

ב"ה
שי"פ נח
ה'תשס"א
גליון ג [תתעה]



ברכת מזל טוב

לידידנו היקר והנעלה, בעל מידות תרומיות
עושה צדקה וחסד בכל עת

הת' יהושע שי' שיינער

לרגל יום הולדתו
לאריכות ימים שונים טובות
יה"ר שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר
וימלא ה' כל משאלות לבבו לטובה ולברכה
בטוב הנראה והנגלה

המערכת



תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5..... זמנה של תחיית המתים
6..... התעלות מין הצומח והחי לע"ל
9..... "לויתן זכר ונקבה בראם"
10..... הצורך בערי מקלט נוספות לעת"ל - לדעה שאין עולם נוהג כמנהגו
11..... יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת - לעת"ל [גליון]

לקוטי שיחות

- 17..... בגדר האיסור דלפני עור
21..... גדר קבוע באדם
23..... "אין שם תכלית אלא רצון בלבד"
24..... משה מינה את כל בני"על פסחו במצרים?
24..... בגדרי אונס [גליון]

שיחות

- 28..... לשון ארמי מבחר לשונות אומות העולם
30..... האומנם אין יום טוב בחודש חשון?

נגלה

- 31..... דחיית ימי אבילות לאחר שבעת ימי המשתה
35..... בסוגיא ד"ההוא ארוס" (כתובות יד, א)
38..... שהיה בתנור קטום בשבת

חסידות

- 40..... ארבע יסודות אשר רוח מים עפר
41..... נטילת לולב בשבת בזמן ביהמ"ק
42..... תקי"ש ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת [גליון]
44..... בירור המוחין בזמן הזה
45..... ספירות דאצילות
46..... "נשתנו העתים" [גליון]
47..... עץ הדעת - קליפת נוגה
48..... הרהור לאו כדיבור דמי [גליון]

רמב"ם

- 49..... מקור לרמב"ם במעלת גמ"ח על צדקה

הלכה ומנהג

- 51..... מקורות לשו"ע אדה"ז הל' נט"י
57..... המוליך סחורת חבירו למקום היוקר
59..... זמן איגוד הלולב
61..... פסול חסר: רק כש"ניכר" או לא - בדברי אדמה"ז
65..... הערות בדיני תקיעת שופר בשו"ע אדה"ז [גליון]
68..... עינים ובירורים בשו"ע רבינו בדין אכילה בשבת וביו"ט (א)
71..... שומע כעונה בברכת הלל וברכת לולב

פשוטו של מקרא

- 73..... בפירש"י ד"ה "יסכה זו שרה" (בראשית יא, כט)
74..... בפירש"י ד"ה "לשד השמן כו'" (במדבר יא, ח)
76..... עונש כרת ע"פ פירש"י עה"ת בכ"מ [גליון]
79..... בענין הנ"ל

שונות

- 79..... אדם הראשון ראה שמים וחטא
83..... זיהוי ספרים בכתבי רבותינו נשיאנו
87..... קבלת מ"ע של "ואהבת לרעך כמוך" קודם התפילה
88..... מקור לדברי אדה"ז בתניא
88..... קיצור שבין זמן החלטת הקשר והחתונה

מספר הפאקס למשלוח הערות

756-3411 (718) או 773-4115 (718)

E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:

WWW.KOVETZ.COM

הערות לקובץ הבא יש לשלוח לא יאוחר מיום ג' ט"ז מר-חשון

גאולה ומשיח

זמנה של תחיית המתים

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס סיטי

בשיחת יום ב' דחה"ש - התוועדות ב', תשמ"ט ("התוועדות" ח"ג ע' 297 (בלתי מוגה)) אמר כ"ק אדמו"ר: "... נשמות בגופים דוקא, וכמודגש במ"ת, ש"פרחה נשמתן, והחזירה להן הקב"ה בטל תחי", מעין ודוגמת תחיית המתים. ויש להוסיף, שעי"ז נעשה גם הענין דתחיית המתים בנקל יותר [ההדגשה במקור] (כיון שכבר הי' מעין זה בשעת מ"ת), ובפשטות - שתיכף ומיד ממש "הקיצו ורננו שוכני עפר", וכל בני" מכל הדורות שלפני"ז" [ההדגשה שלי].

"והשאלה מדברי הזהר שתחיה"מ דכל ישראל (מלבד הצדיקים כו') תהי' ארבעים שנה לאחר ביאת משיח צדקנו - הלואי שתשאר רק ה"דאגה" משאלה זו, וכשיבוא אליהו הנביא, יתרץ גם שאלה זו.

עכלה"ק בנוגע לעניינינו.

הרי חזינן שדעת רבינו אשר כל בני" - "ועמך כולם צדיקים" (ש"קמים לאלתר") - יקומו מיד בתחילת ביאת המשיח. (וכמדומני ברור אשר רבינו הזכיר הענין ד"כל בני" קמים לאלתר" בעוד איזהו מקומן (וגם בשיחור"ק מוגהות), אבל לע"ע איני זוכר איפה הן).

לפי"ז סרה התמי' - ששמעתי מקשים - דלקמן:

דעת הרמב"ן והרמ"ק שתחיה"מ תהי' עכ"פ ב' מאות שנה קודם כלות אלף הששי. ועפ"י מה דאיתא בספר הזהר הק' אשר ארבעים שנה קודם הקיבוץ גליות לתחיה"מ, הרי צ"ל לכה"פ 240 שנה מזמן ביה"מ לאלף השביעי. והרי עכשיו, בשנת תשס"א, בעת שנשארים רק 239 שנה לאלף השביעי, לכאורה נראים - ח"ו וח"ו - דברי הרמב"ן ודעת הרמ"ק נוטים מהאמת.

אלא שכל התמי' היא רק באם באמת צריכים מ' שנה דוקא קודם תחח"מ דכל ישראל - וכדעת הזהר.

אבל הרי חזינן דדעת כ"ק אדמו"ר הוא שכל ישראל יזכו לתחח"מ מיד בתחילת ביאת מ"צ - "והשאלה מדברי הזהר שתחח"מ דכל ישראל (מלבד הצדיקים כו') תהי' ארבעים שנה לאחר ביאת משיח צדקנו - הלואי שתשאר רק ה"דאגה" משאלה זו, וכשיבוא אליהו הנביא, יתרץ גם שאלה זו."

ובד"מ סרה התמי' שלכאו' מתעוררת על דברי הרמב"ן ודעת הרמ"ק. ויה"ר שבש"ז נזכה ל"והוא יגאלנו", תומ"י ממש.



התעלות מין הצומח והחי לע"ל

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - 770

בלקו"ש חל"ז בחוקותי שקו"ט במארז"ל (תורת כהנים עה"פ בחוקותי כו, ד), "שהארץ עתידה להיות נזרעת ועושה פירות בן יומה .. בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות", דלכאורה מה החשיבות שבייעוד זה (וכיוצא בזה) לעתיד לבוא, כאשר "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", והענינים הגשמיים לא יתפסו מקום !

ותוכן הביאור, שהפלאות נסים ומעלות בגשמיות העולם שתהי' לעתיד לבוא, היא היא הביטוי השלם והאמיתי לכך שהתורה תחדור אז בכל מציאותו של האדם, שלכן תהי' לו שפע ברכה לא רק בכחות הפנימיים שלו אלא גם בענינים החיצוניים ממש, שזהו מהראיות שהדבר חודר עד עצם הנפש, שהוא מתפשט בכל הכחות ובכל הפרטים, כולל החיצוניים והשוליים ביותר.

ומוסיף לבאר, שענין זה שהתורה חודרת בכל מציאותו של האדם עד כדי שכר גשמי, מצינו גם בזמן הזה, אך לעתיד לבוא יהי' בכך חידוש מיוחד, וז"ל השיחה:

"זה שבזמן דעתה באים עניני האדם באופן של טירחא ויגיעה, ועובר זמן רב עד שמוציאים פירות, הן בעשבים והן בפירות האילן, אינו רק בסיבת חטא עה"ד שירד מצב העולם, "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה גו' בזעת אפיך תאכל לחם גו'", אלא לפי שעניני גשמיות העולם אינם "כלים" כביכול להשפעת הקב"ה. והיינו שגם

אדם הלומד תורה ומקיים מצוות כדבעי, ונשפע לו כל טוב גם בצרכיו הגשמיים, אין זה בא תיכף ומיד, כי דבריו הגשמיים אינם מיוחדים עם שרשם ברוחניות, השפעת ה'.

וזהו החידוש שיהי' לעתיד לבוא בימות המשיח, שלא יהי' הפסק בין הפעולה והצמיחה בגשמיות, לפי שלעתיד יהיו הדברים הגשמיים בהתאחדות עם שרשם ומקורם – דבר הוי"ו.

והיינו, שתוכן הענין בזה ש"בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות" וכו', אינו סתם ברכה בעלמא אל האדם שלא יזדקק להמתין זמן רב לפירות, אלא יש בו תוכן רוחני עמוק. שבעצם, זהו המצב הטבעי וההגיוני – כי הקב"ה נותן את ברכתו ברגע כמימרא, ואין זאת אלא שבזמן הזה הדברים הגשמיים אינם מאוחדים עם שרשם הרוחני ולכן הדבר לוקח זמן, משא"כ לעתיד לבוא, שתהי' ההתאחדות עם השרש הרוחני, לא תהי' סיבה לעיכוב.

ויש להעיר, שלכאורה ביאור זה נמצא כבר בכתבי הצ"צ (ספר הליקוטים ערך לעתיד לבוא ע' תרנא, וש"נ לעוד מקומות), וז"ל: "והנה עכשיו משתהה זמן רב בין החרישה ובין הקצירה כו' כי היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם, אך לע"ל ארז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום לפי שלא יצטרך צמצומים כ"כ לגילוי השפע מלמעלה למטה, לכן יומשך במהירות". ולכאורה זהו אותו תוכן (ובמקומות אחרים מבואר ביתר פירוט, ראה לדוגמה ערך עיבור ע' רה: "זה שצריך עיכוב ט' חדשים מפני שבי"ע הם יש ואינו ערוך לאצ"י ע"כ כדי שיומשך בבריאה צריך להתעכב תחלה במ' דאצילות .. אבל לע"ל שיזדככו העולמות ויהי' השם נקרא כמו שנכתב א"צ עיבור כ"כ .. כיון שלא רחוק כ"כ ב"ע מאצ"י עד שיצטרך עיבור ושינוי גדול", ואכמ"ל).

אך כד דייקת שפיר, הביאור שבשיחה הוא באופן אחר קצת. כי, אף שכללות הענין שווה – שבזמן הזה יש הבדל ומרחק בין הגשמיות לרוחניות, משא"כ לעתיד לבוא – הנה יש הפרש ביניהם, מה בדיוק נשתנה בין עתה ללעתיד לבוא:

לפי פשטות דברי הצ"צ, הרי ההתעלות לע"ל היא בפירות עצמן. שבזה"ז יש מרחק וכו', ולכן נמשך זמן, משא"כ לעתיד לבוא יתקרבו המעלה והמטה, ולכן יהי' מיד. אך מהשיחה עולה ברור, שכל השינוי שיהי' בפירות, אינו ענין עצמי בפירות – שתחול בהם עליה בעצם מציאותם, אלא שהוא פרט והסתעפות ממצבו הרוחני של האדם, שכיון והאדם יתעלה והתורה תחדור בעצם מציאותו, לכן יתבטא

הדבר אפילו בדברים הגשמיים ששייכים אליו. ואף כי מובן שגם לפי הביאור שבהשיחה הייעוד יהי' בכל הפירות שבעולם, הרי סוף סוף אין זה ענין בהם מצד עצמם, אלא משום שייכותם למין האנושי וכו'.

ומקור ביאור זה שבשיחה מובן היטב, שהרי חז"ל (תורת כהנים שם) דרשו ייעוד זה מהפסוק "ועץ השדה יתן פרי" (בר"פ בחוקות), שבא כשכר לאדם על "אם בחוקותי תלכו". ואם כן, מההכרח לומר שאי"ז ענין שנובע מהתעלותם של הפירות עצמן, אלא כתוצאה מהתעלות באדם. – ולאידך גיסא יש לבאר הסברה שנראית בדברי הצ"צ, כי בשבת (ל, ב) נלמד ייעוד זה מפסוק אחר, שבו אפשר שפיר לומר שזהו ענין עצמי בפירות.

ולהעיר עוד, שעל דרך שני אופנים אלו לגבי הברכה שתהי' במין הצומח, מצינו גם לגבי ההתעלות שתהי' לעתיד לבוא במין החי. ראה בספר הליקוטים צ"צ (ערך לעתיד לבוא, ע' תרסה), שמבאר שני אופנים בהא ד"וגר זאב עם כבש". לביאור אחד הוא מפני המעלה שתהי' בבעלי חיים עצמם, ולביאור שני הוא מפני ההתעלות בבני האדם, שתשפיע גם על מצבם של בעלי החיים. וז"ל:

"... ואפ"ל כמו דאייתא בגמ' פ"ק דחולין ד"ז דחמורו של רפב"י לא אכלה שעורים שלא נתעשרו דמאי .. והיינו לפי שרפב"י אמרו עליו בגמ' שם דנפיש כמשה ושיתין ריבוא יעו"ש, ולכך גם חמורו הי' מובדל במעלה משאר חמורים עד שלא אכל דבר שיש בו דנדוד אסור, כמו"כ למעלה לימוהמ"ש שירבה הדעת בנשמות אזי גם הבע"ח יתעלו להיות על דרך חמורו של רפב"י. או י"ל כי החיות המזיקים הם משתלשלים ומקבלים מסיגי מדה"ד .. וע"י המשכת מוחין דגדלות לע"ל ממילא יהי' התגברות החסד בעולם .. וא"כ ממילא יתבטלו כחות המזיקים שהם שלוחי מדה"ד כו'". – שלכאור' לפי הביאור השני ("או י"ל") יהי' זה ענין עצמי בבעלי חיים, ולא בגלל שייכותם להאדם.

ויתירה מזה מצינו ב'תורת חיים' (וישלח מ, ג), ש"לעתיד לבוא שיהיה בירור והזדככות העולמות יהי' בירור הרע שבבהמות וחיות יותר בקל להתברר מן האדם כו'", שכאן יוצא ברור שאין התעלות הבע"ח תלוי' בהתעלות האדם, ואדרבה, ייתכן עוד שההתעלות בבע"ח תהי' לפני ההתעלות שבאדם.

ועפ"ז, ג' אופנים בדבר: א) ההתעלות בבע"ח היא תוצאה והסתעפות מהתעלות הנשמות. ב) היא ענין בפני עצמו, שכמו שבאדם

תחול התעלות כך בבע"ח תחול התעלות כענין בפ"ע. ג) ייתכן אפילו שהתעלות בבע"ח תהי' עוד יתירה מהתעלות שבאדם.

ומצינו ע"ד ג' אופנים אלו גם בענין הגויים לעתיד לבוא. בלקו"ש (חכ"ג ע' 172 ואילך) מבאר באריכות ב' אופנים, האם כל מציאותם תהי' אז כטפלה לישראל או שתהי' בה חשיבות עצמית. ובמקום אחר מצינו לכאור' את האופן השלישי, והוא בקונ' ב' אייר תנש"א, שמבאר שם באריכות שתהי' בבני ישראל תוספת מעלה ע"י בירור האומות, עיי"ש.

ויש להאריך בכל זה, ותן לחכם וכו'.



"לוייתן זכר ונקבה בראם"

הנ"ל

בלקו"ש ח"ה ע' 16 ואילך, מבאר באריכות הענין דלוייתן זכר ונקבה בראם כו', ומבאר שם שלוייתן זכר מורה על הנקודה דיחודא עילאה, ואילו לוייתן נקבה מורה על ההתפשטות של העבודה דיחודא עילאה, שמקיף כל הפרטים. וזהו הרמז בזה שהרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לע"ל, כי בזה"ז שייך רק הנקודה דיחודא עילאה (לוייתן זכר), משא"כ ההתפשטות דיחו"ע יהי' שייך – אצל כולם – רק לעתיד לבוא.

ואולי יש להעיר – לחידודא עכ"פ, שענין זה מתבטא גם בחילוק הגשמי שבין לוייתן זכר ללוייתן הנקבה. דהנה, בגמ' ב"ב (עד, ב) מדובר על "לוייתן נחש בריח" ו"לוייתן נחש עקלתון". ורש"י מפרש: "לוייתן זכר שזקוף כבריח", ואילו "לוייתן נקבה – שמקיף ומסבב את כל העולם". ולכאור' זהו אותו ענין, שהזכר הוא נקודה בלבד, משא"כ הנקבה "מקיף ומסבב את כל העולם", ענין של התפשטות והיקף כו'.

וק"ל.



העורך בערי מקלט נוספות לעת"ל - לדעה שאין עולם נוהג כמנהגו

הת' יצחק קופמן
תות"ל - 770

בלקן"ש חכ"ד שיחה ב' לפ' שופטים נת' (בס"ה) שמהוספת ערי מקלט לעת"ל אין רגא שיהא עולם כמנהגו נוהג, כי יהיו עבור הורג נפש בזמן הזה, דאע"פ שטעם הבדלת ערי מקלט הוא "פן ירדוף גומל הדם אחרי הרוצח כי יחם לבבו והשיגו כי ירבה הדרך והכהו נפש" ולכן "אם ירחיב ה"א את גבולך גו' ויספת לך עוד שלש ערים", ולכאורה לא שייך שיהא יחם לבבו גו' לעת"ל - הרי כיון שזהו מצוה ביד גואל הדם לרדוף - תהי' מצוה זו גם לעת"ל.

והנה, לכאורה עפ"ז קצת אין מובן הוספת ג' ערי מקלט "פן ירבה הדרך", שהרי בפשטות המצוה דערי מקלט, ובפרט קליטת ג' ערי ממקלט הנוספות שיצטרכו להפרישם לא תחול ברגע הראשון תיכף בביאת המשיח, אלא יקח משך זמן עד שיפרישו הערים ורק אז יקלטו, וא"כ א"מ לשם מה צריך להוסיף עוד (ג') ערי מקלט עבור הורג בזמן הזה "כי ירבה הדרך". והרי כיון שיודע שהרג בשוגג, ויודע שעוד מעט יצטרך לגלות (ויותר לגואל הדם להרגו) - ילך לפני שיחול הדין דערי מקלט, ויוכל להספיק ללכת לערי מקלט הקיימים?

ואוי"ל בזה ע"ד משנ"ת בהע' 69, דבההע' שם מקשה דלשיטת הרמב"ם שעולם כמנהגו נוהג ובמילא אפ"ל מציאות שאדם יהרג לעת"ל, אך הרי ע"פ הג"מ זה שאדם נהרג הוא לפי שהרג במזיד (בלי עדים) ואיך אפשר שלעת"ל ש"אין קנאה ותחרות", יהרוג משהו במזיד? ומתרץ "צריך לומר (גם לדעת הרמב"ם) שהוא לפי שהרג במזיד בזמן הזה".

ולכאורה אפשר לתרץ עד"ז בנדו"ד. להדעה שאין עולם נוהג כמנהגו:

גם לדעה זו שייך שיהרג משהו בשוגג [דלכא' אין לומר שלא שייך מציאות של מיתה אז (עכ"פ בתקופה הא' דימוה"מ) - שהרי מזה גופא שמפרישים ערי מקלט כדי שלא יהרג ע"י גואל הדם, מוכח שייך שיהרג באם לא יספיק לנוס וישיגו גואל הדם]: א' שהרג במזיד בזמן הזה ואין עדים, יהרג בשוגג ע"י א' שהרג בשוגג בלא עדים בזמן הזה, וזה שייך שיהא אפי' כמה זמן לאחר ביאת המשיח והפרשת הערים,

ובמילא צריך שיהיו ערי מקלט גם בערי הקיני קניזי וקדמוני, כדי שבאם יהרוג שם בשוגג - לעת"ל - יוכל לנוס ולא ישיגו גואל הדם.

אלא שעדיין אין מובן לגמרי: לההורג במזיד אין צורך שיהרג בדוקא ע"י אדם ואפשר שיזדמן מיתתו באופנים אחרים, ולההורג בשגגה הרי כיון שלא יהא מציאות של רע - תיכף כשיהא עליו חיוב לנוס לעיר מקלט - ינוס, ואף באם אין יודעים שמחויב לנוס? וצ"ב.



יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת - לעת"ל [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל קרית-גת, אה"ק

בגליון דחג הסוכות העיר הת' הנעלה מ"מ שי' רייצעס על מה שכתבתי בגליון דר"ה בקשר לתק"ש בר"ה שחל להיות בשבת לע"ל דבשיחת ב' אב תשט"ו מבואר שגם לע"ל לא יתקעו בגבולים - ודלא כהמבואר במאמר דליל ער"ה תשמ"ג - ובארתי הנלפענ"ד ביאור הדברים ע"פ נגלה וע"פ פנימיות הענינים וע"ז רצה הת' הנ"ל להשיג מכו"כ טעמים כדלקמן. ואבוא בזה בקיצור עכ"פ ע"פ סדר דבריו:

ולכל לראש יש להעיר על מה שכתב ב"יסוד כללי כמפתח לענין" דכאשר כ"ק אדמו"ר אומר ברור במאמר מוגה שלע"ל יתקעו גם בגבולין הרי "ברור שכאשר מדברים על הענין כמו שהוא בפשטות ובמבט ישר, המסקנה הברורה צריכה להיות כמו אותם הדברים שהגיה הרבי כו' ולא כמו דברים שמצינו באופן מעורפל (?) ולא מוגה וכו' (ושוב, אין בזה שום סתירה ל"קאך" הכי גדול בשיחה זו כשלעצמה "אך מכאן ועד להטלת ספק בדברים המוגהים מצד זה רחוקה הדרך").

והנה אם כוונתו שלא היה מקום להכנס לשקו"ט מסוג הנ"ל בכתבה בעיתון, אזי הנני מסכים עמו, ומעולם לא נתכוונתי שהיה איזושהי "טעות" בכתבה. (מהסוג ששולחים ע"ז מכתב למערכת וכו'), אבל אם אנו באים לדון לאמיתתו של דבר - מהי דעת כ"ק אדמו"ר בנוגע לתק"ש בר"ה שחל להיות בשבת לע"ל, הרי ברור שאם נתוודענו לשיחה דתשט"ו הנ"ל הרי א"א לענות חד-משמעית שלדעת רבינו יתקעו לע"ל גם בגבולין. ואין בזה שום הטלת ספק בדברים המוגהים ח"ו דהרי איני מסתפק כלל בהמבואר במאמר, אך לאידך תמיחני איך אפשר לומר שכל הדברים הברורים שבשיחה דתשט"ו "הם דברים שמצינו באופן מעורפל" דהלא אין המדובר כאן במקרה של תיבה כזו

או אחרת שיש ע"ז ויכוח בין החוזרים וכו' אלא שיחה שלימה ומפורשת דלע"ל לא יתקעו בגבולין.

וברור ופשוט שגם אילו זכינו שרבינו יגיה את השיחה לא היה מתברר שהדברים לא הובנו כלל וכיו"ב, אלא אולי היינו זוכים לביאור איך זה מתאים עם המבואר בלקו"ת וכיו"ב, או איזה פרטים אחרים, אבל עצם הענין נאמר באופן הכי ברור.

ובפרט מה שממשיך שם הת' הנ"ל דיש להמליץ כאן "משנה ראשונה" ו"משנה אחרונה" איני יודע מאין ה'ברייטקייט' לבוא ולהחליט דרבינו חוזר בו מדבריו, וכי זוהי השיטה בכל פעם שנמצא סתירה מפורשת בדברי רבותינו - נתלה זאת "במשנה ראשונה" ו"משנה אחרונה" ? !

וכל זה ל"ש לומר אפי' אם היה מדובר כאן בשיחה כזו שכל תוכן השיחה אומר "חידוש" גדול שלא מציינו במקום אחר כדבריו שם, אבל באמת אין לשכוח שע"פ נגלה ודאי שה"חידוש" הוא דוקא מה שמבואר בהמאמר בתשמ"ג (וכפי שרואים גם בלשון המאמר שם שמוסיף ע"ז "וי"ל דגם בכל מקום ומקום") דהא גם לע"ל שייך ע"פ נגלה החשש דשם יעברנו וכפשוט (וכמפורש בדברי הבשמים ראש והמהרש"ם שהבאתי בהערתי) ולא כמו שסיים הת' הנ"ל בסוף הערתו דלע"ל יהי מצב של גזירה א' שבטל טעמה, שזה פשוט אינו נכון.

ואמנם בהערתי השתדלתי לבאר איך שגם אם נאמר שלע"ל יתבטלו בכלל כל ענין הגזירות - ולדוגמא נשואין בשבת וכמבואר בשיחת ש"פ תבוא תשמ"ט. מ"מ אפשר לומר שהגזירה ברבה שאני - עיי"ש אבל פשוט שענין זה שלע"ל יתבטלו כל האיסורים דרבנן הוא דבר חידוש, וממילא מובן שא"א לומר שהמבואר בשיחה דתשט"ו הוא "חידוש גדול מדבריו במקום אחר".

ב. אך עדיין חפשתי לבאר את השיחה הנ"ל שיתאים גם להמבואר בפנימיות הענינים, וע"ז הבאתי את הביאור מהשיחה בנצו"י תשמ"ט שעל פיו אפשר לבאר גם את השיחה דתשט"ו (וכמוכבן שאם ימצא ביאור אחר מתקבל על הדעת בודאי אשמח לשמרו).

וע"ז בא הת' הנ"ל בד' נקודות להוכיח שא"א לבאר ע"פ השיחה הנ"ל שגם לע"ל לא יתקעו בגבולין.

- וראשית כל: כהקדמה לכל מה שית' לקמן יש להבהיר שלא נתכוונתי לומר דמהשיחה עצמה מוכרח שלא יתקעו לע"ל בגבולין

וכפי שכתב הת' הנ"ל בכ"מ בדבריו, אלא שלאחרי שמצינו במק"א מפורש בדברי כ"ק אדמו"ר שלע"ל לא יתקעו בגבולין אפשר להשתמש עם הביאור דש"פ נצו"י תשמ"ט בכדי לבאר איך אפשר לומר ע"פ פנימיות הענינים שגם לע"ל לא יתקעו (ולא רק גם אלא בעיקר אז, וכמבואר שם בשיחה דתשט"ו), אבל פשוט שעצם הביאור דתשמ"ט אינו מחייב שלע"ל לא יתקעו הגבולין. -

וטענתו הראשונה "בהערה 10 בשיחה מצטט דברי הלקו"ת שבביהמ"ק הראשון תקעו גם במדינה - והגע בעצמך: לאחר שמזכיר שבביהמ"ק הראשון תקעו גם בגבולין - יסיים השיחה במשמעות שבביהמ"ק השלישי (שכפשוט נעלה יותר מביהמ"ק הראשון) לא יתקעו בגבולין, ולא יבאר כלום על חידוש כ"כ גדול מופלא ו'מוזר' אתמהה".

הנה ע"ז אשיב בשאלה לאידך גיסא; האם לדעתו הביאור שבשיחה דתשמ"ט מבאר גם הטעם שבבית ראשון תקעו גם בגבולין? דבשלמא לע"ל בודאי שייך לומר (כפי שכתב בכתבתו בכפ"ח) שבכל מקום ומקום יהיה את דרגת הביטול הכי נעלית שמבואר בשיחה בקשר לביהמ"ק - הגילוי דמהו"ע ית' שלמע' מכל תואר וגדר וכו' - אבל בבית ראשון הרי פשוט שא"א לומר כן גם בגבולין (וכמו שלא התפללו שמו"ע בקול רם גם בזמן ב"ר! וכפי שקישר בין הדברים בכתבתו הנ"ל) וא"כ איך נבאר את החילוק בין ב"ר וב"ש לפי המבואר בשיחה דתשמ"ט?!

ועכצ"ל דבאמת הביאור שבשיחה הוא אכן שונה מהמבואר בלקו"ת, דשם כל הביאור מיוסד על החילוק בין ההמשכה שהי' אפשר להמשיך בזמן בית ראשון שהוא למעלה מהתענוג דשבת מצ"ע לבין ההמשכה שהי' אפשר להמשיך בזמן בית שני בגבולין שזה כבר נמשך מצ"ע ואין צורך בעבודתם של ישראל וכו', וכ"ז נתבאר בס"א שבשיחה דתשמ"ט.

ולאח"ז בסעיף ב' הרי שואל על הביאור הזה דאיך יתכן שבר"ה שחל בשבת יחסר הענין שהכתרת המלך צ"ל ע"י עבודה דוקא, וע"ז בא כל הביאור שבשיחה שמבאר באו"א מהמבואר בלקו"ת את הטעם שאין תוקעין בשבת, וכמו"כ מבאר באו"א את החילוק בין התקיעה

במקדש, ואי התקיעה בגבולין, ואכן לפי הביאור שבשיחה כשלעצמו אין מקום לחלק בין בית ראשון לבית שני.¹

וממילא לפי"ז יש מקום לומר שגם בביהמ"ק השלישי יש חילוק בין מקום המקדש ובין כל העולם כולו (אבל אינו מוכרח וכן"ל דודאי יש גם מקום לאידך גיסא) ולכן אין כל קושיא מזה שבהערה 10 שנמצאת בס"א הזכיר שבכ"ר תקעו גם בגבולין - לזה שבהמשך השיחה מבאר ביאור שלפיו יש מקום לומר שגם בביהמ"ק השלישי לא יתקעו בגבולין - דהרי בהערה 10 דובר על הביאור שבלקו"ת, ולאח"ז בא ביאור שונה שלפיו הרי אין חילוק בין ב"ר וב"ש וכן"ל.

ג. וכן"ל הוא גם מענה על טענתו השניה של הת' הנ"ל. שבהערה 5 בשיחה "מציין למאמר זה עצמו של ליל ער"ה התשמ"ג!" ומהסימן קריאה זה נראה כאילו שבשיחה צויין לשורה הזו שבמאמר דתשמ"ג דבכל מקום יתקעו לע"ל?! ובאמת הרי זה מופיע - כנ"ל - בס"א בשיחה כשאומר שמבואר בזה בדרושי חסידות הביאור הידוע בקשר לתק"ש, ומציין בהערה 5 ללקו"ת ולסדור ולמאמר הנ"ל שבהם מבואר תוכן הביאור הנ"ל מלקו"ת, וע"ז בא השאלה לאח"ז מסעי"ב, ולאח"ז בא ביאור שונה מכ"ק אדמו"ר ממה שהוא עצמו ביאר שם בתשמ"ג. כך שאין מזה כל קושיא.

(1) ולא שרבינו כאן "חולק" על אדמוה"ז הסובר שהגזירה דרבה התחילה רק בזמן ב"ש, אבל הביאור אינו מחלק כלל בין ב"ר לב"ש.

ואמנם אותם ראשונים ואחרונים (שחלק מהם הזכרתי בהערתי הנ"ל) הסוברים שגם בזמן ב"ר היתה הגזירה דשמא יעבידנו בקשר לתק"ש, ועד"ז שי' הירושלמי שסובר שאין תוקעין בגבולין מה"ת ובודאי אינו מחלק בין ב"ר לב"ש, נוכל לבאר את דעתם ע"פ פנימיות הענינים דוקא לפי הביאור שבשיחה דתשמ"ט וכיו"ב, ולא לפי הביאור שבלקו"ת -

ובאמת ישנם עוד ביאורים בדא"ח בקשר לתק"ש בר"ה שחל להיות בשבת (וראה שיחת ג' תשרי תשמ"ט שמצינו בענין זה בדא"ח ביאורים מן הקצה אל הקצה, עיי"ש) שלפיהם ג"כ אין מקום לחלק בין ב"ר וב"ש - ולדוגמא המבואר בד"ה "תקעו" תש"ז, ותשמ"ז, דבשבת אין תוקעין "לפי שבשבת אין העבודה באופן דשבירה ובירור דבשבת בורר אסור וכו', ומ"מ במקדש היו תוקעין גם בשבת לפי שבמקדש הרי היש הוא כתיקונו, שהוא במקום היותר מוכרח, והיינו שהגשמי הוא כדבעי" וכו', ומסתבר לומר שלכן גם לא הוזכרו באותם מאמרים (וכמו שלא הוזכר בהביאור של כ"ק אדמו"ר בשיחה דתשמ"ט) שום חילוק בין בית ראשון ובית שני.

עוד שם בטענתו השניה שלפעמים רבות בשיחות "מתעלם" מחידוש שחידש בשיחה קודמת וכו' עיי"ש. אך באמת כבר כתבתי בהערתי בגליון דר"ה שלולא השיחה דתשט"ו לא הייתי בונה על יסוד מה שלא הוזכר בשיחות וכו' את החידוש שבמאמר דתשמ"ג - שיש כאן איזה מקום לומר שלא יתקעו בגבולין כיון שהוא מפרש במאמר שכן יתקעו אבל לאחר שראיתי את השיחה דתשט"ו (וכמובן כשאינני מסכים להגדרה "דברים שמצינו באופן מעורפל") אז אמרתי הלא דבר הוא שאף שכ"ק אדמו"ר ובפרט בהשנים האחרונות (כוונתי לא רק לנ"א ונ"ב) לא חס בדברים כשמדבר על ההפלאות שבזמן הגאולה וכו', וכאן שישנו חידוש גדול לדעת רבינו שלע"ל יתקעו בכ"מ (וכנ"ל ש"פ נגלה זהו החידוש ולא היפך) וכשמדבר בזה בהשיחות (גם לאחר אמירת המאמר דתשמ"ג) אינו מזכיר כלל בהברכה וכו' שאז יתקעו בכ"מ ללא שום הגבלות וכו' ורק מזכיר ירושלים וביהמ"ק!

ולהעיר נקודה עיקרית שלא הדגשתי בפירוש בהערתי, שלא התכוונתי רק לזה שלא הוזכרו בפירוש גבולין. וכפי שהבין מדבריי הת' הנ"ל. אלא לזה שגם ירושלים הוזכרה, דממנ"פ או שיזכיר כפי שהיה רבינו מסיים בהשיחות בד"כ שנזכר לבוא לארה"ק ועיה"ק וביהמ"ק או שיזכיר רק בית המקדש ששם באמת התקיעות בתכלית השלמות עם חצוצרות וכו', אבל למה הזכיר ירושלים ולא שאר מקומות. ולכן יש כאן איזה משמעות שכוונתו לשי' הרמב"ם (וב'הערות וביאורים' גליון תשפד (ש"פ לך לך ש.ז.) ביארתי איך שאין זה רק שי' הרמב"ם ע"ש) שלא רק בביהמ"ק היו תוקעין אלא גם בירושלים, והיינו שרוצה להזכיר בשיחה לא רק את עצם הענין שיתקעו לע"ל בשבת אלא הוא גם מחפש היכי תמצא איפוא יוכלו לתקוע בנוסף לביהמ"ק עצמו, ולכן זה שאינו מזכיר כלום חוץ מירושלים לפענ"ד אומר דרשני! וא"א לפטור סתם בטענה ש"רק מזכיר את הענין בקצרה" כטענתו של הת' הנ"ל.

וזה גם מענה לטענתו השלישית דמצד ש"יעלו לרגל איך צורך כ"כ להתייחס למה שיהיה בגבולין" - דלפי"ז הרי גם אין צורך להתייחס לירושלים דהרי גם לשי' הרמב"ם שתוקעים בירושלים פשוט שהענין דחצוצרות וכו' הוא רק "לפני ד" במקדש וא"כ בודאי שכולם ישמעו את התקיעות בביהמ"ק, ולמה צריך להזכיר גם את ירושלים! ?

ד. ובסוף דבריו ממשיך לגבי מה שחלקתי גם בנוגע להזמן דלע"ל בין הביהמ"ק לגבולין "הנה מבואר בכ"מ שהגילוי שיהיה בביהמ"ק

יתפשט בכל העולם כולו (ראה קונט' ענינה של תורת החסידות ועוד במקומות רבים)".

הנה מדבריו יוצא שאין שום מקום לחלק בתוקף ועוצם הגילוי בין הביהמ"ק לבין כל העולם כולו, ופשוט שזה אינו, דודאי בהרבה מקומות מדברים בכללות על הגילוי דלע"ל בלא שום חלוקי מקומות ומדרגות וכו', ולאידך ישנם מקומות רבים שמדברים על עילוי מיוחד ששייך בעיקר למקום המקדש וכיו"ב, ואף שהארה מזה תתפשט בכ"מ אבל אינו בהכרח באותו תוקף וכו'. וע"ד עתידה ירושלים שתתפשט בכל א"י, וא"י בכל העולם וכו' ולא נאמר אפי' על ירושלים שתתפשט בכל העולם כולו, וכ"ש על מקום המקדש.

וכאמור לא אמרתי מעולם שלפי הביאור בשיחה מוכרח לומר שזה דוקא בביהמ"ק ולא בגבולין, אלא שיש מקום לחלק עכ"פ בתקופה הראשונה - ע"פ הביאור שבשיחה ואין זה פשוט כ"כ כפי שנקט בכתבה, והגילוי הזה שמבואר בשיחה בנוגע לביהמ"ק יהיה בכ"מ תיכף ומיד.

ואציין עוד רא' פשוטה ודוקא מקונטרס ענינה של תורת החסידות שמשם בא הנ"ל להוכיח שאין מקום לחלק לע"ל, דבסעיף ד' (שלשם כוונתו בהציון) כותב "שתוכן ענינים אלו יתחדש לא רק בעולם הזה אלא בכל העולמות כי ההנהגה בעולמות העליונים הוא כפי סדר ההנהגה בעוה"ז" וכו' ולעומת זה ראה בהמשך תער"ב ח"ב עמ' תשפ"ב שמחלק בין ימוהמ"ש לתחה"מ שבימוה"מ לא יהי' הגילוי לכללות הנשמות שהיו בעולם כ"א להנשמות שיהיו בעת ההוא בעולם" משא"כ בתחה"מ ע"ש. והיינו שיהי' חילוק בין הגילוי שבעוה"ז להגילוי שבעולמות עליונים, ועכצ"ל דכו"כ דרגות בזה, ואין להאריך בדבר הפשוט.

ומ"ש "ובפרט כמו שכתבתי שם בכפ"ח שבלקו"ש חל"ה ע' 197 מבואר (לכאורה) אותו ביאור נפלא שבשיחה ביחס לתק"ש שבביהמ"ק בר"ה שחל בשבת ביחס לכל שמונה עשרה שבכל יום רגיל מזמן הגאולה וא"כ מובן שכ"ה גם בנדו"ד".

הנה בשלמא אם בשיחה היה חיבור בין הדברים היה מקום לטענות אבל מזה שהוא חיבר ביניהם בכתבה מהי הקושיא עליי? פשוט שגם בזה יש כו"כ דרגות ויש דרגה דישנה בכל יום חול רגיל דזמן הגאולה וזה שייך בכ"מ, וישנה דרגה יותר נעלית השייכת להגילוי דתק"ש בר"ה שחל להיות בשבת ובזה יש מקום לחלק בין מקום המקדש

לגבולין (או שמא לדעתו כיון שבכללות יש שייכות בין הביאורים אז באמת אין שום חילוק לע"ל בין הגילוי של "יום חול רגיל" לר"ה? ! ולהעיר שגם בנוגע לעבודת בנין המלכות מבואר בדא"ח דיחנו בכל יום, ומ"מ אינו דומה לבנין המלכות שבר"ה).

וכמדומני שבזה סרו כל השגותיו, ואם ישנם עוד איזה נקודות שלא נתבערו כל צרכם, או השגות חדשות, בודאי לא ימנעו מלפרסמם.



לקוטי שיחות

בגדר האיסור דלפני עור

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ידוע מה שכתוב בכ"מ בלקו"ש (ח"א פ' תשא, חכ"ב ע' 58 ולקוטי ביאורים ח"ב ע' פב ועוד) דבגדר האיסור דלפני עור יש לפרש בב' אופנים: א) שהוא איסור כללי שלא להכשיל אחר בעבירה, ולגבי המכשיל אין נפק"מ אם הכשילו באיסור קל או באיסור חמור, דלעולם עבר על אותו האיסור שהכשיל חבירו, (ב) או נימא דלפני עור הוא איסור פרטי ששייך בפרטיות בכל עבירה ועבירה, דכוונת התורה דלא יכשיל חבירו באיסור, כי עי"ז ה"ה כאילו הוא משתתף ג"כ באיסור זה עצמו, דלאופן זה מובן דאינו דומה אם הכשילו באיסור קל או באיסור חמור עי"ש.

ולכאורה יש להקשות הרי לאו זה דלפני עור קאי גם שלא ישיאנו עצה שאינה הוגנת, וכמ"ש הרמב"ם בספר המצות (ל"ת רצ"ט) וז"ל: היא שהזהירנו מלהכשיל קצתנו את קצתנו בעצה והוא שאם ישאלך אדם עצה בדבר הוא נפתה בו, ובאה האזהרה מלרמותו ומהכשילו כו' והוא אמרו יתעלה ולפני עור לא תתן מכשול כו' ולא זו אמרו כולל ג"כ מי שיעבור על עבירה או יסבב אותה וכו' עכ"ל, וכ"כ בהל' רוצח פ"ב הי"ד: וז"ל: וכן כל המכשיל עור בדבר והשיאו עצה שאינה הוגנת או שחזיק ידי עוברי עבירה שהוא עור ואינו רואה דרך האמת וכו' הרי זה עובר בל"ת שנאמר ולפני עור לא תתן מכשול הבא ליטול

ממך עצה תן לו עצה ההוגנת לו עכ"ל, וכ"כ החינוך מצוה רל"ב, וסמ"ג קס"ח, (וראה לקו"ש חכ"ז פ' קדושים א' ובהערה 16 והערה 34) וא"כ הרי שם בדין עצה שאינה הוגנת ודאי לא שייך לומר שהוא ענין פרטי ובודאי ה"ז איסור כללי להכשיל חבירו, וא"כ ה"ה בנוגע להכשילו לדבר עבירה צריך לומר שהוא איסור כללי, ומהיכי תיתי לומר בנוגע להכשלת איסור שהוא איסור פרטי באיסור זה שהוא מכשילו?

משיא עצה שאינה הוגנת לב"נ

ואפ"ל בזה דהנה החינוך שם כתב: "שלא להכשיל בני ישראל לתת להם עצה רעה, אבל ניישר אותם כשישאלו עצה במה שנאמין שהוא יושר ועצה טובה שנאמר ולפני עור לא תתן מכשול" והקשה המנ"ח שם דאמאי כתב שזהו רק לבני ישראל, הלא הלאו דלפני עור קאי גם על בני נח כדתניא בהדיא בפסחים כב,א, מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול, וא"כ מהיכי תיתי לחלק דעצה שאינה הוגנת קאי רק על ישראל הא כיון שקרא קאי גם על מכשיל לב"נ א"כ ה"ה להשיאם עצה רעה ואיני יודע מנ"ל להחינוך דבר זה וצ"ע.

ובס' מנחת יצחק על החינוך שם שכן מפורש גם בס' המצוות להרמב"ם הנ"ל דבעצה שאינה הוגנת כתב "קצתנו את קצתנו" דקאי רק על בני ישראל, וכן כתב בס' שערי תשובה לרבינו יונה דבשער ג' אות נ"ג כתב שהאיסור דעצה שאינה הוגנת הוא לאשר יועץ לבני עמנו, ובאות פ"א הביא הדין מכשול בעבירה שזהו גם לבן נח עיי"ש, וכן איתא בס' חסידים אות תרע"ג עיי"ש.

הרי מוכח בזה שבאיסור זה דלפני עור וכו' ישנם באמת ב' דינים שונים הא' להשיאו עצה שאינה הוגנת והב' להכשילו באיסור, ולכן שייך לחלק בבן נח דרך החלק דהכשלת איסור קאי גם על ב"נ ולא החלק דהכשלת עצה שאינה הוגנת, וכיון שהם ב' דינים שונים שפיר יש לחלק ולומר שהדין דלהכשילו באיסור הוא איסור פרטי אף שבהדין דעצה שאינה הוגנת אין זה שייך כנ"ל.

ויש לתרץ קושיית המנחת חינוך דלמה יש לחלק ביניהם בנוגע לב"נ, הן אי נימא דגם במכשילו לעבירה ה"ז איסור פרטי, והן אי נימא שהוא איסור כללי, דאי נימא שהוא איסור פרטי י"ל שהפירוש בזה הוא שזהו פרט מהאיסור של האדם המכשילו עצמו, דלפני עור מגלה שכשם שהוא עצמו מצווה על איסור זה כן לא יכשיל אחר בעבירה זו,

וכיון דבזה יסוד האיסור הוא בהמכשיל שהוא לא יעבור בעצמו ולא ע"י אחר לכן ה"ז שייך גם בב"נ, כשהוא מצווה על איסור זה דמאי שנא, משא"כ הדין דעצה שאינה הוגנת דשם יסוד האיסור הוא משום הנכשל ודומה לשאר איסורי תורה שבין אדם לחבירו כנזיקין וגזל וכו' שהם רק לישראל, לכן סב"ל בפשיטות שזה קאי רק לישראל ולא לב"נ.

לפני עור כשהמכשיל אינו מצווה באיסור זה

והנה כתב הטור יו"ד ר"ס ס"ב דאיסור אבר מן החי אינו נוהג אלא בטהורה ולא בטמאה [וילפינן מקרא דהאיסור דאבמה"ח הוא רק אם הבשר מצ"ע מותר כשאינו עם הנפש] ומקשה הב"ח והדרישה וכו' דמאי נפק"מ בזה, הרי הישראל בלאה"כ אסור בטמאה? ואין לומר דאיירי לענין מלקות דלוקה רק משום טמאה ולא משום אבר מן החי, דהרי הטור אינו מביא דינים הנוגעים לענין מלקות, אלא רק מה שנוגע בזמן הזה? ותיריך דנפק"מ בזמן הזה לגבי לפני עור לכן נח דאם הושיט אבר מן החי של טמאה לב"נ אינו עובר משום לפני עור, והש"ך והט"ז שם תמהו ע"ז הרי בב"נ יש איסור דאבר מן החי גם בטמאה דלדידיה ליכא נפק"מ בין טהורה לטמאה וכמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ט הי"ב-י"ג, וא"כ למה אין הישראל עובר הרי לפועל מכשילו באיסור?

וביאר בזה בשו"ת אמונת שמואל סי' י"ד (הובא בפמ"ג שם במ"ז סק"א ופר"ח סק"ג) דלפני עור שייך רק אם המושיט הוא בגדר איסור זה, דאז עובר על לפני עור, אבל אם המושיט לא שייך כלל באיסור זה שהושיט לחבירו, ליכא האיסור דלפני עור, וזהו מ"ש הטור דאינו נוהג בטמאה, ולכן נפק"מ דאם הישראל הושיט אבמה"ח של טמאה לב"נ אינו עובר עכתו"ד, ודבריו צ"ב דמאי נפק"מ אם המכשיל מצווה ע"ז או לא הרי סו"ס כיון שהנכשל מצווה בזה שייך בזה האיסור דלפני עור?

והפמ"ג בשושנת העמקים כלל י' הקשה עליו שדבריו סותרים להתוס' ב"מ י"ב, בד"ה דאמר דמבואר שם בתוס' דישאל המקדש אשה גרושה לכהן עובר על לפני עור עיי"ש, הרי מוכח דאף כשהמכשיל אינו מצווה בזה מ"מ עובר.

ויש לומר בזה דהאמונת שמואל סבירא ליה כנ"ל שזהו איסור פרטי, ושהוא פרט מהאיסור שלו שלא לעבור על איסור זה גם ע"י אחר, ולכן פשוט דאם הוא באופן דאצל המושיט לא שייך איסור זה

כלל, ליכא לפני עור, ואין להקשות דעכ"פ יעבור על חלק הב' דלפני עור דלא גרע ממכשילו בעצה שאינה הוגנת, דלפי הנ"ל ה"ז מובן, כיון דחלק זה לא שייך לגבי ב"נ, ונמצא דאם מושיט אבר מן החי של טמאה לב"נ אינו עובר על לפני עור כלל וא"ש כוונת הטור כנ"ל, משא"כ התוס' בב"מ איירי בישראל, ושם אף שאין הישראל עובר מצד החלק של האיסור, כיון שהוא אינו מצווה על גרושה, אבל הרי עובר עכ"פ על הדין כללי דלפני עור דלא גרע ממשיאו עצה שאינה הוגנת.

ויש לתרץ קושיית המנ"ח גם אי נימא דחלק האיסור הוא איסור כללי ששוה בכל האיסורים (וראה בס' החפץ חיים להגר"ח פאלאג'י סי' י"א אות ט"ו, ובקו"ש פסחים אות צ"ה ושו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' ג' ושו"ת ערוגת הבושם סי' רל"ה ועוד) דכנ"ל הם ב' דינים שונים, דחלק ההכשלה באיסור הוא איסור בין אדם למקום שלא להביא אחר לעבירה, ואיסור ההכשלה בעצה שאינה הוגנת הוא דין בין אדם לחבירו, ולכן רק חלק של איסור שייך גם בב"נ, משא"כ החלק דעצה שאינה הוגנת שהוא בין אדם לחבירו ה"ז כשאר דיני התורה כנזיקין וגזל וכו' כנ"ל שנאמרו רק לישראל, ואי נימא כן צריך לומר (לא כהנ"ל) דאפילו כשאין הישראל מצווה באיסור זה והב"נ מצווה אסור להכשילו, כיון דמ"מ הוא מכשילו בעבירה וזהו איסור בין אדם למקום.

ובשו"ת פנ"י (ח"א יור"ד סי' ג' וח"ב אהע"ז סי' מ"ג) כתב דהמכשיל ב"נ באחד מז' מצוות אינו עובר על לפני עור מדאורייתא כיון שעמד והתירן כמבואר בב"ק לח, א, ואף שמן העונשין לא נפטרו מ"מ אין העונש על עצם העבירה אלא על כל שגרמו בחטאם שנעשו אינם מצווין עיי"ש, והקשו עליו (הגר"פ על הרס"ג ח"ג מילואים סי' ח' (דף רמ"ז) ואמרי בינה הל' טריפות סי' ז') דכיון דסו"ס נענשים ע"ז הרי לא גרע ממשיאו עצה שאינה הוגנת שגם זה הוא מדאורייתא? ולהנ"ל ניחא דחלק זה של האיסור לא קאי על ב"נ כלל כפי שנתבאר, (וראה בזה בגליון תשפ"ג ע' 18).

ובענין זה כדאי להוסיף דבחי' הריטב"א ע"ז ו, ב, בד"ה הכא במאי עסקינן כתב לגבי לפני עור באיסור ע"ז דלא אמרינן בזה יהרג ואל יעבור כשאר אביזריהו דע"ז משום: ד"שאני איסורא דלפני עור דלא מיחד לע"ז אלא לאו כולל הוא לכל האיסורין ולא אמרינן יהרג ואל יעבור אלא כשהוא איסור מיוחד לע"ז, דמשמע מזה דסב"ל כאופן הא', אבל כבעל המאור בהסוגיא דסנהדרין עד, א, חולק ע"ז, ומשמע דסב"ל כאופן הב'.

גם יש להוסיף בהמבואר בשבת ג,א, דקאמר דבבא דרישא שהעני עקר הכלי ברה"ר והניחו בידו של בעה"ב ברשות היחיד, העני חייב ובעל הבית פטור ומותר כי הבעה"ב אינו עושה כלום בהמלאכה, והקשו התוס' שם דאיך אפ"ל דבעה"ב מותר, הרי עובר על לפני עור לא תתן מכשול? ותירצו התוס' דהכוונה הוא באם העני הוא נכרי דאין כאן איסור שבת כלל, דבזה אמרינן דבעה"ב מותר לגמרי, ובתו"י שם וכן בתוס' הרא"ש תירצו דלעולם איירי שהעני הוא ישראל והא דאמרינן "מותר" היינו שהוא מותר מצד שבת ולא משום לפני עור עי"ש, ויש לבאר עפ"י הנ"ל פלוגתתם, דהתוס' סב"ל דלפני עור הוא איסור פרטי, וכאילו הוא משתתף בהמלאכה לכן לא יכלו לתרץ דמותר משום שבת כיון דגם בלפני עור יש איסור שבת, ולכן הוכרחו לתרץ דאיירי שהעני הוא נכרי, משא"כ התו"י והרא"ש סב"ל דלפני עור הוא איסור כללי שאינו שייך לגוף האיסור שהנכשל עובר כנ"ל ולכן שפיר שייך לומר שהוא פטור ומותר מצד שבת, ואכמ"ל בזה עוד.



גדר קבוע באדם

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"ט שיחה ב' לפ' שופטים מבאר האם אמרינן בכל מקום אדם הוי קבוע רק כשהוא בתוך ביתו, וכשפירש מביתו לא הוי קבוע ואמרינן "כל דפריש מרובא פריש". ומביא שם באות ד דברי הגמ' ביבמות טז, ב דעכו"ם שקידש בזמן הזה חוששין לקידושין שמא מעשרת השבטים הוא, ומקשה הגמ' "והא כל דפריש מרובא פריש", ומתרצת - "בדוכתא דקביעי דא"ר אבא בר כהנא וינחם בחלח ובחבור וגו'".

ומפרש רש"י שם "בדוכתא דקביעי בני עשרת השבטים וכל קבוע כמחצה על מחצה והיכא קביעי כדכתיב וינחם בחלח ובחבור".

אבל התוס' שם מפרש "דבדוכתייהו הוי רובא מעשרת השבטים. ולא כמו שפי' בקונטרס משום דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי דאי אזיל איהו לגבה כל דפריש מרובא פריש כדאמרינן בסוף פ"ק דכתובות". [ובסוגיא דכתובות מבואר דרק בביתו הוי קבוע ואי עקר הבעל מביתו הוי פריש אף שנמצא בעירו - ראה פירש"י שם ד"ה רוב העיר ותוס' שם ד"ה דלמא].

ומבאר כ"ק אדמו"ר שם בשיטת רש"י, דהתם כיון דאמרה תורה "וינחם בחלח" - התורה קבעה מקומם שלהם בכל העיר.

וממשיך שם דתוס' לא ס"ל סברא הנ"ל, משום שאף שהתורה קבעה להם עיר זו אין זה שייך לעצם ענין הקידושין, היינו דלענין קידושין מסתברא דקביעות האדם היא בביתו.

אבל בנוגע לאיסור מצרי שנתגייר שאסור להתחתן עד דור שלישי התם גם תוס' יודה דיש לו דין קבוע אף בפירוש מביתו כל זמן שנמצא בגבול דארץ מצרים. דביחס לאיסור מצרי שדנים עליו האיסור הוא מחמת שהוא מצרי, וזה נקבע מחמת שנמצא במצרים - ולא רק בביתו - ולכן הוי דין קבוע בכל ארץ מצרים.

והנה עפ"י יסוד זה, דלפעמים לכו"ע אפשר לדון דין קבוע בכל העיר גם אצל אדם ואפילו לשיטת התוספות - אלא שתלוי במה דנים כנ"ל;

- עפ"י אפשר לתרץ הא דהעירו כמה מפרשים כאן בסוגיין (ראה 'דרכי דוד' ועוד) על מה דמבואר בגמ' בזרק אבן לתוך חבורה דתשעה ישראלים וכנעני אחד - דאמרינן הכלל דכל קבוע כמחצה על מחצה ולא אמרינן דמחמת הרוב חשיב שנתכוון להרוג ישראל, אלא דהוי כמחצה ואפשר שנתכוון להרוג כנעני.

והתם משמע שבכל מקום שנמצאים האנשים חשיב קבוע, ולא רק ביתם ואפילו מחוץ לעירם, ומאי שנא מרוב סיעה שמבואר שם בגמ' דחשיב נייד.

ועפ"י הנ"ל יש לחלק, דלגבי איסור בעילה אמרינן דמצד קביעות הרגיל של האדם היא בביתו ולא בסיעה או בפירוש מביתו. אבל ביחס לאיסור הריגה דישראל אין קביעותו של האדם רק בביתו דאדם ישראל בכל מקום שעומד הוי קבוע לענין שאסור להורגו, ולכן לענין זה הוי קבוע אפילו בעומדים חוץ לעירם.

ולהעיר מהמרדכי ריש סנהדרין שהקשה מדוע אמרינן בדיינים אחרי רבים להטות הרי הדיינים קבועים וכל קבוע כמחצה על מחצה? ובתירון אחד שם כתב דאע"פ שהדיינים קבועים אבל הקול שיוצא מהם פירש והדין היא על הקול שפירש.

ועד"ז בנוגע לגדר קבוע דאדם, דאע"פ שהאדם יצא מביתו, מ"מ עכשיו שעומד כאן זהו מקומו הקבוע לענין האיסור להורגו ולא הוי

כפירש, משא"כ בנוגע לקידושין ובעילה שאז אמרינן דקביעותו בביתו.

והא דמצינו דאמרינן באדם שנתחייב מיתה ונתערב הגדר דקבוע ופירש, יש לחלק, דאדם העומד למיתה שפיר יש לו מצד של קבוע ופירש.



"אין שם תכלית אלא רצון בלבד"

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בלקו"ש חי"ח ע' 231 הערה 24 כתב רבינו: "אולי יש ליישב עפ"ז הסתירה במו"נ ח"ג פי"ג לפכ"ה שם".

במו"נ ח"ג פי"ג מבאר הרמב"ם שלדעת חכמי ישראל שאין זולת הרצון המוחלט וז"ל הרמב"ם שם "וכן תמצא חכמי ישראל סדרו בתפלותיהם באמרם אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך. מי תאמר לך מה תפעל ואם יצדק מה יתן לך, הנה בארו שאין שם תכלית אלא רצון לבד".

ובפרק כ"ה בסופו כתב ש"כל אלו הפועלות מציאותם והעדרם נמשך אחר חכמתו יתעלה ואנחנו נסכל הרבה מאפני החכמה בפעולותיו, ועל זה הדעת יוסדה תורת משה רבינו כלה". אם כוונת רבינו לתיבות אלו במו"נ - אינני יודע איך זה מתרץ במה שמבואר בלקו"ש שם בענין המצות שיש להם טעם, ש"צריך לעשותם מצד הציווי".

אם יש למי שהוא ביאור או הערה בדבר, בודאי יכתוב בזה. ותודה מראש.



ואידי דעסקינן בחלק זה שבהמו"נ יש להעיר דבלקו"ש לח ע' 238 וכן בהמתח שם ע' 420, נדפס "במו"נ ח"ג פמ"ח" וכנראה שהוא טה"ד וצ"ל "פמ"ה".



משה מינה את כל בני על פסחו במצרים?

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'לקוטי שיחות' כרך טו"ב עמ' 450: וקושייתו איך נמנו על הפסח ואכלו אותו וכו'. . ומה שאכלו בפסחו של משה י"ל שמינה את כולם מה"ט על פסחו הוא, והרי זכין לאדם בכגון דא.

וביאור זה אמרו כ"ק אדמו"ר גם בעת ביקור הרבנים הראשיים באה"ק ת"ו בשנת תשמ"ו ('בצל החכמה' עמ' 323).

והנה באמת הקושיא עצמה היא קושיית האור החיים הק' (עה"פ בא יב, מג): "וקשה לדברי המדרש איך יכול ליתן להם מפסחו והלא אין הפסח נאכל אלא למנויו".

ושם תירץ: "ואולי שאמר להם כן כדי שימולו, וכשימולו יהיה כמו כן פסחיהם כפסחו של משה מבושם".

אבל מובן שקשה לפרש כן - כתי' האוה"ח - בפשטות שהרי אין כל זכר בדברי המדרש לכך שהי' הבטיח להכניס ריח טוב בפסחיהם.

ומכל מקום תירוץ כ"ק הוא חידוש גדול שהרי נמצא שאפשר לעשות מינוי על קרבן פסח למי שבשעת השחיטה אינו ראוי לכך (וכקושיית הגאון רבי מרדכי אליהו שם - עיין בצל החכמה).

ועל-כן יש לומר הדגיש כ"ק (בלקו"ש חי"ז שם): "כיון שבמצרים נצטוו בפסח כולם להקריב קרבן פסח. . ובפרט בפסח מצרים שכמה ענינים מחודשים בו וקשור בהגאולה והצלה ממכת בכורות. . שבוזה כולם שווים".



בגדרי אונס [גליון]

הת' ישראל שמעון חודייטוב

תות"ל - 770

בגליון העבר רצה הרה"ג רק י. ל. שפירא לתרץ קושיית האב"נ (אבהע"ז סי' רמד ובחי' על מס' כתובות) דהקשה האבכ"ז לשיטת הרשב"א והרז"ה בדין שנשפכו חמין שלאחר המילה לפני המילה שהיסיקו שאסור לבצע את המילה אע"פ שמותר עכשיו מ"מ אח"כ יבואו למצב של פקו"נ ולכן אסרו עכשיו לבצע המילה, והקשה

האבנ"ז מגמ' דכתובות - דהיתה גזירה שבתולה הנישאת ברביעי תיבעל להגמון תחילה וזה הביא הנשים לידי סכנה היות שמסרו נפשם ע"ז, וה"נ אמך מותרת עכשיו ליכנס לחופה הלא היא גורמת שתיבעלי לטפסר תחילה וקשה לשיטת הרז"ה והרשב"א.

ומת' האבנ"ז "ונראה לחלק שדווקא במילה שאם לא יוכל להחם אח"כ הי' אסור למול עכשו לסכן התינוק והוא מל עכשו רק על סמך שיחלל השבת אח"כ והוא גורם ומתכוון לחילול שבת שלאח"כ שהיר רוצה בחימום המים של אח"כ - שלא יסכן התינוק, משא"כ בבתולה הנישאת הרי אינה רוצה כלל בבעילת הטפסר ואף שגורמת לכך אינה מתכוונת לכך, ודומה למש"כ הרמב"ם בדיין שטעה באע"פ שגרם להזיק לא נתכוון להזיק" עכ"ל.

ורצה הרב הנ"ל לת' קושיתו ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"ו ע' 64 הער' 43 שיש לחלק בין הנידון דמילה ששם אסור למול עכשו היות שאח"כ יבא לחילול שבת מאחר דשם החילול של אח"כ מתהווה באופן ישר מהמילה ולכן אסור, וזהו בדוגמת זורק חץ. משא"כ כל הנישא ברביעי תיבעל לטפסר תחילה שם מותר אפי' להרשב"א והרז"ה היות דהבעילה של אח"כ אינו מתהווה באופן ישר מהנישואין כי פשוט שאין הנישואין כשלעצמם גורמים שתיבעל להגמון ולכן מותר, עכת"ד.

ויל"ע בכוונת הרב הנ"ל בענין הנפק"מ בין נידון דמילה והנדון של הגמ' (כתובות הנ"ל - א) שבמילה החילול בא באופן ישר ולכן אסור משא"כ בכתובות שם האיסור הוא לא באופן ישר מהנישואין, או ב) שבמילה חיסרון הוא מה שבעצם מעשה המילה מביא לידי החילול אח"כ של בישול המים, אע"פ דאינו בא באופן ישר, משא"כ הנידון על כל הנושא בב' שם מעשה נישואין בעצם לא מביא לאסור אלא בשעת גזירה זו ולכן מותר (ולצד הזה לא איכפת לנו כ"כ אם בא באופן ישר או לא).

דאם החילוק הוא כאופן הא' הנ"ל שבמילה הוא באופן ישר ומשא"כ בסוגיין צ"ע דהלא החילול של להחם מים לתינוק אינו בא באופן ישר מהמילה אלא שהמילה פועל חלישות בכללות גוף הנילוד, ואח"כ יש צורך למים לחלישות הכלל ולא למילה עצמה - ואמאי ישתנה בינו מכל הנישאת ביום ד', דשם הוא ג"כ לא בא באופן כשר.

ואם כוונתו כאופן הב' שמילה בעצם פועל החילול ומשא"כ הנישואין כשלעצמם אינם פועלים חילול רק בנידו"ד זה שיש גזירה,

גם זה צ"ע כי לדין זה לא שייך מה שבדרך כלל מילה בעצם מביא לידן חילול משא"כ הנישואין כשלעצמם אינם מביאין חילול כי כאן דנינן בעכשיו ועכשיו הנשואין הללו בשעת הגזירה הם בעצמם מביאים חילול.

ולכן קשה לי תי' ומחזורתא כתי' של האבנ"ז.

ומה שהביא שהא"נ מקשה על תירוצו שחילק בין מילה ששם יש לו כוונה להחם המים ומשא"כ בכל הנישאת בד' תיבעל להגמון דליכא כוונה ולכן מותר מדין הבא במחתרת - וז"ל האבנ"ז שם "אלא דאכתי קשה מהבא במחתרת דניתן להצילו בנפשו אפי' בשבת ואמרי' ביומא (פ"ה, ב) דחשיב ודאי פקו"נ שודאי הגנב בא על דעת כן שאם יעמוד כנגדו יהרגנו וא"כ איך מותר לבעה"ב לעמוד כנגדו להציל ממנו הרי הצלת ממון אינה דוחה שפיכת דמים וחילול שבת והתם לכך נתכוון שיהרג הגנב כדי שלא יהרגנו הגנב אלא ודאי כיון שאח"כ יהי' פקו"נ מותר עכשיו לעמוד על ממנו וכשיטת הרמב"ן שם במילה, ושיטת הרשב"א והרז"ה ז"ל צע"ג עכ"ל¹.

ולולי דמסתפינא הייתי מת' קושית האב"נ באופן אחר קצת שיש לחלק בין מילה וכל הנישא בד' תיבעל לטפסר וג"כ מהבא במחתרת שרק במילה יסברו הרז"ה והרשב"א שאסור, משא"כ בכל הנישא בד' תיבעל לטפסר והבא במחתרת הם סוברים שמותר ;

ובהקדם שיש לחלק בין כוונה לרצון, שכוונה פי' דעת ומחשבה משא"כ רצון (עיין חי' ר' חיים הלוי על מס' זבחים) וזהו הנפק"מ בין מילה ובין סוגיין בכתובות ובא במחתרת, שבמילה אסור לימול היות דעל החילול לבסוף אין לו רק כוונה ודעת אלא רצון - היות דמעשה החימום אינו רק שאינו בניגוד לאנושיותו אלא להיפך שהוא מצדיק שמבריא לילד, ולכן אסור לימול עכשיו היות ויש לו הכוונה והרצון להמעשה שלאח"כ, משא"כ בכל הנשאת בד' תיבעל לטפסר שם ברור שאין לה רצון לזה, אלא זה בניגוד לכל האנושיות שלה, והייתי אומר שאין לה לא רק רצון אלא אפי' כוונה ודעת לזה בשעת מעשה ההיתר (הנישואין).

(1) והרב הנ"ל רצה לתרץ זה ג"כ שעמידתו על ממנו כשלעצמה אינו גורם אלא עכשיו משא"כ במילה ולכן הרשב"א וכו' יודו כאן אבל גם זה צ"ע כנ"ל.

וזהו ג"כ הדין בבא במחתרת ששם אע"פ שיש לו כוונה ודעת להרגו אבל אין לו רצון אע"פ שהתורה נתנה לו רשות להרגו וצריך לכך אין לו רצון לכך היות שזהו בניגוד לאנושיות שלו שאין אדם שרוצה ליטול חיים של אדם אחר אפי' להציל את נפשו².

לכן הייתי אומר שבב' מקרים האלו יודו הרשב"א והרז"ה שמותר היות שאין כמו רצון.

ויש להביא ראי' לזה מהא דהביא באג"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ח"א עמ' רלו וז"ל "ברמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ה הל"ו) אם עבר ונתרפא במקום סכנה בע"ז שפ"ד וג"ע עונשין אותו אבל אם עבר עליהם באונס אין עונשין אותו (שם ה"ב) ועי' הטעמים בס' אלהי יוסף סוף דיני קידוש השם בשם חמדת ישראל חאו"ח (סי' לח) בפועל ע"י אונס לא מיקרי מעשה כלל, משא"כ בחולי מסוכן בשעת מעשה פועל ברצון עכ"ל.

הרי חזינו שיש חילוק עם פועל ברצון עם לאו³ ויש להעיר משו"ת דובב מישרים שהקשה ע"ד הנ"ל אם מישהוא ח"ו נחלה בחולי המדבקת וצריך לאשפז אותו בבית רפואה ששם ישרפו כל חפצים שלו שהוא שלא ידבק המחלה לאחרים אם מותר לו להביא איתו התפילין (וכתבי קודש) להניחם בבית רפואה אף שישרפו אותם ח"ו.

ותי' מהסיפור של אלישע בעל כנפיים ששם אי' בתוס' שאלישע היה צריך לומר לקסבר שתפילין הם ולא כנפי יונה אע"פ שהקסבר ינהג בהם מנהג בזיון, ומכאן ראי' שמותר ליכנס עכשיו עם התפילין לבית החולים אע"פ שישרפו אותם אח"כ אבל הדו"מ שולל ראיתו ואומר שבבית החולים שם זה ברור כשמש שישרפו התפילין שלו ומשא"כ בסיפור של אלישע, ולכן דווקא בהסיפור של אלישע היה לו לומר שתפילין הם משא"כ במחלה המתדבקת אסור. ע"כ.

ויעויין באגרת קודש של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (ח"א עמ' ש"א) וז"ל: "בריינגט די גמ' א ביישפיל אין דער צייט פון דער גזירה איז אלישע געגאנגען אין גאס און זעלבסט פארשטענדליך אין תפילין וכו'".

(2) להעיר שהאיסור להחם מים זהו איסור זמני, משא"כ הבא במחתרת וכל הנישא ביום ד' זהו ע"ד גברא וחפצא ולהעיר מתוס' גיטין דף ז, א ד"ה מה בהמתן.

(3) ולהעיר מהמחלוקת בין הערוך ותוס' בפסיק רישיה דלא ניחא ליה דזהו תלוי ברצון.

אין דאס וואס ער האט ניט געהאט די שטארקייט זאגען אז עס איז תפילין, ובסוגריים: "חאטש דאס וואלט געמיינט זיכערן טויט פאר עם וכו'", עיי"ש. ורואים מזה שהיה ברור שיהרגו אלישע בשביל הנחת תפילין וקשה לומר שהמסובב יהיה יותר חזק מהסיבה ז"א שיהרגו אותו ולא ינהגו בזיון בתפילין ויל"ע בזה⁴.

ולכאורה ג"כ קושיא הנ"ל אפשר לתלות בהמחלוקת בין הרשב"א והרז"ה להרמב"ן בנשפכו חמין שלאחר המילה. וג"כ יש לחקור לפי מה שביארנו כאן כנ"ל באורך אם נידון זה של תפילין וכתבי קודש נכנס לגדר של מילה ורצון או בתולה הנישאת ביום רביעי ובא במחתרת ששם הרשב"א והרז"ה יודו להרמב"ן שמותר ויל"ע בכל הנ"ל ואין השו"ת דובר מישרים תחת ידי. ולהעיר משאלה הידועה אם מישוהא יש לו כח רק לצום בא' מהימים צום גדליה או יום כיפור אם צריך לצום עכשיו אע"פ שזהו דרבנן ואח"כ לא יהי' לו כח לצום ביום כיפור שזהו מן התורה או להיפוך.

וע"פ קושיית הדובר מישרים הנ"ל יש לחקור באם מישוהא קובע מזווה במקום שינהגו בזיון לזה בוודאות ויל"ע בכל הנ"ל.



שיחות

לשון ארמי מבחר לשונות אומות העולם

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

בהתוועדויות תשמ"ה חלק ה (ע' 2871) מביא בענין לשון ארמי שהוא מהלשונות המובחרים מבין הלשונות של אומות העולם.

(4) וי"א שכוונתם לא היתה גזירה על התפילין אלא להצר לישראל וזה התבטא במצות תפילין שאז זה אינו כ"כ מוכרח שינהגו בזיון להתפילין (ועיין בהתוועדות ש"פ מקץ תשכ"ד בנוגע לחשמונאים).

והקשה ע"ז הרב שאול משה אליטוב ב'הערות וביאורים' גליון שא (ע' טז) [תבוא - ח"י אלול תשמ"ה]: "וצ"ע מהגמ' בשבת (יב, ב) וז"ל: "ואמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי". עכ"ל.

ולכאורה משמע ממאמר זה שאם יבקש האדם (לדעת ר"י) בשאר לשונות יענו לו, והעיקר שלא יבקש בלשון ארמי, וא"כ איך יחשב זה ללשונות המובחרים מלשונות אוה"ע? וצ"ע עכ"ל.

ובאמת הדבר מפורש בגמ' מגילה (ג, א) דלשון תרגום מסיני נאמרו. ועי' תש"ו הרמ"א (סי' קל) שכתב: "אלא שברור בצהריים שהתרגום בעצמו ובלשונו נתקבל בסיני כמו שהוא" עכ"ל - ועי' בזה בלקו"ש חלק כא (ע' 447 והערה 10 שם) [שציין לשם בהתוועדויות שם הע' 3027].

ומה שאמר רבי יוחנן "שאין מלאכי מכירין בלשון ארמי" מבאר בלבוש או"ח סי' קא ס"ז, לפי הסבר האליהו רבה שם) שאין הם מבינים שום לשון אחרת, ואפילו ארמי שהוא קרובה מאד אל לשון הקודש, הלשון היחידה שהם מבינים היא לשון הקודש, ועי' בחי' חתם סופר שם. ולפי"ז א"ש, - ועי' בתוס' שאנץ במס' סוטה (לג, א).

ועי' שפת אמת שם שבאמת המלאכים מבינים את כל הלשונות, אלא כוונת רבי יוחנן שאין הם מתייחסים אל התפילות הנאמרות בלשון ארמי, כי היא שמגינה בעיניהם, באשר היא במקורה לשון הקודש שנשתבשה, [עי' רא"ש ברכות (ז, א), שו"ע או"ח (סי' קא ס"ד) וחכמת שלמה שם]. - ולפי"ז המלה "מכירין" שבדברי ר"י פירושה שאין הלשון "אהובה" עליהם (עץ יוסף). וכאדם שמדבר דבריו בפני מי שאינו רוצה לשמוע דבריו שאומר לו "אין אני מכיר בדבריך", ולא משום שאינו מכיר, אלא שלא היה לו חן בעיניו לשמוע דבריו [רבינו פרחיה שם]. ולק"מ, כיון דבק"ו שאין המלאכים "מכירין" בשאר לשונות.



האומנם אין יום טוב בחודש חשוון?

הרב יוסף יצחק יעקבסאהן
ברוקלין, נ.י.

בשיחת ש"פ לך לך, י"א חשוון תשמ"ט (סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 38 ואילך), הקשה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, למה עשה ה' ככה שמחודש תשרי, חודש המרובה במועדות, יעברו מיד לחודש מרחשון, החודש היחידי בשנה שאין בו אפילו מועד ויום סגולה אחד?!

ובהערה 6 שם מפרט את המועדים הקיימים בכל חודש וחודש: כסלו - ימי החנוכה; טבת - סיום ימי החנוכה, והצום דעשרה בטבת שהוא "עת רצון", ולע"ל יהפכו ימים אלו לששון ולשמחה ולמועדים טובים (רמב"ם סוף הל' תעניות); שבט - חמשה עשר שבו, וכו'. ובנוגע לחודש תמוז מפרש, שהמועד שבו הוא יום שבעה עשר בתמוז, שיהפך לשמחה. וכן הוא בנוגע לחודש אב (נוסף לחמשה עשר באב).

והעירני ח"א, דאי חשבינן גם היו"ט דלעת"ל, ורק משום זה א"ש שחודש תמוז יש בו יום טוב, הרי כ"ה גם בנוגע לחודש מרחשון. שהרי מבואר במדרשי חז"ל שלעתיד לבוא יתקיים יום טוב גדול בחודש מרחשון - חנוכת בית המקדש השלישי (ראה פס"ר ו, ה. יל"ש מלכים רמז קפד. נתבאר בארוכה בבני יששכר מאמרי חודש מרחשון מאמר א'), ובכמה שנים במשך חודש מרחשון ביאר רבינו דברי חז"ל אלו באריכות.

אבל התירוץ פשוט לכאורה, שהיו"ט דיי"ז תמוז, לדוגמא, נקבע ליום מיוחד גם בזמן הזה, לפני ביאת המשיח. ואף שעתה הוא יום צום, היפך דיו"ט, מ"מ, הרי יום הצום הזה עצמו יתהפך לשמחה בגלל היותו יום צום בזה"ז. ואילו היו"ט בחודש מרחשון, כל עיקרו יתחיל אך ורק לע"ל.



נגלה

דחיית ימי אבילות לאחר שבעת ימי המשתה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תניא בכתובות (ג, ב): הרי שהי' פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג, ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה, ובוועל בעילת מצוה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשתה, ואחר כך נוהג שבעת ימי אבילות וכו', ודוקא אביו של החתן או אמה של כלה, דליכא איניש דטרח להו, אבל איפכא לא. עכ"ל הברייתא.

ועל מ"ש בתחלת הברייתא "ומת אביו של חתן או אמה של כלה" פרש"י (ד"ה אביו) וז"ל: דוקא נקט אביו של חתן שהוא הטורח בצורכי סעודה ואמה של כלה, היא המכינה לה תכשיטין, לפיכך אם יעבור המועד, שוב אין מכין להם, והתירו להם להכניס את המת לחדר, שלא יקברוהו, דאם כן חלה אבילות על האבל בסתימת הגולל כדלקמן, ושוב לא יוכל לכנוס עד שיעבור האבילות. עכ"ל.

ולכא' אינו מובן, למה הוצרך רש"י לפרש על תחלת הברייתא ש"דוקא נקט אביו של חתן וכו' ואמה של כלה וכו'" כשמפורש כן בסיפא דברייתא זו עצמה על אתר? [ואם כדי לבאר כל פרטי בדבר, הו"ל לפרש כן על הסיפא, ז.א. להעתיק מ"ש לקמן בהברייתא "ודוקא אביו של חתן או אמה של כלה", ולפרש תוכן הדברים, ולא לפרש בתחלת הברייתא שמ"ש שם "מת אביו של חתן או אמה של כלה" הכוונה "דוקא נקט וכו'"].

ותירץ בשטמ"ק בהקדם דברייתא זו הובאה כדי לבאר מ"ש בהברייתא המובאת לעיל "ובשני לא יכנוס ואם מחמת האונס מותר", וע"ז שאל בגמ' "מאי אונס", ותירץ "דאמרי שר צבא בא לעיר [ויהטפו צורכי סעודה מאשר ימצאו" - רש"י] ואח"כ תירץ עוד "ואבע"א מאי מחמת האונס כדתניא הרי שהי' פתו אפוי וכו' ומת אביו של חתן וכו'", ולכא' מה הרויח בהביאו ברייתא זו לפרש מצד אונס, "מאי נפקא לן מינה מהאי אוקימתא, דמה לי אם יבוא ההפסד מצד השר צבא או מצד שמת אביו בשני, לעולם אם באונס לפנינו ויש כעין

הפסד סעודה, תנשא בב'. ומחמת איזה אונס שיהי', ולמה לן לאוקמי כהא דתניא הרי שהי' פתו אפוי וכו'."

וע"ז כ' השטמ"ק "וי"ל דלהכי אוקי לה כהאי דתניא הרי שהיתה פתו אפוי' וכו' ללמדך דדוקא כשמת אביו של חתן או אמה של כלה, דאיכא תרתי, הפסד סעודה ואין מי שיחזור ויכין מה שהוא מוכן ועומד, אבל אי איכא מי שיחזור ויכין, אע"ג דאיכא פסידא לא עקרינן תקנתא כולי האי, ולא יכנוס בשני, ואילו לאוקימתא קמייתא משום הפסד סעודה לבד עקרינן תקנתא ותנשא בב'."

ומסיים בשטמ"ק "להכי כתב רש"י ז"ל אביו של חתן או אמה של כלה, דוקא נקט אביו של חתן, שהוא הטורח בצרכי סעודה, או אמה של כלה שהיא המכינה וכו'", ע"כ.

אמנם צ"ע בתירוצו, דלכאור' לשיטת רש"י גם לאוקימתא קמייתא לא היו עוברים התקנה בשביל הפסד סעודה לחוד, שהרי לאחר שמסיק בגמ' שהאונס הוא ששר צבא בא לעיר הקשה בגמ' "אי דאתי וחליף ליעכב" ומתרין "לא צריכה דאתי וקבעי. ופרש"י "וחליף - לאחר רביעי. ליעכב - עד יום רביעי של שבת הבא". ז.א. שלרש"י אם היו יודעים שהשר צבא יעזוב לאחר יום רביעי יצטרכו להמתין עד יום רביעי הבא, אף שיהי' הפסד סעודה [שהרי הסעודה נפסדת למשך זמן של שבוע, כדמוכח מזה שהתירו לעשות החופה לפני הקבורה, כדי שלא יצטרכו להמתין השבוע דו' ימי אבילות, כי אז יופסד הסעודה שהכינו, ואין מישהו אחר שנטריח בשבילם]. ורק מפני שאין יודעים מתי יעזוב השר צבא את העיר, התירו לישא בשני.

מזה רואים שלרש"י אם לאוקימתא קמייתא אין הפסד סעודה מספיק לעקור התקנה, ורק מטעם שלא יהי' סעודה כלל [-כי השר צבא נקבע כאן, ובכל פעם שיעשו סעודה יחטוף האוכל, (ואא"פ להמתין שידע, כי לא יודעים מתי יעזוב)], עקרו התקנה, א"כ ה"ז ממש כאוקימתא השני', רק שיהי' הפסד סעודה, אלא אם לא יהי' מי שיטריח בשבילם, רק אז התירו לינשא בב'.

בשלמא לשיטת התוס' (ד"ה אי) שכתבו "שאם יתעכב (השר צבא) כל יום ד' אין לו לעכב (בחופה) עד יום ד' אחר", נמצא שלאוקימתא קיימתא מספק הפסד סעודה לעקור התקנה, אבל הרי לרש"י עסקינן, והוא ס"ל שגם לאוקימתא קמייתא אין מספק הפסד סעודה, ואיך כ' השטמ"ק שלכן כ' רש"י בתחלת הברייתא "דוקא נקט מדין של חתן וכו'" להראות הנפקותא הנ"ל בין האוקימתות.

ועוד צלה"ב: גם אם באמת זוהי הוספת האוקימתא בתרייתא, אין רש"י צריך להוסיף כלום, כי ה"ז מובן מהברייתא עצמה שהרי בהברייתא מפורש "ודוקא אביו של חתן או אמה של כלה דליכא איניש דטרח לה" שמזה ברור שהטעם שמותר לינשא בב' הוא לפי שאין מי שיטריח בשבילו, ולא רק מטעם הפסד סעודה, ולמה צריך גם לרש"י לכופלו. והדרה קושיא לדוכתא.

וי"ל שרש"י טובא אשמועינן בזה שכתב כן בתחלת הברייתא. כי בזה מבאר הגדר דדין זה ש"מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה וכו'. כי לכאור' נראה שהטעם שמותר לעשות כן, להשהות את המת [ובמילא - לבזותו] עד מחר החופה, הוא מטעם גודל נחיצות הסעודה בעת החופה, ואם יקברו המת קודם, לא יוכלו ליכנס לחופה. עד שיעבור האבילות, ולא יהי' להם סעודה - היינו שנחיצות (הסעודה) בחופה דוחה את איסור זלזול המת.

אמנם באמת י"ל באופן אחר - שאי"ז שדוחים איסור זלזול המת, כ"א אדרבה, שמקיימים עי"ז כבוד המת, כי היות ועל אביו של החתן מוטלת האחריות להכין צרכי הסעודה, ועל אמה של הכלה מוטלת האחריות להכין לה תכשיטין, הרי ברור שרצונם של אבי החתן ואם הכלה הוא שיעשו הכל שתתקיים מה שמוטל עליהם, וא"כ מטעם המת גופא חייבים לעשות החופה תחלה, והוא ע"ד אם ציוה המת לעשות משהו חייבים לקיים דבריו אף שאי"ז תתעכב הקבורה וזהו כבודו, או ע"ד שמשהים את המת מלקברו בשביל בניו שיבואו ממקום רחוק, שאי"ז הפירוש שדוחים מצות כבוד המת בשביל זה, כ"א שמקיימים עי"ז כבוד המת, עכ"ז בנדו"ד עי"ז שמכניסים את המת לחדר כדי לעשות החופה, ה"ז מכבודו של המת.

[ומובא סברא כעין זו בכו"כ מקומות בלקו"ש, ראה לדוגמא: לקו"ש חט"ו שיחה ב' לחנוכה. חכ"ז שיחה ג' לפ' אחר: חכ"ב ע' 214. חכ"ה ע' 151. ובכ"מ].

בסגנון אחר: כפי שלומדים בפשטות, מה שעושים החופה לפני הקבורה, ה"ז דין בגדרי חופה היינו שגדר החופה "תובע" לעשות החופה תחלה. אבל עפהנ"ל ה"ז (גם) דין בגדרי כבוד המת, שגדר כבוד המת "תובע" שבנדו"ד ישהו את המת עד לאחר החופה.

ז.א. שאף שסו"ס לפני ב' האופנים הטעם הוא כדי שיהי' להם הסעודה החופה, מ"מ הנפק"מ הוא האם נחיצות סעודת החופה מספיק לדחות כבוד המת, או שזה (נחיצות סעודת החופה) גורם שזה גופא

נעשית כבוד המת, ורק מטעם זה מותר להכניס המת לחדר ולעשות החופה.

מהנפק"מ בין ב' האופנים: לפי הפירוש הפשוט (-אופן הא') אפשר שלא רק בנדו"ד ידחה החופה קבורת המת כ"א גם אם יש סיבה אחרת לנחיצת החופה אפשר להיות שתדחה את קבורת המת. אבל לפי אופן הב' הנ"ל, הרי רק בנדו"ד, היות שזהו מהאחריות המוטלות על אבי החתן ואם הכלה, אומרים שמותר להשהות את המת בשביל החופה, משא"כ סיבה אחרת, אף אם היא לצורך החופה, מ"מ כ"ז שאי"ז מהאחריות במוטלת על המת, אינו מותר להשהות המת, כי אי"ז לכבוד המת.

וי"ל שגם זהו מהסברות למה רוב ראשונים חולקים על הרי"ף הס"ל שהפ' בגמ' "אבל איפכא לא" הוא שגם אז עושים החופה תחלה ואח"כ הקבורה אלא שאז נוהג תחלה שבעת ימי אבילות ואח"כ שבעת ימי המשתה, והם ס"ל שאינו כן, כ"א שבאיפכא עושים הקבורה תחלה - וי"ל שמהטעמים ע"ז הוא ענין הנ"ל דאיפכא הרי אין זה כדי שיהי' להם סעודה החופה או התכשיטין, וא"כ אי"ז דין בכבוד המת, כ"א שהחופה תדחה בקבורה מסיבה אחרת, וזה לא אמרינן.

וי"ל שזהו מה שרש"י משמיענו בזה שפירש בתחלת הברייתא "דוקא נקט וכו'", כי לפי סגנון הברייתא, שלאחר שגמר לומר הדין, מוסיף "ודוקא אביו של חתן או אמה של כלה דליכא איניש דטרח לבו, אבל איפכא לא", אפ"ל שזהו דבר צדדי, שהרי תחלה כתב הדין, ואח"כ מוסיף תנאי בזה, שזהו רק אביו של חתן או אמה של כלה, אבל אין זה (מה שהוא אביו של חתן או אמה של כלה) נקודת ותמצית עצם הדין. וזה מתאים אם זהו דין בהחופה, שהחופה דוחה דין כבוד המת, אז מתאים לומר הדין ולהוסיף אח"כ התנאים.

לכן פרש"י בתחלה, שנקודת ויסוד הדין בעצם הוא מה שהוא אביו של חתן או אמה של כלה דוקא, היינו שהוא דין (כבוד) המת, שהיות והוא אביו של חתן שהוא הטורח בצורכי סעודה, ואמה של כלה שהיא המכינה לה תכשיטין, לכן הוה זה לכבודם שלא להניח שיעבור המועד ולא יהי' מי שיכין להם, ולכן אין כאן שום חשש של כבוד המת.

בסגנון אחר: לפי סגנון הברייתא שכותב הדין תחלה ואח"כ מפרש שזהו דוקא אביו של חתן או אמה של כלה, רק לבסוף בתור הוספה להדין, אפ"ל שעיקר הדין הוא שהחופה צריכה להיות באופן שלא יוחסר מהסעודה, ולכן הדין הוא כן. ורק שמוסיפים שמתי יוחסר

בהחופה, באם המת הוא אביו של חתן או אמה של כלה, משא"כ כשרש"י מכניס הדיוק בהתחלת הדין ה"ה משמיענו שהתחלת ועיקר הדין מיוסד על מה שהוא אביו של חתן או אמה של כלה, וזהו פרט בכבודם.

ועפ"הנ"ל מובן ג"כ למה מדייק רש"י להדגיש שזהו הגדרת הדין, למה לא ס"ל כהרי"ף [כפי שמפורש בדבריו שמטעם שאין מי שיטריח "התירו להם להכניס את המת לחדר שלא יקברוהו", היינו שאם אין טעם זה חייבים לקוברם תחלה, ודלא כשיטת הרי"ף] - כי רק היות שזהו דין מטעם כבוד המת הותר לעשות כן, משא"כ דאיפכא, שאז אי"ז מטעם כבוד המת (אף שיש סיבות אחרות להקדים החופה, כפי שהוא לשיטת הרי"ף), אין להקדים החופה.



בסוגיא ד"ההוא ארוס" (כתובות יד, א)

הת' אריה ליב הכהן שאטענשטיין

תלמיד בישיבה

בכתובות יד, א איתא ההוא ארוס וארוסתו דאתו לקמיה דרב יוסף היא אמרה מיניה והוא אמר אין מינאי ... אמר ר"י אמר שמואל הלכה כר"ג - דנאמנת. וכתב התוס' רי"ד שם, וז"ל: "ואע"ג דאתי ההוא פלוני ומכחיש זה ואמר לא באתי עליה מעולם היא נאמנת ... בין להכשיר בה בין להכשיר בתה". עכ"ל. ועי' שם עוד בנוגע לראייתו.

אמנם, בתוס' ד"ה מצא (הב') חולק על דין זה וז"ל: "...ולא דקאמר 'דלאו מינה', דבהא לא מכשיר ר"ג כיון דהאי ברי וברי כדקאמר ברפ"ב וב'. דהיינו ששיטת התוס' היא דדווקא כשהבעל לא מודה כגון שהוא מת וכיו"ב אבל אם מכחיש לה ודאי אינה נאמנת.

וקשה, דהנה התוס' רי"ד כתב בריש פ"ב (דף טז, א) ד"ה ודייקינן, "לא קאמר ר"ג [שהיא נאמנת לגבות כתובתה] אלא בברי ושמא אבל בברי וברי לא אמר [שהיא נאמנת], ועיי' בפ"ק". עכ"ל. ולכאורה זה סותר למה שכתב הוא עצמו בסוגיין כנ"ל?

אלא ע"כ צ"ל שבסוגיין כשהיא אומרת "מיניה מאיש כשר ופלוני" ואיש זה בא ומכחיש אותה, אינו בסתם דין ברי וברי. ובהקדים:

דלכאורה יש לבאר, דהכוונה בברי וברי הוא במקרה שטענותיהם שקולות ובכהאי גוונא לא סב"ל לר"ג שהיא נאמנת בחזקת הגוף שלה

כדי להוציא ממון מבעלה. אבל, הדין דההוא ארוס שונה מזה בשניים: (א) האישה אינה רוצה להוציא ממון ורק רוצה להיות כשרה (ועד"ז בנוגע לולד). (ב) הבעל אינו מפסיד שום דבר בממונו או בכשרות שלו וא"כ טענת ברי שלו אינו שקול לטענה שלה*. וע"כ סב"ל לתוס' רי"ד דר"ג אומר נאמנת במקרה זה, ודווקא כשהיא רוצה להוציא ממון ממנו צ"ל ברי ושמא.

אבל עדיין צ"ב סברת מחלוקת תוס' והתוס' רי"ד בסוגיין, ועפ"י ביאור זה יובן כל הנ"ל עוד יותר. (וראה התוס' הרא"ש על זה).

דהנה מובא בגמרא בדף לו, א בנוגע לדין חרשת "החרשת והשוטה והבוגרת ומוכת עץ אין להן טענת בתולים ... אמר רב ששת הא רבן גמליאל וכו'". ע"כ. ורש"י ד"ה 'הא ר"ג' פירש, שכמו שבפ"ק סב"ל לר"ג שנאמנת בטענת משארסתני נאנסתי עד"ז הכא "אין לה טענת בתולים להפסיד כתובתה דאמרינן אי היה פקחת לטעון הוה טענה משארסתני נאנסתי ומהימנא".

אמנם תוס' ד"ה "החרשת" הקשו על רש"י, דכיון שנאמנת (לפי ר"ג) ע"י טענת ברי איך שייך שבי"ד יטענו עבורה, הלא אין כאן טענת ברי שלה כלל שיוכל להוציא ממון? ולכן פירשו התוס' באופן אחר דנקטינן שהיתה מוכת עץ שכן הוא הדין אצלן. עיי"ש. ונמצא, דלפי התוס' זה שהיא ברי זהו דבר עיקרי בנאמנותה, לפי ר"ג.

אבל, בתוס' הר"י נראה שסובר אחרת, דכשמבאר פלוגתתם של ר"ג ור"י לא הזכיר כלום אודות ברי ושמא, אלא דר"ג אזיל בתר חזקת הגוף ורבי יהושע בתר חזקת ממון. ורק לבסוף מסיים דדין זה הוא רק בברי ושמא, ומשמע דיסוד נאמנות שלה לפי ר"ג אינו משום ברי.

ובקיצור יש כאן שתי שיטות. שתוס' סב"ל שעיקר טענתה הוא טענת ברי שלה, אבל חזקת הגוף (או מיגו) רק עושה את טענתה לטענה, יסוד טענתה. ובאמת לפי ר"ג היא זוכה ע"י הטענת ברי, כשהבעל אינו מכחיש לה, כדין ברי ושמא. משא"כ לפי שיטת התוס' רי"ד יוצא דאין הפירוש בנאמנת ע"י טענת ברי, כנ"ל בתוס', אלא שזוכה ע"י חזקת הגוף שיש לה. אבל צריכה עדיין טענת ברי כדי שלא יהיה ריעותא בשיעבוד כתובתה שיש לה מכיון שאם יש לה רק טענת

(* וכן משמע מהתוס' הרי"ד בדף יב, ב בד"ה ר"י אתי שפיר הלכה כר"ג, ויש לעי' בזה.

שמה אזי יש ריעותא בחזקת הגוף וזה פועל ריעותא בשיעבוד שלה ולכן אינה יכולה להוציא ממון. וסב"ל לתוס' רי"ד, שלפי ר"ג כשרצה להוציא ממון כתובתה מבעלה ע"י חזקת הגוף שיש לה זהו דווקא כשהבעל הוא שמה - דכיון שהבעל אינו יודע אם הממון הוא שלו והאישה יודעת בברי, שייך לומר דיכולה להוציא כיון שהבעל אינו יכול להחזיק בממונה בספק. וראה בספר בית יעקב דף ט, ב שמבאר עד"ז.

ועפ"י כל זה יש לבאר מח' רש"י ותוס' בנוגע לדין חרשת. שרש"י סב"ל כשיטת התוס' רי"ד שזוכה בכתובתה ע"י החזקת הגוף דוקא. וסב"ל שדין זה שהיא צריכה לטענת ברי הוא דוקא כשהן עצמן יודעות לטעון, שאם היא טוענת בשמה - יש ריעותא בהחיוב כתובה שלה. משא"כ בחרשות דאינן יודעות לטעון, אין בזה שום ריעותא במה שאינה טוענת טענת ברי. במילא שפיר מה שפירש רש"י שבי"ד טוען ונסתחפה שדהו וגובה כתובתה משום שיש לה ה'חזקת הגוף'.

ואילו תוס' סב"ל כשיטתם שהנאמנות שלה היא דווקא ע"י טענת ברי והחזקת הגוף היא רק יסוד הטענה, וע"כ צריכים לבאר הגמרא בדרך אחרת כנ"ל.

ואחרי כל זה, יש לבאר היטב בסוגיא דההוא ארוס. שתוס' רי"ד סובר שהעיקר נאמנות שלה לפי ר"ג היא משום חזקת הגוף שלה, ואפשר לומר שהכא בההוא ארוס תהיה נאמנת ע"י חזקת כשרות שיש לה, כמו שמבאר הר"ן (בדף י"ב, ב בדפי הרי"ף) ד"ה אלא. והנה, נתבאר לעיל דלפי התוס' רי"ד צריך שיהיה לה טענת ברי כדי להציא ממון כדי שלא יהיה שום ריעותא בחזקה שלה [ועי"ז ריעותא בשיעבוד כתובה] ואילו לבעל צריך שיהיה טענת שמה ולכן אינו יכול להחזיק בממון אחרים בספק. אמנם, זהו דווקא כשהיא רוצה להוציא ממון אבל כאן כשאינה מוציא שום ממון ויש לה חזקת כשרות וטענת ברי [ולכן אין ריעותא בחזקתה], סב"ל לר"ג דנאמנת אפילו כשבא האיש ומכחיש לה מכיון שכשאין מוציאים ממון לא צריך שהוא יהיה שמה ועיקר נאמנותה זהו ע"י חזקתה.

אבל, שיטת התוס' היא שעיקר הנאמנות שלה היא מצד טענת ברי שלה וחזקת הכשרות היא רק יסוד הטענה, כדלעיל. נמצא, דהכא בההוא ארוס אם בא הבעל ומכחיש לה אז טענתה אינה נשאת בתוקף ואינה נאמנת. דלפי התוס' דווקא כשטענת ברי שלה היא בתוקף אז

היא נאמנת מצד הטענה שלה ואין חילוק אם רצה לגבות ממון או לא, וצריך שהבעל יהיה שמא בכדי שתהיה נאמנת בטענתה.

ויוצא לפי כל הנ"ל, שתוס' והתוס' רי"ד סוברים לשיטתם בדין זה דההוא ארוס דסוגיין.



שהיה בתנור קטום בשבת

הת' דב קוק

תות"ל - 770

הטור בהלכות שבת סי' רנג סעיף א' כתב לגבי כירה שאם מצטמק ויפה לו אסור לשהות אלא אם כן גרף או קטם, ומביא הב"י על אתר את דעת הירושלמי והר"ן שהקטימה לא צריכה להיות ממש וכן משמע דברי הרמב"ם דהיינו שגם הרמב"ם סובר שלא צריך קטימה ממש.

וממשיך הטור ואם נתן בה חתיכה חו"ה (בכירה כשאינה גרופה וקטומה) מותר כאילו היתה כולה חו"ה שהרי הסיח דעתו ממנה בשביל החתיכה החו"ה שאינה יכולה להתבשל עד למחר.

ומביא הב"י שם שמדברי הרמב"ם והפוסקים משמע דוקא אבר חי משום דמסיח דעתו, אבל הרמב"ם בפיה"מ כתב וז"ל "וכשתבשל בשל ולא בשל ישימו בו בעת הטמנתו בשר חי כגון בשר או ירק ויהא מותר להשהותו על גבי גחלים מפני שהוא מסיח דעתו" ומסביר הב"י דנראה מדבריו שאפילו נתן בה דבר שאפשר לו להתבשל מבעוד יום כמו ירק וכיוצא בו שרי, משום דכיון שעשה מעשה המוכיח שמסיח דעתו ממנה מידכר ולא אתי לחתויי דומיא דשרי לשהות ע"ג כירה קטומה וסגי ליה בקטמה כל דהו משום דכיון דעבד בה היכרא מודכר ליה ולא אתי לחתויי. ע"כ.

ומשמע שהחילוק בין שאר הפוסקים לבין פיה"מ להרמב"ם הוא, שהם סוברים שצריך היסח הדעת ממש וזה דוקא כשהדבר לא יכול להתבשל עד למחר אבל בשר או ירק שיכול להתבשל אין זה ממש היסח הדעת והכירא לבד אינו מספיק אבל הפיה"מ סבר שמספיק היכר ולכן מועיל אפי' בשר או ירק. (ויש לעיין האם אותם דעות דסב"ל דוקא אבר חי ולא בשר או ירק סוברים לגבי קטימה שגם כן צריך קטימה ממש משום שלא מספיק היכר ואם לא יקטום ממש לא יסיח

דעתו ואסור לשהות ע"ג כירה כזאת, או שישנו חילוק בין קטימה לבין בשר או ירק).

והנה לגבי תנור כותב הטור - אפי' אם הוסק בקש או בגבבא אסור אפי' לסמוך לו אפי' אם הוא גרוף וקטום, ומביא הב"י על אתר את הרמב"ם בפרק ג' וז"ל "...ולמה אסרו לשהות בתנור אף על פי שגרוף מפני שהגורף אינו גורף אלא רוב האש ועצמה ואי אפשר לגרוף כל האש עד שלא תשאר ניצוץ אחד מפני שהבלו חם שמא יחתה כדי לבער הניצוצות הנשארות בתנור" עכ"ל. וכן מביא הפרישה על אתר את דעת הרמב"ם.

ויש להקשות דלכא' עדיין לא מוסבר הטעם דקטימה בתנור מדוע אסור, דלכאורה לפי הרמב"ם הנ"ל לגבי בשר או ירק שסובר שמועיל משום היכרא, לכן כמו שסובר בקטימה כל שהוא שמספיק משום היכרא (כמו שמסביר הב"י) מדוע בתנור לא יועיל ההיכר הזה של קטימה, והרי כשאדם יביא לחתות ויראה שקטם את התנור - ממילא לא יבוא לחתות (דבשלמא בגרף, היות שנשאר קצת אש לא מסיח דעתו וכשיבוא לתנור מיד יחתה כי יראה קצת אש אבל בקטום שכל הסיבה היא משום היכרא) ולפי אותם דעות דסב"ל שצריך קטימה ממש - מובן משום שלא מספיק היכרא כ"א צריך היסח הדעת ממש. וגם לפי הרמב"ם אולי לא קשה משום שאולי הסברא של קוטם כל שהוא זה לא מצד היכרא כ"א מצד היסח הדעת, ואפי' בתנור אין היסח דעת ודוקא לפי הב"י שמסביר שהטעם של קוטם כל שהוא הוא מצד היכרא קשה כנ"ל בתנור. וכן קשה על פיה"מ.

ואולי יש לומר שבתנור אין מושג של היכרא משום שהיות שיש שם אש כ"כ חזקה אפי' אם יקטום לא יעזור כ"כ הקטימה ולכן לא יהא היכר ועדיין צריך עיון.

(כל הנ"ל הוא כך להשי' של "לשהות תנן" אבל לשיטה של "להחזיר תנן" לשהות מותר אפי' בתנור ואכמ"ל).



חסידות

ארבע יסודות אשר רוח מים עפר

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

א. בתניא פ"א מפרט את הארבע יסודות ארמ"ע שבנפש הבהמית, וכן את המידות הרעות הבאות מהם בפרוט רב. וכן בהמשך בפ"ו כשמפרט את הנה"ב אומר "שבע מדות רעות הבאות מארבע יסודות רעים הנ"ל".

ב. ואינו מובן מדוע לא מפרט את היסודות של הנה"א והמידות טובות הבאות ממנה. בפ"ג כשמפרט את כוחות הנה"א. ורק בדרך אגב מזכיר 1. בפ"ג "והצמאון הוא מיסוד האש שבנפש האלוקית" 2. בפ"ח דף י"ג "מיסוד הרוח הקדוש שבנפשו האלקית" 3. בפ"ט דף י"ד "והיא בחי' המים זורע אור זרוע שבקדושת נפש הבהמית".

ג. גם כשמזכיר את המדות טובות של הנה"ב בפ"א אינו משייכן לארבע יסודות טובות.

ד. יסוד העפר שבנפש האלוקית לא מוזכר כלל מהו ענינו, ולכאורה כל דבר גם רוחני מורכב מארבע יסודות.



באגרת הקדש טו ע' 242 מסביר את מה שאמר אאע"ה "ואנכי עפר ואפר" ומסביר שהעץ הנשרף שהי' מורכב מד' יסודות אדמ"ע, וג' יסודות אמ"ר חלפו והלכו להם ... ויסוד הד' שהי' בעץ שהוא העפר שבו ואין האש שולטת בו הוא הנשאר קיים והוא האפר".

היינו שענין השריפה הוא פירוק ההרכבה של ארבעת היסודות שאמ"ר נפרד מהעץ שמהותו וממשו וחומרו וכו' הוא יסוד העפר, והאש מים רוח הי' מעט מזער בעץ" והאפר לגבי העץ אין לו דמיון וערך אל מהות העץ קודם שנשרף כך אומר אאע"ה, ואנוכי לגבי מדתו מדת החסד עפר ואפר, אין לי ערך ודמיון.

(*) אומר בחי' ולא יסוד וצ"ע.

וצ"ל אם האמ"ר הוא רק מעט מזער והוא נפרד מהעץ בזמן השריפה ויסוד העפר אין האש שולטת בו, א"כ היכן ולאן הלך כל כמות וכובד העץ, הרי האפר הוא מעט מזער לגבי רובו שלפני השריפה. וצריך ביאור גשמי על זה.



נטילת לולב בשבת בזמן ביהמ"ק

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

בד"ה לולב וערבה רנ"ט (סה"מ תרנ"ט עמ' כח) מפרש בתחלת המאמר את דברי המשנה - לולב וערבה ששה ושבעה כו' לולב כיצד יו"ט הראשון של חג שחל להיות לולב שבעה ושאר כל הימים ששה - "והיינו דביו"ט ראשון של חג לולב דוחה את השבת אף בגבולין, ובשאר כל הימים שחל א' מהם בשבת אינו דוחה את השבת בגבולין, וזה בזמן שביהמ"ק קיים, אבל בזמן שאין ביהמ"ק קיים אין לולב דוחה את השבת אף ביו"ט ראשון של חג (משום גזירה דרבה כו' ועי' ברמב"ם)

ולא זכיתי להבין איך אפשר לומר דבשאר כל הימים שחל א' מהם בשבת אינו דוחה את השבת בגבולין בזמן שביהמ"ק קיים, והרי מבואר להדיא במשנה וגמרא דפרק לולב הגזול ובפרק לולב וערבה (סוכה מא, מב, מג) וכ"ה גם להדיא ברמב"ם (שמציין לזה במאמר כנ"ל) בפרק ז' מהל' לולב (הי"ג וי"ד) דבשאר כל הימים שחל א' מהם בשבת גם במקדש לא נטלו את הלולב? ועוד והוא העיקר - דבזמן ביהמ"ק לא נטלו כלל את הלולב בגבולין בשאר הימים גם בחול, - דרק לאחר שחרב הבית תיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וא"כ ל"ש לומר דלולב בשאר הימים אינו דוחה את השבת בגבולין בזמן שביהמ"ק קיים?!

ובדוחק גדול יש ליישב קצת את הקושיא השניה עפ"י שי' הר"י מלוניל (הובא ב'אוצר מפרשי התלמוד' על סוכה דף מג, א הע' 96) דגם בזמן ביהמ"ק היה לולב נוהג כל שבעה בגבולין מדין רשות מיסוד נביאים, עיי"ש בפרטיות (וכבר העירו שם על שי' זו שהיא שיטה חרדה "והדברים צ"ע רב").

אבל כמובן שזה עדיין אינו מספיק כלל ליישב לשון המאמר, דהרי - נוסף ע"ז דאם הנטילה היא רק משום רשות, הרי פשוט שאין כל

חידוש שאין נוטלין בשבת בגבולין ואין זה בגדר של "אינו דוחה את שבת", - סו"ס זה שגם במקדש לא נטלו את הלולב בשאר הימים שחל א' מהם בשבת, זה פשוט לכו"ע, וכנ"ל, ואיך אפשר לומר שזהו ענין השייך דווקא בגבולין, וצ"ע, ומצוה ליישב.



תק"ש ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת [גליון]

הנ"ל

בגליון דר"ה (תתג - ע' 46) כתב הר"א ברקוביץ שי' שני נקודות שנתבארו בדא"ח בקשר לר"ה שחל בשבת נקודה הא' דבד"כ מבואר בדא"ח שכשחל ר"ה בשבת אין צורך בתקיעת השופר כי הענינים נפעלים ע"י השבת עצמה, אך אין בזה טעם כדי לאסור על התקיעה, ובפרט זה נת' בדרושי הסידור שהוא מטעם "שהשופר הוא היפך בחי' שבת כי השבת הוא בחי' העלאה כו', "ע"ש.

ויש להעיר ע"ז דמצינו עוד טעמים בדא"ח שלפיהם מובן גם הטעם להאסור לתקוע [א] מה שנתבאר בהמשך המאמרים דר"ה תש"ז (סה"מ תש"ז ע' 142) וכ"ה בד"ה תקעו תשמ"ז, (נדפס בסה"מ מלוקט ח"א ע' תע"ח) דהא דאין תוקעין בשבת לפי שבשבת אין העבודה באופן דשכירה ובירור - דתרועה הו"ע שבירת החומרות והישות - ובשבת בורר אסור "דבשבת הוא שלימות ואמיתיות ענין הגשמיים, ובזה א"צ להיות עבודת הבירורים", וע"ש למה מ"מ במקדש היו תוקעין.

[ב] בד"ה יו"ט של ר"ה דתשל"ה הובא מאוה"ת ר"ה דגם כשהיו תוקעין בשבת אינו רק זכרון תרועה, משום שהתרועה מורה על מדת הדין וכמ"ש עלה אלקים בתרועה, ומכיון שבשבת יתיב וקראת לשבת עונג ואין צריך לפעול שע"י התקיעות הקב"ה יעמוד מכסא דין וישב בכסא רחמים, הרי גם כשהיו תוקעין אין זה אלא זכרון תרועה ע"ש.

אשר לפי ב' הטעמים הנ"ל מובן ג"כ שהתקיעה היא היפך ענין השבת וכו'.

ולהוסיף דדוקא לפי כל שלשת הביאורים הנ"ל - משא"כ לפי המבואר בד"כ - הרי"ז מתאים יותר עם שי' אדה"ז הידוע בשו"ע סתקפ"ח דהא דאין תוקעין בשבת הוא משום דהוי עובדין דחול, והיינו דהתקיעה עצמה היא בסתירה לענין השבת, ולא רק מטעם גזירה (צדדית) דשמא יעבירונו.

ואמנם אינו דומה ממש, דלפי הבאורים בדא"ח הרי התקיעה היא בסתירה לענין השבת ולפי הביאור דהוי עובדין דחול, הרי"ז גם בסתירה ליו"ט. ולא רק בשבת, אלא שביו"ט השבות דעובדין דחול נדחה משא"כ כשלחל בשבת כשמצטרף הגזרה דרבה, אבל ראה ברשימות חוברת ס' מה שביאר רבינו (ע"ד העבודה) החילוק למה ביו"ט תוקעין אף דהוי עובדין דחול משא"כ בשבת. ע"ש היטב ולפי"ז א"ש הדמיון בין אותם הביאורים בדא"ח שלפיהם מובן גם טעם האיסור לתק"ש בשבת, לשי' אדה"ז ע"פ נגלה. וק"ל.

ובנוגע לנקודה הב' שהעיר הרב ברקוביץ שי' דע"פ המבואר בהמשך תרס"ו בסופו הטעם להא דאין תוקעין בשבת בזמן שאין ביהמ"ק קיים - דעכשיו שאין נש"י בבחי' אגודה כבזמן הביהמ"ק וכו' א"א להמשיך את ההמשכות שהמשיכו בתק"ש בביהמ"ק וכו' - הרי יוצא שמה שרצה הגרע"י שלזינגר ז"ל לתקוע בירושלים בר"ה שחל בשבת "דבריו דחויים גם מכך שבזמן הגלות א"א כלל להמשיך מעין ההמשכות שהמשיכו בתק"ש בביהמ"ק"

וע"ז רציתי להעיר, שכמובן שאיני נכנס כאן לשקו"ט האם לפועל צדק הרע"י שלזינגר או לא, - אבל מצד המבואר בדא"ח הרי באותה מידה יצטרך הרב ברקוביץ לכתוב על הרי"ף ש"דבריו דחויים" דגם הוא היה כאלף שנה לאחר החורבן, ופשוט שאיני בא ח"ו להשוות ביניהם, אבל סו"ס אם נתפוס את הביאור שבתרס"ו כפשוטו בלי יוצא מן הכלל, הרי גם שי' הרי"ף מופרכת ובשיחות הרבי עם הרבנים הראשיים בתשמ"ט ציין הרבי מבלי שום הסתייגות שמצינו שבבית דינו של הרי"ף תקעו בר"ה שחל בשבת

[ובפרט שאצל הרע"י שלזינגר היה פרט חשוב שלא היה אצל הרי"ף שגר במרוקו, וטענת הרע"י שלזינגר היתה בעיקרה מבוססת שבירושלים יש לתקוע משום שלשי' הרגב"ח ירושלים בכלל מקדש, ובירושלים היו תוקעין גם משום קדושת ירושלים, ושי' הרמב"ם דקדושת ירושלים היא גם בזה"ז וכו']

ויתירה מזו שאם נתפוס לפי הנ"ל מהמשך תרס"ו דדוקא בזמן שישנם כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וכו' אז אפשר לתקוע - הרי גם מה שהיו תוקעין במקום ב"ד לאחר החורבן אינו מתאים עם המבואר בדא"ח! ובאמת מצינו בלקו"ת בסוף הדרוש דיו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת ביאור גם על תק"ח שלאחרי החורבן, שהיו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד, ע"ש.

המורם מהנ"ל שלפענ"ד אם הטענה כלפי הרע"י שלזינגר היתה מצד המבואר בחסידות בענין תק"ש בשבת - הרי היה יכול "להסתדר" עם זה.



בירור המוחין בזמן הזה

הרב יוסף יצחק יעקבסאהן
ברוקלין, נ.י.

מרגלא בפומי' דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ביאור אדמו"ר האמצעי (בד"ה אל תצר את מואב, נדפס במאמרי אדהאמ"צ דברים בתחלתו), שבזמן הזה עבודת האדם היא ככיבוש ז' עממין, בירור ז' המדות דנה"ב; ואילו לע"ל יהי' גם כיבוש ג' עממין, קניי קניזי וקדמוני, שהיא העבודה דבירור ג' המוחין חב"ד. ובשיחות חודש מרחשוון תשנ"ב ביאר רבינו באורך, שבזמנינו זה, בסיום וחיתום הגלות, יש להתחיל כבר בעבודה זו דכיבוש ג' עממין, יעויין שם.

ובהשקפה ראשונה יש לשאול לכאורה, כיצד מתאים ביאור זה של אדמו"ר האמצעי עם כל המהלך דספר של בינונים, שתוכנו, אשר בירור ז' המדות דנה"ב לאמיתתן אינה שייכת אלא ליחידי סגולה, לצדיקים, והיא בחינת "עולמך תראה בחיך", "להתענג על ה' מעין עולם הבא . . ואין כל אדם זוכה לזה כי זהו כעין קיבול שכר" (סש"ב פי"ד); ואילו העבודה השייכת לכאו"א מבנ"י בכל זמן ובכל מקום היא העבודה עם המוחין שלו, שכן "מוחו ברשותו ויכול להתבונן בו ככל אשר יחפוץ כו'" (ל' התניא בפי"ז). וכמבואר באריכות בסש"ב (פי"ב, יד, טז-יז, ועוד), שמדות של נה"ב אינן נמצאות תחת מרותו של הבינוני, ואילו המוח שלו נמצא תמיד תחת מרותו, וכיון שמוח שליט על הלב, הרי ע"י המוחין יכול להיות זהיר במחדו"מ בתכלית השלימות.

ועיין בסש"ב פל"ז, וז"ל: "מהותן ועצמותן של בחינות חב"ד מק"נ שבנפש החיונית נכללות בקדושה ממש כשעוסק [הבינוני] בתורה בעיון ובשכל, ואף שמהותן ועצמותן של המדות . . לא יכלו להם הבינונים להפכם לקדושה, היינו משום שהרע חזק יותר במדות מבחב"ד".

ולכאורה צריך לומר, שלא ראי עבודת המוחין המבוארת בתניא כראי עבודת המוחין המבוארת בדרוש אדהאמ"צ. ואבקש מקוראי הגליון להגדיר את החילוק בטוב טעם.



ספירות דאצילות

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

באגרת הקודש סימן טו מבאר רבינו הזקן את ענין הספירות דאצילות ע"פ משל מכוחות הנפש, ובשני שלבים, בתחילה מסביר את כוחות הנפש בנפש השכלית, מהו ענין המדות והמוחין, ואח"כ מבאר את ענין המדות והמוחין שבנפש האלקית, אבל אינו מסיים ומבאר מהו הענין בנמשל בספירות העליונות.

ויש לעיין מדוע יש צורך להסביר את המוחין והמדות הן בנפש השכלית (הבהמית) והן בנפש האלקית, שהרי לכאורה עיקר המשל הוא על זה שהספירות העליונות הן בדוגמת הכוחות. וכמו למשל מדת החסד, למאי נפק"מ להבנת ספירת החסד למעלה אם החסד במשל הוא החסד של הנפש הבהמית שהוא לאהוב את זולתו ולהטיב לזולתו או החסד דנפש האלקית שענינו אהבת השם.

גם יש לעיין לכאורה בהבנת הדברים: ענין הספירות העליונות דעולם האצילות לכאורה משמעו ההתייחסות אל הזולת, היינו לדוגמא, שהחסד שבעולם האצילות ענינו ביטוי החסד של הקב"ה כביכול אל נבראים שמחוץ הימנו. וכן ענין החכמה והבינה לכאורה משמעו, שכמו שבנפש האדם הרי ע"י החכמה האדם תופס תפיסה מסויימת (באופן דברק המבריק) בדבר מושכל שמחוץ הימנו, או בבינה באופן דהרחבה, כך כביכול בנמשל, שבחכמה מתבטא הכח האלקי להשיג מחוץ ממנו וכו'. אמנם בכמה מקומות משמע להיפך, שענין ספירת החכמה הוא התפיסה שבחכמה דעולם האצילות באלקות וכן ענין החסד הוא האהבה וכו'. ויש לברר איך הם שני ענינים אלה. ולכאורה ב' המשלים שבאגה"ק כאן הם על שני אופנים אלה שבהבנת ענין הספירות, זה שענין הספירות הוא היחס של הקב"ה אל הנבראים (שעל זה המשל הוא מכוחות הנפש השכלית), וזה שענין הספירות מורה על היחס של הנבראים והנאצלים אל הקב"ה (שעל זה הוא המשל מהנפש האלקית). ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



"נשתנו העתים" [גליון]

הנ"ל

בגליון תתב עמד הת' ש.ד.ח. על השאלה בגליון שלפניו אמ"ש באגה"ק סימן ה', דמה שאמרז"ל "ותלמוד תורה כנגד כולם" לא נאמר אלא בזמניהם אבל לא בזמן תקופת עקבתא דמשיחא, ומביא מלקו"ש חלק ט' וכן משיחת ש"פ דברים תשמ"ב ששם התעכב כ"ק אדמו"ר על שאלה מעין זו ותירצה.

לאחר הבעת יישר כח על המראי-מקומות, יש לעיין בגוף הענין לכאורה.

דהנה בלקוטי שיחות ח"ט (ע' 345) בהערה, כותב רבינו: "אין להקשות והלא פס"ד ערוך הוא בכל הפוסקים, ואדה"ז עצמו הביאו בהלכות ת"ת שלו (פ"ד, ס"ב, ז) דת"ת שקול כו' - כי הרי מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים קודמת לת"ת (שם פ"ד ס"ג) ולכן כשאין דרך כו' כ"א מעשה הצדקה (ראה אגה"ק שם) - זהו העיקר". [ועד"ז הוא בשיחת ש"פ דברים תשמ"ב שהביא שם].

ולכאורה צריך ביאור, דאם כן מדוע הביא רבינו הזקן את הדין ד"תלמוד תורה כנגד כולם" בהלכות תלמוד תורה שלו בכלל, אם אינו נוגע בזמן הזה. ומאידך גיסא, היכן מצינו שקובעים הלכות על יסוד ענין של קבלה שנפלה סוכת דוד ואי אפשר להקימה אלא על ידי צדקה. ולהעיר שבהלכות תלמוד תורה שם לא הביא רבינו הזקן כלל ענין זה שבזמן הזה לא נאמר ענין תלמוד תורה כנגד כולם.

[ויש לעיין בספרו של הגר"מ אשכנזי שי' על הלכות תלמוד תורה שי"ל ז"ע ואינו תח"י].

ובפשטות הי' אפשר לומר, דמ"ש באגרת הקודש שם אין הכוונה להלכה למעשה שבזמן הזה נדחה תלמוד תורה מפני גמ"ח בכל אופן שיהי', אלא שבזמן הזה יש מעלה מיוחדת בגמ"ח על תלמוד תורה, ולכן מעורר לעסוק בגמ"ח יותר מהחיוב ע"פ דין ולפנים משורת הדין. ועצ"ע בזה.



עץ הדעת – קליפת נוגה

הת' אליעזר וואלף
תלמיד בישיבה

במכתב כ"ק אדמו"ר מימי חנוכה, תשמ"ח (נדפס בלקו"ש חל"ה ע' 239) כתב במענה לא' ששאל על מ"ש בתניא פ"א בענין קליפת נוגה שהוא ע"ד עץ הדעת טוב ורע. דלכאוו', כשהקב"ה ציווה לא לאכול מהעץ, א"כ הרי יש לו גדר של ג' קליפות הטמאות, ולמה זה נחשב כקליפת נוגה? וכתב אליו הרבי, "שאיסור אכילת עץ הדעת לא היתה אלא לג' שעות - כמבואר במרז"ל". וכוונתו בפשטות, הוא, שהאיסור של ג' קה"ט הוא סוג איסור שאינו יכול להתעלות לגדרי קדושה והיתר (בכללות), וכיון שלאחר ג' שעות היו הפירות של העץ הדעת מותר, זה מראה שבה ה' רק איסור של קליפת נוגה.

ויש לקשר כ"ז להא דמוכח באחרונים (אתוון דאורייתא, כלל יו"ד, ועוד) שקו"ט באיסורים זמניים, אם הם איסור חפצא או איסור גברא. דידוע, שאיסור חפצא פ"י שמקבל חיותה באותו זמן מג' קליפות טמאות, ואיסור הגברא פ"י שמקבל רק מהקליפות נוגה, ולכן אין הדבר בעצמו נהי' אסור, שלא רק להגברא יש איסור מוטל עליו לאותו זמן. ולכאוו' מוכח ממכתב הנ"ל, שאיסורים זמניים הם רק איסור גברא, דאל"כ איך יהי' מותר לאחר הזמן מסויים אם כבר נהי' אסור מצ"ע מצד גקה"ט?

ויש להעיר על כ"ז מהא דידוע ממה שכותב אדה"ז בתניא פ"ו, שפירות הערלה הם איסור חפצא, כי הם מקבלים חיות מגקה"ט. ולכאוו' מאי שנא איסור ערלה לכל שאר איסורים תלויים בזמן, שבה דוקא אומרים שהיא מקבלת חיותה מגקה"ט? דאם נאמר כהנ"ל שא"א שיהי' לה עלי' מאיסורה בכה"ג, איך יתכן לומר שלאחר ג' שנים נהי' הפירות מותרים? אלא רואין מכאן, שיתכן דבר כזה, וא"כ לכאוו' תידחה ראיית הרבי לעץ הדעת (שאיסורה ה' רק לג' שעות), דיתכן לפרש שלאותו זמן ה' מגקה"ט, ואחר כך נשתנה לחיותשל ק"נ?

ויש לבאר, ובהקדים מה שמבואר באיסור ערלה בלקו"ש, חכ"ב, פ' קדושים (א), שמקשה הרבי שם, דאיך שייך לומר שהפירות שיונקים מהעץ שהוא מותר, יהיו אסורים? וממשיך לבאר, ע"פ מה שמדייק הרבי רש"ב בתניא ספ"ו, שיש חילוק בין הקיום וחיות של הפירות, לקיום גופם. גוף הפרי הוי חפץ א', שאינו משתנה, ולכן ע"כ צ"ל שתמיד הוא היתה אבל החיות שנמשכת ב', מכיון שמתחדש בכל רגע

ורגע, יתכן לומר שסוג החיות ישתנה. ואי לזאת, יש לפרש שבג' שנים הראשונות של האילן נמשכת בהפירות חיות של גקה"ט. אבל אחר, בתחילת שנה רביעי, יומשך בהם מק"נ. ובהע' 32 שם מוסיף (לכאור') ששינוי החיות כזה אא"ל בחפץ א', אלא בדבר שני. ז.א. שבפרי א' לא יכול להיות שינוי מגקה"ט לק"נ, אבל הפרות שיגדלו לאחר ג' שנים, בהם אפשר לומר שיש המשכת ק"נ. ולכן, בשאר איסורים זמנים, כגון חמץ בפסח, קשה לומר שבתוך פסח יהי איסורים בהחפצא, מגקה"ט, ולאחר החג ישתנה החיות באותו דבר חמץ לק"נ. ועפ"ז מובנת למה פירות הערלה איסורים לעולם, אע"פ שהעץ, שהם ינקו ממנה אסור רק לג' שנים, דבהם איסורים לעולם, וא"א שישתנו.

ובאור זה, יש ליישב קושייתנו הנ"ל, שראיית הרבי אכן מוכיח שהעץ הדעת הי' איסורו רק מק"נ. והביאור - שהרי הי' היתר לאחר ג' שעות באותן הפירות עצמן, ולכן מוכרחים לומר שאיסורם הי' רק מקליפת נוגה.

ורק להוסיף, דלכאור' צ"ב בהא דמבואר בענין ד"מחדש בטובו בכל יום ובכל רגע", שהתחדשות העולמות הוא חידוש הישנות בלבד, שבעיני עולם שקיימת נתחדש חיותה תמיד. וא"כ איך אפשר לומר שיש שינויים בהחיות שנמשכת ב' (לדוגמא, עי' תו"מ וכו'), והא בדבר א' לא משתנה חיותה הפרט? ויש ליישב.



הרהור לאו כדיבור דמי [גליון]

הת' יהודה הכהן שורפין
תלמיד בישיבה

בגליון ראש השנה [גליון תתג] וכן בגליון הקודם הקשה מורי הרב י.מ. וואלבערג עמ"ש בלקו"ת פ' ואתחנן ד"ה וידעת (ד' א') דמבאר בהאמונה שהקב"ה מהווה ומחי' מאין ליש נקרא דעת והוא לשון הכרה והרגשה והעמקת הלב שלא יסיח דעתו מזה וממשיך שם "משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי" דלכאורה הרי גם הרהור באופן של העמקת הדעת לאו כדיבור דמי.

ולכאורה י"ל (ועיי"ש התירוצים השונים ואין מקרא יוצא מידי פשוט) עפמשנ"ת בסה"מ רנ"ט ד"ה יו"ט של ר"ה דמבאר שם המעלה של דיבור על השכל וע"ש בע' ה וזלה"ק "ולזאת גם בעיון כשמעיין בהדבר שכל לא יתגלה יותר ממה שאפשר להתגלות דהיינו רק בחי'

חיצוניותו לבד" ומוסיף שם בחצאי עיגול "(אם לא ע"י קושית והעלמת והסתרים שע"ז יתגלה עומק ופנימיות כח המשכיל דהיינו מצד כח או"ח כו' כמ"ש במ"א) כ"א ע"י דיבור דווקא, וכו'" עכלה"ק. משמע מזה דהעמקת הדעת באופן של קושיות והעלמות והסתרים יש לו המעלות של דיבור על העמקת הדעת סתם.

וע"י בדרך מצוותיך מצות האמנת אלקות שמבאר שם החילוק בין דעת לאמונה באלקות (כמו בלקו"ת שם) דעל דעת נופל ג"כ הציווי של דע (דהיינו "דע אלקי אביך") "דהיינו להתבונן ולהעמיק מחשבתו בזה ולא שיעלה ויעביר הענין במחשבתו לבד בלתי העיון והעמקה שזה נק' בשם הרהור לבד".

ובאות ב שם מבאר זה דדעת נק' בזהר מפתחת דכללא שית' משא"כ האמונה דכיון שהאמונה הוא בחי' מקיף אינו נכנס בהמדות ולכן גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא משא"כ דעת נכנס בפנימיות (וזה"ק) "ולכן אמר דע אלקי אביך דע דייקא דהיינו כל מה שתוכל להגיע אלקותו ית' בבחי' דעת תשתדל בזה ותעמיק מחשבתך והיינו ידיעות מציאותו... אמנם מה שא"א להגיע בו בבחי' דעת הניחהו על האמונה" וכו'.

ועפ"ז נמצא דהמצוה הוא להעמיק מחשבתו כל מה שיכול וזה לכאורה ע"ד מ"ש בהנ"ל שם דהוא ע"ד הדיבור (ולהעיר שמבואר בכ"מ דע"י דיבור הוי התגברות המידות וזהו לכאורה ע"ד מ"ש דדעת הוא להמשיכו להמדות) משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי דלא נכנס בפנימיות כח המשכיל עיי"ש. וק"ל.



רמב"ם

מקור לרמב"ם במעלת גמ"ח על צדקה

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ברמב"ם הל' מלוה ולוה רפ"א: מ"ע להלוות לעני ישראל. . ומצוה זו גדולה מן הצדקה אל העני השואל שזה כבר נצרך לשאול וזה עדיין

לא הגיע למדה זו כו'. [ועיין בשיחת כ"ק הנדפסת ב"יין מלכות' (קה"ת תשמ"ח כרך ב' עמ' 508 ואילך) מ"ש בביאור הלכה זו].

בצורה בהירה עוד יותר מרחיב הרמב"ם ב'ספר המצוות' (מ"ע קצז). וכן כותב בעל ספר החינוך מצוה סו: וזאת המצוה של הלוואה היא יותר חזקה ומחוייבת ממצוות נתינת הצדקה, שמי שנתגלה ונודע דוחקו בין בני אדם וגילה פניו לשאול מהן, אין דחקו ואפלתו כמי שעדיין לא בא לאותה בוושה וירא מהיכנס בה, ואם יהי' לו מעט סעד של הלוואה במה שירוויח מעט אולי לא יצטרך לבוא לשאלה לעולם, וכשירחמנו הא-ל ברווח ישלם נושיו ויחיה בנותר. ועל כן הזהירנו תורתנו השלימה על זה לסעוד המך בהלוואה טרם יצטרך לבוא אל השאלה.

בספר מ"מ לספר משנה תורה' (קה"ת תשמ"ה) ובמילואים לשם (קה"ת תשנ"ג) לא מצאתי ציון לפיסקא בדברי הרמב"ם "שזה כבר נצרך לשאול וזה עדיין לא הגיע למדה זו";

לכאורה יש מקום לציין למ"ש במסכת חגיגה ה, א: אם טוב ואם רע - זה הממציא לו מעות לעני בשעת דוחקו.

וברש"י שם: הרגיל להמציא צדקתו לעני בשעת דחקו, ולא קודם לשעת הדחק, שיכול לבקש מזונותיו ולקנותן בשעת הזול.

(וע"ד - הדרוש עכ"פ - עיין תענית יט, ב: "שנה שגשמיה יורדין בזמן . . לעבד שנתן לו פרנסתו באחד בשבת . . עיסה נאפית כתיקנה ונאכלת כתיקנה. שנה שאין גשמיה יורדין בזמן, לעבד שנתן לו רבו פרנסתו בערב שבת, נמצאת עיסה נאפית שלא כתיקנה ונאכלת שלא כתיקנה").



הלכה ומנהג

מקורות לשו"ע אדה"ז הל' נט"י

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

(א) בסי' קנט סוף סי'ג: אם נטל ב' ידיו בבת אחת שאדם אחר שופך עליהן נעשו שתיהן כיד אחת ואינן מטמאות זו את זו בנגיעתן זו בזו כשמשפשפן במים זו בזו להגיע המים לכל הפרק ... ואף על פי שאין המים מגיעים לכל הפרק מכת הכלי אלא בשפשופו אין בכך כלום.

למרות שרבינו הזקן כותב הלכה זו בפשיטות, לא נסמן לזה שום מקור, לא בדפוס ראשון ולא בשאר הדפוסים ולא בס' מ"מ וציונים.

לפום ריהטא לא מצאנו את מקור ההלכה הזאת, וגם אינה מובנת כ"כ, שהרי: (א) על חלק מהיד לא הגיעו המים בנטילה כ"א בשפשוף, וכי היכן מצינו ששפשוף יכול להחשב כנטילה. (ב) לפני זה באותו סעיף כותב רבינו: "שלא אמרו רביעית מים אין מקבילים טומאה אלא בדרך נטילה שהוא כששופכם על כל הפרק שהיא נטהרה בנטילה זו אבל אם שפכם על החצי הרי חצי זה בטומאתו לדברי האומרים שאין ידים טהורות לחצאין כמו שיתבאר בסי' קס"ב וחוזר ומטמא את הידים", ומאי שנא הכא שאין המים מיטמאים מיד כששפכם ולא הגיעו לכל הפרק?

[מקום אחד נוסף מצאנו בשו"ע רבינו הזקן, שהשפשוף מועיל בזה בנטילת ידים שלפני התפלה, והוא במהדו"ב סי' ד סוף ס"א (וגם שם לא צויין מקור להלכה זו). אמנם שם מיירי בנט"י שאינה צריכה כלי ולא כח נותן - כמבואר שם, וא"כ מהי ההוכחה מהתם להכא?]

ונראה שהמקור לזה הוא בפסקי התוס' סוטה פ"א אות ה (הובא בתרומת הדשן סי' רנט): נוהגין העולם לזרוק מן הכלי ליד אחת ואחר כך משפשף בחבירתה.

ואף שזהו רק לשיטתם בשיטת ר"ת, שמביאה רבינו בתחלת הסעיף וכותב עליה "ויש מתירין בזה ... וכן נהגו מקדם להקל אבל העיקר כסברא הראשונה ולכן יש להחמיר לכתחילה". ואף אשר גם לשיטה זו לא התיר רבינו לעיל אלא: "כגון ששפך עליה רביעית בבת אחת

ונטהרה ומקבל בה עוד מים ושופך ממנה על השניה ג"כ רביעית בבת אחת או אפילו מעט מים ראשונים ושניים ומשפשף זו בזו שיגיעו המים בשניה בכל הפרק הצריך נטילת ידים", מ"מ למד רבינו משם את הסברא הזאת אף בענינינו ואף לדברי הכל. ועדיין צ"ע בכל זה.

(ב) בגליון הקודם כתבתי אודות ציון "ט"ז" המצויין על גליון שו"ע אדה"ז סי' קנח סי"ג, ואשר נלאו המדפיסים וכותבי הציונים ומראי מקומות, לאתר את מקומו של הט"ז.

אזכיר כאן עוד ציון כזה, בשו"ע סי' קסב ס"ז: כששופך הראשונים על היד צריך ליהרר ולשפוף בשפיכה אחת על כל פרק הצריך נטילת ידים. ועה"ג מצויין: ט"ז.

בדפוסים המאוחרים הדפיסו את הציון הזה בין חצאי עיגול "ט"ז", מבלי לאתר את מקומו. ובמ"מ וציונים של הרב מאנגעל שי': (ט"ז) סק"ה. עייג"כ א"ר סק"ח. ה"ב סק"ד.

אמנם בכל הנ"ל מיירי בענין חיבור ע"י טופח ע"מ להטפח, ובענין שפיכה ארוכה שאינו מפסיק לזוב, שבזה מיירי רבינו לקמן בהמשך הסעיף. ואם כוונתו למ"ש הט"ז "עד הפרק" הרי זהו רק העתק לשון הטור על אתר, ולא בא הט"ז לחדש כאן דבר זה.

ונראה שהכוונה לט"ז סי' קנט ס"ק ז (הב'): נראה פשוט ... אם הם [המים שבשפיכה ראשונה] מקובצים תוך היד, פשיטא דנטמא, אע"פ שהם רביעית, דהא גב היד הוא טמא ומטמא תוך היד.

וכן פסק רבינו בסי' קנט סי"ג: אבל אם מקבל רביעית בפיסת היד לבד ומשפשף בהם שתי ידיו לא עלתה לו נטילה כי מיד שקיבל המים בפיסת ידו נטמאו שלא אמרו רביעית מים אין מקבלים טומאה אלא בדרך נטילה שהוא כששופכם על כל הפרק שהיא נטהרה בנטילה זו אבל אם שפכם על החצי הרי חצי זה בטומאתו לדברי האומרים שאין ידים טהורות לחצאין כמו שיתבאר בסי' קס"ב וחוזר ומטמא את הידים וכשמשפשף בהם כל ידיו נטמאו כל ידיו וצריך לנגבן. וגם שם מצויין "ט"ז" הנ"ל.

וכבר נתבאר לעיל בסעיף הראשון, שזהו אמנם חידוש גדול (ועדיין לא נתבאר טעם החילוק בין הלכה זו להלכה שבסוף הסעיף, גבי נוטל שתי ידיו כאחת, ואף על פי שאין המים מגיעים לכל הפרק מכח הכלי אלא בשפשופו).

ג) בסי' קס ס"ו: היוצא מבית הכסא ... הטבילין בדלי לטהרין הרי נעשה מלאכה בכל המים שבדלי ואפי' לא היו ידיו מלוכלכות ממש מ"מ כיון שיש לו צורך לנקותן במים משום שנגעו במקום הטינופת נעשו המים כשופכין.

עה"ג לא צויין שום מקור להלכה זו, גם במ"מ וציונים לא צויין לזה מקור. הלכה זו נעתקה גם בסדר נט"י לסעודה של רבינו הזקן ס"י (ונוסף שם: ואפילו טבל בהם אצבעו הקטנה לנקות נפסלו כל המים שבכלי), וגם שם לא צויין מקור להלכה זו (לא בשם הגדולים ולא במ"מ וציונים לשם).

כרגיל בכגון זה מעיינים מ"ש בזה במשנה ברורה, אם נסמן שם מקור נוסף; אמנם שם ס"ק נד מועתקת ההלכה הזו כמעט אות באות: הרי נעשה מלאכה בכל המים שבדלי ופסולים לנטילה ואפילו לא היו ידיו מלוכלכות ממש מ"מ כיון שיש לו צורך לנקותן במים משום שנגעו במקום הטינופת נעשו המים כשופכין (אחרונים).

ואחר העיון אינו מובן כלל, שלע"ע לא מצינו הלכה זו באחרונים, רק בשו"ע אדמו"ר הזקן, ומדוע א"כ צויין במשנה ברורה שהמקור הוא באחרונים.

שוב ראיתי שהלכה זו הועתקה משו"ע"ר גם בקצור שו"ע סי' מ ס"ט ובכף החיים סי' קס ס"ק נט, ולא צויין שם מקור נוסף להלכה זו, ומזה מובן שלא מצאו הלכה זו רק בשו"ע"ר.

ומסתבר שרבינו הזקן למד הלכה זו מדברי הפוסקים (ים של שלמה חולין פ"ח סי"ד. ט"ז סי' קס ס"ק ג-ד. אליה זוטא ורבה ס"ק ז) שפוסלים המים שבכלי שהאדם הטביל בהם את ידיו המלוכלכות מבצק, ורבינו פסק כמותם שם ס"ה (דלא כרמ"א שם ס"ב), ומפשטות לשונם לומד רבינו דהיינו אפילו בכלי גדול.

שוב ראיתי בשו"ת הר צבי או"ח א סימן פח, שמביא הלכה זו משו"ע אדמו"ר הזקן, ומקשה ע"ז מהלכה המבוארת לקמן ס"ח: מים כשרים שנתן לתוכן מעט מים פסולים בטלים ברוב. ומתוך:

ואף שמעצם דינו של הגרש"ז אין ראייה, דאפשר שלא היו במים שבדלי רוב נגד המים שנקה בהם ידיו, אבל מלשונו נראה ברור שזה נקרא שעשה מלאכה בכל המים. אולם טעמא בעי, דאמאי באמת נקרא שעשה מלאכה בכל המים, שלכאורה לא נעשה מלאכה אלא בשיעור המים שמנקה בהם. וצ"ל דכיון שמנקה ידיו בשעה דכל המים

מחברים הם נחשבים הם לגוש אחד, שאם נעשה מלאכה בהם כאלו נעשה בכל המים (וכמו לענין טומאה שאם יגע טמא במקצת המים נחשב כאילו הוא נוגע בכל המים).

ד) בסדר נט"י לסעודה ס"ח: ובשעת הדחק יש לסמוך על יש מקילין בנטילת ידיים להטבילין במי גשמים או הפשרת שלגים המכונסים באשבורן אף על פי שאין בהם מ' סאה אלא כדי לכסות הידים בלבד כגון המהלך בדרך והוא רחוק מאד מהמים ואין עמו כלי לשאוב וליטול ממנו לידי או שהם סרוחים או עכורים ופסולים לנטילה.

והוא פלא, שלפום ריהטא לא מצאנו דיעה כזו בשו"ע ונו"כ, להקל ולטבול ידיו במים הסרוחים או עכורים שאין בהם מ' סאה. גם בשו"ע ר' סי' קנט סכ"א לא התיר בדיעבד אלא טבילה במים הכשרים לנטילה שאין בהם מ' סאה, משא"כ במים המרים לא התיר בדיעבד (בסי' קס סי"א) אלא בחרין שמימיו מחוברים למי המעין. וראה גם בסידור רבינו הזקן סדר השכמת הבוקר ד"ה המהלך, לא התיר בשעת הדחק רק במי גבאים (הראוים לנט"י).

במ"מ וציונים כאן מציין לשו"ת הר"י בן הרא"ש (זכרון יהודה) סי' כט, אבל גם שם אינו מזכיר שום היתר במים שאינם כשרים לנט"י. וא"כ מהו המקור לפסק זה, להתיר בשעת הדחק אף כשהם סרוחים או עכורים ואין בהם מ' סאה.

ואף שכן היא דעת ר' יוחנן בחולין קו, א (לגירסת הרי"ף והרא"ש, ולגירסת רש"י הגמרות שלנו כ"ה דעת חזקיה) להתיר להטביל ידיו בחמי טבריה (שאינן כשרים לנט"י) שאין בהם מ' סאה, הרי הפוסקים שם פסקו כחזקיה האוסר (ומחלוקת הפוסקים היא רק, אם האיסור הוא גם בחרין שמימיו מחוברים למי מעין).

ואף שהרשב"א בתורת הבית (בית ו שער ב) הביא דעת הראב"ד (תמים דעים סי' סו) שפוסק כר' יוחנן המקיל, וכן פסק גם בים של שלמה חולין פ"ח סי"ד, הרי גם הם פירשו שם דהיינו דוקא כשהחרין מחובר למי המעין.

ואף שרבינו יונה (ברכות פ"ח מא, א) מפרש דברי ר' יוחנן גם כאין מימיו מחוברים ופסק ד"הלכתא כוותיה", הרי הב"י (ד"ה חמי טבריה) כתב בפשיטות "ופסקו הפוסקים כחזקיה דגזר", וכן נפסק בשו"ע באין

חולק, ופירש בשכנה"ג (הגב"י סק"ב) דלא חש הב"י להביא סברת רבינו יונה יחידאה להקל.

והנראה הוא, שגם רבינו הזקן לא התיר כאן בשעת הדחק בחמי טבריה שאין בהם מ' סאה, כי אם במים סרוחים או עכורים שאין בהם מ' סאה, שבזה חלקו ת"ק ור' שמעון בן אלעזר (חולין שם), ובזה כתב הכ"מ (הל' ברכות פ"ו ה"ט) שיש מקום לפסוק כת"ק להקל. הובאו דברי הכ"מ גם במעדני יו"ט חולין פ"ח ס"ח סק"מ ובשכה"ג שם.

ואף שבשו"ע ונו"כ לא הובא קולא זו, וגם בשו"ע"ר סי"ב כותב: ולא חמי טבריה בלבד אלא הוא הדין כל מים שאין ראויין לשתיית כלב ואין בהם מ' סאה אע"פ שהם מחוברים למקוה שיש בו מ' סאה יש להחמיר שלא להטביל בהם (ומציין עה"ג שהמקור הוא ממשמעות רבינו יונה שם), מ"מ מקיל בזה רבינו בסדר נט"י לסעודה בשעה"ד - כסברה זו שהובאה בכ"מ.

(ה) בשו"ע"ר שם ס"א: מים שנשתנו מראיהם בין מחמת מקומם בין מחמת דבר שנפל לתוכן כגון שנפל לתוכן דיו או קומוס או יין ושכר ושינוי מראיהן פסולים לנטילת ידיים.

ההלכה היסודית מבוארת במשנה פ"ק ידיים מ"ג ובטור ושו"ע ס"א, אמנם רבינו מוסיף כאן, שכן הדין גם אם נפלו לתוך המים "יין ושכר", וע"ז לא צויין על הגליון שום מקור.

במ"מ וציונים צויין ע"ז: ע' מ"א סק"א. אמנם לא מצאתי שום מאומה מדין זה, כ"א בסוף ס"ק ב "דאם נפל יין לתוך המים נפסלו בשינוי מראה". ועדיין לא נרמז כאן שום מקור לדין נפל שכר למים.

הלכה זו כתב רבינו הזקן גם בסדר נט"י לסעודה ס"ז: שנפל לתוכם יין או שכר. ובשם הגדולים שם כתב: לפי דעת ראב"ד והרא"ש. והכוונה היא לדעת הראב"ד והרא"ש דלקמן בשו"ע"ר סט"ו: יש אומרים שאין נטילת ידיים אלא במים ולא בשאר משקין ומי פירות. ומצויין על הגליון שם ראב"ד (תמים דעים סוף סס"ו. הובא בתורת הבית הארוך בית ו שער ב) ורא"ש (ברכות פ"ג סל"א). ורוצה לומר בזה (בעל שם הגדולים) שרק לדעת הפוסלים נט"י ביין (רש"י המובא בשו"ע"ר שם) ובמי פירות (ראב"ד ורא"ש הנ"ל), יש מקום לפסול גם המים שנפלו לתוכם יין ושכר.

בתורת מנחם שם כתב: לברר רא"ש ברכות פ' אלו דברים, ראב"ד תמים דעים. ובשו"ע"ג שם נתחבטו בציונים אלו. אמנם נבהלתי לראות

מה שהועתק שם מתמים דעים שם "מים ראשונים אם הדיח בהם את הכלים פסולים .. נפל בתוכו יין ושינה את מראיו .. אפי' הדיח בו סלים .. פסולים לידים", והוא ציטוט מעוות, שכתוב שם ההיפך ממש: "כי המקוה שנפל בתוכו יין ושינה את מראיו פסלו ואילו לידים אפי' היין כשר ליטול ממנו". ואזיל לשיטתו שכתוב בסוף אותו סי': "מים ראשונים אין השמן ושאר משקין מטהרים את הידים .. יין שהוא כשר לנטילת ידים יותר משאר משקין .. ושאר מיני פירות אין עליהם תורת משקה לענין הכשר". וברור כחמה שמ"ש כאן בשם הגדולים שהוא לדעת הראב"ד והרא"ש קאי על שכר ולא (רק) על יין.

אמנם עדיין קשה, שבזה לא ביאר בעל שם הגדולים שום מקור לדברי רבינו הזקן (רק כתב להוכיח שהוא לדעת האוסרים לקמן סט"ו), ומהו א"כ המקור לדברי רבינו אלה, שאם נפל שכר למים ושינוי מראיו נפסלו המים מנט"י.

גם יוקשה על מה שכתב בשם הגדולים הנ"ל, ממה שפסק רבינו הזקן לקמן שם (אף לדעת הפוסלים נט"י במי פירות ויין): אבל במי דבש (שקורין מע"ד) ושכר נוטלין [מהן לידים] שהרי עיקרן מים ואע"פ שנשתנו מראיהם אין לחוש כיון שנשתנו לעילוי (והמקור לזה הוא בתוס' עירובין כט, ב ד"ה הכא (לענין שכר) וברמ"א סי"ב). וכן כותב רבינו בסדר נט"י לסעודה ס"ח. וא"כ יוקשה איך כותב רבינו כאן שגם כשנפל שכר למים נפסלו המים מנט"י - אעפ"י שהשכר עצמו כשר לנט"י.

ועכצ"ל, דהלכה זו היא אפילו לדעת המכשירים יין ומי פירות לנט"י, ושאני הכא שנפל לתוך המים יין או שכר ונשתנה מראיהם והשינוי הוא לגריעותא ולא לעילוי.

אמנם עדיין לא מצאנו מקור לדברים האלו, והרי רבינו הזקן אינו גיל לכתוב חידושי הלכות שלא מצא בפוסקים שקדמו לו. ואולי יוכלו לעורר בזה קוראי הגליונות, ומצוה לברר מקחו של צדיק.



המוליך סחורת חבירו למקום היוקר

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפארניא

בגמ' ב"מ דף עב, ב "ת"ר המוליך חבילה ממקום למקום מצאו חבירו ואמר לו תנה לי (ופרש"י: ואליכנה ואעשה צרכי במעות עד זמן פלוני ע"כ) ואני אעלה לך כדרך שמעלין לך באותו מקום, ברשות מוכר (אם קיבל עליו מוכר אחריות הדרך - רש"י) מותר (דאין כאן מלוה עד שתמכר וכל מה שנמכר ביוקר של בעלים הראשונים הוא. רש"י) ברשות לוקח אסור. ע"כ.

וכן פסק בשו"ע הל' רבית יו"ד סי' קעג סעי' טו וז"ל "מי שיש לו סחורה שנמכרת כאן בזול ובמקום אחר ביוקר וא"ל חבירו במקום הזול תנה לי ואוליכנה למקום היוקר וכו' מותר והוא שיתן לו שכר טרחו על הולכתה למקום היוקר" ע"כ ועיי"ש.

ונחלקו הפוסקים בשיעור השכר טירחא; הש"ך שם ס"ק ל' כ' דצריך לשלם שכר טירחא משלם, והט"ז מעריך שם ומסיק דסגי בדבר מועט בעד השכר טירחא.

ובשו"ע אדה"ז הל' רבית סעי' יט מביא ב' הדיעות הנ"ל ומכריע כשיטת הט"ז דסגי בדבר מועט. ובהסברת שיטת הט"ז כ' וזלה"ק "וי"א שא"צ לשלם לו שכר עמלו ומזונו בשלימות אלא די שיתן לו דבר מועט בעד עמל ומזונו להיכר בלבד שאינו טורח בעד ההלואה שכיון שרבית שע"י מו"מ אינה אסורה אלא מד"ס די בהיכר בלבד וכו' ובסוף בסעי' מסייף וצ"ל ולענין הליכה בד"ס הלך אחר המיקל ודי בדבר מועט לכ"ע. עכ"ל.

הסברת הענין: דמי שמבקש מחבירו הלואה, ועל ידי ההלואה יביא תועלת צדדית להמלוה, הרי זה רבית ואסור, לכן מי שמוליך סחורה ממקום א' זול למקום יוקר וחבירו מציע שהוא יקח את הסחורה וישלם לו כמקום היוקר הרי הלוקח (שהוא גם לוח) מטיבו בזה שמטריח בעד המוכר (וגם הוא המלוה) ובנדון כזה הדין הוא שכדי להנצל מאיסור רבית המוכר (המלוה) משלם שכר טירחא כולו להלוקח (הלוח). וכ"ז כשהי' הלואה גמורה, בנדו"ד פסק אדה"ז (כהט"ז) שדי בדבר מועט להיכר בעלמא מכיון שאין זה דרך הלואה אלא בדרך מו"מ והוי רבית דרבנן שדי בדבר מועט.

ולכא' צ"ע בדברי אדה"ז, וכן ראיתי מקשים בקובץ זרע יעקב (שיכון סקווירא) גליון טו - אלול תש"ס, דף רעז, הרי כל ההיתר של מוליך הוא כפרש"י הנ"ל, "דאין כאן מלוה עד שתמכר וכל מה שנמכר ביוקר של בעלים הראשונים הוא" א"כ הוי שפיר רבית ע"י הלואה, דההלואה אינו מתחיל רק כשהלוה מקבל המעות מהלוקח וע"כ הוי הלואה גמורה והוי רבית מה"ת ולא דרך מו"מ שהוא רק מדרבנן, ובהקובץ ז"י שם נשאר בצ"ע.

ואף שלכא' הקושי' הוא גם להט"ז שחולק על הש"ך דס"ל דצריך לשלם שכר טירחא משלם דמשמע דס"ל שמדובר כאן ברבית דאוריית', אך הט"ז אינו מסביר למה בדבר מועט סגי אלא רק מדין לסי' קעז המדבר בדיני עיסקא, ואדה"ז הוא המסבר שיטת הט"ז דמשום דהוי רבית ע"י מו"מ והוא מדרבנן לכן קשה כנ"ל.

ונהנה ה'גידולי תרומה' ח"ג אות לב (מובא בס' ברית יהודה פרק כז הערה יד) מאריך בדברי רש"י אלו ומקשה בין דין זה לעוד סוגיא (שרשא דרב נחמן) ומחלק וכ' וז"ל דהתם (טרשא) עיקר החוב מכירה הוא אבל הכא (מוליך) עיקר החוב הלואה הוא שהרי פירוש כונתו שרוצה להשתמש בדמים ואין עיקר חיובא אלא לאחר מכירה ואילך לפיכך אסור ע"ש.

ומזה ג"כ קשה לשיטת הט"ז ודה"ז האיך סבירי להו דבנדוד' הוי רק רבים דרבנן הרי עיקר החוב הוא מחמת הלואה דהוא מה"ת?

ונראה לבאר עפ"י מש"כ הריטב"א (הובא בשיטה מקובצת על אתר) דסוף סוף החוב חל מחמת מכר דלשון תנה לי קרוב יותר ללשון מכירה והרי זה באומר לו תן לי הפירות ואמכור אותן עבורך והדמים יהיו אצלי במתנה ע"כ. חזינן מדברי הריטב"א דא"ל דה"י כאן ענין הלואה וכלשון רש"י דלעיל הרי כללות הענין חל מחמת המכר ומצד זה אינו אלא אבק רבית שהוא מדרבנן כיון דעיקרא דמילתא זביני הוא, ע"ש בריטב"א.

ועפ"י מובן היטב למה הט"ז מציין לסי' קעז דכמו שאמרנו קודם, מדובר שם בהל' עיסקא, ובעיסקא נקטינן דאף שהשותף שמשקיע צריך לשלם שכר עמל וטרחא עבור השותף הפועל, דמ"מ די בדבר מועט להיכר בעלמא, אף שלכאורה אפשר לבקשים אותו קושי' שהקשינו לעיל דבעיסקא הוא חצי מלוה וחצי פקדון. א"כ הוי לי חוב שבא ע"י הלואה שהוא מה"ת ולמה סגי בדבר מועט אלא ע"כ, כדברי

הריטב"א הנ"ל דמכיון דעיקרא דמילתא זביני הוא ע"כ סגי בדבר מועט כהיכר בעלמא.

אלא מה שנשאר ליישב הוא למה אדה"ז אינו מביא לשון הברייתא (והשו"ע) "מצא חבירו ואמר לו תנה לי", דמדברי הריטב"א הנ"ל משמע שזה יסוד ההיתר דסגי בדבר מועט כיון דלשון תנה לי קרוב יותר ללשון מכירה, ואולי י"ל דאדרבה אדה"ז מגדיר הל' זו כל כולו בלשון מכירה להדגיש ענין זה דמיירי כאן בריבית ע"י מו"מ. וד"ל.

יוצא מדברי אדה"ז אלו לכאור' יסוד גדול בדין רבית ע"י מו"מ, דכל שיסודו הוא מו"מ "דעיקרא דמילתא זביני הוא" אף שיש בזה ענין הלואה אעפ"כ עיקרו מו"מ וכל רבית בו הוא רק מדרבנן ויהי' מזה הרבה השלכות למעשה.



זמן איגוד הלולב

הרב יוסף יצחק חיסריק

שליח כ"ק אדמו"ר - צפת, אה"ק

א. יש לעיין איך לנהוג - באה"ק - איגוד הד' מינים בקביעות שנה זו - שיו"ט ראשון חל בשבת, וניתן לאגודו במוצאי יום טוב או למחרתו ביום א' דחול המועד, ומשא"כ בחו"ל.

ויש לומר סברות לכאן ולכאן.

טעם לאגוד הלולב דוקא בערב יום טוב:

(א) שהרי בס' המנהגים כתב - והובא גם בהערה בלקו"ש חכ"ב הערה 55 - שמהדריין לאגוד את הלולב דוקא בערב יום טוב. ואף שניתן לומר שלצדדין נאמרו הדברים, היינו רק לחו"ל, או באה"ק כשחל יו"ט ראשון בחול, אך "כיון דנפק מפומיה דרב כהנא" וכו'.

(ב) במאמר י"ג תשרי תשמ"א בסופו מבאר המעלה ב"עשיית סוכה ולולב" בד' ימים שבין יוה"כ לסוכה, משום שהם דברי "הרשות" שנעשים מצוה וכו', עיי"ש. ויש לעיין מה הכוונה שם ב"עשיית הלולב" - האם האיגוד או התלישה/הקניה. ואמנם הרבי כותב במכתבו להרב עלבצרג (לקו"ש ח"ב 214), שכוונת הירושלמי בעניין ברכת "לעשות לולב" (לדעת הירושלמי) הוא להאיגוד ולא לתלישה.

ועל כן - מצד פנימיות הענין "בהענינים דסוכה ולולב כמו שהם דברי רשות עדיין וישראל מכינים ומכשירים אותם למצוה" (כל' המאמר הנ"ל) - יש מקום לאגוד בערב יו"ט.

טעם לאגוד הלולב אחר יו"ט:

(א) לכאור' כל הטעם שאוגדו בערב יו"ט אפ"ל שהוא מפני החשש שמא יאגוד ביו"ט בקשר של קיימא. והגם שלהלכה לולב א"צ אגד, אעפ"כ למצות מן מובחר צריך אגד (סוכה לג סע"א, אדה"ז תרנא, ב), אבל כאן באה"ק בקביעות זו אולי ההידור לאגוד דוקא לאחר חלות זמן המצוה, כדברי רש"י בסוכה שם ד"ה 'ולולב' 'דאי לאו דקידש היום אכתי לא חל עליה זמן מצוה ולא שם מצוה'.

(ב) יש לעיין מה דין הסוכה (שמהדרין לאגוד בתוכה בערב יום טוב) טרם קידש היום. אמנם בסוכה כתיב "תעשה" - מצוה בעשייה, וע"כ היינו ערב החג. מ"מ - יש לעיין האם קדושת הסוכה חלה מערב החג. והנה כ"ק אדמו"ר דן בזה במכתבו (לקו"ש חלק כט עמוד 496), וחקר האם דומה הדבר לקדשים וחל מיד בהזמנה, או כפי הדיוק בלשון חז"ל "סוכה כל שבעה" - היינו רק שבעה ולא לפני כן. או שנאמר שמילתא דפסיקא ליה קתני - היינו דשבעה הוא תמיד (ויתכן יותר). אך אין ספק שחלות קדושת סוכה "כל שבעה", גבוה יותר מקדושתה בערב חג, ולכן אם ניתן לאגוד הלולב בחוה"מ עצמו (כקביעות שנה זו), הרי יתכן יש בזה היתר.



בענין ברכת "לישב בסוכה" בהבדלה, לכאורה אין ללמוד ממה שהיה בבית המדרש של כ"ק אדמו"ר שהמבדיל היה מברך, היות ושם המבדיל בירך בסוכה שאינה שלו, ולכן יש חיוב לכתחילה לברך, משא"כ כשמבדיל בסוכה שלו. וראה רשימות הרבי (חוברת יד, ע' 22), ושם מבואר יתירה מזו - כי גם כשבירך לישב בסוכה (שלו?) הי' זה בסמיכות לסעודה.



פסול חסר: רק כש"ניכר" או לא – בדברי אדמה"ז

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בשיבת תות"ל - מאריסטאון

בסי' תרמח סקכ"ב כותב אדמה"ז "...אין חזונית פוסל אא"כ יש בו ב' אבעבועות לא פחות ... והוא שיהיו נראין לעין כשאוהזו בידו, ולא שיהא צריך להשים עין עיונו עליהם עד שיראם. וכן כל שינוי מראה אינו פוסל אא"כ נראה לרוב בני אדם בהשקפה ראשונה".

והוא מהמג"א שם סקט"ז פוסל חזונית "כמין ב' אבעבועות לפחות והוא שיהיו נראים לעין כשאוהזו [מבי"ט ח"ב סי' מט]. וכן כ' בסקי"ח שינוי מראה "דוקא כשנראה להדיא לרוב בנ"א [מבי"ט ח"ג סי' מ"ט]"¹.

המבי"ט כותב: "...חזונית זה שהוא מצוי באתרוגים שלנו אינו נקרא כל שהוא אלא כשנראה לכל אדם שאינו הדר אבל באתרוגים שלנו שרוב אלו שאנו קוראים חזונית אינם נראים לעין מחמת דקותם וצריך להסתכל בהם הרבה כדי שיהיה נרגש בראיה שאדם אחד רואה כולו הדר בלי שום רושם ואדם אחר שיש לו ראיה זכה יותר רואהו "אינו נקרא זה כל שהוא" והדר נקרא למי שהוא בידו, כי מראית עיניו עד ידו אינו נראה אלא כשמשתכל בו הרבה, וכ"ש אחרים שרואים אותו אפי' הם אצלו שאינם מרגישים בו כי אם בהסתכלות טוב ונקרא הדר..."

והנה הרעק"א בתשובות סו"ס דרוש וחיידוש כותב שדברים אלו הוא רק לגבי פסולים מחסרון "הדר" חזונית, שינוי מראה יבש, שכל שאין רואין החסרון בראיה רגילה הרי הוא עדיין "הדר", משא"כ בדברים שהם חסרון לקיחה תמה אפי' שרואים החסרון לאחר עיון הרי"ז פוסל.

(1) ומה שמוסיף אדמה"ז "בהשקפה ראשונה" הוא לכאן ע"ד פרש"י דף ל"ה בנוגע לחוטמו שפוסל אפי' "כל שהוא" "שנראה שם לעינים יותר משאר מקומות שבו שבאותו עובי אדם נותן בו עיניו" דאדמה"ז מפרש כוונתו בזה הוא לומר שבוה נותן עיניו תחילה. וראה עד"ז בסכ"א "לפי שעיקר ההידור של אתרוג תלוי בחוטמו שהוא נראה לעינים יותר משאר מקומות ובו אדם נותן עיניו בתחילת השקפתו" (ומצויין בצד לרש"י זו).

ולכן רוצה לומר ש"נחלקה התיזמת" שהפסול הוא מטעם חסר יש לומר דכל שנחלקה ממש ונראה בשימת עין בדיוק פסול דלא מיקרי תמה².

ובאמת נראה כמעט בהדיא כן בדברי הלבוש תרמ"ט ס"ה "...דהא דחסר פסול ביום א' לאו משום שאינו הדר פסלינן ליה דהא אם חסר אפי' כל שהוא פסלינן ליה אע"ג שאין החסרון ניכר ועדיין הדר הוא אלא משום דכתיב ולקחתם שפירושו שתהא לקיחה תמה בלא שום חסרון כלל פסלינן ליה מדלא כתיב ולקחתם...".

וכן נראה לכאור' מעצם דברי המבי"ט המג"א, ואדמה"ז שכתבו דבריהם דוקא לענין שינוי מראה וחזית ולא בשאר פסולים^{3,4}.

אבל יש להעיר מדברי אדמה"ז סי' תרמ"ה ס"י "...ואם היה כפול מתחילת ברייתו ואח"כ נחלק לשנים בכל ארכו...פסול ופסולים אלו שבעלה העליון אינו משום הידור הלולב אלא משום שנאמר ולקחתם ודרשו חכמים לקיחה תמה ושלמה וזה העלה שהוא עיקר הלולב שהאדם רואה אותו בתחילת השקפתו, ודרכו להיות כפול בכל הלולבין ואם הוא חלוק לשנים הרי ניכר ונראה שאינו תם ושלם במקום הסדק".

(2) ומבאר שם: שכוונת המג"א סק"ט לומר שאם לא חסר מהדר עד האתרוג "בניטל כל שהוא לא מיקרי חסר דאין זה חסרון הניכר" דלא דווקא כיון דבנוגע לחסר ו"תמה" גם בכל שהוא חסר מיקרי ואי"ז תמה, אלא כוונת המג"א היא דאם לא נחסר עד האתרוג אלא נחסר מעוביו "ס"ל להמג"א דלא מיקרי חסרון כיון דעצמות הפרי שלם מקרי תמה...".

(3) ועד"ז כ' הפרמ"ג במשב"ז תרמ"ה סק"ו לענין נקטם העלה בתיזמת "ויש להזהר טובא בעלה האמצעי לעיין ביה אם לא נקטם העלה כל שהוא, ויכול להכיר זה כשמעיין ביה". (כבר שהעירו שנראה כסותר עצמו למה שכתב במק"א ויישבו בזה).

(4) ולפי"ז מובן שהא דכ' אדמה"ז בסי' תרמח ס"י בביאור הפסול בניטלה חלק מפיטמא שפסול האתרוג "שהפיטמא היא בגובה האתרוג על ראשו והחסרון ניכר בה יותר, לפיכך החמירו בה שאפי' חסרון כל שהוא פסול, לפי שעיקר הדורו של אתרוג תלוי בראשו..." (ע"ד המבואר בסע' כ"א שם), דתלה החסרון בהא דחסרון ניכר בה ביותר: דהוא כיון שהפסול בזה הוא משום הדר ולגבי פסול דהדר צריך שיהיה הדבר ניכר.

ובהי"ב כ' "ואם נסדקה השדרה תחת עלה זה העליון דהיינו ממקום שעליה יוצאים ולמטה אם נתרחקו ב' צידי הסדק זה מזה עד שיראו כשנים פסול לפי שחסרונו נראה וניכר שאינו תם ושלם".

וא"כ נראה שאדמה"ז לומד שהענין ד"היכר" החלוק לשנים הוא מה שפסול ופוגם גם ב"לקיחה תמה", שהרי נחלקה תיומת פסול משום שחסר בלקיחה תמה וגם בזה כתב אדמה"ז בהסברת הפסול ש"הרי ניכר ונראה שאינו תם ושלם". והוא לכאור' דלא כדברי הרעק"א.

אבל אולי אפשר לומר בדברי אדמה"ז: שתלוי בכל ענין וענין לפי עניינו: לא שהפסול דהדר בעצם תלוי אם ניכר היפך ההידור, וגם אין הפסול דחסר פוסלו בעצם גם אם אינו ניכר, אלא תלוי לפי ענין דבר הנפסל משום הדור או חסר: אם הפסול תלוי במראהו אז צריך להיות הפסול ניכר ונראה (שלכן בחזוית ושינוי מראה תלוי אם נראה בהשקפה לראשונה לרוב בנ"א כו')⁵.

ואולי י"ל כן גם בענין דלקיחה תמה דהגם דהפסול ב"ניקב וחסר ונסדק" בכללות הוא "לפי שאינו תם ושלם והתורה אמרה ולקחתם ודרשו חכמים לקיחה תמה ושלמה" (ל' אדמה"ז תרמ"ח ס"ד), מ"מ יש ב' אופנים בפסול זה: דאמנם אם החסרון בזה נובע מהענין דחסר וחסרון בפועל, אין זה נוגע אם זה ניכר או לא. משא"כ אם החסרון הוא ב"לקיחה תמה" הוא (לא מה שחסר בפועל, אלא) מה ש"אינו שלם ותם" א"כ הרי זה תלוי במה ש"ניכר ונראה" ואז צריך להיות נראה בהשקפה ראשונה לרוב בנ"א בלי עיון רב כו'.

ולכן: בניקב וחסר ואפי' נסדק באתרוג הרי"ז חסרון בפועל ואינו תלוי אם "נראה בהשקפה ראשונה לרוב בנ"א". משא"כ פסול דנחלקה התיומת בהלולב (ונסדקה בשדרה למטה ממקום שעליה יוצאים) אינו חסרון בפועל, אלא שאינו כדרך כל הלולבין שאין "חלוקה" בעלה האמצעית ולכן הרי"ז תלוי אם "נראה וניכר" שאינו תם ושלם.

(5) ולכן: הגם ש"יבש" פסולו משום חוסר בהידור לא כתב אדמה"ז בסי' תרמ"ח סע' כ"א-כ"ב שצריך שיהיה הפסול "נראה לרוב בני אדם בהשקפה ראשונה" לגבי יבש אלא לגבי חזוית ושינוי מראה. ופשטות הדברים בסע' א' שם נראים שאין היובש נראים מיד לעיניים בהשקפה ראשונה וגם קשה לבדוק אותו כו', אלא כנ"ל: יבש הוא פסול בפועל ובעצם ואינו תלוי בשינוי מראה ולכן פסול גם אם אינו בהשקפה ראשונה משא"כ פסול שינוי מראה.

בסגנון אחר: אם החסרון בלקיחה תמה הוא חסרון חיובי שיש חסרון חיובי דחסי (ובמילא אינו תמה) אז זה פסול גם אם החסרון הוא דוקא ע"י עיון ולכן בניקב, חסר ואפי' נסדק האתרוג הרי שם עניינו הוא חסרון חיובי שלכן פוסל גם אם אינו ניכר ונראה. אבל אם החסרון הוא (לא חסרון חיובי, אלא) שאין בו שלימות החיובי ויש בו העדר שלימות זה הרי"ז תלוי אם ניכר ונראה שחסר בו שלימותו. ולכן אם פסולו הוא משום דחסי בלקיחה תמה ע"י העדר השלימות ד"תם ושלם", בזה שחלוק העלה העליון שבלולב, א"כ פסולו תלוי אם נראה שאינו שלם. אבל בחסר שיש בו חסרון חיובי שחסר א"כ אינו תלוי ב"ניכר" הפסול אלא גם אם הוא ע"י עיון פסול הוא.⁶

והנה עפ"י"ז יש להוסיף ביאור בדברי אדמה"ז בניטל הפיטם שכ' בס' תרמ"ח י"ז "...אפי' לא ניטל כל עובי הפטמא אלא מקצת העובי שנשאר מחובר לאתרוג ומקצת העובי ניטל לגמרי מן האתרוג בענין שנשאר משהו באתרוג מגולה במקום שהיה מכוסה בעובי מקצת הפיטמא שניטלה ה"ז פסול לפי שפטמא זו נחשבת מגוף האתרוג וכיון שהיא חסרה ה"ז אתרוג חסר אע"פ שיי"א שאין חסרון פוסל אא"כ יש בו כאיסר...מ"מ כיון שהפטמא היא בגובה האתרוג על ראשו והחסרון ניכר בה יותר לפיכך החמירו בה שאפי' חסרון כל שהו שבה פוסל לפי שעיקר הידורו של אתרוג תלוי בראשו שהאדם רואה אותו בתחילת השקפתו ואם נחסר שם כל שהוא אינו הידור..."⁷.

והיינו שמחדש: דבחסר בראש האתרוג יש ב' פסולים: (א) משום חסר ובזה ישנו ב' דיעות, ושיטה א' היא שצריך שיעור כאיסר לפסול משום חסר. (ב) משום הדר דכיון דעיקר הידור האתרוג תלוי בראש הרי שם אם חסר בו משהו הרי זה חסרון בהידור⁸.

(6) והנה עפ"י"ז אולי יש לבאר דברי המג"א תרמח סק"ט דמשמע מיניה דגם בחסר בעי "חסרון הניכר" ועליו נתקשה הרעק"א הנ"ל: דאולי לומד המג"א דהחסרון בהפיטם (שאינו מגוף האתרוג ממש) אינו כחסרון חיובי בהאתרוג אלא כהעדר השלימות ותמות בו, שלכן צריך "חסרון הניכר" כדי שייפסל. ביאור זה הוא רק אם נאמר דהמג"א לומד דהפיטם אינו ממש כגופו של אתרוג אבל בדברי אדמה"ז כ' בשיטות הפוסלים "לפי שפטמא זו נחשבת מגוף האתרוג, וכיון שהיא חסרה ה"ז אתרוג חסר...". וראה בפנים בזה.

(7) "החמירו בו" נראה שזהו חומרא יתירה מדרבנן.

וממשיך בהלכה שם: דאם לא ניטל כלום מעובי הפיטם במקום חיבורה להתרוג ואפי' נטלה כל הפיטמא ולא נשאר ממנה רק גובה משהו בענין בענין שמקצת ראש התרוג הוא מכוסה בעובי פיטמא משהו זו שנשתייר כמו שהיה מכוסה בתחילה כשהפיטמא היתה שלימה ה"ז כשר דכיון שמקצת ראש הוא מכוסה כמו שהיה מתחילה אין זה חסרון. וי"ח ע"ז ואומרים דאפי' לא ניטלה רק השושנתא עלינוה וכל הפיטמא קיימת ה"ז פסול שאינו הידור אא"כ הוא שלם לגמרי בראשו..."

דנראה ביאור ב' השיטות והדיעות בלשונו הזהב דאדמה"ז: בהגדרת חסרון ההידור כשניטל מחלק הפיטם או האפי' השושנתא: אם הוא חסר בהדר רק כשיש חסרון חיובי שנראה חסר שם ולכן אם נשאר מכוסה במקום חיבורו להתרוג "אין זה חסרון" חיובי ולכן אינו חסר גם בהידור שבדבר. אבל היש חולקים סוברים: שחסרון ד"הידור" בזה הוא (לא רק כשיש חסרון חיובי, אלא גם) כשאינו שלם לגמרי בראשו שגם בזה הרי"ז חסר בהידור הדבר ולכן גם בנטיל משושנתא (הגם שאין זה חסרון חיובי, מ"מ) הרי"ז חסרון והעדר שלימות של התרוג.

ולפי הנ"ל יצא: דגם לשיטה הב' (דגם כשניטל רק השושנתא פסול הוא מהעדר השלימות והרי"ז חסר בהידור") הוא פסול רק כשניטל כולה באופן ש"נראה בהשקפה ראשונה" לרוב בני אדם (אבל אם לא ניטל רק חלק ממנה באופן שאינו נראה חסר בהשקפה ראשונה אינו פוסל שכנ"ל כשחסר מצד העדר השלימות הוא רק כשחסר באופן שנראה העדר השלימות מיד בהשקפה ראשונה לרוב בני אדם).



הערות בדיני תקיעת שופר בשו"ע אדה"ז [גליון]

הנ"ל

בגליון [תתג] העיר הרב משה אהרן צבי שיחי' ווייס כמה הערות בהל' שופר אדמה"ז, א' מהם במבואר בסי' הנ"ל סע' ג' דאם לא התנה בתקיעה אחרונה של ג' סדרי תשר"ת שאם עיקר המצוה היא סדר

(8) וכן כ' בסי' תרמט ס' יז "...אבל ניטלה פיטמתו אין פסולו מחמת חסרון בלבד אלא מחמת שאין זה הידור..." , שיש בו ב' חסרונות: משום חסר ומשום הדר (שלכן פוסל גם בשאר ימים).

תשר"ת, כוונתו לתשר"ת, ואם עיקר המצוה היא תש"ת התקיעה היא לתש"ת, "אין תקיעה אחת עולה לשני סדרים תשר"ת ותש"ת...לפי שהמצות צ"כ ואם נתכוין בתקיעה זו להשלמת סדר תשר"ת אינו עולה להתחלת תש"ת, שאם תש"ת עיקר המצוה א"כ כשנתכוין בתקיעה זו להשלמת תשר"ת לא תקע לשם מצוה כלל...¹."

והעיר: דבשלמא אם היה מתעסק בעלמא ותקע בשופר ויצא קול תקיעה ניחא, דהמתעסק לא התכוין לשם מצוה כלל, אבל כאן דהתקע לשם מצוה ולשם תקיעה, אלא שלא נתכוין לשם הסדר הנכון, וכי בשביל זה "לא תקע לשם מצוה כלל" והרי תקע לשם מצוה.

ותי' ע"פ המובא בה"מועדים להלכה" בשם "גליא מסכת" דהתקיעות אינן באות אלא לשם התרועה, שאם אין פשוטה לפניו אין זה נקרא בשם תרועה, דלפי"ז יש להבין דהתקיעה של תש"ת אף שהיא תקיעה אבל יש לה דין אחר מדינו של התקיעה של תר"ת. (אלא שהמועדים בהלכה חושב שזהו חידוש גדול לומר כן גם בשיטת חכמים האומרים בסוכה "תקיעה לחוד ותרועה לחוד").

יש להעיר שבאמת יסוד ד"הגליא מסכת" מפורש בדברי אדמה"ז והיא "פירוש המלות" ד"א"כ כשנתכוין בתקיעה זו להשלמת תר"ת לא תקע לשם מצוה כלל", והיינו שענין התקיעה היא או "השלמה" לתרועה שלפני זה או הקדמה לתרועה שלאחריה². ובזה יומתק לשון אדמה"ז בשינוי ללשון הרא"ם מובא ב"י: ברא"ם הל' הוא "...ותו לא מצי לאחשובי תקיעה אחרונה דתשר"ת לשם תקיעה ראשונה דתש"ת", ובלשון הזהב וצחה דאדמה"ז "ואם נתכוין בתקיעה זו

1) קושיא זו, למה לא מועיל תקיעה אחרונה דתש"ת עבור תקיעה ראשונה דתש"ת, הקשו הראשונים, ומובא בב"י כמה תי'. אדמה"ז בחר בתי' הרא"ם: "דס"ל כר"ז דאמר מצ"כ ותו לא מצי לאחשובי תקיעה אחרונה לשם תקיעה ראשונה דתש"ת...", (אלא שהוא מוסיף שלא מועיל תנאי בזה, והב"י מקשה עליו ואומר דבתנאי שפיר מיקרי מכוון).

2) בגליא מסכת שם, באמצע דבריו נראה דרוצה לבאר בב' אופנים: א) דצריך להיות דיוק אם התקיעה היא "לפני" התרועה או היא "אחרי" התרועה. ב) דעיקר הכוונה דהתקיעה תהיה שייך לסדר ד"תשר"ת" או "תש"ת" או "תר"ת".

ויש להעיר בהא דהשמיט אדמה"ז הדין דשו"ע תקפח ס"ד "היה זה צריך פשוטה ראשונה וזה צריך פשוטה אחרונה תקיעה אחת מוציאה את שניהם" אם אינו סובר מדין זה, דהוא מתאים יותר לפי אופן הא' שבנוסף לדין סדר בתשר"ת יש בזה גם משום סדר "לפני" או "לאחרי" התרועה ואין א' מועיל לשני לפי שיטתו?

להשלמת סדר תשר"ת אינה עולה להתחלת תש"ת...", דלשון "השלמה" ו"התחלה" מורה דתקיעה היא נמשכת או מתחילה סדר והמשך אחד.

עוד יש להעיר ביסוד זה בנוסח האדמה"ז בס"א שהוא באופן כללי ל' הרמב"ם פ"ג מהל' שופר ה"א אלא ששונה קצת: ל' הרמב"ם "כמה תקיעות חייב...תשע תקיעות. לפי שנאמרה תרועה כיוכל ובר"ה שלשה פעמים וכל תרועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה. ומפי השמועה למדו שכל תרועות של חדש השביעי אחד הן, בין בר"ה בין ביה"כ של יובל. תשע תקיעות תוקעין בכל א' משניהן. תר"ת....".

אבל באדמה"ז: "...כמה תקיעות חייב אדם...תשע תר"ת... (ואינו כותב "תשע תקיעות") לפי שג' פעמים תרועה נאמר בתורה ב' בר"ה וא' ביה"כ של יובל ומפי השמועה למדו שהם למדים זה מזה, ולכך הרי הוא כאילו כל הג' פעמים תרועה נאמרים בכל א' מהם, וכל תרועה צ"ל פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה...שנא' והעברת שופר תרועה משמע שצריך להעביר קול פשוט ואח"כ תהיה התרועה...ואחר התרועה נאמר תעבירו שופר וגו' משמע שאחר התרועה צריך ג"כ להעביר קול פשוט....".

והיינו: דלרמב"ם אין הדגשה כל כך שהתרועה הוא הקדמה לתקיעה שלאחריה (ש"והעברת שופר תרועה" משמע שהתרועה הוא הקדמה ל"שופר תרועה) וכן אין ההדגשה שהתקיעה שלאחר התרועה היא המשך ל"שופר תרועה"³. ולכן כ' "תשע תקיעות" שהם תקיעות בפ"ע.

אבל באדמה"ז מודגש הענין: שהתקיעה היא הקדמה או המשך שלאחר התקיעה והוא דין בהתרועה, שהתרועה עצמה צריך להיות בהקדם או בהמשך התקיעה. ולפי"ז מובן בפשטות מה שבחר אדמה"ז טעם הרא"ם אמה שאין תקיעה א' מועיל לספק תשר"ת ותש"ת כיון שכוונת תקיעה לתשר"ת אינו יכול להיות נמשך לתש"ת, דהתקיעה היא בהמשך או הקדמה לתרועה ולסדר של התרועה ולכן אין המשך לסדר "תשר"ת, אם היא אינה מצוה יכולה להיות שייך למצוה ל"סדר תש"ת.

(3) והיינו שאי"ז רק סימן שמקום התקיעה היא לפני ולאחרי התרועה אלא שהיא שייכת לה בענין שהיא הקדמה או המשך אליה.

ולפי"ז יומתק ויובן בפשטות: ההלכה דשמע ט' תקיעות מט' בנ"א בב"א שאינו יוצא (תקפ"ח ס"ג) דכ' המחבר הטעם "דאין כאן פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה" ובמשנ"ב שם הביא מחלוקת הראשונים אם יצא תקיעה אחד לכה"פ, ומביא דהרמב"ם כתב מפורש דאינו יוצא אפי' אחת ובשעה"צ י"ט מתלבט בטעם הדבר. אבל לפי המבואר בשיטת אדמה"ז מובן בפשטות ד"לפי שאין כאן פשוטה לפניה או לאחריה, כיון שכולם תקעו בב"א" דהדין דתקיעה היא שצריכה לבוא בהמשך או כהקדמה התרועה ולכן כיון שתקעו בב"א הרי חסר בכל ענין התקיעה ואינו יוצא אפי' תקיעה אחד⁴.

עוד יש לציין: דלכא"ו לא הובא באדמה"ז בסי' תקפת מה שהובא בש"ע מהג"א דא' יכול לצאת תקיעה לשם תקיעה ראשונה מההסדר וב' יוכל לצאת לשם תקיעה אחרונה של הסדר.



עיונים ובידורים בשו"ע רבינו בדין אכילה בשבת וביו"ט (א)

הרב נחום גרינוואלד
ניו-דזערסי

איסור להתענות תענית חלום בעיוב"פ

(א) בסי' תרד סעיף א ביחס לחיוב אכילה בעיוב"כ פ' כותב רבינו: "לפיכך אסור להתענות בו אפילו תענית חלום אף על פי שמותר להתענות תענית חלום אפילו בשבת ויו"ט מכל מקום בערב יוה"כ שהאכילה נחשבת כעינוי כמו שנתבאר, אין להתענות בו אלא יאכל

(4) ועד"ז כתב הרבינו מנחם על הרמב"ם בטעם הב' שלו. ואי"ז סתירה להמבואר לעיל דסגנון הרמב"ם היא שהתקיעות הם תקיעות בפ"ע ואין הם שייכת להתרועה באופן של סדר: דאעפ"כ סובר דמקום התקיעה היא לפני התרועה (היינו לא בתור הקדמה לתרועה, אלא מצד דיני תקיעה) ולכן אם היא בב"א אין זה לפני תרועה ואין זה מקום התקיעה. אלא דלפי ביאור הנ"ל באדמה"ז כפי דברי ה"גליא מסכת" מובן בפשטות יתר: דהתקיעה הוא פרט בסדר תרועה כו'.

והיינו דלהרמב"ם צריך סדר, וזה כולל שלא יהיה בב"א, ולא רק שלא יהיה "סדר הפוך" (כביאור האבנ"ז וציונים לתורה בשיטת רש"י) אבל לאדמה"ז כיון שהוא דין בתרועה שיהיה מוקדם ובא לאחריה התקיעה מובן בפשטות שאינו יוצא בב"א כיון שבזה חסר כל דין התרועה.

וישתה ויחשב לו כאלו התענה על חלומי. הדין על איסור תענית חלום בעיוהכ"פ מבואר ברמ"א כאן "ואסור להתענות בו אפי' תענית ת"ח". ומצוין שם שמקורו במהרי"ל הל' ימים נוראים ס"י (מהד' מ"י ע' רסה).

והנה עיין במג"א שמבאר שמקורו של המהרי"ל הוא מהא דפסחים (סח ב) בר בריה דרבינא יתיב כולא שתא בתעניתא בר מעצרתא ופוריא ומעלי דכיפורי, ופירשו כמה מהראשונים (הראב"ה (מובא במהרי"ל שם, התוס' בברכות מט, ב ד"ה אי בעי פירי וכן הביא הב"י בסי' רפח בשם הרשב"א מובא במ"א כאן), דהכונה שכל השנה אם אירע לו ת"ח הי' צם גם בשבת ויו"ט [ולא שבפועל הי' צם כל השנה גם בשבת ויו"ט כפי שמשמע מריהטת הלשון], ולפי"ז פוסק המהרי"ל שאין להתענות ת"ח בעצרת ובעיוכ"פ ובפורים.

ולפי"ז תמה המ"א על הרמ"א, שכאן פסק שאסור להתענות, ואילו לגבי פורים פסוק שמותר וכן בשבועות לא הזכיר איסור תענית חלום שמע מינה דמותר להתענות ת"ח אז. ומבאר, שלאמיתו של דבר סובר הרמ"א כדעת הראשונים שזה שבריה דרבינא הי' צם כל השנה, היינו בלי תענית חלום רק צום מחמת תשובה וכיו"ב, וזה שלא צם בימים אלו - עצרת עיוכ"פ פורים -, היינו בלי ת"ח רק צום של תשובה או נדר, אך בתענית חלום הי' צם גם בימים אלו, וממילא מותר לפי"ז לצום בת"ח אז; אך בעיוכ"פ סובר הרמ"א שאין לצום תענית מטעם אחר, מכיון שהאכילה היא במקום התענית הרי כבר האכילה עצמה נחשבת כצום. עכת"ד המ"א. וכ"מ מהלבוש שמנמק כאן אסור ת"ח כבמג"א, ומאידך אכן פוסק כהרמ"א בסי' תרצה, שבפורים מותר להתענות ת"ח וכן בשבועות.

הרי משמע מהמ"א (ועיי"ש עוד בפנים) שהנימוק, שהאכילה היא כתענית לכן אין לצום ת"ח בעיוהכ"פ שייך רק לפי הרמ"א שסובר שבעצרת ופורים מותר להתענות ת"ח ורק עיוהכ"פ הוא מיוחד שהאכילה עצמה כצום. אך לפי המהרי"ל לא צריכים לטעם זה, אלא עצם זה שמצוה להתענות שולל ת"ח ביום זה, ואם נשאל מדוע בשבת ויו"ט מותר להתענות ת"ח? כבר הקשה כך בשל"ה (מ' ר"ה בדרך חיים תוכת מוסר) ואין להקשות היאך יהי' חמור עיי"כ משבת? וביאר: "וי"ל דשאני עיי"כ דפרט הכתוב בהדיא בו וציוה על האכילה...". דהיינו, שהסיבה שאסור להתענות בו כי פרט בו הכתוב בהדיא, דין מיוחד של אכילה, ואילו בשבת דין אכילה הוא מדין כללי של עונג ולא דין מיוחד לאכילה.

דעת אדה"ז בענין

לפי"ז יש לעיין בדברי רבינו כאן שבסי' תצד סי' יח פוסק להדיא כהמהרי"ל (וכהמ"א כאן נגד הרמ"א) ש"אסור להתענות תענית חלום בחג השבועות לפי שהוא יום שנתנה התורה". ואילו כאן נוקט הטעם שאסור להתענות בת"ח כטעם הרמ"א, שמכיון שהאכילה נחשבת כצום לכן אין להתענות ולכאורה טעם זה שייך רק לפי דעת הרמ"א? (ופשוט שהט"ז והלבוש משתמשים בנימוק זה, כי דעתם כהרמ"א ולא כהמהרי"ל)

ומוכרח שלרבינו טעם זה שייך ומוכרח אליבא דכו"ע, ואינו מקבל טעמו של השל"ה, כי הלא באמת השל"ה חולק שם על המהרי"ל וסובר שאסור להתענות כלל בעיוכ"פ אפילו תענית שעות כי אכילה צ"ל דומה דצום כי "מה ענוי כל היום אף אכילה צריך לראות שלא הי' מעונה בכל אותו היום אפילו במקצת ממנו" ולפיכך סובר: "דאסור להתענות עד הערב דאפילו תענית שעות מקרי תענית"; בניגוד להמהרי"ל (שם בהל' תענית סי' יד) ודעת רביה"ז - עפ"י המ"א - ש"מי שירצה להתענות על חלומו עד הסעודה המפסקת אין למחות בידו לפי שעיוכ"פ אינו דומה לשבת שנאמר בו וקראת לשבת עונג ולפיכך אסור להתענות בו אפי' שעה אחת לשם תענית אם אינו ת"ח כמ"ש בסי' רפח אבל בעיוכ"פ שלא נאמר בו עונג אלא שמצוה לאכול בו ואם אכל פעם אחת ביום יצא ידי חובתו". הרי שחובת אכילה (לפי המהרי"ל) בעיוכ"פ קלה מחובת אכילה בשבת בגלל חובת העונג שבו, ולכן בעיוכ"פ מותר להתענות עד סעודה המפסקת, ואילו בשבת לא. [ובאמת הרי כל היסוד שבשבת אין להתענות ת"ח (שאדה"ז פסק כך בסי' רפ"ח ס"א מהמ"א מקורו מהמהרי"ל (בשם רש"י בעירובין מא)) כמצוין במ"א בסי' רפ"ח סק"א והוא בהל' תענית אות י"ד].

תענית חלום בפורים

והנה אין לנו הל' פורים משל שו"ע רבינו, ולכאורה פשוט מאד שמכיון שאדה"ז נוקט כהמהרי"ל ביחס לשבועות ועיוכ"פ הרי בוודאי שניתן להסיק שכמו כן ביחס לפורים יחלוק רבינו על הרמ"א בסי' תרצה שמתיר להתענות ת"ח, וסובר שאסור להתענות ת"ח.

אך לכאורה צ"ע שבסי' רפח ס"ג כותב רבינו: "אבל המתענה ת"ח בר"ח חנוכה ופורים וי"ט אפילו יו"ט ב' של גלויות וחוש"מ צריך להתענות אח"כ תענית על תעניתו כמו בשבת כמ"ש בסי' תקס"ח". ולכאורה מזה שמונה רבינו כאן פורים משמע שמעיקר הדין מותר

להתענות ת"ח רק כשם שבשבת מותר להתענות ת"ח ובכ"ז צריכים להתענות תענית על תעניתו כך בפורים אע"פ שמותר בכ"ז צריכים להתענות.

ואין לומר, שרבינו מנה כאן "פורים" במקרה שעבר וטעה והתענה שחייב אז להתענות, וכמו שפוסק רבינו בסי' תרד לגבי יוהכ"פ: "ואם עבר וטעה והתענה כל היום צריך להתענות אחר יוהכ"פ תענית א' לכפר על מה שהתענה", אך מלכתחילה אכן אסור להתענות ת"ח בפורים - כי הלא מקורו של רבינו בסי' רפח הוא מדברי המחבר בסי' תקסח ס"ה, ושם מונה השו"ע גם "בערב יום הכיפורים", ואילו רבינו בסי' רפח השמיט עיוכ"פ!

ולכאורה בפשטות טעם ההשמטה הוא, כי הרי דעת רבינו שבעיוכ"פ אסור מעיקר הדין לצום ת"ח ואילו הב"י סובר שמותר לצום גם בעיהכ"פ ת"ח - מדלא הזכיר איסור ת"ח באף מקום, ובסי' רפח מדבר רבינו רק במי שתעניתו על ת"ח הוא בהיתר כמו בשבת, לכן לא הזכיר כאן עיהכ"פ ששם התענית הוא באיסור - ולפי"ז, מזה שהשמיט רבינו רק עיוכ"פ ולא פורים שמע מינה שבפורים דעתו שמותר כך מלכתחילה. וצל"ע כעת וכתבתי כ"ז רק להעיר לב המעיין. (המשך יבוא).



שומע כעונה בברכת הלל וברכת לולב

הרב בן-ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

מפורסמת שיטתו של אדה"ז בסי' ריג במש"כ בענין "ברוב עם הדרת מלך", והוא שבברכות המצות שכולם עושין המצוה בפנ"ע אף שעושין ביחד כגון לבישת טלית או תפילין אז אין חיוב של ברוב עם הדרת מלך שא' יברך לכולם אלא הוא שקול ואם רצו א' מברך לכולם ואם רצו כאו"א מברך לעצמו.

משא"כ בברכת הנהנין יש חיוב דברוב עם יעוי"ש.

וה"ה בברכות המצות באותן מצות שמקיימים כולם יחד כמו שופר או מגילה או שיושבים בסוכה יחד אז ג"כ יש חיוב דברוב עם וכו'.

ומסיים שם אדה"ז שבמגילה ותק"ש גופא אם רוצים יכולים לקיים המצוה בפנ"ע - אז כאו"א יברך לעצמו ומ"מ טוב לא לעשות כן אלא יקיימו המצוה ביחד לקיים ברוב עם [ואז א' יברך לכולם].

והנה בסי' תריט סעיף ח' כתב אדה"ז שמן הדין הי' נכון שכל הקהל יצאו ידי חובת שהחיינו בליל יוה"כ מן הש"ץ משום החיוב דברוב עם, אלא שמכיון שעל הרוב אין הש"ץ מכוין להוציא אחרים לכן יברך כאו"א בפני עצמו.

ומסיים הסעיף שם ד"וכן הדין בברכת הלל וכן הדין בברכת לולב שבבית הכנסת".

ולכאורה צ"ע כוונת אדה"ז במש"כ שברכת הלל ולולב דומה לשהחיינו, שמן הדין יש חיוב דברוב עם, ולכאורה הלל ולולב דומה לגמרי לטלית ותפילין ששם אין חיוב דברוב עם, וכנ"ל בסי' ריג שהוא תלוי ברצונם.

ואולי "וכן הדין וכו'" קאי אמש"כ מיד לפני זה שכשמברכין כל אחד בלחש יזהרו לסיים קודם הש"ץ לענות אמן, שכן יעשו בברכת הלל ולולב, ולא קאי אלפני פניו בענין החיוב דברוב עם.

אמנם המקור במג"א לא משמע כן, שמביא הדין דברכת האור במוצ"ש דסי' רחץ וכתב ה"ה בברכת הלל ולולב, וגם בהמ"מ על הגליון בסי' ריג כשמביא והוא הדין בברכות המצות שמקיימין ביחד מציין להמג"א בסי' תריט [- שם ט"ס וכ' תרכא ולכאורה צ"ל תריט], וצ"ע כנ"ל דלכאורה לולב הוא דומה לטלית ותפילין כנ"ל [ובהלל אולי יש לפלפל שהוא מצוה שהציבור מקיים ביחד בדרך עני' וכו' אמנם לגבי לולב צ"ע].



פשוטו של מקרא

בפירש"י ד"ה "יסכה זו שרה" (בראשית יא, כט)

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בראשית (יא, כט) בד"ה יסכה זו שרה: "על שם שסוכה ברוח הקדש" כו'.

והרי לא כל פעם מבאר רש"י שמות, ורק אם זה נוגע לפשוטו של מקרא. וגם עצם הפי' "זו שרה" אעפ"י שבפשטות, בא לבאר מי זו יסכה, אבל כנראה גם זה חשוב לפשש"מ.

וי"ל, דכיון שאומר בפסוק על הרן שהוא אבי מלכה ואבי יסכה, הנה מלכה יודעים אנו, שהזכירה לפני זה בפסוק "ושם אשת נחור מלכה", אבל מי זו יסכה שהפסוק אור שהר"ן הי' אבי, שאין דרך המקרא להזכיר על פלוני שהוא אבי פלונית אם לא מדברים עלי' לפני כן (ועכ"פ לאחריו כן) וכאן לא נזכר בפסוק שם יסכה, ולכן הוכרח רש"י לפרש שיסכה זו שרה, ואם זו שרה, הרי כבר נזכרה לפני זה (בפסוק זה) "שם אשת אברם שרי", ואז שייך לומר שהרן הוא אבי (יסכה שהיא) שרה (שנזכרה לפני זה).

ולאחר שאומר זו שרה, מתעוררת שאלה (בפשש"מ), והרי זה עתה נזכרה בשם שרה, ולמה נקראת (כאן) יסכה, ומבאר על שם שסוכה ברוח הקדש כו'. אלא שיש לשאול ממ"נ אם בגלל שסוכה ברוה"ק ושהכל סוכין ביפי' יש לקרותה יסכה, הנה למה לא נזכרה מקודם בשם זה, ולמה דווקא כאן נקראת יסכה.

ויש לומר בדרך אפשר, ובהקדם: שבעצם יש כאן קושיא למה לא נאמר על אשת אברם ועל אשת נחור (בקצרה) ששתיהן היו בנות הרן, ולמה צריך לומר בנפרד שהרן הי' אבי מלכה ואבי יסכה, שמכאן רואים שהתורה רצתה בדוקא ל(הפריד ו)להזכיר במיוחד את (אבי) מלכה לבד ואת (אבי) יסכה לבד.

ולכן פירש"י שכוונה גדולה היתה כאן, וכוונה זו נרמזה בזה שהתורה כאן (כשבאה להזכיר את שרה בנפרד) שינתה את שמה ליסכה, ומה הרמז שבזה שנקראת יסכה (כאן) על שם שסוכה ברוח

הקדש, ושהכל סוכין ביפי, שעפי"ז מובן שאי אפשר להזכיר את שתיהן בחדא מחתא.

ולהעיר מענין כה"ג אבל לצד השני, שאצל משה ואהרן פירש"י (שמות ו, כו) בד"ה הוא אהרן ומשה כו' "יש מקומות שמקדים אהרן למשה ויש מקומות שמקדים משה ואהרן (וכבפסוק כא שלאחריו, שמסיים "הוא משה ואהרן". אבל לכאורה אין רש"י מתכוון (רק) לפסוק זה, אלא לעוד מקומות, כמו ויאמר ה' אל משה ואל אהרן גו' שאילו מתכוון לפסוק שלאחריו, ה' אומר "ולהלן אומר משה ואהרן", ומזה שאומר "יש מקומות" בע"כ שהכוונה לעוד מקומות) לומר לך ששקולין כאחד.

ועד"ז גבי בנות צלפחת (במדבר כא, א) פירש"י ולהלן הוא אומר ותיינה מחלה ותרצה מגיד שכולן שקולות זו כזו לפיכך שנה את סדרן.

הרי שמאופן הזכרת השמות יש ללמוד על מהותם ששניהם שווים.

הנה עד"ז י"ל לאידך גיסא, שבזה שהתורה מפרידה ביניהן עי"ז שמזכירן בנפרד (אבי מלכה ואבי יסכה) וגם שינתה שמה (משרה ליסכה) הרי זה בא ללמד על גדלות אחת מהן שאינן שוות, ובזה מתבטא השינוי, ע"ד פירש"י שיסכה היתה סוכה ברוה"ק, ושהכל סוכין כו', שזה סיבות מספיקות ששרה נזכרת בנפרד.



בפירש"י ד"ה "לשד השמן כו'" (במדבר יא, ח)

הנ"ל

במדבר (יא, ח) רש"י ד"ה "לשד השמן כו'" - "לחלוחית של שמן והלמ"ד יסוד וכו'", פי' שכיון ש"שד" ניתן לפרש כתיבה בפני עצמה וה"ל" תהיה אז ל' שימושית, וע"ז אומר רש"י שלפירוש דונש ה"ל" יסוד. ולפי זה שרש התיבה היא לְשָד, שזה לחלוח, וכאן מופיעה בפתח (-לשד) בגלל הסמיכות לתיבת "השמן", ובפסוק נהפך לשדי, גם שם בגלל הנטיה של התיבה לגוף ראשון נשתנה הניקוד (כמו כְּגֹד - כְּגִדִי).

"ורבותינו פרשוהו לשון שדים" - כלומר, שלפירוש רבותינו הנה תיבת "לשד" שייך באמת לשרש "שד", ואז באמת ה"ל" שימושית.

"אך אין ענין שדים אצל שמן", כלומר, שאמנם רבותינו פירשו כן, אבל קשה להכניס פירוש זה בפש"מ, כיון שאז לא מובן הקשר בין שדים לשמן.

"וא"א לומר לשד השמן כמו וישמן ישורון" כלומר שרש"י מנסה לפרש כרבותינו שזה לשון שד, ואעפ"כ יהיה לזה קשר עם "השמן" ואיך, שהשמן בא לתאר, שהוא שָׁמֶן וטוב. ואז היינו יכולים להכניס פירוש רבותינו בפש"מ.

"שאם כן היה המ"ם נקוד קמץ קטן (צירה) וטעמו למטה תחת המ"ם" כלומר, שאם נרצה לפרש כך, ש"השמן" בא לתאר היה צריך להיות מנוקד הַשָּׁמֶן, כלומר בשני שינויים, א. במקום סגול מתחת ל"מ"ם היה צריך להיות צירה (שכך מנוקדת תיבה זו כשבאה לתאר, כמו חלב שָׁמֶן), ב. הטעם (המתג) צריך להיות מתחת ל"מ"ם", ולא מתחת השין. שכך מוטעמת תיבה זו כשבאה לתאר.

"עכשיו שה"מ"ם נקוד . . (סגול) לשון שָׁמֶן הוא כו'". שכיון שהניקוד הוא הַשָּׁמֶן, והטעם הוא על השין, אי אפשר לפרש ש"השמן" בא לתאר, אלא שהוא שם עצם. וא"כ הרי "אין ענין שדים אצל שָׁמֶן".

ואין רש"י מסתפק בפירושים הנ"ל, ומביא "ד"א לשד לשון נוטריקון ליש שמן ודבש כו'", וי"ל בדרך אפשר, שזה מפני דעם היות שתיבת לשד מתפרש יפה במובן לחלוח, כדפירש דונש, וכמו שמביא גם ראיה מהפסוק נהפך לשדי בחרבוני קיץ, שהלחלוחית שלי נהפכה ליובש בחום של הקיץ, אבל כשזה בא בסמיכות לתיבת שמן, אין כ"כ הדרך לומר לחלוחית של שמן על שמן עצמו שהוא כולו לח ונוזלי, כמו שאין אומרים על המים, שיש בו רטיבות. שזה אומרים על דבר אחר (שספג מים או שמן) שיש בו לחלוחית (רטיבות) של שמן או של מים.

ולכן מביא פירוש אחר "לשד לשון נוטריקון ליש שמן ודבש" "כעיסה הנלושה בשמן וקטופה בדבש", שלפירוש זה מתיישב יותר ענין לשד = לחלוחית. כיון שאינו קאי על השמן עצמו, אלא על העיסה.

ומה שאומר "וקטופה בדבש" (כלומר שטחים פני הבצק בדבש) ולא (גם) נילושה בדבש,

יש לומר בדא"פ שכן היה נהוג אצלם, ומסתבר שכשהתורה נותנת דוגמא שנבין ממנו על המן, היא נותנת דוגמא מדבר שידוע.

ועוד, והוא העיקר, שכיון שכתוב בהדיא (לשד) השמן, והדבש לא כתוב במפורש, הנה אף אם נפרש שתיבת "לשד" כוללת גם דבש, אבל אינה עיקרית כשמן שהיא כתובה בפירוש, ולכן מסתבר שהשמן בו לשו את העיסה והדבש בו (רק) קטפו את העיסה.

ואעפ"כ אינו מביא פירוש זה בראשונה, שאף שתיבת לשד בסמיכות לשמן משמע יותר שיש לחלוחית של שמן בבצק (ולא שהלחלוחית קאי על השמן עצמה - כדפירש דונש).

אבל לאידך, לומר שתיבת לשד הוא ראשי תיבות, אין זה (כ"כ) פשוטו של מקרא.

וממשיך רש"י "ותרגום של אונקלוס דמתרגם דליש במשחא נוטה לפתרונו של דונש" שכיון שדונש פתר תיבת לשד - לחלוח וביחד עם תיבות השמן, הרי זה לחלוח של שמן, ו"העיסה הנלושה בשמן לחלוחית שמן יש בה".

אבל זה רק נוטה לפתרונו של דונש, כי דונש לא הזכיר בפירושו בצק שנילוש (בשמן). ואילו התרגום אומר "דליש" (שנלוש).

ולאידך משייך רש"י תרגום אונקלוס דוקא לדונש, ולא לפירוש "דבר אחר כו" נוטריקון ליש שמן ודבש", אף שגם בפירוש זה - וגם לתרגום אונקלוס - יש בצק שנילוש, אבל לפירוש של "ד"א . . . נוטריקון כו" אין נזכר פירוש לחלוח, שהרי תיבת לשד הוא (רק) ראשי תיבות (של ליש שמן דבש), משא"כ לתרגום אונקלוס (עדיין) יש משמעות שמפרש תיבת לשד לשון לחלוח. שהרי בודאי אין כוונתו לפרש תיבת לשד ענין לישה, אלא שפירש תוכן תיבת לשד (השמן) שזו עיסה שנילושה בשמן ויתכן שתיבת לשד מבאר (כדונש) לשון לחלוח.



עונש כרת ע"פ פירש"י עה"ת בכ"מ [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בקובצי הערות וביאורים שיצאו לאור לחג השבועות [תשצח] וג' תמוז [תת] הבאתי כמה פירושי רש"י בנוגע לכרת, ומהם:

בפרשת לך לך ד"ה ונכרתה הנפש (יז, יד): הולך ערירי ומת קודם זמנו. ופירש"י פרשת אחרי ד"ה ונכרת (יז, ט): זרעו נכרת וימיו נכרתין.

ושאלתי בקובצים הנ"ל כמה שאלות.

אחת מהשאלות שכתבתי בקובץ תשצח הוא על מה שפירש"י בפרשת אחרי ד"ה ונכרת הנ"ל "זרעו נכרת וימיו נכרתין", שלכאורה עיקר החידוש כאן הוא שגם זרעו נכרתים, שהרי זה שהוא נכרת הוא דבר פשוט ולפי זה הי' לו לרש"י לומר בקיצור "לרבות זרעו" או "גם זרעו נכרתים" ותו לא.

ועל כל פנים הי' צריך להיות הסבר ברש"י בהיפוך, דהיינו "ימיו נכרתין" (שהוא דבר הפשוט) ואחר כן (החידוש) ש"גם זרעו נכרתין".

על שאלה זו כתב הרב י. וו. לתרץ בהקובץ לג' תמוז הנ"ל, וז"ל:

שהענין הוא להיפך, שהעיקר הוא שזרעו נכרת. זאת אומרת שההמשך שלו תוך עם ישראל - שזה ע"י זרעו - נפסק, עכ"ל.

הנה זה שכתב שהעיקר הוא שזרעו נכרת, לא הבנתי למה זה העיקר.

שאין הכי נמי שאם הוא נכרת וזרעו קיים עדיין נשאר ההמשך שלו תוך עם ישראל, אבל לאידך גיסא, אם זרעו יכרתו והוא לא יכרת הרי נשאר שמו קיים תוך עם ישראל (לא רק על ידי המשך, אלא) בזה שהוא עצמו עדיין קיים.

ועוד שזה שזרעו נכרתין בכלל, זה חידוש גדול שהרי זרעו מה חטאו וגם כתיב ... איש בחטאו יומתו, וכמו ששאלתי בקובץ הנ"ל. ועיין עוד לקמן בנוגע לזה.

ועוד שגם מצד סדר הדברים הי' לו לרש"י לומר "שהוא נכרת" - תחילה, שהרי מבואר בכמה מקומות (הגם שלא מצינו זה מפורש בפרש"י על התורה) שמי שחייב כרת הי' מת קודם חמישים שנה, והחוטא שיש לו בנים הוא לכל הפחות קרוב לעשרים שנה, ולכאורה העונש של כרת מתחיל ממנו, ואחריו מתים זרעו.

וגם מה שממשיך שם הרב וו. וכותב "ואפשר שהכוונה בפירש"י ימיו נכרתין הוא דוקא במקרה שאין לו בנים, שאז העונש מתקיים ע"י שימיו נכרתין, ר"ל, עכ"ל.

קשה עלי להבין דבריו, שהרי בפסוק נאמר "...ונכרת האיש ההוא מעמיו", ואיך יכולים לפרש בפשטות שכוונת הפסוק אינו לאיש שעשה העבירה בפועל ("האיש ההוא"), אלא לבניו.

בקובץ הנ"ל שאלתי גם כן:

רש"י פירש בפרשת תצא (כד, טז) ... אבל מי שאינו איש מת בעון אביו והקטנים מתים בעון אבותם בידי שמים, עכ"ל. - ואם כן לפי זה למה אין רש"י מפרש שהמדובר כאן בבנים קטנים, שהרי בנוגע לגדולים נאמר (שם) "איש בחטאו יומתו".

וראיתי בלבוש האורה על פירש"י בפרשת לך לך ד"ה ונכרתה הנפש הנ"ל, וז"ל:

הולך ערירי ומת קודם זמנו. שניהם נכללים במלת כרת שאם יש לו בנים הרי הוא כאלו לא מת שכל זמן שהבן חי כאילו האב חי כמו שמצינו בכמה מקומות אלא שכשהם גדולים הם נענשים בעין עצמם, ולא ימות הבן בעין האב שהוא עונשי לעצמו, עכ"ל.

ועיין שם גם כן בפירוש הגור ארי', וז"ל:

...שגם הבנים הקטנים שהם הענפים נמשכים אחר השורש, כדאמרינן (שבת לב, ב) בעון האבות בנים קטנים מתים, ולפיכך כמו שהוא נכרת ומת קודם זמנו כך בניו הקטנים מתים, או שלא יהי' לו בנים, עכ"ל.

נמצא שלפי הלבוש האורה והגור ארי' הפירוש ברש"י "זרעו נכרת" הוא דוקא על בנים קטנים.

אלא שצריך עיון בדברי הלבוש האורה שכתב "שאם יש לו בנים הרי הוא כאילו לא מת", שלכן בנים הקטנים מתים. שלכאורה אם יש לו בנים גדולים שאינם נכרתים (והרי הוא כאילו לא מת מצדם) מה מרוויחים בזה שבניו הקטנים מתים, ולמה באמת אין בניו הגדולים מתים מצד שום זה.

ועוד צריך להבין שזה שבניו הקטנים מתים בעין אבותם הוא לאו דוקא בעבירה של כרת וכמו שפירש"י בפירוש בפרשת תצא הנ"ל, ומהפסוק משמע שזה קשור עם כרת דוקא.

ועוד צריך עיון שהרי מפורש בכמה מקומות שמי שחייב כרת הי' מת קודם חמישים שנה, ואז הוא כבר גדול. ואם כן היכן יש מציאות "שזרעו נכרתין" כשהם קטנים מצד העונש של כרת דוקא דוקא.

אם לא שנדחוק לומר שזה שרש"י אומר שזרעו נכרתין כוונתו, בנוגע לעונש כרת של זרעו, מתחיל זה תיכף בקטנותם, ולא כמו שמפורש בכמה מקומות שזה ע"ד קודם חמישים שנה.



בענין הנ"ל

הרב אפרים פיקארסקי

מנהל ביהמ"ד

אולי יש לבאר השינוי בלשונות רש"י בין רש"י לך (יז, ד) שכותב הולך ערירי ומת קודם זמנו לפרש"י אחרי (י"ז, ט) זרעו נכרת וימיו נכרתים,

- כי בפי' לך שם מדובר בערל זכר שלא מל את עצמו וחיובו ע"ז מתחיל מיד כשהגיע לכלל עונשין (עיי"ש ברש"י הב' אשר לא ימול) ובפשטות עדיין לא הוליד ולכן מפרש רש"י שהולך ערירי - ז.א. שגם לא יוליד בנים (עד שימול), משא"כ בפי' אחרי שיתכן שעבר העבירה (שחטי חוץ) גם לאחר שהיו לו כבר בנים וא"כ מפרש"י זרעו (שהי' לו מכבר) נכרת.



שונות

אדם הראשון ראה שתיים וחטא

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

מדרש פליאה (אות יב): "מפני מה חטא אדם הראשון? - מפני שראה שתיים" עכ"ל.

בס' קול אליהו (בראשית ס"ה) מבאר הגר"א עפ"י המשנה דאבות (פ"ג מ"א); הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון. ואדם הראשון היה יציר כפיו של הקב"ה, ולכן לא היה יכול להסתכל רק בשתים, עיי"ש.

ותמה ע"ז בפרדס יוסף בראשית ח"א (ע' ק): "ודבריו צע"ג, דקודם החטא לא היה יכול להסתכל גם לאן אתה הולך, שלא היה עדיין גזירת מיתה, וא"כ לא ראה רק אחד". עכ"ל.

והנהגה בהג"ה שם מתרץ החדות יעקב: "מה שכתב לתמוה על פירוש הגר"א אדם ראה שנים וחטא, דמאין באת לא ראה, הא גם לאן אתה הולך לא ראה? - זה אינו, דנאמר לו (בראשית ב, יז) מות תמות וראה זאת, ודקרי הגר"א נעמו". עכ"ל.

והיינו "שאין להכניע יצר הרע רק בג' דברים אלה, בשפלות עצמו, מאין בא, וזכירת יום מותו, ונתינת דין וחשבון. ומכל מקום כיון שלא היה לו שפלות מאין בא, לא היה יכול להכניע יצרו". עכ"ל בפרדס יוסף שם.

ברם אח"כ מביא שם מהגה"ק מאסטרטאווא צ"ל "דכל החסרון דכתיב למקום עפר חמה ותולעה, אבל מות תמותון י"ל דיעלה לרקיע תיכף, דעוד לא ידע ממיתה טבעית וקבורה, ובמשנה לא תני מיתה רק השבה לעפר" עכ"ל. - ולפי"ז עדיין קשה על הגר"א, שלא היה עדיין מיתה טבעית וקבורה, וא"כ לא ראה רק אחד?

והנראה בזה לבאר באופן אחר, ובהקדם מ"ש בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רנו):

"שאלת ממני על חטא אדם הראשון לפי הפשט, כי אין ואחר כל הכבוד אשר היה לו כמו שאמרו חז"ל [ב"ר ח] איך יתפתה אחר עצת אשתו ויעבור על מצוה קלה?

"תשובה. אמת כי בזהר ותקונים הזכירו בזה דברים עמוקים ונוראים אשר אין לנו רשות לדבר בהם, לכן ראיתי לסדר לך דעתי כדי שיתישב על הלב ועל פשטי הכתובים, דע כי דבר מושכל הוא כי כל הוה נפסד, ולבסוף יחזיר כל דבר אל יסודו הראשון אשר ממנו לוקח, כל שכן אדם המורכב מד' יסודות, ודבר זה נתברר לאדם הראשון באין ספק, ומה שאמר לו ה' [בראשית ב, יז] ביום אכלך ממנו מות תמות,

מיתה מקרית הוא כי מיתה טבעית אין מנוס ממנה, וכבר דברו הראשונים מזה.

"ואפילו לדעת האומרים כי היה אפשר להיות נצחי, מכל מקום אדם הראשון לא ידע מזה, אלא שקל בדעתו כי העליונים נצחיים, ומה שמורכב מחומר בן מות הוא, ולו חי אלף שנים, א"כ ברור אצלו שלא יהי קיים באיש, גם ראה בעלי חיים מזדווגים במינם, ונתברר אצלו אע"פ שאינם קיימים באיש יהי קיימים במין, והוא לא היה יודע את אשתו, ולא יהיה קיים לעולם, ולמחר ימות וילך לו בלא חמדה.

"גם ידע בבירור אשר נטע אלקים בגן עץ החיים אבל לא ידע מקומו, והכי משמע קרא [שם, י'] ועץ החיים בתוך הגן, שלא היה לו מקום מסוים, ובטענה זו הסית הנחש את חוה דכתיב [שם ג, ה] והייתם כאלקים, כלומר, נצחיים ויודעים טוב ורע, ואכלה מן העץ ונתוסף בה דעת ורוח חדשה, והגידה לאדם, והכיר בה אדם שנתוסף בה דעה, ואמר בלבו ע"י שאוכל מן העץ יהי' בי דעת להכיר מקום עץ החיים ואוכל ממנו, ואהיה קיים באיש משרת לפני ה' כאחד ממלאכי השרת שעומדים לפני תמיד ואפשר יותר, ולכן אמר מוטב אעבור על מצוה זו ואשוב כי אין דבר שעומד בפני תשובה, כדי להשיג השגה אשר אין ערך עליה.

"וזהו שאמר [שם יז] כי שמעת לקול אשתך, שאמרה לך ע"י שאכלה נתוסף בה דעה וע"י שתאכל תהיה כאלקים, וזהו שאמר קרא ועתה פן ישלח ידו ויקח מעץ החיים ויאכל ממנו, ונשמע נמי שזה היה דעתו מתחלה, ומנעו ממנו לגרשו מגן עדן כדי שלא יהי חוטא נשכר, ומכל מקום אדם הראשון לטובה נתכוון, שנתאוה להיות כאחד ממלאכים, וכל שכן שלא ידע אדם את עתו וחשב שיהיו ימיו קצרים. וידעתי שימצא טעמים אחרים, וגם מזה אל תנח ידך כי הוא מסכים על הדעת ועל הכתובים." עכ"ל.

והנה במשנה דאבות יש לדייק למה נאמר ב' בבות, (א) הסתכל בג' דברים וכו', דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי וכו', (ב) מאין באת, מטפה סרוחה, ולאן אתה הולך, למקום רימה וכו' - לכאן בבא הא' מיותרת והיה לומר בקיצור "מאין באת ולאן אתה הולך וכו'" [וראה בביאורים לפרקי אבות ח"א (ע' 129 ואילך) שכ"ק אדמו"ר זי"ע עומד בזה בארוכה ע"ש].

והנראה בזה עפ"י הסיפור, שהיה חסיד לרבינו הזקן שהיה נמנע מלהאזין ליצר מצד "גאוה", שהוא חסיד של אדה"ז נ"ע, שבכל נסיון

אמר, איך זה בכלל מתאים לחסיד של רבינו לשמוע בהצעת היצר, וככה לא היה בא לידי עבירה.

ולפי"ז י"ל בכוונת ב' הבבות במשנה; (א) "מאין באת" (סתם), דהיינו מצד ה"גאווה" (חיובית כמובן), ע"ד חסיד אדה"ז הנ"ל, וה"נ י"ל גבי אדם הראשון שאכן הסתכל ב"מאין באת" דוקא מפני שהוא יציר כפיו של הקב"ה, והבבא השני' מיירי מטיפה וכו', שאכן אדם הראשון לא שייך להתבוננות זו.

ברם לפי"ז לכאור' קשה להיפך, דא"כ ראה אדם ג' דברים, שהרי "לאן אתה הולך" יש לפרש בבא הא' ש"יעלה לרקיע" למקור הנשמות, מבלי מיתה טבעית וקבורה, דהיינו השבה לעפר, וזה גורם שלא יבוא לידי עבירה, ע"ד חסיד רבינו הזקן הנ"ל?

ונראה דעפ"י מ"ש הרדב"ז הנ"ל י"ל שאמנם לא ראה "לאן אתה הולך", כיון דאדם הראשון נתכוון לטובה, שנתאוה להיות כאחד המלאכים, שעומדים לפניו תמיד ואפשר יותר, ולכן אמר מוטב אעבור על מצוה זו ואשוב, כי אין דבר שעומד בפני התשובה, כדי להשיג השגה אשר אין ערך אליה, ואמר בלבו ע"י שאוכל מן העץ יהי' בי דעת להכיר מקום עץ החיים ואוכל ממנו, ואהיה קיים באיש, ולא ידע ב"לאן אתה הולך" אפי' באופן של עליה לרקיע מבלי מיתה טבעית.

ולפי"ז א"ש מ"ש במדרש פליאה, שאדם ראה שמים ולכן חטא, כיון שראה רק "מאין באת" ו"לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון", אבל "לאן אתה הולך" לא ראה כנ"ל.

לפי"ז מדויק מ"ש במדרש ש"ראה" שמים, ולא "הסתכל" שמים, משא"כ במשנה נאמר לשון "הסתכל" - כיון דההבל בין הסתכלות לראיה הוא, ד"הסתכלות" היינו עיון והתבוננות - רא' פנימית ועמוקה, משא"כ "ראיה" הוא בהעברה שטחית וחיצונית [ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' קכח סל"ו, וא"כ בגלל שאדם "ראה", הוא ראה רק שמים, אבל אם היה "מסתכל" בהתבוננות פנימית בעומק היה רואה שלשה דברים, גם את ה"לאן אתה הולך" [אפילו שלא בדרך מיתה טבעית וקבורה, אלא עליה מיידית לרקיע], וא"ש.

ולפי הנ"ל א"ש נמי דיוק כ"ק אדמו"ר זי"ע בביאורים לפרקי אבות שם (135): "מדוע חשוב לנו לדעת שיש כאן שלשה דברים, ואפילו אם יש חשיבות למספר זה, הרי עניינו רואות שיש כאן שלשה דברים, ולשם מה מציין התנא מספר זה?" עכ"ל.

ברם לפי הנ"ל "שאינן להכניע יצר הרע רק בג' דברים אלה", ולפיכך שאדם הראשון ראה רק שתיים, ולכן לא היה יכול להכניעו, א"כ א"ש מ"ש התנא מנינא, לאשמעינן דדוקא בג' הדברים יחדיו מכניעים, משא"כ אם חסר א', וכמו גבי אדם הראשון שראה רק שתיים, [אבל אם הי' "מסתכל", היה רואה שלשה כנ"ל].

והנה בפרדס יוסף שם רוצה לבאר עוד במדרש פליאה:

"וי"ל באופן אחר, דקאי גם על ג' דברים שעולם עומד עליהם תורה עבודה וגמילות חסדים [אבות פ"א ס"ב] ובתורה ועבודה היה יכול לעסוק אבל לא גמילות חסדים, שלא היה עוד בריות ועם מי יהיה גומל חסד, ועל ג' דברים העולם ולכן מיד עשה ה' להם חגורות וכתנות עור, להורות שצריך לעסוק בגמילות חסדים, שזה החסרון גרם לאדם שיחטא. "עכ"ל.

אמנם היטב יש להקשות על זה שגם בגמילות חסדים הי' יכול אדם הראשון לעסוק אם אשתו, [ע"ד שסבר אדם שאשתו גומלת עמו חסד בזה שהביאה לאכול מעץ הדעת, כמ"ש הרדב"ז הנ"ל], וצע"ג פירוש זה.

עוד י"ל באופן יותר בכוונת המדרש פליאה, ו"מפני מה חטא אדם הראשון? מפני שראה שתיים" - את חוה ואת הנחש, דאילו היה "מסתכל" בעיון, בראה עמוקה ובהתבוננות, היה רואה שלשה, גם את הקב"ה, ואז היה נמנע מלאכול. [ע"ד שבירך רבי יוחנן בן זכאי את תלמידיו (ברכות כח, ב), יה"ר שתהא מורה שמים עליכם כמורא בשר ודם].



זיהוי ספרים בכתבי רבותינו נשיאנו

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזערסי

המקור על יסודו של ברכת ברוך שאמר

בשולחן ערוך רבינו סי' נא ס"ב: "ברוך שאמר בניגון ובנעימה כי הוא שיר נאה ונחמד ותקנוה אנשי כנסת הגדולה ע"י אגרת שנפלה מן השמים ומצאוה כתוב בו ויש בה פ"ז תיבות", ומצויין כמקורו לתולעת יעקב שמביאו בשם אור זרוע, וכ"ה בב"ח סי' נג ובט"ז סי' נא סק"א.

ושם בסעיף ה' כותב רבינו שיש מי שאומר [והכוונה להמג"א] שבכרוך שאמר מותר לענות אמן באמצע הברכה: "הואיל וברכה זו אינה מוזכרת בתלמוד". ובצד הגליון מעיר רבינו: "צ"ע הא עכ"פ הי' מנהג פשוט גם בימיהם כמבואר בספר הזהר ... וכן בתולעת יעקב בשם אור זרוע שתיקנוה אנשי כנסת הגדולה והם תיקנו גם כל הברכות". ובמהדורת קה"ת (שי"ל לאחרונה) ציינו גם כאן שהאור זרוע נעתק גם במטה משה ובסולת כלולה. אך לא ציינו איפה נמצא זה באור זרוע הגדול לר"י מווינא, ובצדק לא ציינו: כי אינו נמצא שם.

מזמן שיערתי שלא מסתבר שהכוונה לספר אור זרוע לר"י מווינא מכיון שאין דרכו של האור זרוע בספר הנ"ל לדרוש אותיות התפילה (אעפ"י שהי' תלמיד תלמידו של הרוקח), ובמיוחד שספר זה מובא הרבה בספר תולעת יעקב בעניני תפילה עפ"י הקבלה, ומשנודע לי שקיים ספר בשם זה לרבינו דוד ב"ר יהודה (בעל לבנת הספיר) בכת"י, שיערתי שבוודאי הכוונה לספר זה, ואכן ת"ל שמצאתי קטע קצר מספר זה שנדפס מכת"י המוזיאון הבריטי 771 ושם אכן נמצאים הדברים בדף 16א:

"ברוך שאמר הוא שבח גדול ומהודר ומעולה על כל התשבחות ... חכמי המחקר ובעלי התושיה קבלו כך ממסורת הברית שפתקא נפל מן השמים והוא כתיב ביה ברוך שאמר ... וברוך שאמר יש בו פ"ז תיבות ... וכל מי שמוסיף וגורע מזה המספר ודאי טועה טעות גדולה, כי כן נתקבלה הקבלה איש מפי איש עד מרע"ה מפי הגבורה אבל אנשי ספרד שמוסיפין בו ... הם מוסיפים בלא סברא וכל המוסיף גורע, לכך יש לך להיזהר שלא תוסיף בו ולא תגרע ממנו אלא פ"ז תיבות".

מיהו ה'מגן דוד'?

באור התורה ענינים ע' רסו בדרוש הידוע של ג' שיטות כותב רבינו הצ"צ: "שיטה שניה [בענין הספירות] היא מ"ש הפרדס שער ד' פרק ד' בשם הר"ר דוד בספר מגן דוד (ולא מצאתי זה עדיין במגן דוד)". עכ"ל רבינו הצ"צ.

וצ"ע לאיזה ספר מגן דוד התכוון רבינו הצ"צ שחיפש בו ולא מצא, ולכאורה הכוונה לספר מגן דוד להרב"ז, ספר קבלה על פי האותיות שנדפס לראשונה בשנת תט"ז. וכפי שמציין אליו שם בהמשך הדרוש בדף רפא (וכן מצאתי שרבינו הצ"צ מצטט מספר זה בכ"מ ראה ב'ביאורי הזהר' ע' תק"ז "והנה בספר מגן דוד אות ט' כ'..."). וזה אכן

מבואר בספרו של הרדב"ז, וכן מביאו שם ב'ענינים' ע' קסב, וראה בקטע הבא).

אולם לאמיתו של דבר קיים ספר מגן דוד בכת"י שחובר ע"י רבי דוד בן יהודה מסיר ליאון מגדולי מקוסלי ספרד בשנות הגירוש (הכת"י מצוין מנטפיורי 290). אמנם לא ראיתי את הכת"י אך מעיד על כך מהדירו של קונטרס אור עולם לרבי אלחנן סגי נהור (ספר על קבלה בענין ספירות וכו') ש"מה שמביא רמ"ק בשמו נמצא שם ככתבו וכלשונו".

המגיד או המג"ד

והנה בסוף הדרוש שם (אוה"ת ע' רפ"א) כתוב באות א': "וכך דעת המג"ד די"א ע"ג פ' ויקהל עד דהאי אייתי כו' דר' פלוני (נ' כיון על הרדב"ז בהקדמתו להמג"ד) הכי סבר כו' וכל הני י"ס יחודא חדא אינון ואינו עצם האלקות אינון בע"ס כשלהבת קשור בגחלת כו'".

ובאות ב' שם מביא: "שיטת המג"ד בהקדמה ... (וזה היפוך מ"ש המערכת שנתגלה הכח הכמוס ומ"ש המג"ד ואינון]ן עצם האלקות").

והמעין בקטע זה יראה שאין לכך פשר כלל, מביא דעת המג"ד בפ' ויקהל, ומסביר שמש"כ המג"ד דר' פלוני נראה שכיון על המג"ד של הרדב"ז, כלומר שהמג"ד כיון על המג"ד! ? ולשיא התמהון מגיע הקטע השני ששיטת המג"ד הוא היפוך המג"ד! ?

אלא האמת היא שחלה כאן טעות מצערת משל המדפיס. מש"כ הצ"צ: "וכך דעת המג"ד", אין הכוונה לספר מגן דוד או כיו"ב, אלא לספר "המגיד משרים" (וממגיד נהפך למג"ד) משל הבית יוסף, ואכן כן איתא שם להדיא אות באות בפרשת ויקהל (מהד' אורה ירוש' תש"ך ע' פג), ושם כתוב: "עד דהאי אייתי לקצת מקובליא למימר דלאו אינו עצם האלקות ח"ו והא ידעת דר' פלוני הכי סבר...". והצ"צ מפענח אפוא בסוגריים שמש"כ בהמגיד "ר' פלוני" הכוונה לדעת הרדב"ז בהקדמתו.

וכן צ"ל במש"כ באות ב' שיטת המג"ד היינו שיטת המגן דוד להרדב"ז ומה שהביא בסוגריים היפוך ... מש"כ המג"ד צ"ל המגיד, והכוונה כאמור להמגיד משרים כנ"ל והכל על מקומו יבוא בשלום.

וזה שער השמים

בהמשך תער"ב ח"א פט"ו כותב: "והנה בא"ק יש עיגולים ויושר שהן נפש ורוח והקשו בסה"ק מדוע לא נזכר נשמה חי' יחידה כו'". וסותם מיהם הספרי קבלה שמקשים קושיא זו, אך כבר גילה הדבר עתיק יומין, כי מקור כל קטע זה הוא באוה"ת ענינים (ע' רפז) ושם מביא מקור הקושיא: "וכבר עמד ע"ז בס' שער השמים מ"ו פ"ט". והוא לרבי אברהם הכהן איריא, שהי' תלמיד הר"י סרוג כמבואר בשער ספרו, וכפי שהצ"צ מציין שם בהמשך: "וכ' בשער השמי' מ"ה פ"י שזהו ענין הנק' שעשוע המלך בעצמותו כו' ע"ש ונז' ג"כ בעמק המלך ושניהם תלמידי ר"י סרוג".

ידוע שהרבה מהמקובלים הספרדים (החיד"א וכו') בשם הגדולים בערכו) פקפקו על קבלת העמק המלך, אך בחסידות התקבלו דבריו (ראה על כך מה שציין בהערות וביאורים גליון תשיד ע' 40 הר"י מונדשיין, ממכתבו של הרה"ק מקאפוסט המג"א (נדפס בנספחים לס' מלך במסכו ח"ב): "במעזריטש קיימו את קבלתו". ובס' הבעש"ט עה"ת פ' תשא מביא בשם מחבר הבית רבי, שקבלה ביד בעלי חב"ד ... עד רבינו הקדוש הר"ר דובער ממעזריטש ומסופקני אם לא עד הבעש"ט ז"ל ... שהוא ז"ל האמית קבלתו).

ובמכתבו של הרבי (נדפס בהגש"פ מהד' תנש"א ע' סה) "שלא כן קבלתינו [לדלג קבלת חברים שבע"ח] והרי מובא ענינים מהחברים וכו' בדא"ח ... נוסף על ... קבלת הרמ"ק וקבלת הר"י סרוג וכו' דלא ככמה מקובלים הספרדים ויש לבאר הענין אשר האחרונים לא רצו להכנס במקום הספק משא"כ הבעש"ט הה"מ ורבינו הזקן ומ"מ - שהיתה להם בזה קבלה איש מפי איש והבעש"ט מאחי' השלוני ... ידעו באיזה ענינים לסמוך, וכידוע שמפני זה סמכו עמ"ש בעמק המלך".

והנה כאן רבינו הצ"צ מעתיק ובונה על דבריו של השער השמים ומשווהו להעמק המלך בחדא מחתא, ולכאורה משמע שגם דבריו התקבלו במעזריטש כמו העה"מ. אך עיין בספר הזכרונות להרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין (ע' לא) שמשבח את מעלת העמק המלך וקבלת הר"י סרוג ומצהיר ש"בחינם יתחסדו קצת מהולכים בעקבות הרה"ו בספריהם שלא לדבר מענינים אלו מפני אזהרת הרה"ו שלא לעיין בכתיבת שאר החברים כי לא על הר"י סרוג כיון שלא ראה כתיבותיו כלל".

אולם ראה שם להלן בס' הזכרונות ע' לו שכותב רבי צדוק "לדעתי ראוי להתרחק מספר בית אלקים וספר שער השמים שחיבר ר"א הכהן אירורו שסבר בזה סברות מלבו ומה שהוציא מדברי פילוסופי האומות הקדמונים ורצה לאחדם עם חכמת הקבלה המושגת בנבואה וברוח הקודש". [וכידוע שספר שער השמים נכתב במקורו בשפת לעז (איטלקית) (?) לטינית(?)]) כמש"כ בשער הספר (דפוס ראשון אמשטרדם תט"ז) שהספר מתורגם בידי הרב שמואל אבוהב].

והנה במכתבו של הרבי משמע שלא על כל ספר עמה"מ סמכו רק על אלו הקטעים המובאים בדא"ח שידעו על מה לסמוך (וזה שלא כמו במכתבו של הקאפוסטער ובי"ר) וכן זכורני שדיבר פעם הרבי במאמר מסויים, וכמו"כ או"ל גם בענין זה שרק קטעים אלו מכוונים מספר שער השמים ולא על כל הספר יש לסמוך, ואולי לכך העלים אדמו"ר הרשב"ב שם הספר.



קבלת מ"ע של "ואהבת לרעך כמוך" קודם התפילה

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

בסידור עם דא"ח (ובעוד סידורים) נדפס קודם "מה טובו": נכון לומר קודם התפילה: הריני מקבל עלי מ"ע של ואהבת לרעך כמוך.

וב'הערות וצייונים' לשם (עמ' שסא) נאמר: בדפוסים הראשונים של הסידור, לא נמצא זה.

ודברים אלו דברי טעות המה; כי אף שבאותם סידורים אין זה נמצא לפני "מה טובו", אבל נמצא הוא בהלכות תפילין שבסידור, שבסופם כתב אדמו"ר הזקן: נכון לומר קודם התפילה "הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך".

אלא שמדפיסי הסידור עם דא"ח (במהדורה שממנה צלמו את מהדורת קה"ת) קטעו את "הלכות תפילין" שבסידור לכמה חלקים, והדפיסו כל קטע במקומו; דהיינו, את השייך לתפילין ב"דיני תפילין" (דף ה, ג ואילך), את השייך לקריאת-שמע ב"דיני ק"ש" (דף עט, א ואילך), את השייך לשמונה-עשרה ב"דיני תפילה" (דף פח) ואילו את המשפט של קבלת מ"ע דואהבת לרעך כמוך השייך ל"קודם התפילה", הדפיסו לפני ובסמוך ל"מה טובו".

(בדרך אגב: בשיחותיו של רבינו זצ"ל שמעתי לפחות פעמיים, שאמר את המשפט הנ"ל בסגנון: "הנני מוכן לקבל עלי מ"ע של ואהבת לרעך כמוך").



מקור לדברי אדה"ז בתניא

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

אגרת-הקודש סימן ל' בתניא מתחלת בשורות הבאות וזלה"ק:

"מודעת זאת משארז"ל כל הרגיל לבא לבהכ"נ ויום א' לא בא הקב"ה שואל עליו שנאמר מי בכס ירא ה' וכו' וכן בכל המצות".

מנין למד זאת רבינו, הרי בגמרא נזכר רק לענין הרגילות לבוא לביהכנ"ס?

לכאורה י"ל שמקורו בדברי רבי יהודה החסיד בספר חסידים סימן תשנה:

ומעשה בזקן אחד שהיה רגיל להתפלל ביוה"כ . . פעם אחת לא היה הזקן בעיר כי הלך בסחורה והתפלל אחר ביוה"כ והזקן דאג כל השנה כולה ובאותה שנה כו' כי מצוה שאדם רגיל לעשותה ועובר מקפידים עליו כו'.

[והובאו הדברים להלכה בט"ז סימן תקפ"א ס"ג: מ"ה =מזה הטעם] נוהגים להדבר להתפלל התפלות שהוא רגיל בהם].



קיצור שבין זמן החלטת הקשר והחתונה

הנ"ל

בריוי מקומות הביע כ"ק אדמו"ר דעתו באופן ברור בהיר ומפורש:

"ידוע הדעתי מאז, שכל המקצר בזמן שבין קשורי-תנאים לחתונה - הרי זה משובח" ('נלכה באורחותיו', נ"י, תשנ"ו עמ' 186).

וכן:

"מפורסמת דעתי בכיוצא-בזה דהזריזות תשבח . . " ('היכל מנחם', כרך ג' עמ' קעב).

וראה בהנאסף בספר שידוכים ונישואין, קה"ת תשנ"ב (ותשנ"ח) עמ' 128-129.

והנה באמת מצינו שחז"ל דיברו בזה עה"פ (משלי יג, יב): "תוחלת ממושכה מחלת לב, ועץ חיים תאוה באה - ובילקוט שמעוני סתתק"נ: תוחלת ממושכה מחלת לב - זה המארס אשה ונוטלה לאחר זמן, ועץ חיים תאוה באה - זה המארס אשה ונוטלה לאלתר.

ובמדרש שמואל פי"ז: תוחלת גו' "זה המארש אשה ואינו נושאה מיד" ועץ גו' "זה המארש אשה ונושאה מיד".

