, וכבר פקע ליה רשותיה דנותן.

ומרויחין בזה דהפי' בגמ' מילתא דאיתיה בשטרות הכוונה בכל השטרות ולא רק בשטר שכ"מ. ודו"ק.



עבד שהביא את גיטו

הת' שניאור זלמן דייטש
תלמיד בישיבה

גרסי' בגמ' [גיטין ח ב] "ת"ר עבד שהביא גיטו וכתוב בו עצמך ונכסיי קנויין לך עצמו קנה נכסים לא קנה". ויעויין

ברש"י ד"ה עבד שהביא שכתב וז"ל: "ממדינת הים, וצריך לומר בפני נכתב כאשר המביאה גיטה דאמרינן במתני' (ט, א) אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים שוו למוליך ומביא, עכ"ל.

ומבואר מדברי רש"י דמיירי בגוונא דמוקי לה לקמן דמשוי ליה שליח הולכה עד דמטי לקמי' ב"ד, ובתר הכי משוי ב"ד או הוא עצמו שליח הולכה להתגרש בו, דאל"כ מכי מטי גט לידה איגרשה לה והכי נמי הוא בעבד.

והנה בספר טיב גיטין מקשה שלפ"ז קשיא לר"א דאמר לקמן [כג ב] דעבד לא מצי משוי שליח כיון דאינו ישראל, והתורה אמרה "גם אתם", מה אתם ישראל אף שלוחכם ישראל ומהאי מיעוטא איכא למעוטי נמי עבד א"כ ה"ה דאינו נעשה כשליח וא"כ איך נעשה שליח להולכה על גט עצמו כיון דאינו בתורת שליחות.

והנה טיב גיטין הנ"ל מפלפל בזה והוא מסיק ע"פ מה שכתב הפני יהושע לקמן [כג א] דמה דממעטינן עובד כוכבים "מגם אתם" דכתוב בתרומה וא"כ גירושין מתרומה לא ילפינן, דאיכא למיפרך מה לתרומה שכן קודש אבל גירושין שכן חול, וא"כ בגיטין דכתוב שליחות בגופא לא איצטריך למילף מתרומה, לפ"ז בגירושין גופי' היכא דלא שייך האי טעמא דלאו בר כריתות י"ל דנעשה שליח אף אם אינו בן ברית, ועפ"ז י"ל בנדו"ד מאחר דשחרור העבד ילפינן לי' מ"לה לה" מאשה י"ל דמיעוטא דבן ברית לא שייכא וא"צ דומיא דאתם, וה"ה עבד לר"א דאימעוט "גם אתם" מה אתם ישראל אף שלוחכם ישראל, אז לענין כיון דאיתא בתורת גט שחרור שפיר מצי למהוי שליח ועיי"ש בארוכה.

והנראה לומר בזה באו"א ובהקדים: דהנה ידוע מה שהקשו המפרשים (עיין מקנה קידושין בק"א אה"ע סימן לה סעיף ה', ועוד) דהנה אחז"ל (קידושין פב, א, יומא כח, ב) "דאברהם אבינו קיים את כל התורה כולה עד שלא נתנה" וא"כ היאך שלח אברהם אבינו את עבדו אליעזר להשיא את רבקה ליצחק ולקדשה בשבילו, והלא אין שליחות לעבד בגיטין וקידושין?

וע"ז תירצו דכל הנ"ל נאמר רק בעבד השייך לאדם אחר דאז אמרינן דאין יכול להיות שליח מכיון דאינו בתורת גיטין וקידושין (רמב"ם הל' אישות פ"ג ה' יז) משא"כ בעבדו אמרינן "דיד עבד כיד רבו" ולכן שפיר יכול אליעזר לקדש אותה בשביל יצחק אע"ג דהוה עבד, ועפ"ז י"ל בפשטות גם בסוגייתנו דאיירי בעבדו, שחל בזה הגדר "דיד עבד כיד רבו", ולכן שפיר אפשר לו להביא את גטו, (ויל"ע בדבריהם הנ"ל אי הך גדר "דיד עבד כיד רבו" אתא מכח שליחות וכו' ודו"ק).

אבל כד דייקת שפיר נראה דאי אפשר לומר כנ"ל. דהנה הראב"ד (ב"מ צו ב הובא בשיטה מקובצת) השיג על הרי"ף דכתב מדקאמר ליה "יד עבד כיד רבו דמיא" מכלל דשליח אחר לא הוי בבעלים, וכרבי יאשיה דאמר לא אמרינן שלוחו כמותו ש"מ דהלכה כמותו לענין נדרים, וע"ז אומר הראב"ד ואני אומר אין ראיה זו כלום דרבא אפי' לר' יונתן פשט ליה, דאע"ג דאיכא למימר הוואיל וליתיה בכל המצוות כישראל לא ליהוי כמותו ולענין נדרים לא להוי כמותו, אפ"ה לענין ממונא "יד עבד כיד רבו דמיא"...

ומבואר להדיא מדברי הראב"ד דהא ד"יד עבד כיד רבו דמי" שייכא רק לענין ממונא דלענין זכות וחוב שבממון הוה ידו כידו, אבל לענין איסורא לא הוה ידו כידו ושליחות ממש בעינן.

ויש להוכיח דרש"י ס"ל כהראב"ד דדוקא לענין ממונא אמרינן דהוה כגופו, דהנה, רש"י ותוס' והרא"ש בספ"ב דגיטין ס"ל דעבד פסול להיות שליח הולכה בגט (והובא זה להלכה באבע"ה סימן קמא סל"א) ומשמע ודאי דפסול אף להוליך גט לאשת רבו מיד רבו, מדלא חלקו בדבר, דאף דיד עבד כיד רבו מ"מ לא מהני זה בגט, דלענין איסורא לא שייך כלל הא דידו כידו רק לענין ממונא, (ויש להוכיח ג"כ זה ממה שהקשו בתוס' גיטין כג ב ד"ה אין העבד, דמקשה דלתני במתני' עבד וכ"ש נכרי .. ע"ש. ואם איתא דלאשת רבו יכול להוליך גט מיד רבו א"כ הוה מצי למימר דמש"ה לא קתני במתני' עבד משום דלא פסיקא ליה).

וא"כ מעתה תו ליכא למימר כמבואר לעיל דאתא לי' מכח "יד עבד כיד רבו", דהרי בסוגיין איירי בעבד המשחרר א"ע

דאיכא בזה דין איסור וא"כ לשיטת הראב"ד [ולשיטת רש"י כנ"ל בדברינו] תו ליתא האי גדר ד"יד עבד כיד רבו", והדרא קשיא לדוכתא.

אכן לאחר העיון י"ל בזה בפשטות, דהנה ידוע דבעבד ב' ענינים (גדרים) א) גדר "ממון" שהוא קנין כספו של האדון. ב) גדר "איסור" שחייב במצוות כאשה ושאר הדינים השייכים לעבד, וכן כשהעבד משתחרר ישנם ב' הענינים א) ענין ממון שקונה את עצמו, ואינו משועבד יותר לאדונו. ב) ענין "איסור" שנעשה בן ישראל גמור ומחויב בכל המצוות ומותר בבת ישראל וכו'.

אמנם ידועה החקירה איך נפעל השחרור א) האם השחרור נפעל בעיקר בגדר הממון שבו והאיסור מסתעף מהממון שבו ב) או להיפך דהשחרור נפעל בעיקר בגדר האיסור שבו מתחיל מאיסור והממון מסתעף מהאיסור וכו' וכבר שקו"ט בזה כו"כ

והנה בחידושים המיוחסים להריטב"א בסוגיין משמע כאופן הא' הנ"ל, שכתב וז"ל: "והא דאמרין דעצמו קנה, כלומר משוחרר הוא לגמרי דיש בלשון הזה לשון שחרור, שהרי אמר לו עצמך ונכסיי קנויין לך בשטר זה, ובשטר כל שזוכה לעצמו לענין מעשה ידיו משוחרר הוא לגמרי, ואפילו לישא בת חורין..", .

ועיין גם בתפארת יעקב שמבאר בשיטת רש"י באו"א קצת. דכותב דעבד לגבי עצמו כממון דמי דמפקיעין אותו מיד רבו, הלכך דוקא היכי דאומר בפני נכתב מהני מתקנת חכמים אבל היכי שאינו אומר בפ"נ כלל צריך קיום וטענינן מזויף שלא בפניו אפי' לגבי עצמו, ולא דמי לאשה דלגבי גט לא טענינן מזויף בא"י .. דעבד שאני דכממון דמי וטענינן מזויף שלא בפניו. הרי מבואר מדבריו דכל הדין של העבד הוה דין ממון. ועפ"ז תו אפשר לומר כנ"ל בעבד שהביא את גיטו דאתא לי' מכח "יד עבד כיד רבו". ותו לא תקשי משיטת הראב"ד דהוא רק לענין ממונא משא"כ באיסורין, לפי הנ"ל נמצא דעיקר גדרן של עבד הוא דין ממון. ומתורץ שפיר קושיית הטיב גיטין, וכמו שנת' בדברינו היסוד לכל זה.

ויל"ע עוד בכהנ"ל ועוד חזון למועד.



כל השטרות העולים בערכאות – כשרים [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בגליון האחרון העיר הת' ממ"ר שי' על לשון המשנה גיטין (יב) "כל השטרות העולים בערכאות של עכו"ם כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים".

דלכאורה להלכה רוב השטרות היוצאים בערכאות פסולים חוץ משטרי חוב ושטרי מכר, כמ"ש הרמב"ם (פכ"ז ממלוה ולוה ה"א), ואם כן לשון המשנה צריך עיון, דמשמע שרוב השטרות כשרים ולמעשה רובם פסולים.

ואולי אפשר ליישב קושייתו, דברמב"ם איירי ברוב סוגי שטרות, משא"כ במשנה מיירי ברוב השטרות בפועל, ולפועל רוב השטרות בעולם הם שטרי מכר ושטרי חוב ולא גיטי נשים או שחרורי עבדים או שאר הסוגים שמביא שם.



כתב ידו ואין עליו עדים [גליון]

הת' אפרים פישל אסטער
שליח בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קאליפארניא

במ"ש הרב וואלבערג שליט"א בגליון ה [תשסג], שלרש"י הא דכת"י מהני - הוא דין מחודש דילפינן מקרא וכתב ונתן, ולתוס' הוא משום דאין לך חתימה גדולה מזו, וביאר שם כמה דברים לשיטתם; יש להוסיף דיבואר עוד עפ"ז רש"י ותוס' לשיטתם.

דבתוס' ד"ה ר"א, הוקשה להם דמנין ההוכחה דלר"א אי"צ עדי חתימה, דילמא הוא דוקא בכתב בכת"י וכו'. ות' התוס' דמהל' אפי' אין עליו עדים משמע . . כלל. אבל ברש"י ד"א ולא, לא פי' כפי' התוס' (דר"א הוסיף דמלבד בג' אופנים אלו דאי"צ עדים - אי"צ עדים כלל). וצ"ב מה יענה רש"י לקושיית התוס'.

אמנם ע"פ מש"כ הרה"ג הנ"ל י"ל, דרק לשיטת התוס' - דהמתני' דג' גיטין אזיל כר"מ, והמעלה דכת"י הוא משום דאין לך חתימה גדולה מזו.

א"כ מסתבר דגם לר"א ל"צ עדים רק במקום שיש שטר כזה שאין לך חתימה גדולה מזו; משא"כ לרש"י דהמתני' לא אזיל לא כר"מ ולא כר"א, והתנא דהמתני' אית לי' דין חדש דילפינן מ"וכתב".

א"כ איזה נפקותא יש לר"א בין שטר שהוא כת"י לכת"י סופר, הרי זהו דין חדש, ולר"א לא נחשב ככלום. ולכן פשוט שלרש"י קושיית התוס' מעיקרא ליתא, וק"ל. ויש להאריך בזה עוד לשיטתם, ואכ"מ.



היכר ציר [גליון]

הת' אלכסנדר הפנהיימר
אטלאנטא, גא.

בגליון יב [770] הקשה הרב מ.צ. שי, עמ"ש התוס' (מנחות לג. ד"ה תלי) "ומשום היכר ציר קאמר לי, תלי דשי ברישא", שהרי היכר ציר הוא בהסיפים ולא בהדלת.

ואפשר לתרץ שעד שיתלו את הדלת, אין החורים של הצירים משמשים כלום, ולכן א"א לומר בזה שנלך אחר היכר "ציר".

(והרי הציר הוא היתד המחובר להדלת ומונח בתוך החור, כדמשמע מהרמב"ם (הל' יו"ט פ"ח ה"ז, ומ"ש בגמ' "אבקתא", שהוא החור של הציר - הוא משום דבמזוזה עסקינן, שמקומה על מזוזת הדלת, ששם קבועה האבקתא).



חסידות

באתי לגני לגנוני

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני מביא המדרש "לגן אין כתיב כאן אלא לגני לגנוני למקום שהי' עקרי בתחלה דעיקר שכינה בתחתונים היתה".

והנה בפשטות ההוכחה דעיקר שכינה בתחתונים היתה, הוא מזה דבפשטות הפסוק קאי על זמן מ"ת ואם זהו הפעם הראשונה שנמשך השכינה למטה הי' צ"ל באתי לגן ומזה שאומר באתי לגני משמע שגם לפני זה הי' זה גני.

אבל לכאורה למה צריך להוסיף שהפי' בגני הוא לגנוני, היינו דירת? ולהעיר שלפעמים מביא הרבי רק "לגני לגנוני למקום שהי' עיקרי בתחלה", בלי ההקדמה שלגן אין כתיב אלא לגני.

ואולי י"ל דמי שיש לו גן אף שעוד לא הי' בהגן מ"מ יכול לקרותו "גני", דכיון דסו"ס הוי הגן שלו. וע"ז בא ההוספה דגני הכוונה "גנוני" וזה אולי לא שייך לקרותו משום שהוא בעל הדירה, אלא כשבאמת גר בה אז דוקא נק' גנוני, ובמילא ידעינן שזהו המקום שהי' כבר בתחלה.

ואולי י"ל בעוד אופן דגן אולי אינו מקום של "עקרי", וע"ז מוסיף "לגנוני" למקום שהי' עיקרי בתחלה.



עיונים באגרת הקודש סי' כ"ה

הרב מיכאל אהרן זליגזאן ר"מ במתיבתא

כותב רבה"ז באגרת הידועה, בה מבאר דברי הבעש"ט שהמתנגדים השיגו נגדו: "להבין אמרי בינה" מ"ש בספר הנק' צוואת ריב"ש² הגם שבאמת אינה צוואתו ולא ציווה כלל לפני פטירתו³ רק הם לקוטי אמרותיו הטהורות שלקטו לקוטי בתר

¹ יש לעיין שאדה"ז משתמש כאן בהביטוי "אמרי בינה" וכן להלן "יודעי בינה". וצ"ע הכוונה? ושם י"ל ע"פ פשט הפשוט (וראיתי מצינים ללקוי"צ על תניא ואינו תח"י כעת) כי הלא מגמת האגרת היא להסביר אמרי הבעש"ט בצורה מובנת ומושגת אפילו למתנגדים, ושלא יישארו בצורה מופשטת, לכן מדגיש הבינה דוקא. עוד יש לציין שקורא לדברי החסידות של הבעש"ט והמגיד "אמרי" וכן בהמשך "אמרותיו" "מאמר" "המאמרים" וכן הרי קרא אדה"ז לספרו: לקוטי אמרים. ויש לעיין משמעות הדברים.

² ראה בהקדמת המהדיר (הרע"ש שי') של צוואת הריב"ש מהדורת קה"ת שמשער אל נכון שטעם שקוראים לכך צוואת הריב"ש הוא מטעם המלים הראשונות של החיבור "צוואה מריב"ש... " ולכאורה הכוונה שכן ציווה לחסידים להתנהג בדרך כלל, וראה בהערה הבאה.

³ כאן קובע אדה"ז, שהבעש"ט לא ציווה כלל לפני מותו. אך ראה בכרם חב"ד (ד, ח"א ע' 88) דברי אדה"ז לחוקריו: "יש אמנם קונטרס קטן בשם "צוואת הבעש"ט" שחובר ע"י אדם שהיה נוכח בשעת פטירתו". וצ"ע אפוא משמעות הדברים. ויש לבאר בשני אופנים. א) שאמנם אמר הבעש"ט כמה מהדברים לפני פטירתו אך לא כצוואה אלא דברי מוסר סתם. ב) אדה"ז מסביר לחוקרים שידועה לו זהותו של הכותב ושלכן הוא מוסמך ויודע כיצד יש לבארו ולפרשו. ועצ"ע. ויש להעיר משבחי הבעש"ט (מהדורת ראובן מס ע' 306) שמתאר שם חג שבועות בו הסתלק הבעש"ט: "בליל שבועות נאספו אנשי סגולתו לנעור כל הלילה... ואמר לפניהם דברי תורה על ענין הסדר [סדר ליל שבועות] וענין מ"ת... " וביום לפני הסתלקותו "אמר להם דברי תורה על עמוד שעולין מג"ע תחתון לג"ע עליון וכן בכל עולם ועולם האין היא בעש"ן -] עולם שנה, נפש. ופשוט שלא כפתרון המהדיר בשהבעש"ט מהדורה הנ"ל: "עולם של נשמות!" [ובביאור על סדר עבודה". ושם ע' 312 "ואמרו להבעש"ט למה אינו מצוה לבנו... ואמר לו אביו... יש לך נשמה קדושה ואינך צריך לכל זה וביקש ממנו אעפ"כ אמר לי איזה דבר והתחיל לאמר לו ואמר איני מבין מה שאתה אומר ואמר... איני יכול לדבר עמך ולמד עמו שם א..." ומתיאור זה עולה א) שהבעש"ט דיבר ענייני תורה ביום פטירתו ב) לא ציווה צוואה ממש מתאים לדברי אדה"ז כאן. ולהעיר מצוואת הריב"ש סימן קמ"ג שמדבר מענין "נפש" ובהבדלי הדרגות שבין העולמות.

והנה בעצם הענין צ"ע לשם מה הזדקק רבינו לתאר שלא ציווה כלל לפני מותו, הלא אין פרט זה חשוב כלל להמשך הדברים. (משא"כ התיאור על אי דיוק של הכתיבה אכן נחוץ מאד, להבהיר איך נוצרה טעות בהבנה)? ואולי יש להסביר בפשטות, שהרי טענת המתנגדים בפשטות היתה (כפי שאבאר להלן ביתר ביאור) על מלת "ושרתה"

לקוטי⁴ ולא ידעו לכוון הלשון על מתכונתו, אך המכוון הוא אמת לאמיתו.⁵ והוא בהקדם מארז"ל כל הכועס כאילו עובד עכו"ם וכו'. והטעם מובן ליודעי בינה לפי שבעת כעסו נסתלקה ממנו האמונה, כי אילו היה מאמין שמאת ה' היתה זאת לו לא הי כעס כלל ואף שכן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממונו ומתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו בחירתו אעפ"כ על הניזק נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום ולא עוד אלא אפילו בשעה זו ממש שמכהו או מקללו מתלבש

השכינה בפיו של זה האדם [המדבר בעת התפלה] כדי שאחזק... דהיינו שהקב"ה שורה בפיו המפריע בתפילה! ועל כך יצא הקצף. ולפיכך מוכרח ה' אדה"ז לבסס היטב את חוסר הדיוק של תהליך כתיבת הספר מתחילתו. ונראה שאם הספר ה' "צוואה" שציווה לכתוב לפני הסתלקות ה' פלא גדול שספר כזה משובש הוא? הכיצד הרבי מצווה לפני הסתלקותו ולא מצאו סופר הראוי לשמו? ולכן איפוא מדגיש רבינו שאכן מעולם הספר לא נכתב כצוואה כלל. מאידך מבסס רבינו שהתוכן הינו אמת לאמיתו. כפי שאבאר הדגשה זו להלן.

⁴ וצ"ע הלשון לקוטי בתר לקוטי. ולכאורה הכוונה כי כידוע הספר צוואת הריב"ש משולב גם בתורת המגיד (ראה על כך בארוכה בהקדמת צוואת הריב"ש קה"ת ובהקדמת ספר לקוטים יקרים מהמו"ל (האדמור מתו"א)) וזהו הכוונה שדברי הבעש"ט הם ליקוט מליקוט תורת המגיד.

⁵ מעכשיו מתחיל רבינו לבאר הענין עצמו. והנה הקטע שרבינו מבארו הוא בצוואת הריב"ש סי' ק"כ: "וכן אם שומע אחד מדבר והוא מתפלל יאמר למה הביאו ה' הלום לדבר בתוך תפילתי הלא כל זה בהשגחה פרטית, אך הדיבור הוא השכינה (ןשרתה) [ונתלבשה] [כביכול] השכינה בפיו של זה האדם כדי שאחזק א"ע [נ"א שאזדרו עצמי] לעבודה, כמה יש לי לחזק א"ע בעבודה היא תפילה ובפרט אם האיש המדבר הוא נכרי או קטן, נמצא [צמצמה עצמה] כביכול השכינה באדם כזה כמה ראוי לו לעשות בזריזות". ומענין שמכל השאלות על צוואת הריב"ש שנדפסו בכרם חב"ד שם (והן שאלות ששלח המלשין אביגדור להקיסר) ובתשובות רבינו עליהן לא מופיעה שאלה על קטע זה שבצהריב"ש. אולם נראה ששאלה זאת היתה הסיבה שבגללה שרפו (ר"ל) את הספר צוואת הריב"ש כדברי אדה"ז באגה"ק (אגרת ל"ד) "ובעיני כבודו היא אפיקורסות גמורה לאמר שהוא ית' נמצא ממש בדברים שפלים ותחתונים ממש ולפי מכתב מעלתם על זה נשרף הספר הידוע" [צוואת הריב"ש] והרי זהו התוכן של קטע זה. (ואכן בכתבי מתנגדים מופיעה ביקורת קשה נגד קטע זה ראה ס' הוויכוח נדפס בחומ"ת ח"ב ע' 312)

והנה השאלה היתה מייסדת לכאורה על מלת ושרתה. הכיצד יתכן לומר שהקב"ה שורה על גוי? וכפי טענה של המתנגד: מה ההבדל בין צדיק שיש לו השראת השכינה לבין –להבדיל– גוי? אולם כפי שטוען אדה"ז, שבאמת יסוד השאלה איננו כלל –כפי שהם טוענים לכאורה בעליל– מצד מלת השראה, אלא בעומק יש כאן חוסר אמונה בכל המושג של "התלבשות השכינה בקליפות". ולכן מדגיש רבינו בהתחלת דבריו, שמחד גיסא הלשון היא משובשת ולפיכך השאלה מ"שרתה" אינה קיימת מלכתחילה; ומאידך גיסא, התוכן הוא אמנם "אמת לאמיתו", ובכל זאת, מתוך התוכן דוקא נובע עומק שאלת המתנגדים, כי "אין להם אמונה במ"ש האריז"ל בס' הגלגולים"

בו כח ה' ורוח פיו ית' המחייהו ומקיימו וכמ"ש כי ה' אמר לו קלל והיכן אמר לשמעי, אלא שמחשבה זו שנפלה לשמעי בלבו ומוחו ירדה מאת ה', ורוח פיו המחי' כל צבאם החיה רוחו של שמעי בשעה שדיבר דברים אלו לדוד. כי אילו נסתלק רוח פיו ית' רגע אחד מרוחו של שמעי לא יכול לדבר מאומה (וזהו כי ה' אמר לו בעת ההיא ממש קלל את דוד ומי יאמר לו וגו' וכנודע מ"ש הבעש"ט ז"ל ע"פ לעולם ה' דברך נצב בשמים...")



האם אכל מרע"ה מן בהיותו בהר

יהושע מונדשיין
עיה"ק ירושלים

להלן שאלות רבות שנתחבטתי בהן בענין הנ"ל, אולי יוכלו המעיינים להעלות ארוכה כולן או למקצתן, ושכרם כפול מן השמים.

איתא בתו"א פ' יתרו (דף עד, א): משה רבינו ע"ה לא אכל בהר כל ארבעים יום .. ואפילו מן שנק' לחם אבירים לחם שמלאכי השרת ניזונים הימנו, לא אכל איש זה משה.

ועד"ז בלקו"ת פ' במדבר (דף ז, א-ב): כשעלה לקבל התורה נאמר .. לחם לא אכל .. וגדולה מזו, שאפילו המן שמלאכי השרת ניזונים בו לא אכל.

אך בתו"א, הוספות לפ' ויקהל (דף קיג, ג [ובחדשים: קיג, ד]) נאמר: ומשה שאמר לחם לא אכלתי כו', היינו שלא אכל לחם גשמי, אלא מבחי' מן זה שנבלע באיברים וכמ"ש לחם אבירים כו' [וכ"ה בסה"מ תקס"ח עמ' קלב].

ומצינו לרבינו זי"ע שדן בזה במכתבו מיום י"ד טבת תש"כ (באג"ק חי"ט עמ' קלז-קלח נדפס מכתב מאותו תאריך, שנלקט משני מקומות בלקו"ש ח"ד, אבל הקטע דלהלן לא מופיע שם, אף שגם הוא נדפס בלקו"ש שם עמ' 1037. כמו"כ נעתק קטע זה בהוספות ללקו"ת במדבר ז, ב); הרבי מתייחס לסתירות הנ"ל שבין הלקו"ת לתו"א (אלא שנדפס שם 'תו"א בשלח', וצ"ל 'תו"א יתרו'), ומסביר בזה"ל:

והוא עפ"י ב' הדיעות דר"י ור"ע יומא עה, ב. ויותר נכון (כי בש"ס משמע דלר"ע אָכַל איש קאי על כל בנ"י) עפ"י הדיעה אשר בשמו"ר פמ"ז, ה, ז. ואלו ואלו דא"ח. ואולי אפשר לתווך בין הדיעות, שנפקא מינה במשה עצמו בין כשלומד מן הקב"ה או כששונה לעצמו, שאז הוא במדריגת מלאך. ודו"ק בתו"א ובלקו"ת. עכ"ל.

והדברים צריכים ביאור:

[א] בש"ס שם אמנם משמע דלר"ע לא מיירי הפסוק ד"לחם אבירים אכל איש" במרע"ה (שאכל מן), אלא בכל ישראל, אבל הרי גם לר' ישמעאל כן הוא. וא"כ לכאו' אין להביא משם רא"י לשום צד מן הצדדים.

[ב] משמו"ר שם מוכח שמרע"ה התענה ולא אכל כלל (דהיינו גם לא את האוכל דמלאכי השרת), וא"כ שוב לא מצינו בדרוז"ל מי שיאמר שמרע"ה אכל מן בהר, ומהו שאמר "אלו ואלו דא"ח" ומהו התיווך ביניהן.

ואולי אין כוונתו לתרץ את דברי רו"ל, אלא את הסתירה בין הדיעות שבתו"א ולקו"ת: מ"ש בלקו"ת (ובתו"א פ' יתרו) שלא אכל אפילו מן, היינו בשעה שלמד מהקב"ה, ומ"ש בתו"א פ' ויקהל שאכל מן, היינו בשעה שלמד לעצמו.

אבל עדיין קשה, היכן מצינו בדרוז"ל שמשא אכל מן בהר.

[ג] לשון התו"א: לחם אבירים, לחם שמלאכי השרת ניזונים הימנו, לא אכל איש זה משה – הסגנון נראה כמאמר רו"ל הדורשים את הפס' "לחם אבירים", אבל בפס' נאמר "אכל איש" וכיצד נדרש כאן "לא אכל איש".

הלשון "איש זה משה" נמצא בדרוז"ל בענין אחר, וכמובא ברש"י יתרו (יח, ז) מי הקרוי איש, זה משה, שנא' והאיש משה (וראה בגמ' יומא שם בהמשך הסוגיא בדף עו ע"א, שמחלקים בבירור בין "אכל איש" לבין "והאיש משה", שאין דנין "איש" מ"והאיש").



אוה"ת ויקהל (עמ' ב'קנט): המן שנק' לחם אבירים שבא מלמעלה מבחי' טלא דבדולחא .. וירד ממדריגה למדריגה עד שבעה"ז נעשה לחם ומזון גשמי, ובעודו למעלה נק' לחם אבירים שמלאכים נזונים ממנו, ואז ודאי אינו גשמי עדיין כ"א רוחני, כי מזון המלאכים הוא רק מה שנמשך להם מלמעלה להיות להם השגה באלקות ושיהי' השגה זו נתפס להם בפנימיותם .. זהו המזון שלהם, משא"כ עד"ז הי' המן כשהוא למעלה שנק' לחם אבירים. וזהו הענין שנאמר במשה כשהי' במרום לחם לא אכל וכו', וכתוב לחם אבירים אכל איש והרי סתרי אהדדי, אלא דר"ל לחם לא אכל היינו אפי' המן שנק' לחם מן השמים לא אכל כמו שהוא נשתלשל למטה להיות גשמי, כ"א אכל לחם אבירים היינו בחי' המן כמו שהוא למעלה שאז הוא רוחני.

ודברי האוה"ת הללו צריכים גם הם ביאור:

[א] גם הצ"צ נוקט כאן בפשיטות ש"לחם אבירים אכל איש" מיירי במרע"ה בהר סיני, והא מנא לי'?

[ב] בגמ' יומא מוכח שאם "לחם אבירים" היינו לחם המלאכים, א"כ כל ישראל אכלוהו. וא"כ מגלן החילוק לומר ש"לחם אבירים" הוא המן כפי שהוא למעלה, ו"לחם מן השמים" הוא המן כפי שהוא יורד למטה?

[ג] בתו"א פ' ויקהל (דף פט, א) הנעתק להלן, מפורש שגם ברדתו למטה נקרא המן "לחם אבירים".

[ג] מהו אמרו "משא"כ עד"ז הי' המן וכו'", הרי לכאור' אינו שולל שום דבר.



תו"א פ' ויקהל (דף פט, א): המן נק' ג"כ לחם אבירים שמלאכי השרת ניזונים בו, דהיינו כשהוא למעלה שהוא מזון רוחני, ואח"כ נתגשם ונעשה מזון גשמי, וגם למטה הוא לחם אבירים, שנבלע ברמ"ח איברים. ע"כ.

הרי שנוקט כשתי הדיעות שבגמ' יומא, הן כר"ע ש"לחם אבירים" היינו לחם שמלאכי השרת אוכלין, והן כר' ישמעאל ש"לחם אבירים" היינו שנבלע ברמ"ח איברים.

ומדברי ס' ציוני שהביא הצ"צ באוה"ת משפטים שם (ובהע' לתו"א קיג, ד בקיצור) נראה לכאור', שהוא מתווך במחלוקתם של ר"ע ור' ישמעאל, שאה"נ שאין מלאכי השרת אוכלים מן גשמי, אבל אוכלים מן רוחני.

ובזה יובן גם כיצד נוקט בתו"א כאן כשתי הדיעות שבגמ' יומא.



באוה"ת משפטים (א' שיב-ג), שלחם המלאכים הוא חכמה דאצי', וגם לחם זה לא אכל משה.

ואילו בתו"א משפטים (דף עח, ג) מפורש, דהא דמשה לחם לא אכל, הוא מפני שהי' ניזון מבחי' אכילה ושתיה שבאצילות, שהם בחי' חכמה ובינה שנק' אכילה ושתי'.

וגם סותר לכאור' למ"ש באוה"ת ויקהל דלעיל, שמרע"ה אכל את לחם המלאכים שהוא מן רוחני.



עוד יש להעיר מהלשון בס' מאמרי אדמו"ר האמצעי (במדבר עמ' תשסד, שהוא מאמר מקביל לזה שבתו"א פ' יתרו דלעיל): לחם לא אכל, אפי' לחם המן כו' לפי שגם הוא נק' גשמי' לגבי אור העליון דתורה פנימי' שקיבל בהר .. ואעפ"י שהתו' נק' ג"כ לחם .. מ"מ גם לחם דתורה לא אכל כו'. עכ"ל.

והרי בשמו"ר מז, ז (שציין אליו רבינו זי"ע במכתבו דלעיל) מפורש, שמרע"ה אכל בהר לחמה של תורה.

ועל כרחך לומר שיש כמה בחי' בתורה, שהרי בקטע זה עצמו שבדברי אדמוה"א אנו רואים שמרע"ה קיבל תורה פנימית (וקבלה זו שבהשגה עניינה אכילה כמ"ש באוה"ת ויקהל דלעיל), ועכ"ז לא אכל לחמה של תורה!

ועפ"ז אפשר שמ"ש במדרש שאכל לחמה של תורה, היינו האור העליון של התורה הפנימית.



במס' ב"מ (פו, ב) למדו רז"ל שלא ישנה אדם מן המנהג, מכך שכשעלה מרע"ה למרום לא אכל לחם.

ומזה מוכח לכאור' שאת לחם המלאכים הוא אכל, דאלה"כ הוי שינוי מן המנהג (ובדוחק י"ל שלא אכל, אלא רק נראה כאוכל. וכמ"ש בגמ' שם לגבי המלאכים שבאו אל אברהם, הובא ברש"י וירא יח, ח).

על חלק מן הנ"ל ניתן לתרץ שהן מדרשות חלוקות וכד', אבל תבוא ברכה על מי שימצא תירוץ מרווח יותר, ויישב את הכל "דְּכָר דְּבוּר עַל אֶפְנִי".*



"הסתר אסתיר" בעליונים ובנפש האדם

הנ"ל

לקראת פורים השתא נדפס המאמר ד"ה ויהי אומן גו' מפורים תשכ"ד, שנערך ע"פ סרט הקלטה.

בעמ' 5 נאמר שם: דכיון שכל הענינים הם באופן שבאתעדל"ת אתעדל"ע, ועד"ז בקו ההפכי כו', הרי מובן שהמעמד ומצב דאנכי הסתר אסתיר פני, נעשה עי"ז ההסתר פנים דנפש האלקית. עכ"ל.

ולכאורה זו סתירה מיני' ובי', שפותח במה שאתעדל"ת פועלת אתעדל"ע, ומסיים בזה שהסתר פנים העליונים גורם להסתר פנים של הנפש האלקית!

ואואפ"ל שנפלה כאן טה"ד, וצ"ל: נעשה עי"י ההסתר פנים דנפש האלקית (ולא: נעשה עי"ז ההסתר פנים דנה"א).

* הערת המערכת: וראה בכ"ז לקו"ש חל"ו פ' תשא (א), ובהערה 37 שם.

וכך הוא בסיום המאמר (בעמ' 14): כיון שהי' הענין דהסתר אסתיר אצל בני' למטה, ובמילא גם ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא. עכ"ל. כלומר, שהתחתונים פועלים בעליונים.

וגם בסרט ההקלטה נאמר שם למיטב האזנתי: דורך וואָס ווערט דער הסתר אסתיר פני, דורך דערוף וואָס ס'איז דאָ דער הסתר אסתיר, דער "פני" פון נפש האלקית. עכ"ל. וכנ"ל, שהתחתונים פועלים בעליונים.



"התחתנות של ר' ברוך מרדכי"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

במ"ש בד"ה כי נער ישראל תרס"ו (ומשם הובא גם בד"ה זה דשנת תשט"ז) "כידוע המעשה מההתחתנות של ר' ברוך מרדכי", לא נתפרש מהו המעשה דרב"מ (ובד"ה הנ"ל תשט"ז לא נסמן מקור על זה).

ושמעתי מחכם אחד (ששמע מזקני החסידים), שהכוונה אינה למעשה שאירע לר' ברוך מרדכי, אלא לסיפור (משל) שסיפר ר' ברוך מרדכי מרב ובעל עגלה שהשתדכו ביניהם, וכשהיו צריכים להגיע אל החתונה, חשב כל אחד מהם שעליו ללבוש את הלבושים המתאימים לזולתו, כך שהרב הגיע לחתונה בלבושי בעל העגלה ובעל העגלה הגיע בלבושים של רב. וזה הובא בתור משל על המבואר במאמר שם אודות אופן התלבשות הנשמה בגוף, שהנשמה מתאימה את עצמה לפי הגוף והגוף מבטל עצמו אל הנשמה. ולפי זה פירוש התיבות "המעשה מההתחתנות של רב"מ" הוא, שהיא מעשה שסיפר הרב"מ.



התאחדות השכל והמושכל [גליון]

הת' צבי אלימלך רבקין
תלמיד בישיבה

בגליון תשע העיר הרב י. מ. ע"ז שאדה"ז מבאר בתניא פ"ה את היחוד הנפלא הנפעל בהשגת התורה ששכל האדם מקיף את רצונו וחכמתו של הקב"ה וגם מוקף ומלוכש בהם ו"הוא 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".

וממשיך שם, וידועה הקושיא בזה, שהרי גם בשאר החכמות השכל מקיף את המושכל וגם השכל מלוכש בו. וכ"ק רבינו נותן מקום לקושיא זו (בשיחה שאינה מוגה הנדפסת בתניא עם לקוטי פירושים), ומתרצה בכמה אופנים יעו"ש.

והקשו בזה (בכרם חב"ד) שהרי כוונתו של רבינו בתניא* היא להורות את העילוי שבהתאחדות השכל עם המושכל (כל שכל שיהיה) ומזה מסתעפת מעלת התורה על כל המצוות מעשיות, ואינו בא בכלל להפליא את מעלת התורה על מעלת שאר השכליים (וכן משמע גם באותה שיחה, לפני שמתרץ באופן נוסף). עכ"ל שם.

ומחזק את שאלתו ע"י הבאת אגרת מהריי"ץ (אג"ק חי"ד, קכב) שחכמת התורה שוה הוא לכל שאר החכמות בענין היחוד.

ולכאור' מה מועיל לו מהאגרת דהריי"ץ (אף שהריי"ץ מתייחס לסש"ב) הרי כ"ק אדמו"ר גופא אומר כך בהשיחה (לבאר יותר את הקושיא הידועה) דע"י הבנת דבר שכל פועל יחוד כח המשכיל, משכיל, מושכל, ביחוד גמור דכן הוא בכל דבר חכמה, וא"כ ה' לו להקשות אדברי כ"ק אדמו"ר גופא: שבהשאלה הידועה אומר שכל דבר חכמה שוה בענין היחוד ובהתירוץ

* כלשונו בתניא שם (מיד אחרי שמבאר מעלתו של ת"ת שהוא יחוד נפלא וכו') "וזאת מעלה יתירה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות".

אומר שיחוד התורה הוא יחוד נעלה יותר. ועוד, דמ"ש שבהשיחה מתורצת הקושיא הידועה ב"כמה אופנים", ועוד פעם כותב בסוגריים (מובא לעיל) לגבי הביאור דכרם חב"ד "וכן משמע גם באותה שיחה, לפני שמתרץ באופן נוסף", קשה דהרי אין שם אלא ביאור א', אלא כנראה למד שהקטע בהשיחה המתחילה "ולתוספת ביאור" (המבאר שגם בשאר החכמות נפעל יחוד כח המשכיל, משכיל, מושכל) היא ביאור (ראשון, והביאור דחכמת התורה הוא יחוד נעלה יותר היא ביאור שני), ובאמת אינה אלא תוספת ביאור להקושיא הידועה.

ועל עצם שאלתו, שהיתכן שכ"ק אדמו"ר נתן מקום להקושיא הידועה, בפשטות כוונתו, דכיון דביאר בהשיחה באופן אחר – שחכמת התורה נעלה יותר באופן היחוד, ולא הזכיר הביאור הפשוט (הנמצא בלשונו של אדה"ז כדלעיל) דכרם חב"ד, הרי משמע שנתן מקום להקושיא (אע"פ שבפ"ה תניא אין שום שייכות לשאר החכמות ומאן דכר שמיה). לכאור' לא קשה, דאם באמת יש מעלה בהיחוד דתורה על היחוד דשאר חכמות, יש מקום להביא את זה (בפ"ה התניא) עכ"פ לביאור נוסף*, ובודאי לא ידייק דמזה שלא הזכיר כ"ק אדמו"ר הביאור העיקרי (או עד"ז), משמע דנתן לו מקום יותר מביאור שני גרידא, דהרי ענינו של השיחה היא לא לבאר פ"ה תניא אלא ענינו של חנוכה – שמן – חכמה: תכלית הטהרה, והביאור השני היה נוגע לכללות הביאור שם כמו שממשיך בהשיחה דבתורה גופא היחוד הנפעל ע"י פנימיות התורה היא יחוד נעלה יותר מהיחוד דחיצוניות התורה.



* ולכן בהשאלה משמע שכל החכמות שוים בענין היחוד. ובהתירוץ – שיש מעלה בחכמת התורה. (וראה לקוטי ביאורים ר"י קארץ, ביאורי הנ"ג, וביאורי רנ"ג).

הלכה ומנהג

טעימת המסובין מכוס המקדש

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

א] כשאחד מקדש והשאר שומעים, אע"פ ששונה המקדש מצוה מן המובחר שכל אחד מן המסובים יטעמו מן יין של כוס של ברכה, וכמבואר בשו"ע אדה"ז סי' רעא סעי' כה "ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם מכוס של ברכה. אבל א"צ מלא לוגמיו לכולם"...

והנה יש לברר באיזה אופן תהא טעימת המסובים.

דלכאורה היכא דישתה המקדש קודם נעשה הכוס יין פגום, ואין לומר שהדין פגום היא רק בשביל המברך שאמירת הקידוש תהא על כוס יין שאינו פגום, אבל על הטעימה לא איכפת לן אם זה פגום שהרי מבואר בסעי' כט שם שהיכא שיש לכל אחד כוס יין פגום ושומעים הקידוש מאחד צריך שישפוך מכוס שלו לכוסם לתקן הפגם ומבואר דגם בטעימה יש חשש פגום.

ולפי"ז גם כששותים מכוס המברך צריך שיטעמו מכוס שאינו פגום.

ב] ובמשנה ברורה שם בשער הציון ס"ק פט כתב וכששותין כולם מכוס של ברכה אע"ג דהוא שותה מתחלה לא מקרי מכוס פגום דחשובין כמקדש גופא ורק כששופך מכוסו לכוסן בעינן שישפוך קודם שישתה בעצמו כמו שכתב הרא"ש.

והנה בפירוש הרשב"ץ ברכות מז. כתב מפורש כסברת המ"ב. עיי"ש.

ויש לדון האם זה רק היכי ששותים כל המסובים מכוס של המקדש אין חשש פגום אבל כששופך לכוס אחד הוי פגום או שאין נפק"מ. (וראה בספר שביבי אש סי' טו).

ג] אמנם משו"ע אדה"ז סי' קד סעי' ה (ומקורו מט"ז סי' קפב סק"ד) משמע שגם כוס המקדש והמברך הוי פגום אחר ששתה

ממנו המקדש ולכן כתב שם וז"ל "אע"פ שמצוה מן המובחר שכל המסובים יטעמו מכוס של ברכה א"צ לטעום מכוס המברך אלא יכול כל אחד ליתן כוסו לפניו ויותר טוב לעשות כן אם אפשר לפי שכוס המברך הוא פגום לאחר ששתה ממנו המברך ואף שאפשר לתקנו ע"י שיוסיפו בו יין לשתות כל אחד ואחד מהמסובין מ"מ יותר טוב שיטעימו מיין של ברכה כשיש לפני כאו"א כוסו בשעת ברכת המזון הרי כולם כוסות של ברכה. כמו כוס המברך..."

ומשמע שגם כוס המברך הוא פגום לאחר ששתה ממנו ומוכח מזה שכתב "ואף שאפשר לתקנו ע"י שיוסיפו בו יין לשתות כל אחד ואחד", ואם איירי ששופך לתוך כוסות שלהם ה' מספיק שישפוך פעם אחת עוד יין לתקן הפגם, ואח"כ ישפוך לתוך כוסות שלהם, ומהי הכוונה שיוסיפו בו יין לשתות כל אחד ואחד מהמסובין, ומוכח שאיירי ששותים מאותו כוס ולכן צריך להוסיף לפני שתית כל אחד ואחד.

ולכן כתב שיותר טוב שיהי' לכל אחד ואחד כוס מלא שאז הוי כוס של ברכה ממש ולא שיוסיף יין אחר, לתקן הפגם.

ואח"כ ממשיך אדה"ז שם "ואם לפני המסובין הן כוסות ריקנים יכול ליתן מכוס הברכה מעט לכל כוס וכוס שלהם אחר שבירך בפה"ג קודם שתיתו כדי שיטעימו מכוס שאינו פגום ואין בזה הפסק בין ברכה לשת' כיון שהוא לצורך שתית המסובים ומה שהוא מברך הוא כאלו הם מברכים שהרי הם יוצאים מברכתו..."

דן ולפי"ז נמצא שהיכי דאפשר צריך שיהי' לכל אחד מן המסובין כוס יין שאינו פגום שיחול עליהם דין כוס של ברכה.

ואם אין יין לכל אחד עדיף יותר שישפוך המקדש להמסובין קודם שישתה כדי שיטעמו מיין שאינו פגום ולא יוסיף יין אחר שישתה דעדיף יותר שישתו מכוס של ברכה עצמה.

ואם יש רק כוס אחד של המקדש אז לכאורה צריך להוסיף לפני שישתה כל אחד ואחד.

ומה שכתב בספר קיצור הלכות שבת משו"ע אדה"ז סי' רע"א הערה 94 שיתקן היין ע"י שיוסיף יין לתוך הכוס אחר שישתה (וכ"ה מנהג העולם).

הנה לפי אדה"ז בסי' קצ סעי' ה משמע שהיכי דאפשר עדיף יותר שישתו מכוס של ברכה עצמה, ולכן עדיף שישפוך מכוס שלו לכוסות ריקנים שלהם קודם שישתה המקדש וכן שמעתי שכמה מאנ"ש נוהגים כן.

וכן כתב בספר תורת שבת סי' רעא סעי' יד ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם דהיינו שישפוך מכוס שקידש עליו לכוסות ריקנים שלהם קודם ששתה בעצמו וכתב שם בסקכ"ה דאין לומר שישתה המקדש תחלה ואח"כ ישתו היוצאים בזה הקידוש מאותו הכוס עצמו ששתה הימנה המקדש ... ועוד שעי"ז שותים המסובים מכוס פגום מה שאינו נכון לעשות.

ה] ומבואר דלדעת המ"ב היכי ששותים מכוס המקדש עצמו אין בזה חשש פגום, אבל אם ישפוך לתוך כוס שלהם אפשר דהוי פגום גם לדעת המ"ב.

אבל לדעת אדה"ז משמע שגם מכוס המברך עצמו יש חשש פגום וצריך שיטעמו המסובין מכוס יין שאינו פגום ולכן או שיהי' לכל אחד כוס יין שאינו פגום שיטעמו מהן או שישפוך המקדש מכוסו קודם שישתה לתוך כוסות ריקנים או פגומים שלהם, או שיוסיף יין, אחר שישתה מכוס שלו לתקן הפגם (כשאין להם כוס אחר ושותין מכוס שלו), (וכן כתב בספר שביבי אש שם בדעת אדה"ז).

ולהעיר מספר לקט הליכות ומנהגי שבת קודש (מהרב מיכא' אהרן זעליגזאן) עמוד 17 וז"ל אחרי הקידוש הי' רבינו מניח הכוס של קידוש על השולחן בעד הרבנית.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' תעב סעי' כד כתב דמן הדין יכול המסובים לקדש מכוס ששתה בעה"ב אם מחזיק כמה רביעיות ונשתייר יין בכוס אחר ששתה בעה"ב, ומ"מ מצוה מן המובחר ליתן כוס לכל אחד ואחד בפני עצמו כדי שכל אחד ישתה מכוס מלא שזה הידור מצוה כמו שנת' בסי' קפג.

ולא הזכיר שיש הידור שיהי' כוס שאינו פגום, וראה במ"מ ציונים ומפתחות לשו"ע אדה"ז (להרה"ג ר' אשכנזי שיחי') אמנם יש לומר דדהוה כוס פגום רק נקט טעם אחד שצריך כוס מלא. וצ"ע.



כתב סת"ם של אדמו"ר הזקן

הרב טוביה זילברשטרום

ירושלים עיה"ק

בגליון 'התקשרות' עש"ק יתרו (רלז) פירסם הרה"ג ר' י.ש. גינזבורג שליט"א אודות כתב הסת"ם של אדה"ז מאמר המתחלק לכמה סעיפים:

[א] חשיבותו של הכתב ועד כמה השתוקק הרבי ליסדו ולבדדו.

[ב] דברים ברורים ביחידות והוראות בזה.

[ג] קיום ההוראה למעשה.

ואני הקטן לא זכיתי להבין את תוכן מאמרו, ובעיקר מסקנתו.

א) הן אמת שהרבי ביקש להתעניין אם ניתן למצוא סופר בעל מסורת איש מפי איש בנידון, (כלשון הרב במאמרו) ויותר מכן, העידו לפני כל הסופרים שזכו להיות בהיכל קדשו או לקבל איגרות קודש בנידון בכל שנות הנשיאות ועד ביחידות דשנת תשמ"א (האחרונה) לברר אם יש מסורת וכו', ובלשונו הקדוש "ודאי ידעתם שיש שינוי בפסקי אדה"ז בכתב באריז"ל ביחס לשאר פוסקים, ויותר מכך יש גם כתב אדה"ז המקובל במסורת" וכו'. ומזה למדנו ב' דברים: ראשית, למרות שכבר כתב אדמו"ר הריי"צ ובסגנון דומה להרבי באגרותיו, שאין מסורת ברורה, בעכ"ז השתדל שוב ושוב למעלה מחמישים שנה שמא יוכל הדבר לבוא לידי ברור, ומאידך זה עצמו מוכיח שלא רצה לסמוך על הכתב כמו שהוא לפנינו, למרות שזה כתב מאושר ע"י אדמו"ר הריי"צ ולמרות שהביאו הפוסקים שאפשר לכתוב בתמונת אותיות שכתבו סופרים מפורסמים, וההסבר פשוט, וכמו שהוסבר באגרות רבותינו הקדושים שאין אתנו יודע אם

כתב זה, ותמונת האותיות (במיוחד אלו שהיו עליהם עוררין) הם בהוראה מפורשת או שכך יצא לו להסופר, וממילא מעולם לא נפיק מפומיה דרב כהנא, ואדרבה.

(ב) כל המכתבים שמצטטים וחוזרים לצטט ב'אהלי שם' או ב'גדיל תורה' הם במטרה ברורה, אבל אינם נכונים כי מעולם לא נגע בצורת האותיות אלא בצורת הכתיבה, בקשר של תפילין, בשי"ן שעל הבתים וכו'. ופוק חזי שאפי' מכת"ק המגילה דאדמו"ר מהר"ש שברובו נוטה לכתב המיוחס לאדה"ז, לא למד אדמו"ר משם אלא צורת הכתיבה של ראשי הדפים וכמות השורות אך לא לצורת האותיות.

עד היום מכל העדויות שקבלתי לא ראיתי ולא מצאתי מי שקיבל הנחיה ברורה בקשר לכתיבה בצורת אותיות של כתב המיוחס. ולא ראינו אינו ראייה, ולכן אבקש להתעדכן בזה, ובבקשה מכל מי שיכול להעיד על עצמו וכיו"ב.

(ג) מה שברור ונכון בדברי הרב, הוא בסיום מאמרו שכמה מזקני הרבנים (ורובם ככולם הם) לא ראו בעין יפה מאז ועד עתה, אם מפני שלא היתה בידם מסורת ברורה – וכן הוא עד עצם היום הזה, או משום שכמה פרטים לא נראו להם להלכה – וכך הוא עד עצם היום הזה. וממשיך וכותב לאחר היודע הוראת רבותינו – איזה הוראות? – רוב רבני אנ"ש בארה"ק ובעולם מעדיפים? – ואני בעניי לא מצאתי רוב רבנים אלו, ואדרבה כל מי שלא שיג ושיח בעניני סת"ם ממשיך להסתייג בכל הטעמים האמורים.

ועוד מוסיף וכותב, שלא הכל בקיאים ויש סופרים הכותבים שלא כראוי – ורבים הם! יש לפרסם האותיות וכו' לאחר הערות ותיקונים רבים מסופרים ותיקים ומרבני אנ"ש, אתמהא! הרי אין סופרים שבידם מסורת ואם יתוקנו גם ואפילו ע"י רבנים, האם גם אז עדיין הוא כתב המיוחס לכ"ק אדה"ז או מיוחס לסופרים ותיקים וכו'.

וכ"ז מופיע תחת הכותרת קיום ההוראה, של מי?

(ד) אוסיף כמה עדויות שקבלתי ואולי יוסיפו להבהרת דברי. העיד הר"ר ישעיה מטלין ז"ל שהיה מגיה קבוע בבית רבינו

ומהסופרים הוותיקים, שהתפילין שכ"ק אדמו"ר הניח היו מכתב האריז"ל.

העיד הרה"ג ר' אברהם צבי הכהן ז"ל ראש הכולל בכפ"ח ומחשובי הרבנים והפוסקים שאדמו"ר הריי"צ נ"ע הזמין תפילין אצל הסופר המפורסם ר' נחמן הסופר פפירנא ז"ל שכתב אך ורק כתב האריז"ל.

העיד יבדלחט"א הר"ר גרשון העניך כהן שליט"א, שכאשר הכין תפילין מיוחדים ומהודרים והביאן לפני הרבי נשיא דורינו, החזירן בהתנצלות שאינו מניח רק תפילין שקיבל מכ"ק מו"ח אדמו"ר.

אם נצרף כל הנ"ל, הרי הרבי הניח עכ"פ ביובל האחרון או"ר תפילין כתב האריז"ל.

ועוד הוסיף הרב מטלין הנ"ל שלא ניחא ליה מכתב המיוחס לאדה"ז שהוחל לכתוב בשעתו בעליה הגדולה מרוסיא לאה"ק.

לסיכום: (א) ודאי שיש כתב המיוחס לאדה"ז שאושר ע"י רבותינו נשיאנו. אך הקפידו שיהיה מסורת בעל פה מאיש לאיש ולא לסמוך על צורת אותיות שלפנינו.

(ב) הרבי נשיא דורינו הניח תפילין בנוסח כתב האריז"ל.

(ג) עד היום לא נמצאה הוראה ברורה על כתב אדה"ז.

(ד) רבים הסופרים שלא בקיאים כו' ומשנים כו' ויש ליזהר כו', ואין להם על מה שיסמוכו.

(ה) גם אם כתבו משמ"ה דהאריז"ל וכן בתשובות הנו"ב שכל הכתבים כשרים, הוא רק כתב הנכתב ע"י סופרים מומחים ומסורת בידם, ולא שימציאו וישפצו ויתקנו כו'.

(ו) כל הרוכש תפילין יבדוק קודם כל אם יש ביד הסופר קבלה שיכול לכתבו, ועובר הגהה של מומחה, ויש רב בישראל שהורה לו שיש לסמוך עליו.

ויה"ר שלא יצא מכשול מתח"י לעולם, וידוע ש"תיקו" ר"ת תשבי יתרץ קושיות ושאלות (ואיבעיות) בקרוב ממש.



בדי להתמי'ה התינוקות

הרב אפרים ליכטנשטיין

ברוקלין, נ.י.

בשו"ע אדה"ז סי' תעב סל"א כתב: "מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים בליל פסח קודם עשיית הסדר כדי שיראו שינוי וישאלו מה נשתנה וכו' ואע"פ שעל שאלה זו אין לנו מה להשיב להם מ"מ ע"י שיראו שינוי זה ויתעוררו לשאול עליו יתעוררו ג"כ לשאול על שינויים אחרים דהיינו שאוכלים מצה ומרור ויושבין בהסיבה וישיבו להם עבדים היינו וכו'". ע"כ.

וכמו"כ כתב בסי' תעג סל"ח בענין המנהג בימי חכמי הגמרא שהיו עוקרין השולחן הקטן שעליו המצות עוד לפני אכילת המצות. וכמו"כ בסעיף מ' בענין מזיגת כוס שני אע"פ שאין אוחזין אותו מיד, כדי שישאלו התינוקות כו' ועי"כ יתעוררו לשאול ג"כ שאר השאלות מה נשתנה כו' לקיים מה שנאמר כי ישאלך בנך גו' ואמרת לבנך עבדים היינו וכו'.

והנה ביאור זה שמתמיהים התינוקות בדברים שאין לנו מה להשיב להם כדי שיתעוררו לשאול דברים שיש לנו תשובה עליהם מקורו הוא הפר"ח בס' תעג במנהג טיבול ראשון שלפני הסדר דאף שאין לנו תשובה וכו'.

ברם אדה"ז כשכותב דין זה בטיבול ראשון (סעי' י"ד) שינה דרכו מכל המקומות הנ"ל שכ' שמתמיהים אותם אף שאין לנו תשובה כו', וכתב: "ולמה תקנו חכמים דבר זה כדי להתמיה התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאוכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'", עכ"ל. הרי שלא זכר שאין לנו תשובה ע"ז והוא רק כדי לעוררם על שאר דברים שיש לנו עליהם תשובה.

וצ"ב דהלא בדין זה כ' הפר"ח ביאורו ודוקא כאן השמיטו רבינו.

וי"ל דאדה"ז ס"ל דבמנהג זה אין צריכין לטעמא דהפר"ח דעל שאלה זו שפיר יש לנו תשובה, כמש"כ הב"ח דהתשובה לתינוקות הוא דהטיבול שקודם סעודה הוא דרך חירות כדרך בני חורין שמטבילין קודם סעודה להמשיך תאות המאכל, ע"כ. ורק על מנהג חלוקת הקליות ואגוזים ועקירת השולחן ומזיגת הכוס שלא לצורך, שכל אלו אינם דרכן של בני חורין, כתב עליהם אדה"ז טעם הפר"ח שזהו רק כדי שיתעוררו לשאול על השאר.



ברכת האילנות ברא"ה שניה

הת' מנחם מענדל חיטריק
תות"ל 770

בטור סי' רכו כותב: "היוצא בימות ניסן ורואה אילנות שמוציאין פרח אומר בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם, ואם איחר לברך עד אחר שגדלו לא יברך עוד". ובב"י הביא מדברי המרדכי שא"צ לברך אלא פעם ראשונה בכל שנה, ואח"כ (בד"ה ומ"ש רבינו) כתב דברי טעם הם אבל המרדכי כתב דאם לא ראה עד שגדלו הפירות צריך לברך כך.

ובפרישה כתב: "אין להקשות על הב"י דילמא המרדכי אינו חולק על רבינו ומה שכתב המרדכי שצריך לברך היינו אם לא ראה האילנות קודם שגדלו הפירות אבל אם ראה אותם ולא בירך אז מודה לרבינו שא"צ לברך אחר שגדלו, ורבינו איירי שראה אותן עד שלא גדלו ולא בירך ובהא כתב דלא יברך אחר שגדלו, שאין הדבר תלוי בראיה ראשונה שהרי גבי שהחיינו אם לא בירך בראיה ראשונה יכול לברך גם בשניה". היינו שהן לדעת הטור והן לדעת המרדכי גם אם לא בירך בפעם הראשונה שרואה את האילן צריך לברך. וכמו לגבי ברכת שהחיינו, שיכול לברך גם בראיה שניה. ורק חולקים אם מברך על פירות גמורים.

אבל בב"ח כתב שהמרדכי ס"ל שאין לברך אלא בפעם ראשונה ולכך מחלק בין מש"כ המרדכי שיברך, דהיינו כיון שלא ראה הפירות עד השתא, ואילו הטור שכתב שא"צ לברך היינו שראה האילנות ולא בירך ולכן הפסיד ושוב לא יברך.

ועכ"פ יצא לנו מחלוקת בדין ראה אילנות שמלבלבין ולא בירך, אם ראה אח"כ פעם שניה אם מברך או לא. (וראה בספר חזון עובדיה – הגדה של פסח עמ' טו, שהביא ריבוי מחברים שחולקים בזה).

והנה אדמו"ר הזקן בסדר ברכות הנהנין (פי"ב, יד) כתב: "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח צריך לברך בא"י אמ"ה שלא חסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם, ואינו מברך אלא בפעם הראשונה שרואה בכל שנה". אמנם בזה צ"ע מהי הכוונה ב"ואינו מברך אלא בפעם הראשונה שרואה בכל שנה", האם הכוונה בזה היא שאם לא בירך בפעם ראשונה שרואה שוב אינו מברך או שהכוונה בזה היא שמברך רק פעם אחת בשנה ולא שתיים ואם כבר בירך לא יברך שוב (ואפי' לאחר ל' יום), או י"ל שהכוונה בזה היא לשניהם הן לזה שאינו מברך אם לא בירך בפעם הראשונה שרואה והן שאינו מברך פעם שניה.

בקצות השולחן (סימן סו, ט) כתב (לאחר שמביא לשונו של אדה"ז בסדר ברכות הנהנין) בהערה (יח): "ומבואר דאם לא בירך בראי' ראשונה אינו מברך בראי' שני' .. ואע"פ שלגבי שהחיינו פסק אדמו"ר לברך בראי' שני' בלא שו"מ. יש לחלק דשהחיינו שנתקנה על שמחת הלב כיון שגם בראי' שני' יש לו שמחה ע"כ י"א שם שיברך בראי' שני', אבל ברכת האילנות שאינה על שמחת הלב אלא שבח על הבריאה שברא ית' .. כו"ע מודו דבראי' שני' לא יברך (והא"ר כ' דבראה ולא בירך מברך בפעם ב'.. אבל בדעת אדמו"ר שאפי' בלא שו"מ על ראי' שני' לא הזכיר נראה דס"ל כמ"ש)".

ואח"כ מביא מהשד"ח (מע' ברכות סי' ב) שברכת האילנות היא לאו דווקא בימי ניסן אלא אפי' באדר או באייר בזמן שמוציא פרח, ומוכיח "ואדמו"ר בלוח בה"נ הראשון כ' דלאחר ל' יברך בלא שו"מ ש"מ ג"כ דס"ל דניסן לאו דווקא כמ"ש", ומסיק מזה "ע"כ כשא"א לברך בניסן שפיר יש לברך באדר או באייר".

ולכאורה צ"ע; א) מהו הכוונה "כשא"א לברך בניסן שפיר יש לברך באדר או באייר", הרי לכאורה אם צריך לברך בפעם

הראשונה שרואה ובראי' שני' שוב אין לברך כמ"ש הקצה"ש, הרי כשראה באדר עץ שמלבלב חייב לברך, ואם לא בירך עליו שוב אינו יכול לברך בניסן, שהרי הפסיד את הברכה וכמו שחילק בזה בריש ההערה דין ברכת שהחיינו לברכת האילנות.

(ב) לכאורה מה שהביא מלוח בה"נ הוא ראי' לסתור בתרתי, [א]. שרואים מזה שדעת אדמו"ר הזקן הוא שמברך גם בפעם שני' שרואה (כמו שמברך אחר ל' יום בלא שו"מ). [ב]. מזה שלא הביא אדה"ז דין זה גם בסדר ברכה"נ הרי ראי' שחזר בו, וכדלהלן:

בלוח ברכת הנהנין (פי"ב כג) כתב אדה"ז: "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח .. ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה ואם חוזר ורואה אחר שלשים יום אילנות שמוציאים פרח יברך בלא שם ומלכות (כמשנ"ת לעיל בכל בריות ואילנות טובות) ואם איחר מלברך עד שנפל הפרח וגדלו הפירות לא יברך עוד וי"ח בזה לכן טוב לברך בלא שם ומלכות".

[ולעיל הביא מחלוקת בזה שי"א שאינו מברך אלא פעם ראשונה .. וי"א שאם רואה אחר שלשים יום צריך לחזור ולברך, ולכן פוסק שטוב לברך בלא שם ומלכות. אבל גם כאן לא נתברר ממש מה הדין אם עדיין לא בירך בפעם הראשונה שרואה אם צריך לברך בפעם השני'. ולכאורה יש מקום לומר שבברכת האילנות יש יותר סברא לברך גם בפעם השניה כיון שכולה היא שבח להקב"ה, ושבח זה עדיין לא אמר לו ברכה, אבל שאר ברכות הראי' שאינם אלא על הנאת הראי' או השתוממות שינוי הבריאה שאחרי שרואה פעם שניה שוב אין לו אותו החידוש שבהשתוממות השינוי או אותה ההנאה, וצ"ע.]

ובמראי מקומות למכתב כללי (י"א ניסן תשכ"ה, [הובא בהוספות להגש"פ, וכן בספר ברכת הנהנין ומ"מ וציונים עמ' 277 ועוד]) כתב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "והנה לכמה אחרונים (או"ח סרכ"ו) ניסן לאו דווקא, אבל י"א דווקא הוא (שד"ח אסיפת דינים מע' ברכות רס"ב. וש"נ). והנה אדמו"ר הזקן בלוח ברכת הנהנין (הראשון) כ' דאחר ל' יברך בלא שם ומלכות (מוכח דניסן לאו דוקא) אבל בסדר ברה"נ (שבסידורו פי"ד

סי"ד) השמיט זה. ואף שי"ל בדוחק דטעמו מפני דס"ל דאין לברך כלל אלא פעם אחת (ועדיין קשה למה לא ביאר דברי השו"ע "בימי ניסן" דהיינו לאו דוקא – כמו שהוסיף ביאור בכמה דינים שבברה"נ), י"ל – דהשמיט מפני דבמשנה אחרונה ס"ל ד"בימי ניסן" כפשוטו – בדוקא, וא"כ א"א "לאחר ל", ואכמ"ל."

א"כ מוכח מדברי כ"ק אדמו"ר דלא כהקצות השלחן, וזה שהשמיט אדה"ז את הדין שחוזר ומברך לאחר ל' יום הוא כיון שס"ל שימי ניסן היינו בדווקא ואי אפשר לברך בחודש אייר ובחודש אדר, ואה"נ דאחד שרואה אילנות שמוציאין פרח דחודש אדר אינו מברך (ולכן לא יוקשה כנ"ל), [ועפ"ז יש לעיין גם במש"כ בלוח כולל חב"ד] שבעריכת הגרא"ח נאה בעהמ"ח קצות השולחן] דאפשר לברך גם באדר או באייר]. ורק אח"כ בראש חודש ניסן יכול לברך.

אבל עדיין לא נתברר דעת אדמו"ר הזקן: (א) בראה פ"א ולא בירך אם יכול לברך בפעם השניה שרואה או לא. (ב) אף שברור שאין לברך לאחר ל' יום, האם הוא רק מכיון שאז כבר יצא חודש ניסן ואינו יכול לברך או גם מפני שס"ל שאין לברך אלא פעם אחת.

ואבקש מקוראי הגליון שיחיו לעיין בזה, ובפרט שהדבר קשור בעניני דיומא.



גרירת יחיד אחר הציבור בקבלת שבת [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

בגליון ש"פ תצוה (תשע) עמ' 79 כותב הרמ"פ שי' בענין אלו שמקבלים שבת בבית-המדרש מבעוד יום אם היחיד נגרר אחריהם.

וכותב דהיות שהם לא מקבלים שבת לשם מצוה (ובנידון שלו אין מקבלים שבת כלל רח"ל) אין היחיד נגרר אחר הציבור בכגון זה.

ומביא דעת האגר"מ והבאר משה דאם כוונת המקבל שבת משום איזה סיבה צדדית ולא משום תוס' שבת אין היחיד נגרר אחר הציבור.

ולהעיר שבשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' לה) חולק עליהם וכתב דאין מקום ספק בזה כלל, דפשיטא מאוד דהם נאסרים ע"י קבלת שבת שלהם שהיא קבלה גמורה לגרור גם המיעוט אחריהם, ואין מה שמכוונים להקדים בשביל איזה תועלת שום סיבה לפגום קבלתם שלא יהיה קבלת שבת ע"פ ההלכה.

אולם בנדון שלו הצדק עם אביו הרב יקותיאל פרקש שי' בזה שמדייק מדברי אדה"ז, ואין שום סברא ששאר המון היחידים בעיר יגררו אחר המיעוט המקבל שבת אפי' שהם בביהכ"נ היחיד בעיר.



בשר בחלב – אי הוי איסור מחמת עצמו [גליון]

הנ"ל

בגליון ש"פ תצוה (תשע) עמ' 84 הקשה התמים אה"ק שי' סתירת הט"ז שבסי' צב סק"ז כותב שבשר בחלב אינו איסור מחמת עצמו ואילו בסי' קא סק"ג כותב דבשר בחלב לאחר שנתערבו נקרא איסור מחמת עצמו.

וכנראה שלא עיין יפה בדברי הט"ז. דבסי' קא מיירי על חתיכת בשר שנבלע בו חלב דשפיר הוי חתיכה זו איסור מחמת עצמו דנעשה גוף אחד של איסור, ושם דן לגבי חתיכה זו בעצמו.

משא"כ בסי' צב מיירי לאסור חתיכה אחרת בלא בישול אלא ע"י נגיעה כששניהם חמין, דהגם שיוצא בליעת בשר לחתיכה שניה, מ"מ כיון דאינו יוצא גם חלב עמה א"כ אינו יכול לאסור חתיכה אחרת, דלגבי זה לא נקרא איסור מחמת עצמו, כיון דאיסור בשר בחלב הוא רק כשהחלב והבשר ביחד.

משא"כ בליעת חלב אינו יוצא בלא רוטב לכן אין החתיכת בשר יכול לאסור חתיכה אחרת בנגיעה. משא"כ ע"י בישול שפיר יכול לאסור כיון שיוצא גם חלב.

סיכום הדברים: חתיכת בשר שנבלע בו חלב נעשה גוף איסור ונקרא איסור מחמת עצמו כשדנין לגבי חתיכה זו בעצמו דהיינו כל זמן שלא נפרד הבשר מהחלב (ולגבי חתיכה יהי' איסור בכל מקרה דאפשר לסחטו אסור).

אבל כשדנין לגבי חתיכה זו שיהיה יכול לאסור חתיכה אחרת בלא בישול - שאז יוצא רק בליעת בשר בלא חלב - אינו נקרא איסור מחמת עצמו שיאסור הבשר בעצמו בלא תערובת חלב, ופשוט.



פשוטו של מקרא

בפרש"י פ' וישב (לז, כז) ד"ה וישמעו

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת וישב ד"ה וישמעו (לז, כז): "וקבילו מני' וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה וכגון וישמע יעקב אל אביו נעשה ונשמע מתורגם נקבל וכל שהיא שמיעת האוזן כגון וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן ורבקה שומעת וישמע ישראל שמעתי את תלונות כלן מתורגם ושמעו ושמעת ושמע שמיע קדמי", עכ"ל.

וצריך להבין, שלכאורה הפירוש הפשוט של "נעשה ונשמע" (הקדמת נעשה לנשמע) הוא שמקבלים עליהם לעשות כל מה שיצווה להם הקב"ה אף קודם שישמעו מהו הציווי.

והיינו שהפירוש של "ונשמע" הוא (כפשוטו*), שמינת האוזן. או, כמו שפירש רש"י (בראשית מא, טו) ד"ה תשמע חלום לפתור אותו: תאזין ותבין וכו'. ועל דרך זה פירש"י (שם מב, כג) ד"ה והם לא ידעו כי שומע יוסף: מבין לשונם וכו'.

דהיינו שיעשו גם קודם שיבינו (טעם) הצווי. אבל כשמפרשים תיבת נשמע מלשון קבלה, לכאורה אין לזה הבנה. שהרי בזה שאמרו נעשה כבר קבלו עליהם לעשות, ומה שייך לומר אחר זה עוד פעם "ונקבל".

בפרש"י פ' תשא (לד, ל) ד"ה וייראו

הנ"ל

בפירש"י פרשת תשא ד"ה וייראו מגשת אליו (לד, ל): "בא וראה כמה גדול כחה של עבירה שעד שלא פשטו ידיהם בעבירה מהו אומר ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל (משפטים כד, יז) ולא יראים ולא מזדעזעים ומשעשו את העגל אף מקרני הודו של משה היו מרתיעים ומזדעזעים", עכ"ל.

וצריך להבין, איך מתאים זה אם מה שכתוב בפרשת יתרו (כ, טו) "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינעו ויעמדו מרחוק".

ופירש"י שם בד"ה וינעו: "אין נוע אלא זיע", עכ"ל. ובד"ה ויעמדו מרחק פירש"י: "היו נרתעין לאחוריהם שנים עשר מיל כאורך מחניהם ומלאכי השרת באין ומסייעין אותן להחזירם שנאמר מלכי צבאות ידודוך", עכ"ל.

* הערת המערכת: הא מנ"ל, הא אפ"ל – עכ"פ לפי התרגום – שהפ"י הוא שלא רק שהם מתרצים לעשות כל מה שיצוהם ה' (ויעשו את זה מתוך כפי'), - נעשה - אלא שהדברים יתקבלו עליהם ברצון – נשמע.

כי לפי פירושו אינו מובן בפשט"מ, איך אפשר לעשות דבר – נעשה קודם שישמעו מה הציווי.

וגם הרי בכתוב עצמו (משפטים כד, ז) נאמר במפורש "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", הרי שכבר שמעו את מה שדבר ה', ומה עוה"פ נעשה ונשמע? אלא ע"כ לכאורה הפ"י הוא כנ"ל.

ובפרשת ואתחנן (ה, ה) כתיב: "...כי יראתם מפני האש וגו'". ושם, כב: "ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת וגו'".*



שונות

מקומה של הגניזה החרסונית [גליון]

הת' אלכסנדר הפנהיימר
אטלאנטא, גא.

בגליון ט (תשסז) נתקשה הרב מ.מ. שי' איך לתווך הידיעות שבידינו על מקומו העכשוי של אוצר כתבי הגניזה החרסונית: מצד אחד, הר"א שי' חיטריק כותב שבשנת תשל"ו הורה לו כ"ק אדמו"ר זי"ע לחפש את הגניזה בווארשא; מצד השני, במכתב כ"ק אדמו"ר משנת תשי"ד משמע שהכתבים היו כבר אז תח"י. שכ' וזלה"ק "בדעתי להו"ל עוד הפעם את כל המכתבים שנדפסו בהתמים, בהוספת מכתבים חדשים שהרשה כ"ק מו"ח אדמו"ר להדפיסם...".

והנה, המעיין במכתב הראשון (מאדר א תשי"ד) של כ"ק אדמו"ר בנדו"ז (נדפסה כהוספה ל"התמים", ומשם חזרה ונדפסה בההוספות לאגרות קודש אדמו"ר הזקן ח"א) יראה שאין כאן סתירה כלל, שכן כתב כ"ק אדמו"ר: "המכתבים

* הערת המערכת: ע"כ צריכים לחלק שעיך היראה וכו' היתה מפני קול ה' שדיבר עמהם וכמפורש בסיפא דקרא (ה, כב) "אם יוספים אנחנו לשמוע את קל ה' עוד ומתנו", וכו' שרש"י בעצמו מדייק בפ' יתרו (כ, טו) במ"ש "וכל העם רואים את הקולות" ומפרש"י "היוצאין מפי הגבורה".

משא"כ מהאש עצמו לא פחדו וכמפורש בקרא, דלאחר שאומר (יתרו יט, טז) "ויהי קולות וברקים וגו'" נאמר בפסוק שלאח"ז "ויוצא משה את העם לקראת האלקים וגו'". וק"ל.

שנדפסו בקובץ 'התמים'. . . לא נתנו מכתבי הגניזה עצמם, אלא העתקתם, והיתה מוכנת מלפני כמה שנים". וא"כ, הי' אפשר בהחלט לומר שרק העתקה זו שרדה בין כתביו וספריו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, וממנה תיכנן כ"ק אדמו"ר זי"ע להו"ל את מכתבי הגניזה, וגוף הכת"י עצמם נאבדו בעת המלחמה.

אולם אין אנו זקוקים להשערות, שהרי ספריית כ"ק אדמו"ר לפנינו, ונחזי אנן אם נמצאים שם כתבי הגניזה, ואימתי הובאו שם. ושאלתי בזה את ידידי הרה"ת רי"י שי, קעלער, והוא ענה לי אשר, למיטב ידיעתו, כבר הובאו כת"י אלו להספרי' בימי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, בתוך רוב הספרי' שנשלחה אז מאירופא (כמסופר בהמבוא לאגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ה). ועוד הגיד לי שהרב חיטריק ביאר לו בשיחה פרטית שבקשתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע אליו לא היתה על כתבי הגניזה, כ"א על החפצים שנמצאו בהגניזה (כמו כלי הבשמים של הבעש"ט, ושאר החפצים המנויים במכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אודות הגניזה) שכנראה לא הוחזקו ולא נארוזו עם הכתבים, ולכן אבדו.

[דרך אגב: האם יש בידינו מידע על אותנטיותם של חפצים אלו? בנוגע לכתבי הגניזה, כבר מילתא אמורה מפי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב אשר הם העתקות מאוחרות מגוכתי"ק, אבל ברשימת החפצים שבמכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ הנ"ל מופיעות "חותמו של מורנו הבעש"ט" ו"כלי כסף בשביל בשמים של מורנו הבעש"ט", ומשמע שהם הכלים המקוריים שהשתמש בהם הבעש"ט. ולכאורה, קשה להאמין שחסידי כ"ק האדמו"ר מרוזין זצ"ל שטרחו עד כדי כך להשיב לרבם את הכתי"ק – עד להכנת העתקות מרובות לאחוז את עיני הפקידים הרוסיים – היו מזלזלים בכלי קודש אלו.]



ברכת מזל טוב

לידידנו הרה"ת הנעלה והחשוב

מיוחד שבחבורה מוה"ר שמעון שיחי' פוטאש

וזוגתו הכבודה תחי'

לרגל הולדת בנם

הילד מנחם מענדל שיחי' לאיוש"ט

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

מתך הרחבה בגו"ר לנח"ר כ"ק רבינו

המערכת