

ב"ה

ש"פ ויחי - שבת חזק

ה'תשס"א

סיום מחזור הח"י בלימוד הרמב"ם

גליון ה [תתי]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 5 מלך המשיח אם יצטרך משיחה
- 12 שיטת הרמב"ם בענין תכלית ושלימות השכר
- 16 הגאולה - פעולה נמשכת? [גליון]

לקוטי שיחות

- 19 אבנים, אבני שיש ולבנים
- 20 לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיוה"כ
- 24 שינה בסוכה
- 25 שתי השליחויות של יוסף נרמזות בשמות "יעקב" ו"ישראל"
- 26 ביקש יעקב לגלות את הקץ
- 28 עבודת הבע"ת - יראה? [גליון]
- 29 נתינת צדקה קודם התפילה [גליון]
- 31 ידיעת איסור ע"י העונש [גליון]
- 32 כל מעשיך יהיו לשם שמים [גליון]

שיחות

- 33 קריאת שם לתינוק שנולד
- 34 תוכן היעוד "וגר זאב עם כבש"
- 34 עבודת ה' בשעת השינה
- 36 גדר המלמד שלימד א"ב
- 37 הסטענדר - חפץ בעל הכרה הלכתית

אגרות קודש

- 38[גליון] "זוי מען פרעגט - אזוי ענטפערט מען" [גליון]
- 40[גליון] סגולה לילדים – הכנסת אורחים [גליון]

נגלה

- 40 בענין איגלאי מילתא למפרע
- 45 שובר במקום דאי אפשר אליבא דר"פ
- 48 ביאור הקצוה"ח בענין שיעבודא דר"נ
- 49 בענין בת שבע [גליון]

חסידות

- 51 הרהור וכוונה
- 52 מס"נ דהחשמונאים
- 53 מעלת החמה - שאין בה שינויים

רמב"ם

- 54 'כאשר זמם ולא כאשר עשה' - במיתה ולא במלקות
- 56 כהן שהרג את הנפש
- 58 השבה בכפייה [גליון]

הלכה ומנהג

- 59 כתפי הטלית קטן
- 61 מנהג אנ"ש בטעימת המסובין מכוס של קידוש
- 64 סדר הלימוד
- 65 בהרהור הלב לא שייך לשון
- 66 כמה הערות בשו"ע אדה"ז סי תקצ
- 69 בדין אמירת "יקום פורקן" ביחיד
- 71 התעכבות חצי שעה ליד נרות חנוכה [גליון]
- 71 בדין הטיית התפילין ממקומם [גליון]

פשוטו של מקרא

- בפירש"י ד"ה "בלילה הוא" (ויצא ל, טז) ובפירש"י ד"ה ותהרין וגו'
72 (וירא יט, לו)
- 74 ויקרא שם אברם
- 77 עם לבן גרתי
- 80 פירש"י בתיבת "דלת"
- 81 בענין הנ"ל

שונות

- 82 'חידושי תורה' ו'פלפולים' בפנימיות התורה ובחסידות חב"ד
- 84 שיבושים בחקר נוסח התפילה
- 85 "התעוררות מאמר"? ! [גליון]
- 86 ספר "משנה תורה"

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי יהי קודש" - נ"א שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - תקותינו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - לנח"ר רבינו נשיאינו.

אי-לכך שטוחה בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה) להשתדל ולהזדרז בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו' ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה.

הקובץ י"ל בימים הסמוכים לש"ק יו"ד שבט, את ההערות ניתן למסור לא יאוחר מיום ב', ה' שבט, בערב.

בתודה ובברכת חסידים

המערכת

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

משיח וגאולה

מלך המשיח אם יצטרך משיחה*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

מבואר ברמב"ם (הל' מלכים פ"א הי"ב) דמלך בן מלך אי"צ משיחה אלא אם כן היתה שם מחלוקת, ובמנ"ח מצוה ק"ז נסתפק אם מת המלך והניח בן והיתה עליו מחלוקת ולא נמשח עדיין, ואחרי זה מת והניח בן ולא היתה עליו מחלוקת, צ"ע אם צריך משיחה דהוי כמו מלך ראשון דאינו יורש מכח אביו, דגם אביו הי' צריך למשיחה ולא עדיף הבא מכחו, או אפשר דהירושה ממשמשת והוא ירית מכח אביו דאבא, וכיון דעתה הוא שלום אי"צ משיחה עוד, וצ"ע.

וממשיך דלכאורה נראה דמלך המשיח שמקוים אנו שיתגלה ב"ב, כיון דיהי' מזרע שלמה דור אחר דור, א"כ המלכות ירושה לו מעת שפסקה מלכות ואין צריך משיחה, אעפ"י שפסקה המלכות בעוה"ר כמה דורות, מ"מ אין זה מפסיק ירושה, אך אם נאמר דהבא מכח מי שצריך משיחה הוא ג"כ צריך משיחה, א"כ תיכף שמרדו ישראל ברחבעם ולא קבלו עליהם מלכות א"כ אפילו אם היו רחבעם וזרעו מלכים היו צריכים משיחה למלוכה על כל ישראל, א"כ גם מלך המשיח מזרעו יהי' צריך משיחה אף ששלום ואמת יהיו בימיו לכל ישראל, (צויון לזה בלקו"ש חכ"ג ע' 205, ושם דן ג"כ מצד שיהי' גם "רב" אולי יצטרך סמיכה ולא משיחה עיי"ש). ובמצוה

(* לכבוד סיום הרמב"ם מחזור הח"י ביום ה' ט"ז טבת, והתחלת מחזור הי"ט.

ולעילוי נשמת אימי מורתי הרבנית מרת חנה עטקא הכ"מ בת ר' נטע זאב ע"ה, בקשר עם יום השלושים ביום ועש"ק י"ז טבת.

תצ"ז ציין המנ"ח להנ"ל, אלא ששם נסתפק בסגנון אחר אם יהי מלך המשיח צריך משיחה כיון שהמלכות בטלה כמה שנים בעוה"ר, או אפשר דמ"מ דינו כמלך בן מלך ואי"צ משיחה עיי"ש.

משיחה בבן מלך כשיש מחלוקת

ובגליון קנ"ז כתבתי דלכאורה הי' נראה לומר דזה תלוי בפלוגתת רש"י והרמב"ם בהא דבן מלך צריך משיחה כשיש מחלוקת, דבגמ' כריתות ה,ב, והוריות יא,ב, ילפינן זה ממ"ש: "הוא ובניו בקרב ישראל" בזמן ששלום בישראל, ופירש"י דבזמן ששלום בישראל הוי המלכות ירושה ולא בעי משיחה, אבל כי איכא מחלוקת לאו ירושה היא ובעי משיחה בתחלה, אבל הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"א הי"א ופ"א מהל' מלכים שם) כתב דאם היתה שם מחלוקת מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת ולהודיע לכל שזה מלך לבדו, ונתבאר באחרונים דלדעת רש"י כשיש מחלוקת בטל דין ירושה וצריך משיחה כמו בהקמת מלך חדש, אבל לדעת הרמב"ם אין שום שינוי בדין ירושת המלכות והמשיחה היא רק לסלק המחלוקת, וכדאיאתא בלקו"ש חכ"ה חיי שרה ג' בארוכה, ובהערה 19 ציין לשו"ת דברי נחמי"א הע"ז סי' מ"ח ועוד בכ"מ.

דלפי"ז י"ל דלדעת רש"י דע"י מחלוקת נתבטל דין הירושה, וממילא י"ל דצריך בן בנו וכן מלך המשיח משיחה דהוה כהקמת מלך חדש, משא"כ לדעת הרמב"ם דליכא שום שינוי בדין ירושה והמשיחה הוא רק לסלק המחלוקת, במילא י"ל במלך המשיח שלא יהי שום מחלוקת אי"צ משיחה, ע"כ ממ"ש אז, וכעת ראיתי שכ"כ גם בס' כבוד מלכים עטרת פז ע' רכ"ו הערה 19. (וראה רשימות חוברת י"א דבשמות שנקרא משיח גדול ככולם משיח, ל' גדולה וכו' עיי"ש, ומשמע דקאי שם לשיטת הרמב"ם, דבמחלוקת אין המשיחה כמו בתחילה עיי"ש).

ועי' בחינוך מצוה תצ"ז שהקשה דלמה נמנה מצות מינוי מלך מצוה לדורות הרי משנמשח דוד נסתלקה זאת המצוה מישראל שלא יהי להם למנות עוד מלך כי דוד וזרעו נשיאים עליהם לעד עד כי יבא שילה שיהי מזרעו מלך לעולם ב"ב עיי"ש, ונראה דסב"ל כשיטת הרמב"ם דאפילו כשיש מחלוקת לא נתבטל המינוי והירושה ולכן הקשה כנ"ל דלא שייך אח"כ מינוי חדש, אבל לשיטת רש"י

דבמחלוקת נתבטל הירושה וכו' וצריך מינוי חדש ככתחילה לא קשה קושייתו כיון דשייך מינוי במלכות בית דוד כשיש מחלוקת.

ועי' ברמב"ן במלחמות ה' סי' כ"ד שכתב: "וביום שימשח אליהו למשיח במצות הא-ל יקרא משיח", ובהערה שם כתב שהמקור לזה הוא בילקוט ריש אות ת"ק: "באותה שעה מביא הקב"ה אליהו ומשיח וצלוחית של שמן בידיהם וכו'" וכתב דאעפ"י שלא נזכר שם שאליהו ימשח למשיח, מ"מ לפי משמעות הענין כן הוא.

ולכאורה יש להביא רא"י לזה מהא דמצינו בנבואת זכרי' (זכרי' ד, ג) שראה שני זתים, ונתפרש לו ע"י המלאך (שם פסוק י"ד) שזה מרמז לשני בני היצהר העומדים על אדון כל הארץ, ופירשו שם במצו"ד ועוד דשני בני היצהר קאי על המלך המשיח והכהן גדול אשר יומשחו בשמן המשחה זה למלכות וזה לכהונה גדולה, וכ"כ באבות דר"נ פל"ד דקאי על מלך המשיח, וא"כ לכאורה יש להוכיח מכאן שמשח יצטרך למשיחה.

אם אי"צ משיחה למה נקרא משיח

אבל יש לדחות דלכאורה אי נימא דמשיח אי"צ משיחה למה הוא נקרא "משיח" וי"ל בזה עפ"י מה שנתבאר בשיחת קודש ש"פ וירא תשמ"ג (סכ"ב) דאף דאין בן מלך אי"צ משיחה אין הפי' שחסר אצלו ענין זה, אלא הפירוש הוא דמשיחת האב הוה משיחה ג"כ להבן והוה כמו משיחה בהבן עצמו עיי"ש, ומביא רא"י מל' הרמב"ם (שם ה"ז) "ומאחר שמושחין את המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם", ומבאר שענין המשיחה הוא "פעולה נמשכת" על משך כל ימי חייו וגם לבניו עד עולם, דלפי"ז אפ"ל דאפילו אם לא יצטרך משיחה ה"ה נקרא "משיח" כיון דהוה כאילו בו עצמו הי' משיחה, ולפי"ז י"ל דאפילו אי נימא שלא יצטרך משיחה אכתי יש לפרש שבני היצהר קאי על מלך המשיח כיון דהוה כאילו נמשח בפועל.

ויש להביא רא"י לזה מתו"כ פ' צו פי"ח: רבי יהודא אומר יכול יהו אהרן ובניו צריכים לשמן המשחה לע"ל ת"ל זאת משחת אהרן וכו' הא מה אני קיים אלה שני בני היצהר העומדים על אדון כל הארץ זה אהרן ודוד, ובקרבן אהרן שם פי' דקאי על לע"ל בתחיית

המתים שאהרן לא יצטרך משיחה מחדש וכן דוד לא יצטרך משיחה חדשה עיי"ש, וכן פי' בעזרת כהנים שם ועוד (וראה בגליון תת"ו ע' 6), הרי מוכח מזה דגם מחמת שנמשחו בעבר שייך לומר אלה שני בני היצהר, וא"כ אין הכרח לפרש כהמצודת דוד שיצטרכו משיחה בעתיד, כיון דגם אי נימא דיצהר קאי על מלך המשיח י"ל כנ"ל משום דהוה כאילו היתה המשיחה בו בעצמו.

קריעת מלכות בי"ד ברחבעם עפ"י נביא

ובס' הדרת מלך (הל' מלכים פ"א הי"ב) כתב בנוגע למלך המשיח דאפילו לדעת הרמב"ם היא צריך משיחה, דעד כאן לא נימא דהמשיחה הוא רק בכדי לסלק המחלוקת וליכא שום חסרון בעצם המינוי שלכן י"ל דאצל בן בנו דליכא מחלוקת אי"צ משיחה, זהו רק כשהוא משום מחלוקת, אבל ברחבעם שעפ"י נביא נקרעה המלכות ממנו מעשרת השבטים, נמצא שנתבטל ממנו עצם המינוי על עשרת השבטים, ולכן מלך המשיח שימלוך על כל ישראל, ה"ז גם לפי הרמב"ם כמינוי חדש ולכן יצטרך משיחה.

אבל לכאורה נראה להביא ראי' שלא כדבריו, מקושיית החינוך הנ"ל שהקשה למה הוה מצות מינוי מלך מצוה הנוהגת לדורות, הלא משנמשח דוד המלך נסתלקה זאת המצוה מישראל שלא יהי' להם למנות עוד מלך כי דוד וזרעו נשיאים עליהם לעד וכו' עיי"ש, [ונתבאר לעיל דסב"ל כשיטת הרמב"ם], ואי נימא דלאחר שנקרעה המלכות מרחבעם צריך מינוי חדש כשימלוך על כל ישראל מהו קושייתו מעיקרא הרי שייך מצות מינוי במלכות בי"ד גם אח"כ, ומוכח מזה דסב"ל דאפ"ה לא נתבטל המינוי ממלכות בית דוד לעולם וכלשונו הנ"ל דדוד וזרעו נשיאים עליהם לעד כו'.

דוד זכה בכתר מלכות

ויש לבאר זה עפ"י מ"ש בלקו"ש חכ"ח פ' קרח ב' (סעי' ח') בביאור דברי הרמב"ם (הל' מלכים שם ה"ז-ח) דכיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם כו' ועיקר המלכות לדוד וכו', דהענין דמלך אפשר להיות בב' אופנים: (א) ע"י ההנהגה בפועל במלוכה אשר יוציאם ואשר יביאם וכו' שזהו דבר נוסף על עצם מציאותו (ב) עצם מציאותו הוא מלך וזה אינו תלוי עם הנהגת המלוכה בפועל, וזהו החידוש במלכות בית דוד שזכה

לכתר מלכות, שמציאותו בעצם נעשה למציאות של מלך אפילו בדליכא הנהגת המלכות בפועל, וזכה לזה לו ולבניו עד עולם ולכן ה"ז ענין נצחי עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז אפ"ל גם בביאור דברי החינוך, דסב"ל דאף כשנקרעה המלוכה ברחבעם במלכות בית דוד משאר השבטים, הנה זהו רק בנוגע להנהגה בפועל שלא הי' מלך עליהם, אבל בנוגע לעצם מציאותם הנה גם אז יש בהם מציאות דמלכות על כל ישראל, ולכן סב"ל להחינוך דלעולם אי"צ בהם מינוי חדש (ועפ"ז אולי יש לבאר המשך דברי הרמב"ם בהי"ב שביאר דאין מושחין מלך בן מלך אלא אם כן היתה שם מחלוקת כדי לסלק המחלוקת וכו', דכוונתו בזה לתרץ דכיון שביאר דדוד זכה בכתר מלכות עד עולם ולא שייך אח"כ מינוי חדש א"כ למה צריך בן מלך משיחה, ומבאר שהו"ע חיצוני בלבד כדי לסלק המחלוקת).

והחינוך תירץ קושייתו הנ"ל וז"ל: שענין המצוה אינו למנות מלך חדש לבד, אבל מענינה הוא כל מה שזכרנו למנות מלך חדש אם תהיה סיבה שנצטרך לו וכו' עכ"ל, ובס' מנחת יחיד שם פי' כוונתו שיתכן קיום המצוה במינוי מלך חדש רק מזרעו של דוד, וזהו לא כפי שנתבאר דסב"ל להחינוך דלא שייך מינוי חדש במלכות בית דוד, אבל דוחק לפרש כוונת החינוך כדבריו, דהרי בקושייתו משמע דסב"ל בפשיטות דבמלכות בית דוד נסתלקה זאת המצוה מישראל, וא"כ איך נימא דבתיורצו סב"ל להיפך מזה? ולכן נראה לפרש כוונתו דקאי על מלכי ישראל וכמו שכתב הרמב"ם בהל' ח' דנביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל וכו' הרי זה מלך וכו' והוא משום סיבה מיוחדת וכו' ובמילא שייך בזה מצות מינוי, (ועי' גם בס' המצוות עשה קפ"ז לגבי מצות הריגת ז' אומות למה הוא נמנה מצוה לדורות, מובא גם בחינוך מצוה תכ"ה).

יאשיהו המלך אם הוצרך למשיחה

ובאיכה (ד, כ) עה"פ רוח אפינו משיח ה' פי' התרגום דקאי על יאשיהו המלך דהוה חביב לנא כנשמת רוח חיים דבאפנא והוה מתרבי במשח רבותא דה', דמשמע דסב"ל דיאשיהו המלך נמשח בשמן המשחה, והקשו בזה דלמה נמשח הלא הי' בן מלך ולא הי' שם מחלוקת? ותירץ בהדרת מלך שם דכיון שמבואר במגילה יד, ב,

שירמיהו החזירן לעשרת השבטים ויאשיהו מלך עליהם (ובהגהות היעב"ץ שם הביא כמה קראי לזה) נמצא שחל עליו מינוי חדש משום העשרת השבטים, כיון דלפני זה ברחבעם נקרעה מלכות בית דוד ולא מלכו על עשרת השבטים ועכשיו המליך עליהם לכן הי' צריך למשיחה, וזהו לא כהנ"ל בהחינוך דבמלכות בית דוד לא שייך מינוי חדש ולכן י"ל דאי"צ משיחה?

אבל אפ"ל בזה ג"כ כפי שנתבאר לעיל מהשיחה דש"פ וירא תשמ"ג לגבי מלך המשיח, דאפילו נימא דאי"צ משיחה ה"ה נקרא "משיח" משום דפעולת המשיחה באבותיו הוה כאילו בו עצמו הי' משיחה, וא"כ י"ל כן גם בכוונת התרגום שלכן נקרא משיח ה' דהוה כאילו יאשיהו עצמו נמשך ואין הכרח לומר שהי' בו משיחה בפועל, וכ"כ בס' ברכת יצחק סנהדרין סי' י"ח.

ולאידך גיסא יש להקשות על המנ"ח, דלמה כתב דכיון דנקרעה המלכות ברחבעם, לכן כשימלוך מלך המשיח על כל ישראל יהא צריך משיחה, הרי יאשיהו כבר מלך אח"כ על עשרת השבטים, ונמצא שמלך המשיח יורש מלוכה זו שהיא על כל ישראל ע"י יאשיהו?

וראה רד"ק (מלכים א' יא, לט, עה"פ ואענה את זרע דוד למען זאת אך לא כל הימים) שכתב: מכאן תשובה לאומרי'ן שואו אנו מצפי'ן לימי מלך המשיח וכו' והנה הנביא אומר אך לא כל הימים ומשנחלקה מלכות בית דוד בימי רחבעם לא חזרה עוד כי כל הימים היו לשתי ממלכות עד הגלות, ועי' גם בפירוש"י שם בפירוש הראשון באך לא כל הימים, כי לימות המשיח תשוב המלוכה אליו, וכ"כ הרלב"ג שם, וקשה דהלא מבואר במגילה דירמיהו החזירן לעשרת השבטים ויאשיהו מלך עליהם הרי דגם לפני מלך המשיח חזרה להם המלכות?

בגדר מלוכת יאשיהו גם על עשרת השבטים

ובס' רנת יצחק (מלכים ב' כג, יט, ובכ"מ) הביא שהגרי"ז הקשה דלמה מלך יאשיהו על עשרת השבטים, הלא הי' רק מלך יהודא? ותירץ שהי' הוראת שעה עפ"י נביא עכ"ד, דלפי"ז יש לתרץ גם הרד"ק ורש"י דסב"ל שלא הי' מלכותו של יאשיהו על כל ישראל

מצד עצם המלוכה דמלכות בית דוד, אלא הי' מצד הוראת שעה בלבד.

ולפי"ז יש לתרץ גם המנ"ח שכתב כנ"ל, דמזמן רחבעם נקרעה המלכות משאר השבטים וכו' ומשום זה ר"ל דמלך המשיח שימלוך על כל ישראל יצטרך למשיחה, וי"ל דלא קשה עליו מיאשיהו כנ"ל כיון שזה הי' רק הוראת שעה בלבד.

ועי' עוד בהדרת מלך שם בסוף הספר שהביא דרש"י בסנהדרין ק"י כתב דירמיהו לא החזיר אלא מקצתן, ולפי"ז יש להסתפק אם מלוכת יאשיהו הוה מלוכה על עשרת השבטים ובמילא על כל ישראל, או אפשר דאינם אלא כיחידים בלבד, ואינו מלוכה על כל ישראל, ותולה זה בפלוגתת ר"א ור"ע שם אם עשרת השבטים עתידין לחזור, דר"ע דסב"ל שאין עתידין לחזור יותר, סב"ל דאלו שחזרו בימי ירמיהו הי' עליהם חורת עשרת השבטים אף שהיו רק מקצתן, כיון דגמירי דלא כליא שבטא ועכצ"ל שעל מקצתן שחזרו אז יש שם ד"ע עשרת השבטים", אבל לפי ר"א דסב"ל דעתידין לחזור, י"ל דחזרת מקצתן לא הי' בתורת עשרת השבטים אלא בתורת יחידים, ונמצא דיאשיהו לא מלך על כל ישראל עיי"ש, דלפי"ז יש לתרץ ג"כ דברי הרד"ק ורש"י דקאמרי דעד מלך המשיח לא יהי' מלכות בית דוד על כל ישראל, ולא קשה מיאשיהו די"ל דקאי לדעת ר"א שחזרו רק בתורת יחידים בלבד ונמצא שאין זה מלוכה על כל ישראל,

ולפי"ז יש לומר דפירוש השני ברש"י שלא פירש דאך לא כל הימים קאי עד ימות המשיח אלא על ל"ו שנים עיי"ש שהביא כן מהסדר עולם, הוא לפי ר"ע דמלוכת יאשיהו הי' מלוכה על כל ישראל ולכן אי אפשר לפרש שהנביא אמר שלא יהי' כן עד ימות המשיח.

אלא דגם לפי מה שנת' לפי הרמב"ם והחינוך, דבמלכות בית דוד לא שייך עוד שום מינוי, מ"מ אכתי י"ל דמלך המשיח יצטרך משיחה, וע"ד סברת המנ"ח הנ"ל במצוה תצ"ז, דכיון דבפועל נתבטל ענין המלוכה כבר משך זמן רב, ובמלך המשיח תחדש ענין המלוכה, א"כ שייך בזה הטעם שכתב הרמב"ם (בהל' כלי המקדש כנ"ל) שצריך משיחה: "כדי להודיע לכל שהוא מלך לבדו וכו'".

ואינו דומה למלך בן מלך בדליכא מחלוקת שאין המלוכה מתחדש אצלו ובא מיד אחר מלוכת אביו.

ועי' צפע"נ הוריות יא, ב, (בד"ה התם שבט) וז"ל: ונ"מ דאם אי"ה לימות המשיח יהי' נצרך משיחה חדשה דכיון דפסקה מלכות בית דוד, אך התורה אמרה לנו לא יסור שבט וכו' אך צריך משיחה חדשה עכ"ל.



שיטת הרמב"ם בענין תכלית ושליומות השכר*

הת' מנחם מענדל רייצס

תות"ל - 770

בקונטרס "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם" (סה"ש תשנ"ב ע' 27 ואילך), מחדש חידוש גדול בשיטת הרמב"ם בענין תכלית ושליומות השכר דלע"ל, וז"ל (סעיף יו"ד) - בדברו על שתי ההלכות בסיום ספרו של הרמב"ם:

"... בהלכה ד' כותב "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח .. אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה .. כדי שיזכו לחיי העולם הבא כמו שביארנו בהלכות תשובה", ששם מבאר בארוכה שהטובה בעוה"ז, עד לשליומותה בימות המשיח, היא, בשביל שליומות העבודה דקיום התומ"צ, כדי לזכות למתן שכרן של מצוות בעולם הבא; משא"כ בהלכה ה', שמוסיף ענין חדש בנוגע ל"אותו הזמן" שיהי' בתקופה השני', אינו כותב שמעמד ומצב זה הוא בשביל איזו מטרה ותכלית, "כדי כו".

"ויש לומר הביאור בזה:

"בתקופה הראשונה דימות המשיח, בזמן ד"היום לעשותם" בתכלית השליומות (שאודותה מדובר בהלכה ד') - כיון שישנו ציווי להאדם, מודגשת בעיקר התועלת של האדם ע"י קיום המצוות, מתן שכרן של מצוות, "כדי שיזכו לחיי העולם הבא".

(* לכבוד סיום הרמב"ם מחזור הח"י ביום ה' ט"ז טבת, והתחלת מחזור הי"ט.

"משא"כ בתקופה השני' דימות המשיח, כשיחיו המתים - כיון שיתבטל הציווי להאדם, ויתגלה ענינם האמיתי שהם רצונו של הקב"ה, ומצד רצונו ית' יהיו האדם והעולם (בדרך ממילא) בתכלית השלימות, "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד .. כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו'", מובן, שמעמד ומצב זה אינו בשביל איזו מטרה ותכלית, "כדי כו'", אלא הוא עצמו המטרה והתכלית.

"ועפ"ז י"ל, שגם לדעת הרמב"ם עיקר ושלימות השכר הוא בעולם התחי' (כהפס"ד בתורת החסידות), אלא שלא כתב זה בפירוש, כמו שלא כתב בפירוש אודות התקופה השני' דימות המשיח כשיחיו המתים, כיון שתכלית ומטרת חיבור ספר ההלכות, "שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה", נשלמת בסיומה של התקופה ד"היום לעשותם"; ואעפ"כ, כיון שענינו האמיתי של חיבורו הוא "הלכות של תורה", כפי שהם מצד רצונו של הקב"ה - לכן, בהלכה האחרונה, שהיא הסיום והסך הכל דספר ההלכות, רומז הרמב"ם אודות המעמד ומצב דעולם התחי', שאז יתגלה ענינם האמיתי ד"הלכות של תורה" שאינם בשביל האדם ("כדי שיזכו לחיי העולם הבא"), אלא "דעת בוראם", "דעה את ה'", "זוהו עיקר ושלימות השכר - שמציאות האדם והעולם בטלה ומכוסה לגמרי ב"דעה את ה'", "כמים לים מכסים". עכ"ל.

ולפום ריהטא, דרוש ביאור זה לכאור' לתוספת טעם והסבר:

דהנה, ביאור זה חידוש גדול ביותר הוא, שהרי בכמה מקומות האריך הרמב"ם בפירוש שאין השכר הסופי לנשמות בגופים (פיה"מ ר"פ חלק; אגרת תחיית המתים). ולכאור' עכצ"ל כוונת כ"ק אדמו"ר, שבספר היד הכי ס"ל, ובספר היד אכן אינו מאריך ומדגיש כ"כ את השלילה שבשיטה זו. ואם כי האריך בהל' תשובה ע"ד מעלת החיים הרוחניים דווקא שבעולם הבא, הרי אינו שולל שם במפורש את השיטה האחרת, (וראה הלשון בהערה 69 בשיחה שם: "לשיטתו - ש"העולם הבא אין בו גוף וגוי' אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף" (הל' תשובה פ"ח ה"ב), "החיים (ש) באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה שאנו קיימים בו בגוף ונפש" (שם ה"ח), ואינו מפרש אודות השכר שלאח"ז, בעולם התחי' - היינו, ש"אינו

מפרש", אבל לאידך, גם אינו שולל), ולכן אפשר לחדש ולומר כן בספר היד, שלמסקנה ס"ל כהכרעת תורת החסידות.

אך באמת שג"ז אינו מובן לכאור'. כי אף שאינו שולל בצורה מפורשת השיטה השלימות השכר תהי' לנשמות בגופים, הרי מכלל דבריו בספר היד ("מכללא איתמר") כן משתמעת שלילה ברורה של שיטה זו. - בהל' תשובה כותב על חיי עולם הבא הרוחניים, ש"היא הטובה האחרונה שאין אחריה הפסק". וכן כאן בהל' מלכים, כשמדבר על ימות המשיח, חוזר ומדגיש שהתכלית היא חיי העולם הבא - "כמו שביארנו בהלכות תשובה", הרי שוב מדגיש שזהו הדבר האחרון שאין למעלה הימנו.

(וראה מ"ש אשתקד, ב'הערות וביאורים' גיליון תשצא, בביאור הטעם שבכלל כתב הרמב"ם ע"ד החיים הרוחניים של עולם הבא, דלכאור', מה ענינם לספר ההלכות? - אך גם לפמשנ"ת שם עדיין חסר ביאור, אם אכן ס"ל שהתכלית האחרונה היא כן עולם התחי' נשמות בגופים, כחידושו של כ"ק אדמו"ר כאן, מדוע חוזר ומדגיש כאן בהל' ימות המשיח על כך ש"נתאוו לחיי העולם הבא", שבזה נותן מקום גדול לטעות שזוהי המטרה הסופית - ולא עולם התחי' לנשמות בגופים?)

ואולי יש לבאר בזה, ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר במק"א (מאמר ד"ה זה יתנו, ש"פ משפטים, מבה"ח אדר תשמ"ח - בלתי מוגה), וז"ל: "...ע"י הירידה דהיפך החיים באים אל העלי' הכי נעלית דתחיית המתים, שהם חיים נצחיים שאין אחריהם הפסק, וכפסק תורת החסידות כשיטת הרמב"ן שתכלית בריאת עולם הזה הוא תחיית המתים, כי עיקר השלימות הוא נשמות שבגופים דוקא. [וי"ל עוד, דזה גופא שיש מחלוקת בדבר ה"ז מעין ענין של ירידה, כמבואר באגה"ק בביאור הרע"מ דזה שפנימיות התורה נק' עץ החיים הוא משום שלית תמן לא קשיא ולא מחלוקת כו', ודוקא מחלוקת זו שהיא בחי' ירידה מביאה את המסקנה שזהו העילוי דתחיית המתים]. עכ"ל.

והיינו, שזה גופא שקיימת שיטה שלא ס"ל שעיקר השלימות היא נשמות בגופים דווקא, היא כדי לחזק את המסקנה שתכלית השכר היא כן לנשמות בגופים. "דוקא מחלוקת זו שהיא בחי' ירידה

מביאה את המסקנה שזהו העילוי תחייית המתים". ועפ"ז יובן בנדו"ד, שאף שהרמב"ם ס"ל למסקנה (בספרו היד) שאכן שלימות השכר הוא לנשמות בגופים, רומז זאת רק בהלכה האחרונה, בעוד שבכל הספר נותן דווקא את ההדגשה לכיוון האחר של נשמות בלי גופים - כי ע"י הדגשה הפוכה זו שבכל הספר, מתבטא העילוי המיוחד של תחייית המתים שע"ז מרמז בסוף הספר.

ויל"פ הדברים, בדרך אפשר:

הטעם למסקנת החסידות שתכלית ושלימות השכר יהי לנשמות בגופים דווקא, הוא (כמבואר בכ"מ - ראה סהמ"צ להצ"צ מצות ציצית פ"א, ועוד, ובפרט בהמאמר ד"ה זה יתנו שם) שמצד גדולתו האין סופית של הקב"ה אין מניעה להתגלות גם לגוף הגשמי בעולם הזה התחתון. דאליבא דהשיטה ששלימות השכר יינתן לנשמות ללא גופים, הרי זו הגבלה כביכול בהתגלות דלע"ל, ולכן פוסקים כהשיטה ששלימות השכר יהי נשמות בגופים, כי אדרבה, גילוי הסובב דלע"ל יכול להתגלות גם בעוה"ז התחתון, ונעוץ תחלתן בסופן וכו'.

כלומר: בזה שהגילוי יהי לנשמות בגופים, בא לידי ביטוי גודל הגילוי שאין לו כל הגבלות. ועפ"ז יובן, שככל שמדגישים יותר את נחיתות הגוף ועד כמה אין הוא מסוגל לקבל גילוי אור אלא דווקא הנשמות כמו שהן מופשטות מהגוף וכו', הרי זה מוסיף ומדגיש את החידוש הגדול של עולם התחי', שאז יהי גילוי ד'נמנע הנמנעות', ומצידו יוכלו גם נשמות בגופים לקבל את הגילוי הגדול.

אם מלכתחילה לא היתה מחלוקת ושקו"ט בדבר, אלא הי' הדבר פשוט שתכלית שלימות השכר היא לנשמות בגופים - שוב לא הי' בזה רבותא מיוחדת, ולא היו מבחינים בגודל החידוש דעולם התחי'; דווקא כאשר מבינים עד כמה הגוף מצ"ע אינו מסוגל לקבל גילוי זה, ועד כדי שיש השוללים לגמרי אפשרות זו ומכריחים שתכלית השכר תהי' דווקא לנשמות בלא גופים - אז מתקבלת המסקנה שהשכר כן ינתן לנשמות בגופים כחידוש מפתיע, שאכן מבטא את גודל העילוי והעדר ההגבלה שבאותו גילוי של עולם התחי'.

ומזה יובן בנדוד, דברי הרמב"ם בספר היד; אם מלכתחילה הי' רומז הרמב"ם להמעמד ומצב דעולם התחי', לא הי' מודגש בזה כ"כ גודל העילוי שבזה; ולכן מתחילה מקדים ומדגיש שמצד רצונו של הקב"ה כמו שנותן מקום למציאות האדם הרי שתכלית השכר היא דווקא החיים הרוחניים, כי במציאות האדם כמו שהוא מצ"ע, אין הגוף יכול לקבל את הגילוי דלע"ל. ודווקא לאחר הדגשה זו, בא ורומז לגילוי הנפלא שיהי' לע"ל, דאע"פ שמצד מציאות האדם מופרך שהגילוי יהי' לנשמות בגופים, הרי כאשר יתגלה רצונו של הקב"ה כמו שהוא בעצמותו ית', נמנע הנמנעות, יוכל להיות גם דבר מושלל זה. ולפ"ז מובן, כיצד "דוקא מחלוקת זו שהיא בחי' ירידה היא המביאה את המסקנה שזהו העילוי דתחיית המתים".

ויש עוד להאריך בזה, והעיקר שנזכה בקרוב ממש לראות כ"ז במוחש, "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".



הגאולה – פעולה נמשכת? [גליון]

שניאור זלמן הלוי סגל

תות"ל - 770

בקובץ הערות וביאורים גל' תתט מסתפק הת' מ.מ.ר. האם הגילוי שיהיה בגאולה העתידה יהיה באופן של פעולה נמשכת כל זמן הגאולה או לאו. דמחדא כשם שמבואר בלקו"ש ח"ה עמ' 172 שהפעולה שנתחדשה ביום הגאולה די"ט כסלו, צריכה לפעול כל רגע מחדש, כי זהו חיבור של שני הפכים בעולם, שהעולם כשמו הוא העלם והסתר, והגילוי שנפעל בי"ט כסלו הוא גילוי אלקות שלמעלה מטבע הבריאה בהבריאה עצמה, וכל חיבור של שני הפכים דורש פעולה נמשכת.

ועד"ז בגאולה העתידה שישאר גדר העולם - כפי שעתה - עולם תחתון (לקו"ש חט"ו עמ' 89 שוה"ג להערה 40) והאלקות שתתגלה בו תהיה למעלה מגדריו, שעל כן תצטרך להיות פעולה נמשכת כל זמן הגילוי, בכדי שהגילוי האלוקי שלמעלה מגדרי התחתון יחדרו בגדריו.

או שמאידך גיסא נאמר שהגילוי שיהיה בגאולה העתידה - שלמעלה מגדרי הבריאה יחדור בגדרי הבריאה עצמה ויהפוך לחלק ממנה, ע"ד הגילוי שהיה במ"ת שטבע הבריאה 'דרש' שיהיה מ"ת, ונשאר שם בצ"ע.

ולכאורה נראה לומר הביאור בזה בפשטות, שהרי באותה הערה שמציין הנ"ל בלקו"ש חט"ו עמ' 88 הערה 40 נכתב "...הרי במ"ת ניתן גם הכח שהעבודה שלאחרי מ"ת תפעול בהעולם שיהיה כלי (לא רק לדרגת האור שבערך העולם, אלא גם) לאוא"ס הבל"ג, ועד שלע"ל יהיה העולם דירה לו יתברך.

"ומכיון שגם אז ישאר העולם בגשמיותו ואעפ"כ יהיה "כלי" ו"דירה" כו' - ודלא כחיבור הרב והתלמיד (באופן הג') ד"זה שחושי התלמיד נעשים כמו חושי הרב הוא ע"י שהתלמיד מתעלה (ו"יוצא") ממדריגתו הקודמת - (כי אם) שבמ"ת ניתן כח שהתחוננים גם כמו שהם בדרגת תחוננים יתחברו עם העליונים ושחיבור זה יהיה גם מצד ענינם הם (באופן דכלי כו)".

ובשוה"ג שמצוין שם - "כמובן מזה שאז תושלם הכוונה ד"דירה בתחוננים. ואף שענין התחונן דעוה"ז הוא בענין הסתר אורו ית' תניא פל"ו) - מ"מ מכיון שגם אז לא יתבטל הצמצום (שורש וסיבת ההסתר דעוה"ז הגשמי), וזה ש"הגשמי יהי' דירה לו ית' הוא ע"י שחשך הצמצום (גופא) יהפך לאור (שענין זה הפיכת החושך לאור) אי אפשר להיות מצד הגדרים ד"אור וחושך" שהרי הם הפכים) ורק בכח העצמות - נמצא שמצד הגדרים ד"עולם" היה "תחונן" גם אז. וראה לכו"ש ח"ב עמ' 75 הערה 30 ועצ"ע בכ"ז".

ששם בלקו"ש ח"ב נתבאר "...זה גופא שמציאות היש דעולמות ונבראים הוא בחי' העצמות הוא [לא לפי שענין ודרגת העולמות שייך לזה כי אם לפי שעצמותו ית' הוא כל יכול וגם הפכים, שלכן: ענין האחדות כמו שהוא מצד עצמותו ית' הוא, שגם מציאות היש דעולמות [שמצד ענין "הגדרים" (דבחי' הגילויים) הוא מציאות הפכית מאלקות] הוא מיוחד עמו ית'".

ומכאן נבע ספק הנ"ל - האם הגילוי דלעתיד ידרוש פעולה נמשכת בעולם, כיון שסוף סוף אף שלא יתבטלו גדרי התחונן,

והעליון יתחבר לתחתון כמו שהוא בדרגת תחתון, הרי זה מצד גדר העליון - עצמותו ית' שנושא הפכים - שנמשך אף לתחתון. אבל לא מתגלה מציאות התחתון כפי שהוא. (אא"כ כמובא שם בגוף השיחה שעובד עבודתו באופן שעושה את ה"יש" ל"אין"), ובמילא פעולת העליון תצטרך לפעול בתחתון באופן של פעולה נמשכת, מפני שזהו תוכן הפוך מציאות התחתון.

אך נראה שיש להבדיל בכל המובא בהערות הנ"ל, למבואר בלקו"ש ח"ה בנוגע לגילוי שנפעל ע"י י"ט כסלו, דהנה בשיחה שם מוסבר היטב מדוע ביציאת מצרים וכן בי"ט כסלו נדרש פעולה נמשכת - וראה באות ז' ובאות ט', "די פעולה פון גילוי החסידות וואס האט זיך אויפגעטאן בי"ט כסלו תקנ"ט, איז אַ פעולה נמשכת, ווארום היות אַז דער נס פון י"ט כסלו האט זיך אויסגעדריקט ניט בלויז אין דער יציאה פון אלטן רבי'ן און תורת החסידות ממאסר לחירות, נאר אויך אין דעם וואס חסידות געפינט זיך שפטער אין אַ מצב של חירות וגילוי אין וועלט.

"- ווייל מצד סדר השתלשלות איז ניטא קיין נתינת מקום אז דער מיצר וגבול פון וועלט, ביז אין "חוצה", און אין דעם וויסטטן "חוצה" זאָל ווערן אן ארט פאר די "מעינות" פון רזין דאורייתא און רזין דרזין, און נאָך אין אן אופן פון גילוי והפצה אזוי אז דער חיבור פון די צוויי הפכים איז אן ענין ניסי שלמעלה מהטבע - מוז דעריבער די פעולה זיין אַ פעולה נמשכת".

היינו שהגילוי האלקות שנתחדש ע"י התגלות תורת החסידות הוא בסתירה למצב העולם המוגבל הנראה לעינינו, כי מדובר על דרגת הגילויים שלמעלה מסדר והדרגה שנתגלה בעולם. אך הגילוי שיהיה בגאולה עתידה אינו עוד גילוי נוסף שבעולם ע"ד הגילוי שהיה בי"ט כסלו כי אם גילוי מהותו העצמי של העולם, שענינו לא רק בפנימיות. כי אם גם בחצוניות, אלקות, שמציאותו מעצמותו יתברך (כמובן שע"י הגילוי די"ט כסלו ניתן הכח לגלות את מהותו העצמי של העולם, אך כאן מדובר על עצם ענין הגילוי שנתגלה בי"ט כסלו).

ובמילא לא שייך לחקור האם הגילוי העצמי יהיה באופן שיצטרך להתחדש כל הזמן או שיתגלה פעם אחת ודיו, כי מדובר על גילוי

עצמי, דכשהוא מתגלה אזי הוא מתגלה במציאות העצמית, כפי מה שהוא, ולא כדבר הנוסף עליו.

אלא שסוף סוף - מציין הרבי שם בלקו"ש חי"ב - זה גופא הוא מצד עצמותו ית', ולא מצד התחתון כפי שהוא. אבל אי"ז גורם ס"ד שתידרש פעולה נמשכת מצד עצמותו יתברך כנ"ל כדי לגלות את מהותו העצמי של העולם, דא"כ מה ההפרש בין גילוי הנובע מצד הבל"ג שבאוא"ס, לגילוי מעצמותו ית' עצמו, דשניהם הם דבר נוסף על מציאות הנברא המוגבל. אלא מוכרח שבגילוי עצמותו ית', מתגלה הנברא כפי שהוא ולא רק במוכן הגלוי שבו, כי אם בענינו העצמי.



לקוטי שיחות

אבנים, אבני שיש ולבנים

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

בלקו"ש ח"ו ע' 15 כותב כ"ק אדמו"ר אודות החילוק בין אבנים ללבינים: אבנים היא בריאה בידי שמים, ולבינים נעבד ע"י בנ"א. וע"כ החילוק ביניהם - דאבנים שהן בריאה בידי שמים, מרמז על דרגא גבוה בקדושה, ולכן הוצרכו לבנות בביהמ"ק (לכתחילה) מאבנים, משא"כ לבנים שהיא מעשה ידי אדם, מרמזים על רשות, ושתלוי בידי בנ"א מה לעשות ממנה (קדושה או ח"ו להיפך).

וממשיך: "...וואס דערפון געפינט מען, אז דער איסור השתחוויה בפישוט ידים ורגלים איז גילטיק דווקא ביי רצפת אבנים או ניט ביי רצפת לבנים - ווייל דער דאזיקער איסור איז מצד דעם טעם וואס אין אן אנדער ארט טאר ניט געטאן ווערן א זאך וואס איז בדוגמא צו דעם וואס מען טוט אין בהמ"ק - השתחוי', און וויבאלד אז לבנים מצ"ע פארמאגען ניט קיין אנדייט אוף אן ענין פון קדושה,

איז דעריבער די השתחוי' און רצפת לבנים ניט קיין דוגמא צו דער עבודת השתחוי' אין בהמ"ק...".

ועל מה שכ' "ניט ביי רצפת לבנים" מציין בהע' 30 למג"א קלט סק"כ. הנה שם כ' שבנוגע לאבני שיש חולקים מהריב"ל (אוסר) וכנה"ג (מתיר).

ובנוגע ללבינה, כותב בפשטות - בלי מחלוקת - דאין איסור דלבינה אינו אבן וככתוב "ותהי הלבינה לאבן", ושכן משמע ברמב"ם הל' ע"ז והמריב"ל.

והנה הדעת תורה ועד"ז הארחות חיים (ספינקא) ציינו לרמב"ם הל' טו"צ פ"ד ה"ח "הלבנים והשיש אינם חשובים כאבנים".

אבל המג"א הנ"ל שכ' על לבינה דמשמע מהריב"ל הנ"ל דסובר שאסור בשיש ומתיר בלבנים, ואינו סובר שזה בדומה לט"צ.

ולפי מ"ש לעיל מלקו"ש י"ל: דדוקא לבנים שהיא מעשה בנ"א אינו דומה לאבנים, אבל אבני שיש שהיא בריאה בידי שמים ושייך לדרגא בקדושה (שדומה לביהמ"ק) לכן שייך האיסור בזה (ולהעיר מגמ' חגיגה ד' יד על "אבני שיש טהור" ובמובא גם בדא"ח אודות מעלתו על שאר אבנים).



לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיזה"כ

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בלקו"ש חיי"ט (ע' 80 ואילך) מבאר מ"ש במשנה (סוף תענית כו, ב): "אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים (וי"ג - בנות ישראל) יוצאות בכלי לבן שאולין.. וחולות בכרמים, ומה היו אומרות.. " - ובברייתא שם (לא, א): "פיפיות שבהן מה היו אומרות תנו עיניכם ליופי כו' מיוחסות.. אומרות תנו עיניכם למשפחה כו' מכוערות.. אומרות קחו מקחכם לשום שמים כו'".

ומבאר (בס"ו): "עם איז מובן ופשוט, אז דאס וואס בנות ירושלים יוצאות כו', אין די טעג פון טו באב און יוהכ"פ, איז געווען אן ענין פון קדושה; איז במילא אויך מובן, אז זיי האבן דאן ניט געמיינט ארויסברענגען זייערע גשמיות'דיקע מעלות (יופי, עשירות א.ד.ג.) כשלעצמן - נאר אזעלכע מעלות וואס ע"פ תורה זיינען זיי ראוי צו זיין א טעם וסיבה צו שידוך ונישואין.. ולדוגמא דאס וואס די "יפיפיות" זאגן "תנו עיניכם ליופי", מיינען זיי די מעלה האמיתית (הרוחנית) אין דעם, ווארום יופי גשמי נעמט זיך פון יופי רוחני...". עכ"ל עש"ה.

ולפי"ז נראה לבאר מ"ש בגמ' (קידושין מט, ב): "עשרה קבים יופי ירדו לעולם, תשעה נטלה ירושלים, ואחד כל העולם כולו", ע"כ. דלכאורה למה דוקא ירושלים נטלה ט' קבים?

וי"ל עפ"י מ"ש התוס' (תענית כז, א ד"ה הר כו'): דיה ירושלים שנקרא על שם אברהם שקראוהו הר ה' יראה (בראשית כב), והעיר ה' נקרא כבר שלם, כדכתיב (שם יד) "ומלכי צדק מלך שלם", ונקרא ירושלים על שם יראה ועל שם שלם, עכ"ל. והשתא דיופי רוחני הוא גורם וסיבה ליופי גשמי, מובן למה דוקא ירושלים - ירא שלם - נטלה ט' קבים יופי (גשמי), וא"ש.

ועייג"כ בלקו"ש ח"א (עמ' 109): "וועגן דעם שכר וועלכן מען באקומט דורך דער עבודה פון אשר - זאגט אויף דעם דער מדרש (ב"ר צח, טז. שם עא, י). .. "מאשר שמנה לחמו - שהוא מעמיד בגדי שמונה". אזוי טייטשט אויך רש"י (אין צוויטן פשט) אויפן פסוק "יהי רצוי אחיו", שהיו בנותיו נאות כו' נשואות לכהנים גדולים .. (וועלכע גייען מיט שמונה - אכט בגדים). וואס פאר א שייכות האט בנות נאות צו כהנים גדולים? מוז מען דאך זאגן, אז דער ענין פון שיינקייט דא סיינט א רוחניות'דיקע שיינקייט, וואס איז שייך צו כהונה גדולה, עכ"ל עש"ה.

והנה בלקו"ש דילן הבין ב' נוסחאות: "בנות ירושלים (וי"ג - בנות ישראל) - "ובהערה 2 כתב: "ראה שנויי נוסחאות למשניות, וש"נ. ולהעיר ממרז"ל עתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל (יל"ש ישעי' רמז תקג). שה"ש (ו, ד) רעיתי .. נאוה בירושלים. מדרש שה"ש זושא פ"א ע' שמות קרא לירושלים כו' עיר ישראל כו'

הר מרום ישראל כו", עכ"ל. והכוונה בפשטות כאן לתווך בין ב' הגי' "בנות ירושלים" - ל"בנות ישראל" - ואמנם לפמ"ש התוס' (תענית שם) יש להמתיק בזה עוד, דירושלים היינו "ירא-שלם", וישראל הוא שם המעלה "ישר-אל" כידוע.

והנה י"ל דבנות ירושלים אין הכוונה דוקא במקום הגשמי של העיר, אלא גם בכל מקום בעולם שהוא בבחי' ירושלים - ירא שלם, "לא היו ימים טובים לישראל וכו'" - וע"ד פתגם הידוע של כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע [לקו"ש ח"ב (ע' 621) ע"ח (ע' 404) ועוד] "מאך דא ארץ ישראל" - וגם מלקו"ש דילן (ס"ו-ח) מבואר דלא מדובר דוקא מבנות העיר הגשמי של ירושלים לחוד, עש"ה.

ולפי"ז נראה לבאר דבר תמוה מאד לכאורה, וכי אין למצוא זמן אחר בימות השנה, שבנות ירושלים יצאו בכלי לבן שאולין .. וחולות בכרמים, ואומרות וכו'? למה בחרו דוקא ביום המקודש ביותר! - וגם למה דוקא ט"ו באב?

אולם יבואר עפמ"ש בלקו"ש דילן, שכולם רצו להדגיש המעלות האמיתיות ברוחניות. ועיי"ש (ס"ח) דאצל ה"פיפיות" רואים כ"ז בגלוי, ואצל המכוערות: "זיי האבן אויך ניט געהאט אימיצן אנדערש וואס זאל זיי מחנך זיין כדבעי - און אזוי זיינען זיי "מכוערות" ברוחניות און במילא אויך בגשמיות. - אבער דאס זיינען מכוערות רופט ביי זיי ארויס א תנועה פון מרירות ושפלות וביטול, און ניס קוקנדיק וואס זיי האבן ניט געהאט פון וועמען צו מקבל זיין מעלות נעלות - זינען זיי אליין אויף זיך מקבל עול מלכות שמים - בדרך קבלת עול; ביז דאס גופא רופט ביי זיי ארויס דעס הרגש נעלה וואס זיי זאגן ארויס אין די ווערטער "קחו מקחם לשום שמים", אז זיי ווילן אזעלכע חתנים וואס זיינען אויסן אינגאנצן לש"ש. ניט טראכטנדיק וועגן מעלות וכו", עכ"ל. ועי' לקו"ש חלק טו (ע' 125) בביאור הגמ' (תענית כ, ב) שמצוין בהערה 21.

ולפי"ז אין לך יום מתאים ביותר מאשר יוה"כ (וט"ו באב) דוקא, שבנות ירושלים יצאו בכלי לבן, וחולות בכרמים ואומרות וכו' - שהרי דוקא בזמן ש"עיצומו של יום מכפר" (שבועות יג, א) - [וזוהו אפי' לדעת רבנן (שם כמבואר בלקו"ש ח"ד (עמ' 1149), וח"ז (עמ' 222), וח"א (עמ' 4 בהערה 36)], מתגלות אמיתית מדרגתן של כל

בנות ירושלים - כולל בעיקר מכווערות הנ"ל - "ווייל יו"כ ווערט נתגלה ביי יעדער אידן דער עצמות'דיקער פארבונד פון זיין עצם הנשמה מיט דעם אויבערשטן, און בשעת ס'ווערט נתגלה די מדרגה, פאלן במילא אלע פגמים" (לקו"ש ח"ד (עמ' 1152)).

וגם דוקא ביוה"כ (וט"ו באב) שמתגלה אצל כאו"א בחי' יחידה שבנפש, ה"בחור" יהי' בבחי': "שא נא עיניך וראה (עדמ"ש"נ" שאו מרום עיניכם" - וועט זיין - "וראו מי ברא אלה") - מיט א העכערן און פנימיות'דיקן בליק: זען דעם שורש ומקור פון וואנעט עס שטאמען און קומען אראפ די מעלות (לקו"ש דילן ס"ז)". ועי' לקו"ש חט"ז ע' 339 ס"ה.

וגם בט"ו באב דוקא מתגלה בחי' יחידה שבנפש, וכמבואר בלקו"ש ח"ד (עמ' 1337): "בת"ב נידונו ישראל בגירושי... היפך ענין נישואין לבעלה הקב"ה. ובט"ו באב, שבט"ו בחודש הוא מילוי הלבנה (וישראל נמשלו ללבנה), הוא זמן הנישואין דישראל עם הקב"ה, ושלימות הנישואין בט"ו באב הוא יותר מבט"ו שבשאר החדשים, כי גודל העלי' הוא לפי אופן גודל הירידה (שבת"ב) שלפני' (ועפי"ז מובנת גם השייכות דט"ו באב ליוה"כ, כי גם ביוה"כ הו"ע הנישואין ובאופן נעלה, כי בא אחרי הירידה בחטא העגל כו' - הערה 4 שם).

וההבנה להשידוכין ולההתקשרות דכנס"י להקב"ה שבט"ו באב הוא - "יוצאות בכלי לבן שאולין": לובן הוא גוון עצמי ובעבודה - רצון פשוט בלתי מורכב בחכמה ושכל כו' - (וגם בזה שווין ט"ו באב ויוה"כ כמבואר ברשימות הצ"צ (על מגילת איכה עמ' 44) שם - הערה 6 שם). ומכיון שהעבודה צריכה להיות בכחות הפנימיים דוקא, בחב"ד וכו' - כלי לבן אלו הם "שאולין", שאין זה מצד עצמם, כי אם, שנמשך להם בדרך שאלה מבחינה שלמעלה מהם - בחינת יחידה", עכ"ל.

והשתא דאתינן להכא, נראה דיתכן מאד, דדוקא בשני ימים אלו - ט"ו באב ויוה"כ - בלבד, היו בנות ישראל יוצאות וכו' וחולות בכרמים וכו' ואומרות וכו', משא"כ בשאר ימות השנה יתכן שהי' אסור הנהגה כזו, כיון שאז לא מתגלים דרגות נעלות כמו בב' ימים הנ"ל. לכן קיים חשש, הן מצד בנות ירושלים והן מצד הבחורים,

שאינן כוונתם לשם שמים - למעלות האמיתיות ברוחניות, וכיון שכן "אז די אמת'קייט פון די מעלות פון "בנות ירושלים" באשטייט ניט אין "נוי" - די מעלות ווי זיי זעהן זיך בחיצוניות .. ווייל "שקר החן והבל היופי" (ס"ז שם)". ואם לא ישכילו עפ"י תורה שוב אין הנוהג הזה עפ"י תורה כלל וכלל - ועי' אגרות קודש אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע חלק א (ע' רפב ואילך).

ולפי"ז יבואר היטב למה דוקא בדורות הקודמים בלבד היה הנוהג הזה - עיין חידושי הריטב"א (סוף קידושין) - משא"כ בדורות האחרונים שישנו ירידה עצומה, לכן לא קיים מנהג זה (אפילו) בט"ו באב ויוה"כ - וע"ד שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע (בשיחות תשרי תש"ל) [שערי המועדים - חג הסוכות סי' יח] למה דוקא בזמן התנאים וכו' ישנו בסוכה, משא"כ לכשיתמעטו הדורות שלא יודעים עוד איך לישון כדי שהשינה לא יהי' סתירה למקיפין דבינה. ועיין מ"ש עד"ז ב'יגדיל תורה' - ירושלים גליון יד (ע' 104 ואילך) בענין גילוח שערות נשים עש"ה. וראה בס' 'משבחי רבי' (תש"ס) ע' 62, בענין חומרא של כיסוי המטפחת כאשר כל השערות מכוסות, שאז עדיף מפאה כמובן.



שינה בסוכה

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקו"ש חלק כט (עמ' 215-217) בענין השינה בסוכה מבואר בהרחבה איך ששיטת אדה"ז (המיוסדת על פס"ד הרמ"א) היא שמצות ישיבה בסוכה כוללת גם את השינה בסוכה.

אבל, בד בבד, מכיון שעיקר קביעות ישיבתו של אדם נקבע (לא ב"מקום לינה", אלא) במקום אכילתו דווקא - לכן בין שלושת הענינים דאכילה, שתיה, שינה גופא, הרי עיקר ענין הישיבה בסוכה קשור באכילה דווקא, עיין שם בארוכה.

וקצת להבהיר הדברים:

דהנה ידועה שיטת היראים (סימן תכא) שהביאה המרדכי (ועוד) בענין "מצטער פטור מן הסוכה" שהכוונה היא לצער שנולד אחרי שהקים הסוכה מלכתחילה באופן הכשר לגמרי - במקום שראוי לאכול לשתות ולישון בה.

משא"כ כשהקימה במקום שא"י לישן בה ורק אפשר לאכול בה, הרי אף ידי חובת אכילה לא יצא בה ידי חובתו. ונימוקו: חסר כאן ב"כעין תדורו".

וכמהו כתב המהרי"ל הלכות סוכות ס"ד: ויעשה הסוכה במקום שיוכל להיות תדיר שם הן לאכול שם הן ללון שם, כגון שלא במקום טינופת וסירחון או במקום סכנת ליסטים וגנבים. דאז אפילו ידי חובת אכילת סוכה לא יצא מאחר דאין יכול ללון שם. וראה בהנסמן במהדורת מכון ירושלים תשמ"ט (עמ' שסא) ציון 2, עוד שפסקו כן.

אבל החכם צבי (בשו"ת סי' צד) חלק עליו (על היראים) מכו"כ טעמים ובעיקרון ס"ל ש"תשבו כעין תדורו" לא נסוב על אופן בניית הסוכה וכו', ואם במקרה שיעשה ב' סוכות אחת מיועדת לאכילה והשניה מיועדת לשינה אין כל ספק שאף זו שיועדה לאכילה וא"א לישון בה לא תיפסל כראויה לאכילה וכו'.

והנה אדמו"ר הזקן ולפניו הרמ"א (סתר"מ ס"ד) נקטו למעשה כהמרדכי, ולכן מבאר כ"ק שגם לשיטת אדה"ז מצוות סוכה כוללת גם השינה דסוכה וכו'.

ומ"מ ברור גם לדעת המרדכי שהעיקר היא האכילה בסוכה.



שתי השליחויות של יוסף נרמזות בשמות "יעקב" ו"ישראל"

הנ"ל

בלקו"ש ח"ל עמ' 228 מבאר הא דמנהג ישראל שישנו הפסק של עליה בין קריאת הפרשה בפסוק "וידברו גו' וירא את העגלות גו' ותחי רוח יעקב אביהם" ובפסוק שלאח"ז "ויאמר ישראל רב עוד יוסף בני חי גו'" מתחיל ל"רביעי" (או ל"חמישי") שלכאורה הוא הפסק באמצע ענין?

ומבאר שיש כאן ב' ענינים בשליחותו של יוסף: א) הענין הראשון "וירא את העגלות אשר שלח יוסף" הראה ליעקב שיוסף עמד בצדקו גם במצרים - דבר שלכשעצמו אין בו חידוש כ"כ לגבי יעקב שגם הוא הי' שלם בגלותו בבית לבן. ב) הענין השני - שנעשה שליט על מצרים - חידוש גם לגבי יעקב ש"רב עוד יוסף בני חי" שכוחו של יוסף הוא "רב" ו"הרבה ממני", ולכן בא זה כ"עליה" חדשה. עכתד"ק.

וי"ל דעפ"י ביאור זה יומתק היטב [נוסף על מה שאחז"ל שחזרה רוח"ק לשרות עליו] גם השינוי בשם של "בחור שבאבות", שבעוד שבעליה הקודמת הוא נקרא "יעקב" המרמז על דרגא נמוכה, ואילו בעליה השני' (שבה מדבר על הע"י, שנפעל ביוסף וממילא גרם לו נח"ר רב עד ש) הוא מתחיל להיקרא בשם "ישראל".



[לעצם החילוק שבין יעקב ויוסף - אולי י"ל עוד שזהו ע"ד החילוק שבין "משתמרת" (הבבלי) ו"מתברכת" (ירושלמי), והכוונה בנידון-דידן היא לדרגתם הרוחנית (ולאו דוקא ללימוד התורה שלהם), וכמבואר בהשיחה].



ביקש יעקב לגלות את הקץ

הת' חיים אליעזר זלמנוב
תות"ל - 770

בלקו"ש ח"כ שיחה א לפרשת ויחי (ע' 228 ואילך), מבאר כ"ק אדמו"ר ב"ביקש יעקב לגלות את הקץ". שלכאורה מהו התועלת בזה שרצה לגלות בניו קץ הגלות. ולאידך מהו התועלת בזה שבפועל לא גילה להם.

והביאור בזה, דיעקב ידע שעיי"ז שבנ"י יתנהגו כראוי, יפעלו שהגאולה תבוא לפני הזמן הקצוב. והוא רצה שזה יהיה מה שיותר מהר. ולכן "ביקש" מהקב"ה, שיוכל לגלות להם, ולהמשיך להם כח מלמעלה, בתור עזר וסיוע לעבודתם לפעול את הגאולה.

אבל הקב"ה רצה שהגאולה תהיה גאולה שלימה ונצחית, ולכן לא נתן ליעקב לגלות את הקץ, ועי"ז בניי יעבדו את עבודתם בבחי' אתעדל"ת בלבד, ואע"פ שזה יקח יותר זמן, מ"מ תהי' הגאולה כראוי.

ביאור נוסף מצינו בלקו"ש ח"י שיחה ב לפרשת ויחי (ע' 168 ואילך), שהסיבה שיעקב רצה לגלות לבניו את הקץ, ה"ז מפני שהוא חשב שהם ראויים לזה והם נמצאים במדריגתו, ומגיע להם "גילוי הקץ". אלא דבפועל לא היו ראויים לזה, אפילו לפנ"כ. - ומה שיעקב רצה לגלות להם, הוא מפני היותו מופשט אז משייכות וממחשבה בעצם, ולכן הרגיש שהם ראויים.

אבל כשירד למדריגתם לגלות להם, פעל בו אז הקשר בהם לדעת שאינם שייכים לזה עדיין.

והנה, אף שב' ביאורים אלו נראים שונים ותוכנם אחר, אבל לחביבותא דמילתא ראיתי לתוכם.

דהנה בהמשך השיחה בח"כ, מקשה הרבי, מה היתה סברתו של יעקב לכתחילה, שהרי ע"י מילוי בקשתו לא תהיה גאולה שלימה (כנ"ל)?

אלא שמבאר (ע"פ חסידות) שיעקב היו מדריגת האצילות, וכבר גמר שלימות עבודתו (שהרי היה אז סמוך למיתתו) וחשב שבניו ג"כ נמצאים במדריגה זו.

וממשיך לבאר שעפ"ז יתאימו ב' הדיעות, שנסתלקה ממנו שכינה, ז"א שהכח ל"השכיך" ולהמשיך גילוי זה לבניו נסתלקה ממנו, אבל הוא עצמו היה כבר בשלימות עבודתו ולכן עדיין ידע בעצמו את הקץ.

או ש"נתכסה ממנו" גם הקץ, וזאת בכדי שיכיר מעלת עבודת עצמו.

אלא שבשיחה בח"י מסביר ביאורו רק לפי הדיעה הראשונה (שנסתלקה ממנו רק הכח ולא שנתכסה ממנו הקץ), וצ"ב אם אפשר לתווך בזה גם את הדיעה הב', ויל"ע.



עבודת הבע"ת – יראה? [גליון]

הרב אפרים פיקארסקי מנהל ביהמ"ד

במה דשקו"ט בגליונות הקודמים במה שהעיר הרב יי"ק שי' במ"ש בלקו"ש ח"י ע' 83 בהערה 27, בביאור מ"ש בפנים השיחה שדוקא בע"ת יכול להפוך מזדונות לזכויות משום שעבודתו הוא בכח עצמו, עיי"ש. וע"ז מביא בהערה הנ"ל וז"ל: "ויומתק וכו' הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" - ועבודת בע"ת הוא בעיקר בקו היראה, עכ"ל. וע"ז שאל הרב הנ"ל דהפיכת זדונות לזכויות הוא ע"י אהבה רבה, וכמפורש בתניא פ"ז, ולא ע"י יראה, ע"כ תוכן שאלתו.

ואולי י"ל בזה, ובהקדים: דהנה ידוע דא' החילוקים בין העבודה בקו האהבה להעבודה בקו היראה הוא, דאהבה ענינו קירוב להדבר הנאהב, משא"כ יראה הוא תנועה של ריחוק מהדבר שיראים ממנו.

והנה יתרון האהבה דבע"ת (אולי) אינו כ"כ בדרגת האהבה עצמה (ז.א. בתוכנה של תנועת הקירוב והעריבות שבמדת האהבה) כי (אולי) יתכן אצל צדיקים (גמורים) אהבה נעלית יותר (מבחי' הנ"ל) - כמו אהבה בתענוגים וכיו"ב. והיתרון והמעלה המיוחדת באהבת הבע"ת הוא כמ"ש בתניא שם (פ"ז) "כי עד הנה היתה נפשו בארץ צי' וצלמות וכו' ורחוקה מאור פני ה' בתכלית ולזאת צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים וכו'", שמזה משמע לכאורה שתוקף הצמאון והאהבה (אינו כ"כ מהרצוא והתשוקה להטוב, אלא) הוא מחמת הבריחה מהרע.

[ועד"ז במ"ש בהערה הנ"ל לשון מרז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", שהגם שתוכן מרז"ל הנ"ל הוא שרק על תומ"צ יש בחירה, ומ"מ ניסחו את זה בל' "חוץ מיראת שמים" (ולא חוץ מקיום התומ"צ), שהכוונה בזה בפשטות שירא (ולכן מתרחק) מלעבור על רצון ה' מחמת יראה (איזשהי). (ואולי אפ"ל שמה שיש לו להאדם איזה "גישמאק" (ואהבה) בקיום התומ"צ, אולי זה כן בידי שמים, ורק מה שהאדם עובד עבודתו הן בסו"מ והן בע"ט, מחמת יראה וקב"ע, זהו לא בידי שמים).]

ואולי זהו הכוונה (לכאורה) בהערה הנ"ל שהצמאון הזה שבא מצד ההרגש, אצל הבע"ת, שמוכרח להתרחק מן הרע, שמביא להפיכת זדונותלזכיות, הוא רק בכוח עצמו, ולא מצד איזה גילוי מלמעלה, הנה כהנ"ל יומתק ע"פ מרז"ל הנ"ל שיראת שמים - ז.א. העבודה לפרוש ולהתרחק מן הרע הוא לא בידי שמים ורק בכח עצמו. וכן אצל בע"ת עבודתו, היינו תוקף האהבה הוא מחמת קו היראה של פרישה ובריחה מהרע ולא מצד קו האהבה - הרגש הקירוב וד"ל.



נתינת צדקה קודם התפילה [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

א) בהמשך למש"כ בגליון הקודם (ע' 17) בענין נתינת צדקה שקודם התפילה (המבואר ענינה בלוח 'היום יום' ב' כסלו), אי הוי דין והידור בהתפילה, או דהוי דין והידור במצוות צדקה - ילה"ע דלכא' אינו מובן, דמהיכי תיתי דהוי הידור בצדקה כשנותנו לפני התפלה, דבשלמא בהשמונה מעלות בצדקה דחשיב הרמב"ם - מובן שפיר ההידור שבזה, כמו המעלה בשנותן להעני קודם שנצרך לזה או שהנתינה היא באופן שהמקבל אינו יודע מזה, ועד"ז בשאר המעלות, מובן שפיר איך הוי הידור במצוות צדקה.

משא"כ ההידור "בהזמן" של הנתינה כמו לפני התפילה אינו מובן לכאורה ההידור והמעלה שבזה. ומסתבר דאינו הידור ב"עצם הקיום" של המצוה, שנאמר ד"גוף" המצווה הוי יותר מהודר, אלא דהוי דין "בהזמן" של המצווה, דהיינו' דהזמן המסוגל יותר לנתינת צדקה הוא קודם התפילה וראה במכתבי רבינו מזה (מובא בשערי הלכה ומנהג ע' ק"א).

(1) וע"ד דאיתא במג"א בריש הל' חנוכה דנוהגין עניים לסוב על הפתחים בערב חנוכה, ומסיים דיש טעם לזה וראה בפמ"ג שם, ופשוט דאיל"פ דנתינת צדקה בחנוכה הוי הידור בקיום מצוות צדקה, אלא דהוי זמן מסוגל וכו', ועד"ז י"ל בצדקה שקודם התפלה ועדיין צ"ע הטעם לזה.

(ב) והנה אם נאמר דהענין של צדקה שקודם התפילה היא משום לתא דמצוות צדקה, י"ל דאם מטיל הפרוטה לתוך קופת צדקה בודאי עדיף טפי מליתנו להעני בעצמו, כיון שעיי"ז אין העני יודע ממי קיבל הפרוטה, כמבואר בשו"ע בסעיף ז (המעלה ב' מהח' מעלות) "הנותן אינו יודע למי נתן והמקבל אינו יודע ממי קיבל".

וכן מבואר בש"ך (או"ח יו"ד) דכ"ש אם נותן לקופה של צדקה עדיף טפי, משא"כ אם נאמר דהוי דין בתפלה י"ל דליכא מעלה בזה שנותנו לקופת צדקה - ואדרבה גרע טפי [עפ"י המבואר ב'היום יום'] כיון שעיי"ז אינו מוסיף חיות להעני [בשעתו עכ"פ], משא"כ כשנותן הפרוטה להעני בעצמו - ניתוסף אצלו חיות, ובודאי עדיף טפי².

והנה הש"ך (באו"ח יו"ד) ממשיך דכ"כ הטור בסי' צב דטוב ליתן צדקה קודם התפלה, וכוונת הש"ך היא דלשון המחבר ביו"ד היא "טוב ליתן צדקה לעני", ומלשון זה יש מקום לטעות שצריך ליתן להעני בעצמו ולא לקופת צדקה, ע"ז כ' הש"ך דהלשון באו"ח בסי' צב הוא "טוב ליתן צדקה לפני התפילה", ומדסתם הטור ולא כ' "לעני" - מוכח דא"צ ליתן לעני דוקא וה"ה דיכול להטיל לקופת צדקה - ומוכח בש"ך דגם מצד ענין התפילה א"צ ליתן להעני בעצמו, אמנם עדיין אינו מוכרח מהש"ך דעפ"י הביאור בהיום יום, יכול ג"כ להטיל הפרוטה לקופת צדקה, ומצד שני כן עמא דבר וכן נהג רבינו וכנ"ל, וצ"ע וכנ"ל³.

(2) וי"ל בזה עוד נפק"מ דאם נותן פרוטה לעני קודם התפלה והעני אינו רוצה לקבלו, דלפי הביאור שבהיום יום דהמעלה של צדקה קודם התפילה היא משום דעיי"ז ניתוסף אצל העני חיות, בזה חסר לכאור' ענין הנ"ל, משא"כ א"נ דהוי דין בצדקה ויל"ע דבשלמא א"נ דקבלת העני מהוי חלק מהמצווה (כידוע דברי הרשב"א דלכן אין מברכין על צדקה, שמא לא ירצה העני לקבל), ליכא ג"כ ענין ליתנו דוקא קודם התפלה, משא"כ א"נ דקבלת הצדקה לא הוי חלק מגוף המצווה, י"ל דאעפ"י כ' קיים הענין של צדקה קודם התפלה אע"פ שהעני מסרב מלקבל, ואכ"מ (וראה בלקו"ש חל"ד לפ' ראה (ב) הע' 24).

(3) ועוד י"ל בזה ע"ד המבואר בתניא פל"ז דבצדקה שאדם נותן מיגיע כפיו, הרי כל נפשו החיונית עולה לד', ומוסיף דגם מי שאינו נהנה מיגיעו, מ"מ הואיל ובמעות אילו יכול לקנות חיי נפשו החיונית הרי נותן חיי נפשו לד'.

- ואולי י"ל דסו"ס כיון שהפרוטה הגיע ומוטל בקופת צדקה יתכן תיכף ומיד זכו ביה עניים, והיא מכח הדין דגבאי צדקה יכולים לזכות בשביל העניים (עי' יור"ד סי' רנח ס"ח) כמו דקי"ל שם דהאומר חוב שיש לו ביד פלוני יהיה לצדקה אם אמר כן בפני ג' זכה בו הגבאי מדין מעמד שלשתן, וחשיב כאלו הגיע ליד העניים, ועד"ז י"ל בנידו"ד.

ועדיין יל"ע בזה עוד, ולא באתי בכ"ז רק להעיר.



ידיעת איסור ע"י העונש [גליון]

הת' גבריאל הלוי לוי

תות"ל - 770

בהעו"ב גל' תתט (עמ' 18) שם העיר פרופ' א.ג. דבלקו"ש (ח"ה עמ' 155 הע' 39) מביא הרבי מקור לאיסור לבזות אב (ונוסף למצוות כיבוד אב) וז"ל "גם י"ל שהמקור לזה הוא מזה עצמו שחם נענש על מה שבזה את אביו, וכמו המקור לע"ע - לתנא דבי מנשה (ראה סנה' נז, רע"א. תוס' שם)"

והקשה הנ"ל דלכאור' יש להביא מקור לענין כזה שמהעונש לומדים האיסור מגמ' נדה יג, א א"ר יוחנן כל המשז"ל חייב מיתה, שנאמר "וירע בעיני ה' אשר עשה וימת גם אותה". ולכאור' אדרבה דעת ר' יוחנן נלמדת להלכה, משא"כ בגמ' סנהדרין אשר דעת דבי מנשה היא דעת יחיד. עכ"ד.

והנה בפשטות נראה דקושיא מעיקרא ליתא, דהא ר"י לא הביא מקור לאיסור הוצאת שז"ל אלא לעונש (חייב מיתה), ובגמ' שם הובא זה כהסבר למה ר"א הקפיד בזה כ"כ עד כדי להוציא לעז על

- ועד"ז י"ל דכשנותן פרוטה לקופת צדקה אע"פ דלפועל לא הגיעו המעות עדיין להעני, מ"מ כיון דיש לו "האפשריות" ליקח המעות והמעות מיועדות רק בשביל העני. אע"פ דלפועל אינו יכול להגיע להמעות, כיון שהמעות סגורין בהקופה, מ"מ הוי רק כעין אר"י דרביע עליהו. וחשיבי כאילו הגיע להעני, (ועדיין צ"ע אם הדמיון עולה יפה).

בניו. ומה שהעיר שהובא להלכה הנה אה"נ דבעין משפט ציין לרמב"ם סמ"ג טוש"ע, אבל בפוסקים הנ"ל לא הובאו דברי ר' יוחנן אלא עצם האיסור וכן בנו"כ מצויין לנדה ד' לג, ובפשטות הסיבה הוא משום דמכללות הסוגיא (וכן מדברי ר"י עצמו) מוכח דאסור, אבל דוחק לומר דמקור האיסור הוא מפסוק הנ"ל ומלבד בהגהות הגר"א לא צויין (בכ"מ שראיתי) לדברי ר"י (ואף את"ל דכן למדו מר"י בכ"ז). ומשא"כ בסנהדרין שם דמפורש הוא כן.



כל מעשיך יהיו לשם שמים [גליון]

הנ"ל

בקובץ העו"ב גל' תתט (עמ' 13) העיר הרב י.ד.ק. על מה שהביא בלקו"ש חי"ד עמ' 186 הע' 2 מקור לזה שכאשר יהודים מתאספים צריכים לקשר זה לענין של תורה ו'אידישקייט', דלכאו' יל"ע למה לא הביא מקור לזה (ולא רק "מתאים") מגמ' 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 כו"י".

וכן הביא מס' מגיד מישרים פ' בהר והעיר שלכאו' גם הוא מקור למ"ש בלקו"ש, וכן הביא מ'חיי אדם' כלל מה ס"ד, עיי"ש.

ונ"ל דפשוט הטעם שלא הביא כהנ"ל כמקור, שהרי במקומות הנ"ל מדובר על אכילה ושת'י, ובפשטות הוי הטעם משום (אבות ג, ג - הובא בחיי אדם שם) שכל שלחן שלא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, משא"כ בשיחה הנ"ל שהי' בכינוס ילדים (ולאו דוקא בקשר עם אכו"ש), ולכן הוצרך להביא פס"ד משו"ע שלפיו יתאים ענין זה של קישור ענין של תורה ואידישקייט לאסיפה של יהודים.

שיחות

קריאת שם לתינוק שנולד

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהתוועדות מוצש"ק פ' וישב, כ' כסלו תשי"ז [ח"ג] - שי"ל לאחרונה (ע' נא) איתא: "סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר בי"ט כסלו לפני עשרים שנה [ספר השיחות תרצ"ז ע' 211], שבא' בנסיעותיו עם אביו כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע בשנות הסמ"ך [בסה"ש שם - תרס"ז] היתה הנסיעה דרך יאס, ופגשו שם חסיד זקן שהיה נקרא בערל, - וסיפר להם פרשת הדברים בקשר לשמו: אצל אביו לא החזיקו הילדים מעמד, עד שאדמו"ר הזקן אמר לו: יולד לך בן, ותקרא את שמו על שמו של הרבי, המגיד ממעזריטש. ואכן נולד לו בן, וקראו אותו ע"ש המגיד ממעזריטש". עכ"ל.

ויל"ע ממה שנאמר ב'רשימות' (חוברת קעב ע' 8): "בברית מילה של אחד מבני הצמח צדק, [רצה הצ"צ שאדמו"ר הזקן יתן שם לילד ו]אמר לו אדמו"ר הזקן שדוקא האב צריך געבען דעם נאמען [=ליתן השם]. ואמר לו: דו זאג, און איך ועל טראכטען [=אתה תאמר (את השם), ואני אחשוב, אכויין].

"אדמו"ר הזקן היה סנדק על ברית מילה של רב"ש, מהרי"ל, ואפשר אצל עוד אחד מבני הצ"צ שלא האריכו ימים". עכ"ל.

וראה אגרות קודש - כ"ק אדמו"ר זי"ע חלק יב (ע' שנה) שכתב: "ובמש"כ בענין קריאת שם להנולד, ידוע מענה כ"ק מו"ח אדמו"ר בכגון דא, אשר ההורים דוקא יחליטו בזה, והוא מובן עפ"מ דאיתא בכתבי האריז"ל, אשר הקב"ה משים בפי ההורים דוקא השם ההוא המוכרח אל הנשמה ההיא כפי המקום באדם העליון אשר ממנו חוצב והשם הזה נרשם למעלה בכסא הכבוד (ראה שער הגלגולים הקדמה כג. וראה ג"כ עמק המלך שער א סוף פ"ד. אור החיים הקדוש דברים כט, יט. דגל מחנה אפרים לבראשית ועוד), עכ"ל. [ועי' שערי הלכה ומנהג חלק יו"ד סי' קה].

ויתכן ששם היה יוצא מן הכלל, כיון ש"לא החזיקו הילדים מעמד", לכן אמר לו אדמו"ר הזקן את השם. וי"ל דמ"ש בכתבי האריז"ל "אשר הקב"ה משים בפי ההורים דוקא השם ההוא המוכרח אל הנשמה" - שאצל אדה"ז שהרי שכינה מדברת מתוך גרונו שם בפי ההורים את השם שיחזיקו הילדים, ואצל אדמו"ר הצ"צ לא היה זקוקים לזה - או י"ל, דמה שחשב וכיון אדה"ז היינו מה ששם בפי אדמו"ר הצ"צ, וא"ש.



תוכן היעוד "וגר זאב עם כבש"

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

בשיחת אחש"פ תשי"ד ס"ג (שיחות קודש ע' רסז): "עס איז פאראן אנדערע וואס ווילן זאגן אז דאס וואס עס שטייט וגר זאב עם כבש מיינט דאס אז עס וועט נתבטל ווערן די תכונות וטבעיות רעות, אבער דער משנת חסידים זאגט בפירוש אז דאס מיינט מען פשוט אין גשמיות, אז די גשמיות'דקע בע"ח וועט אין זיי משיח פועל זיין אז וגר זאב עם כבש". ע"כ.

ויל"ע מהי הכוונה בהחילוק שבין ב' הדעות, וכן יש לחפש לאיזה משנת חסידים הכוונה ? !



עבודת ה' בשעת השינה

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

ברמב"ם הלכות דעות ריש פרק ה: "כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו והוא מובדל בהן משאר העם כך צריך שיהיה ניכר במעשיו: במאכלו ובמשקו .. ויהיו כל המעשים האלו נאים ומתוקנים ביותר".

וכ"ק אדמו"ר הזכיר בשיחת ש"פ חיי שרה תשמ"ה (התוועדיות תשמ"ה ח"א עמ' 646): "מעלתו של החכם ניכרת לא רק בהיותו ער, אלא אפילו בעת השינה ניכר עליו שהם "חכם", וזאת - לא רק

בפעולת ההכנה לשינה, קריאת שמע על המטה, וכיו"ב, .. אלא עוד זאת שהשינה עצמה היא באופן המתאים לחכם".

והעירו ע"ז בשעתו שהרי הרמב"ם לא מזכיר את ענין השינה? וכ"ק אדמו"ר בשיחה ש"פ תולדות (התוועדויות ח"ב עמ' 736) ציין על-כך (לאחרי שהביא השאלה):

(א) "ראה הל' דעות פ"ד ה"ד-ה. אבל ענין זה שייך גם לשאינו חכם שרוצה להיות בריא".

(ב) "ויש לומר: קיום "הלכות הלכות" בעת השינה - הוא רק ע"י קיומם לפני השינה. ויש-לישב עוד, ואכ"מ". עכלה".

והנה באמת הרמב"ם כבר בפרק ג הלכה ג קבע: "ואפילו בשעה שהוא ישן אם ישן לדעת כדי שתנוח דעתו עליו וינוח גופו .. נמצאת שינה שלו עבודה למקום ברוך הוא" (ומסיים שם: "והוא שאמר שלמה: בכל דרכיך דעה וגו'").

[ועד"ז כתב הרמב"ן עה"ת עה"פ (ואתחנן ו, יג) ואותו תעבוד: ויהי פירוש ואותו תעבודו לדעתם שתהיה לו בכל עת כעבד הקנוי המשרת לפני אדוניו תמיד שעושה מלאכת רבו עיקר וצרכי עצמו עראי עד שיבוא מזה מה שאמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים שאפילו צרכי גופו לשם עבודת האל, יאכל וישן ויעשה צרכיו כדי קיום הגוף לעבוד ה' בענין שאמר והנה טוב מאד זו שינה וכי שינה טובה היא? מתוך שהוא ישן קמעה הוא עומד ועוסק בתורה ויתכוין בכל צרכי הגוף למקרא שכתוב אהללה ה' בחיי אזמרה לאלהי וגו'].

והנה, מכיון שהרמב"ם סידר ספרו על סדר ההלכות הרי מובן שפשיטא שאצל החכם ישנה הנהגה התואמת את הנאמר ברמב"ם הנ"ל (פ"ג ה"ג), ואין הרמב"ם צריך לפרטו שוב אצל החכם (בפ"ע).

והנה בפירוש דברי כ"ק י"ל בפשטות: הרמב"ם כותב אצל החכם ש"יהיו כל המעשים האלו (משא"כ שינה היא ענין שלילי מצד האדם ראה תשובות וביאורים (קה"ת תשל"ד) סימן ד ס"א הערה 1) נאים ומתוקנים ביותר" וכוונתו למעשים דקום ועשה (פעולות), ולכן אמר כ"ק שחכם ניכר גם בשינתו אף שאין הרמב"ם מפרטו בין

הפעולות משום שסו"ס השינה עצמה אינה פעולה, אם כי מוכן שהוא דבר הניכר לכל.

וע"ז הוסיף כ"ק דקיום הלכות כו' בעת השינה הוא רק ע"י קיומם לפני השינה, כלומר פעולות ההכנה [כמו זה ש"ישן לדעת כו'"], (וראה גם 'התוועדיות תשמ"ז' ח"ב עמ' 646, שהובאו דברי הרמב"ם הנ"ל) או כשהחכם ניכר בשאר פעולותיו "מאכלו ומשקהו" וכל הנמנים שם הרי זה ראי' שגם השינה אצלו היא עבודה למקום וכו'.

ועדיין צריך ביאור.

אך באמת הדוגמא החיובית "דקיום הלכות כו' בעת השינה" נתבארה ע"י כ"ק אדמו"ר בעצמו בשיחת ש"פ ויק"פ תשמ"ז (התוועדיות תשמ"ז ח"ב עמ' 729) שאז הוסיף:

".. שאפילו "שינה בשבת תענוג" (אחד הראשי-תיבות ד"שבת") - חידוש גדול ביותר, שגם בעת השינה מקיים מצות עונג שבת - דבר חיובי - ולא רק אחריות ביחס לענינים שליליים "אדם מועד כו' בין ער בין ישן" וכו' וכו'."

[הביטוי "החידוש גדול ביותר" מוסב נראה כלפי שאלתה של בתו של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע - ראה 'המלך במסיבו' כרך א' עמ' רמב-רמג (וש"נ) - שהרי כשישנים אין האדם בעה"ב ע"ע ? !]

וראה עוד מ"ש בזה בס' הר המלך כרך ד עמ' קעה ואילך.



גדר המלמד שלימד א"ב

הנ"ל

בא' משיחות כ"ק אדמו"ר בשנת תשט"ו [נעלם ממני עתה המקור בדיוק] סיפר על כ"ק רבינו ה'צמח צדק' שהתבטא על גודל הכרתו הטובה למלמד שלימדו א"ב, באומרו שאת שאר הענינים שלימדוהו בהמשך דרכו, היה מסוגל ללמוד בכוחות עצמו משא"כ את הא"ב וכו', ע"כ תוכן הדברים.

והנה החיד"א בברכי יוסף (סי' מב ס"ק ל') הסתפק במי שהיה לו רב שלימדו א"ב ומקרא, שכן לא ידע יותר, אם חייב לנהוג בו דין אבילות של תלמיד לרב. והביא בשם הרדב"ז (סי' ב'קנ) שהסיק שאין חייב לנהוג בו כבוד, אם כי הברכי יוסף בעצמו פסק שמכל-מקום ראוי לנהוג בו איזה כבוד.

ולכאורה, לפי הצמח צדק הרי בוודאי כיון שא"א בלא אותו המלמד שלימד א"ב הרי פשיטא שצריך לנהוג בו כבוד (גדול) של תלמיד לרב.

אבל באמת פשוט שיש לחלק, כי [נוסף ע"ז שהמלמד עליו דנו פוסקים הנ"ל הוא כזה שבעצמו לא ידע יותר (מא"ב ומקרא), הרי] שאני הצמח צדק שבעצמו הי' מסוגל ללמוד כל התורה (מלבד הא"ב) ולכן עיקר דין רבו מובהק (אם שייך בכלל) ה"ז אצל אותו מלמד.

משא"כ שאר בני אדם שצריכים למלמדים (רבים) נוספים - תו לא הוי אותו המלמד (דא"ב) רבם מובהק כלל. וק"ל.



הסטענדר - חפץ בעל הכרה הלכתית

הנ"ל

בהתוועדות האחרונה דשנת תשכ"ב - שאז הביאו במתנה לכ"ק סטענדר מעשה ידיהם של תלמידי בי"ס למלאכה בכפר חב"ד - האריך כ"ק בביאור ענינו של ה"שטענדי"ר, ובין השאר התבטא (שיחות-קודש תשכ"ב עמ' 702): "שמשתמשים בהשטענדר כדי לסייע ליהודי, אם בשעה שרוצים להישען ולהניח הסידור .. בלימוד התורה ועבודת התפילה".

ולהעיר שמקורו בשו"ע אדה"ז הלכות תפילה סימן צדי"ק סעיף כ': "וכל דבר שהוא צורך התפילה אפילו הוא גדול הרבה אינו חשוב הפסק כגון השולחן שבבית שמניחין עליו הסידור ולכן נהגו בביהכנ"ס שיש לפני כל אחד שולחן קטן (שקורין שטענדר) שמניחין עליו הסידורים".

וכנראה שלזה כיוון כ"ק ואין זה אלא השמטה בהרשימה.



אגרות קודש

”זוי מען פרעגט – אזוי ענטפערט מען” [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה”ק

בגל' תתט (עמ' 32) הביאו את האמור באג"ק רבינו (ז, עמ' קצא): וכידוע מאמר השגור בפי החסידים: ווי מען פרעגט – אזוי ענטפערט מען [=כפי ששואלים – כך הוא המענה], וביארו זה ע"פ הגמ' בגמ' בנדרים (דף ח, ב) ודברי התוס' שם וכו', דמוכח משם ”דרב אשי השיב כפי שנשאל, וכיון שרבינא לא ביקש ממנו להתירה בתור מומחה, ע”כ השיב לו את עצם ההלכה בענין ששאל”.

ואף כי לא הבנתי כיצד מוכחת משם המסקנה האמורה (יעו”ש), אבל אפילו אם אכן מוכח הדבר, מה חידוש יש בדבר זה, ומדוע נזקקים לשם כך ל”מאמר חסידים”? הרי זה דבר פשוט שהאדם משיב למה ששואלים אותו, ולא למה שאין שואלים אותו.

עד”מ, אם ישאל השואל ”באיזו דרך נלך ללוד”, ישיבו לו כיצד ללכת ללוד, ולא יורוהו את הדרך לצפת!

ותו, על כך לא מתאים הלשון ”זוי מען פרעגט” [כפי ששואלים], אלא ”וואס מען פרעגט” [מה ששואלים].

ונראה לומר שיש שלוש דרגות בתשובה מעין השאלה:

[א] התשובה ניתנת בדיוק למה ששאלו, וכפי הדוגמאות דלעיל, ולזה אין אנו זקוקים לא להוכחות ולא לביאורים.

[ב] התשובה ניתנת באותה רוח ובאותה נימה (אותו טאָן) שבהם נשאלה השאלה. וזו המשמעות של הביטוי ”זוי מען פרעגט אזוי ענטפערט מען” כפי שהוא שגור בפי העולם, ואינו מיוחד דוקא ל”מאמר החסידים”.

(ובדרך צחות מביאים ראי' לזה מהטעמים הנלווים לדו-שיח שבין יהודה לתמר (פ' וישב לח, טז-יח): שכשדיבר יהודה ב"פשטא", ענתה לו תמר ב"פשטא"; כשהמשיך ודיבר ב"זקף גדול", השיבה לו גם היא ב"זקף גדול". וכשסיים יהודה את דבריו ב"רביעי", גמרה גם תמר ב"רביעי"...)

[ג] אך "מאמר החסידים" הוא עמוק יותר, ומשמעותו היא, שתשובת הרבי ניתנת בהתאם לאמיתיותה הנפשית של השאלה, שאינו דומה השואל בתמימות ובביטול, למי ששואל בהתחכמות; כך שהתשובה ניתנת לפי אופן השאלה, ואפשר שאינה משקפת את דעתו ורצונו האמיתיים של הרבי (ואף שאולי לא משמע כך בדיוק באג"ק שם, אבל ידועים דברי הריטב"א בס' הזכרון שמוטב לדחוק בלשון מאשר לדחוק בענין. ויותר דחוק לומר שהרבי מודיע לשואליו, שאם רצונם לקבל תשובות נכונות לשאלות, אזי שלא ישקרו אותו בשאלותיהם!).

ברשימותיו של אדמו"ר הריי"צ מצינו שכותב על פלוני, ששאלותיו מהרבי (הרש"ב) לא היו שאלות, אלא מעין דרישה לקבלת הסכמתו של הרבי למה שהיה מוסכם ברצונו של השואל...

באחד ממכתביו של רבינו זי"ע (משנת תשכ"ח) מצינו בזה"ל: "לא עניתי בנוגע ל.. (מקום לימודו), מפני כבוד השואל, כיון שלא הי' נראה לי המענה הנכלל בסגנון השאלה". כלומר: מסגנון השאלה היה ניכר שרצונו של השואל לקבל תשובה מסויימת, אבל מכיון שהרבי לא הסכים לספק לו אותה – ומפני כבודו של השואל גם לא רצה להשיב לו היפך רצונו – לפיכך לא השיב לו כלל...

ונאה להסמיך לזה את האמור בס' "ליקוטי הלכות" (הל' תענית ה"ד אות ז-ח): ..וע"כ נקרא משיח "פלא יועץ" .. כי עיקר התיקון היא תיקון העצה .. כשזוכין ע"י צדיק אמת לקבל משם עצות אמתיות כל אחד ואחד לפי בחינתו .. ועל זה צריכין להתפלל הרבה להש"י שיזכה לעצות אמיתיות .. כי זה כלל, שבדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו, וכמו ששואלים את הצדיק כן הוא משיב. ומזה באים כל העצות המקולקלות, שנדמה לו שמאת ה' הם, או שהצדיק יעץ לו כך, ובאמת הכל ממנו בעצמו כמ"ש "איוולת אדם תסלף דרכו [ועל ה' יזעף לבו]", שדרשו רז"ל מקרא זה על השבטים שפגמו

בעצה .. ע"כ מי שרוצה לחוס על עצמו באמת, צריך לבקש מאד בתחנונים רבים את הש"י ואת הצדיקי אמת, שישומו לבם היטב על מה שנעשה עמו, באופן שיתנו לו עצה אמיתית ונצחית שיצליח על ידה לנצח באמת. עכ"ל.

ובזה חוזרים אנו להמובן מאגה"ק שם, שהשואלים צריכים לתאר את מצבם הרוחני כפי שהוא, ואזי יקבלו את התשובה ההוגנת להם. וד"ל.



סגולה לילדים – הכנסת אורחים [גליון]

הנ"ל

בגל' תתט (עמ' 33) הובאו שלושה מקורות והשוואות לענין סגולתה המיוחדת של מצות הכנסת אורחים לזכות בבנים: [א] בס' "כד הקמח" לרבינו בחיי ערך 'אורחים', [ב] במדרש תנחומא פ' שמות, [ג] בשם הרה"ק ר' מאיר מפרמישלאן עה"פ "הא לכם זרע" (והובא בספרו "דברי מאיר").

ויש להעיר, כי בהשגח"פ נתפרסמו ג' המקורות הללו בגל' "עלים לתרופה" פ' וירא השתא, ובגל' ש"פ מקץ הוסיפו מקור נוסף ומתאים יותר ממדרש תנחומא פ' תצא (אות ב) וז"ל: ויש מצות שמתן שכרה בנים, כמו שרה שאירחה את האורחים, ושונמית על שקבלה את אלישע. עכ"ל.



נגלה

בענין איגלאי מילתא למפרע

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (ט, א) הקשה בגמ' אמאי לא נאסרה בת שבע על דוד המלך, והרי מכיון שבא עלי' כשהיתה עדיין נשואה לאורי', נאסרה על בעלה כדין אשת איש שזנתה, ובמילא צ"ל אסורה על דוד מדין

"כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבעול". וז"ל תי' הגמ': התם אונס הוה, ואיבעית אימא כי הא דאמר רבי שמואל בר נחמני אמרי רבי יונתן כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו וכו', עכ"ל הגמ'. ז.א. שלתי' הראשון בגמ' ההיתר הוא מכיון שכאן הי' באופן של אונס, וא"א שנאנסה מותרת לבעלה, ובמילא אין כאן איסור על הבעול. ותי' הב', היות ונתן גט על תנאי שאם ימות, או לא יחזור מן המלחמה (עי' רש"י ותוס' וכו') יהי' גט, נמצא שאחר שמת אורי' נתגלה למפרע שמגורשת היתה כשבא עלי' דוד, ולכן לא נאסרה עליו.

וכ' החת"ס וז"ל: יש לעיין, וכי ללישנא קמא חטא דוד ח"ו, ונ"ל לל"ק הי' גט על תנאי, ובאמת כיון שלא חזר בסוף המלחמה נעקרו קידושי' למפרע, כמ"ש פנ"י והפלאה ועוד יש כמה סברות בענין זה. ומ"מ כיון שבשעת בעילה מעלה מעל באישה, נאסרה לבעול ובעל, אי לא דאונס הוי, וללישנא בתרא ס"ל גט כריתות הכרת כ' (?) בלי שום תנאי. עכ"ל.

ובפשטות מ"ש שלל"ב הי' גט בלי שום תנאי נראה שכוונתו לומר שהחילוק בין הל"ק להל"ב הוא שלל"ק ניתן גט על תנאי ולכן כשבא עלי' עדיין לא היתה מגורשת, ויש בזה מעילה בבעל, ולכן אסורה גם אחר שחל הגט. ולל"ב ניתן הגט בלי תנאי, ובעת שבא עלי' היתה כבר בפועל מגורשת אבל אין לומר כן, כי זה מתאים רק לשיטת ר"ת בתוס' (ד"ה כל), שמ"ש "כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו" הכוונה לגט בלי תנאי, אבל לרש"י (גם כפי שפירשו התוס' עצמם) כוונת הל"ב הוא שהגט ניתן על תנאי. והדרא קושיא לדוכתא, מה ס"ל הלישנא קמא.

ולכן נ"ל שכוונתו שלל"ק יש חילוק בין גט שניתן על תנאי לגבי אם ניתן שלא על תנאי, דכשניתן בלי תנאי פשוט שאם זינתה הרי היא מותרת תומ"י, אבל אם ניתן על תנאי, הרי כשזינתה לפני קיום התנאי היא אסורה, וגם אח"כ כשנתקיים התנאי וחל הגט למפרע נשארת אסורה לבעל ולבעול, והל"ב ס"ל שגם כשניתן על תנאי, הנה לאחר שנתקיים התנאי מכיון שהיא מגורשת למפרע, ה"ז ממש כמו באם הי' הגט ניתן אז בלי תנאי, ולכן גם אם זינתה אז, הנה לאחר שחל הגט, נתגלה שלא היתה א"א ומותרת לבעל ולבעול.

אבל צ"ע סברת הל"ק, למה תישאר אסורה, הרי נתגלה למפרע שלא היתה אשת איש אז?

והנה בפשטות ה' נראה לומר שכוונתו הוא ע"ד מ"ש המהרי"ק (שורש קסח) הובא ברמ"א סק"ע ס"ג) שבאשת איש שזינתה אין דין שוגג שאם זינתה בשוגג אסורה היא לבעל, כי גדר שוגג שייך בעבירה, ששכח שהתורה אסרה זו, אבל בזנות הרי אמר קרא "ומעלה בו (באישה) מעל", וזה כו"ע ידעי, ולכן אף ששכחה שאסור לעשות כן נגד ה', מ"מ ברור שידעה שזה מעילה בבעל, שזהו דבר טבעי גם בלי איסור התורה, ולכן גם בשוגג אסור היא הרי נמצא שבזנות דא"א אין האיסור לבעלה תלוי באיסור תורה דזנות א"א, כ"א בהמציאות דמעילה באישה. ולכן ס"ל הל"ק שאף שע"י הגט נתגלה אח"כ שלא ה' בזה איסור, מ"מ ה' בזה מעילה בבעל, ולכן עדיין אסורה היא לבעל ולבועל.

אבל דוחק לומר כן. כי ע"י שחל הגט למפרע, גם נתגלה למפרע שלא ה' מעילה בבעל. ואף שיש לומר שהיות והיא לא ידעה אז עדיין אם יהי' גט למפרע, ומצד כוונתה ה' זה מעילה דבעל, לא איכפת לן מה שלפועל נתגלה אח"כ שלא היתה נשואה אז, כי סו"ס מעלה אז בבעלה (ע"ד 'וה' יסלח לה" (מטות ל, ו), שאף שבפועל לא עברה על נדרה, מ"מ מכיון שלדעתה ה' בזה איסור, צריכה כפרה, כפרש"י שם מספרי) - קשה לומר כן, כי דוחק לומר שהאיסור לבעלה יהי' תלוי רק בכוונתה לחוד, בלי עשיית שם מעשה איסור (משא"כ בנוגע אלי' דצריכה כפרה מובן, כי גם על כוונה רעה לחוד צריכים כפרה), ומוכרח לומר שאסורה משום המעשה זנות שעשתה; והדרא קושיא לדוכתא, מהי סברת הל"ק שגם לאחר שחל הגט למפרע נשאת אסורה לבעל ולבועל, כשנתגלה שלא עשתה מעשה זנות.

וי"ל בזה ע"פ מה שכתבתי כמ"פ (ראה לדוגמא הערות וביאורים גל' תשפה לש"פ ויצא תש"ס) שבכ"מ שאמרינן המושג של איגלאי מילתא למפרע, י"ל בב' אופנים ובהקדים:

כתב הר"ן בנדרים (פז, א) וז"ל: ומזה שמעינן שהאוסר הנאת פירות על עצמו יכולים אחרים ליטול אותם בעל כרחו, ואינו יכול לעכב, אע"פ שיכול לשאול על נדרו, כיון דהשתא מיהא לא איתשל,

מיהו היכי דאיתשל חייבין לשלם, דכיון דחכם עוקר את הנדר מעיקרו, הויין להו הנך פירי כאילו לא איתסרו עלי' מעולם, עכ"ל. אמנם הרשב"א כותב "ואני מסתפק בזה, לפי שמשעה שאסרו על עצמו הפקירו, ואע"פ שהאיסור שבו הלך ע"י שאלה, קנין ממונו של זה אינו בטל, שאינו מוצא שאלה בהפקר".

וא' מהביאורים שי"ל במחלוקתם הוא שנחלקו בגדר שאלה בנדר, די'ש לבארו ב' אופנים :

א) זהו בחי' "איגלאי מילתא למפרע" שמעולם לא הי' נדר, והוה ע"ד (ולא ממש) הפקר בטעות.

ב) זהו בחי' "נעקר הדבר למפרע" היינו שאף שלמפרע אין כאן נדר, מ"מ ה"ז שעכשיו עוקרים הדבר למפרע, אבל כשמביטים גם עכשיו למפרע כמו שהי' קודם שנעקר, הרי הי' הדבר קיים.

והנפק"מ בין האופנים פשוט: כשע"י המצב שהי' לפנ"ז נעשה ענין מסוים שני, ואח"כ כשנשתנה הדבר למפרע, אם נשתנה גם הדבר השני שבא כתוצאה מענין זה. דלפי אופן הא', הרי עכשיו נתגלה שמעולם לא הי' מצב כזה, וא"כ כל הנגרם ע"י המצב ההוא בטל, כי לא הי' מצב כזה מעולם. אבל לפי אופן הב' הרי למפרע הי' המצב הזה, ורק עכשיו עוקרים אותו, נשאר הוא כמקודם, כי רק מה שעוקרים באופן יש נעקר, אבל מה שהסתעף אז, אין בכחנו לעקור, כי לא ע"ז חל היכולת לעקור. ומה שתעשה אז הי' מציאות אמיתי (ע"פ תורה).

ובזה נחלקו הר"ן והרשב"א: לדעת הר"ן כשחכם עוקר את הנדר למפרע ה"ז בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", שלא הי' הנדר מעולם, ולכן הענין השני שהסתעף מזה, זה שאחרים קנו הפירות, מתבטל ג"כ, ולכן צריכים לשלם. אבל לדעת הרשב"א ה"ה רק עוקר הנדר למפרע, וא"כ אף שהנדר נעקר למפרע, מ"מ מה שמסתעף אז, נשאר כמקודם, ולכן נשאר הענין בתקפו ואי"צ לשלם.

ובאמת מצינו מחלוקת זו גם בין הצ"צ והמשכנות יעקב: דהנה כתב הצ"צ בחידושו (ברפ"ד דגיטין) בנדון מי שביטל הגט ע"י שאמר "אין כאן גט", אם בטל הגט או לא, כי בביטול הגט צ"ל לשון דלהבא. ומביא ראי' שלשון זה להבא משמע מזה שכשהחכם

עוקר הנדר אומר "אין כאן נדר אין כאן שבועה", והרי הוא עוקרו להבא. ואף שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, והו"ל כאילו לא נדר מעולם כלל, מ"מ הענין הוא שע"י דבור החכם באומרו מותר לך אין כאן נדר, ע"י דבר זה דוקא נעקר הנדר מעיקרו. ומביא מ"ש הב"י הל' נדרים תחלת סרכ"ה בשם תשו' הרמב"ן סרס"ב וז"ל: והענין כמתיר הקשר שחזר הענין כלא הי', כאדם שמצא חבל קשור והתירו, והרי הוא כאילו לא הי' וכו', עכ"ל. הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר (וכ"ה בתשובת הצ"צ אהע"ז סי' רסח, וראה לקו"ש ח"ו ע' 92 הע' 36, ובח"ח ע' 58 הע' *48).

והצ"צ עצמו מביא שבשו"ת משכנות יעקב (אהע"ז סל"א) דן בשאלה זו ממש, ומביא אותה הרא"י שהצ"צ מביא, אלא להיפך: שמכיון שהלשון "אין כאן" אומר החכם כשמתיר הנדר, ה"ז ראי' שלעבר משמע, מכיון שהחכם עוקר הנדר מעיקרו. ועיי"ש מה שהשיג עליו.

וי"ל שנקודם מחלוקתם הוא סברא הנ"ל: להצ"צ עקירת הנדר הוא שנעקר למפרע, ולהמשכנות יעקב ה"ה בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", ולכן ה"ה לשון דלשעבר.

ולא רק בנדר יש להסתפק בענין זה, כ"א בכוכ"כ ענינים שאומרים בהם שפועלים למפרע, וכמו בהא דאמרו חכמים שבכמה אופנים "אפקעינהו רבנן לקידושין מיניי", שגם בזה יש לבאר בב' האופנים: א) שאיגלאי מילתא שמעולם לא היו קידושין, (ב) שעכשיו נעקרו הקידושין למפרע. ואף שבקידושין ה"ז משום שהתנה לכתחלה שיהי' ע"ד חכמים, כי "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", וכזה לכאורה הרי בודאי שאם לא נתקיים התנאי בטל הדבר למפרע כאילו לא הי' מלכתחילה, הרי מבואר בלקו"ש (שם) שאינו כן, כ"א שגם ב"האומר על מנת", התנאי הוא לא רק בירור בעלמא, כ"א שביטול תנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע, ומציין לרמב"ם (הל' קידושין פ"ח הכ"ב ובמ"מ שם) ובלקו"ש שם נראה שכ"ה גם בקיום התנאי, שכשנתקיים התנאי, נעשה אז למפרע שהדבר חל, שהרי כותב שזהו גם טעם הרשב"א (גיטין פד, ב) שהאומר הרי זה גיטך ע"מ שתיבעלי לפלוני אסורה להבעל לו, אף שע"י בעילה זו יהי' גט למפרע, הרי שגם בקיום התנאי כ"ה, וידוע השקו"ט בזה בכוכ"כ

מקומות (ודא"ג - לפי"ז נמצא שהרשב"א אזיל לשיטתי' בגדר תנאי עם שיטתו בגדר התרת נדרים).

[ועפ"ז נתבאר שם (בהערות וביאורים) מ"ש התוס' בגיטין (לג, א ד"ה ואפקעניהו), עיי"ש בארוכה.]

וי"ל שבזה הוא דנחלקו ב' התירושים בסוגיא דילן (ע"פ החת"ס), כי הרי כאן איירי בגט על תנאי. - דהל"ק ס"ל, שאף שאח"כ חל הגט למפרע, מ"מ ה"ז שאח"כ נעשה הדבר למפרע, ולכן, אף שבנוגע לכל הענינים הנוגעים מכאן ולהבא ה"ז כאילו הי' גט מתחלה, מ"מ למפרע כשהוא אז, באמת לא הי' גט, ולכן כל דבר שנסתעף אז מהמצב כפי שהי' אז, לא נשתנה אח"כ, כי רק הגט והגירושי' עצמם הוא שנעשו למפרע, ז.א. הנישואין שלהם אבל לא לדברים המסתעפים מזה, (ע"ד שיטת הרשב"א בענין הנדר דלעיל, שהמסתעף מן הנדר נשאר גם לאחר שנעקר הנדר למפרע), ולכן ס"ל שמה שנאסרה אז לבעלה ולבועלה, שזהו דבר המסתעף מן המצב ההוא, זה נשאר גם לאחר שחל הגט למפרע, ולכן הוכרח לתרץ שהטעם שלא נאסרה לדוד, ה"ז לפי ש"אונס הוה".

אבל הל"ב ס"ל, שקיום התנאי פירושו שאיגלאי מילתא למפרע שהי' אז גט, ובמילא גם כל מה שהסתעף אז מתבטל למפרע (ע"ד שיטת הר"ן בענין הנדר דלעיל), ולכן אף שאז נעשית אסורה להבעל ולבועל, מתגלה אח"כ שמעולם לא היתה אסורה, ולכן מותרת עכשיו.



שובר במקום דאי אפשר אליבא דר"פ

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
 ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

מבואר בגמ' (טז, ב) דאף דשיטת רב פפא בכלל הוא דאין כותבין שובר, מ"מ במקום שאין כותבין כתובה הר"ז "לא אפשר", ולכן "ודאי כתבין שובר". ועד"ז - מבואר בגמ' שם - דבמקום שאין כותבין כתובה, ומ"מ כתב לה איהו [כתובה], ואח"כ נשרפה [כתובתה], גם לר"פ כתבין שובר (והיינו, דגם זה נק' "לא אפשר" ולכן מודה דכותבין).

אמנם, בדין מקום שכן כותבין כתובה ונשרפה כתובתה, נחלקו הראשונים בדעת ר"פ: דהתוס' (בד"ה מאי איבדה) סב"ל, דבעצם הר"ז אותו הדין כמו מקום שאין כותבין וכתב לה איהו ונשרפה, ולכן הדין נותן שכן כותבין שובר (אלא דיש חשש צדדי דדילמא כתב לה כתובה אחרת מחמת האיסור להשהותה בלא כתובה, אמנם במקרה דלא קיים חשש זה אכן כותבין שובר, עיי"ש), אבל הרשב"א (בד"ה ומסתבר לי) סב"ל, דרק מקום שאין כותבין כתובה נק' "לא אפשר" וכותבין שובר "דאדעתא דהכי נחות מעיקרא", משא"כ במקום שכותבין כתובה, הרי אע"פ שנשרפה, מ"מ אין הבעל חייב לקבל השובר הואיל ולא נחית לכך מעיקרא. וצ"ב במה תלוי פלוגתתם.

גם צ"ע בגוף סברת הרשב"א דבמקום דאין כותבין כתובה "אדעתא דהכי נחות מעיקרא", והרי המדובר כאן הוא במקרה שכן כתב לה איהו (אלא שאח"כ נשרפה), וא"כ מי יימר דאדעתא דהכי נחית וכו', והלא אפ"ל דלכך כתב הכתובה - בכדי שלא יצטרך לשמור שובר. (ועיין בהגרעק"א בסוגיין שנקט סברא זו (היפך הרשב"א) בפשיטות).

[וראיתי בס' משכנות הרועים שכתב לתרץ קושיא זו, שכשכתב לה איהו כתובה הר"ז רק כדי לייפות כחה בגביית הכתובה ולא לגרוע כחה, וא"כ בודאי אינו "מונח" בכתיבה זו שלא תוכל לגבות הכתובה וליתן שובר, עיי"ש. ולא הבנתי דבריו, דעל איזה יסוד קובעים אנחנו דזה הי' דעתו וכוונתו בכתיבת הכתובה, ועד שמחייבים אותו לשלם ולקבל שובר על סמך זה (ובפרט דאין הולכין בממוזן אחר הרוב וכו')].

והנה בגליון דש"פ וישלח [תתח - ע' 20] כתב הררי"מ וואלבערג שי', דיש ב' אופנים איך להסביר שיטת רב אבהו דכותבין שובר - אע"פ שהלוח טוען דשמא יאבד שוברו ויצטרך לשלם עוה"פ: (א) דהלוח חייב לשלם ואין לו שום זכות בהעכבת הפירעון מחמת חששותיו וכו'. (ב) דבאמת יש להלוח טענה מחמת החשש שלו, אלא דמ"מ מחייבים אותו "לוותר" על החשש שלו ולשלם להמלוה (ולקבל השובר).

(ועיי"ש איך שביאר עפ"ז פלוגתת הראשונים באם הלוח צריך לשלם ולקבל שובר גם במקרה שהמלוה מודה שיש לו השטר אלא שזה נמצא במק"א: דלאופן הא' כן צריך לשלם, דהרי אין לו זכות לעכב הפירעון כנ"ל, משא"כ לאופן הב'. ועיינ עוד בדבריו שם).

ולכאו' יש לחקור עד"ז בהא דר"פ מודה שכותבין שובר "במקום דלא אפשר"; דמחד גיסא י"ל (כאופן השני דלעיל) דהיות והוא מקום שא"א באופן אחר, אז מודה ר"פ שהלוח (או המחוייב לשלם) מוכרח לוותר על חששותיו ולשלם (עם שובר), ולאידך גיסא אפשר לפרש, דבמקום כזה הרי אופן החיוב לכתחילה הוא כזה שאין שום זכות הטענה להלוה וחייב לפרוע החוב (והיינו, דבמקום שא"א, הרי גדר ההתחייבות מלכתחילה שונה מבמקום שאפשר ע"י שטר וכיו"ב).

ועפ"ז יתבאר פלוגתת התוס' והרשב"א; דהתוס' סב"ל דר"פ מודה מדין "ויתור" (במקרה דא"א), וא"כ אכן אין הבדל בין ה"אי אפשר" דמקום שאין כותבין וכתב איהו ונשרף, לה"אי אפשר" במקום שכותבין ונשרף, ולכן בשניהם סב"ל לר"פ דכותבין שובר.

משא"כ הרשב"א סב"ל שהודאת ר"פ הוא שבמקרה דא"א אז שונה אופן ההתחייבות בחוב זה, ולכן סב"ל שדבר זה תלוי בהמנהג איך שנוהגים בחוב זה במקום זה - דבמקום שהמנהג הוא שאין כותבים כתובה, הרי הפירוש הוא שבמקום זה ההתחייבות לפרוע הכתובה הוא באופן שאין להבעל זכות לטעון ולעכב הפירעון, אלא צריך לשלם ולקבל השובר.

ומובן לפ"ז: א) מדוע סב"ל דבמקום שכותבין כתובה ונשרף, אף דהוה א"א, מ"מ לא הודה ר"פ במקרה זה, הואיל ולא הי' א"א בעיקר ההתחייבות. ב) מדוע סב"ל שבמקום שנהגו שלא לכתוב, אז אע"פ שהוא כן כתב, מ"מ לא נשתנה עי"ז עיקר אופן ההתחייבות, שזה תלוי בהמנהג דאותו מקום, דכך חל חיוב פירעון הכתובה על אנשי המקום,

ונאף דלכאו' ילה"ק, דלפ"ז נמצא ביאור השיטות להיפך ממה שהררי"מ ביאר אותם שם; דלדברנו נמצא דהתוס' פירשו כתיבת השובר שהוא מדין 'ויתור' והרשב"א להיפך, והרי הררי"מ ביאר

שהתוס' סב"ל כאופן השני, ושרבותנו הצרפתיים - שהביא הרשב"א - סב"ל כאופן הראשון?!

הרי לכאור' אי"ז קשה כלל, דשם הרי המדובר בביאור הדין דשובר דעלמא, ושם הרי באמת ר"פ פליג אר"א, משא"כ מה שכתבנו פה הוא במקרה דאי-אפשר שפה סב"ל גם לר"פ דכותבין שובר, וא"כ אין שום הכרח דכשר"פ הודה הרי"ז לפי אותו טעם דרב אבהו! ואולי י"ל דאדרבה דמסתבר לומר דכשר"פ מודה לר"א הרי"ז לאו מטעמיה, אלא מטעם אחר (לתוס' כדאית ליה ולהרשב"א כדאית ליה), ושלכן פליג עלי' בעיקר הדין. ודו"ק.]



ביאור הקצוה"ח בענין שיעבודא דר"נ

הת' משה שמחה טברדוביץ
תות"ל - 770

בקצוה"ח סי' פ"ו סק"א מבאר מהו חידושו של שעבודא דר"נ להשיטות ששטרי בני גוביינא נינהו, שלכא' בלא"ה הי' משתעבד לבע"ח הראשון, והביאור - דאילו הו' בתורת שעבוד לא הו' אלא כמו שאר נכסים המשועבדים, דמצי הלוח (דהיינו שמעון שלוח מראובן והלוח ללוי) לסלוקי בזווי דמכאן ולהבא הוא נגבה. אבל בתורת שעבודא דר"נ הרי כאילו ראובן הלוח ללוי ואפי' רוצה שמעון לסלוקי לראובן בזווי אינו יכול דהוא המלוח האמיתי, וא"כ מובן מדוע צריך שעבודא דר"נ שא"י לסלקו לראובן בזווי, וכן ראובן יכול למכור החוב, עיי"ש.

וב'קהילות יעקב' הק' על דברי הקצוה"ח, שאם שמעון רוצה לסלוקי ללוי בזווי הרי יש לו זווי, ובשו"ע כאן סעיף ב מבואר דביש לו נכסים אינו גובה מלוי, ונשאר בצ"ע, עכת"ד. ולכאור' הוא תימה גדול איך לא זכר הקצות מה שכתוב בסעיף לאח"ז בשו"ע.

ונראה לענ"ד בביאור דברי הקצות, שלאחרי שהגיע זמן הפרעון של שמעון ללוי ולא הי' לו מה לשלם, שאז מטעם שעבודא דר"נ השתעבדו נכסיו של לוי לראובן, ובשעת הפרעון של לוי שהי' צריך לשלם לשמעון, אז ישלם לראובן במקום לשמעון, וקודם שבא זמן הפרעון של לוי, אחר שהגיע זמן הפרעון של שמעון לראובן (שאו

במילא חל שעבודא דר"נ שרואבן הוא המלוה של לוי (ולא שמעון), כנ"ל) אז קיבל שמעון זוזי, ורוצה לסלקו לראובן בזוזי, א"י, כיון שכבר השתעבד לוי לראובן לגמרי.

משא"כ בס"ה בשו"ע מדבר על שעת פרעון של שמעון לראובן וז"ל השו"ע "בד"א (=שעבודא דר"נ) כשאין לשמעון נכסים ליפרע ממנו שסידרו לו ב"ד והשביעוהו ולא מצאו לו אלא חוב זה אבל אם יש לו המדינה זו נכסים אין ב"ד נזקקים להוציא מזה ולתת לזה", וכמ"ש בשו"ע שם ס"ו "דלא משתעבד לוי לראובן מדרבי נתן עד שיתברר בב"ד ששמעון חייב לו".

אך לאחר שב"ד נזקקו להוציא מלוי לראובן, וחל שעבודא דר"נ שראובן הוא המלוה האמיתי, של לוי. ואז בא לשמעון זוזי - א"י לפרוע לראובן, כיון שעכשיו ראובן הוא המלוה ולוי הוא הלוה. ודו"ק.



בענין בת שבע [גליון]

הת' שאול רייצס

תות"ל - 770

בגליון הקודם [תתט - ע' 76, מדור 'שונות'] הביא הרב שמואל שי' הבר פירוש חדש בדברי דוד המלך "הלא זאת בת שבע בת אליעם" עפ"י דברי הגמ' (סנהדרין סט, ב) שבדורות הראשונים היו מולידים בקטנותם, ומביאה הגמ' הוכחה משנותיו של אחיתופל שהיו ל"ג שנה, והוא היה אביו של אליעם, שהיה אביה של בת שבע אם שלמה, ומכיון שאחיתופל מת בהיות שלמה בן שבע שנים - הרי שעפ"י חשבון כ"א מהם (אחיתופל אליעם וכת שבע) הולידו בהיותם בני שמונה (עיי"ש ברש"י ח' שנים וח' חדשים, וכתוס' שם).

ועפ"י מוכיח שמכיון שבת שבע ילדה את שלמה בגיל שמונה שנים, הרי שראה אותה לראשונה בהיותה בת שבע, ולפי"ד זהו הפ"י בתיבת "בת שבע" - שאי"ז שמה, אלא זהו הגיל שלה, ועל שום זה נקראה בת שבע.

ויש להעיר:

א. בגמ' דוחה ראייה זו - שמא אחיתופל ואליעם ילדו בני תשע שנים, ובת שבע דאיתתא בריא היא ילדה בגיל שש. ומביאה הגמ' ראייה לזה - שהרי לבת שבע היה ולד מדוד לפני שלמה כמ"ש (ש"ב יב) "ויהי ביום השביעי וימת הילד וגו'", עיי"ש בכל הפרק, וזו ראייה שילדה את שלמה בגיל שש, והיינו אחר שמת הולד הראשון, וא"כ קשה לומר שראה אותה בגיל שבע.

ב. לפי מסקנת הסוגיא בסנהדרין (שמביאה הוכחה משנותיו של בצלאל כו') באמת דורות הראשונים הולידו בני ח', אזי באמת אפ"ל שראה אותה בגיל שבע - וילדה את שלמה בגיל שמונה - ואף שילדה לפני"ז וולד נוסף שמת, ואי"ז בסתירה, - דבשמואל שם ריש פרק יא איתא - "ויהי לתשובת השנה ... ויהי לעת ערב ... וישלח דוד ... ויאמר הלא זאת בת שבע גו'" ובמפרשים איתא שתשובת השנה פי' בימות החמה, והמשך הפסוקים משמע שהולד שמת, והמחילה לדוד על מעשה בת שבע הוא בסמוך להזמן שנתעברה בת שבע משלמה - עיין בזה ברשימות כ"ק אדמו"ר חוב' קכא ע' 15-18 שהיה זה ביוהכ"פ (ולפי"ז מוכיח הרבי לגבי הזמן שנולד שלמה אייר או תמוז).

וא"כ מתחלת ימות החמה עד תחלת תשרי נולד הולד, ואז היתה בגיל שבע, ואז ראה אותה לראשונה, ואח"כ בשנה לאחרי זה כשהיתה בת שמונה נולד שלמה, ואתי שפיר.

אמנם כ"ז הוא באם נלמד שהמסקנה שהולידו בני ח' הרי"ז כולל את בת שבע, אבל ב'רשימות' שם לומד כ"ק אדמו"ר שאחרי המסקנה, נשאר הסברא שבת שבע הולידה את שלמה בהיותה בת שש. וא"כ בודאי שאין הוכחה שהשם בת שבע קשור עם הגיל שלה כנ"ל.



חסידות

הרהור וכוונה

הרב מרדכי שמואל אשכנזי

רב ומרא-דאתרא כפר חב"ד, אה"ק

במה שהבאתי בגליון תתט מהמשך תער"ב בחילוק בין הרהור לכוונה ומחשבה, הנה שמעתי מהחסיד הר"ר שמחה ז"ל גורודצקי, אשר בילדותו התאכסן בביתם בעיר וויטעבסק החסיד הנודע ר' אברהם בער ירמיה'ס, ובסוף ימיו נחלה ל"ע במחלת השיתוק ר"ל וניטל ממנו כח הדבור, וביקש את אביו של ר"ש שכאשר נוסע לכ"ק אדמו"ר מהרש"ב ישאלנו - דמכיון שאינו יכול להוציא התיבות בדבור אלא בהרהור בלבד, היינו מסתכל בסידור ורואה התיבות, הנה איך צריך לנהוג בק"ש עם הכונה, כגון שהוי' הוא אחד וכו': אם להרהר קודם כל התיבות שבפסוק ראשון ואח"כ להרהר הכונה, או שיכול בכל תיבה להרהר התיבה וגם הכוונה. והטעם שלא לעשות כן כיון שחשש שהכוונה הוי הפסק בין התיבות שמהרהר.

וענהו כ"ק אדמו"ר מהרש"ב שיכול להרהר התיבות וגם כונתה, וכנראה שלא חשש להפסק. - ויובן ע"פ המבואר בהמשך הנ"ל שכונה והרהור אינם שייכים זל"ז, וכמו שהכוונה ל"ה הפסק כשמדבר התיבות בפיו - ה"ה שלא הוי הפסק כשמהרהר.

וזכורני שראיתי פעם שבכיו"ב נשאל הגאון האבני נזר ופסק כנ"ל.

ויש להאריך בזה ואכ"מ.



מס"נ דהחשמונאים

הרב בן-ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון העבר [תתט] האריך הרב איב"ג בענין שיטת אדמו"ר בגזירת היוונים אם הי' שעת שמד או לא, והביא מכמה מקומות בלקו"ש.

לשלימות הענין יש להעיר מד"ה וישב יעקב תשי"ב, שמבאר שהמס"נ הי' למעלה מטעם ודעת דקדושה, שכל התורה. שהגזירות היו רק מילה שבת וטהמש"פ [עריות], וא"כ הרי שבת ומילה אינם מהג' עבירות ועריות שתבעל להגמון תחילה הרי י"ל שלא חל ע"ז יהרוג ואל יעבור כי אסתר קרקע עולם, ואף שבשעת השמד הדין הוא דיהרוג ואל יעבור על כל המצוות מ"מ לא צריכים לערוך ולצאת מלחמה ע"ז [וזה כמוש"כ בלקו"ש חל"ה], ואח"כ מוסיף דגזירת היוונים הי' בדרך התחכמות שבאמת כוונתם היו לעקור את עיקרי האמונה ולבטל כל התורה ומצוות דך גזרו גזירות בדרך התחכמות, ועיי"ש שמבאר שלנגד זה צריכים מס"נ יותר עמוקה, וא"כ י"ל שבתחילה לא הי' גדר דשעת השמד רק מכיון שהי' התחכמות הבינו החשמונאים שזה יביא לעקירת כל התורה כולה ולכן מסרו נפשם - אף שעפ"י הלכה לא הי' בתחילה גדר של שעת השמד.

עוד יש להעיר מה שציין מהסדר משנה שפשטו ידם בבנותיהם הי' להנאת עצמם - מהערת כ"ק אדמו"ר על מאמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש כי עמך מקור חיים תרלב, שכתב שם "ומה שאמרו ורבים ביד מעטים כו' היינו אם לא היו נשמעים להם לבטל תורה", וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר "עפ"ז מובן בפשיטות מש"כ בתו"א שם (ל, רע"א) שהיוונים לא בקשו לשלוח ידם, אף שכ' הרמב"ם (ריש הל' חנוכה) ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם (ובכלל - ממונם שאני, ובבנותיהם ה"ז להעבירם כו'). "עכל"ק, שמבואר מזה שמש"כ הרמב"ם הוא רק אם לא היו נשמעים להם לבטל תורה, וא"כ ה"פשטו ידם" הוא תוצאה מהגזירות לבטל דתם, ואח"כ כותב להדיא שבבנותיהם הי' לכתחילה להעבירם וכו'. ויש לעיין עוד בזה.

ובכללות יש להעיר מהמבואר בלקו"ש חי"ח ע' 302 הערה 17 וע' 320 אודות מס"נ כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, שהי' למעלה מטו"ד דקדושה "בלי חשבונות", ולכאורה זה מתאים גם בנוגע מתתי' ובניו, ובפרט מה שמבאר [ע' 323] החילוק בין פינחס שלא הי' הנשיא אז לבין המצב בזמן כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע שהנשיא הוא הכל, והרי גם בחנוכה הרי מתתי' ובניו היו הנשיאים שהם היו כהניך הקדושים והם נעשו המלכים [וידוע דעת הרמב"ם שזה הי' למעליותא, ודלא כהרמב"ן בפרשתינו שזה הי' חסרון].



מעלת החמה – שאין בה שינויים

הת' דוד אקונאו

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "באתי לגני" תשכ"א (א) סעיף ה' מבאר החילוק בין "צבאות הוי'" ל"הוי' צבאות", והחילוק בין משה ליהושע, שבימי משה הי' בחי' צבאות הוי' ששייך לאצילות, ובימי יהושע הי' בחי' הוי' צבאות שנמשך לבי"ע, וממשיך בהמאמר מעלת משה לגבי יהושע, שמשה הוא כפני החמה, משא"כ יהושע הוא כפני לבנה, "ומעלת החמה שאין בה שינויים" - עכ"ל.

והנה הא דמוסיף דמעלת משה הוא כפני החמה שאין בה שינויים - צריך להבין מהו הפירוש בזה, דהרי בפועל מצינו בהשמש שיש חילוקים בהאופן שהשמש מאיר במשך היום, שלעתים החמה מאיר בתוקף ולעתים בחלישות?

ויש לציין זה להמבואר במקום אחר, במאמר כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע ד"ה אז יבקע (נדפס בסה"מ קונטרסים חלק ב'), וז"ל: "דהתחלקות תוקף החום דשמש בשעות היום הוא רק באופן קירובה וריחוקה מן הארץ בהילוכה במעלת העיגול ברקיע, ולכן הנה באמצע היום החום בתוקף ביותר והצל בראש כל אדם, אבל בעצם אופן האור השמש הרי אין בה חילוקים מהתחלת זריחתה עד סוף שקיעתה", עכ"ל. ולא באתי אלא להעיר.



רמב"ם

**'כאשר זמם ולא כאשר עשה'
– במיתה ולא במלקות**

**הרב נחמן שאנאוויטש
תושב השכונה**

ברמב"ם הלכות עדות פרק כ הלכה ב כתב וז"ל: "נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו אינן נהרגין מן הדין. שנאמר כאשר זמם לעשות ועדיין לא עשה ודבר זה מפי הקבלה, אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין".

ועל טעם החילוק בין מיתה למלקות כתב הכס"מ וז"ל: "ואפשר לתת טעם לדברי רבינו דלא אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה אלא היכא דהרגו על פיהם משום דגדול עונשם מנשוא אין ראוי לתת להם מיתה בי"ד שתכפר עליהם אלא ראוי להניחם שיהיו נידונין אחר מיתה בעונשים נוראים דוגמא לדבר נותן כל זרעו למולך שהוא פטור מה שאין לומר כן בהלקו על פי עדותם. ועוד י"ל טעם אחר שמאחר שהאלקים ניצב בעדת קל אילולא שהיה חייב זה מיתה לא היה מניח הקב"ה להסכים שתאבד נפש אחת מישראל ומאחר שהניח הקב"ה לבי"ד שיסכימו להרוג את זה ונהרג חייב מיתה היה הילכך אין לעדים משפט מות מה שאין לומר כן במלקות".

והנה בהלכות תשובה פ"ו ה"ה כתב הרמב"ם "והלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם הרי גזר על המצריים לעשות רע, ולמה נפרע מהם? ומתרץ: לפי שלא גזר על מצרי פלוני שיהיה הוא המצר לישראל וכל אחד ואחד מאותם המצרים והמרעים לישראל אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו. שלא גזר על איש ידוע אלא הודיעו שסוף זרעו עתיד להשתעבד בארץ לא להם, עכ"ד.

ועיין בהשגות הראב"ד, והוא מתרץ וז"ל: "כי הבורא אמר וענו אותם והם עבדו בהם בפרך והמיתו מהם וטבחו מהם כענין שנאמר אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה לפיכך נתחייבו", עכ"ל.

ועיין בלקו"ש חכ"ז ע' 153 - שלא נראה להרמב"ם טעם הראב"ד, כי כל מה שעשו המצריים כולל ה"עבדו בהם בפרך" היה בכלל גזירת הקב"ה ועבדום וענו אותם, ומה שנענשו המצריים הוא בכלל רוע בחירתם, כי הרבה שלוחים למקום, וכמו שמבואר באגרת הקודש סי' כה (קלח, ב) שבנוגע כל ניזק ומזיק כבר נגזר על הניזק מן השמים, ומה שמחייבים את המזיק הוא מצד רוע בחירתו.

וז"ל: "פון דעם וואָס דער רמב"ם נעמט ניט אָן דעם תירוץ פון ראב"ד איז מובן דעת הרמב"ם, אז אַלץ וואָס די מצריים האבן געטאן איז געווען בכלל גזירת הקב"ה "ועבדום וענו אותם". ובנוגע דער שאלה פון ראב"ד (אז די "זונים" קענען טענה'ן צום אויבערשטן אז דורך זיי "נתקיימה גזרתך") - יש לומר לויט ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין אגרת הקודש בנוגע צו יעדן מזיק וניזק, אז "על הניזק כבר נגזר מן השמים", און דאס וואס דער מזיק איז "מתחייב בדיני אדם ובדיני שמים" איז עס "על רוע בחירתו", ווייל "הרבה שלוחים למקום".

ד.ה. אע"פ וואס לפועל, איז לאחרי ווי דער מזיק האט בוחר געווען צו מזיק זיין דעם צווייטן, פירט זיך דורך גזירת שמים דורך אים, איז דאס כלל ניט קיין טעם אויף פטר'ן אים פון אן עונש, ווייל ער האט ניט געמוזט זיין דער שליח צו טאן דעם מעשה ההיזק (והרבה שלוחים למקום), און דערפאר ווערט ער נענש - "על רוע בחירתו".

"ועד"ז בעניננו: וויבאלד אז גזירת הקב"ה "ועבדום וענו אותם" וואלט געקענט דורכגעפירט ווערן דורך אנדערע, איז "כל אחד ואחד מאותו המצרים והמריעים לישראל" נענש געווארן "על רוע בחירתו".

"קומט במילא אויס, אז דער עונש (מכות) אויך די מצריים איז ניט מצד דעם "היזק" וואס די אידן האבן פון דעם געליטן
 -" אויף אידן איז שוין סיי-ווי נגזר געווארן אז זיי זאלן דורגכיינ דעם עינוי פון "ועבדום וענו אותם" -

"נאר אויך "רוע בחירתם", אויף דער רשעות הלב של המצריים, וואס זיי האבן בוחר געווען צו זיין מצירים לישראל (ובמילא איז דורך זיי דורכגעפירט געווארן די גזירה)".

והנה לפי הנ"ל הנה לגבי מלקות כבר נגזר על הניזק מן השמים, זאת אומרת שהנלקה היה מחויב מלקות. ויל"ע.



כהן שהרג את הנפש

הת' יהודה הכהן שורפין
תלמיד בישיבה

ברמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש הל' יב כתב וז"ל: "המזבח קולט שהרי נאמר בהורג בזדון מעם מזבחי תקחנו למות מכלל שההורג בשגגה אינו נהרג במזבח לפיכך ההורג בשגגה וקלטו מזבח והרגו שם גואל הדם הרי זה נהרג עליו כמי שהרגו בתוך עיר מקלט". ובהל' יג שם "אין קולט אלא גגו של מזבח בית העולמים בלבד ואינו קולט אלא כהן ועבודה בידו אבל זר או כהן שאינו עובד בשעה שנהרג וכו'", עכ"ל.

ובמל"מ שם הקשה דהא אמרינן ביומא ד' פה, א "וכי יזיד איש על רעהו וגו' מעם מזבחי ולא מעל מזבחי", ופירש"י "אם כהן הוא שבא לעבוד עבודה, ולא מעל מזבחי - אם התחיל העבודה אין מפסיק לבא לידון אלא משלים עבודתו", משמע דאף בכהן ההורג בזדון ועבודה בידו משלים עבודתו, והרוצח בשוגג נמי אין המזבח קולט אלא כהן ועבודה בידו, וכמ"ש רבינו, נמצא שאין חילוק כלל בין שוגג למזיד, ואיך כתב רבינו מכלל שההורג בשגגה אינו נהרג במזבח.

וכתב די"ל דהרמב"ם ס"ל דרציחה דוחה את העבודה אפי' אם התחיל כבר (והביא סייעתא להרמב"ם מסנהדרין דף לה, ב "אמר אביי השתא דאמרת אין רציחה דוחה את השבת כו' אלא הא דכתיב מעם מזבחי תקחנו למות וגו' ואי אמרת דאם התחיל בעבודה אינו מפסיק הא איצטרך קרא לדיוקי מעם מזבחי ולא מעל מזבחי").

והנה הפמ"ג בסי' קכח (הל' נשיאת כפים) ס"ק נא הקשה על הרמב"ם דלמה בהל' תפלה ונשיאת כפים (פט"ו הל' ג) כתב "דרוצח אינו נושא את כפיו", והרי הוקש ברכה לעבודה בהיקש גמור (עי' בט"ז שם ס"ק לה) נמצא שגם אינו יכול לעשות העבודה, וא"כ למה בהל' ביאת המקדש לא מנה הרמב"ם רוצח בין הפסולין לעבודה (עי' במל"מ שם פ"ט הל' טו ועי' בס' מעשי למלך שם מה שכתב לחלק בין עבודה לנ"כ, ע"ש), וכתב די"ל דכיון דבדיעבד אם עבד לא חילל העבודה לא מנה אותו (והיינו דהל' תפלה איירי לכתחילה ולכן אמרינן התם דאינו יכול, משא"כ בהל' ביאת המקדש איירי אם פוסל דהיינו בדיעבד ורוצח בעבד - בדיעבד כשר) וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, אמאי מחלק בין שוגג למזיד.

וי"ל ובהקדים: דעי' ברמב"ם הל' תפלה שם (פט"ו הל' ג) וז"ל "העבירה כיצד כהן שהרג את הנפש [אפילו בשוגג] אע"פ שעשה תשובה לא ישא את כפיו שנא' "ידיכם דמים מילאו" וגו' וכו' וכהן שעבד עבודה זרה בין באונס בין בשגגה אע"פ שעשה תשובה אינו נושא את כפיו לעולם שנא' "אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה' בירושלים" וברכה כעבודה היא שנא' "לשרתו לברך בשמו" וכו'". עכ"ל.

ובשלמא אי לא גר' אפילו בשוגג אתי שפיר - דהא דאמרינן דאינו יכול לעבוד היינו במזיד וכאן בהל' רוצח דאמרינן שקולט את העבודה בידו (וכשר לעשות העבודה) איירי בשוגג, אבל עי' בשו"ע שם סע' לה (ועי' ג"כ בפמ"ג שם ובשו"ע אדה"ז סעי' נ שם) דשפיר גר' אפילו בשוגג, וא"כ צ"ל בזה שאמרינן שלכתחילה לא יעבוד, ובדיעבד אי עבד כשר איירי ג"כ בשוגג (וע' בפמ"ג שם דמוכיח זה באופן אחר).

אלא צ"ל דהרמב"ם ג"כ סבר כרש"י דאם התחיל העבודה אין מורדין אותו, ורק דשם איירי בנוגע אם מורדין אותו לידון דהיינו אם ב"ד מורדין אותו (ועי' גם ברש"י דכתב "אין מפסיקין להא לידון") - ובזה סבר הרמב"ם דאין חילוק בין מזיד לשוגג דהרי לא חילל העבודה. וזהו הטעם שלא הביא הרמב"ם רוצח בכלל אלו שפסולין.

אבל בהל' רוצח שם איירי בנוגע גואל הדם אם הרג הרוצח בשעה שהוא עושה את העבודה - אם נהרג עליו או לא, ובזה כתב דאיירי דווקא בשוגג (דהרי במזיד צריך להפסיק כדי להרוג את זה ואינו עושה העבודה בשעה שהרג (עי' בילקוט שינוי נוסחאות להוצאת פרנקל אם הג' הוא בשעה שנהרג או שהרג) וא"כ אינו נקלט) וא"כ שפיר חילק הרמב"ם בין שוגג למזיד.

והנה בגליון הש"ס במכות דף יב, א הקשה על רש"י ד"ה טעה יואב וז"ל "בדרשא דמעם מזבחי תקחנו ולא מעל מזבחי וכסבור דהיינו מעל מזבחי", עכ"ל, דמכאן משמע דאם היה תופס בגגו של מזבח היה נקלט, וביומא דף פה, א ד"ה ולא מעל מזבחי (הנזכר לעיל, ולהעיר שלכאורה ט"ס בגליון הש"ס שם שכתב דף פ"ג), משמע דוקא אם התחיל לעשות העבודה אז אין מפסיקין, אבל אם לא התחיל עדיין אינו קולט אפילו על גג המזבח, והניח בצ"ע.

אבל לפי מה שהסברנו בהרמב"ם אתי שפיר - דישנם ב' ענינים; אחד אם ב"ד מורידין אותו לדון, ואחד אם המזבח קולט, והוא סבר דלעולם אין מורידין אותו אם כבר התחיל העבודה וזה לא מיירי בנוגע אם קולט או לא, אלא אם ב"ד מורידין אותו. ובמכות שם איירי בנוגע אם קולט המזבח, ואחד מן התנאים שהמזבח יקלט הוא אם הוא ע"ג המזבח ועבודה בידו. וק"ל.



השבה בכפייה [גליון]

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

במה ששקו"ט בגליון תתח (ע' 51) בשיטת הרמב"ם (לפי הטור) פ"י ה"ד מהל' עדות דהשבה בכפייה אינו מכשיר את הגנב להיות כשר לעדות, דלא הוי תשובה, הנה יש להעיר ממשנה חגיגה פ"ג מ"ו דמבאר בגמ' חגיגה כו דמה דאיתא במשנה דגנבים שהחזירו הכלים נאמנים לומר לא נגענו, דמדובר בגנבים "שעשו תשובה", אבל המדובר במשנה טהרות פ"ז מ"ו דמקום דריסת הגנבין נעשה טמא - מדובר כשלא עשו תשובה, דבפשטות מדובר שם בשניהם כשהכלי אינו נמצא עוד תחת ידו, ובמילא נראה ברור שיש גנבים

שמחזירים ו"עשו תשובה", ויש כאלו שהגם שהחזירו אינם נחשבים כ"שהחזירו את הכלים" "שעשו תשובה", והסבר כנ"ל דכיון שהחזירו בכפיה אין זה נחשב תשובה. וכן מבואר בהדיא ברע"ב במשנה חגיגה שם "והוא שהחזירום מחמת תשובה שעשו מעצמם לא מחמת יראה".

וכן כתב הרמב"ם פ"ב ממטמו"מ הי"ד "...הגנבים שעשו תשובה והחזירו מעצמם לא מחמת יראה...הרי אלו נאמנים...". ובמעשה רקח על הרמב"ם כתב דבגמ' לא נמצא חילוק זה (דהחזיר לו מחמת יראה) אבל "ודינו של רבינו אמת דכיון שאם החזירו מחמת יראה או ד"א אין כאן תשובה שלימה". אבל נראה לומר שבאמת המקור הוא מהגמ', דכיון שאמר דמדובר "דעשו תשובה" ומוכרח לומר שמדובר כשהחזירו, הרי נראה בעליל שגם אם מחזירים חסר בהתשובה והוא אם החזירו מיראה (שזה בעצמו מראה שחסר בהתשובה).



הלכה ומנהג

כתפי הטלית קטן

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח ס' טז סעיף א, שיעור טלית שיתחייב בציצית שתכסה בו אורך וברוחב ראשו וגופו כו', עיין מג"א תחילת הסימן "וכתב מט"מ בשם המהרי"ל דיש לעשות הכתפים רחבים דלא ליתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ויבטל ליה" ע"כ. אבל עיין במחצית השקל שכותב שלשון המ"א הוא לשון מושאל ועיקר הטעם שיהיו ניכרים היטב ויהיו על הכתפיים ג"כ תורת בגד ולא שם הדיעות אבל אורא דהא גיסא ודהאי גיסא לא שייך כאן לפמ"ש התוס' בעירובין דף י' עמוד ב' הובא במ"א לקמן סי' שס"ב ס"ק טז.

ומקור המ"א בסי' שסב הוא מהריצב"א בתוס' עירובין י' ע"ב ד"ה "אצבעיים ושני שלישים ריוח באמצע" דכותב שם וז"ל "לא שייך בעור העסלא שהוא כלי, אתי אורא דהאי גיסא ואורא דעלמא ומבטל ליה אלא במחיצות קבועות, ... כדלעיל ולקמן בפירקין גבי מקיפין בחבלים וריצב"א מפרש דאורא דעלמא לא אמר דאתי ומבטל ליה אלא באויר שאני חושבו כסתום כההיא דלעיל דחשיב האויר של עשר כסתום ובמקיפין בחבלים אורא דלמעלה מעשר חשוב כסתום אבל האויר שאינו מן המחיצה אינו מבטל וכן משמע (לעיל ה, א) דקאמרי רבי אמי ורבי אסי יש שם פס ארבע מתיר פירצה עד עשר ולא אמרינן אתי אורא דהאי גיסא ודעלמא ומבטלי ליה כו". עכ"ל התוס'.

והנה גם המ"ב והערוך השלחן מסכימים לדעת המחצית השקל דלא בעינן שרוחב הכתפים יהיו רחבים יותר מהנקב, ומה שכותב מט"מ בשם המהרי"ל - דלא לייתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא - הוא לשון מושאל. אבל רבינו בס' טז סעיף ב מביא דברי המ"א בפשוטן "יזוהרו לעשות בטליתות קטנים הכתפיים רחבים דהיינו החתיכות המוטלות על כתף כי היכי דלא לייתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ולבטל ליה". והנה, כל המכיר דרך הדייקנות של רבינו מבין שקשה ביותר לומר שכוונת רבינו הוא לשון מושאל, ולכאורה דעת רבינו שצריך ליזוהר שחלק הבגד של כל כתף צריך להיות רחב יותר מהנקב - דבר שקשה למצוא בטליתות קטנים הנמצאים בזמנינו, אפילו אותם הנעשים לפני שיטת חב"ד! ולכאורה צריך להבין הבנת רבינו באותן המקומות שמהם הביא תוס' ראייה לדבריו שלא שייך באויר דעלמא אתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא.

והנראה לומר שרבינו תופס דברי המהרי"ל המובאים ברמ"א כפשוטן, משום שיש מקום לומר שיש חילוק גדול בין האויר שבין כתפי הבגד ובין המקומות המובאות בתוס' בנוגע למחיצות דלא אמרינן אתי אורא בעלמא לבטל המחיצות, ולדוגמא בעירובין דף ה, א - במקום שיש פס ארבע שהוא מתיר הפירצה עד עשר ולא אמרינן דאתי אורא דהאי גיסא ודעלמא לבטל האויר, היינו משום באויר נעשה חלק ממחיצות המבוי וע"כ האויר דעלמא שאין לו שייכות להמבוי אינו יכול לבטלו, משא"כ בכתפי הבגד כיון שלא

נעשה חלק ממחיצה ע"כ לא הוה חזק כ"כ, וע"כ אמרינן שאתי אורא דהאי גיסא ודעלמא ומבטלי הנקב.

וכמו כן י"ל שסובר המהרי"ל דמהא דלא אמרינן גבי עסלא אתי אורא ומבטל הנקב (שם בעירובין) לא הוה ראייה לטלית, מכיון שהגמ' מדבר שהנקב לא היה יותר גדול מצד הנקב, עיי"ש. משא"כ בט"ק במקום שהנקב יותר גדול מהכתפיים אז שפיר אמרינן אתי אורא כו'.

ואיך שיהיה הפירוש במס' עירובין קשה לומר שרבינו סובר כהמחצית השקל והרמ"א והערוך השלחן, וע"כ צריך לזהר שהט"ק יהי' באופן שהנקב שבאמצע לא יהיה רחבו יותר משום אחד מכתפי הבגד - והוא דבר שהרבה מוכרי ט"ק אינם יודעים מזה (אפילו אותם המוכרים ט"ק הנעשים לפי דעתם כפי שיטת רבינו).



מנהג אנ"ש בטעימות המסובין מכוס של קידוש

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' קצ"ה: אע"פ שמצוה מן המובחר שכל המסובים יטעמו מכוס של ברכה א"צ לטעום מכוס המברך אלא יכול כל אחד ליתן כוסו לפניו. ויותר טוב לעשות כן אם אפשר לפי שכוס המברך הוא פגום לאחר ששתה ממנו המברך. ואף שאפשר לתקנו ע"י שיוסיפו בו יין לשתות כל אחד ואחד מהמסובין מ"מ יותר טוב שיטעימו מיין של ברכה שכשיש לפני כל אחד ואחד כוס בשעת ברכת המזון הרי כולם הן כוסות של ברכה כמו כוס המברך. ואם לפני המסובין הן כוסות ריקנים יכול ליתן מכוס הברכה מעט לכל כוס וכוס שלהם אחר שבירך בורא פרי הגפן קודם שתייתו כדי שיטעימו מכוס שאינו פגום ואין בזה משום הפסק בין ברכה לשתיה כיון שהוא לצורך שתיית המסובים ומה שהוא מברך הוא כאלו הם מברכים שהרי הם יוצאים בברכתו וכן אם כוסות שלפניהם מלאים אלא שהם פגומים יכול לשפוך מכוס שלו לתקנם קודם שישתה.

פירט כאן רבינו חמשה אופנים איך אפשר לחלק את הכוס של ברכה לפני המסובים (ועד"ז הוא בכוס של קידוש, אלא שבסי' רעא סכ"ט קיצר, וכאן פירט יותר):

(א) שכל המסובים יטעמו מכוס של המברך אחרי שיטעם הוא - שהוא המנהג הכי נפוץ היום, ובכל התקופות. וגם רבינו כאן אינו שוללו, אלא כותב בסגנון הפוך ש"אין צריך לטעום מכוס המברך אלא יכול כל אחד ליתן כוסו לפניו. ויותר טוב לעשות כן אם אפשר".

(ב) שכל אחד מהמסובים יהיה לפניו כוס יין, שישתה ממנו אחרי שסיים המברך את ברכתו. אופן זה נזכר בירושלמי ברכות פ"ו ה"א, ומשם הובא לפוסקים. אמנם לא ראינו ולא שמענו מי שיהג כן, למרות שכותב כאן רבינו "יותר טוב לעשות כן", שכן כתב הט"ז בסי' קפב ס"ק ד "על כן יותר טוב שכל אחד יהי' לו כוס מיוחד אם אפשר".

(ג) שאחר שהמברך שותה הוא מוסיף יין לכוס שלא יהי' פגום, ואז נותן ממנו למסובין לשתות. וכן נהג אדמו"ר זי"ע בחלוקת כוס של ברכה (שהיה קהל רב, ולא סגי בלאו הכי). ויש נוהגים כן גם בקידוש. מ"מ כותב רבינו הזקן, שאופן השני הנ"ל הוא "יותר טוב" מאופן השלישי שלפנינו (מפשטות לשונו נראה הטעם כי היין שנוסף מהקנקן אינו כוס של ברכה כל כך; אבל בגמרא ברכות נא, ב משמע שגם היין שבקנקן שעומד על השלחן הוא כוס של ברכה).

(ד) שבעת הברכה יש לפני כל אחד מהמסובין כוס יין פגום, ואחרי הברכה שופך מכוסו לכוס שלהם לתקנם. אפשרות זאת נזכרת לראשונה בתוס' ברכות מז, א סוף ד"ה אין, ומשם לכמה פוסקים ולשו"ע סי' קפב ס"ד וסי' רעא סי"ז. מנהג זה לא ראינו ולא שמענו, וגם אינו מובן כל כך, כיון שכל אחד ממלא כוסו לפני הברכה (בפרט בקידוש), מדוע א"כ יהי' היין שבכוסות אלו פגום.

(ה) שלפני שתיית המברך נותן מכוסו מעט לכל כוס וכוס של המסובים ואח"כ שותה הוא מכוסו והם מכוסם. אופן זה נזכר בחידושי הרשב"א ברכות מז, א ד"ה אמר רב יהודה ובשו"ע סי' קצ ס"א. רבינו אינו כותב כאן שכדאי לעשות כן רק "ויכול ליתן". אמנם

בתקופה האחרונה יש המרעישים עולמות שכך צריך לנהוג, ואפילו יש שמועה שכך נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע בביתו (אלא שיש המפריכים אותה שמועה, ואומרים שנהג כאופן הראשון הנ"ל). אמנם גם הם מודים שמנהג זה אינו נפוץ כלל, ואשר המנהג הנפוץ באנ"ש הוא כאופן הראשון הנ"ל. וההכרח לבאר את הטעמים שלא רצו להנהיג כאופן החמישי הזה:

(א) החשש הראשון במנהג זה מבואר בשוע"ר כאן גופא (אף שמתרץ מנהג זה שיהי' כהלכה): ואין בזה משום הפסק בין ברכה לשתייה כיון שהוא לצורך שתיית המסובים ומה שהוא מברך הוא כאלו הם מברכים שהרי הם יוצאים בברכתו.

את השאלה והתירוץ הזה על המנהג הזה לא מצאתי לע"ע בפוסקים שלפני רבינו הזקן, ועיקר הקושיה בזה היא ממה שנפסק בב"ח וט"ז סי' קסז ס"ק טו ובשוע"ר שם ס"כ (לענין בציעת הפת): אבל הוא לא יתן להם כלל קודם שיטעום שלא להפסיק, בשהיית נתינה זו בין ברכה לאכילה שלא לצורך שהרי הם אינם רשאים לטעום מה שנותן להם עד שיטעום הוא תחלה.

וא"כ גם כאן בחלוקת היין הוי לכאורה הפסק בין ברכה לשתייה. ומתרץ על זה רבינו, דהכא שאני שהוא לצורך שתיית המסובים, שהרי אם יתן להם אחרי שתייתו יהי' היין פגום (משא"כ בחלה). והיינו אשר היתר זה, שלא יהי' זה הפסק, הוא רק מחמת ההכרח שבזה, ויש להשתדל שלא יפסיק יותר מההכרח.

(ב) החשש השני במנהג זה הוא, שלפעמים יש מסובים רבים בשלחן, וחלוקת היין מכוס המברך אינה מספיקה, עד שצריך להוסיף יין מהקנקן לכוסו ומכוסו לכוסות המסובים. כבר נתבאר לעיל שיין הקנקן איננו כל כך כוס של ברכה, אבל באמת יש כאן חשש גדול יותר, שלכמה דיעות אין ברכת היין של המברך חלה על היין שבקנקן עד שלפעמים צריך לברך שוב ברכת בורא פרי הגפן וברכתו הראשונה הוי לבטלה (כמבואר בשוע"ר סי' רו סי"א). ומטעם זה טוב יותר שישתה מיד ואח"כ ימזוג לבני ביתו, ואף אם לא יספיק להם ויוסיף מהקנקן אין בזה שום חשש. אמנם חשש זה הוא רק לכתחלה, שבדיעבד אינו צריך לחזור ולברך (מטעם המבואר שם סי"ב. סדר ברה"נ פ"ט ה"ח. קו"א סי' רעא ס"ק ח).

(ג) החשש השלישי במנהג זו הוא, שבימים שאינה בטהרה אסור לו למזוג יין לכוסה, אפילו אם הוא כוס של ברכה, כמבואר בשו"ע יו"ד סי' קצה סי"ג. ומבואר שם ס"ד שההיתר הוא רק שהיא תשתה משירי כוסו, או יותר טוב שהיא תמזוג משירי כוסו לכוסה ותשתה.

ובאמת יש עוד צד היתר, כשיש עוד בני בית, שאז אין הוא מוזג לה כוס המיוחד לה כי אם כוס כללי, והיא שותה אחרי שאר בני הבית (כמבואר שם סי"ג). אמנם אין שום היתר לזה בתקופה הראשונה שאחרי החתונה, שאין עוד בני בית. ואפילו כשיש עוד בני בית, הרי מבואר שם שיש ליזהר שלא למזוג לה כוס המיוחד לה, וגם אז יש ליזהר שהיא לא תשתה מהכוס ששלח כי אם אחרי שאר בני הבית. וכל זאת קשה מאד להזהר.

ואפשר שמחמת כל הטעמים והחששות הנזכרים נהגו אנ"ש במנהג הנפוץ, שכל המסובים יטעמו מכוס של המברך אחרי שיטעם הוא.



סדר הלימוד

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בהל' ת"ת לאדה"ז בפרק ב' בס"ט ואילך מבאר סדר הלימוד לאדם "שאינו יכול ללמוד ת"ת הרבה מאד", שכל לימודו צריך להיות בלימוד המביא לידי מעשה שהן הלכות הצריכות לכל אדם וכו', ע"ש בארוכה.

ובסי"א מבאר שבאם יכול לקבוע לו שעה גדולה ללימוד אחר ויספיק לו שאר היום לחזור על לימודו המביא לידי מעשה "אזי חייב להוסיף מעט מעט ללמוד בשעה זו הלכות אחרות ... אף מצוות שאינן נוהגות כמו קדשים וכיו"ב". ומבאר שם שיש קדימה לסדר קדשים, ע"ש. "ואח"כ במשך הזמן אם יוכל להוסיף עוד בשעה זו ... יעסוק בסדר טהרות וזרעים והם קודמים לסדר מועד נשים נזיקין מאחר שכבר עסק הרבה בלימוד המביא לידי מעשה שהן הלכות השנויות בג' סדרים אלו (לבד ברכות וחולין ונדה)".

ובספר הערות וציונים להל' ת"ת להגרמ"ש אשכנזי שי' כתב ע"ז: "ולא נת' מ"ש מסכתות אלו מכו"כ מסכתות בסדר מועד כמו שבת פסחים וכיו"ב", והניח בצ"ע.

ולפענ"ד הדברים פשוטים: דכוונת אדה"ז לומר דישנם מסכתות הנמצאים בסדר זרעים וקדשים וטהרות שכבר נלמדו במסגרת "הלימוד המביא לידי מעשה", והוא ברכות השייך לסדר זרעים, וחולין השייך לסדר קדשים, ונדה השייך לסדר טהרות. וממילא כשיש לו לאותו אדם זמן ללמוד עוד ענינים שאינם נוגעים למעשה ואומרים לו שעכשיו יש קדימה לסדרי זרעים קדשים וטהרות על סדרי מועד נשים נזיקין - משום שבהם כבר עסק הרבה בלימוד המביא לידי מעשה - הנה ע"ז מבהיר אדמוה"ז שלא כל המסכתות שבסדרי זרעים קדשים וטהרות קודמים כעת למועד נשים נזיקין, אלא ישנם "ברכות וחולין ונדה" שהם דומים למועד נשים ונזיקין משום שגם בהם הרי "כבר עסק בלימוד המביא לידי מעשה", וממילא זה שעכשיו יש קדימה לסדרי זרעים קדשים וטהרות הכוונה היא "לבד מברכות וחולין ונדה", וק"ל.

ומה שהרב אשכנזי שי' נתחבט בזה הוא משום שהבין באו"א את התיבות "לבד ברכות וחולין ונדה", ע"ש בדבריו, אך באמת הפי' הוא כמבואר לעיל, והכל א"ש.



בהרהור הלב לא שייך לשון

הנ"ל

בספר הנ"ל על הל' ת"ת בפ"ב סי"ב (בהע' 7/א ובהע' 19/ג) הקשה מדברי הרשב"א (ברכות טו, ב) דבהרהור הלב לא שייך לשון, והתהל"ד בסימן סב מדייק מזה ד"הרהור" אין הכוונה שמהרהר התיבות כמו שהן נקראין, אלא שמהרהר כוונת הענין ובזה אין שייך לשון.

והקשה הרב אשכנזי איך זה מתאים עם המבואר בדא"ח החילוק בין "הרהור" ל"מחשבה", דהרהור הוא שמהרהר צירופי אותיות הדבור, ומדוע אין שייך בזה לשון, והניח בקושיא.

ואשתמיטתי' שכבר ביאר ענין זה כ"ק אדמו"ר באג"ק (ח"ז עמ' קצב) במענה להגר"י הוטנר ז"ל שהקשה כן, וע"ש התי', וכנ"ל בקובץ תתז בארוכה.



כמה הערות בשו"ע אדה"ז סי תקע

הת' מנחם מענדל אשכנזי
תות"ל - 770

כוונה בתקיעות

בסי' תקע סעיף יח "כל מקום שנת' שצריך לחזור ולתקוע גם תקיעה ראשונה של הבבא אם לא נזכר מהטעות עד לאחר שתקע תקיעה אחרונה של הבבא, אותה תקיעה אחרונה עולה לו במקום תקיעה ראשונה וגומר משם ואילך על הסדר".

ולדוג' אחד המקרים שמבוארים בסעיף טז - העומד בסדר תש"ת ותקע תקיעה ושברים וטעה ותקע תרועה ולאח"ז תקיעה אחרונה ונזכר בטעותו, שאז צריך להתחיל מתחילת הבבא, דע"ז כ' אדה"ז בשם המג"א שהתקיעה אחרונה שעשה עולה לו בשביל תקיעה ראשונה.

ולכאורה בסעיף ג כותב "אין תקיעה אחת עולה לב' סדרים תשר"ת ותש"ת לפי שהמצוות צריכות כונה, ואם נתכוין בתקיעה זו להשלמת סדר תשר"ת אינה עולה להתחלת תש"ת, שאם תש"ת עיקר המצוה א"כ כשנתכוין בתקיעה זו להשלמת תשר"ת לא תקע לשם מצווה כלל". ומשמע שהעומד בסדר תש"ת ותקע שברים וטעה ותקע תרועה ותקיעה, ולאח"ז נזכר, הרי שהתקיעה אחרונה לא יכולה לעלות לו במקום תקיעה ראשונה של תש"ת כי תקע אותה כתקיעה שלאחרי שברים תרועה? שהרי אינו זוכר שהוא עומד בתש"ת כי אחרת לא הי' תוקע תרועה, וא"כ תקע לאחרי שברים ותרועה כנ"ל?

ואולי אפ"ל שלכן בס"ג כ' אדה"ז במפורש "אם נתכוין בתקיעה זו להשלמת תשר"ת", כלומר דאוחז בתשר"ת ומתכוין במפורש בתקיעה הזו לשם השלמת תשר"ת, ולכן היא פסולה לתש"ת.

משא"כ בסעיף טז או אפ"ל שאינו מתכוין במפורש בתקיעה לשם השלמת תשר"ת - דאולי מכך שטועה ועושה תרועה משמע שתוקע סתם ואינו זוכר באיזה סדר הוא. ומאחר דהתקיעה אחרונה היתה סתם ולא דוקא לשם תקיעה שלאחר שברים-תרועה, לכן היא יכולה גם לעלות לתש"ת. ועצ"ע.

תקיעה שלאחר שברים-תרועה

בשו"ע סי' תקצ סעיף א "וכל תרועה צ"ל פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה". ויעויין בשו"ת 'גליא מסכת' דמבאר שהענין והמטרה של התקיעה היא בשביל התרועה, ובלי התקיעה התרועה אינה מושלמת. שהתרועה היא טובה רק כשיש תקיעה לפניה, ולא שהתקיעה היא ענין בפ"ע אלא היא מגיעה בשביל התרועה.

ועיין בהעו"ב תתה (ע' 65) שמדייק הר"ש זאיאנץ שכן לומד גם אדה"ז בסי' תקצ.

והנה בזה גופא חקר ה'גליא מסכת' האם יש הבדל בין התקיעה שלפני התרועה להתקיעה שלאחר התרועה. שהתקיעה לפני התרועה ענינה הקדמה לתרועה אבל התקיעה שלאחרי התרועה ענינה הוא סיום לתרועה. או שאין הבדל ביניהם והתקיעה שלפני ולאחר התרועה ענינם תקיעה לצורך התרועה.

ולכאורה אפשר להוכיח שאדה"ז למד כאופן הב', דהרי בסעי' ג כ' "ואם נתכוין בתקיעה זו להשלמת סדר תשר"ת אינה עולה להתחלת תש"ת שאם תש"ת עיקר המצוה א"כ כשנתכוין בתקיעה זו להשלמת תשר"ת לא תקע לשם מצוה כלל". ז.א. שה'בעיה' כאן היא רק מצד שהתקיעה היתה לתשר"ת והמצוה היא תש"ת - אבל מצד זה שהתקיעה היתה לשם סיום התרועה ולא לשם הקדמה לתרועה אין בעיה.

ונפק"מ אם יתקע תקיעה לשם סיום התרועה האם יהיה אפשר להשתמש איתה לשם הקדמת התרועה.

שהות שבין שברים ותרועה

אי' במשנה ר"ה לג, ב "שיעור התקיעה כתרועה" - דשיעור אורך התקיעה הוא כאורך התרועה, וכן נפסק בשו"ע בסי' תקצ. ולכן

בסדר תשר"ת שחוששים שתרועה היא גם שברים וגם תרועה התקיעה צריכה להיות כאורך השברים והתרועה ביחד. וכתב הרא"ם בביאורו על הסמ"ג "ששיעור התקיעה בתשר"ת הוא כאורך השברים והתרועה והשהות ביניהם", וההסבר לזה הוא, שהרי יש את שי' ר"ת שצריך להפסיק בנשימה בין השברים לתרועה, וע"ז כתב הרא"ם ששיעור התקיעה צ"ל גם כאורך השהות בין הש"ת.

ומאדה"ז בסי' תקצ סעיף ו משמע דשיעור התקיעה בתשר"ת הוא רק כנגד השברים והתרועה ולא כנגד השהות ביניהם, וההוכחה לזה שהרי גם אדה"ז חושש לדעת ר"ת שצ"ל נשימה בין הש"ת, ובכ"ז כתב בסעיף ו "ולפי דבריהם צריך להאריך בתקיעות של תשר"ת לא פחות מן י"ח טרומיטין שזהו שיעור תרועה על סדר תשר"ת דהיינו ג' גניחות וג' יבבות ביחד שהם לא פחות מן י"ח טרומיטין".

ואולי אפ"ל הסבר בזה - מהי הסברא האם לתקוע כנגד השהות ביניהם או לא - האם הנשימה בין התרועה לשברים היא "אמצעי" או "מטרה"; האם היא אמצעי לתקיעת שופר, או שהיא חלק מהמצוה של התקיעה. וזה תלוי האם בתרועה התורה רצתה שהאדם יעשה קול של בכיה או שהתורה רצתה בתרועה שהאדם יהיה כמו אדם שבוכה. דאם התורה רצתה בכי' אז הרי הנשימה בין הש"ת היא לא חלק מהבכיה (ורק היות שזה לא דרך בכיה לבכות שברים ותרועה באותה נשימה לכן צ"ל נשימה באמצע) וא"כ הנשימה היא רק אמצעי להתרועה, ובמילא גם התקיעה צ"ל רק כנגד הש"ת ולא כנגד ההפסק ביניהם. משא"כ אם התורה רצתה שיהי' כאדם שבוכה - הרי אדם הבוכה שברים ותרועה ג"כ נושם באמצע, וא"כ אפ"ל שהנשימה היא חלק מהמצוה של התרועה שצריך להיות כאדם שבוכה באופן דשברים ונושם ומריע. ולכן התקיעה צריכה להיות גם כנגד השהות ביניהם.

אמנם צ"ע מהלשון בסעיף ח "שאיין דרך האדם הבוכה" אבל אפ"ל ששם לא מדבר בנוגע לגדר מה התורה רצתה בבכיה אלא כותב בנוגע לנשימה שאיין דרך האדם הבוכה לבכות בלא נשימה. ואכ"מ.



בדין אמירת "יקום פורקן" ביחיד

הת' משה שמחה טברדוביץ

תות"ל - 770

שמעתי מרבנים מורי הוראה שאם מתפלל ביחידות תפילת שבת בביה"כ ויש ציבור בביה"כ צ"ל היקום פורקן השני ומי שברך, שהרי הסיבה שיחיד המתפלל אינו אומר זה, כיון של"ש לומר "כל קהלא קדישא הדין" וכן "את כל הקהל הקדוש הזה" אך כשנמצא עם צבור, שבטל הסיבה הנ"ל - במילא צריך לומר זה.

והי' נראה לי לדייק כן מלש' אדה"ז בסידור קודם ה"יקום פורקן" - "יחיד המתפלל אינו אומר יקום פורקן זה ולא מי שברך", משא"כ קודם תפילת ערבית של ליל שבת אחר סדר קבלת שבת כותב "אם מתפלל ביחידות יאמר זה אחר בנהירו דאנפין" (ולומר ברכו" וכו'),

- דלכאו' שינוי הלשון טעמא בעי, שהרי בהשקפה ראשונה הוא אותו הדין ממש.

אלא הטעם הוא, שבנוגע לברכו כיון שהענין הוא שיענה במנין (וראה אגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"ג עמ' שז שאפי' אם ענה ברכו לפנ"ז ועכשיו מתפלל ביחידות צריך לומר זה) ולא נפ"מ כלל אם נמצא עם ציבור אם לאו, ולכן כותב הלשון "מתפלל ביחידות".

משא"כ בנוגע ליקום פורקן כיון שהענין הוא שנמצא עם ציבור כנ"ל (ולא אם מתפלל ביחידות או עם מנין) כותב "יחיד המתפלל", דמשמע שהאדם יחיד, שנמצא לבד ללא ציבור, (ולא שהתפילה היא ביחידות).

אבל שמעתי לדחות הראי', כיון שאפ"ל דיש סיבה אחרת לחילוקי הלש' הנ"ל, והוא שבקבלת שבת לאחר בנהירו דאנפין כותב בסידור "חצי קדיש, ברכו" וזהו רק אם מתפלל בציבור כפשוט, וע"ז בא לומר שאם מתפלל ביחידות יאמר זה "ולומר ברכו" וכו'. משא"כ ביקום פורקן שלא בא כהמשך ללפנ"ז אז כותב הדין כמות שהוא "יחיד המתפלל אינו אומר יקום פורקן וכו'".

אמנם נראה לי להוכיח כן - שגם ביחידות צ"ל "יקום פורקן" אם יש ציבור בביהכנ"ס - משינוי ל' אדה"ז בסידורו בתחנון שאחרי שמו"ע של שחרית ומנחה, וז"ל שם "המתפלל ביחיד אין אומר זה" ("ויעבור ה' וכו'") שכאן לא כותב אם מתפלל ביחידות כ"ולומר ברכו" מהסיבה הנ"ל שב"יקום פורקן".

אך כותב "המתפלל ביחיד" וביקום פורקן כותב "יחיד המתפלל" והיינו מכיון שבנוגע ל"ויעבור ה'" העיקר שיהי' המנין ולא נפ"מ כלל אם נמצא עם ציבור אם לאו, לכן כותב המתפלל ביחיד דהמשמע שהתפילה היא ביחיד (ד"ביחיד" קאי על התפילה ולא על המתפלל). משא"כ ביקום פורקן משנה וכותב "יחיד המתפלל" דיחיד כאן קאי על המתפלל ולא על התפילה שאם הוא ביחיד, דהיינו ללא ציבור, לא יאמר זה.

וכסעד להנ"ל (שביקום פורקן צ"ל גם כשמתפלל ביחידות) יש להוכיח מלש' אדה"ז במחזור, בשחרית ליוה"כ קודם יקום פורקן שמביא ג"כ הדין שביחיד לא אומרים, אך בשינוי לשון, וז"ל "יחיד המתפלל בביתו אינו אומר יקום פורקן זה ולא מי שברך", דמשמע שדוקא כשבביתו שנמצא ללא ציבור, אך בביה"כ, בכל מק' אומר, גם אם מתפלל ללא המנין.

אמנם, יש לעיין בטעם שינוי הלשונות מהסידור למחזור שרק שם מזכיר (המתפלל) "בביתו" ועוד שינוי נמצא בתפילת ר"ה יחיד המתפלל אינו צריך לומר יקום פורקן, משא"כ בשבת ויוה"כ "אינו אומר".

אלא שראיתי בהוצאות האחרונות של המחזורים ששינו וכתבו בכולם כשבבת "יחיד המתפלל אינו אומר יקום פורקן זה ולא מי שברך". ויל"ע.



התעכבות חצי שעה ליד נרות חנוכה [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', 'בנותיבות התפילה'

בגליון תתט עמ' 63 כתב הרב אפרים הלל העלער דמי שאינו יכול להתעכב על-יד הנרות כחצי שעה שעדיף להדליק מאוחר יותר ויתעכב על-יד הנרות מלהדליק בזמנה ולא יתעכב על-יד הנרות, בנימוק שמאחרין את המצוה ע"מ לקיים המצוה מן המובחר.

ולענ"ד אי"ז נכון, דהא-תינח שמאחרין המצוה ע"מ לקיימו יותר בהידור, היינו לקיים את המצוה עצמה יותר בהידור, כגון לגבי ברית שיש הידור בהמצוה עצמה כשמקיימים אותו ברוב עם, וכן לגבי הדלקת נר חנוכה מאחרין את המצוה ע"מ להדליק את הנרות ברוב עם, אבל בנידון דידן אין שום הידור בהמצוה עצמה - שהוא ההדלקה - כשמתעכב ע"י הנרות ואין זה מוסיף כלום בהמצוה, אלא זה ענין והידור על המדליק שיסתכל ויתבשם מהנרות כחצי שעה, ולכן עדיף שיעשה הידור בהמצוה עצמה להדליק בזמנה מלהדליק לאחר זמנה ויתעכב כחצי שעה, כנלענ"ד.



בדין הטיית התפילין ממקומם [גליון]

הנ"ל

בגליון ה [תתז] עמ' 63 כתבתי שכ"ק רבינו זי"ע לא הקפיד כלל באם תפיליו ירדו במקצתן ממקומן למצחו, והבאתי כמה מקורות לזה.

שוב ראיתי בספר 'משבחי הרבי' לידידי הרב מרדכי מנשה לאופר עמ' 74 שפעם מסר הרה"ח ר' אברהם סנדר נעמצאו - חותנו של הרב ניסן מינדל - ציור מעשי ידיו שבו נראה הרבי עטור בטלית ותפילין. בתמונה נראו התפילין של ראש שמוטות במקצת למטה מן המקום שבו עליהן להיות מונחות, והרבי הגיב: "מדוע צויירו התפילין כך, הדבר עלול לגרום שאנשים יסיקו שכך צריך להיות...".



פשוטו של מקרא

בפירש"י ד"ה "בלילה הוא" (ויצא ל, טז)
ובפירש"י ד"ה ותהרין וגו' (וירא יט, לו)

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בקובץ 'הערות וביאורים' ש"פ מקץ גליון תתט דן הרב וו. ר. בפירש"י ד"ה "בלילה ההוא" (ויצא ל, טז): הקב"ה סייעו שיצא משם יששכר.

לשון זה כבר נאמר בפרשת וירא (יט, לג): "ותשקין את אביהן יין בלילה הוא וגו'" ושם לא פירש"י כלום. וגם בפרשת וישלח נאמר (לב, כג): "ויקם בלילה הוא וגו'" ולא פירש"י כלום.

הנה, יש ענין מיוחד בהפסוק בפ"י ויצא שאין בפ' וירא הנ"ל גבי בנות לוט.

שבפסוק הקודם להנ"ל (פסוק טו) נאמר "לכן ישכב עמך הלילה" וע"פ פירש"י, זה לילה המיועד לרחל. "שלי היתה שכיבת לילה זו ואני נותנה לך תחת דודאי בנך", לשון רש"י שם.

דע"ז הי' מן הראוי שיהא הלשון בפסוק אחריו (פסוק טז) "וישכב .. בלילה" "ההוא" ולא בלילה "הוא", שאין בו ההדגשה כמו ב"ההוא".

ומזה שלמרות הנ"ל כתוב "הוא" ראה רש"י הכרח בפשש"מ שנוסף על פי' הפשוט בא הכ' לרמז על עוד ענין, (ש) "הקב"ה סייעו שיצא משם יששכר".

ובפסוק שבפ' וישלח הנ"ל גבי יעקב שנאמר שם ויקם בלילה הוא (לב, כג): אין צורך מיוחד בפשש"מ להדגשת "ההוא" כדי שיתאים עם הכתוב לעיל מיני' (כמו שזה בפ' ויצא כנ"ל), שכבר נאמר שם בלילה ההוא פעמיים - בפסוק הקודם (פסוק כב) ובתחלת הענין בפסוק יד.

שבכגון זה נראה שאין בפירש"י די בסיס להכריח בפשש"מ רמז נוסף לפי הפשוט.

בנוגע להשאלה שבהערתו השנית של הרב ו.ר. שם בפירש"י ד"ה "ותהרין וגו'" וירא (יט, לו): דמ"ט צריך רש"י לפרש שם "אף על פי שאין האשה מתעברת מביאה ראשונה אלו שלטו בעצמן ... ונתעברו מביאה ראשונה",

ולא פירש - על היסוד של יין בלילה "הוא" - הקב"ה סייעו להוציא משם שני אומות, ע"ד שפירש גבי יששכר?

אבל פירש"י מוכרח בפשטות הכתובים בענין. - המשמעות מפשטות הכתובים שבנות לוט חשבו וקיוו להתעבר משכיבה פעם אחת עם אביהן. ואין זה רק שחשבו לעשות פעולה כפירש"י כדי שיתעברו מביאה ראשונה.

ודוחק לומר בפשש"מ שהכירו בנס הזדמנות היין במערה, ובמטרתו עד כדי כך שבאו להאמין שיתעברו ע"פ נס מביאה ראשונה.

ובפרט שאין במשמעות לשון רש"י "יין נזדמן להם במערה להוציא..." שהי' זה באופן ניסי שהכירו בו בנות לוט, אלא באופן של השגחה מיוחדת (כעין הסיפור של אליעזר עבד אברהם),

(ובמדרש רבה וירא (פרשה נא) מנין הי' להם יין במערה, אלא ממה שהיין מרובה להן (לאנשי סדום ועמורה) מביאין אותו במערות).

וכן גם משמע בלשון המפרשי רש"י באר בשדה ובאר מים חיים שהעתיקם הרב ו.ר. שמדמים ענין בנות לוט לענין של יעקב ולאה גבי יששכר. שביעקב ולאה הלשון בפירש"י "הקב"ה סייעו..." דהיינו השגחה מיוחדת (ענין של סיוע ולא "נס").

וכן מפורש בלשונו של הבאר מים חיים (גבי בנות לוט) שהעתיק הרב ו.ר.: "מגיד שהקב"ה שנקרא "הוא" סייע באותו מעשה דוגמת וישכב עמה בלילה הוא הנאמר גבי יששכר כדפירש רש"י "עכ"ל. חלק מהקטע שהעתיק הנ"ל.



ויקרא שם אברם

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

בראשית יג, ד, ברש"י ד"ה "אשר עשה שם בראשונה ויקרא שם" (מבאר): "ואשר קרא שם אברהם בשם ה', וגם י"ל ויקרא שם עכשיו בשם ה'".

כלומר שהפיו הראשון ש"ויקרא שם" הוא סיפור על העבר, שלכן העתיק רש"י בד"ה תיבות אשר עשה שם בראשונה ויקרא שם, שחבר תיבות של "ויקרא שם" עם "עשה שם בראשונה", אעפ"י שבתיבת בראשונה יש טעם אתנחתא שזה מראה להפסיק - אעפ"י כחבר, וזה כדי ללמד שכאן מתפרש ונדרש ביחד, שהם הגיעו למקום המזבח שעשה אז, ושאו קרא שם בשם ה'.

וי"ל בדא"פ, שכיון שתיבות "ויקרא שם" מראה בדרך כלל על בקשות ותפילות, ולא מבואר כאן מה בקש, ולא נמסר לנו מחז"ל, לכן מסתבר יותר שויקרא שם הוא מחובר לעשה שם בראשונה, ששם (אז) קרא. וכמבואר שם ברש"י - "נתנבא שעתידין בניו להכשל .. והתפלל שם עליהם". שי"ל בדרך אפשר שזו הכוונה בויקרא שם אברם בשם ה', וכפי שיתבאר להלן.

ולאידך מסתבר שלאחרי שאברהם היה במצרים וקרה שלקחו את שרה וכו', ויצא משם בשלום, הרי שבוודאי רצה אברהם להודות לה' על הנסים וכו', ולכן יש סברא ש"וגם יש לומר ויקרא שם עכשיו בשם ה'", אלא שכאן "ויקרא" אינו מתפרש (כנראה) מלשון בקשה ותחנונים אלא הודאה ושבח.

וצ"ע אם מה שנתבאר כאן בענין ויקרא בשם ה', שבדרך כלל מראה על בקשה ותפלה, הוא מדויק:

א. בפשטות לשון ויקרא בשם ה', משמע שהזכיר שמו של הקב"ה במקום המזבח, וזה קרוב למה שכתוב להלן ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' א-ל-עולם, ששם מפרש"י - "על ידי אותו אשל נקרא שמו של הקב"ה אלוקה כו'". הרי שכאן אין ענין של תפלה ובקשה, אלא פרסום שמו של הקב"ה ע"י שהיה אומר להם ברכו למי שאכלתם משלו כו'.

ב. המזבח הקודם (יב, ח) שאליו שולח רש"י, "ואשר קרא שם אברם כו", הנה באמת פירש"י שם - .. והתפלל שם עליהם". אבל צ"ע שרש"י פירש כן בד"ה ויבן שם מזבח ולא על (המשך הפסוק) 'ויקרא בשם ה', שלכאורה היה מתאים לפרש זה על התיבות ויקרא בשם ה'.

אבל לכאורה יש מקום כן לפרש שויקרא בשם ה' - הכוונה ל"נתנבא .. והתפלל שם עליהם", שהרי לא מסתבר שהתפלה תהיה מרומזת רק בתיבות ויבן שם מזבח, ואילו בתיבות 'ויקרא בשם ה' - התורה מתכוונת לענין אחר, לפרסם שם ה'; ובפרט שבתיבות 'ויבן שם מזבח' שבפסוק לפני זה (יב, ז) פירש"י "על בשורת הזרע ועל בשורת ארץ ישראל", הרי שבתיבות אלו בלבד אין משמעות של "והתפלל ... עליהם". שלכן מסתבר לומר שזה שנתנבא .. והתפלל שם עליהם נרמז בתיבות ויקרא בשם ה'.

ועוד, והוא העיקר, שאם נאמר שויקרא בשם ה' הכוונה (רק) על פרסום שם ה', א"כ למה לא פירש"י כלום על ויקרא בשם ה' כאן כמו שפירש להלן (על ויקרא שם בשם ה' קל עולם), והרי כאן הוא המקום הראשון.

- ולהעיר מפ' כי תשא שכתוב שם (שמות לד, ה) וירד ה' בענן ויתייצב עמו .. ויקרא בשם ה', שפירש"י וקרא בשמא דה', דהיינו שמשא קרא בשם ה', והרי שם בפשטות היתה קריאה של תפלה, שע"ז באה התשובה ויעבור ה' על פניו גו' ה' ה' א-ל רחום וחנון גו' -

וזה שרש"י פירש כן "נתנבא שעתידין ... והתפלל כו" בד"ה ויבן שם מזבח ולא עשה ד"ה ויקרא בשם ה' וע"ז היה מפרש שהתפלל שם עליהם, - י"ל, שרש"י בא לומר שעצם בניית המזבח היה בשביל זה.

ובפרט שרק בפסוק לפני זה כתוב ויבן שם מזבח, ושם פירש"י על בשורת הזרע ועל בשורת ארץ ישראל, שעפי"ז יוקשה למה בנה מזבח כשזיעתק משם ההרה גו', והרי בפשטות לא קרה משהו מיוחד בזמן זה שיצטרך לתת תודה וכיו"ב,

שלכן פירש"י ש"נתנבא . . והתפלל שם עליהם", שעפי"ז מובן למה בנה מזבח.

- ועפי"ז יש להוסיף ביאור למה פירש"י נתנבא כו' בד"ה ויבן שם מזבח ולא על ויקרא בשם ה', כיון שכנ"ל עיקר הסיבה שרש"י מביא זאת (נתנבא כו' והתפלל כו') הוא כדי לבאר למה בנה (שוב) מזבח, ולכן העתיק תיבות ויבן שם מזבח, שענין זה מוקשה כנ"ל (למה שוב בנה). ומבאר כדי להתפלל על בניו. ובמילא יובן גם בהמשך הפסוק במה שאומר ויקרא בשם ה', שזה קאי על התפלה ורש"י אינו צריך לפרשו.

ומה שלהלן (כא, לג) על "ויטע אשל ... ויקרא שם בשם ה' א-ל-עולם" פירש"י - "נקרא שמו של הקב"ה אלוקה לכל העולם כו'", י"ל, שתוכן הענין מכריח לפרש כן, ונמצא כן בדברי רש"י עצמו שמתחיל "על ידי אותו אשל (נקרא שמו של הקב"ה כו')", כלומר שבזה שהתורה מקדימה ומספרת ויטע אשל גו', וכדפירש"י בב' הדעות של רב ושמואל, או פרדס או פונדק וכו', ומיד לאחרי זה כתוב "ויקרא שם בשם ה' א-ל-עולם" - משמע שענין הקריאה בשם ה' קשור עם האשל, שהרי לא נמצא שם מזבח - והרי זה מכריח ש"על ידי אותו אשל נקרא שמו של הקב"ה כו'", והיינו שהקריאה כאן הוא פרסום שמו של הקב"ה.

ויש להוסיף שכאן יש הוספה על ויקרא שם בשם ה' תיבות "א-ל-עולם", שתיבות אלו יכולות להתפרש כהמשך ל"בשם ה'" שהוא א-ל עולם. שזה כעין הוספת כינוי לשמו של הקב"ה וכן משמע מתרגום אונקלוס "בשמה דה' אלקא דעלמא".

אבל רש"י לא פירש כן, אלא ש"א-ל-עולם" הוא תוצאה של האשל ושל הקריאה בשם ה', שעפי"ז ויקרא שמו של הקב"ה אלוקה לכל העולם.

ובעצם לא רק תיבת א-ל עולם מתפרש כך אלא כל הקטע 'ויקרא שם בשם ה'" מתפרש כן, ש"על ידי אותו אשל נקרא שמו של הקב"ה אלוקה לכל העולם", והיינו שתיבות "ויקרא שם בשם ה'" שזה כאילו היה כתוב ויקרא שם גו'. ועכ"פ מתפרש כאן (גבי ויטע אשל

גו') ענין ויקרא שם גו' באופן אחר מאשר בפ' לך לך, ובפרט שכאן (בלך לך) זה נאמר לגבי בניית מזבח.

ולהעיר שכללות ענין בניית מזבח נמצא בכו"כ פעמים בתורה בתור הבעת תודה, כלומר שבנו מזבח וכנראה שחטו עליו בהמה, שהרי תיבת מזבח הוא (כנראה) על שם הזבח, וזה הי' כעין קרבן תודה.

ונמצא גם מפורש בפ' וישלח (לה, א) "ויאמר אלקים ליעקב קום עלה בית א-ל ... ועשם שם מזבח לא-ל הנראה אליך בברחך מפני עשו אחיך", שבפשטות הכוונה להודות לה' על העזרה והנסים שהיו לו בדרך, ומפורש יותר להלן בפסוק ג, בדברי יעקב "ונקומה ונעלה בית א-ל ואעשה שם מזבח לא-ל העונה אותי ביום צרה ויהי עמדי בדרך אשר הלכתי".

שעפ"ז נתבאר לעיל שלכן הוסיף רש"י אצלנו (בראשית יג, ד) בפסוק 'ויקרא שם אברם בשם ה'" - "וגם יש לומר ויקרא שם עכשיו בשם ה'", מכיון שחזר ממצרים ונעשו לו נסים בדרך, בנה מזבח כדי להודות לה'. אבל כאן שבפסוק עצמו לא נזכרו דברי תודה, לכן לא פירש"י פירוש זה בראשונה.

◆ ◆ ◆ עם לבן גרתי

הנ"ל

בראשית לב, ה - רש"י ד"ה גרתי "לא נעשיתי שר וחשוב וכו'".

בפשטות בא לבאר שייכות הקדמה זו "עם לבן גרתי ואחר גו' ויהי לי שור גו'" לענין "ואשלחה להגיד לאדוני" וכדפירש"י "להודיע שאני בא אליך" ובד"ה "למצוא חן בעיניך" - "שאני שלם ומבקש אהבתך", שבפשטות, כדי להודיע שבא אליו ולבו שלם עמו ומבקש אהבתו אין צורך להקדים שגר עם לבן - דבר שהיה בודאי ידוע לעשו - ועוד מוסיף ויהי לי שור וחמור וגו', שאין הכוונה רק שור אחד וחמור אחד אלא הרבה שוורים וחמורים, וכדפירש"י "דרך ארץ לומר. על שוורים הרבה שור", ולכאורה אינו מוסיף זה שיש לו הרבה שוורים וחמורים וצאן ועבדים ושפחות בענין למצוא חן

בעיניך, שהרי יודע יעקב שעשו שונאו על הברכות שלקח, ועוד בא להוסיף שיש לו כל אלה.

ואם הקדים את זה, הרי"ז מכריח שיש קשר בין תיבות אלו (עם לבן גרתי וגו') ל"ואשלחה גו' למצוא חן בעיניך" "שאני שלם עמך ומבקש אהבתך".

וע"ז פירש"י בד"ה גרתי, שלכאורה תיבת גרתי היא תמוהה מאד, שהרי תיבת גר נאמר על מי שבא מארץ אחרת, אבל אינו תושב, וכשממשיך לגור שם תקופה ממושכת נהפך לתושב, ולעיל גבי אברהם כשדבר לבני חת אמר גר ותושב, ופרש"י "גר מארץ אחרת ונתיישבתי עמכם", שעש"ז נקרא תושב.

וא"כ גבי יעקב שהיה בפרך ארם עשרים שנה מתאים הלשון עם לבן ישבתי. שתמיהה זאת, לכאורה, היא בנוסף לשאלה הכללית הנ"ל למה היה צריך בכלל לומר לו זאת.

אמנם לפי פירש"י, תירץ ב' השאלות זב"ז. שדוקא השתמש בלשון זה, (שדוקא) לשון זה מחווה הקדמה לענין "למצוא חן בעיניך", שכל הסיבה שאתה שונא אותי זה בגלל הברכות, אבל "אינך כדאי לשונא אותי כו'" שהרי (הברכה הוה גביר לאחיך) לא נתקיימה בי "שלא נעשיתי שר וחשוב אלא גו'".

- ואף שקבל עוד ברכות, י"ל, שזה היה העיקר שכאב לו, וכמו שאמר לו יצחק בעצמו (כו, לא), הן גביר שמתיו לך גו' וכדפירש"י שם "ברכה זו שביעית היא כו' אלא אמר לו מה תועלת לך בברכה אם תקנה נכסים שלו הם שהרי גביר שמתיו לך ומה שקנה עבד קנה רבו", ולכן מצא לנכון להודיעו על זה במיוחד "שלא נעשיתי שר וחשוב אלא גר".

ואח"כ הוסיף לו גם "ויהי לי שור וחמור" ש"אבא אמר לי מטל השמים ומשמני הארץ זו אינה לא מן השמים ולא מן הארץ" -

אך לפירוש זה יש קושי, שאיה"נ שרוצה להודיע על שלא נעשיתי שר וחשוב, אבל למה לו להזכיר עם לבן (גרתי), והרי יודע שהיה אצל לבן. שתיבות אלו (עם לבן) מוכיחות שיש כאן (גם) משמעות אחרת (מענין הגירות).

- לכן פי' רש"י "ד"א עם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצות שמרתי".

אלא שצ"ע לפי זה ההמשך של ויהי לי שור וחמור גו', דבשלמא לפי' ראשון "לא נעשיתי שר וחשוב .. שהרי (הברכה) לא נתקיימה ביי" מובן ההמשך של ויהי לי שור וגו', שזה גם בא לומר אותו תוכן - כדפירש"י "אבא אמר לי מטל השמים כו' זו אינה לא מן השמים ולא מן הארץ" - שגם זה בא לומר שהברכות (כביכול) לא נתקיימו. אבל לפי' השני "עם לבן הרשע .. ותרי"ג מצוות שמרתי" מה שייך לומר אח"כ ויהי לי שור וחמור גו'.

ואולי י"ל - ע"ד הדרש (ואולי קרוב (ל)פשש"מ) - שגם לפי' השני מתפרש באותו תוכן, שאף שעם לבן הרשע גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים, והיו צריכים להתקיים ברכותיו של אבא מטל השמים ומשמני הארץ, ולא נתקיימו, שהרי שור וחמור וכו' אינם לא מן השמים ולא מן הארץ.



והנה רש"י בד"ה שור וחמור מפרש "דרך ארץ לומר על שוורים הרבה שור וכו'" שבזה בא לומר שמה שאמר שור וחמור בל' יחיד, התכוון להרבה. שהרי בודאי לא היו לו רק שור וחמור אחד.

ואולי יש לומר, שאעפ"כ - מזה שבכל מקום שמדובר בתורה על חמורים הרבה כתוב חמורים, (ולא חמור - בלשון יחיד) ועד"ז בעבד ושפחה, כמו אצל אברם כשיצא ממצרים (יב, טז) "והחמורים ועבדים ושפחות", וכן גבי אבימלך שנתן לאברהם (כ, יד) "ויקח אבימלך .. ועברים ושפחות גו'", וכן בפ' חיי שרה (כד, לה) "וה' ברך את אדוני מאד .. ועבדים ושפחות .. וחמורים", וביעקב עצמו (ל, מב) "ויפרץ האיש מאד מאד ויהי לו .. ושפחות ועבדים .. וחמורים", וכאן כתב הכל בלשון יחיד, שזה לשון מיעוט, התורה שדבר באופן כזה דוקא שהרושם הוא שאין כאן הרבה. וזה גם כדי למעט קנאתו וכעסו.

והנה עפ"י הנ"ל דבלשון חמור עבד ושפחה - ברבים - לא נמצא בתורה (כ"כ), שיהיה כתוב בלשון יחיד ורק כאן, מפני שרצה לדבר בלשון מועט אמר את כולם בל' יחיד, יומתק וידויק לשון רש"י, שהעתיק בד"ה שור וחמור ומפרש "דרך ארץ לומר על שוורים

הרבה שור" שבזה מתכוון לומר שגם (השור וגם) החמור שאמור(ים) בפסוק זה בלשון יחיד, הכוונה להרבה רק שדרך ארץ לומר בל' יחיד, ואעפ"כ הביא רש"י רק "...על שוורים הרבה - שור", ולא הזכיר "וחמורים ועבדים ושפחות (ביחד עם שוורים) הרבה - חמור, עבד ושפחה". שלמעשה בתורה מכר בכ"מ (ועכ"פ במקומות הנ"ל) בלשון רבים, ולכן לדוגמא נוספת מביא מ"אדם אומר לחבירו בלילה קרא התרנגול וכו'", (ולא מן התורה).



פירש"י בתיבת "דלת"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת וירא ד"ה הדלת (יט, ט): דלת הסובבת לנעול ולפתוח.

ושם בד"ה פתח (יא) פירש"י הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין.

וצריכים להבין: א) דלת ופתח הם לכאורה מילים פשוטים שגם הבן חמש למקרא יודע פירושם, ולמה צריך רש"י לפרש זה.

ב) בנוגע לפתח מצינו שרש"י כבר פירש מהו, בפרשת נח בד"ה את חלון התיבה אשר עשה (ח, ו): ... ולא זה פתח התיבה העשוי לביאה ויציאה.

וגם שם נראה שאין כוונת רש"י לפרש מהו פתח, אלא, היות שבא לשלול שחלון התיבה אינו פתח, מפרש טעמו, מפני שפתח עשוי לביאה ויציאה.

ג) למה המתין רש"י לפרש תיבת "דלת" עד פסוק (ט), ותיבת "פתח" עד פסוק (יא), והרי כבר נאמר קודם לכן בפסוק (ו): "ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו".

וראיתי בפירוש 'באר בשדה' על פירש"י וז"ל: הא דפירש כן הכא ולא לעיל בפסוק ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו הוא משום דמהכא מוכח שפתח נקרא כל מה שיש מהשער חוץ מהדלת דהיינו כל החלל של עובי הכותל שהרי אחר הדלת סגרו

כתיב ואת האנשים אשר פתח הבית ואם כן בהכרח לומר שהפתח נקרא כל החלל שחוץ מהדלת, עכ"ל.

לכאורה זה שכתב הבאר בשדה "דמהכא מוכח שפתח נקרא כל מה שיש מהשער חוץ מהדלת וכו'", כוונתו שגם שטח זה נקרא פתח, שהשטח של מקום הדלת ממש בודאי נקרא פתח.

וצריך עיון אם זה כוונת רש"י בפירושו, שלכאורה אם זה הי' כוונת רש"י הוי לי' להוסיף על כל פנים תיבה אחת בפירושו, דהיינו "הוא כל החלל שבו נכנסין ויוצאין", פירש גם החלל שחוץ להדלת. ובנוגע לדלת לכאורה לא תירץ הבאר בשדה כלום.



בענין הנ"ל

הרב אפרים פיקארסקי
מנהל ביהמ"ד

בהפסוק ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו, מובן שמלת "הפתחה" יתכן שכוונתו להבית שער וכיו"ב שלפני הבית שזה מהווה הפתח והכניסה לבית עצמו והדלת הוא כבר בהבית עצמו.

משא"כ כשבאים לפסוקים ט' ויא (הנ"ל) - שאז כבר כתוב ויגשו לשבור הדלת, ז.א. שהיו כבר אצל הבית עצמו, א"כ מדוע אמר "ואת האנשים אשר פתח הבית" הלא היו כבר אצל הדלת (ולא בהבית שער וכיו"ב), לכן מוכרח רש"י לפרש שדלת ופתח (כאן עכ"פ) הם בהבית עצמו אלא שדלת היא הסובבת וכו' ופתח הוא החלל. וק"ל.



שונות

'חידושי תורה' ו'פלפולים' בפנימיות התורה ובחסידות חב"ד

הרב נחום גרינוואלד
ניו דזערזי

האם מותר לפרש פירושים בפסוקים?

נודע בשערים, שערי חסידות חב"ד, דברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בגנות המחדשים חידושים בחסידות בכלל ובתניא במיוחד (כמבואר בקונטרס עץ החיים, וראה ספר השיחות ת"ש). מאידך ידועה גם דעת הרבי שעודד ללא הרף לחדש גם בתחום החסידות ולפרסמם בכמות ובממות שונות. להלן דיון וליקוט בנושא זה מצדדים שונים.

כמדומני שהתחלת פריצת דרך לכתיבת חידושי תורה בתורת החסידות בדורות האחרונים התחילה עם פירסום הערות בחסידות בקובץ 'התמים', כנראה שהדבר עורר פליאה בין החסידים ועל כך השיבה המערכת (ח"א ע' 304) בתוך שאר דבריהם: "בכלל נראה כי דברי החסידות נחלק לג' סוגים הא' ידיעת אלקות והוא ידיעת סדר השתלשלות, התהוות יש מאין והדומה, הב' ענייני עבודה, והיינו הבאת הענינים המושגים בשכל בהרגש המח והלב ... הג' פירושי התורה שבמאמרי חסידות מרבתינו הקדושים ופירושי מאמרז"ל, שזהו חלק הסוד מפרדס התורה. ובזה נעורר כי פתיחת שערי חסידות בקובצינו הוא בשני סוגים הראשונים בהבנת עניני חסידות כנ"ל או התדברות בעניני עבודה שבזה הננו מחויבים ... אבל חלק הג' לפי דעתינו נשאר כולו לרבתינו הקדושים לגלותם ואנו אין לנו אלא ללמוד ולהבין דבריהם בזה אבל לא לחדש ולהמציא פירושים בפסוקים מאמרז"ל ונוסחאות התפילה".

לא ידוע לי מי כתב דברי התנצלות אלו, ולא מצאתי כעת תימוכין לחילוק זה במפורש (אך ראה בסיום דבריי על מקור לכך) בדברי רבתינו נ"ע (ויש לחפש), עם זאת דומני שכך אכן מקובל בקרב

חסידי חב"ד שהתחום שמותר לחדש בו הוא רק בצדדים העיוניים אך לא בפרשנות, כדברי המערכת.

פירושים עדיף על חידושים

אך גישה זו הינה חידוש גדול, כי בדרך כלל מקובל בקבלה וחסידות הכללית, שדוקא פירושים בפסוקים הריהו תחום שמסור לכולם לדון בזה ולחדש בו, בניגוד לביאורים בצד העיון של הקבלה.

(א) ראה מקדש מלך (ה"א ה' ע"א): "ובענין המחדש חידושים בפסוקים ומקדים הקדמות מדברי רז"ל ומדבר קבלה אין בזה עוון כיון שההקדמה אמיתית ומפרש הפסוק עפ"י ההקדמה, אם אותו הפירוש שפירוש בכתוב אמיתי מה טוב ואם אינו אמיתי יהי' הפסוק אסמכתא לאותה הקדמה ... אבל המחדש הקדמה מדעתו אם היא אמיתית והיא על דרך פשטי התורה יברא על ידה ארץ חדשה ואם היא מסודות התורה יברא רקיע חדש ואם ח"ו חידש הקדמה שאינה אמיתית יברא ממנה ארצות שוא ורקיע שוא וגורם להרוג נפשות". הרי שחידש בפירוש קל יותר.

[ומענין מה שמסיים: "ונלע"ד אם חידש שום הקדמה ונסתפק בה אם היא אמיתית אם לאו יאמר בדרך אפשר אבל לא בהחלט, וכן מצינו כמה רבנים שמחדשים איזה דבר בקבלה שאומרים בדרך אפשר ולא בהחלט". ואכן אף רבותינו נשיאנו נהגו לעתים להקדים "בדא"פ" לדבריהם.]

(ב) מעין יסוד זה מבואר בחסד לאברהם (לרבי אברהם אזולאי תלמיד הרמ"ק והאר"י, מעין שני עין הקורא נהר כו): "דע כי חידושי תורה יתחלקו לב' חלקים הא' בחידוש פירוש הפסוקים וכיוצא בזה אשר תיבות פסוקים יורה לענין הזה ... וחלק הב' הוא חידוש שאינו כפשוט הפסוק אלא הוא בסוד דרושים כענין חידוש שיתחדש בהקדמת חכמה ... וענין זה יתעלה על ענין הקודם הרבה...".

(ג) ונכדו החיד"א (שם הגדולים מערכת ספרים ד ערך דרשות הר"ן) מחלק להדיא כדברי המקדש מלך (ושמא אף לקוח ממנו, כי לשונם דומה): "וזאת לדעת שהדורש לא יחליט הדברים רק בדרך

אפשר ויהיו ההקדמות אמיתית שאז אפילו שהפסוק או המאמר לא כיוונו לזה כל שהעניינים יהיו דרך אסמכתא".

ד) בספר של חסיד של אחד מגאוני חסידי פולין הגאון מקאזיגלוב בספרו 'ארץ צבי' על התורה מתנצל בהקדמתו כדברים אלו כאשר מחלק חילוק הנ"ל בין חידושים בעניין שישי לחשוש או חידוש בפירוש שמותר.

דיבורי המתחיל

והנה אף על פי שרבותינו חידשו הרבה בפירושי פסוקים, אך בכל זאת לא ייסדו מאמריהם על פסוקים חדשים רק לעתים נדירות, ואם כן (וכמובן "לא מחשבותיהם מחשבתינו כי כגבוה וגו', אך שמץ מניהו ניתן לנו ללמוד מדרכיהם") הרי כבר אצל רבותינו נשיאי חב"ד שדוקא בתוכן הסוגיית העמוקות חדשו והוסיפו והעמיקו לאין שיעור, אך שמרו על מסגרת הפירוש הפסוק שהנחיל רבינו הזקן.

מאידך אצל צדיקי ואדמו"רי פולין רואים בדיוק ההיפוך, שבדרך כלל מיעטו לחדש הקדמות חדשות ורק השתמשו בהקדמות ורעיונות שקיבלו מרבותיהם, אך כנגד זה הרבו מאד לפרש פירוש מקראות ומאחז"ל. וזה נראה כמעט כעיקר מגמת חידושי תורותיהם עד שהתוכן כמעט נבלע בתוך הפירוש. והדבר צריך עוד תלמוד. ועוד יש לכתוב בזה אי"ה.



שיבושים בחקר נוסח התפילה

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק

לאחרונה נתרבה בעז"ה עסק הבירורים בנוסח סידורו של רבינו הזקן נ"ע, אבל העדר ידיעות ביבליוגרפיות בסיסיות גורם לעתים לשיבושים גסים.

כגון, מי שדקדק בנוסח הסליחות לבה"ב שבסידורי חב"ד, וכתב כי אדה"ז החליף חרוז פלוני, אדה"ז שינה בפרט זה ואדה"ז חשש לפרט אחר וכו'.

וכל זה מבלי דעת שהסליחות שבסידורים לא מידי אדמו"ר הזקן הן, אלא המדפיסים הם ששילבו אותן בסידור. ובסידורים שנדפסו בחיי אדמו"ר הזקן לא היו כלל סליחות כלשהן! וזכר לדבר נותר בסידור עם דא"ח, שאין בו שום סדר סליחות.

מישהו אחר דייק בנוסח התפילה הנדפס בסידורים של ר' שבתאי ור' יעקב קאפיל, ללמוד מהם את נוסחת האריז"ל, ולא ידע שנוסח זה גם הוא מידי המדפיסים, ולא מידיהם של ר' שבתאי ור"י קאפיל, שהם רק ערכו את הכוונות. ולכן פעמים רבות יש סתירה בין הנוסח לבין הכוונות.



"התעוררות מאמר"?! [גליון]

הנ"ל

באג"ק מוהר"י צ' (יא, עמ' קלה) נדפס מכתבו של הרב חודקוב ע"ה, ובו המשפט הבא: "הישיבה מחליטה: לבקש את חתנא דבי נשיאה, הרב רמ"מ לחזור על ההתעוררות מאמר".

בקונטרס 'דרך המלך' (עמ' 16) מצוטט משפט זה, ואגב כך משער שם העורך שאולי צ"ל "ההתועדות" במקום "ההתעוררות".

ובגל' תתט (עמ' 86) מעיר א' הכותבים למוסר אזנו של העורך בגלל השערותיו, דמאי אולמיה של הביטוי הבלתי-מובן "התועדות מאמר", מהביטוי "התעוררות מאמר" שגם הוא אינו מובן.

וחבל שאגב להט ההשגות לא קרא את המשפט בשלימותו (אחר התיקון הנ"ל), ששיעורו כך הוא: "לחזור על ההתועדות מאמר". כלומר: אין הכוונה לחזור "התועדות מאמר", אלא לחזור מאמר "על ההתועדות" – דהיינו בשעת ההתועדות. ופשוט.

ומש"ש שבס' "ימי מלך" (ח"א עמ' 332) נתן קצת הסברה לנוסח "התעוררות מאמר", עיינתי שם, ולא זכיתי למצוא אפילו נסיון כלשהו להסביר את הנוסח "התעוררות מאמר".



ספר "משנה תורה"

- סיום הרמב"ם -

הרב יעקב זאב ראטענשטרייך

תושב השכונה

שמעתי פעם מפי הרה"ח ר' חיים מאיר בוקיעט ז"ל פי' על מה שאומרים בנוסח התפילה בקדושה "הן גאלתי אתכם אחרית כבראשית", שהגאולה האמיתית והשלימה תלוי' במצוה אחרונה - "אחרית" שבתורה וזוהי מצוות כתיבת ס"ת, "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת"; ובמצוה ראשונה - "ראשית" שבתורה מצוות פרו ורבו. והוסיף שי"ל שזהו הקשר בין קריאת כ"ק אדמו"ר בענין פו"ר בשנת תש"מ ומבצע ס"ת בשנת תשמ"א, ובין קריאת כ"ק אדמו"ר באותה תקופה "ווי וואנט משיח נאו" כידוע.

וי"ל שגם בהנ"ל רואים צד השווה בין ספר משנה תורה, תורת משה בן מיימון ותורת משה בן עמרם. שהמצוה ראשונה שבספר הלכות שלו היא שידע שיש שם אלוקה, ושיש שם מצוי ראשון, וכפי שהאריך כ"ק אדמו"ר כו"כ פעמים שמקיימים זאת בפועל ע"י לימוד פנימיות התורה וכאשר יפוצו מעיינותיך חוצה קאתי מר.

ועד"ז במצוה אחרונה שבספר הלכות משנה תורה (משא"כ במנין המצוות) הוא בדיני יפת תואר, והוא בהל' מלכים פ"ג ה"ה וז"ל "וכיצד דין ישראל ביפ"ת כו' מטבילה לשם גירות וכו'", ובהל' ז' "ואם לא רצתה להתגייר מגלגלין עמה י"ב חודש לא רצתה מקבלת ז' מצוות שנצטוו ב"נ ומשלחה וכו'", ובהל' ט' "יפ"ת שלא רצתה להניח ע"ז אחר י"ב חודש הורגין אותה", ובהל"י בהמשך לכל זה מביא הרמב"ם פסק הלכה הידועה שנתפרסם ע"י כ"ק אדמו"ר "וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו ב"נ".

היוצא מכל הנ"ל שהמצוה להשפיע על אוה"ע לקבל ז' מצוות ב"נ הוא גם פרט בדיני יפ"ת (וגם פרט במצוה להשלים עם עיר של גויים "וקראת אלי' לשלום" ראה שם הל"ט). נמצא שהרמב"ם מסיים ספרו של ספר הלכות בדיני יפת תואר והמצוה אחרונה - "אחרית" - שבספרו היא בענין ז' מצוות ב"נ (שהוא פרט בדיני יפ"ת)

וכידוע דכשיצא כ"ק אדמו"ר בשנת תשמ"ג עם מבצע ז' מצוות ב"נ הענין הי' קשור כהכנה לביאת המשיח שאז יקראו כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד. (ואח"כ בשנת תשד"מ התחיל עם הענין של לימוד הרמב"ם) הרי שגם בספר משנה תורה להרמב"ם מצינו שהאחרית והראשית של המצוות ענינם הכנה לביאת המשיח.

