

ב"ה
ג' תמוז
ש"פ קרח
ה'תש"ס
גליון כא [תת]

פתח דבר

ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה – אנו מודים לה' הטוב אשר בחסדו הגדול זיכנו להגיש לקהל אנ"ש והתמימים שוחרי התורה, את גליון ה"שמונה מאות" של "הערות וביאורים" בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, בעניני משיח וגאולה, נגלה וחסידות, פשוטו של מקרא וכו', ובכל חלקי התורה.

וב"ה, שזכה קובצינו זה להיות – במשך יותר עשרים שנה – בימה לדברי תורה וחסידות בהיקף שכמעט לא נמצא כדוגמתו, עד אשר המעיין בתוכן הענינים של השמונה מאות קובצים שראו אור בעזהשי"ת, עומד נדהם מול שפע ומוגוון הנושאים התורניים שנידונו בו.

ובהשגחה פרטית, הנה גליון זה של שמונה מאות יוצא לאור בסמיכות ליום הקדוש ג' תמוז יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר, וכבר הבאנו בהודמנות אחרת דברי היעב"ץ בסידורו (הל' שופר) וז"ל: "דבר נפלא קרה בטושו"ע בסימניו, שנודמנו דיני שופר בסימן השוה עם גימטריא שלו (תקפ"ו), ואעפ"י שלא נתכווין מרן המחבר לכך, מכל מקום נפל האמת באמת, להראות כי מן השמים הסכימו על ידו לפי שעשה חיבורו לשם שמים, וכל העוסקים במלאכת שמים לשמה מראים להם סימן טוב מה שלא עלה על דעתם" עכ"ל. – ואף דמי הוא זה ואיזה הוא אשר ערב לבו וכו' ובפרט אנשים דלים כערכינו, מ"מ רואים אנו בזה "סימנא" אשר ע"י הוצאת הקובצים תמידין כסדרן ובאופן דמעלין בקודש כפי רצונו והוראתו הק', גורמים אנו נחת רוח לרבינו הק', וכידוע לכל גודל חביבותו לקובצים כאלו כפי ששמענו פעמים רבות במשך השנים גודל העידוד לכתובה, וכן ברכתיו הק' להצלחה רבה וכו'.

וזיה גם ההודמנות הנאותה להודות לכל אותם המשתתפים בכתיבה, ובפרט לאלו הכותבים באופן של תמידין כסדרן שרק על ידם יכולנו להגיע

עד הלום, ולברכם שימלא ה' כל משאלות לבכם למזבח ולברכה בגו"ר, וודאי ימשיכו בכך להבא, ובאופן של "מעלין בקודש", להגדיל תורה ולהאדירה.

עפ"י מאמר חז"ל "מי שיש לו מנה רוצה מאתיים וכו'", תפילתינו ובקשתינו מהשי"ת שנוכל להמשיך בעבודתנו ה' ביתר שאת וביתר עוז לנח"ר רבינו ה', מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף, בברכה והצלחה בגו"ר. ועיקר העיקרים – שתיכף ומיד ממש תקויים "בשורת הגאולה" שנתבשרנו ש"חנה הנה משיח בא", ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונשמע עוד שיחות ומאמרים, ונזכה ללמוד ולפלפל בהם באופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" – תורתנו של משיח, תורה חדשה מאתי תצא, תיכף ומיד ממש.

המערכת

ימים הסמוכים ליום הגדול והקדוש ג' תמוז
ה' תהא שנת סגולה
חמשים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
קראון הייטס, נ.י.

לחיוזק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בקשר ליום הקדוש ג' תמוז

לזכות חברי המערכת שעסקו בקובץ זה
הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' חיים אליעזר בן אסתר
הת' ישעיהו בן הינדרא

ולזכות כל חברי המערכת שיחיו בכל מקום שהם

הת' דוד בן שרה
הת' דוד ארי' לייב בן אלטא פעסיא
הת' יוסף יצחק בן איטא פייגא
הת' יעקב ליב בן יוכבד
הת' לוי יצחק בן רבקה לאה
הת' צבי אפרים בן חי' רחל
להצלחה רבה ומופלגה בכל המצטרף להם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 9 מלך המשיח נוטל בארצות חלק אחד מי"ג
13 נסים המלוכשים בטבע - לעתיד לבוא
16 על מה קאי מרז"ל "העזה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי" [גליון]
18 בענין הנ"ל

לקוטי שיחות

- 20 שמחת רב יוסף בהגיעו לששים שנה
21 כשנסתלקו אהרן ומרים חזרו ענני הכבוד והבאר בזכותו של משה ...
24 למה נסמכה פרשת מרגלים לפ' מרים כו'
29 "כהנים זריזין הן"
30 נשים במ"ע שהזמ"ג
32 "להכניסו בבריתו של אאע"ה"
35 "א ליכטיגע דירה"
39 בחירת ישראל בהקב"ה [גליון]
39 בענין הנ"ל
41 מציאותם של עכו"ם
45 אופן האיסור ב'פסיק רישיה'
46 קנין בדיבור
48 פעולת הציצית [גליון]
50 בגדר שבעת ימי תשלומין [גליון]
54 שהחיינו על מצות מצה [גליון]
57 "ותתן לנו באהבה" - דוקא בשבת [גליון]
58 טענת המלאכים "תנה הודך" - מדינא דבר מצרא [גליון]

שיחות

- 60 מ"ע "וכתב לו"
61 חיובן של נשים במצות כתיבת ס"ת [גליון]
62 בענין הנ"ל
64 בענין הנ"ל
65 אוסטרלי' - חצי כדור התחתון שבתחתון
66 "בל"א" - 'בלשון אידיש' או 'בלשון אשכנז' [גליון]

אגרות קודש

- 69 תפירה כש"הנקבים רחבים מתוקנים ועגולים"
71 קניה או מכירה לישראל דוקא: חובה, מצוה או עצה טובה [גליון] ...

נגלה

- 74 בסוגיא ד"שטרא זייפא"
77 הערות בתניא בענין מחשבות זרות
82 תפילת שחרית קודם עלות השחר
83 טעם הליכה לביה"ק
85 בדין "יש מוקצה לחצי שבת"
90 טומאת כהן לאביו ולאמו

חסידות

- 92 גדר הקדושה - השראת השכינה
93 בינונים זה וזה שופטן
95 מעלת הדלקת נרות המנורה של אהרן הכהן
96 תניא פנ"א (עב, א) : בבחי' גילוי קצת יותר מהתחתונים
98 "ואהבת" - התבוננות [גליון]
99 בלי גבול בתוך הגבלות העולם
101 בחירה במלאכים [גליון]

רמב"ם

- 102 קרבנות עכו"ם - סביב יסוד מחודש ב'לקוטי שיחות'
108 ז' ברכות הנישואין

הלכה ומנהג

- 110 ברכה על פירות מבושלים באמצע הסעודה
115 סילק דעת מסעודה ונמלך לשתות או לאכול
120 בענין אכילת מאכלי חלב בחג השבועות
123 אכילת פת בסעודת שבת
123 "ופרוס" - "ופרוש"
124 סמיכת תפלת הדרך לברכה אחרונה
125 ברכת הריח באמצע התפילה
127 ברכה על מיני מזונות בתוך הסעודה [גליון]
129 רושם וציור בשבת [גליון]

פשוטו של מקרא

- 131 תמי' בפירש"י בהעלותך (יא, א) : ד"ה רע באזני ה'
131 איזה הערות על שאלות בפירש"י בנוגע לעונש כרת ר"ל [גליון]
132 בענין הנ"ל
135 חומר ב'משכב' מב'מרכב'
139 בפירש"י ד"ה 'כי כחטאת' (ויקרא יד, יג)
139 "וירץ הנער" - "גרשום בן משה היה"
141 בפירש"י ד"ה 'ושמרתם', וד"ה 'ועשיתם' (אמור כב, לא) [גליון] ...

142	יפת הקראי
143	גימטריה של ציצית
143	'תנא דבי אליהו'
149	מספר הקדישים בתפילה
152	הסכמות ואיסור הסגת גבול בספרים [גליון]



דברי הערכה לרגל גליון השמונה מאות

800 'כלי אומנות' של הרבי
צילן של התוועדויות

ההשגחה העליונה הפגישה את חגו הגדול של הקובץ לרגל הגליון השמונה מאות יחד עם ג' תמוז - יומא הילולא רבא של רבינו הגדול זצוקללה"ה ז"ע. - כמה סמליות חבויה בכך! הקובץ שהורתו לידתו וקיומו הרי מכוחו של הרבי בא. בצד מסויים וחיוני מהווה הקובץ בעצם קיומו - ביטוי נאמן ליום קדוש זה, כי הלא אין קובץ זה במה כשאר הבמות והאסופות תורניות למיניהן שגם אותן עודד הרבי ללא הרף להופיע ולהתפרסם; שכן קובץ זה שליווה את התוועדויות ושיחות הרבי כמין צל תמידי מאז הופעתו בשנת תש"מ, נהפך לחלק בלתי נפרד מתהליך והתגלות ותרות=משנתו של הרבי.

בימים ההם, בימי התוועדויות הגדולות והעשירות, הרי היווה הקובץ [והקובצים הדומים לו ובמיוחד הקובץ התאום של ישיבת תות"ל מוריסטאון] במדה מסויימת כמין מפה משוערת למה שהי' עתיד הרבי לדבר ולדון עליו בהתוועדות זו או אחרת. כדי להיות מוכן להתוועדות נדרשה בקיאות בנושאים שנידונו בהקובצים: איזו שאלה ברש"י על התורה שהעלו; איזו אי-הבנה בשיחה של הרבי שעלתה לדיון; בעיה ברמב"ם מוקשה. ולפעמים אף דממת הקובץ - אי התייחסות לשאלה בוערת שהיתה צריכה להישאל - עוררה אצל הרבי דיון שלם, ולעתים אף נוקב.

כידוע - בגלל העובדה שהרב, כמו אדה"צ בשעתו, לא כתב בעצמו את תורתו הקדושה - הוקמו מוסדות מיוחדים בעלי צוות ששחזרו דברי הרבי בזכרונם וכתבו את דבריו עד לצוות שעסקו בעריכתם וגיבושם לדפוס. לצד זה יש מעמד מיוחד לקובץ דידן, שאם המוסדות הללו עסקו בכתיבה ובעיצוב, הרי קובצינו היווה ככח המתסיס, אם מותר להתבטא כך, בשלבי התפתחות הדברים. פשוטו כמשמעו: בגלל דברים שנכתבו בקובץ הי' הרבי מפלפל ודן, מיישב ומבאר עד שקרמו עור וגידים לקראת בירורים שלמים ויסודיים.

התוועדות ושאלות: כל הרוצה יבוא ויטול

מי שידוע משהו על התפתחותה של תורת חב"ד בוודאי יודע על מקרים שונים שבהם מאמרים מסויימים נאמרו בעקבות הפצרת חסיד גדול זה או אחר. ישנם דברי חסידות אצל אדה"צ למשל, שנאמרו בגלל הפצרותיו של רבי אייזל מהומיל, ישנן אף רשימות בחסידות שכתבן אדה"צ בגלל שאלותיו של רבי ישראל יפה, וישנם מאמרים מיוחדים שאמרם אדמו"ר הצ"צ במיוחד עבור רבי הלל מפאריץ. ואכן במובן מסויים, הרי כל תורתם של רבותינו בתור מאמרי חב"ד, נכתבו לפי הבנתם ודרגתם של החסידים (כגון ספרי אדה"צ), ובכן בהכרח שהבנת החסיד שאליו מיועד הדיבור, היוותה למעשה גורם מסויים בתוכן וביצירת המאמר.

עם זאת דברים אלו אירעו רק ליחיד סגולה, לחסידים בעלי שיעור קומה דוקא, לא כל מי שאין תוכו כבדו ה' יכול לשאול ולקבל תשובה. אף בשנים הראשונות של נשיאות הרבי היתה שאלות שמורה בלעדית לחוזרים, או יחידים שהדבר 'בער בעצמותיהם'. אך קובץ זה - לפי בקשת ותביעת הרבי עצמו - חולל מהפך. מעתה כל מי שיש לו שאלה יבוא ושאל! אין זקוקים לסגולות מיוחדות, לא צריכים לתפקיד כלשהו - השערים פתוחים לרווחה! כשם שהתוועדות הרבי היו פתוחות לכל - אף זה בניגוד למה שה' בעבר שרק יחיד סגולה השתתפו בהתוועדות - כך השאלות על תוכן של ההתוועדות פתוחות לכל. הרבי 'הזמין' את כולם, למקטנם ועד גדולם.

בלב ההתוועדות

בראשית, מתוך היסוס, אכן רק השתתפו מעטים בדבר, ויש אף - בלתי מודעים לכך שהרבי אכן שואב מלא כף חפניים נחת מכל פירכא ומכל שאלה - שסברו, וטענו להמערכת, שמייגעים בכך את הרבי יותר מדי; אך עם הזמן הפך הקיבוץ לגורם מרכזי בהתוועדות. מטיפות מועטות, נהפך הדבר לזרם אדיר. ואם לתת סקירה על הסוגיות המסתתרות בין שמונה מאות גליונות אלו, נגיע למספר עצום של דיונים שהיו במרכז השקו"ט של השיחות העמוקות בשנות ה"ממ"ם.

סקירה רופפת, לקוחה מזכרון בלבד מבלי לבדוק כל דבר ודבר במקורו, מזכירה לכותב הטורים סוגיות יסודיות שנידונו והופרו מתוך זיקה הדדית למה שנכתבו בקובץ. הדיון הגדול בשנת תשמ"ב בדין אי-כתיבת ספר תורה בזמן הזה, התקיים מתוך משא ומתן על מה שנכתב אז בנושא זה בקובץ. בשנה הבאה תשמ"ג התעצמה ההתייחסות, דיון בדיני משיחה של בן מלך שממנו צמחו אח"כ כשלשה 'לקוטים'; סביב לאחרון של פסח התקיים דיון מסועף וחדשני בדין חובת קיום שבע מצות בני נח לנוכרים (אגב: מספר לי העורך שליט"א, שהרבי ביקש שיכתבו בקובץ מקורות, למצוא סימוכין לשיטת הרבי!); בחג השבועות ה' דיון עמוק בחסידות בגדר נצחיות התורה (שהתחילה מתוך יחידות עם האדמו"ר מגור, רבי פנחס מנחם אלתר זצ"ל). בשנה שאחריה, עם הכרזת תקנת לימוד הרמב"ם, לקח קובץ זה חלק גדול

בבירור וליבון דברים יסודיים בתחום זה שהרבי דן בהשיחות. (אף זה סיפור לי העורך שליט"א: אשר קודם לכך שהרבי פנה ללומדי הכולל שיוציאו לאור ספר 'מראי מקומות' על הרמב"ם, ביקש הרבי שידפיסו מראה מקומות בקובץ), ועוד ועוד.

התופעה של מעורבות רבינו הגיעה לשיאה - כך לפי זכרוני - בתשמ"ד, שעה שהרבי ביקש שיתרצו שאלותיו ברש"י בקובץ. זוכרני את 'מבול' היישובים שעשו את דרכם לשלחן המערכת. ומשך זמן אח"כ (מש"פ פקודי תשמ"ו) בחר הרבי שאלותיו ברש"י מתוך השאלות שהעלו אותן באחד מהקובצים!

התוועדויות לשעתן ולדורות

עם ההסתלקות הנוראה כשאין אנו זוכים לשמוע תורת הרבי מפיו, אחריותו של הקובץ אף הוכפלה. על קובץ זה - היחיד מסוגו בתדירותו ובתוכנו הגדוש בכרם חב"ד ואף בעולם התורני כולו - הוטלה המשימה להמשיך את הדיון בדברי הרבי, ובאופן של מוסיף והולך, "יתיר מבחיהי". ואכן כל שבועיים מופיעים בין דפיו הפשוטים של קובץ שגרתו זה, שנדפס ברגילות ובצניעות אופיינית, דיונים עשירים ומעמיקים, רציניים ולא שיגרתיים בעליל, בדברי הרבי בכל התחומים, אם ב'לקוטי שיחות' שהוגהו ע"י הרבי ואם בשיחות הבלתי מוגהות אם באגרות קודש או ב'רשימות' החדשות.

כך שבין דפים אלו רעיונותיו של הרבי רוטטים חיים וזורמים במלוא אונם בלי שום חיץ החוצץ בין אותו יום מר, לבין ששת השנים שבאו אחריו, אלא חדשים ממש, בחינת 'ולא יסף'. ואכן יה"ר שנזכה לשמוע תורה מפיו ממש שמאתו תצא.

ג. סופר

גאולה ומשיח

מלך המשיח נוטל בארצות חלק אחד מיי"ג

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בשיבה

בלקו"ש חל"ח פ' פינחס א' הביא דעת הסמ"ג (לאוין רעו-רעז) דלעתיד לבוא שבט לוי נוטלין חלק בארץ, וממשיך לבאר דמסתבר לומר שכן הוא גם דעת הרמב"ם, כיון דהסמ"ג דרכו תמיד להלוך בעקבות הרמב"ם, ומביא קושית המפרשים דכיון שהוא לאו בתורה דשבט לוי לא יטלו חלק בארץ האיך תתעקר המצוה בימי המלך המשיח והלא אלה המצוות וכו' שאין הנביא רשאי לחדש דבר, גם כיון שהרמב"ם והסמ"ג מנאו לאו זה במנין המצוות, הרי כבר כתב הרמב"ם שאין ראוי למנות מצוות שאין נוהגין לדורות - ואם מצוה זו תתבטל בחלוקת הארץ לע"ל מה מקום למנותה במנין הלאוין? עיי"ש הביאור בארוכה שהלאו קאי רק על ארץ כנען שהוא של הז' אומות, אבל לא על קאי על ג' הארצות שיתוספו בימות המשיח שהם קיני קניזי וקדמוני, ונחלת הלוויים לע"ל תהי' בג' ארצות אלו.

והנה כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"ח): "המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל חלק אחד מיי"ג ודבר זה חק לו ולבניו עד עולם" (מובא בלקו"ש שם סעי' ב) ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' קיג הקשה בזה כמו קושיא הנ"ל, דכיון דכתיב: "לאלה תחלק הארץ וגו'" (פינחס כו, נג) שהחלקים הם להשבטים דוקא, למה אין בזה שמשיח נוטל לע"ל חלק י"ג ביטול דין התורה? (ועי' עוד ב"ספר המפתח" ברמב"ם פרנקל שם עוד ציונים בקשר לקושיא זו), וצריך ביאור למה לא הקשה בהשיחה שם כלל מדין זה, ובפרט שזה שמשיח נוטל חלק י"ג הוא לכונ"ע, משא"כ בנוגע לשבט לוי הרי הר"ן חולק ע"ז, כדמובא בהשיחה שם.

למה אין בזה ביטול ד"ת דלאלה תחלק הארץ

ולכאורה אפ"ל כמ"ש באגרות משה שם דכיון שמדין מלך הרי הוא יכול ליקח ממה שנכבש כל מה שירצה וכמ"ש הרמב"ם שם בהל' י, אלא שנתחדש במלך המשיח שיקח משל ישראל רק חלק י"ג ולא יותר,

(והביא רא' לזה מהא דנקט הרמב"ם דין זה שמשיח נוטל חלק י"ג בתוך הדינים שיש למלך רשות ליקח עיי"ש, משמע שהוא דין אחד) נמצא לפי"ז ש"ל בפשטות דלכן לא הקשה ע"ז בהשיחה, כיון שיכול ליטול מדין מלך ואין כאן שום שינוי בדין תורה.

אבל יש להקשות על זה, דהנה הקשה המנחת חינוך (מצוה תצו) דכיון שכל מלך נוטל כמה שירצה מכל ארצות שכובשים, א"כ למה יגרע המלך המשיח משאר המלכים בכל הארצות שלהם שהוא נוטל רק חלק י"ג? ולא תירץ.

וכתבו לתרץ בזה בכ"מ (ראה בס' תורת האהל ע' ו, מובא גם בס' תורת המלך שם, והדרת קודש ע' יא ובס' אשר למלך שם ועוד) עפ"י דיוק לשון הרמב"ם בה"י: "כל הארץ שכובש (המלך) הרי היא שלו ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כמה שירצה" דכוונתו בזה באופן שהי' כיבוש יחיד על דעת עצמו ושלא לצורך כלל ישראל (ראה רמב"ם ריש הל' תרומות ולקמן פ"ה ה"ו) דרק באופן זה יכול ליטול כמה שירצה, משא"כ בכיבוש רבים כשהוא לצורך כלל ישראל ליתא דין זה, וכאן בה"ח דאיירי אודות כיבוש רבים וכלשון הרמב"ם: "המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל וכו'" אין זה ארצות של המלך אלא של העם, ונתחדש דין מיוחד שלמלך המשיח יתן חלק י"ג כאחד השבטים, (וראה גם בהשיחה בהערה 36 דמשמע כן), נמצא לפי"ז דליכא לתרץ כנ"ל שנוטל חלק י"ג מדין מלך, כיון דבכיבוש זה ליתא להאי דינא כלל והדרא הקושיא לדוכתא.

ואפשר לומר עפ"י מה שמבאר בהשיחה שם בקושיא הנ"ל, דבשלמא אי נימא הפירוש כהמפרשים (הרי"פ פ' פערלא ח"ב ל"ת רלד) ב"לאלה תחלק הארץ וגו'" וכן ב"לא יהי' לכהנים הלויים וגו'" חלק ונחלה", דאין בזה מצוה ולא כלל אלא הכוונה הוא רק להפקיע זכותם בחלק ונחלה, אבל אם ניתן להם רשאי לקבלם וליכא איסור לא להנותן ולא להמקבל לא קשה קושיא הנ"ל כיון דאין בזה שום שינוי מדיני התורה, אבל לפי הרמב"ם והסמ"ג שזהו איסור לאו ונמנה במנין המצוות קשה עיי"ש, ולפי"ז אפשר לומר גם לפי הרמב"ם וכו' דלפי האמת מפרשין קרא זה דפ' פינחס דלאלה תחלק הארץ כנ"ל שרק לאלה - להשבטים יש זכות נחלה, משא"כ אחרים שאינם כתובים כאן ליכא זכות נחלה, אבל גם ליכא בהם שום איסור אם נוחלים, ובכהנים ולוויים רק משום שכתוב בהם בפ' אחרת (פ' שופטים יח, א) לאו מפורש, יש להם איסור לנחול, אבל לגבי אחרים כגון מלך וגר וכיו"ב

ליכא שום איסור כלל, (ובמה דקאמר הספרי שם (עה"פ לאלה תחלק הארץ) יצאו כהנים וכו' יצאו גרים וכו' יצאו נשים וכו' אינם דומים זה לזה דבגרים וכו' ליכא איסור כלל ואפילו איסור דעשה, ונמצא דבמה שמלך המשיח נוטל חלק י"ג אין בזה שום שינוי בדין תורה.

באיזה מקום נוטל חלק י"ג

ויש להוסיף בזה עוד, דאף דבמנ"ח שם ואגרות משה שם כתבו דמ"ש הרמב"ם דמלך המשיח נוטל חלק י"ג מכל הארצות שכובשים קאי גם על ארץ ישראל ממש (וכדמשמע לשון הגמ' בב"ב שם קכב, א), אבל יש שכתבו דמלשון הרמב"ם שכתב: "מכל הארצות שכובשין" משמע דלא קאי על ארץ ישראל ממש, (ראה עינים למשפט שם, ובס' ארץ חמדה ע' קט, וס' מנחת יחיד ע' קכט ועוד), וטעמם הוא דקשה על הרמב"ם דכיון דבגמ' ב"ב איתא שמשיח נוטל חלק י"ג בא"י, מנלי' להרמב"ם שנוטל חלק י"ג מכל ארצות הנכבשות? ולכן ביארו שיטת הרמב"ם עפ"י פירושו של הברית משה (בהסמ"ג שם), דלא איירי הגמ' שם בנוגע לא"י ממש, אלא על ארצות הנוספות אח"כ ע"י הכיבוש שחל עליהם דין א"י, ורק בזה נוטל שבט לוי נחלה, ולכן אין זה סותר להלאו דלא יהי' ללוים נחלה, והביאו שכן משמע גם בתוס' ב"ק פא, ב, ד"ה אין לך, וכן פירש הגר"ח (בחי' על הש"ס ע' ריא וראה גם בס' משפט המלוכה שם וקול צופיך ע' קמו), ולפי"ז מבארים דכיון שהרמב"ם פירש הסוגיא דב"ב דקאי על שאר ארצות הנכבשות לכן פירש גם לגבי חלק הי"ג של מלך המשיח שהוא בשאר ארצות דוקא, אבל ראה בהערה 33 בהשיחה ששלל פירוש זה בהסמ"ג דמלשונו משמע דקאי על ארץ ישראל ממש עיי"ש, ומ"מ לפי מה שביאר בהשיחה לדעת הרמב"ם דמ"ש ביחזקאל דשער לוי אחד קאי על ארץ דג' אומות ששם לא קאי הלאו לכהנים ולוויים כלל, הרי לפי"ז אכתי י"ל כן גם בנוגע לחלק הי"ג של מלך המשיח שאינו בארץ כנען.

ובס' משנת יעבץ (מועדים סי' מח אות ה) כתב ג"כ דממה ששינה הרמב"ם מלשון הגמ' שלא כתב שא"י עצמה תתחלק לי"ג חלקים אלא מכל הארצות שכובשין ישראל, משמע שכוונתו רק משאר ארצות הנכבשים אבל בא"י עצמה הוא נוטל חלק כמו כ"א מישראל, וטעמו הוא עפ"י מה שהוכיח לשיטת הרמב"ם דחלוקה הראשונה שהוקבע באורים ותומים לא בטלה מעולם ונמשך גם על לעתיד, ולכן בא"י עצמה אין משיח נוטל חלק י"ג שהרי אי אפשר להפקיע נחלת השבט עיי"ש, וביאר שלכן לא הביא הרמב"ם שחלוקת הארץ צ"ל עפ"י

אורים ותומים משום שאין זה נוהג לדורות לאחר שנתחלק עפ"י או"ת בירושה ראשונה, (אבל עי' בסי' כז אות ו שם).

והנה בנוגע לדעת הרשב"ם דסב"ל בפשטות דשבט לוי נוטל חלק בארץ ישראל עצמה וכן פירשו הרבה בדעת הסמ"ג (משא"כ לפי השיחה דקאמר דהסמ"ג הולך בעקבות הרמב"ם, ונמצא לפי"ז דצ"ל דגם בדעת הסמ"ג מפרשין כמו להרמב"ם דכוונתו לג' אומות דוקא ולא מארץ כנען), ולפי"ז קשה לפי הרשב"ם דהלא אין נביא רשאי לחדש דבר וכו' ואיך ינחלו הלויים בארץ כנען? וכפי שהקשה שם גם בקו"ש אות שע.

וביארנו בזה (ראה בס' שערי טהר ח"א סי' כא, וס' ארץ חמדה ע' נה ועוד, וראה גם ניצוצי אור ב"ב שם). עפ"י מה שיש לחקור דלע"ל כשתוחזר לנו נחלת אברהם אבינו במילואה ויתוספו בא"י קיני קניזי וקדמוני, האם הפירוש שתהי' חלות חדש בכל שם ארץ ישראל, דעכשיו נתחדש א"י של עשר אומות ובמילא נתבטל חלוקה הראשונה שהיתה לא"י של ז' אומות, או נימא דהג' ארצות רק יתוספו על הז' ויהי' רק בגדר הוספה בלבד, אבל לא חל שם חדש על כללות א"י, (ובשערי טהר בתו"ד תולה זה אם קדושת א"י הוא קדושה פרטית על כל מקום ומקום בפ"ע, או על כללות הארץ ביחד עיי"ש, כעין המבואר בלקו"ש חכ"א פ' ויק"פ לגבי קדושת כלי המשכן אם הוא קדושה כללית ביחד או קדושה פרטית על כל כלי וכלי בפ"ע עיי"ש), ומבאר שהרשב"ם סב"ל שחל שם חדש על א"י ובמילא בטלה חלוקה הראשונה, ויהי' חלוקה חדשה ועל חלוקה זו לא קאי מעיקרא הלאו לשבט לוי, משא"כ הר"ן סב"ל דלא בטלה חלוקה הראשונה דלא יתחדש על א"י חלות שם חדש רק יתוספו עוד ג' ארצות, ולכן סב"ל דלא יטלו שבט לוי וכו' עיי"ש בארוכה, ולפי השיחה שנתבאר דשבט לוי נוטל רק בג' הארצות י"ל ג"כ דחלוקה הראשונה לא בטל, (וראה הערות וביאורים גליון רמה, וגליון שה).

דלפי"ז י"ל גם בנוגע לחלק הי"ג של מלך המשיח לפי סברת המשנת יעבץ הנ"ל, דאם נקטינן שחלוקה הראשונה לא בטלה נמצא דאין להפקיע נחלת השבט, נמצא לפי"ז דגם חלקו של משיח יהי' בג' הארצות, ובשאר הארצות הנכבשות, משא"כ לפי הרשב"ם דסב"ל דחלוקה הראשונה בטלה כו' שפיר ינחול גם בא"י של ז' אומות עצמן, וכפשטות פירוש הרשב"ם בהסוגיא דב"ב דאיירי בנוגע לא"י דז' האומות.

וכ"ז יש לדון גם בנוגע לגרים, שלע"ל יטלו חלק בארץ כמ"ש (יחזקאל מז, כא-כג) וחלקתם את הארץ וגו' ולהגרים הגרים בתוכם וגו', וכמ"ש במל"מ הל' בכורים פ"ד ה"ג (וראה יד איתן שם דשקו"ט בזה), וראה לקו"ש ח"ל ע' 87 הערה 57 שזהו יהי' בגדר בעלות פרטית בלבד עיי"ש, ובאמבואה דספרי בספרי זוטא פ' בהעלותך (קלז, ב) כתב שזה יהי' רק בג' ארצות וכן משאר הארצות עיי"ש.



נסים המלוכשים בטבע – לעתיד לבוא

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

בר"ד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - בעת ביקור הרבנים הראשיים באה"ק שליט"א - מיום י"א אייר תשמ"ט, דובר אודות היעוד "אראנו נפלאות" (מיכה ז, טו):

"הרב אליהו שליט"א: ממ"ש "אראנו נפלאות", משמע, ש"נפלאות" ישנם גם עכשיו, אלא שלא רואים אותם, ולכן נאמר "אראנו נפלאות", שיראו הנפלאות בפועל.

כ"ק אדמו"ר שליט"א: לכאורה מפורש הדבר בגמרא - "אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו", ולא עוד, אלא, שזהו נס גדול, שעז"נ "לעושה נפלאות גדולות לבדו", ש"הוא לבדו יודע שהוא נס", אבל אעפ"כ, אין זה דומה לנס שרואה ומכיר בעל הנס, שאז, צריך לברך על הנס, וכיון שלעתיד לבוא "אראנו" נפלאות, יצטרכו לברך על נפלאות אלו, ואולי יצטרכו לברך גם שהחיינו". עכ"ל.

ויש להעיר, שכ"ז שיצטרכו לברך על נפלאות אלו ברכת "הגומל", הוא רק לפי הדעה (סדברה"נ פי"ג ה"ז) שמברכים "כל מי שהי' בסכנה - וניצול"; משא"כ להדעה שרק ארבעה שמנו חכמים הם אלו שמברכים, אין בכלל זה נסים אלו ש"אין בעל הנס מכיר בניסו" - שהרי נסים אלו (דחולה, ים, יסורים ומדבר) הם נסים גלויים וידועים, ולא שייך בהם ש"אין בעל הנס מכיר בניסו", כמובן. - וכן פוסק אדה"ז (שם), ש"כן נהגו", לברך כל מי שהי' בסכנה וניצול, ובכלל זה נסים אלו שיתגלו לעת"ל.

האם יישאר חילוק בין סוגי הנסים

ובפשטות משמע כאן, שלעת"ל - כשיתגלו הנסים המלובשים בטבע באופן שאין בעל הנס מכיר בניסו - לא יהי' עוד הבדל בין נסים אלו לישאר הנסים הגלויים יותר, ולכן יצטרכו לברך ולהודות עליהם. ז.א., שאין הבדל בעצם הנס, אלא רק במדת הגילוי שלו. ולעת"ל, כשלא יהי' עוד הבדל זה במדת הגילוי, כי גם נסים אלו יהיו גלויים, יהיו שווים לגמרי.

אמנם מהמבואר בחסידות - בקונטרס אחש"פ תש"נ וקונטרס כ"ח סיון תנש"א - מובן שאינו כן. והחילוק בין הנסים הוא בשרשם, בעצם: נסים המלובשים בטבע באופן שאין בעל הנס מכיר בניסו, ואפילו נסים שבעל הנס מכיר בניסו אך הם מלובשים בטבע - וכארבעה שצריכים להודות - שרשם הוא מזה שאוא"ס למטה מטה עד אין תכלית, היינו, שהתלבשותם בלבושי הטבע הו"ע אמיתי שמגדיר את עצם הנס; משא"כ נסים שלמעלה מהתלבשות בטבע שרשם הוא מזה שאוא"ס למעלה מעלה עד אין קץ, ואפילו אם בפועל כן באים בהתלבשות בטבע - נשארים הם בעצם "נפלאות" שלמעלה מגילוי.

ומודגש זה בקונט' כ"ח סיון שם, שלאחר שבס"ג מבאר הענין ד"אראנו נפלאות" שקאי על הנסים המלובשים בטבע שיבואו לגילוי ובאופן דראי', ממשיך בס"ד ואומר שפשטות הכתוב "אראנו נפלאות" קאי דוקא על נסים שלמעלה מהטבע, כי "זה שנסים נק' בשם נפלאות הוא (בפשטות) לפי שהם פלא שאין להם מקום בטבע".

ובהשקפה ראשונה אי"מ: הרי מדובר כאן לאחר שהנסים המלובשים בטבע יתגלו ויהי' ברור הנס שבהם, וא"כ יראו שגם הם "פלא שאין להם מקום בטבע"! ולמה צ"ל שקאי על נסים שלמעלה מהטבע דוקא?

אלא, שגם כשיתגלה הנס, עדיין יהי' חילוק יסודי בין שני הסוגים, שדוקא הנסים שלמעלה מהטבע יהיו "פלא שאין להם מקום בטבע".

וכן הוא גם בהיחס שבין נסים שאין בעל הנס מכיר בניסו - לנסים שבעל הנס כן מכיר בניסו [ואפילו נסים המלובשים בטבע, כארבעה שצריכים להודות, אך עכ"פ מכירים הנס שבהם]:

גם כאשר הנסים שאין בעל הנס מכיר בניסו יתגלו לכל, יישאר חילוק עצמי בינם לבין שאר הנסים, שהם מתאימים עם הטבע הרבה יותר. וראה בקונ' אחש"פ שם הערות 22, 25.

- ובאמת, שלכאור' קשה להבין מה הכוונה בזה, דממנ"פ: אם באמת יראו בבירור כיצד ענין פלוני הוא נס, היינו, שע"פ חוקי הטבע הי' צריך להיות אחרת, מה הפשט שביחד ע"ז הוא נשאר מתאים (במדה מסויימת) עם חוקי הטבע, ועד שאינו בכלל ה"נפלאות" שאין להם מקום בטבע ?? !

וכמו הדוגמא המובאת (מדרש תהלים מזמור קלו) על נס שאין בעל הנס מכיר בניסו: "...הוא לבדו יודע מה פלאים עושה, כיצד, אדם נתון על המטה והנחש לפניו על הארץ, בא לעמוד הרגיש לו הנחש מלפניו, ואינו יודע מה פלאים עשה הקב"ה עמו..." - דממנ"פ:

אם האדם אינו יודע שע"פ חוקי הטבע הי' הנחש אמור להכישו - הרי ע"ז נאמר ש"אינו יודע מה פלאים עשה הקב"ה עמו", "אין בעל הנס מכיר בניסו"; ואם כן מתגלה לעיניו כיצד ע"פ חוקי הטבע הי' צ"ל כך - שוב זהו נס גמור, ואדרבה, "נפלאות גדולות" !

- ויש לעיין בהסברת הענין.

ברכת "הגומל" - הודאה

עכ"פ, לפ"ז - שגם כאשר יתגלו כל סוגי הנסים, עדיין יהי' הברל ביניהם - לכאור' צ"ע בזה שיברכו ברכת "הגומל" גם על הנסים שאין בעל הנס כו'.

דהנה, בקונט' כ"ח סיון שם (בס"ה): "ויש לומר, דענין זה [שבהנסים המלוכשים בטבע, מהות הנס הוא בגילוי] הוא בעיקר בהנסים שאין בעל הנס מכיר בניסו. דהנסים שניכר בגילוי שלבושי הטבע הם רק לבוש להנס שמתלבש בהם, ואפילו הנסים שאין ניכר בהם בגילוי שהוא נס אבל מ"מ ניכר שהוא דבר בלתי רגיל (כמו ארבעה שצריכים להודות), הם בגדר פלא שאינם מובנים בשכל [שלכן צריכים להודות עליהם, דהודאה הוא ביטול השכל], והנסים שאין בעל הנס מכיר בניסו הם מלוכשים בטבע כ"כ עד שמושגים בשכל.

"ועפ"ז יש לומר, דזה שהנסים הנמשכים מבחינת לבדו הם באופן שאין בעל הנס מכיר בניסו, הוא, כי הענינים הנמשכים מבחינת לבדו הוא בגילוי בכל מקום (כי אין שייך שיהי' איזה דבר שיוכל להעלים עליהם), ולכן הם מלוכשים בטבע באופן שאין בעל הנס מכיר בניסו, שאין בהם פלא כלל (גם לא כהפלא ד'ארבעה שצריכים להודות') והם מושגים בשכל". עכ"ל.

ומתוכן הדברים מובן, ש'ארבעה צריכים להודות' הוא ענין ההודאה, ביטול השכל; ואילו נסים אלו ש'אין בעל הנס כו', הם מלובשים בטבע עד שמושגים בשכל, "ואין בהם פלא כלל". וכנ"ל, משמע שגם כאשר יתגלה הנס שבהם, הם יישארו באופן זה (ורק שאז יראו שהי' כאן נס, דלא כבזה"ז שאין יודעים בכלל שהי' כאן דבר מיוחד).

וא"כ, לכאורה אין לומר שיצטרכו אז להודות - ברכת "הגומל" - על נסים אלו (עכ"פ לפי ענין ההודאה המבואר בחסידות). ויל"ע בכ"ז.



על מה קאי מרז"ל "העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתייה" [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם הערתי במאמר ד"ה "ונגלה כבוד ה'" משנת תרח"ץ, שמביא שם מרז"ל "העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתייה", ומפרשו ביחס לעולם הנשמות, גן-עדן, דלכאורה מדוע שינה מהפירוש הרגיל בקבלה ובחסידות, שמרז"ל זה קאי על עולם התחיה - נשמות בגופים, ובחר לפרש דוקא כשיטת הרמב"ם וכו'.

ובפרט, שכל הטעם שלמד הרמב"ם מרז"ל זה על עולם הנשמות דוקא, הוא מצד שהי' קשה לו הצורך בגוף וחלקיו בזמן שאין בו אכו"ש (ובלשון הצ"צ - אוה"ת דברים, קנד: "והקשו ע"ז, א"כ יהי' בריאת הקרבי' והמע' והאצטומכא לבטלה מאחר שלא ישמשו כלום ואיך יתכן שהבורא ית' יברא דבר לבטלה, ולכן פירשו דמ"ש העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתייה' זה קאי על עולם הנשמות בלי גופים") - והרי במאמר זה ודאי לא קשה לו קושיא זו, שהרי במאמר זה עצמו מאריך בענין עולם התחיה שיהיו נשמות בגופים ללא אכילה ושתייה'.

ואולי אפ"ל, שהעדיף לפרש מרז"ל זה על עולם הנשמות בלי גופים, כי אכן קשה לומר שמרז"ל זה קאי על נשמות בגופים - ע"ד שיטת הרמב"ם, אבל לא מטעמי, אלא מטעם אחר, (בהבא לקמן - ראה לקו"ש חל"ו ע' 178 הע' 38-39, ובהנסמן שם).

דהנה, מבואר בכ"מ (אוה"ת שם, ועוד) שהטעם באמת שיהיו אז קרביים ומעיים וכו', הוא מפני שגם אז תהי' "אכילה" ו"שתייה" רוחניים, דהיינו, שיתקבל לגוף "מזון" מזיו השכינה, והגוף יצטרך

לעכל מזון זה וכו'. ולכאור' הכוונה בזה, שעצם המושגים של "אכילה" ו"שתי" יישארו, ורק שבמקום מזון גשמי - יהי' זה מזון רוחני.

ובזה (ששייך מושג של מזון רוחני וכו') מתורצת הקושיא על שי' הרמב"ם, שפי' מרז"ל "העוה"ב אין בו אכו"ש" על עולם הנשמות - דלכאור', מה החידוש בכך? אלא שבאים בזה לשלול (לא רק אכילה גשמית, אלא) גם אכילה רוחנית.

ועפ"ז יובן מה שמפרש בהמאמר את מרז"ל זה על עולם הנשמות, כשיטת הרמב"ם, כי: (1) אין זה דחוק לפרש כך, שהרי שפיר אפ"ל שבא לשלול אכילה ושתי' רוחנית. (2) יתירה מזו: אם לומדים במרז"ל זה ששולל גם אכילה ושתי' רוחנית, הרי אפ"ל שקאי על עולם התחי' - נשמות בגופים, שהרי בו כן תהי' אכילה רוחנית - ועכצ"ל שקאי דוקא על עולם הנשמות, ששם אין אכו"ש כלל, גם לא אכו"ש רוחניים.

אלא שמשמע (בלקו"ש ובהנסמן - שם) שאין זה ברור ומוחלט שתהי' אז אכילה רוחנית ויש סברא לומר שלא יהי' ענין האכילה כלל - גם בעולם התחי', נשמות בגופים.

[ולהעיר - שלסברא זו שוב צ"ע מה יצטרכו את כלי העיכול וכו'. ולכאור' צ"ל - וכן משמע ב"שער הגמול" להרמב"ן - שכיון שהגוף עבד את ה' ביחד עם כלי העיכול, לכן גם השכר יינתן באופן זה, אף שבאמת לא יהי' בזה צורך].

ולכאור', מתוכן המשך המאמר יש להבין שלומד שהגוף לא יצטרך למזון כלל, גם לא מזון רוחני. שהרי מבאר, שהגוף שרשו מסוכ"ע, ובגוף עצמו יש את ה"מוצא פי הוי'" דמאמר "נעשה אדם", וכ"ז שבזה"ז נדרש האדם למזון כדי לחיות הוא מצד שבה"כ וכו', וא"כ משמע שלע"ל כשיתגלה אור הסוכ"ע בתוך הגוף, לא יהי' הגוף צריך ל"אכילה" - היינו, קבלת חיות מדבר שחוץ ממנו, שזהו בפשטות ענין האכילה - כלל, גם לא אכילה רוחנית.

ולפ"ז שוב צ"ע: מדוע אינו מפרש מרז"ל "העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי" כו' על עולם התחי', נשמות בגופים, אפי' אם מפרש מרז"ל זה שבא לשלול גם אכילה ושתי' רוחניים, הרי משמע מהמאמר שג"ז לא יהי' לעת"ל. (ועיי"ש היטב).

אלא שלכאורה צריך לומר, שגם כשאומרים שהגוף לא יצטרך לע"ל לאכילה, כי יחי' מאור הסובב כל עלמין שבתוכו, הרי סוכ"ס יהי' אז גם הענין דקבלה מדבר אחר, וכמבואר בד"ה לכל תכלה-תרנ"ט, שאף שאת עצם החיות יקבל הגוף מזיו השכינה, היינו, מאור הסוכ"ע, הרי את הפרטים וכו' יקבל מהנשמה. וא"כ אפ"ל שעל קבלה זו מהנשמה וודאי יהי' ענין ה"אכילה" - ברוחניות. [ובזה מתורץ הנ"ל בחצער, כי לכל הדעות יהי' ענין של אכילה רוחנית, לגבי השפע שמקבל הגוף מהנשמה].

ושוב אפשר לתרץ בזה, בדא"פ, את הטעם שפי' מרז"ל הנ"ל דוקא על עולם הנשמות.

ואני בחפזי כתבתי כו', ועצ"ע בכ"ז.



בענין הנ"ל

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס סיטי

בהעו"ב גליון תשצט (ע' 6) הקשה הת' הנעלה מ"מ רייצס שי' עמ"ש בד"ה "ונגלה כבוד ה'" משנת תרח"ץ - למה מפרש אדמו"ר מוהרריי"ץ מארז"ל "לא כעוה"ז עוה"ב ... ונהנין מזיו השכינה" (ברכות יז, א) על גן עדן ולא על תחה"מ. ומקשה: "מדוע משנה כאן הפי' במארז"ל זה מכמו שהוא בקבלה ובחסידות בכל המקומות".

ונפלאתי על 'בקיאותו' "בכל המקומות בקבלה וחסידות", אשר - לפי דעתו - כולם סותרים מה שמבאר אדמו"ר במאמרו הק'.

עכ"ז, כמדומני (אינני מתיימר להגיד לשונות כנ"ל) אשר הלשון "נהנין מזיו השכינה" (זיו - ולא עצמות וכו' וכו') - מובא אין ספור פעמים בקבלה וחסידות על המדריגה דגן עדן (ואי"צ בקיאות מיוחדת ע"ז - יבדוק כ"א בתקליטור החב"די ויראה בעצמו, עכ"פ בהספרים שנמצאים שם).

(וכדי להביא עכ"פ דוגמ' אחת להנ"ל, ב"אבוהן דכולא", - ע"י תניא פרקים ד, לט, אגה"ק ה. וכ"ז על אף שביאר באו"א - על תחה"מ - באגה"ק יז).

ולהוכיח שאכן ה"נהנין מזיו השכינה" שהבאתי הוא אותו מאמר רז"ל, ולא מאמר רז"ל אחר: עי' בלקו"ש ח"כ, התחלת עמוד 58: "(בדוגמת נשמות בגן עדן וואס נהנין מזיו השכינה)". ושם בהערה 41: "ברכות יז, א. רמב"ם הלכות תשובה פ"ח ה"ב. ראה תניא ספ"ד".

(וגם זאת, למרות שכ"ק אדמו"ר מביא אותו מאחז"ל כ"כ הרבה פעמים כהוכחה אשר זה קאי על זמן תחה"מ וכו', זמן שאין בו אכילה וכו'. ופשוט).

זה שמפרשים ענין או מדריגה בחסידות בכללות ובעיקר באופן זה ולפעמים באופן אחרת, הרי"ז ג"כ בגדר של "רבו מלספור", וכמו בנוגע כחות הנפש באם הם נקראים נפש וכו'; מדריגת 'שכינה' וכו' (באתי לגני תשי"א); וכהנה וכהנה.

ולהעיר ג"כ מלקו"ת פ' שלח, מז, ג: "גם ע"ד מ"ש עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו ... והגם שבגמרא פירשו זה על זמן התחי", מ"מ יש לפרשו ג"כ על ג"ע...".

ובנוגע לחלק השני מהצ"ע שלו על אדמו"ר מוהריי"ץ - אשר לכאורה ההוכחה "דאין בו אכו"ש" הרי"ז הוכחה אלימתא, דבאם נאמר שזה קאי על ג"ע - נשמה בלי גוף - מהו החידוש בדבר וכו'. הרי נכון בזה בכללות, ולכן באמת זוהי מהטעמים המכריחים קבלה וחסידות לפסוק כהרמב"ן נגד הרמב"ם.

אבל מובן ג"כ שיכולים לפרש (אף שבאופן יותר דחוק קצת וכו') הלשון "דאין בו אכו"ש" במאמר חז"ל הנ"ל גם אם "נהנין מזיו השכינה" קאי על ג"ע וממכ"ע:

והפירוש בזה בפשטות הוא - אשר בג"ע אף שאין כאן ציור של מזון גשמי, מ"מ מה שאוכלים שם ברוחניות (עי' מדה"נ פ' אחרי: "ויהבו לי אכילה ושתי" מההיא שנהנין מזיו השכינה. ודא הוא דאמרי, צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה. וכל גברא דנהנה מזיו השכינה, כאלו אכל ושתה") הרי"ז "ממלא" אותם כאלו אכלו בגשמיות.

ואשר עפ"י מובן סיום הגמ', אשר לאחרי שאומר שעוה"ב אין בו אכו"ש מסיים עם הראי: "שנאמר, ויחזו את האלקים, ויאכלו וישתו". ולכאורה הוא ראי' לסתור? אלא הכוונה כנ"ל - וכמו שמפורש במפרשי הש"ס - שאף שאין כאן אכילה גשמית, מ"מ האכילה רוחנית נחשבת אצלם כאכילה גשמית. וק"ל.

המורם מהנ"ל שאין כאן קושי כלל על כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ
 "מדוע משנה כאן הפי' במארז"ל זה מכמו שהוא בקבלה ובחסידות
 בכל המקומות ... ומדוע מוציא את המאמר ממשמעותו...?!"

(ולכאורה י"ל אשר על צ"ע כאלו על הרביים חל "המרגלא בפומי"
 דרב מאיר" המובא בתחילת העמוד שם במסכת ברכות, עיי"ש).



לקוטי שיחות

שמחת רב יוסף בהגיעו לששים שנה

הרב יעקב ליב אלטיין
 תושב השכונה

בלקו"ש ח"ה לפ' ויצא שיחה א מבאר הרבי הא דרך רב יוסף עשה
 יומא טבא לרבנן בהגיעו לששים שנה על ש"נפקי לי מכרת", ולא
 מצינו כזאת אצל שאר תנאים ואמוראים, לפי שבכלל אחרי החורבן גם
 חייבי כריתות יכולים להאריך ימים על ידי שמקבלים חיות מקליפה
 (כמבואר באגרת התשובה), ואין רא"י שנפקי מכרת, ורק אצל רב יוסף
 שאפילו "אומנא לביתי" לא חליף" הרי הי' נראה בחוש שחיתו הי'
 מהיכלות הקדושה ושוב רא"י מהגיעו לששים שנה שנפקי מכרת.

ומסיק שם (סוף אות ו):

"נאר פונדעסטוועגן איידער אים איז געווארן זעכציק יאר האט ער
 חושש געווען אז ביי אים איז אפשר יע געווען אן ענין פון איסור כרת -
 ווייל אויך א חייב כרת קען מקבל חיות זיין פון קדושה ביז פופציק
 אדער זעכציק יאר" (מהרשימו של נפשו האלקית, כמבואר באגה"ת
 שם).

ולא הבנתי, שהרי מובן ופשוט דזה ששייך שגם בזמן הזה יקבל
 אדם חיותו רק מהיכלות הקדושה כמו בזמן הבית, ה"ז רק אצל צדיק
 גדול ביותר, ופשיטא שלא שייך זה אצל חייבי כריתות. וא"כ זה גופא
 שראה בגילוי שמקבל חיותו רק מהיכלות הקדושה ה"ז ההוכחה היותר
 ברורה שלא עבר על איסור כרת, דאל"כ לא הי' מקבל חיות באופן נסיי

כזה - ומהו הפירוש בהשיחה שעד הגיעו לששים שנה עדיין הי' חושש שאפשר שעבר על איסור כרת?

בסגנון אחר: אם באמת עבר על איסור כרת, הרי שוב אפשר שהאריך ימים לפי שחיתו היא מקליפה, ככל חייבי כריתות בזמן הזה המאריכים ימיהם ושנותיהם בנעימים.

[ואין לומר שחשש שאפשר שעבר בצעירותו אלא שאח"כ עשה תשובה, דא"כ מהי הראי' מהגיעו לששים שנה שאינו כן, והרי יתכן שזהו לפי שעשה תשובה ותיקן הדבר. וכמבואר בלקו"ש שם הערה 27 שע"פ הביאור באגה"ת שם מובן שע"י התשובה אפשר לתקן הענין ויכול להאריך ימים, עיי"ש).

ובפרט לפי המבואר אח"כ בהשיחה שרב יוסף להיותו סגי נהור נעקר יצרו ממנו ולכן הי' מוחזק אצלו שלא יעבור אפילו אכרת דיומא כו' - הרי פשוט שגם קודם הגיעו לששים שנה לא עבר איסור כרת, וא"כ מדוע חיכה בסעודתו עד ששים שנה.

ולכאורה הי' אפשר לבאר הענין באופן אחר קצת, דאע"פ שהי' ברור לו גם קודם הגיעו לששים שנה ש"נפקי לי מכרת" (היינו שלא עבר מימיו על איסור כרת) מהא גופא דאפילו אומנא לביתי' לא חליף, מ"מ לא עשה סעודתו עד הגיעו לששים שנה, לפי שזהו זמן מיתה לחייבי כריתות, ולכן זהו הזמן שחוגגים דבר זה. כלומר, אין הפירוש ב"נפקי לי מכרת", שאז נתברר לו שאינו חייב כרת (וקודם לזה הי' מסופק), אלא שבהגיעו לגיל ששים בא לידי פועל ובגלוי שאינו חייב כרת. ויש לעיין אמאי לא ניחא לי' בהשיחה לפרש כן.



בשנסתלקו אהרן ומרים חזרו ענני הכבוד והבאר בזכותו של משה

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

בלקו"ש ח"ב, בשיחה לפ' חקת (ע' 331 ואילך), מבאר הא דאיתא בגמ' תענית (ט, א) - דענני הכבוד היו בזכותו של אהרן, והבאר (מים) הי' בזכותה של מרים, והמן בזכותו של משה. ולכשמתה מרים נסתלק הבאר וכו' ולא הי' מים לעדה, וחזרה בזכות שניהם. מת אהרן נסתלק ענני כבוד וכו', וחזרו שניהם בזכות משה.

- והקשר של המן עם משה רבנו דוקא, היינו מפני שמן הוא ענין אכילה, שהוא ענין שנקלט - ברוחניות, ומשה הי' רועה ישראל, והתייחס לכאור"א לפי ערכו, כדאיתא במדרש תהלים (פע"ח הערה קנב): בשעה שהי' רועה צאן הי' מאכילם כ"א לפי ענינם וכו', - הרי דמשה הי' ענינו לקליטה של פנימיות. - והקשר של ענני הכבוד לאהרן, היינו מפני שענני הכבוד היו מגינים מבחוץ, מד' רוחות, מנחשים, ליישר את ההרים וניקו את הבגדים וכו'. ואהרן הי' "אוהב את הבריות" (אבות פ"א מ"ב), ולכן כתוב אצלו (במדבר כ, כט): "ויבכו את אהרן". כל בית ישראל" וכו'. - ומדה כנגד מדה, דכיון שאהבתו הי' לכל הבריות בלי התחלקות, לכן המשיך ג"כ ענני הכבוד שהי' מגין על כולם בלי התחלקות. - וענינו של הבאר עם מרים, היינו מפני שבאר היינו מים, ומים אינו דבר המזין מצ"ע, רק פעולת המים הוא שמוביל את המזון בכל חלקי הגוף. - ומרים היינו 'פועה' (סוטה יא, ב), שענינה הי' לגדל ילדים קטנים במצרים, והיא מסרה את נפשה להכין ולהוביל יהודים שיאמרו "זה א-לי ואנוהו", והיא ניבאה שיוולד מושיען של ישראל, וביטלה הגזירה של עמרם כו'. (ועי' כלי יקר (במדבר כא, יז) שמבאר באופן אחר, ועיג"כ 'עיון יעקב' על 'עין יעקב' שם).

ובסעיף ז: "כשנסתלקו אהרן ומרים נסתלקו ענני הכבוד מיטן באר וחזרו בזכותו של משה, פון דעם איז מוכרח אז משה האט אנגעהויבן טאן א נייע עבודה, הגם אז זיין ענין מצד עצמו איז געווען די עבודה פון רועה זיין את ישראל (מן), האט די נייע עבודה געבראכט צוריק אויך די עננים מיטן באר", עכלה"ק. ועיי"ש שמסיק - דסימן אמיתי של רועה ישראל הוא שאינו עושה רק את העבודה השייך אליו בעצם, אלא דבשעת הצורך שמוכרח לפי שעה - מוסר את נפשו עבור עם ישראל, ומוותר גם על עבודתו ששייך אליו בעצם. ועיי"ש ההוראה מזה.

והנה עפ"ז מיושב היטב מה שהקשה שם בגמ' - ה'עץ יוסף' (על 'עין יעקב'): "רבים מקשים כיון שהי' להם למשה ולאהרן זכות שיחזור בשבילם, למה נסתלק מתחילה, וי"ל שנסתלק להראות שהי' בזכותה, וכן כשמת אהרן נסתלקו ענני הכבוד כדי להראות שהיו בזכות אהרן כו'. (ועי' בחדא"ג מהרש"א שכבר הקשה ותירץ כן). אך קשה, כיון שהי' זכות למשה ואהרן שיחזור הבאר והענני כבוד בזכות משה לבדו - א"כ למה לא ניתן מתחילה בשבילו", (ועי' ב'אהבת איתן' שהק' זה על תירוצו של המהרש"א).

אולם להמבואר בלקו"ש - ב' הקושיות לק"מ. כיון דאין הכוונה כאן שהבאר והמן וענני הכבוד היו בזכות צדקתם לבד, אלא שעבודתם של כאו"א הי' ממשיך את הענינים האלו בעולם. ולכן ברגע שנפסק בעולם עבודתה של מרים ממילא נעלם הבאר, כיון שהי' חסר עבודתה בעולם שימשיך את הבאר. רק דאחרי שמשה ואהרן התחילו עבודה חדשה (שהיתה אצל מרים) בזה רק המשיכו שוב את הבאר. וכמו"כ בענין ענני הכבוד, שברגע שמת אהרן נפסק בעולם העבודה המיוחדת שהמשיך את הענני כבוד, ולכן רק כשמשה התחיל גם בעבודה חדשה (שאינו שייך אליו בעצם) א"כ בדרך ממילא המשיך מה שאהרן המשיך בעבודתו המיוחדת לכך. - ולפי"ז אין שייך להקשות "למה לא ניתן מתחילה בשבילך" ג' הדברים, כיון שבעצם לא הי' שייך אלא לעבודת המן, וא"כ (כיון שמרים היתה שייכת בעצם להבאר ואהרן לענני הכבוד) לא הי' צריך כלל לעבודה שאינו שייך אליו כלל, ומכיון שלא עבד עבודה כזו השייכת לבאר וענני הכבוד במילא לא הי' שייך להמשיך אותם כמובן. רק שבשעת הדחק שאלו שהיו שייכים בעצם להבאר וענני הכבוד נסתלקו (ובדרך ממילא נעלמו הדברים שהם המשיכו בעבודתם) - התחיל משה גם בעבודה זו שאינה שייכת אליו, בכדי שהדברים יהיו עבור בני". [ע"ד מ"ש בלקו"ש ח"ד ע' 1236 שוה"ג ב' להערה 34, ובסעי' יב שם].

אבל צ"ע בגמ', דלכאוי', למה כשמת אהרן חזרו שניהם (הבאר וענני הכבוד) בזכות משה, הרי הבאר כבר הי' נמשך על ידו כשמתה מרים דחזרה "בזכות שניהם", ולמה הי' צריך להמשיך שוב את הבאר. (ולפי מה שתירצו המהרש"א והעץ יוסף הנ"ל, י"ל שזהו להראות שהי' הבאר בזכות שניהם. גם בזכות אהרן).

ויתכן שאינו דומה עבודת יחיד לעבודה בשתיים, והיינו דעבודת משה שעבד ביחד עם אהרן אינו מספיק להמשיך את הבאר באותו עבודה כשהוא לבד.

- וגם יתכן דהא דחזרו שניהם בזכות משה, הכוונה, דלגבי הבאר רק נשאר על ידי זכותו (ועבודתו) בלבד, אבל באמת לא נסתלק הבאר אחרי מיתת אהרן, אלא רק ענני הכבוד נסתלקו. וכן לכאוי' משמע מרבינו חננאל שם שכתב: "וכלן כיון שמתו נסתלקו כל אחד ואחד הדבר שהי' בזכותו", עכ"ל. אבל אי"ז מוכרח, כיון שאחרי מיתת מרים הי' שייך הבאר גם לאהרן. ועצ"ע.



למה נסמכה פרשת מרגלים לפ' מרים כו'

הנ"ל

בס' 'פרדס יוסף' החדש [לידידי הגה"ח כו' מו"ה דוד אברהם מנדלבוים שליט"א] - במדבר ח"א (ע' תקא-ג) כתב:

"שלח לך (יג, ב). ברש"י: לפי שלקתה על עסקי דיבה שדברה באחיה, ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר, ע"כ. והוא בחז"ל כאן במדב"ר (טז, ו), עיי"ש. ובמכתבי תורה לכ"ק אדמו"ר זצ"ל מגור (סי' קמד) הקשה עפ"י דרש"י (שמות כ, כג) שכתב: ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בזיונם אמרה תורה וכו' לא תנהג בהם מנהג בזיון, חברך שהוא בדמות יוצרך ומקפיד על בזיונו על אחת כמה וכמה, ע"כ. - ולפי"ז יוצא, דאדרבה, חמור יותר לדבר על חברו מאשר על האבנים, וא"כ איך ילמדו המרגלים ממעשה דמרים שלא לדבר על אבנים? ע"כ קושייתו. ויש להוסיף מהגמ' ערכין (טו, א) דילפינן ק"ו ממרגלים: מה המוציא שם רע על עצים ואבנים כך, המוציא שם רע על חברו על אחת כמה וכמה וכו'. - ומבואר שוב - דעל חברו חמור טפי. וא"כ איך היה למרגלים ללמוד ממעשה דמרים.

"וביותר יש להוסיף, דהרי מרים דברה על גדול הדור, והוא עוון חמור טפי מאשר על סתם אדם, ושוב חמור טפי, - ואיך ללמוד מזה על סתם עצים ואבנים, ודו"ק.

"ועיי"ש במכתבי תורה שתירץ, דכיון שמשה רבינו היה העניו מכל האדם אשר על פני האדמה - הנה דהיה בעניו כעצים ואבנים. ושפיר היה להם ללמוד מזה לעצמם - עיי"ש. וכן ב'לקוטי יהודה' כאן (עמ' צח) וב'מאיר עיני חכמים' מהרה"ק רמ"י מאוסטרובצה זצ"ל מהדורא תליתאי (עמ' צה) - תי' כן ג"כ, עיי"ש באריכות. וקדמם ב'גרש כרמל' על 'רביד הזהב' (עמ' 45) - עיי"ש היטב באריכות. ועי' גם ב'ארץ צבי' מהרה"ק מקוויגלוב זצ"ל (עמ' קע) - מש"כ בזה, והביא מאבות דר"נ (פרק ט) דחמור יותר לשון הרע על אדם מלשון הרע על ארץ, עיי"ש היטב באריכות גדולה בכל זה.

"וכ"ק אדמו"ר בעל הבית ישראל זצ"ל תירץ בזה, דאבנים דא"י אינם כמו אבנים רגילים - אלא הם ענין ממשי. ושפיר היה למרגלים ללמוד ק"ו ממרים שדיברה על משה - דה"נ אסור לדבר על האבנים

דא"י. ועי' בגמ' כתובות (ק"ב, א), דא"י דרבי אבא מנשק כיפי דעכו, עיי"ש, ודו"ק", עכ"ל.

והנה תירוצם של ה'אמרי אמת' וה'מאיר עיני חכמים' טוב רק על הקושיא מרש"י שמות (כ, כג) הנ"ל. אבל הקושיא מגמ' דערכין זה לא מספיק כלל לכאן, דהרי שם מבואר דאדם חמור טפי מעצים ואבנים בכל גוונא, אפילו שהי' עניו כעצים ואבנים, ובפרט שהיה גדול הדור.

שוב כתב בפרדס יוסף:

"וי"ל בזה, דהנה בערכין (טז, א) ילפינן דנגעים באים על לה"ר - מהפסוק (תהלים קא, ה): "מלשני בסתר רעהו אותו אצמית וגו'". ובשיטמ"ק (אות ו) הקשה - מדוע לא ילפינן ממרים. ותי', דהיה אפ"ל דמרגלים יוכיחו - דדיברו לשון הרע ולא היה עונשם נגעים, ע"כ. והנה הרי המרגלים קיבלו עונש חמור יותר - שמתו, וכמבואר (להלן יד, לז), ומוכח א"כ דחטאם היה חמור יותר ממרים ומסתם מדבר לשון הרע, - וצריך לומר דהיינו כיון שדיברו ברבים, וברש"י (לעיל יא, כב) עה"פ 'הצאן ובקר' וגו' פי' דזה היה גדול חטאו של מרע"ה אז - שדיבר ברבים עיי"ש; משא"כ מרים הרי דיברה רק בינה למשה, וכמבואר בדברינו לעיל (בסו"פ בהעלותך). - ולכן שפיר המרגלים קיבלו עונש חמור טפי, כיון שחטאם היה גדול יותר, ולכן א"א ללמוד מהם על מספר לשון הרע רגיל שיהיה עונשו מיתה. ועונשו של מספר לשון הרע - רק נגעים, ודו"ק.

"ולפי"ז א"ש קר' אדמו"ר זצ"ל הנ"ל, דאה"נ כרגיל יש ק"ו מעצים ואבנים לחבירו - א"כ כאן אדרבה, כיון שהלה"ר על העצים והאבנים היה ברבים הוא איפכא וחמור טפי. ושפיר היה למרגלים ללמוד ק"ו ממרים ודו"ק היטב". עכ"ל ב'פרדס יוסף'. - והנה ההבדל בין יחיד לרבים איתא בלקו"ש חלק יח (ע' 144), עיי"ש, אבל קצת אחרת, דגבי מרים היה ענין פרטי (לגבי משה), משא"כ גבי המרגלים - עיי"ז שלא נזהרו בדיבורם נכשלו כל ישראל.

והנה אאזמו"ר הי"ד ב'משנה שכיר' על התורה [כת"י כרך א (ע' טז-חי) - משנת תרס"ט] דן בענין הנ"ל, וכתב:

"ברש"י פרשת שלח. שלח לך אנשים, למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים, לפי שלקתה על עסקי דבה, שדברה באחי"; ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר ע"כ. והוא ממדרש רבה שם, עיי"ש.

"והנה ראיתי בספר ישן נושן אחד הנקרא מאמר מרדכי על התורה, מהרב מו"ה מרדכי אבד"ק דאבריק במדינת פולין גדול, שהביא קושיא אחת על דברי רש"י אלו בשם העולם - וז"ל שם: ומקשין העולם מגמרא דערכין דף ט"ו, וז"ל הגמרא: תניא ר"א אומר בא וראה כמה גדול כחה של לה"ר ממרגלים, השתא מרגלים שהוציאו ש"ר על עצים ואבנים כך, המוציא ש"ר על חברו על אחכו"כ. ע"כ. לפי"ז קשה מאד איך היו לוקחים מוסר ממרים, שבשביל שדברה באחי' לקתה, דהיא הנותנת - משום שדברה על אדם, אבל הן שדברו על עצים ואבנים באמת לא ידעו לקחת מוסר ממרים ע"כ. והוא באמת הערה נכונה.

"ונראה לי בזה בעזה"י דבר נאה, ונקדים תחלה מאי דאיתא בש"ס דערכין שם: מאי תקנתו שינצל מלה"ר - יעסוק בתורה; סיפר - אין לו תקנה, שכבר כרתו דוד "יכרת ד' כל שפתי חלקות", ע"כ. - והנה באמת הוא פליאה נשגבה במה שאמרה הגמרא דאם סיפר שוב אין לו תקנה. - אף אם אמנם אמת הוא שעון לשון הרע הוא העון החמורה מכל העברות, אעפ"כ קיי"ל דאין לך דבר שעומד בפני התשובה. וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה, וכן כתבו הספרים, דאפילו באחר שיצתה בת קול "שובו בנים שובבים חוץ מאחר" - אעפ"כ אם הי' עושה תשובה הי' הקב"ה מקבלו. וא"כ באמת גדלה התמיה, למה יגרע עון זה משאר עונות? -

"וראיתי בספר שם משמואל בפרשה זו טעם נכון לזה. דהנה איתא בגמרא דמערבא הוי זהירי במחזור אפי, משום דאזיל סומקא ואתי חיורא. ופירשו המפורשים, משום דהמלבין פני חברו - אותו חבר נוטל הזכיות של המלבין, והמלבין נוטל העברות של הנלבין. והיינו דקאמר הש"ס "אזיל סומקא" - שהם העבירות, שהם דומה לאדמימות, כדכתיב אם יהיו חטאיכם כשנים; והזכויות דומים לשלג שהוא חור. והיינו ד"אזיל סומקא ואתי חיורא" - פי', העברות של הנלבין אזיל להמלבין, ואת הזכיות של המלבין להנלבין. - וא"כ לפי"ז המספר לה"ר ומלבין פני חברו לוקח ממנו העברות - נמצא שיש בידו עברות כאלו שאינו יודע איך עשה אותן ומה היו הן. - א"כ לפי"ז שפיר מובן הגמרא דאמרו "סיפר אין לו תקנה", אשר הי' קשה לכאורה למה לא יהני תשובה כמו על שאר העברות, - ולהנ"ל ניחא: דדוקא על עברות שהוא בעצמו עבר עליהן אפשר לעשות תשובה, כיון דידוע מהן, אז בידו לתקנו; אבל עברות שאינו יודע מהן, ולא אופן עשייתם, איך ישוב מהן כיון דאינו יכול לתקנן. וא"כ ממילא אין לו תקנה, ומשו"ה חמור עונשו. וא"ש והבן, עיי"ש.

"ממוצא דברים אלו יש ללמוד דכל החומרא של עון לה"ר הוא בזה כיון דנוטל העברות של חברו ואינו יודע לתקן; מה שאין כן בשאר העברות דיש לכולם תקנה לתקן. ועפ"יז הבנתי דברי הש"ס הנ"ל בערכין, דאמר דאם תרצה לידע כמה כחה של לה"ר תראה ממרגלים - שלא הוציאו דבה רק על עצים ואבנים, כך ע[א]כו"כ על חברו כמה גדול עונשו. - ולכאורה הוא זר בעיני האי ק"ו: וכי כעורה היא מה שהמציאו שקר על הארץ הקדושה אשר הקבה"ו משתבח בה, כדכתיב ארץ אשר עיני ה"א דורש אותה תמיד. ועוד כל השבחים הנמצאים שהקבה"ו הי' משבח את הארץ ועכשיו באו אלו והוציאו דבה עלי', והכחישו את פמליא של מעלה בדבריהם, - א"כ וכי קטן היא זה עד שהיא נחשב לקל לדון מני' את החומר. - אמנם לפי הנ"ל א"ש מאד, משום דכל החומרא של לה"ר הוא במה שאין לו תקנה, כיון דיש בידו עברות שאינו יודע מהן, ומה"ט אינו יכול לתקן אותן. - א"כ לפי"ז, דוקא אם דבר על אדם שיש בידו עברות; אבל היכא שדבר על עצים ואבנים - שלא נטל מהם שום עון, א"כ בזה שפיר אפשר לתקן מה שחטא. - א"כ שפיר קל הוא. וא"כ שפיר יש ללמוד מני' את האדם בק"ו וא"ש.

"והנה לפי"ז, דכל החומרא של לה"ר הוא מחמת שנוטל מהנלבן את העברות שבידו, א"כ לפי"ז נצמח קולא היכא שדבר על אדם כשר זך ונקי כפיים נקי מכל חטא דגם שם כיון דלא נטל ממנו שום עון נמי אפשר לתקן חטאו וקל הוא ממה שדבר על אדם המוניי. - ולפי"ז מיושב מאד קו' העולם הנ"ל, שהקשו איך היו יכולין ליקח מוסר ממרים - כיון דדברה על אדם; משא"כ הם שדברו על עצים ואבנים. - ולפי הנ"ל א"ש מאד, דכל הקולא של עצים ואבנים היא - כיון שלא נטלו מהם כלום, וא"כ הכא גבי מרים שדברה באחי' משה, שהי' נקי מכל חטא ופשע, נמי לא לקחו מידו כלום. וא"כ שוה ממש להאי חטא דמרגלים, ושפיר היו יכולין ללמוד מוסר ממרים ואעפ"כ לא רצו ללמוד, - לכך נאמר שפיר עליהם "לא ידעו ולא יבינו כי טחו מראות עיניהם". - וזה שדייק רש"י ז"ל, והוא מלשון המדרש, "שדברה באחי'", אשר לכאורה הוא שפת יתר, דמנ"מ במה שדברה. ולהנ"ל א"ש מאד, והבין, "עכ"ל אא"ז הי"ד.

ונ"ל לתרץ עוד בהקדם מה שיש לדייק ברש"י שכתב "שדברה באחיה", למה לא נאמר שדברה במשה? - שוב ראיתי שמדייק כך כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חלק יח (ע' 146 הערה 53) ש"משנה רש"י מלשון הכתוב [לג, א] "ותדבר... במשה".

ובלקו"ש שם (ע' 141) מדייק במ"ש רש"י "על עסקי דיבה" - דלכאו' הול"ל "על לשון הרע", כמ"ש רש"י בעצמו בפ' שמות (ד, ו): "שלקתה מרים על לשון הרע"?

ותירה מזו הקושיא; רש"י בפרשתינו (יד, לו) מבאר את תיבת "דיבה" - "(כל הוצאת דיבה) לשון חינוך דברים . . וישנה לטובה וישנה לרעה", והשתא למה כותב רש"י לשון "דיבה" שאינו מוכרח חטא, ואדרבא יתכן שזה גם טוב.

עוד הקשה כ"ק אדמו"ר שם; למה מוסיף "שדברה באחיה" - למאי נפק"מ (כ"כ) על מי דיברה? [ובהערה 5 שם]: "לשון זה איתא גם בבמדב"ר שם. אבל ברש"י (שכותב לפני"ז "על עסקי דיבה") הוא כפל לשון, משא"כ בבמדב"ר שם שלא נאמר "עסקי דיבה".

עוד הקשה שם; למה מאריך רש"י בלשונו "ורשעים הללו ראו כו'" - רש"י היה צריך לומר בקיצור "והם ראו ולא לקחו מוסר", והרי יודעים אנו שמדובר בהמרגלים?

[עיי"ש בארוכה הביאור בזה בפש"מ].

והנראה בזה לומר עפ"מ"ש במדרש 'לקח טוב':

"שלח לך אנשים, לפיכך נסמכה פרשת שלח לך לפרשת מרים, שבמרים הוא אומר (לעיל יב, א) ותדבר מרים ואהרן במשה, ומה כתיב (יב, י) והנה מרים מצורעת כשלג, כדי שיראו המרגלים ויאמרו ומה מרים שלא נתכוונה אלא כדי שלא יתבטל אחיה מפריה ורביה כך, הם שהוציאו דבת הארץ על חנם כדי למנוע את ישראל שלא יעלו לארץ ישראל על אחת כמה וכמה", עכ"ל. (הובא בתורה שלמה חלק לט ע' ג).

ולפ"ז א"ש מאד הק"ו; דמה מרים "שלא נתכוונה אלא" לטובה, וכמ"ש רש"י בהעלותך (יב, א): "לא נתכוונה לגנותו", וגם לאחר "ותסגר מרים" היה "והעם לא נסע עד האסף מרים" - "זה הכבוד חלק לה המקום" (שם יב, טו וברש"י), ואעפ"כ "והנה מרים מצורעת כשלג"; עאכ"כ המרגלים, "שהוציאו דבת הארץ על חנם כדי למנוע את ישראל שלא יעלו לארץ ישראל". - והיינו שהק"ו הוא לגבי עצם הדיבה, הגם שמצד הגברא אין ק"ו, אלא להיפך, כמ"ש בגמ' דערכין, ד"מה על עצים ואבנים כך כו', על חבירו על אכו"כ", ושם הרי מיירי

גבי דיבה רע ממש, משא"כ גבי מרים "לא נתכוונה לגנותו", והקב"ה חלק לה כבוד.

ולפי"ז א"ש למה נאמר "באחיה" ולא "במשה" - כדי להדגיש ש"לא נתכוונה לגנותו", ואח הוא "חצי בשרו" [ועי' בלקו"ש דילן בע' 146 ובהערה 53 עד"ז באופן אחר]. ובלקו"ש חלק יג (ע' 47 הערה 25) כתב: "ולכא"ו מאי נפק"מ כאן במי דברה, והרי העיקר שדברה דברים בלתי רצויים, ונענשה, והם לא לקחו מוסר? אלא שרש"י מדייק להגדיל חטאם, [ובשוה"ג שם:] ולכן גם משנה ל' הכתוב "ותדבר .. במשה" וכותב "באחי" - דאין אח מקפיד על אחותו "חצי בשרו" ובכ"ז נענשה ורשעים הללו כו"ל עכ"ל.

וא"ש גם שלא כתב רש"י "לשון הרע" אלא "דיבה", שהוא גם טוב, כי לטובה נתכוונה.

וגם "דברה באחי" אין זה כפל לשון למ"ש לפנ"ז "על עסקי דיבה", כיון שכוונתו כאן להדגיש "שלא נתכוונה לגנותו".

ורש"י גם בכוונה מאריך וכותב "ורשעים הללו" - כדי להדגיש את הק"ו, שאצלם היה רק דיבה רע "על חנם כדי למנוע את ישראל שלא יעלו לארץ ישראל", וא"ש.



"כהנים זריזין הן"

הרב אפרים הלל הלוי העלער

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

פסחים סה, א: "תניא ר"י אומר, כוס היה ממלא מדם התערובת - שאם ישפך דמו של אחד מהן נמצא זה מכשירו וכו'. כהנים זריזין הן, אי זריזין אמאי משתפיך, אגב זריזותיהו דעבדי משתפיך", ופרש"י: "שממהרים לרוץ ולקרב ולזרוק מתשיד מידיהו".

ולכא"ו צ"ב בהא דקא' "אגב זריזותיהו משתפיך" - דמתוך מהירות משתפיך, דהרי הא ד'כהנים זריזין הן' מבואר בכמה דוכתין דפירושו "זהירין הן"; ראה פסחים פה, סע"א: "בני חבורה זריזין הן ומזהר זהירי ביה", וברש"י כ, א: "היינו טעמא דלא גזור, משום דכהנים זריזין הם, שכולם היו בני תורה וחרדים ונזכרים", (ועוד בכ"מ; דף נט, ב פרש"י: "זריזין הן וכו' ויזהרו בהן", ועי' רש"י ע"ז כ, ב ד"ה 'זריזות', ועוד).

- וא"כ, צ"ע דברי הגמ' כאן: "אגב זריזותיהו משתפיך", הרי אדרבה, אם זריזין וזהירין הן בודאי שלא ישתפך.

ואשר נראה מוכרח מזה, דב'כהנים זריזין' - תרתי איתנייהו ביה. ראשית, דזהירין הן בעצם, וכדברי רש"י הנ"ל: "בני תורה וחרדים ונזכרים ... ויזהרו בהן"; ושנית, דזריזין הן בעבודתם - "שממהרים לרוץ ולקרב ולזרוק" (פרש"י שם, וראה לקו"ש ח"ט עמ' 74 הע' 53). ויעיין בלקו"ת סו"פ קורח, דמהירות שייך לכהנים - "עד מהרה ירוץ דברו" (ועי' סה"ש תשמ"ט ח"ב עמ' 477, אג"ק ח"ו עמ' שמ).

ואולי יתאימו הנך תרי עם המבו' בלקו"ש חל"ז אמור א, וז"ל:

"בכהנים זריזין הם יש לפרשו בשני אופנים: (א) זהו מצד עבודת הכהונה, דכיון שהם עוסקים בעבודת הקודש ה"ז פועל בהם ענין הזריזות. (ב) זהו מצד עצם ענין הכהונה, דכן הוא טבע ותכונת הנפש של כהן בעניני כהונה, וכלשון רש"י "שכולם היו בני תורה וחרדים ונזכרים", עיי"ש.

וא"כ י"ל דה'זריזין' מצד עבודתם - זהו שייך (גם) לענין המהירות וזריזות, שעושים עבודתם במהירות כפשוטו, כיון שהם עוסקים בעבודת הקודש. והא דזריזין מצד עצם תכונת נפשם - שייך דוקא לענין הזהירות והבקיאות, וכלשון רש"י "שכולם היו בני תורה וחרדים ונזכרים".



נשים במ"ע שהזמ"ג

הרב בן ציון חיים אסטער
ר"מ בישיבת 'אור אלחנן' חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חל"א, בשיחה א לפ' יתרו, מסביר הרבי החילוק בין המדרש והמכילתא בענין השייכות דנשים לת"ת [דפטרות] ומ"ע שהזמ"ג - לבין המדרש דניתן לנשים "מה שהן יכולות לשמוע", היינו רק הדברים השייכים להן. - דמשא"כ להמכילתא שלא נזכר שם התנאי "שהן יכולות לישמע", הרי אדרבא ניתן לנשים העצם של תורה וכללי' וכו'.

והיינו, שלפי המדרש - מלכתחילה לא ניתנו להן הדברים שעליהם אינם מצווים כלל; משא"כ להמכילתא ניתן להם גם ת"ת וגם מ"ע

שהזמ"ג, רק שפטורין בנוגע למעשה בפועל. וכפי שמבואר מהאריז"ל שהזכר פוטרה, עיי"ש.

ובהערה 23 שם, שדעת המכילתא תואמת גם לשיטת ר"א, וכן הלכתא - דלא ילמד בתו תורה, עיי"ש. ומוסיף: "וכ"מ מזה ש"אשה שלמדה תורה יש לה שכר כו'" ... ומוכח דשייכת להן אלא שלא נצטווה ללמדה (ודוחק)."

ולא נתחוויר לי הדוחק בזה, דלכאורה מובן הוא מזה שהרמב"ם משווה השכר דנשים ואנשים, עכ"פ באופן של שלילה, וכמו שמסיים שם הרמב"ם ד"גדול המצווה ועושה וכו'", וא"כ מזה גופא משמע דשייכת להן - כי אם לא היתה שייכת כלל, הרי אז בכלל אינו שייך לומר "גדול המצווה וכו'", כי האיננו מצווה אינו בהענין כלל, ולא בר בקתי כלל לומר "גדול וכו'".

ועייג"כ תוס' קידושין לא, א הטעם למה "גדול המצווה ועושה", וכתב משום המצווה יותר מצטער ודואג יותר, עיי"ש. ועיי"ש בס' המקנה שמבאר שישנם ב' סוגי שכר: א) שכר מצד הציווי; ב) שכר בעד עשיית המצווה עצמה. וכוונת התוס' הוא - שאף בסוג הב' "גדול המצווה ועושה". ובפשטות הטעם דלא פירש התוס' בסוג הא' - הוא כי אז אין שייך לומר "גדול המצווה וכו'", כי ע"ז אנו דנין. וא"כ עד"ז בנוגע לסוג הב' דשכר: אם נשים אינם שייכים כלל לעשיית המצווה, כי מלכתחילה לא ניתן להם, א"כ אין שייך לומר "גדול המצווה". וצ"ב.

ולהעיר, דהרמב"ם אינו מביא הך ד"גדול המצווה ועושה וכו'" רק בהל' ת"ת, ולא בהל' ציצית פ"ג ה"ט - כשכתב דנשים יכולות לעשות מ"ע שהזמ"ג. ואולי משום שהרמב"ם ס"ל כהמדרש, דלמ"ע שהזמ"ג אין לה שייכות, וא"כ אין לומר "גדול המצווה" [משא"כ במצות ת"ת (וצ"ב לחלק). - ולהעיר מלקו"ש חי"ד (בשיחה לפר' עקב) דיוק החילוק בלשון הרמב"ם דנשים פטורות מת"ת - לאדה"ז שכ' "אינן במצות ת"ת"].

ואולי בזה תלוי הפלוגתא אי נשים מברכות על מ"ע דהזמ"ג: לתוס' [ר"ת בקידושין שם] מברכות, דס"ל כהמכילתא; אמנם הרמב"ם שפסק בהל' ציצית הנ"ל דאינן מברכות, ס"ל כהמדרש [משא"כ לגבי ת"ת כנ"ל].

אמנם הכא בלקו"ש כייל הרבי ת"ת ביחד עם מ"ע שהזמ"ג, ועוד זאת, שמצאתי בסה"ש תשנ"ו [בהשיחה אודות לימוד התורה לנשים],

שאם נשים יכולות לברך ברכת התורה על לימוד התורה בענינים שאינן חייבות - תלוי במחלוקת ראשונים הנ"ל. וא"כ להרמב"ם דס"ל שאינן מברכות, ומ"מ כתב "גדול המצווה וכו'" לגבי ת"ת, מוכח שאכן יכולים לומר "גדול המצווה וכו'" - אף באופן דאין לה שייכות כלל.

וגם לאו דוקא דתלוי בזה הפלוגתא הנ"ל אי מברכות או לא, דלכאורה י"ל שהמחלוקת הוא אי ברכת המצות הוא על החיוב מצוה או קיום מצוה. ועוי"ל באו"א.



"להכניסו בבריתו של אאע"ה"

הרב שמואל קופרמן

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

גרסינן בגמרא מס' שבת דף קלז, ב: "ת"ר המל מברך "אקב"ו על המילה". אבי הבן אומר "אקב"ו להכניסו לבריתו של אברהם אבינו". העומדים אומרים "כשם שנכנס לברית, כן יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים", עכ"ל.

ונחלקו הראשונים מתי יש לאב¹ לברך ברכת "להכניסו". דעת הרשב"ם (שבת קלז, ב, תוס' ד"ה 'אבי הבן') והרשב"א (פסחים ז, א בתוס' ד"ה 'לבער') ועוד - שצריך האב לברך קודם המילה, משום ש"להכניסו" משמע להבא, ואם יברך לאחר המילה - הרי הוא משקר בברכתו. ועוד, שצריך לברך "עובר לעשייתו".

ודעת רבינו תם² וסייעתו, שאבי הבן מברך אחר המילה. (ועיין בתוס' הנ"ל (פסחים שם) איך שמיישב את הקושיות דלעיל לפי שי"ר³).

(1) לדעת כמה וכמה מהראשונים, כהרב מנוח ועוד, באם האב הוא המוהל - אין צריך לברך ברכת "אקב"ו להכניסו" כלל.

(2) עיין בב"ח יו"ד סי' רסה באם רבינו תם ורשב"ם חלוקים בסברא (וראה הצדדים לכאן ולכאן בתוס' בפסחים שם), או שאין הם חלוקים בסברא אלא איך נוהגים בפועל. ולהעיר מלשון הטור: "לדריבנו תם לא צריך, ורב שר שלום כתב שאין לו לברך אלא עד לאחר המילה", עכ"ל, - ולכאורה הרי רבינו תם ושר שלום שווים הם (דמברכין אחר המילה). אלא על כרחך צריך לומר שחלוקים הם בזה: דדעת רבינו תם היא -

והרא"ש (הובא בטור יו"ד סי' רסה) כתב, וז"ל: "טוב לברך מיד אחר ברכת המילה⁴ קודם שיעשה פריעה, וחשיב שפיר 'עובר לעשייתו' ו'להבא', דמל ולא פרע כאילו לא מל⁵ עכ"ל.

והנה המנח"ח⁶ בריש מצוות מילה הקשה על תי' זה, דהרי אמרינן שלא ניתנה פריעה לאברהם אבינו, וא"כ בשעה שנגמר החיתוך נסתיימה מילת אאע"ה. - וא"כ היאך כתב הרא"ש דברכת 'להכניסו בבריתו של אאע"ה' הוי "להבא" משום מל ולא פרע וכו' - הלא באאע"ה לא הי' פריעה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא - דלא הוי 'עובר לעשייתו'.

ונראה ליישב את תירוצו של הרא"ש מקושיית המנח"ח - עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ל שיחה ג' לפ' לך לך.

שאינן לשנות המנהג, ולא חלוק הוא על רשב"ם בסברא. ודעת שר שלום - שחייב לברך אחר המילה, דלא כהרשב"ם.

(3) והנה הנצי"ב ב'מרומי שדה' לפסחים ז, א כתב לתרץ באו"א ממה שתירצו התוס'. ובהקדים, שלכאורה למה מברכים ב' ברכות - "על המילה" ו"להכניסו" - על המילה, הרי לא מצינו ב' ברכות על מצוה אחת. ומתרץ, דיש לומר דברכת 'להכניסו' הוא על המצוה ד"והיתה בריתי וגו'..." והיינו, שלא ימשוך ערלתו. ולפי"ז נמצא שהברכה "להכניסו" היא "עובר לעשייתו" ביחס להמצוה שלא ימשוך ערלתו. ע"כ דבריו. וצריך עיון: (א) מדוע דוקא במצות מילה מברכים הן על קיום המצוה והן על אי ביטולה אח"כ, הרי בכור"כ מצוות, ולדוגמא במצות מזוזה - יש את פעולת קיום המצוה, ואפשר גם לבטלה לאחמ"כ ע"י הורדת המזוזה, וכן בכור"כ מצוות. וא"כ למה אין מברכים עליהם ב' ברכות. ויש ליישב, ואכ"מ להאריך. (ב) ועוד, דאכתי אמאי אינו מברך 'להכניסו' קודם המילה, הרי "והיתה בריתי" נעשה ג"כ ע"י פעולת החיתוך.

(4) בהגהות והערות (בהוצאת מ"י) דייקו בלשון "אחר ברכת המילה" - דהיינו קודם החיתוך. וצע"ג: מלבד זאת שבמק"א כתב הרא"ש "מיד לאחר המילה", וכן הובא בקיצור פסקי הרא"ש, וכן בטור לומד דהיינו בין ברכה ופריעה (היינו שהדגש הוא "קודם הפריעה"), - ומש"כ "אחר ברכת" ולא כלשון ההלכה - "חיתוך" - הוא משום שהחיתוך כהרף עין ולא הוי סימן], - הרי שהיה לו להרא"ש לומר שאף על המילה עצמה (שעת חיתוך) נאמרת הברכה, ומה ליה להידחק דהוי 'עובר לעשייתו' משום ד"מל ולא פרע וכו'".

(5) נחלקו הראשונים ב"מל ולא פרע כאילו לא מל" - דיש דס"ל דהוי רק בקטן ולא בגדול עיי"ש. וא"כ לשיטתם, תי' הרא"ש הוא רק במילת קטן. ודו"ק.

(6) וכן הקשה בחתם סופר שבת דף קלז, ב (ובשו"ת שלו סי' רמח).

הרבי מקשה שם על נוסח הברכה "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" - הרי הרמב"ם כותב בפיה"מ דילי' על ספ"ז דחולין: "ושם לבך על העיקר הגדול .. שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו .. כגון אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו", עכ"ל.

- וא"כ איך מברכים אנו "להכניסו בבריתו של א"א", הרי זה ש"אנו מלין (הוא) מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו", ולא בגלל ציוויו של הקב"ה לאברהם אבינו.

ומבאר הרבי שם שודאי דמה שמחייב אותנו לקיים את מצות מילה זה לא הציווי שנצטווה א"א אלא הציווי שנצטווה משרע"ה; אבל כיון ש"מהותה של מצות מילה שנצטוונו היא היא בריתו של א"א - הקב"ה ציונו (ע"י משרע"ה) להכניס את הבן (ע"י ברי"מ) בהברית שכרת הוא ית' עם אברהם אבינו", עכ"ל.

ועפ"ז יש לתרץ את קושיית המנח"ח על הרא"ש:

כי החיוב למול את הבן הוא רק מפני הציווי למשרע"ה, והוא הרי נצטווה בהלכה לממ"ס לא רק למול אלא גם לפרוע. א"כ שפיר הוי הברכה 'עובר לעשייתו' כשמברכין אותה קודם הפריעה, כי במילה שנצטווה משרע"ה הרי "מל ולא פרע כאילו לא מל", היינו שהפריעה היא חלק מהמילה עצמה.

וזה שאומרים "להכניסו בבריתו של א"א" - הוא רק בגלל שהציווי לאברהם מהותו ממש כמו הציווי למשרע"ה. אבל לא שהציווי לא"א הוא המחייבנו, וכנ"ל בדברי רבינו.



(7) בהע' שם מציין הרבי לביאור בזה עפ"י פנימיות הענינים - בלקו"ש ח"י ע' 44 ואילך, ושם מביא הרבי מהספר "פרי הארץ" מהרמ"מ מהאראדאק, דכיון שא"א ה' הראשון בזה - לכן הוא זה "שפתח את הצינור" והוא זה שגרם שכולם יקיימו זאת בקלות וכו'. לכן אומרים "בבריתו של אאע"ה". עיי"ש מ"ש באריכות.

א ליכטיגע דירה

הת' אפרים פישל אסטער

שליח בישבת 'אור אלחנן' חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חי"ח ע' 150 ואילך מבאר בארוכה דברי הגמ' בסוטה לד, ב: "ואנו לא עלתה בידינו אלא אחד, סתור בן מיכאל: 'סתור' - שסתר מעשיו של הקב"ה וכו'. אמר ר"י, אף אנו נאמר: 'נחבי' - שהחביא דבריו של הקב"ה וכו'".

ומקדים לבאר בהשיחה (בס"ו) ג' דרגות בהא ד"תלמוד מביא לידי מעשה", ומבאר דרגא הג' - דכל מעשיו חדורים באור השכל, ובאותו תוקף כמו שהוא במוחו. ומבאר זה, דכשעוסק בתלמוד בחיצוניות נפשו - א"א להיות באור השכל ובמעשה בבת אחת, דכל כח מוגבל במקומו ובציורו הוא; אבל מצד פנימיות נפשו, עצם מהות האדם - אין הגבלה מצד ציור הכחות, ואין אור השכל נחלש כשעושה מעשיו. ומביא שם רא"י מהרמב"ם (רפ"ה מהל' דעות) דזהו אמיתית דרגת החכם, עיי"ש.

והנה בהמשך השיחה (ס"י) מבאר דגם לדורותינו אלה, שהעיקר הוא העבודה במעשה, צריך להיות העבודה באהבת ה'. וכהוראה משמו של 'נחבי בן ופסי' - שהחביא דבריו של הקב"ה, דהיינו ה"דבר ה'" המח' כל נברא. דגם בעבודה במעשה המצוות צריך להרגיש החיות ד"דבר ה'" המחיה את העולם.

ומסביר הטעם מדוע לא מספיק העבודה במעשה, דכמדובר כמ"פ (ומציין ללקו"ש ח"ד ע' 54-1053. ועוד) - בעשיית מעשה המצוות ל"דירה בתחתונים" צריך מעשיו להיות מעשים "מוארים", דגם עבודה במעשה הוא עם חיות והרגש פנימי וכו'. ועי' נשלה הכוונה ד"דירה בתחתונים" - א ליכטיגע דירה. ע"כ.

ולכ' צ"ב בההסברה שכתב בסעיף יו"ד. - הרי כבר ביאר לעיל בהשיחה דכשהעבודה הוא בעצם מהותו של האדם, הרי הוא עובד את ה' בשכל ובמעשה בב"א, ואין הגבלה דציור כחותיו דחיצוניות נפשו. ועפ"ז לכ' מוסבר ג"כ מה שמבאר בס"י מדוע לא מספיק העבודה במעשה; דאף שבדורותינו העיקר מה שנוגע הוא העבודה במעשה, (ובזה הוא עיקר ההוראה מטעות המרגלים), מ"מ אם יהי' מוגבל במעשה - הרי עבודתו רק בחיצוניות הנפש; אבל כשהעבודה מצד עצם מהות האדם - הרי עבודתו במעשה הוא ביחד עם החיות מצד

ההבנה וההרגש. וא"כ מדוע מביא כאן הסברה (משיחה אחרת) שהכוונה ד'דירה בתחתונים' הוא שיהי' "א ליכטיגע דירה", ולא הסתפק עם מה שביאר לעיל.

ולכ' אפשר לומר הביאור בהשיחה בב' אופנים (ובקיצור עכ"פ):

א) הענין שמבאר ד'דירה בתחתונים' צ"ל "א ליכטיגע דירה" - הוא אותו הענין שביאר לעיל בהשיחה, שמצד פנימיות נפשו עוסק בשכל ומעשה בב"א, והחילוק הוא רק בסגנון הדברים. דלעיל בהשיחה איירי בנפש האדם, וכאן בס"י איירי בהעבודה מצד הכוונה העליונה ד'דירה בתחתונים'. וההסברה: 'דירה בתחתונים' היינו - שעצמותו ית' יהי' בתחתונים. ועצמותו ית' הרי אינו מוגבל ח"ו בענין ההעלם, ולכן ענין הדירה לעצמותו ית' הוא - שעצמותו ית' יהי' בגילוי. ונמצא, דדירה לעצמותו ית' הוא ע"י מעשה, דדוקא מעשה המצוות "ממשיך" עצמותו ית'; אבל לאידך צריך העבודה להיות באהוי"ר כדי שעצמותו ית' יהי' בגילוי. (ראה בכ"ז לקו"ש ח"ה ע' 245).

וכ"ז הוא מצד הכוונה העליונה, שהפירוש 'דירה' לעצמותו ית' הוא שאינו מוגבל בענין ההעלם והגילוי. וכמו"כ בנפש האדם - אין פנימיות נפש האדם מוגבל בהציור דהכחות - שכל (גילוי) ומעשה (העלם), ועסוק בשניהם בב"א.

המתבאר מכ"ז, דהמבואר בס"י בענין "א ליכטיגע דירה", והמבואר לעיל בענין "תלמוד מביא לידי מעשה" - שוים בתוכם. אלא דלעיל מבארו בענין "תלמוד מביא לידי מעשה" בנפש האדם; ובס"י מבארו בהכוונה ד'דירה בתחתונים'.

ב) המבואר בס"ו בענין תלמוד מביא לידי מעשה, והמבואר בס"י בענין "א ליכטיגע דירה" הם ענינים שונים, דגם דרגא הג' המבואר בהשיחה בענין "תלמוד מביא לידי מעשה" - אינו הענין ד'דירה בתחתונים' לעצמותו ית'. וההסברה: דגם בדרגא הג', דבהמעשה עצמו נרגש אור השכל, ה"ז ענין של "מעלה", ואי"ז שייך בעצמותו ית'. וראה בארוכה בלקו"ש ח"ו ע' 21 ואילך בענין "דירה בתחתונים" - שהוא ענין של "נתאוה" למע' משום שלימות.

ועפ"י, הביאור בהשיחה בהענין ד'גדול תלמוד שמביא לידי מעשה" - הוא רק בנוגע להמרגלים, שטעותם הוא בתלמוד שאין לימודם בשלימות, אבל אי"ז שייך להענין דדירה לעצמותו - דלא שייך לדור המדבר, דור דעה.

אמנם הביאור בס"י, בנוגע לדורותינו שהעיקר הוא העבודה במעשה, ה"ז מצד הענין ד"דירה בתחתונים" - שאין בו שום ענין של מעלה, גם לא המעלה שעוסק בשכל ומעשה בב"א. ולכן בא כאן הביאור בענין "דירה בתחתונים" - שמצד עצמותו ית' צריך שיהי' "א ליכטיגע דירה".

ולכא' ב' אופנים אלו תלויים בפירוש הדברים שמבאר בס"ט. בס"ט מבאר, דטעות המרגלים היתה שלא למדו באופן שיהי' התלמוד (שכל) והמעשה בב"א, והיינו שלא חדר חכמתם לעצם מהותם עד שלא יהי' הגבלה דציור הכחות. ומזה יש ב' הוראות: א) לדורות הראשונים, שעיקר עבודתם הוא מצד המוחין - ההוראה להם מהמרגלים הוא, שתכלית השלימות בלימודם הוא כשיש תלמוד ומעשה בב"א; ב) לדורותינו, שעיקר העבודה הוא במעשה - ההוראה מהמרגלים הוא (לא בנוגע לתלמוד אלא) בנוגע למעשה, שלא לטעות כהמרגלים שחשבו שעיקר העבודה אינו במעשה. ע"כ.

ואפשר לפרש הדברים - שמטעות המרגלים יש ב' הוראות, לדורות הראשונים ולדורותינו - בב' אופנים: א) נקודת ההוראה מהמרגלים לדורות הראשונים ולדורותינו שוה בתוכנם - העבודה צריך לחדור לעצם מהות האדם, ולא יהי' העבודה רק בחיצוניות הנפש; אלא דההדגשה בנוגע לפועל - חלוק בדורות הראשונים מדורותינו: בדורות הראשונים, שעיקר עסקם הי' במוחין - ההוראה להם הוא בעיקר בעבודת המוחין, דבזה מתבטא בפועל עיקר מהות האדם בדורות ההם; משא"כ בדורותינו, שעיקר העבודה הוא במעשה - ההוראה הוא בהדגשה בענין המעשה.

ב) ההוראה מהמרגלים לדורות הראשונים ולדורותינו חלוקים בעיקר תוכנם: בדורות הראשונים ההוראה הוא בהשלימות ד"תלמוד שמביא לידי מעשה", וכנ"ל - שצ"ל באופן שחודר לעצם מהות האדם; משא"כ ההוראה לדורותינו הוא בענין המעשה בלבד. דמצד הכוונה ד"דירה בתחתונים" נוגע הענין דמעשה דוקא, וזהו מה שנוגע לדורותינו. והיינו דבטעות המרגלים נכלל ב' טעותים שונים: חסר אצלם השלימות ב"תלמוד מביא לידי מעשה"; עשו היפך הכוונה ד"דירה בתחתונים" שהוא במעשה דוקא.

ועכשיו נחזור לב' האופנים שי"ל בס"י; אם נאמר כאופן הא', שההוראה לדורותינו בענין המעשה שוה בתוכנו לההוראה לדורות הראשונים בענין "גדול תלמוד", אפ"ל, שתוכן הביאור בס"י שוה

לאופן הג' בתלמוד מביא לידי מעשה המבואר בס"ו, וכמבואר לעיל; אבל א"נ שעצם ההוראה לדורותינו בענין המעשה שונה מההוראה בדורות הראשונים בענין "גדול תלמוד", דההוראה לדורותינו הוא בהענין ד"דירה בתחתונים", - נראה (כאופן הב' דלעיל), שתוכן הביאור בס"י אינו שייך להמבואר לעיל בס"ו בענין "תלמוד מביא לידי מעשה".

והמעייין בלשון וסגנון השיחה בס"ט, יראה, דמשמע לכ' כאופן הב', שההוראה לדורותינו בענין המעשה חלוק מההוראה בדורות הראשונים.

והנה בס"א מבואר, שבהענין ד"החביא דבריו של הקב"ה" - אינו דומה טעות המרגלים במה שהם "החביאו דבריו", וההוראה לנו מזה שלא "להחביא דבריו". המרגלים רצו להשאר בעולם המחשבה, ולא לירד לעולם הדיבור; וההוראה לנו הוא - לא להסתפק במעשה, ולעסוק גם בדבריו של הקב"ה.

וע"פ משנ"ת לעיל ב' אופנים בפירוש דברי השיחה, יוצא נ"מ גם בענין זה: א"נ כאופן הא', שתוכן המבואר בס"י שוה להענין ד"תלמוד מביא לידי מעשה", וכן נקודת ההוראה לדורותינו שוה לדורות הראשונים, דנקודת הדבר היא שהעבודה יהי' מצד עצם מהות האדם - עפ"יז, גם החילוק המבואר בס"א בין טעות המרגלים וההוראה לדורותינו אינו אלא בנוגע לפועל. דהיות דהמרגלים עבודתם הי' במח' - לא רצו לרדת לדיבור; משא"כ בדורותינו, שעיקר העבודה הוא במעשה, ההוראה שצריך גם העבודה בענין הדיבור. אבל נקודת הענין אחד הוא, שכשהעבודה הוא מצד עצם מהות האדם חודר עבודתו במחשבה ובמעשה בב"א.

אבל א"נ כאופן הב' שנ"ת לעיל, שהמבואר בס"י הוא רק בנוגע לדורותינו בענין "דירה בתחתונים", ועד"ז ההוראה לדורותינו מהמרגלים חלוק בעצם מההוראה לדורות הראשונים - מובן ג"כ בס"א, דחלוק בעצם טעות המרגלים מההוראה לדורותינו בענין "החביא דבריו של הקב"ה". דטעות המרגלים היתה שלא חדרה לימודם לעצם מהותם, ולכן רצו להשאר בעולם המחשבה; משא"כ ההוראה לדורותינו הוא שגם בענין דירה בתחתונים לא מספיק ענין המעשה, וצריך להיות העבודה גם בחיות הענין ד"דבריו של הקב"ה". ואכ"מ להאריך יותר ועצ"ע בכ"ז.



בחירת ישראל בהקב"ה [גליון]

הנ"ל

בגליון דש"פ נשא הק' אמש"כ בלקו"ש חכ"ח (ע' 81): "ביי מ"ת ווען דער אויבערשטער האט בוחר געווען אין אידען, דאס האט פועל געווען בבני ישראל אז זיי זאלען בוחר זיין אין דעם אויבערשטן", דלכא'ו אינו מתאים עם הביאור דבחירה הוא בלי שום גורם חיצוני, וכאן הרי בחירת הקב"ה פעל על בני"י שיבחרו. ע"כ.

אבל אין כאן שום קו', רק אי הבנה בענין הבחירה:

בחירת הקב"ה בבנ"י פעל בבנ"י שיתעורר אצלם הקשר העצמי להקב"ה ויבחרו בעצמותו ית'. וכשבחרו בעצמותו ית' לא הי' זה מצד איזה עילוי או 'גורם חיצוני' ח"ו - שהרי אין זה שייך בעצמותו ית'.

והיינו: דאם בחירת הקב"ה בבנ"י הי' מאיזה "דרגא" בגילויים, מובן דזה הי' פועל על בני"י שיבחרו בו מצד המעלה וההפלאה של ה"דרגא" ההיא; אבל הרי כל הפירוש דבחירה הוא מעצמותו ית', ולכן מובן דכשבחר עצמותו ית' בבנ"י, עורר בהם הקשר העצמי לעצמותו ית' - ולא מצד איזה מעלה. ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

ומפורש כן בלקו"ש ח"ד ע' 1341 הערה 15: "אף דלית אתר פנוי מיני", ואפי' תינוקות יודעים שיש שם אלוהה מצוי (תו"א יד, ב), אי"ז שולל את בחירת האדם לבחור בהיפך ח"ו (ולא כבבחי' הגילויים, דמכיון שהם בגדר ציור, אם היו בגילוי בעולם, היו שוללים את מציאות הבחירה, ולכן הם בהעלם) כי אינו נתפס בזה", עיי"ש.



בענין הנ"ל

הת' זאב וויינשטיין

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ח ע' 76 מבאר כ"ק אדמו"ר מעלתו המיוחדת של חג השבועות (על כל שאר החגים), שבמ"ת היה הענין של בחירה. גם הקב"ה בחר בבני ישראל, וגם בני ישראל בחרו בה' ובתורתו.

ומבאר באריכות הענין של בחירה, ששייך רק כשאין איזה ענין שגורם לבחור, דא"כ הוי כאי' הדבר ההוא הכריח לבחור.

והנה בנוגע לבחירת בני" שהיתה בשעת מ"ת מבאר וז"ל (שם ע' 81): "בני מ"ת ווען דער אויבערשטער האט בוחר געווען אין אידן, דאס האט פועל געווען בבני ישראל אז זיי זאלן בוחר זיין אין דעם אויבערשטן".

והקשה הת' ש.ק. בגליון תשצט (ע' 22) שלכא' זה הרי נוגד את הביאור אודות בחירה, שצריכה להיות דווקא בלי שום גורם חיצוני, וכאן היה: "ווען דער אויבערשטער האט בוחר ... דאס האט פועל געווען זיי זאלן בוחר זיין". ובפשטות הרי הלשון הנ"ל הוא כדי לבאר מדוע היתה בחירת בני" במ"ת דווקא ולא בזמן אחר. עכת"ד.

ולכאורה קושיא מעיקרא ליתא, שהרי בפשטות י"ל שכל הענין ד'בחירה חפשית' הוא רק - שאין הדבר הנבחר מכריח אותו לבחור (מצד מעלותיו וכיו"ב), כיון שאז הרי לא הוא זה שבוחר אלא הדבר ההוא מכריח אותו לבחור כן, ואין כאן בחירתו הוא; אמנם כשהאדם בוחר בדבר - כלל לא מצד מעלותיו של הדבר ההוא, אלא רק בגלל שהוא קשור בקשר עצמי להדבר - כאן הרי עדיין הוא הוא הבוחר, וזהו 'רצונו הטוב' מצ"ע, ואין שום 'גורם חיצוני' (כלשונו של הת' הנ"ל) שמכריח אותו לבחור כן. וזה ג"כ נכלל ב'בחירה חפשית'.

וכלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר בשיחה זו גופא (ע' 81, ההדגשות במקור): "דער אמת'ער באדייט פון בחירה איז - אז מען קלייבט אויס אַ זאך בבחירה חפשית; דער וואָרט "בחירה" מיינט אַז מען קלייבט אויס די זאך נאָר מצד דעם אייגענעם רצון הטוב, אָן קיין שום זאך וואָס איז מכריח דעם בוחר.

"פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז די אמיתית ענין הבחירה איז ניט פאַרבונדן מיט די מעלות וואָס דער דבר הנבחר פאַרמאָגט - ווייל ווען מען וויל אַ זאך צוליב אירע מעלות - איז עס ניט קיין בחירה חפשית: דער אדם איז מוכרח צו וועלן די זאך צוליב די מעלות וואס זי פארמאגט...

"בשעת מען קלייבט אויס אַ זאך צוליב די מעלות אירע, איז דער עצם האדם "ניטא" אין דעם קלייבן, די סיבת הבחירה איז (ניט ער - ניט פון אים, נאָר) די מעלות וועלכע זיינען דאָ אין דער זאך (שמחון הימנו).

"דוקא ווען מען קלייבט אויס אַ זאך אין אן אופן פון בחירה חפשית - וואס קומט בלויז מצד הבוחר - אין דעם איז פאראן דער עצם פון דעם בוחר", עכלה"ק.

ולכאורה משמע, שכל ענין הבחירה הוא רק שזה יגיע ממנו ומ'רצונו הטוב' - ולא ע"י דבר שמחוץ ממנו.

וזה גופא ה' בבחירת ישראל בהקב"ה, דז"ל (שם): "ביי מ"ת, ווען דער אויבערשטער האָט בוחר געווען אין אידן, דאָס האָט פועל געווען בבני ישראל אַז זיי זאָלן בוחר זיין אין דעם אויבערשטן. דאָס וואָס אַ איד דינט דעם אויבערשטן איז ניט נאָר מצד די "חשבונות" ווי עבודת ה' איז א גוטע זאך, נאר ווייל אזוי איז ער בוחר בבחירתו החפשית: א איד קלייבט אויס, אָן קיין שום טעם וסיבה (מבחוץ), צו זיין אַן עובד ה'. און וויבאַלד אַז די סיבה אויף זיין עבודה איז (ניט נאָר די מעלה כו' פון עבודת ה', נאָר) זיין בחירה, דעריבער ווערט זיין גאנצער עצם "פאַרנומען" אין דער עבודה", עכלה"ק.

אמנם עדיין יש לעיין בדבר, כיון שעכ"פ - כשבוחר מצד קשר העצמי שלו - הרי מ"מ הוא מוכרח בבחירתו מצד פנימיותו ועצמותו, וצ"ע אם זה נכלל בהגדר של 'בחירה', - וראה בזה בלקו"ש ח"ט ע' 281 ע' 46, עיי"ש.



מציאותם של עכו"ם

הת' ישראל שמעון חודייטוב

שליח בישיבת תות"ל "בית מנחם" - בני ברק

בלקו"ש חלק י"ח ע' 161 (שלח ג) מביא כ"ק אדמו"ר את ב' הפירושים ברש"י ד"ה סר צלם מעליהם (יד, ט), א) מגינם וחזקם כשרים שבהם מתו איוב שהיה מגין עליהם, ב) ד"א צלו של מקום סר מעליהם. שב' פירושים אלו תלויים במחלוקת הרמב"ם והראב"ד. הרמב"ם בהלכות אבות הטומאה (פ"ב ה"י) כותב "שחיטת עכו"ם נבילה ומטמאה במגע ובמשא" עכ"ל. והראב"ד משיג עליו וכותב ש"עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין עם הדומה לחמור וכו'". והכסף משנה מקשה על הראב"ד, דלכאורה מה נוגע כאן אם מטמאין או לא, הרי כאן מדבר בשחיטת עכו"ם אם הוי כנבילה או לא.

ומסביר הרגוצובי את השגת הראב"ד, שסובר שרק מציאות דשוחט יכולה לעשות הבהמה נבילה משא"כ עכו"ם, דהוי "עם הדומה לחמור", הרי הם בבחינת העדר כבהמות. וזהו המחלוקת בין הרמב"ם להראב"ד אם עכו"ם הם מציאות או העדר כבהמות, שהרמב"ם סבר דהוי מציאות ולכן שחיטתם נבילה ומטמאין משא"כ הראב"ד ס"ל דהם כבהמות, ואין שחיטתם פועלת כלום.

והרבי מבאר שהמחלוקת אם עכו"ם הוי מציאות או לא, תלוי במחלוקת אחרת בין הרמב"ם לראב"ד אם עכו"ם הוי בגדר דהשגחה פרטית או לא, שהרמב"ם ס"ל דהוי בגדר השגחה פרטית משא"כ הראב"ד חולק ואומר שאינם בגדר השגחה פרטית.

וזהו ב' הפירושים ברש"י, שפירוש הא' שסר צלם הכוונה - מגינם וחזקם, ה"ז כשיטת הראב"ד שעכו"ם הם העדר כבהמה ואינם בגדר דהשגחה פרטית. ופירוש הב' שסר צלם "סר צלו של מקום מעליהם" הוי כשיטת הרמב"ם שהם מציאות, ולכן הם בגדר השגחה פרטית.

ומבאר שיטת הראב"ד שהיות שתכלית בריאת העולם הוא בשביל ישראל, ע"כ מוכרח שגם המצוות שנצטוו בני נח הם לא כמצוות שנצטוו בני ישראל, שקיום המצוה היא התכלית בפ"ע, אלא כל ענין קיום מצוות שלהם הוא בשביל ישראל, שזה בשביל ישוב העולם כדי שישאל יעשו דירה לו ית' ולכן לפי הראב"ד הם נחשבים כהעדר.

ומבאר שאע"פ שלדעת הרמב"ם כל המציאות של ב"נ וז' מצוות שלהם הוא בשביל ישראל, ומדוע נחשבים כמציאות?, אלא בגלל שציוה להם הקב"ה על המצוות ובפרט הז' מצוות, "ציוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו", צ"ל שע"י שהם מקיימים ציווי הקב"ה הם ממשיכים צלו של מקום עליהם. עכתו"ד הק'.

ולכאורה צ"ע, למה דוקא לשיטת הרמב"ם הם נחשבים כמציאות בגלל שנצטוו ע"י הקב"ה, הרי גם לשיטת הראב"ד הם נצטוו ע"י הקב"ה. ואת"ל, שהדגש הוא שציוה בהן הקב"ה בתורה, וזהו חידושו של הרמב"ם שם, שכל המציאות של ז' מצוות שלהם הוא ע"י שנצטוו ע"י בתורה, ולכן הם נחשבים למציאות. א"א לומר כן, דהרי הראב"ד אינו משיג שם, ובפשטות מודה לזה שכל המציאות של ז' מצוות הם מציאות של תורה, וא"כ מדוע לשיטת הראב"ד אינו פועל מציאות בעכו"ם.

ונ"ל לבאר מחלוקת זו בין הרמב"ם והראב"ד ע"ד שביאר בלקו"ש חי"ז ע' 233 (קדושים ד) שאולי לשיטתייהו בכ"מ:

(א) ידוע מחלוקת הראשונים בענין חינוך קטן, שרש"י והרמב"ן ס"ל שמצוות שקטן מקיים מצד חינוך, לאו מצוה ידי' אלא מצוה דאבוה, ולכן א"א לו להוציא הגדול אפי' אם הגדול אכל רק שיעור דרבנן. ותוס' והר"ן ס"ל שקטן שהגיע לחינוך נקרא מחויב בדבר מדרבנן, ולכן אפשר לו להוציא את הגדול כשיש לגדול רק חיוב דרבנן. ופליגי אם דבר שהוא אמצעי לתכלית מקבל חשיבות. דלפי רש"י והרמב"ן אינו מקבל שום חשיבות ולכן לא נקרא מחויב בדבר מדרבנן. משא"כ לתוס' והר"ן מקבל חשיבות. והרמב"ם פוסק שבן מברך לאביו ונקט לפי שיטת הר"ן ותוס' ומחויב דבר קרינן ביה (מדרבנן). משא"כ הראב"ד משיג עליו ואזיל בשיטת רש"י והרמב"ן.

(ב) בחיוב שמחה ברגל, שהוא חיוב מדאורייתא, יש מחלוקת רש"י ותוס' באשה שבעלה משמחה עם יש חיוב עליה בעצמה, שאף שהמצוה על בעלה כיון, שהיא אמצעי לשמחה רמיא חיוב עליה או לא. וי"ל דגם בזה פליגי הרמב"ם והראב"ד. שהרמב"ם בהלכות חגיגה כתב "ונשים חייבות במצוה זו" והראב"ד השיג וכתב "לא בקרבן אלא בשמחה שתעלה עמו והוא ישמח אותה", ובלח"מ שם כתב דהרמב"ם ס"ל כתוס' ולא כרש"י, משא"כ הראב"ד ס"ל כרש"י, וטעמו הוא דכיון שהמצוה היא על הבעל, לא היה לו לומר ונשים חייבות במצוה זו, ורש"י ותוס' כאן והרמב"ם והראב"ד לשיטתי' אזלי במצות חינוך.

ורואים מכל הנ"ל שהרמב"ם סובר שכשדבר הוא אמצעי לתכלית הוא מקבל חשיבות, ע"ד קטן שהוא אמצעי לקיום מצות חינוך דרמיא על אביו, ולכן הוא ג"כ מחויב בדבר קרינן מדרבנן, משא"כ להראב"ד אע"פ שהוא אמצעי, אינו מקבל חשיבות כלל ולכן מחויב בדבר לא קרינן בו.

וע"פ הנ"ל לכאור' אפשר לבאר ג"כ המחלוקת אם עכו"ם הם מציאות או העדר כבהמה, ואם איתא בגדר דהשגחה פרטית או לא. שלפי הרמב"ם איתא, משום שהם אמצעי לעשות לו ית' דירה בתחתונים לקיום מצות של ישראל, ולכן הם מציאות, וזהו הרמב"ם לשיטתי'. משא"כ הראב"ד ס"ל דעם היותם אמצעי לקיום מצוות של ישראל, מ"מ לא מגיע להם שום חשיבות, אלא הם בגדר העדר. ולכאורה עפ"ז אפשר לומר, שאפי' להראב"ד יש להם ציווי מהקב"ה

על ז' מצוות והם ג"כ מצווים על ידי משה רבינו בתורה, ומ"מ אין להם השג"פ ושחיטתם אינו מטמא.

אבל לכאורה ביאור זה קשה, משום דבמצות חינוך, שהרמב"ם אומר שקטן קרינן ב' מחויב בדבר, אפשר לומר שרק שם שהקטן הוא אמצעי, אבל הוא ג"כ התכלית של החינוך שכל המצוה דרמיה על אביו היא לחנכו, ולכן מגיע לו חשיבות, ומחויב בדבר קרינן ב' (וכשאר הראיות שם בשיחה). אבל כאן הבני נח הם רק האמצעי לקיום המצוה של ישראל, ומי יאמר שהם יקבלו חשיבות ויהיו נקראים מציאות בשביל זה.

אבל לכאורה אפ"ל, שבאמת מפני שזה דבר שבהגיון [=בסברא], וכמו שהם חולקים בקטן שהוא האמצעי והוא גם התכלית, יחלקו גם בדבר שהוא רק אמצעי, שלפי הרמב"ם יקבל חשיבות, משא"כ להראב"ד.

(וע"ד המחלוקת בין הבבלי וירושלמי אם מברכים על הכשר מצוה, שלפי הירושלמי מברכים, ואעפ"כ ההכשר נשאר הכשר, אבל מ"מ מקבל חשיבות קצת. משא"כ להבבלי, ועי' בשיחה זו, וכן שם לעיל בפרשת אחרי, ע' 187).

וכן כאן לפי הרמב"ם, שעכו"ם, שהם אמצעי לקיום המצוות של ישראל, יקבלו חשיבות, משא"כ להראב"ד. ולכאורה אפשר להביא רא' לזה, שבגלל שזה מחלוקת בהגיון כנ"ל, אפשר לומר שגם במקרה שהוא רק אמצעי, הוא מקבל חשיבות כמו התכלית, ע"ד במצות חינוך.

ועיי"ש בהערה 68 וז"ל: ראה רמב"ם הלכות פסוהמ"ק ספ"ג דס"ל שגם אם "מהלך במקום שאינו צריך ה"ז הולכה והמחשבה פוסלת בה", והראב"ד פליג ע"ז. וע"פ ביאור הצפ"נ בגדר הולכה ... דדבר המוכרח נעשה גם בזה חשיבות בפ"ע כו', י"ל שגם בזה הרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו אזלי, שגם בדבר שאינו מוכרח בעצם, ורק בפועל בנדו"ז ה'י' פעולה זו הכנה והכשרה לפעולה אחרת (ההולכה לפני הזריקה) גם בזה נעשה גדר מצוה.

ורואים מזה ב' דברים, א' דמאחר שהרמב"ם והראב"ד פליגי בהגיון, אפ"ל שלא רק פליגי באמצעי המוכרח אלא גם בשאינו מוכרח, כמו בהולכה במקום שאינו צריך, ועוד דפליגי בהולכה שהוא לכאורה רק אמצעי לזריקה.

ועפ"ז יובן כנ"ל מדוע להרמב"ם עכו"ם נחשבים למציאות ויש להם השגחה פרטית ושחיטתם מטמאה, מפני שהם אמצעים לקיום המצוות של ישראל. וזהו לשיטתי בכל הנ"ל. משא"כ הראב"ד ס"ל שאינם בגדר השג"פ ושחיטתם אינו מטמא, וזהו לשיטתי שאמצעי אינו מקבל חשיבות לעצמו, כנ"ל.

ואפ"ל, הן להרמב"ם והן להראב"ד, דיש ציווי בתורה לעכו"ם לקיים את המצוות שלהם, אבל הציווי אינו מעלה או מוריד, שכל הציווי שיקיימו ז' מצוות הוא בשביל שישראל יקיימו תורה ומצוות. אלא שלכאורה המחלוקת הוא כנ"ל לשיטתם, ובזה נופל הקושיות שהקשינו לעיל, אלא דיל"ע מדוע לא ביאר הרבי כנ"ל*, ואפי' לא העיר לזה.



אופן האיסור ב'פסיק רישיה'

הת' שניאור זלמן קפלן

תות"ל - 770

בלקו"ש ח"ד בשיחה לפ' כי תצא מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בדין אינו מתכוון, דמה שאומרים דבפסיק רישיה אסור אף באינו מתכוון, זהו כשהדבר המתחייב מהפעולה הוא עצמו איסור, אבל אם אינו האיסור ורק שבצירוף עם דבר אחר נעשה איסור אז אי"ז בגדר דפסיק רישיה.

ולדוגמא באיסור 'לא תחסום שור בדישו': אם מהלך עם בהמה חסומה, אין איסור בזה שתוך כדי ההליכה בודאי תדוש הבהמה, והוי פסיק רישיה באיסור לא תחסום, כי התוצאה המתחייבת מהפעולה אינה האיסור עצמו, אלא פעולת הדישה - שהיא אינה אסורה, ורק שבמקרה זה - שהבהמה חסומה - ישנו איסור בדישה זו, ועיי"ש האריכות בזה.

להעיר דלכאור' מצינו עד"ז בדין 'אין מבטלין איסור לכתחילה', דהאיסור אינו בהביטול עצמו - אם אינו אוכלו, וגם באכילה אין איסור - דהא בדיעבד הוא מותר, ורק חכמים גזרו שלכתחילה לא יבטל.

(* ראה לקו"ש ח"כ שיחה ג לפר' ויצא ובהערה 21 שם, ובחכ"ג שיחה ב לפר' בלק, ובהערות וביאורים גליונות כט, צ, רסז ועוד. המערכת.)

אלא שבצירוף שני הענינים - כאשר ביטל האיסור ע"מ לאוכלו, ואח"כ אכלו, אז נעשה האיסור.

וכן האריך הגרש"י ז"ל בקובץ 'יגדיל תורה' (במענה לשאלה האם מותר לאכול לחם שמרחו על תבנית התנור שומן טרף, דאינו מתכוון לבטל איסור, אבל גם הוא פס"ר).

ולפי"ז במקרה שאינו מתכוון לבטל איסור לכתחילה, אבל זהו פסיק רישיה - לכאן להשיחה הנ"ל יהיה מותר. וכמו שפסק אדה"ז בשולחן סי' תמב (סעי' טו-טז ובקו"א שם, וכן בסי' תנג סעי' י) - דכשאינו מתכוון לבטל האיסור לכתחילה מותר [אבל בסי' תמז סעי' יג פסק שלא כן ויש לחלק ואכ"מ].

וגם בשו"ת צ"צ יו"ד (סי' סח) האריך בזה להתיר - אבל לא מטעם זה, עיי"ש. [וצ"ע שלא העיר ע"ז משו"ע אדה"ז הנ"ל]. ועד"ז בקובץ יגד"ת שם.

[להעיר גם מדברי הט"ז (יו"ד סי' קיז סק"ד), שלכתחילה אסור לעשות סחורה בנבילה ובדיעבד מותר, אבל לנחור אותם לצורך עורן, אף שבודאי יצטרך אח"כ למכור גם הבשר, דהוא אינו מתכוון לזה אבל הוא פס"ר, ולכאן גם בזה תהיה הנפק"מ].

ויל"ע בזה, ובעוד נפק"מ להלכה שיש להוציא משיחה זו, ובטח יעירו הקוראים בכ"ז.



קנין בדיבור

הת' מנחם מענדל הכהן שטיינבערג

תות"ל - 770

א. בלקו"ש חל"ב (שיחה א' לפ' בהר עמ' 154 ואילך) מביא כ"ק אדמו"ר את דברי רב, מהירושלמי בסוף מס' שביעית: "רב אמר כד אנא אמר לבני ביתי ליתן מתנה לבר נש לינה חוזר ביי". פירוש: רב אמר, כאשר אני אומר לבני ביתי לתת מתנה לבר אדם - אינני חוזר ביי.

ואחר אריכות הקושיות והביאורים מבאר הרבי את דברי רב, וזלה"ק באות ד: "הא דמס' שביעית, שמצד מדת חסידות לא חזר בו רב מדיבורו, הכוונה שנוסף לזה שלאחרי שאמר לא חזר בו, הנה עוד זאת שזה פעל שינוי בגוף הדיבור; מכיון שבשעת דיבורו הנהגתו

הרגילה ש"הן שלך יהי' צדק" היינו לקיים את דברו ולהצדיק אותו ...
בהדיבור לבד גמר ומקני, ע"י הדיבור עצמו נעשה קנין בהחפץ שנותן
במתנה". עכלה"ק.

ונמצא מדברי רבינו שמחדש, שבדיבור לבד, בלי שום מעשה קנין -
החפץ שניתן במתנה נקנה בקנין גמור להמקבל.

וצלה"ב: א) מדוע א"כ לא מצינו לכאן' בשום מקום בש"ס גדר של
"קנין" כזה ע"י דיבור, אלא רק ע"י "מעשה" קנין, כגון בכסף שטר או
חזקה שנפעל ענין של קנין, ומדוע לא מופיע קנין דיבור? הרי אם אחד
יתנהג כמו רב במס' שביעית, ויבטיח לחבירו דבר מתנה, אז יהי' קנין
בהחפץ, ומדוע לא מופיע דין זה בש"ס.

ב) מהו הגדר והמהות של הקנין הזה שנפעל ע"י הדיבור. כי סו"ס
אין גדרו של קנין ע"י דיבור כגדרו של קנין ע"י מעשה קנין, ולאידך
אין הדיבור כאן כדיבור בעלמא, כי סו"ס זה פעל קנין ש"הכריח" את
רב לעמוד בדיבורו לתת המתנה, וע"כ אין כאן רק דיבור בעלמא אלא
קנין כל-שהוא. וצלה"ב א"כ מהו גדרו של קנין זה.

ב. ונראה לבאר עפ"י מש"כ הגר"ש שקאפ זצ"ל בספרו שערי יושר
ח"ב ריש שער ז', שדיני ממונות שבתורה אינם ככל מצוות התורה.
ועד"מ מצוות תפילין - כשהקב"ה מצווה בתורה להניח תפילין הרי
המצווה "מתחילה ונגמרת" בציווי של הקב"ה.

ומחדש הגר"ש דבדיני ממונות אינו כן, אלא דבדיני ממונות, דיני
התורה חלים על "הנחות העולם". דהיינו שאם "הנחות העולם" עפ"י
"תורת המשפטים השכלית" קובעים שחפץ פלוני שייך לפלוני - על
חפץ זה חלים דיני התורה שאומרת שחפץ זה שייך לפלוני, ומי שגונב
ממנו אותו הוא נק' גנב.

ורק אחרי שחלים דיני העולם על הממון - אז באים דיני התורה
וחלים עליו לענין גניבה, גזילה, אבידה, חוב, ממון המוטל בספק,
חזקה וכו' וכו'.

ועפ"י מבאר שם הגר"ש דבר תמוה: הדין בממון הוא - "ספיקא
דממונא לקולא". ולכאן' קשה ביותר, הרי איסור גזילה הוא
מדאורייתא, וא"כ כמו שכל ספק דאורייתא לחומרא כך צ"ל בספק
ממון - שכל ספק ממון הוא בעצם ספק גזילה - שספיקו יהי' לחומרא,
ומדוע נקטינן שכל ספיקא דממונא אזלינן לקולא.

ומבאר הגר"ש לפי יסודו הנ"ל, שמכיון שדיני ממונות של התורה חלים רק אחרי שישנו את דין העולם על ממון זה, נמצא, שכיון שדיני העולם עפ"י סברא קובעים לפסוק בספק ממון להקל, א"כ עפ"י התורה החפץ הזה שייך לבן אדם הזה בוודאות כי כך קבעו חוקי העולם, וא"כ שוב ליכא שום ספק גזילה - כי עפ"י התורה החפץ שייך למי ש"הנחות העולם" קבעו שהחפץ שייך לו.

ג. ועפ"י יסודו של הגר"ש נראה לבאר את דברי רבינו בלקו"ש שם.

דיש לומר דזה שרב גרם ע"י דיבורו "קנין" - אין זה בגלל שדיבור בפנ"ע הוא כמו מעשה קנין לכל דבר, אלא, מכיון שרב בדיבורו לתת את המתנה - בעצם "החליט בנפשו" בהחלטה גמורה לתת את החפץ לפלוני השני, א"כ ממילא נהי' עפ"י שכל העולם ועפ"י דיני העולם שהחפץ משתייך להשני. וממילא ע"ז חל דיני התורה שהחפץ שייך לפלוני.

וממילא נופלות הקושיות דלעיל. כי לא הפי' שנפעל פה קנין ע"י הדיבור - אלא: כיון שע"י הדיבור נעשה החפץ, עפ"י סברא, של השני - לכן חל ע"ז דיני קנין של התורה, שהחפץ שייך למקבל.

ומה שהקשינו מהו גדרו של דיבור זה - א"ש, כי הגדר הוא כנ"ל: כיון שעפ"י הסברא החפץ שייך למקבל המתנה, כי הוא החליט לתת במתנה בהחלטה גמורה, בדרך ממילא חל על החפץ דין התורה שהחפץ שייך "וקנוי" להמקבל. ודו"ק.



פעולת הציצית [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים ת"ו

בגל' תשצח (מדור 'שונות' - עמ' 121) שאל השואל, מהו המקור למובא בלקו"ש (ב, עמ' 324) בשם המדרש.

וז"ל שם (בתרגום ללה"ק): איתא במדרש, אמר לו משה להקב"ה: רבונו של עולם, מה תועלת ("וואס איז די פעולה") ממה שנתת לבניך את התורה והמצוות, והרי הם שרויים בעולם-הזה הגשמי והחומרי, ויכולים הם לשכוח על הכל ("אויף דער גאנצער זאך")?! :

אמר לו הקב"ה: הריני נותן להם מצוות ציצית ועל ידה הם זוכרים את כל המצוות.

שהרי "ציצית" בגימטריא ת"ר הווי, ועם שמונת חוטיה וחמשת קשריה עולה תרי"ג, וכך הם נזכרים על כל המצוות. הה"ד "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות הוי'". עכ"ל.

והנה פשיטא שאין מה לחפש מדרש זה כלשונו, שהרי - בלקו"ש - הוא אמר כולו בסגנון דיבורו של הרבי, ולא כציטוט מלשון רז"ל במדרשים.

וגם אין הכרח לומר שכל הקטע חייב להיות במדרש אחד, ואפשר שהרבי הוסיף וביאר תוך כדי דיבור ע"פ מארז"ל במקום אחר.

והקרוב ביותר שעלה בידי למצוא, הוא בפסיקתא זוטרתא (הנק' גם "מדרש לקח טוב") פ' שלח, שהמקושש טען שהוא אכן שמע אזהרת שבת, אלא שנשכחה הימנו. אמר לו הקב"ה למשה: "דבר אל בני ישראל אליהם ועשו להם ציצית" לשון סימן לשון ציון, כדי שיהיו ישראל זוכרים את המצוות. וכן הוא אומר "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'". עכ"ל.

הרי לנו שמצוות ציצית ניתנה לבנ"י כדי שלא יבואו לידי שכחת המצוות.

והמשך הביאור בגימטריא של תיבת "ציצית" הוא כנראה ביאורו של הרבי ע"פ האמור בדרז"ל במקו"א (והוא בספרי פ' שלח, וגם בפסיקתא זוטרתא פ' שלח שם להלן. מובא גם בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' יא סעיף כז, ובמהדורה החדשה - המנוקדת - נסמן שם לרש"י ותוס' במנחות. ולהלן שם במ"מ לסי' כד אות ג' נדפס בטעות שהוא בסי' יח [וצ"ל: יא]).

אלא שבכל הנ"ל לא מצינו דו-שיח בין הקב"ה למשה.

ומה שמצאתי קרוב לזה ביותר הוא בתנא דבי אליהו רבא (כו, יט): אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, מפני מה חילל זה [המקושש] שבת? אמר משה לפניו: רבונו של עולם, איני יודע. אמר לו הקב"ה למשה: אני אומר לך! כי בכל ששת ימי חול, יש לו לישראל תפילין בראשו ובזרועו ורואה אותם וחוזר ממעשיו, אבל עכשיו ביום השבת שאין לו תפילין בראשו ובזרועו, לכן חילל זה את השבת. באותה שעה אמר לו הקב"ה למשה: משה, צא וברר להם לישראל מצוה אחת שיהיו נוהגים בו בשבתות ובימים טובים, זה מצות ציצית שנאמר "דבר אל בני ישראל גו' ועשו להם ציצית גו' וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' גו'". עכ"ל.

וכמובן שכל הנ"ל הוא דוחק גדול, אך כבר לימדונו קמאי, שמוטב להידחק בלשון מאשר להידחק בענין.

ותבוא ברכה על מי שימצא מקור מרווח יותר.



בגדר שבעת ימי תשלומין [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

בגליון האחרון (עמ' 8 ואילך) כתבתי על המבואר בלקו"ש חכ"ח ע' 76 ואילך - בנוגע לקרבנות התשלומין - דענין התשלומין הוא בעיקר ענין של זריזות מצד הגברא, וממילא גם ביום הראשון עצמו שייך ענין של תשלומין, - דאם לא הקריב תיכף בבוקר, אז ההקרבה שמביא לאח"ז ביום הראשון גופא היא בגדר של "תשלומין", וזהו הלשון "תשלומין כל שבעה". - והוכחתי מכו"כ טעמים, דע"כ דאין הכוונה בשיחה כפשוטה - דיש על הקרבן "תורת תשלומין" ביום הראשון, אלא הכוונה היא 'תשלומין' בשם המושאל וכו', וזה שייך לכללות הביאור בשיחה, עיין שם בארוכה בגליון הנ"ל.

והנה תחלת דבריי בזה ה' מצד שהקשיתי, דאם גם ביום הראשון כבר מתחיל ענין התשלומין - ה' צריך להיות דמי שה' חיגר בתחלת היום, שהוא "עיקר זמן החיוב", ובהמשך היום נתפשט - יה' פטור מן התשלומין (כדין חיגר ביום ראשון ונתפשט בשני), ובתוס' בחגיגה מבואר דפשיטא דבאופן זה חייב בתשלומין.

ושמעתי שכו"כ טענו דקושיא זו ווערט באווארנט בקטע מסוים בשיחה הנ"ל, אמנם לפענ"ד אינו שייך לענייננו, וכדלקמן:

דבס"ה, לאחר ששמבאר דכל שבעת הימים הם "זמן" הקרבן, וכל הגדר תשלומין הוא רק מצד הגברא וכו', ממשיך שם בחצ"ר: "ס'איז ניט קיין סתירה פון דער הלכה אז "כולן תשלומין לראשון" פון וועלכער ס'איז משמע אז דער עיקר החיוב איז ביום ראשון און די שפעטערדיקע טעג זיינען בלויז "תשלומין" - ווייל דער ענין פון "תשלומין לראשון" איז בלויז בנוגע צו חלות החיוב, ד.ה. אז דער חיוב צו ברענגען דעם קרבן לייגט זיך (ניט אויף יעדען פון די שבעת הימים פאר זיך - "אין לך יום בהם שאין חובתו תלוי" בו בעצמו" - נאר דער חיוב איז חל) אויף יום ראשון, און דער חיוב פון די

שפעטערדיקע טעג איז בלויז א המשך פון דעם חיוב ביום ראשון (ובמילא, אויב עס איז ניטא קיין חיוב ביום ראשון, קען במילא ניט זיין קיין המשך, א קרבן אין די ימים שלאח"ז), עכלה"ק.

וכנראה דכוונתם היא, דכאן מבואר דהחיוב מלכתחילה חל על היום הראשון כולו - וממילא, כיון שנתפשט עדיין ביום הראשון עצמו, ה"ה מחויב בתשלומין.

אך באמת, כד דייקת, הקושיא עדיין במקומה עומדת. דהרי כל מה שקטע זה בא לבאר הוא - שלא יקשה לאידך גיסא. דגם אם נתפשט לאחר היום הראשון, היה צ"ל מחויב בתשלומין - לפי משנ"ת בהשיחה דכל שבעת הימים הם מלכתחילה "זמן הקרבן". וע"ז מבאר, דלמ"ד "תשלומין לראשון" הרי חלות החיוב על כל הז' ימים היא באופן - שישנו זמן החיוב (העיקרי), וישנו חלק מהזמן שבא בתור המשך לחיוב העיקרי, (אך אין בזה ענין של הקרבה "בדיעבד" (השלמה' וכיו"ב), אלא זהו זמן הקרבן), ולכן, אם בשעת החיוב היה פטור - הרי במילא ל"ש "המשך" שיתחייב בימים שלאח"ז, ובמילא 'חיגר בראשון ונתפשט בשני' - פטור מתשלומין.

ונמצא, דמהו הגורם שמחלק בין (עיקר) זמן החיוב לבין הזמן שהחיוב בו הוא רק בתור "המשך" לעיקר החיוב - לפי הביאור בהשיחה דכל הז' ימים הם מלכתחילה זמן הקרבן - הוא הזמן שבו מתחיל ענין התשלומין (שמצד ה'גברא') אצל מי שהיה בר חיוב מיד בתחלת היום הראשון. דבהזמן שבו צריך להקריב מלכתחילה - זהו עיקר זמן החיוב, והיינו ביום הראשון; ומשא"כ אם נתאחר לאחר היום הראשון - שאז, כלשון הרמב"ם בהל' חגיגה, "הרי זה מגונה", והקרבנו אז נחשבת כ"תשלומין" (אף שזה עדיין "זמן הקרבן") - הרי מאז והלאה אנו מחשיבים את החיוב כענין של "המשך" ליום הראשון, ולכן אם יהי' פטור ביום הראשון שוב אינו מתחייב בימים שלאח"ז.

ועפ"ז, כשבקטע שלאח"ז מבאר בהשיחה דגם ביום הראשון גופא ישנו חיוב על האדם להקריבו ב"צפרא", ואם לא נזדרז מיד, אלא הביא קרבנותיו לאח"ז במשך היום, הרי"ז בגדר "תשלומין" - א"כ לכאור' כבר ביום הראשון גופא יש לחלק בין עיקר זמן החיוב לבין זמן של "המשך" - שבו כבר נחשב כתשלומין, וממילא מי שנתחייב רק בזמן ההמשך צ"ל פטור, וכנ"ל.

[דהרי בשלמא אם היינו אומרים דיש חילוק בעצם הזמן בין היום הראשון לבין הזמן של ימי התשלומין, אז היה אפשר לומר, דגם אם נחשיב את הבאת הקרבן באיחור ביום הראשון גופא כענין של "תשלומין" מצד הגברא - מ"מ מובן דאינו שייך לענין קביעת החיוב, וגם אם נתפשט רגע לפני השקיעה כבר נתחייב להביא קרבן, משום דיום הראשון וימי התשלומין חלוקים בעצם ענינם. - אך לפי הביאור בשיחה דכל ענין התשלומין הוא ענין של חסרון זריזות בגברא, הרי אם אנו אומרים דזה מתחיל כבר ביום הראשון - הרי אותו חילוק שנת' בחצאי ריבוע הנ"ל, בין היום הראשון לימי התשלומין, ישנו גם ביום הראשון עצמו].

ואם נרצה לטעון בדעת רבינו ולבאר דזהו כעין גזיה"כ, דכל היום הראשון של החג הוא הקובע לענין החיוב והפטור, וכל מי שנעשה "ראוי" ביום הראשון עצמו - חייב בתשלומין, דלגבי זה נחשב כל היום הראשון כ"עיקר זמן החיוב" אף שבו עצמו מתחיל מזמן מסוים גדר של קרבנות 'תשלומין' (וכבר נמצא איזשהו הסברה בהגדרת החילוק הזה), - הרי יש לי להוכיח מפורש משיחת כ"ק אדמו"ר באותו חלק בלקו"ש בענין "יום טבוח" (עמ' 24 ואילך, הוזכרה בהערתי בגליון הנ"ל), דהזמן שבו צריך להקריב בפועל, (לאו דוקא היום הראשון), הוא הקובע לענין חזי ולא חזי.

דבס"ח שם מבאר רבינו, דלפי פירוש אדמוה"ז בענין "יום טבוח", דהיות שעצרת הוא "יום שניתנה בו התורה וצריך לאכול ולשמוח בו כו'", לכן הקריבו חלק מקרבנות העצרת ביום שבלשון אדמוה"ז "נעשה להם יום זה שהוא מוצאי יו"ט כמו יו"ט עצמו", הרי נמצא שהחיוב ממש של הקרבנות הוא ב"יום טבוח", ולכן נאסר בהספד ותענית וכו', עיי"ש בארוכה.

ובהערה 52 שם: "עפ"ז הרי זה יותר מתשלומין כל שבעה, שנת' (ראה לקמן ע' 77 ואילך) [היא השיחה דימי התשלומין דביה עסקינן. י.ק.] שכל הז' ימים הוי זמן הקרבן, משא"כ יום טבוח (לפי הנ"ל בפנים) לאחר שנהגו ב"ה כדבריהם - י"ל שנעשה כעיקר זמן חיובו. וע"ד כשעצרת חל בשבת שמודה ב"ה שיום טבוח אחר השבת (במשנה חגיגה שם), שאין זה בדומה לתשלומין בשאר הימים אלא שהי' עיקר זמן הקרבתו".

ומבואר מזה, דאף לב"ה - שמה"ת צריך להקריב את קרבנות העצרת בחג עצמו, ומ"מ לאחרי (שמטעמים המבוארים בשיחה

בארוכה) נהגו ב"ה לפועל שמקריבין ב"יום טבוח", ואז הוא הזמן שבו מקריבים לכתחילה את הקרבן, - אז נעשה זה עיקר זמן חיובו אף שכבר עבר ה"יום הראשון", (-ולא רק "זמן הקרבן" שנת' בשיחה דידן לגבי ימי התשלומין בכלל). ונוגע גם לענין חיגר ב'עצרת' ונתפשט ב'יום טבוח' - ראה בהמשך ההערה מה שהביא מהצל"ח ומבארו עפ"י הנ"ל, עיי"ש היטב.

וא"כ עד"ז בנדוד"ד לאידך גיסא - דאם ביום הראשון גופא כבר מתחיל ענין התשלומין, כיון שלכתחילה צריך להקריב ב"צפרא", הרי לכאור' כבר אין זה "עיקר זמן הקרבנות" ותקשה קושייתנו הנ"ל.

ויש להוסיף כמה נקודות: (א) דגם אם לאחר כהנ"ל יטענו ויסבירו איך שגם לפי שי' רבינו בענין התשלומין - מ"מ ישנו חילוק בין התשלומין ביום הראשון גופא לתשלומין שבימים שלאח"ז, (וכמובן שאשמה לראות איזשהו חילוק "מוסבר" בזה), הרי סו"ס אין זה "פשיטא", ומדברי התוס' מבואר דאין בכלל הו"א כזו.

(ב) גם בדברי בגליון הקודם העליתי סברא ליישב הקושיא הנ"ל, ומה שהכרחתי דהפי' בשיחה הוא 'תשלומין' בשם המושאל וכיו"ב, אף שבהשקפה ראשונה לא משמע כן, - הוא בעיקר מצד קושיית רבינו עצמו על הסברא דישנו גדר של תשלומין ביום הראשון עצמו - מהא דלפ"ז הזיד בתחילת היום ונאנס לאח"ז, יענש כמי שלא הקריב במזיד וכו', עיי"ש.

ולהעיר שגם בשבועות תשמ"ג (שהשיחה דחכ"ח מיוסדת על המדובר בשבועות וש"פ נשא תשמ"ג) הוזכר בההתוועדות (ב'הנחות בלה"ק' - סי"ג) הענין - דאונס בזמן התשלומין אינו יכול לפטור אם הזיד בזמן החיוב, עיי"ש. שזה מחזק את סברתי - דלא נתכווין רבינו אלא לענין של תשלומין בשם המושאל - דהרי מצד ענין זה עצמו דחה רבינו בשנה שלפנ"ז את הסברא דגם ביום הראשון עצמו ישנו גדר של קרבנות תשלומין, - ואיך הזכיר שוב את הענין דאונס בזמן התשלומין בהשיחה דשבועות תשמ"ג, ובשבת נשא ביאר את הלשון "תשלומין כל שבעה" כדאשתקד - ללא כל תי' על הקושיא הנ"ל. ועכצ"ל כפי שביארנו.

(ג) לכאור' הי' אפשר לומר דמהתוס' בחגיגה הנ"ל אין להקשות על הביאור בשיחה - ע"פ מה שראיתי להגראי"ב גערליצקי שי' שכתב בשעתו בהעו"ב (ש"פ קרח ה'תשד"מ) דמהתוס' בפסחים משמע דס"ל דגדר התשלומין בקרבנות התשלומין הוא ע"ד התשלומין שבפסח שני

(ודלא כהמבואר בשיחה), עיי"ש. ורוצה לומר דבזה גופא פליגי רש"י ותוס' שם מהו גדר התשלומין שבקרבנות - אם הוא רק מצד הגברא, או גם מצד הזמן. דרש"י ס"ל כהביאור שבשיחה, והתוס' ס"ל כאותם מפרשים שביארו דיש חילוק בזמן עצמו וכו'.

ולפ"ז אפ"ל דאמנם התוס' לשי' סברי - דחיגר בשעה ראשונה ונתפשט בשעה שני' פשיטא דחייב בתשלומין; משא"כ לפי הביאור בשיחה - אפשר דאה"נ דהי' מקום לומר כן דיפטר באופן זה וכו'.

- אך באמת נלפענ"ד דאין כל הכרח מהתוס' שם, וכפי שיתבאר בעז"ה, ואדרבה - יש להוכיח דשי' התוס' היא דוקא כפי המבואר בשיחה, ולפ"ז יתיישבו עוד כו"כ ענינים בדברי הראשונים בענין התשלומין. והיות וכבר נתארכו הדברים לעיל יותר ממה שנתכוונתי - אי"ה יתבאר בהזדמנות הקרובה.



שהחיינו על מצות מצה [גליון]

הרב מענדל איידעלמאן
תושב השכונה

בגליון חי (תשצז) הקשה הרב א"ה שי' העלער אמ"ש כ"ק אדמו"ר בהגש"פ: מוציא מצה. ואין מברכין שהחיינו על מצות מצה, כי די לו בברכתו והגענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור. אי נמי כבר אמרו בקידוש (אבודרהם. ברכ"י סתע"ג). וטעם השני צע"ג, דא"כ הי' צריך לכוון בשהחיינו דקידוש גם על מצה, וע"ד שהחיינו דקריאת מגילה שצריך לכוון על משלוח מנות והסעודה, וכמש"כ השל"ה ומג"א ר"ס תרצ"ב.

והקשה הנ"ל "דלכאורה צ"ע בעצם הדמיון לברכת שהחיינו דקריאת המגילה, דהרי חלוקין הם בעיקרם, דבשהחיינו דקריאת המגילה הרי הברכה הוא על מעשה המצוה דקריאת המגילה ואינה שייכת לעצם קדושת היום, וא"כ פשוט הוא דמשלוח מנות והסעודה אינם נפטרים בברכת שהחיינו שעל הקריאה, אא"כ כיון לפטרו, אך בברכת שהחיינו שמברך בקידוש דליל הסדר הרי אין הברכה על מצוה פרטית אלא על עצם קדושת החג הוא דמברך, ולכן פשוט הוא שכל מצוות החג נפטרים בברכתה, ואינו צריך לברך עליהם בפרטיות.

"וכמש"כ אדה"ז בבדיקת חמץ (סתל"ב ס"ג) "ולמה אין מברכין שהחיינו קודם הבדיקה והרי היא מצוה הבאה מזמן לזמן, לפי שמצוה זו היא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד לפיכך היא נפטרת בברכת שהחיינו שמברכים ברגל בקידוש לילה", עכ"ל. הרי שנפטרת בשהחיינו שעל החג ומ"מ אינו צריך לכוון בשהחיינו דקידוש גם על מצות הבדיקה, משום דנכלל במצות החג כיון דלצורך המועד הוא, וא"כ מ"ש מצה שיצטרך לכוון.

"ובאמת מפו' כן בדברי האבודרהם עצמו, וז"ל (שער ג ברכת המצות): וא"ת והרי מצה ומרור . . ואין מברכין שהחיינו וכו' די לו בזמן שאומר על הכוס במועד. וגם מזה הטעם נוכל לפרש שאין לברך שהחיינו על ביעור חמץ, שכיון שהבדיקה היא לבער החמץ לצורך המועד, די לו בזמן שאומר על הכוס במועד, עכ"ל. הרי שמדמה להו אהדדי, וכשם שמצות בדיקת חמץ נפטרת בשהחיינו שעל הכוס ואינו צריך לכוון עליה דוקא כיון שהיא לצורך המועד, כך גם נפטרת מצות מצה בשהחיינו שבקידוש".

ע"כ מ"ש בגליון הנ"ל.

אבל לכאורה יש להעיר בזה:

א) כשכתוב בשו"ע וכו', שברכת שהחיינו דבדיקת חמץ, או הברכת שהחיינו דעשיית הסוכה, נפטר (או כיו"ב) בהשהחיינו דקידוש המועד (ולא כתוב שצריך לכוון לפטור), הנה אי אפשר לדייק מזה, אם צריך לכוון או שלא צריך לכוון. כיון שכל הענין של לכוון, אינו שייך כאן. שהרי, כוונה לפטור, שייך רק אלהבא, ולא אלשעבר.

דהיינו, שישנם ב' ענינים: א' אפשרות לכוון. ב' לאחר שישנו מצב שיש אפשרות לכוון, הנה אז לפעמים צריך לכוון, ולפעמים אין צריך.

הנה כשישנה האפשרות לכוון, ובהשו"ע וכו' לא כתוב שצריך לכוון, יש לדייק מזה, שאין צריך לכוון. משא"כ כשבכלל אין האפשרות לכוון, הנה אז לכאורה אין לדייק, מזה שלא כתוב בשו"ע וכו' שצריך לכוון, שאין צריך לכוון.

ב) א"כ, אף שנכון הוא מה שכתב לחלק, בין השהחיינו שעל קריאת המגילה, שהוא על מעשה המצוה, ובין השהחיינו שמברך בקידוש, שהוא על קדושת החג,

מ"מ, מ"ש לחלק כתוצאה מהנ"ל, שבמגילה יש לכוון לפטור, משא"כ בקידוש נפטר ואין צריך כוונה, הנה לאו דוקא, שהטעם לזה הוא, אם השהחינו הוא על מעשה המצוה (מגילה), או על קדושת החג (פסח),

כיון שבמגילה הנה מצוות החג, באים לאחרי קריאת המגילה, הנה אפשר לכוון לפטור. משא"כ בדיקת חמץ שבא לפני קידוש המועד, שא"א לכוון לפטור אפילו אם ירצה (כנ"ל א), אז הוא נפטר בלי כוונה.

ג) מעתה יובן קושיית כ"ק אדמו"ר בהגש"פ. כיון שבזמן, הנה הקידוש בא לפני אכילת מצה, א"כ הרי זה דומה למגילה שבא לפני משלוח מנות והסעודה,

א"כ כמו שמצינו בקריאת המגילה שצריך לכוון על משלוח מנות והסעודה הבאים לאחרי קריאת המגילה, כמו"כ נכוון בהקידוש על המצה הבא לאחרי הקידוש, כיון שישנה האפשרות לזה.

והחילוק שכתב בין השהחינו דמגילה להשהחינו דקידוש, הנה זהו חילוק נכון, אבל אין זה משנה את המציאות, שמצה בא לאחרי קידוש, כמו שמשלוח מנות והסעודה באים לאחרי המגילה.

דהיינו, דאף שהאופן שהשהחינו דמשלוח מנות והסעודה נפטר בהשהחינו דמגילה, הוא באופן אחר מכמו שהשהחינו דמצה צריך להיות נפטר בהשהחינו דקידוש, אבל כיון שישנה האפשרות לכוון להוציא, כנ"ל, א"כ מדוע אין צריך לכוון.

ד) ועפ"ז מובן, שמצד ענין הזמן, אפשר לדמות שהחינו דקידוש שיפטר את המצה, לשהחינו דמגילה שפטר משלוח מנות והסעודה.

אבל אי אפשר לדמות השהחינו דקידוש דפסח, שיפטר את המצה, לשהחינו דקידוש שפטר בדיקת חמץ ועשיית סוכה.

א"כ לפ"ז, זה שהביא משו"ע אדה"ז לגבי בדיקת חמץ, ומהאבודרהם, אינו ענין לכאן.

ה) מה שכתב, ש"אולי עיקר קושיית רבינו הוא על דברי האבודרהם דלא הובא שם שיש לכוון בשעת ברכת השהחינו דקידוש גם על מצה",

הנה לכאורה הקושיא הוא מדוע לא הובא בשו"ע וכו' ומדוע לא עושים כן בפועל, לכוון בשעת הקידוש גם על אכילת המצה.



"ותתן לנו באהבה" – דוקא בשבת [גליון]

הת' שלום דובער חזן

תות"ל - 770

בגליון כ [תשצט] עמ' 18 עמד הת' שנ"ז שי' קפלן על דברי כ"ק אדמו"ר ב"הגדה עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים", אודות נוסח הקידוש, שבשבת אומרים "באהבה", משא"כ ביו"ט - "כי מקרא קודש דשבת קבלו ישראל באהבה, במרה, אבל של יו"ט הי' ע"י שכפה עליהם הר כגיגית בסיני".

והקשה מלקו"ש ח"ח (ע' 49 ואילך), ש"כל מה שאנו עושים . . היום, אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו". וכותב "שמזה מובן גם בנוגע לשבת, שאף שנצטוו ע"ז ישראל במרה, מ"מ אי"ז מגיע להציווי דשבת שלאחרי מ"ת והוא ציווי חדש.

"ויתירה מזו מחדש בהמשך השיחה (ס"י), שכל הציוויים שלפני מ"ת נתבטלו בעת מ"ת..."

והנה פשיטא דלא קשה מידי, וכפי שהעירו המערכת, ש"י"ל דאה"נ שהציווי הי' רק במתן תורה, אמנם סו"ס הוא ענין א' עם עצם ענין השבת שקיבלו באהבה. וראה עד"ז לקו"ש ח"ל שיחת לך לך ג ס"ד".

כלומר, בפועל ממש, את השבת קיבלו באהבה משא"כ יו"ט. והא שהציווי התחדש בשעת מ"ת (ואפי' הא שהציווי דמרה נתבטל) אינו משנה מציאות זו. ופשוט.

וכן מבואר (כפי שצינו בהערת המערכת) בלקו"ש ח"ל עמ' 55, אודות מצות מילה, שקיומה אינה "מפני הציוויים שקדמו להציוויים על ידי משה רבינו בסיני . . שכל החיוב המוטל עלינו בקיום כל המצות בא אך ורק מהציווי של הקב"ה ע"י מרע"ה . . אבל אין זה נוגע לגוף המצות ומהותן, ויתכן שפיר שגדרן ומהותן של המצות דלאחר מ"ת יש להן קשר ודמיון לענינן שלפני מ"ת - ועד שיתכן שמהותן וענינן אחד".

ויש להוסיף ולציין, לחביכותא דמילתא גרידא, שהרי הדבר ברור ואינו צריך חיזוק, וע"פ הכלל "דברי תורה עשירים במקום אחד" כו'.

דהנה בשיחת ש"פ נשא תשמ"ו ("תורת מנחם - התוועדויות" ח"ג עמ' 578 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר את גודל מעלתה של השבת הראשונה שלאחרי מ"ת. ואף ש"לכו"ע בשבת ניתנה תורה", הרי שכבר היתה מעלה זו בשבת של מ"ת גופא, ומה ניתוסף בשבת שלאח"כ? אלא שהתורה ניתנה ב"יומא דשבתא", אך ב"מעלי דשבתא" עדיין לא היתה מעלה זו.

ואף שכבר נצטוו במרה על שמירת שבת, הרי הציווי דשבת במרה קשור עם "מעשה בראשית", והציווי דשבת במ"ת קשור (גם) עם יציאת מצרים. והדבר אף מוצא ביטוי בנוסח התפלה, שבתפלת העמידה ד"יומא דשבתא", בו נזכר ענין השבת שמצד מ"ת ("בעמדו לפניך על הר סיני . . . וכתוב בהם שמירת שבת"), לא אומרים "זכר ליציאת מצרים".

נמצינו למדים גם מכאן, (א) שאף שהקיום הוא מצד הציווי במ"ת, אין זה גורע (וכ"ש שאין זה מבטל) מ"ענינן שלפני מ"ת" - כנ"ל מלקו"ש. ועוד יותר, (ב) שדבר זה - החילוק בין מהות המצוה כפי שהיא לפני מ"ת, לבין מהותה לאחר מ"ת - הנה לא רק שאינו נגרע, אלא שהוא גם בא לידי ביטוי בנוסח התפלה, כנ"ל. (בנוסף לחילוק בנוסח התפלה בין שבת ויו"ט, שמיוסד על דבר שלפני מ"ת, הנה גם בשבת גופא ישנו חילוק, וגם הוא מיוסד על דבר שלפני מ"ת).

ולא באתי אלא כיהודה ועוד לקרא.



טענת המלאכים "תנה הודך" - מדינא דבר מערא [גליון]

הת' יצחק קופמן

תות"ל - 770

בגליון דחג השבועות (תשצח - עמ' 19) הקשה הרי"ל שי' שפירא על המבואר ומובא בלקו"ש חי"ח (ע' 28) מכו"כ ס' בביאור טענת

(*) ויש להעיר מלשונו הטהור של כ"ק אדמו"ר, בהביאו מארז"ל זה: "וואס דברי תורה זיינען דאך עשירים; אדער במקום זה, אדער במקום אחר" (שיחת י"ב טבת ה'תשמ"ח).

המלאכים "תנה הודך על השמים" - שהיתה מדינא דבר מצרא, דלכא' דינא דב"מ הוא מטעם דהמצרן מרויח ע"י שהשדות סמוכות, אבל בנידון דהמלאכים מה הי' להם מקודם בשמים שטענו שאם יקבלו את התורה יצטרפו ב' הענינים ביחד, וירויחו?

ומתרץ, דצ"ל שטענו שהם משיגים אלקות ויש להם מדריגה רוחנית, וע"י שיקבלו את התורה שהיא חכמתו של הקב"ה, יצטרף זה עם מדריגתם הרוחנית שיש להם בלא"ה, ועי"ז "ירויחו"; משא"כ בנ"י שאין להם המדריגות הרוחניות, ע"י שיקבלו התורה - יתחילו בהתקרבות לאלקות.

והנה, בהשיחה שם מקשה על כל הביאורים בהסיבה שאין זה דינא דב"מ - דהיכן נרמז זה בתשובת משה להמלאכים? ובאם לא נרמז - א"כ ה"ז עיקר חסר מן הספר?

ועד"ז יש להקשות לביאור זה, דלכא' אינו מרומז בטענת מלאכי השרת לפני הקב"ה? (אף שאוי"ל שא"צ שכל הפרטים יורמזו בטענתם).

ויש לבאר באו"א קצת (וע"ד מ"ש בהערה *34 שם): ידועים דברי השל"ה אשר "התורה מדברת בעצם בעליונים ורומזת בשניות בתחתונים", היינו שהתורה באופן שהיא בעליונים - זהו התורה בעצם, ומה שמבינים מהתורה כאן בעוה"ז - זהו רק באופן של "רמז" מעצם התורה.

ועפ"ז אפשר לבאר בטענת המלאכים, דכיון שהם למעלה (בשמים), הנה באם תנתן להם התורה יהא זה התורה כפי שהיא בעצם, משא"כ באם תנתן לבנ"י למטה הרי יהא זה רק רמז מהתורה. ולכן טענו שזהו 'ביזבוד' לקחת התורה וליתנה למטה לבנ"י, כיון שהם ישיגו רק רמז ממנה, ולכן "תנה הודך על השמים"; התורה צריכה לינתן לנו כיון שאנו נשיג את עצם התורה ונרויח ע"י התורה הרבה יותר ממה שירויחו בנ"י.

וע"פ ביאור זה, הנה בטענת מלאכי השרת נרמז גם מהו הרויח שירויחו ע"י שתנתן התורה להם, דבטענתם "חמודה גנוזה שגנוזה וכו' אתה מבקש ליתנה לבשר ודם" נרמז דלא רק שהתורה בפועל גנוזה

למעלה ("כשגנוזה"), אלא שבעצם מקומה הוא למעלה ("גנוזה")¹, ובמילא באם תנתן למטה לא יהא ממנה הריוח, משא"כ באם תנתן לנו, כנ"ל.

והנה בהשיחה מסביר דחיית משה לטענתם דמלאכי השרת, דכיון שהדין הוא שאם רוצה הב"מ השדה לזריעה והלוקח לבנין בית, נותנים את השדה ללוקח כי 'ישוב' עדיף, עד"ז בענינו, דכיון שתכלית התורה הוא "לעשות דירה בתחתונים" נופלת טענת המלאכים מדינא דב"מ, ועיי"ש.

ועפ"ז יומתק הביאור דלעיל (ויעלה בקנה אחד עם הביאור שבשיחה), שתשובת משה היתה מעין טענתם: טענת המלאכים היתה, דע"י שתנתן להם התורה ינצלוה ויוציאו ממנה הרבה יותר ריוח (עצם התורה) מאשר באם תנתן למטה (רמז מהתורה). וע"ז השיב להם משה להיפך, דאדרבא, באם תנתן למטה יוציאו ממנה הרבה יותר ריוח ("דירה בתחתונים", בית) מאשר באם תנתן למעלה (זריעה).



שיחות

מ"ע "וכתב לו"

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

במכתב אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע אודות סיום ס"ת (נדפס בכ"מ, ובאג"ק ח"ו עמ' עג), כותב: "הנני בזה לברכו בברכת מזל טוב על קיום מ"ע וכתב לו כמבואר בשו"ע".

ובשיחת טו"ב כסלו תשמ"א בהע' 19 (נדפס בהוספות ללקו"ש ח"כ ע' 420) כ': "וצע"ק, דהא מצות כתיבת ס"ת ילפינן (סנהדרין שם [כא, ב]. רמב"ם שם [הל' ס"ת פ"ז ה"א]) מ"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" (וילך לא, יט), ומהפסוק (שופטים יז, יח) "וכתב לו"

(1) וזהו דיוק (וכפל) הל' "חמודה גנוזה שגנוזה", וראה בהשיחה הע' *9.

ילפינן (סנהדרין שם. רמב"ם שם ה"ב) מצות כתיבת ס"ת שעל המלך לכתוב". ועיי"ש המשך ההערה.

ואוי"ל, ובדוחק עכ"פ, דהנה בגמרא שם מביאה ברייתא שדורשים הפסוק: "וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר וגו'" - "כותב לשמו שתי תורות; אחת שהיא יוצאה ונכנסת עמו, ואחת שמונחת לו בבית גנזיו". וברש"י מפרש הא דשאני מלך מהדיוטות - דאילו היה הדיוט סגי ליה בחדא, ומלך בעי תרתי - "משנה" שתיים במשמע.

ומבואר מזה, דבהפסוק עצמו שמחייב מלך לכתוב ס"ת מצד דין מלך - זהו עצמו המחייבו לכתוב ס"ת בתור יחיד של כלל ישראל. ובפרט לדעת הרמב"ם (פ"ג מהל' מלכים ה"א), שהא דהמלך כותב ב' ספרי תורה הוא רק "אם לא הניחו לו אבותיו או שנאבד". ומבואר ב'כסף משנה' שם - שהס"ת שהמלך חייב בו ככל הדיוט סומך הוא על של אבותיו, עיי"ש. - ומבואר שזהו דין ס"ת של הדיוט שחייב בו ככל ישראל; ונוסף לו - דין ס"ת של מלך.

א"כ ממילא ידעינן מפסוק זה עצמו שכ"א מישראל מחוייב לכתוב ס"ת.

וכמדומני שראיתי פעם בספר (ואיני זוכר מקומו), דהנפק"מ יהי' אם הברכה המובא בהמשך הכתוב של "וכתב לו" - "למען יאריך ימים וגו'" - הוא דוקא בכתיבת ס"ת של מלך, או אפי' בס"ת של יחיד הדיוט. ולפי הנ"ל לכאור' מבואר כצד הב'. ואכמ"ל.



חיובן של נשים במצות כתיבת ס"ת [גליון]

הנ"ל

בגליון תשצח עמ' 39 הביא הת' ש.ד.ח. מדברי רבינו ביחידות עם ה'פני מנחם', שגם נשים ובנות ירכשו אותיות בס"ת - מיוסד על ההלכה שנשים מברכות ברכה"ת. וציין בהע', שכן מבואר בשאגת ארי' סי' לה. ובגליון תשצט עמ' 38 הוסיפו עוד מ"מ בזה, עיי"ש.

והנה דברים אלו כבר נאמרו מיד בתחלת מבצע ס"ת, בשיחת יום ב' דר"ה תשמ"ב ('תורת מנחם - התוועדות' עמ' 11), שגם בנות לאחרית בת מצוה יתאחדו בס"ת, משום שחייבות בלימוד התורה בהלכות הצריכות להן. וכן בכ"מ.

אמנם רבינו הדגיש - שהמבצע לא שייך לקיום המצוה. וראה לדוגמא שיחת כ"ד טבת ('תורת מנחם - התוועדויות' תשמ"ב ח"ב עמ' 716): "כללות הענין המדובר לאחרונה אודות כתיבת ס"ת כלליים, ה"ז כדי לאחד את כל בני" באופן ד"כולנו כאחד" - ואין זה שייך לקיום המצוה ד"ועתה כתבו לכם את השירה גו'" כמודגש כמה פעמים, עיי"ש.

ובאמת, להדעות שנשים חייבות במצות ס"ת בגלל שמברכות ברכת התורה - יומתק מאד ע"פ ביאור רבינו בלקו"ש חי"ד עקב ב, דחיובן של נשים ללמוד הלכות הצריכות הוא לא רק הכשר לקיום המצות שלהן אלא גם ענין של לימוד התורה, עיי"ש. - וזהו לא כדעת הבית הלוי בשו"ת שלו ח"א סיון ו, שזהו רק הסדר של קיום, ולא לימוד. ולכן באמת הוא סובר דנשים פטורות ממצות כתיבת ס"ת. ואכ"מ.



בענין הנ"ל

הת' צבי הירש פרידמאן

תות"ל - 770

בגליון דחגה"ש (עמ' 39) הביא הת' ש.ד.ח. דברי כ"ק אדמו"ר לרפמ"א - דנשים חייבות בכתיבת ס"ת, ד"איתא בשו"ע "נשים מברכות ברכת התורה, שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן לידע היאך לעשותן...", ומאחר שהנשים חייבות בלימוד התורה ... ובברכת התורה - מדוע שלא יהי' להן אות בס"ת?!"

והביא הנ"ל דסברא כעין זו כתב השאג"א: "...מ"מ הא כתבו רבוותא דנשים מברכות בה"ת הואיל וחייבות ללמוד מצות הנוהגות בהן וכמש"כ הב"י .. א"כ ה"נ אין לנו טעם לפטור את הנשים ממצוה זו".

ובגליון האחרון (עמ' 38) העיר הב' י.ש.א., דעל השאג"א הנ"ל הקשו הבית הלוי ועוד - דבאמת הנשים אינם במצות תלמוד תורה, והלימוד הוא רק הכשר מצוה כדי שתוכלנה לקיים המצוות שלהם, וא"כ כיון שאינם מחוייבין בלימוד תורה שוב אין להם החיוב של כתיבת ס"ת (וכפסק הרמב"ם בסה"מ שלו).

והנה בלקו"ש חי"ד עמ' 38 כ', דזה שחייבות ללמוד הלכות הצריכות, הנה עם היות שזהו בשביל לידע האיך לעשותן - בכ"ז נעשה הלימוד ענין בפ"ע, ולכן מברכות הן משו"ז ברכת התורה.

ואף שמהפסוק "ולמדתם אותם" למדים שנשים פטורות ממצות ת"ת, מ"מ יש לה שייכות ללימוד התורה, (וע"ד גוי שעוסק בתורה - דהוי ככה"ג, דהגם שאינו מצווה על לימוד תורה אמנם יש לו המעלה של עסק התורה).

ועפ"ז יש לומר, דמכיון שנשים שייכות ללימוד התורה יהיו גם חייבים בכתיבת ס"ת.

אבל עדיין יקשה קושיית המנ"ח שהביא הב' הנ"ל בהערתו שם, דכיון שפסולות בכתיבה ע"כ צ"ל דגם אינן חייבות בכתיבה.

הנה ע"ז יש לתרץ, ובהקדים, דבלקו"ש חכ"ג (שיחה לחגה"ש א - עמ' 17 ואילך) מבאר הרבי מחלוקת הפוסקים אם לקח ס"ת מן השוק אי קיים המצווה דכתיבת ס"ת, ומבאר דתלוי במחלוקת הרמב"ם והרא"ש בגדר מצוות כתיבת ס"ת: להרמב"ם המצווה היא עצם כתיבת הס"ת; ומשא"כ להרא"ש עיקר כתיבת הס"ת הוא כדי ללמוד בה, ולכן אפשר לצאת י"ח גם אם לקח ס"ת מן השוק.

ואף שגם לדעת הרא"ש צריך לכתוב ס"ת, אמנם אעפ"כ עיקר החיוב הוא על האדם - שיהי' לו ס"ת, אלא שמצד החפצא של ס"ת צריך כל פרטי הכתיבה ע"פ הלכה (כיון שבדורות הראשונים הלימוד הי' רק מתוך ס"ת). ולכן פוסק הרא"ש דהאידינא מקיימים המצווה גם ע"י כתיבת חומשים ושאר ספרים. וההסברה בזה, כיון שמצד "עת לעשות לה" כותבים גם תושבע"פ, וא"כ לומדים גם בשאר ספרים, לכן יוצאים יד"ח גם בשאר ספרים.

ומשא"כ להרמב"ם - דיחנו חיוב על האדם לכתוב עם כל פרטי הכתיבה הקשורים בכתיבת ס"ת.

ועפ"ז י"ל, דדוקא לשיטת הרמב"ם נשים פטורות ממצוות כתיבת ס"ת, כיון שנשים אינן מצוות על הכתיבה, כמו שהקשה המנ"ח.

אבל לדעת הרא"ש שהחיוב הוא שיהי' לו ס"ת, וזה שצריך כתיבה אין זה חלק מהחיוב שיש לאדם, א"כ י"ל דנשים חייבות בכתיבת ס"ת.

אלא שאפשר להקשות ע"ז, והרי נשים אינם חייבות בלימוד כל התורה, ורק בהלכות הצריכות להם, וא"כ איך נאמר דיהי' להם החיוב

לכתוב ס"ת - דיתכן שהחיוב בכתובת ס"ת הוא רק לא' המחוייב בלימוד כל התורה.

הנה ע"ז יש לתרץ ע"פ מש"כ החת"ס בשו"ת יור"ד סי' רנד, דמבאר שם הא ד"כתבו לכם את השירה הזאת" - שהכוונה לכל התורה, ולא רק לפרשת השירה הזאת. וז"ל:

"מנ"ל דועתה כתבו לכם הוא ס"ת דלמא שירה לחודא ... נ"ל דודאי אי פשטי' דקרא הוא שיכתוב כל אדם מישראל לעצמו פ' שירה כדי להעמיד על קיום התורה, א"כ ק"ו ממילא נדע שיהי' חיוב לכתוב עכ"פ אותן פרשיות שעיקרי התורה תלויין בהן כגון ... כי איך יתכן שיכתוב עדות ולא העיקר שעלי' תעיד. וזה שאמרה תורה כתבו לכם השירה הזאת לרבותא קאמר, אפי' שירה שהוא רק עדות והתראה מחוייב כל א'. אלא שבק"ו זה לא הי' נכלל אותן פרשיות שאין בהם צורך כ"כ ... וע"ז כתב הרמב"ם נמצא נכתבה כל התורה מגילות נפרדות א' הנה וא' הנה, ע"כ, ולכן צריך לכתוב את כל התורה".

והנה עפ"ז י"ל דגם נשים מחוייבים בעיקרי התורה, ולכן צריכים לכתוב את עיקרי התורה, - רק שעפ"ז יצא דהתורה תכתב באופן של פרשיות פרשיות, ולכן מחוייבים לכתוב את כל התורה כולה.

ולפי הנ"ל מובן שפיר מה שאמר כ"ק אדמו"ר דנשים חייבות בכתובת ס"ת.



בענין הנ"ל

הת' מנחם מענדל הכהן שטיינבערגער

תות"ל - 770

בגליון האחרון עמ' 38 כתב הת' י.ש.א. למצוא מקור להא דנשים אין מחוייבות בכתובת ס"ת - דבקרא המחייב בכתובת ס"ת נאמר "ועתה כתבו לכן את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל", - שנאמר בפסוק בני ישראל ולא בנות ישראל.

אבל לכאור' אי אפשר לומר כן, כי מ"ש בקרא "בני ישראל" - הוא לא לגבי "כתבו לכם" אלא לגבי "ולמדה" את בני' א"כ לכאור' אין שייך ללמוד מזה שנשים אינן חייבות במצות "כתבו לכם".



אוסטרלי* – חצי כדור התחתון שבתחתון*

הרב אלכסנדר הפנהיימר

תושב השכונה

בא' משיחות שמחת ביה"ש דשנת תשנ"ב (התוועדויות תשנ"ב, ע' 101), דיבר כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות חידושים בתורה שנתחדשו אחרי (ועי"ז) שנתיישבו יהודים במקומות שונים בעולם, כמו אוסטרלי*; ובתוך הדברים קרא כ"ק אדמו"ר לאוסטרלי "חצי כדור התחתון שבתחתון".

ולא זכיתי להבין דבריו הק':

שאוסטרלי* היא "חצי כדור התחתון" לגבי א"י - ניחא, שכן מדינה זו נמצאת מעבר לקו המשווה, ועונות השנה הינן הפוכות שם מאשר בהמדינות שדרו בהם יהודים מקדמת דנא (ועל ענין זה עצמו מוסבים דברי כ"ק אדמו"ר אודות החידושים בהלכה שנתחדשו בזה).

אבל לכאורה, איך אפשר לקרוא לאוסטרלי* חלק מ"חצי כדור התחתון" במובנו הרגיל, דהיינו חצי הכדור שבו נמצאת יבשת אמריקה? הלא בפשטות יש לנו לומר שהקו המחלק בין ב' חצאי הכדור הוא קו התאריך, וכבר הכריע רבינו במכתבו אודות ספה"ע להעובר את קה"ת (לקו"ש ח"ז ע' 285 ואילך) כהדיעות הסוברות שאוסטרלי* נמצאת ממזרח לירושלים, ז.א. שהיא נמצאת באותו צד של הקו (ובפשטות, באותו חצי הכדור) שבה נמצאת א"י.

ואולי יש לתרץ (אם כי בדוחק), שרבותינו נשיאינו, כשנקטו ה' "חצי כדור העליון", לא היתה כוונתם על חצי כדור בדיוק (ק"פ מעלות אורך וק"פ מעלות רוחב), כ"א שכוונתם על אלו הארצות המחוברות ביבשה לא"י, דהיינו ג' היבשות אסי', אירופה, ואפריקה (למעט האיים הקרובים להן) - כלומר, ה"סדנא דארעא" הכוללת את א"י. ובצדק אפשר לקרוא לג' יבשות אלו "חצי כדור", שכן הן כוללות לערך חצי היבשה שבעולם; ועוד זאת, שהם נמשכים ערך ק"פ מעלות אורך, מקצה ספרד במערב עד קצה סיביר במזרח.

* תודתי נתונה בזה להר"ב שי' אבערלאנדער, שציין לשיחה זו במאמרו שהופיע בסוף גליון תשצו, ובכך הפנה אותי לעין בנדו"ז.

אלא שנראה קשה להעמיס כוונה זו בדברי רבותינו, שהרי השורש לכל הענין הנ"ל הוא הדרוש "להבין קושיית התוכנים" של אדמו"ר הזקן (המובא במכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ הנדפס בסה"מ תש"ח ע' 232 ואילך), ששם מבאר "למה אינם נופלים אותם בנ"א הדרים כנגדינו מלמטה באמעריקא", ומשמע מזה ש"חצי כדור" הוא באמת כפשוטו, שטח הנמדד במדידה תוכנית של ק"פ מעלות אורך וק"פ מעלות רוחב (שהרי הגע עצמך: אילו היתה יבשת אסי' נמשכת יותר לצד מזרח, עד שחלק ממנה היתה מרוחקת ק"פ מעלות אורך מא"י, בודאי היינו יכולים לשאול גם על אנשי חלק זה "למה אינן נופלים", אף שהם דרים על אותה "סדנא דארעא" שעלי' דרים בני א"י).

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בכ"ז.



"בל"א" – 'בלשון אידיש' או 'בלשון אשכנז' [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים ת"ו

בגל' תשצח (עמ' 121) הערתי על שבשיחת י' שבט תש"כ (שנדפסה השתא), פענחו את האמור באגה"ק שבתניא שהבעש"ט הי' אומר ד"ת בל"א - דהיינו 'לשון אידיש', וכתבתי שפשיטא שהפענוח הוא 'לשון אשכנז', ותמכתי יתדותיי בשי' ש"פ יתרו תשמ"א הע' 15 (לקו"ש כא עמ' 448).

ובגל' תשצט (עמ' 26) העירו על דבריי, שהדברים אינם כ"כ פשוטים, שהרי בשיחות דחודש תשרי תשנ"ב נתן רבינו מקום לפענוח 'בלשון אידיש', ואדרבה, יש עדיפות לפענוח זה דוקא המורה על הפיכת הלשון ליהודית וכו'.

ועוד מוסיף הכותב וקובע שאכן הבעש"ט ורבוה"ק אמרו ד"ת באידיש ולא בל' אשכנז. כלומר, שהחילוק הוא במציאות, האם אמרו ד"ת ב'לשון אשכנז' או ב'לשון אידיש'.

ומעתה יש לדון בשתיים: [א] האם יש הבדל בין 'לשון אשכנז' ל'לשון אידיש', [ב] האם ראשי-התיבות 'ל"א' מתפענחים 'לשון אשכנז' או 'לשון אידיש'.

ולהלן יתבארו שתי השאלות האלו בערכוביא.

וראשית דבר יש להקדים, שהחילוק הזה בין 'אידיש' לבין 'לשון אשכנז' אינו נכון כלל. והמובא לענין זה ממענה הצ"צ ש"אין יודעים שפת אשכנזית נקי' רק שפה המדוברת" אין הכוונה לומר שהלשון המדוברת אינה לשון אשכנז, אלא שיש חילוק בין לשון אשכנז צחה ומדוקדקת לבין לשון אשכנז הפשוטה שהיא המדוברת בלשון העם - אבל שתיהן 'לשון אשכנז'.

וראה באג"ק הצ"צ (עמ' שמט): "כי במדינתנו.. אין יודעים שפת אשכנזית נקי' רק שפה המדוברת בבית אביהם.. ובקריאתם בתרגום בלשון אשכנזית הנקי' לא יבינו דבר.. וזאת לא יאומן להרגיל העם.. לדבר צחות לשון אשכנזית ולבטל לשון המהלכת ומורגלת בפי כל אדם..". - הרי שהחילוק הוא ברור, בין לשון צחה לבין לשון העם (זשארגאן). וראה עוד להלן משו"ת הצ"צ, שהלשון המדוברת שלנו היא ל' אשכנז, אך אינה ל' אשכנז צחה.

ולענין פענוח הר"ת 'בל"א' שבאגה"ק י"ל, כי אף גם אחרי שהודיענו מהשיחות דתשנ"ב, אין לומר שהשיחה דתשמ"א נעקרה לגמרי ממקומה ולדחותה כלאחר יד, לכן נלענ"ד שאין זה מן הראוי לפענח בפשטות 'בלשון אידיש' ללא נתינת מקום כלל לפענוח 'לשון אשכנז'.

שהרי באותה שיחה דתשמ"א, הנה לא זו בלבד שהר"ת הנ"ל מתפענחים אך ורק כ'לשון אשכנז', אלא שהפענוח 'לשון אידיש' מושלל, ע"פ האמור שם (בעמ' 447), שהכינוי 'אידיש' ללשון המדוברת נוצר "בדור האחרון עכ"פ", וא"כ אין לומר שכבר אדמו"ר הזקן השתמש בביטוי זה.

ואכן, לא מצינו בספרות התורנית מי שנזקק לביטוי 'לשון אידיש' קודם לשנת תר"צ בערך.

והרי גם רבינו בעצמו משתמש בביטוי 'לשון אשכנז' כשהכוונה היא בבידור ללשון אידיש (ולא לאשכנזית-גרמנית), ראה אג"ק (ז, עמ' לז): ההפסק בזמן, ובלשון אשכנז "די אפגעריסענקייט". וראה עוד שם (י, עמ' כו) ש'לשון התנ"ך' ו'לשון אשכנז' הם המקבילים ל'לשון הקודש' ו'אידיש'. (צירוף המלים 'לשון אידיש' מופיע גם הוא באג"ק כ, עמ' מד).

הבדיקה במחשב מעלה כעשרה מקומות בשו"ע אדמו"ר שבהם מופיע הביטוי 'לשון אשכנז', וביניהם כאלו שבהם הכוונה בוודאי

לאידיש (ולא לאשכנזית-גרמנית). כגון בסי' קצב, ז: בלשון אשכנז רבותי מיר וועלין בענטשין. ובסי' תסט, ג: על פסח [אויף פסח].

וראה בסי' קסח, יז: ורימזלי"ך בל"א, ובסי' תצה, ו: וורימזלי"ן בל' אשכנז (הרי ש'ל"א ו'לשון אשכנז' היינו הך).

ובסי' תלג, כג: אלמע"ר או שאפ"ע בל"א - ששניהם באידיש ולא באשכנזית-גרמנית. ועד"ז בלקו"ת נשא (כה, ב): בל"א עש איז גילערינט גיווארין - שהוא באידיש ולא באשכנזית-גרמנית (כלומר, אם הפענוח הוא 'בלשון אשכנז', הרי שהכוונה לאידיש).

כמו"כ מעלה הבדיקה במחשב עשרות פעמים שהצ"צ משתמש בביטוי 'לשון אשכנז', כשהכוונה היא בפירוש ל'אידיש' (כגון בשו"ת אהע"ז פב, א: בל' אשכנז ארום פערציג יאר אלט; אהע"ז קצו, א: בל' אשכנז אידען).

ועוד שם באהע"ז קפו, א: וידוע שלשון מדוברת שלנו הוא לשון אשכנז.

ועוד שם רכא, א - שאין אנו מדברים לשון אשכנז צחה, וצחות ל' אשכנז היא כמ"ש בטייטש לתנ"ך! (שבעצם גם הוא 'אידיש', אלא שהיא צחה יותר מהלשון המדוברת). ועוד באותו סימן (אות ד), שבמדינת אשכנז מדברים לשון אשכנזית צחה, אבל לשוננו בליטא ובבייעלא-רוסיא היא שפה שנתרחקה מעצם לשון אשכנז, עד שהיא כשפה אחרת ממש, ואין להעמידה על דקדוק השפה האשכנזית (וראה גם בסי' רנא, ד) [אבל כמובן שאין בזה כדי לשלול את כינויה 'לשון אשכנז'].

ועוד שם (רסט, א), על "כל חמירא" הנדפס בל' אשכנז (והכוונה כמובן לל' אידיש), ועוד יותר בהמשך שם: העו"א [=העשרים-וארבעה - כינוי לתנ"ך] הנדפס בסלאוויטא בשנת תקע"ט, וכתב שם בפתיחה שהלשון אשכנז הוא לשון מדוברת הנהוג בינינו. עכ"ל. מפורש יוצא שאין לחלק בין 'לשון אידיש' לבין 'לשון אשכנז'.

וראה גם בס' דרך מצוותיך (קלב, ב): ונק' געטליך בלשון אשכנז.

המורם מכל האמור, שהביטוי השגור הוא 'לשון אשכנז' שכוונתו ללשון המדוברת (אידיש), אבל את הביטוי 'לשון אידיש' לא מצינו בדורו של אדמו"ר הזקן וגם לא בדורות הסמוכים לו, אפילו פעם אחת!

בצורה זו - 'לשון אשכנז' - פענח גם רבינו את הר"ת 'ל"א' ברוב השנים, ואם מצינו שבמקום אחד פירש 'לשון אידיש' - אין זה בגדר "משנה אחרונה" ואין מקום בודד זה דוחה את כל המקומות האחרים. וי"ל (ע"ד לשונו של אדמו"ר הצ"צ על דבר הנאמר מפי אדמו"ר הזקן - אוה"ת פ' נח עמ' תרד) שהי' זה להוראת שעה בלבד. וכדמוכח מהשיחה, שהוא בדרך לימוד זכות על ישראל שמהפכין את הלע"ז לקדושה וכו'*.

אגרות קודש

תפירה כש"הנקבים רחבים מתוקנים ועגולים

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת "תפירת בחורים", מאריסטאון

ב'אגרות קודש' ח"ח (עמ' צב. והובא גם ב'שערי הלכה ומנהג', או"ח, אות קסג) מבאר כ"ק אדמו"ר שבגדר מלאכת התפירה צריך ב' תנאים: (א) חיבור שני דברים נפרדים ע"י דבר שלישי. (ב) שדבר המחובר צ"ל ע"י חוט התפירה. היינו שהוא נכנס בדוחק בהנקב כו'...

"ובזה מובן ג"כ החילוק דחבור ענין של פרקים או תופר, שהתפירה הוא ע"י דבר שלישי, משא"כ ענין של פרקים. וזהו ג"כ ההיתר כשהנקבים רחבים מתוקנים ועגולים, כי אז החוט לא בדוחק....", עכלה"ק.

ולכא' יש להעיר בזה: דהנה בשו"ע אדמה"ז (סי' שמ סעי' יג) מובא הא דנפסק בשו"ע (שם סעי' ז) - דאותם המהדקין הבגדים סביב זרועותיהם ע"י החוט שמותחים אותו ומתהדק - אסור למתחו בשבת

(*) לכא' זה דוחק לומר שהי' כ'הוראת שעה בלבד, דלא משמע הל' כן בהערה בשוה"ג להשיחה שם, ואדרבה - דהרי נדפס כהערה לשיחה מוגהת, ולכא' כהוראה לדורות. ועכצ"ל דכוונת כ"ק אדמו"ר היא שאעפ"כ יש לנו לפענח הר"ת "בלשון אידיש" משום שזה "...מורה על הפיכת לשון זו ללשון יהודית" (-לשון כ"ק אדמו"ר בהערה שם). ולכן לכא' צדקו עורכי השיחה דיו"ד שבט כשפיענחו כן (אף שלכא' - מאחר וכתבו כבמעין ציטוט - הי' מקום להשאירו בר"ת כבתניא, והקורא יפענח לעצמו "בלשון אידיש" כהוראת כ"ק אדמו"ר). המערכת.

משום תופר, "אא"כ יהיו הנקבים רחבים קצת ומתוקנים בתפירה ובעיגול". ומבאר אדמה"ז בזה: "... (ואף שאינה תפירה של קיימא, שהרי אינו מהדקו אלא בשעה שלובשו, .. מ"מ אסור מד"ס מפני שדומה לתופר) אא"כ יהיו הנקבים רחבים קצת ומתוקנים בתפירה ובעיגול, שאז אינו דומה לתופר..."¹.

ולכאורה נראה מפשטות דברי אדמה"ז, שהיתר זה הוא רק באיסור דרבנן כש"דומה לתופר", דאז אם "הנקבים רחבים .. ומתוקנים .. ובעיגול" מותר - משום שאינו דומה לתופר; אבל אם היה איסור דאורייתא (כשהיא תפירה של קיימא) לא היה מועיל מה שמתוקן ורחב כו'. אבל מדברי כ"ק אדמו"ר משמע שההיתר היא בדאורייתא, שכשהנקב רחב כו' אין החוט בדוחק, וחסר בעצם ענין ותנאי התפירה.

ואפשר לומר ששתייהם אמת ויציב: הרבי מבאר הא דבענין זה יש היתר בגדר תפירה דאורייתא, והוא משום שאין החוט נכנס בדוחק; אבל אדמה"ז מבאר הא דאין בזה אפי' איסור דרבנן, וע"ז מבאר שהוא משום שאינו דומה לתופר.

(וא"כ מה שכותב אדמה"ז בסוף הסעי': "ונמצא עשה תפירה של קיימא, ובתפירה של קיימא אין מועיל מה שהנקבים רחבים..." הוא כשחוטם המהודקים נכנסים בהנקבים הרחבים בדוחק).

(1) ובפשטות, מה שכותב כאן בסוגריים שהאיסור בתפירה שאינו של קיימא הוא איסור דרבנן, משום דדומה לתופר, - הנה הרמ"א בסי' שיז ס"ז מביא ב' שיטות בזה: (א) ש"אין חילוק בתפירה בין קיימא לאינו של קיימא", היינו שתפירה שאינו של קיימא הוה איסור דאורייתא. ושיטה זו מביאו באופן סתמי - ש'אסור לתפור אף תפירה שאינו של קיימא', ומשמע לכאור' שזוהי הכרעתו; (ב) שיטת המקילים - ר' יואל הלוי - שמותר, ושיטה זו מביאו בלשון "יש מתירין", אלא שהרמ"א ממשיך: "ואין להתיר בפני עם הארץ".

והנה כאן בסי' שמ לא משיג כלום על דעת המחבר האוסרת, ומשמע שוב (כנ"ל) שכן הוא גם הכרעתו.

אמנם בשו"ע אדה"ז בסי' שיז מביא בנוגע לתפירה ב' ידיעות, ומסיים שהעיקר כשיטה המתרת - אלא שמ"מ אין להקל בפני ע"ה. - וי"ל דלכן סותם כאן בסוגריים שהוא רק איסור דרבנן (ולא דאורייתא. אלא שעדיין צריך ביאור איך לשלב לשונו הזהב: "מ"מ אסור מד"ס" - עם הכרעתו בסי' שיז שהעיקר כשיטה המתרת, ורק שמ"מ אין להקל בפני ע"ה. וכן צריך להבין מה שכותב זאת בסוגריים - עפ"י הכלל שכשכותב באופן כזה הוא משום שמסתפק בזה, ולכאור' הרי בסי' שיז כבר הכריע בזה?).

ויש להוסיף בההכרח מה שהרבי לומד שיש היתר בנקבים רחבים, אף בחיוב דאורייתא: (א) שהרי אפילו הראשונים הסוברים שתפירה שאינה של קיימא אסורה (מדאורייתא), ד"מ"ל תפירה ליום אחד מ"ל תפירה עולמית..." (שבלי הלקט מובא בטור), סוברים גם דאם יש נקבים מותר. ומוכרח לומר שהנקב מתיר גם בדאורייתא והוא משום שאינו נכנס בדוחק. (ב) וכן בדברי אדמה"ז עצמו: אם נפרש דהסוגריים הוא - שמסתפק בזה (אי הוה איסור דאורייתא או דרבנן, ראה לעיל הערה 1), ממילא יוצא שגם אדמה"ז סובר שגם אם יהיה תפירה שאינה של קיימא מדאורייתא - יהיה מותר כשיש נקבים רחבים כו'.

עוד יש להעיר ולהבהיר: במכתב שם בהערה 1 כותב כ"ק אדמו"ר ש"ע"פ הנ"ל מובן ג"כ מה שמהדקים את הנעל ע"י שרוך הנעל שנכנס בנקבים שמשני צידי הנעל .. ועושים כן אפי' אם העיגול של מתכת המקיף את הנקב חסר, ואין פוצה פה ומפקפק בזה". ולכא' הכוונה הוא - משום התנאי הב' בענין התפירה, שהוא רק תופר כשהחוט נכנס בדוחק, משא"כ בזה.

ולפי"ז לכאורה הוא רק כשהנקבים הם רחבים קצת, אבל לא כשהנקב הוא מצער והשרוך נעל נכנס בדוחק. (ולכא' לא נראה דכוונתו הק' היא לתנאי הא', שבשרוך נעל אין כאן דבר שלישי המחבר ב' דברים, כיון ששני צידי הנעל הם דבר א', - דלא נראה לכא' שזהו כוונתו הק', שהרי בהידוק חלקי הבתי ידיים וכיו"ב, שהוא כעין ההידוק דשרוך הנעל (בענין זה), רואים שיש בו גם משום תופר).



קניה או מכירה לישראל דוקא: חובה, מצוה או עצה טובה [גליון]

הנ"ל

בב' הגליונות שעברו [תשצח-תשצט] דנו בשיטת רבינו בענין קדימה לקנות (או למכור) מישראל.

הרב מרדכי שי' פרקש דייק מאג"ק חי"ג עמ' רצב (לקו"ש חכ"ב): "...מובן שנסיעתם נסתדרה שבכ"מ האפשרי יסעו דווקא באל על, וכדד"ל עה"פ קנה מיד עמיתך" - שסובר שהוא חיוב גמור ודבר פשוט להלכה. והרמא"צ שי' ווייס כ' דא"א להוכיח כן, וסובר,

דהלשון "מובן שנסיעתם נסתדרה" נראה שמתאים עם פי' ה'קרבן אהרן' שדרשה זו הוא עצה טובה¹.

ודייק הנ"ל עוד מהשמטת אדמה"ז בשולחנו בדיני מכירה ומתנה ס"ס ה, שהביא דיני הקדימות (בר מצרא, בן עירו, חבירו, שכנו, קרובו) משום "מצות חכמים לקיים ועשית הישר והטוב" - ושמיט הדין והדרשה להקדים ישראל מפסוק "או קנה", דמזה משמע שאינו סובר דדרז"ל ד"או קנה מיד עמיתך" הוא חיוב.

הנה: (א) לכאור' אין להוכיח מהשמטתו. דבנוסף שהול"ל גם אם זה מצוה, ואפי' אם זה "עצה טובה"², הנה אם נאמר שהושמט משו"ע (ורמב"ם) מסיבת צדדיות - אפשר לומר ש(כמו"כ ומאותם סיבות) אדמה"ז לא כתב הלכה זו שלא הביאו הטוש"ע³ (אף שלהלכה יש בזה קדימה).

בנוסף: הרי רואים בפרט בחו"מ - שלא כל הלכה שנעתק בשו"ע המחבר העתיקה אדמה"ז. ובענין זה גופא: הרי רמז בתחילת ההלכה מענין מצרנות, ובסעי' זה עצמו הזכיר מצרנות, אבל לא העתיק דיניה בהלכות אלו (כפי שהועתק בשו"ע סי' ערה, אותו הסי' שנפסק שם ההלכה דקדימת שכן, ת"ח כו'). ובהל' זה גופא לא העתיק ההלכה שאם קדם אחר וקנה, שאלו שיש להם דין קדימה אין מסלקים אותם, כמבואר בשו"ע.

(ב) ויש להוסיף דבר חדש קצת: דלכאור' קדימה לקנות מישראל אינו גרוע מקדימת יושבי עיר, שכן, ת"ח וקרובו, ולכאור' הוא כ"ש וק"ו ממצות הקדימה בהם. וא"כ לכאורה מפסק ודברי אדמה"ז שבהם הוא

(1) אבל בפשטות אינו נראה דזה שייך לענין ד"קידוש השם" כפי שרוצה לומר לאח"ז, אלא "כדרז"ל עה"פ או קנה מיד עמיתך" - שזה שייך לדרשת רז"ל בכל האופנים (ולא רק כשיש קידוש ה'). אלא שיש לעיין אם שיטת רבינו הוא שדרשה זו הוא חיוב או עצה טובה, מחז"ל או מצוה.

(2) ולהעיר מסי' קנו סע' כ.

(3) מפני הצנזור וכיוצא. ואולי יכולים הקוראים להעיר ולהאיר בענין זה (וגם לאור דברי כ"ק אדמו"ר ח"כ עמ' 162 ובהע' שם כפי שכבר העירו לעיל). ובפרט אלו המתמחים ועוסקים ביותר בדרכי אדמה"ז בכלל ובפרט בעניינים כאלו, (בפרט מהכותבים החשובים דקובץ זה דישנם כאלו העוסקים בזה).

"מצות חכמים" 4 - לקיים מ"ש בתורה ועשית הישר והטוב כו', יצא דהוא יותר מ"עצה טובה".

והגם דאם כבר קדמו אחר לא מסלקינן ליה (כמבואר בשו"ע סי' קצה ס"נ), מ"מ לכתחילה הרי זה מצות וציווי חכמים להתנהג בקדימות אלו. ואע"פ שהרמב"ם כותב על קדימות אלו בסוף הל' שכנים (כטעם למה לא מסלקינן כבבר מצרא): "...שלא צו חכמים בדבר זה דרך דין אלא דרך חסידות ונפש טובה היא שעושה כך" 5, הנה:

1) גם לשיטתו הרי יש כאן "ציווי חכמים" להתנהג בדרך חסידות ודרך נפש טובה, "שגם זה בכלל הטוב והישר" (ל' בה"ה).

2) ועיקר: כיון שאדמה"ז לא הגדיר הציווי של חכמים באופן של מדת חסידות, וכתב שהוא "מצות חכמים" לקיים מ"ש ועשית הישר והטוב גו", נראה יותר שאי"ז בגדר "מדת חסידות" ו"גם" בענין "הישר והטוב", אלא הוא ענין ד"הישר והטוב" כמו ב'בר מצרא'.

והגם שבפשטות גם אדמה"ז פוסק כהשו"ע, דלא מסלקינן בקדימות אלו כמו שנפסק בשו"ע, מ"מ אין קדימות אלו מסוג ואיכות אחרת מב'בר מצרא' בענין "הישר והטוב", אלא שהוא קיום הפסוק

4) ובפשטות לשון "מצות חכמים" דאדמה"ז ענינו חיוב, ולדוגמא: "...אעפ"כ חייב הוא לחזור לביתו מיד ולבער כמצות חכמים שאין דוחין מצות חכמים מפני דבר הרשות, ואפי' הוא הולך ללמוד תורה אצל רבו הרי"ז כדבר הרשות אצל ביעור חמץ שהיא מצוה מדבריה סופרים..." (סי' תמד סי"ח); "...חייב אדם לדחוק א"ע לקיים מצות חכמים לאכול כזית שלם אף אם יכאוב עליו..." (סי' תעג סל"א).

5) ויש להמתקן שיטתו: ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ט עמ' 55 ואילך בענין ד'בר מצרא' - בשיטת הרמב"ם שסובר שהחיוב פועל בעלות על השדה, ולזה החיוב להחזיר להב"מ הוא משום שיש לו שייכות להשדה. ולכן סובר ד'בר מצרא' דחיובו והענין ד"ישר וטוב" הוא בדרך דין - לכן זה עושה בעלות ומחייב חזקה; משא"כ בשאר קדימות שאין זה בעצם "ישר וטוב" בגדר דין, אלא בגדר "מדת חסידות" שנכלל בזה, לכן אין זה מייצר בעלות לחייבו להחזיר. (אלא שאי"ז תלוי זב"ז, דאפשר שגם אם אין ב"מ מייצר בעלות מ"מ יש לחלק: דבענין ד'ישר וטוב' בגדר "דין" הרי זה מחייב חזרה, משא"כ כשהוא רק "מדת חסידות". אבל לפי הנ"ל יומתק יותר).

6) וכן"ל בההערות, סגנון לשונו ד"מצות חכמים" ענינו חיוב.

של ועשית הישר והטוב כמותו. אלא שבכר מצרא הענין ד"ישר וטוב" הוא בתוקף יותר, שמחייב גם סילוקו של הקודם לקנות כו".

ג) ויש להעיר גם מל' כ"ק אדמו"ר במכתבו ע"ד השקו"ט אודות האניות כו', דבלקו"ש ח"ו 401 כ': "...ואת"ל (היפך האמת) שהענין דקנה מיד עמיתך יש בכחו להתיר ההפלגה שבנדוד, ישנה אפשריות מלאה לנסוע...", דנראה קצת דענין זה הוא לכה"פ ענין של חיוב, שבזה הו"א לומר שיש בכחו להתיר (היפך האמת), ובוודאי שאין זה ענין דעצה טובה גרידא. ולהעיר מל' הרבי באג"ק חט"ז אגרת וי': "...ומהדרין שיהי' דווקא כדרשת רז"ל קנה או מכור מיד עמיתך, ואעפ"כ אין שמים לב..."



נגלה

בסוגיא ד"שטרא זייפא"

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"ב (לב, סע"א): ההוא דאמר לחברי' מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתה והא שטרא, א"ל שטרא זייפא הוא. גחין ולחיש לי' לרבה אין שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס וכו'. אמר רבה, מה לו לשקר, אי בעי אמר שטרא מעליא הוא. א"ל רב יוסף, אמאי קא סמכת אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא. ע"כ.

והנה לא פי' ר"י למה אין נאמן בהמיגו, ולכן רבו הפירושים בדבריו בראשונים ואחרונים. ואחד מהפירושים הוא בהקדים שדבר ברור הוא שכאן איירי שהשטרא זייפא הי' יכול להתקיים בחותמיו, (כי אם לא כן, פשוט שאין לו מיגו), ורק נחלקו הראשונים בפירוש הדבר איך יכול להתקיים (האם הוא שטר אמנה, או שהוא זייפו בטוב וכו', וראה רשב"ם וכו').

(7) ויש להעיר ולעיין בכ"ז בהמבואר בחו"מ סי' יב. ושוב ראיתי לאח"ז - בחכ"א ע' 330 הע' 46 בזה, ובל"ג אכתוב ע"ז בעתיד הקרוב.

והנה עוד נחלקו הראשונים, האם איירי שהשטר כבר מקוים בפועל או שגם אפ"ל שאינו מקוים עדיין, אלא שיכולים לקיימו. והנה הרמב"ם (פט"ו מהל' טו"נ ה"ט) הביא הדין הנ"ל בשטר מקוים, אבל בהרבה מפרשים כתבו שזה לאו דוקא, ונקט מקויים לרבותא [שאעפ"כ בנדרון דזווי הלכתא כרב יוסף, ואינו נאמן בהמיגן].

אבל הרמב"ן והרשב"א וכו' כתבו שאיירי דוקא באינו מקוים. כי באם הי' מקוים, גם ר"י מודה שאמרי' מיגו. וכל סברתו שאינו נאמן הוא לפי שהשטר לא הי' מקוים, ולכן אין לו מיגו שהי' יכול לומר 'שטרא מעליא הוא', כי לפועל אין השטר מקוים, ואין בי"ד נזקקין לקיים שטר זה, שהרי ידוע (ע"י הודאת בע"ד) שמזויף הוא. ושטר בלי קיום אינו כלום. (ראה מ"מ הל' מלוה ולוה פ"ד ה"ו. וראה קצוה"ח סקמ"ו סק"ג).

הרי נמצא שמחלוקת רבה ור"י הוא: רבה ס"ל שבי"ד נזקקין לקיים גם שטר שהודה הבע"ד שמזויף הוא, והטעם ע"ז: כדי שעי"ז יהי' להנתבע מיגו. ור"י ס"ל שאין בי"ד נזקקין לקיים שטר מזויף, כדי שיהי' מיגו להנתבע, ולכן בד"מ אין לו מיגו, כי לפועל אין לו שטר מקוים שיכול לומר 'שטרא מעליא הוא'.

אבל צ"ע בזה, כי למה יוזקקו הבי"ד לקיים השטר כשיוודעים בבירור שמזויף הוא. ואף שעי"ז יהי' להנתבע מיגו, מ"מ אין זה ענינו של הבי"ד לגרום נאמנות למישהו, כ"א דנים הנאמנות לפי המצב שהוא.

וצריך לומר שאין הפי' שיקיימו בפועל השטר (המזויף) הזה, כ"א נחלקו האם זה שאפשר לקיים השטר ה"ז מספיק שיהי' לו מיגו, מכיון שבאם לא הי' מודה, והי' אומר 'שטרא מעליא הוא', היו באמת הבי"ד מקיימים השטר, ולכן גם עכשיו שלעולם לא יקיימו את השטר בפועל, ה"ז מיגו.

ויש להוסיף שזה תלוי בעוד חקירה: מדאורייתא הרי עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ורבנן הוא דאצרכוהו קיום. ויש לחקור מה היתה כוונת החכמים בזה, האם ביטלו תוקף השטר, אם אינו מקויים, או שרק הוסיפו פרט על הדין דאורייתא, שרוצים הם עוד פרט כדי לקבל נאמנות השטר.

וה"ז ע"ד החקירה שישנה בכו"כ דינים שבהם החכמים הוסיפו דין על הדאורייתא. כמו, לדוגמא, מה שאסרו חכמים לתקוע בשופר ברה"ה

שחל להיות בשבת, שגם בזה חוקרים האם ביטלו [או: האם יש להם כח לבטל] כל דין תק"ש בר"ה שחל בשבת, או שרק הוסיפו, שאף שיש דין תק"ש מה"ת, מ"מ אנו אוסרים (ויש להם כח ע"ז, כי "יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה").

והנפק"מ הוא: באם מאיזה סיבה אין איסור לתקוע אז, כמו כשזה נוגע לפקו"נ וכיו"ב, האם יש ענין לכוי"ג ג"כ לשם מצות תק"ש בר"ה. דאם ביטלו כל מצות תק"ש בר"ה שחל בשבת, אז אין ענין בזה. משא"כ באם רק הוסיפו איסור, אז כשאין האיסור, יש לקיים המצוה.

וכן יש לחקור במצות תפילין בלילה, שההלכה היא שמדאו' לילה זמן תפילין ורק החכמים אסרו להניח תפילין בלילה (ראה שו"ע אדמוה"ז ס"ל ס"א): האם ביטלו כל מצות תפילין בלילה, או רק הוסיפו איסור בזה. והנפק"מ הוא כנ"ל, במי שמותר לו (מטעם פקו"נ וכיו"ב) להניח תפילין בלילה, האם יכוין ג"כ לשם מצוה. [או: מי שמעולם לא הניח תפילין, והוא בסוג "קרקפתא דלא מנח תפילין", ופעם אחת הניח תפילין בלילה, הנה אף שעבר על איסור דרבנן של הנחת תפילין בלילה, מ"מ האם יצא מכלל "קרקפתא דלא מנח תפילין"].

ועוד הלכה למעשה: אשה שבשום אופן אינה רוצה לספור שבעה נקיים אחר ראייתה, אבל מסכמת להמתין ז' ימים מהתחלת ראייתה ולטבול, האם להורות לה לעשות כן. כי רוב הנשים הרואות דם ה"ה נדות ולא זבות, ומה"ת אינה צריכה ז' נקיים, ולכן כשתטבול אחר הז' ימי נדה, תמנע א"ע עכ"פ מאיסור דאורייתא, ובפרט שהוא איסור כרת. - אבל זה תלוי מהי כוונת הדין שכל אשה הרואה דם צריכה ז"נ, האם זה רק הוספה על הדין דאורייתא, ז.א. זה נשאר שמה"ת כשטובלת אז ה"ז טהורה, אלא שרבנן אמרו שעדיין אסורה לבעלה מדרבנן, או שהרבנן ביטלו כל הדין דאורייתא. וצ"ע בזה למעשה.

עד"ז בעניננו: האם גרמו החכמים ששטר שאינו מקוים אינו שטר כלל; או שנשאר שטר מה"ת, אלא שהחכמים הוסיפו שהבי"ד לא תקבלו מבלי שיקיימו אותו.

והנפק"מ הוא בנדו"ד, כשיש לו שטר שאינו מקוים בידו, אלא שאפשר לקיימו, האם זה נקרא שבעצם יש לו שטר טוב, ורק חסר לו ההוספה, או שאין לו שטר כלל, כ"ז שלא נתקיים.

ובזה הוא דנחלקו רבה ור"י: רבה ס"ל שהשטר הזה הוא שטר, ולכן יש לו מיגו שהי' יכול לומר 'שטרא מעליא הוא' [ואף שאינו מקוים - הרי יכול לקיימו]. ור"י ס"ל שאי"ז שטר כלל, ולכן אין לו מיגו עכשיו לומר 'שטרא מעליא הוא', כי אין לו שטר. ואף שבאם יקיימו אותו יהי' זה שטר טוב, מ"מ בפועל לא יקיימו אותו הבי"ד, כי הודה ששטר מזויף הוא, - וכפי שהוא עכשיו, אין לו כלום.

בסגנון פשוט: "בכח" של השטר הזה הוא להתקיים, (כי באם ירצו הבי"ד לקיימו יתקיים), אלא ש"בפועל" לא נתקיים. הנה אם ביטלו החכמים ממנו כל דין שטר, הרי אי"ז נק' "בכח", כי אין כאן שום דבר שאפשר לומר עליו שעכ"פ "בכח" הוא מקוים. משא"כ אם רק הוסיפו עליו דין קיום, הרי יש כאן שטר גמור, ואפשר לומר עליו שעכ"פ "בכח" הוא מקוים.

ובזה הוא דנחלקו רבה ור"י: לרבה ה"ז שטר, וא"כ אפ"ל שהיותו "בכח" הוא מקוים, יש כאן מיגו. ולר"י אי"ז שטר, וא"כ אין לומר עליו שהוא מקוים "בכח", כי אין כאן שטר שעליו יחול גדר קיום "בכח", ולכן אין כאן מיגו.



הערות בתניא בענין מחשבות זרות

הרב אלי' מטוסוב

ברוקלין נ. י.

איסור הרהור עבירה מפסוק "ולא תתורו"

על פסוק (ס"פ שלח) "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם", אמרו בגמ' ברכות די"ב ע"ב: "אחרי לבבכם זו מינות אחרי עיניכם זה הרהור עבירה כו'".

ובגמ' ע"ז ד"כ יש מקור אחר לאיסור הרהור עבירה: "ת"ר ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה". ובתוס' ע"ז שם (ועוד ראשונים) מבואר דזהו דרשה גמורה ולא אסמכתא בלבד. ושם בגמ' לפני"ז דרשו "ונשמרת מכל דבר רע שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה כו'".

ובב"ש בשו"ע אהע"ז ר"ס כא עמ"ש בשו"ע שם באיסור להתקרב לאחת העריות כו' "או להביט ביופיה", כתב וז"ל: "הר"י [רבינו יונה] כתב דאסור מדאורייתא שנאמר ולא תתורו אחרי עיניכם והרמב"ם ס"ל

מדברנן, ובפנויה לכו"ע מדברי קבלה, והרהור אפילו בפנויה אסור מדאורייתא". [ראה דברי רבינו יונה בשע"ת ש"ג אות מ' וס"ב, אגרת התשובה שלו אות כ. ועי' בב"י על הטור שם, ובשו"ת הריב"ש סתכ"ה].

וביאר המפרשים את דברי הב"ש אשר איסור "לא תתורו" הוא מדאורייתא רק בנשים שהן עריות עליו ולא בפנויה, משא"כ איסור הרהור שהוא נלמד מפסוק ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר ביום כו' הוא אפילו בפנויה. ראה אינצק' תלמודית כרך י' ס"ע תרי ואילך. ועי' ג"כ בעזר מקודש באה"ע ס"כ (הובא באוצה"פ סכ"ג דצ"ג ע"ג).

[וגם בשו"ת אגרות משה אה"ע ח"א סס"ט, מחלק דשני עניני איסור הרהור הם, הא' מקרא דנשמרת מכל דבר רע שלא יבוא לידי טומאה כו' שאיסור זה הוא אף במותרת לו שזה מביא לידי טומאת ז"ל, והב' מקרא דולא תתורו שזהו רק איסור מלהרהר לעבור על איסור זנות וכמו שדריש שם בגמ' על אחרי לבבכם זהו הרהור ע"ז שהפי' הוא להרהר ולכוון לעבור על איסור ע"ז דגם ההרהור אסור וכן בנדר"ד ההרהור בלבד לעבור עבירה דנות אסור. ע"כ באג"מ. ועי' הל' בתניא פי"א: וגם אם אינו מהרהר בעבירה לעשותה אלא בענין זיווג זו"נ בעולם שעובר על אזהרת התורה ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר ביום כו'].]

לשון התניא "אפילו בהיתר"

והנה בתניא תחילת פרק כ"ז אודות הרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו, כותב וז"ל: "יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם, ואין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ח"ו, אלא בכינונים כיוצא בו [ובמהדור"ק "וכיוצא בו", וקאי על למטה ממדריגת בינונים] שנופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו בין בהיתר כו' וכשמסיח דעתו מקיים לאו זה".

ומשמע בתניא שגם לאו זה דלא תתורו הוא בין בהיתר כו', דהיינו גם לא בעריות האסורות עליו. ולפי"ז שיטת אדה"ז כאן שלא כהב"ש שלא דלא תתורו זהו רק בעריות האסורות עליו. ובודאי שלא כדברי העזר מקודש ע"ש.

[ובכלל יש לעיין ולחקור אם אפשר ללמוד מהתניא (שהוא ספר מוסר) את שיטת אדה"ז ומסקנתו בהלכה או שבתניא הוא נוקט לפעמים כדעת המחמירים. ודבר זה טעון בירור מקיף שלא במסגרת הערה זו].

ביאור חדש בשיטת הב"ש

אבל באמת אולי יש לפרש דברי הב"ש באו"א קצת (שלא כמפרשים הנ"ל, שבא לחלק בין איסור לא תתורו לאיסור ונשמרת מכל דבר רע). אלא שבאיסור לא תתורו גופא יש שני אופנים: רא' והסתכלות בעלמא ורא' או הרהור לשם זנות (היינו ע"ד המובא לעיל מתניא פ"א. וראה ע"ד חילוק זה בפני משה על אהע"ז שהובא באוצה"פ שם, והוא עפ"ד הסמ"ק סי' ל), וזהו שמחלק הב"ש אשר להביט ביופיה ברא' בעלמא בזה ר"י ס"ל שאסור מה"ת והרמב"ם ס"ל רק מדברי קבלה, ואיסור זה (כל' השו"ע) הוא רק בעריות האסורות עליו אבל בפנוי' לכו"ע הוא רק מדברי קבלה. אבל רא' ומחשבה לשם זנות זהו לכו"ע אסור מה"ת גם בפנויה.

ומ"מ גם לפי הב"ש חלוקים בזה רבינו יונה והרמב"ם במקורי הדברים. כי לשיטת רבינו יונה: רא' והסתכלות שלא לשם זנות שאסור מה"ת רק בעריות האסורות עליו זהו מלאו דלא תתורו (כמפורש בהב"ש), ורא' והרהור לשם זנות שאסור מה"ת גם בפנוי' זהו משום ונשמרת מכל דבר רע כו' (וכמפורש בלשונות רבינו יונה).

אבל לשיטת הרמב"ם: רא' והסתכלות בעלמא אסור בכל אופן רק מדרבנן, ורא' והרהור לשם זנות אסור מה"ת וגם בפנוי' ומלאו דלא תתורו.

ועי' בשו"ת אחיעזר ח"ג סכ"ד (אות ה) שכותב אשר ברמב"ם ושו"ע לא הובא דרש דונשמרת מכל דבר רע ומוכח דהם ס"ל דהוא אסמכתא בעלמא. ועד"ז כתבו שהוא אסמכתא בעלמא ביראים השלם סמ"ה ובמאירי חולין לז, ב ובפרמ"ג באו"ח בפתיחה כוללת סוף ח"ה אות לד. ומזה ג"כ סיוע לדברינו אשר הב"ש לשיטת הרמב"ם לא מטעם ונשמרת אתי עלה כ"א מאיסור ולא תתורו.

ולפי פירוש זה נרוויח גם ליישב דברי הב"ש ממה שתמה עליו העצי ארזים (באהע"ז שם), דאיך כתב שלהרמב"ם איסור ולא תתורו הוא רק מדרבנן הלא הרמב"ם מנאו במנין המצות, [וגם הביא לאו זה דלא תתורו להרהור זנות בס' היד בפ"ב מהל' ע"ז, כאשר מובא בהערת

הרבי בקיצורים והערות לתניא ועיג"כ בקונט' עה"ח לאדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ס"ע 22], ואילו ממה שכתב הרמב"ם בהל' איסור"ב שמכין ע"ז רק מכת מרדות אין ראי' שהוא מדברי קבלה כי הוא לאו שבכללות ואין בו מעשה וע"כ אין בו מלקות אבל ודאי הוא מן התורה כו'.

אולם לפי פירוש הנ"ל בדברי הב"ש קושיא מעיקרא ליתא, כי הב"ש כ' כן בשם הרמב"ם במסתכל בראי' בעלמא, משא"כ במסתכל או מהרהר דרך זנות גם לשיטת הרמב"ם הוא מדאורייתא.

ביאור לשון התניא

ולפי פירוש זה יובן לשון התניא על לאו דלא תתורו "בין בהיתר", כי בתניא הלא מדבר בהרהורים רעים שזהו גם בפנוי' מה"ת.

ויובן גם דיוק הל' בתניא, שבתחילת הפרק נקט לשון הרהורים רעים ותאוות רעות, אולם כאן לענין לאו דלא תתורו נקט לשון "הרהורי ניאוף" להדגיש דקאי בהרהור לשם זנות.

ובגוף הענין יש לעיין אולי יש פירוש אחר בלשון התניא כאן "בין בהיתר". ועי' בגמ' ב"ב דנ"ז, ובעזר מקודש על אה"ע סכ"ג (הובא באוצה"פ סכ"ג דצ"ג ע"ב). ועי' הלשון בלקו"ת תצא לח, ד: בין באיסור בין בהיתר כו' ע"ש.



הרהורי חטא בעדיקים

בתניא שם ממשין: "שלצדיקים בודאי אין נופלים להם הרהורי שטות כאלו".

ויש לציין שמצינו עד"ז בכ"מ בש"ס, כמו בברכות ד"כ ע"א בר' גידל (ועד"ז בר' יוחנן) דהוה יתיב על שערי טבילה כו', ואמר שאין יצה"ר שולט בו. ובכתובות י"ז ע"א רב אחא מרקיד לה אכתפיה ומרקד (ואמר לרבנן דאפשר למיעבד הכי אי דמי עליכו כקורה בעלמא).

ובחינוך מצוה קפח, אחרי שמביא דברי רז"ל אלו על האמוראים, הוא כותב: שהם ז"ל היו כמלאכים שלא הי' עסקם אפילו שעה קלה כי אם בתורה ובמצות והיתה מפורסמת כונתם לכל העולם כשמש ולא היו מרגישים הרגש רע בשום דבר מרוב דבקותם בתורה ובמצות. ע"כ. [עד"ד לשון החינוך "אפילו שעה קלה" נמצא ג"כ להלן בתניא פרק זה.

ובפל"ד איתא הל' לענין האבות הן הן המרכבה שלא הפסיקו אפילו שעה אחת מלקשר דעתם ונשמתם כו'.

ועי' ב"ב יז, א באלו שלא שלטה בהם יצה"ר (אבל ע"ש בתוס': אין לפרש שלא שלט כלל כו'). וראה במדב"ר ר"פ ג (הובא בלקו"ת פ' קרח נג, ג) ע"פ צדיק כתמר יפרח שצדיקים תאוותם הוא הקב"ה שנא' נפשי אויתך כו'.

ובגמ' חולין לז, ב דרשו במאמר יחזקאל (פרק ד) "אהה ה' אלקים הנה נפשי לא מטמאה" שלא הרהרתי ביום לבוא לידי טומאה בלילה. והקשו בתוס' שם (ובע"ז כ, ב) מאי רבותיה דיחזקאל והלא כל אדם נמי אסור כדאמר ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר ביום כו', ותירצו דאפ"ה חשיב לי' רבותא משום דאמרינן שלשה דברים אין אדם ניצול מהם בכל יום הרהור עבירה כו'.

ולפי התניא כאן יל"פ מאמר זה בב' אופנים: או שיחזקאל החשיב עצמו לבינוני, וע"כ אמר מעלתו שהוא ניצל מהרהור עבירה. [ואף שהי' נביא בכל זאת החזיק א"ע לבינוני. ויל"ע בשערי קדושה להרח"ו בכ"מ שענין רוח"ק שייך גם בדרגות פחותות מצדיק, ומביא מהתדא"ר (שהובא גם במאמר "באתי לגני") שאפילו עבד ושפחה כו'. ויש מזה בעוד ספרים ואכ"מ]. או י"ל שזה גופא הי' מאמר יחזקאל שהוא במדריגת צדיק שאינו שייך להרהורים רעים.



ביאור ה"משך חכמה" על לשון המדרש [גליון]

בקובץ הערות וביאורים גליון תשפו שנה זו, הביא ידידי רי"ד קלויזנר שי' פי' המשך חכמה במאמר הילקו"ש בס"פ שלח בפ' ציצית ויאמר ה' אל משה לרבות יחידים, ופי' המשך חכמה שהם ת"ח כמבואר בתענית ד"י ע"א שנק' יחידים, וסד"א שהם פטורים מציצת דכתיב בה ולא תתורו והם לא נחשדו על כך כו'. וחזק הרי"ד קלויזנער את דבריו עפמ"ש בתניא כאן שאין הכתוב מדבר בצדיקים שאין נופלים להם הרהורי שטות כאלו.

ורוב בגליון תשפח חלק עליו ח"א, וכ' כי במשך חכמה לא קאי במדריגות הגבוהות שמבוארים בתניא והלואי בינוני כו'. ואילו במדריגות הפשוטות ע"פ תורת הנגלה הרי ארז"ל כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו. [לא עיינתי כעת בהגליונות שם, ואפשר לא הבאתי דבריהם במדויק ואתם הסליחה].

אולם כאשר הבאנו לעיל, גם בש"ס וראשונים מובא מדריגות האמוראים שאין שייכים להרהורי חטא ח"ו. וצדקו דברי הרי"ד קלויזנר.



תפילת שחרית קודם עלות השחר

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

בפרק תפילת השחר (ברכות ל, א) איתא: "אבוה דשמואל ולוי, כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי וכו'", ומפרש רש"י בד"ה 'הוו מקדמי' - "קודם היום". וכתבו התוס' בד"ה 'אבוה דשמואל': "פירש רש"י קודם עמוד השחר, ולא נראה, דא"כ לא היו יוצאין בו כלל, דעדיין אינו יום. לכך נראה כפי' ר"ח דמשעלה עמוד השחר קאמר, והוו מקדמי קודם הנץ החמה קאמר וכו'".

ובספר פסקי דינים של כ"ק אדמו"ר הצ"צ (דף שמא, ג) כתב לתרץ שיטת רש"י, אחר שמביא ששחיטת התמיד הי' משעלה ע"ה, וז"ל: ומ"מ מכ"ז סעד לפרש"י כו' גבי אבוה דשמואל ולוי כו' דפי' קודם ע"ה, דאי אחר ע"ה הרי התמיד נשחט כן לכתחלה ומאי רבותא. ועוד וכו'. ומ"ש התוס' כיון שעדיין אינו יום, י"ל כמו 'רב צלי של מוצאי שבת בשבת', דאין לומר הטעם - דס"ל דמפלג המנחה זמן תפילת הערב, כי זה אינו, שאפי' לר' יהודה נמי דמפלג המנחה ולמעלה אין להתפלל מנחה מ"מ י"ל שעדיין אין זמן תפי' הערב, וכמו בשחר אחר ד' שעות, דאף שאין זמן תפי' שחרית מ"מ עדיין אינו זמן מנחה, - רק שאעפ"כ יכול להקדים, ועד"ז הקדימו אבוה דשמואל ולוי תפי' השחר. עכ"ל.

ולכאורה יש לתמוה, דבשלמא גבי תפי' הערב ס"ל לר' יהודה דזמן תפי' המנחה הוא עד פלג המנחה, וא"כ לפי שיטתו יכול להקדים תפי' הערב באותו זמן לפי שאינו זמן לתפי' מנחה, וכמ"ש בגמ' (כו, א): "א"ר חסדא כו' מדרב מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום ש"מ הלכה כר' יהודה", אבל בתפילת הערב שלכולי עלמא יכול להתפלל אותה עד עלות השחר, איך יכול להתפלל תפי' השחר בזמן של תפי' הערב? ועוד, דהא רש"י מפרש בדברי ר' חסדא הנ"ל בד"ה 'ש"מ' - וז"ל: "כר' יהודה ס"ל דאמר מפלג המנחה אזיל לי' זמן תפי' המנחה ועייל לי' זמן תפי' ערבית", עכ"ל, דמזה קשה לכאורה על דברי הצ"צ,

דכשמפרש שיטת רש"י כתב (כנ"ל): "יש לומר שעדיין אין זמן תפי' הערב". וצ"ע.



טעם הליכה לביה"ק

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א) בגמ' תענית טז, א, בענין למה יוצאין לבית הקברות בימי התענית, פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חנינא, "חד אמר: "הרי אנו חשובין לפניך כמתים"; וחד אמר: "כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים". מאי ביניהו? - איכא ביניהו קברי עכו"ם". וברש"י ד"ה 'קברי עכו"ם': "במקום שאין קברי ישראל. - לבקש רחמים אפי' על עצמן ליכא, כ"ש עלינו"; אבל למ"ד "חשובים לפניך כמתים" - הוא הדין בקברי עכו"ם. וכן פי' בר"ן שם.

והנה הרא"ש, הרי"ף והריטב"א (בתענית שם) מביאים הני תרי טעמי - בלא הכרעה.

אבל הרמב"ם, הל' תעניות פ"ד הי"ח, כתב: "אחר שמתפללין יוצאין כל העם לבית הקברות ובוכין ומתחננין שם, - כלומר: הרי אתם מתים כאלו אם לא תשובו מדרכיכם".

הרי שפסק הרמב"ם כהמ"ד דהטעם הוא משום ד"חשובין לפניך כמתים". ועיי"ש ב'לחם משנה', דמהא דהרמב"ם פסק כהמ"ד ד"הרי אנו כמתים" - הולכין לקברי עכו"ם במקום שאין קברי ישראל, ולכן סתם הרמב"ם וכתב "יוצאים לבית הקברות" - סתמא. עיי"ש.

וכן המאירי כותב כלישנא קמא: "לבית הקברות היו יוצאים. למה היו עושים כן, - להכניע לבבם לומר הרי אנו לפניך כמתים". ובהגהות המהדיר (ר' אברהם סופר) הקשה, דצ"ב מדוע משמיט רבינו הטעם השני שבגמרא?

וכן גם הטור, באו"ח הל' תעניות סי' תקעט, כתב כהלישנא קמא: "יוצאין לבה"ק להתחנן, - כלומר: הרי אנו כמתים אם לא תרחם עלינו". - וכ"ה בשו"ע שם ס"ג. ובביאור הגר"א שם כ': "וצ"ע למה כתב כמ"ד הראשון".

והנה לפי דעת השו"ע - כתב הרמ"א שם: "ולפי זה אם אין קברי ישראל הולכים על קברי כותים". ובמג"א ס"ק יא כתב - שזהו לפי

הטעם ד"הרינו חשובים כמתים", "אבל יש עוד טעם בגמרא, כדי שיבקשו המתים רחמים עלינו, ולפי"ז צריך דוקא קברי ישראל. ולפי נוסחא שלנו שאנו אומרים בערב ר"ה ועיוהכ"פ - צריך דוקא קברי ישראל, ועיין בזה"ר, עיי"ש.

וכ"כ המג"א בהל' תשעה באב, סי' תקנט ס"ק טו, עמש"כ הרמ"א שם "והולכים על הקברות מיד שהולכים מביהכנ"ס": "מיהו אם אין קברי ישראל הולכין על קברי עכו"ם, כמ"ש סתקע"ט", (אף שהביא לעיל מיני' בשם השל"ה, דהא הולכים לביה"ק בת"ב הוא משום דאף המתים מצטערים - "ולכן לא מהני אם הולך על קברי עכו"ם").

ומה שציין המג"א (בסי' תקעט) לגבי ערב ר"ה, הנה עמש"כ הרמ"א בסי' תקפא ס"ד "נוהגין לילך על הקברות ולהרבות שם בתחינות" - מדגיש ומוסיף המג"א: "ולהשתטח על קברי הצדיקים. וכן הוא בגמרא". ובמחה"ש שם מציין לגמ' סוטה לד, ב: "ויעלו בנגב ויבוא עד חברון ... מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות, - אמר להן: אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים". - מבואר, שהליכה לביה"ק הוא דווקא על קברי צדיקים.

(ב) ואולי יש לבאר, דאה"נ, יש ב' ענינים בביה"ק: (א) התפלה והתחנונים במקום קדוש, שהתפלה מתקבלת שם יותר וכו'; (ב) עצם ראיית ביה"ק, שזה גורם הכנעת הלב, בבחי' יזכיר לו יום המיתה וכו'. ובעצם - תרוייהו איתנהו בהו.

וזה שהרמב"ם והשו"ע פסקו לגבי תעניות - שהוא משום "הרינו חשובים כמתים", זהו משום שבתענית יש ענין מיוחד להכניע לבם. וכדברי הרמב"ם בריש הל' תעניות - דענין התענית "מדרכי התשובה הוא ... ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן"; ובריש פ"ה שם: "יש ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן - כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי תשובה וכו'", עיי"ש. - ולכן הובא להלכה טעם זה, [ומתורץ קושיית הגר"א והערת המהדיר במאירי שם] - כי בתעניות זהו הטעם העיקרי, ולכן יוצאין אף לקברי עכו"ם [שהוא לרוב שיטות אחרי התפילה, וכמפורש ברמב"ם שם. וראה ריטב"א וטור שם. ואכ"מ];

משא"כ בד"כ שמשתטחים על הקברים, וכערב ר"ה וכו', - אז עיקר גדרו הוא תפלה ובקשת רחמים.

[ובסג"א: לכו"ע יש ביציאה לקברים ב' הענינים: תפלה ובקשת רחמים; וגם הכנעת הלב. - רק שלגבי תעניות חלקו בגמ' מהו העיקר: האם ענין דתפילה וכו', או להכניע הלב].

ואולי זהו ההבנה בדברי רעק"א, שבגליון הש"ס בתענית שם ציין: "עיין סוטה דף לד, ב תוס' ד"ה 'אבותי'". דהנה שם כתבו התוס': "דעל ידי תפלה שזה מתפלל מודיעין להן שכך נתפלל, והכי אמר בפרק שני דתענית: למה יוצאין לבית הקברות - כדי שיבקשו עליהם מתים רחמים", עיי"ש, אמנם בפסקי התוס' בתענית - פסק כלישנא קמא. ואם כן קשה איך מביאים תוס' רא"י מדעה דלא פסקינן כוותי'.

ומזה מוכח, שבתענית אכן הגדר הוא הכנעה, ולכן פסקו כלישנא קמא, אבל כשהמדובר הוא לעצם תפלה ובקשת רחמים בביה"ק - וודאי שהמ"ד השני בתענית שם הוא רא"י מוכחת שיש ענין בתפלה בביה"ק.



בדין "יש מוקצה לחצי שבת"

הת' אלימלך בראקמאן

תות"ל - 770

בשו"ע או"ח סי' שי סעיף ג - כ' המחבר: "בין באיסור אכילה בין באיסור טלטול, כל דבר שהי' ראוי ביה"ש, אם אירע בו דבר שנתקלקל בו ביום וחזר ונתקן בו ביום - חזר להיתרו; אבל דבר שהוקצה ביה"ש - אסור כל היום".

והט"ז בסק"ג כ' הטעם: ד"אין מוקצה לחצי שבת", דהא בביה"ש הי' ראוי.

והנה מקור דין זה הוא בביצה כו, ב, דאיתא שם: "בעי מיני' הלל מרבא - יש מוקצה לחצי שבת או אין מוקצה לחצי שבת .. לא צריכא דאחזי והדר אדחי והדר אחזי מאי. א"ל: יש מוקצה .. איכא דאמרי א"ל: אין מוקצה לחצי שבת".

והרא"ש כ': "ומסתברא כלישנא בתרא, דבשל סופרים הלך אחר המיקל, ולכך לא הביאה ה"ר אלפס". וכ"כ הר"ן והרשב"א והשטמ"ק.

אך בעל העיטור, בהל' יו"ט מח' ג, והר"ח - כ' להחמיר כלישנא קמא. וכ"כ המאירי: "והרבה מפרשים נוטים בה להחמיר".

וה'רביד' על העיטור כ', שהמחלוקת ראשונים בזה תלוי אם ס"ל מוקצה מה"ת, ונלמד מ"והי' ביום הששי והכינו את אשר יביאו", או מוקצה דרבנן הוא - וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

(ולפ"ז מובן, שרש"י דס"ל בביצה ב, ב שיליף מקרא "והכינו" שמוקצה דאורייתא (ד"ה 'לטעמי' שם) - ילך לחומרא כאן, ש"יש מוקצה לחצי שבת").

והנה בשאלת הגמ' (אי יש מוקצה לח"ש) - כותב רש"י בד"ה 'יש מוקצה לח"ש': "משום חצי שבת. אם הוקצה בחציו, מי הוי מוקצה לכולי שבת אם לא". וכ"כ הר"ן, וז"ל: "מי אמרינן דכיון דאידחי לחצי שבת אידחו לכולי יומא, כי היכי דאמרינן מגו דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכולי יומא".

הרי מזה מובן - ש"חצי שבת" קאי על השעה שנתקלקל, ו"יש מוקצה" קאי על שארית היום.

אמנם בשו"ע אדה"ז סי' שי סעיף ז כ' וז"ל: "אבל כשלא הוקצה עד אח"כ, שאין כאן יום שלם, לא הוקצה לשארית היום - שאין מוקצה לחצי שבת כו'".

והיינו, לכאורה, ש"אין מוקצה לחצי שבת" קאי גם על שארית היום. - ולפ"ז י"ל שהאיבעיא הוא כפשוטו: האם מוקצה צ"ל דוקא ליום שלם או שייך גם לחצי שבת.

ולכא' צ"ע שי' רש"י, דהרי פשוט הל' "יש מוקצה לחצי שבת" - היא כפי' אדה"ז: האם דבר יכול להיות מוקצה לא ליום שלם אלא רק לחצי שבת. ולמה מפרש רש"י הל' "חצי שבת" - "משום חצי שבת"?

וי"ל שרש"י אזיל לשי'. דהנה לקמן בגמ' שם איתא: "ת"ש הי' אוכל בענבים, והותיר, והעלן לגג לעשות מהן צמוקין .. לא יאכל מהן עד שיזמין מבעור". .. ה"ד: אי דחזו - ל"ל הזמנה. אי דלא חזו - כי אזמין להו מאי הוי .. אלא לאו - דחזו ואדחו והדר אחזו. ואי אמרת "אין מוקצה" - ל"ל הזמנה? אלא מאי, יש מוקצה - כי אזמין להו מאי הוי? ל"ש דאחזו ולא אחזו .. מזמין גלי דעת' וכו'".

ובד"ה 'אלא מאי' פי' רש"י: "הזמנה דקודם הקצאה מאי מהניא - בלאו הזמנה נמי מוכנין ועומדין הן, והאיסור בא אחרי כן". עכ"ל.

ולפיי"ז י"ל שזהו גופא האיבעיא אם "יש מוקצה לח"ש" או "אין מוקצה לח"ש"; - דבעי על ההכנה שיש לפני שבת, אם מהני על איסור שעדיין לא בא.

וא"כ מובן לדעת רש"י - דבעצם ליכא נפק"מ אם המוקצה היא ליום שלם או לחצי שבת, אלא האיבעיא היא האם יש בהשעה שנתקלקל ("חצי שבת") - הכח לבטל ההכנה שבביה"ש, ושיהי' מוקצה לכולי יומא.

וזהו מש"כ "משום חצי שבת"; שאע"פ שאיכא הכנה בביה"ש, מ"מ, משום שנתקלקל ב'חצי שבת' - יהי' מוקצה. דלא מהניא ההכנה ע"ז, כיון שבשעת ההכנה עדיין לא בא ההקצאה.

אמנם הר"ח מפרש תמיהת הגמ' "כי יזמין להו מאי הוי" - באו"א, וז"ל: "וכי מזמין על דבר שאינו בר אכילה מאי הוי". והיינו דלפי הר"ח - לעולם הזמנה ודאי מהני על איסור שעדיין לא בא, ולא זהו תמיהת הגמ'.

והנה י"ל שאדה"ז הולך לשי' הר"ח, ועפיי"ז לומד בשאלת הגמ' כפשוטו, וכנ"ל. (וראה בכ"ז - ס' 'עבודת יו"ט' ע' קלו, עיי"ש).

והנה לפי ב' פי' הנ"ל יש לבאר מחלוקת בין הט"ז והרש"ל. דהנה בט"ז סק"ג שם כ', וז"ל: "כתבתי בי"ד סי' רסו, דאזמל שמל בו בשבת דאין לטלטלו אחר המילה. - ודלא כתשובת רש"ל דמתיר מטעם ד'אין מוקצה לחצי שבת', - דלא שייך כאן לומר כן; דביה"ש לא הי' ראוי לטלטול, דמוקצה הוא כמו סכין של סופרים דסי' שח".

ולפי משנת"ל י"ל, שהט"ז ס"ל כדעת רש"י הנ"ל, ועל-כן מובן הא דאין שייך כאן הענין ד"אין מוקצה לחצי שבת", - כיון שלדעת רש"י הא ד"אין מוקצה לח"ש" היינו, שאע"פ שנתקלקל באמצע שבת עדיין חל ההכנה מבעו"י. - אמנם הכא לא הוי הכנה כלל, ומוקצה מחמת חסרון כיס היא, רק שמותר לטלטלה לצורך המילה. - ולכן כיון שלכא הכנה להיות חל, מיד אח"ז אסור לטלטלה.

אכן לפי דעת אדה"ז - ההיתר ד"אין מוקצה לח"ש" היא משום דליכא יום שלם, וא"כ ה"נ, כיון שנעשה מותר מה"ד באמצע שבת - אין כאן 'יום שלם' ו'אין מוקצה לחצי שבת', וא"כ מותר לטלטלו אחר המילה.

ולפי"ז י"ל שהט"ז ס"ל כדעת רש"י, והרש"ל ס"ל כדעת אדה"ז. (אמנם לפי"ז צ"ע דעת אדה"ז מ"ש בסי' שלא סעיף י שפוסק כדעת הט"ז, וז"ל: "איזמל של מילה הוא מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלו אלא לצורך המילה ולא כדי להצניעו וכו'". ויל"ע).

והנה לכאור' צ"ע; דהנה לפי ביאור אדה"ז הטעם ש"אין מוקצה לח"ש" היא - משום שמוקצה צ"ל ליום שלם, וא"א לחלק איסור מוקצה לחלקים - שחלק מהיום מוקצה וחלק הותרה.

וצ"ע, דהרי עה"פ (שמות לא, יד) "מחללי מות יומת" איתא במכילתא: "הרי הגויים שהקיפו את א"י, וחללו ישראל את השבת; שלא יהיו ישראל אומרי' "הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה" - ת"ל "מחלליה מות יומת", אפילו כהרף עין".

ובצפ"ע נ"ע עה"ת שם פירש, שאם לאו הפסוק "מחלליה מות יומת", הו"א, שכל מעל"ע של שבת היא נקודה א' שאינה מתחלקת. ולכן אם מחלל את מקצתו - מחלל כולו. ת"ל "מחללי כו'", שכל כהרף עין של שבת היא נקודה בפ"ע, ועל כל רגע יש חיוב בפ"ע.

ולפי"ז אי"מ, למה - לפי שי' אדה"ז - לא אמרינן שכל רגע דשבת היא ענין בפ"ע - ויש מוקצה גם לחצי שבת, ואצ"ל יום שלם? (משא"כ לרש"י א"ש - דהוא לומד ש"אין מוקצה משום חצי שבת" (-היינו, שכשהי' הכנה והי' מותר בביה"ש, אין שעת הקלקול גובר על ההכנה. וא"כ נמצא, שלרש"י, אין כאן בכלל איסור מוקצה - לאסרה), ורק יש מוקצה משום ביה"ש באופן שאז אין הכנה על הדבר).

והנראה לומר בזה - בהקדים מ"ש בלקו"ש ח"ח פר' נשא; שמביא שם הלימוד ד'מחללי כו', ומק' למה הביא מציאות בלתי רגיל של "הרי גויים שהקיפו את א"י", ולא "הרי שחילל מקצת שבת" - שאיירי ביחיד, ורגיל הוא. (ובזה גם מקשה על הביאור דצפ"ע הנ"ל, דהרי לפי הצפ"ע - שבלי הפסוק הייתי אומר שכל השבת היא נקודה אחת - שייך הספק הזה גם ביחיד כמו ברבים. ומזה מוכרת, שזה פשוט שכל רגע ורגע בשבת היא נקודה בפ"ע, ואעפ"כ ברבים יש הו"א מצד סיבה אחרת, וכלדקמן).

ומבאר, שהקביעות דשבת - יום השביעי - נעשה דוקא ע"י מנין בנ"י. והמציאות דמנין זה הוא דוקא כשהוא נוגע להמצות ודינים דשבת (ע"ד "מצותי אחשבי'"). וא"כ בשעה ש"גויים הקיפו את א"י", שאז עפ"י תורה כל ישראל צריכים לצאת למלחמה, א"כ נתבטלה

השבתה בשבת, ובמילא הרי ליכא כלל המציאות ד'יום השביעי' (ע"י מנין בני ישראל. שהרי לא הי' מנין זה נוגע לדיניו של שבת). ולכן במקרה זאת דוקא - הו"א שנתבטל כל המציאות דיום השביעי, ו"הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה".

ומקשה, דלמה באמת נאמר, דאם גוים הקיפו את א"י משך זמן לאחרי כניסת שבת - שכבר יש המציאות דשבת, (וכן אפילו אם הקיפו בעת כניסת השבת), דעדיין אין כאן מציאות דיום השביעי, וקס"ד דמותר לחללה גם אחרי שכבר אין הגוים מקיפים. והרי כל רגע ורגע דיום השבת הוא ענין בפ"ע. וא"כ נהי דלגבי רגעים אלו שהגוים היו מקיפים אין כאן ענין השבתה, - אמנם לענין הרגעים דלאחרי זה למה לא ייחשב כיום השביעי שיש בו ענין של שבתה? ומבאר, שיום השביעי היא ענין א' שאינה נחלק לחלקים.

וממשיך בהשיחה, שבד"א שיום השביעי היא ענין א', היינו רק כשבא לקבוע מציאות דשבת, שאז א"א לומר שברגע א' יש מציאות דשבת וברגע א' ליכא מציאות דשבת. אבל אם יש כבר המציאות דשבת - הקדושה דשבת עם כל הדינים שלה חלים על כל רגע בפ"ע. (ולכן קטן שהביא ב' שערות בשבת מחויב מדאורייתא בכל דיני שבת). עכת"ד.

ועפ"ז אוי"ל שיש חילוק בין החפצא דשבת להגברא בדיני שבת: לגבי חלות קדושת מציאות שבת על החפצא - א"א לחלק שברגע א' מוקצה וברגע א' אינה מוקצה. שהרי המציאות דשבת אינה נחלקת לחלקים. משא"כ בהגברא, הנה החיובים שלו בדיני שבת, ההיתר או האיסור לעשות דברים מסויימים, חל עליו על כל רגע בפ"ע. (ולהעיר ממ"ש באתון דאורייתא כלל י' שיש מחלות' בבלי וירושלמי אם איסור זמני, כמו שבת ויו"ט, חל על הגברא או גם על החפצא).

ולפ"ז י"ל שזהו סברת אדה"ז, שלגבי חלות שם מוקצה על החפץ - צ"ל ליום שלם דוקא, ואם הוקצה רק אחרי כניסת שבת, ליכא יום שלם ואינה מוקצה לשארית שבת, דליכא מוקצה לחצי שבת.

(משא"כ לרש"י י"ל - שגם חלות שם מוקצה על החפץ נחלק לכל רגע בפ"ע, וכמו על הגברא. וי"ל דס"ל כדעת הירוש' באתון דאורייתא שם, ולכן מפרש שאלת הגמ' באו"א).



טומאת כהן לאביו ולאמו*

הת' לוי יצחק חסיד
תות"ל - מגדל העמק

הנה האריכו הראשונים והאחרונים בדברי הספרא ר"פ אמור (בענין טומאת כהן הדיוט לקרובים) עה"פ "כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו".

וז"ל הספרא: "יאמר לאמו - מה ת"ל לאביו, מה אמו שהיא מתחללת הרי הוא מטמא לה אביו שאינו מתחלל אינו דין שיטמא לו. אלו כן הייתי אומר מה אמו בידוע אף אביו בידוע, אביו חזקה מנין - ת"ל ולאביו".

והפענוח בזה לכאורה הוא - ששואלים: למה להכתוב להתיר (או לחייב) כהן להטמא לאביו וגם לאמו. הרי אחרי שמתירים לו להטמא לאמו הרי ק"ו לאביו.

שהרי כהנותו של אביו הוא יותר "חזק" מכהנותו של אמו. שהרי אביו אינו מתחלל. כי אפי' נתחתן לגרושה עד"מ - הרי יכול לגרשה ויחזור לכשרותו. משא"כ אמו, אם נתחללה - כשזינתה עד"מ - אין לה היתר עולמית.

וע"ז מתרצים בספרא: זהותו של אדם ככהן אפשר להיות בשני דרכים:

א- אנו בטוחים בודאות שהוא כהן. בלי שום ספק ובלי להסתמך על חזקה. (ובאחרונים נזכר מציאות שאביו ואמו היו טמונים במערה וכו').

ב- רוב הכהנים שבינינו, שזהותם הוא מטעם "חזקה". (ובאחרונים נזכר שהכוונה שרוב בעילות אחר הבעל או מטעם שכרוך אחריו וכו'). ובפשטות י"ל שכוונת הספרא ב"חזקה" היינו חזקת האם, שצדקת היא, כמ"ש התוס' חולין (יא, ב) ד"ה 'כגון'. וק"ל).

(*) לכבוד גליון השמונה מאות.

וראה בשמואל ב (כג, ח): "אלה שמות הגברים אשר לדוד ישב בשבת תחכמוני ראש השלשי הוא עדינו העצני על שמונה מאות חלל בפעם אחת". ובמו"ק פ"י דקאי על דוד מלכא משיחא עצמו, ומדבר על אופן לימודו בתורה ומלחמתו וכו'.

ולכן אם הי' כתוב בתורה שכהן הדיוט מותר (או מחוייב) להטמא לאמו היינו למדים מק"ו רק לאביו שבסוג הא'. ובלשון הספרא: "אילו כן הייתי אומר, מה אמו בידוע, אף אביו בידוע, אביו חזקה מנין? ת"ל ולאביו".

היינו, שאילו לא נכתב בפירוש "לאביו", הייתי אומר שכהן סתם - סוג הב' - שמחזיקין אותו ככהן מטעם שאביו הי' כהן - אסור להטמא לאביו. דדילמא לאו אביו. ומספק אסור לו להטמא.

והקשו ע"ז חכמי לונל לרי"ץ

- (כן הוא הלשון באוה"ח הקדוש עה"פ, ובמנחת חינוך מצוה רסד: "והקושיא מר"י מצרפת מפורסמת והוא בתשובת הרשב"א") -

דעדיין קשה. דאפי' לא הי' נכתב בפירוש בתורה שמותר לו לכהן להטמא ל"אביו חזקה" היינו אומרים לכהן הזה שיטמא למת המוטל לפניו. שהרי ממ"נ מותר להטמא לו. אם אביו הוא הרי מותר להטמא לו (ק"ו מאמו). ואם הנפטר לאו אביו הוא, הרי האיש שלפינו לאו כהן הוא, וא"כ אין עליו איסור ליטמא למתים.

והרבה תירוצים נאמרו בזה. ויש לעורר על נקודה א' בזה.

דלכאורה אין במציאות - שאדם הבא ללמוד על יחושו, ושב"ד לא יאשרו את היותו בן כשר לאביו בלי שום ספק.

דהנה הניגוד לכשרותו של אדם, שהוא אינו כשר - היינו שהוא ממזר ר"ל. וזה שהגמ' בחולין (יא, ב) מתרצת את השאלה שאיך סוקלין אדם ע"ז שהכה אביו "ודלמא לאו אביו הוא?" - השאלה היא לכאורה "ודלמא ממזר הוא?", ואיך צוותה לנו התורה להרוג מספק. וע"כ שאזלינן בתר רוב. (אף שיש לומר שבין פנוי הוא, ואכ"מ).

ובגמ' יבמות (עח, א) אמרינן, דממזר שאינו ידוע - היינו שאין הציבור יודע שהוא ממזר - לא חי. והטעם הוא כמ"ש רש"י שם, שלא יטמעו כשרים בדורותיו. היינו שאין במציאות של ממזר שאין הקהל מודע לפסולו. ובירושלמי מפרש שמת בתוך ל' יום; ובפשטות הכוונה שמת בתוך ל' יום ללידתו.

ועי' בערוך לנר שם שמביא מה שהקשה השער המלך, שאם ממזר לא חי - איך למידין מזה ש"מכה אביו מות יומת" שאזלינן בתר רובא, הרי מזה שהוא חי - הוא סימן הכי חזק שאינו ממזר ואביו הוא. ועיי"ש תירוצו.

והנה מהספרא נראה לכאורה דס"ל שממזר דלא ידעי אכן כן חי. שהרי את"ל שהכהן הזה הוא לא בן הנפטר המונח לפנינו הרי (בפשטות) ממזר הוא. ואיך הוא חי? אע"כ שהוא בן הכהן הנפטר, וא"כ כל כהן הוא "כהן בידוע" ואין מציאות של כהן בחזקה, וחזרה הקושיא - ל"ל "לאביו".

לאידך, לפי מ"ש בערוך לנר שם בשם מדרש ילקוט, דהא דממזר לא חי הוא רק מנביאים ואילך וכו' - אין הכרח לומר שהספרא פליגי אגמרא דידן.

ויש להאריך בכ"ז ובאתי רק להעיר.



חסידות

גדר הקדושה - השראת השכינה

הרב שלמה שמואל פליישמן
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא פרק ו מביא הגדרה לקדושה ולס"א: "וצד הקדושה אינו אלא השראה והמשכה מקדושתו של הקב"ה, ואין הקב"ה שורה אלא על מה שבטל אצלו ית', בין בפועל ממש כמלאכים עליונים, בין בכח ככל איש ישראל למטה שבכחו להיות בטל ממש לגבי הקב"ה במסירת נפשו על קדושת ה'".

היינו שמסביר את ההגדרה של קדושה - שהיא "השראה והמשכה", שיכול להיות בשני אופנים (כפי שמסבירים מפרשי התניא): א) באופן של "השראה" = מקיף; ב) באופן של "המשכה" = פנימי. ולזה מביא כאן שתי דוגמאות: א) ביטול בפועל כמלאכים עליונים, שזה גורם המשכה; ב) ביטול בכח בזמן מסי"נ אצל כל איש ישראל.

וע"ז מביא שתי מאמרי רז"ל: "שאפי' אחד שיושב ועוסק בתורה (בפועל) שכינה שרויה בו"; "וכל בי עשרה שכינתא שריא לעולם" - שזה בכח, שהרי כאן מדובר שיש רק קיבוץ של מנין, ולא מצויין

פעולה שלהם, - שזהו רק לבד מכיון שהם מנין ועדה, שיש בזה שלמות וכח להשראת השכינה*. וכפי שמובא בהמשך בפרק יא מאמר זה עצמו על רשעים גמורים, להוכיח שגם אצלם הטוב שבהם עומד עדיין באופן מקיף, - דלכן כשהם ב"עשרה - שכינתא שריא". וא"כ הרי בוודאי שאין כאן שום ביטול בפועל, אלא אדרבה וכו'.

וצריך ביאור:

א. מדוע כשמדבר על ביטול בפועל - אומר: "כמלאכים עליונים", הרי כאן מדבר על הנה"ב והנה"א, ומה נוגע לנו ביטולם של המלאכים. ובפרט שבהמשך מביא ראי' מביטולו של אדם מישראל שלומד יחידי ושכינה שרוי' עליו, - וא"כ מדוע לא מביא לכתחילה דוגמא מיהודי שלומד או מקיים מצוה, שעליו כבר כתב בפ"ד: "הרי כולה צרורה בצרור החיים את ה' ממש ואור ה' ממש מקיפה ומלבישה מראשה ועד רגלה". ובלימוד התורה עוד יותר: "והיא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".

ב. מהו ההוספה "כמלאכים" עליונים". בפרק לט כותב: "ומדור המלאכים בעולם היצירה", ומוסיף בהגה"ה: "והיינו בסתם מלאכים, אבל יש מלאכים עליונים בעולם הבריאה". - האם כאן הכוונה דווקא למלאכים עליונים אלו. וא"כ - מהו הענין בזה?



בינונים זה וזה שופטן

הנ"ל

א. בתניא פרק יג מביא מהגמ' ברכות דף סא, ב - מאמרו של ר"י הגלילי: "בינונים זה וזה שופטן [פ"י: יצר טוב ויצד הרע], דכתיב כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו". ומפרש עפ"י דיוק שופטן ולא מושלים - שהכוונה היא "רק עד"מ כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט ואעפ"כ יכול להיות שלא יהי' פסק הלכה כך למעשה".

ומעולם הוקשה לי: על הפסוק שמביא בגמ' "כי יעמוד (הקב"ה) לימין אביון (הנפש האלוקית) להושיע משופטי נפשו (הנפש האלוקית)

(* וראה בארוכה במ"מ וליקוט פירושים על התניא דף קנא.

והנפש הבהמית) - מה צריך להושיעו גם מהשופט הנפש האלוקית? הרי מכריע כמותו.

ב. ודרך אגב: ראיתי ב'עץ יוסף' ל'עין יעקב' שמביא בשם ר' אברהם אחי הגר"א בספרו 'מעלת התורה', וז"ל: "ושמעתי מאחי הגאון ז"ל, דמשפט הוא לשון הנהגה, ולכן נקרא הדיין השופט - אלקים, כי הוא מנהיג ומשגיח על בני דורו. והרי פירושו: צדיקים יצ"ט מנהיגם, רשעים יצה"ר מנהיגם, בינונים זו"ז מנהיגם. ולכן צריך להתבונן ולשקול דעתו על כל מה שחפץ לעשות, אם הוא מצד היצ"ט או מצד היצה"ר ואם יבין שהוא מצד היצה"ר - ירגיז עליו ויעשה נגד רצונו ועצתו", עכ"ל. והוא כמ"ש בתניא כאן.

ג. והנה, עפ"י פירושו כאן, ש'שופטן' היא הבעת דיעה, - צריך לפרש "צדיקים יצ"ט שופטן" גם על צדיק גמור וגם צדיק שאינו גמור. כי לשניהם לא עולים דיעות מהיצה"ר. ומה שכתוב "רשעים יצה"ר שופטן" - זהו רק רשעים גמורים, כי רשע שאינו גמור, ובפרט לפי המבואר בפרק יא שחוטא לעיתים רחוקות עבירות קלות באחד מלבושי הנפש, הרי וודאי יש לו דיעות מהיצ"ט. ואפי' רשע שאינו גמור בדרגות הנמוכות, הנה כפי שמובא שם בפ"א - הם מלאים חרטות, והחרטה היא וודאי מהיצ"ט. וא"כ רוב הרשעים, שהם רשעים שאינם גמורים, זה וזה שופטן, כי רשעים גמורים הם מיעוט שבמיעוט - "שאינו מתחרט לעולם" (לא בחודש אלול, לא בר"ה, לא ביוהכ"פ, לא בנעילה ולא בשמע ישראל של נעילה). וא"כ קשה מה שאומר "רשעים יצה"ר שופטן" - בסתם, בזמן שמדבר במיעוטא דמיעוטא.

ד. וכן מה שאומר "בינונים זו"ז שופטן" - הרי כפי שביארנו זה לא רק בינונים אלא גם רשעים זו"ז שופטן, וצריך ביאור.

ה. ואי אפשר לתרץ שלא יכול לכלול רשעים שאינם גמורים ב"זו"ז שופטן" - כיון שאצלם הם גם מושלים, שהרי חוטאים. - כי הרי גם צדיק, שרק היצר הטוב מושל, וכמובא בפ"ז ש"צדיקים ליבם ברשותם", מ"מ אומר הלשון "שופטן".

וכן רשעים, כפי שהסברנו שזה על רשע גמור, - הרי אצלם היצה"ר הוא שולט ו"הם ברשות ליבם", ומ"מ משתמש בלשון "שופטן".

ו. לסיכום צריך ביאור:

1. מה שאומר "רשעים יצה"ר שופטן" - ולא "מושלן".

2. מה שאומר "צדיקים יצה"ט שופטן" - ולא "מושלן".

3. "בינונים זו"ז שופטן" - ולא "בינונים ורשעים שאינם גמורים".



מעלת הדלקת נרות המנורה של אהרן הכהן

הרב דוד פלדמן

חבר יעד הנחות בלה"ק'

במאמר ד"ה בהעלותך את הנרות תשכ"ו (שיצא לאור זה עתה), הקשה מהו הענין דשלך (הדלקת הנרות) גדולה משלהם (קרבנות הנשיאים), דלכאורה, הרי בקרבנות הנשיאים ה' ענין החינוך ע"י ריבוי קרבנות כו', שזה מורה על ריבוי האור כו', משא"כ בהדלקת הנרות היתה התחלת העבודה באותו אופן כמו ההמשך שלאח"ז, ולא היתה מעלת החינוך. - ובהמשך המאמר לא נתפרש תירוץ על שאלה זו.

ואולי יש לומר בזה:

מבואר במאמר החילוק בין קרבנות הנשיאים להדלקת הנרות בעבודת האדם, שקרבנות קאי על העבודה דבירור נפש הבהמית, והדלקת הנרות קאי על העבודה דנפש האלקית מצד עצמה.

ענין זה נתבאר באור התורה בהעלותך ס"ע שנג, ושם מוסיף, שהצורך בענין החינוך הוא רק בעבודה דבירור נפש הבהמית, משא"כ בנוגע לעבודה דנפש האלקית מצד עצמה אין צורך בענין של חינוך, כיון שמצד עצמה היא כשלהבת העולה מאלי' כו'.

אך עדיין יש לעיין אם אפשר לומר שזוהי גם הכוונה במאמר זה:

במאמר זה ישנו חידוש שעם היות שהדלקת הנרות היא העבודה דנפש האלקית מצד עצמה, מ"מ, עי"ז שחלשה דעתו של אהרן מצד המעלה דעבודת הבירורים (בירור נפש הבהמית בירור העולם) שבקרבנות הנשיאים, נעשית גם אצלו מעלה זו, היינו, שהעבודה דהדלקת הנרות תהי' לא רק העבודה דנפש האלקית מצד עצמה, אלא יהי' בה גם העילוי דעבודת הבירורים.

ועפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, דלכאורה, הן אמת שבנוגע לעבודה דנפש האלקית מצד עצמה אין צורך בענין של חינוך, הרי עדיין יש צורך בענין החינוך בהדלקת המנורה בגלל שיש בה גם ענין הבירור דנפש הבהמית?

ולהעיר משיחת ש"פ בהעלותך תשמ"ט (סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 526 הערה 30), שמביא מ"ש באוה"ת הנ"ל שבהעלאת נפש האלקית עצמה אין צריך ענין החינוך כי היא שלהבת העולה מאלי', וממשיך, ש"ע"פ משנ"ת כאן ששלימות ענין "עולה מאלי'" היא שכל מציאות האדם (גם הגוף ודברי הרשות שלו כו') תאיר "מאלי'" באור הנשמה - י"ל שבזה צ"ל ענין החינוך. ועצ"ע".

ועד"ז י"ל בנדו"ד, שע"פ המבואר כאן שבהדלקת הנרות יש (נוסף על העלאת נפש האלקית עצמה) גם פעולת בירור נה"ב, הרי בזה צ"ל ענין החינוך. וא"כ, נשאר הקושיא שבעבודת אהרן חסר ענין החינוך.

ואולי אפשר לומר הביאור בזה, ע"פ המבואר במאמר (ספ"ג) שגם פעולת אהרן בהדלקת הנרות בנוגע להעלאת נפש הבהמית נעשית (לא בדרך של עבודה מלמטה למעלה, שזהו אופן העבודה דבירור נה"ב ע"ד הרגיל, אלא) ע"י המשכת הגילוי מלמעלה דוקא. והיינו, שע"י העלאת נפש האלקית עצמה נעשה בדרך ממילא גם בירור והעלאת נפש הבהמית. ועפ"ז יש לומר, שגם בשביל בירור נפש הבהמית אין צורך בענין של חינוך, כיון שגם ענין זה נעשה ע"י העלאת נפש האלקית שבזה אין צורך בענין של חינוך כיון שהיא עולה מאלי'. ועצ"ע בכ"ז.



תניא פנ"א (עב, א): בבחי' גילוי קצת יותר מהתחתונים

ספק בפירוש המלות בס' התניא

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

איתא בתניא פרק נא (עב, א): שהעולמות העליונים מקבלים בבחי' גילוי קצת יותר מהתחתונים. עכ"ל.

ויש להסתפק, האם הכוונה היא "גילוי קצת", או "קצת יותר".

בתרגום התניא לאידיש, וכן ב"שיעורים בס' התניא" של הרב וויינבערג שי', מוכחת המשמעות של "קצת יותר". וכן הוא גם בתרגום לאנגלית: "in a somewhat more revealed".

ומה שיש לפקפק בהבנה זו, שהרי מבחינת הענין המתבאר בתניא כאן, אין זה משנה האם הגילוי בעליונים הוא "קצת יותר" מהתחתונים או "הרבה יותר". וכפי שהוא במשל הארת הנשמה בגוף דלעיל מינה,

שלא נתבאר בו מעלתם של האיברים זה לגבי זה, ודי בכך שהם שני איברים שונים (ובנמשל: שהם שתי מדריגות שונות של גילוי).

וביותר אינו מובן, איך אפשר בכלל להעלות על הדעת שהגילוי בעליונים הוא רק "קצת יותר" מהתחתונים?

והרי אפילו אם נאמר ש"עליונים" היינו עולם הבריאה ו"תחתונים" היינו עולם היצירה, תא חזי מ"ש לעיל בפרק מט שבין העולמות בריאה ויצירה יש "צמצום עצום" - "כי אור מעט מזער המתלבש בעולם הבריאה, עדיין הוא בבחי' אין -סוף לגבי עולם היצירה" - ואיך זה יכול לעלות בקנה אחד עם ההגדרה של "קצת יותר" !?

אבל אם נפרש "גילוי קצת" הכל עולה ליפה, כי כאן מוכרח לפרש שהגילוי הוא רק "קצת", דאלה"כ תהיה המשמעות "גילוי מוחלט". וכפי שהוא בכל ס' התניא, שאם נאמר "גילוי" סתם הרי"ז גילוי גמור ללא הגבלות: "בבחינת גילוי" - היפך בחי' ההעלם וההסתר.

ולכן נוסף לעתים נוסף הגדרת איכות הגילוי: "גילוי רב ועצום", או להיפך: "לא בבחי' גילוי כל-כך" (להלן בפרקין), או בהקבלה נגדית: "לא בבחי' גילוי, רק מעט מזעיר" (פ' מח).

לכן בענין ההארה לעולמות א"א לכתוב "גילוי" סתם, אלא רק בצירוף ההגבלה של "גילוי קצת", וה"קצת" הזה הולך ומצטמצם מעולם לעולם.

ואילו בתרגום האנגלי מודגש לכאן עוד יותר שה"גילוי" הוא גילוי מוחלט, אלא שיש הבדל כמותי בין "גילוי" בעולם העליון ל"גילוי" שבעולם התחתון הימנו. ולענ"ד לא דק.

עוד יש לדון בכל הנ"ל, בהשוואה ללשונו וסגנונו של אדמו"ר הזקן; ולענ"ד נראה, שאילו היה אדמו"ר הזקן רוצה להביע את המשמעות של "קצת יותר", הרי שלסגנונו היה מתאים יותר להשתמש בביטוי "מעט יותר", וכפי שהוא בפרק ל: מעט יותר מטבעו.

ואין זה הרגש גרידא, אלא דבר שניתן להוכיחו לכאן באמצעות הבדיקה במחשב. דהנה את המלה "קצת" מצינו בס' התניא עוד תריסר פעמים, ובכולם היא נמשכת למלה הקודמת לה: מתגבר קצת, נמאס קצת, נפגם קצת, יובן קצת, להאיר קצת וכה"ג (ושני מקרים כעין יוצאים מן הכלל: בשעה"י פ"ז "מקצת חכמים בעיניהם", ובאגה"ת פ"ד "בקצת מקומות". וכמדומה שבשניהם אפשר שה"מקצת" הללו

יהיו רבים במספרם, אבל אין הם הרוב, לכן א"א להשתמש במלה "מעט". ואכמ"ל).

ואילו המלה "מעט" המופיעה עשרות פעמים בס' התניא, הנה כמעט בכולם נמשכת המלה "מעט" אל המלה שאחריה: מעט טוב, מעט רע, מעט מזעיר וכה"ג (והיוצאים מן הכלל הם כגון: "ללמוד מעט", באגה"ק סי' כג).

לכן מסתבר שגם כאן נמשכת התיבה "קצת" אל המלה שקדמה לה: "גילוי קצת".

בשו"ע אדה"ז מצינו גם את הביטוי "קצת יותר" (רמב, ד; רצ, ה; נזקי גור"נ טז) וגם את הביטוי "מעט יותר" (לב, ז; תנב, כ; תריח, יג; ריבית ח). אבל ב'קונטרס אחרון' שבשו"ע - שבו ניכר יותר סגנונו האישי של אדה"ז - מצינו למעלה מחמישים פעם את המלה "קצת", ורק שלוש מהן נמשכות אל התיבה הבאה. ואילו המלה "מעט" מופיעה כארבעים פעם, וכמדומה שרובם נמשכים לתיבה הבאה (ובעצם אין זה נוגע כ"כ לענייננו שימוש הלשון "מעט", אם למעלה או למטה, והעיקר הוא הבנת שימוש הלשון "קצת").

מכל הנ"ל נראה לענ"ד, שכוונת אדמו"ר הזקן בתניא כאן היא "גילוי קצת", וכך עדיף הן מבחינת הענין והן מבחינת סגנון הלשון.



"ואהבת" – התבוננות [גליון]

הנ"ל

בגל' תשצה (עמ' 83) נתבאר בענין האמור בשם אדמו"ר הזקן ועד הבעש"ט, שעיקר הציווי ד"ואהבת" הוא על ההתבוננות והיגיעה במוח. יעו"ש.

ולענ"ד נראה, שכלל הדברים האלה מוכח בס' החינוך מצוה תיח (לאהוב הש"י), וז"ל: שנצטוינו לאהוב המקום ב"ה.. וענין האהבה שנחשוב בפעולותיו ובפקודיו עד שנשיגהו כפי יכלתנו ונתענג בהשגתו בתכלית העונג, וזאת היא האהבה המחוייבת.. דיני המצוה, שראוי לו לאדם שישם כל מחשבתו וכל מגמתו אחר אהבת השי"ת, ויערוך בלבו תמיד כי כל מה שהוא בעולם.. הכל כאין וכאפס ותוהו כנגד אהבתו ית', וייגע תמיד כל היום בבקשת החכמה למען ישיג ידיעה בו. סוף דבר, יעשה כל יכלתו להרגיל מחשבות לכו כל היום

באמונתו ויחודו, עד שלא יהי' רגע ביום ובלילה בהקיצו שלא יהא זוכר אהבת אדוניו.. ועובר על זה וקובע מחשבותיו בענינים הגשמים ובהבלי העולם.. בטל עשה זה.. עכ"ל.

הרי שעיקר הציווי הוא בידיעה ובהשגה, ולאידך גיסא - מבטל המצווה אינו זה שאין לו אהבה בלב, אלא מי שתוקע את מחשבותיו בהבלי העולם, במקום לחשוב בפעולות הבורא וביחודו.



בלי גבול בתוך הגבלות העולם

הת' חיים אליעזר זלמנוב

שליח בישיבת תות"ל "בית מנחם" - בני ברק

בסה"מ תרע"ח ד"ה את הוי' האמרת, ע' תיט-תכ, מבאר ענין נמנע הנמנעות כפי שהוא ג"כ בגשמיות עוה"ז, דהגם שהנבראים הם בעלי גבול, ולכאורה הי' צריך להיות הגבלה במציאותם, הנה מכל מקום, הם בלי גבול. ומביא דוגמא מריבוי הדומם וצומח, אילנות ועשבים ופירות ותבואה, שהם "בלי שיעור ממש". ז"א שאע"פ שכל אחד בפני עצמו הוא מוגבל במציאותו, מ"מ יש בהם ריבוי עצום, עד לבחי' בלי שיעור ממש.

וממשיך שם ואומר, שזה בא "מצד אוא"ס הבל"ג שמאיר במלכות", שהיא (מלכות) כידוע, שורש הנבראים, ולכן ע"י שאוא"ס מאיר בה, ה"ז נמשך ג"כ בכללות הבריאה.

ובזה שולל את שיטת כמה מהחוקרים וטעותם (ע"פ המבואר בספר החקירה לכ"ק אדמו"ר הצ"צ [דרך אמונה] ע' 68, וכו"כ מקומות בדא"ח), "שיש לנמנעות טבע קיים כמו רוכב ובלתי רוכב שנמנע ג"כ בחיק הבורא, ובאמת אינו כן אלא נמנעו הנמנעות ויכול להיות רוכב ובלתי רוכב הגם שבשכלנו אינו מובן איך הוא*". והוא כנ"ל, שמצד אוא"ס, ניתן האפשריות שגם בנבראים יהי' מושג נמנע הנמנעות.

ובהערות בשוה"ג (מהמו"ל?) כתבו, שכשואמרים שהנבראים הם "בלי שיעור ממש", הכוונה היא בפועל, ולא רק בכח, שיכול להצמיח ולהוליד עד א"ס, אלא שבפועל ממש יש בלי גבול נבראים.

(*) ההדגשה אינה במקור, ועי' לקמן.

וע"ז מקשים, איך אפשר למקום העולם, שהוא נברא מוגבל, להכיל בתוכו מספר בל"ג של נבראים, הרי המקום הוא מוגבל, והמקרה היחידי שמוצאים שמקום גשמי אינו תופס מקום, הוא בנוגע לארון, שמקום הארון אינו מן המידה. ונשארים בצע"ג.

והנה, לולא דמסתפינא, הי' נראה לומר, שקושיא זו, על אף היותה קושיא חזקה ותקיפה, ואמיתית, ה"ה נובעת מזה, שאנו, בעלי גבול, אין אנו יכולים להשיג ענין נעלה זה של בלי גבול בתוך הגבול עצמו. וכפי שמובא כאן (בתרע"ח) בהדיא, שמצדנו א"א לשלב בל"ג וגבול, מפני ששכלנו הוא מוגבל ואינו משיג מושגים אלו.

ז"א, שאע"פ שבתוך מקום העולם, שהוא מוגבל, נמצאים בל"ג נבראים, מ"מ ה"ז בהעלם ואינו גלוי לנו. אלא דמ"מ, בכדי שתהי' לנו עכ"פ קצת השגה בענין זה, גילה לנו הקב"ה בביהמ"ק, שמקום הארון אינו מן המדה, להראות שזה אפשרי, ובהחלט יכול להיות מציאות כזו.

[והוא ע"ד (לא בתור ראי', כ"א אסמכתא בעלמא), המבואר בלקו"ש ח"א ע' 173, שמבאר שם ענין השראת העצמות בביהמ"ק הגשמי, ועיקר הגילוי בזה לעיני בשר, מתבטא בקודש קדשים עי"ז שמקום הארון אינו מן המדה. היינו, שהגם שהיתה השראת העצמות בכל המקדש, מ"מ עיקר הגילוי היה בק"ק. ואולי אפשר לומר שכן הוא לכללות הבריאה, שהשכינה היא בהעלם, ונתגלתה בביהמ"ק, ובעיקר בק"ק שאז ראו בפועל ענין בנמנע הנמנעות, משא"כ בשאר העולם].

ואולי יש להוסיף בזה, שענין בל"ג בדבר המוגבל, אכן רואים (בדקות עכ"פ) בענין הזמן. (ע"ד המבואר בסה"מ עזר"ת ד"ה וטהר ליבנו ע' כ"ו), שאע"פ שכל יום וכל שעה הוא נקרא מוגבל בפ"ע, מ"מ יש ימים ושנים וכו' בלי הפסק.

אלא דלאו דוקא שענין זה הוא מצד של הבל"ג (כמו שמבאר שם), כ"א שהוא מצד הנצחיות שבו. או, שאין זה בל"ג בפועל ממש, כי ברגע זה אין הרגע שלאחריו. ומשום כך, עדיין צ"ע.



בחירה במלאכים [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת

בגליון תשצב (עמ' 41) הבאתי מסה"מ תרכ"ט ליישב הסתירה בנוגע להמבואר דהמלאכים אינם בעלי בחירה - ממה שארז"ל דהלכוהו למט"ט שיתין פולסא דנורא וכו', דישנו חילוק בין מלאכים שהיו תחלה נשמות - שאצלם שייך גם עתה ענין הבחירה, ולכן הלקו את אלי', וכן מט"ט הוא נשמת חנוך; משא"כ שאר המלאכים אינם בעלי בחירה.

(וראה גם בגליון תשצד (עמ' 44) שהקשה הרש"ב וויינבערג שי', דגם בנוגע לגבריאל מצינו ענין של עונש, עיי"ש מה שנדחק בזה).

ולהעיר, דבהמשך שבועות דשנת עטר"ת מצאתי מבואר כמעט להיפך. שבעמ' ריז מבאר איך שהנשמות למע', גם נשמות דבי"ע, לא שייך בה תערוכת רע ח"ו, עיי"ש, ובסוגריים שם: "וי"ל דגם בחי' הפירוד כמו במלאכים וכמו אפקוהו למט"ט כו' אינו שייך בנשמות כמו שהן למעלה כו'. וי"ל משום דמלאכים הם בגופים למעלה משא"כ נשמות כו' וזש"א ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה כו' ואינו נז' נשמות כו'".

ומשמע מזה, דכשמדברים על נשמות (כפי שהם למע') ומלאכים - אז האפשרות לבחירה ופירוד הוא דוקא במלאכים, מצד שהם בגוף למע', ולא בנשמות. ובתרנ"ט מבואר להיפך, דהאפשרות לבחירה במלאכים היא דוקא למי שהוא בעצם נשמה; משא"כ שאר המלאכים אינם בעלי בחירה.

וצ"ע. וי"ל בדוחק.



רמב"ם

קרבנות עכו"ם

– סביב יסוד מחודש ב"לקוטי שיחות" –

הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תות"ל "בית מנחם" - בני ברק

רמב"ם פ"ב מהל' בית הבחירה ה"ב: "המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר: "זה מזבח לעולה לישראל" (דברי הימים א ה, יא), ובמקדש נעקד יצחק אבינו, שנאמר: ולך לך אל ארץ המוריה, ונאמר בדברי הימים: ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה כו" ע"כ, ובהלכה ב: "ומסורת ביד הכל, שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארוונה, הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא, ומשם נברא, אמרו חכמים: אדם ממקום כפרתו נברא" ע"כ.

והרבה יש לתמוה בדברי הרמב"ם האלו, ונפרטם אחת לאחת: א. מהי כפילות הדברים בב' הלכות נפרדות. ב. למה בהלכה א' מציין שבמקדש נעקד יצחק, ואילו בהלכה ב' שבו עקד אברהם את יצחק. ג. לשם מה כל האריכות בהלכה ב' שבמקום זה הקריבו אברהם, נח, קין והבל ואדם הראשון, והרי לנו די במה שנפסק שהמקום מכוון ביותר ואין משנים ממנו לעולם. ד. גם צ"ב סיום ההלכה "ומשם נברא אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא", ובפשטות בא להוכיח שיש קדושה למקום עצמו מלבד קדושת המזבח מזה שאדם נברא במקום זה שמלכתחילה נועד להיות "מקום כפרתו", אבל אעפ"כ צ"ע לשם מה כל ההוכחות הללו, והרי כך הוא הדין שצ"ל המקום מכוון ביותר, וכמו שכתב בהמשך הדברים שאחד משלשה הנביאים שעלו מן הגולה היה כדי לנבא על מקום המזבח. ה. מה זה שכתב "ומסורת ביד הכל", ולמה נתכוין הרמב"ם שיש מסורת ביד הכל, וכלום כעורה היא זו ששנו חכמינו ז"ל שצ"ל המקום מכוון, וכ"ז צ"ע.

– ב –

והנראה פשוט בזה, שבית המקדש שענינו להיות בית מוכן להקריב בו קרבנות, כמו שכתב לעיל ריש פ"א, ודאי הוא כזה גם לגבי עכו"ם

ששייכים לעניני קרבנות, וכמו שיבואר, וגם לענין קרבנותיהם הרי תנאי בחלות ההקרבה שיהיה במקום מכוון ביותר, ועל זה מיירי בהלכה הב', והיינו שכתב "ומסורת ביד הכל" - שרצה לומר בזה, שמלבד הנאמר להדיא בתורה, הרי הוי מסורת מדור דור בקרב כל באי העולם, כי הוא הוא המקום וכו', ולכן בדיוק לא מנה את יצחק, אלא רק את אברהם אבינו ושלפניו, נח, קין והבל ואדם הראשון, שעליהם מתייחסים כל באי עולם ודוגמא לענין זה במש"כ בהל' ק"ש "ומסורת בידינו" לפי מה שנתבאר בע"ה אצלינו במק"א, עי' בהערות לספר "אור משה" קדשים בסוף הספר].

והדברים מפורשים ב"חידושים וביאורים לבית הבחירה" סימן כ"א, וזל"ק: "הדין הא' במזבח שהוא מצד היותו עיקר המקדש, יסודו במעשה העקידה "במקדש נעקד יצחק אבינו" כי ענין המקדש שייך לישראל דוקא; מה שאין כן בדין השני, אין הרמב"ם מסתפק בזה ש"הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח כו'" אלא מוסיף: "והוא המקום שבנה בו נח כו' קין והבל כו' אדם הראשון כו' כשנברא" כי בזה משמיענו, שייחודו של מקום זה כמקום "מכוון ביותר" למזבח, אינו שייך רק לישראל, אלא כן היה מאז ומקדם (גם לפני האבות) שהוא מקום מיוחד בעצם לבניית המזבח כו', ועפ"ז מובנת הדגשת הרמב"ם בתחילת הלכה זו: "ומסורת ביד הכל" כי בפשטות משמעה שמסורת זו היא לא רק ביד ישראל אלא גם ביד האומות, כי גדר זה של המזבח שייך גם להם, ויש לומר שזהו הטעם שמקריבין קרבנות של נכרים ע"ג המזבח, שאין זה מצד כללות בית המקדש השייך רק לבני ישראל, אלא מצד (מקום) המזבח בפ"ע השייך גם להם" עיש"ה,

ומבואר בדברי קדשו יסוד חדש, שעכו"ם שמקבלים ממנו קרבנות, אין זו הלכה מסוימת, אלא הוי מעיקר דין קרבנות, שגם העכו"ם בכלל הבאת קרבנות, שהרי מסורת היא ביד הכל שהמקום מכוון ביותר, ולפי זה א"ש כל הדיוקים בלשון הרמב"ם, שבהלכה א' הביא לדין הקרבנות של ישראל, ואילו בהלכה ב' הביא את ענין המזבח ששייך גם לאומות העולם. אבל כלל שתיהן בהלכות בית הבחירה, לומר שדינם דומה.

- ג -

והנה לפי ביאור זה יובן לשון הרמב"ם בפ"ג מהל' מעשה הקרבנות ה"ב: "ואחד האנשים ואחד נשים או עבדים מביאין כל הקרבנות, אבל העכו"ם אין מקבלין מהן אלא עולות בלבד, שנאמר: "ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלקיכם" אפילו עולת העוף מקבלין

מן העכו"ם אע"פ שהוא עובד ע"ז, אבל אין מקבלין מהם שלמים ולא מנחות ולא חטאות ואשמות כו"ל עכ"ל, ולכאורה מה שייך להכליל דין קרבנות עכו"ם בתוך ובהמשך ההלכה ד"אחד האנשים ואחד הנשים כו" מביאין כל הקרבנות, והיה צריך לכתוב בהלכה נפרדת חידוש דין זה שמקבלים גם קרבנות מסויימים מן העכו"ם, ולהנ"ל הרי זאת גופא הוא שרצה באמת הרמב"ם להשמיענו, שמצד עיקר דין הקרבת הקרבנות גם עכו"ם בכלל, אלא אדרבא נתחדש שקרבן שלמים לא שייך לגביהם, וכדיבאר.

והנה בה"ג שם: "עכו"ם שהביא שלמים מקריבין אותן עולות, שהעכו"ם לבו לשמים, נדר שלמים ונתנם לישראל על מנת שיתכפר בהן לישראל, אוכלין אותן הישראלים כשלמי ישראל, וכן אם נתנו לכהן כהן אוכלין עכ"ל.

והנה מקור דברי הרמב"ם הוא במנחות עג, ב: "א"ר הונא שלמי עכו"ם עולות, איבעית אימא סברא: עכו"ם לבו לשמים (כוונתו הוא שיהא קרבנותיו כליל לשמים ולא שיאכלו, רש"י), ואיבעית אימא קרא: אשר יקריבו לה' לעולה, כל דמקריב עולה ליהוי (שיהא דין עולה שאין נאכלת ולא דין שלמים, רש"י) וכו"ל עי"ש, וב'קרבן אורה' שם כתב נפק"מ בהני תרי טעמי, דלמ"ד איבעית אימא סברא, לא אמר רב הונא אלא שאם נדר סתם שלמים אמרינן שכוונתו היתה לשמים ולא שיאכלנו הכהן, אבל אם בשעת נדרו אמר בפירוש על מנת שיאכל הכהן הבשר הוי שלמים, ולמ"ד איבעית אימא קרא, גזה"כ הוא שקרבן עכו"ם יהיה כליל ולא יאכל, אפילו אמר על מנת שיאכל הכהן לא מהני.

אלא שלפי זה תמה ה'קרבן אורה' על הרמב"ם, שהביא את הסברא דליבו לשמים, ואעפ"כ פסק כר"ע דאין מקבלים מהם אלא עולות, ועי"ש שכתב דאיצטריך להאי טעמא דיכול להקריבו עולה, אע"ג דשלמים נדר, וס"ד דנדרו לאו כלום הוא ולא יקרב לא עולה ולא שלמים, קמ"ל דיקרב עולה משום דלבו לשמים עי"ש.

ומבואר בדבריו בדעת הרמב"ם, שהרמב"ם לא ס"ל דלמ"ד לבו לשמים אם העכו"ם יאמר בפירוש שנתכוין לשלמים דבריו קיימים, אלא דהסברא דלבו לשמים הביא רק לענין זה דלא נימא דאם מקריב לשלמים לא יחול כלל, והוא מוכרח בדברי הרמב"ם מדלא הזכיר כלל דאם התנה בפירוש לשלמים הוי שלמים, ובע"כ דאע"פ שאמרינן הסברא דלבו לשמים הרי ששלמי העכו"ם עולות בכל ענין,

ומכיון שכן תמוהים לי דברי ה'מקור ברוך' בח"א סי' יא, שכתב לחקור בהא דשלמי עכו"ם עולות, אם הכוונה שמיד שהקדיש שלמים נעשו עולות, היינו שמלכתחילה לא חל עליהם כל שם שלמים, או שאם מקדיש שלמים, חל עליהם קדושת שלמים עד שעת הקרבה, ורק בשעת הקרבה אז הדין שמחוייבים אנו לעשותן עולות, וכתב שהדבר תלוי בב' טעמי הגמרא הנ"ל, דלאיבעית אימא סברא לכו לשמים, בעצם שפיר מצי העכו"ם להקדיש שלמים ורק דאנן סהדי דלכו לשמים ולכן הוי עולות, ואע"פ שעומד וצווח דהקדיש לשלמים אין משגיחים בדבריו והוי עולות, וא"כ לפי"ז באמת חל ע"ז קדושת שלמים, שהרי לכך נתכוין להקריב, אלא שאנו מקריבים אותו עולה, אבל לאיבעית אימא קרא הרי מלכתחילה חל עליו דין וקדושת עולה.

ולפי זה הוכיח ב'מקור ברוך' שם, שהרמב"ם שהביא הטעם דלכו לשמים, בע"כ ס"ל דבאמת חל קדושת שלמים על הקרבן ונתפסת באמירת פיו, אלא דמקריבין אותו עולה, ותירץ בזה הקושיא על הרמב"ם שכתב בפ"ד מהל' קרבן פסח ה"ט דאם הפריש פסחו עד שנתגייר ונתגייר, הרי זה מקריבו לשם פסח שאין בע"ח נידחין עיי"ש, ותמוה מה שייך דיחוי, שהרי בהיותו עכו"ם לא חלה כל קדושה על הבהמה, דעכו"ם אינו בקרבן פסח שאינו בא בנדר ובנדבה, וכיון שאינו חייב, לא חלה ההפרשה ומה שייך דיחוי, אלא דלהאמור הרי ס"ל הרמב"ם מדהביא הטעם דלכו לשמים, דלכתחילה חל על הקרבן קדושת שלמים, וממילא הוא דהיה שייך דיחוי עיי"ש בארוכה. אולם לפי"ד ה'קרן אורה' הנ"ל, וכנ"ל מוכרח הוא ברמב"ם שכתב דעכו"ם אין מקבלים ממנו אלא עולות, וכן כתב בפשיטות בפ"י מהל' מלכים, ולא חילק כלל דיש אופן דמקריב שלמים, אם התנה בפירוש וכו', הרי אא"ל כלל דלסברת לכו לשמים חל קדושת שלמים על הקרבן.

אלא שלפי"ז תישאר קושיית ה'מקור ברוך' על הרמב"ם בהל' קרבן פסח, ועי' ב'מקדש דוד' קונטרס בע"ח נידחין אות ב שהקשה על הרמב"ם הל' ק"פ כקושיית ה'מקור ברוך' ולא תירץ, דלפי"ד ה'קרן אורה' וכפשטות לשון הרמב"ם באמת הדרא קושיית המקור"ב לדוכתא, וצ"ע.

— ד —

והנה בהשמטות ל'אבן האזל' להל' מעשה הקרבנות, מובא בשם הגאון רש"ז אויערבאך ז"ל בדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' ק"פ הנ"ל, שביאורו הוא ע"פ המבואר ברמב"ם שהנכרי יכול להקריב שלמים

עבור הישראל, וא"כ אם מפריש לפני גירות על לכשיתגייר, דמי ממש למקדיש ומקריב עבור הישראל, ולפי"ז גם ביאר את הרמב"ם פ"ו מהל' מעשה הקרבנות שכתב דקרבן הגר הוא עולה או עולה ושלמים, וב'אבן האזל' שם ביאר הדברים באופן השני ע"פ מה שיש לחקור בגר שמל וטבל ולא הביא קרבנו שאסור לאכול בקדשים אם יכול להקריב שלמים, ואי נימא שאינו יכול הרי שפיר השמיענו כאן הרמב"ם שיכול להביא לקרבן הגר עולה ואפילו שלמים עי"ש, והגרש"ז תירץ ע"פ הנ"ל שעבור ישראל אחר הרי ודאי יכול להקריב עי"ש,

והנה אם כי דבר חכמה גדולה אמר, אבל לפי מה שדקדק ב'מקור ברוך' שם בהא דאמרו בגמ' נותנן לישראל, שצ"ל איזו חלות של שלמים גם לפני שנותנן, שאל"כ איך נותנן, דלפי"ז עדיין צ"ב הגדרת הדברים גם לפי הגרש"ז הנ"ל. גם עיקר דברי ה"אבן האזל" לענ"ד צ"ע, חדא במה שכתב "ולכן השמיענו דמעיקר הדין קרבנו הוא עולה ושלמים אלא דנתרבה דגם עולה סגיי" שאם כן מה צריך לכל החידוש של הרמב"ם, שאע"פ דגר שמל וטבל אינו יכול להקריב שלמים זה יכול להביא עבור קרבנו, תיפוק ליה שכך הוא דינו שמביא קרבנו עולה או שלמים, ומשמע מדבריו ז"ל שצריך לצרף ב' הדברים וצ"ע.

— ה —

והנלע"ד, דהנפק"מ בין איבעית אימא קרא לאיבעית אימא סברא הוא בזה, דאם אנו אומרים שהוא ילפוטא מקרא, היינו שהעכו"ם מושלל מהקרבנות, אלא שנתחדש לן שגם אם מביאים קרבנות, נעשים עולה. אולם לפי הסברא דליבו לשמים, הרי אדרבא, דבאמת עכו"ם שייכים בהבאת קרבנות להקריבם על המזבח, ומעיקר הדין לא שני לן בין עולה לשלמים, אלא דכיון דהסברא היא שעכו"ם "ליבו לשמים" כלומר שאין לעכו"ם כל מושג לדבר כזה שיקריבו קרבן לה' ומצותו תהא באכילת כהנים ובעלים, ולדעתו לא שייך לערב אכילת הדיוט בקרבנות, שזה רק ישראל מבין, שתכלית הקרבן הוא לא רק בהבאתו לשמים, אלא שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. וכיון שעכו"ם אינו משיג דבר כזה ממילא הוא שאינו שייך בהבאת שלמים, ולכן גם אם מביא שלמים, ודאי דעתו לשמים ולכן אנו מקריבין אותם לעולה.

ולפי זה באמת הרמב"ם שהביא את הסברא של לבו לשמים, זהו מה שרצה להשמיענו, שאין זה שהעכו"ם מושלל לגמרי מקרבנות שלמים, אלא שסברת לבו לשמים היא שמכריחתנו להקריב גם את

השלמים לעולה. ולפי זה לא שייך לומר סברת ה'קרבן אורה' שאם יתנה בפירוש, יהיו שלמים, כיון שאין מושג כזה בתודעת הגוי כלל, וממילא לא קשה על הרמב"ם תמיהת ה'מקור ברוך', דבאמת גם לסברת לבו לשמים, לא שייך לומר שחלה על הקרבן קדושת שלמים, וכנ"ל.

וכל זה, לפי המבואר לעיל בחידו"ב, שהעכו"ם שייך בהקרבנות, וכמו שקבע הרמב"ם כבר בתחילת פ"ב דהל' בית הבחירה, דמסורת ביד הכל כו'.

ולפי זה גם לא קשה קושיית האחרונים הנ"ל על הרמב"ם בפ"ד דהל' קרבן פסח, די"ל שבדיוק כתב שם הרמב"ם "הפריש פסחו עד שלא נתגייר ונתגייר" היינו דמיירי במי שכבר קיבל עליו עול שכינה, אלא שלא עבר עדיין כל פרטי הגירות, ואולי מיירי במל וטבל אך עדיין לא הביא קרבנו, דעכ"פ זה שעומד על סף גירות, ודאי מבין ככל כשרי ישראל, תכלית וענין הקרבנות, וממילא הוא דשייך גם בקרבנות שלמים.

ועי' בפרקי דר"א פ"י: "ראו המלחים את כל האותות והנפלאות הגדולות שעשה הקב"ה עם יונה, מיד עמדו והשליכו איש את אלקיו בים, שנאמר: משמרים הבלי שוא חסד יעזובו, וחזרו ליפו ועלו לירושלים ומלו בשר ערלתם, שנא': ויראו המלחים יראה גדולה את ה' ויזבחו זבח לה', וכי זבח זבחו והלא אין מקבלין זבח מן העכו"ם, אלא זהו דם ברית שהוא כדם זבח כו'", ואולם ברש"י ליונה שם (א, טז): ויזבחו זבח לה' וידרו נדרים, שיתגיירו ע"כ, ולכאורה מפורש ברש"י שהזבח היה כפשוטו לפני שהתגיירו, ולהנ"ל א"ש.

- ז -

והנה ז"ל הרמב"ם סוף הל' מעשה הקרבנות: "השוחט קדשי גויים בחוץ חייב וכן המעלה אותן בחוץ, והגויים מותרין להקריב עולות לשם בכל מקום והוא שיקריבו בבמה שיבנו, ואסור לסייען ולעשות שליחותן שהרי נאסר עלינו להקריב בחוץ, ומותר להורות להם ללמדם היאך יקריבו לשם הא-ל ברוך הוא".

ומקורו בזבחים קטז, ב: אמר מר ועובדי כוכבים בזמן הזה רשאים לעשות כן, מנא הני מילי דתנו רבנן דבר אל בני ישראל, בני ישראל מצווין על שחוטי חוץ ואין העכו"ם מצווין על שחוטי חוץ, לפיכך כל אחד ואחד בונה לו במה לעצמו ומקריב עליה כל מה שירצה. א"ר יעקב בר אחא א"ר אסי אסור לסייען ולעשות שליחותן ע"כ.

וכבר תמהו על לשון הרמב"ם "והגויים מותרים להקריב", דמהיכי תיתי יהיו הגויים אסורים להקריב, כלום הוא משבע המצוות שמוזהרין בהן, ובעצם הקושיא היא על לשון הגמרא בזבחים "ועובדי כוכבים בזמן הזה רשאים לעשות כן".

וראיתי שנדחקו לפרש דהכוונה רק לומר שההקרבה מעליא היא, אבל לא ששייך אסור ומותר בענין זה לעכו"ם, אבל ודאי שאין הלשון סובל דחוקים אלו,

ובזבחים מה, א: קדשי עכו"ם אין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא, והשוחטן בחוץ פטור דברי ר"ש, רבי יוסי מחייב.

ובשטמ"ק: "אמר הר"פ דכי היכי דדרשינן בשחוטאי חוץ בני ישראל מצווין על שחוטאי חוץ ולא עכו"ם, ה"נ נדרש גבי קרבן דדוקא קרבן של בני ישראל חייבין על שחוטאי חוץ ולא בקרבן עכו"ם" ע"כ.

ומשמע לפי ה"שיטה מקובצת" דלר' יוסי וכן הלכה, אין אומרים כן, אלא חייב גם על קרבן עכו"ם שמקריב בחוץ, ורק העכו"ם אינם מחייבים ומותרין וכו'. וגם זה לכאורה פלא מה שייך לומר שחייב על הקרבת קרבן עכו"ם בחוץ, ונדחקו בזה הרבה ואכ"מ.

אמנם לפי המבואר לעיל, הרי אין הכי נמי, אין העכו"ם מושלל כלל מהבאת קרבנות, ודין הקרבנות נאמר גם לנכרי, אלא שנתחלקו דינם בכו"כ ענינים, אבל בעיקר הענין, גם עכו"ם ישנו בכלל קרבנות, ולכן שפיר אמר הלשון "ורשאים לעשות כן" "והגויים מותרים להקריב כו", ואין כ"מ יותר.



ז' ברכות הנישואין

הת' מנחם מענדל הכהן שטיינבערגער
תות"ל - 770

הרמב"ם בפ"י מהלכות אישות, אחרי שהביא את סדר ונוסח ז' ברכות הנישואין בה"ג, כותב בהלכה ז' ז"ל: "המאיר את האשה ובירך ברכת חתנים ולא נתיחד עמה בביתו עדיין ארוסה היא שאין ברכת חתנים עושה הנישואין אלא כניסה לחופה. ארס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה", עכ"ל.

ומעולם תמהתי: מהי החשיבות שיש לברכת הנישואין ביחס לנישואין עצמם, עד כ"כ, שהו"א שאם בירך ולא כנס זה פועל כבר את הנישואין, או אם כנס ולא בירך יהי' גרעון בנישואין - שהרמב"ם צריך להבהיר שלא כן. הרי הברכות הם בסה"כ ברכות על מצות הנישואין.

והאם בכל המצוות, כגון תפילין וציצית, צריך לשלול שהברכה לא מוסיף ולא גורע במצוה עצמה? ! והרי חזינן שהרמב"ם לא כותב שם לשלול - שאם בירך על התפילין לא קיים המצוה, וכמו"כ הפוך, כי זה דבר פשוט שאין קשר בין הברכה לעצם המצוה. - ומדוע הרמב"ם כן שולל זאת.

וגדילה התמיהה, דבאמת בהלכות אירוסין בפ"ג, כשמביא את נוסח הברכות של האירוסין בה"ג וה"ד - אינו כותב אח"כ שהברכה לא גורע ולא מוסיף בעצם המעשה, ומה נשתנו הברכות של הנישואין.

ובאמת בגמ' כתובות ז, ב, שם הוא מקור דברי הרמב"ם כמ"ש הנו"כ, לא מובא דינים אלו. ומדוע הרמב"ם כן הוצרך להביא דינים אלו.

אך אחר העיון בזה במפרשים - חזינן את החשיבות שישנם לברכות האלו, כלדקמן.

דהנה המחבר בשו"ע סי' נה בתחילתו כותב וז"ל: "הארוסה אסורה לבעלה מד"ס כ"ז שהיא בבית אבי', והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות", עכ"ל.

והרמ"א על אתר כותב וז"ל: "ואפי' ביחוד אסורים, ולכן ארוס שהוא עם ארוסתו בבית אחד מברכין ז' ברכות פן יתייחדו", עכ"ל.

והב"ש שם בסק"א מקשה, דמכיון שהמחבר הרי סובר כהרמב"ם שבירך ולא כנס אין האשה נשואה, א"כ מה יועיל שיברך ברכות הנישואין - הרי עדיין היא ארוסה.

ומתרץ הב"ש, שהמחבר הרי סובר שלבא עלי' לשם נישואין מותר לו אפי' קודם החופה, ובתנאי שיבוא לשם נישואין, ולכן אם מברך הברכות מותר לו ג"כ לבוא עלי' אח"כ - כי כיון שכבר בירך ברכות הנישואין, ודאי מתכוין לקחתה לנישואין.

ורואים מדברי הב"ש את החשיבות וההכרעה שישנן לברכות הנישואין.

עוד חזינן החשיבות הזו לברכות הנישואין - במס' כלה, דאיתא שם: "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה" היינו שאפי' אם עשה את כל המעשים של הנישואין וכניסה לחופה וכו' עכ"ז אסורה עליו כל עוד שלא בירך. ואמנם הרמב"ם כאן חולק ע"כ מ"מ חזינן גודל חשיבות הברכות.

ולפיכ"ז נמצא מובן מה שהרמב"ם הוצרך להשמיענו שהברכות לא גורעות ולא מוסיפות בעצם הנישואין כי הברכות האלו הם לא ככל הברכות על המצוות שאינן שייכות לעצם המצוות אלא הם חלק מעצם הנישואין.



הלכה ומנהג

ברכה על פירות מבושלים באמצע הסעודה

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קעז ס"ב: כל מיני פירות וכיוצא בהם בין חיים בין מבושלים ואפילו נתבשלו עם בשר אם אוכל אותם בלא פת טעונים ברכה לפניהם.

וכ"ה בסדר ברה"נ פ"ד ה"ב, אבל שם מוסיף: ויש מסתפקים בפירות מבושלים כשאוכלם למזון ותבשיל אם לברך לפניהם ולכן יש לאכול מהן מעט קודם הסעודה ולברך עליהם.

כשבאנו לציין למקורות שני הדיעות האלו, ראינו אשר כל המציינים מקורות לשו"ע"ר ולסדר ברכת הנהנין, מציינים המקור למ"א סי' קעז סוף ס"ק ג, הן למקור הדיעה הראשונה (שגם פירות מבושלים טעונים ברכה לפניהם) והן למקור הדיעה השניה (שיש להסתפק אם לברך עליהם).

אמנם במ"א שם לא מובאות שני דיעות בזה, רק זאת, שהסגנון במ"א אינו ברור כ"כ, שאפשר לפום ריהטא לפרשו כדיעה השניה, ואחר העיון מוכרחת כוונתו כדיעה הראשונה, אבל בכל אופן לא

נמצאו במ"א שני הדיעות האלו. וא"כ ההכרח לברר: (א) מהו מקור פסק רבינו הזקן בשו"ע שלו, (ב) מהו מקור הדיעה השניה שבסדר ברה"נ שלו;

(א) עיקר דיונו של המ"א בס"ק ג הוא בדין פירות שהביאו בסעודה, והוא אוכל אותם קצת עם הפת (בתור לפתן), וקצת בלי פת. ויש בזה כמה דיעות וכמה חילוקים (כמבואר בשו"ע"ר שם ס"ג-ד ובסדר ברה"נ שם ה"ג-ד).

אח"כ מוסיף המ"א: ומיהו בפירות מבושלין בעיניהם, אפילו עם הבשר, אם אין התחלת קביעות סעודתן עליהם יש ספק אם יברך.

בהשקפה ראשונה היתה נראית לכאורה כוונתו, אשר הוא הספק שמובא בסדר ברה"נ "ויש מסתפקים בפירות מבושלים כשאוכלם למזון ותבשיל אם לברך לפניהם".

אמנם כשמעיינים בהמשך דברי המ"א רואים מיד שלא זוהי הכוונה ולא זהו הפירוש, שזהו המשך דברי המ"א שם: וגם יש אומרים אפילו עם הפת צריך לברך, כמו שכתב האגודה וכל בו ועיין ב"י, ולכן טוב לאכול בתחלה בלא פת ולברך עליהם.

דברי האגודה (ברכות סי' קנא) הובא במ"א שם, וז"ל: והיכא דבאמצע סעודה אוכל פירות עם הפת או פשטיד"א של תפוחים, טוב שיאכל מעט בלא פת ויברך עליהן כיון דאין הפירות עיקר סעודתו.

מפורש בדברים האלו שאין כאן שום חילוק בין פירות בלתי מבושלים לבין פירות מבושלים (לבדם או עם בשר, שזהו פירוש פשטיד"א), אשר בשניהם ברור לדעתו שאם אוכלם לבדו צריך לברך עליהם, וכל השאלה היא רק כשאוכלם עם הפת, ואח"כ אוכל בלא פת, שבשניהם יש להסתפק, ולכן "טוב שיאכל מעט בלא פת ויברך עליהן".

דברי הכל בו הם בסי' כד: וה"ה לכל פירות האילן שהובאו על השלחן אחר ברכת המוציא כגון אגוזים ותפוחים וכיוצא בהן, אם אוכל אותן עם הפת כמי שדרך קצת בני אדם שמלפתין בהן את הפת, נאמר שבטלה דעתן אצל כל אדם וצריכים ברכה לפניהם.

בדברים האלו אין שום רמז לחלק בין פירות בלתי מבושלים לבין פירות מבושלים, והספק באכילה עם הפת כותב בקשר לפירות סתם (ולא בקשר לפירות מבושלים).

אח"כ ממשיך המ"א וכותב: וכן כתבו סמ"ק ואגור סי' רלב שכן נהג אביו וכן כתב בכנסת הגדולה בשם הר"ש בשם התשב"ץ.

עיון קל בכל המקורות האלו מראה שאין מזכירים מילה וחצי מילה בענין פירות מבושלים, כי אם באכילת פירות עם הפת, אם צריך לברך עליהם, ולכן טוב לצאת מהספק ולאכול תחלה מעט פירות בלא פת ולברך עליהם.

ומכל זאת ברור אשר המ"א לא בא להסתפק כאן אם פירות מבושלים יש להם דין פירות או לא, שבזה ברור לדעתו שדין שניהם שוה, וכפי שהביא המ"א לפני כן:

בס"ק ב הביא מהשל"ה (שער האותיות דיני ברה"נ כלל ד אות ב): ופירות מבושלים הבאים בתוך הסעודה נלע"ד דטעונין ג"כ ברכה לפניהם הואיל שאין רגילין לבא לעיקר הסעודה מקרי גם כן שלא מחמת הסעודה.

בס"ק ג הביא מהאגודה שגם "פשטידא של תפוחים", דהיינו תפוחים שנתבשלו עם בשר, יש להם דין פירות.

אח"כ ממשיך בס"ק ג ומביא מהאגודה (שם סי' קנג) ומהתשב"ץ (סי' רצא) אודות מולייתא (שהיא פת הבאה בכסנין, פת הממולאת בפירות) שאוכלים באמצע הסעודה, ומוציא הפירות מן המולייתא, אם צריך לברך עליהם (ומובא בשו"ע"ר סי' קסח סי"ד).

וע"ז ממשיך המ"א וכותב: ומיהו בפירות מבושלין בעיניהו [שלא נאפו בתוך העיסה], אפילו עם הבשר [שגם בזה נתבאר לעיל שיש להם דין פירות], אם אין התחלת קביעות סעודתן עליהו יש ספק [הן בפירות סתם והן בפירות מבושלים] אם יברך [עליהם כשאוכלן תחלה עם הפת ואח"כ לבדן] וגם יש אומרים אפילו [כשאוכל הפירות] עם הפת צריך לברך.

על פי כל האמור לעיל פסק רבינו בשו"ע שלו בפשיטות, אשר "כל מיני פירות וכיוצא בהם בין חיים בין מבושלים ואפילו נתבשלו עם בשר אם אוכל אותם בלא פת טעונים ברכה לפניהם". והמקור

לדברים האלו הוא במ"א, כמבואר לעיל בלי חולק. וכן נראה מדברי מחצית השקל ולבושי שרד, שמפרשים כן את דברי המ"א בפשיטות.

(ב) עתה נבוא לברר מהו מקור האמור בדברי רבינו בסדר ברה"נ שם: ויש מסתפקים בפירות מבושלים כשאוכלם למזון ותבשיל אם לברך לפניהם.

ותחלה נבאר המשך דברי המ"א שם: אך [בעל הטורים] בקיצור פסקי הרא"ש [ברכות פ"ו סי' כח] מסתפק אם צריך ברכה [אפילו כשאוכל הפירות לבדם] כיון שבאים לצורך סעודה ולא לקינוח, ולכן כתב שישב קודם שיטול ידיו ויברך על הפירות.

וז"ל הרא"ש שם: אין להוכיח מכאן [מהירושלמי] שאם הביא פירות לאכול בהם פתו ואכל מקצתן בלא פת באמצע הסעודה שלא יהא טעון ברכה לפניהם.

וז"ל קיצור פסקי הרא"ש: ואם אכל מהם [מהפירות שמזכיר קודם] בסוף סעודתו בלא פת יש להסתפק אם יברך עליהן אם לאו. ולהוציא עצמו מן הספק יאכל מהם קודם נטילה בלא פת ויברך עליהן.

מדבריו נראה שאינו מחלק בין אכל הפירות בתחלת הסעודה או בסופה, בכל אופן יש ספק, והעצה היחידה לצאת מספק הוא כשאוכל את הפירות קודם נטילת ידים וברכת המוציא, שאז בודאי צריך לברך עליהם.

ואף שלא נתבאר כאן מהו הספק, מבאר זאת המ"א "כיון שבאים לצורך סעודה ולא לקינוח", והיינו כלשון הרא"ש "הביא פירות לאכול בהם פתו", שמביאים הפירות לצורך הסעודה, ואוכלם לבדו בתחלה או בסוף הסעודה, יש ספק אם האכילה היא לתענוג או למזון ולהשביע.

ספק זה לא הובא בפוסקים, וגם הטור עצמו חזר בו מספק זה, ופסק בפשיטות בטור: כשמביאין לו פירות בתוך הסעודה ואין עיקר סעודתו עליהן ... אם אוכל מהן תחלה מעט בלא פת צריך לברך עליהם.

וכן מסיק כאן המ"א: ומיהו בטור כתב בפשיטות דאם אוכל בלא פת דצריך לברך, כיון שלא היה עיקר סעודה עליהו בתחלת הסעודה.

אמנם בס' יד הקטנה (הל' ברכות פ"ג ס"י ס"ק לב, הובא במשנ"ב סק"ד) כתב על זה: משם אין ראיה דהטור מיידי בפירות חיין דאין דרך כלל לאוכלן בתוך הסעודה למזון ולשובע ושפיר אמרין בה דבטלה דעתו, אבל משא"כ בנידון דידן.

ומדבריו נראה שמפרש בדברי המ"א הנ"ל, אשר הוא מפרש בדברי קצור פסקי הרא"ש הנ"ל, כפי האמור לעיל בתחלה, דמיידי דוקא בפירות מבושלים, ועפ"ז פסק שם: מה שאנו נוהגין לבשל פירות בבישול גמור עם בשר או בשומן ודבש כמו פלאמין [שזיפים] יבישים או אגסים שקורין באר"ן חיין וכיוצא בהן ועושין מהן תבשיל שקורין צימ"ס דזה אפילו באה באמצע סעודה מ"מ כל עיקרן הן באין רק למזון ולסעודה ולא לקינוח כלל ... שבמ"א כאן בס"ק ג כתב בזה ... בקיצור פסקי הרא"ש מסתפק אם צריך ברכה כיון שבאין לצורך סעודה ולא לקינוח ... לכן נראה דלצאת ידי ספק כשרוצה לאכול צימ"ס מפירות מבושלים התיקון היותר טוב ליקח תחילה איזה פרי חי ולברך עליה ואח"כ יאכל אותה הצימ"ס אף בלא פת.

וכבר נתבאר לעיל שהוא פלא לכאורה, שהרי בקיצור פסקי הרא"ש לא נזכר כלום מפירות מבושלים, וגם במ"א מוכח דלא מיידי בזה הספק, וכמו שנת"ל.

ועל כן נראה אשר אף שבכל הפוסקים שהזכרנו לא מובא שום חילוק בזה בין פירות חיים לבין פירות מבושלים, וגם הספק שבקצור פסקי הרא"ש לא הובא בפוסקים, שכבר חזר מזה בספר הטורים, מ"מ ראינו שעיקר המקור לדין פירות מבושלים הוא בשל"ה המובא במ"א כנ"ל, ושם כותב השל"ה: "ופירות מבושלים הבאים בתוך הסעודה נלע"ד דטעונין ג"כ ברכה לפניהם". מסגנון זה נראה שלא ברירא ליה מילתא כ"כ שדינם שוה ממש לפירות חיים, וכותב רק "נראה לעניות דעתי". לכן מצרף רבינו סברא זו לספיקו של בעל הטורים בקיצור פסקי הרא"ש וכותב "ויש מסתפקים".

אמנם גם אחרי כל האמור לעיל א"א לומר שמ"ש רבינו "ויש מסתפקים" קאי על קיצור פסקי הרא"ש והמ"א, שהרי כבר נתבאר שאין כל רמז בדבריהם לחלק בין פירות חיין לפירות מבושלים לענין זה. ובהכרח לומר שהכוונה היא לבעל יד הקטנה הנ"ל, שכתב את דבריו על יסוד הבנתו בקיצור פסקי הרא"ש ובמ"א.

אלא שיש שני חילוקים בין הפסק המובא בזה ביד הקטנה לבין הספק המובא בזה בסדר ברה"נ: (א) ביד הקטנה כותב הספק הזה רק בפירות שנתבשלו עם בשר וכיו"ב, ורבינו כותב זאת בכל פירות שנתבשלו. (ב) ביד הקטנה כותב העצה לברך על פרי חי, ורבינו כותב העצה המובאת בקצור פסקי הרא"ש, לאכול מהן תחלה קודם הסעודה.

ובסוף דבריו מסיק ביד הקטנה שם: אבל אין בכלל זה פירות יבשין המבושלין שקורין אויס גזאטין [ובלשונינו קאמפאט] שדינן ממש כפירות חיים [שאינן באין למזון כלל רק לקינוח סעודה וצריך ברכה].

וכן מסיק רבינו בסדר ברה"נ שם: אבל אם אוכל מהם מעט תוך הסעודה או בסופה לקינוח או לתענוג צריך לברך לפנייהם לדברי הכל.



ספר "יד הקטנה" הנ"ל, להר"ר דובעריש ב"ר יעקב גוטליב משינאווא, נדפס לראשונה בלבוב בשנת תק"ס (בעילום שם המחבר). והיינו שספר זה נדפס בין הדפסת "לוח ברכת הנהנין" (בין השנים תקנ"ד-תק"ס) לבין הדפסת סדר ברכת הנהנין (בסידורו שנדפס בשנת תקס"ד).

ואפשר אשר כמה חדושי דינים שבסדר ברכת הנהנין (שאינם בשו"ע ולא בלוח ברה"נ) מקורם בהלכות ברכות שביד החזקה. האמור לעיל היא דוגמה אחת מהם.



סילק דעת מסעודה ונמלך לשתות או לאכול

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

רגיל ביותר, אשר לפעמים אחרי סילוק דעת מהסעודה רוצים לאכול או לשתות עוד מעט, ומיד מתעוררת השאלה אם צריך לברך על אכילה ושתיה זו תחלה וסוף או לאו. בשו"ע יש בזה בהשקפה ראשונה כמה סתירות, הן לגבי אכילה והן לגבי שתיה, הן לגבי ברכה ראשונה והן לגבי הברכה האחרונה. וההכרח לבאר:

(א) בשו"ע ר"ס' קעט ס"ב: "אם גמר בלבו שלא לשתות עוד ואח"כ נמלך ... וה"ה אם אמר בואו ונברך ברכת המזון ... אח"כ נמלך לשתות צריך לברך בתחלה ... אבל א"צ לברך ברכה אחרונה". וכ"ה בלוח ברכת הנהנין פ"ז ה"ג. ובסדר ברכת הנהנין פ"ה ה"ג.

ובס"ג שם: אם נמלך לאכול שאר דברים הבאים מחמת הסעודה אף שאין דעתו לאכול פת כלל א"צ לברך עליהם.

אמנם בס"י קעז ס"ו: ודברים הבאים לאחר הסעודה ... כל מה שמביאים אז לפנייהם אפילו דברים שדרכם לבא ללפת הפת טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחריהם ... ועכשיו שאין מסלקין השלחן אחר הסעודה קודם ברכת המזון אין לנו סילוק הפת בסתם עד ברכת המזון ... או שיאמר תנו כוס ונברך ... ואצ"ל אם אמר בפירוש שמסלק את עצמו מלאכול עוד אע"פ שלא אמר תנו ונברך, והוא הדין אם גמר כן בלבו ... אין שאר דברים נפטרים בברכתה.

והיינו שכאשר סילק דעתו מלאכול עוד (בדבור או בלבו) ואח"כ נמלך לאכול או לשתות מעט (אפילו דברים הבאים מחמת הסעודה) צריך לברך עליהם תחלה וסוף. והוא לכאורה דלא כמ"ש בס"י קעט ס"ב-ג בשני הפרטים: (א) בס"י קעט מצריך לברך רק תחלה וכאן מצריך לברך תחלה וסוף. (ב) בס"י קעט מצריך לברך רק בשתיה וכאן מצריך לברך גם באוכל שדרכו ללפת הפת.

עוד כתב בס"י קעז ס"ז: כל מה שאוכלין ושותין על השלחן שאכלו עליו הפת סעודה אחת היא עם הפת ולכן נפטרים בברכותיה אע"פ שסילקו דעתם ממנה לגמרי ואפילו אמרו תנו ונברך.

והיינו שכאן פוסק כעין מה שפסק בס"י קעט, ובהוספה, שאפילו נמלך לשתות א"צ לברך לא לפנייה ולא לאחריה.

וכבר הרבו לדון בביאור הלכה זו במ"מ וציונים לס"י קעט שם ובהערות וביאורים (ירות"ו) ח"ב עמ' 175 ואילך. אמנם גם אחרי כל הביאורים המבוארים שם, עדיין לא ברור מתוך דבריהם כוונת רבינו הזקן בזה למעשה.

(ב) המקור להלכה זו הוא בגמ' פסחים קג, א-ב: רב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, קאי עלייהו רב ייבא סבא, אמרו ליה הב לן וניברך, לסוף אמרו ליה הב לו ונישתי, אמר להו

הכי אמר רב כיון דאמריתו הב לן ונברוך איתסרא לכו למישתי מאי טעמא דאסחיתו דעתיכו.

וכ"ה בגמ' חולין פו, ב; ושם פירש"י ד"ה כיון: גליא בדעתיה דגמרה סעודתא ואסור לשתות עד שיברך לפניו שאין מצטרפת לסעודה ראשונה.

וכך נפסק בטור ושו"ע סי' קעט ס"א: ואם אמר הב לן ונברך הוי היסח הדעת ואסור לו לשתות אלא אם כן יברך עליו תחלה.

ועפ"ז פסק בשל"ה (שער האותיות, דיני ברה"נ כלל יב בהגהה): אם אמר הב לן ונברך ואח"כ אומר הב לן ונשתי דצריך לברך על המשקין ברכה ראשונה ואפ"ה פטורים מברכה אחרונה דברכת המזון פוטרתן.

וכן פסק רבינו בסי' קעט ס"ב: אמר בואו ונברך ברכת המזון ... אח"כ נמלך לשתות צריך לברך בתחלה ... אבל א"צ לברך ברכה אחרונה.

ג) אמנם במ"א (סי' רח ס"ק כד) חולק על זה ומסיק: ולי נראה דהא אפילו רק משך ידו מן הפת צריך ברכה אחרונה, כמו שכתוב סי' קעז סעיף ב, כל שכן כשאמר הב לן ונברך.

והיינו אשר בסי' קעז ס"ב נפסק כי דברים הבאים אחר הסעודה, היינו אחר שמשכו ידיהם מן הפת, כל מה שמביאים לפנייהם טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחריהם (אלא ששם נפסק שדין זה אינו מצוי בינינו לפי שאין אנו רגילים למשוך ידינו מן הפת עד ברכת המזון), ומזה מסיק המ"א, שאם למעשה משך ידו מן הפת, וכ"ש כשאמר הב לן ונברך, יש לו דין של דברים הבאים אחר הסעודה, ולכן טעונים ברכה בין לפנייהם ובין לאחריהם.

וכדברים האלו פסק רבינו הזקן בסי' קעז ס"ו, אלא שהוסיף בזה כמה פרטים: א) ה"ה אם אמר בפירוש שמסלק את עצמו מלאכל עוד אע"פ שלא אמר תנו ונברך. ב) ה"ה אם גמר כן בלבד. ג) ה"ה כל מה שמביאים אז לפנייהם אפילו דברים שדרכם לבא ללפת הפת (ולא רק שתיה - שמוזכר בסי' קעט; מלבד אם חזר ונמלך לאכול פת). ובכל הדברים האלו יש לו דין של דברים הבאים בסוף הסעודה אשר "טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחריהם".

בציונים לאותה הלכה בשוע"ר רבינו מצויין (בדפוס ראשון) למ"א הנ"ל בסי' רח ס"ק כד. ובקובץ הערות וביאורים (ירות"ו) ח"ב ע' 175-200 האריך להוכיח מכמה ראשונים כפסק המ"א (דלא כשל"ה), דכוותיה פסק רבינו הזקן בסי' קעז ס"ו.

ד) כל האמור לעיל הוא ביאור דברי רבינו הזקן בסי' קעז ס"ו, שבה מבאר את שיטת התוס' (ברכות מא, ב ד"ה לאחר) ורא"ש (שם פ"ו סי' כו בסופו), שביארו את טעם הדבר שדברים הבאים בסוף הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם כיון "שמשכו את ידיהם מן הפת". אשר מזה למד המ"א את הדין האמור לעיל, אשר כשאמר הב לן ונברך לא גרע ממשיך ידו מן הפת.

אמנם שם בסעיף ז מביא רבינו הזקן את מה שנהגו, שגם בסעודות הגדולות שרגילים למשוך ידיהם מן הפת ולערוך השלחן בפירות ולקבוע שתיה אין מברכים עליהם. והביא על זה את הלימוד זכות שכתב המ"א (סי' קעז ס"ק ז), עפ"י דברי רבינו יונה (על סוגיה הנ"ל ברכות מא, ב ד"ה מיהו), שביאר את טעם הדבר שהצריכו ברכה לפנייהם ולאחריהם: שהיו נוהגים לעקור השלחנות קודם ברכת המזון וע"כ אמרו שאינו מצורף עם מה שאכל שנראה כסעודה בפני עצמה. משא"כ כשלא עקרו השלחנות (רק סילקו ידיהם מהפת) אין צריך לברך לפנייהם ולאחריהם.

ולפי שיטה זו, נפל כל הבנין ולימוד של המ"א הנ"ל, שהרי כיון שנתבאר שדין אמר הב לן ונברך דומה לסילקו ידיהם מן הפת, אם כן לפי זה בשניהם א"צ לברך לא לפנייהם ולא לאחריהם. ולכן פסק רבינו הזקן בסי' קעז ס"ז: ולכן נפטרים בברכותיה אע"פ שסילקו דעתם ממנה לגמרי ואפילו אמרו תנו ונברך.

ה) אמנם ע"ז קשה מגמרא מפורשת הנ"ל (פסחים קג, ב ובחולין פו, ב) שאם אמר הב לן ונברך ואח"כ אמר הב לן ונשתי צריך לברך על שתייתו - עכ"פ בתחלתו.

ונראה שמחמת הקושיא הנ"ל פסק רבינו בסי' קעט שאין צריך לברך אלא בנמלך לשתות (ולא בנמלך לאכול שאר דברים הבאים מחמת הסעודה), וגם בזה לא הצריך לברך אלא תחלה אבל א"צ לברך ברכה אחרונה. שבכל הדברים האלו אין לך בהם אלא חידושו שנתפרש בגמרא.

בציונים שעל ס"ג צויין שם (בדפוס ראשון) "ש"ע סי' קעז". ונדחקו כולם (ראה קובץ הערות ובאורים ירות"ו ע' 204) מהי כוונת הציון, ונשארו בצ"ע. ולענ"ד הכוונה בזה היא כנ"ל: כיון שמדברי המ"א (הנ"ל בסי' רח ס"ק כד ובסי' קעז ס"ק ז) נראה שדין אמר הב לן ונברך ונמלך ודין סעודות גדולות שמשכו ידיהם מהפת, דין אחד להם. וכיון שבדין סעודות גדולות המנהג פשוט שלא לברך על האכילה והשתיה, כמבואר בסי' קעז, א"כ צ"ל כן גם באמר הב לן ונברך. ושאיני שתיה, שמפורש בגמ' שעכ"פ לענין ברכה ראשונה הוי סילוק הדעת. ואין לך בו אלא חידושו.

(ו) ועל כל זה קשה לכאורה מסגנון רבינו הזקן לפנינו בסי' קעז ס"ז: "ולכן נפטרים בברכותיה אע"פ שסילקו דעתם ממנה לגמרי ואפילו אמרו תנו ונברך", שסגנון סתמי זה מורה שגם בשתיה א"צ לברך לא לפנייה ולא לאחריה.

ויתירה מזו קשה, דהכא קאי בהמשך לאמור בתחלה הסעיף: "בסעודות גדולות שרגילים למשוך ידיהם מן הפת ולערוך השלחן בפירות ולקבוע שתיה", וכיון שמיירי הכא אף בפירות איך זה אפשר לומר שנפטרים בברכותיה הן לפנייה והן לאחריה, הרי בפירות בודאי צריך לברך עכ"פ לפנייה.

ומזה מוכח שכאן בסי' קעז ס"ז לא נכנס לפרטי הדינים, שבזה סמך על מה שיכתוב בסי' קעט ס"ב-ג, ששם מקומו. ואין הכי נמי, שאם חוזר לשתיה או לאכילת פירות יברך לפנייהם ולא לאחריהם.

(ז) עוד הקשו (במ"מ וציונים לסי' קעט ס"ב ובהערות ובאורים ירות"ו עמ' 203), ממ"ש שעל שאר משקין אחר גמר הסעודה צריך לברך גם אחריו. ורצה הרחש"ד לתרץ שמ"ש רבינו בסי' קעט ס"ב "אבל א"צ לברך ברכה אחרונה" מיירי רק בחזר לאכילתו וגם שתה, שאז א"צ לברך ברכה אחרונה, אבל אם לא חזר אלא לשתיה מברך לפנייה ולאחריה. ולענ"ד ברור מילוליה של רבינו הזקן בתחלת הדברים שם: "ואם אח"כ נמלך לשתות צריך לברך בתחלה". והיינו אפילו לא חזר לאכילתו.

וע"כ שהתירוץ הנכון הוא מש"ש הרא"ב, שרק בימיהם שהיו מסלקין השלחנות לפני בהמ"ז צריך לברך על שאר המשקין תחלה וסוף, משא"כ בימינו שאין מסלקין השלחן א"צ לברך אלא בתחלה, אבל א"צ לברך ברכה אחרונה.

ח) עוד להעיר, שכל האמור לעיל הוא רק לשיטה המבוארת בסי' קעט סעיפים א-ג, שגם אחרי שאמר הב לן ונברך, אם חזר לאכול פת א"צ לברך המוציא. אמנם לפי הי"א שם ס"ד, שאכילה ושתייה שוין, וגם אם נמלך לאכול פת צריך לברך המוציא, לפי זה פשוט שגם בנמלך לאכול או לשתות שאר דברים צריך לברך לפנייהם ולאחריהם. אלא שמסיק רבינו שם "ולענין הלכה ספק ברכות להקל", וא"כ נשארת ההלכה למעשה כפי האמור בסי' קעט ס"ב-ג, וכמו שנתבאר לעיל.



בענין אכילת מאכלי חלב בחג השבועות

הרב דב טברדוביץ

ראש מכון לסמיכה - תות"ל כפ"ח

כתב רבינו בשוע"ר סימן תצד סט"ז, וז"ל: "נוהגין בכל המקומות לאכול מאכלי חלב ביום א' של שבועות, ומנהג אבותינו תורה היא, כי הרבה טעמים נאמרו עליו. ולפי שמצוה לאכול בשר בכל יו"ט, כמו שיתבאר בסימן תקכט, לפיכך צריכין להזהר שלא יבואו לידי איסור בשר בחלב, ויעשו ככתוב בי"ד סימן פח ו-פט", עכ"ל.

והנה יש לברר באיזה זמן במשך חג השבועות נוהגין לאכול מאכלי חלב.

וגם יש לבאר מה יש לנהוג כדי שלא יהיה בסמוך לאכילת בשר, כמו שציין רבינו לי"ד סימנים פח ו-פט.

והנה בסימן פח נתבאר שאסור להעלות גבינה על השולחן שאוכל עליו בשר, ושם בס"ב נתבארו הפרטים אימתי חוששין לזה בשני אנשים זה אוכל בשר וזה גבינה.

ובסימן פט ס"א נתבאר שיש להמתין מבשר לגבינה שש שעות, ושם בס"ב: "אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר מיד, ובלבד שיעיין בידידו שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם וכו'", והרמ"א שם מחמיר שאחר גבינה קשה יש להמתין שש שעות.

והנה בסימן קעג בשו"ע או"ח מבואר - שמותר לאכול גבינה ואח"כ בשר באותה סעודה, ורק שיקנח פיו וכו'. ובב"י על הטור שם מביא שראוי להחמיר כדעת הזוהר שלא לאכול באותה סעודה חלבי ובשרי, ואפילו שאכל חלב קודם. וכ"ה בזוהר המובא בש"ך בסימן פט

סקט"ז - שאוסר לאכול בסעודה אחת או בשעה אחת בשר וחלב או חלב ואח"כ בשר.

והנה ב'דרכי תשובה' סימן פט סק"ט מביא מספר 'תורת חיים', שכיון שבחג השבועות צריך לאכול בשר משום שהוא יו"ט, ואם יאכלו ג"כ חלב יכנסו לאיסור, ואפילו אם יאכלו קודם חלב מ"מ הרי הזוהר אוסר, ע"כ יש לבטל המנהג של אכילת מאכלי חלב בשבועות. ושם ב'דרכי תשובה' מביא שתמהו עליו כיצד יבטל המנהג שהוזכר ברמ"א, ועכ"פ בשוע"ר פסק כהמנהג לאכול מאכלי חלב, ושם מביא מי שמתיר בחג השבועות לאכול בשר ואח"כ חלב בלי המתנת שש שעות ולהסתפק בהמתנת שעה. ובאמת, אדמוה"ז שציין להלכות בשר בחלב, נתכוון בזה - שכל ההלכות נוהגות גם בחג השבועות, שגם בו צריך להמתין שש שעות מבשר לאכילת חלב.

ושם ב'דרכי תשובה' מביא ששמע מהגאון בעל 'דברי חיים' לאכול אחר הקידוש חלב, ואחר המתנת שעה ויותר אוכלין בשר אחר חציצת השיניים וכו'.

והנה שם מביא, שאחר הקידוש לא היו סועדים בפת, ורק אח"כ עם הבשר סעדו בפת.

והנה נתפרסם שהרבי נהג לאכול פת* עם חלב, ואח"כ אחר שעה אכל בשר. ויש לבאר בזה בדרך אפשר, שהוא מצד קידוש במקום סעודה, שלכתחילה צריך להיות סעודת פת דוקא, כמ"ש בשוע"ר סימן רמט ס"י, עיי"ש. וראה שם, שאין למחות ביד המקילין שמקדשים וטועמים מזונות וכו' ואח"כ אוכלין סעודה, וכמ"ש בקו"א סק"ד.

והנה ב'דרכי תשובה' הנ"ל הביא, שיש שנהגו לאכול בליל חג השבועות מאכלי חלב, וביום - בשר. והוא דוחה זה, שהרי גם בלילה יש מצוה לאכול בשר. ומ"מ לכאורה היה אפשר לעשות בלילה - קודם מאכלי חלב, ואחר שעה מאכלי בשר. וזה לא שמענו. ואפשר שזהו מצד הזמן, שלא נוח לאחר כ"כ את סעודת הלילה, משא"כ היום - ארוך הוא.

(* אבל ראה 'אוצר מנהגי חב"ד' במנהגי שבועות אות כג, לגבי מנהג כ"ק אדמו"ר, וז"ל: "אחר תפילת שחרית היו מכניסים לחדרו של כ"ק אדמו"ר זי"ע מאכלי חלב (מאפה "מזונות" של חלב ושתי"). כעבור לא פחות משעה הי' סועד סעודת החג", עכ"ל. המערכת.

ובאמת מה'דרכי תשובה' הנ"ל משמע, שמצד ענין אכילת מאכלי חלב אין מניעה לקיים זאת בליל החג.

אבל אפשר שהמנהג מבוסס ע"פ מש"כ ב'דרכי תשובה' שם - שיש במאכלי החלב גם מצות שמחת יו"ט, אלא שצריך שיהיה בעיקר בשר, כי אין שמחה אלא בבשר, וכ"כ בשוע"ר בסימן תקכט שיש מצוה לאכול בשר ביו"ט. ולפ"ז אפשר שינהגו לאכול ביום דוקא, כיון שכבוד יום קודם לכבוד לילה, כמ"ש בשוע"ר סימן רעא ס"ח, שלכן צרכי סעודה של יום קודמים לצורכי סעודה של לילה, ולכן נהגו לאכול מאכלי חלב ביום דוקא - להרבות בכבוד סעודת היום.

ואפשר אולי להוסיף, שהרי בין הטעמים שאוכלים מאכלי חלב - כי התורה ניתנה בשבועות, והתורה נמשלה לחלב, ולכן מודגש ביותר שראוי לאכול חלבי ביום - כי זה דבר עיקרי בשבת היום, להזכיר שבו ניתנה תורה.

ועוד אפשר, כי זה שייך דוקא ליום אחר קריאת התורה - שאז ניתנת התורה מחדש בכל שנה, כדברי הרבי, ולכן אח"כ ראוי לאכול חלב - שהתורה נמשלה לחלב; משא"כ בלילה - עדיין אנו לפני מתן תורה של שנה זו [וגם מתן תורה הראשון הי' בבוקר].

ועדיין יש לשאול, האם אפשר לאכול סעודה בשרית בבוקר, ואחר שש שעות לאכול מאכלי חלב.

ואפשר שמ"מ עדיף לאכול חלבי בבוקר - לסמכו לזמן מתן תורה שהוא בבוקר כנ"ל.

ועוד אפשר, שאם יאכלו בסוף היום מאכלי חלב - לא יהיה ניכר שהוא בשביל ענין היום, כי כך רגילים תמיד. אבל בבוקר - שבכל חג רגילים לאכול בשרי בבוקר, ובשבועות אוכלים חלבי, - ה"ז מדגיש את ענין היום שבו ניתנה תורה כנ"ל.

ולהוסיף, שאחד הטעמים לאכילת מאכלי חלב הוא, כי כשנתנה תורה נאסרו בבשר שאינו נשחט כהלכה, וע"כ לא היה להם אפשרות לאכול בשרי, ורק מאכלי חלב יכלו לאכול (ראה לקו"ש ח"ח עמ' 58 הע' *47).

וא"כ אפשר שאנו מדגישים זאת סמוך לקריאה בתורה בפרשת מתן תורה, לרמז, שגם אנו שומרים על דיני הכשרות, ואוכלים חלבי לזכר שאבותינו גם הם הקפידו בכך. ולכן ראוי לסומכו לקריאת התורה

בבוקר החג, ובמיוחד שאז רגילים לאכול בשר בכל יו"ט - ובשבועות
אנו אוכלים חלבי, שה"ז מדגיש ענין הנ"ל;

משא"כ אם יאכלו חלבי בסוף היום אי"ז דבר של חידוש כלל, כי
כך רגילים כנ"ל, ואינו מזכיר על מעמד מתן תורה וקבלת התורה.

והנה ב'דרכי תשובה' סימן פט סק"ב הביא מהאריז"ל שלא הי'
אוכל בשר ביום שאכל גבינה עד שקיעת החמה, עיי"ש, ומביא שיש מי
שכתב שרק בגבינה קשה [או במאכל עב] היה מקפיד.

ויש לעיין, שהנוהג כאריז"ל, הנה אם יאכל מאכלי חלב בבוקר לא
יוכל לאכול בשר, וכ"ש אם אכל בשר - לא יאכל חלב כל היום, וכיצד
יעשה? ואפשר, שהנוהג כך יאכל בלילה חלב וביום בשר, שהרי כבוד
יום עדיף מכבוד לילה, כנ"ל. ואפשר, שבחג השבועות כן הקיל גם
האריז"ל. או, שינהוג לשתות חלב וכיו"ב, שאז לכו"ע מותר אחר
שעה, כנזכר ב'דרכי תשובה' הנ"ל. ויש לברר.



אכילת פת בסעודת שבת

הרב מאיר צירקין

תושב השכונה

בשו"ע אדה"ז סקפ"ח ס"י כתוב בהגה"ה, וז"ל: "שמעתי ממנו
בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה שהרי
גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום", עכ"ל.

להעיר מספר פסקי דינים לכ"ק הצ"צ ע' 714 (בחי' על רבינו
ירוחם) שכתב באריכות שצריך לחם דוקא, ובתוך הדברים שם: "אבל
שתי סעודות הראשון דלילי שבת וסעודת שחרית פשיטא שאין יוצאין
במיני תרגימא", "שוב ראיתי בשם ברכי יוסף מסופק אם חייב לאכול
פת בסעודת שחרית כו' ולפע"ד אין בזה ספק".



"ופרוס" - "ופרוש"

הנ"ל

בספר שער הכולל פרק יז אות כא כתב שצריך להיות בברכת
'השכיבנו' - "ופרוש עלינו" תמורת "ופרוס עלינו", והאריך שם
בטעמים ובראיות.

ולכאורה הי' צריך ג"כ להיות בשי"ן - בתפילת "ידיד נפש" של עש"ק בחרוז "הגלה נא", שכתוב שם "ופרוס חביבי עלי את סכת שלומך", שזהו ממש הענין של "ופרוש עלינו סכת שלומך" של ברכת ק"ש. ויל"ע למה לא העיר על זה.



סמיכת תפלת הדרך לברכה אחרונה

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"מ בתות"ל "חובבי תורה", ורב ושליח כ"ק אדמו"ר - ברייטון ביטש

בשו"ע אדה"ז או"ח סי' קי ס"ז כתוב: "תפלת הדרך כו' אינה פותחת בברוך, לפי שאינה אלא בקשת רחמים. ואעפ"כ טוב להסמיכה לאיזו ברכה כו' ואם הולך באמצע היום יאכל או ישתה כשיעור שיברך ברכה אחרונה כו' ואח"כ יתחיל מיד יר"מ כו'".

ויש לעי' בהטעם שצריך להסמיכה לברכה האחרונה דווקא - ולא מספיק להסמיכה לברכה הראשונה, ויועיל גם כשאין אצלו אוכל שיעור ברכה אחרונה.

ולכא' יהי' זה תלוי באם דין "ברכה הסמוכה לחברתה" הוא רק כשהברכה הראשונה היא ברכה ארוכה, היינו שהיא במטבע ארוך - דהיא פותחת בברוך וחותרמת בברוך, וכמו בברכה הראשונה דק"ש שהיא ארוכה ולכן ברכה השני' לא פותחת בברוך; או גם כשהראשונה אינה ארוכה היא ג"כ מועלת שיהי' ברכה הסמוכה לה. ונחלקו בזה הראשונים לענין ברכת "והערב נא ה' אלקינו כו'", והובא בשו"ע אדה"ז סי' מז ס"ה, דיש אומרים שהיא ברכה א' עם שלפניה, דאל"כ הי' לה להפתח עם "ברוך", שהרי במה שהיא סמוכה לברכת "אקב"ו על דברי תורה" שלפניה - לא מספיק, שהרי"ז ברכה במטבע קצר; אבל יש חולקים ע"ז, וסברי, שבאמת "והערב כו'" היא ברכה בפ"ע, ושפיר נפטרים מהפתיחה משום שסמוכה להברכה קצרה של "על דברי תורה", עיי"ש.

ועד"ז בנדו"ד: הברכה האחרונה שעל האוכל היא ברכה ארוכה, ושפיר מועלת שתפלת הדרך לא צריך לפתוח בברוך. משא"כ אם בירך רק ברכה ראשונה, הוי ברכה במטבע קצר, ולא מועיל לשיטה הראשונה הנ"ל.

ועוד נראה לומר (וגם לשיטה הב' הנ"ל), דלאחר שמברך ברכה ראשונה מיד הוא צריך לטעום את האוכל - והוי הפסק בין ברכתו להתחלת תפילת הדרך; משא"כ לאחר שמברך ברכה אחרונה הוא מברך מיד בסמוך לה את תפילת הדרך. ויש להעיר בזה מהנהוג אצלינו בחב"ד בליל ר"ה - להסמיך את ההי רצון לאכילת התפוח ולא לטעום. והביאור בזה במכתב כ"ק אדמו"ר. ואני כתבתי בחפזי ועת לקצר ועוד חזון כו'.

ובעיקר באתי בכ"ז לעורר - שראיתי כמה שמברכים רק ברכה הראשונה, ואח"כ אומרים תפילת הדרך. ואין זה נכון, אלא יש לאכול כשיעור, ולברך ברכה אחרונה כנ"ל, ואח"כ תפילת הדרך. ברם כנראה שאדמו"ר הזקן בסידורו לא חשש לכל זה, ולא הזכיר כלל שיש לברך קודם תפילת הדרך כדי להסמיכה לחברתה, ודבר כזה שנוגע למעשה בפועל - ה' מזכיר בסידורו, ומדלא הזכירו משמע דלא סבר דצריך להקפיד בזה. וכן שמעתי מא' מהמשב"ק דכשכ"ק אדמו"ר נסע למחנה גן ישראל לא בירך קודם תפילת הדרך וגם לא ביקש בשביל זה, רק העמידו המכונית, ויצא, ואמר תפילת הדרך מעומד - כמ"ש בסידור שיש לאומרו מעומד.



ברכת הריח באמצע התפילה

הרב אפרים הלל הלוי העלער

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

כתב אדה"ז בסי' תצד ס"ז, וז"ל: "המחלק עשבי בשמים להציבור בביהכ"נ יזהר שלא לחלק להם מברוך שאמר עד לאחר שמו"ע, שקודם ברוך שאמר או לאחר שמו"ע יכולין הן לברך על הריח המגיע להם אבל מברוך שאמר עד לאחר י"ח אסור להפסיק בדיבור ויהנה מהריח בלא ברכה שאפי' בין פרק לפרק שמותר להפסיק אפי' בשביל כבוד בשם ודם אעפ"כ אסור להפסיק לברך על הריח לפי שברכה זו אינה חובה כלל שהרי א"צ לברך על הריח אלא כשמתכוין להריח אבל אם הריח מגיע לו מאליו והוא אינו מתכוין אליו אף שבע"כ נהנה ממנו אינו מברך עליו כמ"ש בסי' ריז. א"כ זה שעומד במקום שאסור להפסיק לא יתכוין להריח ולא יפסיק לברך על הריח", עכ"ל.

והנה במש"כ "שאפי' בין פרק לפרק שמותר להפסיק אפי' בשביל כבוד בשם ודם, אעפ"כ אסור להפסיק לברך על הריח" - בא לאפוקי

מש"כ הח"י (סק"ז) דנוהגין לחלק הבשמים באמצע התפילה, דבין הפרקים קיימ"ל שואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם, וכ"ש שמותר לברך על הריח בין הפרקים, ומבאר אדה"ז דלא היא - "לפי שברכה זו אינה חובה כלל, שהרי א"צ לברך על הריח אלא כשמתכוין להריח, אבל אם הריח מגיע לו מאליו והוא אינו מתכוין אליו אף שבע"כ נהנה ממנו אינו מברך עליו".

ולכא' צ"ב במה שהאריך בהטעם שאינו להפסיק לברך (משום שאינו מחוייב בברכה כיון שאינו מתכוין להריח), דאמאי לא כתב בפשיטות, וכמש"כ שאר אחרונים (א"ר, פרמ"ג, שיוה"ל, ועוד), דלא עדיף מטלית שהובאה לו באמצע התפילה - שאינו מפסיק לברך, ועד"ז בהגהות בית מאיר שם: "איני יודע מה כ"ש הוא זה, לא יביא לו ולא יריח, ולא יהא צריך להפסיק לברך, ומפני הכבוד הוא זה", ואמאי לא נחית ל"י לאדה"ז מש"כ הנך ונדחק שלא יתכוין להריח וכו'.

ועוד, הרי בהא שאינו צריך לברך על הריח אלא כשמתכוין להריח - הוא דעת הט"ז (סי' ריז סק"א); אך רוב הפוסקי' ס"ל דמחוייב לברך בכל פעם שנהנה, ואפי' אינו מתכוין להנות (ב"ח, מג"א, א"ר, ועי' שעה"צ שם), וכ"ה משמעות אדה"ז בעצמו בסדר ברכה"נ פי"א ס"י, עיי"ש ובמסגה"ש נח, ז.

והנה בדברי אדה"ז מבואר שהריח מגיע לו מאליו, ובע"כ נהנה מהבשמים¹, וא"כ בודאי מחוייב להפסיק ולברך, דהרי נודמן לו (בע"כ) חיוב ברכה באמצע התפילה דבכה"ג מפסיק ומברך, וע"ד בשומע קול רעמים בין הפרקים דמפסיק ומברך כיון דנתחייב בברכה באמצע התפילה (אדה"ז סי' סו ס"ד), ואינו דומה לברכה על טלית שאינה חובת הגוף כלל ולכן אינו מחוייב בברכה כמש"כ אדה"ז שם ס"ג וסי"א, וא"כ העצה היחידה הוא שלא יתכוין להנות מהריח דעכשיו אינו מחוייב בברכה עכ"פ להט"ז ואינו צריך להפסיק ולברך, ואם מתכוין להנות שפיר מפסיק ומברך, וילע"ע, (ויעיין במקורו בשל"ה מס' שבועות ד"ה הפטורה).

(1) והגם שבתחילה קאמר שלא לחלק הבשמים כלל, ואם אינו מחלקן ריח זה מאיפה הוא בא? ולהעיר ממש"כ בלקט יושר ובמהרי"ל, שהאילנות ועשבים שנוהגין לשטוח בביהכ"נ בחה"ש יהיו משושנים מבושמים.

ומצינו יסוד זה (דעת הט"ז) בדברי אדה"ז סי' רצו ס"ה: "שקים מלאים בשמים שמשמים הנכרים תוך קנקני היין כדי שיקלוט היין ריחם, אע"פ שמותר להריח בבשמים אלו ואין בהם איסור משום ריח היין שנבלע בהם, הואיל והמריח בהם אינו מכויין לריח היין שנבלע בהם אלא לריח עצמה". - ולכאור' מוכרח מזה, דהגם שלמעשה מריח גם ריח היין, מ"מ הואיל ואינו מכויין להנות מריח היין - לא חשיב נהנה מריח יין עכו"ם. והוא מיסוד הנ"ל, דעיקר הנאת ריח תלוי ברצונו וכוונתו דהאדם. ולהעיר שהט"ז עצמו כתב טעם אחר: "מכיון שאין היין נותן בהם טעם אלא אדרבה הבשמים נותנים טעם בהיין".



ברכה על מיני מזונות בתוך הסעודה [גליון]

הרב משה אהרן צבי ווייס
שערמאן אוקס - קאליפורניא

בגליון ש"פ נשא (תשצט - עמ' 50) כתב הרב ב.א.ז. ווינער שי' לבאר שיטת כ"ק אדה"ז בדין היאך יש לנהוג כשאוכלים מיני מזונות בסוף הסעודה לקנוח ולתענוג.

והרב הנ"ל ביאר בטוב טעם שיטת אדה"ז בפת הבאה בכיסנין למיניהן; דיש חילוק בין עיסה שנלושה בחלב וכיו"ב, דכתב אדה"ז בסידורו שבעל נפש יחמיר, לבין עיסה ממולאת - שאינו מזכיר שבע"נ יחמיר, דמזה מוכח שבזה לכו"ע הוי פת הבא בכיסנין. וזהו לא כשיטת הדג"מ והגהות רע"א ועוד. ועד"ז הוא גם לענין עוגה הנק' לעקי"ך, דלפי אדמו"ר הזקן בס' ברכה"נ שם ה"ט, כיון שנעשה הרבה דבש וקמח מעט, נחשב כפת הבא בכיסנין לכו"ע, דגם בזה פסק שגם בעל הנפש יכול להקל לברך עליו במ"מ ואין בו גדר ספק. והוציא מן הכלל אך ורק "פת שנלושה בחלב וכיוצא בו".

- ועל דבריו בענין לעקי"ך, שהמשנ"ב חשבו לספק ולאדה"ז בסידור אין בו גדר ספק, - יש להוסיף מש"כ בשו"ת 'רבבות אפרים' ח"ה סי' קנג בשם הגר"מ פיינשטיין ז"ל (והוא גם לו בתשובותיו ח"ג סי' לג), דהיות והאינדא קמח ומים הם המעט ברוב העוגיות - מברכים מזונות אפי' בקינוח לבד. וכן פסק הרב ש.ז. אויערבאך, הובא דבריו בס' 'זאת הברכה' עמ' 229.

והרב הנ"ל מכריע לדינא - דכל מיני עוגות שאוכלים אצלנו, שנעשים ע"י נילוש עיסה שמיעוטה קמח ורובה מי ביצים וצוקר

וכיו"ב, - דדינם כלעקי"ך שנחשבים כפת כיסנין וצריך לברך עליהם כשאוכלם לקינוח בסוף הסעודה לשיטת אדמו"ר הזקן בסידור. ועד"ז בעיסה הממולאת פירות - דלשיטת אדמו"ר הזקן בסידור יש לברך עליהם בתוך הסעודה כנ"ל.

ובעוגה משוח בשומן 'טשוקלד' למעלה וגם בפנים, דהיא פת כיסנין לכו"ע, שהרי נילושה במי ביצים וכיו"ב וגם ממולאת ב'טשוקלד', (או עוגה יותר ברור שהוא פת הבב"כ לכו"ע - מה שנק' במדינתנו "פאי" הממולא בפירות) - אז גם להדג"מ ורע"א ומשנ"ב צריך לברך עליו.

והנה אף שביאר דבריו וכ' "כשאוכלם לקינוח בסוף הסעודה" - מ"מ נשאר הרושם מכל דבריו שכל פעם שאוכלים עוגה - (והרב הנ"ל לא נכנס לכל ענין "טרייתא" שנכלל בזה 'קעכין' או מה שקוראים אצלינו 'קוקיס' או 'קרעקערס', שי"ל לשיטת אדה"ז - שברוב אופנים ברכתם במ"מ) - בתוך הסעודה או בסוף הסעודה צריכים לברך ברכה ראשונה במ"מ. וזה אינו.

דזה ברור (ועו"פ, אפי' מדבריו של הרב הנ"ל שכ' "לקנות ולתענוג"), דבאכילת מזונות, אפי' מיני מזונות שאין ספק אם הם בגדר פת הבב"כ, יש שני אופנים: (א) למזון ולשובע; (ב) לתענוג, - וזה נכון גם בפירות או אפי' בגלידה למשל; אבל במיני מזונות דרך רוב בנ"א לאכלם גם להשקט רעבונו, וגם לתענוג ולמתק.

וזה מבואר בשו"ע סי' קסח סעי' ח ובמג"א שם ס"ק כד. וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם סעי' יד, כשמבאר כל דיני פת הבב"כ, וז"ל: "אבל אם בא לאכלם למזון ולשובע הרי הם באים מחמת הסעודה ונפטרים בברכת הפת כמו שנפטרים כל מעשה קדירה שבתוך הסעודה שבאים למזון", עכ"ל ועיי"ש.

ואדרבה אצל מיני מזונות כמו עוגה וכיו"ב שכיח זה ביותר, (ויותר ממניי פירות וכו'), שאפי' בסוף הסעודה (ובפרט אורחים וכו') עדיין רעבים קצת ואוכלים הקינוח - מה שקוראים אצלינו "דעזערט" - ג"כ למזון ולשובע. - ובאופן כזה הרי אם אוכלו בודאי למזון ולשובע הרי ודאי אינן צריכים לברך ואם יש ספק הרי ספק ברכות להקל.

וכ"ה הכרעת אחרוני זמנינו העוסקים בהל' ברכה"נ - לדוגמא, ראה ס' 'ותן ברכה' פ"ה הע' 35, וז"ל: "ולכן ראוי לחוש שלא לברך אפי'

על פת הבב"כ ודאית אא"כ בטוח בדעתו שכוונתו רק לקינוח", עכ"ל. ומביא זה מרבני זמנינו.

וכאמור כ"ז אינו שייך כו"כ להמחלוקת האמורה בין שיטת כ"ק אדה"ז (והמשנ"ב) להדגול מרבבה וכו' בפ"י פת הבב"כ, - דהא אפי' פת הבב"כ ודאי כמו עיסה ממולאת בפירות הנ"ל, הדין כן.

וכדאי להביא עצת הח"א, הועתק בבה"ל סי' קסח וב'דרך החיים' - דין ברכה לאוכל דבר בתוך הסעודה - אות ו, וכ"כ בכף החיים סי' קסח ס"ק מט, דאם בדעתו לאכול עוגה בתוך הסעודה - יש לכוון לפטרו בשעת ברכת המוציא.

וחוץ מכל זה יש עוד אופן שברור מדינא דיש לברך במ"מ אפי' כשאוכל עוגה לתענוג ולקינוח לבד, והוא כשאוכל שיעור גדול הנחשב לקביעות סעודה לד"ה, למשל כשאוכל שמונה זיתים מעוגה שזהו שיעור קביעות סעודה, ובשיעורי זמנינו הוא בערך שמונה אונס (חצי פונט), ודבר זה שכיח מאד בחתונות וכיו"ב, דהיות שאוכל שיעור גדול כזה של קביעות סעודה - חייב לברך. וראה משנ"ב סי' קסח ס"ק מא.

ושמעתי בזה מרב חשוב א', שהרה"ח מנחם שמואל דוד הלוי רייטשיק ע"ה לא אכל עוגה בסוף הסעודה - רק אחרי ברהמ"ז (אם הי' אורח והגישו לו), ואמר, שאינו רוצה ליכנס לבעי' הנ"ל מצד א'; ומצד שני - לפטור עצמו מהברכה ולומר שאוכלו לתענוג ולקינוח ג"כ לא רצה. ואמר שכן נהגו בזה זקני החסידים, ושכן שמע מהם.

וכן נהג החיד"א - מובא בס' 'מנהגי ירושלים'. וראה ג"כ ספר 'אור לציון' סי' יב סעי' י - שמציע לאכול עוגה אחרי ברהמ"ז.



רושם וציור בשבת [גליון]

הרב מענדל איידעלמאן
תושב השכונה

א) בהסתירה שבשו"ע אדה"ז וברמב"ם (גליון תשצז עמ' 41, וראה גם מה שכתבו בזה בגליונות שלאח"ז),

שבשו"ע ר סי' שב ס"ה "הצר צורה בכלי העומד לציירו אפילו לא צייר אלא מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב שאף שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה מכל מקום עכשיו שהכלי נגמר וניתן

על ידו הרי הוא נחשב למלאכה ... שחייב משום מכה בפטיש". הרי שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה.

אבל בסי' שמ ס"י "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב". הרי שהציור כן נחשב למלאכה.

וכמו"כ בהרמב"ם (שהוא המקור לב' דינים אלו) פ"י הט"ז, ופי"א הי"ז.

אפשר לומר הביאור בזה, שזה תלוי בהכוונה:

זה ש"ציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה", הוא רק כאן ב"כלי העומד לציירו", שציור זה "הוא גמר עשיית הכלי ותיקונו" הנה כיון שכוונת הציור על כלי זה, הוא לא שיהי' ציור, אלא שיהי' כלי גמור, לכן "הרי גמר זה נחשב למלאכה והוא תולדת מכה בפטיש". והציור אינו חשוב כאן למלאכה.

משא"כ אם הכוונה בהציור הוא לרשום או לכתוב או לצייר (ובזה לא יהי' חילוק, אם על כלי, או על כותל, או על שטר), הרי זה נכנס ב"גדר" כותב.

א"כ "הצר צורה בכלי העומד לציירו" (אפילו גמר כל הצורה) חייב רק מצד הענין דמכה בפטיש, ולא מצד ענין הכותב, כי כנ"ל, אין כאן כוונת כתיבה כלל.

ועפ"ז אולי אפשר לפרש דברי אדה"ז בסי' שב כך: "הצר צורה בכלי העומד לציירו אפילו לא צייר אלא מקצת הצורה [שאז לכאורה הוא חצי מלאכה (ראה במ"מ שעל הגליון אות ר), כיון שהצורה אינה שלימה, מ"מ] הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב ... משום מכה בפטיש". אבל אין הכוונה לחצי אות דכותב, כי כנ"ל, אין כאן גדר כותב, רק מכה בפטיש.



פשוטו של מקרא

תמי' בפירש"י בהעלותך (יא, א): ד"ה רע באזני ה'.

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בפירש"י הנ"ל, בא"ד: "אוי לנו כמה לבטנו בדרך הזה שלושה ימים..."

- הרי לפני זה בפסוק י, לג, בד"ה 'דרך שלושת ימים', פירש"י: "מהלך שלושת ימים הלכו ביום אחד...",
ואחריו הי': "ויהי העם כמתאוננים ... באזני ה'".



איזה הערות על שאלות בפירש"י בנוגע לעונש כרת ר"ל
[גליון]

הנ"ל

בגליון דחג השבועות (תשצח - עמ' 110), עורר הרב וו. ר. כמה שאלות בנוגע לעונש כרת בפירש"י.

בפ' אמור ד"ה 'ונכרתה וגו'' (כב, ג): "יכול מצד זה ... ת"ל אני ה', בכל מקום אני", עכ"ל.

ושואל: כיון שעיקר הדיוק היא מתיבת "מלפני" למה מביא רש"י בפרשת אמור את התיבות 'אני ה'".

והי' לו לרש"י לפרש למה נאמר בפסוק "אני ה'", וכדרך שפירש כבר כמה פעמים לפני זה "נאמן לשלם שכר" או "נאמן להפרע" וכיוצא בזה.

אמנם, כמדומה שאין רש"י מפרש "נאמן להפרע" בפסוק שנזכר בו העונש בהדיא.

וממשיך הרב וו. ר. לשאול בפירש"י בפ' אחרי ד"ה נכרת (יז, ט): "זרעו נכרת וימיו נכרתין", עכ"ל.

וצריך להבין: זה שהוא נכרת הוא דבר הפשוט, ולכאורה עיקר החידוש כאן הוא שגם זרעו נכרתים.

ולפי זה הי' לו לרש"י לומר בקיצור: "לרבות זרעו", או לומר: "גם זרעו נכרתים", ותו לא.

ועד"ז הוסיף לשאול (בין השאר): לכאורה הי' צריך להיות הסדר ברש"י בהיפוך, דהיינו, "ימיו נכרתין" (שהוא דבר הפשוט), ואחר כך (החידוש) ש"גם זרעו נכרתין".

אמנם הסדר בפירש"י ושאלתו הנ"ל מוכיחים - שהענין הוא להיפך. שהעיקר הוא שזרעו נכרת. זאת אומרת שה"המשך" שלו תוך עם ישראל - שזה ע"י זרעו - נפסק.

ואפשר שהכוונה בפירש"י "ימיו נכרתין" הוא דוקא במקרה שאין לו בנים, שאז העונש מתקיים ע"י שימיו נכרתין, ר"ל.



בענין הנ"ל

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

ב'הערות וביאורים' לחג השבועות, גליון תשצח (עמ' 110), הבאתי כמה פירושי רש"י בנוגע לכרת:

בפרשת אחרי ד"ה 'ונכרת' (יז, ט): "זרעו נכרת וימיו נכרתין", עכ"ל.

ובפרשת אמור ד"ה 'ונכרתה גו' (כג, ג): "יכול מצד זה לצד זה יכרת ממקומו ויתיישב במקום אחר ת"ל אני ה' בכל מקום אני", עכ"ל.

וקרוב לזה פירש"י בפרשת בא ד"ה 'מישראל' (יב, טו): "שומע אני תכרת מישראל ותלך לה לעם אחר ת"ל במקום אחר מלפני בכל מקום שהוא רשותי", עכ"ל.

ושם שאלתי כמה שאלות.

ויש להוסיף, שיש עוד שתי פירושי רש"י בנוגע לכרת:

בפרשת לך לך ד"ה 'ונכרתה הנפש' (יז, יד): "הולך ערירי ומת קודם זמנו", עכ"ל.

ובפרשת אמור ד"ה 'והאבדתי' (כג, ל): "לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואיני יודע מה הוא כשהוא אומר והאבדתי לומד על הכרת שאינו אלא אבדן", עכ"ל.

וצריך להבין:

לאחר שרש"י פירש כבר כמה פרטים בנוגע לכרת - הולך עירי ומת קודם זמנו, ימיו נכרתין, שאינו רק ממקומו ויתיישב במקום אחר, שאינו רק מישראל ותלך לה לעם אחר - לכאורה תמוה מה שרש"י אומר בד"ה 'והאבדתי' (הנ"ל) "ואיני יודע מה הוא".

ואם נדחוק לתרץ שרש"י סובר שגם לאחר כל הפרטים שפירש בנוגע לכרת עדיין אין יודעים בדיוק מהו הפירוש של כרת, ורק תיבת "והאבדתי" משמיענו פירושו,

א"כ צריך להבין:

1) הרי גם תיבת "והאבדתי" אינו מפרש בדיוק הפירוש של כרת.

2) למה לא פירש רש"י בפעם הראשון שנאמר "ונכרת" שהפירוש הוא 'אבדון', שהרי אם הבן חמש למקרא אינו יודע מה פירושו, כמו שפירש רש"י בעצמו, הרי זה ענינו של רש"י לפרש לו תיבה שאינה מובנת, הגם שהפירוש לזה יודעים ממקום אחר.

3) רש"י פירש כבר שמזה שנאמר "מלפני אני ה'" יודעים שהוא נכרת "מכל מקום שהוא אני ורשותי", וזהו לכאורה הפירוש הפשוט של "אבדון", שהוא נאבד לגמרי מן העולם.

ואם כן למה צריכים ללמוד זה מתיבת "והאבדתי".

ואם כוונתו של רש"י לאיזה פירוש אחר בתיבת 'אבדון', הוה ל' לפרש מהי כוונתו.

4) מהו הפירוש במה שכתב רש"י "שאינו אלא אבדן", ולא כתב "למד על הכרת שהוא אבדן", וכי מילתא זוטרתא היא זה.

וראיתי ב'משכיל לדוד' שכתב, וז"ל:

"...ומה שבאו לאפוקי בת"כ באמרו אינו אלא אבדון ר"ל דאי לא והאבדתי הייתי סבור דהכרת היינו כריתת הגוף ממש שתהי' מיתתו ע"י כריתת גופו חתיכות חתיכות ואתא והאבדתי וביאר שאינו אלא אבדון ר"ל שימיו נכרתים וכלהו כריתות ילפינן מהכא".

ולא הבנתי דבריו, שהרי הוא עצמו מפרש שאבדון ר"ל ש"מימי נכרתים", והרי זה כבר פירש"י בפרשת אחרי ד"ה 'ונכרת' (יז, ט), וגם קודם לכן בפרשת לך לך ד"ה 'ונכרתה הנפש' (יז, יד).

ואם נדחק לתרץ שזה שרש"י פירש שם - יודע מכאן, הוה ל"לרש"י לפרש שם: יכול כריתת גופו ממש ת"ל במקום אחר "והאבדתי" וכו',

ועל דרך שרש"י פירש בפרשת בא ד"ה 'מישראל' (יב, טו): "שומע אני תכרת מישראל ותלך לה לעם אחר ת"ל במקום אחר מלפני וכו'".

וה'באר בשדה' כתב, וז"ל: "כתב מוה"ר [כוונתו כנראה לה'משכיל לדוד', שה' רבו - הכותב] דאי לאו והאבדתי הייתי סבור דהכרת היינו כריתת הגוף ממש שתהא מיתתו ע"י כריתת גופא חתיכות חתיכות עיי"ש ... אמנם גם פי' מוה"ר הוא דחיק טובא.

"אלא העיקר דבא לאפוקי דל"ת דהכרת הוא שיכרת מצד אל צד כמ"ש רבינו לעיל ד"ה ונכרתה ... קמ"ל והאבדתי שאינו אלא אבדון ולא גלות ממקום למקום", עכ"ל.

וכן על דרך זה פירש ה'באר מים חיים', וז"ל:

"כלומר עדיין לא ידענו שר"ל שיכרת מן העולם לגמרי, דשמא ר"ל שיכרת ממקום זה ויתגרש למקום אחר כדפירש רש"י לעיל", עכ"ל.

וגם תירוצם צריך להבין:

(1) שכפי תירוצם שתיבת "והאבדתי" מוסיף (שאינו נכרת רק ממקום למקום, אלא) שנאבד מן העולם לגמרי, אינו מובן הלשון בפירש"י "שאינו אלא אבדן". שמלשון זה משמע לכאורה שתיבת "והאבדתי" ממעט מן העונש שהיינו סוברים שה' נענש.

(2) לפי תירוצם שתיבת "והאבדתי" משמיענו שאינו נכרת רק ממקום למקום, אלא מן העולם לגמרי, למה צריכים תיבת "והאבדתי" להשמיענו זה, הלא זה כבר יודעים ממה שנאמר "מלפני", כמו שפירש"י בד"ה 'ונכרתה'. ומסיימים בטוב.



חומר ב'משכב' מב'מרכב'

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ויקרא טו, י: "וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו", ופרש"י: - "של זב. בא ולימד על המרכב שיהא הנוגע בו טמא ואין טעון כיבוס בגדים, והוא חומר במשכב מבמרכב".

בפשטות הכוונה ב"בא ולימד כו'" הוא, שמזה שכתוב בפסוק (על "וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו") - "יטמא", ולא כתוב "יכבס בגדיו", הרי שאין טעון כבוס בגדים.

ולכאורה הרי בפסוק (ט) של "מרכב" כבר כתוב: "וכל המרכב .. יטמא", ולא כתוב "והנוגע בו יכבס בגדיו ורחץ במים כו'". הרי שאין הנוגע במרכב טעון כבוס בגדים. - ומה אני צריך לפסוק י.

וי"ל בדא"פ, שבעצם יש כאן שאלה: הרי המרכב הוא - בפשטות - דבר שיושבים עליו בעת רכיבה, ולמה שלא יטמא משום 'מושב'. ואין הכי נמי שרש"י פירש (בפסוק ט) על 'וכל המרכב' - "אעפ"י שלא ישב עליו, כגון התפוס של סרגא כו' טמא משום מרכב, והאוכף כו' טמא טומאת מושב", אבל לכאורה אין זה (כ"כ) פשוטו של מקרא מה שכתוב "אשר ירכב עליו".

ועל זה באר רש"י בפסוק י, - שבעצם גם שם יש אותה שאלה, שאם נגע "בכל אשר יהיה תחתיו" למה שלא יהיה טעון כבוס בגדים, שבפשטות "תחתיו" היינו על מה שהזב יושב.

ואעפ"י כ' רואים שכתוב בזה רק "יטמא עד הערב", ולא טעון כבוס בגדים.

הרי שיש דברים שהם "נקראים" שהם 'תחתיו' של הזב, ואעפ"י כ' אין להם דין של 'מושב',

- ולומר שבא למעט את מה שהזב אינו רגיל לישב על זה, אי אפשר, שזה כבר למדנו מ"ישב לא נאמר אלא אשר ישב", כברש"י בפסוק ד -

ובע"כ שבאו לרבות ענין שמצד אחד יש לו דין של "תחתיו", שזהו בדומה ל'מושב' - שמטמא לא בגלל שנגע בהם הזב, שהרי מושב (ומשכב) טמאים (ומטמאים) אעפ"י שלא נגע בהם הזב, וכדפירש"י בהדיא בפסוק ו בד"ה "והיושב על הכלי": "אפילו לא נגע אפי' עשרה

כלים כו' מטמאים משום מושב וכן במשכב", - שעד"ז הוא ב'מרכב' (ובע"כ לומר כן, שאילו נאמר שהטומאה שבמרכב הוא מפני שנגע - הרי זה ככל הדברים שנוגע בהם הזב, שדינו כולד הטומאה, וכל הנוגע בדבר הזה (שנגע בו הזב) לא נטמא, רק אוכלין ומשקין נטמאים, - וכאן הרי כתוב שגם האדם נטמא. אלא שבע"כ שזה שמי ש"נוגע בכל אשר יהיה תחתיו - נטמא", אין זה מפני שהזב נגע בו, אלא מדין הדומה ל'מושב' ו'משכב' (שאפי' אם לא נגע בהם הזב, רק שישב או שכב עליהם - נטמא ומטמא אדם). אלא שההבדל הוא, שב'מושב' ו'משכב' מטמא אדם לטמא בגדים, - ו"בכל אשר יהיה תחתיו" לא נזכר טומאת בגדים. ובע"כ שזה יותר קל (קצת) מ'מושב' ו'משכב'. ולאידך אינו דומה לגמרי ל'משכב' ו'מושב'.

והיכן מצאנו כזה דבר שמצד אחד הוא חמור בדומה למושב, אבל אינו כמותו ממש - הרי זה במרכב: שכתוב בה "וכל המרכב אשר ירכב עליו הזב" (גם אם לא נגע במרכב, כמו אם לבש בגד על ידיו וכו') - "יטמא", הרי שהוא חמור; אמנם לא כתוב "יכבס בגדיו" - שאינו מטמא בגדים.

ועפ"י מובן, שבפסוק י - שבא בסמיכות לפסוק ט (של 'מרכב') - מבאר ומגלה גם את הפירוש של פסוק ט. שבלי פסוק י יתכן שהייתי מפרש "יטמא" של מרכב כבמושב ומשכב. כיון שבכללותו דומה להם, כנ"ל, שמתמא בלי נגיעה. ובפרט שכתוב "(אשר ירכב) עליו" - שבפשש"מ משמע שיושב (ורוכב) עליו. וגם עדיין לא למדנו שיש דבר שהוא כמו 'מושב' - ולא ממש, ולכן ס"ד שגם במרכב 'נטמא לטמא בגדים'.

- הנה על זה בא פסוק י, ששם כתובים שני דברים: 'וכל הנוגע גו', ואח"כ 'והנושא אותם יכבס בגדיו ורחץ במים גו'. שמזה שב'והנושא' כתוב "יכבס בגדיו", וב"וכל הנוגע" כתוב סתם - "יטמא עד הערב", הרי זה מוכיח שב"וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו" אין טעון כיבוס בגדים. הרי שכאן כתבה התורה סוג חדש: שדומה למושב מאידך, שאילו לא היה מטמא כמושב לא היה מי שנוגע בו נטמא, אבל לאידך אינו טעון כבוס בגדים.

וא"כ זה מגלה גם על הפסוק שלפניו: "וכל המרכב אשר ירכב עליו הזב", שכתוב "יטמא" - שהכוונה כפשוטו שאין טעון כבוס בגדים.

ולכאורה צ"ל ש"וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו" (פסוק י) - לא בא רק בשביל ללמד על המרכב, שהרי לא מסתבר שלאחרי שכבר כתב

פסוק שלם על ענין המרכב במפורש יצטרכו לכתוב עוד חצי פסוק שאינו מפורש כדי ללמד על הפסוק שלפניו, אלא - לכאורה - הפירוש הוא כפשוטו: ש"הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו", שיתכן שיש עוד דברים הדומים ל'מרכב', והיינו שהם דומים ואינם דומים ל'מושב', ובודאי שבא ללמד על הכי קרוב אליו (בפסוק הקודם), שזה ה'מרכב'.



ולעצם הענין של מרכב, צ"ל מה ענינו, שלכאורה ממ"נ: אם יושב עליו - למה שלא יהיה לו דין של 'מושב', והרי אין כאן ענין של 'עמוד ונעשה מלאכתנו'; ואם אינו יושב עליו - למה שלא יהיה לו דין של סתם כלי או בגד שנוגע בו הזב, שהוא (רק) ראשון לטומאה.

ולכאורה: מכיון שהוא צמוד למושב, ומשמש עליו בעת הרכיבה, הרי הוא נהפך כחלק מהמושב. - אלא שמכיון שאינו יושב עליו ממש, הרי שאין עליו דין של מושב ממש.

ולא יקשה למה כתוב "וכל המרכב אשר ירכב עליו", שהרי כל דינו של המרכב הוא בגלל שזה נקרא שהוא יושב עליו. - כלומר שהוא חלק מהמושב, שלכן יש לו חומרא ע"ג דבר אחר.

אלא שמתוך פסוק זה עצמו יש להבין שאין לו דין של 'מושב' ממש, שאילו הי' הכוונה ב'מרכב' כאן - החלק שיושב עליו בעת הרכיבה, א"כ למה לי להוציאו בלשון 'מרכב', והרי הוא כבר נכלל ב'מושב'. וזהו באמת מה שרש"י מבאר מיד בד"ה 'וכל המרכב': "אעפ"י שלא ישב עליו", דאילו יושב עליו, הרי הוא טמא מושב.

وهוא הדין שלא יקשה בפסוק י, שכתוב: "וכל אשר יהיה תחתיו", שלכאורה משמע שזה נמצא מתחת לזב, והזב יושב עליו. - דהנה, מעצם השינוי של "בכל אשר יהיה תחתיו", ולא "בכל אשר ישב עליו", הרי יש כאן משמעות שאינו ממש ענין של 'ישיבה' עליו, ורק שזה נכלל בענין של 'תחתיו'. וכנ"ל שיש לזה דין של 'מושב' בענין שאינו צריך נגיעה ומטמא אדם, אבל לא 'מושב' ממש.



ועדיין יש עוד הבדל בין מרכב למושב: שכדי שאדם יקבל טומאה ממושב הזב - אינו צריך דוקא לנגוע, אלא "אפילו לא נגע אפי' עשרה כלים זה על זה כולן מטמאין משום מושב" (רש"י טו, ו בד"ה 'והיושב על הכלי').

- ברש"י זה יש כאלה שמפרשים שקאי על הזב עצמו, שהוא ישב על עשרה כלים זע"ז - ואפי' התחתון טמא.

וזה נכון; אבל כמדומה שכאן אין הכוונה לזה, אלא להיפך: שהזב ישב על התחתון והטהור יושב על העליון - כולם מטמאין משום מושב. וזהו הפי' של "אפילו לא נגע" שברש"י, שקאי על "והיושב (היינו טהור שישב) על הכלי (אשר ישב עליו הזב גו')". -

משא"כ במרכב - שרק אם נגעו בו מטמא אדם, ולא כשישב עליו בלי נגיעה (ולכאורה כך הדין). ובאמת לפי מה שנתבאר בענין מרכב, שהוא אינו החלק שעליו יושבים אלא בצמוד למושב, א"כ לא שייך כ"כ לשבת על חלק זה (באופן של 'מושב').

והנה להלן גבי נדה (טו, יט-כד) ישנם גם אותם הדינים של משכב ומושב, וגם שם - דין מרכב הוא בדומה למושב אבל לא לגמרי,

- אלא שבזב נזכר 'מרכב' בפירוש, וכאן (גבי נדה) נלמד מהתיבות "על הכלי" - כברש"י (טו, כג) -

שהמשכב ומושב - הנוגע בהם מטמאים אדם לטמא בגדים, והמרכב - מטמא אדם אבל לא בגדיו. ולכן כתוב בפסוק כג: "יטמא עד הערב" (ולא "יכבס בגדיו"), כי מדובר כאן על המרכב (שנתרבה מ"על הכלי") כדפירש"י.

ולפי מה שנת"ל, שיש עוד נפקא מינה בין מושב (ומשכב) למרכב, שבמושב אם ישב עליו הטהור, גם אם לא נגע - נטמא; וגבי מרכב, אם לא נגע - לא נטמא (כנ"ל. שכך משמע (לכאורה) מרש"י, שאומר לעיל בפסוק י לענין שאין הטהור צריך ליגע במושב: "וכן במשכב", ולא מוסיף: "וכן במרכב"), - עפ"ז יובן דבר פלא ברש"י (בפסוק כג) שעשה שני ד"ה 'בנגעו בו יטמא'; בהאחד פירש: "אינו מדבר אלא על המרכב כו'", ואח"כ בעוד ד"ה 'בנגעו בו יטמא': "ואינו טעון כבוס בגדים", שלכאורה היה יכול לכלול בד"ה אחד - ולומר: "אינו מדבר אלא על המרכב כו' שאינו טעון כבוס בגדים כו'".

ועפ"י הנ"ל, שני דברים (נפרדים) יש כאן: א. שהמרכב מטמא רק אם נגעו בו, ולא אם החזיקו בו בלי לנגוע, (כגון ע"י סדין וכו'). וזה בא רש"י לפרש בד"ה הראשון "בנגעו בו יטמא", דזה שצריך דוקא לנגוע (כדי להטמא) זה "אינו מדבר אלא על המרכב שנתרבה מעל הכלי". דאילו על המשכב הכתוב בתחילת אותו פסוק (כג) הרי אומר רש"י מפורש בד"ה 'ואם על המשכב': "השוכב או היושב על משכבה

.. אפי' לא נגע בה כו'", ואיך יתכן שיהיה כתוב 'בנגעו בו' - לכן פירש"י שקאי על המרכב, וכאן הדגש על תיבת 'בנגעו גו'";

ואח"כ בד"ה השני "בנגעו בו יטמא", כאן קאי רש"י בעיקר על "יטמא" - שלא כתוב "יכבס בגדיו". שע"ז מסביר רש"י, (שכיון שכבר הקדים בד"ה הראשון 'בנגעו כו' שכאן מדובר על המרכב (שנתרבה מ'על הכלי')), - שאינו טעון כבוס בגדים. שהמרכב אין מגעו מטמא אדם אלא לטמא בגדים.

ושני ד"ה אלה הם (גם) לפי סדר. שבהראשון מבאר איך מקבל טומאה; ובהשני - עד כמה הטומאה מתפשטת.



בפירש"י ד"ה 'כי כחטאת' (ויקרא יד, יג)

הנ"ל

ויקרא יד, יג, רש"י ד"ה 'כי כחטאת': 'כי ככל החטאות (וממשיך בד"ה הבא:) האשם (ומפרש:) הזה". דבפשטות יש קושיא על תיבות "כי כחטאת האשם", כשם שקשה על "במקום אשר ישחט את החטאת גו'" - שרש"י שואל: "ומה ת"ל והלא כבר נאמר .. בפ' צו את אהרן כו'", והרי אותה שאלה יש גם על "כי כחטאת האשם", - הרי גם זה כתוב ב'צו את אהרן' (ז, ז).

וע"ז פי' רש"י, שכאן הכוונה להדגיש "שלא תאמר הואיל ויצא דמו מכלל שאר אשמות להנתן על תנוך ובהונות לא יהא טעון מתן דמים ואמורים לגבי המזבח, לכך נאמר כי כחטאת כו'", שזאת הכוונה ב"כי כחטאת" - שזה ככל החטאות.



"וירץ הנער" - "גרשום בן משה היה"

הרב מ"מ פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויץ סיטיז, מיניסוטה

בפרשת בהעלותך פרק יא פסוק כז: "וירץ הנער". ומפרש רש"י: "יש אומרים גרשום בן משה היה".

וצלה"ב: למה רש"י מפרש ש"יש אומרים" - כשמביא רק דעה א'. וממ"נ: או להשמיט "יש אומרים", או להביא עוד דעות. ומוכרח לומר

(לפי הכללים שלמדנו בפרש"י) - שישנו כאן דבר שאינו "גלאטיק", ולכן מדייק רש"י לפרש "יש אומרים", אבל עדיין יש לחקור.

ולכאורה יש לומר בפשטות ולבאר מה שיכול להתמיה בפירוש זה: בעת מעשה היה גרשום בן משה רק בגיל שלש-חמש שנים, (וכפי שידוע לבן חמש למקרא שגרשום נולד בערך שנתיים לפני יצי"מ וסיפור זה התרחש בשנה השנית), - ומה לו לילד בגיל קטן כזה להיבהל ולרוץ למשה. והרי היו שם בפשטות הרבה מבנ"י הגדולים ממנו ששמעו הנבואה, ולמה לא היו מהם שנבהלו מלשמע? ומאידך גיסא הרי שמע נבואה שאביו ימות, ומובן שנתרשם מזה. - אבל עדיין קשה: א) לומדים זאת רק בסמיכות בפסוק הבאה, אמנם באותו פרשה ובהמשך א' (ועפ"ז יומתק למה מעתיק רש"י תיבת "וירץ"). (ב) כנ"ל, - סוף סוף הרי היה ילד קטן, ולמה נכח אצל הזקנים וכו', וכו', ובכתוב מפורש "הנער". - ולכן מקדים רש"י "יש אומרים". ע"כ ע"ד פשש"מ.

ולגופו של דבר, מצינו שני פירושים הפכיים בנוגע לאלדד ומידד. דהנה ב"דעת זקנים מבעלי התוספות": "וירץ הנער. זה גרשם. ויגד למשה. אלדד ומידד אחי משה היו כי כשנתנה תורה ונאסרו על העריות פרשו כלם שנא' וישמע משה את העם בכה למשפחותיו ודרשינן על עסקי משפחותיו וגם עמרם אבי משה פירש מיוכבד שהית' אשתו ונשא אשה אחרת והוליד ממנה אלדד ומידד אל דוד מידד מי דוד כלו' חלוף דוד. ומצאתי קונטריס מר' עמרם מר' הלל שהיה מארץ ישראל: אני הלל ראיתי קבר אלדד ומידד והיה כתוב עליהם אלדד ומידד אחי אהרן מן האב ולא מן האם ... וי"א שנתנבאו על מפלת גוג ומגוג".

ובדיוק להיפך מצינו בתרגום "יונתן בן עוזיאל": "ואשתיירו תרין גוברין במשריתא שמיה דחד אלדד ושמיה דתניין מידד בנוי דאלצפן בר פרנך דילידת ליה יוכבד ברת לוי בזמן דפטרה עמרם גברה ואתנסיבת ליה עד דלא ילידת ית משה ושרת עליהון רוח נבואה", וממשיך בפרטי הנביא במלחמת גוג ומגוג, עיי"ש, ואח"כ אודות תחיית המתים ("ייחות כל מתיא דישראל"), עיי"ש. ולפי זה נמצא שעמרם היה אסור ליוכבד לא רק מצד שהיתה דודתו (אחות אביו) - אלא גם מפני שהחזיר גרושתו לאחר שנישאת לאיש אחר.

ועפ"ז יובן קצת למה לא נבהלו כולם, - הרי ניבאו ע"ד משיח שהוא משה, הוא גואל ראשון והוא גואל אחרון. אלא שלגרשום

(ויהושע) הי' איכפת הגלויות וכו' והעדר של מציאות משה כל משך זמן הגלות.



בפירש"י ד"ה 'ושמרתם', וד"ה 'ועשיתם' (אמור כב, לא) [גליון]

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בפירש"י פרשת אמור (כב, לא): ושמרתם: זו משנה. ועשיתם: זה המעשה, עכ"ל.

ועל דרך זה פירש"י בפר' ואתחנן (ד, ו): ושמרתם: זו משנה. ועשיתם: כמשמעו.

- וצריך להבין למה רש"י כופל פירושו עוד הפעם בפר' ואתחנן.

והביא ע"ז הרב וו. ראזענבלום שי' בגליון תשצז (עמ' 55) מספר "הזכרון", [אחד מהספרים הראשונים שנדפס על פי' רש"י, - וזאת למודעי שלפני המחבר היה רק רש"י דפוס אלקבץ, שהוא דפוס ספרדי, ולא בכל מקום פירושו עולה לפי הדפוסים שלפנינו], שפירש דברי רש"י, וז"ל: ונ"ל שראו ז"ל שושמרתם מיותרת שכיון שעושה אדם המצוה מה לו עוד לצוותו לשמרה, לזה הוזקק ז"ל לומר שתיבת ושמרתם אינה על המצוה, אלא על תורה שבע"פ שתהיה שמורה על לוח לבבו, שגורה בפיו כק"ש. עכ"ל.

והקשה הנ"ל על פירושו, שהרי מצינו כמה פעמים קודם פסוק זה שנזכר "ושמרתם" - ורש"י אינו מפרש. ועוד כמה קושיות.

והנה קושיא זו הראשונה הקשה לי הרב יוסף שי' וואלדמאן לפני ב' שנים, ואז בדקתי ספרי דפוס הראשונים וכת"י מרש"י, ובכולם - בלי שינוי.

ועל קושיא זו עמדו כבר המזרחי, גור ארי' והאמרי שפר. ושם באמרי שפר מקשה עוד מפ' ראה, דשם רש"י אינו מבאר, עיי"ש.

ואולי יש לפרש, ובהקדים, דיש הפרש בין מקורותיו של רש"י; ולדוגמא, שבחומש בראשית שמות במדבר - רוב המקורות לרש"י הוא מבראשית ושמות רבה ותנחומא; אבל לחומש ויקרא ודברים - המקורות לרש"י הוא תורת כהנים וספרי, - שהם הספרים הראשונים

שיש לנו מזמן בית שני, כמו שכתב באגרת רב שרירא גאון: "דרשי דקראי אינן והיכא רמיזי הלכתא בקרא, ומעיקרא במקדש שני ביומי דרבנן קמאי", עיי"ש.

ואולי י"ל, דלכן כשהמקור דרש"י הוא הרבות - אז מביא בדרך כלל הענין "בלשוננו וסגנונו" השייך לפשוטו של מקרא;

אבל כשמקורו הוא התורת כהנים וספרי - אז מעתיק הוא הלשון בדיוק. וי"ל, דלכן כשמוצא רש"י פי' השייך לפשוטו של מקרא בספרים הנ"ל - מביא אותם (ואף אם כבר הביאו קודם. וכן לאידך, שאם בפסוקים קודמים לא נמצא דרש זה - אין רש"י מביאם שם). ועצ"ע היטב בזה.

[להעיר, דלאחרונה נדפסו ב' הספרים (תו"כ וספרי) הנ"ל בהשוואה לכת"י - ובהרבה מקומות מוצאים גירסאות של רש"י בכתבי יד אלו].



שונות

יפת הקראי

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

ב'ספר החקירה' להצ"צ (דף צו, א) מביא פירוש האב"ע שבו מביא פי' מ'יפת' הקראי, - אלא שהאב"ע דוחה אותה, אבל הצ"צ מבאר פירושו, וז"ל הצ"צ: "אבל הראב"ע בפ' וישלח כ' אכפרה פניו לשון אכסה ואסתיר, הנה פי' אכפרה ע"ד וכפרת וע"ד כפורת, שהוא לשון כסוי. וכ"כ עוד בפ' תרומה ע"פ ועשית כפרת, כי כמוהו לכפר עליו כמו כסוי חטאה. אך פי' זה כ' בשם יפת, והוא ז"ל עצמו חלק ע"ז - שמלת לכפר עליו מגזרת כפר נפשו. והביא ראיה מר"פ תשא: כופר נפשו; לכפר על נפשותיכם. והנה לדברי יפת - י"ל שהוא ע"ד על כל פשעים תכסה אהבה, א"כ האהבה היא כסוי חטאה", עכ"ל הצ"צ.

והנה, 'יפת' היה אחד מגדולי הקראים בפי' המקרא, וכל הרבנים שלחו חיצים נגדו ופירושו. וזה שהצ"צ מביא רא' לפירושו - צריך עיון.

- דרך אגב: בספר הליקוטים ממאמרי הצ"צ העתיקו הקטע הנ"ל, ועל שם 'פת' הוסיפו הערה - שהכונה לספר "פת תואר", שהוא פי' למדרש !



גימטריה של ציצית

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - וויניפג

בפירוש הרא"ש על התורה, בסוף פרשת שלח, על הפסוק "ועשו להם ציצית ... וזכרתם את כל מצות ה'", נדפס: "...ואני שמעתי שיהיו הכריכות של כל כנף - ג' מתשעה תשעה, והאחרונות י"ב כריכות. ג' פעמים ט' וא' י"ב - הרי כאן ט"ל כמנין ה' אחד. ועוד שמעתי, שיש בכל הכריכות והחוליות והקשרים והחוטין רמ"ח כנגד אבריו של אדם, ודוק ותשכח אם בעל חשבון אתה. וד' [פעמים] ט"ל [עולה] קנ"ו, וה' קשרים וד' חוליות וח' חוטין הרי כאן כ"ג. - א"כ תמנה ד' פעמים כ"ג ותמצא החשבון מכון... ", עכ"ל.

ופלא, שהרי ה' קשרים וד' חוליות וח' חוטין עולין למספר יז ולא כג.

וכנראה שנשמט כמה תיבות בפירושו, ומצוה ליישב.



'תנא דבי אליהו'

הרב שמואל הלוי הבר

תושב השכונה

איתא באגרת התשובה פ"ט: "וז"ש בתנא דבי אליהו אדם עבר עבירה ... אם היה רגיל לקרות דף אחד יקרא ב' דפים" וכו'.

והנה בנדפס תנא דבי אליהו בספרים שלנו לא נמצא מאמר זה (ונמצא הוא במדרש רבה ויקרא פכ"ה), וכבר העירו כן בספר 'מ"מ ליקוט פירושים וכו'', וכותבים בהערות בזה"ל: "כנראה שנמצא בכת"י - ראה בראשית חכמה שער התשובה שמביא "בתנא דבי אליהו נמצא אצלנו בכתובת יד", אבל צ"ע שבראשית חכמה שם מביא זה בשם ויקרא רבה". ע"כ.

והנה הערה זו תמוהה לכאורה, כי אם רצונו לומר שמוכרח שמצא כן אדמוהו"ק באיזה כתב יד - ניחא, אך מה שמוסיף מראשית חכמה שהיה לו בכתב יד - אינני מבין לאיזה צורך מביא זה. וכי לא ידוע וברור שהיה הספר תנא דבי אליהו בכתב יד עד שנדפס, וכי מהיכן הוא נדפס אם לא מכתב יד, ומה מוסיף לנו בזה שגם הראשית חכמה היה לו את הכתב יד.

ועוד, הרי ספר ראשית חכמה נדפס לפני הספר תנא דבי אליהו, כי ראשית חכמה נדפס לראשונה בשנת של"ט ותנא דבי אליהו בשנת שנ"ח (כמובא בספר בית עקד ספרים), - ובוודאי היה בכתב יד אצל כל הקדמונים המביאים משמו כדלהלן.

וכנראה הערה זו אינה אלא הערת המוציא לאור, ולא מר בר רב אשי חתים עליה.

והנה גם מדברי 'הערוך' ערך "סדר", נראה שהיה לו כתב יד שונה מהנדפס אצלנו דזה לשונו בענין זה:

"סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא כתובות קו, א. פי' משניות חזונית הן ורבה הוי שלשה בבי ול' פרקין, וזוטא שנים עשר פרקין. ודאמרי בגמרא תנא דבי אליהו כולהון בגוויהו".

והנה בנדפס אצלנו יש באליהו רבה שלשים ואחד פרקים ובאליהו זוטא עשרים וחמשה פרקים. אך כבר העירו מפרשי הספר (עיין פירוש 'שי למורא'), דבתנא דבי אליהו מהדורת 'מאיר עין' כ', שבכתב יד שנכתב בשנת ד' אלפים תתל"ג נמצא בסוף פרק טו דאליהו זוטא: הדרן עלך אליהו זוטא ומכאן ואילך הם מדרשים של פרקי דרך ארץ ופרקי דר"א.

אך מה שכתב "כלהון בגוויהו", היינו שכל המאמרים המובאים בתלמוד בשם תנא דבי אליהו נמצאים בספר, הנה כפי הנראה מהרשימה דלהלן הרי לא כולם נמצאים בנדפס אצלנו, (ודוחק לומר דכוונתו לרובם ככולם).

להלן רשימת כל המאמרים "תנא דבי אליהו" המובא בש"ס, ולצידם היכן זה בנדפס:

(א) שבת יג, א: מעשה בתלמיד אחד כו' - בנדפס (אשכול תש"ן י-
(ם) פרק טו סעיף י.

(ב) פסחים צד, א: רבי נתן אומר כל הישוב תחת כוכב אחד - בנדפס פרק ב סעיף י, מבלי לכתוב בשם ר' נתן.

(ג) שם קיב, ב: אע"פ שאמר ר"ע עשה שבתך חול כו' - בנדפס פרק כו סע"כ.

(ד) מגילה כח, ב (ונדה עג, א): כל השונה הלכות כו' - בנדפס אליהו זוטא פ"ב ס"ה.

(ה) קדושין פ, ב: הואיל ונשים דעתן קלות - לא נמצא בנדפס.

(ו) סנהדרין צב, א: צדיקין שעתידי הקב"ה כו' - בנדפס פל"א סל"ו.

(ז) שם צז, א (ע"ז ט, א): ששה אלפי שנים הוי עלמא - בנדפס פ"ב ס"א.

(ח) ע"ז ה, ב: ישים אדם יצמו כשור לעול כו' - בנדפס פ"ב ס"ז.

(ט) תמיד לב, ב: גיהנום למעלה מרקיע כו' - לא נמצא בנדפס.



והנה לאחרונה נהוג בכל הספרים החדשים מהראשונים שמוציאים לאור - שמביאים בפתח הספר מי מהקדמונים מביא בשם ספר זה, אך משום מה לא מצאתי שיעשו כן על הספר תנא דבי אליהו, לכן ראיתי ללקט כאן ליקוט חלקי לפחות:

וזאת למודעי, שכמה מהראשונים קראו לספר בשם "סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא", ולא השתמשו כ"כ בשם "תנא דבי אליהו" כדמוכח מהרשימה דלהלן:

(א) תוס' בב"מ קיד, א ד"ה 'מהו' כ': "וכן נמצא בתשובת גאון שכ' שיש בסדר אליהו רבה" - בענין שהיו חלוקים רבותינו מהיכן אליהו בא מזרעה של רחל או של לאה, ונמצא בספר פרק יח סעיף מט.

(ב) תוס' בב"מ פו, ב ד"ה 'נראין' כ': "ובסדר אליהו רבה קתני לא כאותו ... ופליגא אדהכא", ונמצא בספר פי"ב סעיף א. (וקצת צ"ע, דמהתוס' דלעיל נראה שלא היה להם הספר, ולכן מביא מתשובת גאון, וכאן נראה שהיה להם).

(ג) תוס' כתובות קה, ב ד"ה 'וכי אלישע' כ': "והכי איתא בהדיא בסדר אליהו זוטא", ונמצא בספר פ"ב סע"ז. ובתוס' הרא"ש שם כ' דהכי איתא בתנא דבי אליהו.

- (ד) ספר הערוך ערך "סדר" קורא לספר "סדר אליהו רבה וזוטא".
- (ה) ספר הרוקח (מבעלי התוספות) בהקדמה כ' - דלכן מתחיל הספר "ויגרש" כי זה גי' "תנא דבי אליהו".
- (ו) בעל הטורים ויקרא א, ט מביא מתנא דבי אליהו, ונמצא בספר פ"ו סט"ז.
- (ז) בספר עץ חיים להרח"ו מביא כמה פעמים מספר תנא דבי אליהו (עיין הקדמה).
- (ח) בספר ראשית חכמה שער התשובה פרק ראשון כ': "בתנא דבי אליהו נמצא אצלנו בכתיבת יד".

מי הוא מחבר הספר תנא דבי אליהו

איתא בסנהדרין צב, א: "תנא דבי אליהו צדיקין שעתידי הקב"ה להחיותן" וכו', וכ' שם הבאר שבע וז"ל:

"אל תטעה לחשוב שזה אליהו הוא אליהו הנביא התשבי, אלא הוא התנא הרשום בהקדמת זרעים לרמב"ם ז"ל אצל חוני המעגל סוף פרק ז' ובפרק מי שהיה תמצא תנא דבי אליהו רבי נתן אומר כל הישוב כו", ע"כ.

וכ"כ בשו"ת שלו סוף סימן נד על הא דאמרינן סוף נדה: "תנא דבי אליהו כל השונה הלכות וכו'", וז"ל: "ועדיין צריכים אנו למודעי דהאי תנא דבי אליהו אינו אליהו הנביא כמו שחשבו רבים מן התלמידים אלא הוא תנא הנזכר בהקדמת הרמב"ם ז"ל מסדר זרעים בפרק שביעי".

קצת תימה מדוע מציין לפרק שביעי, - והרי כבר מוזכר בפרק שלישי, ומפורש יותר בפרק רביעי, דהיה בזמן חוני המעגל עיי"ש.

והנה הא דמביא דתנא דבי אליהו אמר בשם רבי נתן (פסחים צד, א) - כוונתו לכאורה להוכיח מזה שלא יתכן דהוא אליהו הנביא.

אך מה שכ' דהוא אליהו שהזכיר הרמב"ם - לא הרויח בזה כלום. דהרי הרמב"ם כ' שם שהיה בזמן חוני המעגל, והיה זה קודם לרבי נתן.

ועיין סדר הדורות ערך תנאים, "אליהו" - "תנא דבי אליהו", דמביא דעת הב"ש.

ולאחר שמביא מפסחים קיב, א: "תנדב"א בשם ר' עקיבא", כ': "ואם כדברי הרמב"ם כי תנדב"א היה קדמון כו' איך אומר בש"ר נתן ור"ע ובש"ר יהודה בן תימה, ועוד דאם תנדב"א היה בזמן ר' יהושע בן פרחיה שהיה ג' אלפים תק"ס לבריאת העולם גדלה תמיחת הזקוקין דנורא במ"ש תנדב"א "ששה אלפים הוי עלמא ב"א תהו, ב"א תורה, ב"א ימות המשיח ובעוונותינו שרבו יצאו מה שיצאו", שהרי אז היה קודם התחלת ב"א ימות המשיח ת"מ שנים". עיי"ש.

ומ"ש "ואם כדברי הרמב"ם" - צ"ע, דהרי הרמב"ם לא כ' כלום מענין תנא דבי אליהו, וכבר תמה עליו החיד"א להלן.

והנה החיד"א בפתח עינים (וכפל כל דבריו בס' שם הגדולים שלו מערכת ספרים ערך סדר אליהו) סתר דברי הב"ש וכדאי להביא לשונו וז"ל:

"וזה לי למעלה משלשים שנה (בשם הגדולים כ') "למעלה משלשים וחמש שנה" ומכאן אולי להוכיח ששם הגדולים כ' קודם ספרו פתח עינים) שתמהתי על זה דמה שהזכיר הרמב"ם בהקדמתו הוא אליהועיני בן היקף והוא שם אחד אליהועיני ואינו אליהו לחוד ועיני בן הקף לחוד וכן הוזכר שם בהקדמת הרמב"ם הנזכר פ"ב ופ"ד ופ"ג.

"ועוד הדבר ברור מאד דתנא דבי אליהו הוא אליהו הנביא זכור לטוב והוא מאי דתני לרב ענן סדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא כדאמרינן בכתובות דף קו, א, ונדפס ספר זה בויניציא שנת ישמ"ח ואח"כ נדפס בפראג עם פירוש רחב הנקרא זקוקין דנורא, וזה נקרא תנא דבי אליהו ומתחיל ויגר"ש בגי' תנא דבי אליהו כמ"ש רבנו הרוקח בריש ספרו.

"ועוד נעלם מהם מ"ש רבנו הערוך ערך סדר וז"ל: "סדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא בריש גמרא דפ"ב דייני גזילות וכו' ודאמרינן בגמרא תנא דבי אליהו כלהון בגויהו", עכ"ל, וכן הוא האמת כי הרואה יראה דכל תנא דבי אליהו דמייתי הש"ס או רובם שם הם, ובפרטיות הני בי תרי דעלייהו קאי הרב ב"ש הא דשמעתין הוא בסוף סדר אליהו רבא, אלא שיש שנוי בסוף ותנדב"א כל השונה הלכות דעל זה דיבר בתשובה הוא בס' אליהו זוטא פ"א", עכ"ל החיד"א.

והנה החיד"א כאן נזהר וכ': "דכל תנא דבי אליהו דמייתי הש"ס או רובם שם הם", והיינו כנ"ל משום דתלוי בשינוי גירסאות.

עוד כ' שם החיד"א: "ותימה עוד על הרבנים, הרי הרמב"ם שם אינו מזכיר כי אם התנאים שהוזכרו במשנה, והיכן מצאו במשנה שם אליהו בתנאים".

והרמב"ם כ' 'אליהו ענין בן הקוף', ונמצא שמו פעם אחת בפאה פ"ג מ"ה שהיה כהן ועשה פרה אדומה. ועיי"ש תוי"ט, דיש הגורסים אליועני ויש הגורסים אליהו עני, ושתי השמות נמצאים בתנ"ך (אליועני - עזרא י', כב; נחמיה יב, מא; ובדה"י. ואליהו עני - עזרא ח, ד; ובדה"י).

והנה יש להוסיף ולומר דלא נמצא שם אליהו אפילו אצל האמוראים, ומה שמביא בסדר הדורות ערך "אליהו", דנמצא במדרש רבה במדבר פרשה ד מאמר אליהו בענין כל המרבה כבוד שמים, ובסוף הסדר פ"ה בענין נתקבצו ויצאו למלחמה, - הנה יש לומר דשם הכוונה למאמר אליהו הנביא, ואכן נמצאים המאמרים בתנא דבי אליהו רבה פרשה יד ופרשה יב, עיי"ש, וכדאיתא בסנהדרין דף צז: "אמר ליה אליהו לרב יהודה", דבוודאי פירושו שזה מאמר אליהו הנביא, עיי"ש.

דרך אגב יש להעיר דזה קצת פלא דלא ימצא שם אליהו בתנאים ואמוראים, והוא ע"ד הפלא שלא נמצא שם משה. - וכבר כ' החיד"א בשם הגדולים ערך "רב משה גאון" וז"ל: "מצאתי כתוב בס' כת"י לא היה שום תנא או אמורא שנקרא משה והוא פלא וסוד, והיינו דאמרי אינשי על הרמב"ם "ממשה ועד משה לא קם כמשה", שלא היה תנא או אמורא שנקרא משה".

וכן לא נמצא שם "אברהם" בתלמוד, ובגיטין נ, א איתא: "תני אברם חזא", אך כבר כ' סה"ד ד "לולא דמסתפינא אמינא דצ"ל אבימי חזא", ולכאורה נראים דבריו דמדוע יקרא אברם ולא אברהם. ואכמ"ל בזה.

והנה מלבד שמוכרח כדברי החיד"א שנעלם מהבאר שבע דברי הערוך, יש להקשות טובא על הב"ש, דהרי בספר עצמו מוכח בכמה מקומות שזהו אליהו הנביא, וכמו בפ"ח סעיף מט דהכי איתא התם:

"פעם אחת היו אבותינו ושאר חכמים ... חולקין מהיכן אליהו בא ... באתי אליהן ועמדתי לפניהן ואמרתי להן רבותי אין אני בא אלא מזרעה של רחל".

ומחומר הקושיא נראה אולי לומר, דהב"ש לא דיבר אודות הספר כלל - כי יתכן ולא ראהו (דהרי נדפס לראשונה שנת "ישמח" והב"ש

הדפיס ספרו רק כחמש עשרה שנים לאחר"ז בשנת שע"ב), ואולי אם היה רואה, היה מסכים למ"ש הערוך - אלא אמר דבריו אודות תנא דבי אליהו המובא בגמרא. ועדיין צ"ע בכל זה.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר אם נמצא באיזה שהוא מקום בתורת כ"ק אדמו"ר או מרבותינו נשיאנו דעתם בנידון הספר תנא דבי אליהו.



מספר הקדישים בתפילה

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

באג"ק מוהריי"צ (יג, עמ' שצד) כותב הרבי לחתנו רבינו זצ"ל בזה"ל:

..מספר הקדישים עולה י"ז: [א] קודם התפלה, [ב] ברכו, [ג] אחר שמו"ע, [ד] ובלצ"ג, [ה] יום, [ו] קוה, [ז] עלינו, [ח] תהלים, [ט] משניות - תשעה שחרית. מנחה: [י] קודם שמו"ע, [יא] אחר שמו"ע, [יב] עלינו, [יג] משניות - ד' פעמים. מעריב: [יד] ברכו, [טו] אחר שמו"ע, [טז] עלינו, [יז] משניות - ד' פעמים. בס"ה י"ז קדישים. עכ"ל [בתוספת המספרים שבסוגריים].

והוא פלא, שהרי בתפילת מעריב חסר כאן הקדיש שקודם שמו"ע, וא"כ עולה למנין ח"י קדישים.

ובימים שהיה רבינו אומר קדיש מבלי לעבור לפני התיבה, הנה - בשנים שלא היה מתפלל שחרית עם הציבור - היה אומר עשרה קדישים, דהיינו כל הקדישים שאינם שייכים לש"ץ. וכדי להשלים את ה"קדיש דרבנן" שלפני שחרית (שהרי הרבי היה נכנס לבהכ"נ - כמדומני - רק אחרי ובלצ"ג), הנה לפני תפילת המנחה היה אומר משניות ואחריהן "קדיש דרבנן".

בצוואתו לבנו כותב אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע: אני דקדקתי לומר בכל יום - לבד ש"ק ויו"ט - ט"ז קדישים¹ (נעתק בסוף הקונטרס 'חנוך

(1) מאחר ובימי אדמו"ר מוהרש"ב לא אמרו תהלים אחר התפילה, צ"ל לכאור שאחרי ב' תפילות ביום אמר קדיש אחר לימוד משניות. אבל באותה צוואה כותב הרבי: בשנה הראשונה תלמוד בכל יום פ' משניות לאחר כל תפלה (אשכבתא דרבי,

לנער', ממהדורת תשי"ט ואילך. ובס' אשכבתא דרבי, עמ' 130 מעיר, שבגוף הצוואה שבכתי"ק אדמו"ר נ"ע בא כאן פלפול ארוך עפ"י נגלה ועפ"י קבלה).

וכותב שם רבינו בהערה: להעיר מזח"א סב, ב: בזמנא דישראל אתיבו בקול רם איש"ר מברך.. רווחין ליה שעתא ופלגות שעתא. עכ"ל.

כלומר, שכל קדיש וקדיש מועיל לנפטר למשך שעה ומחצה, וע"פ זה ט"ז קדישים מועילים לכ"ד שעות.

ועל כך יש להעיר מדברי הרב חיד"א בס' שו"ר ברכה סי' שעו ס"ק ח (נדפס גם בשו"ע שם בשוה"ג) וז"ל: רבים נהגו לצוות לבניהם לומר ח' קדישים ביום, משום מ"ש בזהר הקדוש דהקדיש מועיל לשעתא ופלגא, ולהכי יאמרו ח' קדישים להציל ל"ב שעות. אמנם רבינו מהרח"ו זצ"ל גלה סודו, שכוונת שעתא פלגא אינו כפשוטו, אלא מדרגה בגהנם שנקראת שעתא ופלגא. עכ"ל.

ובהגהותיו לזוה"ק (ניצוצי אורות) שם פירש הרב חיד"א מעט יותר: מהרח"ו ז"ל ביאר, שניצול ממדור ז' הקשה שנקרא שעתא ופלגא. אך שאר דיני גיהנם לא בטילי מיניה, והאריך בזה. י"ב. ובהכי ל"ק קושית מז"ה בז"ח שכתב צ"ע למה מרווחי' שעתא ופלגא. אמנם הרמ"ז הקשה על מהרח"ו ושייר דרך לעצמו והאריך מאד ע"ש. והרואה יראה שיש להשיב על קושיותיו. עכ"ל.

והנה מלשונו של הרב חיד"א בשני המקומות הנ"ל נראה, שהוא נוטה לדעתו של הרח"ו, ולא לדעת הרמ"ז שהקשה על הרח"ו ופירש "שעתא ופלגא" כפשוטו (אלא שהרווחה זו דשעה ופלגא היא בשעת התפילה דוקא, משא"כ בשאר היום היא הרווחא פורתא בלבד).

כמקור לדברי הרח"ו מציין הרב חיד"א ל"י"ב, והוא פירוש הזוהר "יודעי בינה" אשר בכת"י (ראה שה"ג בערכו). וגם דברי הרמ"ז אמורים שם, ואין הם בפירוש הרמ"ז הנדפס (שהוא מה שנלקט מפירושו לתוך פירוש ה"מקדש מלך").

והנני להביא כאן פירור משולחנו הגבוה של הרמ"ז שם, וז"ל:

עמ' 130). ואולי גם אדמו"ר הרשב"ב עצמו נהג כן, והדקדוק דט"ז קדישים הוא שלא לפחות ממנין זה.

..אם היו החיים משגיחים על זה [לומר קדיש ולענות איש"ר] היו מפנים להם [למתים] הרבה. וסיפר לי הישיש המאושר כמוהר"ר בנימין הלוי נר"ו, שכך היתה דרכו של החסיד כמוהר"ר אברהם הלוי הנק' בשם המוכיח, שהיה יושב בבהמ"ד כל היום, ומדי שעה וחצי אומר קדיש. וברכות יעטה מורה. עכ"ל.

הרי לנו מעשה רב מגדולי המקובלים, שהסיקו מדברי הזוהר שכל קדיש וקדיש מהני לשעה ומחצה. וכפי שנהגו רבוה"ק ונתבאר ע"י כ"ק רבינו זצ"ל.

ואין להקשות מהא דמנהג זה אינו עולה בקנה אחד עם פירושו של הרח"ו, שכבר כתב שם הרמ"ז וז"ל: אין ספק אצלי שהרח"ו זצ"ל כתב כן קודם שזכה לאור הבהיר האר"י ז"ל (וכמו שכבר הקדמתי בתחלת דברי), שאז היה נוגע ומתיגע בסברת הראש, וחורפיה מחליא ליה [מליצה ע"פ ע"ז לט, א], שהנה דרך תירוצו חריף אבל ל"נ [=לא נראה לעניותי וכו']. עכ"ל.

וכך כתב גם הר"ר אברהם אזולאי (זקינו של הרב חיד"א) בהקדמתו לס' אור החמה: ובחמלת ה' עלי באו לידי רוב ספרי הרב האלקי כמהרח"ו נר"ו אשר קביל מהרב אלקי הרי"א [=האר"י] זלה"ה, עם ביאור קצת לשונות מספר הזוהר אשר חידש הוא נר"ו קודם שלמד עם האלקי הרי"א זלה"ה בכתב ידי הרב נר"ו. עכ"ל.

(דברי מהרח"ו הנ"ל מובאים גם בס' "אור החמה", ותמיהני מדוע הביאם הרב חיד"א מהס' י"ב ולא מספרו של זקינו. וכן מובאים דברי הרח"ו בס' "זוהר הרקיע").

גם בס' "אור יקר" לרמ"ק (לזוה"ק שם) משמע שהכוונה לשעה ופלגא כפשוטו, אף שמבאר זאת גם לענין הספירות העליונות. וזלה"ק: שעתא ופלגו שעתא - מכאן שהרחמים המתעוררים ע"י הקדיש הוא שיעור שעה וחצי שעה, שהם שעה א' התפארת, וחצי שעה מלכות, שהם מתמלאים רחמים מלמעלה והכל תלוי למעלה. וכן בתלת זמנן - היינו שעות הרצויות לתפלה, ובכל זמנן - הם שאר שעות ביום שאומרים קדיש על האגדה. לכל סטריין - אפילו בגיהנם, כ"ש במדות העליונות והעולמות הקדושים, שכולם נהנים מקדיש הצדיק.



הסכמות ואיסור הסגת גבול בספרים [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, וראש הישיבה - בודאפשט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליון טו (תשצד) ע' 79-69 הבאתי דעתו של הצמח צדק בשו"ת יו"ד סי' קצה, שלדעתו: "מדינא דגמרא גבי מלאכת שמים כסופרים ומלמדי תינוקות וכה"ג אדרבה מקפידים שיהי' קנאת סופרים בכדי שיתיראו זמ"ז, וא"כ לא היה ראוי כלל ליתן הסכמה ואיסור על שאר מדפיסים שמסירים הקנאת סופרים, והוא הפך דינא דגמרא..." ראה שם בארוכה.

והעירני חכ"א שלכאורה א"א להתיר עפ"י להפסיד מחדש בצורת אופסט ספר שמישהו אחר הוציא שהרי הוא השקיע כסף בזה ואיך אפשר להתיר הדפסתו כמו שהוא בצורתו, והרי בימי הצ"צ עוד לא היה דפוס אופסט.

ולכאורה באם כזה לא למדנו, אבל כיוצא בזה למדנו. דהנה בשו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא חו"מ סי' כד שדן במי שהדפיס כמה סדרים מהתלמוד מ'אימהות' (מאטריצות) שנעשו בהזמנת מחבר אחר. בתחילת התשובה הוא דוחה את טענת מחבר הספר כיון שהרי המדפיס השני לא גרם למחבר הוצאה יתירה, וא"כ מקרי "זה נהנה וזה לא חסר", ופטור המדפיס מלשלם למחבר הספר.

אבל שוב מסיק שזה נכנס בגדר "זה נהנה וזה חסר", משום שע"י הפצת התלמוד המודפס מחדש ימעטו הקונים שיקנו את התלמוד שנדפס עם פירושו של המחבר.

ויל"ע: (1) באם המו"ל הראשון כבר הרוויח את הוצאותיו (ובפרט באם מדובר בהדפסה חוזרת) האם גם אז זה נקרא "זה חסר"? (2) מהו גדר "זה חסר" כאן, הרי לא החסיר לו כלום, אלא גרם שלא יקנו אצלו את ספריו, וא"כ לכאורה הרי זה רק נכנס בגדר הסגת גבול, שלדעת הצ"צ אין זה אסור במלאכת שמים? (3) יש מקום לחלק ולומר שמחבר הספר אכן שילם בשביל המאטריצין אבל הרי לא חידש בו כלום, משא"כ מי שעורך ספר. ויל"ע ולהאריך בכ"ז בסברות לכאן ולכאן, ונתן לחכם וכו'.

ויש להעיר בנוגע למטריצען משו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' קכה: "והוי לכל היותר כמו משתמש בכלי של חבירו שלא מדעתו".

הנ"ל צוינו אצל ר"נ רקובר בספרו 'זכות היוצרים' עמ' 104. ענין
הסגת גבול בספרים מוזכר בקצרה באנציקלופדיה תלמודית, כג, ערך
יורד לאומנות חברו, טור תז.

