

ב"ה
ש"פ וירא - כ"ף מרחשון
ה'תש"ס
גליון ד [תתנ]



ברכת מזל טוב

להרה"ג הרה"ת
ר"מ בישיבת אהלי תורה
ועורך ראשי דקובץ 'הערות וביאורים' מאז הווסדו

מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א
גערליצקי

לרגל יום הולדתו ביום י"ד מר-חשון
לאריכות ימים ושנים טובות

יה"ר שימלא ה' כל משאלות לבבו לטובה ולברכה
בטוב הנראה והנגלה
ותהי' זו שנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר

חברי המערכת



תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 תחיית המתים - אם יהי' הגוף מציאות חדשה או לא
8 אמונה בביאת המשיח אינה במנין המצוות
10 יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת - לעת"ל [גליון]

לקוטי שיחות

- 12 שבעת ימי אבילות ושבעת ימי משתה
18 בענין ספר עזרא - פירוש חדש בגמ' בבא בתרא (טו, א)
22 "ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמותון"
23 בביאור הסיפור ד"לך ואמור לאומן שעשני כו"
24 במצות הכנסת אורחים
25 האם ראה רש"י ת"י על התורה
27 השתדלות יוסף במילת המצרים
27 "אין שם תכלית אלא רצון בלבד" [גליון]
29 "כהנים זריזין הן" [גליון]

רשימות

- 31 הערות ברשימת המנורה

שיחות

- 33 דברה תורה לשון הבאי

נגלה

- 35 בדין רוב וקבוע
39 בטעם הכשר האשה לשיטת ר"ג
42 אין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב
44 כל קבוע כמחצה על מחצה דמי

חסידות

- 47 שעת התפילה ושעת עסקיו
48 ד' יסודות אש רוח מים עפר בנפש האלקית [גליון]
48 בענין הנ"ל
52 בענין שופר - בכסה ליום חגיגו
53 "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא"
55 חילוק דפגימת הסכין משאר פגימות [גליון]
55 הרהור לאו כדיבור דמי [גליון]

- 61 בענין יסוד העפר [גליון]
- 62 בירור המוחין בזמן הזה [גליון]

הלכה ומנהג

- 63 נטילת ידיים ג' פעמים
- 66 אתרוג המורכב בדברי אדמה"ז
- 69 ברכת לולב שבבית הכנסת [גליון]
- 69 עיונים ובירורים בשוע"ר בדין אכילה בשבת ויו"ט (ב)
- 74 דין 'לכם' ביו"ט שני של גלויות
- 76 קבלת שבת ע"י הדלקת נרות [גליון]

פשוטו של מקרא

- 76 בפירש"י ד"ה 'יקטן' (נח י, כה)
- 78 בטענת אאע"ה - "יאמרו כך הוא אומנתו"
- 82 כמה הערות בפירש"י עה"ת - דברים
- 87 בפירש"י ד"ה "לשד השמן כו" [גליון]

שונות

- 87 הערות למאמר ד"ה 'ושב ה' אלקיך" תרנ"ו
- 88 זיהוי ספרים בכתבי רבותינו נשיאינו [גליון]
- 88 הערות ומקורות לנוסח רבינו הזקן בסידורו
- 92 הימנעות מנתינת טבעת קודם הנישואין
- 92 בדיחה מה"חדר" של כ"ק - מקורה בספר יערות דבש
- 93 מקור למ"ש בתניא דצדיק הכוונה לזיכוי בדין

מודעה ובקשה

מבקשים אנו שוב מכל הכותבים החשובים שיחיו למסור
הערותיהם לא יאוחר מיום ג' בערב
וכל המקדים ה"ז משובח
המערכת

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 756-3411 או (718) 773-4115
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:
WWW.KOVETZ.COM

גאולה ומשיח

תחיית המתים – אם יהי' הגוף מציאות חדשה או לא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"ח פ' חוקת (ב) סעי' י כותב דבאופן התחי' של תחיית המתים אפשר לומר בב' אופנים: (א) עס וועט עפעס בלייבן אין גוף פון זיין ערשטער מציאות, נאר צו דעם וועט צוקומען תוספת והתחדשות אין בנין הגוף. (ב) עס וועט זיין אין א אופן פון התחדשות הגוף בכל הפרטים עס וועט גארניט בלייבן פון גוף ממציאותו הראשונה, ובסעי' יב ממשיך דבאופן התחי' מצינו ב' דעות: (א) כדאיתא במדרש רבה וזהר וכו' שהתחי' תהי' מעצם לזו שמתקיים ואינו נפסד כלל, וע"ז כתיב "יחיו מתים" ולא "יברא", כי אופן התחי' תהי' לא ע"י בריאת גוף חדש אלא שגוף הראשון יהי' נבנה מעצם לזו, ובהערה 69 מציין לכ"מ שמבואר כן. (ב) כדאיתא בפרקי דר"א פל"ד: "איני משתייר מן הגוף אלא כמלא תרווד רקב והוא מתערב בעפר הארץ כשאור שהוא מתערב בעיסה וכו'".

ובהערה 75 כתב דלפי זה שהפרקי דר"א חולק על דעה הראשונה שנבנה מעצם לזו אלא סב"ל שנשאר כמלא תרווד רקב, דהיינו שנעשה גוף שהוא מציאות חדשה, (ולא כהאומרים דלא פליגי כמ"ש בהערה 73), יומתק מה שממשיך בפרדר"א שם "ומעלה כל הגוף בלא מום" ולא כבסנהדרין צא, ב, ושאר המקומות שצויין בהערה 72 עיי"ש, היינו דהדעות דסב"ל שהגוף נבנה מעצם לזו ואינו מציאות חדשה סב"ל לשיטתם שהגוף קם כמציאותו הראשון עם המומים שהיו לו ואח"כ יתרפא, משא"כ הפדר"א דסב"ל שנעשה מציאות חדשה סב"ל לשיטתו שקם בלי מומין, וראה גם בתשובות וביאורים סי' יא ובס' שערי הגאולה (ימות המשיח) סי' נג, ורשימות חוברת קכט.

יוצא מכאן שישנם ב' שיטות בנוגע לתחיית המתים, אם הגוף יהי' מציאות חדשה או שנבנה מציאותו הראשון.

כהנים שיקומו אם יצטרכו משיחה חדשה

והנה כתב הרמב"ן בסהמ"צ שרש שלישי בנוגע לאהרן ובניו לע"ל שיקדשו א"ע במילואים לפי שכבר בטלה משיחתן ממנו ומזרעו בשעת מיתה ויהיו אנשים מחודשים יצטרכו להתקדש כראשונה ויהיו המילואים האלה נוהגין בהם, וראה גם בזהר הרקיע להרשב"ץ על האזהרות (עשין קכז - קכח) שהביא דברי רמב"ן אלו ובנוגע לזה שיצטרכו משיחה חדשה אינו חולק.

ובשו"ת רב פעלים ח"ב סוד ישרים סי' ב הביא דברי בעל זהר הרקיע (ולא ראה שהן הן דברי הרמב"ן) וביאר טעמו משום דדברים מחודשים שנעשו בהגופים קודם, בטלים אחר המיתה, דהגוף שבתחיית המתים יש לו דין חדש ממש ואינו נוהג בו כל מה שנעשה בו קודם המיתה, ולכן צריכים משיחה מחדש ולא מהני משיחה שהי' להם קודם המיתה, וזהו אפילו בצדיקים, דאף שגופם לא נשתנה אחר מיתה, מ"מ הרי אמרו רז"ל שאפילו הצדיקים צריכים להיות עפר עכ"פ שעה אחת לפני תחיית המתים לקיים מה שנאמר ואל עפר תשוב.

אלא שבסוף התשובה שם הקשה ע"ז דבתו"כ פ' צו פ"ח איתא להיפך: "זאת משחת אהרן ומשחת בניו ר' יהודא אומר יכול יהו אהרן ובניו צריכים לשמן המשחה לעתיד לבוא ת"ל זאת וכו'" היינו שיצטרכו משיחה רק אז ולא לע"ל כי עומדים בקדושתם במשיחה הראשונה ואי"צ משיחה אחרת, וכן איתא במדב"ר פ' נשא פ"ח עדיין אני אומר שימשחו לע"ל ת"ל זאת אין נמשחין לע"ל עיי"ש. וזהו לא כדברי הרמב"ן ובעל זהר הרקיע? (וראה קרבן אהרן שם שפי' דקאי על לע"ל ממש בתחיית המתים, אלא שאח"כ הביא עוד פירוש דקאי על זמן בית שני שלא הי' אז שמן המשחה וראה גם במלבי"ם שם, וראה גם בספר הזכרון פחד יצחק (דף תרנט) מ"ש הגר"ח ברלין בזה).

וראה בזית רענן על הילקוט פרי' צו רמז תקט שהקשה קושיא זו על הרמב"ן, וכן הקשה באמבוהא דספרי על ספרי זוטא פרי' נשא (יח, פד) ובס' הל' א"י ע' קסב. ובספירי אפרים בספרי זוטא שם תי' דלעתיד לבוא לא יצטרכו משיחה היינו קודם תחיית המתים, אבל לאחר תחיית המתים יצטרכו. עיי"ש. ועי' גם שיח השדה ח"ב לקוטים סי' ד שהקשה ג"כ שהרמב"ן אינו כהתו"כ, ועוד בכ"מ.

ולפי הנ"ל י"ל דזהו תלוי לפי הדעות איך יהי' אופן התחי', דהמדרש רבה לשיטתו שהתחי' תהי' ע"י עצם לזו ונתבאר לעיל בהשיחה דעי"ז נבנה מציאות הראשון של הגוף ולכן סב"ל דאי"צ משיחה חדשה, כיון שאותו הגוף כבר נמשח קודם, אבל לפי דעת

הפרד"א שנעשה מציאות גוף חדש י"ל שיצטרכו משיחה חדשה. וראה בצפע"נ עה"ת פר' צו ז, לה וז"ל: "ועיין תו"כ פ' צו פי"א פי"ח דאהרן ובניו אי"צ לשמן המשחה אחר לע"ל ע"ש, והוא ג"כ משום זה הצורה לעולם קיימת כמש"כ רבינו בס' המורה ח"ב".

ובהערות וביאורים גליון תתא ע' 9 הבאתי ספיקת מהרלב"ח בקונטרס הסמיכה שמסתפק בצדיקים שיקומו אם יוכלו לסמוך אחרים, או שיצטרכו הם עצמם סמיכה חדשה, ואולי יש לקשר זה ג"כ עם הנ"ל דתלוי לפי ב' הדעות הנ"ל, ואליהו הנביא שגופו קיים כל הזמן ודאי יוכל לסמוך, אבל אולי יש לחלק דמשיחה שהוא לקדש גופו שעובד העבודה בביהמ"ק י"ל דצריך משיחה חדשה, אבל סמיכה שענינו להורות וכו' ואינו חל בהגוף דוקא י"ל דלכו"ע אי"צ סמיכה חדשה.

אלמנה שנישאת לאיזה בעל תחזור בתחיית המתים

ועי' בשו"ת מצב הישר סי' ז (ווילנא תרמ"א) מובא בקיצור גם בס' פסקי תשובה סי' קכד אודות אשה שהיתה נשואה לבעל מופלג בתורה ויר"ש ושבק חיים ומונעת א"ע להנשא עוד הפעם מפני שמתפחת שכשנזכה לתחיית המתים שלא תחזור אז לבעלה הראשון, והשיב שמצינו בזה"ק בראשית (כא, ב) מכאן [אוליפנא] נוקבא דאתנסבת בתרין בההוא עלמא אהדרת לקדמאה וכו', ופי' באמרי בינה בהגליון שם: פי' שנשאת לב' אנשים זה אחר זה חוזרת לעתיד לבעלה הראשון עכ"ל, וכך הבין גדול קדמון בספרו מפתחות הזהר (בענין זיווג וחבור חלק א') שכתב אשה שנשאת לשנים חוזרת לראשון לעוה"ב.

ועי' גם בס' פרדס יוסף משפטים כא, יח, שהביא זה וציין לכ"מ הדנים בענין זה, והקשה שם שהרי יש לאו לחזור לאשתו הראשונה אחר שנשאת לשני? והאריך שם לתרץ דמצוה זו אכן לא תתקיים לע"ל, אבל קשה לתרץ כן.

ובשו"ת רב פעלים שם כתב להמחבר אודות תשובה זו ושקו"ט בכ"ז בארוכה, ובנוגע לקושייתו שהרי יש איסור לחזור לבעל הראשון אחר שנשאת לאחר? תירץ עפ"י הנ"ל דכיון שהגוף שיעמוד אחר תחיית המתים הוא גוף חדש, לכן כל קשר וזיקה שהי' בין הגופים קודם מותם הרי הוא בטל והוה כנישואים ראשונים, וזהו רק בדברים שהם מצד הגוף אבל החיבור מצד הנפש אינו מתבטל אחר המיתה כי בנפש אין שום שינוי בין קודם מיתה ללאחר מיתה, ומצד הנפש ראוי שתתחבר עם בעלה הראשון עיי"ש. (וכתב דכ"ז לא איירי אלא כשמת, אבל אם נתגרשה מבעלה הראשון ודאי נתבטל הקשר).

אבל בענף יוסף (בעין יעקב) סנהדרין ר"פ חלק הביא מספר הנצחון דסב"ל שתשוב לבעלה השני כי מיתת בעל הראשון הוה כגירושין וכמו שבגירושין יש איסור לחזור לבעל הראשון אחרי שנשאת לשני כן הוא באלמנה שנשאת, הובאו דבריו ביד שאול יו"ד סי' שסו סעי' ג, וראה בס' נפש חי' להגר"ר מרגליות או"ח סי' לב סעי' כד שהביא דבריו והקשה עליו מזהר הנ"ל דמשמע להיפך.

ולפי הנ"ל לכאורה י"ל דגם זה תלוי לפי ב' דעות הנ"ל, דאי נימא שאופן התחי' הוא שגוף הראשון נבנה, י"ל שהקשר והזיקה באשה זו עם בעלה השני עדיין קיים ולכן אסורה לחזור להראשון, אבל לפי הפרד"א שהוא גוף ומציאות חדשה י"ל כסברת הרב פעלים שהקשר הקודם נתבטל ומותרת להראשון.

(אלא דלפי"ז נמצא דלפי הזהר דסב"ל שנבנה מעצם לזו אי"ז כשיטתו, אבל בהערה 73 בהשיחה כשמציין לפרד"א הנ"ל מציין גם לזח"ג קסט, סע"א ואילך, ששם משמע כהפרד"א שכל הגוף יתבטל, ואולי הם ב' שיטות, ואי לא נימא כן לכאורה צ"ל דסב"ל שהאיסור לחזור לאשתו שנשאת לשני הוא רק בגרושה בלבד ויל"ע).

וראה לקו"ש ח"י"ח ע' 416 לענין הבאת קרבן חטאת לע"ל על עבירות שעבר בזה"ז, ובס' לב חיים ח"א סי' לא שקו"ט דאפילו נימא שהוא חייב, זהו רק אם נבנה ביהמ"ק בימיו, אבל לא כשקם בתחיית המתים דפנים חדשות באו לכאן עיי"ש בארוכה וראה עוד בפרדס יוסף שמיני יא, ז, בענין זה, ולכאורה י"ל דגם זה קשור עם הנ"ל.

וראה לקו"ש ח"ו י' שבט שביאר ענין הגוף ותחיית המתים, שאין הפי' שהגוף תהי' בריאה חדשה אלא אדרבה כיון שהי' הענין ד"ובנו בחרת" בגוף הישראלי נמצא שהגוף הוא מציאות אמיתי שלא שייך בו הפסד והענין דאל עפר תשוב הוא רק ביטול חיצוני ולע"ל כשיהי' תחיית המתים מעצם לזו ה"ז מצד ענין הגוף עצמו שעצם הגוף קיים, והענין ד"אל עפר תשוב" הוא שינוי החזור לברייתו עיי"ש, וראה לקו"ש ח"י"ח ע' 409 הערה 70.



אמונה בביאת המשיח אינה במנין המיעוּת

הת' אפרים פישל אסטער

תות"ל - 770

בלקו"ש ח"י"ח ע' 280 הערה 63 כתב: ע"פ כהנ"ל מה שהרמב"ם מנה ביאת המשיח לא' מהעיקרים. לפי שזה נוגע לשלימות גדר

התורה, שא' מגדרי' הוא שיהי' זמן שהתורה וקיומה יהי' בשלימות. בסגנון אחר: נצחיות ושלימות התורה ... הוא לא רק בענין ציווי הבורא, כ"א גם בלימודה וקיומה בפועל, וזה יהי' בביאת מלך המשיח. ועפ"ז אולי י"ל שזהו גם הטעם, שלא נמנה אמונה בביאת המשיח במנין המצות (ראה ראש אמנה שם פ"ה הספק הג'). וע"ד (ויתירה מזו) זה שציוויים כוללים אינם נמנים במנין המצות (סהמ"צ שורש ד). ולהעיר מל' הרמב"ם הל' מלכים שם "וכל מי שאינו מאמין בו כו'", ולא כתב שצריך להאמין בו, כמ"ש בפיה"מ שם (וראה ראש אמנה ספ"ט). עכ"ל"ק.

ולא הבנתי הכוונה כאן: מדוע ס"ד שיימנה אמונה בביאת המשיח במנין המצוות? הרי לכ' לא מצינו בתורה שום ציווי על אמונה זו. וכ"כ בראש אמנה שצויין בהערה, דאין למנותה למצוה מכיון שביאת המשיח מבוארת רק בפסוקים (בפ' בלק וכו') אבל לא מצינו ציווי ע"ז.

והנה לכ' הי' אפשר לבאר הכוונה בהערה זו באופן אחר: דבא לבאר טעם הדבר לזה גופא שאין אמונה בביאת המשיח מצוה, וע"ד מה שמבואר בחסידות מדוע (לכמה שיטות) אין תפילה מצוה וכיו"ב. ומה שכתב בסגנון "שלא נמנה .. במנין המצוות", הוא משום שמעתיק סגנון הראש אמנה, אבל בנוגע לקושית הראש אמנה התי' פשוט שאינה מבוארת רק בפסוקים, אלא בא לבאר כאן עומק הענין שאמונה בביאת המשיח אינו שייך לענין המצוות, כי הוא למע' מענין הציווי.

ויומתק עפ"ז מה שמדגיש תיבת "המצוות" - דלכ' מהי הכוונה בהדגשה זו - כי זהו הכוונה כאן, לבאר שהיא למע' מדרגת מצוה.

ואולי הי' אפשר להוכיח שזה הכוונה כאן מכיון דמשווה זה לציוויים כוללים שאינם נמנים, ולכ' הרי כתב הרמב"ם עצמו שגם ציווי כולל נמנה אם יש בו "מעשה מיוחד", והרי אמונה בביאת המשיח, אף שהר"ע כללי, שלימות התוהמ"צ, מ"מ לכאו' יש בו מעשה מיוחד, הכוונה שבלב, להאמין בביאת המשיח (ויש להאריך בזה עוד ואכ"מ).

אבל ע"פ הנ"ל י"ל דזה שמביא מציוויים כוללים הוא רק דוגמא, וכמו שמדגיש "ע"ד", דכמו דציווי כולל אינו נמנה במנין המצוות כך בביאת המשיח שהר"ע כללי ולמע' מציוויים ("ויתרה מזו") אינו מצוה (פרטית).

אלא שכהנ"ל כתבתי רק בדרך הו"א, כי באמת מפשטות ההערה לא משמע כן כלל, ובודאי יעירו הקוראים.



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

הת' מנחם מענדל רייצט

תות"ל - 770

בהמשך להשקו"ט בענין התקיעה בגבולין ביו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת - לעתיד לבוא [בגליונות תתג, תתד, תתה], אבהיר קצת בהרחבה את הנלענ"ד בענין.

ובהקדים, שידועה החלוקה, שהדגישה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו כמה וכמה פעמים, בין דברים שנאמרו להלכה ולמעשה - לבין דברים שהוזכרו כביאור גרידא, גם אם אינם מתאימים להלכה כלל. במלים פשוטות: גם בתוך דברי כ"ק אדמו"ר גופא, יש להבחין בין דברים שבא כ"ק אדמו"ר לקבוע ולהכריע כמציאות בפועל, לבין דברים שהזכיר כ"ק אדמו"ר כ"ביאור בספרים", שאין ללמוד מהזכרה זו שאכן כך דעתו בקודש בנוגע להלכה, אלא רק שמשתמש בביאור כתוב כדי להוציא איזו הוראה וכיו"ב, אף שלפועל לא ס"ל הכי.

ודוגמה (קיצונית) לחלוקה זו אפשר לראות, שפעם כתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק ברנא) על חשיבות הכוונה בתפילה, וז"ל: "... ובשעת התפלה - יחשוב כאילו שכינה כנגדו וכו'. ובלא כוונה זו - אינה תפלה". ומציין לרמב"ם הל' תפלה פ"ד הט"ו. קו"א לתניא (קנד, ב). חידושי ר"ח הלוי לרמב"ם שם.

ולכאורה, הרי אלו מלים מפורשות וברורות, שכאשר חסרה הכוונה בתפלה - "אינה תפלה". ואם כן, יש לנו כאן דעת כ"ק אדמו"ר באופן הכי ברור. ואף על פי כן, כשכתבו לרבי על 'דעתו' זו, השיב בתמיהה גדולה, וז"ל (אג"ק ב' תקפח): "... ממחר אני לענות עליו כי נבהלתי לקרות בו מה שכותב שאומרים בשמי שפוסק הנני, והלכה למעשה, בהנוגע לתפלה שאם היא מושללת כוונה מסויימה מיוחדת ה"ה תפלה בטלה ולא עוד אלא שמוסיפים שה"ה לברכת המזון! ובכלל תמיהני, מה לאחרים לפסוק דינים בשמי, בה בשעה שיכולים לשאול ישר אותי למעשה, וכבר ידוע פסק רז"ל (ב"ב קל ע"ב) שאין למדין עד שיאמרו לו הלכה למעשה".

וממשיך: "ואמת נכון הדבר שאמרתי לאיזה אנשים בענין גודל כוונת התפלה ואפילו אצל כמה שלא מהחסידיים, וכמבואר בחידושי הגר"ח מבריסק על הרמב"ם הל' תפלה שמפרש דברי הרמב"ם שבחסרון הכוונה שעומד לפני ה' ה"ה כאילו דלג מלות אלו" אבל

מלבד שמסופקני אם גם הגר"ח בעצמו פסק כן למעשה, והרי ספרו הנ"ל הוא פירושו ולא פסקי דינים והלכות, והרי כיון שלא הובא דין זה בשו"ע ובאחרונים, וכן לא בשו"ע רבינו הזקן, בודאי שאין לעשות כזה למעשה..."

רואים כאן, איפוא, את ההבחנה בין דבר שנאמר כקביעה פסוקה, לבין דבר שהוזכר כשיטה מסויימת, שאין זו הוכחה כלל שכך אכן סובר כ"ק אדמו"ר למסקנת הענין. וגם בענינו י"ל כן:

- בלקוטי תורה נאמר במפורש, (לא רק כביאור ענין, אלא) כתיאור של מציאות שהיתה בפועל, שבבית המקדש הראשון תקעו בשופר גם בגבולין, ורק בבית השני, מפני ירידת הדור, היתה הגזירה דרבה;

- הסברא הישרה והפשוטה אומרת, שאם בבית המקדש הראשון תקעו גם בגבולין, הרי שכך יהי' גם בבית המקדש השלישי;

- וכך אומר כ"ק אדמו"ר מפורש, שאכן בביאת משיח צדקנו יתקעו בשופר גם בגבולין;

- לא ידוע (לע"ע) שום מקום בתורת רבותינו נשיאינו שכתוב אחרת, היינו, שבביהמ"ק הראשון לא תקעו בגבולין, וכן לגבי הבית השלישי;

- גם אם קיימים ביאורים בחסידות, שלפיהם יוצא (כך משמע בהשקפה ראשונה) שאין הבדל בין הבית הראשון לבית השני, הרי כאמור אי אפשר לקבוע מציאות בפועל רק על פי ביאור כלשהו, "עד שיאמר לו הלכה למעשה";

- וכך גם בשיחה של כ' מנ"א תשט"ו, שהרבי מזכיר (ותו לא!) ביאור לפיו כל זה שאין תוקעין בשופר בזה"ז הוא מצד שמא יבנה המקדש, ומוציא ממנו ענין בעבודת ה', אבל לא בא שם כלל לקבוע ולהכריע שכך יהי' בפועל, כמובן.

לסיכום, כשנבוא ונשאל: מהי דעת כ"ק אדמו"ר בענין התקיעה בשופר בר"ה שחל בשבת, בגבולין לעתיד לבוא? הרי התשובה ברורה, שבפועל ממש יתקעו. וזה שייכתנו ביאורים נוספים, הרי זה בעולם ד"אלו ואלו דברי אלקים חיים" כו', אבל לא שכך דעת כ"ק אדמו"ר בעולם ההלכה, היינו, המציאות בפועל.



לקוטי שיחות

שבעת ימי אבילות ושבעת ימי משתה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש לפ' תצא תנש"א (שי"ל בקרוב בלקו"ש חל"ט) מביא כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע מ"ש הרמב"ם בריש הל' אישות וז"ל: קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו, ותהי' לו לאשה. כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל, שאם ירצה האיש לישא אשה, יקנה אותה תחלה בפני עדים, ואח"כ תהי' לו לאשה, שנא' כי יקח איש אשה ובא אלי', עכ"ל.

ומקשה וז"ל: למה הקדים הרמב"ם כאן תיאור גדר האישות שקודם מ"ת, ולא התחיל בדין אישות שלאחר מ"ת: "אם ירצה האיש לישא אשה צריך לקנות אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה כו' ... וצ"ל שהקדמה זו בענין האישות דקודם מ"ת נוגע לדין אישות דישראל (שלאחר מ"ת)...

ונ"ל, שס"ל להרמב"ם, שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישראל הוא רק בגדר קידושין... אבל בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת, דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות, דלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת.

וזהו שדייק הרמב"ם בלשונו "כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה והולך ומפרט ענין "ליקוחין" אלו, ולא הענין ד"לישא אותה" (נישואין) כי חידוש התורה אינו בענין "לישא אשה" ("ונהי' לו לאשה") גופא שענין זה נשאר כמו שהי' קודם מ"ת, אלא רק בליקוחין הקודמין לנישואין, "יקנה אותה תחלה (ואח"כ תהי' לו לאשה)".

וזה גופא הטעם שהקדים הרמב"ם ע"ז סדר ענין האישות "קודם מ"ת", שאין זו (רק) הקדמה להבין החידוש בקידושין של ישראל, אלא כדי לבאר שגם נישואין (גם עתה לאחר מ"ת), שזהו עיקר ענין האישות. עכ"ל בלקו"ש.

ואח"כ מוסיף בלקו"ש שם, שיש לומר שדבר זה (שגדר הבנישואין לא נשתנה אחר מ"ת) נוגע להלכה - כי זהו יסוד שיטת הרמב"ם בגדר חופה (שהיא העושה נישואין), עיי"ש בארוכה, ומסגנון הלשון משמע שגם אם לה הי' נוגע להלכה, מ"מ הי' אפ"ל ביאור הנ"ל, שכוונת הרמב"ם להגדיר גדר נישואין לאחר מ"ת, שלא נשתנה במהותו מכפי שהי' לפני מ"ת שהו"ע של מציאות דחיי אישות. ואף שפשוט שלאחר מ"ת חל ע"ז גדר הלכתי, הפירוש הוא שלא נתוסף ע"י מ"ת במהות הנישואין, כ"א רק זה שעכשיו חל על אותה המציאות עצמה גדר חיוב ומצוה וכו'.

הנה על יסוד דרך ביאור הנ"ל של הרבי בריש הל' אשות י"ל ביאור עד"ז בהרמב"ם ריש הל' אבל.

דהנה ז"ל הרמב"ם שם: מצות עשה להתאבל על הקרובים, שנא' ואכלתי חטאת היום היטב בעיני ה', ואין אבילות מהתורה אלא ביום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה, אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה, ואע"פ שנאמר בתורה (ויחי נ, י) "ויעש לאביו אבל שבעת ימים", ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, ומשה רבינו תיקן להם לישראל שבעת ימי אבילות ושבעת ימי המשתה. עכ"ל.

ולכאורה צלה"ב למה הוסיף הרמב"ם "אע"פ שנאמר בתורה ויעש לאביו אבל שבעת ימים ניתנה תורה ונתחדשה הלכה" והרי ספר היד הוא ספר הלכות, ולא ספר של שקו"ט.

גם: למה כתב הרמב"ם "אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה" לכאור' הו"ל לכתוב "שאר הששה ימים" ואף שמובן שכוונתו היא "שאר (הימים) מהשבעה ימים", מ"מ למה לא כתב באופן פשוט "שאר הששה ימים"?

ועוד דיוק (אף שקושיא אינה): למה כתב "ואין אבילות מהתורה אלא ביום ראשון בלבד וכו'", לכאור' הו"ל "אלא יום אחד בלבד וכו'" שהרי מהתורה ישנו רק יום אחד ואי"ז יום ראשון, כי מהתורה אין לזה שני וכו', ואף שאי"ז קושיא, כי לפועל (מדרבנן) ישנם שבעת ימים, ולכן כותב הרמב"ם שרק ביום הראשון מהשבעה ימים האלו הוא מהתורה - מ"מ לכאור' הי' פשוט יותר אם הי' כותב "ואין אבילות מהתורה אלא יום אחד בלבד וכו'".

ולכן נ"ל שע"ד ביאור הרבי בריש הל' אישות, שהרמב"ם משמיענו שגדר נישואין ה"ה המציאות דחיי אישות כפי שהי' גם לפני מ"ת, כ"ה בנדו"ד, שהרמב"ם משמיענו שישנה למציאות של אבילות, שהוא דבר

הנהוג אצל בנ"א מצד טבע העולם, וכפי שהי' גם קודם מ"ת, וזהו - אבל שבעת ימים. אלא שמתוך שבעת ימים אלו לא חייבה התורה להתאבל אלא ביום ראשון בלבד, ז.א. שגם מצד התורה ישנה מציאות של "אבילות ז' ימים", כתקופת אבילות, אלא שלא חייבה התורה להתאבל אלא ביום ראשון בלבד מז' ימים אלו (שישנם במציאות בלא"ה).

בסגנון פשוט: אף שישנו למציאות ז' ימי אבילות אין להכריח את האדם להתנהג כן, ומי שרוצה שלא להתנהג כן הרשות בידו, ע"ז בא חיוב התורה, שביום ראשון מהז' אין להפטר, ומחויב להתאבל.

מטעם זה הביא הרמב"ם מ"ש "ויעש לאביו אבל שבעת ימים" לבאר שישנה גדר של "אבל שבעת ימים", אלא שאעפ"כ אי"ז מחייב בפועל ז' ימים מה"ת, כי ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, והתורה חייבה רק יום ראשון בלבד.

ועפ"ז כשתיקן משה רבינו שבעת ימי אבילות, לא תיקן דבר חדש של ז' ימי אבילות [ז.א. לא הוסיף מושג חדש של עוד ששה ימי אבילות], כ"א שהוסיף חיוב להתאבל בששה ימים אלו (שישנם במציאות בלא"ה). היינו שהוסיף שאין להפטר מלהתאבל בכל השבעה ימים.

ולפי"ז מובן למה לא כתב הרמב"ם "ואין אבילות מהתורה אלא יום אחד בלבד", כי אז הי' נראה שאין גדר אבילות (מהתורה) יותר מיום אחד, לכן כתב הרמב"ם "אלא יום הראשון בלבד", להורות שגם מהתורה הז' יום ראשון של השבעה שישנם במציאות טבע העולם (ולכן כותב ג"כ "יום הראשון" בה"א הידיעה, ולא "יום ראשון", כי יום זה הוא הראשון מהשבעה הידועים אף לפני מ"ת).

ומטעם זה כותב "אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה" ולא כתב "אבל שאר הששה ימים", להורות שגם מהתורה ישנה תקופה אחת של שבעה ימים אלא שחייבים מהתורה רק ביום הראשון, ומשא"כ אם הי' כותב "שאר הששה ימים" הי' נמצא שישנם ב' ענינים נפרדים, יום א' מהתורה, ועוד ששה ימים, שהם ימים נוספים, כענין בפ"ע מחודש מדרבנן.

וע"ד - ולא ממש - מ"ש בלקו"ש (תכ"ח ע' 77 ואילך) בביאור הלשון (חגיגה יז, א) "תשלומין כל שבעה" בנוגע לקרבנות החג, דלכאור' רק ששה ימים הם תשלומין, כי יום הראשון הוא עיקר החיוב, ולא תשלומין והול"ל "תשלומין כל ששה"? ומסביר הרבי שהתורה

נתנה מלכתחלה שבעת ימים להביא הקרבן, ולא שעיקר החיוב הוא ביום ראשון, עיי"ש בארוכה, ולכן כל שבעת הימים חיוב שוה הוא [ומה שנקרא "תשלומין" - כי מצד הגברא יש להזדרז ולהביא תיכף בתחלת יום ראשון], עד"ז בנדו"ד, שישנה מציאות א' של שבעת ימי אבילות, אלא שהחיוב מהתורה הוא רק ביום הראשון, ולא כתב "אבל שאר השבעה ימים".

ואף שלכאור' כל זה אינו נוגע להלכה, מ"מ הרי חזינן מסגנון הלשון בלקו"ש לפ' תצא הנ"ל, שגם אם אי"ז נוגע להלכה, מ"מ יש לבאר שהרמב"ם רוצה (בתחלת ההלכה) להבהיר שגדר נישואין לאחר מ"ת אינו שונה מכפי שהיתה לפני מ"ת כי כן הוא המציאות, עד"ז בנדו"ד, שהרמב"ם רוצה להבהיר הגדר דז' ימי אבילות, שאי"ז שמה"ת ישנו ליום אחד, ורבנן הוסיפו משלהם ששה ימים חדשים נוספים, כ"א שבעצם ישנם ז' ימים. והתורה חייבה ביום הראשון של הז', והרבנן הוסיפו לחייב הששה ימים האחרים (אבל לא הוסיפו מציאות חדשה לגמרי).

והנה יש להוסיף, שמזה שכותב הרמב"ם "משה רבינו תיקן להם לישראל שבעת ימי אבילות ושבעת ימי המשתה" שמשווה ז' ימי המשתה לז' ימי אבילות, משמע שכ"ה גם בנוגע לשבעת ימי המשתה, שמצד טבע העולם ישנו למציאות של שבעת ימי המשתה, והחכמים (משה רבינו) רק אמרו שחייבים לשמוח בהם [ז.א. שאא"פ ליפטר מלשמוח בהם] אבל גם לפני תקנה זו, היתה מציאות זו ממש.

וכמו שמציאות ז' ימי אבילות נלמד מהפסוק "ויעש לאביו אבל שבעת ימים" כנ"ל (ואי"ז חיוב כי "ניתנה תורה ונתחדשה הלכה") גם ז' ימי המשתה נלמד מפסוק (ויצא כט, כז) "מלא שבוע זאת וגו'" שנאמר בקשר לנישואי יעקב ולאה (ואי"ז חיוב כי "ניתנה תורה ונתחדשה הלכה").

והנה לא מיבעי אם נאמר שהרמב"ם ס"ל כהרמ"ה (הובא ברא"ש כתובות ה, א סי' ה) שגם יום הראשון מהשבעת ימי המשתה הוא מהתורה, הרי זה ממש בשווה לז' ימי אבילות, שבשניהם ישנו מציאות של ז' ימים, ובשניהם חייבה התורה רק ביום הראשון, והחכמים (משה רבינו) הוסיפו לחייב שאר הימים מהשבעה.

אלא אפי' אם הרמב"ם ס"ל כרוב הראשונים שגם שמחת יום ראשון הוא מדרבנן (שכן משמע מזה שהרמב"ם אינו כותב ששמחת יום ראשון דאורייתא), מ"מ שווה ז' ימי המשתה לז' ימי אבילות, בכללות

גדרם, שבשניהם ישנו להמציאות בלי החיוב, והחכמים הטילו חיוב על מציאות זו (ובאבילות גם התורה הטילה חיוב עכ"פ על יום הראשון)

והנה עפ"ז יש לתרץ קושיית הפנ"י בכתובות שם (בקו"א או' ח) וז"ל: ולכאורה קשה, הא משמע דכולהו ז' ימי המשתה דאורייתא, דכתיב מלא שבוע זאת, ודרשינן מיני' דאין מערבין שמחה בשמחה, ודרשינן נמי בפ"ק דחגיגה ושמחת בחגיך, ולא באשתך, דאין מערבין שמחה בשמחה ומשמע דדרשא גמורה היא, אלא דאיכא למימר דודאי אורחא דמילתא לשמות, אבל חיובא ומצוה ליכא, ואפ"ה שייך שפיר הך ילפותא דאין מערבין שמחה בשמחה וכו'.

מיהו אי קשיא לי הא ק"ל דבפ"ק דמ"ק דף ז' ע"ב מייתי הש"ס ברייתא וביום הראות בו כו' יש יום שאי אתה רואה בו, מכאן אמרו חתן שנולד בו נגע נותנין לו ז' ימי המשתה כו', וכן ברגל, דברי ר' יהודא, רבי אומר אינו צריך, ה"ה אומר פיננו את הבית וכו', ומסיק שם רבא דבר הרשות איכא בינייהו, משמע להדיא דר' יהודא סובר דלדבר הרשות אין ממתנין, אלא לדבר מצוה, וקחשיב חתן דנותן לו ז' ימים לדחות את הנגע, א"כ משמע להדיא דכל ז' ימי המשתה דאורייתא נינהו, ומצוה נמי איכא, ורבי לא פליג אדר"י בהא ועוד דאקדמי' לחתן מקמי רגל מילפותא דקרא דביום, אלמא מיהת דשקולין נינהו חתן ורגל, וכמ"ש בתוס' בשמעתין ד"ה מסייע לר' יוחנן ע"ש, אלא דמלשון כל הפוסקים משמע דמדרבנן נינהו, ותיקשי להו הך דאין רואין נגע ולדעתי צ"ע ליישב. עכ"ל הפנ"י.

והנה בנוגע לקושייתו הראשונה מהא דילפינן אין מערבין שמחה בשמחה מהפסוק "מא שבוע זאת וגו'" הרי תירץ הוא בעצמו שהוה רק אורחא דמילתא ומ"מ שייך שפיר ליליף מיני' שאין מערבין שמחה בשמחה, אבל לא הסביר דבריו; אמנם מוסבר הוא בלקו"ש ח"א (ע' 15) - אלא שלא ציין שם להפנ"י - ותוכן דבריו הוא, דאין למדין מלפני מ"ת כי ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, ולכן אין ללמוד כן שבעת ימי המשתה מפסוק זה. אבל בעניני של גילוי תכונת נפש האדם, אפשר ללמוד גם מלפני מ"ת, כי מזה אין חילוק בין לפני מ"ת ולאחר מ"ת, והיות ודין זה שאין מערבין שמחה בשמחה מיוחס ע"ז שמצד תכונת נפש האדם שמחה אחת מחלשת השמחה בענין הב', הנה זה אפשר ללמוד מלפני מ"ת. ובפשטות זוהי כוונת הפנ"י דהוה רק אורחא דמילתא ומ"מ שייך שפיר ליליף מיני' הא דאין מערבין שמחה בשמחה.

אמנם עדיין צע"ק, כי אולי שמחה סתם שמצד בנ"א מחליש א' את הב' אבל שמחה שנצטווה עלי' (ע"י החכמים וכיו"ב) אא"פ להחליש, כי מהות אחרת היא משמחה הבאה מענינים גשמיים ואיך אפשר ללמוד דין זה בנוגע מצות ז' ימי המשתה, מהשמחה שהיתה רק אורחא דמילתא.

אמנם עפהנ"ל ה"ז מובן: החיוב שמחה שהטילו חכמים לא שינה כלל מהות השמחה, כ"א שהחכמים רק אמרו ששמחה זו עצמו שנוהגים בעולם מצד הטבע, אא"פ לך להיפטר ממנה ומחויב אתה בזה (משא"כ לפני התקנה, אם מישוהו לא רצה לקיים טבע זה, אין להכריחו בזה), וא"כ פשוט שאפשר ליליף משם תכונת נפש האדם בזה. [ובד"מ כבר למדים משם לשאר שמחות שנצטוו עליהם שאין א' מחליש הב'].

וכן יש לתרץ קושייתו השני' ובהקדים שלכאור' תוכן קושייתו הוא דאיך אפ"ל שז' ימי המשתה, שהם רק מדרבנן, יהיו נקראים דבר מצוה, חל עליהם הדין תורה שאין רואין אז נגעיו? ואף שאין למדין מן המקרא במיוחד בנוגע ז' ימי המשתה, נ"מ בכללות, שלדבר מצוה אין רואין, אפ"ה קשה, כי בפשטות ממבט התורה אין זה דבר מצוה. כי אינו מחויב בזה מהתורה (כ"א מדרבנן), וזהו קושייתו.

אבל באמת יש לציין בזה הרבה, כי י"ל שגם מצד התורה נק' חיוב מדרבנן דבר מצוה, וכפי שמצינו בתוס' (ע"ז כב, א) שאם מכשילין אדם לעבור על איסור מדרבנן ה"ה עובר אלפני עור דאורייתא. וכן ראה פרמ"ג (או"ח סוף סי' עב) דדייק מדברי המג"א דעוסק במצוה דרבנן נמי פטור ממצוה דאורייתא - מטעם עסק במצוה פטור מן המצוה (והפמ"ג לא ברירא לי'). וראה לקו"ש ח"א (ע' 272) ובכ"מ סברא שגם ספה"ע שסופר קטן מפני החיוב דרבנן נחשבת למצוה ואפשר להמשיך לספור מה"ת. ויתירה מזו מצינו שם שלא רק שנקרא "מצוה" סתם, כ"א שגם מצד התורה ה"ה המצוה הפרטית, כמבואר בלקו"ש ח"ז (ע' 355 הערה 4) דאם נמנע א' מלהלוות לפני שמיטה דרבנן עובר על מ"ש בתורה "השמר לך פן גו' קרבה שנת השבע שנת השמיטה גו' נתון תתן לו".

וא"כ י"ל שכ"ה בנדוד', שלאחר שתיקנו חכמים ז' ימי משתה, כבר הוה מצוה, עד שגם מה"ת אין רואין נגעיו אז מטעם שהוה דבר מצוה.

אבל אי"ז פשוט כ"כ, כי בכ"מ מסתפקים אם אומרים סברא זו (וכנראה בכמה מהמקומות של הדוגמאות הנ"ל).

לכן י"ל, שאף לפי הצד שבכלל אין אומרים כן, מ"מ אולי שאני בנדו"ד: כי בנדו"ד גם בלי התק"ח ה"ה מציאות מה"ת. והחכמים רק תיקנו שאין להיפטר ממציאות זו, א"כ בזה בודאי שגם ממבט התורה ה"ז נק' מצוה. ועדיין צ"ע בזה.



בענין ספר עזרא – פירוש חדש בגמ' בבא בתרא (טו, א)

**הרב שמואל הלוי הבר
תושב השכונה**

בלקוטי שיחות חי"ד ע' 370 כ' וז"ל (תרגום מאידיש) "כי בראש השנה צריך להיות (כמ"ש בעזרא - מובא בשו"ע) אכלו משמנים ושתו ממתקים".

ועל מ"ש "בעזרא" מובא בהערה שם וז"ל:

"פסוק הוא בנחמיה (ת, י) בב"י ובשו"ע אדמוה"ז (או"ח סתקפ"ג ס"ד) (וראה גם פירש"י ביצה טו, ב ד"ה אכלו משמנים) כותב "וכן כתוב (בספר) עזרא" - ע"פ מחז"ל (סנהדרין צג סע"ב) ונחמיה כו' לא איקרי סיפרא על שמייה, ולהעיר גם מב"ב יד, ב (שלא נמנה נחמיה לספר בפ"ע)". ע"כ לשון ההערה.

והנה לכאורה יש כמו כן להוכיח מגמרא סוכה לז, א דאמר "וכן בעזרא אומר צאו ההר והביאו עלי זית" כו', ופסוק זה הוא בנחמיה, ועי"ש בגליון הש"ס, ובפירוש (הג"ר מרגליות) מקור חסד לספר חסידים סימן תפב מביא מגמרא זו ומעוד כמה וכמה מקומות בראשונים, עי"ש.

ויש לומר דהרבי בהערה לא הביא מגמרא סוכה, כי אין כאן הוכחה דהכוונה על הספר שנקרא עזרא, כי צאו ההר וגו' אמר עזרא בלבד לבני ישראל - כדמוכח בקרא שם, ולכן שייך לומר וכן בעזרא אומר, ודווקא מלשון אדמוה"ז ק"ש שכ' "וכן כתוב בעזרא אכלו משמנים" וגו', מכאן יש הוכחה דהכוונה על שם הספר כי מלבד שכ' "וכן כתוב", הנה אכלו משמנים וגו' נאמר להם על ידי עזרא ונחמיה יחד כדמוכח בקרא. והמקור לזה מביא מגמרא סנהדרין.

ויש להעיר ולדייק בגמרא זו ויתברר לנו בזה ענין חדש, דהנה לשון הגמרא שם:

"מכדי כל מילי דעזרא נחמיה בן חכליה אמרינהו ונחמיה בן חכליה מ"ט לא איקרי ספרא על שמיה".

וכ' רש"י "רוב דברים שבספר עזרא נחמיה אמרם", וכוונתו פשוטה לכאורה כי דברי נחמיה מתחילים רק לאחר פרק עשירי, שבהם כתוב "דברי נחמיה בן חכליה" וגו' ואין זה כל מילי דעזרא אלא רובם כי לאחר דברי נחמיה יש י"ג פרקים ובסכום הפסוקים הם וודאי הרוב כי בעזרא יש 280 פסוקים ובנחמיה יש 406 פסוקים (וקצת תימה על שכתבו בסוף הספר סכום פסוקי עזרא ונחמיה 688 ונתנו סימן "חרפת", וצריך בירור בזה, לאחר זמן מצאתי שכבר העיר כן המנחת שי על נחמיה סוף פרק ז' וכ' שאכן הוי טעות הדפוס בספרים שלנו ואכמ"ל).

אלא שקצת תימה מדוע תאמר הגמרא "כל מילי דעזרא" ואין כאן אלא רוב בלבד.

ונראה לחדש ולומר דהכוונה בדווקא כל מילי דעזרא, והוא בהקדם דיש לבאר דברי הגמרא בב"ב טו. המצויין בהערה וז"ל הגמרא:

"עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו, מסייע ליה לרב דאמר רב יהודה אמר רב לא עלה עזרא מבבל עד שיחס עצמו ועלה, ומאן אסקיה נחמיה בן חכליה".

והנה בפירוש הדברים "עד לו" נתלבטו המפרשים.

א) רש"י כ' "עד לו - עד שייחס עצמו, מסייע ליה לרב כו' שכתב דברי הימים עד שייחס בו את עצמו".

ותמה עליו המהרש"א וכ' "והוא דחוק דהא בדברי הימים לא מצאנו כלל מיחוס עזרא עצמו, גם קשה באמרו לא עלה עזרא כו' שתלה הדבר בעלייתו".

ודייק המהרש"א בדבריו "מיחוס עזרא עצמו" משום שיחוס אביו, שריה, נמצא בדהי"א ה, מ, אך לא מוזכר כלל שמו של עזרא ולכן מתמה המהרש"א וכ' דלא נמצא מיחוס עזרא עצמו כלל בדברי הימים.

ב) תוס' כ' בשם ר"ח "עד לו עד פסוק ולו אחים בני יהושפט (דהי"ב כא, ב) מסייע לרב שייחס עצמו ועלה שיחוס עצמו כ' לפני זה הפסוק, וקשה לפירושו דהול"ל "עד ולו" בוי"ו". ע"כ.

ומלבד קושית תוס' הרי פירוש ר"ח תמוה במאד דהרי יחוס עצמו היינו יחוס אביו נאמר כבר בדברי הימים א פרק ה פסוק מ, ומפסוק זה עד פסוק דידן יש קרוב למאה פעמים דכתיב "לו" ומנ"ל דדוקא

הכוונה על פסוק זה, ועוד מדוע כ' עזרא רק עד פסוק זה בלבד שאין לזה כל הסבר. "אין זה אלא דברי נביאות בלא טעם" (לשון המהרש"ל).

ג) המהרש"א מפרש וז"ל "דבדה" קחשיב היחוס מאהרן עד שריה שהוא אביו של עזרא ועזרא גופיה לא נתייחס שם בשמו, וז"ש עד לו, ולא עד בכלל, ואמר מסייע ליה (לרב) שלא יחס את עצמו עד שעלה דבספר עזרא כתיב עזרא בן שריה וכו' וחשיב יחוסו עד אהרן הכהן וסיים הוא עזרא עלה וגו' דהיינו שיחס עצמו ועלה" ע"כ.

וקשה לפירושו דאם כן יתכן שעזרא כ' כל ספר דבה"י, ומה תמיהת הגמרא "מאן אסקיה".

ד) המהרש"ל כ' על כל הפרושים דהם דוחק דאין כן לשון הגמרא לומר "עד לו", ולכן מחדש דיש לנקד "עד" בציירי מלשון עדות, והפירוש שעזרא כ' ספרו וכעדות לזה כ' ספר דברי הימים שיחס הכלל מראש עד סוף ובתוכו יחס כל עולי הגולה ויחס אביו ואחיו עד פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, וזהו עדות ומופת למה שיחס כבר את עצמו בספר עזרא ..ותלמודא דאקשי מאן אסקיה, קאי על ספר עזרא ולא על דבה"י ואמר שנחמיה אסקיה" עי"ש. (כדמוכח בסנהדרין שם). ומהיד רמה נראה דכן גרס בגמרא להדיא "מאן אסקיה לעזרא".

והנה ברור שגם פירושו דחוק לומר מלשון עדות דגם זה אינו לשון הגמרא. ועוד גם לפירושו יקשה מנלן לגמרא דעזרא לא גמר ספרו דמקשה מאן אסקיה.

פירוש חדש

והנה לולא דמסתפינא היה נראה לע"ד לפרש פירוש חדש שלא מצאתיו עדיין בשום מפרש, והוא בהקדם עפ"י מה שכ' המלבי"ם בריש ספר עזרא, דעזרא כתב ספר דברי הימים קודם לספר עזרא ולכן מתחיל בעזרא ממה שמסיים בדה"י מהכרזת כורש ומתחיל הספר בוי"ו החיבור "ובשנת אחת לכורש", כי זה המשך לספר דבה"י שגם שם כ' בשנת אחת לכורש וגו', אלא שבסדר הכ"ד קודש סידרו שיהיה דבה"י בסוף כל הספרים.

ומעתה יובן דברי הגמרא "עזרא כ' ספרו ויחס של דברי הימים עד לו" הוי כאילו אומר "כ' ספרו (לאחר שכ' ייחס של דברי הימים)" עד לו", והכוונה ל"לו" שבספר עזרא, והוא מה שנאמר בפרק ז' פסוק ו' "הוא עזרא עלה מבבל ... ויתן לו המלך".

ופירוש זה נראה יותר לאחר שבדקתי בכל ספר עזרא ומצאתי אשר תיבת "לו" הנ"ל היא יחידה בכל ספר עזרא כי בכל ספר עזרא לא נמצאת תיבת "לו" כי אם כאן.

(אף שעוד פעם אחת נמצא תיבת "לו" מיד בתחלת הספר "כה אמר כורש...פקד עלי לבנות לו בית", אך כבר כתבנו לעיל דפסוק זה והבא אחריו אינם אלא כדי לחזור למה שכ' אותם שני פסוקים בסיום דברי הימים).

ולפירוש זה דווקא יובן מדוע אין הגמרא צריכה לפרט לאיזה תיבת "לו" כוונתה. משא"כ אם נאמר הכוונה לתיבת "לו" שבדברי הימים ששם נמצא למעלה ממאה פעמים.

גם עפ"י פירוש זה יומתק ביותר מה שאומרת הגמרא "מסייע לו לרב דאמר רב יהודה אמר רב לא עלה עזרא מבבל עד שיחס עצמו ועלה", כי (חמשת) הפסוקים שלפני תיבת "לו" הנ"ל מיחסים את עזרא עד אהרן הכהן כדכתיב "עזרא בן שריה בן עזריה בן חלקיה ... בן אהרן הכהן הראש, (ומיד בפסוק שלאחר כתיב) הוא עזרא עלה מבבל והוא סופר מהיר בתורת משה אשר נתן ה' אלקי ישראל ויתן לו המלך כיד ה' אלקיו עליו כל בקשתו".

גם עפ"י פירוש זה יומתק מה המיוחד בתיבת "לו" שזה לא נכתב על ידי עזרא, והביאור מובן כי אם גם פסוק זה נכתב על ידי עזרא היה כתוב "ויתן לי המלך", ומזה שכתוב "ויתן לו" בגוף שלישי מוכח שמפסוק זה והלאה לא נכתב על ידי עזרא, ועזרא גמר את ספרו לאחר שיחס עצמו לאהרן הכהן, ולכן מקשה הגמרא מאן אסקיה, היינו מפסוק זה והלאה, ואמרינן נחמיה בן חכליה.

ואין לתמוה דלאחר פסוק זה נמצא כמה וכמה פעמים כתוב בלשון דגוף ראשון כמו (ז, כח) ואני התחזקתי וגו' וכיו"ב, כי כן דרך הכתובים המספרים מה שאמר עזרא, כמו ספר ישעיה שנכתב על ידי חזקיה וספר יחזקאל שנכתב על ידי אנשי כנסת הגדולה בכלם כתוב אחר כך בלשון גוף ראשון.

עוד יש לומר דנכלל בתיבת "לו" דהכוונה לעזרא (כפירוש רש"י) כי פסוק זה אף שהוא בפרק ז הרי הוא פסוק הראשון שמזכיר את עזרא עצמו (מלבד תחילת הפרק שמזכירו כדי ליחסו).

ומה שאמרה הגמרא "ויחס של דברי הימים" לאחר ספר עזרא, יש לומר דרצתה לרמוז בזה דגם היחס שבספר עזרא הוא כתבם.

ובזה יומתק מדוע כתוב "ויחס של דברי הימים" ולא "ודברי הימים" דלכאורה לא מצינו שיקרא הספר בשם יחס של דברי הימים, ועפ"י הנ"ל יומתק כי רצתה הגמרא לרמוז ולכלול גם יחוס עצמו שכתבם בספר עזרא. ונחמיה אסקיה מפסוק זה ולהלן.

ולפירוש זה יהיה חידוש, דנחמיה מלבד שכתב את ספרו המתחיל דברי נחמיה הנה הוא גם סיים את ספר עזרא מפרק ז' שבו.

ומעתה יובן לשון הגמרא בסנהדרין "מכדי כל מילי דעזרא נחמיה בן חכליה אמרינהו" כי עד פרק ז לא מוזכר כלל שמו של עזרא ולא מסופר אודותיו כלל, ומפרק ז והלאה בלבד מתחיל להזכיר את עזרא, עליתו ופעולותיו, ונמצא דאכן כל מילי דעזרא מתחילה ועד סוף אמרם וכתבם נחמיה בן חכליה.



"ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמותון"

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

בלקו"ש חלק י פ' בראשית (ע' 15) איתא: "כוונת הכתוב במה שאמר "והנחש הי' ערום וגו'" מובנת בפשטות: היות ותמוה הדבר איך הי' יכול הנחש להטעות את חוה שהיתה במעלה גדולה בהיותה "יצירת כפיו" של הקב"ה".

ובהערה 20 שם: וי"ל שזהו גם מהטעמים דרש"י לפרש (ג, ד) "דחפה עד שנגעה בו, אמר לה כשם שאין מיתה בנגיעה כך אין מיתה באכילה" - כי בלא"ה אינו מוסבר עדיין כל צרכו איך הי' יכול להטעותה, ולכן צ"ל שהראה לה שבפועל אינה מתה. עכ"ל.

והנה כיון "שזהו גם מהטעמים" - נראה לבאר בזה עוד [שהרי התמיה היא, איפה מרומז בכלל בפשוטו של מקרא כל הסיפור שדחפה עד שנגעה בו ואמר לה כשם וכו', והלא בפסוק לא נאמר יותר מאשר "ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמותון", וא"כ מנין לרש"י סיפור זה !?] - דהנה בפסוק שלאח"ז (ג, ה) נאמר: "כי יודע אלקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלקים יודעי טוב ורע". פירש"י שם: "כי יודע: כל אומן שונא בני אומנתו, מן העץ אכל וברא את העולם." "והייתם כאלקים: יוצרי עולמות", עכ"ל.

ולכאורה הסברה זו של הנחש דוקא מקלקל לעצמו מאד, ובודאי שלא האמינה האשה לדבריו ש"לא מות תמותון", כיון ד"כל אומן

שונא בני אומנתו", וכיון שע"י אכילה מעץ הדעת יכולים להיות "יוצרי עולמות", א"כ אדרבה, זה דוקא מחזק מאד שכן "מות תמותון" - וכיון שה"נחש הי' ערום", ולא ערום סתם, כ"א "מכל חית השדה אשר עשה ה'א, ולכן הי' ביכלתו להטעותה" (לקו"ש שם ר"ע 16), א"כ אינו מתקבל על הדעת שיתן נימוק שיקלקל דוקא כוונותיו להטעותה?!

ואמנם פליאה זו מכריח בפשוטו של מקרא לומר שהוכיח והראה לה בפועל שאינה מתה, והיינו ע"י ש"דחפה עד שנגעה בו". והתועלת בדבריו ב"כי יודע אלקים כי ביום אכלכם . . והייתם כאלקים יודעי טוב ורע", היתה להסביר לאשה - אחרי שהוכיח לה בפועל שאין לחשוש (ח"ו) מאזהרתו של הקב"ה, ושאינן הקב"ה מתכוון (ח"ו) באמת ל"מות תמותון", א"כ למה מעיקרא איכפת להקב"ה שכן יאכלו או לא יאכלו? ולמה גם בכלל כדאי לעבור על הציווי ולאכול, דאיזה תועלת יהי מזה?

ולכן הי' צריך לומר ש"כדאי" לאכול כדי להיות "יוצרי עולמות" - וגם להסביר את איסורו מפני ש"כל אומן שונא בני אומנתו". וע"י ש"דחפה עד שנגעה בו" רצה להוכיח לה שאין סיכון (כביכול) בזה, וממילא כדאי לעבור על הציווי (ח"ו), וא"ש.

ועי' לקו"ש חלק ו' (ע' 144 הערה 9).



בביאור הסיפור ד"לך ואמור לאומן שעשני בו"

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בלקו"ש חט"ו וירא עמ' 125 מבאר סיפור הגמ' בתענית ד"כ סע"א ואילך מעשה שבא ר' אלעזר בר"ש כו' א"ל ריקה כמה מכוער אותו האיש כו' א"ל לך ואמור לאומן שעשאני וכו', ומבאר שם רבינו "מיט די ווערטער "ריקה כמה מכוער אותו האיש" האט ר' אלעזר געמיינט (בעיקר) דעם אמת'ן "ריקניות וכיעור" - אין רוחניות'דיקן זין - ער הא דערקענט אז יענער איש זייער נידעריק אין זיין רוחניות'דיקן ציור, ניט געפינענדיק ביי אים עפעס א מעלה אמיתית, רוחניות וכו'" עיי"ש.

והנה בתוס' בתענית שם כ' "במסכת דרך ארץ מפרש דאיתו אדם היינו אליהו ולטוב נתכוין כדי שלא ירגיל בדבר".

ותמיהני אם יש מקום לבאר השיחה שיתאים גם עם המדובר הוא אליהו הנביא. והיינו אולי כשאליהו מתלבש בציוור מסוים. אז בגדרי

העולם עכ"פ מקבל התכונות הטבעיות של אותו ציור. ואבקש סיוע הקוראים בזה.



במצות הכנסת אורחים

הנ"ל

בלקו"ש חכ"ה וירא עמ' 70 מבאר דברי הרמב"ם הל' אבל פי"ד ה"ב "וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה שנאמר וירא והנה שלשה אנשים".

ומבאר רבינו שם מהו המקור מפסוק זה, ומדוע שינה הרמב"ם מהמקור המפורש בגמרא (שבת קכז סע"א) "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו'" עיי"ש אריכות הביאור.

ואוי"ל דמובא בכמה ספרים בשם צדיקים דמהיכן ידע אברהם שגדולה הכנסת אורחים, ולעזוב השכינה ולרוץ לקבל האורחים. רק מזה גופא שהי' במצב "כחוס היום" ובכ"ז הקרה לו הקב"ה שלשה אנשים - הבין שצריך לפנות מהשכינה לקבל פניהם שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה.

ואולי מרמז לנו הרמב"ם זה בהעתיקו המקור מהפסוק "וירא והנה שלשה אנשים" כי כנ"ל זה גופא שראה שלשה אנשים וכנ"ל שהקב"ה הביא זה לכך, מזה הבין שגדולה הכנסת אורחים וכו'.

(ב) בלקו"ש שם מדייק בדברי הרמב"ם הכותב "מ"ע של דבריהם... וללוות האורחים" ולא בלשון הכולל "הכנסת אורחים" ועיי"ש אריכות הביאור.

ואולי יש להעיר, דלהאכיל ולהשקות האורח, אין שייך בזה כ"כ לשון מצוה, כי סוכ"ס זה תלוי בהאורח אם ירצה לאכול ולשתות. [וע"ד הביאור במפרשים דאין מברכין על מצות צדקה. כי אולי העני לא ירצה לקבל - ואינו דומה ממש, כי שם הפי' שיפסיד הברכה לא כ"כ המצוה]. אבל חלק הליווי זה אינו תלוי בהאורח רק בהמארח שהוא מלווה בגופו. ודעת האורח לכאוי' אינו יכול לעכב בעדו. ולכן הרמב"ם בהגדירו המצוה כותב "וללוות האורחים" כי בזה המצוה מתיחסת לגמרי אל הבע"ב המארח.



האם ראה רש"י ת"י על התורה

הת' לוי יצחק הכהן זרחי

תות"ל - 770

בלקו"ש ח"י ע' 117 איתא ... אם הי' כותב "כתרגומו" (סתם) ותו לא - שגם תרגום ירושלמי בכלל זה". ובהע' 18: "שבנדוד הביאו רש"י בפ"י לב"מ שם. וידועה השקו"ט הראה רש"י ת"י שעל התורה".

הנה הכוונה ב"ת"י" הוא ל"תרגום יונתן" ולא ל"תרגום ירושלמי", דהא התחיל ההערה באומרו "שבנדוד הביאו רש"י בפ"י לב"מ שם", ושם (כא, א ד"ה) כריכות - עומרים קטנים, כמו מאלמים אלומים ומתרגמינן בירושלמי: מכרכן כריכן [בראשית לז].

[ואף דכשמדובר בתרגום עה"ת הר"ת דתרגום יונתן הוא (בד"כ) "תיב"ע" (דהא כמה פעמים בנ"ך) רש"י כותב "ת"י", והכוונה לתרגום יונתן), ות"י לכאורה הוא "תרגום ירושלמי" - זה אינו, כנ"ל].

ובנוגע האם ראה רש"י תרגום יונתן עה"ת - ראה לקו"ש חט"ו הע' 28: ". . . ולכן מביא רש"י וזוהו שתרגם אונקלוס כו" - לשלול בזה תיב"י ות"י שתרגמו "גור בר אריון".

מדקאמר שרש"י רוצה לשלול תיב"ע ות"י² משמע דראה אותם. אלא דמ"מ יש לומר (בדוחק גדול) שהוא שולל שאר תרגומים שלפחות הוא ת"י, ואם ראה תיב"ע כוונתו לשלול אותו ג"כ.

והנה, השיחה בח"י הוא (מנר ה' דחנוכה) תש"ל וי"ל בליקוט בתשל"ד. וכן השיחה בחט"ו הוא מתש"ל (ש"פ ויחי), וי"ל בליקוט בתשל"ז.

והנה, בשיחת ש"פ האזינו תשל"ח סכ"ג (שיחות קודש - בלתי מוגה), כתוב: "בתור קס"ד הי' אפשר לתרץ דכוונת רש"י במ"ש "כל המקרא כתרגומו" היא לתיב"ע, ולכן כותב "כתרגומו" סתם, משא"כ בפסוק שלפנ"ז ושלאח"ז מפרש "אונקלוס".

אבל אינו, כי תמוה ביותר לומר שב"תרגום" סתם כוונתו לתיב"ע, ודוקא דאונקלוס יפרש. ע"כ.

(1) ע"י המחשב מצאתי ר"ח פעמים ת"י, וצ"ז פעמים "תרגם יונתן".

(2) וראה הנסמן בספר "כללי רש"י" (הוצאת קה"ת תנש"א) ע' 127 ואילך.

ובהערה שם - שכנראה הוא מהרבי - כותב: "ברלינר (רש"י עה"ת - נ.י. תשי"ט - ע' 433) כותב ש"לא הי' מכיר (רש"י) את ת"י" "ואכ"מ להאריך בראיות".

אבל כל זמן שלא יתבררו ויבחנו הראיות - איפכא מסתברא, כי בכ"מ פירש"י עה"ת בדבר שאין לומר שבלי מקור נאמר - אין מקור אחר לדברי רש"י כ"א תיב"ע, וכמו בראשית ד, טו ד"ה וישם (ובפרט דרש"י משנה בזה מפדר"א פכ"א שם).

ויש לחפש בספרים החוקרים עד"ז ואינם ת"י". ע"כ.

משמע דס"ל לרבינו דאכן ראה רש"י תיב"ע עה"ת.

אבל ראה שיחת ש"פ תולדות תשד"מ סמ"א (שיחות קודש תשד"מ ח"א ע' 441) שהרבי אמר:

- ס'איז דא א חקירה צי רש"י האט געזען תרגום יונתן³. בנוגע תרגום אונקלוס - ברענגט אים רש"י בכ"מ. עד"ז ברענגט ער פון ירושלמי, און מ'קלערט צי דאס מיינט מדרש אדער תרגום ירושלמי. אבער תרגום יונתן ברענגט ער ניט, דערפאר וויל מען זאגן אז רש"י האט אים ניט געהאט.

עכ"פ אפילו אויב רש"י האט ניט געהאט דעם תרגום יונתן - האט ער אבער געוואוסט וואס עס שטייט אין גמרא בנדה⁴ אז "הריון בגימטריא מאתן ושבעים וחד הווי". ע"כ.

א"כ אולי עדיין לא שלל הסברא (לגמרי) שרש"י לא ראה תיב"ע עה"ת.

ב. והנה, בהערה בתשל"ח שם כותב שכיון שלא הי' לרש"י מקור לפירושו לבראשית ד, טו ד"ה וישם, א"כ זהו הוכחה שראה תיב"ע עה"ת [ובפרט ששינה וכו']⁵.

ואין להוכיח ממ"ש רש"י בפ' ברכה עמים הר יקראו - ופרש"י: "דבר אחר עמים הר יקראו על ידי פרקמטיא של זבולן, תגרי אומות העולם באים אל ארצו, והוא עומד על הספר והם אומרים הואיל ונצטערנו עד כאן נלך עד ירושלים ונראה מה יראתה של אומה זו ומה

(3) ראה פרש"י עה"ת הוצאת ברלינר (מהדו"ת) נ.י. תשי"ט ע' 433. וראה שיחת ש"פ האזינו תשל"ח סכ"ג בהערה שבשוה"ג [הועתק בפנים].

(4) לח, ריש ע"ב.

מעשיה . . .", דבספרי (שנד) ליתא ל"והוא עומד על הספר", ובתיב"ע כתב "ארום על ספר ימא רבא שרן", דהא בהדיא כתיב "זבולון לחוף ימים ישכון", וק"ל.



השתדלות יוסף במילת המצרים

הת' שאול רייצס

תות"ל - 770

בסוף פרשת לך לך נאמר "המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך" וגו', והנה ציווי זה לא היה רק לאברהם, אלא כמפורש בפסוקים הקודמים שם "וזרעך אחריך" - ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"י (ע' 139) שיוסף הצדיק מכיון שהיה "השליט על כל הארץ", והיה נתון על כל הארץ, עד שבלעדו "לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים" - היינו שהמצרים היו נתונים תחת שלטונו כמקנת כסף, ולכן הסברא נותנת בפשוטו של מקרא (וגם ע"ד ההלכה) שיש על יוסף חיוב להשתדל שהמצרים יהיו נמולים. עיי"ש.

ולהעיר דבלקו"ש ח"א (ע' 99) נת' בקשר לכתוב בכתבי האריז"ל שצריך לתקן את מה שיוסף אמר "הא לכם זרע" (שבזה מרומז שמל המצרים) כי ע"י נתן והמשיך חיות בקליפות, וממשיך ומבאר - שהבעיה בזה היתה שיוסף עשה זאת מדעת עצמו [יוסף האט דאס געטאן מדעת עצמו] וצ"ע, דהרי עפ"י הנ"ל בלקו"ש ח"י הרי זהו ענין שנעשה עפ"י הלכה וכו'.

ופשוט דאין לומר שמאחר שהי' זה קודם מ"ת הרי זה שנהג ע"פ הלכה - עשה מדעת עצמו, שהרי מדובר אודות מצות מילה, ומשמע בפשטות מל' השיחה בח"י שם דציווי הקב"ה לאברהם על המילה ("וזרעך אחריך") - כולל גם הפרט ד"מקנת כספך". ויש להוסיף בזה - ולא באתי אלא להעיר.



"אין שם תכלית אלא רצון בלבד" [גליון]

הרב אפרים פיקארסקי

מנהל ביהמ"ד

בגליון ג' (תתה - 23) מביא הרב א.ח. מלקו"ש ח"י"ח ע' 231 הערה 24, וש"נ: "אולי יש ליישב עפ"ז הסתירה במו"נ ח"ג פ"ג לפכ"ה שם", עכ"ל הערה. וממשיך להביא הסתירה במו"נ (לפ"ד), ושואל

האיך זה יתורץ עפ"י מ"ש בלקו"ש שגם המצות שיש עליהם טעם צריכים לקיימם מצד ציווי הקב"ה. עכת"ד.

והנה הסתירה במו"נ נ"ל (לפום רהיטא, כי ע"ד הרגיל אין מעיינים כלל במו"נ וכו') שהוא ע"ד שכתב הנ"ל וביתר ביאור קצת. דהנה בפיי"ג מבאר הרמב"ם שא"א לשאול מה התכלית (הכוונה, המטרה) בהבריאה - הן בכללה והן בפרטי הנבראים, שהרי לכאורה אין תכלית וכוונה להבריאה הן בכללותה והן בהפרטים שלה. ז.א. שהבריאה היתה יכולה להיות בלי פרט מסויים זה וכדומה והן בכללותה אין אנו יודעים מה הכוונה והמטרה בהבריאה, ולכן מבאר הרמב"ם שאין תכלית (ז.א. כוונה והבנה בהבריאה מדוע נבראה, ובאופן זה דוקא) אלא רצון, ז.א. שכך רצה השם שיהי' הבריאה ויהיה באופן זה דוקא, וזהו.

ובפכ"ה אומר שא"א לומר שפעולות ה' הוא ללא תכלית וללא תועלת, אבל הכל מחכמת ה', ובלשונו "ואין מהם דבר להבל וכו' אבל פעולות חכמות גדולות וכו'" אשר מזה משמע שבכל דבר שבהבריאה יש בזה חכמה ותכלית ומטרה, ולא כמ"ש בפיי"ג שזה רק מה שגזרה רצונו וללא תכלית. כן נראה לבאר הסתירה הנ"ל.

והנה בשיחה הנ"ל מסביר שגם המצוות שיש להם טעם צריכים לקיימם בדרך קב"ע, בפני שהם ציווי ה'. ועיי"ש בהערה 20: "כי הרצון גם כשיש עליו טעם נשאר במהותו ובפשיטותו".

וא"כ לכאורה הביאור במו"נ הנ"ל הוא בפשטות. שכמו במצות שהן (פנימיות) רצון ה', שיש עליהם טעם, היינו כוונה ומטרה מובנת ונגלית, כמו המצוות שבין אדם לחבירו שכוונתם לטובת ישוב העולם, והיה אפשר לומר שזהו כל התוכן והעצם של מצות אלה, אבל באמת אינו כן שאין הטעם והמטרה הנגלית של המצוה אמיתית המציאות של המצוה ועצם מהותה. אמיתית מהות המצוה - גם כשיש בזה טעם מובנת - היא רק שהיא רצון ה' (ומצד הרצון הי' יכול להיות שירצה דברים שהם - לעינינו - ללא תועלת כלל, וכהלשון המפורסם "אילו נצטוונו לחטוב עצים"), ורק שרצון זה יכול להתלבש גם בטעם ובחכמה, אבל (כנ"ל הערה 20) הוא נשאר במהותו ובפשיטותו שהוא רצון.

ועד"ז הוא בהבריאה בכללותה (שהיא [חיצונית] רצון ה'), שאף שרואים בהבריאה דברים מובנים שיש להם תכלית ומטרה ואנחנו משיגים התועלת שבזה, עד"מ שיש לאדם עיניים וכו' - אבל בעצם לא זהו מציאותו ומהותו האמיתי (מה שיש לאדם עיניים) רק הטובה שיש

לנו מזה, כי הלא היה אפשר להיות באופן אחר וכו', אבל בעצם כל מה שיש בעולם הוא רק מצד הרצון שלמעלה מהחכמה שכך גזרה רצונו ית', אבל לפועל כמו במצות שהרבה מצוות שהם רצונו ית' נתלכשו בחכמה ובטעם, כמו"כ בהבריאה שהרבה דברים נתלכשו בחכמה ובטעם המושגת לנו.

ולכן כמו בקיום המצוות שהוא מורכב מב' בחי'. שמצד א' מקיימים מצוות מצד שזהו רצון ה' - שזה צד השהו שבכל המצוות, אבל מ"מ צריכים להשתדל להביך הכוונה פרטית (והתועלת), שבכל מצוה, כמו"כ הוא גם בהבריאה שמצד א' הבריאה היא בעצם למעלה מחכמה ותכלית (ובלשון החסידות - נתאוה), אבל מ"מ יש בהבריאה חכמה וכו' מצד זה שהרצון נתלכש בהחכמה וד"ל.



"כהנים זריזין הן" [גליון]

הב' יחזקאל שרגא איליאוויטש
ברוקלין נ.י.

בקובץ הערות ובאורים גליון תת (ע' 29) הביא הרב אפרים הלל העלער שי' מלקו"ש חל"ז (אמור א) לחקור בכללא דחז"ל בשבת ח, א כהנים זריזין הם, האם זה מצד טבעם, שיש בהם טבע שזריזין הם. או מטעם שהם עובדים בבית המקדש ואימת שכינה עליהם, וזה גורם ופועל עליהם זריזות (ורצה להתאים זה עם ב' אופנים בפ"י ד"זריזין הם" - זהירות, או זריזות כפשוטה, ע"ש בדבריו). ומצאתי בע"ה בכמה מקומות העוסקים בזה וזה החלי:

בס' נתיבות התלמוד (לבוב תרפ"ח) להג"ר יקותיאל ארי' קאמעלהאר ז"ל לימוד ג' כתב: בהא דאמחז"ל ברכות נב, ב אוכלי תרומה זריזין הם, ובכמה מקומות מצינו כהנים זריזין הם. והנפק"מ בזה לענין בנות כהנים שאינן בכלל כהנים זריזין הם ואיננייהו בכללא דאוכלי תרומה זריזין הם, כיון שגם הם בכלל אוכלי תרומה. משא"כ בעבודת ביהמ"ק אינם שייכים, לכן אינם בכלל כהנים זריזין הם. ע"כ דבריו. ומשמע מדבריו דכהנים זריזין הם הוא מחמת עבודתם בבית המקדש דווקא, ולכן בנות הכהנים אינם בכלל זה.

הגאון האדיר ר' יוסף ענגיל ז"ל בגליוני הש"ס שבת כ, א (שצוין בהשיחה שם) מאריך בכללא דכהנים זריזין הם ומביא משו"ת חכם צבי סי' ס"ט דהמצויין אצל מילה זריזין הם, והביא ראי' מהא דכהנים ובני חבורה זריזין הם עיי"ש. ומשמע ג"כ מדבריו דהא דכהנים זריזין

הם הוא מפאת עבודתם במקדש, ולכן המצויין אצל מילה זריזין הם כיון שמוטל עליהם עבודת המילה.

בספר דברי יואל ח"ד ע' שיא מבאר דברי רש"י בפר' תשא עה"פ ואתה דבר אל בני ישראל אעפ"י שהפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכן, אל יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה. דהרי אמרו חז"ל בפסחים סה, ב דאין שבות במקדש, והטעם משום דכהנים זריזין הם, ולא יבואו עי"ז לימשך לעבור על איסור תורה. ולפי"ז אפשר לומר דכיון דבבבנין ביהמ"ק היו כל בני ישראל עסוקים, א"כ היו כל בני"ז זריזין במלאכתם, ובמקום זריזות לא חשו חכמים לאסור שבות. ע"כ כתבה התורה מיעוטה דאך את שבתותי לאסור דברין שהם משום שבות, דלא דחיא מלאכת המשכן. ע"כ דבריו. מוכח מזה דהזריזות בא מפאת עבודתם במקדש, ולכן בבניית המשכן היה גם הישראלים זריזין כיון שגם הם עסקו בבנינה.

ומכל הנ"ל מוכח דכהנים זריזין הם הוא מפאת עבודתם בבית המקדש, וזה פועל עליהם זריזות מפני אימת שכינה. ולפי כל הנ"ל אפשר לחדש דגם הלויים שעסקו בבית המקדש היו זריזין, כיון שכל הטעם דכהנים זריזין הם הוא מפאת עבודתם במקדש, א"כ גם בלויים אפשר לומר שהיו זריזים.

ואפשר ליישב בזה מה שהקשה חכ"א בקובץ אור ישראל (רבעון תורני) גליון כא, על התוס' ר"פ החליל - ד"ה "שאינו", דהקשה אמאי לא מחללין בחליל בשבת והא קיי"ל דאין שבות במקדש. וקשה הא הטעם דאין שבות במקדש הוא משום דכהנים זריזין הם (עי' שו"ת ריב"ש סימן קס"ג), ויודעים להשמר מלעבור על איסור תורה. וא"כ מאי שייך זה להכא דהלויים היו מנגנים בשמחת בית השואבה (מתני' נא, ב) ובלויים לא מציינו האי כללא דזריזין הם? ע"כ. ברם לפי כל הנ"ל אפשר לומר דגם אצל הלויים אמרי' זריזין הם, כיון שעבדו בביהמ"ק. כך חשבתי בדרך אפשר ואשמח לתגובות.

ומה שהקשה הרב הנ"ל על הא דאמחז"ל בפסחין סה, א דאגב זריזותיהו דעבד משתפך, ולכאו' הלא כהנים זריזין הם מפורש בכ"מ זהירין וא"כ למה נשפך. והבין שבכהנין תרתי איתנייהו בהו זריזות וזהירין.

ובגליון תתא ע' 31 כתב הב' מ. ג. שי' להשיג ע"ז דכהנים זריזין פירושו "זהירין" ותו לא. והביא כמה ראיות מש"ס ע"ז, ובין היתר בא הדבר לידי ביטוי גם בכך שעשו את עבודתן בזריזות.

והנני להעיר מרש"י ביצה יח, א ד"ה זריזין הם דזריזין מלקבל טומאה לכליהן וע"כ פירושו "זהירין" כמובן וע"כ שזריזין כוונתו זהירין.

ברם יל"ע קצת, דאם הפי' דכהנים זריזין הוא זהירות, למה נקט תמיד זריזין, אע"ג שהוא מכח הזהירות מ"מ במקומות שהכוונה הוא זהירות הו"ל למינקט זהירין, ובפרט שזריזות וזהירות דברין שונים הם. ועי' רש"י חולין קז, ב ד"ה לא, ויל"ע קצת בזה.



רשימות

הערות ב'רשימת המנורה'

משתתפי השיעור השבועי ב'רשימות' - 770

א) ברשימת המנורה פרק ב' מסביר הרבי את נימוקו של הרמב"ם בשיטתו על נר המערבי בשונה משאר הראשונים. דהרמב"ם ס"ל שהנר המערבי פירושו מערבי ממש דהיינו הנר האחרון לכיון מערב, ואילו שאר הראשונים ס"ל שהנר המערבי הוא הנר השני ממזרח, משום שאם נאמר דפירושו הנר המערבי ממש יוקשה שהרי אין מעבירין על המצוות.

ומסביר כ"ק אדמו"ר את מעלת שיטת הרמב"ם על שאר השיטות בכמה טעמים, ובטעם הד' כותב וז"ל "לשיטת החולקים על הרמב"ם, צ"ע למה מתחילה נקבע הנס בנר הב', ולא בנר הסמוך לקה"ק, שהוא לפני ה' יותר מכולם. ובראב"ד - הנדפס בשס"ח - כתב טעמא שנעשה נס בנר המזרחי מפני שאין מעבירין על המצוות (והא דלא בראשון כדי שיהיה לפני ה'). ותימה מה שייך בזה אמעהמ"צ, והלא א"ע אלא לכהן הנכנס מאולם להיכל להדה"נ, ולא לקביעות ניסא משמיא ואם רצונך לאמר גם בכגון זה אמעהמ"צ אדרבא בנר הסמוך לקה"ק הו"ל לקבוע, דהשכינה והקדושה מאירה מקה"ק להיכל, ובנר היותר מערבי פגע ברישא, ואולי כוונת הראב"ד, אף דל"מ כן מל', דלא סמכינן אניסא, וכשהנקבע נר להדליק ממנו בה"ע, הוקבע נר ב' מפני דאין מעבירין, ולכן בא הנס ג"כ בו. ולהרמב"ם אין צורך לכ"ז". עכ"ל"ק.

ומשמע שלפי הראב"ד רק משום שאין סומכין על הנס לכן ישנה סברא שלא יהי' נס ואז אם ידליקו מנר המערבי יהיה אין מעבירין על המצוות ולכן מדליקים מנר שני. ולכאורה יש להקשות: הרי אפי' אם נאמר שאכן סומכין על הנס, הרי גם אז באמת מצינו כאן שיעביר על המצוות, שהרי גם בשעת הנס צ"ל הטבה, ואם מתחיל בנר המערבי ממש - יעביר על הנרות שלפניו, וא"ש טעם הראב"ד שמשום זה (אמעהמ"צ) נעשה נס דוקא בנר השני ממזרח?

ואולי אפשר לומר שאם באמת סומכין אניסא - הרי יסבור הראב"ד גם הוא דעדיף ה"לפני ה'" ממש שהנס גרם מהא דאין מעבירין על המצוות, והי' מודה גם הוא שנר מערבי - מערב ממש, ועכצ"ל דסברתו משום ד"אין סומכין על הנס".

ב) בהמשך הרשימה שם - בטעם הה' מבאר דמה שהביא לשאה"ר לפרש נר המערבי דלא כפשוטו שהוא הנר דבקצה מערב, הוא ממתני' דתמיד ספ"ג, וכיון שהרמב"ם פי' משנה זו באופן אחר הרי מחוורתא לפרש כפשוטו דנהמ"ע הנר דבקצה מערב, ונק' בפשיטות לפני ה' דהוא הסמוך לקה"ק "וכמו דנק' יסוד מערבי (של מזבח החיצון - המפענחים שם) לפני ה' הנחת מטה שקדים בתוך מטותם שלא יאמרו" ופיענחו המפענחים "וכיון שנר המערבי הוא "לפני ה'" יותר משאר הנרות נעשה בו הנס וכפי שמצינו בהנחת מטה שקדים "בתוך מטותם" שלא יאמרו מפני שהניחו בצד שכינה פרח" שמזה מוכח שסמיכות המקום לצד שכינה הוא סיבה שיעשה בו נס", ע"כ.

ויש להעיר דלכאן' כוונת רבינו בהביאו המילים "שלא יאמרו" היא - ככל הראיות דלעיל - שהנר דבקצה מערב הוא לפני ה', שהרי בא בהמשך אחד למש"כ "ונק' בפשיטות לפני ה' דהוא הסמוך לקה"ק" ולהראי' מיסוד המזבח, ומוסיף דזה מוכח גם מכך שלא יאמרו מפני שהניחו בצד שכינה פרח, ולכן הכניס את המטה לתוך מטותם ועי"ז לא היה מונח בצד שכינה. וא"כ מוכח שדווקא בקצה מערב נק' לפני ה' (בצד שכינה) כשיטת הרמב"ם, ואילו כשזה באמצע "בתוך מטותם" למרות שמערבי לקצה מזרח לא נק' לפני ה' (לצד שכינה).

[ואין נראה לכאן' מלשונו שבא להוסיף עוד ענין - שמצינו שהקרוב ביותר לצד מערב דוקא בו שייך הנס -, דלכאן' זהו רק מה ש"יאמרו", ולפועל הרי אכן נפעל בו הנס כשהי' "בין מטותם"].

ואולי י"ל באו"א; דצדקו המפענחים, מפני שבמקרה זה דהנחת המטה שלא יאמרו, לא מוזכר שם כלל "לפני ה'", ומקומו בכלל (מזרח

או מערב) רק שהמטה לא היה "בצד שכינה" אלא בתוך מטותם, ואין ראייה ש"לפני ה'" הוא צד מערבי דווקא.

אלא עכצ"ל דהטעם שהביא הרבי ראייה זו היא, שמכיון שמצינו במק"א (בהנחת המטה) שאילו היה קרוב לצד שכינה היו הכל מבינים שמצד קירבתו לשכינה נעשה בו נס, ולכן הניחוהו דווקא "בתוך מטותם". ועד"ז בנדו"ד שהנס שאירע (לכו"ע) בנר המערבי, הוא מצד קירבתו למקום השכינה בצד מערב, וא"ש. ועצ"ע.



שיחות

דברה תורה לשון הבאי

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ז

איתא בהתוועדויות תשמ"ה חלק ה (ע' 3037): "אמנם עפ"ז נשאלת השאלה לאידך גיסא: בפסוק (דברים א, כח) "ערים גדולות ובצורות בשמים" - מדוע רש"י מפרש "דברי הכתובים לשון הבאי", כאשר יכולים לפרש כפשוטו שהיו ערים גדולות ובצורות בגובה רב ביותר? ...!

"והביאור בזה - בפשטות: בנוגע לדברי המרגלים, "ערים גדולות ובצורות בשמים" - מוכרח רש"י לפרש "שדברו הכתובים לשון הבאי", דאל"כ היו צריכים יהושע וכלב להכחיש את דבריהם של המרגלים, ולומר שאין אמת בפיהם שישנם שם "ערים גדולות ובצורות בשמים"! ומכיון שלא מצינו הכחשה כזו, כי אם "ויהס כלב ... ויאמר עלה נעלה ... כי יכול נוכל לה" (שלה יג, ל), הרי בהכרח לומר ש"דברו הכתובים לשון הבאי". עכ"ל.

ולכאורה י"ל בפשטות שההכרח של רש"י הוא ממה שאמרו המרגלים בפרשת שלה שם (יג, כח): "והערים בצורות גדולות מאד" - הרי שהמרגלים באמת לא דברו מעיקרא אפילו על ערים גדולות ובצורות בגובה רב ביותר, כיון שלא אמרו כלל תיבת "שמים" ולכן זהו לכאורה ההכרח של רש"י בדברים, כשהכתובים מספרים סיפור המרגלים ש"דברו הכתובים לשון הבאי"

והנה לפי"ז נראה לתרץ מה שתמה בס' "תפארת יעקב" (חלק ג') על חולין (צ, ב) על מ"ש רש"י - דאיתא בגמרא שם: "אמר רבי אמי דברה תורה לשון הבאי, דברו נביאים לשון הבאי, דברו חכמים לשון הבאי... דברה תורה לשון הבאי: ערים גדולות ובצורות בשמים..." עכ"ל.

וכתב התפארת יעקב: "רש"י ז"ל כתב בפרשת דברים א' על פסוק זה, דברו הכתובים בלשון הבאי, וכן המציין כאן דברים א'. והוא תמוה לפע"ד, דא"כ הוי ליהו להביא מגדל וראשו בשמים דפרשת נח, וע"כ שאין מזה ראי' כלל, דממה שדברו דור הפלגה, והכתוב מזכיר לשונם אין ראי' דדברי הכתובים לשון הבאי. (והנה לפמ"ש בהתועדות דילן, הקושיא מעיקרא ליתא, כיון דשם לפי האמת אינו לשון הבאי כמ"ש בשיחה: "ולאידך, בפסוק "נעשה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים" (נח יא, ד), לא יכול רש"י לפרש שזהו "לשון הבאי" - דמכיון שנאמר בהמשך הכתוב "ויאמר ה' וגו' ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות" (שם ו), ולכן "הבה נרדה ונבלה שם שפתם וגו'" (שם ז) הרי מוכח שכוונתם ב"מגדל וראשו בשמים" (אינה ל"לשון הבאי", כי אם) - כפשוטו לעלות לשמים עי"ז שיבנו מגדל שיתנשא לגובה רב מן הארץ, עד לעננים "נעלה לרקיע ונעשה עימו מלחמה").

- וכן התם, הוא דברי המרגלים שאמרו להפחיד העם וגזמו עליהם והכתוב מספר דבריהם, והרי אמרו שקר ארץ אוכלת יושבי' וכן כל דבריהם דיבה הם והכתוב מספר מה שאמרו? עכ"ל מלבד החצ"ע. (ונשאר בתימה).

אולם להנ"ל שהמרגלים בפרשת שלח אמרו רק "והערים בצורות גדולות מאד" - ולא דבר מאומה מ"שמים", הרי אדרבא, שהכתוב אינו מספר דברי המרגלים ואינו מזכיר לשונם, אלא "דברו הכתובים (דוקא) לשון הבאי" וא"ש מאד.

ומה שהקשה עוד שם ה"תפארת יעקב": "אבל אני תמה שהרי מקרא מלא הוא פרשת עקב (ט, א) שאמר משה עצמו, שמע ישראל אתה עובר היום וכו' ערים גדולות ובצורות בשמים, ולזה הכתוב נתכוונו כאן וזה ברור", עכ"ל.

ונראה דלפמ"ש בהתועדות דילן לק"מ, דבאמת מפ' עקב אין ההוכחה לדברה תורה לשון הבאי, כיון דשם י"ל ש"אין הכוונה ל"שמים" ממש כי אם למקום גבוה ביותר מן הארץ" (ע"ש באורך בסעיף כה), ולכן א"ש מ"ש רש"י שההוכחה שדברה תורה לשון הבאי אינו אלא בדברים א (כח) דוקא (ולא בפ' נח ולא בפ' עקב).

אלא נראה שלאחר שהכוונה בפרשת דברים הוא ש"בשמים" אינו כפשוטו (מקום גבוה ביותר), אלא לשון הבאי, ע"כ לפי"ז (בתור תוצאה) גם כפ' עקב הכוונה הוא לשון הבאי, כי כיון שמדובר על אותו ענין, (ואיך שלא יהי' כפ' דברים מודגש טפי שדיברה תורה בלשון הבאי מאשר כפ' עקב כו').



נגלה

בדין רוב וקבוע

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

כתובות טו, א: "ומדאורייתא מנא לן (שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי) אמר קרא וארב לו וקם עליו עד שיתכוין לו ורבנן אמרי דברי ר' ינאי פרט לזורק אבן לגו. היכי דמי אילימא דאיכא תשעה כנענים ואחד ישראל ביניהם תיפוק לי דרובא כנענים נינהו, א"נ פלגא ופלגא ספק נפשות להקל, ל"צ דאיכא תשעה ישראל וכנעני אחד ביניהם דהוי לי כנעני קבוע וכל קבוע כמע"מ דמי".

ובביאור הציור של תשעה ישראלים וכנעני אחד ביניהם ביאר ביד רמה (הובא בשיטה כאן) - דאיירי שנתכוין להרוג ישראל, אבל אין ידוע מי הרג, או ישראל או כנעני, וא"א לפסוק מדין רוב דישראל הרג דכל קבוע כמע"מ דמי [ועפי"ז נמצא לכאורה שאין הלימוד מפשטות הקרא, דאי"ז חסרון על "וארב", אלא הפטור הוא שאין אנו יודעים מי הרג והלימוד הוא לכאורה בדרך "אם אינו ענין"].

אבל ברש"י (ב"ק מד, ב. וסנהדרין עט, א) מבואר דאיירי דהרג הישראל ולולא הדין דכל קבוע כמע"מ דמי היינו אומרים שהרוב אומר דעל ישראל נתכוין, וע"ז בא הלימוד ד"ארב לו" - דאפילו אם יש תשעה ישראלים וכנעני אחד, כיון דהו"ל הכנעני קבוע א"א לומר דלישראל מכוין, וכמפורש ברש"י שם ד"ה "לא צריכא" - "דאיכא תשעה ישראלים דאי לאו קרא הו"א זיל בתר רובא ולישראל מכוין ואע"ג דדילמא לא להאי אכוין [היינו לזה שנהרג בפועל ואולי לישראל אחר מכוין] נתכוין להרוג את זה והרג א"ז חייב, קמ"ל קרא דהואיל והוה לי כנעני קבוע ביניהן כמע"מ דמי וספק נפשות להקל כו".

וביד רמ"ה הקשה על שיטת רש"י דאין שייך לומר שרוב יפסוק למי מכוין [ולכאורה זהו ע"ד סברת רע"א דהא דאשה מזנה ובודקת ומזנה מבטל הרוב פסולין, או אפילו בל"ז כיון דלאו כל אנפין שוין א"א לדון ע"ז דין רוב, וא"כ ה"נ הא דנתכוין להרוג מישהו מסתמא יש לו סיבה לזה וא"כ איך שייכי שרוב אנשים שעומדים שם יגלה את מי הוא רוצה להרוג].

והנה בביאור שיטת רש"י כבר ביארו הראשונים (הובא בשיטה שם) דאין הפי' דזורק אבן לגו התכוין למישהו מיוחד, ואנחנו רוצים לברר ע"י רוב למי התכוין אלא דלשיטת רש"י הא דזורק אבן לגו איירי באופן שלא התכוין לאחד במיוחד והיינו שזרק באופן כזה שא"א לכוין על מי יפול (וכגון שזרק למעלה באופן שיפול ממילא למטה במקום הגו - אבל א"א לכוין באיזה מקום מיוחד מהגו שזה יפול), והשאלה הוא האם 'מונח' במעשיו שמכוין להרוג ישראל כיון שאפשר שיהרוג ישראל, או כיון שאפשר שיהרוג כנעני לא מונח במעשיו של ישראל אכוין.

וע"ז ממשיך בגמ' דאם יש תשעה כנענים וישראל אחד ביניהם פשוט כיון דרובא כנענים אינו מונח במעשיו שהולך להרוג ישראל, וא"כ אפילו אם בפועל הרג ישראל ה"ז כאילו התכוין להרוג כנעני והרג ישראל.

וממשיך בגמ' שם - א"נ פלגא ופלגא ספק נפשות להקל, והיינו דאם יש פלגא ופלגא יש לדון האם זה מעשה שהולך להרוג ישראל כיון שיש פלגא ישראלים, או כיון שיש פלגא כנענים אין זה מעשה להרוג ישראל אלא להרוג כנעני, וכיון דיש לדון זה בב' אופנים ע"ז משמיענו דספק נפשות להקל, ולמדים כפירש"י מ"והצילו העדה" דנוטים להקל דלא אמרינן דלא מונח במעשה זה "כונה" להרוג ישראל.

[דלפי פי' הרמ"ה צ"ב, מהו הפי' דמע"מ אין הורגין אותו דספק נפשות להקל, - הא כיון דאיירי דאין יודעים אם באמת הרג ישראל פשיטא דא"א להרוג אותו, ומה צריך לדין מיוחד ד"ספק נפשות להקל". אבל לפירש"י יש מקום לדון כנ"ל, דהא לכאורה בכל מעשה הריגה דאמרינן דיש בהמעשה כדי להרוג אין הפי' דודאי יהרוג ורק דאם יהרוג אמרינן דהי' בהמעשה כדי להרוג (וע"ד זה שבעשרה טפחים יש בו כדי להמית אין הפי' דכל פעם שנופלים מ"ט מתים, ורק דאם מת אומרים שמת בגלל הנפילה), וא"כ ה"נ כיון דהי' בהמעשה שלו מונח שיש ספק שיהרוג ישראל, אולי צריך להתחייב כשבאמת

הרג ישראל או כיון שבמעשה מונח שאולי יהרוג כנעני אולי אי"ז מעשה הריגת ישראל, כנ"ל. וע"ז משמיענו ספק נפשות להקל שהרי כהתכוין להרוג כנעני.

(דא"ג: אולי יש לדון בזורק אבן לגו שכולם ישראלים ויש מקום בין הישראלים, ואפשר שהאבן יפול בין הישראלים ולא יהרוג, וזרק והרג, האם חייב או שג"כ אמרינן שלא הי' מונח בהמעשה להרוג ישראל. דאולי י"ל דכיון שבהמעשה שלו מונח שאולי יהרוג ישראל ה"ז מעשה הריגת ישראל - שהרי כל מכוין להרוג וזרק עליו להרגו אינו בטוח שיזרוק למטרתו, ודוקא כשיש כנעני ביניהם שאפשר לומר שלכנעני נתכוין אזי פטור, וצ"ב).

וע"ז מסיים בגמ' ל"צ די ש ט' ישראל וכנעני אחד דכיון דהוי הכנעני קבוע דינו כאילו יש כאן מחצה כנעני ואינו מונח בהמעשה שלו שיהרוג ישראל, דאולי יהרוג כנעני.

והנה לפי הפי' נמצא שהלימוד דקבוע במע"מ למדים מפשטות הפשט ד"וארב לו", והיינו דכדי להתחייב צ"ל וארב לו להתכוין לישראל, ולא כשאינו ברור למי הי' המכה מכוונת, וכמו בט' ישראלים וכנעני דמצד קבוע חסר בה "וארב לו".

ולכאורה צ"ב קצת למה לא למד הרמ"ה בהגמ' כפי' הראשונים בשיטת רש"י, ודחיק דאיירי בכה"ג דאין ידוע מי נהרג, ואז מוציא הלימוד דקבוע מפשטות הפשט ד"וארב לו".

ואולי י"ל די ש ב' עניני רוב; א) דין רוב דהתורה אמרה דנקטינן להלכה כצד הרוב. ב) מציאות של רוב, והיינו דבמציאות כיון שהרוב אומר כצד א' מסתבר כצד הזה.

והנה בזורק אבן לגו דהגמ' שואלת "היכי דמי אילימא בתשעה כנענים וישראל א' ביניהם תיפוק לי דרובא כנענים נינהו א"נ כו" - ילה"ב, האם הפי' דכיון דהתורה גילתה דאחרי רבים להטות משו"ה אמרינן שמונח בהזריקה להרוג כנעני, או אולי הפי' הוא "בעל-ב'טיש" דכיון דרובא כנענים בפשטות לא מונח בזה מעשה הריגה של ישראל.

והנה לכאורה יש מקום לומר דהא דקבוע כמע"מ דמי זה רק שייכי בההילכתא דאזלינן בתר רוב, וע"ז אמרינן דבקבוע לא אזלינן בתר רוב, אבל אם הרוב הוא רוב במציאות לא שייכי ע"ז לומר דכל קבוע כמע"מ, וממילא מונח בהמעשה שלו שאינו עומד להרוג ישראל, דהא סו"ס כיון די ש ט' ישראלים ורק כנעני א' - אומר ה"סטטיסטיקא" שיפגע בהישראל ולא בהכנעני.

אבל לכאורה זה אינו פשוט; דהנה בהא דקבוע כמע"מ דמי כבר נתחבטו האחרונים האם הפי' שבעצם יש רוב - ורק דיש גזה"כ דלא אזלינן בכה"ג בתר רובא, וכמו שהביא הקו"ש בש"י הגר"ח, או דלמא דהתורה חידשה דלהקבוע יש דין חצי ומש"ה לא אזלינן בתר רוב, ולא שיש דין מיוחד דלא אזלינן בתר רוב בקבוע.

ולכאורה כן מוכח מפ"י הרא"ש בנזיר (יב, א) בהסבר הא דבגמ' מבואר לגבי שלח שליח לקדש לו אשה דאסור בכל הנשים שבעולם, ומקשה בגמ' דמאי שנא מקן סתומה שפרחה גזול א' ומ"מ מותר לקחת קינים לשאר צרכי קרבנות ולא חיישינן שיפגע בהקן שברחה וע"ז ממשיך הגמ' "וכ"ת ה"נ נייד אימור בשוקא אשכח וקדיש התם הדרא לניחותא".

ומבאר שם ברא"ש דכיון דהאשה שקידש השליח הוי קבוע הו"ל כאילו קידש חצי נשים דעולם, וממילא כל אשה שרוצה לקדש עכשיו, אף שהיא ניידה, א"א לומר עלי' מדין רוב שאינה אחות אשתך, כיון שהוי כאילו חצי נשים שבעולם הם אשתך, עיי"ש.

והיינו דהרא"ש למד שהגדר דקבוע כמע"מ היינו כפשוטו שלהקבוע יש דין של כמחצה במציאות, ומש"ה לא אזלינן בתר רובא.

וכן הביא הגר"ש שקופ ראי' מהא דמקשה רש"י בסנהדרין (עט, א) ד"ה "לא" - "והא ליכא למילף מיני' כרובא דמי דהא מהיכי תיתי לן דילמא הא דפטור לי' להאי משום דספק נפשות להקל כו", ולכאורה צ"ב מהי הס"ד בכלל לומר על קבוע דהוי כרוב? - וע"ז מבאר הגרש"ש דגדר דקבוע אין הפי' דלא אמרינן בי' אחרי רבים להטות אלא שכיון שהוי קבוע הוי כאילו הוא מחצה, וע"ז מקשה רש"י דאולי הוי קבוע יותר ממחצה והיינו רוב (ופשוט שא"א לדון על הקבוע כרוב אלא במקום שהשאר דברים שבהספק הוא באופן דניידי אבל אם הם ג"כ קבועים מאי אולמי' האי' "רובא" מהאי "רובא").

ואולי י"ל דבזה פליגי הרמ"ה ורש"י - באופן הלימוד דקבוע כמע"מ מ"וארב לו", דלרש"י שהפי' בכמע"מ היינו כפשוטו שלהקבוע יש דין מחצה, א"כ מובן דבזורק אבן לגו ואף דבפשטות יש יותר נטי' שזה יפגע בישראל מבכענני, מ"מ כיון דגילתה התורה דהקבוע הוא כמחצה, מ"מ אנו דנים כאילו יש במציאות חצי כנענים וממילא פטור דספק נפשות להקל.

אבל הרמ"ה למד דיסוד הדין דקבוע כמע"מ הוא דין דלא אזלינן בקבוע בתר רובא, וא"כ רק בדין רוב שייכי הא דקבוע כמע"מ, כמו אם

צריכים לדון אם הרג ישראל וחייב מיתה או כנעני ופטור, ע"ז מגלה כל קבוע דאין דנים בזה דין רוב, אבל אם השאלה היא בכוונת מעשיו לא שייכי בזה דין קבוע כמע"מ.

ואולי י"ל בס"א דהא דס"ל לרש"י דכל קבוע כמע"מ דמי דהיינו כפשוטו דדינו כמחצה, וכדמוכח ברש"י (סנהדרין הנ"ל) היינו משום דלמד כל קבוע כמע"מ מ"וארב לו", והיינו שבקבוע אין אנו יודעים למי התכוין אף דהיו תשעה כנענים כיון דקבוע כמע"מ, וע"כ דכל קבוע כמע"מ היינו בפשטות שיש להקבוע דין מחצה.



בטעם הכשר האשה לשיטת ר"ג

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בטעם שיטת ר"ג ור"א שגם במעוברת נאמנת האשה לומר שלכשר נבעלתי - אע"פ שבשבויה אינה נאמנת לומר לא נבעלתי (דזהו ראיית ר"י לשיטתו, דאין האשה נאמנת) - כתב הרשב"א (בסוגיין יג, ב ד"ה השיבותנו) "דמימר אמרינן אשה בודקת ומזנה. אי נמי י"ל אפילו תמצא לומר שאינה בודקת, כיון שמספקא לן אי לכשר אי לפסול מפיה אנו חיינן משום דאית לה חזקה דגופא (אבל בשבויה משום שבאי אתה בא לפוסלה ולו אנו חוששין והוא פסול אצלה הוא וכו')".

והיינו, דלסברא הראשונה צריכים להסברא דאשה בודקת ומזנה בכדי להכשירה, ולסברא השני' הרי היא נאמנת גם בלי סברא זו. וצ"ב במה תלוי' ב' סברות אלו.

ומשמעות דבריו הוא לכאו', דלסברא השני' הרי יש לה נאמנות בטענתה. והיינו שבצירוף לחזקתה (דגופא) יש גם טענתה; ולכן אע"פ דמצד החזקה בלחוד לא היינו מכשירים אותה, דהרי הורעה חזקתה עי"ז שזינתה, והרי אשה אינה בודקת ומזנה, מ"מ היות והיא (גם) טוענת להכשירה, הרי "מפיה אנו חיינן". משא"כ לסברא הראשונה (משמע), שצריכים שהחזקה תהי' בשלימות, וזהו רק ע"י הסברא דאשה בודקת ומזנה, דאז לא הורעה חזקתה עי"ז שזינתה. משא"כ באם כן הורעה, אז אין בכח טענתה להצטרף להחזקה - שהיתה לה - ולהכשירה.

בקיצור: לסברא הראשונה הרי החזקה פועלת לבד להכשירה, ואין בכח טענתה לעזור לה במקרה שיש ריעותא בהחזקה. משא"כ לסברא השני' הרי טענתה מצטרפת לחזקתה שע"י שניהם ביחד מכשירים

אותה (ואין כאן המקום לבאר איך הם פועלים ביחד ומשלימים זה את זה).

ב. והנה לעיל (יג, א) בקושיית הגמ' אר"י מהא דאין אוסרין על היחוד, מביא הריטב"א סברא "דעיקר טעמא דר"ג משום חזקה דגופא הוא כדאיתא לעיל, ומיהו בעי טענת ברי משום דכי לא טענה הרי היא כמודה שנבעלה באיסור וכו'". ולסברא זו נמצא, דבאמת כל הטעם להכשירה לר"ג הוא מחמת חזקתה, וטענתה אינה מועלת כלום בהכשירה (והוא רק לסלק החיסרון דהודאה וכו'). וא"כ הר"ז יסוד לדברנו בהסברת הסברא הראשונה בהרשב"א דלעיל.

אמנם, לכאור' צ"ע בסברא זו. דהרי לקמן (יד, א) מבארת הגמ' שיטת ר"ג בטעם הכשירה בסוגיין, משא"כ בדין אלמנת עיסה דה"ה מחמיר (דלא כר"י שמכשיר אלמנת עיסה ומחמיר בסוגיין) - "התם (בסוגיין) ברי, הכא (באלמנת עיסה) ספיקא . . לר"ג אלים ליה ברי כו' וקיל ל' שמא וכו'". והיינו דנאמנותה תלו' בזה שהיא טוענת להכשירה !?

[ומובן, שא"א לומר דשם ג"כ הרי הצורך לטענתה הוא משום דבל"ז הר"ז כהודאה, דהרי באלמנת עיסה זה שאין לה טענת ברי, אי"ז הודאה בכלל, דהרי זהו ספק גם אצלה. וא"כ להסברא דלר"ג הרי מצד חזקת הגוף לבד צריכים להכשיר את האשה (גם בלי טענתה), אז מדוע מחמיר ב"שמא" דאלמנת עיסה ?]

וראיתי מבארים (בהגהות על השטמ"ק שע"י מכוון להוצאת ראשונים ואחרונים ע' תרל"ג) דזש"כ הריטב"א דלר"ג באמת לא בעינן לטענתה בכלל כנ"ל, הוא רק במקרה ד"ראוה מדברת" דשם לא הורעה חזקתה כלל. משא"כ במעוברת, דאז כבר הורעה חזקתה, אז כן בעינן לטענתה, וע"ז קאמר הגמ' דלר"ג אלים ל' ברי - שרק כשטוענת ברי (בצירוף לחזקתה) מכשירין אותה.

אמנם, אף דבסברא לכאור' יש לחלק כך, מ"מ בדברי הריטב"א לא מוזכר חילוק זה - שלר"ג שונה הצורך להטענה שלה בין מקרה דמדברת למעוברת. ואדרבא, מהא דכתב "דעיקר טעמא דר"ג משום חזקה דגופא הוא כדאיתא לעיל וכו'", משמע דזהו אותו הסברא כהא דלעיל מיניה, דשם מדובר במקרה "דהנושא את האשה ולא מצא לה בתולים וכו'", והרי זה דומה יותר להעובדא דמעוברת, שהורעה חזקתה, מהעובדא דמדברת שבכלל לא יודעים שקרה משהו !?

ג. ואולי אפשר לבאר באו"א; והוא דהא דלר"ג אלים לי' ברי וקיל לי' שמא, אינו משום הנאמנות שיש בטענתה כשהיא טוענת ברי, אלא מחמת הסברא דאשה בודקת ומזנה - דרק כשהיא טוענת ברי שייכת האי סברא, משא"כ כשהיא טוענת שמא דאז א"א להשתמש בסברא זו, היות דבודאי לא בדקה (ועיין בתוד"ה דר"י אדר"י ל"ק, שכתב סברא זו - דב"שמא" ליכא האי סברא ד"בודקת").

ובביאור יותר: לפי הסברא של הריטב"א (שהזכרנו לעיל) שר"ג מכשיר מטעם חזקה דגופא לחוד (וטענתה אינה מועלת כלום בהכשירה), אז צריכים שהחזקה תהא בשלימות בלי ריעותא, וזהו רק ע"י הסברא דאשה בודקת ומזנה, דאז הרי בזה שזינתה לא הורעה החזקה (כנ"ל בביאור דברי הרשב"א). וזהו פירוש דברי הגמ' דלר"ג אלים לי' ברי, דרק אז הרי החזקה בשלימות היות ואפשר לומר דאשה בודקת וכו', וא"כ לא הורעה חזקתה וה"ה כשירה (וקיל לי' שמא - דאז הורעה חזקתה היות ול שייך הסברא דבודקת).

ועפכ"ז מבוארים בטוב טעם דברי הרשב"א שבהתחלת דברינו; דסברא הראשונה הוא כסברת הריטב"א הנ"ל, דלר"ג הכל תלוי בחזקתה, ושלכן צריכים להאי סברא דאשה בודקת וכו' כנ"ל (וזהו גם כוונת הגמ' באלים לי' ברי, וכנ"ל). משא"כ סברא השני' אתיא כפשטות לשון הגמ' 'דלר"ג אלים לי' ברי', דפירושו, דלר"ג צריכים לטענתה בצירוף לחזקתה, וא"כ אפ"ל דבאמת אינה בודקת, ומ"מ מפיה אנו חיינ' לטעון שלכשר נבעלה הואיל ומחשיבים טענתה ג"כ, להאמינה על דבריה [שו"ר סברא זו - לפרש כך הגמ' דלר"ג אלים ליה ברי וכו' - בפנ"י על תוד"ה השבתנו וכו'. עיי"ש].

מענין לענין באותו ענין: במתני' (יד, ב) תני, דבתינוקת שנאנסה אזלינן בתר רובא (דכשרוב העיר כשרין ה"ה כשירה). ומק' בגמ' דבודאי אי"ז אליבא דר"ג, דלדידיה הרי היא כשירה אפי' ברו"פ?! ומק' ע"ז הרשב"א (וכ"ה בתוס', ועוד), דלכאוו' הרי כאן שנאנסה הרי היא כדין שבויה, משום דליכא למימר דבדקה וזנתה, ובזה הרי לכו"ע אין לה נאמנות?

ותי', "דשאני הכא דכיון דידעינן ליה באנסה ולא כסיפא במילתא לאודו . . . דנבעלה . . . נאמנת דאינה עשויה לקלקל זרעה. משא"כ בשבויה דכיון שלא נודע שבה עליה . . . לא מהימנא דכסיפא לה למימר נבעלתי וכו'".

ולא הבנתי, דלפי סברא זו הרי גם א"א להקשות משבויה אמעוברת, דהרי גם באלו יש לחלק כך. וא"כ, מדוע הוצרך הרשב"א

לחלק בין שבויה למעוברת בהחילוקים דלעיל (בודקת ומזנה וכו'), ולא הזכיר חילוק הזה? וצ"ע.



אין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב

הת' צבי הירש בראנשטיין
תלמיד בישיבה

בכתובות דף טו, ב מובא הא דתנן "מצא בה תינוק מושלך אם רוב עו"כ, עו"כ. אם רוב ישראל ישראל, מחצה על מחצה ישראל ... ושמואל אמר לפקח עליו את הגל" (בשבת חשבין ל" לישראל, רש"י), והקשו ע"ז בגמ' - ומי אמר שמואל הכי, והאמר ר"י אמר ר"י אמר שמואל, אין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב (דאפי' בספק עו"כ ספק ישראל ברוב עו"כ מפקחין. רש"י), ומשני, כי איתמר שמואל ארישא אתמר - אם רוב עו"כ עו"כ, אמר שמואל ולפקח עליו את הגל אינו כן, ע"כ הגמ', והיינו דמפקחין בספק ישראל גם כשרוב העיר עו"כ.

וביומא דף פד, סע"ב הביא הא דשמואל דלא הלכו בפיקו"נ אחר הרוב, וביארו דמיירי בדאיכא תשעה כותיים וישראל אחד, ופרש לחצר אחרת, ושם נפלה על האחד מפולת, מהו דתימא כל דפריש מרובא פריש, קמ"ל דלא הלכו בפיקו"נ אחר הרוב.

ופריך שם, איני והאמר ר"א אמר ר"י ט' כותיים וישראל א' באותה חצר מפקחין (דהו קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה וספק נפשות להקל), בחצר אחרת אין מפקחין (דכל דפריש מרובא פריש). ומשני, ל"ק - הא דפריש כולהו, הא דפריש מקצתייהו, ופירש"י - הא דפריש כולהו, הואיל ואיתחזק ישראל בהאי חצר שנפלה בו מפולת מפקחין, ואע"ג דניידי לא אזלי' בתר רובא, הא דפריש מקצתייהו, ולא ידעי' אי הוה ישראל בהאי חצר, אזלינן בתר רובא הואיל ולא איתחזק, עכ"ל. ובהמשך הגמ' הק' ממה שאמר שמואל במצא תינוק מושלך כו' ותי' דארישא איתמר כסוגי' דידן.

ולכאו' צע"ג (כמו שהק' בראשונים שם), הלא במצא בה תינוק מושלך לא איתחזק ישראל, שהרי לא פריש אלא תינוק זה, וא"כ לפי רש"י צ"ל הדין דאין מפקחין דהולכין בתר הרוב עו"כ, ומהו קושיית הגמ' על הא דאמר שמואל לפקח עליו את הגל (דמיירי ברוב ישראל, אבל במחצה על מחצה לא, וכ"ש ברוב כותיים)? וכן בגמ' דידן, מהו

הקושיא מהדין דאין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב, הרי"ז רק כשפריש כולהו ואיתחזק ישראל והכא אינו כן.

ולפי תירוץ הגמ' קשה יותר על רש"י, דלכאו' מוכח דלמסקנא ס"ל להגמ' דבפריש מקצתייהו אין הולכין אחר הרוב, כמו בתינוק מושלך, וא"כ איך ס"ל לרש"י דדוקא באיתחזק ישראל ס"ל לשמואל דלא הלכו אחר הרוב.

ואין קושי' זו אלא על פירש"י, דהנה בפ"י מש"כ הגמ' שם הא דפריש כולהו הא דפריש מקצתייהו, פליגי הר"ן על פ"י רש"י וס"ל להיפך, דבפריש מקצתייהו דוקא אמר שמואל דאין הולכין בתר הרוב, ורק בפריש כולהו הולכין בתר הרוב ואין מפקחין, ולפי פירושו מובן היטב קושית ותירוץ הגמ' התם והכא, דבתינוק מושלך דהוי כפריש מקצתייהו צ"ל לשמואל דאין הולכין אחר הרוב, אבל לרש"י קשה.

וי"ל הביאור בזה, דס"ל לרש"י דיש חילוק בין הספק דפריש מקצתייהו להספק במצא תינוק מושלך, דבפריש מקצתייהו, דאיכא ט' כותים וישראל א', הספק הוא האם הוא מן הרוב, היינו מן הכותים, או מן המיעוט, היינו הישראל, דאין השאלה כ"כ על האדם האם הוא ישראל או כותי, אלא מאיפה פירש האם הוא פירש מן הרוב או מן המיעוט. משא"כ בתינוק מושלך, י"ל שהספק הוא - האם הוא ישראל או עכו"ם, שהרי הוא פריש בכלל מאנשי העיר דיש בהם עו"כ וישראל, ורוב עו"כ, וא"כ השאלה היא האם הוא כמו הרוב או כמו המיעוט, דהיינו שאלה על התינוק עצמו.

ועפ"י"ז י"ל דכשאמרו בגמ' דרוב עו"כ עו"כ, הפ"י בזה אינו דהוי עו"כ ודאי, כי לעולם נשאר ספק, וכך דלגבי דינים מיוחדים נחשב כעו"כ. כי הולכין בתר הרוב. משא"כ בפיקו"נ, מפני שעדיין ספק ישראל הוא, מפקחין עליו את הגל.

משא"כ בפריש מקצתייהו, הרי אין הפ"י שהוא ספק ישראל ועו"כ, אלא דמספקי' אם בא מן הרוב או מן המיעוט וא"כ הרי יכול להיות שהוא עו"כ ממש מפני דלא איתחזק ישראל.

ולכן הקשו בגמ' דכמו דס"ל לשמואל בפרוש כולהו, דאין הולכין אחר הרוב, מפני דבודאי יש כאן ישראל, כמו"כ צ"ל בתינוק מושלך, דבודאי יש בו ספק ישראל, ולכן תירצו דאה"נ, דס"ל כן, וארישא קאי, ועיין.



כל קבוע כמחצה על מחצה דמי

הת' דוד צבי ויגלר
תלמיד בישיבה

בכתובות טו, א מביאה הגמ' את הברייתא: "תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח, ספיקו אסור, ובנמצא, הלך אחר הרוב" עכ"ל. ומפרשת הגמ' שהטעם לזה הוא מפני שכשהספק הוא תלוי בדבר קבוע, כמו תשעה חנויות, אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ואין כאן דין רוב ולכן א"א לילך בתר רובא, ובמילא צ"ל ספיקא דאורייתא לחומרא, אבל כשנולד הספק שלא במקום קביעות, וכמו בבשר הנמצא ברחוב, אמרינן שיש רוב ומיעוט וכל דפריש מרובא פריש ובמילא מותר הבשר.

אבל כל זה הוא כשהספק קבוע הוא ספק בפני עצמו, והספק פריש הוא ספק בפני עצמו ויש רק ספק אחד, אבל יש לדון בנוגע לדין במקרה, שהלוקח מן החנות נולד לו ספק מהיכן קנה הבשר דהיינו ספק קבוע, ואח"כ הגיע איתו הבשר ליד השני - שאצלו נולד הספק שלא במקום קביעות, דהיינו ספק פריש, שכאן באותו חתיכת בשר יש גם ספק קבוע אצל הלוקח וגם ספק פריש אצל המוצא את הבשר. ומצינו בדין זה מחלוקת ראשונים, האם ספק הקבוע של הלוקח יחול גם על המוצא.

והרשב"א בתורת הבית הארוך כ' שספק קבוע יכול לחול רק על הלוקח, שהוא עצמו נולד לו הספק במקום הקביעות, אבל כשאחד מוצא את הבשר שלא במקום קביעותו, אע"פ שבשר זה עצמו יש לו ספק בקבוע ללוקח, מ"מ אמרינן שזהו מותר למוצא מפני שאמרינן שכל דפריש מרובא פריש והרי למוצא נולד הספק שלא במקום הקביעות.

והשב שמעתתא (שער ד פרק יח) מבאר בדברי הרשב"א, שכוונתו באמרו שהבשר מותר למוצא הוא רק כשהמוצא מצא את הבשר שלא במקום קביעותו, אבל אם השני קיבל את הבשר מיד הלוקח מן החנות, הרי זה אסור לשני מפני ספק קבוע שיש לראשון.

אבל הרא"ה פירש שאם השני מצא את הבשר שלא במקום קביעותו, אם אינו יודע שלראשון היה ספק קבוע בבשר זה, אין לחשוש לזה, מפני שמסתבר לומר שהראשון יודע היכן קנה את הבשר, ומשמע מדבריו, שאם השני כן ידע, שלראשון היה ספק קבוע בבשר,

יהיה זה אסור גם על השני, בין אם מצא את הבשר בין אם לקחו מיד הראשון.

נמצא שכ"ע לא פליגי במקרה שהשני לקח את הבשר מיד הראשון, שהבשר אסור גם לשני מפני הספק בקבוע שהיה לראשון, אבל הרשב"א והרא"ה חולקים כשהשני מצא את הבשר שלו במקום קביעותו, הרשב"א אומר שזה מותר לשני והרא"ה אומר שזה אסור לשני, וצריך להבין במה מחלוקתם.

(ב) ויש לבאר בדרך אפשר, ובהקדים:

שמעתי ממו"ר הרה"ח הרב גערליצקי שיחי' שבצמח צדק הישן מבאר יסוד בענין ספק בשו"ת שלו בשאלה סט - שם הוא מבאר במסקנא, שכל פעם שיש לנו ספק איסור או היתר, הספק הוא איסור בוודאי ולא רק ספק איסור, כלומר, שאפילו אם כלפי שמיא גליא שדבר זה היה מותר, או אם נדע אח"כ שלא עבר איסור, אעפ"כ אסור לאכול את הספק מפני שהוא איסור בעצם כל מן שהאוכל אינו יודע שהוא מותר, ומסופק אם עובר עבירה אי לא, דהיינו שהטעם למה אמרינן ספק דאורייתא לחומרא אינו מפני שייתכן שעובר איסור דאורייתא, אלא מפני שעצם זה שהוא עבר על הספק בלי שידע שוודאי מותר הרי זה איסור וודאי בפני עצמו.

ועפי"ז י"ל שגם הרשב"א וגם הרא"ה סוברים, כמו' שהסביר הצ"צ, שיש איסור וודאי לאכול בשר שיש בו ספק דאורייתא (ספק קבוע) אלא שחולקים בזה גופא: האם האיסור וודאי שיש בבשר הוא איסור בחפצא של הבשר או רק בגברא האוכל את הבשר וכדלהלן.

(ג) ואל יפלא בעיניך האיך יתכן לומר שספק דאורייתא שהוא איסור וודאי יפעול על החפצא שיהיה אסור, שהרי מצינו מקרה כעין זה שמוכיח שספק דרבנן פועל איסור וודאי בחפצא.

בגמ' חולין דף ו, א מסופר על ר' זירא ורב אסי וזה לשון הגמ': "ר' זירא ור' אסי איקלעי לפנדקא דאי, אייתי לקמייהו ביצים המצומקות ביין, ר' זירא לא אכל ור' אסי אכיל א"ל ר' זירא לר' אסי ולא חייש מר לתערובת דמאי א"ל לאו אדעתאי [=שכחתין] א"ר זירא אפשר גזרו על התערובת דמאי ומסתייע מילתיא דר' אסי למיכל איסורא, השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם צדיקים עצמן לא כ"ש". עכ"ל הגמ'.

הנהגה באתון דאורייתא כלל ו מבאר שהאיסור שגזרו חכמים על אכילת דמאי היא אפילו אם עישר עם הארץ את הדמאי והאוכל לא

יודע מזה, מפני שזהו איסור בעצם ולא רק ספק עובר עבירה דאורייתא ע"ש וכנ"ל בדבר הצמח צדק הישן. ועפ"י מובן למה היה לר' זירא הוה אמינא לחשוש שר' אסי עבר על איסור ושהקב"ה לא שמר אותו מעבירה, כי לכאורה למה לא עלה בדעתו שהקב"ה זימן לר' אסי כזה מין יין שנעשר ע"י עם הארץ וא"כ לא עבר איסור כלל. אבל ע"פ הנ"ל מובן שאפילו אם היה מעושר ע"י עם הארץ, אעפ"כ היה אסור לר' אסי לאכול את זה, מפני האיסור העצמי שיש בזה מצד הספק שבו.

והתוס' ד"ה השתא בהמתן של צדיקים בגיטין ז, א מבאר שהקב"ה שומר צדיקים רק מאכילת מאכלים האסורים אבל לא מאכילה בשעת איסור ושאר איסורים, והרבי בלקו"ש חלק ה' בהערה 23 מבאר שהטעם לדברי התוס' הנ"ל הוא מפני שמכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו והרי מאכלות אסורות הן מג' קליפות הטמאות (תניא פ"ז ופ"ח) נמצא לפי זה, שהרי מבאר שהטעם למה תוס' אומר שהקב"ה שומר צדיקים רק מעבירה של מאכלות אסורות הוא מפני היותן אסורים בעצם, שהחפצא של המאכל הוא אסור, מפני היותו בא מג' קליפות הטמאות.

ועפ"י כל הנ"ל נמצא שהטעם להא דר' זירא התפלא על כך שר' אסי אכל את הספק איסור (דמאי), הוא מפני שהספק איסור הוא אסור בעצם, איסור וודאי, שהאיסור הזה הוא פועל על הדמאי שיהיה אסור מצד החפצא, כי אם אינו אסור מצד החפצא, למה ייסד את שאלתו על זה שאין הקב"ה מביא תקלה לידי צדיקים (השתא בהמתן של צדיקים וכו'), - הרי ענין זה שהקב"ה משמר את הצדיקים מידי תקלה הוא רק בנוגע איסור חפצא, כנ"ל בדברי הרבי! ומן ההכרח לומר, שספק איסור, כגון דמאי, פועל איסור וודאי בחפצא של איסור.

ד) ועפ"י הנ"ל מובן, שאפשר לומר גם בעניננו שהרשב"א והרא"ה חולקים האם האיסור וודאי שנפעל ע"י הספק דאורייתא של קבוע, פועל שהחפצא יהיה איסור או שרק הגברא יאסר.

כלומר: הרא"ה, יש לומר שסובר שהאיסור שע"י הספק קבוע דאורייתא, פועל על החפצא שיהיה אסור, ולכן אין נפק"מ כלל אם השני מצא את הבשר או שלקח את השבר מיד הלוקח (מן החנות), שהרי הספק שנולד אצל הראשון בקבוע הוא איסור בחפץ עצמו ובמילא אסור ג"כ לכל ישראל.

משא"כ הרשב"א, יש לומר שסובר שהאיסור שבא ע"י הספק דאורייתא פועל רק איסור על הגברא, שללוקח אסור לאכול את הבשר, אבל אינו פועל שחפץ הבשר יהיה אסור מצד עצמו. ויש לומר שכן

משמע ג"כ מלשונו בתורת הבית וז"ל: "... אבל אם לקח אחד מן הקבוע ונפל מידו או שהניחו חוץ ממקום קביעותו ולא נודע אם מן ההיתר המרובה או מן האיסור המועט אין זה קבוע שהרי לא נפל לנו הספק אלא בפירוש ובכי האי אמרינן כל דפריש מרובא פריש".

משמע מלשונו שאינו מתייחס כלל לאיסור שיש על הבשר מצד עצמו, בחפץ הבשר, ורק מתייחס אל המוצא את הבשר, היכן נולד לו הספק, אם במקום קבוע או במקום דפריש.

ולכן, הרשב"א סובר שכשהשני מוצא את הבשר שלא במקום קביעותו, אין הספק דאורייתא של הראשון חל עליו כלל, מפני שהאיסור וודאי שע"י הספק הוא רק איסור גברא ולא איסור חפצא. אבל, כשהשני לוקח את הבשר מידו של הראשון, אז מודה הרשב"א שהאיסור גברא נמשך ג"כ אל השני, כי היות ונותן את האיסור אל השני בידיים, הוא נותן לו את כל מה שיש לו בבשר, כולל גם את האיסור גברא שבו, משא"כ אם מצא את הבשר בלי לקבל את זה מיד הבעלים הוא מקבל את החפצא של הבשר בעלמא בלי שום בעלות של הראשון עליו, ולכן אינו מקבל את האיסור גברא ג"כ. ועצ"ע.



חסידות

שעת התפילה ושעת עסקיו

הרב שלמה שמואל פליישמן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא פרק כו דף לג מדבר על עצבות ממילי דשמיא, ומפרט עצות לפטר ממנה.

א. אם נופלות לו בשעת עבודה, פירוש תפילה ותורה.

ב. אם נופלות לו בשעת עסקיו בדרך ארץ.

בהמשך בפרק כז מביא עצות לעצבות מהרהורים רעים, ומפרט א. אם נופלות לו שלא בשעת העבודה אלא בעת עסקו בעסקיו ודרך ארץ וכהאי גוונא, ומפרט עצות בכל פרק כז.

ב. בפרק כח ממשיך "ואפילו אם נופלות לו הרהורי תאוות ושאר מח"ז בשעת העבודה בתורה או בתפילה", וכל פרק כח מבאר עצות לכך,

וצלה"ב מדוע בפרק כ"ו הסדר הוא - א. תפילה, ב. עסקיו. ובפרק כ"ז-כח הסדר הוא א. עסקיו, ב. תפילה.



ד' יסודות אש רוח מים עפר בנפש האלקית [גליון]

הנ"ל

בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם [תתה - ע' 40] בשאלתי מדוע לא מוזכר בתניא יסוד העפר שבנפש האלוקית ומהו ענינו של יסוד העפר.

הנה לאח"ז מצאתי בספר הליקוטים להצ"צ אות ע דף קא וז"ל "וזהו בחי' יסוד העפר שבנה"א שהוא התחלה שמלמטלמ"ע והטעם שנק' עפר, היינו כי קבלת עול הוא בחי' הכנעה ושפלות בחי' "ונפשי כעפר לכל תהי'", ואח"כ "פתח ליבי בתורתך" ובמצוותיך שהם מיסודות שלמעלה מבחי' עפר אבל ההתחלה צ"ל מבחי' נפשי כעפר... והוא היסוד לכל כי הכל הי' מן העפר. וגם יש לומר כי בחי' עפר הוא בחי' אמונה שהיא שרש קב"ע מ"ש וכתוב צדיק באמונתו יחיי'".

מ"מ עדיין לא מובן מדוע מביא בתניא רק בחי' אש רוח מים ולא בחי' עפר, ומדוע לא מביאם כסדרן בפירוט חלקי כוחות ולבושי הנפה"א, כמו בפירוט חלקי נפש הבהמית.



בענין הנ"ל

הת' זאב וו. גופין

תות"ל - 770

בענין מה שהוקשה בגליון העבר, הא דהוזכר בריש לקו"א שהנה"ב מורכבת מד"י רעים, אבל בנה"א אין אדה"ז מפרט שיש לה ד"י, וטעמא בעי.

הנה במק"א הארכתי קצת בזה, ואבוא כאן בתורף הדברים.

ולחקדים, נציין לכמה מקורות בדא"ח בו מצינו בהדיא הפירוט של הד"י בנה"א.

באור התורה להצ"צ פרשת מקץ (עמוד תתקצא): "הנה יש ד' יסודות בנפש האדם אדמ"ע .. וכך בנפש האלוקית יסוד המים במוח הוא בחינת חכמה ודעת בעבודת ה' במוחו ומחשבתו .. ויסוד האש הוא הצמאון שבלב המבין בהתבוננות בגדולתו ית' ואיך ממש כולא קמי' כלא חשיבי".

ויסוד העפר בנפה"א מצינו בפר' בלק באוה"ת [ע' תתקמב] וז"ל: "בחינה זו דקבלת עול זהו ראשית העבודה והתחלתה .. וזוהי בחינת יסוד העפר בנה"א".

ויסוד הרוח שבנפש האלוקית קשור ללימוד התורה, וזה מוזכר כמה שורות אחרי שמבאר יסוד העפר: "ואח"כ פתח לבי בתורתך ובמצוותיך שהם מיסודות שלמעלה מבחי' עפר". ובאוה"ת פרשת תזריע (ע' תקיט) כתב בפירושו יותר, וז"ל: "מה שתרגמו על ויהי הוא האדם לנפש חי', לרוח ממללא, שמעלת האדם היותו מדבר הנה זהו מחי' רוח, שהוא בחי' אויר ושורשו בחי' אויר קדמון כו". עכ"ל. ויותר מפורש על שייכות הרוח לתורה מצינו בסה"מ תקס"ה אדה"ז (ע' תקפה) וז"ל: "והנה התורה הוא מבחי' הרוח שלמעלה מהמים .. והטעם הוא לפי שהעוסק בתורה הנה הוא מדבר בדיבור בפה דבר ה' זו הלכה .. אמנם הדיבור באותיות הוא שהקול מתחבר מכמה חלקים ונעשה צירוף א' הנה הרכבה זו בחי' הרוח הוא המרכיב אותן .. וא"כ שורש התורה למעלה הוא בחי' רוח העליון".

אשר מכל הנ"ל מתחזקת השאלה מדוע אינו מפרט בתניא היסודות שבנפש האלוקית, עכ"פ בקיצור, כמקביל וע"ד מה שמפרט בנה"ב.

ונראה לומר שהפירוש קצר בלקו"א דהד' יסודות רעים דנה"ב הוא להדגיש ענין ה"יסודות" דוקא. דאף שישנם ענין הד"י גם בהנה"א מ"מ עיקר הענין דהד' יסודות הוא להנה"ב. וזה שישנם הד' יסודות גם לנה"א הוא רק שורש ודוגמת הד' יסודות שבנה"ב.

ולבאר זה יש לציין למה שכתב בד"ה "ובינים שמחתכם" תרנו"ו ע' רנה ואילך דאיתא שם שכל המורכב, בהכרח שיפרד ויפסד מציאותו. וממש"ך, שכל זה הוא בהחומר, אבל בחי' החיות הנפשיות הרוחניות אין לה כליון והפסד. וצ"ל מדוע בהפרד הנפש מן הגוף (בשעת פטירתו של האדם) אמרינן שבגוף שמורכב מד"י - הרכבתו נפרדת וכל חלק שבו שב ליסודו ומציאותו נפסדת, ואילו הנפש, הגם שהיא מורכבת מד"י מ"מ אין לה כליון והיא נשארת בחיים במקור חוצבה לעולם, כמ"ש והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה', וכמ"ש והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה גו'?

ומבאר שם, דהתהוות של הבריאה היא מהאור שמאיר מהעצמות ולא מהעצמות ממש, כי המאור ממש (א"ס עצומ"ה) אינו בגדר מקור ליש, וקשה, איך יש באור כח להוות בדרך של יש מאין להיות מקור ליש, (כי הכח לברוא יש מאין הוא רק בעצמותו)? אלא, לפי שהאור הוא מעין המאור הרי האור מקבל תכונותיו מהמאור, וכשם שהמאור הוא בבחי' קיום עצמי, היינו שמציאותו מעצמותו, כמו"כ כ"ז שהאור מאיר ברצון המאור, הרי האור הוא בבחי' קיום עצמי ממש, ולכן כמו שהעצם אינו משתנה ואינו מתחלף ואינו מתבטל כמו"כ האור ג"כ אינו משתנה ואינו מתחלף כו'. וכמו"כ יובן בנפש האדם, דלמרות שהוא רק אור וגילוי ולא עצמי מ"מ הוא חי וקיים בעצם, דלהיות שהנפש דבוקה ומיוחדת באלקות, לכן כמו שהאלקות לא יתחלף ולא יתבטל כמו"כ הנפש ג"כ לא תשתנה ולא תתבטל. והגם שהנפש כלולה מארבע מדריגות (- הד"י רוחניים) והרי כל העשוי מד"י מוכרח לחזוק וליפרד לשרשו ואיך לא שייך בו ביטול, מ"מ מאחר שהוא גילוי מעצם ומיוחד ודבוק בעצם ה"ה כמו אור שהוא בבחי' חי וקיים בקיום עצמי היות שדבוק במאור ומאיר ברצונו. וכמו"כ הנשמה הגם שיש בה ד' מדרי' חלוקות מ"מ הוא חי וקיים לעד, וגם כשנסתלק הנפש מהגוף עולה למעלה ונשאר בחיים.

ולכן אנו רואים בעולם שהגוף כלה והנפש היא נצחית, דהנפש דבוקה במקורה ומאירה ברצון שרשה אבל הגוף כלה כי ראשית התהוותו הוא בבחי' פירוד. דאל"כ לא הי' מציאות ויש, ובחי' הפירוד שבו הוא - כי כל מציאותו הוא מהרכבת ד' יסודות נפרדים זמ"ז ונרכבו יחד, ולכן ההפסדיות שלו מוכרח מצד הפירוד שבו. אבל הנשמה איננה בבחי' התחלקות זו ובלשון המאמר (שם ע' ונ"ח):

"דבקדושה היא מדרי' אחת ויש בו ד' מדרי' וכללותו א'. ר"ל דלא שמציאותו הוא מההרכבה כ"א הוא מציאות אור וגילוי מאלקות שדבוק בהמאציל עליון כו', א"כ ה"ה המציאות עצמי שמגלה אותו המאור והמדרי' שבו הם ג"כ עצמיים, ולזאת גם שכלול מד' מדרי' ה"ה חי וקיים לעד, מאחר שכללותו הוא מציאות עצמי שדבוק בהעצם". עכ"ל.

וע"פ הנ"ל י"ל שזהו החילוק העיקרי בין נה"א להנה"ב, דאף שהנה"ב היא רוחנית, מ"מ י"ל שבנוגע הרע שבה (שמתייחס להד' יסודות), ה"ה כמו דבר שיש [או ע"כ שייך] בו הפסד.

ולכן דוקא בהנה"ב מדגיש שבהרע הוא בבחי' ד' יסודות, להורות ששייך הפסק בהם. משא"כ בנה"א.

וי"ל שמדוקדק גם בל' התניא להלן בפרק עשירי ביחס לפרק יא. דבפרק יו"ד כאשר מבאר עבודתו של צדיק שאינו גמור ושיש בזה ריבוי מדריגות, כותב הלשון: "...לרבבות מדריגות בענין בחי' מיעוט הרע הנשאר מאחת מארבע יסודות הרעים ובענין ביטולו בשישים עד"מ או באלף ורבבה וכיוצא עד"מ...".

משא"כ בפרק שלאח"ז (פרק יא) שמדובר בקצה הפכי, מדבר בסגנון אחר קצת והלשון הוא:

"...לרבבות מדריגות חלוקות בענין כמות ואיכות הביטול וכפיפת הטוב לרע ח"ו".

הרי שבנוגע לביטול הרע, כותב בלשון המבטא כליון - "הרע הנשאר". משא"כ בביטול הטוב ח"ו לרע, הביטול אינו כליון ח"ו כ"א כפיפה, עד שאפי' רשע גמור שאינו מתחרט לעולם, מ"מ הטוב עומד בבחי' מקיף עליו מלמעלה עכ"פ. וכמו שמסיים הפרקים (יא): ולכן ארז"ל כל כי עשרה שכינתא שריה.

ובנוגע להנה"א י"ל שאף שיש לה ענין הד' יסודות, הנה ביחס להנה"ב רק שרש לד"י, ולא שייך הפסד. וההסברה בזה י"ל ע"פ הנעתק לעיל:

הד"י שבנה"א אינם בבחי' התחלקות. דזה שיש לחלק בחינות ומדריגות שונות הוא בחיצוניותה, אבל בפנימיותה י"ל שהיא בחי' אחת, כמובן מד"ה ו"ביום שמחתכם" שם.

והוא ע"ד המבו' בד"ה "ולקחתם" תשל"ט (סה"מ מלוקט ח"ד ע' כט) שעיקר ענין הריבוי והתחלקות הוא במלאכים, בעולמות וביותר באוה"ע, כיון שהם נמשכים משם אלקים. משא"כ נש"י שהם משם הוי', הם למע' גם מההתחלקות דשם אלקים, וזה שנראה בהם ענין הריבוי, הוא רק בחיצוניות ע"ש בארוכה. ועד"ז י"ל בנה"ב שהיא מק"נ.

ואולי י"ל דגם זה מונח בדקדוק הלשון בתניא שם שמדבר על ריבוי מדריגות דביטול הרע: "... בענין בחי' מיעוט הרע הנשאר מאחת מארבע יסודות", די"ל שבזה מדוייק ששיך לחלק ולבטל חלק (יסוד אחת) מהרע בפני עצמו, שלא ישאר ממנו מאומה, אף שיש עוד יסודות לבטל. וזה בא בהמשך להנ"ל שהדגשת ענין היסודות הוא להורות על ביטולן.

משא"כ במא' הנ"ל שבלקו"ת, ואוה"ת ושאר המקומות, לא מדובר כלל בנוגע הנה"ב כ"א עם העבודה בנפש האלוקית לבדה, הנצחית

(בלי יחס להנה"ב). דאז תוכן המאמ' הוא לבאר ארבע סוגי עבודה בקדושה (ועי"ז לפעול על העולם ד"גם את העולם נתן בלבו").



בענין שופר – בכסה ליום חגיגו

הת' שלום דובער שוחט

תלמיד בישיבה

בסה"מ תרס"א בתחילתו מביא ב' פירושים במש"כ בפסוק "תקעו בחדש שופר בכסה", דרש"י פי' בכסה לשון זמן נועד, והיינו הזמן הקבוע להתגלות בחי' השופר. והרמ"ע ספורנו פי' בכסה יום כסא דין, היינו, בכסה לשון כסא. וכ"ה בזהר דכסה הוא לשון כסא. ומבאר בזה (בפי' הספורנו והזהר) דכדי שיהי' התהוות בעולמות ונבראים דבי"ע שהן בבחי' גבול ומדה, צ"ל מבחי' העלם והסתר האור דוקא, דזהו"ע מה שהתהוות היש הוא מבחי' מל', דמל' הוא בחי' לבוש להעלים ולהסתיר האור. ומפני שבר"ה הרי כל דבר חוזר לקדמותו והעולם מתחדש כמו בתחילת ששת ימי בראשית, לכן ר"ה הוא יום הכסא (- כסה) דכסא הוא בחי' כס ולבוש להלביש ולהעלים את האור שיוכל להיות נמשך בעולם.

ואח"כ מבאר שיש עוד מדריגא בכסא. דמדרי' הנ"ל (בחי' כס ולבוש) הוא מבחי' כסא דין. אבל יש גם בחי' כסא רחמים. ובר"ה ממשיכים גם בחי' זו. וענין כסא רחמים הו"ע התאחדות בחי' יחו"ע ויחוט"ת כו' (כמבואר שם באריכות) וזהו עיקר ענין דבנין המלכות בר"ה, דגם במל', שהוא בחי' ד"ת יהי' שם הביטול דיחו"ע.

ומביא ע"ז ממד"ר פ' אמור וז"ל: "ר' יהודא בר נחמן פתח - עלה אלוקים בתרועה ה' בקול שופר. בשעה שהקב"ה יושב ועולה על כסא דין, בדין הוא עולה, מה טעם - עלה אלוקים בתרועה. ובשעה שישראל נוטלין שופריהן ותוקעין לפני הקב"ה הוא עומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים, דכתיב ה' בקול שופר, ומרחם עליהם והופך עליהם מדה"ד לרחמים כו'".

ומזה משמע שבר"ה ממשיכים ב' הדרגות - כסא דין וכסא רחמים. והפי' תקעו בחדש שופר בכסה הוא ממשיכים כסא דין - שיהי' הלבוש והצמצום כדי שיתהוו העולמות - וגם כסא רחמים.

דזה מה שמביא המד"ר, שע"י ה"תרועה" נמשך בחי' כסא דין - "הקב"ה יושב ועולה על כסא דין... עלה אלוקים בתרועה" (וכמבואר בפי' מהרז"ל למד"ר שם - "בדין הוא עולה - ואלוקים הוא דין, ה' הוא

רחמים, והתרועה רומז לדין ובבא יללה, ושופר הוא רחמים"). וע"י התקיעה (עיקר הענין בשופר לכן זה נקרא "שופר") נמשך כסא רחמים.

וי"ל דכ"ז הוא רק לפי פירוש הספורנו "דכסא" הוא כסא דין. דלפי פירושו, הרי "תקעו ... בכסה" פירושו להמשיך בחי' כסא דין. ורק, דגם לפי פירושו, לא נמשך רק בחי' כסא דין אלא גם בחי' כסא רחמים.

משא"כ לפי רש"י דפי' "בכסה" מלשון זמן נועד להמשכת בחי' השופר, דהיינו, להמשיך בחי' שופר בזמן נועד, משמע דלא נכלל בזה אלא בחי' רחמים. והיינו, דמשמע שרש"י והספורנו פליגי בעיקר הענין דהמשכת השופר - איזה מדריגה נמשכת, ולא רק בפירוש המלה ד"כסה". דלפי רש"י הכסא דין הוא כבר מתוקן (דהיינו זמן נועד) ועבודתינו בשופר היא רק לפעול שיעלה מכס"ד לכס"ר (דהיינו להמשיך בחי' רחמים בהזמן נועד). משא"כ להספורנו, גם זה שעולה לכס"ד (דהיינו לבוש) הוא פעולת בני"ע"י השופר.

ועפ"י יש לבאר מה שאחרי שהביא את דברי המדר"ר הנ"ל מביא בהמאמר את דברי הזהר וז"ל: "וכורסייא דדינא אתתקן ומלכא קדישא יתיב על כורסייא דדינא ודאין עלמא, וכדין תקעו בחדש שופר כו' לסלקא כורסייא דדינא ולתקנא כורסייא דרחמי".

והיינו שהביא המדר"ר כסייעתא לפי' הספורנו, והביא הזהר לסייעתא לפי' רש"י.

אלא דעפ"ז ק"ק, שהרי בהמאמר כ' דגם הזהר (פ' פנחס דרל"א, ב) פי' דכסה הוא מלשון כסא דין (ע"ש בזהר) וכאן הזהר (בפ' אמור צט, א) פי' לכאור' כפי' רש"י דבעבודת השופר הוא רק המשכת כסא רחמים. ויל"ע בזה.

ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהעיר בזה.



"גנבא אפום מוחרתא רחמנא קריא"

הת' לוי יצחק חיטריק
תות"ל מגדל העמק - אה"ק

מובא בחסידות בהרבה מקומות ביאור על זה ש"גנבא אפום מוחרתא רחמנא קריא". דלכאורה הרי פעולת הגניבה והקריאה לרחמנא תרתי דסתרי הם, שהרי במעשה הגניבה עובר על רצונו ית', ובה בשעה מתפלל להקב"ה. - והביאור בזה הוא שהתפילה באה מצד

האמונה שבו. ואמונה היא רק ריחוק ומקיף לבד. ואינו נכנס להכרתו בפנימיות, ולכן אינו מרגיש הסתירה בזה.

והעירני חכם א' דלכאורה עדיפא מזה מצינו. דאפילו רוצחים ר"ל, נזהרים הם בשעת מעשה הרציחה מלאכול דבר איסור.

דתנן (בנדרים כז, א) דכשבאין רוצחין וליסטים ההורגים כדי ליקח ממון, והנגזל רוצה להציל את ממונו, אז העצה היעוצה בזה הוא שיאמר לרוצח בנדר שמאכל זה תרומה הוא.

ולכאורה מאי יועיל נדר זה, הרי ברוצח עסקינן. והאם משום איסור תרומה יתאפק מלגזול ומלרצחו? ואכן פי' הרא"ש שם "אע"ג דקטלי וגזלי לא אכלי איסורא". הרי שגם בזה שהוא בחזקת רוצח (איסור חמור מגניבה) ועומד מוכן לרצוח ר"ל - נזהר הוא באכילת תרומה!

ויש לחלק ולומר שבדיוק הביאו את מארז"ל על גנבא אפום וכו' ע"ז שאמונה היא רק מקיף וכו'.

דבגנבא אפום מחתרתא התפילה לה' הוא שיצליח בגניבתו, (לקו"ת דברים מב, ד) הרי פשוט שבאופן זה מודגש יותר הסתירה בין תפלתו למעשה הגניבה. משא"כ בנידון דהלסטים הנ"ל, זה שנוזהרים הם באכילת תרומה אין בזה ניגוד כ"כ. והרי אפי' פושעי ישראל מלאים מצוות כרמוץ וכו'.

ובעומק יותר - בגנבא אפום מחתרתא התפילה לה' הוא בשעת מעשה ממש. משא"כ במשנה בנדרים הוא שהרוצח נזהר בלקיחת מאכל תרומה כי אח"כ לא יהנה מזה.

ובסגנון אחר: הגנב עושה שתי פעולות חיוביות בבת אחת שהם סותרות זו לזו. הוא גונב, ובא בשעה מתפלל לה' שיצליח בגנבתו (וראה תניא ספכ"ד). משא"כ בנדון דהרוצח, הוא מאיים ברציחה אם לא יתנו לו הממון והמאכל, ונמנע מליקח דבר איסור עכשיו היות ולאחר זמן לא ירויח מזה.

ואף שבשניהם ההסבר על הנהגה מוזרה כזו אחת הוא - שאינו שולט ביצרו וזה הביאו לעבור על רצונו יתברך ר"ל, ואמונתו בה' היא המביאו להתפלל לה' שיצליח (בגנב), או להמנע מלרצוח אע"פ שאין לו דבר ריוחי לגזול (בליסטים). ואין בזה סתירה כי אמונה היא מקיף וכו'.

אבל הניגוד בין שתי פעולות אלו בולט יותר בגנבא אפום מחתרתא וכו'. ולכן הביאו משל זה דווקא. וק"ל.



חילוק דפגימת הסכין משאר פגימות [גליון]

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בגליון תתד ע' 38 העיר הת' יעקב זאיאנץ בענין פגימת הסכין הנזכר באגה"ת פ"ה,

ולפלא שלא הזכיר מה שהבאתי בליקוט פי' שם ע' רסו מאוה"ת ענינים שזהו "...כעין פגימת הסכין שהיא חוגרת היינו שנחסר מעט כו..." עיי"ש.



הרהור לאו כדיבור דמי [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן
ר"מ בישיבת תות"ל קרית גת

בגליון תתב הקשה הגרי"מ וואלבערג שי' עמ"ש בלקו"ת ד"ה וידעת (ואתחנן ד, א) ד"דעת היא העמקת הלב שלא יסיח דעתו מזה, משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי' דלכאו' מהו השייכות בין הא דהרהור לאו כד"ד להחי' שמבואר שם במאמר בין העמקת הדעת להרהור בעלמא?

ואף שכבר נכתבו ע"ז חמשה תי' בגליון תתג ועוד תי' בגליון האחרון הנה לפענ"ד אין דבריהם מספיקים ליישב את התמיהה, וכדלקמן:

דהנה רוב התי' העלו סברות וראיות איך שדוקא הרהור בעלמא לאו כדיבור דמי, משא"כ בהעמקת הדעת יש דמיון וקשר לענין הדיבור (כ"א מהמתרצים לפי דרכו וסגנונו - עיי"ש), ולזה נתכוין אדה"ז דדוקא הרהור הוא לאו כדיבור, משא"כ העמקת הדעת הוי כדיבור.

אך כ"ז רק מתרץ - אם כל הקושיא הוא כפי שהגדירוה כל המתרצים הנ"ל "דלכאו' הרי גם הרהור באופן של העמקת הדעת לאו כדיבור דמי" דע"ז תירצו דיש שייכות בין העמקת הדעת לדיבור, אך באמת עיקר התמיהה כאן היא כלשון הרא"נ סילבערבערג שי' (בגליון תתג) "דמה ענין הרהור לאו כדיבור לכאן, דבכלל לא מיירי כדיבור אלא בהעמקת הדעת"?

דבשלמא אם הנדון במאמר היה בענין התלוי בדיבור, אז שייך לחלק בין הרהור דאינו כדיבור, לבין העמקת הדעת דיש מקום לומר (עכ"פ בפנימיות הענינים) דיש לה שייכות עם ענין הדיבור, אך כאשר מדברים בענין שנדרש בו העמקת הדעת, ורוצים לבאר שצריך דוקא העמקת הדעת, והרהור בעלמא אינו מספיק, א"כ מה שייך כאן הא דהרהור לאו כדיבור וכי המעלה שבהעמקת הדעת הוא מצד שכדיבור דמי?!

בסגנון אחר: האם אדה"ז רוצה לומר שבכדי שהאמונה תקבע בלבו צריך לומר בפיו שהוא מאמין והרהור אינו מספיק משום שלא כדיבור דמי, והרי "גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא" וכמובא שם בלקו"ת המשך הענין (שאומר) בפה שמאמין בהקב"ה, ומ"מ לפועל בשעת מעשה שאומר כן בפיו הוא בא לגנוב, והוא מפני שלא נקבע בלבו משום שלא העמיק דעתו בזה, וא"כ ברור בעניננו שלא זהו המעלה שבהעמקה דהוי כדיבור, ולא זהו החסרון שבהרהור, שאינו דומה לדבור, והדרא קושיא לדוכתא?

ואשר לפי"ז מובן איך שהתי' של הרבנים: ווינבערג, שם טוב שי' בגליון תת"ג, והת' י' שורפין בגליון האחרון אינם מספיקים (וזה מלבד מה שיש להעיר בנוגע לכו"כ פרטים בהתי' הנ"ל אך אכמ"ל, ודי בהנ"ל לבאר איך שעדיין התמיהה נשארת).

ומה שתי' הר"ש זאיאנץ שי' הנה לא ירדתי לסוף דעתו שמביא דוגמא מדברי אדמה"ז שאפשר לפסוק דין בלא נתינת טעם משום דהרהור לאו כד"ד, והיינו דיש היכי תימצי של דיבור שנחשב כהרהור לא הבנתי איך זה מיישב את התמיהה הנ"ל, והרי אדרבה גם בדוגמא הנ"ל אין שום חילוק אם הוא חושב על טעם הדין באופן של הרהור סתם או בהעמקה - בכל אופן א"צ לברך ע"ז ברה"ת, ומה הועיל בזה בנדו"ד וא"כ עדיין התמיהה בלקו"ת במקומה עומדת.

ומה שתי' הרב וואלבערג עצמו ע"פ המבואר בתניא פל"ז, דמצד שהרהור לאו כד"ד צריך לומר את אותיות התורה והתפלה בדבור דוקא, ועי"ז שוללים ענין השכחה וכמארו"ל בזה - ע"ש, ועפי"ז ר"ל שזהו הכוונה "דהרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כד"ד" משום דגם ע"י העמקת הדעת נפעל "שלא ישכח ויסור מלבו", וגם ע"י דבור בפה, - ובהרהור חסר ב' ענינים דגם אין כאן ענין ההעמקה, וגם לאו כדיבור דמי ע"ש היטב.

וע"ז יש להעיר כמה הערות: (א) כל המבואר שם בתניא בנוגע ל"אם ערוכה בכל רמ"ח איברים משתמרת, ואם לאו אינה משתמרת כי

השכחה היא מקליפת הגוף" וכו' וכן דרז"ל בעירובין "אימתי ד"ת נעים בזמן שתשמרם בבטנך ואימתי תשמרם בבטנך בזמן שיכוננו יחדיו על שפתיך", שהרב וואלבערג מציין שם אינה תלויה כלל בהפלוגתא אם הרהור כד"ד, או לאו כד"ד, דפשוט שאין כאן כל מחלוקת במציאות אם דוקא ע"י הלימוד בדיבור תורתו משתמרת או שגם ע"י הרהור משתמרת, דאף שלמ"ד הרהור כד"ד אפשר לצאת ידי חובת המצוה גם בהרהור, אין הפי' שלשי' מספיק הרהור כדי לשלול את השכחה, או שלשי' זו שאר המעלות הרוחניות שישנם בדיבור ישנם גם בהרהור¹.

והא דאדה"ז הזכיר שם בפל"ז את השי' דהרהור לאו כד"ד - הוא משום שבא לבאר איך שלפועל כיון דקיי"ל כהמ"ד דלאו כד"ד הרי ממילא חלק גדול מהעבודה דדירה בתחתונים ב"כל זמן משך הגלות" נפעלה גם ע"י המצוות התלויות בדיבור כיון שנקטינן להלכה שחייבים להוציא את הדברים בפה דוקא, משא"כ אילו הוה נקטינן כהמ"ד דהרהור כד"ד ואין חיוב להוציא בפה דוקא, היה נחסר חלק גדול מהבירור שנעשה דוקא ע"י דיבור בפה - ע"י אלו שהיו מסתפקים רק בהרהור. ודר"ק.

ב) בכלל כל המבואר שם בלקו"ת דע"י הדעת שהוא העמקת הלב פועל "שלא ישכח ויסור מלבו" אין זה שכחה במונח הרגיל, וכמבואר בדרמ"צ מצות האמנת אלקות סוף פ"א (שכ"ק אדמו"ר בציונו לדרמ"צ מציין על ב' הפרקים הראשונים שם למאמר הנ"ל שבלקו"ת) "הדעת הוא שיעמיק מחשבתו בדבר הזה וישימו לנגד עיניו ונצטווינו ג"כ בפסוק השמר לך פן תשכח את ד'וגו' שלא יסיה דעתו מזה ולכן נופל ע"ז לשון שכחה כי הדבר נראה בעליל לעין הרואה אלא שהציווי הוא שלא יסיה דעתו מזה לעשות עצמו שכוח ח"ו".

1) ומה שמבארים בחסידות את הפלוגתא אי מצוות צריכות כוונה או לא - דלמ"ד מצות אין צ"כ הרי"ז בדוקא - דיש מעלה דוקא באופן קיום המצוות באופן דאין צ"כ - הרי"ז ענין אחר לגמרי, ובקל יש לחלק בין זה להפלוגתא אי הרהור כד"ד או לא, דכאן אין זה שלמ"ד דהרהור כד"ד - בהרהור ישנם כל המעלות שבדבור ודר"ק.

ועכ"פ בענין שלילת השכחה ברור לפענ"ד דאין בזה כל מחלוקת במציאות וכמו"כ הענין הראשון שמוזכר שם בתניא מיד לאחרי שכותב "הא קיי"ל דהלכ"ד כו' וקיימא לן דעקימת שפתיו הוי מעשה" האם שייך לומר שענין זה תלוי בפלוגתא הנ"ל, דלמ"ד הכ"ד גם בהרהור הוי מעשה כמו עקימת שפתיו ? !

דהיינו להיות שענין זה שהקב"ה מחיה את העולם הוא "נראה בעליל לעין הרואה" (וכמבואר שם בארוכה ע"ש) הרי באמת לא מתאים לומר ע"ז שכחה - בדוגמת שכחה בד"ת וכיו"ב - אלא הציווי הוא שלא "לעשות עצמו שכוח ח"ו", היינו שהנהגתו תהיה מתאימה לאמונתו ולא יהיה כאותו גנב ש"אפוס מחתרתא רחמנא קריא", ולזה צריך דוקא שיעמיק מחשבתו בזה משום שהדעת הוא מפתח המדות, וכאשר מדותיו יתפעלו הרי גם הנהגתו תהיה בהתאם וכו'.

ואשר ע"כ ד"שכחה" מסוג זה לאו דוקא שגם ע"י דבור אפשר לשוללה וכדחזינן באותו גנב שאומר רבש"ע הצילני וכהלשון בדרמ"צ שם (אלא א"כ "שמדבר בכח גדול" כהלשון בתניא שם, אך זה כבר לא שייך כלל להא דהרהור לאו כד"ד כמובן) ובמילא שוב אין זה החסרון של הרהור - שאינו כדיבור.

ג) לפי פ"י הרב וואלבערג שי' הרי"ז שני ענינים נפרדים ד"הרהור לא עביד מידי" מצד שאינו כהעמקת הדעת, ונוסף ע"ז גם הרהור לאו כד"ד, שאין בו המעלה דדיבור, ולכאור' פשטות לשון המאמר "משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כד"ד" מורה דהוא נתינת טעם דמצד שלאו כדיבור דמי - לכן לא עביד מידי.

והרב סילבערבערג שי' תי' בגליון תתג במהלך מחודד קצת על יסוד דברי אדה"ז בהל' ת"ת, דאף שבת"ת צריך להוציא בשפתיו אבל בשעת העיון שא"א לו להוציא בשפתיו אז אינו מעכב, ולכאור' מ"ש בשאר מצוות שבדיבור שגם כשנאנס ואינו יכול להוציא בשפתיו אינו יוצא י"ח בהרהור? (וגם הרב זאיאנץ שי' שם תמה ע"ז ונשאר בקושיא) ומכוח זה מחדש הרב הנ"ל דבסברת המ"ד הרהור לאו כד"ד שאין מספיק ה"בכח" של הרהור אלא צריך להוציא ל"פועל" בדבור, ולכן בלימוד בעיון ה"בפועל" הוא ההעמקה בעיון ביחס להרהור וההלכה בהלכ"ד מחייב ש"הדיבור" יהיה בלי דיבור ע"ש.

וזהו גם הכוונה בלקו"ת דמצד שהלכ"ד זה מחייב לא להסתפק בהרהור אלא להתעמק וכו' עכת"ד.

והנה אם כוונתו רק לחידודא בעלמא הרי אין משיבין על החידוד, אך מדבריו נראה שאין כוונתו רק לחידודא אלא שזהו באמת הביאור בהל' ת"ת בנוגע להלומד בעיון שאינו צריך להוציא בשפתיו וכו' וכנראה נעלם ממנו (ומהרב זאיאנץ שי') שיטת כ"ק אדמור"ר בנוגע לדברי אדה"ז הנ"ל, שעל פיה אין כל קושיא וממילא כל היסוד - שעל פיו רוצה לבאר דברי הלקו"ת הנ"ל - אינו מתחיל [ומלבד זאת שלדבריו יוצא שלמ"ד בהרהור כד"ד אין צריך להתעמק בלימודו

ומספיק הרהור בעלמא! וכמו"כ גם לשי' הרי יש מקום לחלק בין ההתעמקות בלימוד לבין העמקת הדעת שבא לפתוח את המדות וכו' ואכ"מ].

דהנה בתחלת דבריו כותב הרב סילבערבערג "דאע"ג שבכלל אינו יוצא מצות ת"ת בהרהור לבד מ"מ היכא דא"א לו להוציא בשפתיו כן יוצא", אך לשון אדה"ז שם בהל' ת"ת (פ"ב הי"ד) שבהרהור לבד "אינו יוצא בלימוד י"ח מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפין והגית בו וגו'", ומדייק כ"ק אדמו"ר בליקוט פירושים וכו' לאגה"ת פ"א (ע' ס"ה הערה 83): אבל אין כוונתו שאינו מקיים מצות והגית, דא"כ הוצרך לכתוב "אינו יוצא בלימוד זה מצות תלמוד תורה" (שבה נכלל ב' המצוות: "ולמדתם" ו"הגית"), ומדכתב "אינו יוצא י"ח מצות ולמדתם אותם" מוכח שכוונתו רק למצוה זו, ומה שמעתיק גם התיבות "והגית בו" הוא להדגיש ש"מפין הוא בדיוק ואך דיבור" עכל"ק.

היינו שמזה ש"והגית" כתוב בהמשך ל"מפין" - משמע ש"מפין" היינו בדיבור דווקא, שאל"כ מה מוסיף תיבת "הגית" אבל באמת המצוה ד"והגית" ישנה גם בהרהור² ורק מצות "ולמדתם" אינו יוצא י"ח אלא בפה.

[אלא שאף שמקיים מצות ת"ת גם במחשבה (וראה ד"ה וד' אמר המכסה וגו' תשל"ז סה"מ מלוקט ח"א ע' ריא שעיקר ענינה הוא במחשבה ע"ש ובהערה 55) מ"מ הברכה נתקנה על חלק הדיבור שבמצוה (ראה שם בהשיחה שבליקוט פירושים וכו' לאגה"ת) ומצד שהרהור לאו כד"ד אין מברכין על הרהור בת"ת.

2) בהמבואר בפנים דמצות "והגית" שייך לת"ת בעיון ולא דוקא בפיו יש להעיר לכא' מהמבואר בתו"א פרשת נח (ט ג) "וזהו ודברת בם שהוא מצות הדבור של התורה וכמ"ש והגית בו כו" ומשמע שזה שייך לדיבור, אך לאידך מצאנו בכו"כ מאמרי אדה"ז כפי המבואר בפנים - ראה מאמרי אדה"ז ענינים (ע' רנד) "עיקר המצוה בדבור כמ"ש ודברת בם ... רק במצות העיון בתורה כמ"ש והגית בו וכו' תלוי בהרהור דוקא" ועד"ז גם בתקס"ז (ע' מ) ובסידור עם דא"ח (קס"ד, א) ועוד בכ"מ.

וראה במפרשי הפסוק (יהושע א, ח) דברש"י "והגית והתבוננת בו כל הגיון שבתורה בלב כד"א והגיון לבי (תהלים יט, טו) לבך יהגה חכמה (ישעי' לג, יח) "אך במצודת ציון שם "פעם משמש לדבור כמו לשוני תהגה (תהלים ??) ופעם משמש למחשבה כמו והגות לבי (שם מט) "ויל"ע ואכמ"ל.

ואולי יש להטעים זאת גם ע"פ המבואר בדא"ח שברכה בלשון המברך ענינה להמשיך בגילוי וכו', ומטעם זה גם מבארים מה שאין מברכין על מל"ת, אף שההמשכה יותר נעלית ממ"ע, משום שאינו בא בגילוי, ועד"ז כאן, ויש להאריך בזה ואכ"מ].

ועפ"י י"ל דהגם כשמעיין להבין דבר מתוך דבר וא"א לו להוציא בשפתיו ג"כ אינו יוצא י"ח מצות "ולמדתם" אלא שאם אפשר לו להוציא בשפתיו והוא אינו מוציא, הרי כיון שהוא יכול לקיים גם מצות "ולמדתם" אין לו להסתפק במה שמקיים מצות "והגית", וע"ז מזהיר אדה"ז שם בסי"ב ש"צריך להזהר להוציא בשפתיו ... וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו כו' אינו י"ח מצות ולמדתם", משא"כ בשעת העיון הרי אם נחייבו דוקא להוציא בשפתיו בשביל לקיים גם את המצוה ד"ולמדתם" יהיה זה 'על חשבון' הלימוד העיוני וכו', לכן אז אינו צריך להוציא בשפתיו אף שבאמת בשעת העיון אין לו אלא את המצוה ד"והגית".

ונמצא דאין שום חילוק בין מצוות ת"ת לשאר מצוות לגבי הלכ"ד משום דבשאר מצוות התלויות בדיבור כל המצוה היא רק בדיבור - למ"ד הלכ"ד - ולכן גם בנאנס לא יצא י"ח משא"כ בת"ת³, וכנ"ל.

והיוצא מכהנ"ל דגם לאחרי כל התי' עדיין הלשון בלקו"ת אינו מיושב, לכן לפענ"ד נראה לבאר הדברים דהכוונה היא להיפך ממה שהבינו כל המתרצים דהא דהרהור לכ"ד - מורה שהחסרון הוא מה שהרהור אינו דומה לדיבור. אלא אדרבה זה מורה על שייכותו לדיבור וזהו החסרון שבהרהור וכפי שיתבאר בע"ה, אך כדי שלא להטריח על הקורא וכו', יתבאר הדברים (בל"נ) בגליון הבא בע"ה.



(3) ב'הערות וביאורים' בגליון דוא"ו תשרי ה'תשמ"ט כתב הגראי"ב גערליצקי שי' דמדברי כ"ק אדמו"ר באגרת להגרא"ח צימרמן ז"ל יש לדייק חידוש גדול בנוגע לת"ת דרבים ע"ש בפרטיות, ובאמת כל היסוד שם בנוי על ההבנה דלשי' אדה"ז בשמיעה והרהור לבד אין יוצאים מצות ת"ת כלל אלא רק מצד שומע כעונה, ולפי המבואר בפנים זה אינו ואכ"מ.

בענין יסוד העפר [גליון]

הת' משה טברדוביץ

תות"ל - 770

בגליון האחרון (תתה - עמ' 40) מביא הרב ש.ש.פ. מאגרת הקודש טו ע' נכא, ב שמסביר שם ש"העץ הנשרף שהי' מורכב מד' יסודות ארמ"ע וג' יסודות אמ"ר חלפו והלכו להם וכלו בעשן המתהווה בהרכבתן ויסוד הד' שהי' בעץ שהוא העפר שבו ואין האש שולטת בו הוא הנשאר קיים והוא האפר".

היינו שענין השריפה הוא פירוק ההרכבה של הארבע היסודות שאמ"ר נפרד מהעץ שמהותו וממשו וחומריו כו' הוא יסוד העפר והאש מים רוח הי' "מעט מזעיר בעץ" והאפר לגבי העץ אין לו דמיון וערך אל מהות העץ קודם שנשרף.

וע"ז שואל שם שאם האמ"ר הוא רק מעט מזעיר והוא נפרד מהעץ בזמן השריפה ויסוד העפר אין האש שולטת בו א"כ היכן ולאן הלך כל כמות וכובד העץ, הרי האפר הוא מעט מזעיר לגבי רובו שלפני השריפה, כמבואר שם באגה"ק, ומסיים "וצריך ביאור גשמי על זה".

והנה בסה"מ תרס"ב עמ' שטז מבאר הענין הנ"ל דפירוד הד' יסודות בשריפה ע"י האש, אלא שמוסיף שהענין (עשן) עצמו היוצא מהאש כלול ג"כ מיסוד העפר "שהרי נמצא בו עפר דק נדבק בכותלי הבית שהוא בא מיסוד העפר שבעץ הנשרף ... אלא שהג"י אר"מ כלים לגמרי ולא נשאר מהם כלום, ומיסוד העפר נשאר ממנו האפר והו"ע אבק דאשתאר מן נורא".

ועפ"ז מובן שיסוד העפר שהוא רוב מהות העץ קודם שנשרף, נשאר לא רק באפר למטה אלא גם בעפר שבעשן ("הנדבק בכותלי הבית" - כשיש בית בסמיכות, וכשאין כנראה צ"ל הנשאר למעלה) ובשניהם ביחד צ"ל דיש כמות גדולה כרובו של עץ קודם שנשרף.

וזהו שכותב שם בתניא "וכל ארכו ורחבו ועוביו הכל הי' מן העפר והכל שב אל העפר שהוא האפר הנשאר אחרי שנפרדו ממנו אמ"ר" והיינו ג"כ בעפר הנשאר בכותלי הבית שנפרד מהג"י, עיי"ש בתרס"ב.

ובפשטות צריך לומר שאינה סתירה למ"ש באגה"ק דיסוד העפר "אין האש שולטת בו", דאפ"ל שזהו ביחס לשאר ג' יסודות שכלים לגמרי, ומשא"כ יסוד העפר - הרי גם מה שעולה בעשן נשאר קיים וחומרי בצורה מסוימת - כנ"ל.

ואמנם המשל שהביא מזה למה שאמר אאע"ה "ואנכי עפר ואפר" - צ"ל שהוא רק מחלק העפר הנשאר למטה, שכנראה רק הוא נק' "אפר" (והוא מהותו ועצמותו של עץ - כמבואר בתניא שם - אבל לא כל מציאותו הגשמית), והוא לבד "אין לו דמיון וערך אל מהות עץ הגדול". ועוד יל"ע בזה.



בירור המוחין בזמן הזה [גליון]

הת' דב קוק
תות"ל - 770

בגליון שי"ל לש"פ נח ש.ו. (גליון תתה - ע' 44) הקשה הר' י.י. יעקבסאהן שלכאורה רואים שבירור המדות הוא יותר קשה מבירור המוחין משום שמוחו של אדם ברשותו ויכול להיות זהיר יותר, והביא מסש"ב פל"ז "...מהותן ועצמותן של המידות ... לא יכלו להם הבינונים להפכם לקדושה, היינו משום שהרע חזק יותר במדות מבחב"ד". עיין שם בארוכה.

והנה בספר המאמרים תש"כ מאמר ד"ה בראשית (ש"פ בראשית) בעמוד 24 איתא "...הנה עיקר העבודה הוא בכיבוש ז' ארצות שהוא בירור המדות. והיינו שא"א להיות המשכת המוחין עכשיו שזה יהיה רק לעתיד ... לפי שהמשכת המוחין שממשיכים עכשיו הוא רק המוחין שמתלבשים במדות ... אבל לא בחי' עצם המוחין ... דרק לעתיד יהיו המשכת עצם המוחין ממש ... ועיקר העבודה הוא בהמשכת המדות, דבהמדות אפשר להיות בירור אבל לא במוחין. ואי"ז סותר למ"ש בתניא דהמוחין בנקל יותר לברר מהמדות והוא לפי שהשבירה היה בהמדות, הנה מ"ש בתניא הוא רק בבחי' הגסות אבל לא בבחי' דקות, שהדקות במוחין א"א לברר עכשיו. וכמבואר בכתבי האריז"ל שהם קליפות דקות ביותר וגדולות, והביאור הוא ע"ד מרז"ל הרהורי עבירה קשים מעבירה והוא לפי שאינו מרגיש כ"כ החטא שבהרהור, דכמו"כ הוא גם בענין המוחין דמאחר שהוא בחינת שכל אינו מרגיש כ"כ את החטא שבזה ... דזהו ענין הדקות וענין הגדלות יובן גם כן מהדוגמא דהרהורי עבירה, שהפגם במחשבה הוא יותר מאשר הפגם בדיבור ומעשה...". עיי"ש מה שמאריך בזה, ומסיים "והבירור במדריגה זו יכול להיות ע"י נשמות דאצי' ולפעמים גם נשמות דבריאה".

וא"כ רואים מהנ"ל מפורש שכ"ק אדמו"ר מגדיר את החילוק בין בירור המוחין שמדבר במאמרי אדמו"ר האמצעי שזה בדקות שזה אין

שייך לברר בזה"ז, ומה שכתוב בתניא זה לגבי הגסות, שהגסות של המוחין יותר קל לברר מהמדות.



הלכה ומנהג

נטילת ידים ג' פעמים

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' קסב ס"ב: אם בא ליטול על כל אחת בפני עצמה מרביעית בלבד צריך לשפוך על כל אחת ב' פעמים. ובסדר נט"י לסעודה ס"ב: הרוצה לקיים מצות נטילת ידים לדברי הכל צריך לזוהר לשפוך על כל יד ב' פעמים לעולם אף ששפך רביעית ויותר.

אמנם בס' המנהגים ע' 21: נטילת ידים ג"פ רצופות (ובשוה"ג מצויין: עפ"י דעת הריב"א בב"י שו"ע יו"ד ריש סי' סט). והוא מהיום יום כ' שבט: אאמו"ר [כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע] כותב באחד ממכתביו: על פי הגהות אשר"י נטילת ידים לסעודה ג' פעמים רצופות.

ובאמת שני הציונים האלו היינו הך, דהיינו מ"ש בהגהות אשרי בפ"ח דחולין סי' מג: ואנו נוהגין ... מולחין ... ואח"כ מדיחין אותו שלשה פעמים ... וכה"ג אומר ריב"א גבי נטילת ידים ... אנו נוטלין שלשה פעמים ... מאור זרוע.

דברים אלו שכתב הגהות אשרי בשם אור זרוע בשם ריב"א, נפסקו לענין מליחה ברמ"א סי' סט ס"ז. וכן נפסקו הדברים האלו לענין נט"י ברמ"א סי' קסב ס"א, ובשוע"ר סוף ס"ו: שנוהגין לשפוך על כל יד ג"פ אף שהן נקיות.

ועל פי כל זאת אינו מובן לכאורה מה שמסופר בס' השיחות תרצ"ו ע' 98, שכשראו הנהגה זאת אצל כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב שאלוהו למקורה והשיב שלפי שעה אינו זוכר, ואח"כ נתברר שמקורו בהגהות אשרי בחולין; בה בשעה שכן מפורש בשו"ע אדמו"ר הזקן.

וכדי לבאר הדברים, יש להביא תחלה דברים אלו במקורם, וג' הפירושים שנאמרו בזה. ומה שנוגע לענינינו הוא רק הביאור שמוכח

בהגהות אשרי בשם הריב"א, ולא שאר שני הביאורים שמובאים בשו"ע אדמו"ר הזקן.

מקור הדברים הוא באור זרוע ח"א סי' עג: וריב"א פירש פרק כל הבשר וזה לשונו דדין מים ראשונים מפורש בפ"ק דסוטה דמים ראשונים צריך שיגביה ידיו למעלה כו' לפיכך אנו נוטלים ג' פעמים ואין אנו חוששין דתנן במסת ידים מים ראשונים מטמאות את הידים ... שניות מטהרות את הראשונות שלישיות מטהרות את הידים עכ"ל וכן עמא דבר כדבריו.

בתוס' שלפנינו שבפרק כל הבשר (קז, א ד"ה דלא) מובאים דברים אלו כך: וצריך לשפוך מים על ידיו ג' פעמים פעם ראשונה כדי להעביר טיט ודבר החוצץ מעל ידיו ופעם שניה לטהר ידיו ופעם שלישית לטהר אותן מים.

דברים אלו שבתוס' נפסקו בשו"ע סי' קסב ס"ב, ובשוע"ר שם ס"ה: וכל זה כשידיו נקיות אבל אם יש עליהן לכלוך טיט או שאר כל דבר החוצץ צריך לשפוך עליהן ג' פעמים ראשונה להעביר הכלוך ואח"כ מים ראשונים ושניים.

אמנם המנהג שאנו דנים בו כאן הוא, כאמור בשוע"ר סוף ס"ו: שנוהגין לשפוך על כל יד ג"פ אף שהן נקיות. וע"ז הוא המקור (לא בתוס' הנ"ל ובשוע"ר סוף ס"ה, כ"א) באור זרוע בשם הריב"א בחולין שם.

אמנם הב"י שם (הובא במ"א שם ס"ק ב) שואל מהו הטעם שנט"י ג"פ מועיל שלא יצטרכו להגביה האצבעות בשעת נטילה (כמבואר בסוטה ד, ב ובטור ושו"ע שם ס"א). מתרץ ע"ז המ"א, ונפסק כן בשוע"ר שם: ויש מפרשים מה שאמרו חכמים הנוטל צריך שיגביה ידיו אינו בנוטל כל היד עד הקנה של זרוע אלא בנוטל האצבעות לבדן וכדברי האומרים שהנטילה דיה עד מקום חיבור האצבעות לכף היד וטומאת הידים לראשונים וטהרתן מהשניים היא עד הקנה של זרוע לפיכך יש לחוש שמא הלכו הראשונים חוץ למקום חיבור האצבעות ונטמאו שם אף אם לא יצאו לשם מהאצבעות אלא הלכו לשם מחמת הכלי והשניים שמא לא הלכו בכל מקום שהלכו הראשונים ונשארו הראשונים בטומאתן ומטמאין היד אם יורדים לאצבעות כשמשפיל ידיו לכן צריך להגביה ראשי אצבעותיו למעלה מסוף הנטילה עד שינגב ... ועל פי סברא זו נהגו עכשיו להקל בהגבהת הידים לפי שנוהגין לשפוך על כל יד ג' פעמים אף שהן נקיות ושוב אין לחוש

שמא לא הלכו השניים בכל מקום שהלכו הראשונים שאם לא הלכו השניים הלכו השלישיים.

וכ"ז שייך כאמור לעיל רק כאשר נוטלין הידים עד מקום חיבור האצבעות, משא"כ לפי האמור בסדר נט"י לסעודה (ס"א): עד מקום חבור כף היד לקנה הזרוע, לכן כתב בס"ב שם: הרוצה לקיים מצות נטילת ידים לדברי הכל צריך ליזהר לשפוך על כל יד ב' פעמים. ולא הזכיר כלל ההידור של נט"י ג"פ, שכאמור לעיל אינו אלא כשנוטל ידיו עד מקום חיבור האצבעות.

אמנם אנו נוהגים, שגם כאשר הידים נקיות וגם כאשר נוטלים על כל היד עד הזרוע נטילת הידים היא ג"פ, לזה אנו זקוקים דוקא לדבר הריב"א כפי שהם מובאים בהגהות אשרי בחולין.

דהנה בב"י סי' קסט ד"ה כתב האגור, הביא דברים אלו מאור זרוע עפ"י מה שהעתיק באגור סי' רו. ובדרכי משה שם העיר שכן הוא גם בהגהות אשרי ברכות פ"ב סי' יא. בשני המקומות האלו לא נתבאר שום טעם למנהג זה, וע"כ ביארו המ"א שהוא דוקא כאשר נוטלים הידים רק עד חיבור האצבעות, וכ"ה הוא בשוע"ר, ולכן לדידן אין כל תועלת במנהג זה, ולכן לא הביאו רבינו בסדר נט"י לסעודה.

אמנם ההידור שהנהיג כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הוא עפ"י מקור הדברים בלשון הריב"א שהועתק באור זרוע ובהגהות אשרי חולין, ושם נכתב הטעם: צריך שיגביה ידיו למעלה כו' לפיכך אנו נוטלים ג' פעמים ואין אנו חוששין דתנן במסת ידים מים ראשונים מטמאות את הידים ... שניות מטהרות את הראשונות שלישיות מטהרות את הידים.

ובהגהות אשרי בחולין שם: ושלישית אנו עושין לטהר מים השניים שנגעו בראשונים.

וכיון שטעם זה שייך גם בנט"י עד הזרוע, כפי שאנו נוהגים, לכן גם אנו נוהגים ליטול הידים ג"פ, גם כשהידיים נקיות.

וביאור שיטתו נראה לענ"ד:

טעם הראשון המבואר בשוע"ר ס"ו להגבהת האצבעות בשעת נט"י: טומאת הידים וטהרתן אינה אלא עד הפרק הצריך נטילת ידים ולא חוץ לפרק שאם נטל הראשונים עד הפרק והשניים חוץ לפרק לא נטמאו שם אע"פ שהם שם ראשונים ולפיכך אם חזרו לפרק אינן מטמאין את היד אבל אם הראשונים שהיו בתוך הפרק ונטמאו יצאו חוץ לפרק אע"פ שנטל גם השניים חוץ לפרק לא טיהרום שם ולפיכך אם חזרו לפרק חזרו ונטמאו הראשונים את היד לכך אמרו חכמים

הנוטל צריך שיגביה ידיו למעלה שלא יחזרו המים שחוץ לפרק לתוך הפרק.

אמנם גם אם יהי' כך, שאחרי הנטילה הראשונה יצאו המים הטמאים חוץ לפרק, ואחר הנטילה השניה חזרו לפרק, עדיין מועילה נטילה שלישית לטהר את המים, וכמבואר בשו"ע ר"ש ס"ט: אין מים שניים מטהרים אלא המים שנטמאו מיד זו עצמה שבאו עליה לטהרה ולא שנטמאו מיד אחרת. וכאן כיון שהמים שיצאו מתוך הפרק לחוץ הפרק וחזרו לפרק נטמאו מהיד הזו עצמה, לכן מועילה נטילה שלישית לטהרם.

וכיון שבאנו לכך, הרי טעם זה שייך גם לפי מנהגינו בנט"י על כל פרק היד עד הזרוע.

אמנם עדיין צ"ע, שהרי רבינו הזקן בשו"ע אינו חושש לטעם הראשון הנ"ל, שאחרי שמבאר את הטעם הראשון הנ"ל כותב ויש מפרשים (שהוא טעם השני הנ"ל) ומסיים: ועפ"י סברא זו נהגו עכשיו להקל בהגבהת הידים.

גם בסדר נט"י ס"א מפורש שבעת הנטילה יהיו ראשי האצבעות מוגבהות (לא מהטעם הנזכר בגמ' סוטה ד, ב "שמא יצאו המים חוץ לפרט ויחזרו ויטמאו את הידים", לפי שני הפירושים הנזכרים, כ"א): בכדי שיגיעו שם המים היטב וגם על ראשי האצבעות.

ומזה אנו רואים שרבינו אינו חושש לחשש זה (לפי שני הפירושים הנזכרים) לפי מנהגינו בנט"י כל היד עד הזרוע. וא"כ שוב אין לחוש גם לחששו של הגהות אשרי בשם אור זרוע בשם הריב"א.

וזה היה חידושו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שהנהיג נט"י ג"פ רצופות, עפ"י הגהות אשרי בשם אור זרוע בשם הריב"א.



אתרוג המורכב בדברי אדמה"ז

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תורת"ל - מאריסטאון

כתב אדמה"ז בשולחנו סי' תרמח סע' לא "אתרוג המורכב דהיינו שהרכיבו ענף מאילן אחר לתוך אילן האתרוג וגדל מהן מין הדומה לאתרוג פסול לפי שזה אינו אתרוג כלל אלא הוא בריה בפ"ע".

והנה חלקו ושקו"ט פוסקים קדמאי בענין זה לפסול אותו מכמה טעמים. לא נביא כל השקו"ט מכל ספרי השו"ת בדברי, אלא נביא איזה נקודות. ולדוגמא, הלבוש רצה לפסול מצד דמאוס שנעבדה בו עבירה והט"ז סי' תרמט סק"ג סתר טעם זה.

עוד בט"ז הנ"ל רצה להתיר לדמות לאיסור אותו ואת בנו דשם הוא לרבנן גם בתיש הבא על הצביה משום ד"שה ואפי' מקצת שה", "ה"נ אמרי' כיון שיש בו מקצת פרי עץ הדר ולא יזיק תערובת מידי אחרינא שבו...". אלא שרוצה לפסול ביום ראשון מפאת "חסר" דאם נחשב החלק שאינו כאתרוג כמאן דליתא נמצא האתרוג חסר (השיעור) ויש ליטול כל ז' בלא ברכה.

המג"א גם הוא הביא דברי הלבוש בסי' תרמח סקכ"ג והקשה עליו וסיים "ול"נ דפסול משום דלא מיקרי אתרוג כלל ועיין בתוס' ריש דל"ג". והיינו דבהדס מצראה הו"א דלא מיכשר משום דאית ליה "שם ליווי" קמ"ל ד"ענף עץ עבות" מ"מ אמר רחמנא. ובתוס' שם הקשה: מא הו"א לפסול משום "שם ליווי" והלא לא כתוב בקרא "הדס".

בכוונת המג"א (דלכאו' קושיית התוס' היא ראייה הפכית) דחקו בזה (ראה המחצית השקל) דהרי לא כתוב בתורה "הדס" וכן לא כתוב "אתרוג" אלא "פרי עץ הדר". הנה הצ"צ או"ח סי' סד כתב בזה ב' אופנים: א) מיוסד אדברי הרמב"ם דמקובל מפי משה דפרי הדר פירושו אתרוג: א"כ מובן החילוק בין הדס לאתרוג: בהדס, הגם ד"מקובל" דפי' "ענף עץ עבות" ענינו "הדס", מ"מ, פירוש המילות ד"ענף עץ עבות" כולל שאר עצים דהם עבות, (דהרי מצינו בתנ"ך "עץ עבות" על עצים אחרים) אלא דמקובל דהפי' הנכון בזה הוא "הדס" ולכן כל שיש "שם ליווי" ד"הדס" מספיק להכשירו, משא"כ באתרוג - הפי' המקובל ד"פרי עץ הדר" הוא אתרוג ענינו שולל דישי פירות אחרות דהם גם נקראו "פרי עץ הדר", ולכן מה שיש לו שם ליווי פוסל מלהחשיבו לאתרוג וכפי' ד"פרי עץ הדר".

ב) או יתירה מזו: (דלא רק שפסול במורכב משום שיש לו שם ליווי, אלא יתירה) דאתרוג המעורב מפרי אחר "הרי אינו כפי הפירוש המקובל בפרי עץ הדר. דהא הסברא נותנת. דמה שנתערב בו דבר שאינו אתרוג דהיינו פרי עץ הדר. גורע כח ההכשר של פרי עץ הדר

1) וראה לדוגמא ביכורי שלמה או"ח סי' כה באריכות גדולה ומופלגה לה"נפש חיה" מה שהאריך בענין זה.

דפירושו אתרוג. יותר ממה שגורע שם ליווי דאזוב לגבי אזוב...אף שאין כ' כאן אתרוג רק פרי עץ הדר. כיון דמקובל הפירוש הלמ"מ דהיינו אתרוג. אם כן כשנתערב בו דבר אחר אינו אתרוג".

ובהמשך שם מביא תשובת הרמ"א (סותר סברת הט"ז) שאין לדמות לאותו ואת בנו, ואומר דאדרבה יש לדמות לפדיון פטר חמור דאין לפדותו דכלאים הבאים משה כבשים וזה עזים. ומאריך שם ולבסוף כ': דיש לדמות דין דאתרוג לדין דפדיון פטר חמור ולא לאו"ב, דגבי או"ב הוא איסור שלא לשוחטם ביום א', לכך לגבי האיסור ישנו גם אם הוא "מקצת שה" דהרי מ"מ שוחט אמה ובנה, אבל גבי פדיון פטר חמור שהמצוה לפדותו בשה דוקא א"כ בעינן "כולו שה" א"כ כמו"כ לאתרוג שהוא מצוה "בעינן כולו אתרוג". או בסגנון אחר: לגבי להחמיר לאסור אסר התורה גם במקצת שה, ולהיפך לצאת י"ח יש להחמיר שלא לצאת אלא בכולו שה.

והנה דברי אדמה"ז נראים כביאור הב' דצ"צ דבמורכב אינו אתרוג כלל והוא בריה בפ"ע, ולא רק ש"לא מיקרי אתרוג". אבל מה שנראה בשיטתו הוא - דדייק בפ"י לפסול דוקא כגון שהרכיבו יחור של אילן אחר בתוך אילן אתרוג דבזה פסול משום שאינו אתרוג כלל (דמה שגדל אינו אתרוג כלל וכהסימנים שהביא לאחריה). ומשמע מזה שבאופן ההפכי: שהרכיב ענף אתרוג בתוך אילן אחר, הרי יוצא בו (כשיטה א המובא באלשיך ק"י).

ואם זה נכון אפשר לבאר שיטתו לפי הנ"ל: כיון דמה שגדל בסימניה היא ממש כאתרוג הרי לשיטת אדמה"ז אין בו חסרון שאינו כאתרוג מכיון שנתערב ממין אחר, אלא מה ש"מקובל" בפ"י "פרי עץ הדר" הוא שגדל בסימני פרי עץ הדר ואם יש בו סימניה אין זה כ"מקצת אתרוג" ואין זה אפי' אתרוג שיש לו שם ליווי אלא הוא אתרוג ממש. ובודאי שאין החסרון "שנתבטל בהזקנה" (כילדה שהורכבה בזקינה) ואין בו חסרון כמו "חצי עבד וחצי בו חורין" דכיון דסימני הפרי וגידולה אתרוג הרי זה אתרוג גמור.

אבל לכאור' אינו נראה: שהרי הצ"צ הביא האלשיך ומסקנתו וכן הב"ח ומפרש שהם פוסלים גם ביחור אתרוג שהורכב באילן אחר ובהמשך לזה הביא המג"א ונראה דמפרש שגם בזה פסול משום "שם ליווי" או שאינו אתרוג ואינו מעיר כלל שמדברי אדמה"ז אפשר לפסוק באו"א וא"כ נראה לכאורה שלמד באדמה"ז ע"ד המג"א. אבל א"כ צלה"ב שהרי אדמה"ז דייק במפורש ההרכב בענף של אילן אחר ולא ההיפך (כבט"ז ואלשיך כו').



ברכת לולב שבבית הבנסת [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר (תתה - ע' 72) העיר הרב בן-ציון חיים שי' אסטער במה שכ' אדמה"ז בסי' תריט ס"ח "שמן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו י"ח בברכת (שהחיינו) בברכת הש"ץ ולא יברך כאו"א בפ"ע לפי שברוב עם הדרת מלך כמ"ש בסי' רחצ אלא...", ומסיים "וכן הדין בברכת הלל וכן הדין בברכת הלולב שבכהכ"נ" (והוא מהמג"א שם).

והעיר הרב הנ"ל: דלכאו' מהו כוונתו שכן הדין לענין ברכת הלל ולולב, והרי שיטת אדמה"ז היא שבכל ברכת המצות שכולם עושים בפני עצמם (אף שעושים ביחד) אין חיוב שברוב עם לברך א' לכולם אלא כפי שירצו (כמ"ש אדמה"ז בסי' ריג) וא"כ למה נאמר שבברכת הלל ולולב נכון מעיקר הדין לצאת כולם בברכת הש"ץ. ומסיים דלענין הלל יש לפלפל שהוא מצוה שהציבור מקיים ביחד בדרך עני' וכו' אמנם לגבי לולב צ"ע. ע"כ.

ויש לומר ע"ד ביאורו לענין הלל שיש בזה הוספה ושלימות כשהציבור אומרים הלל ביחד כו' עד"ז לענין ברכת לולב המדובר כאן, ובהקדם הוספת דיוק לשונו דאדמה"ז "בברכת בלולב שבכהכ"נ..." - דכוונתו לכאו' ע"ד המבואר בסי' תרנב ד"עיקר מצותו בשעת ההלל..." (וכן עד"ז בסידור אדמה"ז) - וראה לקו"ש חכ"ב אמור-, בענין מצות הנענועים דמצד מצות לולב עצמה קשור בשעת אמירת הלל שהיא בשלימות יתר כשנעשה בציבור ולכן גם ברכת ה"לולב שבכהכ"נ" היא בשלימות יתר כשנעשה "ברוב עם הדרת מלך".



עיונים ובירורים בשוע"ר בדין אכילה בשבת ויו"ט (ב)

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערוי

אכילה בסוכה בליל ראשון של סוכות בגשם

הריני מציע כאן כמה שאלות בדברי רבינו שלא הבנתי על בוריים.

כותב רבינו בסי' תרלט ס"ז: "אין המצוה [של אכילה בסוכה] אלא שאם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה בד"א בחולו של מועד, אבל ביו"ט ובשבת שהוא בתוך החג שחייב לאכול פת יותר מכביצה כמו שנתבאר בסי' רצ"א צריך לאכול בתוך הסוכה ואם ירדו הגשמים

ה"ז נכנס לתוך הבית וע"ד שית', במה דברים אמורים מלילה הראשונה של חג ואילך אבל בלילה הראשונה של חג דהיינו ליל ט"ו בתשרי צריך לאכול בתוך הסוכה אפילו בשעת הגשם... לפי שאנו למדין בג"ש מחג המצות... מה ט"ו האמור להלן לילה הראשונה חובה לאכול כזית מצה... אף האמור כאן חובה לאכול בסוכה ובאכילת כזית בתוך הסוכה יוצא ידי חובה כמו שיוצא באכילת כזית מצה אבל מ"מ חייב לאכול עוד פת בבית שהרי בכל סעודת י"ט חובה לאכול יותר מכביצה פת..."

"ויש חולקין עכ"ז ואומרים שבכל סעודות שבת ויו"ט אין צריך לאכול פת רק כזית ואם כן בי"ט ושבת שבתוך החג אם ירצה שלא לאכול רק כזית ולאכלו חוץ לסוכה הרשות בידו ודבר זה אנו למדין בג"ש מחג המצות שחובה לאכול בסוכה בלילה הראשונה אבל אין למדין בג"ש זו שיהיה חובה לאכול אף בשעת גשם שכיון שהוא מצטער מחמת הגשמים הוא פטור מן הסוכה אף בלילה הראשונה."

הרי שרבינו מבאר, שיסוד המחלוקת בין שתי השיטות הוא: (א) אם אוכלים בסוכה בליל א' למרות הגשם (והיא דעת הגהת הר"פ על הסמ"ק, תוס' ברכות מט ד"ה אי בעי, ודעת הרא"ש והטור ומוזכר בר"ן). (ב) לבין השיטה שאין אוכלים בגשם אפילו בליל א' (והיא דעת הרשב"א בתשובותיו, הריטב"א בחידושו, הר"ן), תלוי אם חובת אכילת סעודת שבת ויו"ט הוא ביותר מכביצה או בכזית.

המקורות בראשונים ופוסקים

והנה בתוס' סוכה (כז, א) ד"ה אי בעי וברא"ש ברכות סי' כג מבארים הסתירה דבגמ' ברכות שם איתא ד"שבתות ויו"ט דלא סגי דלא אכיל פת", ומאידך, בסוכה (כז, א) אמרו, דרבנן דאמרי אין לדבר קצבה סברי כדירה מה דירה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל אף סוכה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל", ורק בליל ראשון למדים מגז"ש מחגהמ"צ שיש חובה לאכול, הרי שבברכות משמע שביו"ט חייבים לאכול; לעומת זאת בסוכה משמע שאין לאכול?

ומבארים ב' תירוצים, (א) "הא דקאמר [בברכות] דלא סגי דלא אכיל היינו דוקא בליל יו"ט הראשון של פסח וליל יו"ט ראשון של חג הסוכות, והא דקאמר בפ"ב דביצה טו, ב ובפרק אלו דברים בפסחים (סח, ב) גבי יו"ט חלקהו חציו לאכילה ... אפשר בבשרא ופירא דאין בהם ברהמ"ז". (רא"ש ותוס' סוכה).

(ב) "נראה לרבינו יה-ודא דחייב לאכול פת ביו"ט משום שמחה... ועיקר אכילה הוא לחם, והא דאמרינן בסוכה מכאן ואילך רשות

דאי בעי לא אכיל? הכי קאמר, רשות משום סוכה ולעולם חובה היא משום שמחת יו"ט. וא"ת הא בהא תליא, דכיון שאוכל צריך שיאכל בסוכה? וי"ל משכחת לה כגון שהוא מצטער מפני ירידת הגשמים בסוכה ואינו חייב לאכול בסוכה אבל חוץ לסוכה חייב לאכול ... אבל בלילה הראשונה בכל ענין חובה אפילו יורדים גשמים חייב לאכול כזית בסוכה דילפינן מחג המצות" (רא"ש, ובתוס' ברכות מובא דברי הר"י באופן אחר ואכ"מ).

הרי בפשטות שלפי הראשונים (וכך ביאר התרה"ד בתשובותיו סי' צה ובפסקיו סי' קס מהד' ירושלים תנש"א) הדבר תלוי בתיווך הסתירה. לפי התירוץ הראשון שרק בלילה הראשון חייבים לאכול פת וחייבים לחזור אם טעו בברהמ"ז, ואילו בשאר ימים מותר לאכול פירות ובשר לצאת "חציו לכם", הרי לזה עצמו בא הגז"ש מחגהמ"צ שבליל א' דסוכות יש חובה לאכול פת מצד מצות סוכה ולא יוצאים אז בפירות, וממילא אין לנו שום לימוד לחייב אותנו לאכול בליל א' דסוכה כשיורד גשם כי הרי מהגז"ש למדים עצם החובה לאכול פת בליל א'; כנגד זה, לפי תירוץ השני שחייבים לאכול פת בשתי הסעודות ביו"ט, הרי לא זקוקים לגז"ש עבור ליל א' דחג לחייב אותנו באכילת פת ולכן על כרחך שהגז"ש בא לחדש שבליל א' חייבים לאכול בסוכה למרות שיורד הגשם. (וראה בסוף דברינו שכן משמע להדיא מהרשב"א).

לפי"ז לא הבנתי מדוע רבינו מחדש מהלך חדש, שהמחלוקת תלויה באם חייבים לאכול בכל סעודות שויו"ט יותר מכביצה, או אם חייבים לאכול רק כזית?

יותר מכביצה או כביצה

לגופו של ענין מסביר רבינו שהשיטה הסוברת שאוכלים בסוכה כשיורד גשם סוברת שחובת סעודת יו"ט היא יותר מכביצה, והנה באמת אין אף שיטה בראשונים שסוברת להדיא שאכילת סעודת שבת ויו"ט היא מכביצה. וכל מקורה הוא מדברי המג"א בס"י רצא סק"א שכותב על דברי המחבר "שיהא זהיר מאד לקיים סעודה שלישית.. בכביצה" - "לאו דוקא, אלא יותר מעט מכביצה דכביצה מקרי אכילת ארעי", וכבר תמהו עליו בא"ר מנין לו זה? כי גם על עצם חובת כביצה בסעודת שבת תמהו מנין המקור לכך, וכבר הביאו שהמקור (ראה מחצית השקל שם) הוא בבה"ג וכן מובא בעוד ראשונים (הר"ן בכל כתבי, הטור, תשו' הרשב"א ח"ה ס"ג) ובב"ח מבואר דהטעם כביצה הוא בשביל ברהמ"ז, אך אין יותר מכביצה להיות סעודת קבע מנין לו?

ובשוע"ר הלכה זו מסובכת ביותר, כי בצורה כזו מופיעה ההלכה בשולחנו (דפוס וילנא) סי' רצא סעיף א: "יהא זהיר מאד לקיים סעודה ג' ואף אם הוא שבע יכול לקיים אותה (ביותר מכביצה מעט אבל) כביצה [ואף שכביצה] היא סעודת עראי (ואינו יוצא בה) מ"מ מאחר שיש בה כדי שביעה נקרא סעודה (ויוצא בה) (וי"א שאפילו בכזית יוצא י"ח לכתחילה בכל א' מג' סעודת כמו שית' בסי' תרל"ט ויש להחמיר לכתחילה כסברא הראשונה אם אפשר לו)". הרי שאדה"ז מסתפק אם ההלכה היא כהמג"א, שכן דעת המג"א שזקוקים ליותר מכביצה - מוקפת בסוגריים עגולים, ואילו המלים "ואף שכביצה" מוקפת בסוגריים מרובעים! (וכמדומני שבמהד' עוז והדר, שחיקן את דפו"ר, אין הסוגריים המרובעים, ואין המד' הנ"ל תח"י כעת).

לעומת זאת בהל' סוכה בסי' תרלט, משמע ברור מדברי רבינו שהפוסקים הסוברים שאוכלים בגשם בסוכה - דעתם ברורה כהמג"א שזקוקים ליותר מכביצה ואין כאן שום ספק? ואף יותר מכך משמע מדבריהם שלדעתם אכילת יותר מכביצה היא מדאורייתא?

והסיבה הפשוטה שהכריחה את רבינו לפרש כך היא - כי לדברי הפוסקים שלמדים מגז"ש דחגהמ"צ דיש חיוב לאכול בסוכה בגשם בליל א', - דאל"כ לשם מה זקוקים ללימוד וגז"ש כלל ועיקר דהלא ממילא חייבים לאכול כביצה פת מצד חובת שמחת יו"ט - קשה מאד, הלא כביצה היא רק סעודת עראי (כדנפסקה בשו"ע כאן בס"ב) וא"כ הרי מצד שמחת יו"ט היו יכולים לאכול מחוץ לסוכה סעודת עראי, ולפיכך צריכים איפוא ללימוד מיוחד לחייב לאכול הסעודה בתוך הסוכה. (ועיין בר"ן בסוכה כאן (מובא בכ"י) שלימוד כזה יתכן בשני אופנים; א) שהגז"ש מחייבת לאכול בליל א' יותר מכביצה בכדי לאכול סעודת קבע מצד מצות סוכה. ב) או שהגז"ש מלמדת בליל א' גם כביצה (או כזית) מספיקה לקיום המצוה, וכך הסיק הר"ן, וכ"ה בריטב"א סוכה כז בשם מורו הרא"ה).

בשל כך הוכרח אדה"ז לפרש שלדעת הפוסקים הללו גם מצד מצות שמחת יו"ט ושמחת שבת לבד חייבים לאכול סעודת קבע יותר מכביצה מדאורייתא, וממילא נותרה הגז"ש פנויה ללמדינו שבליל א' יש חובת אכילה בסוכה אף בגשם. אך תמוה כנ"ל, שבסי' רצא מסתפק רבינו בכך, ואילו כאן בהל' סוכה סובר ברור שזוהי מדאורייתא?

אכילה בשבת ויו"ט בכזית

והשיטה השני' שסוברת שאין אוכלים אפילו בליל א' בסוכה כשיורד גשם סוברת שבכל סעודת שבת ויו"ט חיוב אכילה הוא כזית, ומצד שמחת יו"ט הי' מספיק לצאת בכזית ולא היו זקוקים לסוכה ולכן יש צורך ללימוד מיוחד שבליל א' צריכם לאכול בסוכה. וכן מקשר שיטה זו - של כזית בכל סעודת שויוט - בסי' רצ"א, שציטטתי לעיל ומפנה שם לסי' תרלט.

והנה בצד הגליון כאן מציין רביה"ז להסוברים שבשאר סעודות יש לאכול כזית בלבד, והם הרשב"א והר"ן (בסוכה כז, מובא ב) מג"א סי' קפח סק"ט. והנה מה שמציין להרשב"א הכונה להריטב"א בחידושו, שהאחרונים כינו לו רשב"א (כי נדפס כרשב"א) אך באמת הוא להריטב"א והכונה למש"כ שם דף כז, ואכן שם מבואר שבכל סעודות מספיק כזית, אולם דברי הר"ן סותרים זה את זה. כי כבר הבאתי לעיל דברי המחזה"ש שמציין למקור המחבר בסי' רצא שלכל סעודה צריכים לכביצה, שמקורו בר"ן בפרק כל כתבי (שבת מא, ב בדפי הרי"ף) בשם הבה"ג שכותב שצריכים לכביצה עיי"ש, ואילו כאן סבור הר"ן שצריכים לכזית!?

(ובאמת המחזה"ש סותר א"ע, שבסי' תרלט סק"י מקשה על סתירה במג"א, שמחד בסי' קפח פוסק עפ"י הר"ן שמספיק כזית ובסי' רצא פוסק שצריכים ליותר מכביצה, אך לפי דבר המחזה"ש שמוכיח שמקורו של המג"א בסי' רצ"א הוא מהר"ן - הרי התמיהה היא על הר"ן עצמו?! וצע"ג).

יתירה מזו לא הבנתי. דהלא לפי רבינו נמצא שהמחבר סותר את עצמו, דבסי' רצא פוסק להדיא שבסעודת שבת צריכים עכ"פ לכביצה, ואילו בהל' סוכה פוסק המחבר כשיטת הראשונים הסבורים שאין לאכול בסוכה בשעת הגשם גם בליל ראשון מדהשמיט שיטה זו כלל ועיקר, וכן שולל להדיא שיטה זו בב"י, והלא לדברי אדה"ז שני הפסקים קשורים זה בזה, שמי שאין סובר שאין אוכלים בגשם סובר כזית, נמצא שפסקי המחבר סותרים הם?

ולאמיתו של דבר, סתירה זו קיימת גם ברשב"א. דהרשב"א בתשובותיו (ח"ד סי' עח) פוסק להדיא שלא אוכלים בסוכה בלילה א' בגשם, ובתשו' (ח"ה סי' ג) פוסק: "מי שאינו יכול לאכול סעודה שלישית אם יכול לאכול כביצה...". (ובאמת נראה, שהמקור של המחבר בסי' רצא הוא תשובה זו של הרשב"א כי לשונם זהה ממש), הרי שמחד פוסק שאין לאכול בסוכה בגשם, ובכל זאת

פוסק שצריכים לאכול בכל סעדות שויו"ט כביצה?! (ועיין בתשו' הרשב"א ח"ג סי' רפז שסובר כשיטת הראשונים שרק בליל א' דפסח וסוכות יש חובת פת ולא בשאר החג ובכך מיישב הסתירה בין הגמרא דברכות דלא סגי דלא אכיל, לבין הגמרא בסוכה כשיטת הראשונים שהבאנו לעיל. ולפי"ז, מובן היטב שהגז"ש באה לזה עצמו כדלעיל)

[ואין לומר שכוונת רבינו במש"כ 'כזית' לאו דוקא, ושעיקר החילוק בין שתי השיטות הוא בין 'יותר מכביצה' לבין 'כביצה' - משתי סיבות; א) דהלא המג"א שבסי' רצא מסביר שצריך יותר מכביצה קאי על המחבר שם. ב) הרי בסי' רצא לומד משיטה שני' זו שבתרלט שיש שיטה שיוצאים בכזית ממש, ואם הכוונה לא דוקא כיצד ניתן ללמוד מכאן.]. וצ"ע אצלי כל הסוגיא, וכתבתי בחפזי. לעורר לב המעיין.



דין 'לכם' ביו"ט שני של גלויות

הרב אליעזר ג. שם-טוב

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - אורוגוויי

הנה לולב הגזול או השאול פסול מדאורייתא ביום א' של סוכות שנאמר 'ולקחתם לכם ביום הראשון' ודרשו חכמים 'לכם' - 'משלכם'. משא"כ מיום ב' (בא"י) והלאה שחייב נטילת הד' מינים הוא רק מדרבנן לא החמירו לפסול את השאול.

ויש להסתפק מהו הדין ביו"ט שני בחו"ל, האם בעינין 'לכם' או לא.

דבהיום יום, ט"ו תשרי, כ': כשנותנים הד' מינים לאחר לברך עליהם אומרים בפירוש שהוא מתנה על מנת להחזיר, ובפרט ביום ראשון, והוא תועלת לנותן ולמקבל.

ורואים מזה לכאורה ב' דברים: א) שגם ביום ב' צריך להיות 'לכם'. ב) אעפ"כ, יש חילוק בין יום א' ליום ב' ולכן מדייק 'ובפרט ביום ראשון'. וצ"ע מהו יסוד הדברים.

בטור או"ח סי' תרמט פוסק: וכל הפסולין כמו שפסולין בראשון כך פסולין כל שבעת הימים חוץ משאול שמוחר מיום ראשון ואילך...

ובב"י שם, ד"ה וכל הפסולין, כותב בשם הרא"ש, וז"ל: וי"ט שני דידן הוא כיום ראשון דספיקא הוא וראיתי דיעות אחרות לפוסקים ונלאתי לכותבם כי לא ישרו בעיני וכאשר כתבתי הוא העיקר. ובשם

הרשב"א: דעתי נוטה דב' ימים ראשונים כיום א' הם ובשניהם בעינן לולב כשר דמספק יום ראשון אנו עושין אותו.

מכל הנ"ל עדיין אינו ברור למה כתוב בהיום יום הלשון 'ובפרט ביום ראשון' דהא עפ"י הפוסקים הנ"ל אין הבדל בין יום א' ליום ב' בחו"ל לענין פסולי לולב.

אמנם עפ"י מ"ש בשו"ע אדה"ז, יובן. בסי' תרמט סעי' ב, פוסק, וז"ל: ומיום ב' (דהיינו בא"י אבל בח"ל יתבאר לקמן) ואילך שחיוב נטילת לולב אינו אלא מד"ס אדם יוצא י"ח לכתחלה בשאול דכיון שלא תקנו אלא זכר למקדש לא החמירו לפסול את השאול כיון שאין פיסולו בגופו שהרי הוא מין כשר אלא שאינו שלו.

ובסעי' כא שם: כל הפסולין ביום א' וכשרים מיום ב' ואילך היינו בא"י שיום ב' הוא חה"מ ובח"ל שעושין יו"ט ב' ימים י"א שכל הפסולין הנוהגין בראשון מן התורה נוהגין ביום טוב ב' מד"ס דכיון שתקנו יו"ט ב' מפני הספק שמא הוא יו"ט ראשון א"כ צריך לנהוג בו מחמת הספק כל החומרות של יו"ט הא' וי"א כיון שאנו בקיאים בקביעות החודש ויודעין אנו שהשני הוא חול ואין אנו נוהגין בו קודש אלא שלא לזלזל במנהג אבותינו שהיו בזמן שמקדשין על פי הראי' שאז לא הי' הדבר תלוי בידיעת חשבון קביעות החדשים ואין אנו מצווים אלא שלא לזלזל בעיקר קדושת היום ולפיכך אנו מקדשין על הכוס ומברכין זמן ביו"ט ב' כמו ביו"ט הא' אבל דברים שאינן מעיקר קדושת היום אלא שהן מצות הנוהגות באותו היום בלבד כגון כל הפסולים ביום טוב הא' בלבד ואף אם לא תהיינה מצות הללו נוהגות ביו"ט ב' אין כאן זלזול ליו"ט הב' כלל כיון שאין המצות תלויות בעיקר קדושת היום כלל שהרי מצות נטילת לולב לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יום טוב אלא מחמת שהוא יום ראשון שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון. ולענין הלכה ספק ברכות להקל לפיכך כל הפסולין בראשון ניטלין ביו"ט ב' של גלויות בלא ברכה ומ"מ אם אפשר יקח מחבירו לולב ומיניו כשרים במתנה ע"מ להחזיר (כדי לחוש לסברה הא' דשאול פסול ביו"ט ב') ויברך עליו ואח"כ יטול את שלו (ויאמר בו הלל עם הציבור). עכ"ל.

ז.א. שאמנם ישנה דיעה שיוצא י"ח ביו"ט שני בחו"ל ע"י נטילת לולב שאול. אבל בכדי לצאת ידי חובתו גם לדיעה שיו"ט שני של גלויות הוא כיום א' לכל דבר, עדיף שלא יהי' שאול כ"א שלו (ע"י מתנה ע"מ להחזיר) ועי"ז יצא מידי ספק ויוכל לברך עליו. ועפ"י ז' מובנים בדא"פ נימוק הדברים והדיוקים הנ"ל בהכתוב בהיום יום.



קבלת שבת ע"י הדלקת נרות [גליון]

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

בגליון חג הסוכות [תתד - 53] העיר הרב ב.א.ז. ווינער העיר בענין חידוש אדה"ז בענין קבלת שבת ע"י הדלקת נרות.

יש להעיר שבענין הנ"ל בשו"ע אדה"ז כבר העיר הרה"ג ראש ישיבה הרב פיקארסקי בספרו "חקרי הלכות" כרך א על סי' רסג.

ומה שמביא מספר ארץ צבי סי' קיג - יש לציין היראת הכבוד של הארץ צבי לאדה"ז וז"ל שם "אחר נשיקת עפרו של הגה"ק ז"ל הנני דן בקרקע בד"ק".

(דרך אגב - באותו ענין יש להעיר בשו"ע רבינו בסי' רסג קו"א שכתב "שאף שהפסיק הרבה יכול לברך דאיזה גבול יש לדבר", יש לציין שבספר "תהלה לדוד" סי' ו אות א הקשה על על דברי רבינו אלו, ממה שכתב אדה"ז בסי' קנג סוף סעי' טז "שאף שלא היה יכול לברך עובר לעשייתן ומוכרח לברך אח"כ אין סברא כלל שנוכל לברך עליה לעולם" והניח זה בצ"ע. ולא מצאתי מי שיציין לזה).



פשוטו של מקרא

בפירש"י ד"ה 'יקטן' (נח י, כה)

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

על ד"ה יקטן (נח יו"ד, כה) פירש"י: שהי' עניו ומקטין עצמו, לכך זכה להעמיד כל המשפחות הללו, עכ"ל.

הרא"ם והגו"א פירשו שרש"י בא לבאר מה טעם שנקרא בשם "יקטן". אם ע"ש איזה מאורע כמו פלג מכת הנביאות של עבר או רק ע"י שפירש"י לעיל גבי להבים "שפניהם דומים ללהב".

והמשכיל לדוד העמיק יותר בביאורו בפירש"י הנ"ל ותוכן דבריו -
ההוצרך רבינו להביא אגדה זו לפי שבזה הרי הוא מכריח ביותר מ"ש
לעיל בסמוך, שעבר נביא הי' וקרא שם בניו על העתיד.

והיינו שאף אם תרצה לדחוק ולומר דלעולם לא הי' נביא ... מיהו
מכח שם "יקטן" מוכרח אתה לומר דודאי נביא הי' דהא מה שנקרא
יקטן ע"ש ענותנותו זה לא היה ניכר מתחלת לידתו בודאי, ואלא
מוכרח דנביא הי' והיה צופה מה שעתיד להיות, עכ"ד (וביאורו של
הש"ח הוא קצת ע"ד המשכיל לדוד).

אמנם ע"פ ביאורו הי' מספיק תחלת דברי רש"י שהי' עניו וכו'
ולמה הוצרך בההוספה "לכך זכה להעמיד..."

והבאר בשדה מוצא הכרח לכאורה בפירש"י באופן נחמד ונעים.
וז"ל: דקשה לרש"י דבתולדות עבר שינה וכתב "שם האחד..." "ושם
אחיו..." וקשה ד"שם" "שם" למה לו, והול"ל "ולעבר ילד ב' בנים,
פלג, כי בימיו נפלגה הארץ ואחיו "יקטן", אלא ודאי להכי קאמר "שם,
שם" משום דיש לדרוש שמותם.

וסיים (רש"י) לכך זכה וכו', שבזה מיישב רבינו מאי כתיב (לפניו)
"ושם אחיו יקטן" והול"ל (אחריו) ויולד את אלמודד ואת שלף ...
דביקטן קא משתעי ומסיים נמי "כל אלה בני יקטן", ובזה שכתב
(רש"י) לכך זכה אתי שפיר דה"ק ויקטן ילד... דבשביל שהי' יקטן
מקטין את עצמו לכך זכה שילד כל אלה, עכ"ל.

הגם שעפ"י ביאורו מובנים היטיב דברי רש"י אבל עפ"י דרך
הבהיר שסלל בעדינו כ"ק אדמו"ר זי"ע להתחשב עם הד"ה ולדייק בו,
אין עולה יפה עם הד"ה "יקטן" מפירש"י הנ"ל.

שע"פ ביאור הנ"ל הי' צריך להיות הד"ה "ושם אחיו יקטן" על
חלק הראשון שבפירש"י. ועל סיומו של רש"י "לכך זכה להעמיד..."
הי' מתאים לכאורה ד"ה מיוחד "ויקטן ילד".

כמדומה שיש לבאר פירש"י הנ"ל באופן שיתאים כולו להד"ה
"יקטן".

הזכרתו של יקטן, בנו השני של עבר שם, הוא דבר מוזר, ולא מענין
הפסוקים דשם לכאורה מכמה טעמים;

א) יקטן הוא מחוץ סדר היחס של הפסוקים שם, שמארפכשד (בנו
של שם) והלאה נימנים רק בן אחר בן. ארפכשד ילד את שלח ושלח
את עבר,

(ב) חוץ מפלג היו לעבר בניים (ובנות) (כמפורש בפסוק יא, יז שם) ויקטן היחידי מביניהם חוץ מפלג שנוקב בשם.

(ג) חוץ מיקטן אין אף אחד מבני בניו של שם (עד תרח) שתולדותיו נמנים ונקובים בשמם.

ושאלה הנ"ל בא רש"י לבאר תחת ד"ה כללי "יקטן",

היינו לבאר ענינו של קביעות יקטן וצירופו להפסוקים שם הגם שאינו בסדר היחס וכו'.

שבזה רוצה התורה להראות על חשיבות מיוחדת של "יקטן" בזמן של "ויהי כל הארץ..." "דברים אחדים" שתוכנו ע"פ פירש"י, זמן של גאות יתרה ומופרזה.

שעפ"ז מבואר כינוי השם יקטן (ע"פ נבואת עבר) בגלל היותו היפך רוח זמן ההוא, עניו ומקטין את עצמו.

ובזה שהתורה מוציאו מן כלל הנזכרים שם גם בזה שמפרט כל בניו בשמם, זה הוכחה לחלק השני שבפרש"י לכך זכה... שהנ"ל קשור לענין המיוחד שביקטן, להקטין עצמו היפך הגמור לרוח זמן ההוא.



בטענת אאע"ה – "יאמרו כך הוא אומנתו"

הת' אברהם צבי הירש הלוי לויין

תלמיד בישיבה

בפ' וירא (יח, כה), בטענת אברהם אבינו להקב"ה להציל אנשי סדום, כתיב "חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והי' כצדיק כרשע, חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט". ופירש"י בד"ה חלילה לך הב' - "חולין הוא לך, יאמרו כך הוא אומנתו, שוטף הכל צדיקים ורשעים, כך עשית לדור המבול ולדור הפלגה".

והק' בשפ"ח והלא בדור המבול נשארו נח ובניו וגם בדור הפלגה לא המית כולם אלא ויפץ אותם, ואיך יאמרו שכך אומנתו להמית צדיק עם רשע. ותירץ דכך יאמרו - בדור המבול היו גם יותר צדיקים ושתפם, אך נח ובניו נשארו לקיום המין, אבל בלאו הכי הי' שוטף הכל אפי' נח, ובמקום שאין שוטף הכל וחרון אפו יצא על איזה אקלים לבד - אזי הוא מכלה כל האקלים צדיקים ורשעים וכן הי' בודאי בדור הפלגה.

והנה לקמן (פ' לב) דביקש אולי ימצאון שם עשרה, פירש"י - על פחות לא ביקש, אמר דור המבול היו ח' נח ובניו ונשיהם, ולא הצילו על דורם.

ולכאור' אינו מובן, דאם טענת אברהם הי' שלא יאמרו כך אומנתו כו' כך עשית לדור המבול כו', למה לא ביקש לח' הלא זהו כל טענתו - אע"פ שבדור המבול לא עשה הקב"ה כן, מ"מ כאן יעשה כן להציל המקום מפני הצדיקים - כדי שלא יאמרו כו'.

וי"ל הביאור בזה בפשטות, והנה בפ' כה בד"ה חלילה לך הא' פירש"י - וא"ת לא יצילו הצדיקים את הרשעים למה תמית הצדיקים, ופי' בשפ"ח - שנראה שהקרא סותר אהדדי דבתחלה אמר ולא תשא למקום, משמע שאף על הרשעים התפלל, ואח"כ אמר חלילה לך וגו' להמית צדיק עם רשע¹, משמע שלא התפלל אלא על הצדיקים. ומתוך דה"ק, וא"ת לא יצילו וכו'.

ועפ"ז י"ל, דאחרי שהשיב לו הקב"ה (פ' כו) "אם אמצע בסדם חמשים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם", הבין אברהם דבודאי לא ימית הקב"ה את הצדיקים, והטעם שלא ימית, משום שלא יאמרו, או משום "השופט כל הארץ לא יעשה משפט". וא"כ מסברא מובן שאין חילוק בין צדיק א' לחמישים, דאפי' צדיק א' חלילה לך ואינו משפט להמית. וא"כ המשך הבקשות שביקש אולי ימצאון מ"ה וכו' לא היו בנוגע לצדיקים אלא בנוגע להצלת הרשעים בזכות הצדיקים, דבזה שייך לחלק בין כמות הצדיקים, דאם זכות עשרה צדיקים לכל כרך יציל אותם, ל"ד זכות ט' צדיקים בכרך יציל אותם. וכן הלאה, ארבעים וכו', דאף דחמישים יצילו ה' עיירות, אולי זה מפני כל הזכותם ביחד, משא"כ ארבעים לד' עיירות וכו'.

וגם מובן עפ"ז שהטענה דיאמרו כך הוא אומנתו כו' הוא רק בנוגע להטענה "למה תמית הצדיקים" ולא להטענה "לא יצילו הצדיקים את הרשעים"². וי"ל הביאור בזה, כמשמעות הפסוק ע"פ הנ"ל דטענת

(1) ק"ק דהא לעיל בפ' כ"ג כ' "האף תספה צדיק עם רשע".

(2) וכן משמע מהלשון "שוטף הכל צדיקים ורשעים" ששוטף גם צדיקים, דאם בא רק על הרשעים הול"ל "שוטף רשעים כשיש צדיקים" וכיו"ב.

וראה גם רש"י לקמן כ, ד בטענת אבימלך "הגוי גם צדיק תהרוג" - אף אם הוא צדיק תהרגנו, שמא כך דרכך לאבד האומות חנם, כך עשית לדור המבול ולדור הפלגה, אף אני אומר שהרגתם על לא דבר כמו שאתה אומר להרגני. ומזה משמע ברור שהטענה "כל עשית" הוא על הריגת צדיקים.

"השופט כל הארץ לא יעשה משפט" קאי רק על טענת "למה תמית הצדיקים" והיינו דאינו משפט להמית הצדיקים, משא"כ להמית הרשעים אע"פ שיש צדיקים אינו היפך המשפט שהרי הם רשעים, ולכן אין חשש שיאמרו כו'.

ומובן מש"כ רש"י שלא ביקש לח' - כי ראה שבדור המבול לא הצילו הח' את דורם.

והנה בשפ"ח שם (פ' כ"ה) הביא קושיית הרא"ם, דהקשה דמה יועיל אם יציל את הצדיקים, עדיין יאמרו שכך הוא אומנתו, דיחשבו שבתוך הרשעים היו צדיקים, וכמו שחושבים בנוגע לדור המבול אף שבאמת לא היו עוד צדיקים אז. ולכן פי' הרא"ם דהאי חלילה אדלעיל קאי, חלילה לך מעשות שלא תשא למקום (לרשעים) בזכות הצדיקים הנמצאים, כי יאמרו העולם כך הוא אומנתו ששוטף הכל הצדיקים ורשעים יחד כי אינם יודעים שהיו רשעים לבד רק חושבים שגם הצדיקים נשטפו עמהם³. ואח"כ כדי לתקן מאמר להמית צדיק עם רשע שאין לו קשר עם מה שלמעלה הימנו שהרי לא אמר עד כאן אלא שיצילו הצדיקים את המקום ולא שינצלו הצדיקים עצמם, הוסיף וא"ת, והוא נמשך עד חלילה לך האחרון, וא"ת לא יצילו הצדיקים את הרשעים, אבל תרצה לעשות כלי' כללית, חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט.

והנה לפי' זה יוצא דכשהשיב הקב"ה⁴ "ונשאתי לכל המקום בעבורם", כוונתו לאותה טענה שלא יאמרו כו'. וא"כ המשך הבקשות היו גם מאותה טענה, דאפי' אם ימצאון עשרה צריך להציל לכה"פ עיר אחת שלא יאמרו צדיקים הרג.

אבל עפ"ז חוזר קושי' הנ"ל במש"כ רש"י דלא ביקש לח' משום דהח' דהמבול לא הצילו, דהלא זהו כל טענתו, דבסדום לא יעשה הקב"ה מה שעשה לדור המבול.

(3) וגם מזה מוכח דל"ש חשש שיאמרו "כך הוא אומנתו שאינו מציל רשעים בזכות צדיקים" - רק חשש שיאמרו שהורג צדיקים.

(4) ולכאז"ל צ"ע בכ"ז, איך טעו לחשוב שהרג צדיקים אם יציל את החמשים כו', תינח בדור המבול יחשבו שהצילו את נח ובניו רק משום קיום המין, אבל בהפיכת סדום הלא כל שאר העולם הי' קיים, וא"כ מזה שיש כמה צדיקים שלא נהרגו מוכח שלא הרג הקב"ה שום צדיקים. ויל"ע בזה.

וי"ל בזה ובהקדים, דלפי הנ"ל לכאו' אינו מובן, דמפני הטענה שיאמרו צדיקים הרג, למה צריך זכות הצדיקים, אפי' בלי צדיקים יציל את הרשעים מפני שלא יאמרו. אלא דלכאו' פשוט, דמשום החשש שיאמרו כו' גרידא בודאי אין להציל רשעים וחוטאים דצריכים עונש וכפרה, ורק דאם שייך להציל אותם משום זכות צדיקים, אזי יש לעשות כן מפני החשש. ולכן המשיך לבקש גם בשביל כמה עיירות, או אפי' עיר א' - דאם ישנם עשרה צדיקים בעיר א' - עכ"פ יש להציל הרשעים דעיר זו שלא יאמרו צדיקים הרג והרי יש זכות להציל אותם. ועפ"ז י"ל, דמזה שבדור המבול לא הצילו נח ומשפחתו את דורם, למד מזה אברהם דאין בח' צדיקים די זכות להציל רשעים. ולכן לא ביקש כאן אולי ימצאון ח', כי אף די חשש כו' מ"מ אין זכות להצילם.

ויש להוכיח כן מזה גופא שלא הציל הקב"ה את דור המבול מפני נח ומשפחתו, דלכאו' אם יש טענה זו למה אכן הרג הקב"ה את הרשעים בדור המבול. ולאידך, מזה שהרגם לכאו' הי' לאברהם להבין שאין הקב"ה חושש למה שאומרים העולם, וא"כ מהו טענתו כאן? ועפ"ה הנ"ל מובן, די"ל דחשב אברהם דבדור המבול באמת היו הרשעים ניצלים - מפני חשש זו - אם הי' זכות גדול בדורם, דהיינו י' צדיקים או יותר. ולכן כאן ביקש אולי ימצאון עשרה, דהיינו שאם יהי' זכות גדול יציל את הרשעים, כדי שלא יאמרו צדיקים הרג כמו שאומרים גבי המבול, והרי יש די זכות.

ויש להעיר דבס' באר בשדה כ' דלכאו' קשה בלשון רש"י דכ' - "יאמרו כן הוא אומנתו ... כך עשית לדור המבול" כו', דמתחיל בלשון נסתר ומסיים בלשון נוכח, ועפ"ז כ' פי' אחר, דדברי העולם הם רק "כך הוא אומנתו שוטף הכל צדיקים ורשעים", אבל "כך עשית לדור המבול" כו' הוא דברי אברהם, והוא בתמי' - וכי כך עשית לדור המבול ודור הפלגה? הלא בדור המבול הצלת את הצדיקים⁵ (נח ומשפחתו), וא"כ אין זה אומנתך להרוג הצדיקים, ולכן אל תעשה כן בסדום, שלא יחשבו שזה אומנתך.

וזה קאי לפי שיטת השפ"ח הנ"ל דטענה זו הוא על הצלת הצדיקים, ועפ"ז לק"מ מש"כ רש"י לקמן דלא ביקש לח' להציל את הרשעים שהרי בדור המבול לא הציל אותם וא"כ איזה חשש יש, הלא זהו אומנתו שמענש את החוטאים, ועיין.



כמה הערות בפירש"י עה"ת – דברים

הת' לוי יצחק הכהן זרחי
שיבת תות"ל - ל - 770

דברים ד, לד - ז, יט

דברים ד, לד: "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסת באתת ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדלים ככל אשר עשה לכם ה' אלקיכם במצרים לעיניך". ופרש"י: "הנסה אלקים" - הכי עשה נסים שום אלוה . . "במסות" - על ידי נסיונות הודיעם גבורותיו, כגון (שמות ח, ה) התפאר עלי, אם אוכל לעשות כן, הרי זה נסיון. "באותות" - בסימנין להאמין שהוא שלוחו של מקום, כגון (שמות ד, ב) מה זה בידך. "ובמופתים" - הם נפלאות שהביא עליהם מכות מופלאות. "ובמלחמה" - ביים, שנאמר (שם יד, כה) כי ה' נלחם להם.

ובפ' ז, יט: "המסת הגדלת אשר ראו עיניך והאתת והמפתים והיד החזקה והזרוע הנטויה אשר הוצאך ה' אלקיך כן יעשה ה' אלקיך לכל העמים אשר אתה ירא מפניהם". ופרש"י: "המסות" - נסיונות. "והאותות" - כגון (שמות ד, ג) ויהי לנחש, (שמות ד, ט) והיו לדם ביבשת. "והמופתים" - המכות המופלאות. "והיד החזקה" - זה הדבר. "והזרוע הנטויה" - זה החרב של מכת בכורות.

ויש כמה ענינים הצריכים ביאור:

(א) למה בתחילה (ד, לד) לא פירש רש"י כלום על "יד חזקה" (דקאי על מכת דבר) ו"זרוע נטויה" (דקאי על מכת בכורות) [גם לא פירש מהו ה"מוראים גדולים"], ובפ' ז' הוצרך לפרש?

(ב) למה חזר ופירש תי' "מסות" אותות ו"מופתים"?

(ג) אאת"ל דהוצרך לחזור על משנתו - למה שינה (בנוגע לתי' "אותות") בלשונו? דבשלמא "מסות" ו"מופתים" - מובן שקיצר ממה שפירש בפעם הא'. אבל "אותות" בפעם הא' פירש דקאי על "מה זה בידך", ובפעם הב' על "יהי לנחש" ו"דם ביבשת".

(ד) בפעם הא' גופא יש להבין: "מה זה בידך" הוא מה ששאל הקב"ה למשה, ואיזה אות הוא? הו"ל לנקוט כמ"ש בפעם ב' דקאי על הסימנין שעשו, וכפשוט.

ה) למה הוצרך לפרש דמופתים הוא "נפלאות" ו(אח"כ) שהם "מכות נפלאות" - מה איכפת לי' לפרש ד"מופתים - אלו המכות" ?

ו) בפעם הב' צריך להבין: למה לא כתב מה שעשה משה לפרעה [ויהי לתנין, ויבלע מטה אהרן וכו' (ז, י; יב)], כי אם מה שקרה בין משה והקב"ה ?

ויש לומר קצת לתרץ קושיא הראשונה (למה המתין רש"י מלפרש "יד חזקה" וזרוע נטוי" עד פרק ז):

בפעם הא' תיבות "יד חזקה" ו"זרוע נטוי" סמוכים הם לתיבת "מלחמה", ופרש"י שם דקאי על "מלחמת הים", וכבר ידענו ש"וירא ישראל את הים הגדולה אשר עשה גו" - ולא דוקא קאי על ענין מיוחד, כי אם כללות הענין שהוציאם ב"יד חזקה" - כפשוטו. ושם אינו יכול לפרש דקאי על מכת דבר ומכת בכורות.

ועוד: שהקב"ה אמר למשה שפרעה לא יתן לבנ"י ללכת מארצו ולא בשביל שידו חזקה (שמות ג, יט ובפרש"י). ובפירושו הראשון כתב רש"י הכוונה שהקב"ה אומר "לא יתן אתכם מלך מצרים להלך" - אם אין אני מראה לו ידי החזקה, כלומר כל עוד שאין אני מודיעו ידי החזקה לא יתן אתכם להלך; א"כ מהיכי תיתי לומר ש"יד חזקה" ו"זרוע נטוי" הכוונה לענינים פרטיים כ"א לכללות המכות וכו' ;

משא"כ בפעם הב' דכתיב בה"א הידיעה "היד", "הזרוע", לכן יש כוונה מיוחדת בזה, ולכן פרש"י בפעם הב' תיבות אלו. וכיון שהם סמוכים ל"מופתים" - שהם מכות, ובכלל ידענו שהכוונה ב"יד החזקה" הוא להמכות - א"כ הכוונה לעיקר המכות שהם דבר ומכת בכורות. [ולהעיר מפרש"י עה"פ (שמות ט, יד) הנני משלח את כל מגפותי שמכת בפורות (ברד) שקולה כנגד כל המכות - אפילו דבר]. או אולי כן הי' שמכת דבר סיכם הה' מכות הראשונות שהיו בשביל זה שהחזיק פרעה את לבו, ומכת בכורות השלים המכות שהי' עונשו של פרעה על הה' הראשונות - ראה פרש"י לשמות ז, ג ד"ה "ואני אקשה", ואכמ"ל.

ובזה יומתק מ"ש בקושיא הה' - למה הוצרך רש"י לפרש דהמכות הם נפלאות - עפ"י מ"ש מפרשי רש"י למה נקט רש"י ב' מכות אלו דוקא (דבר ומכת בכורות) - משום דבאלו המכות הי' הוכחה יתירה ד"והפלה ה'" (ט, ד), "למען תדעון אשר יפלה ה'" (יא, ז). גם במכת בכורות שהי' מת מצרי שבבית יהודי ולא יהודי בבית מצרי (יב, יד בפרש"י ד"ה ולא יהי' בכס נגף). [אבל זה רק ראי' שאלו הב' הם

נפלאות ולא השאר. ולהעיר ממכת ערוב דכתיב דכתיב (ח, יח-יט) והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן גור' ושמתי פדות גור'.

ועצ"ע.

לג, יח ואילך

רש"י דברים פרק לג פסוק יח: ולזבולן אמר - אלו חמשה שבטים שבירך באחרונה זבולן גד דן נפתלי ואשר כפל שמותיהם לחזקם ולהגבירם, לפי שהיו חלשים שבכל השבטים כו'.

ובפסוק כ פרש"י כלביא שכן - לפי שהיה סמוך לספר לפיכך נמשל כאריות שכל הסמוכים לספר צריכים להיות גבורים.

ובפסוק כב אצל דן גור ארי' - אף הוא הי' סמוך לספר, לפיכך מושלו באריות [ולהעיר דפעם כתב "נמשל כאריות", ופעם "מושלו באריות" *].

ויש להקשות:

(א) א"כ בני גד (ודן) לא היו חלשים כ"א גבורים? (וראה לקמן ס"ב במ"ש בשפתי חכמים שאה"נ מברכה זו התחילו להיות גבורים).

(ב) זבולון שהי' על הספר, [נמו שפרש"י בפסוק הבא: "ושפני" - לשון כסוי . . דבר אחר עמים הר יקראו על ידי פרקמטיא של זבולן, תגרי אומות העולם באים אל ארצו, והוא עומד על הספר. .], מכ"ש שהוצרך לברכה כזה. (ועיי' לקמן ס"ב אם הברכה הוא סימן או סיבה לגבורותם).

(ג) דוקא השבטים החלשים (אף משה שכפל שמותיהם לחזקם) - כולם היו אצל ספר או הוצרכו להגן על כל ישראל¹, ולמה לא הי'

* כי בגד נאמר "כלביא (שכן)" - בכ"ף הדמיון, לכן מפרש רש"י שנמשלו כאריות, משא"כ בדין כתיב דן גור ארי' בלי כ"ף הדמיון, לכן כותב רש"י שהם מושלו באריות, ז.א. שהפסוק מתאר אותם בתיאור אריות ממש. המערכת.

1) גד וזבולון כדארמן. דן - פרש"י בפסוק כב דן גור אריה - אף הוא היה סמוך לספר לפיכך מושלו באריות. נפתלי - עכ"פ פרש"י שהם היו נציגי המלחמה של בני"י עם סיסרא. אשר - הוא היתר תמוה מכולם, כי בפסוק כה פרש"י "ברזל ונחשת מנעלך . . דבר אחר ברזל ונחשת מנעלך ארצכם נעולה בהרים שחוצבין מהם ברזל ונחשת, וארצו של אשר היתה מנעולה של ארץ ישראל", וא"כ הי' צריך להיות שם אחד מהשבטים הגיבורים מעיקרא.

מהשבטים האחרים אצל הספר? ובאמת רש"י הביא בפ' ויגש סברא שאלו החזקים?²

ד) לקמן פסוק כה פרש"י: "ברזל ונחשת מנעלך - עכשיו הוא מדבר נגד כל ישראל, שהיו גבוריהם יושבים בערי הספר ונועלים אותה שלא יוכלו האויבים ליכנס בה כאלו היא סגורה במנעולים ובריחים של ברזל ונחשת" - א"כ כל ישראל הוצרכו הברכה לחיזוק להתגבר על האויב?

ובפשטות יש לתרץ דודאי שלכל שבט הי' כמה עיירות על הספר - חוץ מאחדים ממש שמכל צדדם יש ישראלים, אבל להנך חמשה שבטים במיוחד היו יותר על הספר, כרצועה ארוכה נגד הגבול.

ב. "כלביא שכן" - לפי שהיה סמוך לספר לפיכך נמשל כאריות שכל הסמוכים לספר צריכים להיות גבורים.

וברא"ם הקשה "לא הבינתי כוונת הרב בזה למה אמר שנמשל לאר"י בעבור היותו סמוך לספר ולא אמר שנמשל לאר"י בעבור היותו גבור כאר"י דדוחק הוא לומר לא ידע משה רבי' שהוא גבור אלא מפני שהי' סמוך לספר. ושוא י"ל שמפני שנמשל גד לאר"י ולא יהודה שנמשל כן בברכתו של יעקב הוצרך לומר שאומרו כלביא שכן הוא מקום אומרו כלביא השוכן בספר שכל השוכן בספר צריך להיות גבור כאר"י".

ובש"ח לאחר שהביא קושיית הרא"ם ותירוצו כתב: ולי נראה דרש"י פירש הכא לפי מה שפירש לעיל בסמוך דהוכפל שמותם לחזקם ולהגביר[ם] לפי שהיו חלשים וע"כ פיר[ו]ן ש זה פירש הכא לפי שהי' סמוך וכו' דאין לומר משום היותו גבור כאר"י דהא מן החלשים הי' וק"ל.

בכלל יש להקשות: בד"ה שלאח"ז פרש"י "וטרף זרוע אף קדקד - הרוגיהן היו נכרין, חותכים הראש עם הזרוע במכה אחת". ואין לומר

(2) להעיר מפרש"י בראשית מז, ב: "אבל שמות הגבורים כפל (דברים לג ז) וזאת ליהודה שמע ה' קול יהודה, (דברים לג כ) ולגד אמר ברוך מרחיב גד, (שם כג) ולנפתלי אמר נפתלי, (שם כב) ולדן אמר דן, (שם יח) וכן לזבולן, (שם כד) וכן לאשר",

וזבולון ונפתלי הוא שלא במקומם, כי כאן סדר הוא: זבולון, גד, דן, נפתלי ואשר. וסמיכת גד ליהודה יש להבין כי בני גד היו גבורים ביותר ממ"ש וטרף זרוע אף קדקוד. אבל למה הקדים נפתלי לדן - בפרט שכאן אומר שדן הי' לו ברכה לגבורה כי הם היו סמוכים לספר?

דקאי רק לאחר שקבלו ברכתו של משה, דהא לעיל פ' מטות (לב, יז) פרש"י "ואנחנו נחלץ חשים" - נזדרזו מהירים . . "לפני בני ישראל" - בראשי גייסות, מתוך שגבורים היו, שכן נאמר בגד (דברים לג, כ) וטרף זרוע אף קדקד, ואף משה חזר ופירש להם באלה הדברים (דברים ג, יח) ואצו אתכם בעת ההיא וגו' חלוצים תעברו לפני אחיכם בני ישראל כל בני חיל", א"כ כולי עלמא ידעו וגם לפני הברכות - שהם גבורים;

ואיך זה מתאים עם פרש"י לעיל שהם היו חלשים?

[ואולי זה קשה גם להרא"ם דמשמע מלשונו דהי' סברא לומר דע"י שראה משה (ברוה"ק - או גם בפשטות, כי חלק להם ארצם) שהם סמוך לספר הביין דמסתמא הם גבורים, אלא שהוא דוחק].

שו"ר שבמשכיל לדוד עמד ע"ז (ברכה לד, יח) וז"ל: כפל שמותיהם לחזקם וכו'. זהו לשיטת הש"ס דידן . . ואין להקשות מדחזי' בגד וטרף זרוע וכו' וכן חלוצים תעברו וכו' די"ל דמ"מ ראש השבט גד עצמו מהחלשים הוה ועי"ל דאה"נ דחלשים הוו ומברכתו של משה שכפל שמותם נתחזקו ונעשו גבורים טפי.

ודבריו צע"ג:

בתירוצו הראשון: גם הוא מסכים שאין ראי' מגד עצמו לשבטו, אלא דגד הי' חלש ולא שבטו; א"כ, לפי דבריו - מהו כוונת רש"י באמרו "כפל שמותיהם" של השבטים לחזקם ולהגבירם?!

בתירוצו השני - הלא משה לא אמר מקודם חלוצים תעברו גו' לבני גד כ"א בני גד אמרו מקודם ואנחנו נחלץ חושים, ורק לתנאי חזר משה ופירש להם כמו שהבאתי דברי רש"י לעיל [אלא דהלשון ואצו אתכם ק"ק, כיון שהוא הסכם ולא ציווי]. גם כתיב ואצו אתכם בעת ההיא וגו' - דכמה חדשים לפני מיתת משה - לפני שבירכם - כבר צוה אותם "תעברו לפני אחיכם בני ישראל", ולא כמו שכתב המשכיל לדוד שע"י הברכה נתחזקו ולכן היו עוברים לפני בני?!

ג. יש להעיר אחר כהנ"ל, דמ"ש הרא"ם דדוקא יהודה נמשל לאר"י בברכת יעקב ולא גד - מ"מ מסתברא לומר דכולם ידעו שגד הוא גבור (ושהוא הולך לפני בני ישראל) כמו שפירש רש"י שם (מט, יט) על "והוא יגוד עקב" - כל גודדיו ישובו על עקבם לנחלתם שלקחו בעבר הירדן, ולא יפקד מהם איש, ולא מסתבר שהיו חלשים ומ"מ לא יפקד ממנו איש. ואכמ"ל.



בפירש"י ד"ה "לשד השמן כו"י" [גליון]

הרב אהרן חיתריק

תושב השכונה

בגליון תתה לש"פ נח ע' 74 העיר הרב א.י. על רש"י בפ' בהעלותך יא, ח ד"ה לשד השמן "לחלוח של שמן כך פירשו דונש ודומה לו נהפך לשדי בחרבוני קיץ והלמ"ד יסוד", וכפי שהבנתי מדבריו, הרי הרב הנ"ל מפרש שדעת רש"י כמו שפירש דונש.

אבל באמת רש"י אינו מפרש כדונש, שהרי רש"י בתהלים לב, ד ע"פ "נהפך לשדי" מביא "כך פירשו דונש, ומנחם חברו בל' שדידה", ומלשונו של רש"י בתהלים נראה שהוא נוטה לפי' מנחם. וכבר העיר על זה בספר יוסף הלל. ומביא ראיה מגירסת דפוס ריגו.

בדפוסים שלנו נדפס "ודומה לו" היינו שרש"י מביא רא'י לפי' דונש, לכן יש להקשות למה צריך רש"י להביא עוד פי' "רבותינו פרשוהו". אבל בדפוס ריגו הגירסא "ודמה לו" היינו שרש"י כותב שדמה לדונש את הפסוק נהפך לשדי.

ויש להעיר שברש"י הוצאת ברלינר ושעוועל לא העירו על שינוי זה,

וכן יש שינוי שתי' "והלמ"ד יסוד", בדפוס רומי ובדפוס אישר אין תי' אלו. ובדפוס ריגו הגי' "והלמ"ד יסוד בה".



שונות

הערות למאמר ד"ה "ושב ה' אלקיך" תרנ"ו

הרב אהרן חיתריק

תושב השכונה

בגליון תתד ע' 82 העיר הרה"ג ר' א.ב. בסה"מ תרנו ע' ער שהערת המו"ל שם עמ"ש בפנים "לג"ע הארץ" - אינה במקומה. ויש להעיר עוד שבהמאמר הנ"ל בע' רסח העירו המו"ל בשולי הגליון על מה שנדפס בהמאמר "בזכרי' ח' ג' שובו אלי ואשובה אליכם" ציינו "ואוצ"ל מלאכי ג, ו" וגם כאן טעו, ואיתם הסליחה. הכוונה היא לפ'

א' ג, ובמקום ח' צ"ל "א". - בצילומי גוכתי"ק כ"ק מהרש"ב כמה פעמים אינם רואים הקו על ראש הא' ונראה כמו ח'.

וכן יש להאיר שהתחלת המאמר נמצא באוה"ת פ' נצבים ע' א' ריח. ושם הוא לנכון.



זיהוי ספרים בכתבי רבותינו נשיאינו [גליון]

הנ"ל

בגליון הנ"ל ע' 85 מציין הרב נ.ג. בענין הספר "מגן דוד" הנזכר בפרדס להרמ"ק שער ד פרק ד, דהצ"צ העיר על זה שלא מצא ענין זה בספר "מגן דוד", שהכוונה לספר בשם זה שחיבר המקובל רבינו דוד בר' יהודה בעל מחבר ספר לבנת הספיר. [וראה במבוא להוצאה הראשונה ירושלים תרע"ג, שהרב שלמה אהרן ווערטהיימר מביא כמה מקובלים הראשונים כמו הר"י מגיקטליא והרח"ו ז"ל ועוד מביאים דבריו],

הרב נ.ג. מציין למ"ש מהדירו של קונטרס "אור עולם" שלא ראיתי ואינני יודע באיזה שנה נדפס.

יש לציין שכבר בשנת תרצ"ג כתב זה אחד מחוקרי הקבלה ונדפס בקרית ספר שיוצא ע"י הספרי' בירושלים שנה ט' ע' 258. שהכוונה להמחבר של לבנת הספיר ואור זרוע הנ"ל. וכמו שכתב החוקר הנ"ל שאי אפשר לומר שהכוונה לספר מגן דוד להרדב"ז, שהרי הפרדס מציין "לר' דוד ז"ל", והרי הרמ"ק נסתלק בשנת ש"ל, והרדב"ז נסתלק בשנת שמ"ג.



הערות ומקורות לנוסח רבינו הזקן בסידורו

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

היגוי קמוץ אצל הספרדים

בהסכמת הרה"ק המהרי"ל לסידור רבינו שנדפס בשנת תקפ"ב ושנדפסה בסידור תורה אור כותב שם: "החסיד בעל השל"ה צוה להדפיס סדור שער השמים שלו עפ"י דקדוק של המדקדק הגדול מהרש"ש מפרעמסלא חוץ ממלך מלך וימלך שצוה להדפיסו מלך חציו קמץ וחציו פתח כדי לכוון מספר הנקודות כמספר השם, אבל

רבינו נ"ע אמר שצ"ל כולו קמץ, ואמר שכן הוא כוונת האריז"ל, דמ"ש כולו פת"ח ר"ל: קמץ שנקרא פתח בלשון ספרד. דלא כיש שמשבשין הקריאה ואומרים מלה זרה שאין לה פי כלל ותולין בוקי סריקי בהאריז"ל". דהיינו, שבכתבי האריז"ל כתוב שעל פי סוד יש לכתוב "ה' מלך" השני, כולה פתח. ועל כך מסביר רבינו שלא יתכן לנקד כך ולהמציא מלה חדשה, אלא שכונת האריז"ל הי' אכן לנקדה כולה קמץ, וזה שכתב פתח כי אצל הספרדים אין הבדל בין קמץ לפתח.

והכוונה שבהיגוי הספרדי לא ניכר שום הבדל בין היגוי הקמץ לבין היגוי הפתח, והדבר ברור לכל מי ששמע ספרדי מדבר עברית.

ויש להעיר שהבחנה זו על היגוי הספרדים כבר מופיעה בהרבה מקומות. היעב"ץ מביאה בהקדמת סידורו: "אכן בתנועות אשרינו וטוב חלקינו לא כספרדים שאינם מבדילים בין קמץ לפתח ובזה הם עשויים קודש חול", ובמו"ק סי' נג כותב בחריפות אופיינית: ושמעינן נמי דקריאת הספרדים שאינן מבדילים בין פתח לקמץ לא טובה היא בעיני ה' ... על כן שמח לבי ואודה ה' בכל לבי שאני יהודי אשכנזי בניבי" וכן כותב בסי' קכ"ח. (עם זאת ידוע שהחכ"צ - אביו של היעבץ - כשנהי' רבם של הספרדים התחיל לדבר במבטא הספרדי).

ובסידור רבי שבתי (מפרעמסילא) ח"א ע' 23 "והקמץ כנגדו תנועה קטנה פתח אבל אין קריאתם שוה במבטא חלילה כמו שקורין הספרדיים כי אם יקרא הפתח כקריאת הקמץ או הקמץ כקריאת הפתח אז יבא לפעמים לידי חירוף וגידוף או לידי כפירה ח"ו ... ובעל ספר לשון לימודים וספר לוית חן כתבו שאין קורא הקמץ כהוגן רק אנחנו האשכנזים".

כמו כן במגן אבות להרשב"ץ (ליוורנו תקמ"ה ד"צ) ע' נה כותב: "והקמוץ מורה על ההגבהה ... וזאת התנועה אין אנו מכירים בה כי הקמץ אנו מביטים בה כמו הפתח והוא חסרון בהברה אולי הראשונים היו מבדילים יותר ממנו...". (יחד עם זאת מצהיר שם בע' הקודם: "והספרדים הם הקפידו על לשונם בזה יותר מכל שאר היהודים אשר בתפוצת הגולה").

אולם גם רש"י קרא לקמץ פתח. דבברכות מז א, בד"ה חטופה "שקורין את האלף בחטף ולא בפתח" והיעבץ בהגהותיו כותב: "הרב כותב בכמה מקומות לקמץ פתח וכ"ה קריאת הספרדים". ושם יג, ב ברש"י ד"ה ובלבד שלא יחטוף בחית: "שלא יקראנה בחטף בלא פתח" (הגר"א מוחק שם מלת בלא ומציע לקרות: "שלא יקראנה חטף פתח") והכונה היא כדברי הפרישה בסי' סא סק"א: "ר"ל קמץ שנקרא

פתח". ועצ"ע פשר תופעה זו שרש"י ישנה המבטא האשכנזי? והאם יתכן שרש"י כינה לקמץ פתח אך לא ביטא אותן דומה? ודבר זה צריך חקירה ובדיקה בספרים המדברים בזה.

דברי המנח"א

כלפי מה נכתבים הדברים? במאמר נוסח התפילה (בס' 'חמשה מאמרות' ע' קעא) להאדמו"ר המנח"א ממונקאטש כותב על דברי המהרי"ל אלו: "ולא ידעתי אם יצאו דבריהם אלו מפי הרב התניא ז"ל כי מי לא שגם הספרדים לא נק' הקמץ במקום פתח? והוא נקודה אחרת מפתח גם אצלם, אלא שהם מאריכים הקמץ יותר בפתחון פה מהפתח משא"כ אנו האשכנזים מקמצין יותר הפה ... אבל זה פשוט דבנקודות והברות משונות הם זמ"ז גם אצל הספרדים ע"כ במחכת"ה דבריו [של המהרי"ל בשם רביה"ז] תמוהים ובלתי מובנים".

דבריו נסובים על הנוסח "לא-ל נעימות יתנו למלך א-ל חי וקיים" שלפי כהאר"ז"ל שני הלמדי"ם של "לא-ל" ושל "למלך" צ"ל נקודים בקמץ, וביעב"ץ ניקד ה' השני בפתח, והמנח"א משער שזה עפ"י היסוד של המהרי"ל הנ"ל שהספרדים לא הבחינו בין קמץ לפתח ולכן שינה.

ואח"כ מביא להדיא השערי תפילה לר"ז הענא: "שכ': שהלמ"ד השני למלך א-ל חי וקיים צ"ל בפתח ושכן הוא בכתבי האריז"ל אך הספרדים מעתיקי כתביו העתיקו בבא א' ... לפי שאינם מבדילים במבטא בין קמץ לפתח עכ"ל". ומסיים המנח"א: שוב ראיתי בסידור הנ"ל תורה אור ושערי תפלה (להשער הכולל, שה'שערי תפילה' הוא מהדורה ראשונה ממנו) שהלמדין צ"ל בברכת לא-ל ברוך נעימות וכ' למלך בקמץ כדברינו וחלק שם על השערי תפילה להר"ז הענא כנ"ל בזה. ולא ראה אז שגם ד' הה"ג בעל שארית יהודה אחי הגה"ק התניא בהסכמתו להסידור שצ"ל בפתח כנ"ל". ומסיים בחריפתו האופיינית לו: "אולם בכמה דברים השיג שם הרב המסדר שחדש את נוסח התניא בסידור הנ"ל (בטוב טעם והשכל) על הרב בעל שארית יהודה שלא כיונה דעתו לדעת רבו ואחיו הרב התניא ז"ל". עכ"ל המנח"א.

ותמוה מאד שכותב אודות המהרי"ל נאמן ביתו של רבינו הזקן, שרבינו הצ"צ סמך עליו בלי פקפוק ובלי הרהור על שמועותיו שמסר מרבינו הזקן ובנה על דבריו יסודות איתנים הן בדא"ח והן בהלכה, שה'שער הכולל' משיג עליו - שלא כיון דעתו לדעת רביה"ז! ?

בכל מקרה נראה שלהאדמו"ר זצ"ל הי' רק ה'שערי תפילה', ונראה שב'שער הכולל', שכאמור הוא מהד' בתרא של ספר 'שערי תפלה',

הוסיף המחבר שם קטע זה בסוגריים (אין לי השערי התפילה לבדוק, אך מלשון המנח"א ברור שלא נמצא שם): "ושינוי המבטא בין אשכנזים לספרדים בענין זה לא נעלם גם מאדמו"ר כמ"ש בהקדמת אהיו בעל שארית יהודה)", הרי שבוודאי ובוודאי לא פקפק ה'שער הכולל' על דבר המהרי"ל כלל ח"ו ומסורתיו נאמנים בתכלית. ומה אפוא ההבדל?

השער הכולל בעצמו מציע הסבר מדוע כאן סברת הר"ז הענא לא מתקבלת. כי הלא בכתבי האר"י מבואר ששני הלמדים צ"ל קמוצים, וא"כ כיצד אפשר לומר, שלמ"ד א' אכן היא קמץ ממש ולמ"ד השני היא באמת פתח ורק נכתב כקמץ בגלל שהספרדים מחליפים קמץ בפתח, דאם אכן מחליפים, אז שניהן צריכים להיות בפתח? וכי החליפו רק באחת?

דברי הרבינו בחיי

האחרונים הנ"ל ציינו לדברי הרבינו בחיי בפרשתינו שכותב: "ואע"פ שנראה שהקמץ והפתח הכל דבר אחד ותנועה אחת - אין הדבר כן, אלא שיש הפרש ביניהן במבטא שהרי תנועת הקמ"ץ גבוהה ועליונה ותנועת הפתח למטה ממנה. כי הקמץ בתיבה יורה על מעלה גדולה ועל דבר שהוא עומד בפני עצמו אינו נסמך לענין אחר ... ומטעם זה בניקוד השם לא תמצא פתח אלא קמץ ... וזה ההפרש הגדול שיש בתורתנו בין קמץ לפתח כהפרש שיש בין אור לחשך ובין קדש לחול".

ולא ברור לי כוונתו במה שכותב: "שנראה שהקמץ והפתח הכל דבר אחד... אין הדבר כן", האם כוונתו שכספרדי מתריע לעדתו על הטעות שאירעה אצלם, שהקמץ והפתח נראות דומות, אך אין הדבר כן, וצריכים א"כ הספרדים לשנות את מבטאם? (וכך הבינו היעבץ ובסידור רבי שבת), או שמא יתכן, כפי שמשמע מפשטות לשונו, שלדעתו גם אצל הספרדים, למרות שנראה כדבר אחד ותנועה אחת, הרי באמת כשמעיינים היטב יש אכן הבדל דק ביניהן ולכן צריכים הספרדים להקפיד על הגייתם הנכון והמדויק שלא יסטו, וא"כ הרי"ז מצדיק דעת המנח"א?

וראיתי מציינים לספר יביע אומר (ח"ו סי' יא) להרב ע. יוסף שי', שמברר שאין כוונת הרבינו בחיי להקמץ האשכנזי. ובשעת כתיבת הדברים אין תח"י את הספר לבדוק דבריו.



הימנעות מנתינת טבעת קודם הנישואין

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשנת תשמ"א הביע כ"ק אדמו"ר נשיא-דורנו דעתו בבהירות: "מטעמים מובנים כדאי לדעתי שבמתנות לכלה לפני הקידושין לא תהי' טבעת..." (שערי הלכה ומנהג כרך ד' עמ' צ).

והנה בכמה ק"ק הי' נהוג מקדמת דנא לשגר טבעת לכלה - לפני החתונה (ראה שו"ת מהר"י ווייל סס"ה ובכ"מ).

אבל בספר פחד יצחק ערך סבלונות מובא מעשה שאירע - ואולי כתוצאה מזה אכן בא כ"ק לבטל המנהג.

וכך כותב שם:

"ומעשה בכהן ששידך יתומה ושלח לה הטבעת כמנהג המקום, ויהי כי ארכו לה הימים בפשע המשדך קבלה קדושין מאחר בלי חזרת הנישואין בפני בין דין כמנהג ... וכו'".

כלומר: המדובר היה בשידוך, כלומר עוד קודם הנישואין, ולאחר-מכן היה מעשה-פעולה של שיגור טבעת שיש בו תחילת מעשה אירוסין דאז (כלומר קידושין), והתוצאות היו שאחר-כך קיבלה קידושין מאחר וכו'.

והנה באותה תקופה (ש"פ תשא תשמ"א) הביע כ"ק דעתו בפומבי (נוסף על חו"ד לפני"ז - ראה שערי הלכה ומנהג כרך ד' עמ' צ) ש"אין לומר או לכתוב "אירוסין" - עד שיהיו אירוסין בפועל, והא בהא תליא כמבואר שם.



בדיחה מה"חדר" של כ"ק - מקורה בספר יערות דבש

הנ"ל

כ"ק אדמו"ר סיפר בהתוועדות קיץ תשמ"ו (נעתק בספר 'ימי מלך' כרך א' עמ' 132):

"זכורני בהיותי ב"חדר" שהיו אומרים "בדיחה" בקשר ל"דין-תורה": ... שכאשר באים לרב עם שאלה בעניני "איסור והיתר", והרב פוסק לאיסור, מקבלים את הפסק-דין ללא כל ערעור, אפילו כאשר מדובר אודות "הפסד מרובה", ואילו כאשר שני יהודים באים ל"דין-תורה", הנה גם כאשר מדובר אודות סכום פשוט ... טוען זה שהתחייב

בדין, וצועק ככרוכיא, על ה"עוול" שעשה הרב .. והתירוץ לזה ... לא על ההפסד שלו צועק ככרוכיא, כי אם, על הריווח של חבירו!..."

ולהעיר שמקורה של אימרה זו בספר יערות דבר דרוש ה' - לימי הסליחות (פיסקא המתחלת "ולכך אמרו במדרש"):

וז"ל: כאשר אמרתי פעמים רבות, אם יבוא אדם לשאול לחכם מאן שהוא שקרו לו טריפות בביתו או חימוץ בפסח, והוא יורה לו להשליכו לנהר, אף שהוא הפסד מרובה לא יצפצף פה לנגדו כלל, ואילו ידין בין איש לרעהו וידין ליתן לחבירו עשרה זהובים, הלא ילך בפלילים ויתריס נגד הדיין וישמור לו איבה. והטעם הוא כי זהו שהולך לאיבוד וטמיון אינו מקפיד כלל ומברך למי שנתן תורה, אבל בזה שמגיע הדבר לחבירו בזה קנאתו גדולה, עד שקשה לו לשמוע בקול הדיין. עכ"ל.



מקור למו"ש בתניא דעדיק הכוונה לזיכוי בדין

הנ"ל

בתניא פרק א' (ה,ב): "והא דאמרינן בעלמא . . זכיות מקרי צדיק הוא שם המושאל לענין שכר ועונש לפי שנדון אחר רובו ומקרי צדיק בדינו מאחר שזוכה בדין".

לכאורה, יש מקום להצביע על מקור מפורש ברש"י - סנהדרין לג, ב - דאיתא שם:

ומנין ליוצא מב"ד זכאי ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה מניין שאין מחזירין אותו תלמוד-לומר צדיק אל תהרג.

ופירש רש"י:

"צדיק - משמע שנצטדק בדין ואע"פ שאינו נקי".

