

ב"ה
חג השבועות
ה'תשס"א
גליון טז [תתחי]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 5 יו"ט שני בימות המשיח.....
- 10 הטעם בהלכה כבית שמאי לעת"ל.....
- 16 הזמן שבו יזכו אוה"ע לכתר תורה לעת"ל.....
- 19 גדר הנצחיות דהבטחת הגאולה.....
- 20 איסור נדה לעתיד לבוא [גליון].....

לקוטי שיחות

- 23 המקור להדין ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד".....
- 27 י"ד וט"ו "דיינו" בהגש"פ.....
- 29 בענין חיוב לימוד התורה בדרך.....
- 30 הלכה (וטעות) שאמרו עליה בדותא היא - אימתי נק' דא"ח?.....
- 31 המציאות דספירת העומר.....
- 33 בגדר מצות תלמוד תורה - והסדר בפ"א מהל' ת"ת להרמב"ם.....
- 37 ב' אופנים בגדר חיוב הסיבה.....
- 39 קריאת שמות החג בתורה [גליון].....

שיחות

- בענין עריכת השו"ע ברוה"ק ושאר ספרי הראשונים
- 40 על רקע דברי רבותינו.....
- 47 יגעת ומצאת.....
- 47 "יעדער איינער לפי דרכו".....

אגרות קודש

- 48 לענין ה'נגה"ש' שב'דריידעל' ("סביבון").....
- 48 גילוי אחיה השילוני והה"מ ממעזריטש גדול מגילוי אליהו [גליון] ..

נגלה

- 49 תפיסה בספיקא דממונא.....
- 54 מקום עמידת הכהן בניסוך היין והמים.....
- 55 עד אחד על שטר - אם יכול להעיד עליו.....

חסידות

- 56 מוח ולב.....
- 58 קיום מצוות ברוחניות [גליון].....
- 58 מחלוקת על משה רבינו [גליון].....
- 59 "גזירת שמא יעביירונו" לעתיד לבוא [גליון].....

הלכה ומנהג

- 59 עניית קדיש וקדושה בתפילין של ר"ת
61 אמירת 'אתה הראת' שלפני קריה"ת ביחיד
61 ס' רבוא עוברים בו בכל יום [גליון]
62 שומע כעונה בספה"ע ובשאר מצוות
67 דין ידו הפשוטה לחוץ
69 מ"מ וציונים לשוע"ר אדה"ז
69 מדריגות - אם הם מחיצה לשבת [גליון]
70 באכילת דבר המזיק בכרה"נ בדברי אדמה"ז
73 קידוש בליל הסדר [גליון]
74 הערות לספר "שבח יקר" - הלכות תפילין
76 מנהג חב"ד לקצר בשחרית דערב פסח

פשוטו של מקרא

- 77 כמה הערות בפירוש"י עה"ת (שמות)
83 "כוחי וראשית אוני"

שונות

- 84 איך סירב רבי יוסי בן קסמא ללמד תורה
88 האיחול "קבלת התורה בשמחה ובפנימיות"
88 לימוד "עברית" בבית הספר
89 הערות וטה"ד בספר השיחות תש"ו-תש"ז
90 יום הקרבת נשיא אפרים
91 השמטות בכתבי רבותינו [גליון]
91 מעלת העבודה מלמטה למעלה [גליון]

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



הערות לגליון הבא יש לשלוח
לא יאוחר מיום שלישי, י"ד סיון!

משיח וגאולה

יו"ט שני בימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

הוסיף משה יום אחד מדעתו ויו"ט שני

בקושיא הידוע במה שאנו אומרים בחגה"ש "זמן מתן תורתנו" הלא ששה בסיון שלנו הוא נ"א ימים מט"ו ניסן והתורה ניתנה ביום נ"ב לצאתם מא"י? (ראה בשו"ת הריב"ש סי' צ"ו ובשו"ע אדה"ז ר"ס תצ"ד ומג"א שם, וראה לקר"ש חכ"ג ע' 146 וש"נ), כתב ע"ז בס' עשרה מאמרות להרמ"ע מפאנו (מאמר חקור הדין ח"ב פט"ו מובא במג"א שם) וז"ל: כי אמנם חג ה' לנו ביום מתן תורתנו מקרא קודש לסוף חמשים יום אחר הפסח ופסח מצרים בחמישי בשבת ה' ולכו"ע בשבת ניתנה תורה שהי' לסוף נ"א יום והיא גופא קשיא. אלא ודאי כיון שמתן תורה הי' בחוץ לארץ ה' חפץ למען צדקו ליתן חלקינו בתורתו שכן הסכימה דעת עליון לחוג בעצמו ובכבודו ביו"ט שני של גליות שהוסיף משה מדעתו כדברי ר' יוסי וכו' ומשום הא לא אשתמיט קרא בשום דוכתא למימר שחג השבועות הוא יום מתן תורה וכו' עכ"ל.

וכוונתו בזה דאותו היום שהי' דעתו של הקב"ה ליתן בו התורה נשאר קיים לדורות, אלא כיון שישאל היו אז בחו"ל במדבר הסכים הקב"ה לדעתו של משה להוסיף יום אחד, וגילה לו ע"ז שאם יהיו ישראל בגולה יש כח ביד חכמים לתקן עבורם יו"ט שני של גליות וע"י הסכמתו ושהואיל בכבודו ובעצמו לחגוג יום זה הראה הקב"ה שנותן כח לחכמים לקדש אפילו יום חול וע"י כפי' יד יהודא שם. וראה גם בס' נועם ח"ב ע' ס"ו והלאה בביאור דבריו).

שיטת החת"ס דלע"ל יהי' יו"ט שני

ובחי' חתם סופר ביצה (ד, ב - מהדו"ק) בד"ה איתמר כתב בענין זה וז"ל: אתמר שני יו"ט של גליות. לפענ"ד תואר זה השם של גליות הוא על העבר כי כן שהיו השלוחים מגיעים עד קצה ארץ ישראל וגם לקצת

מקומות בחו"ל ולא עשו ב' י"ט, אלא בני גולה הרחוקות. אבל נ"ל כי ירחיב ה' גבולינו במהרה בימינו ואז גם כל הנסים והאיים שבים הגדול שכנגד א"י עד קצה המערב ים אוקינוס הכל שייך לא"י, (עי' פ"ק דגיטין ח,א, ובתוד"ה ר' יהודא) ונראה דלע"ל כו"ע ל"פ שהוא מעשרה עממין עכ"פ, וא"כ באלו נסים שבים אפילו ע"י משיאין משואות א"א להודיע וע"כ יעשו ב' ימים טובים של גאולתנו ולא של גליות, והרווחנו בזה מ"ש מג"א סי' תצ"ד בשם מ"ע דהתורה ניתנה ביום נ"א לספירה דבא לרמוז לנו י"ט שני של גליות, וחלילה לרמוז בשעת שמחת לכו מתן תורה י"ט ב' של גליות ובו ביום נעשו חרות מאומות העולם וגלות מאן דכר שמי'? אע"כ ביו"ט של גאולה האחרונה רמוז לנו אשרי המחכה ויגיע, ואין להשיב הא בקיאין בקביעא דירחא ואז לע"ל ליכא למיחש זימנין דגזרו מלכות גזרה ואתו לקלול, וא"כ לא בעי תרי יומי, זה ליתא דכשישבו כסאות למשפט סנהדרי גדולה בעיר ה' שמה אין סומכין שוב על החשבון ומחוייבים לקבל עדות החודש ולהודיע לישראל אימת קדשו החודש וכו' ולכשיבנה ביהמ"ק ב"ב אי אפשר בלי קבלת עדות החודש בשום פנים וא"ש דברי הנ"ל עכ"ל. וכ"כ שם בדף כד,ב, בד"ה בעירווי ומהדרות שם ד,ב, ובשורת או"ח סו"ס קמ"ה.

ועי' גם בס' מכתב סופר מכן החת"ס ח"ב סי' ד' (בד"ה אמנם) שהביא כן בשם אביו דגם בביאת גואל צדק יעשו שני ימים טובים כיון שיתרחב ארץ הקדושה והנסים והאיים שבים יהיו שייכים לארץ הקדושה שאפילו ע"י משואות לא יהי' אפשר להודיע לכל ישראל קביעא דירחא וממילא היו עושים שני יו"ט של גאולה ולא של גליות עיי"ש.

(ובדרשות החת"ס ח"ב רעב,ב, כתב ג"כ כנ"ל דגם בימות המשיח לא יעקרו ב' יו"ט של גליות, אבל כתב שם טעם אחר לזכר גלותינו וגאולתנו ממנו וע"ד שכתב הרמב"ן עה"פ החודש הזה לכם שתקנו נביאי בבל שמות החדשים בשם פרסי לסימן שהיינו בגלות פרס וגאלנו משם עיי"ש).

היוצא מזה דסב"ל להחת"ס דבימות המשיח ג"כ יעשו ב' ימי יו"ט במקומות הרחוקים משום ספק כיון שירחיב ה' את גבולנו וגם משואות לא יועילו לכל הנסים והאיים שבים וכו', וביאר שזהו כוונת הרמ"ע מפאנו הנ"ל דבמ"ת הסכים הקב"ה ליו"ט שני, דכוונתו ליו"ט שני שבזמן הגאולה, דלא מסתבר דבעת מ"ת יזכיר הענין של גלות וכו'.

תקשורת שבזמננו בנוגע להודעת קדה"ח

אלא דלכאורה י"ל בזה דכיון דעכשיו בזמננו נתחדשו אמצעים חדשים שאפשר להודיע לכל חו"ל תומ"י הידיעה שנתקדש החודש א"כ שוב ידעו מזה מיד בכל העולם ובמילא לא יצטרכו לעשות ב' ימים, וראה בס' תחומין ח"ד ע' 501 שנסתפק בענין זה בדורנו דאפשר להעביר במהירות הבזק מקצה העולם ועד קצהו באמצעות טלפון או רדיו וכיו"ב ואי"צ לשלוח רצים להודיע אישית לכל אתר ואתר מהו גדר שימוש בתקשורת מודרנית זו להודעת קידוש החודש האם בעינן ע"ז גדר עדות דוקא ותקשורת זו אינו בגדר עדות או לא בעינן גדר עדות.

ובתחילה רצה לדייק מדברי הרמב"ם הל' קדוש החודש פ"ג ה"ד ש"עד אחד כשר נאמן עליו" דמשמע מזה דבעינן גדר עדות דוקא, אבל מסיק דרק כשסמכין על השליח סב"ל להרמב"ם דצריך גדר של עדות, אבל כשאי"צ לשליח אלא שמתפרסם באופנים אחרים ודאי אי"צ לעדות כלל וכדמוכח מתקופת המשואות ששם לא הי' צריך לעדות כלל דמשואות ודאי אינו בגדר עדות כיון שזה פעל פירסום הכי רב, וא"כ ה"ה לאמצעים החדשים דבודאי נוכל להודיע על ידם אודת קידוש החודש ובמילא לא יצטרכו לעשות ב' ימים מספק.

(וראה בס' דגל התורה (ווארשא) סי' ו' אות ז' שכתב בתו"ד וז"ל: אמנם יש לעיין לעתיד כשיהי' סנהדרין ויקדשו עפ"י הראי' בזה"ז שנתחדשו האמצעים שיכולים לעולם להודיע לכל חו"ל באופנים שונים אם יעשו ג"כ שני י"ט מטעם גזרה וצ"ע עכ"ל, הרי דנקט דבודאי יוכלו להודיע ע"י תקשורת וכו' אלא דמסתפק משום גזרה, ומהח"ס הנ"ל מוכח דאם ידעו בודאי אם קידשו לא גזרינן כלל).

דעת הרבי בענין זה

ובשיחת קודש יום שמח"ת תשמ"ט (אות ז') איתא: היו"ט דשמח"ת ביום בפ"ע הוא בחוץ לארץ, יו"ט של של גליות מצד ספיאק דיומא (גם בזמן הזה כשקובעים החדשים עפ"י החשבון שאז אין מקום לספק). ומכיון שכך נהגו בני"ב במשך ריבוי דורות, יש מקום לומר שימשיכו לנהוג כן גם לאחרי שיתחדש קידוש החדשים עפ"י הראי' כשיקויים היעוד ואשיבה שופטיך כבראשונה וכו' אעפ"י שבזמן ההוא לא יהי' ספיאק דיומא מכיון שיוכלו להודיע על קידוש החודש תומ"י בכל המקומות - וזהו ע"ד שמצינו שחוגגים יו"ט שני דחג השבועות אעפ"י שאין בו

ספיקא דיומא מכיון שקביעותו אינה תלויה בימי החודש אלא בחמשים יום לאחר י"ו ניסן, ע"כ.

הרי מבואר כאן דעת הרבי שלע"ל אכן ישתמשו באמצעים חדשים להודיע מיד לכל העולם אודות קידוש החודש, אלא דמ"מ יש מקום לומר שימשיכו לנהוג לעשות ב' ימים כפי שעשו במשך ריבוי הדורות, אלא שלא נתבאר הטעם בזה, ואולי יש לומר כמ"ש בדרשות החת"ס הנ"ל, לזכר גלותינו וגאולתינו ממנו.

עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות

ויש להעיר עוד בזה כמה שנתבאר בלקו"ת (דרושים לשמ"ע) ד"ה להבין ענין יו"ט שני של גליות, שבחו"ל א"א לקבל הארת קדושת יו"ט ביום אחד וצריך דוקא שני ימים, ונפסק עפ"ז בשו"ע אדה"ז מהדו"ת או"ח סי' ח' דלכן גם בני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור עי"ש, (וראה בשער הכולל שם מ"ש בענין זה, וראה גם בפתח עינים כתובות קי"ב, ובסוד ישרים בשו"ת רב פעלים ח"א סי' ו').

והרי אמרו רז"ל (פסיקתא רבתי פ' שבת ור"ח, ילקוט שמעוני ישעי' רמז תק"ג ועוד, וראה בזה לקו"ש חל"ט ע' 442 וברשימות חוברת קל"ג אות ו' ועוד): "עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות" וא"כ לכאורה גם כל הארצות יוכלו לקבל הארת קדושת יו"ט ביום אחד ולא יצטרכו לב' ימים?

(ומצינו באחרונים שתירצו עפ"י מאמר חז"ל זה כמה ענינים בהלכה, כמו בהא דמבואר ברשב"ם ב"ב קכב,א, דלע"ל נוטל שבט לוי חלק בארץ, ומקשים הרי יש לאו שלא ינחלו נחלה ואיך יכול להשתנות לע"ל? (ראה לקו"ש חל"ח פ' פנחס בארוכה) ותירץ בבבית משה על הסמ"ג (לאוויין רע"ו) עפ"י פסיקתא הנ"ל (מובא ברוקח הל' ר"ח סי' רכ"ט) דעתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו שהפירוש הוא דמלך המשיח יכבוש את כל העולם כולו ויתפשט קדושתה על כל העולם וא"כ י"ל דשבט לוי יטלו חלק בהני ארצות הנכבשות שג"כ ארץ ישראל יקרא, וכתב דזהו גם כוונת התוס' ב"ק פא,ב, ד"ה אין לך כל שבט ושבט שכתבו דאיירי אודות חלוקת העולם עי"ש, וכ"כ בס' מכתבי תורה מכתב קט"ו להגה"ק האדמו"ר רא"מ מגור זצ"ל עי"ש. ובחי' הגר"ח על הש"ס ב"ב שם (ע' רי"א).

גם תירצו בזה מה שמקשים על הדין דפסח שבישלו בחמי טבריא (פסחים מא,א, רמב"ם הל' ק"פ פ"ח ה"י) דמאין יש מי חמי טבריה בירושלים והרי הפסח אינו נאכל אלא בירושלים ואם הביאוהו לטבריא נפסל ביוצא, ואם הביאו חמי טבריא לירושלים נצטנן וכו'? ותירץ בס' פרדס יוסף (בא יב, ט' אות נ"א) בשם אחיו דעתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל, ובמילא תהי' טבריא בחוצות ירושלים עיי"ש, וראה גם בדגל התורה (ווארשא) דף פ"ג, וראה בחי' הגרמ"ז סי' מ"ז ובהערה כ"ד ושכן תירץ גם במרגליות הים סנהדרין ב,א, אות ל"ה, ותירצו בזה עוד כמה ענינים ואכמ"ל).

ההפרש בין כל הארצות לג' הארצות

ואולי אפ"ל בזה עפ"י מ"ש השל"ה בבית דוד (ח"א יח, א) (מובא בס' 'הנה ימים באים' ח"א ע' 393) שהקשה דמהו המעלה שיתוסף שלש ארצות הלא כתיב (תהלים עב, ח): "וירד מים עד ים", וא"כ הרי יכבוש כל העולם כולו? ותירץ וז"ל: ע"כ נראה שכל הצלחות הגדולות לא יהי' תיכף בביאת הגאולה רק בהמשך הזמן שתתרכבה הדעה בישראל וכו' אז תתבטל הקליפה מכל וכל ויתקיים וירד מים עד ים עכ"ל, היינו דסב"ל דג' הארצות יכבוש מיד בתחילת ימות המשיח משא"כ שאר הארצות, ולפי"ז אפ"ל דרק בתחילת הזמן דימות המשיח כשעדיין לא יתפשט א"י בכל הארצות יעשו ב' ימים אבל אח"כ לא.

אלא דלכאורה יש להקשות ע"ז מ"ש בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי א' בהערה 77 דמקשה על מ"ש בפנים שם לדעת הרמב"ם שישנם ב' תקופות בימות המשיח, ורק בתקופה הא' סב"ל ד"עולם כמנהגו נוהג" משא"כ בתקופה הב', ומקשה ע"ז ממה שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) לפרש מאמר חז"ל שבת ל, ב "עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת כמ"ש יהי' פיסת בר בארץ וגו' (תהלים עב, טז) - שאין הכוונה כפשוטו אלא בדרך משל עיי"ש, ולפי המבואר בפנים למה לא פי' דקאי על תקופה הב' דאז מודה הרמב"ם שישתנה מנהגו של עולם? ומתרץ משום דפסוק זה בא בהמשך למ"ש שם בפסוק א' "לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וגו'" דקאי על מלך המשיח, וכל הפסוקים שלאח"ז באים בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, וזהו בתקופה הא' ולכן פירש הרמב"ם שהוא בדרך משל עיי"ש.

ונמצא לפי"ז דגם מ"ש בפסוק ח': "וירד מים עד ים גו'" - איירי בהמשך לביאתו, ואילו השל"ה ביאר כנ"ל דקאי על המשך הזמן דאח"כ?

ואולי י"ל דגם לפי השל"ה איירי בתקופה הא' בהמשך לביאת מלך המשיח, אלא דבתקופה הא' עצמה לא יהי' זה מיד אלא אח"כ כשתתרכבה הדעה בישראל וכו', משא"כ הכיבוש דג' ארצות יהיו מיד.

ואפ"ל בזה עוד, דכיון שהארת הקדושה דיו"ט תהי' בימות המשיח באופן נעלה יותר, במילא רק ארץ ישראל שתתעלה לקדושת ירושלים יוכל לקבל הארה נעלית זו ביום אחד, אבל שאר ארצות שלא יתעלה כקדושת ארץ ישראל דאז, יצטרכו לב' ימים, (ראה בס' 'הנה ימים באים' שם בענין זה). וראה לקו"ש חכ"ה פ' תולדות ב' סעי' ד' (אודות פעולת ישראל על ב"נ לע"ל) דנקט שכל ישראל יהיו בארץ ישראל ולא בחו"ל והפעולה תהי' בדרך ממילא עיי"ש, וראה לקו"ש חל"ט ע' 339 בנוגע למשואות לע"ל שאז אין חשש קלקול הכותים ובמילא יחזרו להודיע עיי' משואות ואז ינהגו כל בני א"י בר"ה כפי שהוא בירושלים, עיי"ש.

וראה בשיחת ליל שמע"צ תרצ"ט בשם רנ"ע שאמר בנוגע לשמע"צ ושמח"ת: "א רחמנות אויף די בני א"י וואס ביי זיי איז דאס אלץ יום אחד זיי מישן באטשווענע מיט פלייש", ונתבאר בלקו"ש ח"ט ע' 226 ואילך למה הם ב' ענינים נפרדים עיי"ש, ולפי"ז דשמע"צ ושמח"ת הם ב' ענינים אולי הי' כוונת הרבי בשיחה הנ"ל דתשמ"ט בנוגע ללעת"ל רק בנוגע לשמע"צ ושמח"ת בלבד, אלא דמסתימת הלשון שם משמע שכן י"ל בכל יו"ט שני של גליות ויל"ע. (ובהשיחה שם דתרצ"ט משמע דלע"ל יהי' שמע"צ ושמח"ת יום אחד שאמר רנ"ע שכשיבוא משיח יתגעגעו להזמן שהי' ב' ימים, ומשמע שכן יהי' בכל מקום), וראה גם בגליון תס"ג בענין זה.



הטעם דהלכה כבית שמאי לעת"ל

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בשיחת יום ב' דחג השבועות התנש"א בענין "תורה חדשה מאתי תצא" מבאר בס"ז ואילך את השינוי שיהי' בהלכות התורה לע"ל בנוגע לפלוגתות דב"ש וב"ה - דאף שבזה"ז "הלכה כב"ה", ועד ש"ב"ש במקום ב"ה אינה משנה", אבל לעתיד לבוא תהי' הלכה כב"ש - ולכאורה כיון שנפסקה הלכה כב"ה כדעת הרוב איך יתכן שינוי שתהי' הלכה כב"ש היפך הכלל ד"אחרי רבים להטות"? אך הענין הוא שההלכה כב"ש

תהי' לאחרי שב"ד הגדול שבירושלים יעמדו למנין ודעת הרוב אז תהי' כב"ש.

ובהמשך הדברים שם מבאר שהטעם לזה שלעת"ל ישתנה שיקול הדעת דחכמי ישראל לנטות לדעת ב"ש - הוא "ע"פ דברי הגמרא ש"ב"ש מחדדי טפיי", שמעלתם בחכמת התורה גדולה ממעלת ב"ה, אלא שבזמן הזה אין הלכה כמותם כיון שרוב חכמי ישראל שמכריעים ההלכה ע"פ דעתם לא הגיעו למעלה זו ... משא"כ לעת"ל ש"יהיו כל ישראל (ועאכ"כ אלו שיבחרו מכל ישראל לב"ד הגדול שבירושלים) חכמים גדולים", תהי' אצל רובם (ואולי אצל כולם) מעלת החכמה דב"ש ש"מחדדי טפיי" ולכן יפסקו ע"פ כללי התורה כדעת ב"ש".

ונמצא לפי"ז דבאמת גם בזה"ז האמת היא כדברי ב"ש, אלא שלפועל ישנו חסרון בדעת רוב חכמי ישראל שהם לא הגיעו למדריגה הנעלית של ב"ש, ולכן ההלכה הוכרעה כדעת ב"ה שהוא בעצם דרגת נעלית בלימוד התורה, וממילא לעת"ל כשחכמי ישראל יזכו גם הם למדרגה ד"מחדדי טפיי" יראו שצריך לפסוק כדעת ב"ש.

ב. ולכא"ו יל"ע איך כ"ז מתאים עם משא"ז"ל בעירובין דף יג, ב "שלש שנים נחלקו ב"ש וב"ה כו' יצאה ב"ק מן השמים ואמר אלו ואלו דא"ח והלכה כב"ה, וכי מאחר שאלו ואלו דא"ח מפני מה זכו ב"ה לקבוע הלכה כמותם מפני שנוחין ועלובין היו כו', ולא עוד אלא שמקדימין דברי ב"ש לדבריהם".

ולכא"ו קשה "מה שייך לקבוע הלכה כב"ה מפני שנוחין ועלובין היו, שלכאורה קביעת הלכה שייך למי שהוא מחודד יותר ובר שכל גדול גדול שיוכל לבוא אל עומק הסברא יותר כו' וב"ש היו מחודדים טפיי, ולזה מפני שב"ה נוחין ועלובין היו נקבעו הלכה כמותן"? (-המשך תרס"ו עמ' תכ"ב).

ומבארים בחסידות ע"ז באריכות (שם, וכ"ה בכ"מ, ראה בהנסמן בלקו"ש חכ"א עמ' 115 הע' 56) דמפני הביטול שבהם היו כלים לעצמות א"ס וכיוונו אל ההלכה האמיתית כמו שהיא בבחי' אמת לאמיתו כו', ואע"ג דב"ש היו מחודדים טפיי מ"מ בהחידוד לבד יכולים להגיע רק לבחי' כח הנעלם דחכמה הוא בחי' כח ההיולי העצמי דחכמה, דהיינו בחי' החכמה שבא"ס ... אבל לא יגיע עי"ז לבחי' ההעלם העצמי דא"ס שמשם שרש דהלכה כו' כ"א ע"י הביטול דוקא, כב"ה שהיו נוחין

ועלובין, עי"ז דוקא זכו לכוון אל ההלכה האמיתית כו', וזהו אע"פ שאלו ואלו דא"ח דדברי שניהם הם אמת, מ"מ הלכה כב"ה דוקא שע"י הביטול שלהם זכו לבחי' אמת לאמיתו".

ומבואר מכהנ"ל דדרגת הלימוד דב"ה היא יותר נעלית מהחידוד דב"ש, וזהו הטעם שההלכה נקבעה כמותם, והיינו שאין זה מצד החסרון בחכמי הדור שלא הגיעו לדרגת ב"ש, אלא מצד שב"ה זכו בביטולם להגיע לדרגה היותר נעלית שבלימוד התורה.

ואף שמבואר בתוס' בעירובין דף ו, ב בד"ה "כאן לאחר בת קול" דזה שאצל ר' אליעזר (בב"מ דף נט, ב) לא שמעו חכמים לבת קול שאמרה שהלכה כמותו, ואצל ב"ה כן סמכו על הבת קול - "דהתם היתה כנגד רבים, והתורה אמרה אחרי רבים להטות, אבל הכא אדרבה בית הלל הווי רובא ולא הוצרכו בת קול אלא משום דבית שמאי הווי חריפי טפי", ונמצא דאצל החכמים היה מונח שדרגת הלימוד דב"ש היא יותר נעלית, ולכן אף שדעת הרוב הסכימו לדעת ב"ה חששו עדיין לקבוע הלכה כמותם, והוצרכו לבת קול מפורשת דהלכה כב"ה,

- אבל לאחר שגילו לנו חז"ל שהא דזכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן הוא "מפני שנוחין ועלובין היו", ונת' ע"ז בדא"ח את כל הביאור הנ"ל דע"י הביטול באמת הגיעו לדרגה יותר נעלית מאשר ב"ש, וא"כ (לכאור') אליבא דאמת, אין זה מצד החסרון דחכמי הדור - אף שכך היה בפועל - אלא מצד שב"ה השיגו דרגה שלמע' מב"ש, ואיך זה מתאים עם השיחה דתנש"א?

ג. ולהעיר שבשעתו ציין הגראי"ב שי' גערליצקי (בא' הקובצים דהעו"ב) דבקונטרס דברי סופרים להגרא"ו הי"ד (סימן ה או' טז) ג"כ מבאר בענין הלכה כב"ש לעת"ל כפי שנתבאר בהשיחה, דז"ל "ונמצא כתוב בספרים שלעתיד לבוא יהיה הלכה כב"ש ונראה הטעם לזה דהא ב"ש מחדדי טפי והאמת כדבריהם אלא דבזמן הזה אין אנו יכולין לירד לסוף דעתם כו' ומשו"ה אין הלכה כב"ש דאין לדיין אלא מה שענינו רואות, אבל לעתיד שיקוים הכתוב ומלאה הארץ דעה יתברר שהאמת כב"ש וע"כ יהא הלכה כמותם, ומ"מ עתה אף שידוע לנו שהאמת כדבריהם אין הלכה כמותם כיון שלפי דעתנו והשגתנו שיש לנו עתה נראה יותר כדברי ב"ה".

אלא שלכאור' עליו אין כ"כ קושיא מהגמ' בעירובין הנ"ל, משום שלולא הביאור שבדא"ח (הנ"ל) היה אפשר לומר (בדוחק קצת) דמה שזכו ב"ה שתיקבע הלכה כמותן משום שנוחין ועלובין היו, הוא כעין סיבה וזכות צדדית, ולא שמצד הביטול אכן זכו להשיג בהדרגא שלמע' מדרגת ב"ש, והיינו שזה שלפועל ההלכה נקבעה כמותן אינו מכריח ד"האמת לאמיתה" היא כדבריהם, דשפיר י"ל דהאמת כדברי ב"ש אלא שמצד פחיתות הדור נקבעה ההלכה כב"ש.

אבל לפי הביאור של רבותינו נשיאנו (והובא ריבוי פעמים בשיחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו) ד"נוחין ועלובין היו" הוא אכן טעם לזה שב"ה הגיעו לדרגה יותר נעלית מב"ש - הרי יקשה לכאור' לתווך זאת עם הביאור שבשיחה דתנש"א.

ד. עוד יש להעיר "קלאץ קשיא" בנוגע לביאור הנ"ל שבשיחה ד"לעת"ל ש"יהיו כל ישראל ... חכמים גדולים" תהי' אצל רובם (ואולי אצל כולם) מעלת החכמה דב"ש ש"מחדדי טפיי", ולכן יפסקו ע"פ כללי התורה כדעת ב"ש". ולכאור' אם אצל רוב (או כל) חכמי ישראל יהי' המעלה ד"מחדדי טפיי" ולכן יפסקו כב"ש - למה יגרעו ב"ה, שעדיין יחזיקו בשיטתם שבזה"ז ולא ישיגו את מעלת החכמה שיהי' אצל שאר חכמי ישראל?

ואין לומר דאז גם הם יסכימו לדעת ב"ש, דבשיחת "הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" ה'תשנ"ב מבואר להדיא בס"ט שגם לעת"ל יחזיקו ב"ה בשיטתם הם, ע"ש היטב, ובודאי אם ישנו איזה ביאור בזה לא' מקוראי הגליון וודאי לא ימנע טוב וכו'.

ה. וכאן המקום להעיר על דברי הת' מ"מ שי' רייצעס בגליון האחרון שכדי לדחות את ראייתי מהשיחה דתנש"א הנ"ל דגם לע"ל יהיו ענינים של גזירות וסייגים בתקופה הראשונה - חידש פירוש חדש (שהוא "חידוש אמיתי" וכפתגם הידוע), בנוגע להענינים שבהם יהי' לע"ל הלכה כב"ש.

והוא קובע בפשטות שבשיחה הנ"ל "לא מדובר כלל אודות גזירות וסייגים שמטרתם להרחיק את האדם מעבירה מחמת חוסר ידיעה ושכחה כו' כמו הגזירה ד"שמא יעבירונו", מדובר שם על ענין אחר לגמרי, ענינים שיש בהם רע רוחני ופנימי... ועל זה דוקא הוא שמבואר שיתחדשו

חומרות ואיסורים לע"ל, משא"כ גזירות וסייגים שכל קיומם הוא מצד שכחה וחוסר ידיעה דהאדם שפשוט שלא יהי' להם מקום אז".

וכן בהמשך דבריו חוזר על הטענה שאין לומר שבביהמ"ק השלישי יהי' הדור יותר ירוד ומזמן בית ראשון, וממילא אם הגזירה דשמא יעבירו התחדשה בבית שני כדברי אדה"ז בלקו"ת, אזי פשוט שאין לזה מקום בזמן הביהמ"ק השלישי, ע"כ.

וכנראה ששכח שבהי"ח דבר שב"ש וב"ה יחד נמנו וגזרו עליהם (בפ"ק דשבת) ישנם לא רק ענינים שגזרו מצד "שכחה וחוסר ידיעה", אלא גם ענינים שחששו שמא יבואו לידי עבירה במזיד, וכגון הגזירה הי"ז שגזרו על פתן ושמנן ויינן של גויים והחשש הוא בפתם משום שמנם ושמנם משום יינם ויינם משום כנותיהם ובנותיהם משום עבודה זרה, וראה גם את הגזירה הי"ח בנוגע לתינוק גוי.

והרי מפורש מביא שם בהשיחה (בשוה"ג בפ' להע' 60) דברי הגמ' ע"ז לו, א - שאותם י"ח דבר "אפילו יבוא אליהו ובית דינו אין שומעין לך"?

ו. ובכלל לא רק הגזירה ד"שמא יעבירו" נתחדשה בבית שני אלא רוב גזירות חכמים וכדברי אדה"ז בלקו"ת, ולדבריו היות שביהמ"ק השלישי הוא יותר נעלה מבית שני שאז בדרך ממילא יש לחזור להזמן דבית ראשון וכמעט כל הדינים דרבנן יתבטלו, ולא רק דברי הרשות שאסרו חכמים, אלא אפי' מה שגזרו חכמים באופן קיום המצוה ולדוגמא שסוכה צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו גזירה "שמא ימשך אחר שולחנו" ולפתע בביאת משיח כ"ז יתבטל !

ובכלל איך אפשר לפרש כן בהשיחה, דהשאלה שבשיחה היתה על אותם דינים שב"ש גזרו בזה"ז שבהם ישנם חששות שונים כולל ענינים שיבוא במזיד לידי עבירה, וע"ז היתה השאלה איך זה מתאים שלעת"ל יתחדשו גזירות בענינים כאלו שאפי' בזה"ז לא חששו, ולדבריו הביאור שבשיחה הוא שבאמת לא לזה נתכוין האריז"ל שלעת"ל יהי' הלכה כב"ש אלא ענינים וגזירות חדשים של רע רוחני ופנימי, וכמו"כ האריז"ל ראה ברוח קדשו שב"ה יחלקו על אותם גזירות שיחדשו ב"ש לע"ל, וההלכה תהי' כב"ש? ! ואין להאריך בדברים המופרכים מיסודם מכל וכל.

ופשוט שהכוונה בשיחה שאותם הלכות שבזה"ז גזרו ב"ש משום חששות של "שכחה וחוטר ידיעה" או אפי' במזיד, הרי לעת"ל יתגלה איך שיש בזה גם כוונה פנימית ורוחנית כדי לשלול מרע הנעלם וכו'.

והרי עד"ז נוכל לפרש גם בגזירה ד"שמא יעבירונו", וכמו שנפרש בשאר גזירות חכמים (לא רק הגזירות דק"ש) שישארו לעת"ל שגם אם לא נראה לכאור' מקום ואותו חשש שבגיננו הדבר נאסר בזה"ז, הרי עדיין יש בזה ענין פנימי ורוחני וכו', אבל לפועל גם לעת"ל יהי' אסור לקרות לאור הנר "שמא יטה" אף שלכאור' אין כאן מקום לחשש כזה (ודא"ג מה שלעת"ל לא יהי' שכחה בהלימוד שגם מזה רצה להוכיח דאין כל מקום לחששות - כמובא באגה"ק, הוא שלא ישכחו דברים שלמדו כמו בזה"ז, והחשש "שמא יטה" ו"שמא יעבירונו" הוא חשש שישכח מרוב טרדתו בהלימוד או בהמצוה שהיום הוא שבת ולא שישכח איזו הלכה, ודו"ק) וכמו שגם צדיקים גמורים אסורים לקרות בשבת לאור הנר.

וכמו"כ מה שהביא מליל פסח ע"ש בדבריו - הרי לדבריו בליל פסח שחל בשבת מותר לקרות לאור הנר, כיון שאין מקום לחששות! ופשוט שהקטע שהביא מלקו"ש ח"ז הוא בהמשך להמבואר לפני"ז בנוגע לההמשכות בפסח שאינם נמשכים ע"י השבת כמו בר"ה וכו', ולכן אין חוששין שמא יעבירונו ובהמשך לזה מוסיף את הקטע הנ"ל ולא כענין בפ"ע ודו"ק.

ז. ומ"ש באות ד' שלא התייחסתי להמציאות שהיתה בימי בית ראשון שאז כן תקעו בשופר ומזה מוכח שגם לעת"ל יתקעו, הנה נוסף על מה שמתעלם מדבריי בזה, הרי הוא גם שוכח מה שהוא עצמו כתב בגליון תתד בסוף דבריו שיש לחלק "בין אם הגזירה לא נגזרה מלכתחילה (ביהמ"ק הראשון) לבין מקום שבו הגזירה כבר קיימת אף שבטל טעמה (ביהמ"ק השלישי)".

וכ"ז ע"פ נגלה (אלא שכבר הערתי בגליון תתה שכאן אין זה אפי' גזירה שבטל טעמה ע"ש), אך בנוגע לפנימיות הענינים הרחבתי בזה בגליון תתה בנוגע לבית ראשון וכן בגליון תתטו ביארתי בארוכה איך שלעת"ל יתגלה איך שבהעדר התקיעה ישנו ענין למעליותא שזה עדיין לא הי' בב"ר, ואמנם מעולם לא טענתי שלפי ביאור אדה"ז בלקו"ת אפשר להבין למה לא יתקעו לע"ל, אלא רק לפי הביאור המחודש שבשיחת ש"פ נצוי" תשמ"ט, ובכל אופן לא התעלמתי מזה כלל.

ח. ומ"ש באות ב שלא זכה להבין מהו החילוק בין הדוגמא שהביא מענין הכוונה בתפלה להשיחה דכ' אב תשט"ו, הנה ראשית כל גם בזה שכח שכשהביא לראשונה את הדוגמא הנ"ל כתב בגליון תתו שהיא "דוגמא קיצונית" ובינתיים זה כבר הפך אצלו למכ"ש וק"ו!

ולעצם הענין החילוק הוא פשוט: כשאומרים שתפלה בלי כוונה אינה תפילה יש לזה משמעות כפולה, דיש "אינה תפלה" במובן הלכתי שבו צריך לחזור ולהתפלל, וישנו אופן שבו משתמשים ב'שם המושאל' לומר שתפלה כזאת "אינה תפילה", וזהו מה שנתכוין רבינו באותה אגרת, ולכן כשרצו לפרש דברי רבינו במובן הפשוט להלכה השיב ע"ז בתמיהה גדולה, ועד"ז ישנו למשל ביטוי בכתבי דא"ח שטבילה בלי כוונה אינה טבילה, שגם לזה יש כמובן משמעות כפולה.

משא"כ בענין תק"ש לעת"ל כשאומרים שלעת"ל לא יתקעו אין לזה כל משמעות אחרת חוץ מהפ"י הפשוט שלפועל לא יתקעו לע"ל, ואם זה היה כ"כ מופרך לדעת רבותינו נשיאינו הי' צריך להיות איזה הבהרה בענין, ועד"ד שלא מסתבר שימצא שיחה שבה יאמר שהיות שבחווה"מ מניחים תפלין אז ממילא כך וכך, ואף שישנם שיטות כאלו בהלכה וקיי"ל.

וגם מ"ש באות א' שזה דוחק במאמר דתשמ"ג כמבואר למעיין - הרי אדרבה כל מעיין יוכל לראות את החילוק בין הלשון שבאותו מאמר לבין השיחות שבהם אמר שתיכף ומיד נזכה להיות בירושלים וכו' ושם נשמע תק"ש ואין בזה שמץ של דוחק, ובזה סיימתי לענות על כל פרט ופרט מטענותיו בכדי שלא ימצא במה לתלות עוד מכאן ולהבא.



הזמן שבו יזכו אוה"ע לכתר תורה לעת"ל

הת' יהודה הכהן שורפין
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ז (בהוספות) ע' 237 ואילך מבאר הרבי מש"כ הרמב"ם (בהלכה אחרונה של ס' היד): "וכל המעדנים מצויין כעפר ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", דפי' שכל המעדנים יהיו כעפר היינו - כדבר שאין בו צורך כלל, "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" - היינו אפילו עסק שהיא עבודה להקב"ה, ו"בלבד" פי' דאפי' בתורה עצמה לא יהי' למטרה אחרת (כגון "לידע את המעשה אשר

יעשון") אלא יהי' לימוד התורה לשמה לשם התורה עצמה שאז יקיימו מצות ת"ת בשלימותה.

והנה בלקו"ש חל"ז בחוקותי ע' 80 (ושם קאי ג"כ לדעת הרמב"ם, עיי"ש) מבאר וזלה"ק "ובדרך זו יש לבאר גם בנוגע לעתיד לבוא שרו"ל מפליאים הזמן דלעת"ל בנסים ונפלאות בגשמיות שיהיו אז, כי גם לעת"ל לא יגיע כאו"א תיכף להשגה נעלית בשכר רוחני ופשיטא לא לדרגת העבודה דלשמה עבודה מאהבה, אלא גם אז יהי' סדר העליות מחיל אל חיל, ולא יולד אדם בתכלית השלימות בידיעת והשגת ה' ועבודה מאהבה, ולכן יש צורך בנסים ונפלאות גשמיים כדי להקדים ולזרוז על קיום התומ"צ" (ואע"פ שלבסוף תירץ תירוץ אחר - הנה זהו מצד שמתאים יותר לתרץ תירוץ ששייך לכל ישראל באיזה מדריגה שיהיו, אבל לכאורה לא הדר בי' ממה שמבאר שם בנוגע לעת"ל (ועיין בהערה 23 שם שכ"ז הוא נוסף על הפשוט - שזהו נוגע לזה"ז לחכות לביאתו לאלו שלא יתעוררו משכר רוחני)).

ולפי"ז צלה"ב דהרי מהשיחה בחכ"ז משמע דהפי' "שיהיו פנויין בתורה ובחכמתה" הוא שיקיימו אז מצוות ת"ת בשלימותה, ושלימות הענין דת"ת היא כאשר הלימוד הוא לא בשביל איזו תכלית אחרת כ"א רק בשביל ידיעת והשגת "התורה עצמה", דהיינו שלכאורה לא יהי' צורך ליעודים גשמיים כדי לזרוז בקיום תומ"צ, וכהענין ד"כל המעדנים מצויין כעפר" - שלא יהי' בהן צורך, גם לא ע"מ לזרוז.

ולכאורה י"ל עפמ"ש בלקו"ש חכ"ז ע' 205 (בחוקותי א) וזלה"ק: "ועפ"ז איז מובן דעם הכרח אויף דער צווייטער תקופה בימות המשיח - ווארום לאחרי ביאת המשיח (מאיזה אופן שהיא) וויבאלד אז אידן וועלן דעמאלט ניט האבן קיין "נוגש ומבטל" ש"אינן מניחים להם לעסוק בתורה ובמצות כהוגן" ואדרבה מ'וועט זיין "פנויין בתורה ותכמתה" ביז אז אפילו "עסק כל העולם" (כל האומות) וועט זיין "לדעת את ה' בלבד ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים", וואס דאס איז דער שלימות המצב פון "זכו" וועט דאס דאך בריינגען מיט זיך בהכרח די (צווייטע) תקופה (איך ימות המשיח גופא) ווען עס וועט זיין ביטול מנהגו של עולם, די הנהגה ניסית (כולל דעם ענין היסודי - כל' הרמב"ם - תחית המתים)".

לפי"ז י"ל בפשטות שבתקופה הא' גופא יש חילוק בין תחילתה לסופה*, דבתחילתה יהי' עדין צורך לזרו את העבודה בלימוד התורה, דעדיין לא יהי' בתכלית השלימות, אלא שעל ידי עבודה זו באים לתכלית ה'זכו' (שהוא המכריח תקופה הב' של ימות המשיח), ואז יהי' לימוד התורה בשלימות, דגם או"ה יזכו אז לכתר תורה - דזהו הפי' בזה שעסק כל העולם יהי' "לדעת את ה' בלבד" (עי' בלקו"ש חכ"ז ע' 237 בסוף השיחה שם, וכדלקמן).

ב. והנה בלקו"ש חכ"ג ע' 172 (בלק ב) ואילך מבאר הרבי מחלוקת ר' יוחנן ור"ל (סנהדרין קיא, א) במ"ש (זכרי' יג, ח) "והי' בכל הארץ נאום ה' פי שנים בה יכרתו ויגועו והשלישית יותר בה" - "אמר ר"ל שלישי של שם א"ל ר"י לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי אלא אפי' שלישי של נח", דהיינו שפליגי אם גם אומות העולם נכלל "בהשלישית יותר בה" או רק ישראל נכלל בה.

ומבאר הרבי בהשיחה שם שגם לר"ל אין לומר שכל אוה"ע יכרתו כפשוטו, דהרי כתיב (ישעי' מט, כג) "והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך", וגם ר"ל גופא (בשבת לג, ב) אמר "כל הזהיר בציצית זוכה ומשמשין לו וכו'", אלא שהמחלוקת היא אם אוה"ע יהיו מציאות בפ"ע או לא - וזה תלוי בשני אופנים שיכול להיות במצב הגאולה בעולם: (א) שהגאולה דאו"ה יהי' נרגש כחלק ופרט בגאולה דישראל, או (ב) שיהי' נרגש להם גם כענין בפני עצמו (דלר"ל המציאות של או"ה בפ"ע יכרת (ורק יהי' כעבדים וכו'), משא"כ לר"י (שהוא כאופן הב') לא יבטל המציאות שלהם). ומבאר שם דלהרמב"ם - וכן עפ"י חסידות - יהי' באופן הב', עיי"ש.

ומביא שם בהשיחה שיש לתווכן שניהם ע"ד החסידות: דהרי בנוגע לעת"ל כתיב "והי' ה' למלך על כל הארץ", דהיינו בנוגע לארץ (או"ה) יהי' נרגש שכולם "לא נמצאו אלא באמיתת המצאו", ובלי אלקות "אין דבר אחר יכול להמצאות", דהיינו שיהי' נרגש שמציאותם אינו מציאות אמיתית ("יכרתו יגועו וכו'), משא"כ בישראל יתגלה איך שישראל וקוב"ה כולא חד.

(* ראה בענין זה גם לעיל ע' 5. המערכת.)

ולכאורה ע"פ מש"נ לעיל אולי היה אפשר לתווכך גם ע"ד הנגלה, שזה שאומרים שגאולת או"ה יהי' נרגש כפרט בגאולת ישראל - זהו בתחילת תקופה הא', שאז גם בישראל לא יהי' תכלית העילוי, והרי העילוי דאו"ה תלוי ביתרון הגילוי דישראל לכל הדיעות, כמבואר בשיחה שם מתניא פ' לו.

(וי"ל שזהו שאומר ר"ל שכל הזהיר במצוות ציצית זוכה וכו', שזהו ע"ד שכר גשמי, וא"כ שייך זה להתחלת תקופה הא' שאז יש צורך בזירוז קיום תומ"צ ע"י שכר גשמי כנ"ל).

משא"כ זה שנגרש להם כגאולה בפ"ע - זהו בסוף תקופה הא', שאז יהי' תכלית השלימות של לימוד התורה של ישראל, וא"כ גם באו"ה (שהם תלויים בישראל) יהי' אז תכלית השלימות של לימוד התורה שלהם, שאז יזכו או"ה לכתר תורה (וכמבואר בשיחה שם חכ"ז ע' 247-249). דהיינו שכל מציאותם הוא תורה, שזה אפשר להיות מצד שהענין ד"כל הנמצאים וכו' לא נמצאו אלא מאמיתית המצאו" יהי' בגלוי, ולכן שייך שכל מציאותם הוא לדעת את ה' בלבד (משא"כ קודם לכן בזמן הגלות א"א להם להשיג בחי' כתר תורה, ראה בלקו"ש חכ"ח (קרח ב) ע' 104 ובהערה 4 שם שמבאר שכתר תורה שייך דווקא לישראל אבל לא לאו"ה (ולכאורה בפשטות מדובר שם רק בנוגע לזה"ז)), וזהו ג"כ מה שגאולת אוה"ע יהי' נרגש כענין בפ"ע. וא"כ נמצא ששני הענינים יהיו בזמן אחד, דהיינו בסוף תקופה הא' כנ"ל.



גדר הנצחיות דהבטחת הגאולה

הת' משה שמחה טברדוביץ

תות"ל - 770

בלקו"ש חל"ד שיחה לפ' שופטים מבאר הרבי בארוכה הטעם לכך שהרמב"ם מביא הראי' מערי מקלט "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו וכו'", ולא מסתפק בב' הראיות שמביא לפנ"ז (ושב ה' את שבותך, ופרשת בלעם) - שכיון שזהו ענין של מצוה (מצות ערי מקלט) ה"ז מחייב שא"א להיות שינוי "ולא צוה הקב"ה לתוהו".

ובאות ג שם מבאר החילוק בין מצוה להבטחה בדבר טוב שע"י נביא וגם הוא מוכרח שיתקיים, שבהבטחה שע"י נביא הנה לא שבעצם היא

אינה ניתנת לשינוי אלא שבפועל אין בהם שינוי כדי שיוכלו לבחון הנביא, ועד"ז בהבטחת הגאולה שע"י נביא, שאף שלא שייכת להתבטל בפועל - ובהע' 29 מוסיף "ובפרט שהגאולה אינה רק הבטחה אלא גם (בלשון) נבואה "ושם נבא בשני המשיחים" - "מ"מ הוודאות שבזה הוא רק מצד גדרי הנבואה ואופנה, משא"כ עי"ז שהבטחת הגאולה היא חלק ממצוה בתורה - הנצחיות שבה היא באופן שלא שייך בה שינוי.

וממשיך בשיחה שלכאור' נצחיות התורה היא בכל חלקי התורה ובפרט בחמשה חומשי תורה, וא"כ מה מתווסף בכך שזהו מצוה דוקא, ומבאר שבשאר חלקי התורה יתכן שיתקיים ברוחניות, וכן בהבטחת התורה יתכן שתלוי בתנאים וכו' ובסוף מסכם "וזהו החידוש בעניננו שכיון שהבטחת הגאולה היא פרט ממצות ערי מקלט חל עלי' גדר נצחיות מצות התורה אשר (א) מוכרח להתקיים בפשטות ובגשמיות (ב) ובאופן שאין שייך בזה שינוי כנ"ל".

ולכאור' צלה"ב מה שאומר שהחידוש שע"י מצוה הוא שמוכרח להתקיים בפשטות ובגשמיות, והרי הבטחת הגאולה היא הבטחה שע"י נביא (ובפרט עפ"י הע' 29 הנ"ל) וכמ"ש הרמב"ם "ושם נבא", ומצד זה מחויבת להתקיים בפשטות ובגשמיות (כנ"ל) וא"כ בנוגע לפרט זה לא מתווסף בכך שזהו מצוה?

ראוי י"ל, ובדוחק עכ"פ, עפ"י מה שמבאר בתחילת השיחה הצורך בראיה מ"ושב ה"א את שבותך" על הראי' מנבואת בלעם, ש"ושב ה"א" ה"ז מפורש בתורה, משא"כ נבואת בלעם נאמרה באופן של משל וחיידה - בלשון שאאפ"ל שהדברים מפורשים בתורה, וכפי שהראב"ע מפרש כל הכתובים רק על דוד, א"כ י"ל שאם נפרש שהנבואה לא קאי על משיח - הנה מצד "ושב ה"א את שבותך" יתכן לפרשו ברוחניות, ובזה נתווסף עי"ז שהוא מצוה בתורה שמוכרח להתקיים כפשוטו, ודוחק. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



איסור נדה לעתיד לבוא [גליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. בגליון תתיז האריך מו"ר הגה"ח הרב אי"ב גערליצקי שליט"א לבאר איסור נדה ויולדת לע"ל, ובתו"ד מעתיק הערה 59 בלקו"ש חי"ד

ואתחנן "וראה אגה"ק סכ"ו שלע"ל יצטרכו לידע דיני טומאת יולדת ואינו מזכיר טומאת נדה, וראה אוה"ת בראשית ע' נא". וכתב הרב הנ"ל "הרי משמע מזה דסב"ל להרבי - דהמדרש תהילים איירי רק אודות טומאת נדה ולא בטומאת נדה".

וכדאי להוסיף להדברים מפורשים יותר באגרות קודש ח"ג עמ' קנג וז"ל "דרך אגב: מש"כ באגה"ק דאיסור יולדות ישאר - בזמן א' הנ"ל - הוא בדיוק, כי איתא במדרש תהלים קמ"ו דגם נדה תטהר (ועיי"ש דמוכח דמדרשות חלוקות יש בזה, וראה אור התורה בראשית ע' נא, א) ואכ"מ". עכלה"ק.

ב. מדיוק רבינו הנ"ל ומהמבואר בתניא (אגה"ק סכ"ו שם) מבואר שכבר בימות המשיח ולפני זמן תחיית המתים "נדה תטהר" ולא יהי' עוד איסור נידה. דהרי אדמוה"ז שם כותב "ומה שאמרו רבותינו ז"ל דמצוות בטילות לעתיד לבוא היינו בתחיית המתים אבל לימות המשיח קודם תחיית המתים אין בטלים". משמע לכאוי' שהשקו"ט באגה"ק שם הוא בנוגע לימות המשיח ובזמן זה כבר נדה תטהר.

וכן מבואר מדברי רבינו בלקו"ש שם עמ' 27 "עיי' חטא עה"ד "ירדה זוהמה לעולם", שירדו האדם והעולם משלימות שלהם ממעלתם, כי נתערבה בהם זוהמה ורע - ועדיין נמצאת היא בהם עד שיקויים היעוד "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" בגאולה העתידה שאז תבטל הזוהמה לגמרי והאדם ובעולם יתבררו ויזדככו ויתעלו בתכלית הברור. הזיכוך והעילוי", ועיי"ש שזהו ענין דם נדה וכו'.

והרי תקופה זו ד"ואת רוח הטומאה אעביר" הוא כבר בימות המשיח כמבואר באגרות קודש ח"ב (עמ' סח) עיי"ש שמבאר החילוק בין ימות המשיח לעולם התחיה דבימות המשיח יגיעו לשלימות האדם "כמו שהי' קודם חטא עץ הדעת". ועיי' באג"ק ח"ג המצוין לעיל שמפורש "דשני זמנים לע"ל כשיהי' עדיין אסור וטמא וכו' ואז רק חזיר יטהר" - וכן נדה תטהר כמפורש שם והועתק לעיל - "ואח"כ כשרוח הטומאה אעביר מן הארץ תבטל כל המרכבה טמאה דגמל כו'".

ולכאוי' צ"ב דאם המדובר הוא בזמן "כשיהי' עדיין אסור וטמא" איך זה שנדה תטהר, ומאי שנא משאר טומאות ואיסורים?

ג. ואוי"ל הביאור בזה, דהנה במדרש תנחומא סוף פרשת מצרע כותב: "אמר רבי לוי, בשעה שהיו ישראל במצרים, לא היו רואות דם

נדה, מפני שאימת המצרים עליהם. ואף כשישבו במדבר לא היו רואות דם נדה, שהיתה שכינה עמהן... אמר הקב"ה לישראל, בעולם הזה הייתן מטהרין וחוזרין ומטמאין, אבל לעתיד לבוא אני מטהר אתכם טהרה עולמית שלא תטמאו. שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וגו'.

ומבואר מכך דבזמן ששכינה עמהן בטבעם לא ראו דם נדה כל זמן שהותם במדבר, כמו שלהבדיל במצרים לא ראו נדה מפני אימת המצרים שהוא בטבע דחרדה מסלקת דמים כמבואר בכ"מ. וכן לכאור' הוא המשך המדרש דלע"ל ששוב תשכון השכינה בתוכינו גם אז לא יהיו רואות דם נדה. וזהו הפי' שאף בזמן שיהי' אסור וטמא הנשים יהיו טהורות כי לא יהי' דם נדה.

אבל קשה לכאור' לבאר כך דהרי בדברי רבינו מפורש "דנדה תטהר" הרי לכאור' ראו דם ובכ"ז ייטהר?

וי"ל ע"ד שמבאר רבינו בנוגע "'עתידי חזיר ליטהר" שאז ישתנו סימניו ויעלה גרה (ראה הע' רבינו שיעורים בספר התניא פרק נ, ספר השיחות תנש"א ח"א). כמו"כ אוי"ל שבימות המשיח ישתנו הנסיבות שגורמים איסור נדה והיינו דהגורם לזה שהוא חטא עה"ד וחטא חוה יתבטל כנ"ל בלקו"ש חי"ד ודם נדה סתם מבלי הסיבה הנ"ל אינה טמאה. וזה גופא יהי' כתוצאה מזה שהשכינה תהי' עמהן וכנ"ל מהמדרש תנחומא.

ד. ולהעיר עוד מדברי הב"ח (יור"ד הל' כנדה בסוף סי' קפ"ג) בהדין שתמתין ז' נקיים ואח"כ תספור ז' נקיים כדי שלא תשכח ממנה דינא דאורייתא כי שמא תחזור לדאורייתא דבמהרה יבנה המקדש ואז צריכה ז' לנדות ולטבול בסוף ז' לנדות וכו', עיי"ש.

ואין להקשות דמדבריו מפורש שיהי' טומאת נדה לע"ל, דהרי הב"ח מדבר על זמן בנין המקדש. וזמן זה יכול להיות גם לפני התקופה דימות המשיח המבוארים בדברי רבינו.

וקצת ראוי לזה אוי"ל: הרמב"ם בהל' מלכים פי"א ה"א כותב "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל", ובה"ד שמבאר סימני מלך המשיח כ' "אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי" - ומבואר לכאור' שגם לפני היותו משיח ודאי כבר בנה מקדש במקומו.

[ורבינו דייק כמה פעמים שהסדר הוא דיוקא כך. שבנין המקדש הוא לפני קיבוץ נדחי ישראל - ושלילת הטוענים לאתחלתא דגאולה וכו'].

וי"ל שבאותו זמן שבנה המקדש הוא לפני תקופות הגאולה, ועדיין לא קויים ה"ואת רוח הטומאה אעביר", ולכן אז ישנו הלכות טומאת נדה כנ"ל בדברי הב"ח.

[ולהעיר עוד מהמבואר בלקו"ש ח"ג פר' מצורע שמאריך שם שיש איסור בנדה שאינו שייך לטומאת נדה, ומביא שם כמה ראיות ומקשרו למצבו הרוחני של ישראל עיי"ש, וא"כ אוי"ל שהטומאה אכן יתבטל מיד וכדברי רבינו אבל בתקופה הראשונה ישאר עוד בגדר "איסור", ואכמ"ל].



לקוטי שיחות

המקור להדין ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד"

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (יח, ב) מובא הכלל הידוע בנוגע להגדת עדות, שלאחר שהגידו עדותן אין להם לשנות מה שאמרו מטעם "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". וברש"י שם (ד"ה כיון) כ' וז"ל: "דגבי עדות חדא הגדה כתיבא אם לא יגיד וגו'", עכ"ל. וכ"ה בעוד כמה ראשונים כאן, ובשאר המקומות בש"ס המסומנים על הגליון.

אמנם הריטב"א (הובא בשטמ"ק כאן) כ' וז"ל: יש שפירשו בתוס' דהא נפקא מדכתיב אם לא יגיד ונשא עונו, דאית לן למידרש כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, כדדרשינן גבי יבם אשר לא יבנה את בית אחיו, כיון שלא בנה שוב לא יבנה, וכיון דכן ע"כ הכי בעי למימר כיון שלא הגיד בתחלה בענין זה שבא לומר עכשיו, שוב אינו חוזר ומגיד, ואחרים פירשו וכו', אבל הנכון דנפקא לן האי פירוש דלא יגיד מדכתיב על פי שנים עדים יקום דבר, אלמא על מה שהעידו בב"ד מתקיים הדין לזכות או לחובה לאתרו, ואם יכולין לחזור ולהעיד היאך יקום דבר. עכ"ל.

ולכאורה כוונתו במ"ש "ואם יכולים לחזור ולהעיד היאך יקום דבר" הוא, אשר אם יכולים לחזור ולהעיד לעולם יש לחוש אולי יחזרו ויעידו באופן אחר, ועי"ז יצטרך הדין להשתנות, וא"כ לעולם אין ברור איך יהי הדין, ואיך שייך לומר ע"ז "יקום דבר".

אבל צ"ע בזה, כי אם זוהי כוונתו, הנה למה לי' לתלות קושייתו בלשון הפסוק "יקום דבר", והרי קושיא זו היא מעצם די עדות, כי באם יש לחשוש לזה, בטלה כל דין עדות, כי לעולם כשבאים להעיד יש לחוש שיחזרו בהם ממה שאמרו, ואין לפסוק שום דין על פי עדים. ומדלא הקשה מעצם דין עדות משמע שפשיטא לי' שכשעדים באים להעיד, אין שום מקום לחשוש שיחזרו בהם, ומקבלים מה שאומרים, ואח"כ פוסקים על פיהם; אבל א"כ מה קשה מלשון הפסוק "ע"פ שנים עדים יקום דבר", ש"ואם יכולין לחזור ולהעיד היאך יקום דבר", והרי כנ"ל אין סיבה לחשוש לזה, ובמילא יש לקיים הדבר ע"י העדים (ובאם אח"כ יחזרו ויעידו באופן אחר, אה"נ שאז ישתנה הדין, אבל עכשיו אין חוששין שיהי' כן, ופסקינן בודאות ע"פ מה שאומרים עכשיו - ע"ד מ"ש תוס' (גיטין לג, א ד"ה ואפקיענהו) למה כשמתרים את הנזיר שלא ישתה יין אי"ז התראת ספק מטעם שאולי ישאל על נזרו - כי עכשיו ה"ה נזיר, ואה"נ אם ישאל אח"כ על נזרו, ייפטר ממלקות, עיי"ש).

וי"ל בזה בהקדים מ"ש בלקר"ש חיי"ט (ע' 188) וז"ל:

"בענין עדות - על פי שנים עדים יקום דבר - מצינו ב' סוגים:

(א) "עדי בירור" - לדוגמא, עדות על הלואה, שענינם ה"ה רק לברר שההלואה נתקיימה, אבל ההלואה כשלעצמה אינה תלויה בעדים - גם כשמתקיימת הלואה בלי עדים, הרי חל על הלואה חיוב לפרוע החוב, ולפי"ז פירוש "על פי שני עדים גו'" יקום דבר" הב' שבדבר (ווערט פעסטגעשטעלט) מתברר ע"י העדים.

(ב) "עדי קיום" - לדוגמא, עדי קידושין, שעדותם ה"ה חלק מהקידושין, שהרי הדין הוא שגם אם (האיש והאשה מודים ש) שקידש אותה, אם לא היו שם עדים ההלכה היא ש"אין חוששין לקידושין", ז.א. בלי עדים אין כאן קידושין. ובסוג זה של עדים הפי' של "יקום דבר" הוא - על ידם נפעל (ווערט אויפגעטאן) הדבר. עכ"ל.

הרי שתיבת "יקום" (דבר) ב' פירושים שונים: "מתברר" או "נפעל", ותלוי באיזה סוג עדים המדובר, בעדי בירור פירושו "מתברר", ובעדי קיום פירושו "נפעל".

אבל באמת י"ל שכוונת השיחה היא שב' הפירושים באים ביחד, וב' הפירושים ישנם בכל א' מהסוגים (כי בכלל דוחק לומר שדין הפסוק מתחלת לב' פירושים שונים, ולב' דינים שונים), והביאור (בקיצור):

גדר "עדות" הו"ע בירור, שמעידים על מה שראו, או שעומדים הם להעיד כשיצטרכו לזה, וא"כ מה הפי' שבגו"ק ה"ה עדי קיום? דאם הפי' כפשוט שכמו שצריכים איש ואשה וטבעת וכו' כדי שתחול הקידושין, כן צריכים ב' בנ"א שיעמדו שם, א"כ למה נקראים "עדים", הרי היו צריכים ליקרא "ב' אנשים" וכיו"ב.

אלא הפי' שגם בגו"ק ענינם שהם בנ"א שרואים הגו"ק, ובמילא יכולים הם להעיד באם נצטרך לזה, אלא שבגו"ק אין הגו"ק חל, בלי זה שיש בנ"א שם היכולים להעיד אח"כ. ובסגנון אחר: בגו"ק אין הפי' שצריכים ב' אנשים עומדים שם כדי שיתקיימו הגו"ק, כ"א שכדי שתחול הגו"ק צריך להיות בירור, ובזה הוא שונה משאר עדיות - דבשעת עדיות, כהלואה, אין הבירור נוגע לחלות החוב, כי החיוב חל בלעדיהם וכל מציאותם הוא רק לברר אח"כ אמיתית הדבר, ואם חסר בבירור, הרי שלא נדע אח"כ מה נעשה, אבל אי"ז גורע מחלות החיוב, משא"כ בגו"ק צריכים בירור זה גם לחלות הגו"ק, ובלי בירוים זה חסר בעצם הגו"ק.

שמזה נמצא שגם בעדי קיום ישנם ב' הפירושים ב"יקום דבר" - שע"י מתברר הדבר, וגם נפעל הדבר.

ועד"ז בעידי בירור, שע"י שהם מבררים הדבר, נפעל הדבר ע"פ התורה, ז.א. שהעדים גם גורמים שכן יהי' הפסק, אף שכל ענינם הוא לברר איך הי' המציאות, מ"מ בירור זה גם גורם שנקטינן שכן הי' המציאות, ופוסקים עפ"ז.

ובפרט ע"פ מ"ש הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ז ה"ז, פ"ח ה"ב) וז"ל: "שנצטוינו להתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים, ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר וכו' שצונו להתוך הדבר ע"פ שנים עדים, ואע"פ שאין אנו יודעים מה העידו אמת אם שקר", עכ"ל, - הרי שהבירור שנעשה ע"י העדים אי"ז בירור שכלי, כ"א לפי שכן גזרה התורה, הרי ודאי שהעדים הם הגורמים לנו לומר שכן הי' המציאות.

[ויש להאריך בכ"ז בגדר עדים אם הוה בירור או דין, ואולי יש להעיר מדין מודה בקנס פטור - האם העדים גורמים הקנס, או שמבררים הקנס, וכן יש להעיר מהשקו"ט באם פסקו בי"ד ע"פ עדים ונתברר ששקרו מה דינו וכו', ואכ"מ].

ומה שכתב בהשיחה לחלק ב' הפירושים ב"יקום דבר" לב' סוגי עדות, הכוונה היא רק מה מודגש בעיקר: בעדי בירור מודגש בעיקר זה שע"י העדים מתברר הדבר, ובעדי קיום מודגש בעיקר זה שע"י העדים נפעל הדבר.

ועפ"ז י"ל שזוהי כוונת הריטב"א במ"ש "מדכתיב ע"פ שנים עדים יקום דבר, אלמא על מה שהעידו בב"ד מתקיים הדין לזכות או לחובה אלתר, ואם יכולים לחזור ולהעיד היאך יקום דבר" - היינו שהכתוב מגלה לנו שע"י העדים נפעל הדבר, ובמילא פשוט שאח"כ אין לחזור ולהעיד, כי לאחר שנפעל הדבר הרי מה שעשוי עשוי, ואין לשנותם, ואם יכולים לשנותו "היאך יקום דבר" - היינו שזוהי סתירה למה שאומרים שע"י עדים מתקיים הדברים.

ויש להביא קצת דוגמא לזה - אף שאינו דומה ממש - מלקו"ש ח"ד (ע' 1033) שמבאר שם מה דאי' בסוטה (כה, א) שבעל שמחל על קינויו מחול, אבל רק קודם סתירה, אבל לאחר הסתירה אין מחילתו מועלת, ומבאר בזה וז"ל: כל זמן שלא נסתרה אין כאן שום דבר חוץ מהקינוי שלו, ועל הקינוי שלו ה"ה הבעלים, ולכן יכול לבטלו, אבל לאחר הסתירה כבר יש כאן עוד דבר שאין תלוי בו, לכן אין מועלת מחילתו. עכ"ל.

ובפשטות הכוונה שלאחר הסתירה כבר יצא הקינוי מרשותו וכבר נתלבשה בדבר שאין תלוי בו, ולכן כבר איבד בעלותו על הקינוי, ואינו יכול לשנותו.

- עד"ז בנדו"ד: לאחר שהעדים העידו, כבר נתלבשה העדות בדבר שאין תלוי בהם, כי עי"ז נפעל כבר בזה מציאות, ואין ביכולתו לשנותו.



י"ד וט"ו "דיינו" בהגש"פ

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים עיה"ק ת"ו

בהערותיו להגש"פ מביא רבינו זצ"ל את דברי ה'משנת חסידים' (ועד"ז בסי' האריז"ל לר' שבתי מרשקוב), שיש חמישה עשר "דיינו", ומקשה: והנה לפי נוסחא שלנו אינם אלא יד.

ומתוך "בדוחק", שהכוונה לט"ו המעלות המנויות שם, שעליהן אנו אומרים י"ד פעמים "דיינו". שהרי בקטע - ב"דיינו" - האחרון נמנים שני שבחים ("הכניסנו לארץ ישראל", "בנה לנו את בית הבחירה"), נמצא שמספר השבחים עודף על מספר ה"דיינו" והם חמישה עשר.

וממשיך שם: שוב מצאתי אשר בשבלי הלקט הגירסא היא "אלו הכניסנו לא"י ולא בנה לנו את בית המקדש.. דינו, אלו בנה לנו את ביהמ"ק ולא בנה לנו את בית הבחירה.. דינו". ואשר כן הוא גם בהגש"פ דפוס שונצינו. וא"כ, לפי נוסח זה הם ט"ו "דיינו".

ומכיון שבעל ה'משנת חסידים' ובעל 'שבלי הלקט' חיו שניהם באיטליה, וכן דפוס שונצינו הוא באיטליה, לכן "קרוב לודאי" שנוסחה זו משותפת לשלשתם.

אבל בסידור הר' שבתי צ"ע - שהרי הוא לא חי באיטליה אלא בפולין. ובקונטרס "פיענוח המ"מ והציונים" (קהת תשמ"ז) ביארו את ה'צ"ע' האחרון, שהרי בנוסח שבסי' ר' שבתי נמנים רק י"ד "דיינו", ואעפ"כ הוא מבאר את עניינם של ט"ו ה"דיינו".

עד כאן תוכן ההערה, בביאור קצת.

ובכל זה לא הבנתי כמה דברים:

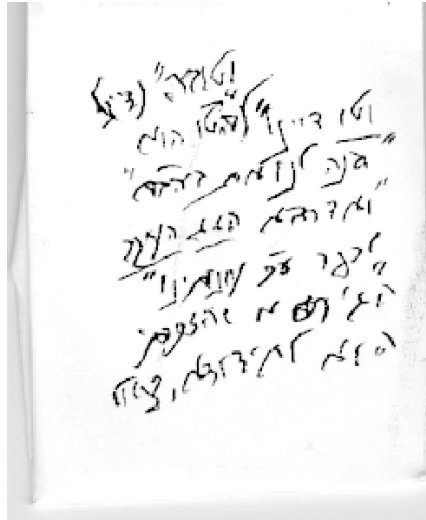
[א] הרי הצ"צ כותב בשם אדמו"ר הזקן שה'משנת חסידים' העתיק רק את דברי האריז"ל (פס"ד יו"ד סי' קטז. ולהעיר משו"ת צ"צ אהע"ז סי' קמג שכתב - לגבי אותו ענין - "ואפשר הוא מהאריז"ל"), א"כ מאי נפק"מ לן במנהג מקומו, והרי הוא כותב את סודות האריז"ל ולא את דבריו שלו.

[ב] לפי ביאור המפענחים הנ"ל יוקשה עוד, שהרי בדברים רבים הנוסח הנדפס בסידור זה סותר את המפורש בכוונות על אתר, וכבר גילה

הרה"ק ממונקאטש את דעתו (ב"מאמר נוסח התפילה", אות ד), שנוסח זה הוא מעשה ידי המו"ל והמדפיסים ולא מבעלי הכוונות. וא"כ קושיא מעיקרא ליתא.



בהוספות ללקו"ש כרך לב (עמ' 196) נדפס מענה ("מכתב") מרבינו בזה"ל (סימון הסעיפים אינו במקור):



[א] "וט"ו דיינו" ו"טובה" (דיינו) הט"ו הוא "ובנה לנו את ביהב"ח" ואדרבה הוא העיקר "לכפר ע"כ עוונותינו".

[ב] הגירסא שהזכרתי הוא לחידודא, כפשוטו.

עכ"ל.

(המקור בגוכתי"ק של רבינו נמצא בספריית אגו"ח, ומתפרסם בזה באדיבותו של הרה"ח ר' שלום דובער לויין שי').

על הסעיף הראשון מעיר המו"ל שם, שהוא מענה על מ"ש בהגש"פ שבסידור האריז"ל לר' שבתי שיש "ט"ו דיינו", ובהערות המו"ל להגש"פ זו (ירושלים, תשמ"ו) שצ"ע שלנוסחא שלנו אינו אלא י"ד דיינו.

ועל הסעיף השני מעיר המו"ל, שדברי הרבי על "הגירסא שהזכרתי" מכוונים לגירסא [האיטלקית] הנ"ל המובאת בהערותיו של הרבי

להגש"פ, וגירסא זו הובאה [בשם ההגש"פ של רבינו] גם בהע' המו"ל להגש"פ הנ"ל שע"פ סידור ר' שבת.

וצ"ע, מנא לי' להמו"ל דקאי על ההגש"פ הנ"ל דשנת תשמ"ו, והרי מה יש בה בהגדה זו שאין בהערותיו של הרבי להגדה? יש בה את הקושיא שבהערותיו של הרבי, ויש בה את תירוצו!

ומדוע נזקק הרבי שוב לאותו ענין?

ותוכן המענה גם הוא צריך ביאור, שהתירוץ שעליו כתב רבינו בהגש"פ שהוא "דוחק", הנה כאן הוא העיקר, ואילו על התירוץ שנראה שם לעיקר, כותב עכשיו הרבי שהוא "לחידודא, כפשוט".

אילו ידענו במענה לאיזה שאלות כתב הרבי את הפתק הזה, אולי היינו מבינים טוב יותר את תוכנו.

ואם ידוע למישהו סיבת כתיבתו של המענה דלעיל, אנא יודיע לרבים.



בענין חיוב לימוד התורה בדרך

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד - ל.א. קאליפארניא

בלקו"ש חל"ה פ' ויגש מבאר כ"ק אדמו"ר שבחיוב לימוד התורה בלכתך בדרך י"ל בב' אופנים: א. חיוב מצד הל' ת"ת; ב. חיוב מצד הלכות הליכה בדרך. ומבאר הנפק"מ באופן שיהי' פטור מצד הל' ת"ת ומ"מ עדיין יהא חייב מצד הליכה בדרך - שכל הדרכים בחזקת סכנה, ולכן יש חיוב מצד עצם הליכתו בדרך כי התורה מגנא ומצלא, עיי"ש.

ובלמדנו בישיבה במס' סוטה (מו, ב) בסוגיא דלוי' העירו מהא דקאמר ריב"ל "כל ההולך בדרך בלי לוי' יעסוק בתורה שנאמר כי לוי' חן לראשך וגו'", והיינו שבגמ' שם מבואר דההולך בלי לוי' שופך דמים וכו', ולכן מי שאין לו לוי' יעסוק בתורה.

והנה אם נלמד שישנו חיוב ת"ת בדרך רק מצד הל' ת"ת אתי הגמ' שפיר - דאף אם יש לו פטור מלימוד התורה מ"מ קאמר ריב"ל שיעסוק בתורה אם הולך בלי לוי', אמנם אם נלמוד כהצד שיש לו חיוב לעסוק בתורה מצד הל' הליכה בדרך, א"כ מה קאמר ריב"ל - הלא יש לו חיוב ללמוד בלאו הכי ואפילו יש לו לוי'.

ואולי י"ל דמקור ריב"ל הוא מדברי יוסף גופא לפי גירסת המדרש, הובא בתוס', וע"פ הביאור בלקו"ש שם בהמשך השיחה - דמצד החיוב דהל' הליכה בדרך י"ל דדי בלימוד למיגרס, משא"כ שם הוצרך יוסף להזהירם ללמוד גם לעיונא, ועיי"ש שמבאר שאז המגנא ומצלא הוא באו"א שנעשה שינוי בהגברא, ועיי"ש. וכמו"כ י"ל לגבי מי שהולך בלא לוי' [דצריך שמירה יותר מעולה] דמזהירו ריב"ל ללמוד לעיונא דוקא, וכהלשון שם "יעסוק בתורה". ועצ"ע שכלל לא הוזכר בהשיחה שם.



הלכה (וטעות) שאמרו עליה בדותא היא - אימתי נק' דא"ח?

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

בלקו"ש חי"ח פ' חוקת עמ' 240 מבואר שכל הקושיות והשאלות שבגמרא ואפילו הטענות ומענות בגמרא שעליהם נאמר שהם דברי הבל וטעות יש להם מקום בשכל וגם בשכל דתורה כו'.

ומציין ע"ז בהערה 15: ראה לקוטי לוי יצחק אגרות (עמ' רסו) עד היכן הדברים מגיעים. ובהע' 16 ממשיך להביא קטע מתוך הנאמר בלקוטי לוי"צ שם: "שכל מה שנאמר בתורה-שבכתב ובתורה-שבעל-פה הן בהלכה והן באגדה כו', וכן ההלכה שעליה אמרו אח"כ שבדותאי היא ... כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש שנאמרו כו'".

ולכאורה צריך ביאור היכן היא אמת המידה לקביעת "טעות" שהיא דא"ח לבין טעות שהיא בבחינת טועה בדבר משנה, והאם שייך זה גם בלומדי תורה דזמנינו שהם בכלל תלמיד ותיק שעתיד לחדש?!

וכן יל"ע, דמחד אמרינן "כל ב"ד וב"ד שעמד ממשה עד עכשיו ה"ה כב"ד של משה" (סיום מכ' ר"ה), ומאידך ישנו ריבוי עצום של פרטים בערך טעות הדיינים (ראה אנצ' תלמודית עמ' תצה-תקלט)

ובאמת שוברו בצידו שהרי בלקוטי לוי"צ שם מפורש: "ואין ספק כלל וכלל שכל מה שנאמר בתושב"כ ובתושבע"פ ... ובכל הספרים שחברום חכמים צדיקים שלמדו תורה לשמה...", הרי לנו שלא בכל אחד הדברים אמורים.

ומצאתי בספר צדקת צדיק להרה"צ וכו' ר"צ הכהן מלובלין שהתייחס לענין זה וכתב (ח"ג אות קטו):

"כשמחדש דבר בתורה צריך שלא יהא מצד שום נגיעה בלב שרוצה כך או להתפארות או לחלוק על דברי זולתו וכיוצא, רק מצד התשוקה לידע האמת ואז אפילו טועה נקרא דברי תורה ודברי אלקים חיים, שהרי נזכר בתלמוד דברי הטועים ושנדחו מהלכה, שגם ההוא אמינא הוא דברי תורה, שכך יסד הש"י מושכל ראשון ואח"כ הגעה לאמת, וגם המושכל ראשון הוא מהש"י ודא"ח, אבל כשהוא מצד הנגיעה אז אינו נקרא ד"ת כלל, כמ"ש בירבעם החודש אשר בדא מלבו, ובודאי הוא דרש להם איזה דרש ולימוד שחג האסיף הוא בחשון, רק לפי שהיה מצד הנגיעה לעשות נגד ב"ד שבירושלים, נקרא אשר בדא מלבו, ולא נאמר בזה אלו ואלו דא"ח. וכן דואג עשה הכל על פי התורה בדעתו, כי ראש הסנהדרין היה והוא הוראה עמוני אפילו עמונית על פי הלכה שבדעתו ... ושאל אעפ"י שהיה סבור גם כן כך, הוא היה בטעות ויקרא באמת בחיר ה'. אבל דואג ... מלבו מצד הקנאה, ואלולי נגיעה זו לא היה טועה. באופן זה נעשים ד"ת סם המות ... כי אין זה נקרא ד"ת באמת כלל, רק למראית העין..."

ולפי זה מובן היטב מ"ש הרלו"צ זצ"ל על "חכמים צדיקים שלמדו תורה לשמה", וק"ל.



המציאות דספירת העומר

הת' אפרים פישל אסטער

תות"ל - 770

בשיחה הידועה בלקו"ש ח"ג ע' 998 ואילך בענין העובר קו התאריך באמצע ימי הספירה כתב בהע' 19 (והוא לכאור' יסוד עיקרי בשיטת הרבי (בנוסף להענין שצריך תמימות)): "ואין לומר, שאף שהיוב הספירה הוא על כל אחד ואחד מ"מ החיוב דכל אחד הוא לספור את הספירה שבמקום ההוא, שהרי אדרבה - לא מצינו מציאות הספירה לולא המצוה שנצטוו, והציווי הוא לכל או"א, ואין מציאות להספירה מבלעדי המצוה". עכ"ל.

והיינו, שבכך שולל הרבי הסברא שיש איזה ענין מחוץ להאדם הסופר שקובע מהי ספירה זו, ומבאר דאין לומר כן דמכיון שכל מציאות הספירה מתהווה מצד הציווי להאדם הסופר ולולי זה אין כאן מציאות של ספירה, לכן הקובע מציאות הספירה הוא האדם שע"י הציווי אליו נתהוותה.

וביאור מה שאין הספירה מציאות לולי הציווי הוא לכאו' בב' פרטים (בהבא לקמן ע"י בהרחבה בקובץ מגדל אור ח"ז ע' 310 ואילך):

א. שספירת האדם אינה כלום, דמה שהאדם סופר היום כך וכך אינו משנה כלום, דלא נקבע או חל עי"ז שום דבר, ומה שסופר כך וכך הו"ע מיקרי בלבד שהאדם החליט שעכשיו יספור באופן כזה, אבל אין בזה חלות הדבר. ב. ויתירה מזו: גם מספר הימים עצמם שהוא כך וכך לעומר הוא לא כלום, שהרי א"א לקבוע שהיום הוא (לדוגמא) י' ימים לעומר - דמצד מה חל על יום זה שם י' ימים לעומר? הרי יום זה הוא גם מ"ב ימים לפורים! וכו'.

ומכיון שהן פעולת הספירה של האדם והן עצם מספר היום אינו מציאות לולי הציווי, לכן הציווי שהוא לכל אדם שע"ז מתהווה מציאות הספירה, קובע מהי מציאותו.

אמנם בלקו"ש חל"ח ע' 13 כתב וז"ל "הספירה - כל מציאותה היא מצד הציווי (שלולי הציווי אינה מציאות כלל), והימים - הם מציאות גם בלאה"כ, וע"י הציווי לספור הימים נעשים הימים מציאות חשובה (נוסף על מציאותם בעולם שקיימת בלאה"כ) - חפצא שמוכרחת מצד ציווי התורה" - עכ"ל.

הרי מבואר להדיא שיש לחלק בין הא דספירת האדם אינה מציאות להא שמשפר הימים אינה מציאות, דספירת האדם אינה מציאות כלל, שהרי ע"י ספירת האדם לא נעשה שום חלות דבר כלל, אבל מספר הימים הרי סו"ס המציאות הוא שהוא (לדוגמא) י' ימים לעומר. ואף שאין שום משמעות למספר זה שהרי לא חל שם מספר זה דוקא על היום. הרי זהו רק מה שחסר בהחשיבות של מציאות זה, וע"י ציווי התורה נעשה מציאותו של מספר היום למציאות חשובה.

ועד"ז כתב ג"כ לעיל שם ע' 11 וז"ל "ענין הספירה כשלעצמה (לולי המצוה) אינו מציאות, שהרי גם לולי מעשה הספירה של האדם כל יום הוא יום במספר מסוים (לדוגמא יום א) מיום הקרבת העומר, ואין ספירת האדם משנה בזה כלום, וא"כ מעשה הספירה מצד עצמו אין לו מציאות, ורק המצוה לספור הזמן היא היא שעושה את הספירה למציאות, ע"ד מצותי' אחשבי"י".

ועפ"ז עדיין י"ל לכאורה, שיש דבר מחוץ להאדם הסופר שקובע מהי מציאות הספירה, שהרי מספר הימים מצ"ע הוא מציאות, ולמציאות זו

ניתנה חשיבות ע"י ציווי התורה, וא"כ י"ל שציוותה התורה להאדם שהוא יספור המספר דימים אלו שהם מציאות גם לפני הציווי, ולספירה זו של האדם נעשה מציאות ע"י ציווי התורה.

והיוצא מזה שלכאור' עדיין אפ"ל שחיוב הספירה על כאור"א הוא לספור הספירה במקום שנמצא, אלא שבנוגע להעובר קו התאריך עדיין יש כמה הכרחים שסופר כמקום שיצא משם, וכמ"ש בהמשך בהע' שם בח"ג ובכמה מכתבים, ויש לעיין אי השיחה בחל"ח הוא משנה אחרונה בענין הנ"ל (וכמו שהיא משנה אחרונה לגבי מה שמבואר בח"א וח"ת, ועיי"ש), או שבאמת אכן תואם עם המבואר בח"ג וכיאר הדברים אינו כמ"ש כאן, ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



בגדר מצות תלמוד תורה

– הסדר בפרק א בהל' ת"ת להרמב"ם –

הת' שניאור זלמן וילהלם

תות"ל - 770

כתב הרמב"ם בפ"א מהל' ת"ת הל' א-ב שחייב אדם ללמד את בנו ובן בנו וכן את התלמידים*, ובה"ג כתב "מי שלא לימדו אביו חייב ללמד א"ע", ובה"ד כ' שאב קודם לבנו ללמוד א"כ בנו נבון יותר (כשצריך שאחד מהם יטרח למזונות שניהם - כס"מ), ובה"ה כ' "לעולם ילמוד אדם תורה ואח"כ ישא אשה, שאם נשא אשה תחלה אין דעתו פנויה ללמוד", ובה"ו שאביו חייב ללמד בנו תורה משיתחיל בנו לדבר.

ולכאור' צ"ב הטעם שמביא הרמב"ם בה"ה שילמוד תורה ואח"כ ישא אשה בפרק א (מהלכות ת"ת), דלכאור' הו"ל לכתוב הלכה זו לקמן פ"ג ה"ג (ואילך) ששם מדבר על גודל לימוד התורה, דהרי ענין זה שילמד

(* להעיר דבה"ב כ' הרמב"ם דהוי "מצוה" ללמד את בן חבירו, ובה"ג כתב שאינו "חייב" ללמד בן חבירו בשכר, ומשמע דהוי חובה. ואין לומר שהמצוה (כאן) נעשית לחובה, שהרי אדה"ז בהל' ת"ת ס"א ס"ט כתב "שאיין חיוב עליו בכך חבירו שלא מיוצאי יריכו", ולמד כן ממשמעות ל' הרמב"ם בה"ב (כנ"ל [מ"מ וציונים שם]), ועייג"כ סוטה מד, ב. ואולי י"ל דכיון שבה"ג הזכיר שחייב ללמד בנו ואפי' בשכר - לכן הזכיר לשון חיוב ג"כ על בן חבירו, אף שבאמת איכא רק מצוה ואינו חייב כמ"ש רבינו בהל' ת"ת כנ"ל.

תורה ואח"כ ישא אשה מראה את הפלאת לימוד התורה, וכמובא בהל' ת"ת לאדה"ז רפ"ג ש"לכן נדחית מפני לימוד זה מצוה רבה של פריה ורבייה". וכן הטור בסי' רמה ס"א ואילך מביא הלכות אלו מהרמב"ם, וחוץ מהלכה ה' שמביא בסימן לאחמ"כ, כאשר מדבר על חובת לימוד התורה (עיי"ש). וביותר תמוה שלא רק שכתבו הרמב"ם בפ"א כנ"ל, אלא עוד זאת שבאמצע ההלכות שאב מלמד בנו, הנה בה"ה מזכיר שילמוד תורה ואח"כ ישא אשה, ובה"ו חוזר להל' שאב מלמד בנו משיתחיל לדבר.

(ומובן שאין לומר דמפני שהל' א-ה מובאות (בקידושין כט, ב) כהמשך אחד לכן הביא אותן יחד, ומשא"כ ה"ו מקורה בסוכה מג, א - ולכן מביאה בנפרד לאחמ"כ, דהא ידוע שבסידור הלכות של הרמב"ם יש דיוק גדול וניתן ללמוד מזה ג"כ הלכות, ועי' לקו"ש ח"ז עמ' 225 הע' 4).

ואולי יש לבאר בזה עפ"י מש"כ רבינו בלקו"ש חל"ו שיחה לש"פ חוקת (עמ' 18 ואילך) דהרמב"ם ס"ל ש"חייב לשלש את זמן למידתו שליש בתורה שבכתב שליש בתורה שבע"פ ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ... הנקרא גמרא", כיון שלמד שגדר לימוד התורה הוא שיש "חיוב בפ"ע של ידיעת התורה" (משא"כ אדה"ז ס"ל שגדרו הוא ידיעת תרי"ג מצות - ולכן ס"ל דשליש הג' הוא טעמי ההלכות עיי"ש).

ומוכיח כן ממש"כ הרמב"ם בפ"א שם סה"ג "וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד" (עיי"ש), - שכוונת הרמב"ם (והכס"מ) היא להגדיל חשיבות הלימוד על המעשה, דמלבד חובת הלימוד מפני שמביא לידי מעשה, מ"מ עצם חיוב הלימוד עצמו הוא יותר חשוב וקודם לענין המעשה, שמעלה זו היא מצד עצם ידיעת התורה כנ"ל.

עפ"י י"ל דמש"כ בה"ג "מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו", ובאותה הלכה מביא "וכן אתה מוצא ... ואין המעשה מביא לידי תלמוד" (כנ"ל), לכאן נראה שבא לומר שאותו שלא לימדו אביו וצריך ללמוד לבדו הוא צריך "לשלש" ג"כ לימוד הגמרא, "וידמה דבר לדבר", כיון שחיוב הלימוד הוא על עצם ידיעת התורה (וכן משמע בלקו"ש ש)

ולאחמ"כ בה"ד שכתב "היה הוא רוצה ללמדו תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו" הנה י"ל שסומך הלכה זו לסיום ה"ג ע"מ להדגיש שהא דהוא קודם לבנו אי"ז רק בתחילת הלימוד, אלא אפי' בלימוד "דבר מדבר" - גמרא - הנה אף שזהו לכאור' ענין שאין לו סוף וכו' (עי' שו"ע אדה"ז בהל' ת"ת ס"ג קו"א א), בכל זאת מאחר ו(כמבואר בהל' ג) זהו חלק מענין ידיעת התורה, לכן האב קודם לבנו גם בלימוד זה.

[ולכאור' לפי"ז יוצא שרבינו הזקן ס"ל דאב קודם לבנו למעט לימוד הגמ' - וכ"מ לכאור' מהמובא בליקו"ש שם שרבינו הזקן ס"ל בדין ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה דקאי על לימוד "כל ההלכות בטעמיהן" ולא לימוד האגדות, כיון שרק עיקר לימוד התורה דוחה (עיי"ש), ה"נ י"ל לגבי אב שקודם לבנו. ואולי יש לחלק בכ"ז, כיון שזה "מצוה שבנפשו" (הל' ת"ת שם) לכן אב קודם לבנו תמיד גם בלימוד הגמ', ואף שלא נכלל בגדר ידיעת התורה, הרי בכ"ז זהו מצוה שבנפשו, ומשא"כ לישא אשה לא נדחה מפני לימוד זה, כיון שזהו מצוה רבה. וצ"ע].

ולאחמ"כ מביא בה"ה "ילמוד אדם תורה ואח"כ ישא אשה" דכיון שהזכיר את ההלכה שאב קודם לבנו ללמוד, והוא מפני שהאב מצווה ללמד עצמו קודם שיקיים את המצוה ללמד את בנו - כך לגבי ההלכה שילמוד תורה ולאחמ"כ ישא אשה, דהיינו שיקיים שלימות הלימוד אצלו ואח"כ יעשה מצוות אחרות דוגמא ללמד את בנו, וכן לישא אשה.

והלכה זו היא בהמשך לה"ג שחיוב הלימוד הוא ידיעת התורה, ולכן האב קודם לבנו גם בלימוד הגמרא (ה"ד כנ"ל), דה"נ לגבי הדין ללמוד תורה ואח"כ לישא אשה, שהאדם ילמד תורה לא רק בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ ("ההלכות בטעמיהן") אלא ג"כ להוציא דבר מדבר ולדמות דבר לדבר, שזהו ענין הגמרא, כיון שזהו החיוב לימוד ידיעת התורה כנ"ל (בה"ג). ולפי"ז יוצא דאף שלימוד זה להבין דבר מדבר וכו' אין לו סוף ותכלית (הלכות ת"ת לאדה"ז פ"ג קו"א א') מ"מ ילמוד תורה, וא"כ מובן שילמד תורה כל ימיו,

- ואף שהרמב"ם כתב כן בפירוש בפט"ו מאישות ה"ג "מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושוגה בה כבן עזאי ודבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון", וזהו לשיטת הרמב"ם כיון שחיוב ידיעת התורה הוא ג"כ לימוד הגמ' ולהוציא דבר מדבר ואין ללימוד זה סוף לכן ס"ל "ודבק בה כל ימיו" שזה קאי גם על לימוד הגמרא (משא"כ לאדה"ז כדלקמן), מ"מ

הרי ידוע שהרמב"ם לא סומך על מה שיבוא בהלכות אח"כ (יד מלאכי כלל ו) -

ולכן נראה שכבר בהלכות ת"ת רומז הרמב"ם להלכה זו, שהחשוב ללמוד תורה שקודם לישא אשה הוא גם לימוד הגמרא ולהבין דבר מתוך דבר.

- אמנם דלפי"ז תמוה איך שייך לומר ש"אח"כ ישא אשה" הוא לאחר לימוד זה שאין לו סוף (כנ"ל), הרי א"כ אותו אדם שלומד באופן שמבין דבר מתוך דבר וכנ"ל שזוהי שיטת הרמב"ם וכו', איך שייך אצלו לישא אשה? ולאידך גיסא צלה"ב מדוע לא הביא הרמב"ם את ההלכה שהזכיר בפט"ו מאישות שיכול ללמוד תורה כל ימיו ולא לישא אשה, הרי זה שייך (ג"כ) להלכות ת"ת. ואולי י"ל שמצד קושיות אלו למד רבינו בקו"א שם דשיטת הרמב"ם ש"אין לו ליבטל ממ"ע המוטלת עליו בשביל לימוד שאין לו קץ וסוף, ומ"מ אין זו אלא עצת חכמים המורים לאדם דרך ישרה שיבור לו, אבל ליכא איסורא כלל במילתא אם חפץ ללמוד תורה כל ימיו ולא לישא אשה כלל כבן עזאי ... כדמשמע מסתימת לשון הרמב"ם הלכות אישות פט"ו שכל אדם שחפץ לעשות כבן עזאי אין בידו עון".

ולכן נראה שאדה"ז למד דמכיון שבה"ג (מת"ת) כבר מבאר הרמב"ם את גדר ידיעת התורה שהוא לא רק בשביל שמביא לידי מעשה אלא למעלה מזה הוא הלימוד עצמו (כנ"ל מלקו"ש), ובהמשך לזה מביא "לעולם ילמד אדם תורה" דהיינו גם לימוד הגמ' וכו' ואף שהוא "דבר שאין לו גבול וקץ כדכתיב ארוכה מארץ וכו'" (קו"א שם), הנה אעפ"כ שייך ש"אח"כ ישא אשה" - ולכאור' הוא תרתי דסתרי, אע"כ אי"ז אלא "עצת חכמים" כנ"ל, שאף שאין איסור כלל רק לילמוד תורה כל ימיו, מ"מ מדגיש הרמב"ם ש"ישא אשה" מצד עצת חכמים. ומשו"ז מביא הרמב"ם הלכה זו שיכול לעשות כבן עזאי בדוקא בהל' אישות שם, דבזה מרמז דאף ש"האיש נתחייב במצוה זו" (-שם), מ"מ "מי שחשקה נפשו בתורה" אין איסור במה שלא נשא אשה, הנה כ"ז לומר שאין לו איסור אבל עצת חכמים והדרך הרגילה הוא שילמד תורה ואח"כ ישא אשה, כמ"ש בהל' ת"ת.

ועכ"פ יוצא שמרמז כאן הרמב"ם שגם לימוד "ידיעת התורה" דוחה את המצוה של פו"ר ולכן סמכה הרמב"ם להל' ג-ד כנ"ל; משא"כ אדה"ז ס"ל (פ"א מהל' ת"ת) שרק חובת ידיעת "עיקר התורה שבע"פ" חמורה

כ"כ עד ש"נדחית מפני לימוד זה מצוה רבה של פרי' ורבי" (ע' לקו"ש שם ס"ו (עמ' 22)) שמוכיח כן מלשון אדה"ו.

ולאחר שהזכיר שלימות הלימוד אצל האב ש"הוא קודם לבנו" בלימוד וכן "לימוד תורה ואח"כ ישא אשה" כדי שיהיה שלימות בחיובו שיש לו ללמוד, לאחמ"כ מביא בה"ו "מאימתי אביו חייב ללמדו תורה" שלאחר שהאב למד לעצמו ובשבילו הנה מ"מ בשביל בנו חייב ללמד "משיתחיל לדבר".



ב' אופנים בגדר חיוב הסיבה

הרב משה הבלין

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

בגליון תתטו עורר הגרי"ל שפירא על המבואר בלקו"ש ח"א ע' 16 הערה 13 דבפנים השיחה כותב נפ"מ בין ב' צדדי החקירה בגדר מצות הסיבה - האם (א) הסיבה הוא תנאי במצאת אכילת מצה, או (ב) שמצות מצה הוא תנאי בהסיבה והסיבה הוי מצוה בפני עצמו. והנפ"מ ביניהם כשאכל מצה בלא הסיבה ועכשיו יושב לפני רבו שאינו מחוייב להסב. דאי נימא דהסיבה הוא תנאי במצות מצה מדרבנן, הרי מחוייב עכשיו במצות מצה מדרבנן, אבל אי נימא דהסיבה הוא ענין בפ"ע אין מקום שיחזור ויאכל בהסיבה.

וע"ד צד הא' כתוב בהע' 13 וז"ל: "אפ"ל דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן מפני שאכלה שלא בהסיבה, לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול כיון שגם עתה יאכל שלא בהסיבה "ולא ירויח כלום", ולהעיר מהדעות בנוגע ליעלה ויבוא במנחה של ר"ח, ובלילה אינו ר"ח, האם צריך לחזור ולהתפלל ערבית שתים, אף שלא יאמר בה יעו"י, דכיון שלא יצא במנחה ה"ז כאילו לא התפלל כלל (ראה שו"ע אדה"ז סק"ח ס"ז, וש"נ)".

והקשה הרב הנ"ל דלכאוי' המחלוקת בשכח יעו"י הוא ממש כהחקירה בהסיבה, והמ"ד דס"ל דאינו חוזר ומתפלל הוא משום דס"ל דיעו"י הוא ענין בפ"ע, וכבר יצא יד"ח תפלה, ע"ד הצד בהסיבה שהוא חיוב בפ"ע. ועפ"ז מה מקום לציין לדיעה זו בהמשך לצד הא' בהסיבה שהוא רק תנאי במצות מצה, והאריכו בזה בכמה גליונות.

ואולי אפשר לומר ולבאר בכל זה, שהמחלוקת ביעו"י וכן מה שמובא שם בשו"ע אדה"ז בסי' קח סעיף יז בענין מנחה של שבת שהתפלל תפלת חול האם צריך להשלים בתפלת ערבית במוצש"ק - הוא לא כמו שהסביר בחידושי הגר"ח בברכות, וכמו שמסבירים, שהמחלוקת הוא - כנ"ל - האם זה דין בהזכרת שבת או ביעו"י; כלומר, שהוא דצריך לחזור ולהתפלל - זה בגלל יעו"י או הזכרת שבת, אבל לא שחסר בעצם התפלה, ולפ"ז א"צ להשלים במעריב במוצש"ק או במוצאי ר"ח, או שזה דין בעצם התפלה כאלו לא התפלל, ולכן צריך לחזור ולהתפלל כי חסר לו עצם התפלה;

אלא שאפשר לבאר ששני השיטות סוברים שזה דין בעצם התפלה, והוי כאילו לא התפלל, רק השאלה היא האם תפלת שבת ותפלת ר"ח זאת חפצא אחרת של חיוב תפלה מתפלת חול. דאם זאת חפצא אחרת של חיוב תפלה - אי אפשר להשלים במוצש"ק ובמוצאי ר"ח, מצד שזה לא אותו חפצא של חיוב תפלה, היות ובמוצש"ק ובמוצאי ר"ח יתפלל תפלה של חול. - וזה הביאור שלא ירויח כלום בתשלומין אלו.

אמנם אם נאמר שחיוב תפלה של שבת ור"ח זה אותו חיוב חפצא של תפלת חול, רק שיש תוספת, א"כ ממילא אם לא התפלל תפלת שבת ור"ח - לכה"פ שיתפלל תפלת חול, היות והוי כאילו לא התפלל כלל.

ולפי"ז מובן מש"כ כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בהע' 13 "ואפ"ל כיון דלא יצא יד"ח מצה מדרבנן מפני שאכל בלא הסיבה לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול כיון שגם עתה יאכל בלא הסיבה "ולא ירויח כלום": מפני שגם בהסיבה, אפילו שזהו תנאי במצות מצה, אבל הרי"ז חיוב חפצא של מצות מצה אחרת ממצות מצה רגיל מדאורייתא - כי זה רק עם הסיבה, וא"כ כשעכשיו יאכל בלא הסיבה כי רבו עמו, וזהו חיוב חפצא של מצות מצה אחרת - א"כ לא יכול להשלים החיוב של מצות מצה עם הסיבה.

אבל אם נאמר שזה אותו חיוב חפצא של מצות מצה, ולכן גם אם זה היה בלי הסיבה והוי כאילו לא קיים מצות מצה מדרבנן - יכול להשלים אפילו רבו עמו, ויאכל בלא הסיבה, מצד שזה אותו חיוב של חפצא של מצות מצה;

- הנה ע"ז כתב בהע' 13: "ולהעיר מדין יעו"י", שגם שם זה אותו מחלוקת. ומש"כ "להעיר" - כי אולי במצה, היות וקיים מצה מדאורייתא בלי הסיבה - א"כ מדרבנן שצריך הסיבה אפ"ל שזה חיוב וחפצא אחרת

של אכילת מצה עם הסיבה, וא"כ, אם רבו עמו - א"צ לחזור ולאכול, כי גם כך לא יקיים החפצא והחויב של אכילת מצה מדרבנן, "ולא ירויה כלום".



קריאת שמות החג בתורה [גליון]

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
תות"ל - 770

בגליון קודם [תתיז - 25] הבאתי המבואר ברשימת אדמו"ר (חוברת לח) דמכיון שמצה היא הכרחית לקיום האדם הן בגשמיות והן ברוחניות לכן מצותה היא גם בזה"ג (דלא כפסח ומרור), וכתבתי שאולי זהו הטעם ששמו של החג בתושב"כ הוא "חג המצות" דוקא - וע"פ המבואר בלקו"ש חי"ז ע' 71 בענין שלוש השמות שנקראו לחה"פ, לפי שדווקא חג המצות הוא מגדיר את מהות החג אף בזה"ג, יעוי"ש.

ויש להעיר מלקו"ש חכ"ב עמ' 127 ובהערות 37-38 שם, שמהות החג הוא דוקא זכרון ליצי"מ - ולא המצות שבו (כחג הסוכות שהמצוה שבו - סוכה - היא מהות החג). אמנם אי"ז סתירה למ"ש שם שמצות היום - מצה - מודגשת בשם החג "חג המצות", כי מבואר שם בשיחה שביום הא' של החג המצוה דמצות היא חלק ממהות היום ולא כל שבעת הימים, ובאמת עיקר הביאור בהרשימה שם קאי על יום הא' דחגה"פ.

ב. בהמשך דבריי שם רציתי לבאר הטעם שבחג השבועות אינו כן, אלא נק' בתורה דוקא ע"ש הענין שאינו מדאורייתא בזה"ג - ספה"ע, ואינו נק' ע"ש מתן-תורה - השייך גם בזה"ג, ע"פ המבואר בלקו"ש שם שקריאת השם בתורה הו"ע דנתינת כח, וזה שייך יותר בספה"ע וביכורים ש(כמבואר בהשיחה שם) הו"ע הביורורים, ומשא"כ לימוד התורה ששייך אצל כאו"א ואי"צ כ"כ לנתינת כח. - אמנם כמוכח שהוא דוחק, כי גם על ענין התורה צריך נתינת כוח שבשכלו של האדם יורגש חכמתו ורצונו של הקב"ה (ראה סה"מ מלוקט ח"ה עמ' צט, ועוד).

אמנם לכאו' אין זו קושיא כלל, וכמבואר בשיחות קודש תשל"ז ח"א (עמ' 749) וז"ל "דער ענין פון "זמן מתן תורתנו" ווערט גיט דערמאנט בפירוש אין תושב"כ, און מ'דארף אנקומען צו ראיות און חשבונות וכו', ביז אז מ'כאפט זיך אז שבועות איז זמן מתן תורתנו, און ווי דער אלטער רבי ברענגט אראפ אין שו"ע (או"ח רסתצ"ד), אז בזמן שהיו מקדשים

ע"פ הראיה האט חגה"ש געקענט אויספאלן "פעמים בחמשה, פעמים בששה, פעמים בשבעה". ד.ה. אז שבועות איז ניט פארבונדן מיט מ"ת, ווארום מ"ת איז געווען בששה בסיון, און שבועות קען אויספאלן "פעמים בחמשה" און "פעמים בשבעה", ומודגש בלשונו הזהב של אדה"ז "...אף שאינו ביום מתן תורה אין בכך כלום, שהכתוב לא תלה חג הזה ביום מתן תורה ולא בכמה ימים לחודש רק בחמישים לעומר..." ע"ש, וראה גם בלקו"ש ח"ג ע' 992, לקו"ש ח"ח ע' 22.

ומבואר לפי"ז שפיר הטעם שלא נקרא שם חגה"ש בתורה ע"ש ענין התורה שבו.



שיחות

בענין עריכת השו"ע ברוה"ק ושאר ספרי הראשונים על רקע דברי רבותינו

הרב נחום גרינוואלד
ניו דזערזי

רוח ה' נוססה בכתיבת הרמב"ם

בכמה הזדמנויות דיבר הרבי בשיחותיו בנוגע להרמב"ם שדבריו ברוה"ק נאמרו, והסתמך על דברים הידועים של רבי יהונתן אייבשיץ ב'קיצור תקפו כהן' חו"מ סי' כה (ע' מו טור ד) באורים ותומים.

ואצטט דברי הרבי (בהתוועדויות תשמ"ג ע' 1572 בסוף העמוד) בענין: "והרי מובן ופשוט עד כמה מדוייקים דברי הרמב"ם בספרו "יד החזקה", ועד שלמדים כמה ענינים מדיוקי הלשונות כו', שבדברי הרמב"ם, וכידוע מ"ש התומים בנוגע לדיוק לשון הב"י בשו"ע ש"הכל בכתב מיד ה' השכיל ... רוח ה' נוסס בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב כו'", ועאכו"כ שכן הוא בנוגע לדברי הרמב"ם, שהוא א' מג' העמודים שעליהם מיוסדים פסקי הב"י בשו"ע - שכל דבריו הם בתכלית הדיוק".

ובהתוועדיות תשד"מ (ח"ב ע' 614) מאריך הרבי: "[וכמו כן] חלים על דברי הרמב"ם דבריו של ר' יונתן אייבשיץ בספרו "אורים ותומים" לגבי פסקי השו"ע והרמ"א וכל הספרים שנתפשטו בכל תפוצות ישראל" ש"רוח ה' נוססה בהם".

ועפ"ז מבאר שם מה מה שמצינו שיש גדולי ישראל האומרים פירושים רבים בדברי הספרים שנתפשטו בכל תפוצות ישראל. דלכאורה, אין זה מציאותי לומר שהכותבים התכוונו בדבריהם לכל הפירושים וכו' - שדבר כזה לא יתכן במציאות, אם מחמת שהכותב הי' עסוק בדברים אחרים או מחמת איזו סיבה שתהי'. אלא התירוץ לכך הוא - ש"רוח ה' נוססה בהם", ולכן כתבו דבריהם בלשון המתאימה לאמיתתה של תורה, כך שהם מקבלים את התוקף והמעלה של כל דברי התורה, בזה שהם כוללים בתוכם את כל הפירושים שאפשר ללמוד בהם".

והרבי מוסיף שם: "וכידוע גם מ"ש אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (בהמשך תער"ב ח"ג ע' א' שפה): "שמעתי בשם רבינו נ"ע שכל המחברים עד הט"ז והש"ך והם בכלל עשו חיבוריהם ברוח הקודש".

"ויש להוסיף בזה - שספרים אלו שנתפשטו ונתקבלו בכל תפוצות ישראל, חלים עליהם דברי הרמב"ם בריש הל' ממרים לגבי המנהגות והגזירות שפשטו בכל ישראל שחלה עליהם המ"ע דעל פי התורה, אשר יורין, והמל"ת דלא תסור.

"וענין זה נוגע גם להלכה למעשה - לענין טעה בדבר משנה חוזר, שהרי בזמן הזה פסקי הגאונים ... הטור והשו"ע והגהותיו בכלל שמנה יחשבו (הל' ת"ת לאדה"ז רפ"ב)".

ייחודו של השו"ע שהלכה כמותם

ולא זכיתי להבין, דז"ל האו"ת (ואצטט כאן קטע ארוך, כי בדרך כלל מביאים רק קטע קטן ללא ההקשר הכולל): "ואם הדין כן [שיכולים לטעון קים ליה כמיעוט] בואו נצווח על רבינו הגדול הבית יוסף שפסק בשו"ע חשן משפט הלכה פסוקה כרוב ונשען כמו שכתב בהקדמת ספרו על רבו בנין ומנין ואיך לא חש כי המוחזק יכול לומר קים ליה ... וא"כ לשוא עמלו בונים הפוסקים ומחברים בראיות שונות ופלפול עמוק בתורה כי לעולם המוחזק יטעון קים ליה וח"ו תורתינו הפקר ולכן צריך ישוב רב ובפרט דין שנזכר בש"ע, והמחבר והרמ"א השמיטו דעת החולק קבלה בידי וכן ראיתי מדייני" מומחים וכן דן אני ובא מבלי לטעון קים

ליה כדעת החולק כיון שהרב ב"י והרמ"א שמו זכרוננו ארחי הדלת אין לחוש לו וקיימו וקבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האומר במטבע קצר הש"ע והגהת הרמ"א.

ולדעתי אין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם כי קושי' רבות שהקשו עליהם אחרונים ותי' בדרך חריף ועמוק וכמו כן כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ולאין ספק שלא כווננו להכל כי איך הי' אפשר לרב המלאכה מלאכת שמים שהי' עליהם ומי הוא הגבר שיעשה חיבור על כל התורה לקוח מכל דברי הראשונים ואחרונים ולא יכבד עליהם מלאכה מלאכת שמים, רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצליח. ולכן ח"ו לומר קים ליה נגד הכרעת המחבר והרמ"א."

כלומר, דבריו נסובים על המבואר בסי' כה בחו"מ ובספר תקפו כהן להש"ך שיכול אדם המוחזק לטעון "קים ליה אפילו במיעוט הפוסקים במקום דרוב חולקים". ועל כך טוען האורים שאין זה נכון כעת, שכן עם מה שקיבלנו עלינו לפסוק כמטבע הקצר של השו"ע הרי כל פוסק, יהא אשר יהא, שאינו מובא בשו"ע - אין אנו פוסקים כמותו. וממשיך לבאר, שהסיבה שהשו"ע התקבלה להלכה, שכן אנו רואים במוחש שרוח ה' נוססה בקרבם ביצירה העניקת והמפליאה של השו"ע והמפה.

ולפי"ז דברי רבי יונתן שם באים לקבוע בעליל את יחודיותו של השו"ע דוקא בתור הפוסקים הסופיים בכל דת ודין אפילו ביחס להראשונים, כגון הרי"ף הרמב"ם והראב"ד וכיו"ב, שאם דבריהם לא הובאו ביתה יוסף ובמפת הרמ"א (וכידוע הביטוי שטבע החת"ס "ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א") הרי רוח ה' הדריכה פסק זה לפסוק שלא כמותם. ובכן אי אפשר להחיל ענין זה גם על הרמב"ם בשעה שמטרת רעיון זה בא להסביר עדיפות השו"ע על כל ספר אחר! ? וא"כ לא זכיתי להביא דברי רבינו בזה.

רבינו הזקן משמיט הרמב"ם

בהל' ת"ת פ"ב ה"א כותב רבינו הזקן: "חייב לשלש זמן למידתו שליש במשנה ... בזמן הזה גם הלכות פסוקות פסקי הגאונים הפוסקים כמו הטור והשלחן ערוך והגהותיו - בכלל משנה יחשבו". ומציין רבינו כמקור הדברים ל"עייין חו"מ סי' כה ובאורים שם ס"ק כ"ב ודף מח ע"ב".

יש לשים לב להעובדה, שרבינו משמיט כאן באופן בולט את הרמב"ם מאלו שהם בכלל משנה יחשבו, וצ"ע מדוע? אולם ההסבר לכך פשוט עפ"י מקורו בה'אורים', שהבאנו דבריו לעיל. שכן מבואר שם, שרק השו"ע והגהותיו דוקא, מהווים הפוסקים הסופיים ורוח ה' נוססה בקרבם, ולכן אין הרמב"ם בגדר הלכות פסוקות שהם בכלל משנה.

כלומר, שדין 'משנה' שבשליש משנה, חל על מה שמחייב מבחינת ההלכה דוקא ולא על כל שאר התורה, ומכיון שרק מה שנכנס בהשו"ע והגהת הרמ"א מחייב כהלכה כמבואר באו"ת שברוה"ק נקבע ספר זה כפוסק אחרון, לכן דוקא השו"ע מחויבים לוומדו כחלק משליש משנה. ואילו הרמב"ם למרות גדולתו וגדלות ספרו, אך אין כאן רוה"ק שכך ההלכה.

(וכבר העיר על זה הגרמ"ש"א שיחי' בהערותיו הנפלאות על הת"ת ח"ג ע' 84 הערה 28/א. אך דא עקא שדבריו כתובים ברמז ובקיצור מעוטר בשפע ציונים, ולא הבנתי את כל הנאמר שם על בוריו. וכנראה מרמז קצת לזה, אך אינו מפתח את הרעיון עם כל ההשלכות).

[והנה ברור מדברי אדה"ז שגדר דבר משנה הוא, אם זה מחייב להלכה באופן שלא ניתן לטעון קים לי כפוסק אחר, ואי אפשר להקל כנגדם]*,

(* וגדר זה בשליש תלמוד חידש רבינו (וזה חידוש גדול כי בהרבה מקומות משנה היינו בלי שקו"ט, ראה ספרו של הגרמ"ש"א שם שמביא ציונים שונים ואכ"מ), שהוא אותו גדר דטעה בדבר משנה, וכשם ששם הכוונה לדבר משנה שהוא הלכה בפועל כך שלישי במשנה. ונראה שרבינו סבור שטעם של שלישי משנה הוא בשביל שיידע להורות לעצמו, ולכן נוגע לדעת כל ההלכות במימרות הבריייתות והאמוראים שהם להלכה למעשה בלבד לדעת כיצד לפסוק (ודעת ב"ש שנדחה להלכה אינה חייב לדעתה. וכך נראה מהרמב"ם שהשמיט את דעת החולקים וסבר שמלבד ספרו אינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם, ודומני שגם הראשונים לא מתלוננים עליו בפרט זה רק על העדר הטעמים ומקורות. ראה השגת הראב"ד בהקדמה ותשוב' הרא"ש הידועה ועוד), מאחר שהמבואר כאן בפ"ב ה"א הוא בשביל להורות כדמוכח מהמשך הסעיף הטעם שצריך ללמוד הלכות בטעמיהם. וזה פשוט מאד לענ"ד ולא ידעתי למה הרב הנ"ל מסתפק בכך. והנה בהערות הגרמ"ש"א שם ע' 78 הערה 24/ג מעיר מפ"א ה"ד ששם כותב רבינו בחיוב האב למד בנו כל התורה: "כל הלכות פסוקות של כל התורה עם הטעמים כי הן פירוש התרי"ג מצות שבתורה ודקדוקיהם בכל פרטיהם. ואף שיש בהן חילוקי דעות - הרי אלו ואלו דברי אלוקים חיים". ולכאורה הלכות פסוקות היינו גם חילוקי דעות שאין הלכה כמותם? אך ברור ששם אין דין לימוד התורה מצד חובת ידיעת הוראה, אלא חובת ומצות האב לחנך בנו מצד ומצות ולמדתם בניכם, את כל מסורת

ולפי"ז צ"ע מה שמסתפק הגרמ"א בע' 85 שם אם בכלל שו"ע והגהותיו נכללים גם הנו"כ כגון הש"ך והסמ"ע, דמכיון שאינם מחייבים להלכה, שהרי אנו רואים שרבינו בעצמו חולק עליהם בהל' חו"מ בכמה וכמה מקומות. וכן חולק נגד המג"א והט"ז כידוע באו"ח במהד"ת, והרי מכאן שאינם מחייבים להלכה, וא"כ בודאי אינם משנה.

התורה. ולכן זה כולל אף פסקים שאין פוסקים כמותם להלכה כי גם זה בגדר לימוד כל התורה.

וראי' לדבר, משום שלגבי חובת האב פוסק רבינו בפ"א ה"ו שבזה"ז שתושבע"פ כתוב לפנינו אין צריך ללמדו כל התורה ודי שילמדנו דרכי הלימוד בלבד "להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות גם בהלכות וסוגיות העמוקות עם רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים ויעמדנו על עינין ההלכה למעשה"; ואילו לגבי מצות ושנתם שיהא דברי תור המחודדין אינו מועיל הכתיבה גדברי רבינו בפ"ב ה"ג. (ולמעיר מדעת הגר"ח ממולאוזין (הובא בכתר ראש ה' ת"ת אות ס"ז) שדין "השוכח דבר אחד ממשנתו זה קאי רק הראשונים שלמדו בעל פה"). וצ"ע מה ההבדל שבנוגע חובת האב משתנה הדין עם כתיבת התורה, ובדין ושנתם לא משתנה? אולם על פי המבואר לעיל נראה שההבדל פשוט מאד: בחובת האב, החובה על האב היא למסור את ידיעת התורה מדור דור בשלימות, וכאשר יש דרכים אחרים שהתורה כולה נמסרת לכן כבר האב יצא ידי חובתו כי דינו בעצם המסירה (ופשוט שלו יצוייר שמישהו נולד כשזוכר כה"ת מבטן האם, אין חובה על האב כלל ללמדו ורק חייב לבדוק אם יודע ומבין החומר).

לעומת זאת בדין ידיעת התורה הרי צריך לדעת ולא לשכוח על מנת שיוכל להורות מיד כפי שלמדין מושנתם: "שיהו דברי תורה שנונים זמחודדים בפ"ך שאם ישאלך אדם דבר אלא תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד ... שתהא בקי בהלכה ובוררה לך ... ולכן גם עכשיו שנכתבה תורה שבע"פ ויוכל לעיין בספרים אינו יוצא בזה ידי חובת ושנתם מאחר שמגמגם לשואלו ואינו משיב לו מיד עד שיעיין ואין הלכה זו ברורה לו (לשון רביה"ז בפ"ב ה"ג)". אולם עיין בפ"ב ה"ד, לגבי מצות זכירת התורה ואיסור שכחה מבואר שגם עכשיו שנכתבה תורה שבע"פ ... אין מועיל כלום ... שמצות התורה לא תשנה לעולם ועד ויש להאריך, ושם נראה שדין שכחה אינו מצד דין הוראה אלא מצד חובת זכירת הר סיני, ובגדר זכירת הר סיני למדו חז"ל שאין זה רק זכירת מעמד הר סיני, אלא זכירת כה"ת כולה היא מעמד ה"ס כדברי רבינו שם "שאינ הכתוב מדבר בעשרת הדברות לבדן אלא הוא הדין לכל התורה", ונראה בזה, שדין זכירה עצמה מעצם הגדרתה, היינו להעביר אלינו במוחינו את מעמד הר סיני כמו שהוא, ולפיכך אינו יכול להשתנות בשינוי הדורות כלל. (וזה שמדגיש רבינו דוק לגבי שכחה "שמצות התורה לא תשנה בשינוי הדורות ולא יחליף ולא ימיר דתו לעולמים" כי זהו עצם גדר של זכירה כמשנ"ת. וכתבתי בחופזי, ולא יכולתי לבדוק בזה בכל הצינונים הרבים של הגרמ"א אם נגע במה שכתבתי כי רבים הם, והרבה מהם אינם שייכים כ"כ לגוף דברי רבינו, ואתו הסליחה.

עוד העיר שם הגרמש"א, "דצ"ב התינח בהלכות הנהגות בזמה"ז, אבל בהלכות שאינן נוהגות בזמה"ז הרי מוכרח להגיע להרמב"ם? אך באמת לענ"ד שאלתו אינה, כי הלא לפי רבינו גדר של משנה אינה הלכות פסוקות גרידא, אלא שכך היא ההלכה בפועל ואי אפשר לחלוק על כך. ואעפ"י שהרמב"ם הוא אכן היחיד שהקיף בספרו את כל ההלכות, אך אין הדבר פשוט שהלכה כמותו בטהרות וקדשים בכל מקום, כי הלא יש בהרבה נושאים מחלוקת הראשונים, כגון רש"י בפירושו והראב"ד בהשגותיו, הרמב"ן בפירושו עה"ת, הר"ש משאנץ על המשניות והתור"כ, והראב"ד שם, והסמ"ג והיראים. ומי יאמר שבכל המחלוקות הללו הלכה כרמב"ם].

ולפי כל מה שנתבאר כאן - דברי הרבי צ"ע, כי מרבינו הזקן משמע בעליל שאין דברי האורים חלים על הרמב"ם כלל?

רוח הקודש בספרי הלכה

והנה הרבי מביא דברי אדמו"ר הרש"ב בשם אדה"ז שכל הספרים עד ה"ט"ז והש"ך ברוה"ק הם. וראה כמו"כ בספר שארית ישראל לאדמו"ר מווילעדניק (מהד אור ישראל ע' קי"ז) "בשם הבעש"ט, שכל החיבורים שהיו עד המהרש"א ועד בכלל היו ברוה"ק ... [עוד אמר בשם הבעל שם טוב ז"ל שהט"ז והש"ך הם פוסקים האחרונים ועל כן לראות שלא לעבור על דעתם כי אם להחמיר אבל לא להקל נגדם, כי אם בצירוף איזה טעם באופן שגם הם היו מסכימים להקל, כגון בהפסד מרובה]. (ולפי"ז יוצא שלפי דברי הבעש"ט דברי הר"ט"ז והש"ך הם דברי משנה! אך מזה שאדה"ז פוסק בשלחנו כהמג"א נגד ה"ט"ז, משמע שלא שמיע ליה שהבעש"ט להלכה קאמר וכדלהלן). וצ"ע איפוא - במה מיוחד השו"ע?

ואולי יש לחלק לכאורה, שגדר רוה"ק המבואר באו"ת, ה"מתנוססת" בהשו"ע והגהותיו, היינו גדר שה' עמו והלכה כמותו, ואילו בספרים אחרים של ראשונים ואחרונים שכולם בוודאי התחברו ברוה"ק, אך הם בגדר אלו ואלו דברי אלוקים חיים, כמבואר בסוגיא בעירובין יג, ב (וראה בגיטין ו, ב) שנפסקה ההלכה כבית הלל "יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן והלכה כבית הלל". וא"כ מה שמבואר באורים ותומים הריהו בבחינת בת קול שהלכה כהשו"ע והרמ"א.

וראה דברי השל"ה (שער האותיות באות קדושה) "הנה רבותינו גדולים האחרונים הגאון מהר"ש לוריא ז"ל והגאון מהר"ם איסרלין ז"ל, כל אחד מהם חיבר וסידר איסור והיתר וכמה פעמים הם מחולקים, וכבר

יצא טבעו של הגאון מהרמ"א ז"ל לילך אחריו ולפסוק כמותו ובודאי מן השמים זכה לזה כמו שנפסקה הלכתה כב"ה אע"ג דב"ש הוה חריפיי". ועיי"ש בהמשך שטוען שהמהרש"ל הוא בתראי [ומספר שם על חיבורי איסור והיתר שתלמידי מהרש"ל הביאו לרמ"א ואח"כ כשראה מהרש"ל את תורת חטאת של הרמ"א - השיג עליו, וממילא הוא בתראי], ולכן יש להחמיר כמהרש"ל.

וראה לשון ה'צדה לדרך' (הקדמון לרבי מנחם הזרחי תלמיד רבינו יהודה בן הרא"ש) בהקדמתו "ושרתה רוח הקדש על רבינו שלמה וגברה ידו בגמ' וחבר פירושים על הבבלי בלשון צח וקצר אשר לפניו לא הי' כמוהו".

דקדוק ופלפול בדברי המחבר מה שלא כיון - הוכחה שהלכה כמותו

ברם דברי האורים ותומים עצמו, שהוכחתו שההלכה כשו"ע היא מכך ש"לדעתי אין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם כי קושי' רבות שהקשו עליהם אחרונים ותי' בדרך חריף ועמוק, וכמו כן כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה ולאין ספק שלא כווננו להכל", - תמוה לי, דוכי רק בספר זה דייקו ותי' בדרך חריף? והלא באמת גם בספרו של הרמב"ם והרי"ף ושאר הראשונים (במיוחד ברש"י) דייקו בפלפולים חריפים שלא כווננו?

ויש לציין לתשובת אחד מגדולי חכמי אשכנז בזמן המהרי"ל (נדפס בתשו' מהרי"ל החדשות מהד' מ"י ע' רפט) רבי יוחנן מפריז: "וכמו שחשבתי בימי חרפי על דקדוקים יפלפלו פלפולים חריפים על לשון יתור תנאים, גם על מפרשים על פירש"י כל אחד יפרש לדעתו מדלא קאמר הכי ומדלא קאמר הכי, ש"מ דעתו כך, והעליתי על לבי שעל כל פנים אם חשב הכותב בלשונו אם אומר כך יטעו וכך יטעו אבל כך אין לטעות, קודם שחשב כל זה יותר בקל היה מפרש להדיא, אלא וודאי המפרש והלמדנים לשם שמים יבא דבריהם ודעתם בפיהם הפסק אמיתי ברוח הקדש, ואחרי שכן בא להם האמת בדבור היותר שלם בלי חסרון, וכן המעיינין מעמיקים בישור הלשון והיתורים ושינויי הלשון יגיד שהפירוש והדעת כן ... וכן המחברים ספרים הגדולים אשר נתן הש"י בדעתם לחבר ספרים זה במדינה זו ובדור זה, וזה במדינה פלוני וזה במדינה ודור פלוני על פי השם להם באחד ליסר העם ולהורות להם ... ולפיכך לפי צורך השעה הזמן במה שהי' הדור פרוץ שם השם בפיהם ברוח הקודש לקצר או להאריך...".

ולדבריו הרוה"ק היא בשני דברים: א) בדיוק הבעת ההלכה בלשון מיוחד, שהשי"ת מזמין להם. ב) שכל אחד במקומו פוסק באופן אחר בגלל רוה"ק ולכן יש שינויים בין פוסק לפוסק. נמצא שרוה"ק מסביר מדוע קיימת מחלוקת ואין לפסוק ממדינה זו לפוסק של מדינה אחרת, וזהו בניגוד לגדר רוה"ק שבאור"ת המחייב את כולם לפסוק רק כהשו"ע! ועדיין הנושא צריך תלמוד, והרבה יש לי להאריך בזה בע"ה אך אכמ"ל.



יגעת ומצאת

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בריבוי מקומות בשיחות רבינו הובא מאמר רז"ל (מגילה ו, ב) "יגעת ומצאתי תאמין". ולכאורה בגמרא שם כלל זה מוגבל רק ללימוד תורה לחידודי, אבל במילי דעלמא או בלימוד תורה לגירסא "סייעתא מן שמיא היא", ופירש רש"י "ויש יגע ואינו מוצא" (ויש לעיין אם כוונת רש"י היא לשלול את היפוכו של דבר, שיש המוצא ללא יגיעה מחמת סייעתא דשמיא). ואולי יש לומר שזוהי רק דעת ר' יצחק שם, אבל לפי דעת בעל המימרא כלל זה חל תמיד.

וכמדומה העיר רבינו על זה באחת השיחות ואבקש מקוראי הגלין לציין המ"מ.



"יעדער איינער לפי דרכו"

הת' שלום דובער חזן
תות"ל - 770

בשיחת כ"ף מנ"א תשמ"ב, מדובר אודות האחדות הנפעלת ע"י ס"ת הכלליים, ומבאר ש"תורה אחת לכולנה, מאחר שכל ספר-תורה נכתבת ע"פ ספר-תורה שלפני. . . עד לס"ת שכתב משה רבינו עבור כלל ישראל" (מההנחה בלה"ק - התועדויות ח"ד עמ' 2020), בנוסף לס"ת שכתב עבור כל שבט בפ"ע "יעדער איינער לפי דרכו" - כלשון קדשו, ע"פ הטייפ (בלי אחריות, בהנחה בלה"ק לא מופיע משפט זה).

ובעניי לא זכיתי להבין פירוש הדברים - שנכתבו כ"א לפי דרכו - ואבקש מהקוראים שי' להאיר עיניי בזה.



אגרות קודש

לענין ה'נגה' ש' שב' דריידעל' ('סביבון')

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים עיה"ק ת"ז

באג"ק (ט, עמ' סב-סו) נדפס מכתבו של רבינו משנת תשי"ד, ובו הערות על כת"י של ספר מסויים, שנכתב (באידיש ובאנגלית?) עבור הקהל הרחב באמריקה.

באחת ההערות (עמ' סו) כותב הרבי: אין לערב הפירוש בנגה"ש המובא בספרי גדולי ישראל דדורות הקודמים, עם הר"ת דאידיש ואנגלית. עכ"ל. וביאר שם המו"ל, שהכוונה לפירוש "נס גדול היה שם".

ויל"ע אם אכן לפירוש זה הכוונה, דהיכן מצאנוהו "בספרי גדולי ישראל דדורות הקודמים", עכ"פ בספרים שנדפסו עד שנת תשי"ד.

ובלקו"ש (יב, עמ' 33 בשוה"ג) מתייחס פירוש זה ל"אמרי אינשי".



גילוי אחיה השילוני והה"מ ממעזריטש
גדול מגילוי אליהו [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בענין מ"ש בגליון תתטז (ע' 69) אודות מה שמביא ב'כתבי הרח"א ביחובסקי' (ע' מט) מכ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע, שגילוי אחיה השילוני גדולה מגילוי אליהו, העירני הרב ברוך בליזינסקי שי' למה שדן בזה כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'אגרות קודש' חלק יא (ע' שיא-שיב):

"מ"ש בסיום מכתבו הנמצא אצלו בספר כתוב בכ"י ישן מאמר הצ"צ בהנוגע להבעש"ט הרה"מ ורבנו הזקן [שהבעש"ט קיבל מאחיה השילוני, ואילו האריז"ל קיבל מאליהו הנביא שקיבל מאחיה השילוני, וא"כ הבעש"ט גדול יותר מהאריז"ל והמגיד ממעזריטש גדול יותר מהרב רבי

חיים ויטל], הנה אף שלא שמעתי סיפור זה, אבל ראויים הדברים לאומרים, אף שלא כל אחד ביכולתו וגם ברשותו לאמר את זה. ורב חילי - צ"ל, וגוברי. וכיון שכנ"ל לא שמעתי זה מכ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע וכן לע"ע לא מצאתי רשום בין הכתבי יד, אין בכחי לאמר ולאמת הסיפור, אבל כנ"ל אפשר שיאמרו דברים כאלו מכ"ק אדמו"ר הצ"צ...

"בענין אליהו הנביא והבעש"ט - במש"כ בכ"י ישן הנ"ל, יש להעיר מסיפורו של כ"ק אדמו"ר אביו של כ"ק מו"ח אדמו"ר, וז"ל: דער בע"ש האט גיזאגט אז ער האט בכח עולה זיין בסערה השמימה כמו אליהו, רק איך וויל דורכגיין דעם כי עפר אתה ואל עפר תשוב, ווארום אזוי ווי די התהוות פון עפר נעמט זיך דאך פון עצמות דוקא כו' אזוי איז אין מדרי' העפר אויך פראן כח העצמות (תורת שלום ע' נ'. עיי"ש), עכ"ל ממכתב ה' מנ"א תשט"ו.

ועד"ז יש גם המעלה בהה"מ ממעזריטש לגבי אליהו. ויומתק לפי"ז גם מה שהבאתי שם מספר 'שארית ישראל' בשם המגיד מקאזניץ צ"ל, שגילוי הה"מ ממעזריטש גדולה מגילוי אליהו עיי"ש.



נגלה

תפיסה בספיקא דממונא

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בתוס' (ד"ה 'ואוקי', כתובות כ, א) מבואר, דמסקנת הגמ' בב"מ (ז, א) בהסוגיא ד'תקפו כהן', דתקפו כהן מוציאין אותו מידו - היינו דלא מהני תפיסה בספיקא דממונא, ומשו"ה הוקשה לו הא דמבואר ברש"י בפ' דברי ר"ג - דשטר מקויים שבאו עדים ואמרו שהעדים היו אנוסים כו', שאמרינן "אוקי תרי בהדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מרי" - ולכאורה, מהו הנפ"מ אם העדים האחרונים "נאמנים" לבטל השטר או "אין נאמנים" לבטל השטר והוי תו"ת, הא סו"ס א"א למיגבי עם שטר כזה; וע"ז פרש"י דהנפ"מ הוא האם מהני תפיסה, דברישא דהברייתא דאין

כת"י יוצא ממק"א, והעדים "נאמנים" לפסול השטר - קרעינן השטר ואין המלוה יכול לתפוס, דהוי כאין לו שטר; אבל כשכת"י יוצא ממק"א, אף דא"א לגבות - מ"מ אי תפס לא מפקינן מיני'.

וע"ז הקשה התוס', דהא מסקנת הגמ' בב"מ הוא דלא מהני תפיסה בספיקא דממונא, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא - מהו הנפ"מ בין נאמנים לאין נאמנים, הא סו"ס אין גובין עם השטר וגם לא מהני תפיסה.

ויש שני שיטות בתוס' בתי' שאלה הנ"ל. שיטה הא' בתוס' - דאף דתקפו כהן מוציאין אותו מידו, והיינו דלא מהני תפיסה, אמנם זהו דוקא כשטוען התופס טענת שמא, אבל כשטוען טענת ברי מהני תפיסה. ומשו"ה, היכא דיש לו שטר מקויים ועדים מעידים שהשטר פסול, שהעדים היו קטנים או פסולים או אנוסים, דהוי תרי ותרי - שפיר מהני תפיסה, כיון דטוען המלוה ברי שהשטר כשר ושהלוה חייב לו.

ושיטה הב' בתוס' - דאין נפ"מ בין טוען התופס ברי או שמא, ובכל אופן לא מהני תפיסה להוציא מהמוחזק; והנפ"מ בין נאמנים לאין נאמנים הוא באופן שכבר קיבל המעות קודם שנולד הספק, או שאירי בשובר.

ב. והנה בהבנת השאלה האם מהני תפיסה בספיקא דממונא כבר ביארו האחרונים דתלוי בהבנת הדין ד"המוציא מחבירו עליו הראי"י" והממון נשאר אצל המוחזק. די"ל דהפי' הוא דאין זה פותר הספק, ורק כיון דהוי ספיקא - א"א להוציא מהמוחזק בלי ראי'; אבל אם תפס, ועכשיו הוי השני מוחזק - משו"ה עכשיו כבר א"א להוציא מהשני בלי ראי'.

או י"ל דהגדר דמוחזק בממון הוא פתרון הספק, והיינו דכיון דיש ספק למי מגיע הממון - אומר לנו ה'חזקת ממון' דהממון שייך להיכי דקאי ברשותו. וא"כ פשוט דלא מהני תפיסה, דכיון דכבר נפתר הספק ע"י החזקה - א"כ מאיזה טעם יועיל תפיסה.

[ויש שרצו לפרש דזהו ההבדל בין הלי' "המוציא מחבירו עליו הראי"י" ל"אוקי ממונא בחזקת מרי", דהלי' "הממע"ה" הוא דין בהמוציא, והיינו דאין אנו אומרים שום דבר על הממון, ורק דאם רוצה להוציא - אי אפשר כיון דאין לו ראי', והממון היכא דקאי קאי; אבל הלי' "אוקי ממונא בחזקת מרי" משמעו - שהוא דין בהממון, שה'חזקת ממון' "אומר" שזה שייך להיכא דקאי].

והנה לפי ביאור הנ"ל לכאורה אין הבדל בין אם תפס התופס בטענת ברי או בטענת שמא, דהא יסוד הדברים דאין מועיל תפיסתו הוא משום דכבר נפסק דהממון שייכי להמוחזק, ד"אוקי ממונא בחזקת מרי", וא"כ פשוט דאף אם תופס בטענת ברי לא מהני תפיסתו ודינו כמעשה גניבה.

ג. וי"ל באו"א, דהשאלה האם מהני תפיסה בספיקא דממונא הוא שאלה בגדר התפיסה. והיינו, דזה פשוט, דאם אחד תפס מהשני בפני עדים וטוען שהחפץ הי' שלו, ואין לו שום הוכחה ע"ז - אמרינן דצריך להחזיר החפץ, ולא אמרינן דעכשיו הוי התופס מוחזק והממע"ה, היינו שהראשון יביא ראיה, וכמבואר כ"ז בהסוגיא ד'נכסא דר"א' (ב"ב לד, א).

הטעם ע"ז מבואר, דאף דעכשיו החפץ אצלו, מ"מ, כיון שראינו את התפיסה עדיין אנו אומרים שהראשון הוא המוחזק, וזה שהחפץ נמצא אצל השני הוא מעשה גניבה - דכנ"ל, עדיין אנו רואים את החפץ בחזקת הראשון (עי' בתורה 'ארבא' שם, ב, וב'ברכת שמואל' שם).

ועפ"ז יש לחקור בספיקא דממונא ותפס השני בפני עדים, דהנה הדין הוא הרי ש"המוציא מחבירו עליו הראיה", אמנם לכאורה צריך לדון כאן מי הוא ה"מוציא" ומי הוא ה"מוחזק": האם אמרינן שהשני שתפס הוא המוחזק, כיון שנמצא עכשיו אצלו; או דאמרינן, דכיון דהראשון הי' המוחזק, וראינו המעשה תפיסה, אולי עדיין מקרי הראשון מוחזק - ורק דהשני תפוס במה שהראשון מוחזק בו.

[והנה בתוס' הנ"ל מבואר, דהא דצריך לשלם ב'נכסא' - הוא משום דאמרינן דהוי כאילו הוא ברור שהי' של המ"ק, עיי"ש, אבל אם הוי רק 'מוחזק' (במקום שיש לנו ספק אם החפץ שייך לו) - לכאורה צריך שיהני תפיסתו, עיי"ש].

ואולי י"ל דזהו ההבדל בין תופס בטענת ברי לתופס בטענת שמא. דבתופס בטענת שמא, כיון שהוא מודה שאינו יודע אם זהו שלו, וכל תפיסתו הוא רק "מעשה תפיסה" בעלמא, א"כ י"ל, דכיון דהראשון הי' המוחזק - עדיין נשאר המוחזק אף לאחר תפיסתו של השני, ורק שהשני תפוס במה שהראשון מוחזק בו.

אבל כשתופס בטענת ברי, אזי י"ל, דכיון דטוען דהחפץ שלו, ועכשיו נמצא אצלו, הנה אף שראינו התפיסה, אבל מ"מ הרי קודם התפיסה ידענו שאין זה ודאי של זה שנמצא אצלו, וא"כ אין הראשון מוחזק יותר מהשני, ומשו"ה אמרינן שמהני תפיסתו לשוויי' כמוחזק ו"הממע"ה".

בקיצור: בתוס' מובא ב' דעות האם מהני תפיסה בטענת ברי אף בתקפו כהן מוציאין אותו מידו, וי"ל דזהו תלוי מהו יסוד הדין בתקפו כהן מוציאין אותו מידו: דאם הפי' הוא דאמרינן "אוקי ממונא בחזקת מרי", היינו דהי' פסק דין מכח חזקה דהממון שייך להמוחזק, א"כ פשוט דאין הבדל בין אם תפס בטענת ברי לתפס בטענת שמא; אבל אי נקטינן דיסוד הדין דלא מהני תפיסה הוא משום דאף דתפס עדיין נק' הראשון המוחזק אף דהשני תפוס בו, י"ל דיש הבדל בין אם תפס בטענת ברי, דאזי נעשה השני מוחזק, לתפס בטענת שמא.

ד. והנה ברמב"ן מתרץ קושיית התוס' הנ"ל (-למה מהני תפיסה בשיש לו שטר מקויים שתרי עדים מעידים עליו דהעדים שבשטר פסולים, דדינו כתו"ת, הא תקפו כהן מוציאין אותו מידו): "י"ל, דכל תו"ת לא אמרינן אוקי ממונא בחזקת מרי, אלא מאן דתפס - תפס במטלטלי, דספיקא דאורייתא הוא [=תרי ותרי], וכל ספיקא דאורייתא אפילו גבי איסורי נמי לא אמרינן אוקמי אחזקה".

והנה פשוט דברי הרמב"ן מבואר, דאף דבספיקא דממונא אמרינן דתפיסה לא מהני, ומחזירין להמוחזק הראשון, אמנם בספיקא דתו"ת - לא אמרינן אוקי ממונא בחזקת מרי, אלא מאן דתפס תפס במטלטלי".

ובפשוט י"ל דהכוונה כנ"ל דיש ב' אופנים להבין הדין ד"המע"ה": די"ל דהוי בגדר 'חזקה' המברר דהממון של המוחזק, והיינו "אוקי ממונא בחזקת מרי"; או י"ל דהוי רק ענין של 'מוחזק', שא"א להוציא מחזקתו והממון היכא דקאי קאי. וזהו שמסביר הרמב"ן דב"תו"ת לא אמרינן אוקי ממונא בחזקת מרי", היינו, דכאן א"א לברר עם חזקה זו שהממון שייך להמ"ק - כיון דהוי ספיקא דתו"ת וספיקא דאורייתא, ונמצא שלא שייך ע"ז ההכרעה של 'חזקה', ורק הדין של 'מוחזק', והיינו שהממון היכא דקאי קאי, ומשו"ה שפיר מהני תפיסה בספיקא דתו"ת, כנ"ל.

ודברי הרמב"ן צ"ב (כדהקשו באחרונים), דברמב"ן מבואר, דכיון דתו"ת ספיקא דאורייתא - מהני תפיסה במטלטלין, ולכאורה מ"ש קרקע ממטלטלי. ועוד, הא בסוגיא דיבמות מוכח לכאורה דב"נכסי דבר שטיא" הוי חידוש דהקרקע חוזר לבר שטיא, ובפשטות, אי נקטינן שתו"ת ספיקא דאורייתא - א"כ הי' הקרקע נשאר אצל הלוקח, והיינו שמהני תפיסה במטלטלי.

ה. ואולי י"ל, דבאמת, בתפיסה יש ב' סיבות להוציא הדבר מהתופס: (א) משום דכיון דנפסק ששייך להמוחזק - אין מקום לתפיסה; (ב) כיון דאף דתפס - עדיין מקרי הראשון המוחזק, והשני רק תופס בהדבר שהראשון מוחזק בו, וכנ"ל.

וזהו ההבדל בין קרקע למטלטלין, דבמטלטלין שייך שע"י תפיסתו יעשה הוא המוחזק; אבל בקרקע, אף אם תפס - עדיין נשאר הראשון המוחזק. וזהו דברי הרמב"ן, דכיון דתו"ת ספיקא דאורייתא - משו"ה אין הראשון המוחזק באופן שאמרינן "אוקי ממונא בחזקת מרי", היינו שהוא פסק דין שזה שייך להמחזיק, ומשו"ה מהני תפיסה.

אבל זהו דוקא במטלטלי דשייך הגדר "תפיסה", והיינו שעכשיו השני המוחזק, אבל בקרקע דאף לאחר תפיסתו עדיין נשאר הראשון המוחזק, א"כ, אף אם תו"ת ספיקא דאורייתא - לא מהני תפיסתו.

והא דמהני "תפיסה" בנכסי דבר שטיא, והיינו דלו יצויר שהי' הדין ספיקא דאורייתא הי' הקרקע נשאר אצל בר שטיא, הנה זהו משום שבא אליו ע"י מעשה לקיחה - ועכשיו אנו דנים האם באמת הי' מכר. ומשו"ה: אי נקטינן ד'ספיקא דאורייתא', והיינו שאין מתחשבים עם חזקת המ"ק, א"כ שפיר הוי המוחזק עכשיו המוחזק; אבל אי 'ספיקא דרבנן', היינו שאמרינן שהבר שטיא הוא המ"ק, ובקרקע הוי המ"ק המוחזק עד שנדע שהי' מכירה, שפיר מחזירין את הקרקע לבר שטיא.

ו. ועי' בל' הרמב"ן לעיל (טז, ב) דדן בשאלה הנ"ל (-למה מהני תפיסה בתו"ת, ותקפו כהן - מוציאין אותו מידו): "ול"נ, דכל תו"ת בעדים - אין מוציאין מידו במטלטלין, משא"כ בשאר הספקות כגון תקפה אדם בפנינו, דעדים אלימי ולא מפקינן כנגדן".

והנה מל' הרמב"ן ד"עדים אלימי ולא מפקינן כנגדן" לכאורה משמע ביאור אחר בהא דמהני תפיסה כשיש תו"ת. דהא לעיל נתבאר, דיסוד החילוק בין תו"ת לשאר ספיקי הוא בגדר החזקה של המוחזק הראשון: דבספיקא סתם אפ"ל ד"אוקי ממונא בחזקת מרי", והיינו דדינין דשייך להמחזיק, ומשו"ה לא מהני תפיסה; אבל בספיקא דתו"ת - לא שייך לדון דשייך להמוחזק, ומשו"ה שפיר מהני תפיסה.

אבל מל' הרמב"ן הנ"ל לכאורה משמע, דיסוד החילוק בין ספיקי דתו"ת לספיקי סתם הוא בגדר המוחזק של התפוס - דבספיקא דתו"ת, כיון דיש עדים ששייך להתופס, א"א להוציא ממנו.

ולכאורה זה מתאים עם ביאור הנ"ל ביסוד השאלה האם מהני תפיסה בספיקא דממונא - דהשאלה הוא האם מהני תפיסתו ליחשב מוחזק בהדבר שתפס; וע"ז מבאר הרמב"ן, דאם יש עדים ששייך להתופס - א"א להוציאו ממנו, דשפיר מקרי מוחזק.

בקיצור: ברמב"ן מבואר דיש הבדל בין ספיקא דתו"ת, דמהני תפיסה, לספיקא סתם דלא מהני. ואפשר לבארו בכ' אופנים: או שיש הבדל בגדר החזקה של המוחזק; או שיש הבדל בגדר החזקה של התופס.



מקום עמידת הכהן בניסוך היין והמים

הרב משה מרקוביץ
תושב השכונה

בסוכה מת, ב איתא "כל העולין למזבח עולין דרך ימין כו' חוץ מן העולה לשלשה דברים הללו שעולין דרך שמאל ... ניסוך המים וניסוך היין ועולת העוף כשרבתה במזרח".

הנה העולין למזבח בשביל זריקת הדם אינן עולים על המזבח עצמו, כדאיתא במשנת "איזהו מקומן" - "עלה בכבש ופנה לסוכב", שהסוכב הוא ג' אמות למטה מן המזבח. אך לענין ניסוך המים והיין שהוא על הספלים העומדים על המזבח עצמו, קשה לומר שהכהן צריך לעמוד על הסוכב ולשפוך את היין והמים לתוך הספלים שעל המזבח.

ואכן כך כתב במלאכת שלמה למשנה דידן בסוכה כאן (וכן במשנה זבחים פ"ו משנה ג), שבניסוך היין והמים הי' הכהן עולה על המזבח עצמו משום שאי אפשר שיגיע לספלים שעל המזבח [אך קצת צ"ע במ"ש שם שהניסוך הי' על הקרנות שהם גבוהים עוד אמה, דלכאורה בפשטות הספלים לא היו עומדים על הקרנות עצמם אלא על המזבח].

ובתוס' יו"ט זבחים שם ג"כ מפרש - שעליית הכהן לניסוך היין והמים היתה על המזבח עצמו ולא על הסוכב, אבל לא נקט טעם זה אלא טעם אחר, משום שלדעת רש"י לא הי' כבש קטן בצד מערב. ולכאורה צ"ב אמאי לא עמד התוס' יו"ט על זה מטעם הגובה.

גם יש לעיין אם הכל סבירא להו הכי, או שיש דעה שאכן הי' צריך להגביה ידיו גבוה מאד בעמדו על הסוכב.



עד אחד על שטר – אם יכול להעיד עליו

הת' מנחם מענדל בראקמאן
תלמיד בישיבה

בתוס' ד"ה ור' יוחנן בכתובות דף כ, א כתבו דיכולים ב' עדים לומר על שטר שנמחק או שנשרף שכך ראו בשטר זה ונאמנים, מאחר שזהו כנחקרה עדותן בבי"ד, ולכן כשמעידים על שטר זה כאומרים ראינו עדות שנחקרה בבי"ד, והקשו בתוס' דא"כ בסוגיין דפליגי ר' הונא ור' יוחנן אם זכירה על ידי השטר נקרא זכירה אם לאו - לכאורה היו יכולים להביא שטרותיהם לבי"ד בלי זכירה כלל ובי"ד יקיים השטר כי כל עדות החתומים על השטר נעשה וכו', ועיי"ש מה שתירצו.

והנה בחידושי המהר"ם שיף מקשה מדוע לא הקשו התוס' שהוא בעצמו לא יעיד שכך ראה בכתב ידו אף שאינו זוכר כלל, ול"ל להקשות שיביא כתב ידו לבי"ד, וכן הקשה ההפלאה בחידושינו. ותי' המהר"ם שיף שהוא הדין שיכול להקשות כן, אלא שזהו עדיף להקשות מאחר שאי אפשר להעיד אלא במקום שנשרף או שנמחק. אמנם בחידושי הפלאה תי' באופן אחר וז"ל "ונראה דזה אינו דכיון היו שני עדים חתומים בו והוא מעיד שראה את השטר הוי לי' איהו עד אחד, משא"כ כיון שאין חתום בו עד אחד אם כן מעיד שראה כן בכתבו הוי לי' איהו עד אחד על עד אחד", עכ"ל.

ולכאורה דבריו צ"ב: דלפי ה"א נמי" בתוס' שם עד אחד בשטר אחד ועד אחד בשטר אחר מצטרפין, וא"כ מאי שנא מעיד על שטר שכתוב בו ב' עדים ביחד או ב' עדים שכתובים בשני שטרות מיוחדים. וכן צריך ביאור מהו סברת המהר"ם שיף שאינו אומר כך, ואדרבא - דניחא שתוס' יקשה כך אלא עדיף להקשות כמו שהקשה.

ויש לבאר זה עפ"מ ש"כ בקצות החושן חו"מ סי' ס"ק יא דהקשה על הרמ"א שכתב דבעד אחד צריך שיזכור עדות, משא"כ ב' עדים, דקי"ל ב' עדים על ב' שטרות נפרדים מצטרפין - וא"כ מאי שנא ע"א על שטר זה וע"א בשטר אחר שצריכים לזכור משני עדים בשטר אחד שאינם צריכים לזכור, ומת' דכיון שלפי דעתם אם אחד ראה חקירת שני בבי"ד אחד יכול לילך ולהעיד שכך ראה, ע"ד שאומרים בשטר, וא"כ כמו"כ בשטר דע"א בשטר זה וע"א בשטר אחר - דנעשה כמי שנחקרה בבי"ד אחד. אבל ע"א לבדו כתוב רק בשטר אחד אין יכול להעיד עליו, מאחר שאין זה דין של נחקרה עדותן בבי"ד, והו"ל עד מפי עד.

אבל הסמ"ע חלק ע"ז וכתב שאין יכול להעיד על ראית חקירת ב' עדים בבי"ד, ולפי"ז גם ב' עדים בשטרות נפרדים אינם יכולים להעיד עליהם רק שזהו דין מיוחד בראית השטר.

ועפ"ז י"ל שההפלאה סבר כהסמ"ע, ולכן אף שבהו"א מדובר בשני עדים על שטרות נפרדים מ"מ אין זה מועיל, מאחר שזהו דומה לראית חקירת עדים בבי"ד. משא"כ המהר"ם שיף סובר כהקצות שראיית ב' עדים שנחקרה עדותן בבי"ד יכול להעיד עליהם, וכן הדין בב' עדים כתובים על שטרות נפרדים, ועיי"ש בקצות הנ"ל וכן בסימן ל ס"ק י.



חסידות

מוח ולב

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

א. מרגלא בפומיא בל' רבינו הזקן נבג"מ בתניא בכו"כ מקומות "ישים אל לבו", "באמרו ללבו", "ישיב אל לבו".

בפרק יב "באמרו ללבו אינני רוצה להיות רשע אפי' שעה אחת כי אינני רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו".

בפרק כה עמוד 62 "כשישים אל לבו שלנצח היצר בכל זה ויותר מזה ולעשות הפכו ממש קל מאוד מיסורי מיתה ה' ישמרנו".

בפרק כח "בשומו אל לבו כי נפילת המחשבה זרה היא מהקליפה".

בפרק נט ע' 72 "ישים אל לבו לקיים מאמר זה"ק להיות מארי דחושבנא".

ובהמשך בהנ"ל דף לז "עוד זאת ישים אל לבו רוב חלומותיו שהם הכל ורעות רוח משום שאין נפשו עולה למעלה".

בפרק ל בתחילתו "עוד זאת ישים אל לבו לקיים מאמר רו"ל והוי שפל רוח בפני כל האדם".

בפרק לא דף מ "שזאת ישים אל לבו לנחמו בכפליים אחר הדברים והאמת האלה הנ"ל לאמר ללבו אמת כן הוא בלי ספק שאני רחוק מאוד מה' ... אך כל זה הוא ... אבל מ"מ יש בקרבי חלק ה' ממש".

וכן בעוד איזהו מקומן, ומוכן שהכוונה בכל אילו הוא לא רק לשים לליבו אלא יתבונן בכל הענינים האלו במוחו. אבל אין זה מספיק אלא צריך להיות גם והשבות אל לבבך.

וכהלשון בפסוק "שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום וגו' (דברים לד, מו) וכן בפרשת שמע "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצווך היום על לבבך" ובפרשת והיה אם שמוע "ושמתה את דברי אלה על לבבכם", וכפי שהל' בתניא עצמו כמה פעמים "יתבונן המשכיל" (פמ"ח), "כאשר ישים המשכיל אלה הדברים" (פמ"ט), ומתאים הלשונות "ישים אל ליבו" ל"שימו לבבכם", "ישיב אל לבו" - "והשבות אל לבבך", וכמבואר בארוכה בפ"ג סדר התפעלות הלב והולדת המידות ע"י החב"ד ההתבוננות שנקראים "אמות". וכהביטוי בפרק טז "דהיינו שהלב מבין ברוח חכמה ובינה שבמוחו"

ב. אולם צלה"ב בכמה מקומות את השינוי וסדר הדברים:

(א) בפר' טז ע' 42 "רק האהבה מסותרת במוחו ותעלומות לבו", ובהמשך הפרק דף כב משנה הסדר וכותב "הנה כשמעמיק בענין זה בתעלומות תבונות לבו ומוחו", וממשיך ושוב משנה הסדר לתחילתו "הואיל ותבונה זו שבמוחו ותעלומות לבו".

(ב) בפר' מד "ולהוציא אהבה זו המסותרת מההעלם והסתר אל הגילוי להיות בהתגלות לבו ומוחו לא נפלאות ולא רחוקה היא, אלא קרוב הדבר בפין ובלבבך דהיינו להיות רגיל על מחשבתו בחיי החיים א"ס ב"ה" - כאן הסדר הוא הפוך מסדר הרגיל, וחוזר על כך פעמיים.

(ג) בפר' מט דף ע "והנה כאשר ישים המשכיל אלה הדברים אל עומקא דלבא ומוחא" - הנה כאן הסדר הוא הפוך מהרגיל.

(ד) בכמה מקומות הל' הוא שונה לגמרי: בפר' כו "לשית עצות בנפשו". וכן בפר' כט "לשית עצות בנפשות הבינונים" - שכאן אינו מפרט לב או מוח.

ה) בפר' לב בסופו כשמדבר על התעוררות רחמים על ניצוץ האלוקי המחיה את הנפה"א כותב "וגם לעורר רחמים בלבו עליה כי היא בבחי' גלות בתוך הרע".

ובפרק מה "עוד יש דרך ישר ... ע"י מדתו של יעקב אע"ה שהיא מדת הרחמים לעורר במחשבתו תחלה רחמים רבים לפני ה', על ניצוץ אלקות המחיה נפשו". וצריך עיון בכל הנ"ל.



קיום מצוות ברוחניות [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם הביא הרא"ב ממ"ש ב"שני המאורות" לרי"א מהאמיל שעבודת הדורות הראשונים היתה לפעמים בהתפעלות רוחנית בלבד ללא מעשה בפועל, וראי' לדבר משמואל הקטן ששכח את ברכת ולמלשינים "כי ביחיד - לצאת חובת עצמו - התנהג במעלה העליונה דהתפעלות אלקות".

ולכאורה צ"ע בראי' זו, דהרי שמואל הקטן עצמו תיקן ברכה זו ואפשר לומר שלא חל על זה עדיין חיוב הלכתי מוחלט, ולכן אפשר שהי' יכול לצאת י"ח בהתפעלות רוחנית, אבל מה ראי' מזה שעל חיובים מוחלטים ע"פ הלכה (כגון אכילת מצה - הדוגמא על רשב"י במערה) ג"כ חל זה.



מחלוקת על משה רבינו [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם הביא הרא"ב את רשימת כ"ק אדמו"ר על הסיפור ב"לשמע אזן" שאמר ר' אייזיל מהאמיל שאם יבואו לפניו משה רבינו ורבינו הזקן ויחלקו ביניהם הוא יעשה כדברי אדמו"ר הזקן "וכהסיפור דרבינו תם ומשה רבינו עליו השלום, בסדר הדורות".

ומשמע מדבריו, שיש לדבר שייכות עם השקו"ט אם אפשר לחלוק בסברא על משה רבינו. אבל הרי בסדר הדורות שם העיקר הוא משום "תורה לא בשמים היא", שעכשיו משה רבינו אינו בשר ודם למטה, ולכן במה הוא יותר טוב מ"קוב"ה ומתיבתא דרקיעא" ד"לא בשמים היא",

אבל בזמנו של משה עצמו עדיין לא ברור אם מותר הי' לחלוק עליו בסברא.

ויש לעיין עוד ע"פ המבואר בכ"מ לענין התרת הספיקות ע"י אליהו לעתיד, דאם כי אי אפשר לפסוק דין ע"פ נבואה משום דתורה לא בשמים היא, מ"מ "בירור המציאות" אפשר להיות ע"י נביא, והרי זה גופא שעכשיו משה אומר (בנבואה) שבהיותו בגוף הי' סובר באופן מסויים, האם זה מיחשב "בירור המציאות", ואם כן, אם אפשר לחלוק עליו מוכח שגם בעת חיותו בעלמא דין הי' אפשר לחלוק עליו.



"גזירת שמא יעבירונו" לעתיד לבוא [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם העיר הת' ממ"ר שאי אפשר לומר שלעתיד תהי' עדיין הגזירה דרבה "שמא יעבירונו" הבאה מחמת חוסר ידיעה ושכחה, דמה זה שייך לעתיד לבוא, משא"כ רע רוחני ופנימי שאינו ניכר בפועל ובגלוי אלא בכח ובהעלם בלבד על זה יהיו חומרות גם לע"ל.

ואם כי דבריו מתקבלים, מ"מ יש מקום לומר, שעצם החשש ד"שמא יעבירונו" יש בו גם בעומק יותר "רע נעלם" ע"פ הידוע שגם השוגג בא מן הרע הנעלם, וכמו שגגת תלמוד עולה זדון. ונמצא, שגם לע"ל יש אפשרות ל"שוגג" מסוג זה. ולא באתי אלא להעיר.



הלכה ומנהג

עניית קדיש וקדושה בתפילין של ר"ת

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

בשו"ע או"ח סי' כה סעיף י "אם סח לצורך תפילין אינו חוזר ומברך, אם שמע קדיש או קדושה בין תפילה של יד לתפילה של ראש לא יפסיק לענות עמהם, אלא שותק ושומע ומכוין לומר שאמרם", עכ"ל. ועי'

במ"א ס"ק יז "ומ"מ משמע דהמניח בלא ברכה רשאי לענות דליכא איסור אלא שגורם ברכה", ע"כ. אבל עי' בהגהות רעק"א שהביא שדעת המהרא"י דאף בחול המועד אסור, דאין הטעם משום ברכה שאינה צריכה אלא משום דכתיב "והיה" - שיהיה הוי' אחת לשתייהן, וכתב שם דמה"ט הרי לדידן המניחים תפילין דר"ת מספק בלא ברכה לא יפסיק.

עיי' בשו"ע רבינו סעיף כב שהביא גם טעם השני "וכן המניחין תפילין דר"ת צריכים לתכוף ולסמוך תש"י לתש"ר בלי שום הפסק שיחה בינתיים שנא' והיה לך לאור על ירך ולזכרון בין עיניך ולא נאמר והיו לזכרון בין עיניך, משמע ששתייהן נחשבים להוי' אחת ועשי' אחת מחמת שצריך לתוכפן זו אחר זו בלא שום הפסק אבל מ"מ מותר לענות קדיש קדושה וברכו כו' בין תש"י לתש"ר בתפילין דר"ת כו' כיון שאינו גורם לברך ברכה שאינה צריכה על תש"ר" עכ"ל.

והנה רבינו הזכיר בתחילה "בלי שום הפסק שיחה" שמזה משמע שרק שיחה אסורה בין התש"י להתש"ר, אבל לאחרי זה הרי כותב דמשמע ששתייהם נחשבים להוי' ועשי' אחת מחמת שצריך לתוכפן זו אחר זו בלא שום הפסק, ולכאורה משמעות דבריו שאסור להיות שום הפסק אפילו אינו הפסק של שיחה. ולכאורה ראשית דבריו הוא בסתירה לסוף דבריו.

והנראה לומר ד"לא נתנה תורה למלאכי השרת", וע"כ א"צ לתקף התש"ר להתש"י באופן שאין שום שהייה כלל, אבל בנוגע שיחה אסור להיות שום הפסק של שיחה - ובזה לא קשה הרישא להסיפא, אבל מ"מ אם אדם מפסיק בין התש"י להת"ר בעניית קדושה, אפילו אם הוא מכונן במחשבתו לבד יש חסרון של העדר של "הוי' אחת". ולכאורה אין שום חילוק בין עניית הקדושה במחשבתו או בדיבורו, דבשתייהן יש החסרון של "הוי' אחת" ואם מותר לכוון להקדושה במחשבתו (וכמובן מסעיף י בשו"ע), מותר גם ע"י דיבורו, וצ"ל דענין עניית קדושה מכריע הענין של הוי' אחת, וע"כ אף שרבינו מביא הטעם "והיה שיהיה הוי' אחת לשתייהן", מ"מ סובר רבנו שמותר לענות אמן בתפילין של ר"ת בין תש"י לתש"ר (אמנם לכאורה צ"ב, דא"כ יכול לענות הקדושה באותו הזמן שהוא מניח התפילין של ר"ת, וא"כ אין שום חסרון של העדר התכיפות? ואפשר שאין לעשות זאת משום אין עושים מצות חבילות חבילות. ועצ"ע).

וכן עיין בהמשנה ברורה ס"ק לו "ובחול המועד או המניחין תפילין דר"ת שמניח תפילין בלא ברכה יש להקל ולהפסיק לענית איש"ר, אך אח"כ יזיז הש"י ממקומו קודם שיניח הש"ר כדי שתהיה הוי' אחת" (והוא מהאורחות חיים). אבל לפי דברינו אין חילוק בין אם עונה בדיבור או במחשבתו, וא"כ כמו דלא מצינו בסעיף י של השו"ע שום רמז שהוא צריך למשמש בתפילין במקום שהוא מכוון לקדושה - א"כ לכאורה אין שום צורך למשמש בתפילין אם עונה הקדושה בדיבור.



אמירת 'אתה הראת' שלפני קריה"ת ביחיד

הרב אהרן חיטריק

תושב השכונה

הנה אחד התיקונים שהכניס כ"ק אדמו"ר בסידור 'תהלת ה'" במשך הזמן - אף שבסידורים הראשונים לא תיקנו - הוא שבתפלת חול קודם "ויהי בנסוע הארון" הוסיפו שורה 'כותרת' "סדר קריאת התורה בחול", שבסידור "סדר העבודה" (בסידור תהלת ה' הוא צילום ממנו), וכן בסידורים הראשונים בהוצאת המל"ח, הנה מקום שורה זו הי' קודם "א-ל-אך אפים", בראש העמוד.

וכן תוקן בתפלת שבת אחר 'שיר של יום', שבסידורים הראשונים לא נכתב כלום, אמנם בסידורים האחרונים הוסיפו שורה אחר "אתה הראת" קודם "ויהי בנסוע" - "סדר קריאת התורה".

ויל"ע: האם משמע מזה שפסקי "אתה הראת" אינם מ'סדר קריאת התורה' - שעפ"יז לכאור' יחיד המתפלל צריך לאמרו אחר שיר של יום; או שבאמת מקומה של השורה הנ"ל צ"ל קודם אתה הראת, ואכן יחיד אינו צריך לאמרה?



ס' רבוא עוברים בו בכל יום [גליון]

הרב אהרן חיטריק

תושב השכונה

בגליון תתזו [ל"ג בעומר ש.ז. - ע' 58] כתב הרב שדב"ל שי' בענין מ"ש בשו"ע אדה"ז סי' שמה סי"א גבי "ס' רבוא עוברים בו בכל יום",

ויפה העיר שמכל המראי מקומות שמצוין עה"ג לשו"ע אדה"ז שם משמע שאין צ"ל עוברים "בכל יום" אלא רק שיש בה ס' רבוא אנשים.

והנה בדפוס ראשון משו"ע אדה"ז נסמן רק "רש"י ותוס", אבל הדף לא נסמן, ובהוצאות האחרונות נוספו הדפים להמ"מ, ושם ציינו לעירובין ו, א וע"ב.

אבל לכאורה אפשר לומר שהכוונה לרש"י עירובין דף נט, א ד"ה 'עיר של יחיד' 'שלא היו נכנסין בה תמיד ס' רבוא של בני אדם, ולא חשיבא רה"ר דלא דמי לדגלי מדבר', עכ"ל. וראה בתוס שם ד"ה עיר.

עוד יש להעיר במאי דשקו"ט בענין זה אם צריך ב' התנאים - גם שיהי' ס' רבוא, וגם שיהי' ברוחב ט"ז אמה - ממ"ש בחידושי 'המאירי' למס' עירובין ו, א (הוצאת 'מוסד הרב קוק' ע' לו) "אין אנו קפדין בדריסת ששים רבוי", ועיי"ש מה שמביא בשם רבינו אפרים תלמיד הרי"ף, שחולק בזה על הרי"ף, עיי"ש. וראה עוד בענין הנ"ל בספר השלמה על מס' עירובין (הוצאת הרב מ.י. הכהן בלוי).

ובענין שאלה זו כבר עמדו רבים בקונטרס "תקנת עירובין במנהטון" משנת תשי"ג ואילך. וראה גם מ"ש הרה"ג הר"ר מנחם כשר בקונטרסו בענין זה.



שומע כעונה בספה"ע ובשאר מיצוות

הרב משה אהרן צבי ווייס
שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס

בגמ' מנחות סה, ב: ת"ר וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ופרש"י "שכל אחד ואחד חייב לספור", עכ"ל. ובשו"ע סי' תפט סעי' א זז"ל "ומצוה על כל אחד לספור לעצמו", עכ"ל.

ונחלקו הפוסקים אם בספירת העומר אמרינן שומע כעונה ואם שמע ספירת העומר מאחר יצא יד"ח. דראה בחק יעקב סי' תפט ס"ק ד דכתב דבספירת העומר אין דין שומע כעונה מכיון שיש פסוק מיוחד - "וספרתם לכם" שיהא ספירה לכל אחד ואחד, כמו דדרשינן גבי לולב שתהא לקיחה לכל אחד ואחד.

ואולם בא"ר שם חלק וכתב דלא דמי ללולב, דהתם לא תלוי באמירה משא"כ כאן בספירה דהוי אמירה אמרינן שומע כעונה, והפסוק וספרתם לכם הוא לאפוקי ספירה דשמיטה דנמסר לב"ד, ע"ש.

וראה בביאור הלכה ריש סי' תפט דהעלה דבאמת מחלוקתם היא מחלוקת ראשונים: דהרי"ץ גיאות והאור"ח ס"ל דיוצא יד"ח בשמיעה, ולהרשב"א אין יוצא יד"ח, והדברים ארוכים, וראה בס' ברכת מועדיך סי' מב דמבאר סברת פלוגתתם בטוטו"ד עיי"ש, ובכ"מ.

והנה אדה"ז בשלחנו סי' תפט סעי' יב לענין השומע הספירה מאחר כתב דיצא יד"ח בעצם השמיעה, שהשומע כעונה, וכתב עוד שם וזלה"ק "ואפילו אם לא ספר עמהם כלל, אלא ששמע הספירה מן אחד ומן הציבור שספרו ולא נתכוין כלל להוציאו וגם הוא לא נתכוון לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו, לא יברך כשיספור בלילה, שהשומע כעונה, ואפילו אם הי' מחשב אין אני מתכוין לצאת בספירה זו אין זה כלום להאומרים שמצוות א"צ כוונה כלל, אא"כ מחשב אני מתכוין שלא לצאת פה", עכ"ל.

ומפשטות משמעות דברי אדה"ז משמע לכאור' דכל ששמע ספירה מאחר יצא יד"ח, למ"ד מצוות דרבנן א"צ כוונה¹, דמי ששמע הברכה והספירה מאחר כל שלא כיון מפורש לא לצאת, אין לו לחזור ולספור בלילה זו בברכה, כיון דלמ"ד מצוות א"צ כוונה כבר יצא יד"ח בלילה זו, אף שלא הי' לו כוונה לצאת בברכת וספירת השני.

ומזה נמשך לכאור', דהשומע הברכה והספירה מפי הש"ץ, כנהוג ברוב תפוצות ישראל שהש"ץ אומר הברכה והספירה דאותו יום ורק אח"כ הקהל חוזר ומברך וסופר כל א' לעצמו - הנה אם השומעים אינם מכוונים בפירוש לא לצאת בספירה זו ובברכה זו אין להם לברך לעצמם כי כבר יצאו בברכת הש"ץ!

וכן הוא ג"כ בהלוח הנפלא של הגרי"ש גינזבורג שליט"א (נדפס בתוך עלון התקשרות גליון ש"כ ש.ז.) דמי ששמע הספירה מאחר טרם

(1) יסוד זה, דכל ששמע הברכה מאחר בלי כוונה יצא יד"ח - למ"ד מצוות א"צ כוונה - הוא כדעת המ"א, אבל יש הרבה אחרונים שנקטו דבמצוה דבענין לצי"ח עיי' דין שומע כעונה לכו"ע בעי כוונה. אבל כאמור דעת אדה"ז מפורש דלא בעי כוונה, ואכמ"ל.

שספר הוא לא יברך וכו' ע"ש. וכן עמא דבר שצריך לכוון בעת ברכת הש"ץ של ספירת העומר לא לצאת בברכתו, ובאם לאו משמע מדברי אדה"ז אלו שאין לברך.

וגדולה מזו מצינו לשיטת אדה"ז דלא רק בספירת העומר אלא בכל הברכות הדין כן. והוא באו"ח סי' ריג סעי' ד - בתוך חצאי עיגול - וזלה"ק "ולדברי האומרים שמצות של דבריהם א"צ כוונה אע"פ שלא נתכוין המברך להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בה יצא בין בברכה אחרונה בין בברכה ראשונה, כגון מי שנטל פרי בידו לאכלו או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו אין צריך לברך, ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה", עכלה"ק. חזינן, דשיטת אדה"ז הוא כנ"ל לכאו', דכל ששמע הברכה בין שהוא ברכת הנהנין או של מצוה מאחר אין לו לברך.

ולכאו' כל זה קשה להבין² ובפרט דברובא דרובא לא ידעי אינשי על כל זה, ובספיה"ע ובשאר מצוות כמו הלל ביו"ט (ובפרט לדעת הרמב"ן בסהמ"צ שהוא מדאורייתא) ובקידוש ובלחם משנה וכו', חוזרים ומברכים לעצמם אף ששמעו הברכה מאת הש"ץ?

ובספרי האחרונים המביאים דעת אדה"ז והמ"א מתרצים שהוא דעה יחידאה וכו', אבל אנו ההולכים לאור תורת רבינו מה נעני בתרי', וכי כולם יודעים הלומדות שצריכים לכוון להיפך ובאם לאו א"א לברך מחשש ברכה לבטלה? הרי מעשים בכל יום ממש - ששומעים ברכת המוציא וכדו' או ברכת ציצית וכדו' מאחרים וממשיכים לברך!

ואשר נראה לבאר בזה, ובאופן פשוט מאוד, שלשיטת אדה"ז אף אם לא כווננו לא לצאת בברכת הש"ץ מותר לחזור ולברך, וכן בשאר מצות.

ובהקדים קושי' פשוטה, "קלאץ קשי"': למה הביא אדה"ז דין זה דשמע ספירה מאחר, במקרה לא רגיל, במי ששמע חבירו סופר בבין השמשות (שהוא נידון דסעי' יב, עיי"ש), וממנו אנו למדים ממי ששמע מהש"ץ בזמן ערבית רגילה אחר ציה"כ, הי' לו להביא דין זה מפורש במקומו, דמי ששמע הברכה מהש"ץ ולא כוון בפירושו לא לצאת אין לו לחזור ולברך! - והרי זה מעשים בכל יום ממש, ולא מקרה יוצא מן הכלל

(2) וכפי שהרבה מקשים על שיטתו זו של כ"ק אדה"ז, ואומרים שלכאו' אי"ז נוגע למעשה וכו' ונשאר בזה בצע"ג.

דיש להתפלל תפילת ערבית במנין עם ש"ץ, ולכתחילה לאחרי צאה"כ, וכל לילה מימי הספירה יש ש"ץ שמברך וסופר !

אלא עכצ"ל דכל שמכוון בשמיעת הש"ץ לחזור ולברך לעצמו, אין בכך כלום מה ששומע הברכה והספירה מהש"ץ, כי זה כוונתו, לחזור ולברך תיכף ומיד, ורק באופן ששמע במקרה הברכה והספירה, ובלשון אדה"ז "לפי תומו", ובאופן שמפורש שאינו רוצה אז לחזור ולברך ולספור כגון ביהשמ"ש, הנה אז, ודוקא אז רמי' עלי' שיטת האומרים דמצוות א"צ כוונה וכבר יצא אם לא כוון להיפך, ואין זה מעשים בכל יום.

בסגנון אחר: באופן רגיל ובסדר קבוע שהמתפלל מכוון לחזור ולספור בברכתו הוא, מותר לו לחזור ולברך, וזה ששמע הספירה מהחזן לא גורע אצלו שום דבר - אף שלא התכוון בפועל לא לצאת, רק במקרה ש"תפסו" אותו בלי מכוון הברכה והספירה אז אין לו לברך.

וראי' מפורשת וברורה לזה מדברי אדה"ז עצמו, והוא בסי' תפט סעי' יד שם וז"ל "מי ששואל אותו חבירו בבין השמשות כמה ימי הספירה בלילה זה יאמר לו אתמול הי' כך וכך, שאם יאמר לו היום כך לא יוכל הוא עצמו לחזור ולמנות בברכה לפי שכבר יצא יד"ח במה שאמר לחבירו וכו', אבל השואל יכול לספור בברכה אף ששמע כבר הסיפור מהמשיב, מ"מ בשעה ששמע הי' בדעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו, אבל המשיב לא הי' בדעתו בפירוש בשעת התשובה שרוצה לחזור ולספור שנית אחר כך, אף שבאמת כן הוא, מ"מ כיון שלא הי' בדעתו בפירוש יצא ידי חובתו להאומרים שא"צ כוונה", עכ"ל ועיי"ש.

נמצא דהיכא דהי' בדעתו לחזור ולספור אח"כ בעצמו (שהרי בשביל כך הוא שומע) הוי כמו דמחשב בפירוש לא לצאת בשמיעה זו. וציור זה (השואל מחבירו) הוא ממש כמו הציור שלנו במי ששמע הספירה מהש"ץ, דאפי' אי נימא שרוצה לשמוע כמה ימי ספירה בלילה זה אין בכך כלום, כי כל אחד רוצה לחזור ולספור ולברך מעצמו.

הוא הדין והוא הטעם נמי לכל שאר מצוות כגון הלל ולולב וכו', דהיכא דידוע ורוצה לשמוע מפי אחר ובדעתו לחזור ולברך בעצמו, כמנהגינו, אין בזה שום חשש ולא אומרים בזה דיצא אף להדיעה דמצוות אי"צ כוונה.

ומעתה יובן כמין חומר מדוע אדה"ז (וכן המ"א) מביא ענין זה דוקא במי ששמע מחבירו בביהשמ"ש, דשם מיירי במי שלא התכוין לשמוע מהשני ובאקראי בעלמא ("לפי תומו", או בל"א 'בהפתעה'), שמע הספירה מחבירו בזמן שלא הי' כוונתו אז לברך בעצמו, הנה במצב כזה מחדשים המג"א ואדה"ז דלמ"ד מצוות אי"צ כוונה כבר יצא בע"כ וא"א לו לברך.

ולכן לא הביא אדה"ז והמג"א דין זה דמי ששמע הברכה והספירה מהש"ץ כרגיל בכל ביהכנס"ס, כי בזה לא אמרינן דא"א לו לברך כיון שעל דעת כן שמע מהש"ץ.

נמצא הרצאת הדברים כך הוא, דהיכא ששמע ברכת הספירה (או שאר ברכת המצוות כגון זה או אפי" ברה"נ), בלא כוונה או בהפתעה הנה למ"ד מצוות אי"צ כוונה כבר יצא יד"ח, אבל אם יודע ומוכן לזה וכוונתו לברך בעצמו (אפי" בלי' כוונה מפורשת לא לצאת) - בזה שפיר מותר לברך.

ועפ"י כהנ"ל יובן היטב מש"כ בסי' ריג סעי' ד³ דמי שנטל פרי בידו לאכלו או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר, דשם מוכרחים לומר דמיירי דלא ידע מראש שהשני יברך, אבל במי שהי' מוכן לזה שהשני יברך, שפיר יכול לברך ולא אמרינן בזה שיש ספק ברכה לבטלה, דאל"כ העומד בביהכנס"ס להתעטף בטליתו או להניח תפילין או לברך על לולבו - ויודע שיש אחרים בביהכנס"ס שמברכים על מצוותם - ושמע ברכת חבירו העומד על ידו שבירכו בקול רם - וכפי שהרבה אכן נוהגים, או היושב לאכול סעודתו עם בני ביתו וא' מבניו או אורחיו מברך בקול רם יהי' אסור לו לברך אחריו (אם לא שהי' לו כוונה מפורשת לא לצאת) מחשש ברכה לבטלה, ודבר זה א"א לאמרו.

אלא כל היכא דיודע ומוכן שאחרים גם מברכים ודעתו לברך ג"כ בזה לא אמרינן דהיות דמצוות אי"צ כוונה כבר יצא, אלא יכול לברך.

ורק במקרה יוצא מן הכלל שעומד לעשות מצוה או לאכול פרי וכיו"ב ובהפתעה ובלי ידיעתו שומע אותו ברכה מאחר (כהציור דבין השמשות), בזה מחדש אדה"ז ומג"א דהיות דלמ"ד מצוות אי"צ כוונה כבר יצא -

(3) ואין צריכים לדחוק כמו שרצה בס' ברכת מועדיך לומר - שכיון הוא בחצאי עיגול וכו' אינו ברור שזהו מסקנתו.

איי"צ לו לברך בעצמו וכנ"ל, וכן נוהגין. ואין לזה שום קושיא או אי הבנה בשיטת אדה"ז אלא הכל ברור ומיושב.



דין ידו הפשוטה לחוץ

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' שמז ס"ז: העומד בפנים ופשט ידיו או אחד משאר איבריו לחוץ אפילו הן למטה מעשרה הן מקום פטור ... הנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר אבל חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות זו והושיטה לרשות ב' כיון שאין הושיטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה שהרי היא תלויה כאן באויר הוא הדין שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה ... ויש אומרים שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי כאותה רשות אם רשות היחיד רשות היחיד אם רשות הרבים רשות הרבים והוא הדין לאחד משאר אבריו אע"פ שאגודים בגוף העומד ברשות אחרת (הגה"ה). ומה שהפושט ידו מרשות לרשות וחפץ בידו אינו חייב עד שיניח הוא החפץ על גבי קרקע או ליד חבירו העומד שם אבל אם חבירו נטלו ממנו אף הוא פטור אף על פי שהחפץ מונח בידו שהיא חשובה כאותה רשות לגמרי והרי הוציא מרשות לרשות זהו לפי שלא היתה עדיין הנחה לחפץ זה באותה רשות שהנחת החפץ ביד אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה כמו שנתבאר. ע"כ).

ולכאורה תמוה מה שכותב בסוף ההגה"ה "אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה", והיינו שאם אמנם העומד בחוץ הניח חפץ על יד העומד בפנים, הפשוטה לחוץ, חשובה הנחה ברה"ר, וכשמכניסה העומד בפנים הוא חייב; והרי מפורש במשנה ריש מכילתין שהוא פטור. ולא ראיתי מי שיעיר על זה.

ולכאורה מוכח מהסוגיה, שלפי דעת הסוברים שידו הפשוטה לחוץ היא כרשות הרבים, על כרחך אינם מחלקים בחילוק שבין היה בה מתחלה ובין חפץ שהונח עליה ממקום אחר, שבכל אופן אמרינן שאינה הנחה; ואיך זה א"כ כותב רבינו חילוק זה גם בדיעה הב'.

ובאמת יש להוכיח גם משוע"ר עצמו, שלפי הדיעה הב' אין לחלק בחילוק הנזכר, ובהקדים:

על מה שמוסיף רבינו בדיעה הב' "והוא הדין לאחד משאר אבריו" מצויין עה"ג: משמעות תוס' (שבת) יא, (א ד"ה לא כו') ועירובין כ, (א ד"ה לא) בתירוץ ב. ומבאר הרב אשכנזי במ"מ וציונים מהי המשמעות "עיי"ש דשותה ופיו ברשות אחרת חשיב עקירה והנחה בחד רשותא". אמנם צ"ע, שהרי לשון זה מצינו רק בתוס' בעירובין שם (בתירוץ הב') ולא בתוס' בשבת שם.

על כן נראה שעיקר ההוכחה היא ממה שכתב בתירוץ זה, שכששותה ופיו ברשות אחרת חשיב הנחה מטעם דבליעתו היינו הנחתו (ולא כמו בתירוץ הא' שבעירובין שם, שהוא כיון שבשתייתו הוי המים חפץ שהונח עליה ממקום אחר), והיינו כיון שתירוץ זה שבתוס' סבירא לי' כדיעה הב', שידו הפשוטה לרה"ר היא כרה"ר, ואז בודאי אי אפשר לחלק בין היה בה בתחלה לבין הונח עליה ממקום אחר, ודוקא השותה מים נקרא הנחה מטעם בליעתו הוי הנחה.

ומבואר הדבר יותר לקמן סי' שנ ס"ב, גבי עומד ברה"י ומוציא פיו לרה"ר ושותה, אעפ"י שעוקר המים מרה"ר ונכנסים למעיו שברה"י, ומתרץ לדיעה הא' שלפנינו, כיון שנחו המים קצת בפיו שהוא מקום פטור, ואח"כ שואל לדיעה הב' שלפנינו שפיו הוא כאותה רשות שהוציאו לשם "ונמצא שנחו המים באותה רשות וכשכולעם ומכניסם למעיו שברשות אחרת הרי הוא מוציא מרשות לרשות", ומתרץ "שבליעת המים זו היא הנחתן לגמרי ואין לחוש כלל מה ששוב נכנסים למעיו".

ומזה מובן לענינינו בדין שבמשנה, גבי פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן העני לתוכה והכניס, שמפורש במשנה ששניהם פטורים, ולפי הנ"ל צ"ל חייב, שהרי היתה הנחה בידו של בעה"ב הפשוטה לרה"ר, ואח"כ הכניסה לפניו. אלא ע"כ צ"ל שלא סבירא להו האי סברא שהונח עליה ממקום אחר, ולכן פטורים, כיון שההכנסה היתה ע"י שניהם.

ואחרי כל זאת תמוהה ביותר ההוספה שבסוף ההגה"ה "אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה", וצע"ג.



מ"מ וציונים לשוע"ר אדה"ז

הנ"ל

בשוע"ר סי' שמז ס"ו: כמו שנתבאר. ובמ"מ וציונים צויין: ס"א במסגור. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו (ופלא שכן הועתק הציון גם בהוצאת עוז והדר), וצ"ל: ס"ב.

קו"א שם ס"ק א: נמשכו אחר פירש"י. ובמ"מ צויין: עירובין ל"ג ע"א ד"ה והא אי. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו (ופלא שכן הועתק הציון גם בהוצאת עוז והדר), וצ"ל: שבת ט, א ד"ה דרך עליו.

שם: בפירש"י דף צ"ב ע"א. ובמ"מ צויין: ד"ה הוציא. וצ"ל המוציא (ופלא שכן הועתק הציון גם בהוצאת עוז והדר).

שם: בס"פ הבונה. ובמ"מ צויין: ק"ד ע"ב. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו (ופלא שכן הועתק הציון גם בהוצאת עוז והדר), וצ"ל: בס"פ הזורק (קב, א) עיי"ש בתוס' (ד"ה והוציאו).

שם: בפ' הפרה. ובמ"מ צויין: ב"ק נ' ע"ב. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו (ופלא שכן הועתק הציון גם בהוצאת עוז והדר), ואוצ"ל: ב"ק נא, א (מכריסא דתורא לארעא כמה הוי ארבעה). וראה רשב"א שם.

שם: פ"י דעירובין. ובמ"מ צויין: צ"ב ע"ב. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו (ופלא שכן הועתק הציון גם בהוצאת עוז והדר), וצ"ל: צח, ב.

והפלא הוא על מהדירי הוצאת עוז והדר, אשר העתיקו את הציונים מספר מראי מקומות וציונים - כסומא בארובה, מבלי לבדוק בעצמם, ומבלי להודיע בהקדמתם מבטן מי יצאו הדברים.



מדריגות – אם הם מחיזה לשבת [גליון]

הנ"ל

בגליון האחרון דנתי בענין המדריגות, והבאתי מ"ש התוס' עירובין כב, ב סד"ה ואיזהו שיש לזה דין מחיזה הנדרסת שבעירובין שם פט, ב דלא הוה מחיזה לכו"ע.

שוב ראיתי כי רבינו הזקן מסתפק בקו"א סי' שנה ס"ק ג, אם מחיצה נדרסת לא הוה מחיצה מה"ת או רק מדרבנן. ומביא גם את דברי התוס' הנ"ל.

מ"מ נלענ"ד, שזהו רק במחיצה ממש שהיא נדרסת, והיינו כלשון התוס' שם "שלא יהא עשוי כעין מדרגה דלא תהוי מחיצא נדרסת", ומיירי התם במדרון המתלקט עשרה טפחים בפחות מד' אמות. אמנם במדריגות ממש, הבאנו שם משוע"ר סי' שמה סכ"ב, שאנו דנים על כל מדריגה בפני עצמה, שאין בה גובה עשרה, ולא אמרינן בזה מתלקט מתוך ד' אמות.

וכיון דאתי לידן נימא בה מילתא :

בקו"א הנ"ל, בדפוס הראשון הגירסה היא: "ועיין גמרא ריש פרק ט' דעירובין ... בעירובין דף כ"ב ע"ב סוף ד"ה ואיזהו", ובדפוסים שלנו שינו והוסיפו וא"ו המחבר והדפיסו "ובעירובין דף כ"ב ע"ב סוף ד"ה ואיזהו", מחמת שהוקשה להם המשך סגנון הלשון.

אמנם לענ"ד נראה ברור שצ"ל כבדפוס הראשון, והיינו שמקשה על האמור בקו"א שם מעירובין פט, ב ומתריך עפ"י התוס' שם כב, ב (שלא שייך ביניהם וא"ו המחבר, כפשוט).



באכילת דבר המזיק בברה"נ בדברי אדמה"ז

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

הנה בסי' רב ס"י כותב אדמה"ז: "עיקר הפרי לכך נטעוהו ענבים להוציא מהן יין וזיתים להוציא מהן שמן, לפיכך פרי הוא...". "והשמן אין מברכין עליו בפה"ע כששותהו לבדו כמות שהוא שהרי הוא מזיק לגופו ואינו נהנה כלל בשתייתו ואין לברך בה"נ כלל על שתיה זו...". הנה מקור דין זה הוא מגמ' ברכות לו, ב "אלימא דקא שתי ליה אוזוקי אזיק ליה...", ולפי הרבה ראשונים וכן הוא פסק השו"ע סי' רב הנה פשטות כוונת הגמ' הוא דלא יברך כלל (ודלא כהרמב"ם דפוסק דמברך שהכל נהיה בדברו, דנראה שפי' קושיית הגמ' אברכת בפה"ע). וא"כ ישלה"ב למה כתב אדמה"ז דטעם מה שאינו מברך שום ברכה הוא משום ב' העניינים (מזיק ואינו נהנה כלל).

ונראה שמיוסד ע"ד דברי הב"ח בסי' רב שמסביר דעת הרמב"ם שגם בדבר המזיק מברך שהכנה"ב כיון שנהנה בשעה ששותה: א- לא גרע מחומץ דמזיק ואעפ"כ כ' הר"י דמברך שהכל (דלא כשיטת הטור דאינו מברך כלל), משום ד"בשעה ששותהו נהנה ממנו אע"ג דמזיק ליה בסוף חייב לברך על מה שנהנה בשעת שתייה...". ב- ראיה מהא דמברך שהכנה"ב בקמח שעורים (ברכות שם) אע"פ דקשה לגוף ומזיק לבסוף, מ"מ כיון דאית הנאה בשעת אכילה חייב לברך שהנה"ב.

והנה אדמה"ז בנוגע לחומץ פסק כדעת השו"ע רד"ס"ב דעל החומץ אינו מברך כלום מפני שמזיקו, אלא דאדמה"ז הוסיף בהגדרת ההלכה שם "...חומץ גמור... אין מברכין עליו כלל מפני שהוא מזיקו ואינו ראוי לשתייה כלל...".

עוד כותב אדמה"ז בסוף הסעי' י בסי' רב "...אבל אוכלים ומשקים שהחין נהנה מהם אע"פ שהם מזיקים וקשים לגוף, צריך לברך עליהם ברכה המיוחדת להם", אלא שהוסיף כאן "ואם אין החין נהנה מהם אע"פ שהם יפים ומועילים לגוף אין מברכין עליהם כלל כמ"ש בסי' רד". והיינו: דאם החין נהנה מהם (לא רק שמברך עליהם שהנה"ב גם אם מזיקו, אלא עוד זאת) מברך ברכה המיוחדת שלה.

ואפשר לומר שלכן פי' אדמה"ז כוונת הגמ' בשמן דהא דאוזיקי מזיק ליה פוטרו מברכה הוא (לא רק משום דמזיק, אלא גם) משום דאינו נהנה בשתייתו כלל", דאם היה נהנה היה מברך שהנ"ב ואם היה החין נהנה היה מברך אפי' ברכה המיוחדת עליהם. ולזה כיוון לומר "שאינו נהנה בשתייתו כלל....", שאין בשתייה שום הנאה כלל¹. ובחומץ - דכתב אדמה"ז דמזיקו ואינו ראוי לשתייה כלל - נראה הכוונה (לא משום שאין החומץ משקה, אלא) דאין לו הנאה כלל כיון שאינו כלל לשתייה.

אבל לכאור' א"כ קשה לאידך: למה כתב הגמ' בטעם דאינו מברך משום ד"מזיק" ולא כלל גם מה ש"אינו נהנה כלל" (שיש לטעות מזה דמה דמזיק מספיק כדי שלא לברך כלל ד"אין זו אכילה" - (רש"י) או ע"ד הבנת הרעק"א שם דלא תיקנו לברך להשי"ת על מה שמזיק לגופו כו').

(1) והיינו דסובר דשיטת הראשונים דאינו מברך כלום אשמן הוא משום שסוברים שאין בזה הנאה כלל אבל הרמב"ם יסבור שגם בשתיית שמן ייחשב הנאה.

יתירה מזה צלה"ב לכאו': הרי בסי' רד סי"ד מבאר בדברים שאוכלן לרפואה ש'אם הם רעים שאין לו הנאה אע"פ שמתרפא מהם אינו מברך לא בתחילה...". הרי דלכאו' מה "אין לו הנאה" מספיק לומר שלא מברך כלל, וא"כ למה הוצרכו לטעם "דאזוקי מזיק" כטעם לגבי מה שאין מברכים ברכת השמן.

ואולי י"ל ע"פ ההמשך בההלכה שם בסוגריים: "ואם אינם טובים ולא רעים לגמרי יש מי שאומר שלעולם מברך עליהם שהכל". דמה שאינו נהנה (היינו "טוב" לכאו' הכוונה במה "שטעמן טוב והחין נהנה" כבתח"י הלכה יד) אינו מספיק לגמרי לשלול לגמרי ברכת שהכל אם יש איזה תועלת להאדם שמתרפא מהם וכיוצא, ולכן בשמן אפשר דהגם שאינו נהנה מהם אין זה "טעם רע" והרי שותה לרפואה, ולכן כדי לשלול ברכת שהכנה"ב צריכים לטעם ד"אזוקי מזיק ליה" - דכיון דמזיק לגופיה, הרי בנוסף שלא נהנה חין בזה הרי מזיקו אינו מברך כלל (ע"ד מה שאינו מברך על רפואה שטעמו רע). ולכן כתב הגמ' העיקר מה ששולל לגמרי מלברך והוא מה שמזיק (דזה שאין לו הנאה זה אינו מספיק לשלול ממנו שהכנה"ב, וצריכים לטעם דמזיק וזהו הדגשת הגמרא)².

ועדיין צלה"ב קצת: דהנה בסי' רח ס"ד פסק הרמ"א דבאוכל שעורים שלמים דנאכלים ע"י הדחק דמברך שהכל. והצ"צ בפסקי דינים סובר כאבודרהם שלא יברך כלל משום הגמ' ביומא דאכילת שעורים הוא מזיק והוי כשמן. אבל לפי הנ"ל צלה"ב לכאו': הרי כיון דנהנה (דזהו הטעם מה שסובר הרמ"א שיש לברך, וכמבואר בהב"י) א"כ אין מה שמזיק מספיק לשלול ממנו לברך שהכנה"ב אע"פ שנהנה (ולכאו' הול"ל בפירוש שחולק על סברת הב"י שנחשב כנהנה).

ואולי י"ל בשיטתו, דהכוונה היא דאם ההנאה היא קטנה מאד וההיזק גדול יותר אין זה נחשב כהנאה כלל³. ולזה הביא רביה מגמ', ויוצא דבאכילת שעורים שלימים הוי היזק כזה שפוטרו מלשלם חומש דמראה

(2) ולהשיטה דאם אינו טובים ולא רעים אינו מברך כלל, אולי י"ל דבשמן זית דיח לו חשיבות מיוחדת וה"א לברך גם כשאין לו טעם טוב.

(3) ראה ריטב"א לגבי לשמן "בעיניה אזוקי קא מזיק ליה .. האי מפסיד השמן הוא וחושוב כמזיק ולא חשיב הנאה כלל", ומשמע דמה שמזיק הוא ענין א' בזה דאינו הנאה כלל.

שהוא היזק גדול שלכן לא הוי ההנאה הקטנה שיש לו באכילתו כאכילה כלל.⁴



קידוש בליל הסדר [גליון]

הנ"ל

בגליון תתטז העיר ידידי הרח"ג שי' שטיינמעץ במה שכתבתי בגליון די"א ניסן בקידוש בליל פסח. והנה א' הנקודות היא במה שכתבתי שיכול לקדש קודם הלילה ולא היה בזה חסרון דקידוש במקום סעודה, וכתב ידידי שי' שלפי דעתו ז"א, כיון דאדמה"ז הדגיש בסי' תעב ס"ב דגם הקידוש צריך להיות בלילה (ודלא כהח"י). ויש להוסיף: ממקור הל' זו (מובא בב"י) התרה"ד קל"ז: "...וקידוש נמי הואיל וכוסו בכלל ד' כוסות מן הרמוזים בל' גאולה ... א"כ כולו צריכין שיהא לילה ממש", דקאי בברור על הקידוש דמפני "דכוסו" הוא מן הד' כוסות שהן דרך חרות לכן צ"ל בלילה (וכבר דנו בזה כו"כ). וכתב הנ"ל דלכאו' מוכח מאדמה"ז שהוא דין מצד קידוש דצ"ל על כוס מד' כוסות ולא רק דין בהכוס דצ"ל אחר אמירת קידוש, ולכן נעשה הקידוש חלק ממצות לילה זו וצ"ל בזמן מצה.

הנה, למרות שברור באדמה"ז שגם אמירת הקידוש צ"ל בלילה, לפענ"ד אינו מוכח כלל שהוא דין בקידוש אלא דתיקנו משום הכוס שיהיה הא' על הקידוש. וזה פשוט לשון התרה"ד ואדמה"ז דמפני הכוס "הואיל וכוסו" צ"ל בלילה לכן צ"ל גם קידוש בלילה. והיינו - דאין הפי' דאמרו דאין שייך חפצא דקידוש בתוס' יו"ט פסח, אלא הכוונה דצריך לקדש בלילה כמו כוסו שצ"ל בלילה. ולענ"ד נראה ברור מההלכה בסי' תפג ס"ד (שציינ ידידי עצמו) דכשלא יקיים ד"כ יכול לקדש בפת. והא דצריך לקדש על יין אם יש לו אינו משום דקידוש אינו יכול להיות בפת ובפסח תיקנו חכמים הלכה אחרת בהלכות קידוש (דא"כ לא היה יכול

(4) ולפי"ז יש לפרש עד"ז בנוגע לשמן זית: אף אם נאמר שיש לו הנאה קטנה בשתייתו כדברי הב"ח לשיטת הרמב"ם מ"מ ההיזק שבזה מפקיע לגמרי מההנאה זו משם אכילה (רש"י). ועדיין יל"ע להתאים זה עם דברי אדמה"ז שאין בשתיית השמן הנאה כלל.

לצאת בדיעבד בפת), אלא הלכה בדין ד' כוסות שתיקנו שיהיה על הקידוש.

ובמילא כיון דנדון האמור במה שכתבתי הוא על שעת הדחק בפועל ממש בסדרים צבוריים, ד(לע"ע) אי אפשר בע"א (וכפי שהעירו אלה שהשתתפו במבצע חשוב וגדול זה) א"כ אולי י"ל דאפשר לקדש לפני הלילה כדי שיוכלו לטעום ולאכול כו' (רעא ס"ט) ויצאו דין קידוש דכל השנה כולה (דשייך גם בפסח וכו"ל ממי שאין לו יין).

אלא שיישאר לעיין ולברר אצל גדולי ההוראה שי' אם לפי אדמה"ז שייך בשעת הדחק לקיים ד' כוסות על סדר אחר (היינו על דרך ה'דגול מרבבה' וכיוצא), או דלשיטתו וכוונתו במה שצריך "על הסדר שיתבאר" (סט"ו) שולל לגמרי אופן אחר או דילמא העיקר לעיכובא שם הוא שלא יהיה שתייה "זה אח"ז" כו'.

ואולי יש להוסיף לעיין באו"א: גם אם נאמר שצריך להיות כוס על ברכת קידוש לעיכובא, אולי ישלה"ע אם יכולים לעשות קידוש פעמיים - א' לפני לילה ממש כדין קידוש כל השנה בתוס' שבת ויו"ט (ובפרט משהגיע ביה"ש או התפללו ערבית), וקידוש פעם ב' לקיים דין כוס א' שיהיה על סדר הקידוש.



הערות לספר "שבח יקר" – הלכות תפילין

הרב טוביה זילברשטרום

ירושלים עיה"ק ת"ז

פ"ב ג בסופו - "להניחן לפני עטיפת הטלית": ובכף החיים פרק כא, ס"ז הביא דעת האריז"ל ללבוש ציצית קודם התפילין בכל אופן.

פ"ג ג הערה 5 - "לכסות הזרוע עם הטלית בשעת הנחת תפילין של יד": הערה זו מתייחסת לשעת הנחת התפילין וכך נוהגין בעיקר הספרדים. אבל כאן נכתבה לשעת ברכת התפילין וכפי מנהגינו שמכסים בעת הברכה, ולא ראיתי שמכסים בשעת ההנחה.

שם הערה 7 - "לכוין לפטור של ראש": כדאי לציין גם כאן המובא לקמן בהערה 10 שיש גם לפטור תפילין דר"ת.

שם הערה 11 - "ולא כשהן בכיסן": קשה להתעלם מכל אלו שסברו לפרש דברי הזוהר אף שמונחין בכיסן והדברים בזוהר מבהילין, וכפי

שהעתיק דבריהן בכף החיים סימן כז, יב. ולכאורה הרי אדמו"ר שאצלו נחתך בתיק התפילין אולי גם ס"ל הכי.

שם ס"ד הערה 16: רק בהערה העתיק הנהגת כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע לקשור רצועות הש"י, כדי לקיים "וקשרתם" לפני ש"ר. וכ"כ האריך בזה הגרא"ח נאה בהוספות לקצוה"ש, וכדאי שהנהגה זו תוכלט בפנים הספר.

שם הערה 32 - "אדמו"ר לא דייק בזה": מאז שזכיתי לראות הנהגות בקודש והוא משנת תשל"ד ואילך, היה תמיד מקפיד ע"ז, ומסיר הכריכה העליונה כמ"פ במשך התפלה, ובמיוחד בעת הכריכה על היד שנעשה ברבים בביהמ"ד בעת אמירת איזהו מקומן.

שם הערה 38 - "כיסוי של אדמו"ר היה חתוך ופתוח מכל צדדיו": גם כאן שמעתי מרבים וטובים, עד שזכיתי לראות בקודש משנה הנ"ל ואילך שהמכסה היה סתום מכל צדדיו, ואפילו לא היה חור העליון שקיים אצל כולנו, כי היה לו הקופסא האדומה המשמשת גם בתור תיק למגן.

שם יג - "צד השחור כלפי חוץ": רבים נוהגין להכניס הרצועה לתוך הגארטל או מכנסיים וכיו"ב, בכדי שלא יתהפך. שמעתי מהרב גורליק ז"ל רבה של כפ"ח ש"בליובאוויטש הקפידו לא לעשות כן", וכן ראיתי הנהגת כ"ק אדמו"ר שרק היו משתלשלות מעל בגדיו ללא תפיסא כל שהוא (למרות המובא - בספרו לעיל ע' 31 "טוב שישים ... כדי שלא וכו'").

ולעיל גבי באורך הרצועות, אולי יש להוסיף הנהוג אצל רוב אנ"ש שי' שאורך הימיני נשתלשל עד הברך והשמאלי עד המילה, למרות שלא מצאתי לע"ע מפורש, אבל אולי זה מחמת הנ"ל שיהא ארוך יותר ומ"מ לא יגיע וכו'.

פ"ה ז - "שמפסיקים": יעוין מה שהאריך בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סכ"א שגם לאמן דברכת כהנים (לא של הברכה) מפסיקין בברכות ק"ש.

פ"ז ד - "אדמו"ר נהג למשמש באמירת לא ניגע לריק": כך סברתי שנים ע"ג שנים ומחמת אותו מקור שציין מפרע"ח. אבל עתה שיש וידיאו מתפילת הרבי רואים במפורש שאחר תיבות "שנשמור חוקיך בעוה"ז", מנשק, וממשיך "ונזכה".

ולכאורה מקורו מה שבירכו אקב"ו לשמו חוקיו בעת שחלצו התפילין (ירושלמי - שו"ע או"ח סכ"ט).

פ"ט ב - "יאמר איזה מזמור": לכאורה כדאי לציין - אמירת קריאת שמע' כמובא לקמן פכ"ד.

שם ה - "יניחם בין הפרקים": יש להעיר דאם כבר בירך על התפילין לפני התפלה, אזי לא יברך בין הפרקים אלא יניחן ללא ברכה ולאחר התפלה ימשמש בהן ויברך.

פי"ח ב - "מנהגנו שלא לחלוץ עד לאחר אך צדיקים": חשוב ונחוץ לציין מנהגנו - וכך נהג כ"ק אדמו"ר כל השנים 'וברבים' ובמיוחד כש"ץ - לא לחלוץ עד אחר אמירת שיעור תהילים היומי, ולפניו תהילים המתאים למספר שנותיו, וכמצוין לקמן כ"ב ג' (אבל שם הוא באופן שונה וכמובן).

בסיום נדפסו ב' מאמרים 'איתא במדרש תהילים'. - ע"פ הנכתב בעמ' 150 ללמוד ב' או ג' מאמרי חסידות כו' כדאי אולי לצרף גם מאמר נוסף, לדוגמא מדרך מצותיך, מסידור, או "וארשתיך לי לעולם" משנת ה'תשכ"ח שמאמר זה נהגו ללמוד בישיבה במי ששכח רח"ל, ומסיימים בטוב.



מנהג חב"ד לקצר בשחרית דערב פסח

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

בספר 'אוצר מנהגי חב"ד' - ניסן מביא בעמ' צב: "ויש שנהגו למהר בתפילתם בכל ערב-פסח". אך מובא זה כמנהג שאינו של חב"ד.

ויש להוסיף (עכ"פ בהמהדורה הבאה) את המובא ב'כפר חב"ד' (גליון 871 עמ' 28) דברי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע בשנת תש"ב להשד"ר הרה"ח ר"ש (ז"ל) הלוי לויטין "מנהג ישראל הוא שבערב פסח לא מאריכים בתפילה", והי' זה נוגע למעשה כי הרש"ל הי' מתפלל אחרי פטירת הרבנית ש"ש ע"ה (שנלב"ע בי"ג שבט תש"ב).



פשוטו של מקרא

כמה הערות בפירש"י עה"ת (שמות)

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

כי שמי בקרבו

שמות כג, כה ברש"י ד"ה "כי שמי בקרבו" - "מחובר לראש המקרא השמר מפניו כי שמי משותף בו".

ובפשטות, הכוונה לשלול את היכולת לפרש איך שהוא כתוב בהמשך הפסוק כי לא ישא לפשעכם, כי שמי בקרבו, כלומר ד"כ כי שמי בקרבו" קאי על "כי לא ישא לפשעכם", שכמו שאני מעניש וכו', כך אם תמרו בו יענישכם. וכללות תוכן הפסוק הוא באמת כן, שהקב"ה מזהירנו לשמוע בקולו כי לא ישא לפשעם (וכדפרש"י "אינו מלומד בכך כו' ועוד שהוא שליח כו").

אבל אי אפשר לומר ש"כי שמי בקרבו" קאי על "לא ישא לפשעכם", שהרי אחת מ"ג מדה"ר היא המדה "נושא עון ופשע", ואיך אפשר לומר שהטעם שלא ישא לפשעכם הוא מפני ששמי בקרבי, והרי אדרבא אם שמו בקרבו הי' צ"ל דוקא כן נושא (עון ו) פשע.

וי"ל דלכן פירש"י "מחובר לראש המקרא השמר מפניו כי שמי משותף בו", שלא יהי' ס"ד שאין צריכים כ"כ להשמר ממנו, הנה ע"ז אומר "השמר מפניו ושמע בקולו .. כי שמי בקרבו".

והי' יכול להיות כתוב "כי אנכי שלחתי" וכיו"ב, ולמה כתוב בלשון הזה דוקא ("כי שמי בקרבו") - הנה ע"ז מביא רש"י "ורבותינו אמרו זה מטטרו"ן .. מטטרו"ן בגימטריא שד"י", ונמצא שיש דיוק בלשון זה דוקא כי שמו בקרבו, ששמו כשם רבו.

"שיהיו נמנין עמנו"

ברש"י ד"ה "וחלכנה" (שמות ל, לד) - "בשם שריחו רע כו' ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת ללמדנו שלא יקל כו' את פושעי ישראל שיהיו נמנין עמנו".

לכאורה הטעם שמוכרח מדרש זה לפשש"מ, וכלשון רש"י "או למדרש המיישב פשש"מ" - הוא, שהרי הקטורת נעשתה כדי להפיק ממנה ריח טוב, שלכן הזהירה התורה להלן ל, לח. איש גו' להריח בה ונכרת גו', ואיך יתכן שיכניסו בסממני הקטרת דבר שריחו רע, ומוכרח לומר שזה מלמדנו להוציא מזה הוראה לפועל, שלא יקל בעינינו לצרף כו'.

המנורה הטהורה

ברש"י ד"ה "הטהורה" (שמות לא, ח) - "על שם זהב טהור". וי"ל בדא"פ שמפני שאר כלי המשכן הארון השלחן ומזבח הפנימי היו מעצי שטים, אלא שמצופים בזהב, והמנורה הייתה כולה זהב טהור, לכן קורא הכתוב לה (דוקא) "הטהורה".

אבל לכאורה אי אפשר לומר כן, שהרי בפ' אמור (ויקרא כד, ו) עה"פ "ועל על השלח הטהור" מפרש רש"י "של זהב טהור", הרי שגם השלחן שהי' מעצי שטים ורק מצופה זהב נקרא השלחן הטהור,

ואולי בכל זאת יש מקום להנ"ל, שהמנורה נקראת הטהורה על שם שהיתה כולה זהב טהור, שכן מצינו שהמנורה נקראת כן בכמה מקומות, כמו בפ' פקודי לז, לט ושם רק המנורה נקראת כן (הטהורה) ולא כלי אחר.

מעשה העגל קודם לציווי מלאכת המשכן

רש"י ד"ה "ויתן אל משה" (שמות לא, יח) - "אין מוקדם ומאוחר בתורה, מעשה העגל קודם לציווי מלאכת המשכן ימים רבים הי' כו'".

והנה הפי' אין מוקדם ומאוחר בתורה, היינו שאי אפשר ללמוד מסדר הכתוב בתורה שאכן כן הי' - לפי סדר זה, שלפעמים דבר המאוחר נכתב קודם, ולפעמים דבר המוקדם נכתב מאוחר, אבל זה גופא מראה שיש סדר וסיבה למה נכתב ענין המאוחר קודם ועד"ז להיפך, שבודאי אין ענין לבלבל ח"ו.

ויש מקומות שחז"ל פירשו למה, כמו במדבר ט, א בענין קרבן פסח, ששם נאמר "...בשנה השנית ... בחדש הראשון גו'", ו"פרשה שבראש הספר (במדבר א, א) לא נאמר עד אייר ... ולמה לא פתח בזה (בפרשת שבפ"ט, א) מפני שהיא גנותם של ישראל שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד". - רש"י.

ואולי י"ל שכאן נסדר באופן כזה, שעד כאן מדובר אודות ענינים חיוביים, מאז מתן תורה, שהדברים היו קשורים זה בזה וכדפירש"י בתחילת פ' משפטים (כא, א) "ולמה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח לומר לך שתשים סנהדרין אצל המקדש" - הרי שאי אפשר הי' להפסיק.

ובענין מ"ת עצמו גם נמצא דבר פלא, שכל הסיפור שהי' לפני מתן תורה (שמות כד, א) ואל משה אמר עלה אל ה' אתה גו' והשתחויתם מרחוק (כד, ב) ונגש משה גו' (כד, ג) ויבוא משה ויספר לעם גו' ואת כל המשפטים גו' ופירש"י (בד"ה ואת כל המשפטים) ז' מצוות שנצטוו בני נח ושבת וכבוד אב ואם ופרה אדומה ודינין שניתנו להם במרה, וכן מה שכתוב להלן (כד, ד) ויכתוב משה גו' וישכם בבקר ויבן מזבח גו' ושתים עשרה מצבה גו' (וזה הי' בחמשה בסיון - ככפירש"י בד"ה וישכם בבקר) וכן (כד, ה) וישלח את נערי בני ישראל ויעלו גו', וכן (כד, ו) ויקח משה חצי הדם גו' (כד, ז) ויקח ספר הברית ויקרא גו' כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע (כד, ח) ויקח משה את הדם ויזרוק על העם ויאמר גו' הנה כל זה הי' לפני מ"ת, וא"כ מקומם בפ' יתרו. ואפ"כ כתבם רק ב(סוף) פ' משפטים.

ובדא"פ י"ל הביאור בזה שבפ' יתרו כתוב רק הדברים הנחוצים ביותר לענין מעמד מ"ת ומ"ת עצמו, ואין מקום להכניס (יותר מדי) ענינים שהיו באותו זמן אבל אינם שייכים כ"כ למ"ת עצמו.

ומיד אחרי עשרת הדברות, מתאים כמובן הפרשה (כ, יט) ויאמר ה' אל משה גו' אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם (ולכן) (כ, כ) - לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב גו'.

וכשדבר על השלייה דבר אחרי זה על החיוב (כ, כא) "מזבח אדמה תעשה לי וזבחת גו' בכל מקום אשר אזכיר את שמי גו'".

שי"ל שהמשך הדברים הם שמאחר שראיתם שמן השמים דברתי עמכם, והרי לא כל פעם אדבר עמכם מן השמים (ואלהים אחרים הרי אסור לכם, וא"כ היכן תתפללו ותעבדו אתי), הנה ע"ז אומר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך", שבזה מרמז על ענין עבודת הקרבנות בביהמ"ק, שלכן הוזכר כאן (בקצרה עכ"פ) ענין המזבח. ותיבת וברכתך י"ל שזה כעין הבטחה שיקבל תפלותינו ועבודתינו.

ואחרי זה נמשך ענין ואלה המשפטים כדפירש"י בד"ה ואלה המשפטים (שמות כא, א): "ולמה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח לומר

לך שתשים סנהדרין אצל המקדש", ומכאן נלמד לכל פ' משפטים שרוב הפרשה מדובר ב"דינין", ובסוף מסיים בג' רגלים וכמובן בהקדמה בענין שבת, ובדומה לזה ענין (כג, י) שש שנים תזרע את ארצך גו' והשביעית תשטנה גו'. וכן שאר הדברים הנזכרים כאן, לפי הנראה, הם דברים חשובים ויסודיים (עד כמה שניתן לומר כך בתורה).

ואולי י"ל שלכן גבי שמיטה נאמר כאן (כג, יא) ואכלו אביוני עמך, - שלכאורה תמוה, והרי שמיטה הפקר לכל, ו(עיקר) ענין השמיטה כפי שמבואר בתורה הוא השביתה שדרך לא תזרע גו' (ויקרא כה, ד ואילך), ובמפרשי התורה מבואר שהוא להחדיר האמונה שהארץ לה' וגם שהאדם יהי' פנוי שנה אחת ויקדיש את זמנו לתורה ועבודת ה'. ואילו כאן נזכר ענין אחד, ובקיצור, שלא נזכר בפרשת שמיטה עצמה.

ולא עוד, אלא שבפרשת שמיטה (ויקרא כה, ו) נאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך גו' ופירש"י בד"ה לך ולעבדך ולאמתך - "לפי שנאמר ואכלו אביוני עמך יכול יהיו אסורים באכילה לעשירים ת"ל לך ולעבדך ולאמתך הרי בעלים ועבדים ושפחות אמורים כאן". ונמצא שהתורה היתה צריכה לכתוב פסוק מיוחד (בפ' שמיטה) לשלול את הפסוק הנאמר כאן (ואכלו אביוני עמך), שלכאורה למה לומר ענין ונצטרך לשלול שלא דוקא הוא, והי' אפשר לכתוב בפעם הראשונה (שבדרך כלל הוא העיקר) שיהי' לך ולעבד ולאמתך כו'.

ולפי הנ"ל שבפרשה זו (החל מפ' יתרו, כנ"ל) נאמר עקרי דברים ובקצרה (לפי ערך), י"ל שדבר גדול רמזה לנו התורה כאן, שעיקר (ועכ"פ אחד מעיקרי) עניני שמיטה הוא "ואכלו אביוני עמך".

ועפ"ז לכאורה יובן עוד דבר פלא, שבהמשך הפסוק (כאן בפ' משפטים) נאמר "ויתרם תאכל חית השדה" ופירש"י בד"ה זה (ויתרם תאכל גו'), להקיש מאכל אביון למאכל ח' מה ח' אוכלת בלא מעשר אף אביונים אוכלים בלא מעשר וכו'. והרי בפ' שמיטה נאמר גם (ויקרא כה, ז) ולבהמתך ולח' אשר בארצך תהי' כל תבואתה לאכול, ומפרש רש"י בד"ה ולבהמתך ולח' כו' מקיש בהמה לח' כל זמן שח' אוכלת מן השדה האכל לבהמתך מן הבית כלה לח' מן השדה כלה לבהמתך מן הבית, שבכללות הו"ע הביעור, לכאורה הפסוק ויתרם תאכל חית השדה והפסוק ולבהמתך ולח' אשר בארצך תהי' כל תבואתה לאכול (בכללות) תוכן אחד הוא, ואעפ"כ בפ' משפטים פירש"י (על ויתרם תאכל חית השדה) "להקיש.. מה ח' אוכלת בלא מעשר אף אביונים אוכלים בלא

מעשה כו', ובפ' בהר (על "ולבהמתך ולחי' .. תהי' כל תבואתה לאכול) פירש"י לענין איסור אכילה לאחר זמן הביעור.

ועם היות שבפ' בהר נזכר גם ולבהמתך, ומפני שביחד עם זה נזכר ולחי', לכן למדים להקיש בהמה לחי' לענין זמן הביעור, אבל לכאורה מתיבת לחי' לחוד הי' אפשר ללמוד (גם כאן בפ' בהר) שכשם שחי' אוכלת בלי מעשר כך גם אתה וגו', ומההוספה (וההיקש) של "ולבהמתך ולחי'" נלמד כל זמן שחי' אוכלת מן השדה כו' כלה לחי' מן השדה כלה לבהמתך מן הבית. ובמלים אחרות: לכאורה יש להקשות אם מכך שכתוב "ולחי'" בפ' בהר זה בא ללמד שרק עד שיש לחי' בשדה מותר לאכול (ולאכיל לבהמה) מה שיש בבית, למה לא נאמר שגם ה"ויתרם תאכל חית השדה" שבפרשת משפטים בא "להקיש", שרק עד שיש לחי' בשדה.

ועפ"י הנ"ל שכאן (בפ' משפטים) רמזה התורה את עיקר ענין השביעית שזה לעניים ואכלו אביוני עמך, הרי מה שנאמר לאחרי זה ויתרם תאכל חית השדה הרי זה דבר הלמד מענינו, שזה בא להתיר משהו לענין שאין צריכים לעשר - והיינו אביונים, שהם אוכלים בשמיטה בלי מעשה, וכדפירש"י "להקיש מה חי' אוכלת בלא מעשר אף אביונים אוכלים בלא מעשה כו'", וממנו למדים לכולם, שלא רק אביונים, אלא כולם מותרים לאכול בלי לעשר, ובלשון רש"י - "מכאן אמרו אין מעשר בשביעית".

(ונחזור לענינו שכאן (בפ' יתרו) כתובים רק דברים נחוצים ובקצרה (יחסית)) ולכן י"ל בדא"פ, הוזכר כאן גם הפסוק (כג, יג) ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, וכדפירש"י לעשות כל מצות עשה באזהרה כו', שכאן הוא המקום להזכיר ענין כללי (בקצרה) להזהיר על כל מצות עשה.

ועפ"י יש אולי לבאר למה נאמרה כאן (בפ' משפטים) הפרשה של הנה אנכי שולח מלאך גו' (כב, כ ואילך) השמר מפניו גו' וכדפירש"י בד"ה הנה אנכי שולח מלאך - כאן נתבשרו שעתידין לחטוא ושכינה אומרת להם (שמות לג, ג) כי לא אעלה בקרבך גו', שלכאורה מה הקשר (והחשיבות) לענין זה לכאן (לדינים, ג' רגלים וכו'). ובפרט שענין זה חוזר על עצמו להלן בפ' כי תשא במקומו לאחרי חטא העגל, (לג, ב) ושלחתי לפניך מלאך גו' ובפסוק ג' אל ארץ זבת גו' כי לא אעלה בקרבך גו' (והובא פסוק זה (כי לא אעלה גו') כאן ברש"י - כנ"ל), ולמה לבשר להם שעתידין לחטוא.

ועפ"י הנ"ל י"ל, שכיון שכאן כתבה התורה ענינים עיקריים (וחשובים) הנה ענין זה הוא אחד מהדברים העיקריים שצריכים כבר עכשיו לתת עליהם לב. - והנה עפ"י הנ"ל יש לכאורה ליישב ענין תמוה, שלהלן ב'פ' כי תשא (לג, יב) ברש"י ד"ה ראה אתה אומר אלי ראה תן ענין כו' ואתה לא הודעתני וגו' ואשר אמרת לי הנה אנכי שולח מלאך אין זו הודעה שאין אני חפץ בה ותמה הרא"ם (ועוד מפרשים) הרי זה עתה בסוף פל"ב (פסוק לד) אמר לו הקב"ה "ועתה לך נחה את העם גו' הנה מלאכי ילך לפניך גו'", ועד"ז בתחילת פל"ג פסוק ב' כתוב ושלחתי לפניך מלאך וגו', ולמה מביא רש"י (ואשר אמרת לי) הנה אנכי שולח מלאך כו' שזה פסוק ב' משפטים, ומפני זה משבשים את גירסת הספרים, ומתקנים הגירסא שצ"ל שרש"י מביא פסוק (לב, לד) הנה מלאכי ילך לפניך (שזה נאמר אחרי חטא העגל).

אמנם לפי המבואר לעיל, הנה דוקא ההודעה של הנה אנכי שולח מלאך גו' הנאמר ב'פ' משפטים היא ההודעה העיקרית, וכנ"ל שכל מה שנאמר ב'פ' משפטים הם דברים עיקריים (ונמשכים להדברים שנאמרו במתן תורה), וכמובן שאין טעם להשאיר את עיקר ההודעה, אפי' שנאמר לפני שהי' בפועל, וגם שהיא ההודעה הראשונה (שזה לבד כבר מראה על החשיבות), ולתפוס את ההודעה שנאמרה אחרי', שהיא כעין חזרה על מה שנאמר לו לפני זה.

ולכאורה יש להוסיף שגם הלשון "אין זו הודעה" מתאים יותר ללשון הפסוק "הנה אנכי שולח מלאך גו'", שאז באמת הי' בתור הודעה, משא"כ ב'פ' כי תשא נאמרה בלשון הוראה (לב, לד) ועתה לך נחה את העם אל אשר דברתי לך הנה מלאכי ילך לפניו גו', וכאן הדגש (יותר) ש"מלאכי" ולא אני, כדפירש"י בד"ה הנה מלאכי, ויש בזה משום עונש וכיו"ב. וכשמסיים ענינים אלה, חוזר לתאר יותר בהרחבה ענין (הכנות ל)מ"ת, וכדפירש"י בפסוק א' בפכ"ד ואל משה אמר עלה אל ה', פרשה זו נאמר קודם עשרת הדברות כו'. וכשסיים ענינים אלה עד מ"ת, דילג על מ"ת עצמה, שכבר נכתב לעיל, והתחיל במה שהי' מיד לאחר מ"ת (כד, יב) ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה גו' וכדפירש"י בפסוק יב (בד"ה ויאמר ה' אל משה) "לאחר מ"ת".

ויתכן שבגלל הסיום של פרשת משפטים ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר גו', וכן כמה פסוקים לפני זה שמדובר בדברים חיוביים הקשורים עם מתן תורה, לא מכניס לכאן ענין העגל אלא אדרבה המשיך

בדברים חיוביים, של מצוות עשיית ונדבת המשכן וכליו ועבודתו בו - שזה נמשך על פני פר' תרומה תצוה וכי תשא עד (לא, יח) ויתן אל משה ככלותו גו'. שאז חזר אל סדר הדברים, אל מעשה העגל, ואחרי זה תפלות משה למען ישראל, ואח"כ לוחות שניות, ועוד כמה אזהרות וצווים שבכללות יש בהם דמיון למבואר בחלק השני של פ' משפטים, שיש בהם ענין ג' רגלים, וענין גירוש ז' האומות ולא לכרות ברית עם יושבי הארץ וענין שבת (לד, כא) ששת ימים תעבוד גו', ובקצרה ענין הכניסה לארץ וגם לא תבשל גדי גו' חוזר כאן, ולסיום פ' תשא איך שמשה רבינו ירד מן ההר עם הלוחות האחרונות שזה הי' ביום הכיפורים, ומיד לאחרי זה בא פ' ויקהל, שזה היה למחרת יום הכיפורים וכו'.



"כוחי וראשית אוני"

הרב שלום ועקנין

באר שבע, אה"ק

לכאורה משמע שלימוד אביי (יבמות עו, א. ובפשוטו של מקרא ברש"י על אתר בראשית מט, ג) "כוחי וראשית אוני - טיפה ראשונה שלי" - איננו ממשמעות המילים, שהרי גם בפ' תצא נאמר "כי הוא ראשית אוני" ושם בודאי הכוונה לבכור ילדיו ולא דווקא ל"טיפה ראשונה". ויתירה מזו - הרי מצינו בכתוב "ראשית אונים באהלי חם" (תהלים עח, נא. ועד"ז קה, לו), שהראב"ע הביאו גם בפסוק דראובן, ומפרש בכולם רק "הבנים הנראים ראשונה";

אלא למדו זאת מכפל-הלשון "בכורי אתה, כוחי, וראשית אוני" (כשם שרש"י אינו רואה ב"יתר שאת, ויתר עז" כפל-לשון בעלמא, כרשב"ם וראב"ע, אלא שתי משמעויות שונות - כהונה ומלכות), כאשר "ראשית אוני" כביטוי השלישי (בשום מקום, כמדומני, אין שלשה ביטויים!) מרמז ל"טיפה ראשונה".

אגב, גם פירוש עצם הענין שנוי במחלוקת, אם הכוונה שראובן בא מטיפה ראשונה ממש (כהבנת תוס' שם, החזקוני כאן ועוד), או שכל ביאותיו בלאה נק' כך בשם המושאל (ראה גם תורה שלימה כאן).



שונות

כיצד סירב רבי יוסי בן קסמא ללמוד תורה?

הרב ישראל אליעזר רובין
שליח כ"ק אדמו"ר - אלבני, נ.י.

איתא באבות (פ"ו מ"ט) "אמר ר"י בן קסמא ... איני דר אלא במקום תורה".

הנהגה לכאורה, סירובו של ר"י בן קסמא לילך וללמוד תורה לאחרים - הנהגה מלבד מה שהוא סותר לכל ענין ה"שליחות" כפי שהורנו רבינו נשיא דורנו, שלא להסתגר ב'מקום תורה', ולילך למקומות רחוקים לקרב יהודים -

הרי הנהגה זו סותרת גם מה שלמדנו בכל פרקי אבות עצמן: "העמידו תלמידים הרבה", "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", "כשאני לעצמי מה אני" (אבות פ"א), "מקום שאין אנשים השתדל להיות איש", "ואם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך" (אבות פ"ב), "מי שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת" (אבות פ"ג), "הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד" (פ"ד מ"ה)

וכן - הרי זו היתה מעלת אברהם אבינו על נח, ש"קבל שכר כולם", וה"מזכה את הרבים זכות תלוי בו" (אבות פ"ה), וממעלות שהתורה נקנית היא "ללמוד על מנת ללמד" (פ"ו)?

מקום מגוריו של רבי יוסי בן קסמא

ויש לומר בזה, שאדרבה, באמת רצה רבי יוסי בן קסמא לזכות את ישראל, ואכן עזב את עירו והלך למקומו של האיש, כדי להתחיל ולייסד שם מקום תורה.

ויש להוכיח שבפועל הלך ריב"ק לעיר אחרת, שהרי היה ברומי - "שאלו תלמידיו את רבי יוסי בן קסמא אימתי יבוא בן דוד וכו'" (סנהדרין צח, א), ופרש"י: "ברומי היה יושב" (ומיושב בזה קושיית המהרש"א ממשנתנו, וכן העיר בספר סדר הדורות על המהרש"א).

ומיושב מה שמצינו שהלכו גדולי רומי להלויית ריב"ק (ע"ז יח, ב) - דלכאו' אם היה מובדל מהעולם וסגור רק במקום תורה אין מסתבר שילכו גדולי רומי להלוותו ולהספידו הספד גדול.

והרי לפנינו במשנה זו שעסק "ללמוד וללמד", והדבר הראשון שלימד מיד, עוד לפי בואו שם, הוא שהתורה העיקר, ושלא ידור במקום חדש מבלי לעשותו מקום תורה, שלא ימשיכו אנשי העיר לחיות 'במקומינו', להתנגד ללימוד התורה ולומר "לא יעשה כן במקומינו", אלא אדרבא - ישתתפו עמו להפוך עירם למקום תורה.

ולא אמר ריב"ק "איני דר אלא במקום חכמים ושל סופרים", שעל זה היה מוותר, והעיקר שיעזרו לו לייסד שם מקום תורה, ו"מחשבתו משויא לו מקום" (שבת קב, א).

טבריא עיר גדולה

ויש לומר, שאותו "מקום תורה" שבא ריב"ק משם, היתה עיר טבריא, שכן באותה תקופה ובאותו איזור היתה טבריא עיר גדולה של חכמים ושל סופרים, וידוע לנו שהיו בה שלש עשרה בתי כנסיות, לבד מבתי מדרשות (ברכות ח, א), והיו תושביה תלמידי חכמים (רש"י בע"ז י, א. תוד"ה 'והא רבי בטבריא הוה' מגילה ה, ב), וישיבת טבריא היתה גדולה יותר מציפורי (רש"י סנהדרין לא, ב).

ואכן מצינו, שהיה ריב"ק בטבריא בשעה שנחלקו בה החכמים שנקרע ספר תורה מחמתן (יבמות צו, ב), והיה תמה אם יהפך לבית עבודה זרה, וכן היה. ואולי מפני מעשה זו עזב ריב"ק את טבריא העיר הגדולה לנדרוד בדרך, עד שפגע בו האיש.

ולפ"ז יובן מה שמקדימה משנתינו שאלה ותשובה זו "מאיזה מקום אתה - מעיר גדולה וכו'" (שלכאורה אין שאלה ותשובה זו נוגעת לענין, ועוד - דאם כפשוטו הרי היה האיש יכול לידע שרבי יוסי רוצה להשאר בעירו, ולמה שואל "רצונך שתדור עמנו" ? - הרי היה לו לומר "אם תדור במקומנו, אתן לך כו'"),

- אלא שלאחר ששמע האיש מריב"ק שאינו שבע רצון ממקומו ורצונו להעתיק למקום אחר, הציע לו "רבי רצונך, שתדור עמנו".

היכן היא עיר 'רומי'?

ואולי י"ל, ש"רבי יוסי מן קסרי" (הנזכר רק פעם אחת (סנה' קח, א) היינו "רבי יוסי בן קסמא" שבמשנתנו, וכפי שהוכיח בסדר הדורות שרומי היינו עיר רומית בארץ ישראל מושב הקיסר, וכמרוז"ל בחשיבות קיסרי (מגילה ו, א), והיו בה יהודים ("רבי אליעזר שבת בסוכה בקסרי" (סוכה כז, ב) ו"אתקין רב אבהו בקסרי").

וכן מוכח מזה, שהשתתפו גדולי רומי בהלייתו, והרי ידוע לנו שציון מנוחתו של ריב"ק הוא במירון, ולפלא שיוליכו גופו ממרחק רב באותם ימים.

וראה אלשיך (שושנת העמקים 'ראשך עליך ככרמל', עץ יוסף ע"ז י, ב) שהא ד"משיח יושב בשער רומי" זהו רומי בארץ ישראל, ומביא ראיה משאלת ריב"ל "אימתי קאתי מר" ושם משערי רומי באותו יום, הרי שרומי היא בארץ ישראל.

וכן מוכיח מהמנהרה שבין ביתו של רבי לאנטונינוס, שהלך דרך שם ללמוד תורה, שהרי אינו שייך מנהרה ארוכה כזו מארץ ישראל עד לרומי שבאיטליא. וזה מתאים לדעת חוקרי דברי ימי ישראל בזהותו של אנטונינוס חבירו של רבי, שלא היה הקיסר ברומי שבאיטליא, אלא ניצב מלך שמשל בא"י.

ולוא דמסתפינא י"ל, שגם במרוז"ל "הלך אחר חכמים לישיבה ... אחרי רבי מתיא לרומי" (סנהדרין לב, ב), אין הכוונה לרומי ממש, אלא ל'רומי' שבארץ ישראל, שהרי מצינו ש"רבי מתיא בן חרש וחביריו היו הולכים, והגיעו לפלטוס וזכרו את ארץ ישראל, זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם ... וחזרו למקומם, אמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות" (ספרי ראה סי' פ).

ואיך אפשר שרבי מתיא יעתיק לחו"ל? וע"כ לומר ש"רומי" זו בארץ ישראל.

"הייתי מהלך בדרך" – "זקנים שהיו מהלכים בדרך"

ולפי זה יתיישב הקדמת רבי יוסי לומר "פעם אחת הייתי מהלך בדרך" - דלכאורה, מאי נפקא לן שהיה מהלך בדרך? ואדרבה יקשה למה ביטל לימודו לצאת ולטייל בחוץ אם רצה להסתגר ב'מקום תורה', ובפרט לילך רחוק כל כך עד ששאלו האיש 'מאיזה מקום אתה'? אלא כנ"ל, שרבי יוסי

בן קסמא לא רצה להשאיר במקומו, וכבר החזיק בדרך לילך ולהרביץ תורה במקום אחר.

ורבי יוסי פירש דבריו, שלא יסתפק רק לקבל אלף אלפים דינרי זהב, ולכן התנה בפירושו "תנאי קודם למעשה", לומר להם שיעשו את עירם שתהיה מקום תורה.

ומישוב מה שאמר "אפילו אתה נותן לי כל כסף וזהב", והקשו המפרשים הלא זוהי מדת 'נפש רחבה' כבלעם הרשע? אלא כנ"ל, שמדגיש ריב"ק, שאין הכסף סיפוק נפשו ומגמתו, אלא שליחותו הוא להפוך העיר להיות מקום תורה.

וכן מוכח מלשון הגמרא "היו מהלכין בדרך והגיע לפלטיא ... שוב פעם אחת היו עולים לירושלים" (מכות כד, א) - שבסיפור השני הלכו במכוון לירושלים, אבל לפני זה לא הלכו בכוונה מתחילה לילך לרומי, אלא היו "מהלכים בדרך" (אף שלפעמים הלכו הזקנים לרומי להשתדל אצל הקיסר), שפעם זו היו מהלכים לתומם בא"י, ופתאום שמעו קולה של "רומי" שבארץ ישראל.

והנה כתב המהרש"א שלא שמעו קול ממש, שאי אפשר לשמוע בריחוק גדול כזה, אלא הכוונה שראו והכירו כח השפעתה של רומי בעיירות ומקומות שעל הדרך.

ויש להוכיח שאין זו עיר רומי ממש מכך שהיו מהלכין ושמעו קול המונה של רומי בריחוק ק"כ מיל, שאם היה זה בדרך לרומי שבאיטליא, שנבנה במקום ש'העלה הים שרטון', מסתמא באו דרך הים בספינה, ומצינו (ב"מ יא, א) דהיו החכמים באין בספינה, ודרך הים הרי לא שייך לשמוע השפעתה של "קול המונה של רומי" (כפירושו המהרש"א (אבל המהר"ל (נצח ישראל פכ"ו) כתב ששמעו ברוה"ק).

ולפי הנ"ל - שבאמת לא הסתגר לעצמו, הרי"ז מתאים למאמרו של רבי יוסי מן קסרי שדרש להשיב אנשים בתשובה בתוכחות נח ודור המבול, אף שהיו צוחקין ומהתלין ממנו.

וכן מצינו שרבי יוסי בן קסמא התעסק בדרכי ואופני קירוב, ממאמרו "גדולה לגימיה שמקרבת" (סנהדרין קג, ב), להתנהג בדרך ימין מקרבת, לקרב ולא לרחק.



האיחול "קבלת התורה בשמחה ובפנימיות"

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

מעיון ב"אוצר מנהגי חב"ד" (להר"י שי' מונדשיין) על חגה"ש ע' רפט - תחת הכותרת "האיחולים לקראת החג" - עולה בפשטות, אשר האיחול של "קבלת התורה בשמחה ובפנימיות" הרי"ז בעיקר חידושו של כ"ק אדמו"ר (ועי' במה שמציין שם, וגם ב"הלכות החג בחג" להרמ"א שי' זעליגזאן למקומות בשיחות קודש של רבינו שמבאר ל' האיחול).

ורק להוסיף בקצרה אשר הנוסח "קבלת התורה בשמחה ובפנימיות", עם כל המשתמע, מתאים מאד לעבודתו וכו' של כ"ק אדמו"ר, שהרי:

דוקא "שמחה פורץ גדר" - ענין של "ופרצת", להגיע אל ה"חוצה שאין חוצה למטה הימנה", ויחד עם זה להביא לו "הפנימיות" - ובל' רבינו "המעין עצמו", וכמבואר בארוכה בשיחותיו הקדושות.

וכמו שהוא ביחס אל הזולת, כמו"כ מובן ביחס להאדם עצמו:

שיקבל התורה באופן שפועל גם על חלק הכי חיצוני שלו - "בכל דרכיך דעהו" (כל' רבינו בכמה משיחותיו הק'), שמגיעים לזה רק ע"י מדת השמחה וההתפשטות. והפעולה היא מהחלק הכי פנימי שלו.

ובעצם תלויים הם זב"ז, שרק הפנימי ביותר שבאדם, בעולם ובתורה ("עשן" וכו' דמ"ת), (ובל' המורגל "הגבוה ביותר") - מגיע גם לה"חוצה ביותר" ("יורד למטה ביותר"), וכ"ז ע"י שמחה דוקא - "קבלת התורה בשמחה ובפנימיות".

והרי"ז גם הנקודה דביאת משיח - "מלאה הארץ דעה" דפנימיות התורה, תורתו של משיח, ודוקא בזמן ש"אז ימלא שחוק" - "בשמחה ובפנימיות".



לימוד "עברית" בבית הספר

הרב לוי גאלדשטיין
תושב השכונה

ז"ל כ"ק אדמו"ר בענין זה במכ' (הובא בלקו"ש חל"ד ע' 243): "... וכל העושים זאת - גוזלים מאת התלמידים כמה וכמה שעות מלימודי

קודש שלהם. ועי"ז מחסר גם את ידיעותיהם בקיום המצוות בפועל וביר"ש, ומכשילים אותם עי"ז בענינים דרבנן וגם דאורייתא. ור"ל, עכלה"ק.

והנה, בהשקפה ראשונה, נראה מכאן שמופרך הדבר ללמד עברית בבית הספר.

אמנם עדיין צ"ע מהי הכוונה בזה, דלכאור' א"א לומר שאין ללמוד כלל שפה העברית, דהרי מצינו באג"ק של אדמוהריי"צ (ח"ו ע' קנב), וז"ל: "...מבהיל העדר היכולת שלהם [התלמידים] בכתיבה ... [ו]מוכרח הדבר להכניס זה בסדר הלימודים, .. לשון הקדש .. להשיג עכ"פ ידיעה שטחית בדקדוק, אשר עי"ז תקל להם ההבנה בכמה ענינים בתורה, וידקדקו יותר במבטא תיבות התפלה וקריאת התורה, ואשר יוכלו לכתוב מכתב בעיון בלה"ק ובפרט לכתוב בלי שגיאות...". וא"כ, נראה ברור, ש"מוכרח הדבר להכניס זה בסדר הלימודים".

ולכאור' אין לומר שמדובר אודות לימוד לשון הקודש - היינו "לשון מקרא" דוקא, ולא לשון עברית. דהרי מפורש כת' "שיוכלו לכתוב מכתב", ולכאור' אין הדרך לכתוב בלשון מקרא, כי אם בלשון עברית. וא"כ צ"ע מהי הכוונה.

והנה שמעתי שכ"ק אדמו"ר הורה לכמה שואלים בנדון, שאין ללמוד (בבי"ס) לשון עברית בתור ובשביל לימוד השפה המדוברת, משא"כ לימוד הדקדוק, ובזה אתי הכל שפיר. אף שעדיין צ"ע מה נכנס בגדר לימוד השפה, ומה - בגדר דקדוק.



הערות וטה"ד בספר השיחות תש"ו-תש"ז

הרב פסח צבי שמעירלינג
ר"מ במתיבתא אור אלהן חב"ד, ל.א.

בספר השיחות תש"ו - ה'שי"ת שי"ל לאחרונה בע' 54 ואילך נדפסה "רשימת ד"ק ששמעתי מכ"ק אדמו"ר שליט"א עש"ק פ' שופטים, כ"ו מנחם-אב תש"ו" אבל נשמט שמו של הרושם רשימה זו.

בע' 78 בס"ח נדפס "ער איז אנטלאפן אזוי ווי פון וויירוויך" - כדאי לציין בהערה שתרגום תיבת "וויירוויך" הוא "קטרת", היות ואינה תיבה רגילה כ"כ.

בע' 83 בס"א נדפס "דיבר אודות אברהם רבינו ע"ה" - כמובן שצ"ל "אבינו" במקום "רבינו".

בע' 92 שו"ה בתורה - נדפס עוד, וצ"ל עד.

בע' 98 בסכ"א נדפס "און אז עס מאכט זיך א געשמאקער דברים שמועס שטעלט מען זיך אפ" - וכן הוא גם במקור בסה"מ תשי"א המצויין כאן, ואולי צריך להיות "דברים בטלים שמועס".



יום הקרבת נשיא אפרים

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

באשל אברהם (להגאון מבוטשאש) אורח חיים הלכות שמחת תורה (סימן תרסה בסופו), מביא טעם על המנהג להפוך את הס"ת בעת ההגבהה בשמחת תורה שיהיו פניו כלפי הקהל - ע"פ לשון הכתוב "שיכל את ידיו", שבברכת יעקב לבני יוסף הפך את ידיו כדי שישים יד ימינו על ראש אפרים, ומקשר זה עם זה ש"ביום השמיני" הוא קרבן נשיא אפרים, ולכן קשור זה עם שמיני עצרת, וזה לשונו: "ומה שנוהגים להפך הס"ת בהגבתה בליל וביום שמח"ת ... וכן מצד שנשיא אפרים הקריב ביום השמיני ועכשיו בשמיני עצרת הניתוסף בבחי' חביבים דברי סופרים חדשים גם ישנים, והוא בגדר תוס' ברכה מורים בחי' מה שכתב שיכל את ידיו ליתן הבכורה בברכה לאפרים".

ולכאורה הוא פלא (וכבר העירו על זה באחד הקובצים), שהרי מקרא מפורש הוא שנשיא אפרים הקריב ביום השביעי ולא ביום השמיני!

ואולי יש מקום לומר ע"ד הרמז, שכוונת האשל אברהם היא לכך שנשיא אפרים הקריב ביום השבת, וכמבואר במדרש שנשיא אפרים זכה להקריב ביום השבת בתור שכר על זה שיוסף שמר את השבת לפני שניתנה (ובלקו"ש חכ"ג פ' נשא נתבאר שענין השבת "לפני שניתנה" הוא מדריגה נעלית יותר בשבת), ואולי מקשר מעלה זו דוקא עם אפרים משום שהוא בדוגמת שיכל את ידיו. ועצ"ע.



השמטות בכתבי רבותינו [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם כתב הרא"ח שי', שהטעם שכשהדפיס הצ"צ את הלקו"ת השמיט מד"ה "לוי"תן זה יצרת" את התיבות "וכן הבעש"ט" (לענין קיום מצוות ברוחניות) הוא משום שהי' אז שקט בין מתנגדים לחסידים ולא הי' זמן מתאים לזה.

ולא הבנתי את הסברא שבדבר, וכי בזמן ש"אין שקט" אז מתאים להדפיס זה?

שוב הביא שגם הרש"ב לא הכניס הגהה זו במהדורת הלקו"ת שהדפיס בשנת תרס"ד, אך כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הדפיס הגהה זו בהוספות, ומשמע מזה, שבזמננו ליכא חשש בדבר.

ויש לעיין אם מזה יש ללמוד בנין אב לענין הרבה דברים שלא הדפיסו או לא נתגלה שם הכותב בדורות הקודמים מתי נשתנו העתים לענין זה.

ודוגמא לדבר: בלקו"ש חכ"ג (שיחת י"ב תמוז) איתא, ש"רשימת השומעים" דשיחת ג' תמוז תרפ"ז (ד"ה יהי ה' אלקינו עמנו) היא רשימת אדמו"ר הרי"צ עצמו, אלא שרצה בעילום שמו. אך כ"ק אדמו"ר ציוה לגלות זה בדורנו, משום שהטעם (שאינו ידוע לנו) שמחמתו רצה הרי"צ בעילום שמו כנראה אינו שייך יותר. ולפי זה צ"ע, האם לנו ניתנה רשות להחליט מעצמנו לגלות דברים שהאדמורי"ם רצו שיהיו בעילום שם (וכן הא דלאחרונה הוציאו לאור צילום מ"השמטות" מתורת שלום שכ"ק אדמו"ר לא הדפיסם, האם יש בידינו לומר שכעת נשתנו העתים ומותר לגלותם).



מעלת העבודה מלמטה למעלה [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם הביא הרממ"ל מקור למ"ש בכ"מ שיש מעלה בעבודה מלמטה למעלה על עבודה מלמעלה למטה מן הדין דמזור תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, דתלמיד חכם בא למעלתו ע"י יגיעתו מלמטה למעלה, משא"כ הכהן מעלתו באה לו מלמעלה מצד יחוסו, חזינן איפוא שהעבודה מלמטה יש בה מעלה על מה שמקבלים מלמעלה.

אך לכאורה דבריו נסתרים מפשטות פירוש הגמרא, דבגמרא שם בא לבאר את מעלת התורה, שתורה גדולה מכהונה, ואם נניח שהמעלה היא בזה שהדבר בא מלמטה, מה ענין תורה וכהונה לכאן.

