

ב"ה
ש"פ מקץ
ה' טבת
ה'תשס"א
גליון ז [תתט]

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו בזה
את ברכותינו הלבביות ברכת מזל טוב
לידידנו היקר והמצויין, השקדן הנודע לשם ולתפארת
משכיל על כל דבר טוב, חבר המערכת מלפנים
החתן הת' שלמה ישעי' שי' ראפאפארט
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ עם ב"ג המחוללה תחי'
יה"ר שיהא הכל בשעטומ"צ
שתזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
ברצון רבינו נשיאינו, ויהי' לכם חיים מאושרים כגו"ר

המערכת

ברכת מזל טוב

לידידנו היקר והנעלה רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו
מזכ"ל מערכת 'הערות וביאורים' בשנת תשנ"ז
הרה"ת ר' יעקב שלמה וזוגתו החשובה שיחיו בלאכמאן
לרגל הולדת בתם הבכורה חי' מושקא תחי' למזל טוב
ביום הש"ק, ב' דחנוכה, כ"ז כסלו תשס"א
יה"ר שתגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים
מתוך ברכה והצלחה רבה כגו"ר

המערכת

תוכן הענינים

משיח גאולה

- 5 הגאולה - פעולה נמשכת ?
6 המשתתפים בסעודת הליתן

לקוטי שיחות

- 7 מלחמת החשמונאים לאור ההלכה
13 ישראל שאוכלין מתחילין בדברי תורה ותשבחות
14 "כי הוי' איתו" - "ש"ש שגור בפיו"
14 כיבוד או"א של יוסף למרות הסכנה שבדבר
17 נתינת צדקה קודם התפלה
19 ידיעת איסור ע"י העונש
19 בענין מילה שלא בזמנה
23 עבודת הבע"ת - יראה ? [גליון]
24 בענין סיום פי' רש"י [גליון]

רשימות

- 25 שמו של דבר הנכרא ע"י נס

שיחות

- 27 פרסומי ניסא - דבר נוסף במצות הדלקה
30 חיפוש מ"מ בספרי הבעש"ט ואדמו"ר הרי"צ
31 חנוכה כיום טוב

אגרות קודש

- 31 "ווי מען פרעגט - אזוי ענטפערט מען"
32 סגולה לילדים - הכנסת אורחים
34 אין כלי שרת מקדשין אלא מלאין

נגלה

- 36 בענין 'הפה שאסר' כו' ומיגו
41 בענין ברכת אירוסין
46 נאמנות האשה לשיטת רבן גמליאל [גליון]
48 בענין נישואי האבות עם האמהות מבלי שיראנה [גליון]

חסידות

- 49 הערות בתו"א ואוה"ת פ' מקץ
51 הרהור לאו כדיבור דמי [גליון]
55 בענין הנ"ל

הלכה ומנהג

- 58 תפלה ובהמ"ז כשאנו מכיר בלה"ק
62 הקוצץ פרי שהכינו מע"ש וגדל והלך בשבת
63 התעכבות חצי שעה ליד נרות חנוכה
64 מצוה דרבנן אי נדחית מפני דאורייתא
64 ברכות נאמרות בכל לשון
65 מספר הקדישים בתפילה [גליון]

פשוטו של מקרא

- 66 בפירש"י ד"ה "בלילה ההוא" (ויצא ל, טז)
67 בפירש"י ד"ה "ותשקין גו'" (וירא יט, לג)
69 כמה הערות בפירש"י עה"ת - בראשית

שונות

- 75 בענין בת שבע
78 סדר המאמרים בתו"א ולקר"ת
81 הערות והארות על קונטרס 'דרך המלך'
86 צדקת העני קודמת לכבוד ב"ב
86 סידורו של ר' זלמן הענא [גליון]
87 מזל העניות של ר"א בן פדת [גליון]

מספר הפאקס למשלוח הערות

(718) 756-3411 או (718) 773-4115

E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:

WWW.KOVETZ.COM

הערות לקובץ הבא יש לשלוח לא יאוחז מיום ג' י"ד טבת

משיח גאולה

הגאולה – פעולה נמשכת?

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

בלקו"ש ח"ה (שיחה לי"ט כסלו - ע' 172 ואילך), מבאר בארוכה שיציאת מצרים - וכן הגאולה די"ט כסלו - הוא דבר המתחדש בכל רגע, כי יציאת מצרים היא גאולה היפך טבע העולם מצ"ע (שענינו מיצר וגבול), ולכן צריכה להתחדש בעולם כל הזמן, "ווייל ביי יעדן חיבור פון ב' הפכים, מוז אט די פעולה, וואס האט אויפגעטאן דעם חיבור, זיין א פעולה נמשכת".

והנה, יש לעיין האם כן הוא גם בגאולה העתידה, האם גם היא תצטרך להיות פעולה נמשכת - או לא. דהנה, מבואר בכ"מ (ראה לקו"ש חט"ו ע' 89 שוה"ג להערה 40), שגם אז התחתונים יהיו בדרגת "תחתונים", "כמובן מזה שאז תושלם הכוונה ד"דירה בתחתונים". ואף שענין ה"תחתון" דעוה"ז הוא "בענין הסתר אורו ית'" (תניא פל"ו) - מ"מ, מכיון שגם אז לא יתבטל הצמצום (שרש וסיכת ההסתר דעוה"ז הגשמי), וזה שהגשמי יהי' דירה לו ית' הוא ע"י שחשך הצמצום (גופא) יהפך לאור ושענין זה (הפיכת החשך לאור) א"א להיות מצד ה"גדרים" ד"אור וחשך" (שהרי הם הפכים), ורק בכח העצמות - נמצא, שמצד ה"גדרים" ד"עולם" יהי' "תחתון" גם אז.

ולפי זה מובן, שגם בוא הגאולה העתידה בעולם שיהי' אז "תחתון" מצד עצמו, הרי הוא חיבור של שני הפכים, ובמילא, מוכרח להיות פעולה נמשכת;

אבל לאידך גיסא, הרי בהערה 24 בשיחה די"ט כסלו שם, אומר שהחיבור שנפעל במתן תורה אינו פעולה נמשכת, ומסביר: "אף שחיבור עליונים ותחתונים הוא חיבור ב' הפכים, שאין לו [לכאורה] מקום בטבע הבריאה - היינו לפי שהתורה היא הכלי אומנות דבריא העולם, ויתירה מזו: גם לאחר הבריאה "התנה הקב"ה עם מע"ב .. אם .. מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו

ובהו" - הרי א"א שהבריאה תנגד להענין דמ"ת, ואדרבה - טבע הבריאה עצמו דורש הענין דמ"ת, מכיון שע"ז דוקא הוא קיומה".

ואם כן הוא בנוגע למ"ת, הרי לכאורה כן הוא גם בנוגע להגאולה האמיתית והשלימה, שכמבואר בכ"מ (ראה קונ' אחש"פ תשמ"ו. ועוד במקומות רבים כע"ז), ה'אויפטו' שלה הוא שתגלה כיצד כוונת הצמצום גופא היא בשביל הגילוי, וא"כ, לכאורה צ"ל שאי אפשר שהבריאה תנגד להענין להגאולה, ואדרבה - טבע הבריאה עצמו דורש הענין להגאולה, ולפ"ז שוב לאחר הגאולה אינה צריכה להתחדש בכל רגע, אלא נשארת כדבר קבוע בל יעבור.

ועצ"ע בכ"ז.



המשתתפים בסעודת הלוייתן

הנ"ל

מבואר בכ"מ בחסידות עה"פ ואכלתם אכול - לקו"ת ר"פ צו, ועוד, שענינה של סעודת הלוייתן הוא לברר ולהעלות הנשמות דומן הזה שייחשבו לגבי הנשמות החדשות שיתגלו לע"ל כמו בשר ודגים, וע"י שיבררו אותם הנשמות החדשות דלע"ל - יהיו מוכשרים להגילויים להגאולה;

וב'הערות וביאורים' גיליון תשפד הערתי, שלכאורה לפ"ז יוצא שמי שישתתף בסעודת הלוייתן הם רק הנשמות החדשות שיתגלו לע"ל, והוא היפך המפורש בכמה מקורות ושיחות וכו' שכל בני"י ישתתפו בזה, ובפרט מפורש בגמ' פסחים (ק"ט, ב) שיהיו שם אברהם, יצחק ויעקב, משה יהושע ודוד, שהם אינם נשמות חדשות דלע"ל, כמובן.

וכתבתי שיש ליישב קצת ע"פ מאמר ד"ה ואכלתם אכול תשל"ח, ששם משמע באו"א קצת מהמבואר בלקו"ת, ולפי דבריו שם יובן. (עיין בהגיליון שם באריכות).

והנה עתה מצאתי במאמרי אדמו"ר האמצעי דרושי חתונה ח"ב ע' תרמה שמעיר ע"ז ומיישב, וז"ל: "ואין זה מובן לפי פשט הכתוב דואכלתם לא קאי על נשמות החדשות שעתידים לבוא אז אלא על נשמות שבאו כבר בעוה"ז שיאכלו וישבעו ויתענגו על ה' בסעודת לויתן ושור הבר כו', וגם סיפא דקרא מכריח כן שא' והללתם את שם

ה' אלקיכם כו' שזהו הכל בנש"י שעסקו בעוה"ז בתו"מ שנק' נשמות צדיקים, וכן מפורש בגמ' שעתידי ה' לעשות סעודה לצדיקים מלוייתן כו' ואברהם כו' עד שדוד א' לי נאה לברך כו', הרי כל נשמות שכבר היו בזה העולם כאבות ומשה ואהרן ודוד כו' יאכלו מן הלוייתן כו', אלא ואכלתם קאי על נשמות דעכשיו ועכ"ז גם זה אמת דלוייתן זה הוא ברוחניות כלולי' בו כל רוחניות עונג הנשמות דעכשיו יהי' אז במורגש עד שיהי' אז להם בבחי' מזון גשמי כי יתעלו נשמות דעכשיו במדרג' נשמות החדשות ויהיו להם לעונג גשמי ומורגש כל אשר התענגו בתפלה ותו"מ בעוה"ז כו'".

ואגב אורחא יש להעיר, שאדמו"ר האמצעי נוקט כאן "ומשה ואהרן ודוד", וכן הוא בתורת חיים תולדות יט, א - אף שבגמ' לא הוזכר אהרן אלא יהושע. ומתאים הוא לדברי הרמ"ע מפאנו במאמר שבתות ה' ח"ב, כמו שכתבתי ע"ז בגיליון תשפה, עיי"ש.



לקוטי שיחות

מלחמת החשמונאים לאור ההלכה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

נתבאר בכ"מ בהשיחות דמלחמת החשמונאים מה שיצאו ללחום נגד היוונים לא הי' חיוב עפ"י תורה, ולא עוד אלא דמכיון שלא הי' מקום כלל בטבע שינצחו, לכאורה אין היתר לצאת למלחמה זו, אלא שאצל חשמונאי היתה מסירת נפש בלי מדידה ושיעור לכן הלכו במסירת נפש גם בענינים שעפ"י התורה אין מקום לזה שיצאו למלחמה לסכנה ודאית נגד היוונים, וזהו מה שמדגישים שהתשועות והנסים וכו' היו ע"י "כהניך הקדושים", דדינם כאדם גדול וחסיד שמותר למסור נפשו בכל זמן גם כשאין זה ע"פ חיובי מסי"נ ע"פ תורה כדי שיראו העם וילמדו (מובא בכס"מ הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד).

למה לא הי' חיוב ללחום נגד היוונים

והנה בטעם הדבר שלא הי' אז חיוב עליהם לצאת במלחמה נגד היונים, הנה בשיחת קודש ש"פ מקץ תשכ"ד אמר הרבי משום דיהרג ואל יעבור הוא רק על ג' העבירות ולא בשאר עבירות, [ולדעת הרמב"ם אסור ליהרג על שאר העבירות] וגזירת היונים היתה על חודש ומילה ושבת ולא על הג' עבירות, ואף שכתב הרמב"ם (הל' יסוה"ת שם ה"ג) דכל זה הוא שלא בשעת השמד, אבל "בשעת השמד" יהרג ואל יעבור על כל מצוה ואז לכאורה הי' זה "שעת שמד"? הנה ע"ז ענה אז הרבי וזלה"ק: מלשון הרמב"ם (ריש הל' חנוכה) משמע דהכוונה הי' ללחץ כו' ולכן בטלו וכו', אבל לא כוונת העברת על האמונה [נועץ ביסוה"ת פ"ה ה"ג: ויגזור גזירה לבטל דתם, אבל בהל' חנוכה: גזרו גזירות ובטלו דתם ~ ב' ענינים נפרדים]. עכלה"ק. (הובא גם בגליון תתג ע' 17, עיי"ש מ"ש בזה הגר"ל שפירא ש"י).

אבל בלקו"ש חל"ה (וישב חנוכה) ע' 173 מבואר הטעם באופן אחר, שהביא שם לשון הרמב"ם בריש הל' חנוכה, וכתב דמפשטות לשונו נראה שהמצב של ימי חנוכה אכן הי' "שעת השמד", דכנ"ל חייבים למסור נפשם על כל אחד משאר מצוות התורה, אבל זהו רק אם כופים אותו לעבור על מצות התורה חייב למסור נפשו, אבל לכאורה אין לומר שיש חיוב לצאת במלחמה נגד מלכות הרשעה שגזרה גזרות אלו, וממשיך: ועוד זאת כיון שהיו מעטים וחלשים וכו' ועפ"י טבע אין מקום שינצחו והוה סכנה ודאית לכאורה אין היתר וכנ"ל.

וכן בלקו"ש ח"י ע' 144 וח"ה ע' 452 מפרש דעת הרמב"ם בהא שכתב שפשטו ידם בממונם ובבנותיהם שזה הי' כתוצאה מזה שגזרו גזרות ובטלו דתם, ז.א. שהלחץ גופני הי' משום גזרה על הדת, דהמכוון שלהם הי' גזירה על הדת, ובגלל זה לחצום לחץ גשמי, בחשבם שעי"ז ישיגו מטרתם בביטול הדת, וזהו באופן שונה מהמענה הנ"ל, ששם מבואר שעיקר מטרתם הי' הלחץ, וביטול הדת הי' בכדי ללחצם, וכאן מבואר שמטרתם היתה לבטל דתם והלחץ גופני הי' בכדי להשיג מטרה זו, ויש להעיר קצת בענין זה.

ביטול הדת בשביל תועלת אחר אם הוה "שעת שמד"

הנה ממענת הרבי הנ"ל יוצא ברור דאפילו אם בפועל יש גזרת מלכות בביטול הדת, אלא דאין זה מצ"ע המכוון, דהמכוון הוא ללחץ את ישראל בכלל, וביטול הדת הוא רק בשביל הלחץ אין זה בגדר

"ד"שעת גזרה" ובמילא לא אמרין יהרג ואל יעבור על כל שאר מצוות התורה, והנה מצינו עד"ז מחלוקת הראשונים בביטול דת בשביל הנאת עצמן אם זהו בגדר שעת גזרה או לא.

דבחי' הרמב"ן (כתובות ג,ב) הקשה בנוגע להגזירה דתיבעל להגמון תחילה דהק' הגמ' ולדרוש להו דאונס שרי וז"ל: איכא דקשיא ליה והא דינא הוא שתהרג ואל תעבור דהא פרהסיא הוא ושעת שמד היא, ואיכא למימר להנאת עצמן היא ואפילו בשעת השמד תעבור ואל תהרג דהא ודאי הנאת עצמן, מדלא גזרי תהרג וגזרי תבעל אלמא אינהו גופייהו להנאת עצמן מתכוונין ואפילו בשעת השמד שרי וכו' עכ"ל, ועי' גם בחי' הרשב"א שם, (וכוונתו דכ"ש דגזרה שהיא מעיקרא "להנאת עצמן" אינו יכול לפעול שיהי' "שעת שמד" עיי"ש היטב), וכ"כ בחידושי הר"ן (סנהדרין עד,א) דהיכא שהכותים עושין הגזרה להנאת עצמן בין בצנעא ובין בפרהסיא כל שהן משאר ג' עבירות לא אמרין יהרג ואל יעבור והכי איתא בירושלמי במסכת שביעית (לגבי עבודה בשביעית) בראשונה היתה המלכות אונסת כו' אימור לא אתכוון מגזרתך לא אתכוון אלא למגבי ארנונין כלומר שאין רצון המלכים להוביר השדות ולא עשו אותה שעת גזרה מפני שלא הי' להעביר עיי"ש.

אבל ברא"ה שם (הובא בשטמ"ק וכן בחי' רבנו קרשקש שם ועוד), כתב דמשום הך עבירה גופא ה"ז שעת שמד עיי"ש, אף שגזרו משום הנאת עצמן, משמע דסב"ל דכשגוזרים להעביר על דת אפילו אם הוא משום הנאת עצמן ה"ז שעת שמד.

ובנוגע לדעת הרמב"ם הנה בס' עבודת מלך שם וכן בס' מקראי קודש שם מדייקים מלשון הרמב"ם בהל' ג': "שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחביריו ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות וכו'" דסב"ל דרק כשכוונתם הוא להעביר דתם ה"ז "שעת שמד", אבל אם הוא להנאת עצמן לא, וכ"כ בס' בית אב בשם הפר"ח. (ויש שכתבו יתירה מזו, דלדעת הרמב"ם אפילו אם הוא כבר "שעת שמד", אלא דבעבירה פרטית אונסים אותו בשביל הנאת עצמן יעבור ואל יהרג ולא כדעת הראב"ד והרשב"א שם דכיון שהוא בשעת שמד לעולם אמרין יהרג ואל יעבור, והר"ן שם כתב שכן סב"ל גם להרמב"ם, אבל האחרונים הביאו בזה מ"ש הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת ס"ג) וז"ל: שכל מי שבקשו ממנו לעבור על דבר ממצוות התורה בשעת השמד והי' האונס מתכוין להעביר הנה הוא חייב להתיר נפשו עיי"ש, דמשמע מזה דאפילו בשעת שמד גופא יהרג רק אם מתכוון

בכדי להעביר, וראה בעבודת מלך שם בארוכה ובס' אור גדול סי' א' על הרמב"ם שם ועוד, וראה ב"י וב"ח טו"ד סי' קנ"ז בענין זה), ולפי"ז מובן שפיר מענת הרבי לשיטת הרמב"ם דכשיטול הדת הוא בשביל לחץ כללי (דדומה להנאת עצמן) אין זה שעת שמד.

גזירות היוונים אי הוה שעת שמד

אלא דבמ"ש בהמענה דמ"ש הרמב"ם "ובטלו דתם" לא הי' זה המכוון אלא בכדי ללוחצם, הנה מהלשון בועל הנסים כשעמדה מלכות יון הרשעה וכו' להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצוניך וכו' משמע שזה גופא הי' המכוון שלהם, ועי' מעשה רקח ברמב"ם שם שהקשה: לא ידעתי מהיכן הוציא הרמב"ם דבטלו הדת ולא היו מניחים לעסוק בה ובמצותיה שהרי מבואר שביטלו מהם שבת מילה ור"ח משמע דזה דוקא וכ"כ בס' מנורת המאור, אבל מביא שבס' יוסיפון כתוב כהרמב"ם, ומסיים דאפשר שמשם הוציא כן רבינו, אבל בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סי' רפ"ה) תמה עליו דלמה נכנס בדחוקים גדולים, דנראה פשוט שהרמב"ם הוציא זאת מנוסח אשר יסדו "להשכיחם תורתך ולהעבירם על חוקי רצוניך" וכן במד"ר (בראשית פ"ב ד) איתא וחשך על פני תהום זו מלכות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהם שהיתה אומרת כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל ועוד בכ"מ, ועי' גם באגרת תימן שכתב הרמב"ם: וכן בבית שני כשגברה מלכות יון הרשעה וגזרו שמדות גדולות ומשונות על ישראל לאבד הדת וכו', ועד"ז כתב באגרת השמד, דמכל זה לכאורה משמע דזה הי' עצם מטרתם?

עוד יל"ע דאי נימא שלא היתה אז "שעת גזירה" כי לא הי' כוונתם בכדי להעבירם, איך באמת מסרו נפשם על מילה וכו' כדאיתא במגילת בני חשמונאי, הרי רק בג' עבירות אמרינן יהרג ואל יעבור ולא בשאר המצוות כשאינו מתכוון להעבירו, ולדעת הרמב"ם במקום שהדין הוא יעבור ואל יהרג אסור לו ליהרג.

ובהא דדייק בהמענה בלשון הרמב"ם: "גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם" ולא כתב "לבטל דתם", לכאורה יש לפרש שגזרו כמה גזירות גם להנאת עצמן וכדמפרש הרמב"ם אח"כ שפשטו ידם בממונם ובבנותיהם, לכן לא שייך לומר "לבטל" שהי' משמע מזה שכל הגזירות היו רק בכדי לבטל דתם, וזה אינו, וכ"כ בס' סדר משנה (הל' חנוכה שם) וז"ל: ומ"ש שפשטו ידיהם בבנותיהם יצא לו כן מכתובות ג,ב, דאמרי בתולה הנישאת וכו' ולא הי' כוונתם להעברה על

דת אלא להנאת עצמן הוא שגזרו כן, ולכן פירטו הרמב"ם בפני עצמו וגם כתבו אצל פשיטות ידיהם בממונם ולא הניחו בכלל בטול דתם עכ"ל.

ואפילו לפי המבואר בלקו"ש ח"י בהערה 18 וח"ה כנ"ל, דזה שפשטו ידם בממונם וכו' היתה כתוצאה מזה שגזרו גזרות ובטלו דתם שכתב לפני זה, נמצא דגם זה שפשטו ידם בממונם וכו' הי' המטרה בכדי לבטל דתם, א"כ שוב הי' הרמב"ם צ"ל "לבטל דתם", אכתי י"ל דכיון דמבאר שם דלדעת הרמב"ם הם "ימי שמחה" גם בגשמיות משום דסב"ל דקובעים שמחה גם על הצלה מלחץ גופני הבא כתוצאה מגזירה על הדת, היינו דלדעת הרמב"ם גזרות אלו נחשבים גם לדבר בפני עצמן, ובמילא י"ל דמצד טעם זה גופא חילק הרמב"ם וכתב: "גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם", כיון שלשיטתו הגזרות דפשטו ידם בממונם וכיו"ב שאין בהן עצמן ביטול הדת, נחשבות לגזרות בפ"ע שמשום זה קבעום גם לימי שמחה. (וראה לקו"ש ח"כ ע' 438).

עזרת ישראל מיד צר הוה מלחמת מצוה

(ב) ובלקו"ש חל"ה כתב טעם אחר כנ"ל, דאעפ"י שבשעת השמד "יהרג ואל יעבור" הרי זהו רק כשכופים אותו לעבור על מצות התורה חייב למסור נפשו ולא לעבור, אבל לכאורה אין לומר שיש חיוב לצאת במלחמה נגד המלכות הרשעה שגזרה גזירות אלה עיי"ש.

ויש להעיר במ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פ"ה ה"א) דעזרת ישראל מיד צר שבא עליהם ה"ז מלחמת מצוה עיי"ש, ולפי"ז לכאורה י"ל דמשום זה באמת הי' מצוה לצאת במלחמה נגד מלכות הרשעה, ובס' הררי קדם סי' קנ"ח ביאר הגריד"ס ז"ל לשון הרמב"ם בהל' חנוכה: "וצר להם לישראל מאד" דכוונתו בזה לומר דמלחמת החשמונאים היתה מלחמת מצוה, ויל"ע.

אלא דלפי מ"ש אח"כ בהשיתה, דכיון דבני חשמונאי היו מעטים נגד רבים וחלשים נגד גבורים וכו' וע"פ טבע אין מקום כלל שינצחו דהוה סכנה ודאית, ולכאורה אין היתר לצאת למחלמה כזו, ובהערה 38 הביא דמכ"ש הוא ממ"ש הרלב"ג שופטים (סוף פ"ט בתועלת התשיעי) לגבי מלחמת גדעון שאם לא יתבאר לו שינצח לא ימסור עצמו לסכנה עיי"ש, דיוצא מזה דאף במלחמת מצוה אם לא ברור שיש סיכויים לנצח לא יכנס למלחמה, וכן כתב בס' חמדת ישראל (קונטרס נר מצוה אות צ"ה, צויין בהערה 37) לפרש מ"ש החינוך (מצוה תכ"ה) לגבי מלחמת ז' עממין דהעובר על זה ובא לידו אחד מהם ויכול להרגו

מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו ביטל עשה זו, ותמה עליו המנ"ח במ"ש: "מבלי שיסתכן בדבר", הלא כל מלחמה הוא סכנה ואעפ"כ חייבה התורה מלחמה זו? וביאר החמדת ישראל כוונת החינוך דאם יודעים ע"י אורים ותומים וכיו"ב שלא יצליחו ליכא חיוב במצוה זו עיי"ש, וזהו כמו הרלב"ג הנ"ל (ועי' בס' קול יהודא ע' קצ"ב ותחומין כרך ד' ע' 58 ועוד).

הנה גם לפי"ז יש לבאר לשון הרמב"ם: "וצר להם לישראל" כנ"ל, דכוונתו דמצד המצב שצרו להם לישראל הי' דרוש מלחמה דעזרת ישראל מיד צר שהיא מלחמת מצוה, אלא דבפועל "אריה הוא דרביע עלי" שלא הי' אז שום מצוה כיון שהיו מעטים נגד רבים וחלשים נגד גבורים ולא היו סיכויים שינצחו, דבכה"ג פטרתם התורה ואין אפילו היתר לצאת למלחמה כנ"ל, אבל מ"מ כיון שהי' מצב של עזרת ישראל מיד צר שצריך ללחום מלחמת מצוה, הלכו החשמונאים במסירת נפש בכדי לקיים מלחמת מצוה זו, וכפי שנתבאר בהשיחה שגדרם הי' כאדם גדול וחסיד שמותר לו למסור נפשו.

ואולי אפשר לבאר עפ"ז הא דאיתא בס' חשמונאים: "ויצו יהודא ויתקעו בשופרות וכו' ויעבור קול במחנה לאמר מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו או ארש לו אשה ולא לקחה וכו' ילך וישוב לביתו וכו'", ולכאורה אי נימא שהיתה זו מלחמת מצוה בפועל, הלא פסק הרמב"ם שם דבמלחמת מצוה הכל יוצאים אפילו כלה מחופתה וא"כ איך הכריזו כנ"ל שישובו לביתם? אבל לפי המבואר דמצד המצב בפועל שהיו חלשים וכו' לא הי' אז מצוה ללחום, אלא שהלכו במסירת נפש, לכן אתי שפיר שהכריזו כנ"ל כיון שלא הי' אז מצוה בפועל.

וראה 'הערות וביאורים' גליון תקכ"ד ע' 14 שהובא שם מ"ש בס' החשמונאים (מובא בס' "דורות הראשונים" ח"א ע' 342) דמתתיהו והאנשים אשר היו עמו שמעו אשר עשו לאחיהם ויועצו יחדיו לאמר אם לא נתיצב בפני הגוים בעד נפשנו עוד מעט והשמירו אותנו ולכן הכינו להם צבא וחיל להלחם שלא ימותו כגוע אחינו בהמערות עיי"ש, ולפי דבריו יוצא שחשבו שמוכרחים לצאת למלחמה כי רק עי"ז לא ילכדו מן הארץ, ומסירת נפש שלהם הי' במה שעמדו חזקים בקיום תומ"צ דרך משום זה הוצרכו ללחום להציל א"ע.



ישראל שאוכלין מתחילין בדברי תורה ותשבחות

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקוטי שיחות חיד"ד (עמ' 186): "ווען אידן (ערוואקסענע אדער קליינע) קלייבן זיך צוזאמען - דארף מען דאס, צום אלעם ערשטן, פארבינדן מיט אן ענין פון תורה און אידישקייט (אזוי ווי אלע אנדערע זאכן - "מתאים להפס"ד בשו"ע (או"ח סרל"א) כל מעשיך יהיו לשם שמים" - הערה 2 שם), "עכל"ק.

ולכאורה יל"ע למה לא מביא מקור לזה (ולא רק "מתאים") מהגמ' מגילה (יב, ב): "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין, אטו עד השתא לא טב לבי' בחמרא? אמר רבא יום השביעי שבת הי', שישראל אוכלין ושותין מתחילין בד"ת ובדברי תשבחות, אבל עכו"ם שאוכלין ושותין אין מתחילין אלא בדברי תיפלות וכו'".

ברם עי' בחדא"ג מהרש"א שם שהבין בגמ': "משא"כ ישראל דלא הי' אז טב לבם בחמרא, אלא שאחר שאוכלין ושותין מתחילין בד"ת כו'" - אולם לפמ"ש בלקו"ש, לכאורה בהחלט יש להבין את הגמרא דמיירי, שמתחילין בד"ת כו' לפני שאוכלין ושותין.

ואמנם בס' מגיד מישרים פ' בהר כתב: "וצריך אתה להתנהג בהם דרך פרט בזה האופן, קודם שתאכל תקרא פרק א' וכן אחר האכילה פרק א' ... קודם ברכת המזון, ואם תהרהר במשניות בשעת האכילה, הנה מה טוב ומה נעים, ויחשב אכילתך ושתיתך כקורבנות ונסכים לפני הקב"ה", עכ"ל. - ולפי"ז יל"ע מנין למהרש"א דהכוונה בגמ' הוא שמתחילין בד"ת רק לאחר שאכלו ושתו.

[וגם המגיד מישרים, הוא לכאורה מקור למ"ש בלקו"ש]. - יתכן דממה שסיים "אבל עכו"ם כו'" - דבפשטות מיירי אחרי שאכלו ושתו, משמע דה"נ מיירי בישראל, וצע"ק.

והעירני ח"א ממ"ש בחיי אדם (כלל מה ס"ד): "יזהר מאד לומר דברי תורה על השולחן, שכל שלחן שלא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים.. ועכ"פ יאמר איזה מזמור, ומנהג טוב לומר אחר ברכת המוציא מזמור לדוד ה' רועי שהוא תורה וגם תפלה..", עכ"ל (הובא במשנה ברורה סק"ע סק"ב).



"כי הוי' איתו" – "ש"ש שגור בפיו"**הנ"ל**

בלקוטי שיחות חכ"ה (ע' 216) איתא: "עפ"י האמור יש ליישב נאך א תמ' אין פרש"י בהמשך הכתובים הנ"ל" – בפסוק "וירא אדוניו (פוטיפר) כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו" (לט, ג) ורש"י מפרש: "כי ה' אתו – שם שמים שגור בפיו".

דלמה מוציא רש"י את המילים "ה' אתו" מפשוטו – שהקב"ה אתו, ומפרש "שם שמים שגור בפיו" ובפשטות לא ה' צריך (לפי"ז) לפרש כאן כלום,

ויתירה מזו, בפסוק שלפניו "ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח", רש"י לא מפרש מאומה, כלומר שלומד את הדברים כפשוטן (ולא "שם שמים שגור בפיו") – ועד"ז בפסוק שאח"כ (שם כג) "אין שר בית הסהר רואה את כל מאומה בידו כאשר ה' אתו גו'" שרש"י מפרש "באשר ה' אתו – בשביל שה' אתו" – א"כ מנין לרש"י בנדו"ד שפירושו "שם שמים שגור בפיו"?

ומתרץ, שכאן כתוב "וירא אדוניו כי ה' אתו" ונשאלת השאלה, נניח שפוטיפר ראה הצלחתו העל טבעית של יוסף, אבל מנין ידע פוטיפר ליחס את ההצלחה להקב"ה, בו בזמן שהוא (כמו כל המצריים) ה' עובד ע"ז ולא ידע ממציאות ה'?

ועל כן מפרש רש"י "שם שמים שגור בפיו", שלכן ידע פוטיפר ליחס את הצלחתו להקב"ה, עכתו"ד ע"ש.

ולכא' לפי"ז צריך להבין שרש"י בד"ה הו"ל להעתיק (גם) את המילים "וירא אדוניו כי ה' אתו", שהרי כל ההוכחה הוא מהמילים "וירא אדוניו" – ולפועל רש"י אינו מעתיק בד"ה כי אם את המילים "כי ה' אתו"? וצ"ע.

**כיבוד או"א של יוסף למרות הסכנה שבדבר****הרב מרדכי מנשה לאופר**

שליח כ"ק אדמו"ר – אשדוד, אה"ק

ב'לקוטי שיחות' חל"ה (וישב-חנוכה – עמ' 169 ואילך) מבאר פלוגתת רש"י והרמב"ן (וישב לז, יז) אם יוסף הלך לבקש את אחיו בידעו שהם מבקשים להמיתו או לא – דהרמב"ן מפרש שהמלאך אמר

לו בלשון המשמשת לשתי האפשרויות, ואילו ה' אומר לו המלאך במפורש שאחיו מתנכלים לו היה נמנע מללכת ולא היה מסכן עצמו, ורש"י מפרש שיוסף הלך לבקש את אחיו אע"פ שידוע שהם מבקשים להמיתו.

ומבאר שפלוגתא זו תלויה בפלוגתת הראשונים. דהנה הראשונים נחלקו במי שרצה להחמיר על עצמו ולמסור את עצמו למיתה ובכך לא לעבור על א' ממצוות התורה (חוץ מג' העבירות שבהם "יהרג ואל יעבור"), דדעת הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד) שהדבר אסור, והעושה כן מתחייב בנפשו, דעת התוס' (ע"ז כז, ב) שרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג ו"אם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו" (כ"ספ משנה' לרמב"ם שם).

ובכך נחלקו רש"י והרמב"ן: לשיטת הרמב"ן כל מי שדינו שיעבור ואל יהרג, אם נהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, ולכן מפרש שדברי המלאך לא נאמרו מפורש ליוסף, כי אילו ידע שסכנה בדבר היה אסור לו לסכן את עצמו. ומשא"כ לרש"י הרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג, אבל אם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו, ולכן מפרש שיוסף אכן ידע על הסכנה, ולמרות זאת סיכן את עצמו כדי לקיים את שליחות אביו.

וממשיך לבאר בדעת רש"י ע"פ דעת הכס"מ (ועוד) ש"אדם גדול וחסיד וירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש את השם ולמכור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו ליראה את השם", ומכאן שחיוב המסי"נ במצב זה אינו בשביל קיום המצוה הפרטית שבשבילה מוסר נפשו, אלא לקדש שמו יתברך לבטל פירצות הדור. ויוסף שראה בהנהגת אחיו בענין כיבוד אב - שהדור פרוץ בכיבוד אב ואם ראה לנכון למסור נפשו על זה. עכתד"ק.

ויש להעיר: (א) שבספר תיבת גמא - מבעמח"ס פרי מגדים - ב'פ' יושב ביאר תוכן תירוץ זה שבהשיחה (אלא שהוא לא כתב זה ע"פ פשש"מ דווקא ולא נכנס לחילוקים שבין הרמב"ן ורש"י)*.

(ב) בהערה 21 (בעמ' 171) מובאים דברי השל"ה: "יוסף שמע לאביו וקיים ציווי אביו אע"פ שסכנה גדולה היה לו ואע"ג .. כי אתה

* כבר העירו מזה בגליון תקד"ע ע' 13. המערכת.

ואביך חייבים בכבודי זהו בדבר השייך לבין אדם לבין המקום אבל הנוגע לעצמו מחיל אנפשי' לעשות רצון אביו'.

ומקשה ע"ז "שדבריו צריכים - עיון, דהרי אין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה...".

ולהעיר שעד"ז הקשה הכתב סופר בהגהותיו לשו"ע סי' ר"מ, וכ' להשיג דאין למדין מקודם מ"ת, שהרי מחללין את השבת מפני פיקוח נפש, דמוטב שיחלל שבת אחת וישמור שבתות הרבה, וכל-שכן שאין לקיים באופן זה מצות כבוד או"א ואסור ג"כ להחמיר ע"ע ובפרט בנדו"ד שגם האב מצווה בכבודו של מקום.

אבל באמת הביאור שבגוף השיחה בדעת רש"י יבאר כ"ז באופן בהיר יותר.

ג) ולהעיר עוד שמסקנת כ"ק בהשיחה תואמת את המבואר בהרחבה ע"י הגאון החיד"א בספרו ראש דוד פ' תולדות (בכמה דפוסים - ד"ה ואולם - כב, א), שהבן רשאי להחמיר בכגון דא.

ד) בהערה 30 איתא: "ולהעיר שגם בפועל על-ידי הליכת יוסף אליהם, נתוספה הדגשה בגודל החיוב דכיבוד אב ואם, שהרי זה שיוסף היה פרוש מיעקב עשרים ושתים שנה - הוא "כנגד עשרים ושתים שנה שלא קיים יעקב כבוד אב ואם" (פרש"י וישב לז, לד ממגילה טז, סוף עמוד ב').

הערה זו קשורה, לפענ"ד, בביאורו של כ"ק אדמו"ר נשיא-דורינו בלקו"ש ח"ה עמ' 407 (וכן בעמ' 154 הערה 42), אם כי ממבט ראשון הרי היא בסתירה אלי';

שהרי בלקו"ש ח"ה שם מבאר דזה שליעקב לא היה כיבוד אב מיוסף כנגד כ"ב שנה שלא קיים כיבוד אב - אין זה ענין של עונש אלא ענין של סיבה ומסובב (מדה כנגד מדה). אצלו חסרה היתה העבודה של כיבוד אב, ממילא לא היתה אצלו (התוצאה) המסובב שבא כתוצאה מעבודה זו, ואילו ה' אצל יעקב כן עבודה זו, הרי היה זוכה לכיבוד (אב) מכל בניו שעיקרם הוא יוסף (-כמבואר שם בשיחה) וכהל' בשיחה "... אין הכוונה לעונש, אלא לענין העדר המסובב שבסיבת העדר הסיבה". עכת"ד.

ואילו מהערה הנ"ל (בלקו"ש חל"ה) משמע שיוסף גרם לתיקון בכבוד אב (בסופו-של-דבר עכ"פ).

אבל באמת אחד משלים את השני: "נתוספה הדגשה" הכוונה לפרסם שאכן כשחסר עבודת כיבוד או"א בפועל - חסרות גם התוצאות המסובב ממנה.



נתינת צדקה קודם התפלה

הרב יצחק אייזיק פישר
תושב השכונה

א) בלוח 'היום יום' ב' כסלו איתא וז"ל: אאזמו"ר ביאר פעם מאמר הא דר"א יהיב פרוטה לעני והדר מצלי, כי הרי התפלה צ"ל בחיות, וע"י שנותנין צדקה לעני קודם התפלה ומחיים אותו ניתוסף חיות הרבה בתפילה וכו', וכמה פעמים קודם התפילה היה אאמו"ר מחזר אחר עני ליתן לו לאכול. עכ"ל.

ולכא' הביאור בזה היא דהוי ענין של מדה כנגד מדה, דהיות שע"י נתינת הצדקה ניתוסף חיות להעני, מוסיפין לו מלמעלה חיות בתפילה, וכו' וכ"ה באגה"ק סי' ח', יעו"ש.

וע"ז ממשיך בהיום יום, דאדמו"ר הרשב"ב נ"ע לא הסתפק בנתינת מעות לעני קודם התפילה רק היה מחזר אחר עני ליתן לו "לאכול" דוקא, דע"ז ניתוסף חיות להעני בפועל קודם התפילה. ולפי"ז יל"ע בהא דהרבה אנשים נוהגים וכן היה נוהג רבינו, שמטילין פרוטה לתוך קופת צדקה קודם התפילה, דלכאורה - עפ"י המבואר בהיום יום - צ"ל הנתינה להעני בעצמו שע"ז ניתוסף חיות אצלו, משא"כ אם מטיל לתוך קופת צדקה, אינו מוכרח שיגיע להעני קודם התפילה ורוב פעמים מגיע המעות להעני אחר הרבה זמן¹.

ב) והנה מכללות הענין מבואר דנתינת צדקה קודם התפילה הוי הידור ודין בתפילה, וכן משמע מפשטות דברי ר' אלעזר (בב"ב ד' י', א) דר"א יהיב פרוטה לעני והדר מצלי דכתיב אני בצדק אחזה פניך, דע"י נתינת הצדקה דזהו "בצדק" ע"ז אחזה "פניך" דהיינו תפילה,

(1) וילה"ע ממכתב רבינו (מיום כ"ט כסלו תש"מ, נדפס בס' שערי הלכה ומנהג ע' רעג) בנוגע לנתינת צדקה בלילה, דאם ניתנו לתוך קופת צדקה ליכא קפידא כיון שאינו מגיע להעני בלילה, ועד"ז י"ל בנידוד דכיון דהפרוטה של צדקה מגיע להעני אחר זמן, חסר לכא' בהענין של צדקה קודם התפילה (עפ"י הביאור שבהיום יום).

וכן משמע מהמשך הגמ' שלפני"ז דאדם הנותן פרוטה לעני זוכה ומקבל פני השכינה ובהמשך לזה מביא הגמ' דברי ר"א [וראה במהרש"א ובגליוני הש"ס שם].

וכן מוכח מדברי הטור ורביה"ז בסו"ס צב דטוב ליתן צדקה קודם התפילה, ומדהביאו הלכה הנ"ל בהלכות תפילה, משמע דנתינת הצדקה קודם התפילה הוי הידור בתפילה.

אמנם הרמב"ם השמיט דין הנ"ל מהל' תפילה ומביאו בהל' מתנות עניים [פ"י הט"ו] וז"ל "גדולי החכמים היו נותנין פרוטה לעני קודם כל תפילה, ואח"כ מתפללין שנה וכו'"².

והנה מדהשמיטו הרמב"ם מהל' תפילה, ומביאו בהלכות צדקה, משמע דנתינת הצדקה לפני התפילה הוי הידור במצוות צדקה - ואמנם המחבר בהלכות צדקה בס' רנט מביא הלכה הנ"ל כהמשך להשמונה מעלות בצדקה [וכ"ה ג"כ ברמב"ם] ובסי"ד כותב המחבר טוב ליתן פרוטה לעני קודם התפלה וכו' - משמע דהמחבר ס"ל ג"כ דהוי הידור בצדקה ולא בתפילה³.

(וילה"ע דלכאורה אינו מובן דמהיכי תיתי דצדקה קודם התפלה הוי הידור בצדקה, דבשלמא בהשמונה מעלות בצדקה, כגון מעלה א' שנותן לו קודם שנצרך לזה, או שנתנת הצדקה היא באופן שהמקבל אינו יודע מהנותן וכיוצ"ב - מובן דהוי הידור במצוות צדקה, משא"כ כשנותן לפני התפילה איזה הידור יש בזה).

(2) ילה"ע מסגנון הרמב"ם שכ' דגדולי החכמים היו נותנין פרוטה לעני וכו', ואינו מביאו בסגנון של הלכה, כמו הטור והשו"ע שכ' "טוב ליתן צדקה קודם התפלה", משא"כ הרמב"ם מביא הלכה הנ"ל בתור סיפור וכו' ולא בסגנון של הלכה, רצ"ב.

עוד ילה"ע דברמב"ם מבואר דנתינת צדקה צ"ל קודם "כל תפילה" ולא רק לפני תפילת שחרית או מנחה, אלא גם לפני מעריב [וילה"ע ממכתב רבינו הנדפס בשערי הלכה ומנהג ע' רכת], ולפלא שרבינו כותב רק ד"מסתימת" לשון השו"ע בסוסי צב משמע דגם קודם תפלת ערבית כן היא (וזיל בתר טעמא), בשעה שברמב"ם "מפורש" שצ"ל קודם "כל תפילה", ואולי רוצה להוכיח מהשו"ע דכן קי"ל "להלכה", ויל"ע בזה ואכ"מ.

(3) וי"ל בזה עוד נפק"מ אם נותן פרוטה לעני, והעני אינו מקבלו, דאי נימא דהוא משום דעי"ז ניתוסף אצלו חיות וכו', בזה חסר לכאור' ענין הנ"ל, משא"כ אם נאמר דהא משום מצוות צדקה יל"ע בזה אי קבלת העני הוי חלק מהמצוה (וראה לקו"ש חל"ד לפ' ראה ב', הע' 24) ואכ"מ.



ידיעת איסור ע"י העונש

פרופ' אהרן נחמן
מונטווידאו, אורגוואי

בלקו"ש ח"ה עמ' 155 מביא כ"ק אדמו"ר מקור לאיסור לבזות אב בנוסף למצוות כיבוד אב. ושם בהע' 29: "גם י"ל, שהמקור לזה הוא מזה עצמו שחם נענש על מה שביזה את אביו, וכמו המקור לג"ע - לתנא דבי מנשה (ראה סנה' נז', רע"א. תוס' שם).

ולכא' ישנו עוד מקור לענין כזה - אשר מהעונש לומדים האיסור. מגמ' נדה יג, א: "א"ר יוחנן כל המשז"ל חייב מיתה, שנאמר "וירע בעיני ה' אשר עשה וימת גם אותו".

ולכאורה אדרבה דעת ר' יוחנן נלמדת להלכה, משא"כ בגמ' סנהדרין אשר דעת דבי מנשה היא דעת יחיד. ויל"ע.



בענין מילה שלא בזמנה

הרב משה הבלין

ראש ישיבת תות"ל וחבר לשכת הרבנות - קרית גת, אה"ק

בקובץ הערות וביאורים ש"פ וישלח גליון ו' (תתח) העיר הרב יהודה לייב שפירא שי' על מה שכתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלקו"ש ח"ג עמ' (979) עמ"ש הרמב"ם (הל' מילה פ"א הי"ח) "אין מלין אלא ולד שאין בו שום חולי, שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן, וא"א להחזיר נפש אחת מישראל לעולם". ומבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שמאריכות לשון הרמב"ם "ואפשר למול וכו'" מובן שכונתו להוסיף טעם ב': דטעם א' הוא כי פקו"נ "דוחה את הכל", ז.א. שאפילו אא"פ לקיים המצוה אח"כ אעפ"כ ה"ה נדחית בשביל פקו"נ, ועוד טעם, כי "ואפשר למול לאחר זמן", שהמצוה אינה נדחית שהרי אפשר למול אח"כ.

שמזה מובן שמצות מילה שמקיימים אח"כ, מועלת גם על הימים הקודמים, עד שנפעל גם מעלת מילה בזמנה, (כי באם נאמר שמילה שלא בזמנה מתקנת רק להבא, אינו מספיק הטעם "ואפשר למול לאחר זמן", היות שגם אם ימול אח"כ עדין תחסר מצות מילה בהימים הקודמים, ותחסר לגמרי מצות מילה בזמנה, עכ"ל בלקו"ש) [ומוסיף

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (בהערה *8) שצ"ע אם כ"ה גם כשלא מל בזמנו בפשיעה].

ומעיר הרב הנ"ל שעפ"ז אינו מובן מש"כ החת"ס בחידושיו למס' כתובות (ה, א) שבגמ' שם מבואר למה אין לכנוס אשה בע"ש, ולבעול בליל שבת משום גזירה שמא ישחוט בן עוף, (שיעשה מלאכה בשבת בשביל הסעודה) ומקשה החת"ס שלכאורה הוי טועה בדבר מצוה כמש"כ הר"ן בסוכה שמשום הכי לא גזרו במילה בשבת שמא יעבירו, וע"ז מתרץ החת"ס שיש עוד תירוץ שבמילה לא גזרו מטעם שנדחה מילה בזמנו.

וע"ז מעיר הרב הנ"ל שלכאורה לפי דברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלקו"ש אם היו חכמים דוחים מטעם שמא יעבירו לא היה חסר הענין דמילה בזמנה, שהרי מטעם איסור חכמים היה עושה כן. ומוסיף הרב הנ"ל שאפילו אם מישחו לא מל בזמנו בפשיעה מסתפק בלקו"ש שם (בהערה *8) שאולי מועיל למפרע וכ"ש אם היה עושה כן בציווי חכמים.

והנראה לומר בכ"ז ובהקדים דהנה אפי' במילה שלא בזמנה מובא בשו"ע אדה"ז או"ח סי' רמט סע' ו שסעודת מילה בער"ש גם מילה שלא בזמנה א"א לדחותו ליום אחר, "שאסור להניחו ערל אפי' יום אחד". ומקורו מהמ"א ס"ק ה שם, וכן כתב המ"א בהל' תענית סי' תקסח ס"ק י (ושם כתוב הלשון "כל שעתא ושעתא" כלומר כל רגע, אבל מלשון אדה"ז משמע כל יום. ועיי' בספר שו"ת דבר אברהם וכן בספר שו"ת חשב האפוד להרב פדוא ז"ל אב"ד לונדון ח"א סי' ג ובמילואים שם).

וא"כ מבואר שגם במילה שלא בזמנה כל יום שלא מל עובר באיסור, וכן כתב הרמב"ם בפיה"מ ספי"ט דשבת הובא בלקו"ש שם (הערה 3) שכתב וז"ל "שלא יתכן לעולם לשלם זאת המצוה", וממשיך וז"ל "וכל זמן שלא ימול אותו ויהי ערל יהי עובר על מצות עשה שהגיע זמנה". וממשיך וז"ל "וכשימול אותו תסור ממנו זאת העבירה ויעשה מצוה" [וכן מבואר שם בלקו"ש (בהערה הנ"ל 3) מירושלמי פ"א דר"ה והובא גם בצפנת פענח על הרמב"ם בהל' מילה פ"א הל' יח), אם כי שם מדובר אליבא דהדיעה שלא מועיל מילה אח"כ].

וכן כתב הרמב"ם עצמו בהל' מילה פ"א הל' ב' שכל יום שלא מל עובר בעשה.

אבל לאידך גיסא מבוואר בשו"ע אדה"ז או"ח סי' שלא סע' ד מילה שלא בזמנה אינו דוחה שבת שאפשר למול לאחר השבת ולא יהי' שום חיסור מצוה בזה, שהרי בלא זה אינו בזמנה (וכן הובא בקו"א אות ג' בהל' יו"ט סי' תצה שמילה שלא בזמנה אינה נקראת מצוה עוברת משום שאפשר למול אחר יו"ט), [מלשון אדה"ז "שהרי בלא זה אינו בזמנה". משמע שמילה בזמנה אם נדחית יש כן חיסור מצוה. וזה לא כמ"ש בלקו"ש הנ"ל לדעת הרמב"ם].

ואפשר לומר בכל זה שאין הכונה בלקו"ש הנ"ל שאפשר לדחות מילה שלא בזמנה, ועאכ"כ מילה בזמנה בגלל סיבה מסוימת גם ע"פ תורה, כי לא דוחים בגלל זה מצות עשה כמו מילה גם מצד גזירת חכמים. ומש"כ בלקו"ש הנ"ל בביאור הרמב"ם שאפשר למול לאחר זמן, הכונה שאפשר לתקן גם את מעלת מילה בזמנה וכ"ש מילה שלא בזמנה, וכמו שמסביר בלקו"ש הנ"ל אח"כ באריכות שזה ע"ד תשובה מאהבה, והיינו שאין הכונה שאפשר לדחות סתם בגלל סיבה מסוימת אפי' גזירת חכמים מצות עשה כמו מילה, אלא הכונה שאפשר אח"כ לתקן למפרע.

ולכן אפשר לדחות רק במקום שזה 'מתנגש' עם מצוה אחרת מדאוריתא, כמו בסי' שלא סע' ד' במילה שלא בזמנה בשבת ובסי' תצה ביו"ט שזה מתנגש עם מצות חילול שבת ויו"ט, אומרים היות ומילה אפשר לתקן אח"כ למפרע, ממילא לא נדחה איסור שבת ויו"ט. וכן בחולה ברמב"ם הנ"ל שיש מצות שמירת בריאות גופו אפי' לא מצד דין פיקוח נפש, והיות ומילה אפשר לתקן גם לאחר זמן למפרע, ממילא נדחה מצות מילה מצד מצות שמירת גופו וכו'.

אבל כשמדובר בסתם דחית מצות מילה לא מצד מצוה אחרת אלא מצד חשש חכמים או מצד דין אחר דרבנן, כמו שמא ישחוט בן עוף או סעודת מילה בער"ש שמפריע לעונג שבת בודאי לא נדחה מצות מילה דאוריתא, מצד שאפשר לתקן אח"כ למפרע המצוה, היות ובפועל עכשיו עובר על איסור דאוריתא כמ"ש אדה"ז בסי' רמ"ט "שאסור להניחו ערל אפי' יום אחד", אפי' במילה שלא בזמנה כ"ש במילה בזמנה, וכן כתב הרמב"ם בהל' מילה פ"א הלכה ב' שכל יום עובר בעשה וכן בפיה"מ ספי"ט.

ואולם במילה שלא בזמנה אפשר לומר שזה תלוי מחלוקת הש"ך והט"ז בהל' מילה, דהט"ז כתב ביו"ד בהל' מילה סי' רסב ס"ק ג שאין מלין מילה שלא בזמנה ביום ה' לפי שביום הג' יש לנימול צער, ואין

לגרום צער ביום השבת. וממשיך שם שאין למולו גם ביום ו' דאיכא צער טפי. אבל הש"ך בהל' מילה בסי' רסו ס"ק יח חולק עכ"ז וסובר שצריך למול גם ביום ה' וביום ו'. ומאדה"ז שהובא לעיל מהל' שבת בסי' רמט סע' ו' שמלים גם במילה שלא בזמנה ביום ו' משמע שפוסק כהש"ך.

ועל זה אפשר לומר שלדעת הט"ז במילה שלא בזמנה, אפשר לדחות גם בגלל סיבות כמו שלא יהי' צער ביום השבת, הפרעת עונג שבת וכדו', מצד שמילה שלא בזמנה לכתחילה אפשר לדחות בגלל סיבות מסוימות. אבל דעת הש"ך ואדה"ז שגם במילה שלא בזמנה יש איסור "להניחו ערל אפי' יום אחד", ולכן נדחה רק כשזה 'מתנגש' עם מצוה או איסור דאורייתא אחר, דאז אפשר לדחות מצד שאפשר אח"כ לתקן למפרע.

וא"כ לפי שיטה זו של הש"ך ואדה"ז כ"ש וק"ו במילה בזמנה שאי אפשר לדחות סתם כך, בגלל איסור דרבנן או סיבות אחרות. וגם לפי שיטת הט"ז מדובר רק במילה שלא בזמנה, אבל לא במילה בזמנה, ופשוט. ולכן מובן ופשוט שיטת החת"ס שאי אפשר לדחות מילה בזמנה מצד שמא ישחוט בן עוף ואינו דומה ללישא אשה.

[ולהעיר שבנוסח 'מי שברך' ליולדת בסידור שלנו לא מובא הברכה שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה בעתו ובזמנו כמו שנוהגים כל העולם. (וכן להעיר מהמסופר בספר תולדות אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שהצ"צ נ"ע ביקש לדחות המילה בזמנה של כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע אע"פ שעדין לא בדקו הרופאים, רק למחרת בדקו ומצאו שאי אפשר למול. וצ"ע בכל זה).

ובכלל אפשר לומר בנוגע להערתו של הרב הנ"ל, שהחת"ס סובר כמו התוספות שהובא בלקו"ש הנ"ל (הערה 5) שבמילה בזמנה חסר הימים בינתיים עיי"ש. ועיין בצפנת פענח הנ"ל שסובר שהתוס' חולקים לגמרי על הרמב"ם שחסר גם המעלה של מילה בזמנה ועדיין צ"ע בכ"ז.



עבודת הבע"ת - יראה? [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון העבר (תתח) מתרץ הת' דב קוק שי' על מה שהקשיתי איך מציין בלקו"ש ח"י בשיחה ב' לפ' תולדות בהע' 27 על החידוש שהבע"ת פועל בעבודתו - שמהפך את הזדונות לזכיות - למה שאמרו דהכל ביד"ש חוץ מיר"ש ועבודת הבע"ת הוא בעיקר בקו היראה, והרי הענין דזדונות נהפכים לזכיות שייך דוקא לאהבה ולא ליראה?

וע"ז מתרץ הת' הנ"ל דהערה 27 לא קאי על הענין דהפיכת הזדונות לזכיות אלא על "מה שדבר קודם שהעבודה של בע"ת היא בכוח עצמו, וע"ז מביא הרבי מ"יראת שמים" ואומר שהעבודה של בע"ת היא בקו היראה (ואינו אומר דהעבודה של בע"ת היא ביראה - כ"א בקו היראה) והרי ידוע החילוק בין אהבה ליראה - שאהבה ענינה מלמעלמ"ט ויראה מלמטלמ"ע עבודה בכוח עצמו".

ורציתי להעיר דאכן כשכתבתי את ההע' לקובץ דש"פ תולדות (תתז) חשבתי האם צריך באווארענען למה א"א כלל לתרץ משהו בסגנון תי' של הת' הנ"ל, אך כדי לקצר סמכתי שבאם מישוהו ירצה לתרץ הרי בודאי יעיין בגוף השיחה, ויראה מיד איך שאין שייך לתרץ כן בשיחה זו (או שעכ"פ א' מחברי המערכת יעיר את תשומת לבו) וכנראה שקצרתי במקום שאמרו להאריך.

דהנה ראשית כל כשמעיינים בגוף השיחה רואים מיד איך שהע' 27 הנ"ל נמצאת על התיבות "מברר ומעלה גם את הזדונות עד שנעשו זכיות" ולא על התיבות "בכח עצמו" שהופיעו שם לפניו, שע"ז יש הערה אחרת.

ועוד והוא העיקר דכל הביאור שם בסעיף בהחי' בין צדיקים לבע"ת הוא לא רק כפי שמבואר בכ"מ שבצדיקים העבודה היא ע"פ הגילויים דלמע' והבע"ת עובד בכח עצמו, אלא שצדיק הוא "בור סוד שאינו מאבד טיפה" ובע"ת הוא כמעין המתגבר" שהוא פועל חידוש "להפוך הענינים שיהיו לא כפי שנתנו מלמעלה", ותיכף בתחילת הביאור אומר שהבע"ת עבודתו היא "שמהפך את הזדונות לזכיות" משום שהענינים כפי שהם מלמע' "א"א לברר ולהעלות את הדברים שהן מגקה"ט לגמרי כ"א לדחותם בדרך דחי' - אבל ע"י העבודה בכח עצמו דתשובה מברר ומעלה גם את הזדונות עד שנעשו זכיות".

וע"ז בא הערה 27 "ויומתק עפ"י מרז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים - ועבודת בע"ת היא בעיקר בקו היראה".

וא"כ איך אפשר לומר - אפי' בדוחק - דכל ההערה אינה שייכת לא לתוכן כל הסעיף ולא להתיבות שעליהם נדפסה ההערה אלא ע"ז שבתוך הדברים הופיעו גם התיבות "בכח עצמו" ואף שכן מדבר ע"ז ש"בכח עצמו" הוא פועל הפיכת הזדונות לזכויות, וזה הרי בא דוקא ע"י אהבה ולא ע"י יראה, הנה לא ע"ז קאי ההערה אלא על מה שבכלל אומרים בנוגע לענינים אחרים בנוגע לבע"ת שהוא עובד "בכח עצמו" וע"ז קאי ה"ויומתק"? ! ומהו כ"כ "ויומתק"? ! אתמהא [וכמו"כ לא זכיתי להבין מה נתכוין להדגיש הת' הנ"ל בנוגע ליראה, וקו היראה?]

ואף שמצוה ליישב וכו' וגם ידועים דברי החת"ס ש"רוב הדוחקים אמת" וכו', אבל עדיין לפענ"ד יש הגבלות במדת הדוחק וכו' וק"ל.



בענין סיום פי' רש"י [גליון]

הב' יחזקאל שרגא איליאוויטש
ברוקלין, נ.י.

בגליון תתז עמוד 23 הביא הב' לוי יצחק זרחי שי' מ"ש בלקו"ש להקשות בהא דסיום התורה הוא מענין שבירת הלוחות, והוא לכאורה בניגוד לכלל שמסיימן בטוב.

הנה בעצם הקושיא יש לציין שכבר העיר בזה הרה"ק בעל מנחם אלעזר ממונקאטש זצ"ל בחיבורו שער יששכר על המועדים מאמר זמן שמחתנו אות כד ועיי"ש.

ובספר פרדס יוסף החדש סו"פ ברכה מתרץ עפ"י ש"ס מנחות צט, ב, שילפינן מענין שבירת הלוחות דפעמים ביטולה של תורה זהו יסודה. ואפשר לומר דיסוד זה חשוב הוא להדגיש בסיום התורה ללמד ענין זה שאפילו בשעה שעוסקין בתורה אך יש פעמים שביטולה הוא קיומה עיי"ש, ובאתי רק להעיר.



רשימות

שמו של דבר הנברא ע"י נס

הת' חיים אליעזר חיטריק

תות"ל - 770

ב'רשימות' (חוברת קעד) מביא הרבי תי' (בשם) הצ"צ על קושיית ה"בית יוסף" "מהו הנס דנר א' דחנוכה" - דקרא קאמר שמן זית ואם לא נשאר כלום בלילה הא' הרי"ז שמן נס ולא שמן זית.

ומביא הרבי שבפשוטו י"ל שדבר הנברא ע"י נס יכול הוא להקרא באותו שם בו נקרא הדבר הטבעי הדומה לו באיכותו. - וע"כ בנדו"ד שמן שדומה באיכותו לשמן זית יכול להקרא שמן זית אע"פ שהוא לא בא מזית.

ובהמשך הרשימה מביא הרבי שמצינו בסנהדרין סה: "רב חנינא ורב אושעיא ... ומיברו להו עגלא תילתא" ופרש"י משובח כאילו הי' שלישי לבטן או שלישי גדלו". נמצא שבריאה (עגל) שנברא ע"י נס נקרא באותו שם (עגלא תילתא=שלישי לבטן) שבו נקרא דבר (עגל) טבעי הדומה לו באיכותו, אע"פ שאי"ז תוארו האמיתי (שהרי לא הי' בבטן מעולם).

ומוסיף הרבי שם "עיינ תוס' גיטין נו, א - דלא ניחא להו בפירוש זה מפני קושיא זו.

דהתוס' בגיטין שם הביאו את פרש"י הנ"ל (בשם "יש מפרשים") והקשו ע"ז שלא שייך לפרש עגלא תילתא שלישי לבטן כיון שבגמ' בסנהדרין נאמר שבראו עגלא תילתא, נמצא שס"ל לתוס' שלא שייך לקרוא לבריאה של נס באותו של דבר טבעי אע"פ שדומה לו באיכותו.

והנה בתוס' לאחר שמביא את הפי' הנ"ל כותב "ולא כמו שמפרש (שעגלא תילתא פי') שגדל שלישי" דקשה עליהם מגמ' בשבת ע"ש. ובהע' המפענחים של הרשימות (הע' 18) כתבו (שפי') זהו זהה לפירוש השני ברש"י בסנהדרין) ושגם לפי פי' זה מוכח ששייך לקרוא לבריאה של נס באותו של של בריאה טבעית וכנ"ל.

אבל לכאור' דבריהם תמוהים שהרי מהא דמקשה התוס' על פי' ה"ש מפרשים" מהגמ' בסנהדרין מוכח דס"ל לתוס' שלא שייך לקרוא לבריאה של נס באותו שם וא"כ מ"ט לא הקשה קושיא זו גם ל"מפרש" הב' בתוס'.

אלא שכוונת ה"מפרש" היא שעגלא תילתא פי' עגל שגודלו שליש מגודל שור, וא"כ פשוט שגם עגל שנברא ע"י נס יכול להקרא באותו שם (ועיין במהר"ם שיף שם).

אלא שלפ"ז צ"ל שאין כוונת הרבי להביא רא' לסברא ששייך לקרוא לבריאה של נס באותו שם של בריאה טבעית - מפירוש הב' ברש"י, שהרי כנ"ל מפירוש זה אין כלל רא' לנדר"ד. אלא כוונתו רק לציין לפירוש א' ברש"י (שאו"י לכן הקדים הרבי את פירוש זה אע"פ שברש"י הוא מובא כפי' ב' ע"ש). ודוחק.

אבל באמת נראה שפי' הב' ברש"י וה"מפרש" בתוס' חלוקים הם בפירושיהם (ולא כפי שנכתב בהערות על הרשימות הע' 18). שהנה רש"י כתב "כאילו הגיע לשליש שניו וגמרה גדילתו", משא"כ פי' ה"מפרש" בתוס' כתב "שגדל שלישי". ובאמת מפרש"י מוכח ששייך לקרוא לבריאה של נס באותו של של בריאה טבעית שהרי עגל זה שרק עכשיו נברא לכאור' לא שייך לומר עליו שהגיע לשליש שניו, רק אם נלמד ששייך לקרוא לבריאה של נס באותו שם שבו נקרא בריאה טבעית דומה, וכנ"ל.

משא"כ מפי' ה"מפרש" שבתוס' הנה כנ"ל אין משמעות מפירושם ששייך לקרוא לבריאה טבעית באותו שם, שהרי י"ל שבראו עגל שהוא שליש מגודל שור.

אלא שברשימה העתיק הרבי את דברי רש"י וכתב "או שליש גדלו" - ולא כהלשון ברש"י "הגיע לשליש שניו וגמרה גדילתו", ושלפי הנ"ל דווקא מלשון זה אפשר להוכיח לנדר"ד.



שיחות

פרסומי ניסא - דבר נוסף במצות הדלקה

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תורת"ל - מאריסטאון

הנה כמה וכמה שקו"ט בענין פרסומי ניסא דהדלקת נ"ח (המובא בגמ') - אם הוא חלק מעצם המצוה או דילמא עניינו הוא ענין נוסף אעצם המצוה. והנפק"מ - כשנמצא במקום שאין איש אחר שיוכל לפרסם לו הנס אם יכול לברך על הדלקה זו.

דישנם הסוברים כאופן הא' ומוכיחים מדברי התוס' דאם לא הדליקו עד שכליא ריגלא "... לא מדליק" כיון שאין בזה עוד פרסומי ניסא. כן מוכיחים מהדין דהדליק למעלה מכ' לא יי"ח או ממה דגם בזה"ז (דמדליקים בפנים) אין להדליק בשעה שאין בני הבית נעורים. ולשיטתם: הא ד"מזמן הסכנה ואילך מניחו על השולחן ודיו" (אע"פ שמצד עצם המצוה היתה התקנה שיפרסם לחוץ) היא תקנה מיוחדת שיועיל הדלקה על שולחן.

ולא כן היא שיטת כ"ק אדמו"ר: דהנה בהוספות לקו"ש חל"ה ע' 318¹ כ' כ"ק אדמו"ר דעיקר ההדלקה הוא עבור הנרות עצמן, ופרסומי ניסא הוא ענין נוסף על עצם הדלקת הנרות וכותב "והגם דארז"ל אשר נ"ח הם לפרסומי ניסא - אין הכוונה בזה שכל עיקרא הוא בשביל פרסומי ניסא, כ"א שיש בהם ענין נוסף, שהם גם מפרסמים את הנס. וראיה לדבר, דגם כשמדליק נרות חנוכה באופן שאין בהם פרסומי ניסא, מקיים את המצוה ומברך עליה".*

ומוכיח מב' הלכות: א) דבנרות שבת דעיקרם בשביל שלום בית, אם יש כבר נרות באותו שולחן יש מפקפקין בהדלקת עוד נרות (והמיישבין המנהג מסבירין שהטעם הוא משום תוספת אורה), משא"כ בנר חנוכה "נר שיש לה ב' פיות עולות לב' בנ"א". (והגם דהמג"א כותב דיש ליזהר בזה להדליק במקום מיוחד לאלו המדליקין

(1) רוב שיחה זו נדפס בח"ג ע' 813 ואילך.

(* ראה בס' בארות נתן ע' מ והלאה בביאור הרבי אודות הטעם שהביא הרמב"ם בס' היד הסיפור דחנוכה, וראה הערות וביאורים גליון קטז ע' ה. המערכת.

"מהדריין לכ"א", הוא רק משום היכר שיהא ניכר שעצם ההדלקה נעשה ע"י שני בני אדם, אבל לא דחסר בעצם ענין ההדלקה משום שכבר יש אור באותו מקום. (וראה משנ"ב סק"ב דגם לפי זה, יכולים להדליק במנורות דיש להם ח' פיות זה מקצה מזה, וזה מקצה מזה דבזה יש כבר היכר שנדלק ע"י ב' בנ"א דכבר מואר באותו מקום ע"י אדם אחר)).

ואע"פ שלכאורה היה אפשר לומר שעצם נר המאיר מפרסם הנס (גם אם אין המקום מואר על ידו), נראה שס"ל לכ"ק אדמו"ר דאם פרסומי ניסא ענינו הוא עיקרי במצוה מסתבר שהיה להם לתקן שהנר (לא רק יפרסם בעצם מציאותו שלו, אלא יתירה) שיהיה רושם במקום בו מואר על ידי הנר שנפעל בו ההארה על ידי נר זה.

ב) עוד מוסיף להוכיח: מהא ד"מניח על השולחן ודיו" "הרי רואים שגם אם ההדלקה במקום שאין בו פרסום הנס מברך ומקיים את המצוה"².

ומציין בהע' 12 לב"י ב"י סו"ס תרעג, רש"ל מג"א, חמד משה, ועוד. והיינו דהא דשקו"ט שם דאין להדליק בזמן שאין בני הבית נעורים אינו משום דעצם המצוה מחייב פרסום הנס, אלא משום שענין ההדלקה מחייב שיהיה בגדר הארה לבנ"א. ולפי"ז יובן שאין קושיית החמד משה על המג"א, מהא דמצינו דאם נמצא בין הנכרים ידליק, דבפשטות נראה שזה בברכה - כיון דמצד ענין "גדר ההארה לאחרים" נראה שמספיק גם אם נמצא בין הנכרים, גם אם נאמר דפרסום הנס מצד ההלכה הוא בעיקר לישראל. (ועוד: ישנה סברא שגם אם אין שום אדם גם נכרי נמצא במקום בו נמצא, כיון שאם היו שם אנשים, היה נר זה מאיר באופן שמאיר לרוב בנ"א הרי"ז מספיק למצוה זו).

והא דאין מדליקין במקום גבוה מעשרים (דלא שלטא בו עינא ואין בו פרסומא ניסא) הוא "שהגדר דהדלקת נר חנוכה הוא באופן כזה, שיהא אור המאיר לבנ"א (ולכתחילה צ"ל באופן של פרסום דוקא),

(2) עד"ז כתב גם הגרמ"פ זצ"ל באגר"מ או"ח ח"ד ק"ה במה שאיתא בגמ' "מניחה על שולחנו ודיו", ולא נאמר שבשעת התקנה תיקנו.

ולכן אם הדליקם במקום (או בזמן) שאינם בגדר הארה לבנ"א (ולפרסם הנס), אז אין מקיים המצוה³.

יש להוסיף דכוונת הרבי בזה הוא לא מבעיא לדברי הריטב"א דכותב מפורש דשעת "הסכנה" (הוא לא רק סכנה ממש, אלא) כולל גם "סכנת צער או איבה, ... שכשנעשה רוח שא"א להדליקה מבחוץ מדליקה בפנים בביתו". לדבריו נראה בפשטות דאי"ז תקנה מיוחדת דמשום "צער" ישנו עיקר המצוה, אלא מתאים יותר כדברי הרבי שכיון דענין פרסומי ניסא הוא ענין נוסף בהתקנה, לכן בכה"ג דצער או איבה "דיו" בהדלקה בפנים.

וכן יש להוכיח מדברי הרשב"א בהשקו"ט דהאסור להשתמש לאורה הוא בהשתמשות דקדושה, דאל"כ מה השאלה בגמ' "נ"ח ונר שבת" איזה עדיף ופוסקים נ"ש עדיף, ידליק בפנים ויעלה לכאן ולכאן "...ודיו כדרך שאמרו בשעת הסכנה מניחו על השולחן ודיו", א"ו דהאיסור להשתמש הוא גם בקדושה. ונראה בעליל שסובר ד"מניחו על השולחן" או בכל ענין שאין האפשריות לפרסם הנס "דיו" בעצם ההדלקה.

וכן הוא מפורש ברשב"א שמפרש "'דאי לא אדליק מדליק", דאין הכוונה דלאחרי "כליא ריגלא" אינו מדליק, אלא "שלא עשה המצוה כתקנה דליכא פרסומי ניסא כולי האי, ומיהו אי לא אדליק מדליק ולא הפסיד אלא כעושי מצוה שלא כתקנה...". אלא אפי' לדברי התוס' כאן דאי לא אדליק אינו מדליק (בזמן תחילת התקנה) מ"מ אין הטעם משום דהפירסומי ניסא הוא עיקר התקנה אלא כפנים השיחה, משום דהדלקה שאינו מפרסם אין זה בגדר "הארה" לבנ"א היינו שחסר בנר ולכן אינו יי"ח לדברי התוס'.

אבל לכאור' עדיין צע"ק בלשון איזה ראשונים: א - תוס' ד"ה 'שבנר' "...דנר חנוכה עיקרו לא להנאתו בא אלא לפרסומי ניסא ומשום חביבותא דנס שיכבה אלא מקצה לגמרי למצוה...".

(3) הנה באגר"מ הנ"ל מת' אהא דלא מדליק לאחר זמן דכליא ריגלא, דהוא משום דחכמים תיקנו באופן כזה כדי שכ"א יניח מלאכתו וידליק נ"ח בזריזות ובהידור דפרסום ניסא שהוא הידור גדול מאד. ולכאור' תי' זה הוא גם כשהדליק במקום שאין בו פרסומי ניסא. אבל לכאור' תי' זה הוא חידוש גדול, דיפקיעו קיום המצוה בענין צדדי של המצוה כשלא היה זריז ביותר לקיים המצוה בהידור גדול (ובמילא אינו דומה לדוגמא של חצות וכו' המובא שם). אבל לפי דברי הרבי מובן בפשטות יתר.

ונראה שאי"ז קשה דעיקר כוונת התוס' שם הוא לשלול שלא בא להנאתו ואינו מצפה מתי יכבה הנר (כבשבת) אלא בא למצוה ולכתחילה בא לפרסום לכן אין הוא מחכה ומצפה לכיבוי הנרות והקצה אותו כו'.

ב - ל' תוס' הרי"ד ד"ה ומהדר דאי לא אדליק "...פי' אי לא אדליק עד שתכלה ... תו לא מדליק דעיקר מצותו היא שיראו הרבים העוברין לפני ביתו ולא משום בני ביתו", שמשמע יותר דפרסומי הנס שיראו בנ"א העוברין בחוץ הוא עיקר המצוה. ויש ליישב בכבפנים השיחה.

ג - אבל ל' המאירי: "...ולאחר מכן לא יצא ידי זמן הדלקתה מפני שהנר צריך להתפרסם לעוברי דרכים והרי כלו". ויש לומר שלשון זה הוא בדיוק כדברי הרבי - שזהו דין בהנר שנר שאינו מתפרסם לעוברי דרכים אינו נר (המאיר).

ב. והנה יש להעיר דלפי"ד כ"ק אדמו"ר אלו, יומתק הא דפוסקים דכבתה אינו זקוק לה הגם דבבהמ"ק כבתה צריך להיות דלוק כשיעורה כל הלילה ואם כבתה צריך לחזור ולהדליקה (כמבואר בתשובת הרשב"א סי' ע"ט בשם תורת כהנים). ויובן ויומתק גם הא דמאז"ל: אע"פ שאם הניח הנר במקום שבוודאי יכבה אינו י"ח - משום דאין עיקר התקנה כדי שיישאר דלוק לפרסם הנס במשך זמן חצי שעה וכיוצא, (הנפעל) שלכן אם בפועל כבתה אין זקוק לה, אלא שידליק נר (הפעולה) שבכוחו להאיר, וגדרו בהלכה זו היא: מה שבידו להאיר לבנ"א ויתירה מזו, שבכוחו של הנר להאיר ולפרסם הנס ולכן צריך שיהיה הנר בכוח להאיר לבנ"א (למטה מכ"א, בזמן שבנ"א נעורים, עד שאם לא הדליק באופן כזה אינו מדליק).



חיפוש מ"מ בספרי הבעש"ט ואדמו"ר הרי"צ

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר זעזד הנחות בלה"ק

בשיחת ש"פ ויקהל תשי"ד סי"ג (שיחות קודש ע' ריד): "כמו שפי' הבעש"ט ע"פ תייסרר רעתך אז אלע אידן זיינען א שפיגל כו' (וכן הובא פי' זה בשם הבעש"ט גם בלקו"ש ח"ז ע' 18 הערה 33) - ויל"ע ולחפש איו מקומו של פי' זה בספרי הבעש"ט ותלמידיו ? !

(ב) שם סי"ד: "כ"ק מו"ח אדמו"ר האט אמאל דערציילט א מעשה מיט איינעם וואס האט געהאלטן דעם מחזור אויף יענעמ'ס רוקן און געזאגט ומפני חטאינו און געקלאפט אויף יענעמס חטאים" - ויל"ע ולחפש הנמצא עניין זה בספרי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ הנדפסים ? !



חנוכה כיום טוב

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

בשיחת יום ה' אדר"ח טבת תש"נ (בלתי מוגה, התוועדויות ח"ב ע' 65) מתחיל כ"ק אדמו"ר בברכת "גוט יום טוב", ומסביר, שגם חנוכה הוא יום טוב וכו', עיי"ש. ויש לציין לשיחת פורים וש"פ תשא תשכ"ח, שם מביא ראיות לכך שחנוכה ופורים נקראים בשם "יום טוב", עיי"ש בארוכה.

ולא באתי אלא להעיר.



אגרות קודש

"זוי מען פרעגט - אזוי ענטפערט מען"

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע, חלק ז (ע' קצא): "פשיטא שאלו הפונים מזמן לזמן במכתביהם אלו, אין כל מקום לתאר מצבם ששואלים אודותו באופן שאינו מתאים אל המציאות. ועוד שאזי גם המענה שלי לא תמיד יתאים אל מה שברצוני לענות, וכידוע מאמר השגור בפי החסידים: ווי מען פרעגט - אזוי ענטפערט מען [=איך ששואלים - כך עונים]". עכ"ל.

ונראה להביא מקור לזה מנגלה, מהגמ' בנדרים (ח, ב): רבינא הוה לה נדרא לדביתהו [היה לאשתו נדר, שבקשה להתיר], אתא לקמיה דרב אשי ואמר ליה, בעל מהו שיעשה שליח לחרטת אשתו [האם

יכול הבעל להיות שליח להודיע חרטת אשתו לחכם או לשלשה הדיוטות, ולבקש מהם התרה לנדרה?], אמר ליה [רב אשי לרבינא, כאשר מבקש התרה משלשה הדיוטות] אי מכנפין [-אם מצאם כאשר כבר נאספו ביחד], אין [אכן יכול הבעל לבקש מהם התרה בשליחותה של אשתו], אי לא [-אבל אם לא נאספו לפני כן, וצריך הבעל לאספם במיוחד כדי להתיר את הנדר] לא" [-אין הבעל יכול להיות שליח של אשתו, אלא צריכה האשה בעצמה לבא בפניהם לבקש מהם התרה]. ע"כ.

והנה רב אשי אוסר רק לאסוף שלשה במיוחד כדי שיתירו לאשתו, אבל יכול הבעל לבקש מיחיד מומחה שיתיר לה.

והקשו התוס' שם ד"ה ויחיד מומחה: "והקשה רשב"ם דמאי דקאמר אי מכנסי אין, [דמשמע] דצריך שלשה להתיר הנדר, והלא רב אשי לבדו יכול להתירה, שהרי רב אשי היה מומחה כדמוכח פרק כלי פסולי המוקדשין (בכורות לו, ב), [שהיה] מתיר הבכור לבדו, ואמר לשם שלשה מתירין הנדר במקום שאין מומחה?"

והתירו: "וי"ל דרבינא שאל לו סתמא מהו שיעשה שליח לחרטת אשתו, ולא פירש אם להתיר ביחיד מומחה או בשלשה - הדיוטות, על כן השיב לו רב אשי דלענין שלשה אי מיכנסי כו'". עכ"ל.

- הרי דרב אשי השיב כפי שנשאל, וכיון שרבינא לא ביקש ממנו להתירה בתור מומחה, ע"כ השיב לו את עצם ההלכה בענין ששאל.

והיינו כפי פתגם החסידים: "ווי מען פרעגט - אזוי ענטפערט מען".



סגולה לילדים – הכנסת אורחים

מקורות לאימרת הרב המגיד ממעזריטש לאדמו"ר הזקן

הרב מרדכי משה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בכמה אגרות קודש ומענות וכו' ציין כ"ק אדמו"ר נשיא-דורנו "אשר מצוה של הכנסת אורחים סגולה מיוחדת לה לבנים" (ראה לדוג' 'אגרות-קודש' כרך ח עמ' רסב).

מקור הענין מפורט באיגרת נוספת:

"ובהנוגע לבן זכר, שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר מה שקיבל מאבותיו, הסיפור בסגנון הכתוב, במה יזכה נער - בן זכר - את ארחו, מצות הכנסת אורחים" (שם כרך יט עמ' שלג).

והוא "על-פי מאמר המגיד ממעזריטש ותלמידו [=כן הוא בנדפס וכנראה צריך להיות: לתלמידו] אדמו"ר הזקן בעל התניא והשולחן-ערוך כשביקש אצלו על בן זכר וענה לו בלשון הכתוב [=תהלים קיט] 'במה יזכה נער' (במה יזכה לנער זכר) 'את ארחו' (על ידי מצות הכנסת אורחים)".

והנה מן הראוי להצביע על שני מקורות לענין זה [ועפ"י דברי כ"ק אדמו"ר השולל גישה האומרת "שאין ליגע כל-כך למצוא מקור או מקום מחז"ל או דין שהובא בדא"ח כי זה בעצמו המקור" וקובע "אני לא כן הוא עמדי ולא עוד, אלא כשרואי' במקור הרי כמה וכמה פעמים נתוסף הבנה גם בהענין בדא"ח", "ולכאורה הוא גם חסידישער, לומר אשר ישנו מקור ואני לא מצאתיו מלומר שאני יודע ברור שאין מקור והרבי חידש זה ע"פ הוראה וכו'"] (מכ' ט' טבת תשי"א - 'אגרות קודש' כרך כא עמ' קיז)

הראשון: 'כד הקמח' לרבינו בחיי ערך אורחים: "וכן מצינו שהמצוה הזאת של הכנסת אורחים שהפרי שלה והשכר בעולם הזה הם הבנים שכל הזהיר בה זוכה לבנים, שכן מצינו באברהם, כי מתחלה היה עץ יבש בלא בנים ואחר שנטע נטיעה זו שהמשילה הכתוב לעץ זכה לבנים ולכן נראה לו הקב"ה במקום אילנות וכו' ושם בישרו המלאך וכו' ויהיה לו בן. וכן מצינו בשונמית שקבלה את אלישע כו' וע"י מדה זו כו' היה שכרה איתה שזכתה לבן והיה הבן נביא כו'".

השני: מדרש תנחומא על הפסוק (שמות ד, יח) וילך משה וישב אל יתר חותנו [פיסקא טז]: "שני בני אדם קבלו [=בביתם] שני צדיקים ונתברכו בשבילן ולא היה להם בנים מתחילה ומשנכנסו לבתיהם נתן להם הקב"ה בנים, לבן ויתרו ... משנכנס יעקב לביתו [=של לבן] נתברך בנכסים ובבנים .. ומשנכנס משה לביתו [=של יתרו] נתברך והי' לו בנים".

והנה שני המקורות משלימים זה את זה (ולכן הובאו בסדר זה דוקא) שכן, בפשטות עדיפות יותר בדברי רבינו בחיי שמדבר על הכנסת אורחים רגילה (וגם בזמן מועט) ואין הדגש כל-כך על צדיקים דווקא (אף שנזכר אצל השונמית), בעוד שבמדרש תנחומא מדובר (1

בהכנסת אורחים ממושכת, 2) הדגש על צדקת האורחים ("שני צדיקים ונתברכו בשבילך")

אם כי מאידך יש חידוש במדרש שאפילו לבן ויתרו (שלא היו בעצמם צדיקים) נתברכו בשכר זה. ועוד - וגם זה עיקר: מאמרו של הרב המגיד ממעזריטש נאמר כלפי "בן זכר" דווקא - דבר המודגש דווקא במדרש תנחומא בו מסופר שלבן ויתרו היו להם מתחילה בנות ואח"כ בזכות הכנסת אורחים דהצדיקים נתברכו בבנים זכרים!



ולסיום יש לציין, כי משמו של הרה"צ רבי מאיר מפרימישלאן - שנזכר כו"כ פעמים ע"י רבותינו נשיאינו - מובא שהדבר רמוז בפסוק (ויגש מז, כג) "הא לכם זרע" - היינו, ראשי-תיבות הכנסת אורחים מהווה סגולה עבורכם לזרע (של חייא וקיימא) [והעירני חכם א' שמפורש כן בספרו 'דברי מאיר' עה"פ - ואין הספר תח"י].



אין כלי שרת מקדשין אלא מלאין

הת' אשר צבי לאווענשטיין
תלמיד בשיבה

ידועה קושיית הב"י מדוע אנו עושים חנוכה ח' ימים הרי הנס הי' רק ז' ימים כי ביום הראשון הי' צריך לדלוך ע"פ טבע, וא' התירוצים שכתב הוא שמתחלה חילקו את השמן לשמונה חלקים ובכל יום אותו שמינית דלק לכל הזמן כו'.

ובאג"ק כ"ק אדמו"ר (ח"א ע' עט נדפס גם בלקו"ש ח"ל הוספות לחנוכה) כותב "וכבר הקשו המפרשים על התירוץ דחלקו השמן ביום א' לח' חלקים, ויש עוד להוסיף קושיא מהא דזבחים (פח, א) כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין אבל אם חסר השיעור אין מקדשין דהיינו שאם חלקו את השמן איך נתקדש השמן כיון שצריך להיות כלי מלא".

ובמכתב אחר בהמשך לזה (ע' קלה) כותב "מש"כ אני במכתבי הקודם בתי' הב"י דחלקו השמן שבפך לח' חלקים דצ"ע מהא דזבחים (פח, א) דכ"ש אין מקדשין, וא"כ לא היו נרות המנורה מלאין, שוב ראיתי שטעות הוא בידי כי השמן למנורה נתקדש לא ע"י נרות המנורה כ"א ע"י מדת חצי לוג שהי' במקדש וכדאי' במנחות (פח, ב)".

ואח"כ מוסיף "ועכצ"ל כן כי גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג כדמוכח שם (פט, א) דאמר מלמעלה למטה שיערו".

ובגל' 'הערות וביאורים' דאשתקד (גל' תשפז-ט) הקשו דאין הפי' דאין כלי שרת מקדשין אלא מלאין שצ"ל מלא כפשוטו, אלא כמ"ש רש"י (זבחים שם ד"ה ואין) כלומר שיהא בהן שיעור שלם הצריך לדבר. וא"כ מדוע לא היו יכולים הנרות לקדש את השמן.

ויש להוסיף עוד נקודה בזה, דאיתא בזבחים (קי, ב) "תנו רבנן המנסך שלשת לוגין מים בחג בחוץ חייב [משום מעלה בחוץ] ר"א אומר והוא שמלאן לשם חג, מאי בינייהו, אמר רב נחמן בר יצחק ביש שיעור במים קמיפלגי", - "דקאמר תנא קמא המנסך שלשת לוגין חייב והוא הדין ליותר משלשת לוגין דיש בכלל מאתים מנה, ואף על גב דמלינהו בכלי גדול קדשינהו כלי דאין שיעור למי החג למעלה, ואתא רבי אלעזר למימר והוא שמילאן לשם חג כדרך מילואן דהיינו שלשת לוגין ותו לא, כדתנן צלוחית של זהב מחזקת שלשת לוגין ממלא מן השילוח, אבל אי הוי טפי לא קדשינהו כלי דלא חזו ליה דיש שיעור למים ואין כלי שרת מקדשין אלא הראוי להם" (רש"י).

ורואין כאן שאף שיש לנו כלי גדול שמחזיק יותר מהשיעור אם יש בתוכו כשיעור ה"ז נתקדש. ולא כך שנתקדש השיעור אלא כל מה שמוסיפים אח"כ לא נתקדש. וא"כ צריכים להבין עוד יותר דברי רבינו - שכיון שהכלי מחזיק יותר מהשיעור א"א להתקדש בהכלי עד שיהי' מלא (ודוחק גדול לפרש שהגם שמה שניתוסף אחר השיעור לא נתקדש אבל כשהכלי הוא מלא לגמרי אז נתקדש כל מה שבתוכו).

וצ"ע בזה וגם בשאר השאלות שנשאלו שם.

(אגב: א' השאלות ה' במה שכותב כ"ק אדמו"ר לאח"ז: ותימה לאיזה צורך היו נרות המנורה גדולים יותר מחצי לוג, וי"ל ע"פ מ"ש בירוש' הבוא בתוד"ה ושיערו (שם), שאם לא מצאו אלא פתילה גסה היו מוסיפים במדת השמן; והרי בירושלמי כתיב רק שבימות החורף היו משתמשים בפתילה דקה ובימות הקיץ הפתילה גסה אבל לא כתוב שם שפעמים היו מוסיפים שמן.

והעירו כמה בצדק שכוונת רבינו הוא שע"פ מה שכתוב בירושלמי שהיו פתילות שונות ופעמים השתמשו בפתילה גסה, א"כ יתכן שיקרה פעם שימצאו רק פתילה גסה ואז הם הוסיפו בהשמן (שבנר).



נגלה

בענין 'הפה שאסר' כו' ומיגו

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

בכתובות יז, ב "ומודה ר"י באומר לחברו שדה זו של אביך היתה ולקחתי הימנו שהוא נאמן. וליתני ומודה ר"י כו' שדה זו שלך היתה ולקחתי ממך כו'".

והנה מלשון רש"י (טז, א) על המשנה ד"ה הפה שאסר "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר" - לכאורה משמע דהציור של ר"י הוא באופן כזה שהבן של המ"ק מודה שאינו יודע שהיתה של אביו ורק טענתו הוא דכיון דעכשיו יודע שהי' של אביו א"כ (טוען) אולי באמת לא קנה ממנו, וע"ז מחדש ר"י דכיון דאינו יודע שהי' של אביו אלא על פיו של זה אינו יכול לטעון (שמה) שהוא שלו, דמה שאסר הרי התיר היינו דכיון דהודאת המחזיק הוא יסוד טענתו א"א להשתמש בהודאתו ליסוד טענתו, דמה שאסר הרי התיר.

ולכאורה צ"ב דעפ"י רש"י הנ"ל דהא דמודה ר"י כו' הוא משום שאין יסוד לטענת התובע (בן של המ"ק) כיון שכל טענתו מיוסדת על הודאת הנתבע (המחזיק עכשיו בקרקע) ומה שאסר הרי התיר, א"כ מה מקשה הגמ' וליתני ומודה ר"י באומר לחברו שדה שלך היתה ולקחתי כו', דהא ע"כ (לכאורה) כיון דשדה זו שלו הי', הרי בפשטות הוא יודע מזה, וא"כ עכשיו שטוען שלא מכרו א"א לומר עליו הנוסח של רש"י הנ"ל "זה אינו יודע כו' אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר" - דהא פשוט דיסוד טענתו הוא זה שהוא בעצמו יודע שהי' שלו שלא מכרו.

והנה ברש"י ד"ה 'וליתני' פי' דכיון דטעמא דר"י משום דאין שור שחוט מה לי של אביו ומה לי שלו ומה לי של אביו דנקטי, והיינו דרש"י מפרש דכיון דיסוד הנאמנות הוא משום מיגו דאי בעי שתיק מה

לי של אביו ומה לי שלו - והיינו דבדין מיגו דאי בעי שתיק אין נפ"מ אם טוען שזה הי' של אביו או שזה הי' שלו, אבל לכאורה צ"ב כנ"ל איך זה מתאים עם פרש"י על המשנה הנ"ל דיסוד הנאמנות לר"י הוא משום שיסוד טענתו הוא הודאת הנתבע "ומה שאסר הרי התיר".

ואולי י"ל בזה דהנה במשנה מבואר דהא דנאמן לר"י הוא משום ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ובגמ' מבואר דאפרקין קמא ואמגו קאי והיינו דיסוד דינו של משנתנו הוא משום מיגו.

וענין זה שיסוד הנאמנות של משנתנו הוא משום מגו מודגש בשאילת הגמ' "מכדי האי מיגו והאי מיגו מ"ש האי מיגו מהאי מיגו", והיינו שיסוד הנאמנות הוא רק משום מגו ולא משום הפה שאסר, דאל"כ א"א לשאול מ"ש האי מיגו מהאי מיגו דשנא ושנא, דבמשנתנו מבואר שיש שם הפה שאסר.

ולכאורה י"ל דהפי' ב"הפה שאסר" היינו מיגו, והיינו דכיון דהפה שאסר יש לו מיגו שלא הי' צריך להיות אוסר - משו"ה יש להאמינו על ההיתר. וכן מבואר בכ"מ בתוספות בכתובות (ראה לקמן יח, ב - יט, א) דיסוד הנאמנות של הפה שאסר הוא מיגו וזהו שהקשה התוס' ד"ה הכי (טז, א) דמה נתחדש בגמ' כשתי' "אמיגו קאי", דעד השתא נמי הי' פשוט דיסוד הנאמנות של ר"י הוא מיגו דזהו הפי' בפשטות בהפה שאסר (לשיטת התוס').

והנה בשיטת רש"י כבר הוכיחו האחרונים דס"ל דיש דין מיוחד של הפה שאסר שאינו שייך לדין מיגו, וכדמוכח לקמן (קט, ב) בהא דעשאה סימן לאחר איבד את זכותו דאם אמר חזרתי ולקחתיו ממנו נאמן. והקשה בתוד"ה 'אמר' איך נאמן במיגו - הא לא מהני מיגו בכה"ג דהוי מיגו למפרע. וברש"י שם פי' "דהפה שאסר הוא הפה שהתיר דמאחר שיש עדים שהיתה שלו ונגזלה הימנו אין לזה זכות באותו תלם אלא פיו של זה שעשאה סימן לאחר והרי חזר ואמר לקחתיו".

והיינו דלשיטת רש"י הנאמנות דחזר ולקחתיו אינו מהלכות מיגו אלא מדין הפה שאסר, והביאור של הפה שאסר אינו שמאמינים להיתר משום שהוא הי' האוסר, אלא שהתובע אינו יכול לתבוע על יסוד האוסר כיון דכל זכותו לתבוע אינו אלא משום שאסר ומה שאסר הרי התיר.

ועפ"ז אולי י"ל דזהו מה שנתחדש (לרש"י) בתי' הגמ' "אמגו קאי ואפרקין קמא קאי", והיינו דבהמשנה עצמו ה' אפשר לבאר שאין דינו של ר"י מיוסד על מגו, ורק דאין להתובע זכות התביעה כיון דכל תביעתו מיוסד על הודאת הנתבע ומה שאסר הרי התיר, והגמ' מחדש שדינו של ר"י כן שייך לדין מיגו "אמיגו קאי ואפרקין קאי", והיינו שיסוד הנאמנות של ר"י הוא מדין מיגו [אבל צ"ע דברש"י ד"ה 'אי' מבואר שכבר קודם התי' אמיגו קאי כבר ביאר בטעמו של ר"י שהוא משום מיגו].

והנה למסקנת הגמ' דיסוד דינו של ר"י הוא מדין מיגו, הנה הא דאמר ר"י הטעם של דינו דהפה שאסר כבר ביארו (ראה בס' 'אהל אברהם' בשם ר"נ פרצוביץ), דהנה קרקע בחזקת בעלי' קיימי, והיינו דכשיודעים שמישהו ה' המ"ק נק' הקרקע בחזקתו וכדי להוציאו מחזקתו צריך או שטר או ג' שנים (עי' ב"ב לב, ב - דנחלקו בתוס' שם במי שנמצא בקרקע ואין לו חזקת ג' שנים ולא שטר האם יכול להוציאו מהמ"ק ע"י מיגו, היינו האם נק' מיגו להוציא - ואי נקטינן שזה נק' מיגו להוציא), וא"כ כיון שהודה המחזיק שהשני הוא המ"ק (בנו של המ"ק) א"כ אף שיש מיגו דאי בעי שתיק מ"מ איך זה מועיל להוציאו מהמ"ק (אי נקטינן שמיגו להוציא לא אמרינן ואפילו במיגו דאי בעי שתיק, עי' תור"ה 'וזה' ב"מ ב, א).

וע"ז מסביר ר"י דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, והיינו דאף דמודה שהשני ה' המ"ק מ"מ כיון שטוען שהוא קנה ממנו ומה שאסרה הרי התיר - א"כ אינו נק' מיגו להוציא.

והא דאינו מספיק הדין דפה שאסר לחוד ומ"ט צריך גם לדין מיגו ג"כ, מבואר (שם בס' אה"א) דאין הפי' בהפה שאסר דכיון דמאמינו על דבר אחד (של אביך היתה) אתה מוכרח להאמינו על השני (ולקחת' ממני) דיכול לטעון דאינו נאמן לומר לקחתי ומשו"ה צריך לדין מיגו כדי שיהא נאמן על טענת לקחתי'.

אבל מ"מ לולא הפה שאסר ה' נק' מיגו להוציא, ומשו"ה צריך לשניהם לדין מיגו ולדין הפה שאסר.

ובקיצור: יש ב' אופנים להבין סברת 'הפה שאסר' דמשנתנו; אופן א': דכיון דכל היסוד של טענת התובע הוא הודאת הנתבע "ומה שאסר הרי התיר" א"כ אין מקום לטענת התובע. אופן ב': דיסוד הנאמנות הוא מיגו דאי בעי שתיק והא דצריך הפה שאסר הוא כדי שלא יהי' מיגו להוציא.

ועפ"ז מובן היטב שאלת הגמ' "ולתני מודה ר"י באומר לחברו שדה זו שלך היתה כו" ופרש"י שם ד"כיון דטעמא דר"י משום שאין שור שחוט לפניך הוא שלא הי' אדם תובעו מה לי של אביו ומה לי שלו כו", והיינו דבשלמא לפי' ההו"א - וכן פרש"י בהמשנה לפי' ההו"א - דיסוד הדין של ר"י הוא משום שאין מקום לטענת התובע, א"כ פשוט שיש הבדל בין שדה זו של אביך שאז שייכי לומר "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה כו", משא"כ בשדה זו שלך היתה הרי יודע שהיתה שלו כנ"ל.

אבל מכיון שיסוד הדין הוא המיגו דאי בעי שתיק והפה שאסר הוא רק שלא יהא נחשב כמיגו להוציא, א"כ אף באומר שדה זו שלך היתה הרי יש לו המיגו דאי בעי שתיק - אין שור שחוט לפניו - דהרי אין הלה תובעו, ואף אם עכשיו הלה תובעו דשלו הי' מ"מ עדיין נשאר נאמנותו של המחזיק דאי בעי שתיק, ומשו"ה מקשה הגמ' "ולתני שדה זו שלך היתה" דהא גם בציור כזה יש מיגו.



והנה בתוד"ה 'הכי' (טז, א) מבואר דבהו"א של הגמ' "ס"ד דטעמא דר"י משום ברי ושמא דזה אינו תובעו כדפי' בקונ".

והנה לכאורה צ"ב איך הי' הו"א דיסוד דינו של ר"י הוא משום ברי ושמא, והא בדברי ר"י מפורש דהטעם הוא משום ד"הפה שאסר הוא הפה שהתיר" (ועי' בבית יעקב על התוס' שמעורר שאלה הנ"ל ומשו"ה למד באו"א, עיי"ש). וגם צ"ב דלר"י ע"כ לא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף, וכדמוכח בפ"ק (יב, ב) גבי "הנושא את האשה כו", וא"כ איך ס"ד שיסוד דינו של ר"י הוא משום ברי ושמא. ובב"י ביאר שהפי' בזה שהוא ברי ושמא ביחד עם הפה שאסר אבל עדיין צ"ב הסבר הדברים.

ועפ"י הנ"ל י"ל דהנה בכל ברי ושמא יש להשמא דין טענה ששמא אינו חייב לו, והיינו שאף שהוא רק שמא מ"מ טוען שכיון שיש מקום ששמא אינו חייב איני רוצה לשלם, אבל כאשר כל יסוד השמא הוא מיוסד על טענת התובע - ע"ז אפשר לומר להנתבע שאין להשמא שלו דין של טענת שמא מכיון שהפה שאסר הוא שהתיר וכל' רש"י "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר", וממילא אין לו יסוד להטענה שמא לא מכרו.

ועפ"ז מובן שאף שבהמשנה מבואר שיסוד דינו של ר"י הוא משום דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ומ"מ יש מקום לומר דביאור הדין שייכי לברי ושמא ואף שלר"י ברי ושמא לאו ברי עדיף, כמבואר בפ"ק דאין הפי' דיסוד הדין של המשנה הוא משום היסוד דברי ושמא ברי עדיף, אלא דכיון דהפה שאסר הוא הפה שהתיר א"כ אין להשמא דין טענה ונשאר ברי בלי שמא כנגדו וממילא נאמן.

והנה במהרש"א הקשה על התוס' דאיך ס"ד דהמשנה איירי באין הלה תובעו כדפרש"י דא"כ תקשי לי' כמו שהקשה על רש"י דלמה מסיים "ואם יש לו עליו עדים כו' הוי לי' לסיים ואם הלה תובעו כו'", עיי"ש.

והנה לפי הנ"ל יש הבדל גדול בין פירש"י דאיירי באין הלה תובעו לפירוש התוס' שבההו"א איירי באין הלה תובעו, דלפרש"י הא דאיירי באין הלה תובעו הוא דאל"כ אין כאן מיגו דאי בעי שתיק, ומשו"ה מקשה התוס' דלמה מסיים ואם יש עליו עדים הו"ל לסיים ואם הלה תובעו אזי ג"כ אין מיגו דאי בעי שתיק.

אבל לשיטת התוס' יסוד דינו של ר"י לפי ההו"א הוא - כנ"ל - דכיון דכל יסוד השמא של המ"ק הוא משום הודאת המחזיק, א"כ פשוט הא דמסיים דאם יש עליו עדים שהיא של אביו, והיינו דעכשיו יסוד טענתו הוא משום העדים א"כ אין כבר הפה שאסר ומשו"ה שפיר שייך להמ"ק.

- בקיצור: לשיטת רש"י אף להמסקנא דיסוד הנאמנות דר"י הוא משום מגו מ"מ עדיין צריך להפה שאסר ומשו"ה אף אם באו עדים אח"כ ג"כ נתבטל הפה שאסר, וממילא נתבטל הנאמנות, ומשו"ה א"א לשאול שאילת התוס' דלתני "ואם הלה תובעו" - דהחידוש דהמשנה הוא דאף באין הלה תובעו ויש לו המיגו דאי בעי שתיק מ"מ כל שבאו אח"כ נתבטל הפה שאסר ואינו נאמן (וכמבואר בשיטה). ותוס' כנראה ס"ל ד"אם באו עדים" ע"כ איירי קודם טענתו דאם באו אח"כ למה יתבטל המיגו דאי בעי שתיק עי"ז (וכן הוא שיטת ההשלמה הובא בשיטה בסוגיין), וכ"ז הוא רק אם יסוד דינו של ר"י הוא משום מיגו, אבל אם יסוד דינו של ר"י הוא משום הפה שאסר והיינו דאין יסוד לטענת שמא של המ"ק - א"כ פשיטא דאם באו עדים אח"כ נתבטל הפה שאסר ואין מקום לשאילת התוס' על רש"י דהו"ל למתני אם הלה תובעו, דאין המדובר במיגו ונאמנות המחזיק אלא בהפה שאסר וכנ"ל.



בענין ברכת אירוסין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (ז, ב) א': ת"ר מברכין ברכת חתנים [-ברכת נשואין] בבית חתנים וכו' וברכת אירוסין בבית האירוסין, ברכת האירוסין מאי מברך וכו', בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וציונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה וקידושין וכו', עכ"ל הגמ'.

ובפרש"י (ד"ה ואסר) כ' וז"ל: ואסר לנו את הארוסות - מדרבנן שגזרו על הייחוד של פנוי, ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה וכו'. ואדרבה נמי מברכין וציונו ואסר לנו, כדאשכחן בנר חנוכה (שבת כג, א). עכ"ל.

וצלה"ב: איסור פנוי, ובפרט איסור יחוד דפנוי, מאן דכר שמי' ? ! הרי רש"י מפרש פירוש התיבות "ואסר לנו את הארוסות" ומה נוגע לזה שרבנן גזרו על הייחוד של פנוי ? הרי איסור זה לא נזכר כאן כלל.

גם צלה"ב: מהי כוונת רש"י דמ"ש "ואדרבנן נמי מברכין וציונו", הרי בברכה שלפנינו אין מברכין "וציונו" על דרבנן, שהרי מה שאומרים "וציונו על העריות", בפשטות הכוונה לאיסור עריות, שהם מה"ת: מה שכן נוגע כאן הוא שאדרבנן נמי מברכין "ואסר לנו", כי מה שאומרים כאן "ואסר לנו את הארוסות", ה"ז רק איסור דרבנן, אבל ה"וציונו" שאומרים כאן קאי על איסורים מה"ת.

ואף שבהדוגמא שרש"י מביא מנר חנוכה הלשון הוא "וציונו" - הו"ל לרש"י לכתוב "ואדרבנן נמי מברכין ואסר לנו, כדאשכחן בנר חנוכה שמברכין וציונו" שאז הי' ברור שה"וציונו" שמביא קאי על נר חנוכה, ולמה כתב באופן שמשמע שגם בנדון שלנו אומרים "וציונו" אדרבנן.

וי"ל בזה בהקדים המחלוקת הידועה בין הראשונים בגזירה של ברכת אירוסין, שלדעת הרמב"ם (הל' אישות פ"ג הכ"ג) הוא ברכת המצות, ולדעת הרא"ש (כתובות ז, ב - סי"ב) והריטב"א (הובא בשטמ"ק כתובות שם, ועי' ר"ן שם) הוא ברכת שבח והודי' להקב"ה. וא' מקושיות הרא"ש על השיטה שהוא ברכת המצות - היא: "מה ענין להזכיר עריות בכאן", ולכן כתב ש"ברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה

אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים, וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות".

אבל צע"ק, דהרי גם בבני נח ישנם איסור עריות (וזהו א' מהז' מצות שנצטוו ב"נ), א"כ איך בולט קדושת עם ישראל במה ש"ציונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות" ואף שאין איסור עריות שווה בבנ"י לגבי ב"נ, מ"מ אין חילוק זה מודגש כלל בהברכה. [ופשוט שאין לומר שהדגש הוא במה ש"ציונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות", שהדגש הוא על הקידושין, שזה לא נמצא בב"נ, וכמפורש ברמב"ם (ריש הל' אישות) - כי א"כ אין נוגע ענין העריות כלל, כ"א ענין הקידושין, ולמה להזכיר עריות בהברכה, וגם: ענין הקידושין בכלל לא נזכר בהברכה (כי אין אומרים ו"צונו שלא לקדש מן העריות", כ"א "וציונו על העריות")].

ולכן נ"ל שהטעם שמזכירים ענין עריות בברכת אירוסין הוא, כי בהשם כללי של עריות י"ל שנכלל גם איסור פנוי, ואף שבאופן פרטי אין איסור פנוי א' מן העריות, כמפורש ברמב"ם (הל' איסור פכ"ב ה"ג) ש"אינה ערוה" מ"מ מלשון הרמב"ם שם גופא נראה שבאופן כללי אפשר להתייחס לזה בשם ערוה, - דז"ל הרמב"ם שם: כשאירע מעשה אמנון ותמר, גזר דוד ובית דינו על יחוד פנוי, ואע"פ שאינה ערוה, בכלל יחוד עריות היא. עכ"ל.

וכן יש לדייק ממה דאי' בסנה' (עה, א) "מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא, ובאו ושאלו לרופאים, ואמרו אין לו תקנה וכו' תעמוד לפניו ערומה, [אמרו חכמים] ימות ואל תעמוד לפניו ערומה, וכו' תספור עמו מאחורי הגדר, ימות ולא תספור עמו מאחורי הגדר וכו' וחד אמר פנוי היתה וכו' כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות".

ופרש"י (ד"ה שלא) וז"ל: שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות, לעמוד בפני האנשים לתת בהם עיניהם וימסרום להם לביאה, עכ"ל. הרי שביאת פנוי נק' איסור עריות.

[ולהעיר - שמהרמב"ם בהלכה זו אין להכריח הנ"ל, כי ז"ל (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ט): מי שנתן עיניו באשה ונטה למות, ואמרו הרופאים אין לו רפואה עד שתבעל לו, ימות ואל תבעל לו, אפי' היתה פנוי, ואפי' לדבר עמה מאחורי הגדר וכו' שלא יהיו בנות ישראל הפקר, ויבואו בדברים אלו לפרוץ בעריות, עכ"ל, שבזה י"ל שכוונתו שיבואו ע"י דברים אלו לבטל עריות גמורות, ובמילא אין ראי' שגם איסור

פנוי' נכלל בכלל עריות. משא"כ רש"י פי' שהאיסור לעמוד בפניו כו' או לספר מאחורי הגדר, ה"ז לפי שעי"ז הם - הפנויות - ימסרו לביאה, וזה נק' "פרוצות בעריות".

וכן יש לדייק מעוד מקומות.

וי"ל שלכן מזכירים בברכת אירוסין - שהיא שבח והודי' להקב"ה שהבדילנו מן העמים - איסור עריות, כי בזה נכלל איסור פנוי', ובה נכרת קדושת עם ישראל, שלהם נאסרה פנוי', משא"כ לב"נ.

ועפ"ז מובן בפשטות למה מברכים ע"ז בעת האירוסין [נוסף ע"ז, שבפשטות הזמן המתאים להודות ולשבח להקב"ה על שקדשנו בעניי אישות, הוא בעת האירוסין], כי בעת הקידושין הוא הזמן שמקיימים הציווי האוסר פנוי', כי זהו הטעם שמקדשה ומייחדה לו, שלא תהי' פנוי' אצלו.

ואף שאין אומרים בפירוש בהברכה שהכוונה גם לאיסור פנוי', מ"מ היות שמברכים ברכה זו בעת האירוסין, בשעה שעושה אותה שלא תהי' פנוי' אצלו, הרי בולט כאן שבכוונת תיבות "וציונו על העריות", נכלל גם איסור פנוי', ואי"ז לפרשו [-דאם הנ"ל נכון, שאיסור פנוי' נכלל בשם כללי של "עריות"]. (משא"כ באם כוונתו היתה לזה שישנם עריות בבני שאינם בב"נ, הו"ל לפרש, כי אין שום דבר המורה שלזה מתכוונים).

והנה בהמשך לזה י"ל שמטעם זה גם מברכים ש"אסר לנו את הארוסות", שלכאו' מה זה נוגע בברכה זו, וכ' הרא"ש וז"ל: והזכירו בו איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקידושין, שלא יטעה אדם לומר שהברכה של קידושין נתקנה להתירה לו, לכך הזכירו חופה לומר דדוקא ברכת חופה היא המתרת הכלה, עכ"ל.

אמנם עפה"ל יש להוסיף עומק בכוונתו, שאי"ז רק שלא נטעה לומר שמתרת לו ע"י קידושין, כ"א לפי שבאמת האיסור של פנוי' (שבנדו"ד ה"ז נק' "עריות") נמשכת גם על ארוסה - ובהקדים:

שיש לחקור בהא דמסרו חכמים ארוסה לבעלה, האם זהו איסור חדש, או המשך לאיסור פנוי', וכידוע שישנם ב' אופנים בתקנת חכמים: א) החכמים אסרו איזה דבר, או תקנו איזה תקנה, מפני איזה טעם, וה"ז איסור חדש שחידשו. ב) כשאיזה דבר אסור מה"ת, ויש הגבלה להאיסור, המשיכו חכמים האיסור גם על הדבר שמהת' הי' מותר.

ומהנפק"מ בזה הוא, האם חל ע"ז הגדר דאין גזירין גזירה לגזירה, דאם זהו איסור דרבנן חדש, אין לגזור גזירה ע"ז. משא"כ אם רק המשיכו האיסור דאורייתא, אז כל מה שאסור מדאורייתא (גם הגזירות דרבנן), אסור גם בהדבר שהמשיכו בו האיסור.

ולדוגמא: בבשר עוף בחלב אסורים הגזירות דרבנן שישנם בבשר בהמה בחלב, אף שכל איסור בשר עוף בחלב ה"ה מדרבנן (חולין קד, ב). והטעם כי לא אסרו בשר עוף בחלק כדין חדש, כ"א המשיכו הדין דא' של בשר בהמה בחלב גם על בשר עוף. וכן בכרמלית, שלדעת אב"י גזרו בזה כל הגזירות שגזרו ברה"ר (שבת יא, ב), והטעם: לא אסרו כרמלית כדין חדש, כ"א המשיכו דין הוצאה ברה"ר על כרמלית.

ועד"ז בנדו"ד יש לחקור האם איסור ארוסה לבעלה ה"ה דין חדש מדרבנן, או שהמשיכו איסור פנוי' גם על ארוסה. ז.א. מה"ת יש גבול לאיסור פנוי', שלאחר שנתקדשה, ה"ה מותרת, ואמרו חכמים שאיסור זה נמשך (-מדרבנן, כמובן) גם לאחר האירוסין עד שתיכנס לחופה בברכה.

ואם אכן הוא המשך לאיסור ארוסה יומתק למה אסור גם יחוד בארוסה (וכידוע השיטות והשקו"ט בזה), דלכא' איסור ביאה גופא בארוסה ה"ה דין דרבנן, וא"כ הוה יחוד ארוסה גזירה לגזירה. אבל אם הוא המשך האיסור דא' של פנוי', פשוט שכל הגזירות שישנם בפנוי', ישנם גם בארוסה, וכנ"ל.

ועפ"ז - אם הוא המשך הדאורייתא - מובן למה מזכירים איסור ארוסה, כי לאחר שאומרים "וציונו על העריות", שכנ"ל נכלל בזה איסור פנוי' (וזהו עיקר הכוונה), ממשיכים בהברכה שלפועל, מדרבנן, נמשך איסור זה גם על הארוסה, וניתר רק ע"י חופה שלאחרי'.

והנה עפ"ז מסתבר שכשאומרים "וציונו על העריות" אין הכוונה רק לאיסור ביאה של פנוי', כ"א גם לאיסור יחוד של פנוי', כי גם בזה ניכר קדושת עם ישראל (ואולי עוד יותר מאיסור ביאה, כי זה מורה על גודל הקדושה, עד כמה הבדיל אותנו הקב"ה מן העמים, שגם יחוד אסור), וגם: אם הכוונה ב"ואסר לנו הארוסות" הוא שהוא המשך לאיסור פנוי', הרי דבר זה ניכר בהאיסור יחוד של ארוסה, וכנ"ל שבאם זה איסור חדש, לא היו אוסרים יחוד ארוסה, כי הוה גזירה לגזירה, ולכן מסתבר שכוונת הברכה, "ציונו על העריות", לא רק שאסר ביאת פנוי', כ"א יחוד פנוי', וממשיכים "ואסר לנו הארוסות", ג"כ לא רק בנוגע לביאה, כ"א גם יחוד.

ועפ"ז מובן כוונת רש"י: "ואסר לנו את הארוסות, מדרבנן שגזרו על הייחוד של פנוי, ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה וכו'". ז.א. שהטעם שאומרים "ואסר לנו הארוסות", כי זהו בהמשך למה שגזרו על הייחוד של פנוי הנכלל בהלשון "וציונו על העריות" והיות ואף בארוסה לא התירו איסור זה של פנוי, כולל איסור ייחוד שלה, עד שתיכנס לחופה, לכן ממשיכים ב"ואסר לנו הארוסות", באיסור זה.

ומטעם זה כותב רש"י "ואדרבנן נמי מברכין וציונו ואסר לנו", אף שלכאור' מה שאומרים כאן "וציונו (על העריות)", ה"ז איסור דאורייתא - אינו כן, כי כאן הכוונה (גם) לאיסור יחוד של פנוי, וזהו איסור דרבנן, וע"ז אומרים "וציונו על העריות".

והנה י"ל שזהו גם פירוש הברכה לדעת הרמב"ם הסובר שזהו ברכת המצות, דהנה א' מהקושיות עליו הוא דאיך אפ"ל שזהו ברכת המצות, ברכה על הקידושין, והרי אין נזכר בברכה זו מה שציונו לקדש את האשה, וי"ל שלכן גורס הרמב"ם בלשון "והבדילנו מן העריות" (במקום "וציונו על העריות"),

כי גם לדעתו "עריות" כאן בעיקר הכוונה לאיסור פנוי, וכוונת הברכה היא שהקב"ה רוצה שניבדל מן איסור פנוי, שזהו ע"י קידושין; הרי שמזכירין כאן מה שמקדשים את האשה.

ובזה יומתק למה הלשון הוא "והבדילנו מן העריות", ולא כלשון הרגיל בחז"ל "פרושים מן העריות", ובהקדים מ"ש בלקו"ש (ח"ט ע' 168) וז"ל: בלשון "הפרשה" משתמשים ע"פ רוב כשגם הדבר שממנו פרש נשאר אחר ההפרשה. כמו תרומה, וחלה שנק' (בפסוק) דשם "תרומה", וכו', ש"האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום, עד שישיר מקצת" (משנה ספ"ק דחלה), כי גדר "תרומה", שפירשו "הפרשה", הוא - "מרים קצת ונשאר קצת";

משא"כ ב"בהבדלה" נוגע רק הדבר שמבדילין - אבל אין נוגע בהענין, האם גם הדבר שממנו מפרישים, נשאר או לא, עכ"ל בלקו"ש.

וזהו כוונת הרמב"ם, שמברכים ע"ז שמקדשים אותה עכשיו, ומבדיל אותה ממצב של פנוי ("עריות"), הרי שהכוונה היא למה שהיא נעשית עכשיו, לאחר שנתקדשה, ולא למה שהיתה בחלה, ולכן הלשון הוא "והבדילנו מן העריות", ולא "והפרישנו מן העריות", כי "הפרשה" מדגיש (גם) הדבר שממנו נפרש, שבנדוד' הו"ע מה שהיתה

פנוי, משא"כ "הגבלה" מדגיש הדבר הנבדל, שבנדוד"ד הוא מה שנעשית עכשיו אשתו, וכבר אינה פנוי, והרי לדעת הרמב"ם העיקר הוא להדגיש מה שמקיים מצות קידושין עכשיו, כי זהו ברכת המצות לשיטתו; ולכן הלשון הוא "והבדילנו מן העריות".



נאמנות האשה לשיטת רבן גמליאל [גליון]

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

בגליון דש"פ וירא (תתו - ע' 40) הבאתי דברי הריטב"א (על הגמ' בכתובות יג, א) "דעיקר טעמא דר"ג משום חזקת גופא ... ומיהו בעי טענת ברי משום דכי לא טענה הרי היא כמודה שנבעלה לאסור וכו'" - דמדבריו יוצא, דהאשה נאמנת מדין חזקת גופה גרידא, גם בלי טענת ברי.

ומש"כ בגמ' (יד, א) "דלר"ג אלים ליה ברי וכו'" (דמשמע דנאמנותה הוא מדין טענת ברי) - ביארנו, דזה דמצריך שם ברי הוא בכדי שנוכל לומר הסברא דבדקה וזינתה, דבלא זה אזיל לה חזקת גופה דהרי נבעלה (משא"כ כשאפשר לומר דבדקה וזינתה, אז לא הורעה חזקתה עי"ז שנבעלה). ולעולם, העיקר הוא - לשיטתו - "חזקת גופה", גם בלי טענת ברי כנ"ל. ועיי"ש באריכות יותר.

אמנם, לכאור' קשה ע"ז מהגמ' בר"פ שני, דמבואר שם דר"ג מודה לר"י במקרה דברי וברי, ואע"פ שיש לה חזקת הגוף אינה נאמנת - "עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא בכו"ש אבל הכא בברי וברי לא אמר". ומבואר מזה לכאור', דלר"ג לא מספיק חזקת גופה לבד בשביל להאמינה, וצריכים גם לזה דהוה בו"ש, ולכאור' הרי"ז בניגוד לדברי הריטב"א הנ"ל !?

והנראה לומר נקודת הביאור בזה, דדברי הריטב"א בפ"ק הם במקרה שהבעל טוען שמא, ואז - סב"ל - דבאמת אי"צ שהאשה תטעון ברי, ומספיק חזקת גופה אפי' כשטוענת שמא, משא"כ בר"פ שני כשהבעל טוען ברי אז לא מספיק חזקת גופה (גם עם טענת ברי). ובס"א: בשמא ושמא מועלת חזקת גופה אבל בברי וברי אינה מועלת.

ביאור הדבר: ידוע מה שחוקרים האחרונים בענין "ברי ושמא", באם עיקר העדיפות הוא מחמת מעלת הברי או מחמת חיסרון השמא;

דמחד גיסא אפ"ל סברא דיש "כח הטענה" לבע"ד שטוען טענת ברי, וכל זמן שלא מסלקים טענתו (ע"י תשובה בברי) אז זוכה בדינו. ולסברא זו נמצא דעיקר העדיפות הוא מחמת מעלת הברי. ולאידך גיסא אפ"ל סברא, דכשאדם טוען 'שמא' אז הורעה כחו וחזקתו בהדבר (ובדוגמת חזקה שאין עמה טענה). דלסברא זו נמצא דעיקר הכח בכו"ש הוא מחמת החיסרון בהחזקה שע"י טענת שמא.

[ובאמת יש אופן אחר (שלישי) ללמוד הסברא דכו"ש; והוא מדין בירור שכלי - שמסתבר שיש יותר נאמנות בטוען ברי מבטוען שמא (עיין בפנ"י בפ"ק). ולכאור' הרי זוהי סברת הבעה"מ ותו"י בסוף ד' טז, א, שמדמים דין ברי ושמא וחזקת הגוף, לדין רוב וחזקת הגוף; דכמו שהראשון מהני לשמואל - אף שאין הולכין בממון אחר הרוב - עד"ז מהני השני. והרי דמיון זה א"ש רק באם ננקוט דכו"ש הוא מדין בירור כרוב, משא"כ לפי' א' מב' האופנים שהזכרנו (כח הטענה דהברי, או ריעותא בהחזקה ע"י טענת שמא) - אז מובן שא"א לדמות בכו"ש לרוב. ואכן התוס' (ועוד ראשונים) פליגי על ראשונים אלו. עיי"ש].

וי"ל, דהריטב"א נקט כאופן השני, דעיקר הגורם הוא חיסרון החזקה שע"י השמא, ומבואר לפ"ז בטוב טעם החילוק שכתבנו; דבמקרה דהבעל טוען שמא, אז חסר בחזקתו, ולכן - סב"ל להריטב"א - דאין צורך אפי' בטענת ברי של האשה, ומספיק חזקת גופה להוציא מהבעל (הואיל והורעה חזקתו בטענתו). משא"כ במקרה דהבעל טוען ברי, דלא הורעה חזקתו, אז אין ה(בירור ד)חזקת גופה מהני להוציא מחזקתו.

ואולי, דמדויק בלשון הריטב"א (בר"פ שני בהסבירו מדוע מודה ר"ג בברי וברי -) "פירוש דגבי ברי וברי איהו מהימן ואע"ג דאית לה חזקה דגופא דחזקה דממונא עדיפא וכו'". די"ל, דכוונתו הוא, דכשהוא טוען ברי אז דוקא יש לו חזקה דממונא, משא"כ כשטוען שמא דנחלש חזקתו זו וכנ"ל.

ב. ואולי י"ל עוד, דזה מתאים עם שיטת הריטב"א כאן (ר"פ שני) בענין "טענין ליתמי" להחשיב המוחזק (הבעל) לברי; דמדברי רש"י במתניתין משמע (עיין בשטמ"ק) דבכדי להחשיב הבעל ל"ברי" צריכים היתומים לטעון בברי (שיודעים שאשת אביהם היתה אלמנה כשנישאה לאביהם), משא"כ הרא"ש כתב דמספיק הא דטענין ליתמי להחשיב טענתם לברי. וכן הוא דעת הריטב"א.

וראיתי מבארים, דמשום דין טענין א"א להחשיבו 'שמא' דהרי האב הי' יכול לטעון בכרי, והגדר דטענין הוא שטוענים להם טענת האב; אלא, דטענין אפשר להחשיבו ל"ספק ברי", דהר"ז ספק לנו באם האב הי' טוען ברי או לא. וצ"ב במה תלוי הפלוגתא באם להחשיב "ספק ברי" דהמוחזק כשמא או כברי נגד הברי דהתובע?

ולכא' אפשר לומר דתלוי בחקירה הנ"ל: דבאם נאמר (כאופן הא') דהעדיפות דהברי על השמא הוא מחמת כח טענתו של הברי שצריכים לסלקו, אז אפ"ל דספק ברי אינו מספיק לסלק טענת ברי ודאי. משא"כ באם נאמר דהגדר הוא שהשמא מחליש חזקת המוחזק, אז הרי כאן אין 'שמא' ודאי להפסיד חזקתו, דהא אפשר שיש כאן ברי, ושוב אין כאן דין בו"ש.

ובאם כנים הדברים, נמצא דהריטב"א אזיל לשיטתו בב' הסברות הנ"ל.



בענין נישואי האבות עם האמהות מבלי שיראנה [גליון]

הב' יחזקאל שרגא איליאווויטש
ברוקלין, נ.י.

בגליון תתז עמוד 38 האריך הרמא"צ שי' ווייס בענין נישואי האבות שהי' בלא שראה את זיווגם, ולכא' הוא נגד דברי הש"ס בקידושין ד' מא דאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה, ומאריך בזה בטוב טעם ודעת, ומתרץ הא דיצחק קידש את רבקה בלי שיראנה עפ"י דהבית יוסף באהע"א סימן לד' על מש"כ הטור אבל אם אפשר לו לקדשה בעצמו אסור, וכ' הבית יוסף שם דהיכא דאי אפשר כגון שהוא במקום רחוק ממנה. וא"א לו לילך למקומה לראותה אז מותר, דל"א אסור לקדש וכו' אלא היכא דאפשר, וכיון דיצחק הי' עולה תמימה הי' אסור לו לצאת מארץ ישראל, והוה בגדר אי אפשר ולכן הי' מותר לקדשה בלי שיראנה, ע"כ דברי הכותב.

ובאתי להעיר שכדבריו חידש כבר בשו"ת אבני ציון חלק ג סימן נ אות ג, ומחדש שם עוד דידוע קושית הנודע ביהודה מהדו"ק אה"ע סי' סד - דאיך מועיל שליחות בקידושין הא הוה תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, ובאחרונים כתבו לתרץ דכיון דפסקינן דהשליח מברך ברכת האירוסין, א"כ הוי השליח שליח בשכר משום דהברכה שוה עשרה זהובים, ולפי"ד הש"ך חו"מ סימן קה דבשליח בשכר מהני אפי'

בתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, וע"ז מקשה הלא דאין מכירה אסור לקדש את האשה, והדרא קושיא לדוכתי' האיך קידש אליעזר בשליחות אברהם הלא לא ראה יצחק את רבקה, נמצא דהוי איסור ובאיסורין אינם מברכים כפסק הרמב"ם הל' ברכות פ"א הלכה יט, וא"כ כיון דאיכא איסור בקידושין ע"י שליח באין מכירה - שוב ליכא שכר ברכה כלל בהשליח ול"ה שליח בשכר, והדק"ל האיך מהני שליח בקידושין הא הוה תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים.

וע"ז מסיק דכיון אצל יצחק לא הי' האפשריות לראותה דהא הוה עולה והי' אסור לצאת חוץ לארץ, ובאופן כזה מותר ועיי"ש.

ובעצם הענין דהאבות לא קיימו דברי חז"ל אסור לאדם כו', עי' מש"כ בספר תורתך שעשועי (להאדמו"ר בעל פני מנחם מגור זצ"ל ירושלים - תש"ן) פרשת לך עמוד ד' שמאריך בזה.



חסידות

הערות בתו"א ואוה"ת פ' מקץ

הרב אלי' מטוסוב
ברוקלין נ.י.

דיוק בלשון הזוהר

בתו"א פרשה זו דף לח, ב (ביאור ד"ה רני ושמחי) כ' הלשון: והוא יכוננה עליון דהיינו כי ונחה עליו רוח ה' כו', והריחו כו', חוטמא דפרדשקין כו'.

ובשולי העמוד מביא: הערת כ"ק רבינו על "חוטמא דפרדשקין":
זהר ח"ג קל, ב. רפט, א. ע"כ.

ובזוהר שם מבואר בענין ב' נוקבין דחוטמא, ז"א ועתיק, חיי וחי' דחיין, וממשיך בזוהר שם ביאור האמור גבי משיח ונחה עליו רוח ה', והריחו ביראת ה' כו'. ובמאמרי חסידות נתבאר ענין זוהר זה באריכות בסה"מ תקס"ט ע' רלד ואילך. אמרי בינה ח"ג דף קכ, א ואילך. מאמרי אדהאמ"צ דרושי חתונה ח"א ר"ע קכה ואילך. ועוד.

והנה בפירוש "בנוקבא דפרדשקא", ראיתי במפרשי הזוהר בשני אופנים: בהגהת "דרך אמת" (בזח"ג רפט, א) מפרש: "בנקב החלון", [ומוסיף: "וכבר ביארתי לעיל בפרשת בראשית ובריש ספרא דצניעותא ע"ש". ולא עיינתי עדיין במקומות אלו]. אולם בהגהת ה"נצוצי אורות" (בזוהר שם) מפרש בשם הרמ"ז: "עמוד חלול כדתנן בספ"ו דאהלות".

אך צ"ב בלשון התו"א כאן "חוטמא דפרדשקין", כי הלא לפי ביאור הרמ"ז שזהו עמוד חלול (וכמדומה שזהו הפירוש הנפוץ יותר), וקאי על החלל שבתוך החוטם שדרכם עוברים השפעות החיין כו'. הרי הלשון צ"ל "פרדשקא דחוטמא" (או "פרדשקין דחוטמא", החללים שבחוטם), וכן יתכן הלשון "נוקבא דפרדשקא" (נקב החלל). אבל לשון התו"א כאן "חוטמא דפרדשקא" (החוטם של החלל) הוא קצת קשה ההבנה לפי"ז (כי החלל הוא בחוטם ולא להיפך).

ויש לעיין אם לשון "חוטמא דפרדשקא", יתאים לפי פירושים אחרים ב"פרדסקין". [ולא עיינתי עדיין במפרשי המשנה בספ"ו דאהלות, וגם בערוך (ומעריך) בערכו. ועי' ג"כ בשו"ע אדה"ז או"ח ס"מ בקו"א סק"א. וע"כ קשה להכנס כעת לפרטי הענין].

ובזוהר ח"ג דף קל, ב הלשון הוא: "האי חוטמא הוא פרדשקא דבי' נשיב כו'". ובדף רסב, א: "נפק רוחא לחד נוקבא דפרדשקא דחוטמא". דף רפט, א: "בהאי חוטמא בנוקבא דפרדשקא דבי' נשיב רוחא כו'". וכן במאמרי אדמו"ר האמצעי שראיתי עתה: שערי תשובה ג, ד: בחד נוקבא דפרדשקא. מאמרי אדהאמ"צ פ' ואתחנן ע' רי: ונק' תרין פרדשקא דנוקבא כו'.

הרי בכל המקומות, מתאים לפי' הרמ"ז דפרדסקא הוא עמוד חלל (וקאי בזוהר על החללים שבנקב החוטם, או הנקב שבחללים). ורק במקום אחד מצאתי בזוהר (ח"ג רצד, ב) הלשון: "עייל לנוקבא דחוטמא דפרדשקא" (בדיוק כלשון התו"א כאן "חוטמא דפרדשקא"). אולם גם במקום זה, בדפוס הראשון של הזוהר (מנטובה שי"ח) הלשון הוא: "עייל לנוקבא דפרדשקא" (בלי תיבת "חוטמא". ובמקומות רבים ראיתי אשר הזוהר דפוס מנטובה מדויק יותר מזוהר שלפנינו שהוא ע"פ דפוס קושטא. ונאריך בזה בהזדמנות אחרת בעז"ה).

תיקון בעיון לזוהר

באוה"ת ר"פ מקץ (שלח, ב), בא מאמר "ויהי מקץ" עם מאות ציונים למקומות רבים וגם לזוהר כדרכו של אדמו"ר הצ"צ. אולם יש לתקן שם שני ציונים לס' הזוהר:

בתחילתו: "ויהי מקץ שנים ימים, פי' בזה ר"פ מקץ דקצ"ג ע"א מאי שנתים ימים". וצ"ל: דקצ"ג ע"ב.

ושם (בסוף העמוד): "והנה ענין שנתים ימים י"ל כי ב' בחי שנה, הא' בנוקבא כמ"ש בזח"ג דרע"ח ב' ע"פ נקי יהי' לביתו שנה אחת". וצ"ל: דרע"ז ב'.

אולם יש הבדל, בין ב' תיקונים אלו. באשר הראשון הוא לכאור' רק טעות מעתיק (או המדפיס), שרשם ע"א במקום ע"ב.

אבל ציון השני כנראה הוא ל' אדמו"ר הצ"צ גופא (ונרשם הדף ע"פ דפוס אחר בזוהר או ע"פ פליטת הקולמוס), כי כן מצינו גם באוה"ת פינחס (ע' א'רב) שמציין "וגם מל' נק' שנה וע' ברע"מ תצא רע"ח ב'" [וצ"ל רע"ז ב'].

ועי' מה שכתבנו מזה בא' מגליונות 'הערות וביאורים' (יו"ד שבט תש"ס), אשר מתוך אלפי הציונים אשר בכל ספרי ומאמרי אדמו"ר הצ"צ, נמצא לפעמים ספורות אשר ציון הדרוש תיקון (בהדף או העמוד או הפרק) חוזר ונשנה בספריו ב' או ג' פעמים (ובהקשרים שונים), וזה מוכיח כי הציון באופן זה יצא מפרי עטו של המחבר גופא.



הרהור לאו כדיבור דמי [גליון]

הרב מרדכי שמואל אשכנזי

רב ומרא-דאתרא כפר חב"ד, אה"ק

ראיתי בגליונות 'הערות וביאורים' האחרונים מה שהעירו אודות המבואר בלקו"ת דברים ה, א: "וגם דעת הוא העמקת הלב שלא יסיח דעתו מזה ויהי' לו לזכרון לפניו תמיד שלא ישכח ויסור מלבו, משא"כ הרהור בעלמא לא עביד מידי דהרהור לאו כדבור דמי".

וע"ז הקשו שהרי גם הרהור בהעמקת הדעת לאו כדבור דמי.

ולענ"ד* לא שייך בכלל לומר 'הרהור בהעמקת הדעת', ד"הרהור" ו"העמקת הדעת" הם שני דברים, כפמ"ש בהלכות ת"ת עם הערות וצינונים פ"ב סי"ב הע' 7א, עיי"ש.

- וז"ל בספר המאמרים תער"ב ע' תרסה: "ואי' בלק"ת מהאריז"ל שהן ד' מדרי' מח' הרהור דבור ומעשה, כי הרהור אינו עצם המח' ממש רק היא פנימיות הדבור, ולכן אמרז"ל הרהור לאו כדבור דמי, וכן הרהור לא עביד מידי, ולא אמר כן במח' דלאו כדבור דמי, לפי שמח' היא מהות אחר ואין סברה כלל לאמר כדבור דמי כו' .. משא"כ הרהור הוא פנימיות הדבור וע"כ יש מ"ד בגמ' דהרהור כדבור דמי, אלא שפסקו הפוסקים כמ"ד דהרהור לאו כדבור כו'. דהנה הרהור הוא שחושב צירופי אותיות הדבור, והיינו כשמצייר ומחשב במח' את האותיות כמו שהן בדבור זהו הנק' הרהור, וכמו הרהור לענין ק"ש היינו שמהרהר ומחשב תי' שמע ישראל כו', וכמו ב"ק מהרהר בלבו במ"ד פ"ג דברכות, דמח' הוא שמחשב המכוון בפסוק זה והוא איך שה' אלקינו ה' אחד כו' והוא כוונת הענין, וכמו אם כיוון לבו כו' שצ"ל כוונת ק"ש ליחודו ית' כו', אבל הרהור הוא שמחשב האותיות כו', וע"כ יש לה שייכות אל הדבור מאחר שזהו שמחשב אותיות הדבור כו', רק שהוא פנימיות הדבור שהרי זהו שמחשב לעצמו ואינו נראה ונגלה אל הזולת ודבור הוא שנראה ונגלה אל הזולת (ולכן אין יוצאים י"ח ק"ש בהרהור כי המצות צריכים להיות במעשה דוקא וכן בדבור בגלוי כו' (ויש בזה ג"כ מעשה דעקימת שפתיו הוה מעשה כו') (...). עכלה"ק.

וכשנעיין היטב בדבריו המאירים נראה שלענין היכא שצריך דבור - קס"ד שגם הרהור הקרוב אל הדבור הוא כדבור, והמסקנא דהרהור לאו כדבור דמי.

ומ"ש: "לפי שמח' היא מהות אחר ואין סברה כלל לאמר כדבור דמי כו'", לכאור' אין הכוונה לומר דמחשבה גריעא גם מהרהור - אלא הכוונה שהיא מהות אחר ויש לה המעלות שבמחשבה דוקא. אבל אין לדמותה ולהסתפק אם המחשבה כדבור, כמו שאין להסתפק אם מעשה נחשב כדבור.

* ראה בזה גם בגליין תתו עמ' 56. המערכת.

ולכן לדינא היכא שצריך דבור שקו"ט בגמרא אם גם הרהור נחשב כדבור; אבל היכא שהצריכו מחשבה ודאי שמועיל מחשבה לכו"כ מצות התורה.

ומוכח כן, דוכי מצינו בחז"ל לשון 'מחשבה לא עביד מידי'. ורק על הרהור "בעלמא" (כמו שהוסיף בלקו"ת) - שאינה לא מחשבה ולא דבור*.

והנה עפי"ז מובן שמ"ש אדה"ז בשוע"ר סי' לב סל"א: "ויש להסתפק בכ"מ שצריך לשמה אם די במחשבה שיחשב בלבו שעושה דבר זה לשם מה שצריך לעשותו כגון הפרשיות לשם קדושתן או אם צריך להוציא כן בשפתיו ולא די במחשבה בלבד" -

פשוט שהספק אינו שייך להמחלוקת אם הרהור כדבור או לאו כדבור, דגם למ"ד הרהור לאו כדבור, כמו שפסק רבנו בסי' סב ובסי' קפה, מ"מ נסתפק בסי' לב לענין לשמה - אם "די" במחשבה.

וביאור הדבר מבואר במאמרים הקצרים ע' תקסח, דענין לשמה הוא כוונת הלב, שעניינה כוונה ורצון ומכוסה בלבו כל משך זמן העשייה. יעו"ש בארוכה.

וזאת להעיר דאין לקבוע כלל דכל היכא שנאמר לשון "מחשבה" הפירוש הוא "כוונה ורצון", דהרי גם במאמרים הקצרים שם בתחילת דבריו שלל את המחשבה שאינה בכלל "כיון לבו".

וכנראה שבמחשבה גופא ישנם כמה דרגות: מחשבה סתם, וכלשון "מחשבה משוטטת תמיד", שבודאי אינה עם "כוונה ורצון"; ומחשבה בהעמקת הדעת, המבואר בלקו"ת שם, דנסתפקו הראשונים אם מועילה לענין לשמה והניחוהו בספק "של תורה".

ויתכן שהחילוק הוא בין מחשבה סתם שהיא במוח, ראה תניא פמ"ב (ס, א): "לבחי' מחשבה ממש שבמוח" -

לבין כונת הלב, שהוא כוונה ורצון, ונק' ג"כ "מחשבות לבו". עי' הל' מכירה ומתנה ס"א: "יש לו לקיים מחשבות לבו אם גמר בלבו לעשות איזה טובה כו"; ועד"ז בסי' קנו ס"ב: "ואפי' מחשבה

* אבל ראה גליון תתח ע' 39, ובגליון זה בהערה הבאה. **המערכת.**

שנגמרה בלבו טוב לקיימה". משמע ש"גמר בלבו" היינו כוונה ורצון, ונק' ג"כ "מחשבות לבו".

ולפי"ז "מחשבות לבו" (בראשית ו, ה), אין הכוונה למחשבה שבמוח אלא למחשבה שבלב. ועי' מצו"צ איוב יז, ז ד"ה יצורי: "כן יקרא תאות הלב כי הוא פועל המחשבות כמו (בראשית ו, ה) וכל מחשבות לבו".

ולכא' בכל גווני מקום המחשבה הוא במוח, אלא שיש מחשבה בלי כונה ורצון שבאה מהמוח בלבד, ויש מחשבה במוח שבאה בכונה ורצון מנטית הלב.

ו"במחשבות לבו" או "גמר בלבו" מיירי בלקו"ת ואתחנן.

ב. עוד העירו בגליונות שם לענין העמקת הדעת שהוא ע"ד מ"ש בהלכות ת"ת שם "להבין דבר מתוך דבר", ויוקשה עוד יותר להנ"ל דאינו שייך להרהור, וא"כ יצטרכו לברך ע"ז ברכה"ת - עיי"ש בהע' 16ג שהע' כן.

אך כשנעיין היטב בשו"ע ר סי' מז ס"ב ששינה סדר השו"ע - דהשו"ע הביא דין המהרהר בס"ד ובהפסק של ס"ג בדין הכותב בד"ת, ורבנו הביאו בס"ב ובהמשך למ"ש הדין דצריך לברך למקרא ולמשנה ולתלמוד, ועוד הוסיף "והמהרהר בד"ת א"צ לברך" [וי"ל שהכונה לוא"ו החיבור] - יש לדייק מזה שלדינא צריך לברך רק על מה שנק' משנה ותלמוד (דלכא' הכונה לטעמי ההלכה בדרך קצרה); אבל מה שמבין מדעתו במחשבה להבין דבר מתוך דבר, הנה אע"פ שמקיים מצות ת"ת אין ע"ז ברכה. ומוכרח לומר כטעם שכ' כמה אחרונים שם (לענין הרהור) שאין מברכין על המחשבה.

ומ"ש רבנו בסי' מז הטעם מצד דהרהור לאו כדבור - הוצרך לכתוב כן בגלל "הרהור" הקרוב אל הדבור, דבזה הטעם משום הרהור לאו כדבור; אבל לענין מחשבה בהעמקת הדעת ומחדש בתורה ומבין דבר מתוך דבר, עם כל גדולתה שמקיים בזה מצות ת"ת, מ"מ אין מברכין כיון שלא תיקנו ברכה על המחשבה או מטעם אחר. ואכ"מ.

וית' איה"ש בל"נ בכרך ההוספות ומלואים להלכות ת"ת.



בענין הנ"ל

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל קרית גת, אה"ק

בגליון לש"פ וישלח [גליון תתח - ע' 39] מביא הרב שמואל שי' זאיאנץ מכ"מ בדא"ח שבהם משתמשים בהלשון ד"הרהור לא עבד מידי" הן בנוגע ל"הרהור" וגם בנוגע ל"מחשבה", והיינו דשניהם לא עבידי מידי, ע"ש. ולפי"ז מקשה עמ"ש בגליון תתז לבאר הלשון בלקו"ת (ואתחנן ד, א) ד"דעת היא העמקת הלב, משא"כ הרהור בעלמא לא עבד מידי דהרהור לאו כדיבור דמי", דהפי' בזה שדוקא על "הרהור" שקלו וטרו אי דמיא לדיבור ולא אמרו כן על "מחשבה", דבמחשבה לא הוצרכו לשלול משום דאין בו שום קירבה לדיבור, משא"כ ב"הרהור" (שמצייר במחשבתו את האותיות) שקרוב לענין הדיבור. ולכן בשביל שתקבע האמונה בלבו - הרהור בעלמא אינו מספיק וצריך דוקא העמקת הדעת וכו'.

וע"ז מקשה הרב זאיאנץ שי' מאותם מקומות שהביא ולדוגמא מלקו"ת שה"ש (יז, ג) דהלשון הוא "דנהא באדם הרהור דהיינו מחשבה לא עבד מידי" והיינו דהרהור ומחשבה שוים בזה שאינם כדבור, ולכן נראה לו כדוחק לפרש במאמר דואתחנן שהכוונה היא לחלק דין "מחשבה" ו"הרהור" ושהחסרון של הרהור ביחס למחשבה הוא בקרבתו ושייכותו אל הדיבור שזה לכאור' להיפך מהמבואר בלקו"ת דשה"ש, וכן עד"ז בלקו"ת מטות וכו' ע"ש.

ואכן בהשקפה ראשונה יפה הקשה אך כאשר מעיינים בגוף המאמרים הדברים מתבארים היטב ולענ"ד לק"מ.

דהרי בכל המקומות שהביא מיירי במעלת ענין המעשה והדבור, הן בתניא הרי כל ההדגשה שם היא על מעלת המעשה - מצוות מעשיות - שדוקא עי"ז ממשיכים אורות למטה וגורמים החזרת פב"פ (ע"ש בסימן א' וב'), ושגם בדבור - דעקימת שפתיו הוי מעשה - אפשר לפעול ולהמשיך למטה כמו ע"י מעשה וכו' ע"ש.

וממילא בדבר שצריכים לזה מעשה דוקא או דבור - דבעקימת שפתיו הוי מעשה - והרהור לא עבד מידי, הרי ברור שבכגון דא גם "מחשבה" אינה מועילה, אף שמחשבה נעלית מהרהור, אבל הרי כל מעלתה היא בזה שהיא יותר רוחנית ויותר מופשטת ובנדו"ד ההדגשה

היא דוקא על ענין העשי' ולכן אם אפי' "הרהור" שיותר קרוב לענין הדיבור "לא עבד מידי" הרי כ"ש "מחשבה".

ועד"ז בלקו"ת מטות שמבאר דאתדל"ת תלוי במצות מעשיות דוקא משא"כ הרהור לכד"ד והרהור לא עבד מידי, הרי ברור שהכוונה היא שלהרהור אין את מעלת הדיבור, ופשוט שכ"ש שגם ב"מחשבה" לא עבד מידי שהיא הרי יותר רחוקה מענין הדיבור.

וכן בלקו"ת שה"ש מדבר בענין "כי לא מחשבותי מחשבותיכם" דהמחשבה שבאדם אין לה כח לפעול ולעשות כמו הדיבור ומעשה (ראה בארוכה לקו"ש ח"א שיחה ב' לפרשת בא) ושוב אין לחלק בענין זה בין הרהור למחשבה, ולכן אומר שם "וזהו דהרהור לא עבד מידי שהמחשבה היא בחינת אין לגבי הדיבור והמעשה שהם היש והעיקר", וכנ"ל דמעלת המחשבה - זה שהיא "אין" - לגבי הדיבור - לפעמים זהו חסרונה וק"ל.

משא"כ במאמר דואתחנן לא מיירי כלל במעלת הדיבור, ואדרבה בנוגע לענין האמונה רואים שיכול להיות מציאות של גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא, ולקבוע האמונה בלב האדם צריך דוקא העמקת הדעת וכו', ולכן כשמבאר את החסרון של הרהור בעלמא שלא עבד מידי מזכיר גם הא דהלכד"ד דהכוונה בזה היא כנ"ל דהרהור דוקא דומה לדיבור, והרי בנדו"ד גם דיבור "לא עבד מידי", ובכדי לפעול פעולה פנימית באדם צריך דוקא "מחשבה" דהיינו העמקת הדעת וכנראה בחוש וכו'.

ונמצא דאין כאן כל סתירה בין המאמרים: דכשמדברים במעלת הדיבור ואומרים ע"ז דהרהור לא עבד מידי הרי זה כולל גם מחשבה, וכשמדברים בענין פנימי ורוחני" שבו אין מעלה דדיבור אז ודאי שייך לחלק שהרהור קרוב לדיבור ולא עבד מידי, משא"כ מחשבה ולא רק שאין בזה סתירה אלא אדרבה מאותו טעם עצמו נמשכים ב' הענינים ודו"ק.

ובאמת אם לא נפרש דהכוונה במאמר דואתחנן הוא למה שנת' לעיל הרי אז תקשה לן סתירת המאמרים אהדדי, דהרי "דל פירושי מהכא" ועדיין יש כאן סתירה בין מה שמחלק במא' דואתחנן בין העמקת הדעת לבין הרהור בעלמא שלא עבד מידי, והיינו דעל העמקת הדעת לא נאמר דלא עבד מידי, והרי בכל ג' המקומות הנ"ל שהביא הרב זיאנץ שאומר דהרהור לא עבד מידי וגם מחשבה, האם נאמר שע"י העמקת הדעת כן אפשר לפעול כמו בדיבור ומעשה ? !

וא"כ הרווחנו¹ לפי הפי' הנ"ל בלקו"ת לא רק פשט במאמר דואתחנן אלא גם ביאור איך שלא יסתרו המאמרים אהדדי, וכמו"כ מכאן גם סייעתא למה שדחיתי בגליון תתו דברי המתרצים שרצו לפרש בלקו"ת ואתחנן שם שהעמקת הדעת דמיא לדיבור (כ"א בסגנונו), ומכל המקומות הנ"ל נראה ברור שבדבר זה שוים הרהור ומחשבה שעל שניהם אומרים לא עביד מידי ביחד לדיבור, ועכצ"ל כפי שפירשנו לעיל.

ובאמת מצאתי בע"ה בשני מאמרים מכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע כמעט מפורש כפי שפירשנו לעיל בלקו"ת - וזה נוסף על מה שהבאתי בגליון תתו מביאורי הזוהר לאדהאמ"צ שאומר במפורש דעל "מחשבה" לא אמרו דלאו כדיבור דמי ורק על "הרהור" והרי"ז סותר למאמרים הנ"ל, אלא ודאי עכצ"ל כפי שפירשנו לעיל -

דבר"ה ועשית חג שבועות תרע"ו (סה"מ תער"ב - תרע"ו עמ' צט) מביא דברי הלקו"ת להאריז"ל דיש בחי' מחשבה והרהור, וממשיך שם "דהנה הרהור אינו מח' עצמה רק היא פנימיות הדיבור ולכן אמרו"ל הרהור לאו כדיבור דמי וכן הרהור לא עביד מידי כו' ולא אמרו מח' לאו כדיבור דמי לפי שמח' היא מהות אחר ואין סברא כלל לומר דכדבור דמי משא"כ הרהור שזהו פנימיות הדבור לכן יש מ"ד בגמ' דהרהור כדבור דמי אלא שפסקו הפוסקים כמ"ד בגמ' דהרהור לאו כדבור אבל מ"מ מובן דיש לו שייכות אל הדבור ואינו כדבור, וענין הרהור הוא שמחשב צירופי אותיות הדבור שמציירן ומחשבן במח' איך שהן בדבור זה נק' הרהור וכמו לענין ק"ש ב"ק מהרהר בלבו כו', היינו שמהרהר ומחשב תי' שמע ישראל כו' משא"כ מח' הוא שמחשב הכוונה והפי' דתי' שמע ישראל והיינו ההבנה דנה"א איך שה' אלקינו הוא ה' אחד כו' ואז אין קפידה על האותיות כלל רק על ההשכלה, ולכן אין סברה כלל להיות יוצא בזה מצות ק"ש, אבל הרהור שזהו שמחשב האותיות כמו שהן בדבור ודוקא האותיות לא רק ההשכלה, ע"כ יש סברה שיהי' כדבור לצאת בזה י"ח, ומ"מ אינו כדיבור ואינו יוצאים

1 ודא"ג רציתי להעיר בכלל שלצערי נפלו הרבה טעויות הדפוס בדברי בגליון תתו, ובפרט בקטע שבו נת' איך שלפי דעת כ"ק אדמו"ר בדעת הרשב"א בברכות ד' טו - נופלים הרבה השגות האחרונים על דברי הרשב"א - שבקטע זה פשוט חסרו שורות שלמות, ואי"ה יתוקן ויבואר בהזדמנות המתאימה.

בזה י"ח ק"ש כו"ו וע"ש עוד בזה, ועד"ז הוא גם בד"ה כנשר יעיר קנו
דש"פ האזינו העת"ר (המשך תער"ב ח"ב עמ' תרס"ד).



עוד העיר שם הרב זאיאנץ שי' בהערה בשוה"ג עמ"ש מהגהות
המלא הרועים לחלק בין ביטול שהוא בלב ממש וזה לכו"ע אמרינן
דאין מברכין על מצוות שבלב ובין הרהור שע"י אותיות המחשבה שאז
נכנסים לשקו"ט אי הרהור כד"ד או לאו כד"ד, והקשה ע"ז דא"כ הוה
להו להפוסקים לחלק בביטול חמץ גופא דכשמהרהר באותיות
המחשבה בנוסח הביטול אז יש לו לברך ומסיים "וכיון דלא מצינו
חילוק זה בב"י ואדהמה"ז לכאו' אין נראה לחלק כן".

ודבריו תמוהים דהרי הכוונה בתי' המלא הרועים דביטול חמץ
בעיקר מהותו וענינו הוא שיונח בלבו שהחמץ הוא כעפרא דארעא
והיינו שאין כאן ענין להרהר (או לומר) אותיות מסוימים - כמו בק"ש
למשל - אלא העיקר הוא מחשבת הלב ועל מצוה שבלב אין מברכין,
ושוב לא איכפת לן גם אם יחשוב ויהרהר באותיות מסוימים, וכמו
שעל מצוות אהבת ה' שאין מברכין ע"ז כיון שעיקר המצוה היא רגש
הלב, והרי גם אם יהרהר באותיות המחשבה וכו' פשוט שאין כאן
מקום לברכה, משא"כ בברכה"ת שיש מצוה של ת"ת בדיבור ותיקנו
לברך ע"ז, ואז יש מקום לשקו"ט אם כשמהרהר באותיות ממש אם
צריך לברך ע"ז ותליא בפלוגתא אי הרהור כד"ד או לאו (וכפי
שביארתי בגליון תתז), אבל בביטול חמץ הרי"ז מלכתחילה ענין
השייך ללב וק"ל.



הלכה ומנהג

תפלה ובהמ"ז כשאינו מכיר בלה"ק

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' קפה ס"א: ברכת המזון ... אם אינו מכיר הלשון אינו

יוצא ידי חובתו ואפילו בלשון הקודש שאין אני קורא בו וברכת את

ה' אלקיך כיון שאינו מבין תיבות הברכה שמוציא מפיו ... ולכן הנשים ועמי הארץ שאינם מבינים לשון הקודש חייבים לברך ברכת המזון בלשון שמבינים ולא בלשון הקודש וכן אינם יוצאים בשמיעה מהמברך בלשון הקודש בזימון אלא יברכו לעצמן בלשון שמבינים וי"א שבלשון הקודש יוצא אדם ידי חובתו אע"פ שאינו מבין הלשון משא"כ בשאר לשונות ולכן הנשים ועמי הארץ יוצאים ידי חובתם בשמיעה מהמברך בזימון בלשון הקודש וכן נוהגים אע"פ שראוי להחמיר כסברא הראשונה.

בביאור הדיעה הראשונה הנזכרת חולק רבינו על פסקו של הלבוש (סי' קצג ס"א) והעולת תמיד (שם ס"ק ב) והמ"א (שם ס"ק ב), שכתבו כולם שהמברך בעצמו בלשון הקודש יוצא לכל הדיעות אפילו אינו מבין הלשון. שכך כתב הלבוש: וזהו ההפרש שבין המברך ובין השומע שהמברך יוצא בכרכת עצמו אפילו אינו מבין כיון ד[ט]ופס הברכה כך היא והשומע אינו יוצא אלא אם כן מבין מה שיאמר המברך ומכוין לכל מלה ומלה. ועד"ז כתבו העולת תמיד והמ"א.

ולמדו זאת מלשון הטור והשו"ע שם: אבל אם אינו מבין אינו יוצא בשמיעה, נראה מכך שהמברך עצמו יוצא אפילו אינו מבין. וכן הבין הדברים בבאר הגולה, שציין את המקור לדברים האלה "טור".

[ב"הגהות והערות" שבהוצאת הדרת קודש לא עמדו על כוונת הדברים, ולכן כתבו: "מה שציין רק טור צ"ב, דכל הראשונים שהביא הבאר הגולה באות ג' מוכח דסברי הכי ... ולכאורה צ"ל שנתחלפו הציונים". ובאמת אינו כן, שבכל הראשונים הנ"ל מוכח ההיפך כדלקמן, והמקור הוא רק בטור].

אמנם בשו"ע ר' סי' קפה ס"א מוכיח דלא כפירוש הלבוש והעולת תמיד והמ"א הנ"ל (בדברי הטור והשו"ע): אבל המעיין בגמ' דמגילה יח [ע"א לענין קריאת המגילה: אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן] יראה לעינים דאי אפשר לחלק בהכי. וכן משמע בטור סי' תרץ להדיא [אם אינו מבין בלשון שקורא בו ... ובלשון הקודש הכל יוצאים בן] וכן משמע בב"י שם [ד"ה וכתב הרב המגיד] בשם המגיד משנה [הל' מגילה פ"ב ה"ד: שידע אשורית וידע לעז אילו רצה לקרותה בלעז יוצא] ורמב"ן [מגילה יז, א ד"ה והרב ר' משה] והרשב"א [שם] ע"ש ודוק ותשכח דהכי הוא. וברא"ש [ברכות פ"ז סי' ו] והרב רבינו יונה [ברכות רפ"ז ד"ה ונראה למורי] כתבו בהדיא [אלא צריכה לברך ברכת המזון] בלשון שמבינות. וכן יש לפרש בדעת

הטור והשו"ע [שלאו דוקא בשמיעה, אלא כמפורש ברא"ש ורבינו יונה, שאפילו כשמברכות בעצמן בלה"ק אינן יוצאות אלא בלשון שמבינות], דלא כלבוש ועולת תמיד ומ"א.

ולפי זה מובן שמה שיוצאות הנשים ועמי הארץ בברכת המזון בלה"ק אף שאינם מבינים הלשון, גם זה הוא רק מטעם שסומכים על שיטת רש"י, שבלה"ק יוצאים אפילו אין מבינים.

ואחרי שהביא בשו"ע הוכחות אלימות אלו, והביא דברים מפורשים שכתבו הרא"ש ורבינו יונה שאין חילוק בזה בין המברך לשומע, אינו מובן הטעם שבמשנה ברורה סי' קצג ס"ק ה פסק בפשיטות כחילוק הנ"ל של הלבוש ועולת תמיד ומ"א, וכותב לגבי המברך שאינו מבין הלשון "שבזה יצאו לכל הפוסקים", ואינו מביא כלל את דברי רבינו הזקן ואת הדברים המפורשים שמביא מהרא"ש ורבינו יונה.

ויתירה מזו קשה על המהדורה החדשה של המשנה ברורה עם ליקוט פסקי הרב, שלא העיר בהלכה זו בשו"ג, אשר הפסק הזה הוא שלא כדברי רבינו הזקן.

(ב) ככל הדברים האלו וככל החזיון הזה הוא גם בסי' קכד, לענין תפלה, שמבואר בשו"ע שם ס"א שמי שאינו יודע להתפלל יכולין לחזרת הש"ץ, וכותב ע"ז במ"א שם ס"ק ב: וצריך שיבין בלשון הקדש, כמו שכתוב סי' קצג.

ובשו"ע"ר כתב שם ס"ב: ואינו יוצא אלא כשמבין בלשון הקודש אלא שאינו יודע להתפלל אבל אם אינו מבין מה שהש"ץ אומר אינו יוצא בשמיעה מהש"ץ אלא צריך להתפלל לעצמו בלשון שמבין כי אף באמירה אינו יוצא אלא א"כ מבין.

גם שם מציין רבינו הזקן למקור הדברים: עי' הרב רבינו יונה רא"ש פ"ז דברכות. והיינו מה שכתבו שניהם (לענין ברכת המזון) שגם האשה המברכת בעצמה אינה יוצאת אלא בלשון שמבינה.

אמנם במשנה ברורה שם ס"ק ב כתב: אבל המתפלל בעצמו בלה"ק אפילו אם אינו מבין הלשון יצא. והתעלם לגמרי משיטת ומהוכחות רבינו הזקן שאין חילוק בזה בין שומע למתפלל בעצמו. וגם בליקוט פסקי הרב שם לא הזכיר כלל שזהו שלא כפסק רבינו הזקן.

ויתירה מזו הוכיח בשוע"ר שם: שהרי כשאנו מבין אינו מכוין אפילו באבות ומי שלא כיון באבות לא יצא ידי חובתו כמו שנתבאר בסימן ק"א. והיינו שמזה מוכח שגם המתפלל עצמו צריך להבין בלה"ק.

אמנם במשנה ברורה שם העיר על קושיה זו, ותירץ: ועי' לעיל סי' קא במשנה ברורה דעכ"פ ברכת אבות יראה להבין מה שהוא אומר. ותירץ זה דחוק ביותר, שהרי אם למד את פירוש המלות של ברכת אבות, א"כ יוצא גם השומע, ומהיכי תיתי שהשומע שלמד פירוש המלות בברכת אבות (ואינו מבין שאר הברכות) אינו יוצא?! ומדוע לא הביא בזה את שיטת רבינו הזקן, אשר על פיה מתיישבים כל התמיהות, ואשר מפורש כדבריו בפוסקים הראשונים!?

ג) עוד הוסיף בשוע"ר שם וכתב: כמו שנתבאר בסי' סב. והיינו מ"ש שם ס"ב: והוא שמבין הלשון.

ומהאמור כאן בסי' קכד מובן שגם מ"ש בשוע"ר סי' סב "והוא שמבין הלשון" קאי לא רק כשאומרו בשאר הלשונות אלא אפילו כשאמרו בלה"ק.

ומבוארים הדברים יותר בסי' קפה ס"ב: ובקריאת שמע נאמר שמע בכל לשון שאתה שומע כלומר מבין אבל אם אינו מבין הלשון אפילו הוא לשון הקודש לא יוצא ידי חובתו אלא א"כ הבין ונתכוין בפסוק ראשון שעד כאן מצות כוונה.

אמנם גם שם מתעלם מכל זאת במשנה ברורה סק"ג וכותב בפשיטות: אבל כשאנו קורין שמע בלשה"ק וכן בתפלה וברכת המזון וקידוש ושאר ברכות אפילו אם אינו מבין הלשון יצא. וגם שם לא העירו (על פרט זה) בליקוט דברי הרב, שלשיטת רבינו הזקן, שהביא מדברי הרא"ש ורבינו יונה, גם הקורא ק"ש בלה"ק והמתפלל בלה"ק והמברך ברכת המזון בלה"ק יוצא רק כשמבין בלה"ק. והנשים ועמי הארץ שאין מבינים סומכים בברכת המזון על שיטת רש"י הנ"ל.



הקוצץ פרי שהכינו מע"ש וגדל והלך בשבת

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בשיבת תות"ל - מאריסטאון

בגליון העבר [תתח - ע' 56] העיר הרי"ש שי' ביסטריצקי בדברי אדמה"ז בענין הקוצץ פרי שהכינו מע"ש וגדל והלך בשבת. דהנה הרמ"א כ' בסי' שי"ח (דאם קצצו עבור חולה ד) "אסור לבריא בשבת משום שגדל והולך בשבת ויש בו משום מוקצה". וכ' דהקשה ע"ז המג"א מגמ' ב"ק ד' סט דמה שגדל בטל ברוב ועי' ש"ך ס' ק"ב, וא"כ קשה למה הוי מוקצה מה שגדל הרי בטל ברוב הפרי (והיינו דלפי הש"ך שם: אי"ז דשיל"מ כיון שהאיסור לא היה ניכר בעולם), וכן ביאר המחצה"ש כוונת המג"א.

והקשה הרב הנ"ל בשיטת אדמה"ז: דמצד א' הביא דברי הרמ"א בסע' ו' ולאידך בסי' שכ' כ' יסוד הנ"ל דאיסור שלא היה ניכר מעולם קודם שנתערב לא נקרא דשיל"מ וא"כ למה לא חשש אדמה"ז לקושיית המג"א. וחילק ופי' הרב הנ"ל בב' אופנים ועיי"ש מה שהאריך בזה.

ולפענ"ד קושיא מעיקרא ליתא, ולולי דמיסתפינא הייתי אומר שמהחצה"ש (והגר"א) והמשנ"ב סקט"ז והערה"ש שגו בהבנת המג"א בזה; דהנה המג"א עצמו וכן אדמה"ז הדגישו שדין הזה מדובר בפירי שלא נגמר בישולו. וממשיך שבפירי שלא נגמר בישולו אין הדין כן, ומוכיח כמה הוכחות בזה ומדייק מל' הא"ח (שהוא מקור הלכה זו) ובהמשך לזה כותב על התוס' בב"ק והש"ך.

והיינו, דהשקו"ט שלו מב"ק מדובר בפרי שכבר נגמר בישולו והלכה זו מדובר בפרי שלא נגמר בישולו. ובמילא לגבי פרי שלא נגמר בישולו אפשר דלא שייך השקו"ט מביטול ברוב וכו', דהטעם דהוי מוקצה בזה, הוא משום "מפני שאין הכנה מועלת כלל במחובר בכיוצא בזה שהוא גדל הולך...", והיינו שהוא דין בהקצאתן צריך להיות גדל, ויין אינו מוכן ולכן כל הפרי מוקצה שעדיין צריך להיות הולך וגדל.



התעכבות חצי שעה ליד נרות חנוכה

הרב אפרים הלל הלוי העלער

ראש ישיבת חב"ד ליובאוויטש - קווינס

מנהגנו להתעכב סמוך לנרות חנוכה כחצי שעה (ס' המנהגים, ועוד), ויש לדון באותם אנשים שבזמן ההדלקה אינם יכולים לשהות ע"י הנרות כחצי שעה (כגון העוסקים במבצעים וכדו'), האם ידליקו בכל זאת בזמן בלי לשהות, או עדיף להדליק בשעה מאוחרת ולהתעכב אצל הנרות כחצי שעה.

ולכאן י"ל דבכה"ג אמרי' שדוחין את המצוה כדי לקיימה בהידור כמב' בשו"ע אדה"ז סי' צד סוס"ה בהולך בדרך והגיע זמן התפילה וז"ל שם "דמ"מ כדי לקיים מצוה מן המובחר נכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל שם מעומד וכו' ואין בזה משום אין מחמיצין את המצוה, וזרזין מקדימין למצוה, כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר". עכ"ל.

ומבואר בזה דלא חשיב דוחין את המצוה כלל כיון שכל כוונתו באיחור המצוה הוא רק כדי לקיים מצוה זו בהידור יותר, ולא גרע משאר הכנה למצוה דהגם שמתעכב המצוה ע"י הכנתו, מ"מ פשוט דלא מקרי מעבירין על המצות כיון שמתקיים אח"כ בהידור יותר, וא"כ ה"ה בענינינו באיחור נ"ח כדי לשהות חצי שעה.

[ולא דמי להא דסי' כה ס"ד, שאין משהין את המצוה אע"פ שיש לומר שעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר וכו', כי שם לא יתקיים מצוה זה בהידור יותר, אלא בענין אחר הוא דמהדר עיי"ש, ודו"ק].

וראה גם בס' המנהגים חנוכה, הע' 10, שה'דברי חיים' וכמה מצדיקי פולין וכו' היו מאחרין ההדלקה ומדליקין נ"ח ברוב עם דוקא עיי"ש, (ולאחר מכתב כ"ק אדמו"ר לענין איחור ברית מילה כדי שיהי' ברוב עם, והדברים עתיקים).

אך מובן שכ"ז בדיעבד ובמצב שאינו יכול להדליק בזמן (-לאחר השקיעה) ולהתעכב ע"י הנרות, אך פשוט שלכתחילה צריך לעשות כל הענינים (כולל מבצעים וכו') לאח"ז, ולהדליק בזמן ובהידור.



מצוה דרבנן אי נדחית מפני דאורייתא

הנ"ל

בשו"ת צ"צ או"ח ח"ב סי' קיג איתא "שאלה: בחנוכה ופורים שצריך להזכיר מעין המאורע בהודאה ואם לא אמר אין מחזירין אותו כדאי ב' במ"מ, אם מותר לכתחילה לדלג אותם כדי למהר לסיים התפילה בשביל שיוכל לענות קדושה ומודים".

ובתשובה שם הביא צד לומר דעניית קדושה היא מדאורייתא מקרא דונקדשתי וכו', ולפי"ז שקו"ט שם דאם מצוה האחת היא דרבנן והשני דאורייתא (כמו בנדו"ד) האם יש לדחות לגמרי אותה דרבנן מפני הדאורייתא העתידה לבא, עיי"ש בהמשך דאין להביא רא' מהא דנ"ח וקידוש היום הי מנייהו עדיף, דשא"ה דשואל מה לקנות וכו', עיי"ש עוד.

ולכאור' יש לתמוה אמאי לא הביא מהמבואר בהדיא בשו"ע אדה"ז סי' רעא ס"ד לענין קידוש של יו"ט שהיא רק מדרבנן ונדחית מפני קידוש של שבת "שאם אין לו אלא כוס אחד וחל יו"ט בע"ש הרי קידוש של שבת קודם לשל יו"ט כיון שעיקר הקידוש בשבת הוא מה"ת" - הרי לן שמצוה דרבנן נדחית מפני דאורייתא, הגם שעדיין לא חלה המצוה דאורייתא, וצ"ע.

ולהעיר עוד במה שנסתפקו האחרונים בחולה שהרופאים אמרו לו שאם יתענה בצום גדליה שוב לא יוכל להתענות ביוה"כ, האם נדחית התענית דצום גדליה דרבנן, מפני יוה"כ דאורייתא העתידה לבא, הובא בלקו"ש חיי"ט עמ' 73, עיי"ש.



ברכות נאמרות בכל לשון

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת 'אור אלחנן' חב"ד - ל.א., קאליפורניא

בשו"ע אדה"ז סי' פה ס"ג וזל"ק כ"ש שמות המיוחדים לו בלשונות הנכרים שלכמה דברים דינם כשמות שבלה"ק, ושם בקו"א אות ב כתב וזל"ק "וכ"מ מבה"מ שנאמר בה וברכת את ה' וכל ברכה שאין בה ה' כו' ואפ"ה נאמרת בכל לשון" עכל"ק.

ולכאורה אינו מובן למה הי' צריך להביא מבה"מ, הרי בכל הברכות פסק בסי' רו סעיף ד שנאמרת בכל לשון, ובכל הברכות בעינן

שם מלכות כמבואר בסי' ריד, ולכן מוכח שיש דין שם דאם אין להם דין שם לא היו נאמרת בכל לשון.

וי"ל דרצה להביא ראי' מדין דאורייתא שהוא בהמ"ז שנאמרת בכל לשון, אמנם לפי זה יש לעיין מה שהביא מכל ברכה שאין בה ה' כו', שהוא רק דין דרבנן כמבואר בסי' הנ"ל עיי"ש "לפיכך לא תקנו בה מלכות" ועוד.

ובפשטות י"ל שאכן אדה"ז כתב הכא שני דברים, הראי' מבהמ"ז דאורייתא שנאמר וברכת את ה' וא"כ אם נאמרת בכל לשון הרי מוכח שיש דין שם על שמות בלשונות הנכרים, ועוד ראי' מהא דכל ברכה שאין בה ה' אינה ברכה, וראי' זו איה"נ דקאי על כל ברכה שנאמר בכל לשון וש"מ דאית להו דין שם.

ואולי כל הדין דכל ברכה שאין בה ה' כו' הוא כעין דאורייתא תקון מבהמ"ז שכתב בה מפורש "וברכת את ה'" ולכן בעינן בה שם ה', ולכן בכל ברכה שתיקנו תיקנו בה שם ומלכות כעין דאורייתא.

[וע"ד מה שמצינו בסי' קפה סעיף א' שבשאר לשונות אם אינו מבין לא מקרי "וברכת את ה'" [ולדיעה הא' שם אף בלה"ק אם אינו מבין לא מקרי ברכה], ושם בסעיף ב כתב שיש דיעה שבכל ברכה לא מקרי שמברך ה' אם אינו מבין הלשון כי כל מה שתיקנו חכמים כעין דאורייתא תיקנו, עיי"ש, וא"כ י"ל דלגבי החפצא דהברכה ג"כ כעין דאורייתא תיקנו שיהי' בה שם ומלכות].



מספר הקדישים בתפילה [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

בגל' 8000 - (עמ' 151) הארכתני בענין מנין הקדישים שאומר האבל בעמדו לפני התיבה, והובאו שם דברי אדמו"ר הרש"ב בצוואתו: אני דקדקתי לומר בכל יום - לבד ש"ק ויו"ט - ט"ז קדישים.

ובהע' שם כתבתי, שאם למד משניות אחרי כל תפילה, נמצא שאמר י"ז קדישים, ואולי הדיוק הוא שלא לפחות מט"ז קדישים.

ויש להעיר, שכך אמנם מפורש בצוואה המיוחסת לאדמו"ר מוהר"ש (אג"ק שלו, עמ' קד): וכאו"א מבניי ישתדלו כי יאמרו בכל יום - לבד שבת ויו"ט - לא פחות מן ט"ז קדישים.

ועוד מפורש בכ"מ שאדמו"ר הרש"ב אכן למד משניות אחר כל תפילה מג' התפילות: ב"רשימות" רבינו (חוברת ה, עמ' 27) - במשך שנת האבילות על אמו; ברשימתו של אדמו"ר הרי"צ "יומן תרס"ו" שנדפסה לאחרונה - ביום ההילולא דאדמו"ר מוהר"ש.

מכל זה מוכח, שמוהרש"ב אכן אמר י"ז קדישים ביום היאצ"ט.

ובימי הקריאה דשני וחמישי - שאז הקפיד לומר גם את הקדיש שאחרי קריאה"ת - נמצא שאמר ח"י קדישים (על אמירתו קדיש זה בשנת האבילות על אמו, ראה הנעתק בס' המנהגים, עמ' 77 בהע', מרשימותיו של רבינו).



פשוטו של מקרא

בפירש"י ד"ה "בלילה הוא" (ויצא ל, טז)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת ויצא ד"ה בלילה הוא (ל, טז): הקב"ה סייעו שיצא משם יששכר.

וצריך להבין:

לשון זה כבר נאמר בפרשת וירא (יט, לג): "ותשקין את אביהן בלילה הוא וגו'", ושם לא פירש"י כלום.

גם בפרשת וישלח נאמר (לב, כג): "ויקם בלילה הוא וגו'", וגם שם לא פירש"י כלום.

וראיתי בפירוש באר בשדה על פירש"י פרשת ויצא ד"ה בלילה הוא הנ"ל, וז"ל:

ד"הוא" מיותר אלא "הוא" כינוי לשכינה כמו שכתב הזוה"ק בפ' "והוא עבר לפניהם". ואע"ג דבשלשה מקומות אחרים כתיב ג"כ "בלילה הוא" דהיינו גבי בנות לוט "ותשקין את אביהם יין בלילה הוא" וכן גבי יעקב "ויקם בלילה הוא" וגבי דוד (בשמואל א' סי' יט)

וימלט בלילה הוא" י"ל דבכולן מדבר בשכינה דגבי בנות לוט דכתיב "יין בלילה הוא" דרשו רז"ל שהקב"ה הזמין להן יין במערה להוציא שתי אומות כמ"ש רבינו שם. וגבי יעקב דכתיב "ויקם בלילה הוא" י"ל ג"כ שהיא השכינה עמו להצילו מס"מ שבא להלחם עמו, כ"ל בנוגע לעניינו.

אבל עדיין אינו מתורץ למה לא פירש"י זה בפירוש כמו שפירש בפרשת ויצא בנוגע ליששכר.

וגם מה שכתב הבאר בשדה ד"הוא" כינוי לשכינה (וכן כתבו גם השפתי חכמים, המזרחי והבאר היטב והבאר מים חיים) כמו שכתב הזוה"ק, צריך עיון שהבן חמש למקרא לא למד עדיין זוה"ק, ולמה לא פירש רש"י זה בפירוש.

וגם מה שכתב הבאר בשדה דגבי בנות לוט דכתיב יין בלילה הוא דרשו רז"ל שהקב"ה הזמין להן יין במערה להוציא שתי אומות כמ"ש רבינו שם, צריך עיון:

שהן אמת שרש"י פירש כן שם, אבל ממה שהעתיק רש"י שם תיבת "ותשקין וגו'" מן הכתוב ולא תיבות "יין בלילה הוא" מן הכתיב משמע דאין לתיבות בלילה הוא (עיקר) הכרחי לפרש כן. ועיין עוד בנוגע לזה בהערה דלקמן.



בפירש"י ד"ה "ותשקין גו'" (וירא יט, לג)

הנ"ל

בפירש"י בפרשת וירא ד"ה ותשקין וגו' (יט, לג): יין נזדמן להן במערה להוציא מהן שני אומות.

וצריך להבין: קודם פסוק זה (שם, לב) כבר כתיב: לכה נשקה את אבינו יין וגו' ולמה לא פירש"י שם מהיכן הי' להן יין.

ולפי מה שהבאתי לעיל מהבאר בשדה שהראי' שהי' להם יין במערה על פי נס הוא ממה שכתוב "יין בלילה הוא" ניחא.

אבל שאלתי שם שממה שרש"י לא העתיק (גם) תיבות אלו מן הכתוב נראה לכאורה שאין זה (עיקר) הכרחי.

וגם בפסוק זה (שרש"י מפרש, צריך עיון) שהרי רש"י בא לפרש מהיכן הי' להם יין. אם כן, למה העתיק תיבת "ותשקין" מן הכתוב, ועיקר תיבה שבא לפרש דהיינו "יין" הוא מרמז בתיבת וגו'.

והוי לי' להעתיק רק תיבת יין מן הכתוב ולפרש"י נזדמן וכו'.

וראיתי בפירוש הבאר היטב, וז"ל: קשה לרש"י דהוי ליה לומר וילכו ויבא יין לכ"פ יין נזדמן להם, עכ"ל.

שלפי דבריו אולי אפשר להבין יותר למה העתיק רש"י גם תיבת ותשקין מן הכתוב.

וראיתי בפירוש באר מים חיים על פירש"י, וז"ל:

דאם לא כן מאין היה להם יין והלא יצאו מן העיר מבוהלים ודחופים ונמלטים על נפשם, ולכן לא נאמר בלילה ההוא רק בלילה הוא מגיד שהקב"ה שנקרא הוא, סייע באותו מעשה דוגמת וישב עמה בלילה הוא הנאמר גבי יששכר, כדפירש רש"י שם, עכ"ל.

והנה מה שכתב והלא יצאו מן העיר מבוהלים ודחופים ונמלטים על נפשם לכאורה כוונתו להעיר של סדום.

אבל עדיין צריך עיון למה לא הביאו עמהן יין מצוער, כשיצאו משם. כמו שבודאי הביאו עמהן שאר אוכלים ומשקים, דאם לא כן איך חיו.

עוד צריך להבין לפי דבריו, וגם לפי הבאר בשדה ושאר מפרשים הנ"ל שמפרשים שזה שנזדמן להם יין יודעים מזה שנאמר "בלילה הוא" על דרך שנאמר ביששכר.

דמ"ט צריך רש"י לפרש בפרשת וירא בד"ה ותהרין וגו' (יט, לו): אף על פי שאין האשה מתעברת מביאה ראשונה אלו שלטו בעצמן והוציאו ערותן לחוץ ונתעברו מביאה ראשונה, עכ"ל.

ולא פירש על דרך שפירש גבי יששכר הקב"ה סייעו להוציא משם שני אומות.

ובאמת שאלה זו היא גם על פירש"י בלאו הכי, שהרי איך שנפרש הכרחו (שהי' נס), הי' נס שנזדמן להן יין, ואם כן למה לא פירש שהי' נס גם לגבי העיבור.

וראיתי בנחלת יעקב שהקשה קושיא זו וז"ל:

צריך עיון דהא אפשר לומר דנתעברו על פי נס כדי להוציא מהן שתי אומות וכמו שנעשה להן נס שנזדמן להן יין, וכן פי' הרב לעיל שהגר נתעברה על פי נס, עכ"ל.

והבאר בשדה תירץ קושיא זו של הנחלת יעקב, וז"ל:

ולק"מ דאחר שהן היו ממהרות בענין וכמו שאמרו אבינו זקן ואם לא עכשיו אימתי פשיטא שלא סמכו על הנס ועשו הדבר שיבא על פי הטבע להתעבר יפה שעה אחת קודם, עכ"ל.

אבל צריך עיון קצת בתירוץ, שלאחר שראו נס שנזדמן להן היין, הי' להן לסמוך גם על נס זה שיתעברו.

וראיתי בפירוש יריעות שלמה על פירש"י בפרשת וירא ד"ה ויסע משם אברהם (כ, א): ... ד"א להתרחק מלוט שיצא עליו שם רע שבא על בנותיו, עכ"ל רש"י.

והקשה היריעות שלמה וז"ל: וקצת קשה הלא הקב"ה זימן להם יין בתוך המערה אלמא דמצוה היתה דלולי זה אין הקב"ה מסייע ידי עובדי עבירה.

וכן יש להקשות מלשון רש"י ד"ה ותשכב את אביה (יט, לג) "...ברכה שפתחה בזנות",

ונראה לי מה שהזדמן להם יין משום כבודו של אברהם דגלוי היה לפניו דאף בלא שכרות היו מזנין עם אביהם על כן ברא הקב"ה דבר מכסה קלון וק"ל מהרש"ל, עכ"ל.

וצריך עיון, שהרי לכאורה זה שנתעברו בנות לוט על ידי ששתה לוט יין לא הי' ידוע לשום אדם. ודוחק לומר שבנות לוט או לוט בעצמו פירסמו זה. ואם כן איך היה זה מכסה קלון.



כמה הערות בפירש"י עה"ת – בראשית

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

ויאמרו גש הלאה

בראשית יט, ט, ברש"י ד"ה 'ויאמרו גש הלאה', קרב להלאה כלומר התקרב לצדדין והתרחק ממנו כו'.

הנה ב' תיבות "גש" ו"הלאה" הם ב' מובנים הפכיים, ואילו הי' פירוש תיבות גש הלאה כמו שאומרים "גש לביהכנ"ס" וכיו"ב, לא הי' צריך להאריך כ"כ בפירוש התיבות גש הלאה - שהי' מתפרש בפשטות, כמו שהי' אומר (בלשוננו) זוז מכאן וכיו"ב. וגם ההמשך בפסוק "ויאמרו האחד בא לגור וישפוט שפוט גו'", הי' מובן לפי הנ"ל כהמשך למה שאמרו גש הלאה, שהתחילו עם זוז מכאן והמשיכו בדברים האחד בא לגור גו', אלא שהי' קשה למה צריך לומר פעם ב' ויאמרו (האחד גו') הרי כבר כתוב בתחילת הפסוק ויאמרו. אבל אפשר לתרץ שיש דברים מעין זה בתנ"ך, שהחלק הראשון הוא כעין פתיחה, ואח"כ מתבאר יותר בפרטיות.

אבל - כנ"ל - אינו כן, כלומר, שאין תיבת גש כמו זוז (והתרחק) אלא להפך לשון קירוב, וזה כאילו שאומרים גש (והתקרב) אלי.

- וגם אנו שאומרים "גש לביהכנ"ס", "גש לתיבה" וכו', הרי גם לשון קירוב יש בזה, שהרי אם ביהכ"נ רחוק לא יאמרו גש לביהכ"נ. וכן אם נאמר הוא נגש אלי, גם ענין קירוב יש כאן שממקום רחוק לא יאמרו כן, אלא יאמרו בא אלי וכיו"ב -

וא"כ איך אפשר לומר "גש הלאה" ש"הלאה" כוונתה להתרחק (להלאה) וכדפירש"י "כל הלאה שבמקרא לשון ריחוק כמו זרה הלאה (במדבר יז), הנה החצי ממך והלאה (שמואל א, כה), ו"גש" הוא לשון קירוב ויוצא שזה כאילו אומרים התקרב להתרחק, וע"ז אומר רש"י שאמנם כן הוא, שיש כאן חיבור של שתי תיבות מנוגדות, אבל מתפרש באופן שאינו סותר, אלא אדרבא זה מתבאר ביחד, שהכוונה "התקרב (אבל לא אלינו, אלא להיפך) לצדדין" וכביאור תיבת הלאה, ובמילא הרי "והתרחק ממנו".

ומובן למה רש"י צריך להביא כמה ראיות ש"הלאה" הוא לשון ריחוק, כדי לאמת יותר שאף שהלאה כאן כתוב ליד גש, ש"גש" הוא לשון "קרב .. התקרב" אבל בע"כ הכוונה התקרב לצדדין, (ולא אלינו), שהרי כתוב "גש) הלאה", ו"הלאה" חייב להיות לשון ריחוק שהרי כל הלאה שבמקרא לשון ריחוק ומוכיח משני מקומות, וא"כ הפי' הוא התקרב לצדדין והתרחק ממנו.

אח"כ ממשיך רש"י "גש הלאה המשך להלן כו'" לכאורה כבר פירש לעיל בתחילת הדיבור "קרב להלאה כלומר התקרב לצדדין כו'".

אלא שמקודם ביאר רש"י פירוש המילים של גש הלאה שהוא קרב להלאה, ולאחר שביאר איך נכנס תוכן "להתרחק" בתוך תיבות גש הלאה (שבאמת תיבת גש הוא לשון קירוב והלאה הוא להתרחק, ומתוך שניהם מתפרש קרב לצדדין ותתרחק ממנו - כנ"ל בביאור -) מבאר התוכן של כוונת אנשי לוט בתיבות אלו שזה "המשך להלן" ומה רצו בדברים אלא "שיתרחק לצדדין".

והרי בפשטות זה (תיבות גש הלאה) בא בתשובה למה שאמר להם בפסוק שלפני זה רק לאנשים האל אל תעשו דבר גו', ומה היא התשובה שלהם גש הלאה, וגם אי אפשר לומר שכוונתם היתה שיזוז כדי שיוכלו להכנס, שהרי אחרי שאמרו גש הלאה המשיכו לומר "האחד בא לגור וגו'" ורק אח"כ כתיב "ויפצרו באיש בלוט מאד ויגשו לשבור הדלת", ואם נאמר שגש הלאה הוא התחלה לויגשו לשבור הדלת ה' צ"ל הסדר בפסוק שמקודם יהי כתוב ויאמרו האחד בא לגור גו' שזה היה תשובה לדברי לוט, ואח"כ אמרו לו גש הלאה שיזוז מהדלת, ויגשו לשבור הדלת.

שמזה משמע ש"גש הלאה" אין לו קשר עם ויגשו לשבור הדלת. וא"כ מה הכוונה בזה.

הנה ע"ז מפרש רש"י "ודבר נזיפה הוא לומר אין אנו חוששין לך", שזו היתה התשובה לדברי לוט הנה נא לי שני בנות גו' רק לאנשים האל אל תעשו דבר, אמרו לו אין אנו חוששין לך והוסיפו לומר ויאמרו האחד בא לגור גו', שלפי"ז מתקשר המשך הדברים, שגש הלאה הם התחלה לדברים יותר קשים בהמשך.

ויש לשאול בשביל מה התחילו לומר לו גש הלאה ואח"כ הוסיפו לומר האחד בא לגור, ולמה לא אמרו לו מיד מילים קשות האחד בא לגור כו', ולא עוד שיש עוד פעם תיבת ויאמרו (האחד בא לגור גו').

הנה ע"ז פירש"י "על שאמר להם על הבנות (כיון שכללות אמירה זו היתה לטובתם, אלא שלא רצו לקבל את זה) אמרו לו גש הלאה לשון נחת, ועל שהי' מליץ על האורחים אמרו האחד בא לגור כו'".

ואשר דבר לי

בראשית כד, ז, ברש"י ד"ה 'ואשר דבר לי' - "לצרכי כמו אשר דבר עלי (שתיבת לי זה כמו עלי), וכן כל לי ולו ולהם הסמוכים אצל דיבור כו' ותרגום שלהם עלי עלוהי כו'".

וצ"ע למה צריך כ"כ להאריך ולהרבות כ"כ בדוגמאות.

וי"ל בדרך אפשר, שבאמת יש נטיה (גדולה) לומר שתיבת לי מתפרשת אלי, וזה שכתוב בלי א', אין זה קשה, שהרבה תיבות יש שחסרות (אותיות, וכמו (תהלים כו, ז) "לשמייע בקול תודה גו'", שזה כמו להשמייע, וכברש"י שם, ובפרט) אות א', כמו "לא יהל ערבי", שצריך להיות לא יאהל (מלשון אהל). ולהעיר משמואל ב' (כג, ג): "אמר אלקי ישראל לי דבר צור ישראל גו'", ששם הפי' "לי" - אלי.

- וע"ז מביא רש"י ראייה מנטיות אחרות באותה מלה לגוף שני ושלישי, שגם שם מתפרש בלשון על, שאינו מצוי בכ"כ הרבה מקומות שיחסר הא', שעפי"ז מבינים שאין זה מפני שחסר א', אלא שכך היא המלה - לי -, ואם כן איך זה מתאים בסמיכות ל"דבר" והרי אין אומרים "דבר לי", "שאין נופל אצל דיבור ל' לי (ולו ולהם) אלא אלי כו'", וא"כ הי' צ"ל כתוב ואשר דבר אלי, ואם כתוב "לי" הרי זה מכריח ש"לי" היינו לצרכי כמו 'אשר דבר עלי'.

ולחזק הדברים ש"לי" (כאן) אינו קיצור של אֵלִי, אלא היא תיבה אחרת שמוכנה עלי - לצרכי, מסתייע בתרגום; והיינו שאילו הי' "לי" קיצור של "אלי" הנה התרגום של "לי" (הסמוכים אצל דיבור), והתרגום של "אלי" (הסמוך אצל דבור), היה צריך להיות אותו דבר.

ומזה שהתרגום של "לי ולו ולהם הסמוכים אצל דיבור" הוא "עלי עלוהי עליהון", והתרגום של "אלי אליו אליהם" הוא "עמי עמי עמיהון", הרי שהם ("לי" ו"אלי" הסמוכים אצל דבור) שתי תיבות נפרדות (עם שתי משמעויות).

ורש"י ממשיך "אבל אצל אמירה נופל ל' לי ולו ולהם", אף שלא נזכר אצלנו לשון אמירה; י"ל שכיון שהאריך לבאר שתיבת לי (הסמוך אצל דבור) הכוונה עלי, ולא אלי. מסיים רש"י שזה רק אצל דבור, "אבל אצל אמירה נופל ל' לי ולו ולהם", כלומר שאצל "אמר" (וכיו"ב) הכוונה לי - אלי.

מפדן ארם

בראשית כה, כ רש"י על שם ששני ארם היו, ארם נהרים וארם צובה קורא אותו פדן לשון צמד בקר תרגום פדן תורין.

- אגב, לכאורה הלשון היה מתאים יותר לומר "לשון צמד, (ואח"כ מביא רש"י ראי', כמו) צמד בקר תרגום פדן תורין" שצ"ל

פעמיים תיבת צמד, שהרי התרגום שמביא (פדן תורין) אינן על "לשון (צמד בקר)". אלא על התיבות "צמד בקר" עצמן. ונמצא שתיבת "לשון" חסר ההמשך איזה לשון, וצ"ל "לשון צמד" שע"ז מביא אח"כ ראייה מתיבות דומות (ללשון זה) שהתרגום מפרש כן. -

להעיר שלעיל בפ' חיי שרה (כד, י) נזכר רק ארם נהרים, שלכאורה היה צריך להיות כתוב בפעם הראשונה השם המלא, (פדן ארם), ואח"כ אפשר לקצר.

ועפ"י ביאור רש"י בד"ה (הקודם) בת בתואל מפדן ארם אחות לבן, וכי עדיין לא נכתב שהיא בת בתואל ואחות לבן כו', אלא להגיד שבחה כו' ומקומה אנשי רשע ולא למדה ממעשיהם, י"ל, שלכן כתב כאן פדן ארם, שיש בזה משמעות ששני המקומות גם ארם נהרים וגם ארם צובה היו (שניהם) מקומות רשע.

והאם י"ל שמפני שלא נזכר לעיל בפ' חיי שרה (בפעם הראשונה) פדן ארם, רק ארם נהרים, וזה קשה (כנ"ל), לכן מביא רש"י עוד פירוש "ויש פותרין פדן ארם כמו שדה ארם כו'" שלפירוש זה גם כאן נזכר רק ארם נהריים (שפדן הוא שדה).

ומה שנקרא כאן פדן ארם ולעיל לא הזכיר פדן, אולי, כי לעיל כיון שהזכיר "אל עיר נחור", שהמקום מפורט יותר, יתכן שהמקום המסוים של עיר (בית או שכונה של) נחור נקרא (בעיקר) בשם ארם נהרים, ובכללות יותר נקרא האזור ההוא פדן ארם.

ולכאורה לפירוש הראשון בפדן ארם "על שם ששני ארם היו כו'" הנה בע"כ צריכים לפרש כן, שלעיל (בפ' חיי שרה) הזכיר בפירוט (רק) את ארם נהרים, וכאן שמדבר בכללות יותר הזכיר (פדן ארם) שיש שני ארם. שעפ"י י"ל גם לפירוש השני, שלכן לעיל לא הזכיר תיבת פדן, וכאן כן.

ולהעיר שבסוף פרשת תולדות נזכר "פדנה ארם" ארבע פעמים בזה אחר זה (פכ"ח ב-ח) כשיצחק מבקש מיעקב שילך לבית לבן.

ובפשטות לא קשה למה הזכיר (שם בסוף פ' תולדות) פדנה ארם, ש"ל שכיון שהזכיר פעם אחת (לעיל בתחילת הפרשה, כה, כ) פדם ארם, לכן הזכיר גם שם כן.

ועפ"י פירוש הראשון ברש"י (בתחילת הפרשה) "... להגיד.. ומקומה אנשי רשע כו'" האם י"ל שגם כאן רמז לו יצחק שידע לאן שהולך.

ועפ"י מה שנתבאר לעיל בדא"פ בטעם שינוי השם מארם נהריים לפדן ארם, שארם נהריים הוא אזור יותר מפורט (וקטן), ופדן ארם הוא כללי יותר, יובן גם מה שלהלן בתחילת פ' ויצא כתוב (כח, י) ויצא יעקב.. וילך חרנה (ולא כתוב וילך פדנה ארם כמו שכתוב בסוף פ' תולדות (כנ"ל)) ועד"ז בדברי רבקה ליעקב (כז, מג) ועתה בני גוי' וקום ברח לך אל לבן אחי חרנה, הזכירה חרן ולא פדנה ארם, כי חרן הוא כללי יותר גם לגבי פדן ארם, כי העיר הכללית נקראת חרן, וכמובן שמגיע קודם לחרן לפני שמגיע לפדן ארם, ולכן בכללות אמרה לו (רבקה, וכן יצחק, שילך) לחרן, וכדפירש"י וילך חרנה יצא ללכת לחרן, שהכיוון הכללי הי' לחרן. ושם עצמו לפדן ארם.

לדורון לתפלה ולמלחמה

בראשית (לב, ט) רש"י ד"ה 'והיה המחנה הנשאר לפליטה כו' - "התקין עצמו לשלשה דברים לדורון לתפלה ולמלחמה כו'".

הנה סדר זה מובן, שדורון הוא הדבר הכי קל וטוב אם יצליח, וכמובן שגם זה היה בתפלה לה', כמו כל דבר שהיו עושים, אבל לא כתוב (ולא צריך שיהיה כתוב) בפירוש. והתפלה שהיתה, בפשטות, זה אם הדורון לא יצליח, והסכנה עדיין נמצאת, הנה מתפלל שה' יגן עליו ויצא מן הסכנה בלי שיצטרך להלחם, ואם בכל זאת יצטרך למלחמה, התכונן באופן כך שאם יבוא עשו אל המחנה האחת וגו'.

אבל הפסוקים שמהם מביא רש"י ראי' לשלשת הדברים האלה, הם לא מסודרים באופן הנ"ל, אלא שהמלחמה שהיא האחרונה בשלשת הדברים, הראי' היא מפסוק שכתוב ראשון (לב, ט) והיה המחנה גוי', והפסוקי' של "לתפלה הם אמנם השניים (לב י-יג), והפסוקים של "לדורון" הם בסוף (לב יד-כב).

וי"ל בדא"פ, שאף שעל פי סדר הרגיל, כך הוא, לדורון ולתפלה ולמלחמה, אבל בחומרת הדבר הנה מלחמה היא הכי חמורה, ולכן הקדים לסדר ענין זה בראשונה.

וגם לאחר שכבר חצה את העם וכו' לשנים, לא התפנה מיד לדורון, שהרי התפלה בודאי חשובה היא יותר (גם להצלחת הדורון), ורק אח"כ התפנה להכנת הדורון.



שונות

בענין בת שבע

הרב שמואל הלוי הבר

תושב השכונה

בספר "בכרם חב"ד" כרך ראשון (ע' 87) מביא מבוך מאמרי דא"ח כת"י סיפור אודות הצ"צ, שבעת היותו במינסק שאלוהו איך לכתוב בגט השם 'בת שבע' אם בתיבה אחת או בשתיים וכתב להם "תמכתי יתדותי בשלש עשרה תיבות", וכשלא הבינו הפירוש ביאר להם עפ"י הגמרא סנהדרין (דף כב, ב) עה"פ (מלכים א, טו) ותבוא בת שבע החדרה, מלמד שקינחה בת שבע בשלש עשרה מטפחות, ופירש רש"י שההוכחה לזה מהא דיש שלש עשרה תיבות בפסוק, ע"ש.

הרי מוכרח מכאן דבת שבע יש לכתוב בתיבה אחת, דאם נחשיב בת שבע לשתי תיבות נמצא שיש ארבע עשרה תיבות. ע"כ מהביכל.

והנה סיפור זה מובא בכמה ספרים גם על גדולי ישראל אחרים, וראי' זו מובאת כבר בבאר היטב באהע"ז (סימן קכט אות מה) בשם ר' שלמה אלגזי, וכפי שכבר העיר המהדיר בשולי הגליון שם.

ויש לתמוה תמיהה עצומה לכאורה - דלפי זה מדוע בכל מקום בתנ"ך שמוזכר בת שבע (והם עשר במספר) הנה בת שבע כתובה בשתי תיבות, ומדוע לא יהא מזה הוכחה להיפך שיש דווקא לכתוב בשתי תיבות.

פירוש חדש בשם בת שבע

ונראה לתרץ בהקדם דיש לחקור בשרש השם בת שבע, דהנה פעם ראשונה שמוזכר בת שבע הוא בשמואל ב' יא, ג. לאחר שדוד ראה אותה כתיב "וישלח דוד וידרוש לאשה ויאמר הלא זאת בת שבע בת אליעם אשת אוריה החתי".

והנה בתיבת "ויאמר" לא ברור מי אמר, ונדחקו המפרשים שאולי נער דוד אמר לו כן עי"ש. גם לא ברור מה הפירוש "הלא זאת" היה לו לומר "זאת", עיין במפרשים שנדחקו.

ולולא דמסתפינא הייתי אומר פירוש חדש בתיבות אלו ובהקדם עפ"י המבואר בגמרא (שבת נו, א): כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה ... כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, ומשום זה הרי היא פנויה.

ומסתבר לומר לפי זה שמדברי דוד המלך עצמו לומר דהיא אשת אוריה ולכן מותרת לו כי הוא יצא למלחמה וכתב גט כריתות לאשתו. ומעתה מסתבר לומר דגם מה שאמר "הלא זאת בת שבע בת אליעם" גם זה נתינת טעם על שמותר לו לקחתה לאשה כי אין עליה דין של אשת איש וכדלהלן.

ובהקדם עפ"י מה שמצינו בגמרא (סנהדרין סט, ב) דבדורות קודמים היו מולידים בקטנותם ומוכיח מהא דכל שנותיו של אחיתופל היו שלשים ושלוש שנה דעליו נאמר אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם, והוא היה אביו של אליעם כדכתיב (ש"ב כג, לד) אליעם בן אחיתופל הגילוני, ואליעם היה אביה של בת שבע אמו של שלמה המלך, ואחיתופל הרי מת בהיות שלמה בן שבע שנים, הרי שכל אחד מהם הוליד בהיותו בן שמונה. עי"ש.

נמצא דלפי חשבון זה ביתו של אליעם היתה בת שבע שנים כאשר דוד ראה אותה (דהרי לאחר שנה שנולד שלמה היתה בת שמונה שנים), ובמילא יש לה דין דקטנה שאין קדושה קדושין מן התורה ולכן אין עליה דין דאשת איש.

ואפשר לומר דזהו כוונת דוד שאמר "הלא זאת בת שבע" היינו הרי זאת קטנה כי היא בת שבע שנים בלבד ולא ששמה היה בת שבע כלל אלא שכוונתו לומר שיש עליה דין קטנה כי היא אינה אלא בת שבע שנים.

ואם תמצא לומר דאפילו קטנה, אם אביה מקדשה הרי היא מקודשת מן התורה, יש לומר דזה דווקא כאשר האב יש לו דין גדול דאז הוא זוכה בביתו הקטנה, משא"כ כאשר האב עצמו קטן שאין לו דין זכיה כלל, יש לומר שכמו כן אין לו זכיה בביתו לקדשה והרי היא כיתומה שזכתה לעצמה ואינה בת קדושין לקדש עצמה. (ואף שהוליד

- אינו איש, כדמוכח בסנהדרין סח, ב, דבנו של קטן לא נעשה בן סורר ומורה דכתיב כי יהיה לאיש בן ולא לבן בן).

ויש לומר דבכה"ג גם לאחר שהאב גדל ונהיה בן שלש עשרה אינו זוכה בביתו הקטנה כי היא כבר זכתה בעצמה.

וזהו שמוסיף דוד לומר "הלא זאת ... בת אליעם" שהוא עצמו היה קטן בהיוולדה, כנ"ל מסנהדרין, ולכן הרי זה עוד סיבה שמותרת לו.

ולאחר זה מוסיף שאפילו אם תמצא לומר שבכל זאת מדרבנן צריכה בכה"ג גט דלהוי כקטנה שקדשה אחיה או אמה, לכן אמר הרי היא "אשת אוריה החתי" והוא הרי נתן כבר גט כריתות כנ"ל.

ומעתה יומתק היטב דכל פרט בכתוב הוא דברי דוד בטעם שמותרת לו וזהו דכתיב:

"ויאמר הלא זאת בת שבע" - הרי היא קטנה בת שבע שנים בלבד.

"בת אליעם" - גם אביה היה קטן בהיוולדה.

"אשת אוריה" - שנתן כבר גט כריתות.

ולפי זה יש לומר שהיות והיותה בת שבע בלבד זהו טעם היתר הראשון לכן מאז קראו לה כולם בכינוי בת שבע להדגיש ולהורות על ההיתר בזה ולכן בא דווקא בשתי תיבות.

אך בדורות לאחר זה כאשר נתנו שם לבנות שנולדו בשם בתשבע להורות על החביבות לאם שלמה המלך, מסתבר דיש לכתוב בתיבה אחת כשאר שמות נשים ואנשים וכמו בנימין שהכוונה בן ימין (רש"י בראשית לה, יח) ובכל זאת השם נכתב בתיבה אחת וכיו"ב.

ובזה יומתק מה שיש להתפלל מדוע מצינו דווקא שם בת שבע ולא מצינו שם בת שנים, בת שלש או בת שמונה בת תשע וכיו"ב, אך לפי הנ"ל יובן היטב.

אלא דיש קצת לעיין מדוע לא נזכר בגמרא הא דהיתה קטנה כטעם להיתר, ונראה לומר דנזכר ברמז והוא בגמרא כתובות דף ט, א דאמרינן אשת איש שנבעלה אסורה לבעלה (ולבועלה) "וכי תימא מעשה שהיה מפני מה לא אסורה" (מפני מה לא אסרו בת שבע על דוד - רש"י) "התם אונס הוי" (עיין יבמות לה תד"ה אע"פ, דכשם שבאונס מותרת לבעל כן מותרת לבועל).

ויפלא מאד לאמר על דוד המלך שהיה זה אונס, לכן נראה יותר לומר שהגמרא קיצרה כאן והכוונה משום שהיא היתה קטנה, ואמרינן ביבמות לג, ב, דפתוי קטנה אונס הוא.

ולאחר זה מוסיפה הגמרא ההיתר השני "איבעית אימא כי הא דאמר רבי שמואל בר נחמני ... כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו".

ועיין סנהדרין קז, א "תנא דבי רבי ישמעאל ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם אלא שאכלה פגה". - פגה היינו תאנה שלא ביכרה כדכתיב (שה"ש ב, כג) התאנה חנטה פגיה, ובלקוטי הש"ס להאריז"ל כ' "דע כי בלשון חז"ל נקראת התאנה בנות שבע כמ"ש בריש מסכת שביעית, ולכן אמרו"ל על בת שבע שאכלה פגה".

ועיין ספר קהלת יעקב ערך בת שבע דהמלכות נקראת בת שבע "לפי שכלולה משבע מדות שכל אלו משפיעים אליה בסוד הנחלים הולכים אל הים, וגם נקראת בת שבע לפי שבינה נקראת שבע והיא בת לבינה, כן מבואר בזהר ויחי רל"ז ע"א".

עוד כ' שם "ויש לומר ט' פעמים "אהיה" אדנ"י" גימטריא "בת שבע", אהיה בחינת בינה, אדנ"י בחינת מלכות, ועד יסוד בינה יש ט' מדות, וכן עד יסוד מלכות זהו ט' פעמים".

ועיין בארוכה בהקדמת הזהר ענינים נפלאים אודות דוד ובת שבע ועיין זהר פרשת נח דף עג, ב ושם איתא: "א"ל רבי אבא והא תנינן דבת שבע דיליה הוה דדוד מלכא הוה מן יומא דאיתברי עלמא, אמאי יהבה קוב"ה לאוריה החתי מן קדמת דנא א"ל ... ורזא דבת שבע דאתייהבית לאוריה החתי בקדמיתא פוק ודוק ותשכח, אמאי אתייהבית ארעא קדישא לכנען עד לא ייתון ישראל ותשכח מלא דא וכלא רזא חדא איהו ומלא חדא". עיי"ש.



סדר המאמרים בתו"א ולקו"ת

הרב אהרן חסריק
תושב השכונה

מאמרי אדה"ז שכ"ק אדמו"ר הצ"צ סידר בתו"א ולקו"ת, ידוע שליקטם מיותר משני אלפים מאמרים שהיו לפניו, וכן היו לפניו כמה הנחות ממניחים שונים, כמו כ"ק אדמו"ר האמצעי, מהרי"ל אחי

אדה"ז, הרה"ק ר' משה בן כ"ק אדה"ז, ר' פינחס רייזעס [שממנו נדפס מאמרי אדה"ז הנחת הר"פ],

הצ"צ לא סידר המאמרים לפי סדר השנה, וגם לא העמיד המאמר באותו פרשה שנאמר. לדוגמא המאמר הראשון שנדפס בתו"א ד"ה השמים כסאי, לא נאמר בפ' בראשית, אלא בימי הקיץ, וכן עוד כמה מאמרים שנאמרו בפרשיות וחגים שונים, והצ"צ סידרם בפרשה אחרת, וכמה פעמים הוסיף התחלה אחרת כדי להתחיל עם פסוק מפרשת השבוע.

כידוע, עבד הצ"צ כו"כ שנים - כמה שעות בכל יום - לקבץ את המאמרים ולהגיהם. ובודאי היה לו טעם וסדר שמאמר זה לקח ממניח זה ומאמר אחר ממניח אחר, וגם בהסדר מה שהקדים מאמר אחד לשני.

במכתב כ"ק הצ"צ על הדפסת התו"א שנדפס בהוספות לתו"א ולקו"ת איתא שכמה מאמרים שהדפיס הם מאמרים שרבינו הזקן הגיה אותם בעצמו וכן שרצה להדפיסם.

מה היו מאמרים שאדה"ז רצה לפרסם וכו', אינו ידוע לנו, אבל כשבודקים הביכלאך כת"י ממאמרי אדה"ז, ניתן לראות שרוב המאמרים שנמצאים בהביכלאך אף מאלו שנכתבו בחיי אדה"ז הם ברובם המאמרים שהצ"צ הכניס לתו"א ולקו"ת. מזה אפשר ללמוד שכבר בחיי אדה"ז למדו החסידים מאמרים אלו, וכן העתיקו אותם, שכמעט אין ביכעל כת"י שאין בהם ממאמרים אלו.

הצ"צ קודם שהדפיס התו"א עשה לעצמו כמה דוגמאות איך לסדר. ולדוגמא, הגיע לנו חלק קטן מגוכתי"ק הצ"צ [מתמונת צורת הכתב יד נראה שנכתב עוד בצעירותו], שכולל ג' פרשיות מקץ, ויגש, ויחי, [נדפס בהשגחה פרטית באוה"ת בראשית כרך ו' כמעט על הסדר כמו שנכתב בהכוך], רובם הם מאמרים שנדפסו בתו"א, אבל שם הם הנחות כ"ק האמצעי, ועל כל ענין מעתיק מאמר אחר ששם מבואר הענין ביותר ביאור.

הדוגמא הב' הוא ספר "טעמי המצות" שהוא החלק הראשון מספר דרך מצותיך, דשם מעתיק מהנחות כ"ק האמצעי חלקים מאמרי אדה"ז שנאמרו בזמנים שונים על ענין אחד בחסידות, ובכמה מקומות הוסיף הצ"צ הגהות וביאורים, עד כמה שידוע לנו לא נכתב יותר [ואולי השאר נשרף], אלא מה שנדפס.

והדוגמא הסופית היא כמו שנדפס התו"א בשנת תקצ"ז מהנחות מהרי"ל אחי אדה"ז ורק באיזה מקומות הוסיף הגהות משלו.

אבל כשנעיין בסדר המאמרים מתו"א, אולי אפשר ללמוד שהצ"צ סידרם בדרך 'סדר השתלשלות'.

הענין הראשון הוא שכל בריאת העולמות הוא השפלה לגבי אוא"ס שאין לו גוף ולא דמות הגוף - זה נתבאר בהמאמר הראשון בד"ה 'השמים כסאי' וביאורו,

בהמאמר הב' ד"ה 'כי כאשר השמים החדשים' מבאר דענין בריאת העולם הוא בשביל ישראל ובשביל תורה ומצות,

בהמאמר הג' ד"ה 'כי כאשר השמים החדשים' מבאר תכלית ירידת הנשמה למטה [ד"א, ענין זה נתבאר בדא"ח יותר מכל ענין אחר],

בהמאמר הד' מבאר ענין 'צירת גוף האדם,

בהמאמר הה' ד"ה 'להבין .. וייצר אלקים' ההפרש בין מלאכים ונשמות,

בהמאמר הו' - אחר שמבאר בהמאמרים הקודמים ענין היצירה של אדם, מבאר עתה ענין חטא אדה"ר,

במאמר הז' ד"ה 'הן האדם' מבאר ענין נפקחו עיניהם, שזהו ענין הדעת בטוב ורע,

במאמר הח' 'להבין ענין הברכות' בהמשך למה שמבאר בהמאמר הקודם בענין חטא עה"ד שאדה"ר על ידי החטא ירד ממדריגתו, ממשיך שגם אח"כ יש ירידה בכל דור ודור, ולכן בזמן בית ראשון לא היו מברכים, ואנשי כנה"ג התקינו זה, ומבאר הענין הברכה שהוא המשכת האור שנעשה סם חיים.

בהמאמר הט' מבאר מה פי' המשכה וענינה, שהוא ענין השיר כידוע ששיר הוא המשכה,

והמאמר הי' הוא המשך להענין שמבאר בהמאמר הקודם ענין רצוא ושוב שזהו הרוח חיים למטה, וזה נמשך ע"י התורה ומצות.

הענינים הנ"ל הם רק נקודה אחת מכל מאמר שבפ' בראשית. וכדרכה של תורה מבוארים עוד ענינים.



הערות והארות על קונטרס 'דרך המלך'

הרב ש. ויצהנדלר
רמת גן, אה"ק

א

להלן לקט חלקי של הערות, לי ולדכוותי, על מלאכת העריכה שהושקעה בפיענוח מסמכי 'מסעי ראש בני ישראל':*

עמ' 8: "בחודש שבט הרבי שוב בריגא, בכ"ב בו כותב הוא שם לגאון הרגוטשובי .. רשימות חוברת לג". אך בדרכון נרשמת יציאה מליטא .. וכניסה ללטביה בתאריך ט"ז אדר. היינו שעד אז שהה בברלין ולא בריגא. וצ"ע".

עד כאן מהקונטרס.

ויש להוסיף ולחזק את התמיהה - ולפלא גדול שלא צויין - כי ב'כפר חב"ד' גליון יו"ד שבט תש"ס התפרסמה גלוית התשובה של הגאון הרגוטשובי למכתב זה של כ"ק אדמו"ר והוא מתאריך כ"ד שבט. ושם מפורש שם הנמען וכתובתו: "גרמניה, דויטשלנד, ברלין, אדון מ. שניאורסאהן אצל א. רמין, רח' אוגוסט 77/78, נ' [צפון]. ברלין".

היינו שהתשובה למכתב היתה אף היא לברלין וא"כ זה מחזק את המופיע בדרכון. וא"כ שוב צ"ע על הנכתב ברשימות 'ריגא'. ויל"ע.

והנה בעיה דומה אנו מוצאים בעוד מקום בקונטרס:

עמ' 25: ב..כ"ט בחשון תרצ"ב .. נכנס בו ביום לגרמניה.. והוא יוצא ממנה רק ב"י"ב בניסן תרצ"ב".

והנה בכ"ד טבת תרצ"ב כותב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע מכתב לרבי שהיה, כנ"ל, בברלין (וכן מפורש ב'מפתח' של כ"ק אדמו"ר למכתב זה [ולכאורה היה צריך לציין בקונטרס לכך]). ברם כאשר כ"ק אדמו"ר משיב לחותנו בב' שבט תרצ"ב נרשם בתאריך: "ב' שבט, צ"ב ריגא". וצ"ע.

והנראה בזה בדרך השערה בלבד:

* עפ"י רשימות ובידורים של צוות מערכת 'ימי מלך' אשר הכותב נמנה עליה ביחד עם הרה"ת ר' ברוך שי' אבערלאנדער (שליח כ"ק אדמו"ר להונגריה) והרה"ת ר' מרדכי מנשה שי' לאופר (שליח כ"ק אדמו"ר באשדוד, אה"ק).

באגרת דב' שבט הרישום 'ריגא' נעשה רק על העתקה של כ"ק אדמו"ר, אך במכתב המקורי (צילומו בסיום ה'רשימות' שם) לא נכתב מקום שהותו - [וגם פרט עיקרי זה היה להדגיש בקונטרס]. וא"כ עד"ז ניתן לומר גם לגבי המכתב לרגטשובי שרק בהעתקה נרשם 'ריגא' משא"כ במקור (שהרי אם היה במקור נרשם ריגא לא היה הרגטשובי שולח את מכתבו לברלין).

[הר"ש קראוס ציין באחת מרשימותיו להעתקה/ות נוספ[ן]ת ש'לא הקפידו' כ"כ על ציון המיקום של עת כתיבת המכתב, אלא ציון כללי בו התגורר הנמען, לאו דוקא בעת קבלת המכתב. השווה אג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"א עמ' 20 שהיא מהעתקה למכתב המקורי - כתבי רח"א ביחאווסקי ע' 19 ועד"ז בנידו"ד*]. ודו"ק בזה.

וא"כ בשני מקומות אלו לכאורה הרישום בדרכון הוא ברור יותר וה'העתקה' שברשימות נשאת בספק. אך ראויים הם רשימות רבינו שנשוב ונעיין בכל פרט שבהם ולכן - עדיין צריך עיון.

ב

ההערה הבאה היא שאלה כללית יותר בפרשת הליווי של כ"ק אדמו"ר את חמיו כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ במסעו לארצנו הקדושה, ולפלא שלא העיר העורך ע"כ במאומה:

לפי הדרכון הרי שבי"ב אייר תרפ"ט נכנס הרבי לגרמניה ושוהה בה ברציפות עד ח"י אלול תרפ"ט. באותו פרק זמן נוסע - וחוזר - כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ לאה"ק. והנה כאן בקונטרס צוטט קטע מיומנו של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ על פגישתו עם בניו כ"ק אדמו"ר והרבנית בברלין ומלווים אותו לווינה.

* וי"ל בנידון דידן ע"ד הצחות והרמז כי חסיד מקומו עם רבו (ראה תורת מנחם - ח"ב מנחם משיב נפשי - עמ' 354) וגם כאשר לפועל נמצא במקום שונה הרי זה רק באופן של 'גר בחוץ לארץ' ולא 'דר' (כידוע דברי אחי המהר"ל המובא בלקו"ש ח"ב הוספות לפ' ראה) והרי דוקא מקונטרס זה אנו למדים כמה כ"ק אדמו"ר רק 'גר' בברלין וכל ציר חייו סובב סביב הנסיעה לרבי וא"כ רגיל לציין שהוא דר בריגא. ואגב, שמונה הכתובות בגרמניה אותם ציין הרבי במסמכים השונים (חמשה מהם צוינו בקונטרס זה (הערות: 3, 6, 8, 10, 12) ושנים נוספים במסמכי הרישום לאוניברסיטה, וכן במכתב הרגטשובי לרבי שצויין לעיל בפנים) מעידים יותר מכל כי אכן הרבי במשך חמש שנים אלו היה 'גר בארץ נכריה' וכל ענינו הוא "לעשות מברלין ליובאוויטש' (התבטאות כ"ק אדמו"ר בתשרי תש"מ) ודו"ק, ויש להאריך אך אכ"מ.

אך ביומן יש המשך ממנו עולה כי במשך חמשה ימים רצופים מלווה הרבי את חותנו במסלול ברלין-וינא-איטליה! ואף שוהה במשך השבת עם חותנו על האניה באיטליה! ולמחרת - כ"ז תמוז יום א' נפרד מחותנו ושולח מברק ומכתב ע"ד נסיעתו (היומן צוטט בכ"מ החל מספר התולדות (אדמו"ר מוהריי"צ ח"ד עמ' 26) ומשם במבוא לספר השיחות תרפ"ט וב'מסע הרבי לאה"ק' עמודים 40 - 41, 248 - 250). עיין שם היטב.

בין גרמניא-וינא-איטליה יש יותר מגבול אחד, ולהכנס מהכא להתם דורש הצגת דרכון והחתמתו, אפילו בעידן דהיום. ולכאורה כל זה לא נרמז בדרכון - כפי שצוטט בקונטרס (ואולי החתימות לא היו ברורות?). עכ"פ בקונטרס היה מן הראוי לציין ולהעיר על קושי זה. וצע"ג שנשמט.

ואבקש מאד מהקוראים - בשם מערכת 'ימי מלך' - להעיר על כך.

ג

עמ' 25: "בימים כ"א וכ"ג (כ"ד?) אדר ראשון, כותב רבינו לאדמו"ר מוהריי"צ שני מכתבים .. - בדבר שו"ת הצמח צדק בענין גילוח הזקן (אגרות קודש ...), ובדבר ה"קונטרס 'אמרת' לפשי' של כק"ש, שכתבו שנת רנ"ט, בחו"ל" בענין שו"ב שגילח זקנו (קובץ 'יגדיל תורה', נ"י. גל' נב עמ' רסג ואילך). ובכתביו של רבינו נתפרש שהכתיבה היתה בברלין".

כל הקורא קטע זה, ללא כל ידע מוקדם, יתקשה להבין את סגנון העורך, מה נכנס כאן קונטרס זה ומנין לו לכותב כל זאת? אלא כוונת העורך היתה שלא לפרט בענין, אלא רק לציין לכך (בבחינת מגלה טפח ומכסה טפחיים). ברם לו יהי ששיקולו נכון (אף שלדעת כמה לא היה צריך כלל לכתוב על ענין שנשמט באג"ק כ"ק אדמו"ר מתוך כוונה והיה יכול רק לציין שהמכתב גם עוסק "בעוד ענינים המסתעפים מכך"), היה צריך לכתוב בצורה מדויקת ובהירה יותר, שמחד תבהיר לקורא הרגיל את מהלך הענינים המדויק ובד בבד תמנע ממנו להכניס ראשו בין ההרים, וכדלקמן.

כמו"כ לפלא גדול שנשמט כאן מכתב נוסף שכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ לרבי בתאריך י"א שבט ובו כמה ענינים חשובים שאף מלמדים אותנו על שהות הרבי בברלין (נדפס ב'תשורה' לה' טבת תשנ"ח עמ' ה - ח), ומשלימים מאד את רצף הדברים.

ובכדי לתקן כ"ז לכאורה היה צ"ל כך: לפני הקטע "בימים כ"א.." יבוא הקטע הבא:

"באגרת מ"א שבט מאשר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ את קבלת המכתב מהרבי ("מכתבך במענה על מכתבי הארוך נכון הגיעני") ובד בבד מקוה לקבל תשובתו בענין "שו"ב המספר זקנו" (ראה קובץ 'יגדיל תורה'..). בהמשך מבקשו לפעול אצל כמה מעסקני ברלין לשחרור ספרית ליובאוויטש השבויה בבריה"מ (ואף מצרף לו מכתב לעסקן גאסלאר)".

מכאן להמשיך כפי שכתב "בימים כ"א.." עד הציון לאגרות קודש ולא יותר. כל המעיין יווכח כי בכך חוסכים מלכתחילה את כל הענין (ואם בכל זאת רוצים ליידע את הקורא בדבר שאינו מבינו, ורק לעזור את סקרנותו, יכולים להוסיף "וכן בענין השו"ב", או, כנ"ל, "ובעוד ענינים המסתעפים" וכיו"ב).

ד

עמ' 29: "ז' אלול תרצ"ב] מוטבעת בדרכון חותמת יציאה .. אל גרמניה הסמוכה .. כ"ז באלול תרצ"ב יוצא הרבי את גרמניה .. ונכנס ללטביה". כלומר הרבי שוהה בגרמניה 20 יום. פלא גדול שלא צויינו ארבעה (שלשה?) מכתבים שכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ לרבי - ולרבנית הצדקנית חיה מושקא ע"ה - במשך עשרים יום אלו, - וניכר מהם כי על אחד מהם לפחות השיב לו כ"ק אדמו"ר - המכתבים עוסקים בפעילות יחודית של הרבי לאסוף ספרים, כת"י ויודאיקה ברחבי גרמניה לספריית כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ. (אגב בהם נזכר אף האח הו"ח ריא"ל) - 'תשורה' - ה' טבת תשנ"ח - עמ' ח - יב.

ה

להלן כמה הערות והארות (לרווחא דמילתא) של סגנון וניסוח:

עמ' 14 - תמצות המכתב לרב מבאלחוב ("טוען שדוקא מקוה ממי גשמים תרבה את מספר הטובלים") לא כ"כ משקף ומסכם במדויק את המכתב, ובפרט שבחלק הראשון של המכתב האריך והרחיב העורך, ואולי צ"ל כך: "הרבי מסיר את חששותיו אחת לאחת תוך דיון בגופם של דברים" (או כיו"ב).

עמ' 16: "לבקש את חתנא דבי נשיאה, הרב רמ"מ, לחזור על התעוררות [צ"ל: ההתועדות?] מאמר..". קצת פלא להשחיל בקונטרס כ"כ מקוצר ותמציתי תיקון כתיב כזה, מבלי שניתן להסביר

לקורא מאי אולמיה של "התועדות מאמר" על פני "התעוררות מאמר", שניהם מושגים שכיום לא משתמשים עמם, ובפרט שבימי מלך (ח"א עמ' 332) נתן קצת הסברה לנוסח "התעוררות מאמר" עיין בדבריו.

וע"ד הערה זו יש להעיר גם בעמ' 8 "ב'רשימות' (חוברת קנב) נדפסה .. אבל רבינו לא היה נוכח שם". שוב: בקונטרס כ"כ תמציתי אין המקום להבהיר איזה ענין ברשימות, שכל המעיין מעט עומד על כך מעצמו (שהרי מפורש שהעתיק "מהרשימות שאצל רמ"פ כף"), ואם כבר בא העורך להבהיר ענינים כגון אלו היה צריך לעשות זאת בעמ' 27. באותם הימים (כ"ז אב תרצ"ב) נסע כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מדרוסקניק ללודמיר - ראה יומנו שנתפרסם בכפ"ח גליון 837 - וב'רשימות' (חוברת קנב) כותב כ"ק אדמו"ר דברים שאמר שם חותנו, וכאן אכן ניתן לטעות שהרבי נסע עמו, אבל ביומנו של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ הנ"ל מפורש שהרבי רק ליווהו לרכבת אך נשאר בדרוסקניק. וא"כ כאן היה על העורך לציין בקצרה לענין זה. (וכגון דא מצויים עוד עשרות רבות של פרטי פרטים בכל הקשור לנושאים אלו ויתפרסמו בעז"ה בימי מלך' מהדורה חדשה).

עמ' 29-33: "גם בשנה זו התועד רבינו בשמחת בית השואבה, נקצת מדיבוריו אז נרשמו על ידו (ראה:...)". מקורו של העורך שהרבי רשם רק מקצת מהדברים שאמר, היא מהכותרת שנתן לרשימה - "שמחת ביה"ש צ"ג ריגא. באולם הישיבה. (מקצתו)", ברם לכאורה הפיענוח הוא להיפך שאמר רק מקצת ממה שרשם וכפי שמצינו בכו"כ רשימות וכן פיענחו המו"ל ברשימות שם (עמ' 23).

לסיום אציין עוד נקודה שנשמטה מהקונטרס והיא: מסכת הקשרים עם אביו ומשפחתו. אכן מסכת זו לא כ"כ שייכת לנדו"ד משום שבכללות אינה מלמדת על 'מסעי ראש בני ישראל', אך מ"מ כו"כ מהם מלמדים ומלמדים כמו המכתב של הדוד ר' שמואל בה' טבת תרפ"ט בו מבקש לדעת האם מתכננים להשאר בריגא או לעזוב למקום אחר (מכתבי החתונה עמ' כה), מכתב האב בו מבקש לדעת פרטים נוספים על חזיון ר' לייבל (עמ' טו). כמו"כ מכתב הסב והסבתא בתר"צ בו מוזכר גם ריא"ל ומוכן מזה שהמכתב הוא לברלין. וגם אם ניתן להשיב שהדברים לא כ"כ מפורשים, הלא בכל זאת מן הראוי בקונטרס כזה לציין משהו על הקשר עם האב ומשפחתו וכו'.

ונסיים בעיקר: "ויה"ר שנזכה ללכת בדרך הישרה אשר הורנו מדרכיו, ונלכה באורחותיו נס"ו, עדי יוליכנו קוממיות לארצנו הק" (מתוך הקדמת העורך שי').



צדקת העני קודמת לכבוד ב"ב

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

באגרת הקודש ס"ט ז' (עמ' 248) איתא:

"אבל אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות נקייה . . כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וכל-בני-ביתו ולא שייך בזה חיך קודמין", עכ"ל הזהב של רבינו.

[ובלקוטי הגהות לתניא (קה"ת תשל"ד) עמ' עב צויין לדיעות חולקות בזה (פנים יפות, חת"ס יו"ד סרל"א), עיין שם].

ולכאורה יש להביא מקור (אסמכתא עכ"פ) לדעת רבינו הזקן מהמסופר בירושלמי פסחים ספ"ד, שפ"א הלכו שני גבאי צדקה (ר"ע ועמו אחד) לאסוף לצדקה ובעומדם ליכנס לביתאחד שמעו דו-שיח שמתנהל בין בעה"ב (האב) ובנו, כשהבן שאל מה לקנות היום לאכול והשיבו האב ירקות מאתמול שהם כמושים קצת וזולים יותר ומטעם זה לא נכנסו לבית זה רק בתום הילוכם אצל כל השאר, כשנשאלו ע"י בעה"ב מדוע לא הקדימו לבקר אצלו כדרכם והם השיבו שזהו אעפ"י שמקמץ אני בהוצאות בני ביתי, אינני מקמץ בהוצאות לצדקה.



סידורו של ר' זלמן הענא [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

בגל' תתג (עמ' 86) העירו על מגמת הזלזול בר' זלמן הענא שפשתה לאחרונה; באותו ענין יש לציין למאמר שנדפס בשנים האחרונות, ממי שרצה לבטל את נוסח "ועל הנסים" בוי"ו כמנהגנו, וטען שזה חידושו של ר"ז הענא שאין שומעין לו.

ובגל' תתג שם הביאו מכמה גדולים שהסתמכו על רז"ה (אף שהפריז על המידה, והתבטא שהרה"ק בעל ה"מאיר נתיבים" העריץ אותו), ויש להוסיף עליהם גם את הגר"א מווילנא. שכ"כ בס' 'תוספת מעשה רב' (ובכמה מהדורות הוא בסוף ה'מעשה רב' עצמו, אחרי אות רמ): בדקדוק [הלך הגר"א] אחר ר' אלי' בחור, וקצת אחר רד"ק. לבד בטעמים ובנגינות הלך אחר שערי זמרה של ר' זלמן הענעס. עכ"ל.



מזל העניות של ר"א בן פדת [גליון]

הנ"ל

בגל' תתב (עמ' 53) כתבתי ע"ד האמור במאמרי אדמו"ר האמצעי פ' מטות (עמ' א'תשעב) בענין מזל העניות של ר"א בן פדת.

שוב ראיתי שבענין זה האריך אדמו"ר האמצעי גם במאמרים לפ' בראשית (עמ' סז).

וכך נשמע גם מאדמו"ר הזקן (בס' מאמריו לתורה, עמ' ג), כמש"ש שעל מאמר זה מיוסד מאמרו של אדמו"ר האמצעי.