

ב"ה
ש"פ קרח
ג' תמוז
ה'תשס"א
גליון יח [תתכ]



פתח דבר

בקשר עם יום הגדול הקדוש והנורא, השלישי לחודש תמוז, יום ההילולא השביעי של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו,

- הננו מוציאים גליון מיוחד ומוגדל זה של הערות וביאורים בתורתו של כ"ק אדמו"ר, דכולא ביה, ובכל מקצועות התורה, לנחת-רוחו הקדושה.

ואנו תפילה וזעקה להשי"ת, אשר תיכף ומיד ממש יתבטלו כל ההעלמות וההסתרים, וכהרף עין תתקיים בשורת הגאולה שנתבשרנו מרבינו הק' שהנה הנה זה בא, והקיצו ורננו שוכני עפר ומלכנו נשיאנו בראשם - "מלך ביופיו תחזינה עינינו", וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא".

ימים הסמוכים ליום ההילולא ג' תמוז ה'תשס"א
ברוקלין, נ.י.

המערכת

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 6..... נבואה בתחילת ימות המשיח
10..... "תחיית המתים של יחידים"
11..... "מזמור לתודה"
14..... גזירות וסייגים לעתיד-לבא [גליון]
14..... היעוד דביאת המשיח בגשמיות [גליון]

לקוטי שיחות

- 15..... שמירת המקדש
17..... שי' הרמב"ם בשמירת הכהנים בביהמ"ק
21..... כהן שנתחלל - כיצד?
21..... עיקם הכתוב וכו' שלא להוציא דבר מגונה מפיו
23..... ביאור הרבי במצוות אין צריכות כוונה
27..... עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים וכו'
28..... קיום המצוה בלא לצאת י"ח
28..... בענין הנ"ל
29..... עריכת מגבית לעניים ליו"ט
31..... מעלת לקט שכחה ופאה - כבנין בית המקדש
33..... ההבדל בין קדושת הכהנים להלויים
35..... "מנין לסנהדרין גדולה שהיא של שבעים ואחד"
35..... בגדר איסור כל-שהוא מן התורה
38..... שיטת רש"י בנתינים בפשוטו של מקרא וגמרא
42..... המקור להדין ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" [גליון]
45..... גדר קרקפתא דלא מנח תפילין לדעת אדה"י [גליון]

שיחות

- 50..... "מחלוקת קורח ועדתו" [גליון]
51..... "מיד ד' עלי השכיל" בשו"ע וביד החזקה של הרמב"ם [גליון]
53..... בענין הנ"ל

אגרות קודש

- 54..... החילוק בין קדיש דרבנן לשאר קדישים
60..... שמיעת ברכת "אלקי נשמה" מאחר
61..... "אלקות הוא הכל", ו"הכל הוא אלקות"
62..... ברכה לחולה ב'שמע קולינו' [גליון]

נגלה

- 63..... בדין נפסק הקשר של יד

66 בגדר מצוה הבאה בעבירה

חסידות

67 לפשר ההוכחה התמוהה על מציאות חיות אלקי מאבן הנזרק למעלה

68 חיבור עשרת הדברות ועשרה מאמרות

73 נשמות ומלאכים

74 בגדר עדות דאורייתא - ע"פ פנימיות הענינים

77 "נס וטבע" בכתבי מהר"ל מפראג

78 המשל ד"בירה דולקת" על אברהם אבינו

79 יחוד ישראל וקוב"ה ואהבה אמיתית דישראל בין עצמם

81 תורת הרב המגיד גבי "אי בעו צדיקים כרו עלמא"

רמב"ם

82 מחוסר כיפורים בעזרת ישראל

הלכה ומנהג

83 בגדר מלאכת מלבן

85 מנהג הנשים במים אחרונים וב'בורא מאורי האש'

86 מדריגות - אם הם מחיצה לשבת

89 הטלטול מבית למרפסת

92 מ"מ לקו"א בשוע"ר אדה"ז

93 גדר תוכחה לפי אדה"ז בשו"ע ובתניא

95 הכרזות מספרי העמודים באמצע התפילה

98 הלואה לעשיר אם נק' צדקה

98 שומע כעונה בספיה"ע ובשאר מצוות [גליון]

100 ברכה על מרק של מיני דגן [גליון]

100 ביאור דברי אדה"ז בסי' שיח [גליון]

102 שיעור בזכוז גמי מצות פו"ר [גליון]

פשוטו של מקרא

בפירש"י ד"ה "מלאכת עבודה" (אמור כג, ח) וד"ה "כל מלאכת

103 עבודה" (כג, לו)

106 "ובחרושת אבן .. ובחרושת עץ"

106 "איש אמו ואביו תיראו"

109 כמה הערות קצרות בפש"מ

110 "לבתים לבדים" [גליון]

שונות

111 אודות ר' פינחס ז"ל משקאלו

116 'היום יום' - כז ניסן

117 לשמוע בקול ההורים ולהחליף ישיבה

תנועת גיד שבמוח המעורר כח הזכרון וההעמקה 117
נישואין ומקור לפרנסה - מה קודם [גליון] 120



לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום ההילולא ג' תמוז

נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת - ה'תשס"א

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא

הת' בנימין הלוי בן בילא חי'

הת' דוד ארי' ליב בן אלטא פעסיא

הת' חיים אליעזר בן אסתר

הת' ישעיהו בן הינדא

הת' מנחם מענדל הכהן בן רוחמה שיינדל

הת' צבי אפרים בן חי' רחל

להצלחה רבה ומופלגה בכל המצטרך להם

בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

מספר הפאקס לשלוח הערות

756-3411 (718) או 773-4115 (718)

E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת: WWW.KOVETZ.COM

משיח וגאולה

נבואה בתחילת ימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בסוף מלאכי כתיב: זכרו תורת משה עבדי אשר צייתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים. הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים וגו', וצריך להבין השייכות בין פסוק זה דהנה אנכי שולח לכם וגו' להפסוק שלפניו זכרו תורת משה עבדי וגו'?

וביאר בזה הגר"ח (חידושי הגרי"ז עה"ת מלאכי שם, קובץ מוריה שנה ג' גליון ח-ט, מובא בס' תורת חיים על תנ"ך ע' רל"ו, מאורי המועדים ח"ב ע' צד) דאיתא בגמ' (יומא ט, ב, סוטה מח, ב): "משמתו נביאים אחרונים חגי זכרי' ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל", וזהו מה שאמר הכתוב בסיום נבואתו של מלאכי כי מעתה תסתיים ותסתלק הנבואה מישראל ולא ישאר לנו אלא התורה ובא להזהיר על שמירתה וז"ש זכרו תורת משה עבדי וגו' הוא מזהיר אותנו כי מעתה עלינו לזכור כמ"ש בתורת משה כי בה כל סמכותנו ושעד ביאת הגואל אין לנו לקבל שום נבואה או נביא, וא"כ צ"ע כיון שנאמרה נבואה ע"י מלאכי דנסתלקה הנבואה מישראל איך תחזור שוב הנבואה לע"ל, והלא לא שייך עוד הך גזה"כ דאליו תשמעון שנצטוינו בזה להאמין לנביא שאומר שהוא נביא מה' (כמבואר ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ז ה"ז עיי"ש), אחרי שיש לנו נבואה מנביא מוחזק שנסתלקה נבואה מישראל, וע"ז באה התשובה בדברי הכתוב הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא וגו' שהרי הוא כבר נביא מוחזק מקודם ועל ידו תחזור הנבואה לישראל עכ"ד.

שיטת הרבי בענין נבואה בזמן הזה

אבל בלקו"ש חי"ד פ' שופטים ב' נתבאר דאף שאמרו משמתו נביאים האחרונים חגי וכו' נסתלקה רוח"ק מישראל, שמזה משמע לכאורה שא"א שיקום נביא בזה"ז, עכצ"ל דזה אינו דמפורש בכ"מ בדברי חז"ל

שהיתה גם לאח"ז השראת רוח"ק, ועכצ"ל דמה שאמרו "נסתלקה" הכוונה שמני אז לא היתה מצויה כמקודם אבל לא שבטלה לגמרי, כלומר דמכיון שאין הנבואה שורה אלא במי שעלה והגיע לכו"כ מעלות גדולות אין בני אדם ראויים לנבואה, אבל לא שנפסק גילוי הנבואה באופן של גזר מלמעלה, ומדוייק בזה הלשון "נסתלקה" ולא "בטלה" או "פסקה" כהלשון בגמ' שם בנוגע לכמה דברים שבטלו, כי לא בטל ולא נפסק גילוי הנבואה אלא שנסתלק מלמטה כיון שאין בנ"א הראוי לקבלת הנבואה אבל באם יהי' בן אדם הראוי לקבלתה תשרה עליו רוח"ק ונבואה גם בזמן הזה, ומוכיח שם מכמה מקומות ששייך נבואה בזמן הזה, וכמ"ש הרמב"ם באגרת תימן שתחזור הנבואה לישראל בשנת ד' אלפים תשע מאות שבעים ושש ליצירה, וממשיך שם בהאגרת אודות אחד שהי' קרוב לזמנו שניבא על כמה וכמה דברים וכולם נתקיימו, ועיי"ש בסעי' ד' דאם יבוא נביא ויצוה להקריב קרבן בבמה בזמן הזה פשוט שמצווים לשמוע אליו מצד הוראת שעה עיי"ש בארוכה, וכן הוא בלקו"ש חל"א תצוה א' בהערה 16 לגבי לבישת אפור גם לפני ביאת משיח, כיון דגם לאחר הזמן שנסתלקה רוח"ק מישראל היו כמה הראוין לרוח"ק ונבואה וכו' עיי"ש. וראה שיחת ש"פ ויצא תשי"א סעי' י"א וש"פ שופטים תנש"א ס"ט ואילך. (וראה גם בקונטרס "ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה" שכתב עד"ז והביא מעוד כמה מקומות בספרי הרמב"ם ששייך נבואה בזמן הזה).

נמצא דשיטת הרבי בענין נבואה בזמן הזה הוא שלא כהגר"ח, דהגר"ח נראה שפי' "נסתלקה" שהוא מצד גזרה מלמעלה, ולכן לשיטתו לא שייך כלל נבואה בזמן הזה ולא שייך הציווי דאליו תשמעון, ולכן בעיני דוקא אליהו הנביא שהוא נביא מוחזק להחזיר נבואה לישראל בימות המשיח, משא"כ לפי הרבי ליכא שום גזרה מלמעלה שיש הפסק נבואה אלא דבפועל לא שכיח נבואה וכו', ולכן נתבאר ששייך נבואה גם בזמן הזה ושבמילא שייך החיוב דאליו תשמעון גם בזמן הזה.

למה נהרג בן כוזיבא

והנה הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ג כתב דבן כוזיבא נהרג עיי' גוים, והראב"ד חולק דבסנהדרין צג,ב, איתא דמלך תרתין שנין ופלגא אמר להו לרבנן אנא משיח, א"ל במשיח כתיב דמורח ודאין נחזי אנן אי מורח ודאין כיון דחזויהו דלא מורח ודאין קטלוהו עיי"ש, הרי מבואר שם שנהרג עיי' ישראל, (ועיי' כס"מ שתירץ דעת הרמב"ם) ועיי' גם בשו"ת

הרמב"ם פאר הדור סי' רכ"ה שכתב שם ג"כ שנהרג ע"י חכמי ישראל, והביא גמ' דסנהדרין הנ"ל על שאמר שהוא משיח והוא לא הי' מזרע דוד, ולכאורה צריך להבין דוכי משום שאמר על עצמו שהוא משיח נתחייב מיתה? ועי' ביד רמ"ה שם שכתב וז"ל: איכא למימר דכה"ג נביא שקר הוה, דהא משיח ברוה"ק הוא דמורח ודאין, ואיהו כיון דאמר דמשיח אנא ומורח אנא ודאין הו"ל נביא שקר ומיחייב קטלא עכ"ל, וראה בס' שערי גאולה סי' כ"ד.

ונראה בביאור דבריו שהרי כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ט ה"ב) שמלך המשיח יהי' נביא גדול קרוב למשה רבינו, וזהו"ע דמורח ודאין ע"י רוה"ק כדפי' הרמ"ה, וזהו מעצם גדרו של משיח, ולכן כשאמר בן כוזיבא על עצמו שהוא מלך המשיח ה"ז כמו שאמר על עצמו שהוא נביא וכיון שלא הי' כן הרי הוא כנביא שקר ולכן נתחייב מיתה, וכמ"ש הרמב"ם באגרת תימן (אות ד') וז"ל: ועוד האינך יודע שמי שאמר על עצמו שהוא נביא שאם נמצא נבואתו מוכחשת הוא חייב מיתה, לפי שסימן לעצמו המעלה הזאת, כמו שיומת המתנבא בשם ע"ז עכ"ל.

חייב מיתה בנביא שקר

והמנחת חינוך (מצוה תקי"ז אות ד') כתב דלא שייך נביא שקר רק אם הולך בדרך נביא שראוי להאמין בו על נבואת האמת אם הוא משקר ה"ה נביא שקר, אבל אם בא איזה הדיוט ומתנבא הרי זה לשחוק וללעג ומי יאמין לו ואינו בכלל זה, ועי' ברמב"ם פ"ז מהל' יסודי התורה ה"ז שכתב תנאי הנביא שמחוייבים להאמין בו ואם הוא משקר הרי הוא נביא שקר, אבל אם אינו בגדר זה לא שייך כלל נביא שקר, וממשיך שכ"כ בס' משנת חסידים ואף שיש איסור לכל אדם לומר בשם הקב"ה ועובר בלאו, אך זה נראה ברור דאינו חייב מיתה דלא נקרא נביא שקר כלל כיון שאין ראוי להאמינו כלל עכ"ד, ובשוה"ג שם מביא שכ"כ בהעמק שאלה להנצי"ב דברים יח, כ, ודייק כן מלשון הרמב"ם פ"ט מיסודי התורה ה"ב, וכן משמע מהל' ע"ז פ"ה ה"ט ואכמ"ל.

ואי נימא כהגר"ח דמזמנם של חגי זכרי' ומלאכי נפסקה הנבואה לגמרי, והי' לזה נבואה ע"י נביא מוחזק וזהו כוונת הפסוק דהנה אנכי שולח וגו' שצריך דוקא אליהו הנביא שהוא נביא מוחזק להחזיר הנבואה מישראל, לכאורה אי אפשר לומר כהרמ"ה שנהרג מפני היותו נביא שקר, כיון שהי' יודע דלא שייך אז נבואה כלל דעדיין לא בא אליהו הנביא ודומה למ"ש המנ"ח בהדיוט דכיון דאין מאמינים לו כלל אינו חייב

מיתה? ועוד דלמה בדקוהו אם מורח ודאין הרי ודאי אין זה שייך? גם ברמב"ם באגרת תימן הנ"ל מבואר באומר על עצמו שהוא נביא והוא שקר, שיש ע"ז חיוב מיתה גם בזמן הזה עיי"ש, ולפי הגר"ח הלא צ"ל דבוראי לא שייך שם חיוב מיתה, ומוכח מכאן כשיטת הרבי ד"נסתלקה", אין הפי' שנסתלקה לגמרי בדרך גזרה, ושגם בזה"ז שייך ענין הנבואה, ולכן א"ש דברי הרמ"ה שנתחייב בן כוזיבא מיתה, וא"ש גם בהא בדקוהו אם מורח ודאין.

ביאת משיח לפני אליהו

עוד יש להקשות לכאורה על הגר"ח, דהרי הרמב"ם כתב (הל' מלכים פ"ב ה"ב): יראה מפורש של דברי הנביאים שבתחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו וגו' וכו', ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו עיי"ש, ונתבאר בלקו"ש ח"ה ע' 419 ובס' שערי גאולה סי' י"ג דלפי פירוש הא' יום הגדול והנורא קאי על מלחמת גוג ומגוג, ושאליהו הנביא יבוא לאחרי ביאת משיח לפני מלחמת גוג ומגוג (ותירץ בזה מ"ש ברמב"ם הל' נזיר פ"ד ה"א ששם קאי לפי דעה הא') ולפי דעה הב' יום הגדול והנורא קאי על יום הגאולה ונמצא שאליהו יבוא לפני ביאת משיח לבשר הגאולה עיי"ש, ועד"ז פי' בשו"ת חת"ס ח"ו סי' צ"ח, והחיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' צ"ח אות ב' ועוד.

גם ידוע ג"כ מ"ש בכרתי ופלתי יו"ד סי' ק"י סוף בית הספק (מובא בלקו"ש ח"ח ע' 323 ובכ"מ) דהא דאמרינן דההכרח שאליהו יבוא מקודם זה רק בגאולה של "בעתה" כשהכל מתנהג עפ"י סדר הקבוע, אבל בגאולה של "אחישנה" בזה אין תנאים לעיכובא ויכול לבוא משיח קודם אליהו עיי"ש.

ולפי דברי הגר"ח הנ"ל דחזרת נבואה לישראל אפשר רק ע"י אליהו הנביא קשה לפי דעה הא' דאליהו הנביא יבוא לאחרי ביאת המשיח, נמצא שעד ביאת אליהו אח"כ יחסר ח"ו בנבואת משיח שלא יהי' נאמן עדיין בנבואה ובהחייב דאליו תשמעון? וכן כשיהי' באופן של "אחישנה" אפשר שלא יבוא אליהו מקודם כנ"ל, וקשה ג"כ כהנ"ל.

משא"כ לשיטת הרבי א"ש כיון דלעולם שייך ענין הנבואה ולא נסתלקה לעולם, ובמילא כשיודעים שהוא ראוי לנבואה וכו' חל מיד

החיוב דאליו תשמעון וכו' (וראה אגרת תחיית המתים אות ו' דלא יצטרכו ממנו אות או מופת אחרי שיעדו בו הנביאים אשר התאמתה נבואתם).

אלא שבנוגע לדעה הא' הנ"ל שברמב"ם שנתבאר דסב"ל דמשיח בא לפני אליהו, ראה בס' שערי גאולה סי' י"א ובס' הדרנים על הרמב"ם וש"ס הדרן ה', ששם פירש הרבי דלכו"ע בא אליהו לפני ביאת משיח, אלא דפליגי בפעולותיו שהוא פועל אם הם חלק מהגאולה, או שהם פעולות בפ"ע שאינם שייכים להגאולה ע"ד פעולותיו שבזמן התנ"ך עיי"ש, (וראה הערות וביאורים גליון תת"א בתחילתו, וגליון תתי"ב ע' 16 מ"ש בזה הת' הנעלה והנפלא מנחם מענדל שי' רייצעס), דלפי זה יוצא דלכו"ע יבוא אליהו לפני משיח וכיון שהוא נביא מוחזק יחול החיוב דאליו תשמעון מיד בביאת משיח, ולא קשה מזה על הגר"ח, אבל אכתי קשה לפי הכו"פ שכתב דאם יהי' הגאולה באופן של אחישנה איך הכרח כלל שאליהו יבוא מקודם, אלא דבכ"מ הנ"ל הובאו דברי הגר"ח באופן אחר קצת עיי"ש.



"תחיית המתים של יחידים"

הת' שמואל לובעצקי
תלמיד בישיבה

בהתוועדות כ"ק אדמו"ר י"ג שבט תשי"א (תורת מנחם ח"ב עמ' 228) אמר כ"ק אדמו"ר "אף שבכללות הסדר הוא ביאת המשיח, בניית בית המקדש, קיבוץ גליות ותחיית המתים, מ"מ, תחיית המתים של יחידים תהי' גם לפני"ו (ובמכש"כ וק"ו מכך שכבר הי' בעבר תחה"מ של יחידים, כידוע כמה סיפורים בש"ס ומדרשים, כולל גם מצדיקים שהחיו מתים, וכמארו"ל "זוטי דאית בכו מחי' מתים"), עכלה"ק. (ונמצא זה בכתי"ק כ"ק אדמו"ר, וכבר נדפס בכו"כ מקומות) ובהערת המור"ל מציינים לזח"א קלט, א, יומא ה, ב.

והנה יש לציין לזה מעוד כו"כ מקומות, דהנה איתא במס' פסחים סת, א, "אמר רב חננאל אמר רב עתידין צדיקים שיחיו את המתים", וברש"י ד"ה אלא כ' "כמדובר באליהו ואלישע שהחיו את המתים, כך יחיו כל הצדיקים את המתים", ועיין גם בחדא"ג מהרש"א שם.

וכמו"כ יש לציין מהמובא בהרדב"ז בתשובותיו ח"ב דפוס ווינציאה סימן תרלט (ובח"ג דפוס פיורדא סי' תרמד) שכתב וז"ל "שאלת ממני

ידיד נפשי על זמן התחי' לפי שקבלת שהוא סמוך לאלף הז' על הכנסת שבת בעולם שהוא מנוחה, וקשיא לך א"כ הצדיקים וחסידים עליון שמתו על קדושת שמו יתב' בגלות לא יראו בטובתן של ישראל ולא ישמחו בשמחתה", והשיב דכל ימיו נצטער ע"ז עד שראה דברי הריטב"א בשם רבותיו דאיכא תרי תחיות: א. תחי' פרטית לצדיקים שמתו בגלות והיא סמוכה לביאת המשיח, וזהו המובא בזהר פרשת שמות דף י, ב בנוגע לתחיית המתים דישנם שיבואו לידי צער, שעל תחי' זו מדובר, דא"א לומר שמדובר על התחי' הב' - שהרי בתחי' זו אין זקנה שהרי מיד יכנס שבת שהיא מנוחה לחיי העולמים. ב. תחי' כללית כאשר קבלו, והוא נק' עולם התחי', ועליו נאמר ורבים מיושני עפר יקיצו וכו'.

וממשיך ששוב ראה שמוסכם הוא דישנם ב' תחיות, ועל הראשונה נאמר בנבואת זכרי' "עוד ישבו זקנים וזקנות וכו' וילכו על משענתם" ובאלישע שהחי' המת כתוב "משענת" וילפינן ג"ש מה התם תחי' אף כאן תחי', ע"כ.

ויעויין גם בתוס' ד"ה ובאורי סוף מס' מכות, ובספר כלילת יופי ענין תחיית המתים.



מזמור לתודה"

הת' מ"מ רייצס
תות"ל - 770

במאמר ד"ה מזמור לתודה תשי"ז, ומיוסד על מאמר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע משנת תרנ"ח (סה"מ תרנ"ח ע' לט ואילך), מבואר ענין ה"מזמור לתודה", ומדוע בענין פרטי זה של תודה על נס מתבטא המעלה המיוחדת של לע"ל, שלכן דוקא קרבן זה יהי' לעתיד לבוא, וכן ה"מזמור לתודה" הוא מזמור המציין את תקופת הגאולה בכללותה (כמבואר במדרשי חז"ל).

ונקודת הביאור, שיש ב' דעות, דעת עליון - שלמעלה יש ולמטה אין, ודעת תחתון - שלמטה יש ולמעלה אין. ודעת תחתון בא בהבנה והשגה ממש, משא"כ דעת עליון, ההכרה שלמעלה יש ולמטה אין, אי אפשר לבוא אליה באופן של השגה והבנה, שיחדור במציאות של 'בינה', ואפשר לקבל זאת דוקא ע"י ביטול והודאה, "ואעפ"י שאינו מושג בשכלו ואעפ"כ הוא מודה בשכלו שכך הוא. וע"ד מודים חכמים לר"מ שאע"פ

שע"פ השגתם צריך להיות למשל הדין כמו שהם אומרים ואעפ"כ הם מודים לר"מ שהאמת הוא כמו שהוא אומר שהודאה זו אינה עפ"י השגה כו'. וכך בבחי' ד"ע אינו שייך כ"א בחי' הודאה כו'" (סה"מ תרנ"ח שם ע' מא).

ולפי זה מובן מדוע החידוש דלע"ל מתבטא בהענין דתודה דוקא, כי קרבן תודה ענינו הודאה, "והיינו לפי שבחי' הודאה יהי' שייך גם לע"ל בבחי' גילוי דעת עליון" (סה"מ שם ע' מג).

וממשיך שם: "אף שלעתיד לבוא יהי' מאיר דעת עליון בבחינת השגה כו', וכמ"ש ומלאה הארץ דעה - אעפ"כ יהי' מאיר בחי' דעת עליון למעלה יותר, לפי שיש כמה בחי' דעת ומה שהוא בעולם התחתון דעת עליון לגבי עולם העליון הוא דעת תחתון .. וא"כ יהי' בחי' ד"ע דעכשיו בחי' ד"ת לע"ל, ובחי' ד"ע יהי' במדרגה עליונה יותר כו'".

ולפי זה נמצא התירוץ לשאלה האמורה (בסה"מ תרנ"ח הוא בקיצור יותר, ובהמאמר דתשי"ז מפורט יותר) - כי גם לעתיד לבוא עדיין יהיו דברים ששייך לגביהם הענין של הודאה, שהרי יתגלה דעת עליון מדרגה יותר נעלית, ולכן שפיר ה"מזמור לתודה" מציין את המעלה של לעתיד לבוא. עכת"ד.

ולכאורה צריך ביאור:

לפי כל זה מיושב רק מה שגם לעתיד לבוא יהי' שייך הודאה ותודה - אבל עדיין לא נתבאר כיצד דוקא ענין התודה הוא המבטא את כללות ענין הגאולה? ואדרבה: לפי זה, ענין ההודאה, שאף שאינו מבין בשכלו מכל מקום מודה שכן הוא האמת, שייך בעיקר בזמן הזה, שאין בכלל השגה ותפיסה בדעת עליון; ולעתיד לבוא (לא שיוודגש יותר ענין ההודאה, אלא בדיוק להיפך) הדרגה של ד"ע שבאה היום באופן של הודאה בלבד תבוא באופן של הבנה והשגה, ואין זאת אלא שעדיין ישאר הענין דהודאה לגבי דרגות עליונות יותר - ובכן, גם אם אין סתירה בין הגאולה לענין ההודאה, עדיין אין הפשט שחידושה של הגאולה הוא בההודאה!

במלים פשוטות: יהודי שהורגל בזה"ז שהיחס שלו לדעת עליון הוא באופן של הודאה בלבד, שאינו מבין זאת בשכלו, והנה באה הגאולה ופועלת יחוד חו"ב, שגם בבינה, הבנה והשגה יוכל להיקלט הענין של דעת עליון - אלא שביחד עם זה הגאולה מביאה גם להודאה כלפי דרגות יותר עליונות - האם יהודי זה יפצח בשיר "מזמור לתודה" על כך שגם

עכשיו יש דרגות שהוא יכול להתבטל כלפיהם? ! - הסברא נותנת שלא בכך תהי' השמחה הגדולה שלו, שהרי זה - הודאה - כבר היה בזמן הזה די והותר! אדרבה, הוא ישיר "מזמור לבינה" על כך שאותה דרגה נשגבה שעד עתה אצלו באופן של הודאה בלבד באה סוף סוף באופן של השגה...

ועוד צריך ביאור במה שמקשה "אף שלע"ל יהי' מאיר דעת עליון בבחי' השגה" - ולכן צריך להגיע לכך שיהיו דרגות עליונות יותר שעדיין יהיו באופן של הודאה:

הרי, הדרגה של דעת עליון, שלמעלה יש ולמטה אין, היא בעצם דרגה של הודאה והתבטלות. שזהו כל תוכן דעה זו, שכל מה שלמטה הוא אין ואפס לגבי למעלה, דהיינו, שהמטה בטל ואינו תופס מקום כלל לגבי הלמעלה. ואם כן, הרי גם כאשר נעשה יחוד של חכמה ובינה, ודעת עליון מאיר ונתפס גם בהבנה והשגה, שגם בהבנה והשגה נקלט זה שלמעלה יש ולמטה אין', עדיין קיימת כאן ההודאה וההתבטלות במלוא תוקפה - שהרי זהו כל החידוש של יחוד פנימי דחו"ב, שההנחה דחכמה מאירה בבינה בכל עוצמתה ותוקפה (לא כמו יחוד חיצוני כו'), ובלשון המאמר שם (ע' מד): "בחי' יחוד פנימי דאו"א היינו בחי' התגלות עצמות החכ' ממש בבחי' בינה שהיא בחי' המשכה שלמעלה מהשגה ממש";

אין זאת אלא, שבאופן זה אין כאן החסרון שקיים בדרך כלל בהודאה - זה שהשכל אינו מבין את הדעה הזאת, משא"כ בנדו"ד, שגם מצד הבנה והשגה גופא 'מסכימים' לזה שלמעלה יש ולמטה אין. אך המעלה שבהודאה והתבטלות קיימת גם כאן בכל התוקף, ואם כן, למה מוכרחים - כדי לבאר את הענין של "מזמור לתודה" - להגיע לדרגות יותר עליונות שהם יהיו למעלה מהשכל גם אז, ולא די בכך שהדעת עליון שבחכמה יאיר בבינה בכל תוקפו, שזהו גם כן הודאה והתבטלות! מדוע זה שלע"ל יאיר גם בהבנה והשגה סותר להודאה שבדבר, שלכן מוכרחים לעלות לדרגה יותר גבוהה?

לסיכום: לכאורה היה מסתבר יותר לפרש "מזמור לתודה" על זה שההודאה שבחכמה תאיר בתוך הבינה, שהרי גם אז נשארת ההודאה בכל עוצמתה, ואין זאת אלא שהיא מתגלה גם בהבנה והשגה, שזהו חידוש גדול לגבי המצב שבזמן הזה, כמובן -

ולמה בהמאמרים מפרשים דוקא על התגלות הדרגות שלמעלה מחכמה שיבואו גם אז באופן שאינו בא בהבנה והשגה, שענין זה - זה שיש דרגות שאינן באות בהבנה והשגה - אינו חידוש של לע"ל דוקא, ואדרבה. ובודאי יבארו בזה קוראי הגיליון שי'.



גזירות וסייגים לעתיד-לבא [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער
ר"מ בישיבת 'אור אלחנן' חב"ד - ל.א.

במה ששקו"ט בקובצים האחרונים בענין אם לעת"ל יהי' גזירות מסוג דשמא ישכח וכו', יש להעיר משיחת ליל ד' דחה"ס תשמ"ז [התוועדויות ח"א ע' 224] אות ח "זמנה של שמחת בית השואבה בכל שבעת ימי החג שכן אע"פ שנוזכר לעיל שבזמן הבית היתה השמחה בחוה"מ ולא ביו"ט מפני הגזירה כו' הרי כללות ענין הגזירות נתחדש בזמן שני ואילו מעיקר הדין לפני הגזירה וכן לעת"ל לאחרי שתבטל הגזירה ישנו הענין דשמחת בית השואבה במשך כל שבעת ימי החג" עכל"ק. ועייג"כ שיחת ש"פ אמור תשט"ו היו"ל השתא ס"ז [אבל שם לא נזכר תי' לעת"ל].



היעוד דביאת המשיח בגשמיות [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בגליון לחג השבועות העיר הת' מש"ט במ"ש בלקו"ש חל"ד בענין מצות ערי מקלט לעתיד לבוא, שהחידוש שבזה שביאת המשיח קשורה עם מצוה הוא משום שהמצוה מוכרחת להתקיים בגשמיות, דלכאורה על זה מספיק ענין הנבואה (נבואת בלעם), שגם נבואה צריכה להתקיים בגשמיות, ותירץ מה שתירץ.

ולכאורה יש להוסיף עוד ביאור, שיש הבדל בין גדר הגשמיות שבמצוה לגדר הגשמיות שבנבואה. דהא דהנבואה צריכה להתקיים בגשמיות אינו באופן שהדבר הגשמי עצמו יש בו חשיבות, אלא כל חשיבותו היא שתתקיים הנבואה, ונמצא שלפי זה ענין ביאת המשיח בגשמיות אינו אלא דבר צדדי, משא"כ במצוות הרי זה שקיום המצוות הוא בגשמיות הוא חלק מעצם המצוה, שרצון הקב"ה שבמצוות הוא

במצוות גשמיות דוקא, ולכן הצד הגשמי שבביאת המשיח יש בו חשיבות טפי. ולא באתי אלא להעיר.



לקוטי שיחות

שמירת המקדש

הרב חנניה יוסף אייזנבאך

ראש ישיבת תות"ל "בית מנחם" - בני ברק, אה"ק

בספר "חידושי מרן רי"ז הלוי" על התורה פר' במדבר: "וסביב למשכן יחנו וגו' והלויים יחנו סביב למשכן העדות וגו', י"ל דשני הפסוקים הם שני דינים נפרדים, דשני דינים היו בתנית הלויים סביב המשכן, חדא מצות שמירת המקדש שהיא מצוה הנוהגת לדורות והיא מכלל עבודת הלויים כמבואר ברמב"ם פ"ג מכלי המקדש עבודה שלהן היא שיהיו שומרין את המקדש עי"ש, ושנית דשלוש מחנות היו במדבר, מחנה שכינה ומחנה לוי' ומחנה ישראל, וכמו שישראל היו קבועים על דגליהם וזה היה מחנה ישראל, כך הלויים מקומם היה קבוע סביב למשכן וזו היא מחנה לוי', וזהו דקחשיב הכא בקרא שני הדברים כו' וע"ז כתב וסביב למשכן יחנו ר"ל דגם זה מכלל עבודתם שיחנו סביב למשכן וישמרו אותו וכו', ואח"כ בא הכתוב לפרש דין המחנות, וחנו בני ישראל איש על מחנהו ועל דגלו לצבאותם, וזהו מחנה ישראל לכל הדינים, והלויים יחנו סביב למשכן העדות וגו' ויהיה בה תורת מחנה לוי', וזהו דכפל הכתוב שני פעמים זה שהלויים יחנו סביב למשכן, דשני דינים נפרדים יש בזה, דין שמירת המקדש ודין מחנה לוי', וכש"נ, ועיין ברמב"ם פ"ז מהל' בית הבחירה הי"א וברמב"ן על הפסוק והלויים יחנו וגו' ודוק".

הנהגה אם כי הדברים ערבים, לכאורה עדיין יש לעיין בהם, דהנהגה ז"ל הרמב"ם בפ"ז מהל' בית הבחירה הי"א (שצויין בס' הנ"ל): "שלש מחנות היו ישראל במדבר, מחנה ישראל והיא ארבע מחנות, ומחנה לוי שנקרא בה וסביב למשכן יחנו, ומחנה שכינה והיא מפתח חצר אהל מועד ולפנים", וכיו"ב כתב בפהמ"ש כלים פ"א מ"ח עי"ש שהביא את הפסוק

"וסביב למשכן יחנו" לענין מחנה לוי (וצ"ע שרק לענין מחנה לוי הביא פסוק ולא לענין מחנה שכינה ומחנה ישראל), ולפי דברי הגאון הנ"ל תמוה שבחר הרמב"ם גם בספר היד וגם בפירוש המשנה דוקא את הפסוק "וסביב למשכן יחנו" דקאי על עבודת שמירת המקדש, ולא את הפסוק "והלויים יחנו סביב למשכן העדות" דקאי על דין מחנה לוי.

גם הרמב"ן בפירושו על התורה (שצויין שם) כתב וז"ל: "והלויים יחנו סביב למשכן העדות, אע"פ שנאמר זה במשכן בהיותו בין הדגלים במדבר היא מצוה לדורות גם במקדש, כי מכאן תקנו המשמרות, וטעם ושמרו הלויים את משמרת משכן העדות שישמרו אותו בלילה וילכו סביב המשכן כמו שאמרו הכהנים שומרים מבפנים והלויים מבחוץ והם כולם כשומרים לראש המלך כו' ושנינו עוד במסכת תמיד בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש כו'". הנה פירש הרמב"ן פסוק זה לענין שמירת המקדש, ולא כמוש"כ שם דקאי על דין מחנה לוי.

גם עיקר הדבר שדין מחנה ישראל הוא "סביב למשכן", מורה שאפילו אם נאמר שהוא דין מסויים של חניה בתורת שם מחנה לוי, הרי יש לזה קשר מיוחד לענין המשכן, יותר משאר מחנות, וכדמוכח כנ"ל ממה שהרמב"ם הביא לפסוק "וסביב למשכן יחנו" גבי מחנה לוי, אע"פ שכל המחנות היו בשטח הר הבית והמקדש כמבואר ברמב"ם שם.

- ב -

והנראה בזה, על פי מה שנתבאר ב"חידושים וביאורים" מכ"ק אדמו"ר להל' בית הבחירה סי' יז שבעבודת שמירת המקדש ע"י שבט לוי יש ב' ענינים: אחד מדין המקדש שהוא צ"ל נשמר, והכהנים הלויים המה השומרים, אבל הענין הוא מצד המקדש עצמו. ועוד יש ענין נוסף שאחת מעבודות הכהנים הלויים היא שמירת המקדש, וב' הענינים תלויים בב' הטעמים שמצינו בענין שמירת המקדש - ענין של כבוד לפלטרין של מלך, ועוד ענין של שמירה מזר וטמא וכיו"ב, יעו"ש בארוכה.

שליפי זה הרי יש לומר בפשטות, שב' הפסוקים מדברים מענין שמירת המשכן והמקדש (ובאמת י"ל שאיה"נ מקום חניית הלויים ותורת מחנה לוי דאית בהו, הוא עצמו גם קשור לענין שמירת המקדש), אלא שפסוק אחד מדבר בענין השמירה שמצד המקדש והפסוק השני מדבר בענין השמירה מצד עבודת הלויים, ולפי"ז מכוונים מאוד שני הפסוקים, וגם מתאימים למש"כ הרמב"ם והרמב"ן:

שהפסוק "וסביב למשכן יחנו" קאי על שמירת המקדש שמצד המקדש עצמו, ולכן מוזכר בפסוק קודם המשכן ואח"כ החונים "וסביב למשכן יחנו", והפסוק "והלויים יחנו סביב למשכן העדות" קאי על שמירת המקדש שמצד עבודת הכהנים הלויים עצמם, ולכן מקדים בפסוק את הלויים החונים לפני המשכן, וא"ש.



שי' הרמב"ם בשמירת הכהנים בביהמ"ק

הרב יעקב ליב אלטיין
חבר יעד להפצת שיחות'

בלקו"ש חי"ח קרח (ב) מבאר דיוק ל' הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ח ה"ח) "והיכן היו הלויים שומרים ... ועל חמשה שערי העזרה כו', שהרי הכהנים שומרים על שער המוקד ועל שער הניצוץ" - דלכאו' קשה: שמירת הכהנים לא היתה על שער המוקד ועל שער הניצוץ, אלא "בבית הניצוץ ובבית המוקד" (ריש תמיד וריש מדות, וכ"ה ברמב"ם לעיל ה"ה) ומדוע שינה הרמב"ם וכתב "על שער המוקד ועל שער הניצוץ" - ומבאר, דכוונת הרמב"ם להדגיש שגם שני שערים אלה יש להם דין שער המחוייב בשמירה, אלא שנשמרים בפועל ע"י הכהנים.

ובהערה 31 שם - על הקושיא למה שינה הרמב"ם מ"בית המוקד" ל"שער בית המוקד" כ':

"במדות שם מ"ה "שלישי לו בית המוקד", אבל עדיין קשה שינוי הלשון ברמב"ם. ובמלאכת שלמה (מדות שם) מביא גירסא "שער בית המוקד" וכותב ע"ז: "כך מצאתי כו' והנאני".

ולפום ריהטא משמע, שכוונת ההערה היא לחזק השאלה על הרמב"ם שכתב "שער בית המוקד", דלא זו בלבד ששינה מל' המשנה ריש מדות אלא גם מלשון המשנה להלן (משנה ה') שגם שם הלשון "בית המוקד", אלא שלפי גירסת המלאכת שלמה ל' המשנה שם היא "שער בית המוקד".

ולא הבנתי, שהרי משנה זו אינה עוסקת בשמירת כהנים אלא בפירוש השערים שבעזרה, דבמשנה ד איתא שהיו ג' שערים בצפון, ובמשנה ה מפרטם: "ושבצפון שער הניצוץ ... שני לו שער הקרבן שלישי לו בית

המוקד", ועל זה כותב המלאכת שלמה שנהנה גירסא שמצא "שער בית המוקד", שהרי כאן איירי בשערי העזרה.

ומה זה שייך ללשון הרמב"ם כאן בענין שמירת הכהנים בבית המוקד? וגם לפי גירסת המלאכת שלמה קשה ל' הרמב"ם כאן, שהרי סו"ס לא שמרו הכהנים על שער בית המוקד.

[ואע"פ שגם במשנה זו נזכר ענין שמירת הכהנים בבית הניצוץ - "כמין אכסדרה הי' ועלי' בנוי' על גביו, שהכהנים שומרין מלמעלן והכהנים מלמטן כו" - הרי בסיום המשנה לא נזכר ענין השמירה, והרי בשער הקרבן (השער השני) לא היתה שמירת הכהנים כלל].

גם לא הבנתי כ"כ סגנון ל' ההערה "במדות ... בית המוקד, אבל עדיין קשה שינוי הלשון ברמב"ם" - מהו פירוש "עדיין" קשה, ומשמע שבהעתקת ל' זו במשנה מיישב איזו שאלה בלשון המשנה, אלא שמ"מ עדיין קשה ברמב"ם.

ולכאורה הי' יותר מתאים לכתוב "וכן משנה מלשון המשנה לקמן (מ"ה). ... בית המוקד", וכיו"ב.



ומדאתינן להכי יש להעיר בשאלה זו על ל' הרמב"ם, דהנה בית הניצוץ הי' עלי' כנ"ל, והכהנים שמרו מלמעלן, ונמצא שהשאלה על הרמב"ם שכ' שהכהנים שומרים "על שער הניצוץ" אינה רק שאלה בלשון, אלא בתוכן הענין, שהרי שער הניצוץ הי' למטה כמובן, וא"כ הכהנים לא היו שומרים על שער הניצוץ.

אולם גבי בית המוקד לא נאמר שהי' עלי', וא"כ מי יימר ששמירת הכהנים לא הי' בבית המוקד בפנים אצל השער, שהרי בית המוקד הי' בנוי חציו בקודש (ראה משנה ו דב' לשכות שלו היו בקודש), והי' לו שער אחד פתוח לעזרה (שם משנה ז). ועיין בגמ' תמיד (כו, ב) "וחד שומר הוא דהוה בבית המוקד, ורמינהו שני שערים היו בבית המוקד א' פתוח לחיל וא' פתוח לעזרה כו", אמר אביי כיון דגבי הדדי קיימי סגי להו בחד שומר, דוי להכא ודוי להכא", ופשטות משמעות הלשון דשמירת הכהנים היתה בסמיכות להפתח.

אלא שמ"מ קשה לשון הרמב"ם דסו"ס ל' המשנה היא "בג' מקומות הכהנים שומרים כו" ובבית המוקד" - ואמאי שינה ל"שער בית המוקד".

אולם שוב ראיתי שאינו פשוט כ"כ, דב"מפרש" לתמיד (כה, ב) פ"א לשון המשנה "בית המוקד - כיפה", דבית המוקד הי' בנוי ע"ג לשכה כדי שיהי' במקום גבוה כי שמירת הכהנים צ"ל במקום גבוה, וגם בפ"י הראב"ד שם מביא מתוס' צרפת בשם ר' יעקב דבית המוקד הי' עלי', עיין שם (אלא דהראב"ד עצמו פליג ע"ז).

ולפ"ז גם בבית המוקד לא היתה שמירת הכהנים אצל השער אלא למעלה (ולפ"ז צ"ל דכוונת הגמ' הנ"ל, דממקומם למעלה הי' אפשר לשמור על שני השערים למטה), וא"כ השאלה על ל' הרמב"ם שכ' "על שער בית המוקד" היא גם בתוכן הענין (כהשאלה על שמירת הכהנים בבית הניצוץ).

אלא שלכאורה קושיא גמורה אינה, כי בכל אופן כוונת הרמב"ם היא לבאר אמאי לא הוצרכו שמירת הלויים על שערים אלו, ולכן הוזקק לומר שהיתה שמירה על השערים אע"פ שעצם השמירה הי' מרחוק (בבית הניצוץ ובבית המוקד).

שוב ראיתי ב'מעשי למלך' בהל' ביהב"ח שם שנקט להיפך, דאם בית המוקד לא הי' עלי' נמצא ששער בית המוקד לא הי' נשמר ע"י שמירת הכהנים, שהרי חומת העזרה מפסיק, אלא שס"ל להרמב"ם (כדעת ר' יעקב הנ"ל) שבית המוקד עלי' הי', ושמרו על השער מלמעלה עיי"ש. (ובמנחת תמיד בס' עולת תמיד עמ"ס תמיד בתחילתה, ד"ה כיפה).

אבל בס' עזרת כהנים עמ"ס מדות פ"א מ"ח "בני יוסף" ד"ה כיפה כ' דהרמב"ם חולק על המפרש שפי' "כיפה" - שבית המוקד עצמו הי' בגובה, אלא ס"ל (כפיה"מ ריש תמיד) דפי' כיפה שהיתה גג בית המוקד עשוי' כמין כיפה דומה לעגול, והוא לשם נוי והידור, עיי"ש. ולפ"ז לכאורה שמירת שער בית המוקד ע"י הכהנים היתה למטה אצל השער כפשטות ל' הגמ' בתמיד הנ"ל.



בשיחה הנ"ל הערה 33 - על הא דס"ל להרמב"ם שהלויים לא שמרו על שער בית המוקד ועל שער הניצוץ לפי שהכהנים שמרו שם:

"ועצ"ע במשנה מדות פ"א ה"ה "והלויים מלמטן", דלא כפירוש המשניות (מ"א) ודלא כבהל' ביהב"ח (פ"ח ה"ח), ודלא כאביי!"

[הכוונה לדברי אביי במס' תמיד (כו, א) "תרי מינייהו לא צריכי שימור", דלפי הרמב"ם (וכ"ה במפרש תמיד שם) כוונתו לשער בית המוקד ושער הניצוץ (ובפי' הרא"ש ובעוד מפרשים פירשו באו"א, ואכ"מ)].

ולכא' הרי מפורש בהגהת הב"ח מדות שם (על הגליון דש"ס ווילנא): "לאביי דמשני שם ... וב' מהם לא היו צריכין שימור לויים .. ולפ"ז צ"ל דמה שאמר "והלויים מלמטה" לא קאי על בית הניצוץ אלא אגב דקאמר והכהנים היו שומרים מלמעלה קאמר והלויים למטה, כדפי' כן במס' תמיד דף כו, ב, ודו"ק. דאל"כ סתרי אהדדי". עכ"ל.

וכ"ה להדיא במפרש לתמיד שם על הא שאמרו שם ו"לויים מלמטה", וז"ל: "ושמירת לויים אינה מוסבת על בנין אכסדרא [הוא בית הניצוץ] אלא לימדך ... כל מקום שמירתן למטה, ותדע לך דשמירת לויים לא היתה באכסדרא ... ולקמן מוכח ... תרי מינייהו לא בעי שימור". ועיי"ש.

אך בהערה הנ"ל ממשיך:

"והרמב"ם לא הביאו [הך דכהנים מלמעלן ולויים מלמטן] וראה משנה למלך הל' ביהב"ח פ"ח ה"ד, ועוד.

ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ".

והנה במשל"מ שם מביא תיכף בתחילת דבריו את דברי המפרש הנ"ל, ומפלפל בשיטות השונות באיזה מקומות שומרים הלויים, עיין שם בדבריו.

וידוע מענה כ"ק אדמו"ר למערכת חידושים וביאורים בש"ס (שנדפס בחלק ראשון בתחלתו): "כשמצוין המקור לספרים ובפרט לספרי כינוס דכו"כ מחברים ... ומובן שברוב הפעמים אין מפורטים בההערה המקורות שהובאו בספרים אלה". וא"כ ה"ה בנדו"ד שסמך על הציון למשנה למלך.

ולהעיר, דסיום ההערה "ויש להאריך בכ"ז" - לכא' כוונתו הק' למ"ש ו"הרמב"ם לא הביאו", היינו שהרמב"ם השמיט מ"ש במשנה "הכהנים מלמעלן והלויין מלמטן", ובאחרונים האריכו דבאמת בפ"ח ה"ד כתב הרמב"ם "הכהנים מבפנים והלויים מבחוץ", ובכס"מ הראה מקורו לספרי קרח, והיינו דתמורת ל' המשנה "כהנים מלמעלן ולויים מלמטן" נקט

הרמב"ם ל' הספרי "דכהנים מבפנים והלויים מבחוץ". וראיתי אריכות גדולה בס' עזרת כהנים עמ"ס מדות שם ביישוב שיטת הרמב"ם. ואכ"מ].

ומההערה משמע, שהרמב"ם לא נקט להלכה כדברי המשנה ולפיכך פסק ג"כ שהלויים לא שמרו למטה אצל שער הניצוץ.



כהן שנתחלל – כיצד?

הנ"ל

ידידי הרה"ח ר' דן יואל ליווי שי' העירני על ענין תמוה לכאורה בלקו"ש חכ"א ע' 253 סוף הערה 29, וזל"ק: "מעין דוגמא לדבר: כהן שנתחלל אביו לא נתחלל הבן".

פירוש: בפנים השיחה הובאו ג' סברות בענין קדושת פרטי המשכן והמקדש, ולאופן הג', קדושת הפרטים נוצרה על ידי קדושת הכלל, אבל לאחר שנוצרה קדושה זו שוב אינה בטילה גם כשמתבטלת קדושת הכלל. ולזה מביא דוגמא, דכהן שיש לו בן כהן כשר (שקדושתו היא תולדת אביו, ואע"פ כשנתחלל האב, נשאר הבן בקדושתו).

ושאלנו לפירוש הדברים, דהיכא תמצא משכחת כזו של כהן שנתחלל, והרי פסול חלל היינו כהן שנולד מביאה אסורה, וא"כ הוא חלל מלידתו, משא"כ כהן שבא על פסולה הנה אף שעביד עבירה מכל מקום לא נעשה חלל, כדאיתא במשנה סוטה (כג, א) "וכהן אינו מתחלל" ("אם נשא גרושה זונה וחללה". רש"י) וכמו שיליף בגמ' שם (ע"ב) ולא יחלל זרעו בעמיו, זרעו מתחלל הוא אינו מתחלל, וגם עבודתו אינה פסולה (ראה בכורות מה, ב: והנושא בעבירה פסולה עד שידירנה הנאה).

וא' מחבריי העיר שאולי טה"ד יש כאן, וצ"ל: כהן שנתחללה אמו לא נתחלל הבן. וצ"ע.



עיקם הכתוב וכו' שלא להוציא דבר מגונה מפיו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקוטי שיחות חלק י (ע' 26) מבאר בגמ' פסחים (ג, א) דלעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עיקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא

דבר מגונה מפיו, שנאמר (נח ז, ח) מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה ע"ש - היינו "שרק בסיפורי התורה יתכן שענין הטומאה (וכיו"ב) יכתב באופן של "עיקם הכתוב" (בעיקום ועילום, ולא באופן ישר וגלוי), ושם (בסיפורי התורה) הרי "לשון ארוך ונקי" מצוי הוא לא-פחות מ"לשון קצר ומגונה", היות כי "לשון קצר ומגונה ולשון ארוך ונקי" שווים הם".

משא"כ "כשהנידון הוא בלשון הבאה בתור פסק הלכה, אזי צריך ה"פסק" להיאמר בלשון היותר ברורה - אפילו אם לשון זו היא "דבר מגונה" - בכדי שההלכה תהי' פסוקה וברורה לגמרי", (ולא משום מעלתה "בלשון קצרה"), וע"ש מה שמבאר עפ"י בגמ' שם.

ובס"ז שם מבואר עוד: "שאעפ"י שכשצריכים לפסוק הלכה הנוגעת (לאיזה דבר או אפילו) לאיזה איש, חייבים לאומרה באופן ולשון ברור - "טמא הוא" וכיו"ב - מ"מ כשהמדובר בטומאתו הוא לא בתור פסק הלכה בזה - צריך למנוע מלהוציא מפיו "דבר מגונה", כיון שזהו חלק הסיפורי שבההלכה". עכ"ל. וע"ש הערה 24, וכ"ה בלקו"ש ח"ה הוספות ש"פ נח ה'תשכ"ח ס"ג, וע"ש הערה 8, [עי' בס' שיחת חולין של ת"ח פרק כ"א ס"ד שהביא בשם המגיד מדובנא לבאר בגמ' הכי, ובהוספה משל עיי"ש].

וק"ל מפ"ז דמקואות (פ"ד) גבי נפל לתוכו יין או מוהל ושנו מקצת מראיו, אם אין בו מראה מים מ' סאה, הרי זה לא יטבול בו. ע"כ - ולפי הנ"ל דגבי פסק הלכה צריך להיאסר בלשון היותר ברורה, א"כ הול"ל "הרי זה פסול" וכיו"ב, כדי שלא יבוא לידי טעות, שהרי הלשון "לא יטבול בו" יכולים לטעות דהוי רק דין של לכתחילה, וכמו שמבאר (לכן) הרע"ב שם "ואם טבל לא עלתה לו טבילה" (ובמכש"כ מלשון "טמא", שהוא לשון מגונה משא"כ "פסול" וכיו"ב שאינו מגונה - ועי' תוס' ריש סוכה ד"ה דאורייתא תני פסולה: "דאי הוה תני ימעט חיישינן דילמא טעי איניש לומר ימעט לכתחילה ודיעבר כשרה ודקדק בלשונו .. ותני פסולה אע"ג דלא הוי לישנא מעליא כמו ימעט .. כדאשכחן בריש פסחים (ג, א) שעקם הכתוב כמה אותיות שלא להוציא דבר מגונה מפיו" עכ"ל, וכ"ה בתוס' ריש עירובין (ד"ה סוכה) ולכאו' צ"ע.

והנה בענין זה כתב אאזמור"ר בשו"ת 'משנה שכיר' חלק יו"ד (סי' קס) וז"ל: "במה שנהגו כמה בעלי הוראה בשעה שנטרפה השאלה מדקדקים לומר בלישנא מעליא "עס איז נישט כשר" כדי שלא להוציא לשון "טריפה" מפיהם אם שפיר עבדי - לפענ"ד לא נכון לעשות כן מפני שאתי

למיטעי שלפעמים הבאים לשאול לא ישמעו תחלת דבריהם, היינו התיבות "עס איז נישט" רק סוף דבריהם תיבת "כשר" לחוד, ויסברו שהוא כשר, נמצא שיכשלו בהוראתם ... ועי' תוס' כתובות (ג, ב) ד"ה ואמר, שכתבו, דבשעה שפוסק הוראה יש לו לפסוק לשון דליכא למיטעי ועיי"ש ובתוס' ריש סוכה וריש עירובין דהיכא דיש לחוש שיבואו לידי איסורא דאורייתא אין לחוש ללישנא מעליא ועיי"ש ודו"ק. עכ"ד.

אולם לפי"ז יוצא דרך בלפסוק בפיו איכא לחוש למכשול הנ"ל, משא"כ בכתב, וזה לכא' אינו, דגם בכתב ליכא להשתמש בלשון מעליא כנ"ל. [ולכא' גם בכתב יתכן לטעות, שיראה את תיבת "כשר" ואת התיבה "לא" משום מה לא ישים לב לזה. וא"ש].

ועפ"י הנ"ל יש לבאר מ"ש הב"י בחו"מ (סי' לח) דמ"ש הטור שם "בגוף העדות" צריך לגרוס "גוף העדים" - ועי"ז כתב הלח"מ בפ"י"ח מהל' עדות ה"ב (בסוף דבריו) "נ"ל דאין לשבש הספרים בשביל כך, דהטור נמשך אחר לשון הגמ' (מכות ה, א) גופה של עדות ופירש"י שם גופן של עדות" ע"כ.

ולפי הנ"ל י"ל דלכן גרס הב"י כך בהטור, כיון דפוסק הוא, וצריך לכתוב לשון מעליא כדי שלא יטעי אינשי, הגם שאינו לשון הש"ס.



ביאור הרבי במצוות אין צריכות כוונה

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

בלקו"ש ח"ד ע' 1123 מבאר הרבי בסיום שו"ע אדמה"ז בהל' לא תחסום שור בדישו, שפרות המהלכות על התבואה שיקצר להם הדרך אין עובר משום לא תחסום כיון שאין מתכוין להעבירן שם בשביל הדישה, ומוסיף "וכן כל כיו"ב". ומבאר הרבי (בין השאר) בדיוק טעם אדמה"ז שאינו עובר משום דאינו מתכוין (ודלא כפשטות משמעות הירו' שהוא גזה"כ, אלא יש טעם להדרשה). ועוד מבאר שם הרבי דאדמה"ז מתכוין לפסוק שהפטור ד"אינו מתכוין" הוא פטור בכל התורה (ודלא כבעל השאלות דהוא פטור רק בשבת משום מלאכת מחשבת), וזהו כוונת אדמה"ז בהוספת "וכן כל כיו"ב" ללמד מהכתוב כאן (כיון שהוא דין עם טעם ולא גזה"כ בעבירה זו גרידא), דאינו מתכוין הוא פטור בכה"ת

(ובהמשך השיחה מבאר הרבי למה אין כאן הענין ד"פסיק ריש"י". עיי"ש).

ובהמשך מקשר הרבי סיום שו"ע אדמה"ז עם התחלתה: "יהודא בן תימא אומר הוי עז כנמר וכו'", ובסיום השו"ע פוסק אדמה"ז דפטור דאינו מתכוין הוא בכל התורה - דכשאינו מתכוין "מען איז ניט עובר אויף קיין איסור". דבנוגע מצות ישנו פלוגתא האם מצוות צריכות כוונה או אין צריכות כוונה "און דער דין בלייבט (לכמה פוסקים) אז כמה סוגי מצות איז אין צריכות כוונה. ד.ה. אז אויב מען טוט זיי בדרך ממילא, ניט האבענדיק אינזינען צו מקיים זיין די מצוה, נאך מער: (בכמה מצוות איז) אפי' אויב מען נויט א אידען צו טאן די מצוה, איז ער יוצא". והיינו שיש חילוק בין מצוות לעבירות, דבעבירות אם אינו מתכוין אינו עובר איסור, משא"כ במצות אם עושה אותם בלי כוונה הרי הוא יוצא המצוה.

ולכא' מהו החילוק (עד שלכאו' איפכא מסתברא, ראה בשיחה שם), וע"ז מבאר בהתחלת השו"ע, דכיון שמיד בתחילת היום מקושר עם הקב"ה, ע"י "מודה אני" וכיוצא, הרי הוא מקושר עם הקב"ה לכל היום כולו, שלכן אפי' אם לפועל אינו מתכוין אמצוה, ישנו בפעולת המצוה החיבור עם אלקות מפאת התחלת היום (ע"ד "עסוקין באותו ענין"). משא"כ בעבירות: א) בלי כוונה היינו "נפש לגוף הפעולה" אין כאן דבר העושה זה לעבירה. ב) בפרט מצד ה'מודה אני' דתחילת היום הרי"ז כאילו ישנו "כוונה הפכית" של העבירה, שלכן אין כאן עבירה.

ואפי' אצל יהודי שלא אמר אפי' "מודה אני" בתחילת היום - הרי כיון דכל יהודי בפנימיות נפשו יש לו רצון טוב, והגם שנמצא בהעלם, הרי הוא מקושר גם עם עניניו שבפועל, כמילא גם אצלו הוי כ"עסוקין באותו ענין". ע"כ (קצת) מתוכן השיחה שם.

ויש להעיר דהנה בס' אגלי טל בהקדמתו מדמה מצות לעבירות וממנו נראה קצת דעד"ז הוא להיפך מעבירות למצוה, בהקדם דברי הר"ן דמדמה אכילת מצה שיוצא באכילתו גם ב"מתעסק" כיון דנהנה מהא דבעבירה עובר במתעסק בחלבים כיון דנהנה. ועד"ז כותב האג"ט דיש ללמוד מהא דבעבירה כשהוא "במידי" דלאו מעשה, עובר גם כשאינו מתכוין להשהות ומתעסק (ע"ד דברי הטור דמשהה חמץ שאינו ידוע לו בפסח דהוי כאוכל חלב בשוגג), כמו"כ במצוות שאינן במעשה לית ביה משום אינו מתכוין למצוה. ועד"ז לאידך (דרוצה להוכיח שרב ס"ל מצוות אין צריכות כוונה ולכן סובר: "לעולם יעסוק ב...מצות שלא לשמה

שמתוך וכו'), כיון דר"ש דסובר דדשא"מ מותר, הענין הוא משום דאזיל "בתר הכוונה", אבל ר"י החולק וסובר דאסור הוא משום דסובר דאזיל בתר "המעשה", ובמילא רב הסובר דדשא"מ אסור עד"ז במצות יסבור דמצות אצ"כ (לבד מבמתעסק - דאין מתכוין כלל להמעשה)¹.

הנה ממשמעות דבריו נראה דהדמיון הוא הן מעבירות למצות ועד"ז להיפך: היינו דכמו שלומדים גדרי כוונה במצוות מהדינים בעבירה (ד"נהנה", "מידי דמעשה" לא בעי כוונה) עד"ז נראה ממנו להיפך - דאם סוברים דדשא"מ מותר כר"ש עד"ז במצות יסבור מצ"כ.

אבל בדברי הרבי יוצא דאין ללמוד מצות מעבירות לענין הצורך בכוונה, דהיינו דכמו דפוסקים כר"ש דדשא"מ מותר, כמו"כ נאמר במצות שצ"כ - דהרי אדמה"ז פוסק דדשא"מ מותר בכל עבירות (דלא כהשאלות) ומ"מ מצות אין צ"כ (וכהסבר השיחה). ואע"פ שלגבי ההיפך, דהיינו ללמוד גדרי "נהנה" דהוי כונה גם במתעסק אפשר ללמוד במצות מעבירות (וכדברי הר"ן), היינו משום דגם הסובר צ"כ יודה דמספיק הא ד"נהנה" ע"ד בעבירה. אבל להיפך, ללמוד צ"כ מהא דדשא"מ אסור זה אין ללמוד, כיון דבמצוה הוי "כעסוקין באותו ענין", משא"כ לעבירות.

עוד יש להעיר בכללות הענין: דלכאוי' (אם אומרים דאזלינן מצד רצון האמיתי דפנימיות נפשו) איתא באו"ח סי' רד דאכילה ע"י אונס "אם אנסוהו לאכול או לשתות אע"ג דהחייך נהנה ממנו אינו מברך עליו הואיל ונאנס על כך" (רמ"א ס"ח שם), ומקשה המג"א דלמה איתא בסי' תעה, דאם כפוהו לאכול מצה דיצא, ואם נאמר דהטעם הוא (ע"ד מתעסק) משום דמתעסק בחלבים חייב משום נהנה וחשיב הנאה, א"כ למה לא יברך עליו וכו' (ואפשר דמשום זה השמיט המחבר דין זה).

והנה אדמה"ז מביא בסי' תעה הסבר המ"מ² ולאידך תי' קושיית המג"א באומרו בסי' רד סעי' טו "אע"פ שא"א שלא יהנה כי איך יברך

(1) ובוזה יתורץ הרמב"ם דלא הביא הדין ד"לעולם יעסוק שלא לשמה..." גם למצות והביא רק לתורה: כיון דבתורה הרי נהנה (כמבואר בט"ז יו"ד סו' רכא) ולכן בזה אצ"כ, משא"כ בשאר מצות סובר הרמב"ם דמצות צ"כ.

(2) "מצות התלויות באכילה כגון פסח ... כיון שיש בהן הנאה לגוף אף שלא נתכוין לאכילה זו יי"ח, שהרי ע"כ נהנה הגוף מאכילה והרי"ז נקראת אכילה, ונמצא שקיים מצות האכילה..."

ד' שברא מאכל זה או משקה זה ואין לו חפץ בו כלל עכשיו" (והיינו - דלגבי חיוב ברכת הנהנין אינו מספיק הנאה של אכילה, אלא צריך עוד דירצה ויחפוץ בהמאכל או המשקה שברא ד').

ולכאור', למה לא תי' אדמה"ז (ע"ד תי' דכמה אחרונים - מובא בשעה"צ שם): דלגבי אכילת מצה כיון דהוי מצוה אמרי' דמסתמא מתרצה בזה ע"ד סברת הרמב"ם לגבי גט מעושה, דכיון דהסביר הרבי דלאדמה"ז הא דלמצות אצ"כ (אף דלגבי עבירה בעי שיתכוין כדי שיעבור בזה) - הוא משום דבפנימיות רוצה בזה (ועסוק באותו ענין), א"כ למה אינו מסביר עד"ז לגבי אכילת מצה שיוצא גם בכפיה משום טעם זה.

ונראה מזה דאדרבה, דזה מתאים עם המבואר בהערה בשיחה שם הע' 43: "שמזה מובן שגם סוגי המצות שצ"כ, אין זה הצורך מפני היותם מצוה (שהרי כל המצות שוות), כ"א ענין מיוחד להם שאינו במצוה סתם". ואולי אפשר להגדיר זאת במילים אחרות: דכללות הנקודה המבואר בשיחה הוא מפאת חפצא של המצוה, שגם אם המצוה נעשית בלי כוונה הוי כחפצא דמצוה, והטעם - כיון דזהו רצונו האמיתי דפנימי נפשו. אבל המדובר בכמה מצות וכן ההסבר למה אין צורך בכוונה באכילת מצה הוא מפאת "ענין המיוחד להם". ואולי במילים אחרות, דהיינו שהצורך שהגברא יכוון, כדי שהוא יקיים ויצא י"ח מצותו לכן צריך שהוא יכוין בזה.

ולכן כותב ע"ז אדמה"ז ההסבר דהמ"מ דבמידי דאכילה נחשב הגברא כמכוין כיון דבעל כרחו נהנה בזה³.

(3) ולפי"ז יומתק מה שהרבי מוסיף בהסבר דהוי "עסוקין באותו ענין" דלכאור' למה אין מספיק מה שרצונו האמיתי הוא לעשות רצון הבורא א"כ הוי כמכוין. ובפשטות: (בנוסף על מה שגם בגט צריך אמירת רוצה אני) משום ד(לא מספיק "רצון" בהעלם, אלא צריך עוד) בכוונה ואפשר שאין "רצונו האמיתי" דבהעלם נחשב ככוונה, אא"כ אומרים דהוי כ"עסוקים באותו ענין". ולפי הנ"ל יש להוסיף: דדין זה דאין צורך בכוונה אולי הוא משום שישנו גם מעלת מתכווין בהגברא, ולכן יש צורך להגדיר דהוי "עסוקים באותו ענין" דבזה "הענין מורה כן" (לשון הרמב"ם פ"ד מע"ש) דישנו הענין דכוונה.

עתידי הקב"ה לעשות מחול לצדיקים וכו'

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים עיה"ק ת"ו

במארוז"ל (בסיום מס' תענית) עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בג"ע, וכל אחד ואחד מראה באצבעו וכו', נתבאר בלקו"ש (יט, עמ' 87-88) שכל צדיק יראה באצבעו שלו - כפי אופן השגתו שלו - ואעפ"כ יהיו מאוחדים כולם במחול אחד, והתאחדות זו נפעלת בהם מפני שהקב"ה יושב ביניהם. ואף שלכל אחד השגתו ומדריגתו הפרטית, אך זה יהי' באופן של הארת הנקודה העצמית שלמעלה ממדידה והגבלה.

והא דארוז"ל שלע"ל כל אחד נכוה מחופתו של חברו, נתבאר שם - לדעת רש"י - שכך יהי' רק בתחילת הזמן דלע"ל, אבל אח"כ תתגלה האחדות האמיתית ותהי' התכללות אמיתית בין הצדיקים. ונסמן שם לפי עיון-יעקב לע"י ולפי' מראה-הפנים לירושלמי מגילה (יעו"ש).

ועוד יש להעיר לכל הנ"ל, מהמובא בס' 'תורת אמת' להרה"צ ר' ליבלי איגר מלובלין - בשם זקינו הג"ר עקיבא איגר - בביאור מארוז"ל זה, שבעוה"ז כל צדיק עובד בדרכו שלו, ולא הרי זה כהרי זה. אך לעתיד יתגלה שכל הדרכים אחד הם וכמחול סביב נקודת האמת "כי הכל אמת, והכל נכלל בתכלית האחדות בנקודת האמת נקודה האמצעית".

ובס' 'אוהב ישראל' (בדרושים לט"ו באב ובליקוטים חדשים שם) מתרץ את הסתירה שבין ב' מארוז"ל הנ"ל (הא דעתיד לעשות מחול לצדיקים, ואידך שלכל צדיק מדור לעצמו שלא יכווה מחופתו של חברו), דהא דנכוה מחופתו של חברו הוא רק במדריגת העוה"ב עולם הנשמות, שלכל אחד יהיו השגותיו שלו השונות מהשגות חברו. אבל לימות המשיח לא יהיו ההשגות "פרטיות" מכח מעשיו אלא רק מחסדי ה', וזהו"ע המחול שכולם יעמדו סביב הקב"ה וישיגוהו בשווה.



קיום המצוה בלא לצאת י"ח

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת 'אור אלחנן' חב"ד - ל.א.

בשיחת ש"פ שלח דשנת תשטו שי"ל ז"ע [ונדפסה גם בלקו"ש חלק ב] דאיתא בגמ' שיכולים לקיים מצוה אבל אינו יוצא ידי חובתו, וציינו לפסחים ק"ח ע"ב, ובפשטות כוונתם לפרשב"ם שלא קיים מצות ארבע כוסות בשלימות.

ואולי יש להעיר מהגמ' דמרגלא בפומי' דרבינו כדבעי לי' למיעבד לא עבד [כתובות סח, א] דשם איירי במצות צדקה שאכן קיים מצות צדקה אמנם לא יצא עדיין י"ח ולכן הי' תביעה נגדו ונענש, וזה מתאים לתוכן השיחה אשר היצוה"ר מסיתו שיעשה המצוה כפי המוכרח ולא באופן שיוצא ידי חובתו, ומזה יכול להתדרדר וכו', ולכן י"ל דנענש כ"כ.

גם יש להעיר מקידושין לא, ב דכשר"ט קא משתבח בבי מדרשא על שקיים מצות כיבוד או"א אמרו לו שלא הגיע לחצי כיבוד והיינו שלא יצא ידי"ח. ובכלל יש להעיר על כמה ענינים כיו"ב [ע"ד אם לא כיון באבות שקיים מצות תפילה אבל לא יצא ידי"ח].



בענין הנ"ל

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם העיר הריש"ק במ"ש בלקו"ש ח"ב ע' 321 ש"אפשר - כדאיתא בגמרא - לקיים מצוה, ומכל מקום לא לצאת י"ח, דצריך ביאור הכוונה בזה ולא יזו גמרא הכוונה.

ולכאורה בפשטות אין הכוונה שהמצוה נתקיימה (שנתקיים רצון העליון) והאדם לא יצא י"ח, אלא הכוונה היא ש"מעשה המצוה" נעשה אבל המצוה לא נתקיימה ולא יצא י"ח, כגון "בלע מרור לא יצא", או במצוה הבאה בעבירה שלא יצא י"ח.

וכמפורש בהמשך השיחה, שיש כמה מדריגות בקיום מצוה, שהמדריגה הכי עליונה היא הידור מצוה, ולמטה מזה הוא כשעושה המצוה כהלכתה, ולמטה מזה הוא כשיוצא בדוחק, ולמטה מזה הוא איסור (כגון מצוה הבאה בעבירה).



עריכת מגבית לעניים ליו"ט

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקו"ש חי"ד עמ' 369 ואילך נדפסה שיחת כ"ק (מיום ב' דר"ה וש"ת תשל"ח) שעפ"י מש"נ "אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לר" (נחמ"י ח, יו"ד) יש לקיים מגביות, ולספק בהרחבה את צרכיהם של הזקוקים לסיוע, להוצאות ר"ה, עריוהכ"פ ומוצאי יוהכ"פ, חג הסוכות, שמיני עצרת ושמח"ת, עיי"ש.

בשיחה שם דן מדוע לא נהגו מאז לערוך מגבית לעניים לצרכי ר"ה שמצריכים הוצאות מיוחדות (וכיו"ב לפני חה"ס וכו' - וראה 'ימי מלך' חלק ב עמ' 904 ובהערה 11). ומתוך, דמכיון שבר"ה עושים כו"כ ענינים בתור סימן לדברים טובים במשך כל השנה, שכן "סימנא מילתא היא" - לכן לא רצו לתקן מנהג קודם ר"ה ש"יכריז" על קיומם של עניים וכו' - ולפני ר"ה יתנו לעניים ממצות צדקה לצרכי ר"ה, שכן זהו היפך הסימן טוב וכו'.

ולכן בסיום השיחה (שם עמ' 373) מדגיש "ופשוט שקבלת הצדקה בחודש תשרי (וגם לפני ר"ה) תביא רק לטוב, ולא יהיה זו ח"ו סימן לענין בלתי רצוי בדומה ל"מצטרף לטובה ואינו מצטרף כו'".

ומציין שם (בהערה 30) לאחד הטעמים למנהג "לעקאח" בערב יוהכ"פ - שאם נתחייב, ח"ו, לקבל צדקה במשך השנה יפטר מזה ע"י קבלה זו בעיוהכ"פ (אלף המגן למטה אפרים סי' תרד-תרה).

ועוד מביא בהערה 22 מפרי חדש סו"ס תקפא: ונוהג אני לשלוח מנות לעניים ער"ה כדכתיב .. ושלחו מנות לאין נכון לו. ובספר כתר שם טוב להרב גאגין ח"ו עמ' 60 (לאחרי דברי הפר"ח): "ולא ידעתי מדוע מנהג זה לא נתפשט בתפוצות ישראל כו'", ומבאר כ"ק: "המבואר כאן והפליאה הוא על שאין מנהג קבוע ומגבית בפרסום בנוגע לחה"ס וגם לר"ה, ומשך זמן לפנייהם וכו'", כאשר אין הדבר מתורץ בנאמר בקבלה שיש לתת צדקה בחה"ס כו'. עכתד"ק.

ולכאורה יש להעיר:

א) באלף המגן (למטה אפרים) סימן תקפא ס"ק קכ (לאחרי שהובאו שם דברי הפר"ח) כתב: "ונוהגין בהרבה תפוצות ישראל שבכל ערב יו"ט שולחין לעניים המכובדים לביתם כל הצטרכות על יו"ט. ואשרי חלקם".

ב) לגוף התירוץ שבהשיחה הנה כיו"ב הביא שם מר"י עמדין וז"ל: "כ' מהוריעב"ץ ... לא חמור יו"ט זה משבת שאמרו בו עשה שבתך חול כו'. ק"ו שלא ימציא את עצמו להצטרך לבריות בשביל כבוד יו"ט זה, כי יש לחוש לסימנא מילתא בר"ה שיגרום רעה לעצמו בר"ה ח"ו להתנהג במדה זו כל השנה, אלא יסתפק במועט שהזמין לו השי"ת, וכל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה עיין שם".

כלומר: הרעיון שבנקודת ההסבר של כ"ק - החשש מ"סימן" בלתי רצוי, נמצא כבר שם, אלא ששם הדבר מוסב כלפי הענין שהוא לא ידרוש ויבקש כו', ואילו כ"ק מיישב בזה מדוע אין מנהג מפורסם בנוגע למגבית בפירסום וכו'.

ג) והנה לגוף הענין יש להעיר ולבאר עוד, ובהקדים: בהערה 31 בהשיחה מתרץ כ"ק: "ובפרט אשר יש לומר הטעם שלא תיקנו מגבית לר"ה וחה"ס - מפני מצב הפרנסה הדחוק דרוב בני" ... ולא רצו לגזור על הציבור וכו'".

ואולי יש להאיר בזה, שהרי לגבי ער"ה נפסק ברמ"א סו"ס תקפא: "ויש מקומות נוהגין לילך על בית הקברות ולהרבות שם בתחניות ונותנים צדקה לעניים", ובדרי משה שם כתב "צדקות גדולות". וגם בנוגע לערב יוהכ"פ - נפסק ע"י הרמ"א תרה: "ונהגו ליתן הככרות לעניים או לפדותן בממון שנותנים לעניים, ויש מקומות שנוהגין לילך על הקברות ולהרבות בצדקה

ואז בדרך ממילא מכיון שנותנים בער"ה ובעריוהכ"פ צדקה בריבוי נוסף על ש"נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה... מר"ה ועד יוהכ"פ יותר מכל השנה" -

[ועד כדי כך הביא בגליוני הש"ס (להר"י ענגיל) מגילה כח, א מירושלמי שקלים (פ"ה הט"ו) שהיו זקנים שלא קיבלו צדקה מאחרים אלא בימים שבין ר"ה ליוהכ"פ, ומפרש שבימי דין אלו קיבלו מפני שרצו לזכות את הנותנים במצוות צדקה, וראה גם חידושי אגדות למהרש"א כתובות סז, א (על המסופר שם בגמ': מר עוקבא הוה עני בשייבבותיה דהוה רגיל לשדורי ליה ארבע מאה זוזי כל מעלי יומא דכפורה): "דדקדק

ליתן צדקה זו הגדולה עריו"כ שזכות זו יהא מכריע לטוב. אי נמי כו' ביום צריך העני ביותר לסעודתו כו"י].

- הרי פשוט שלא יימצאו עניים שלא יהי' להם צרכי החגים (ובפרט דימים אלו).

וזאת בנוסף למה הביא במשנ"ב סתקכ"ט ס"ק יז לגבי כל הימים טובים (לאחרי שמביא ההלכה ומזוהר לגבי נתנה לעניים ליו"ט "והעתיקו דבר-זה כל האחרונים ונתפרסם גודל החיוב לכל ישראל") "ועל כן אינו מצוי שיישאר עני ביום טוב בלי סעודה".

אבל דברי כ"ק מכווני' לגבי המציאות בפועל, וע"ד מ"ש המשנ"ב (שם): "אבל מה נעשה עם האומללים והנדכאים בעיר שמתביישין לפשוט יד ולבקש וע"כ נהגו באיזה מקומות שקודם יו"ט הולכין נבוני לב לבתי העשירים לקבץ עבור אלו המרי נפש ואשרי האנשים שמשימין עין על זה שמזכין לעצמן ומזכין לכל אנשי העיר".



מעלת לקט שכחה ופאה – כבנין בית המקדש

הת' שאול רייצס
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"ז (ע' 270 ואילך) נת' בארוכה פירש"י עה"פ "ובקצרכם את קציר ארצכם" - "אמר רבי אבדימי ברבי יוסף מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים - פסח ועצרת מכאן ור"ה ויוהכ"פ מכאן, ללמדך שכל הנותן לקט שכחה ופאה כראוי, מעלין עליו כאילו בנה המקדש, והקריב עליו קרבנותיו בתוכו".

ונת' שם בארוכה שהלימוד הוא כך: כיון שהתורה כתבה פסוק זה המדבר בלקט שכחה ופאה באמצע פרשיות המועדות - שעיקרם בא לבאר ענין הקרבנות, הרי זה בא להורות שכשם שקרבנות ה"ה מקריב מנכסיו - חיי נפשו - לה', עד"ז ויתירה מזה בלקט שכחה ופאה (ולא בצדקה סתם) ששם התבואה באה לאחר חרישה וזריעה ויגיעה רבה, ובכ"ז הוא נותן לה' - לעניים כו'. ונת' שם שזהו הטעם שרש"י שינה מל' התו"כ וכתב (במקום "כאילו ביהמ"ק קיים והוא מקריב כו'"): "כאילו בנה המקדש" - שהלקט כו' הוא דוגמת היגיעה בבנית בית המקדש.

ולאחמ"כ ממשיך ששיטת רש"י הוא - שהעיקר בנתינת מת"ע הוא הנתינה לעני דווקא (ולא רק "דער אוועק נעמען פון זיך" שבזה) שאז נוגע שיהיה שלימות הנתינה בלי הנאתו וכו' (ולכן השמיט רש"י "מעשר עני" עיי"ש).

וממשיך שם דלפי"ז מתאים ההשוואה שהוי כאילו בנה ביהמ"ק - שהתכלית מהבנין הוא הנאת כלל ישראל (שלימות הנתינה), ולא רק כאילו "הוא מקריב קרבנותיו לתוכו" - בעבורו.

ויש לבאר הכוונה בזה - דלכאו' בפסוקים שבפרשה לא נאמר כלל בית המקדש, ועאכ"ו הבניה (שלו) בזה, - דאף שמובן בפשטות שאפשר להקריב ע"י שיש ביהמ"ק - הרי סו"ס לא נזכר עד"ז כלל.

ובשיחה מבאר שזהו העיקר בהנלמד מלקט - "דזה ביהמ"ק דווקא", ויתירה מזו: בפרשיות מדובר על קרבנות המועדים, ובאם קרבנות צריכים להיות בדומה ללקט שכחה - (שלכן "נתנם הכתוב באמצע הרגלים" כנ"ל) הרי"ז היפך שיטת רש"י (והוא שיטת התו"כ) שהם מבטאים דווקא הענין שהאדם נותן חיי נפשו, ואי"ז דומה ללקט כו' שבו מדוגש שלימות הנתינה לעני, כנ"ל.

וכנראה שכך הוא הפי' בזה: סו"ס לאחרי כל העילויים (המבוארים שם באריכות) של לקט שכחה ופאה, ששם הוא שלימות הנתינה לענין ללא שום תועלת וכו' - הרי סו"ס הוא בסה"כ נותן חלק קטן מאד, ונשאר לו לעצמו חלק גדול (ועיי"ש שרש"י מבהיר זה ע"י שם בעל המימרא). וכמו"כ הוא בקרבנות, שאף שלוקח חלק מנכסיו - חיי נפשו - אבל זהו קרבן שלו, בשבילו ובעבורו, היינו שיש לו בזה רווח גדול.

רק שבלקט כו' יש ענין נוסף (שהוא לרש"י ענין עיקרי) - הנתינה לעני כראוי, ומכיון שהתורה "נתנם באמצע" פרשת הקרבנות, צריך לומר שבקרבנות יש פרט הנ"ל שיש לו יגיעה, והתוצאה היא בעבור אנשים אחרים. ועי' כותב "בנה המקדש" - היגיעה, ובעבור כלל ישראל. ולכן כתב רש"י "בנה המקדש" - (וסו"ס יש גם בלק"ט ע"ד ש)הקריב קרבנותיו" - רווח לעצמו.

ולהוסיף בזה: בהקרבת קרבנותיו יש לו בעצם הנאה מנתינת חיי נפשו ואולי אי"ז כ"כ חיי נפשו, משא"כ בלקט כו' בנתינה עצמה אין לו מאומה ואפי' לא טובת הנאה.

ועכצ"ל שהם דומים, והיינו כנ"ל בפרט הנ"ל, שמכיון שקרבנות באים בביהמ"ק, בנה המקדש שנותן הנאה לכל ישראל, ובהנאה זו שנותן - אין לו בזה כלום, רק שיש לו אפשרות ככולם להקריב קרבנותיו.

(ויש לעיין בהנ"ל מהשיחה, דסו"ס בפסוקים מדובר אודות קרבנות הרגלים שהם קרבנות ציבור של כלל ישראל, מלבד ק"פ).

ובדרך אגב יש להעיר כאן על דבר פלא בל' רש"י "מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים פסח ועצרת מכאן, ור"ה ויוה"כ (וחג) מכאן", דהלשון "רגלים" קאי בדרך כלל גבי שלש רגלים, והאם מצינו שנקראו גם ביחס לר"ה ויוה"כ כן, והול"ל מה ראה ליתנת באמצע המועדות וכו'. [ובשיחה לאחרי ריבוי דיוקים, לא נזכר עד זה כלל! ואולי הוא פשוט]. ועיין רמב"ם הל' אבל פ"י הג-ד, ועייג"כ מו"ק המצוינים בנו"כ שם - ר"ה כרגלים לענין אבילות וכו'.



ההבדל בין קדושת הכהנים להלויים

הת' יהודה הכהן שורפין

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ה פ' קרח (ג) מבאר הרבי דבהבדלת כהנים ולויים יש מחלוקת בין רש"י והרמב"ם, דרש"י (בפשש"מ) סבר דבהבדלת כהנים הוי הבדלה שאינו שייך להבדלת שאר שבט לוי, דהם שני גדרים (סוגים) שונים, דבכהנים השירות שלהם הוא דבר עצמי (וכשמו "כהן" ל' שירות - שירות לה'), משא"כ בהלויים השירות שלהם אינו דבר עצמי, אלא כאדם ששוכרים אותו.

והרמב"ם סבר שהם בכללות בגדר (סוג) אחד של שירות, וההבדל הוא רק שזרע לוי הובדל לעבודת המקדש בכלל; והכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות (ועיין בהערה 47 שם שפלוגתא זו שייך להשקו"ט האם בכהן יש מקדושת הלוי או לא, עי' בחקרי לב או"ח ס' לה).

הנהגה בלקו"ש חלק יט פ' וילך (ג) מבאר הרבי את ענין הבדלת הכהנים [באו"א ממה שמבאר בחלק כח, כמצויין בהערה 49 שם] דזה רש"י כתב שם בנוגע הס"ת שנתן משה רבינו להכהנים (בני לוי) וז"ל "כשנגמר כולה נתנה לבני שבטו", עכ"ל, כוונתו לומר דזה שמשך נתן

הס"ת להכהנים נתנה להם כמו שהם בני לוי (השרים של בני לוי כמו זקני שבטי ישראל).

וממשיך שם שהגם שבכלל הכהנים הם בהבדלה משבט לוי, הנה הפירוש בזה הוא (ע"פ פש"מ (דהיינו כרש"י)) לא שהם בהבדלה לגמרי, אלא שנוסף להמעלה של לוי יש להם בנוסף מעלת הכהונה, עכתד"ק. וצ"ל דהרי זוהי לכאורה שיטת הרמב"ם, אבל שיטת רש"י (בפש"מ) הוא שהם שני גדרים וסוגים שונים שאין להם שייכות ללוי, כבהערה 49 שם.

ואולי יש לחלק עפ"מ"ש אדה"ז באו"ח סי' קכח סעיף ס, שמביא שם שני דיעות אם כהן יכול למחול על כבודו או לא, ולבסוף כתב בחצאי עיגול (ולהעיר ממ"ש המהרי"ל בנוגע חצע"ג בשו"ע אדה"ז) - דעיקר כסברא הראשונה, דהיינו שיכול למחול אע"פ שאין לו הנאה מזה, וז"ל "ואין אומרים וקדשתי בע"כ אלא בדברים התלויים בקדושת הכהנים שאינו רשאי לחלל קדושתו ולישא גרושה וכיוצא בה, לפי שקדושת הכהנים לא ניתנה להם ליהנות בה גופם, כמו שקדושת ישראל לא נתנה להנות במ גופם, שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אלא גזירת המלך היא עליהם שיהיו קדושים הואיל ונבחרו לשרת למלך הקדוש וכו', לפיכך אין בידם למחלה אבל כבוד הכהונה ניתנה להם להנאתם לעלות לתורה ראשון וליטול מנה יפה ראשון" וכו'.

דלפי"ז י"ל דמה שמבאר (בחלק כח שם) דלשיטת רש"י הכהנים הם בגדר (סוג) בפ"ע ואינו בשייכות לסוג של הלויים, - איירי בנוגע לקדושת הכהנים וכל הדברים השייכים לזה (כמו מתנות כהונה בהשיחה שם וכדו' (דמנה יפה הוא ע"א לגמרי כפשוט))

משא"כ הא דמבואר בהשיחה (חי"ט שם) דמשה נתן הס"ת להכהנים כמו שהם בני לוי, דהיינו שהם שייכים להלויים - זה מיירי בנוגע להכבוד של כהונה, וכמו שמדמה (בהשיחה שם) הכהנים דהם השרים של בני לוי להזקנים של שבטי ישראל, דזה אינו שייך לכאורה לקדושתם אלא לכבודם.



”מנין לסנהדרין גדולה שהיא של שבעים ואחד”

הת' זאב וויינשטיין

תלמיד בישיבה

במתני' במס' סנהדרין (ב, א) חלקו במשנה אודות מספר סנהדרין גדולה ”מנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהן, ר' יהודה אומר שבעים”.

ולכאורה נראה לבאר בפשטות צדדי המחלוקת - ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ח פ' בהעלותך ס"ט דשם מבאר דלכאורה מהו באמת הטעם של הספרי (ורש"י) ומדרש, שאצל משה לא חסר ע"י "ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם", - דניתן להסביר זאת בשני אופנים: א. שזהו משום שמשה אז לא היה במדריגה נעלית כ"כ, אלא הי' במדריגה שבערך הזקנים. ב. שאדרבה זה היה מצד גודל העילוי של משה, שהוא היה יכול להאיר ולהישאר במקום מדריגתו, גם כשמאיר למקום רחוק שלא בערכו. עכתד"ק.

ועפ"ז אוי"ל שבזה חולקים ת"ק ור' יהודה: לפי ת"ק בהסיפור ד"אספה ליי", משה היה אז כהאופן הא' - "בערך להזקנים", ולכן הוא סבר דמספר הסנהדרין הגדולה היא שבעים ואחד, מכיון שמשה בערכם הוא ג"כ נכלל בתוכם. משא"כ ר' יהודה סבר כאופן הב' שמשה היה "כגודל העילוי" - ז"א שהוא היה באין ערוך מהזקנים, ולכן משה לא היה נכלל בתוכם כאחד מהסנהדרין ולכן מספרם היו שבעים. ולכאורה יש להביא ראיה לזה מהתוס' ד"ה ר' יהודא אומר שבעים (ג, ב) וז"ל: והא דאמר ר' יהודא בפרק החליל (סוכה דף נא, ב ושם) גסי אלכסנדריא של מצרים שהיו בה ע"א קתדרות של זהב כנגד ע"א זקנים של סנהדרין גדולה, היינו דמשה על גביהו בכל סנהדרין גדולה היה שם מופלא שבב"ד שלא היה מן החשבון. וזה לכאורה מתאים עם דלעיל.



בגדר איסור כל-שהוא מן התורה

הת' שניאור זלמן דייטש

שליח בישיבת חב"ד - ארגנטינה

בלקו"ש חכ"ט שיחה לפ' תבא (ב) חוקר כ"ק אדמו"ר בהא דמציינו שיעור האיסורין כזית וכיו"ב, וכן שיעור כל שהוא, דבגדר של שיעור כל שהוא יש לפרש בב' אופנים: א) שזהו שיעור בהאיסור המסויים - יש

איסורים ששיעורם בגרוגרת, בכזית וכו', ויש גם כאלו ששיעור האיסור בהם הוא בכל שהוא. (ב) זהו איסור שאין לו שיעור, ולכן האיסור הוא בכ"ש - שאינו כלל בגדר שיעור [ועיי"ש בהערה 34 שמביא הרבי נפק"מ להלכה בין שני אופנים הללו כשנפל מתערוכה לתערוכה שני' וכו'].

ומבואר (שם) שזהו החילוק בין גדר כ"ש באיסור ההוצאה בשבת לכ"ש שבאיסור ע"ז; דבנוגע להוצאה בשבת שאיסור ההוצאה בכלל יש לה שיעור - מובן מדברים אלו שאיסורם הם בכ"ש זהו מפני שבהם השיעור הוא כ"ש, אם מפני שגם כ"ש מדברים אלו הוא חשוב מצ"ע, וע"ד "פלפל כ"ש, עיטרן כ"ש, ריח טוב כ"ש וכו'", או מפני שמצינעים אותם לגניזה ובמילא גם כ"ש אחשבי'.

משא"כ בנוגע לעיר הנידחת ועד"ז בע"ז בכלל שעליהם נאמר "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", הנה איסור כ"ש אינו מפני שכ"ש הוא גדר של שיעור אלא מפני שאיסור ע"ז אין לו שיעור, ע"כ ת"ד.

ויש לעיין לכאורה, בהא דחמץ אסור במשהו (כדלהלן בדברי רמב"ם), האם איסור משהו זהו מדין שיעור כנ"ל באופן הא' (וע"ד איסור הוצאה בשבת), או י"ל שאיסור חמץ אין בו שיעור, ובמילא הוא נאסר בכ"ש כאופן הב' הנ"ל (וע"ד איסור ע"ז).

ולכאורה יש להוכיח דאיסור חמץ הוה כאופן הב': דהנה בלקו"ש חט"ז (שיחה לפ' וארא ה) מבאר הרבי שטומאת מצרים חדרה בעצם המציאות של הדברים (ועפ"ז מבואר המחלוקת בין ר"ע ור"א האם כל מכה היתה של ארבע מכות או של חמש מכות - האם זה חדר רק בד' יסודות או גם בכח היולי של הדבר). ולכן איסור חמץ הוא לא רק באכילה ובהנאה אלא גם בכל יראה ובל' ימצא, ומבואר שאיסור אכילה הוא שהרע נמצע בצורת וחיצוניות הדבר (מה שעושה אותו ראוי לאכילה). ואיסור הנאה מורה על החומר ועצם הדבר, ובאיסור חמץ נוסף על איסור אכילה והנאה יש איסור במה שהוא נמצא ברשות של ישראל אפי' אם אינו משתמש עם החמץ, מכיון שהאיסור חדר בהעצם של הדבר איך שהוא בלי מכל ציור. ועיי"ש בהערה 7 דכותב "ולהעיר מהצד השווה בין חמץ לע"ז דשניהם מצוה לבערם, ואיסורם במשהו ועוד".

ועפ"ז לכאורה מוכח שהגדר של איסור חמץ שאסור במשהו הוא משום שאין בו שיעור כמו בע"ז [ולכאורה יש לדייק מלשון ההערה "ולהעיר מהצד השווה", שהרבי אינו כותב שמצינו עד"ז או כיו"ב בע"ז -

כ"א "הצד השוה", וא"כ משמע לכאורה שזהו אותו הגדר והמהות של ע"ז. וא"כ יומתקו דברינו שהגדר של כ"ש בחמץ הוא אותו הגדר ממש דע"ז].

ואם כנים דברינו נוכל לתרץ עפ"ז מה שהמפרשים (כס"מ ועוד) הקשו, דכתב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"א ה"ז וז"ל: "האוכל חמץ בפסח כ"ש ה"ז אסור מה"ת שנאמר לא יאכל". והקשו דלכאורה ל"ל קרא דלא יאכל לאסור חמץ בפסח שגם אכילה כ"ש אסור מה"ת, הא בכל איסורים שבתורה קיי"ל (יומא עד, א) כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מה"ת (וראה בכס"מ שנשאר בצ"ע).

והנה הצל"ח בפסחים (מד, א) כתב לתרץ ע"פ המפורש בריש פרק בתרא דיומא טעמא דר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה, משום ד"חזי לאצטרופי", ולפי זה באיסור התלוי בזמן כגון חמץ בפסח ואכל פחות מכשיעור ביום השביעי באופן שאין שום שהות ביום לאכול עוד כדי להשלים - לא נוכל למילף מדין דח"ש, ולכן לומד הרמב"ם מפסוק מיוחד "לא יאכל" שהפסוק בא ללמדנו שהאיסור של אכילת משהו חמץ בפסח אי"ז איסור משום חצי שיעור (וא"כ באופן שאין שהות יהי' פטור), אלא שיעור עצמי, והיינו שכל שהוא אסור מצ"ע, ולכן גם כשאין "חזי לאצטרופי" אעפ"כ יהי' אסור מצד עצמו "איסור עצמי".

והנה במה שכתב דאם אין לו שהות ביום כדי להשלימו אין איסור ח"ש יש לעיין בזה: דהנה בלקו"ש ח"ז מצורע ב' מבאר את המחלוקת דרבי יוחנן ור"ל - דלר"י ח"ש אסור מה"ת ולר"ל ח"ש מותר מה"ת ע"פ דברי הרגוצ'ובי (עיין מפענח צפונות ס"ע קפה) דר"י ס"ל דהשיעור של כזית הוא גדר בכמות, והיינו שהכזית משלים את האיסור הנאכל (ולא שהשיעור עושה את גדר האכילה), וממילא מובן דבכה"ג שאכל פחות מכשיעור, מכיון דעשה כאן פעולת איסור (רק שחסר בכמות) אסור מה"ת. משא"כ לריש לקיש ס"ל שהשיעור הוא גדר בהאיכות וכו' עיי"ש.

וא"כ יוצא שהפירוש דחזי לאצטרופי הוא לא סיבה וטעם אלא סימן והוכחה שגם החצי הראשון הוא אסור, ויוצא א"כ שיתחייב על חצי שיעור אע"פ שא"א להשלימן (וראה שם בהערות באורך). ולפי דברי הרבי הדרא קושיא לדוכתא - מדוע לומד הרמב"ם מפסוק, הרי ח"ש אסור מה"ת גם כשאין שהות לסיים.

וע"פ יסוד הדברים הנ"ל יובן היטב מה שהרמב"ם למד מפסוק מיוחד "לא יאכל" ולא למד מדין חצי שיעור, משום שבא לחדש שהאיסור לאכול חמץ משהו הוא לא שכ"ש הוה שיעור שמורכב מכ"ש (וע"ד חצי שיעור אסור מה"ת וכיו"ב (כפי שהקשו הנ"ל)), אלא שהאיסור לאכול במשהו הוא שאין בו שיעור ובמילא הוא נאסר בכ"ש. ועדיין יש לעיין בכ"ז, ועוד חזון למועד.



שיטת רש"י בנתינים בפשוטו של מקרא וגמרא

הת' שניאור זלמן הלוי סגל

תות"ל - 770

בלקו"ש חי"ד עמ' 114 מבאר הרבי את הכרחו של רש"י בפירושו עה"פ "טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחוטב עציך עד שואב מימך" - "מלמד שבאו כנענים להתגייר בימי משה כדרך שבאו גבעונים בימי יהושע וכו'".

דמה שהוסיף הפסוק ופירט על המילים "גרך אשר בקרב מחניך" גם "חוטב עציך עד שואב מימך", דלכאורה מה נוגע סוג עבודתם של הגרים הללו שהיו חוטבי עצים ושואבי מים, ומדוע הוצרכה התורה לפרט את סוג עבודתם. הנה לכן פירש"י שסוג עבודתם - חטיבת עצים ושאיבת מים - ביטאה סוג מיוחד של גרים שבאו להתגייר בימי משה כבימי יהושע, דכשם שביהושע נאמר במפורש ש"ויתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים" - כי נתגיירו בערמה, כן בימי משה רבינו שבאו מז' אומות להתגייר מפחד הכיבוש של בני" בא"י נתנם משה רבינו חוטבי עצים ושואבי מים.

ובהערה 15 שם מנסה לתרץ זאת באופן אחר, שמה שהאריכה התורה בסוג עבודתם, אינו להראות שהי' בהם סוג גירות מיוחד - שנשאר לאחרי גירותם עבדים, כי אם שנשאר עליהם איסור חתנות שהיה להם קודם גירותם, שהיו בכלל ז' אומות שאסר הכתוב בהם חתנות "לא תתחתן בהם", ולכן מפרטם לגלות שאף הם נכללו ב"וגרך וגו'" אף שיש עליהם איסור חתנות.

אבל בהמשך ההערה שם דוחה זאת, משום דאין סברא לומר שלאחרי שנתגיירו ייאסר בהם חתנות, וז"ל "ב"ולא תחי' גו'" כתוב "למען אשר לא ילמדו", היינו שצריך להיות ודאי שלא ילמדו, ואפילו כשעשו תשובה כו' - מידי ספק לא יצאו; משא"כ ב"ולא תתחתן בהם" כתוב "כי יסיר את

בנך מאחרי וגו'". שצ"ל ודאי שיסיר את בנך גו', ובעשו תשובה הרי אפשר שיהיה גר צדק, עכ"ל, ועיי"ש שלכן ע"פ פשוט"מ לא הי' צריך רש"י לפרש ב"ולא תתחתן במ" שאם נתגיירו שוב אין בהם איסור חתנות.

והנה הערה זו נכתבה אמנם על דברי רש"י בפשוטו של מקרא, אך ידוע שביריבויו מקומות הנה רש"י בפשוטו של מקרא אזיל לשיטתו בפירושו על הש"ס, וראה לדוגמא לקו"ש חל"ב עמ' 61, ועוד.

ונראה לומר שבנדוד ג"כ מוכח דרש"י אזיל לשיטתו בגמרא מפירושו על המקרא. דהנה בכתובות דף כט, א בריש פרק אלו נערות פירש"י אהא דהבא על הנתינה יש לה קנס "נתינה" - "מן הגבעונים, והיא אסורה לקהל דרוד גזר עליהם כדאמרינן ביבמות (עח, ב), ועל שם ויתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים, קרי להו נתינים". והקשו בזה התוס' מכ"מ בש"ס שמוכח דנתינה אסורה מן התורה דכתיב "לא תתחתן במ", - שקאי על הבא מז' אומות, וכיצד כתב רש"י "שאסורים משום שדוד גזר עליהם שיהיו כעבדים"?

ונדחקו המפרשים לתרץ את דברי רש"י בכמה אופנים, אמנם בכל אחד מהם כתבו באחרונים ששוברו בצידו, ואפרט בקיצור: (א) בתי הפנ"י דרש"י ס"ל דהאיסור דלא תתחתן במ איירי דוקא באישות דרך חתנות ולא על זנות, ורק ע"י גזירת דוד עליהם נאסרו אף בזנות - ובסוכת דוד אות טז תמה על תירוץ זה, דהרי לא נחשדו ישראל על הזנות, ולמה הוצרך דוד לגזור עליהם. ואפילו תימא שבזה עשה סייג שלא יעברו על לא תתחתן במ, א"כ יוקשה - מ"ט גזר דוד עליהם רק בשעה שראה בהם אכזריות (בסוגיא ביבמות), הרי הגזירה היתה בעיקר משום סייג דלא תתחתן במ ולא מפני האכזריות שבהם.

(ב) בפנ"י מובא עוד תירוץ על יסוד דברי הר"ן הריטב"א ועוד ראשונים, דלאו "דלא תתחתן במ" איירי בדור הראשון של ד' אומות, אבל בדורות שלאחרי זה הותרו, ורק ע"י גזירת דוד שעשאו כעבדים, נמשך עליהם האיסור "דלא תתחתן במ" לעולם. אך גם בזה כבר דחה הסוכת דוד באות יט, דלהנ"ל משמע שעיקר האיסור הוא מדין תורה ד"לא תתחתן במ", ורק האיסור עבדות ממשך זאת לכל הדורות, ולא משמע כן מפרש"י ביבמות דף ע"ט, א - דנראה מדבריו שכל האיסור דנתינים הוא רק מצד גזירת דוד.

ג) ובזה יוקשה גם על מ"ש החת"ס לתרץ (ע"ד דברי הפנ"י) שעיקר איסור התורה "לא תחתן במ" קאי על דור ראשון של גירים שמעשיהם מקולקלים טפי משאר האומות, אבל דור שני שכבר גדל בתוך בני ישראל למד ממעשיהם הטובים ואין איסור להתחתן בהם מהתורה, עד שבא יהושע וגזר עליהם עבדות בזמן שבהמ"ק קיים, ולכן נעשו שוב מובדלים מבנ"י וחזרו למעשיהם המקולקלים - כמו אבותיהם, ונאסרו שוב מן התורה. ודוד גזר עליהם דין עבדות לעולם, ועי"כ נאסרו בחתנות לעולם מדין תורה. (ומה שלא הזכיר רש"י במתני' שאסורים מן התורה, ורק גבי כותים הזכיר "לאו דלא תחתן במ", הנה כונתו אחת - שכמו שכותים נאסרו מן התורה, עד"ז גם נתינים, ע"י גזירת דוד).

- שגם בזה הוא דוחק גדול, הן מדברי רש"י ביבמות כנ"ל, שנראה מדבריו שם שאין כאן איסור מהתורה כלל, והן מהא דנראה בפשטות דרש"י במתני' בא לחלק דין נתינים מכותים, ולא שבא לדמותם. ועוד קשה שדוחק לומר שאיסור התורה חל בהם רק לפי מעשיהם הרעים ומדת דביקותם בישראל, דלא חילקה התורה באיסורם.

ד) מ"ש לתרץ במגיני שלמה שהאיסור דלא תחתן במ חל רק כשנתגירו מיראה ולא מאהבת א-ל, ואולי י"ל דאם היו הנתינים מתגירים שוב מאהבת א-ל הרי היו מקבלים אותם, וע"ד איסור הכותים שהיו ניתרים בקהל אם היו מתגיירים מאהבה, ורק ע"י שגזר עליהם דוד עבדות - עי"כ יאסרו לעולם לבוא בקהל אף כשיתגיירו מאהבה. וגם בזה קשה שהוא דוחק גדול לפרש כן בדברי רש"י שלא פירש כן. ועוד דלפ"ז צ"ל נפק"מ להלכה - שגר שהתגייר מיראה וטבל, לכאן יצטרך שוב לטבול במקוה אם יתגייר שוב מאהבת א-ל, ולא מצינו דין כזה בשום מקום.

והנה אף על הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פי"ב הכ"ב שפסק "מי שנתגייר משבעה עממין אינן אסורין מן התורה לבוא בקהל וכו'" - ג"כ תמהו עליו (המגיד משנה ועוד) שמהסוגיא ביבמות עו, א משמע לפי רבא שאיסור לא תחתן במ קאי על גרים, ולא על גוים? ותירצו שהרמב"ם פליג אדרבא, וס"ל שאין הלכה כרבא.

ה) הברכת אברהם תירץ שרש"י ס"ל שהאיסור ד"נתינים" הוא דין אחד שנגזר עליהם שיהיו גרים בהנהגה לענין עבדות ממונית, ולענין איסור חתנות, ודוד רק המשיך את האיסור הממוני והחתונה בהם לעולם. וכך מפרש ג"כ את שיטת הרמב"ם.

אך דוחק גדול הוא זה: (א) בגמ' יבמות (עט, ב) מובא שבימי רבי ביקשו להתיר את הנתינים, ורק מחשש שיתירו אותם גם בחלק המזבח נמשך עליהם איסורים. ולהנ"ל יוקשה הכלל כיצד רצו להתירם, והרי איסור חתונתם תלוי בדין עבדותם. (ב) לדבריו לא מתורץ מדוע רש"י לא הזכיר כלל שנתינים אסורים מצד לא תחתן בם, בשעה שזהו כל יסוד האיסור לפרש"י.

ויש שכתבו דבאמת כן גם ס"ל לרש"י, שהפסוק "לא תחתן בם" קאי כסלקא דעתך דגמ' שם, שאיירי בגויותן ולא בגירותן, ולכן פי' דנתינים דוד גזר עלייהו. אמנם הרי הדבר דרוש הסבר, דתינח בשיטת הרמב"ם שענינו לפסוק הלכה ולהורות משפט הכתוב, שיכול הוא לחלוק ולומר שהפסוק "לא תחתן בם" קאי על גוים גמורים ולא על גרים, דעליהם לא חל איסור חתנות, אך לרש"י שאין ענינו לפסוק הלכה אלא לפרש דברי הגמ' - מנלי' שנתינים שנתגיירו מז' אומות, אינם אסורים מן התורה אלא דוד גזר עליהם, היפך דברי רבא בגמ'?

אמנם ע"פ המבואר בהערה 15 בלקו"ש חי"ד הנ"ל י"ל שדברי רש"י אתי שפיר, דמקורו של רש"י בגמ' הוא מפשוטו של מקרא - שהפסוק "לא תחתן בם" בא עם נתינת טעם של "כי יסיר את בנך מאחרי וגו'", שמשמעו שאסור להתחתן עם גוים גמורים, דוקא מחשש שיסיר את בנך, אבל גוי שנתגייר וקיבל עליו עול מצות, ואין עוד חשש שוודאי יסיר את בנך מאחרי ה' הרי שוב מותר להתחתן איתו.

ולכן ס"ל לרש"י דא"א לומר שנתינים אסורים בקהל מצד לאו ד"לא תחתן בם", דהרי הם נתגיירו וקיבלו עליהם עול מצות, ואין החשש שבהמשך הכתוב שוודאי "יסירו את בנך וגו'". אלא עכצ"ל שאסורים מפני שדוד גזר עליהם (וראה שדי חמד ח"ט 'כללי הפוסקים' סי' ח או' ט, דאף שרש"י אינו פוסק הנה פעמים שע"י הבנת הפשט באופן א' יצא נפק"מ להלכה, ולכאו' כ"ה בנדו"ד).

ולפ"ז למסקנת רבא (ותוס' דס"ל כוותי') שהפסוק "לא תחתן בם" קאי על שעת גירותן - אולי יפרשו את המשך הכתוב "כי יסיר" לא מלשון ודאי, כמובא בהערה בלקו"ש שם, כי אם מלשון ספק-שמא וכדו' - שהטעם ד"לא תחתן בם" הוא מחשש שמא יסיר בנך, שלפי"ז אף גרים בכלל איסור לא תחתן בם, כי יש חשש שיחזרו לדרכם הרעה (וכמ"ש הרבי בהערה שם שהי' קס"ד גבי איסור "לא תחי' וגו'" ולכן הוצרך רש"י

לפרש בזה), וכללו דבר זה במשמעות "כ"י" הנדרשת בארבעה לשונות - ראה גיטין דף צ, א, ובפרש"י שם.



המקור להדין ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" [גליון]

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון תתיט מעיר הרי"מ שי' וואלבערג על מה שכתבתי בגליון תתיח ביסוד ההדין ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", בפירוש דברי הריטב"א שכ' וז"ל: "אבל הנכון דנפקא לן האי פירוש דלא יגיד מדכתיב על פי שנים עדים יקום דבר, אלמא על מה שהעידו בכ"ד מתקיים הדין לזכות או לחובה לאלתר, ואם יכולים לחזור ולהעיד היאך יקום דבר". עכ"ל.

והקשיתי להיות ולא הקשה מעצם דין עדות (שאיך פוסקים דין ע"פ דברי העדים, והרי אפשר שיחזרו בהם), הרי מכאן ראוי שלא חיישינן לזה, וא"כ מה קשה מלשון הפסוק "יקום דבר", עיי"ש.

והבאתי מ"ש בלקו"ש חי"ט (ע' 188), שישנם ב' אופני עדות, עדי קיום (בגו"ק) ועידי בירור (בהלואה וכיו"ב); ובעדי בירור פי' "יקום דבר" הוא שהדבר מתברר ע"י העצם, ובעידי קיום פי' "יקום דבר" הוא שהדבר נפעל ע"י העדים. וביארתי שבאמת ב' הפירושים ישנם בב' האופנים (והחילוק הוא רק מה מודגש) כי גדר עידי קיום, הוא ג"כ שצריכים הבירור שבהעצם כדי שתחול ויתקיים הגו"ק. וכן בעידי בירור הפי' שע"י שהעדים מבררים המעשה הרי זה גורם שנקטינן שכן הוא המציאות.

ועפ"ז מבואר סברת הריטב"א להיות וע"י העדים כבר נעשה המציאות (מטעם הפסוק "יקום דבר"), שוב אין בידו לשנות מה שכבר נעשה.

והקשה הרב הנ"ל וז"ל: "אמנם לא הבנתי הקשר בין הא דעדי קיום בלי עדי בירור להא דעידי בירור הוה עידי קיום, דהנה לכאוו' הא דעד קיום הוה עדי בירור הפי' הוא דהחלות קידושין א"א שיחול אא"כ שייך שאח"כ יבררו אותו וכו' - ומה ענין זה להא דע"י העדים נקטינן שזה הי' באמת בלי חשש. עוד לא הבנתי בדבריו - מהו הקשר בין ביאור הנ"ל

לביאור דברי הריטב"א דכיון דכתוב ע"פ שנים עדים יקום דבר ידעין דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, עכ"ל הרב הנ"ל.

והולך ומבאר הענין באופן אחר קצת. ובאמת ה"ז תוכן הענין כמו שכתבתי, וכמו שכותב הוא עצמו שאולי זהו רק סגנון אחר. אבל אותו התוכן.

והנה אין ברור מה שלא הבין, ואעפ"כ מאריך בזה קצת: בלי הפסוק "יקום דבר" יש ג"כ ענין עדות, כי זה דבר מובן בשכל. והא ראי' שגם בערכאות של עכו"ם, להבדיל, שאינם הולכים ע"פ דיני התורה, יש אצלם דין קבלת עדות, ופוסקים הדין ע"פ העדאת העדים. כי זהו דבר שכלי [ואין אצלם כל ההגבלות שישנם ע"פ תורה, כמו אי קבלת אשה כעד, או קרוב וכיו"ב, כי אצלם זה מיוסד רק על השכל].

והנה גדר עדות כפי שהוא ע"פ שכל, אף שדנים ע"פ העדים, מ"מ באמת אין יודעים בביורור ובודאות שהמעשה היתה כפי שאומרים העדים, כי סו"ס אפשר שישקרו (גם אם חקרו ודרשו את העדים), וכל הענין מיוסד רק ע"ז שע"פ רוב כשב' בנ"א מעידים שכן הי' וחקרו ודרשו אותם מסתמא אמת הוא.

משא"כ ע"פ תורה כשב' עדים כשרים מעידים שכן הי' המעשה, נקטינן שבודאי כן הי'. ואף שע"פ שכל אי"ז ברור, מ"מ מצד הבי"ד אמרי' שאכן כן הי' המעשה. ז.א. שכאילו גם אם בפועל לא הי' כן המעשה, גורמת דין העדות לנקוט שאכן כן הי' המעשה.

וזה הכוונה במה שכתבתי שגם בנדון דעידי בירור ה"ז באמת קיום, שהעדים גורמים חלות הדבר - שזה כאילו העדים גורמים (בנוגע להפס"ד בפועל) שהמעשה אכן הי' כן; והוא ממש ע"ד עידי קיום בגו"ק, שע"י העדים נעשה מעשה שבלעדם לא הי' נעשה, וכ"ה בעידי בירור, שע"י העצם (כאילו) נעשה המעשה כן.

ודבר זה נלמד מהלשון "יקום דבר", שע"י העדים נפעל (ווערט אויפגעטאן) הדבר - וזהו בין בעידי קיום ובין בעידי בירור.

ומטעם זה אמרי' "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" - דבשלמא אם עדות הי' רק ענין שכלי, פשוט שאם אותם העדים עצמם שהעידו שהמעשה היתה באופן מסוים. אומרים אח"כ ששקרו בעדותם, או שטעו בעדותם וכיו"ב, למה לא נקבל דבריהם, הרי כל ידיעתנו בהמעשה הוא רק ע"י מה שהם אמרו, ומסתמא אמת הוא (אבל שום דבר לא נתהווה על

ידה) פשוט שכשהם עצמם אומרים שאי"ז אמת, אין לנו שום סיבה לקבל העדות הראשונה.

[-ופשוט שצריכים לחקור ולדרוש האם מה שאומרים עכשיו אי"ז קנוניא או שקר, כמו שצריכים לחקור ולדרוש הפעם הא' שהעידו אבל לאחרי החקו"ד, פשוט ע"פ שכל שכבר אין לנו שום סיבה לקבל עדותם הראשונה].

אבל הפסוק "יקום דבר", מגלה לנו שהגדת העדות פועלת ש(כאילו) באמת ה' המעשה כן, אף אם בגשמיות אי"ז ברור, מובן שלאחר שהגידו ופעלו המעשה, כבר יצא זה מידם ומבעלותם, ואין להם לשנותו.

ומטעם זה בערכאות של עכו"ם, להבדיל, ההולכים רק לאור השכל, ולא ע"פ דיני התורה, אין להם גדר של "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", ואם לאחר חקו"ד רואים שמה שאומרים עכשיו (לבטל דבריהם הא'), אינו שקר או ע"י לחץ וכיו"ב, מבטלים הם עדותו הראשונה, כי רק מטעם "יקום דבר" שבתורה אין להעדים לחזור ממה שאמרו בתחלה.

וזהו כוונת הריטב"א שהיות וכתוב "ע"פ שנים עדים יקום דבר" אמרי' "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד".



לאידך יש להעיר על מ"ש הרב הנ"ל וז"ל: והנה לכאורה צ"ב בהאי שיטה דס"ל דלולא הדין דכיון שהגיד ה' יכול לעקור הגדתו לגמרי ולאשווי כאילו לא הגיד כלל, דמהיכי תיתי שיהי' לו כח זו, דבשלמא לאלו שנקטו דלולא הדין דכיון שהגיד הנה להעדתו השני' ה' דין הכחשה להעדתו הראשונה, הרי מובן דלולא הלימוד היינו אומרים דעדיין יש לו הכח של עדות להכחיש העדתו הראשונה, אבל אי נקטינן דלולא הלימוד ה' אפשר לעקור הגדתו הראשונה צ"ב - דמהיכי תיתי שיהי' לו כח ע"ז. עכ"ל הרב הנ"ל.

אמנם לרידי ה"ה להיפך (וכפי שכתבתי לעיל): היות והם הם המעידים, והם עצמם אומרים ששקרו או שטעו בעדותם הראשונה, פשוט שבלי הלימוד מתבטלת בד"א עדותם הראשונה, כי מה איכפת לן מה שאמרו לפני", הרי הם עצמם אומרים שהי' שקר או טעות וכיו"ב, משא"כ לומר שעדותם הראשונה נשארת, אף שהם עצמם אומרים עכשיו שלא הי' בזה ממש. ולעשות מזה דין תרי ותרי, הם עצמם נגד עצמם, וכ"ז

בלי לימוד משום פסוק! דבר זה אין מתקבל על הדעת, ולכן נראה לומר כפי המבואר לעיל.



גדר קרקפתא דלא מנח תפילין לדעת אדה"ז [גליון]

הת' שניאור זלמן וילהלם

תות"ל - 770

א. בלקו"ש ח"ו בהוספות לפ' בא (עמ' 272) מבאר הרבי במכתב: "קרקפתא דלא מנח תפילין יש לו דין מיוחד (ר"ה יז, א) ופס"ד ברור ברמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ה) דהיינו שלא הניח תפילין מעולם, ז.א. שע"י שמניח תפילין פעם אחת, יוצא הוא מסוג זה, ואף שבכמה ראשונים הלשון קרקפתא דלא מנח תפילין (סתם - בלי תיבת מעולם) ומפרשים באופן אחר, הרי כנ"ל - בנוגע לדינא - פס"ד ברור הוא ברמב"ם "מעולם" ... וכן הוא בר"ח ורי"ף (אבל ראה שם ברא"ש) בעיטור בשם תשובות הגאונים ועוד".

ובהעו"ב גליון תתטז תמה הרב נחום גרינוואלד שי"ש הרי באו"ח סי' לז ס"א נפסק "וכל מי שאינו מניחן הוא בכלל פושעי ישראל בגופן", וכן בשוע"ר, ולא מזכירים "מעולם", רק שאם אינו מניחו מצד גוף נקי, אולי אינו נקרא פושע מ"מ עבירה הוא בידו, אך אם סיבת אי ההנחה היא סתם, הרי אפילו בגלל חסרון פעם אחת נקרא פושע ישראל בגופו, דלא כרמב"ם, ולכאו' לדינא אזלינן כשו"ע ושוע"ר, ונשאר בצע"ג.

ולכאו' בפשטות הי' אפ"ל דאה"נ שהשו"ע לא הזכיר תיבת "מעולם" (כמו שהעיר ה'ברכי יוסף' ריש סי' לז) וא"כ משמע דלא סברי כרמב"ם, מ"מ במכתב הנ"ל הרי לא בא להתיר ליהודי דבר לכתחילה ח"ו (דא"כ אזיל דלא כשו"ע), אלא הדברים באים כתשובה לשאלות על מבצע תפילין, ולכן מבאר הרבי שע"י שמניח ליהודי תפילין אפי' פעם אחת, הרי הוא מוציא מוגדר קרקפתא דלא מנח תפילין שיש לו עונש חמור, ואף שזהו לשיטת הרמב"ם (בלבד), הנה עכ"פ בדיעבד אפשר לסמוך על דעת יחידאה (וכמובא כמ"פ בשוע"ר, ובפמ"ג בדיני איסור והיתר בריבוי מקומות), ובפרט שהוא פוסק בהלכה, - שמכך יובן גודל החשיבות של מבצע תפילין, שבזה מוציא מוגדר קרקפתא דלא מנח תפילין עכ"פ להרמב"ם.

אמנם דוחק לפרש כן: א. דבפשטות לשון המכתב משמע דעפ"י הלכה (לכו"ע) בזה שמניח תפילין פעם א' אין לו דין של קרקפתא דלא כו', בפרט שלא מזכיר את הנ"ל במכ'. ב) מדוע לא הזכיר רבינו במכתב הנ"ל לא מדברי השו"ע ולא שו"ע"ר, שלכאו"ב ככ"מ שנמצא שו"ע"ר מזכירו משא"כ הכא. ג) כיון דהרא"ש כתב בפירושו שלא גרסינן "מעולם", מדוע לא הביאו בתחי' המכתב כשהביא שיש ראשונים דבהם לא הזכיר תיבת מעולם ומפרשים באו"א, דהו"ל להזכיר שם את הרא"ש שהוא לא גרס כן, כמפורש (בהמשך המכתב), אלא הרבי מביאו לבסוף דוקא בין הדעות שס"ל כרמב"ם וגורסים מעולם.

ב. וי"ל בהקדים מחלוקת הפוסקים (בקיצור) בדין זה דקרקפתא דלא כו': דעת הרמב"ם והרי"ף וכו' (כנ"ל) שדוקא א' שלא הניח תפילין "מעולם", אמנם אם הניח "אפילו פעם אחת" (לשון הר"ח) כבר אינו נכלל בדין קרקפתא דלא מנח תפילין. וכתב הריטב"א (ר"ה יז, א) "והרי"ף כתב דלא מנח תפילין לעולם, ודעת הענין שעושה כן בדרך בזיון" (וכן מובא בתוס' והרא"ש כדלקמן), ומוכח מדבריו שלמד שזהו טעמו של הרי"ף (והרמב"ם - שאזיל כרבו הרי"ף (יד-מלאכי) אא"כ פליג עליו בפירושו, בפרט כאן שכתב כלשון הרי"ף), דהיינו שבזמן שמניח תפילין אפי' פעם אחת כבר ידוע שהוא לא מבזה המצוות (וכדלקמן).

ודעת הרא"ש (ר"ה פ"א סי' ה') - דאם אינו מניח התפילין מדי פעם, חשיב קרקפתא וכו' אף אם הניח כבר כמ"פ, דכן משמע ממש"כ "רב אלפסי ז"ל גורס קרקפתא דלא מנח תפילין לעולם, אבל בספרים לא נמצאת גירסא זאת אלא קרקפתא דלא מנח תפילין", ובהמשך לזה כתב "ופר"ת הנמנע מתפילין בשביל שהמצוה בזויה עליו, מה תועלת יש ברצועות הללו, אבל אם ירא להניח תפילין משום דבעי גוף נקי ... אע"ג דעבירה היא דבקל יכול לזוהר בשעת ק"ש ותפלה, ומ"מ לא מיקרי בהכי פושעי ישראל בגופן" (ודברי ר"ת אלו הם בר"ה שם, תוד"ה קרקפתא), ומבואר בפשטות מדברי הרא"ש דכל ענין קרקפתא דלא מנח תפילין וגם כשמניח תפילין מ"מ פעמים הוא לא מניח ויש לו גדר של קרקפתא - הוא בדוקא כשמתכוין לבזות את המצוה, משא"כ אי לא מתכוין לבזות אלא מצד גוף נקי (וכדו'), לא נכלל בדין קרקפתא.

והנה בתוס' בשבת מט, א ד"ה כאלישע כתב "ואין תימה על מה שמצוה זאת (תפילין) רפויה בידינו, שגם בימי חכמים היתה רפויה כדתניא וכו'", וע"ז תמה התוס' כיון דאמרו בר"ה "פושעי ישראל בגופן

קרקפתא דלא מנח תפילין", א"כ היאך לא זרזו את העם להניח תפילין "הא עיי"ז גורמים שכל העם שאין מניחין תפילין נמנין בכלל פושעי ישראל" (-מהר"ם), ומיישב תוס' "אור"ת דמירי באותן שעושים מחמת מרד, ומבזין המצות ושוחקין ברצועה שבידם ובראשם, כדאמר ביומא (לו, ב) פשעים אלו המרדין". ומוכח ממש"כ תוס' שמצוה זו עדיין רפויה ולא מצד גוף נקי, אלא רפוי לגמרי בידם - (סתם) (עי' מהרש"א), ומ"מ לא נכלל בדין קרקפתא דלא מנח תפילין, כיון שהם לא שוחקין ברצועה, אלא רק מצד ש"רפויה". וכמש"כ היראים סי' שצט בשם ר"ת (שהוא הי' תלמידו, עיי' ברכ"י שם), שכל דין הנ"ל הוא בדוקא כשאינו מניח מתוך רשע, שחושב בלבו שאין לחוש למצוה, אבל אם אינו מניח מתוך עצלות אינו נקרא פושע בגופו, שפשע ענינו מרד, כמש"כ "מלך מואב פשע ביי", וכ"ז מוכח מתוס' הנ"ל בשבת.

(וצ"ע במש"כ הב"ח שם (ד"ה גדולה) דלדעת ר"ת (בר"ה שם) אם אינו מניח תפילין מחמת ביטול מלאכה או מחמת עצלות נחשב הוא בכלל פושעי ישראל בגופן (עיי"ש), דהא מבואר דעת ר"ת בשבת דכל שאינו שוחק ברצועה אפי' שרפוי בידו (סתם) מ"מ לא נקרא קרקפתא דלא מנח תפילין כנ"ל).

והב"י שם (ד"ה וכל מי) ס"ל דהטור חולק על ר"ת, וסובר שכל מי שאינו מניח, ואין נפקותא מאיזה טעם, ואפי' שלא מחמת ביזוי המצוה, מ"מ הוא בכלל פושעי ישראל בגופן (עיי"ש). אמנם הפרישה שם סק"ג מדייק בלשון הטור דס"ל כדעת ר"ת, ודוקא כשלא מניח מחמת שהמצוה בזויה בעיניו יש לו דין דקרקפתא דלא מנח תפילין, משא"כ אי נמנע מהנחתן שלא מחמת ביזוי מצוה (עיי"ש).

ואולי י"ל דרבינו בשולחנו (סי' לז) למד כהדיעות הנ"ל, דדוקא כשמתכוין לבזות המצוה נכלל הוא בדין קרקפתא, משא"כ שלא מתכוין לבזות אין לו עונש קרקפתא, וז"ל "גדול שכר מצות תפילין וכל מי שאינו מניחן הרי הוא בכלל פושעי ישראל בגופן. ואף אם נמנע מפני שצרכים גוף נקי ושמא לא יזהר בקדושתן עבירה היא בידו שבשעת ק"ש ותפלה עכ"פ בקל יוכל ליזהר", ומצויין בגליון השו"ע דמש"כ "ואף אם נמנע" וכו' הוא מהרא"ש, וכנ"ל בביאור המשך דברי הרא"ש מפורש דס"ל דבזמן שאין מתכוין לביזיון המצוה אין הוא קרקפתא כנ"ל (ובתוס')

בשבת מפורש יותר מזה כנ"ל¹, ועד"ז י"ל שסמך רבינו דין זה דאם נמנע מפני שצריכים גוף נקי רק עבירה היא בידו, ולא נקרא פושע ישראל בגופו, כיון שהוא לא נתכוין למרוד ח"ו במלכו של עולם, ומבאר בתוך דבריו שלא תמיד אמרינן דהוי פושע ישראל.

וכן כתב המ"א שם סק"א (וכנראה הוא ג"כ מקור לדברי רבינו) גבי פושעי ישראל בגופן, "ודוקא שאינו מניחן בשביל ביזוי מצוה, אבל הירא להניחן משום דבעי גוף נקי ושמא לא יזהר בקדושתן לא הוי פושע", חזינן דחד טעמא הוא, ומוכיח ממש"כ בסי' לח בסופו "היה צריך לתפילין ומזוזה ואין ידו משגת לקנות שניהם ותפילין קודמין" מפני "שהם חובת הגוף", משמע דלולי זאת לא היה קודם התפילין, ולכאור' הרי הוי קרקפתא דלא מנח אי לית ליה תפילין, אלא מוכח דכל שאין מבוזה המצוה אלא לית ליה מעות לקנות ג"כ תפילין לא הוי קרקפתא דלא מנח תפילין (עי' לבושי-שרד), והלכה זו מובא בשוע"ר סוף סי' לח (עי"ש).

ואולי י"ל שלמד רבינו בשולחנו כדעת המ"א שלמד במחבר דדוקא שבזוי אצלו הרצועות באופן זה הוי קרקפתא (ודלא כפמ"ג), וכן למד בטור כמ"ש הפרישה כנ"ל, וכדמוכח שכן דעת הרא"ש ותוס' ועוד, וזהו שכתב "גדול שכר מצות תפילין" - דלכאור' מה נוגע ענין שכר תפילין להלכה זו, וי"ל שבא לומר דכיון שיש שכר גדול, א"כ "כל מי שאינו מניחן הרי הוא בכלל פושעי ישראל", דהיינו ששכר הגדול של תפילין (ג"כ) לא איכפת לו אלא הוא שוחק מזה ה"ז פושע ישראל, דהיינו שהוא מורד (עי' שוע"ר סי' תרו ס"ז), ולאחמ"כ ממשיך באותו הסעיף (אף שדין זה שבק"ש "בקל יוכל לזוהר" מובא אח"כ בס"ב, מ"מ כאן מביאו) כדי להדגיש חילוק הנ"ל, שבזמן שנמנע מלהניח מפני שצריכים גוף נקי רק עבירה בידו, ולא הוי פושע ישראל כיון שלא נתכוין כלל לבזות המצוה.

ג. עפ"י כל הנ"ל אתי שפיר כל המובא באג"ק של רבינו, דהא בדורינו לא מצוי (כ"כ) כאלה שמכירים בתורה בטוב ואעפ"כ מבזים את המצות ולא מקיימים אותן, אלא שמצוי כאלו שלא מניחים מפני שטרודים במלאכתם או מחמת עצלות בעלמא (-דהיינו סתם) אינם מניחים תפילין, או יתירה מזו - שאינם מכירים בחשיבות של הנחת תפילין מחמת שהם

1) ומה שמצויין בגיליון שוע"ר ג"כ "בי" הכוונה שדין זה (של הרא"ש) הובא בב"י (עייג"כ בשוע"ר שי"ל לאחרונה), שהרי ב"י כתב מפורש דפליג על הרא"ש.

תינוקות שנשבו², א"כ לא נחשב להם בזה שלא מניחים תפילין שהם שוחקין מהתפילין או שבזוי אצלם רצועות של תפילין. וכסיום אותו מכתב (שיחה) בלקו"ש שם עמ' 275 "כל טענה זו היתה לה מקום רק עד תחלת ההשתדלות במצות תפילין. אבל כשעבר יום הראשון דפעולה זו וראו במוחש אשר מאות אנשים שדברו אתם שיניחו תפילין נענו כולם למצוה זו, ורק מתי מעט סירבו, הרי יצא הענין מגדר ספק" (ההדגשה לא במקור).

עפ"י מדויק ג"כ לשון רבינו באגרת הנ"ל, שאינו מזכיר לא שו"ע ולא שווע"ר כיון דהם איירי באופן שמתכוין לבזות את המצוה (ח"ו) וזה לא שייך בזמנינו (עי' הערה 2), ובפרט שנעשה תפילין רפויה מחמת גזירות (תוס' בשבת שם), ועאכו"כ בדורינו, ואפי' המעט שסירבו לאו דוקא שנתכוונו לשחוק מהמצוה ולבזותה, וזהו מה שמזכיר רבינו את דעת הרא"ש בסוף דבריו בין הסוברים כדעת הרמב"ם, אף שהרא"ש ס"ל דאם נמנע לפרקים הוי קרקפתא דלא מנח תפילין אף שכבר הניח מעולם ודלא כרמב"ם, מ"מ ג"כ לדעת הרא"ש מבואר כנ"ל, שרק אי מתכוין לבזוין

2) וכמובא בשווע"ר סוף הל' ריבת "שהוא כתינוק שנשבה בין הנכרים ואינו דומה למומר שיודע רבונו ומתכוין למרוד בו ... אבל זה לא ידע, ואע"פ שאח"כ שמע שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס, הואיל ונתגדל בין הנכרים על דתם ואינו מן המורידים ... לפי שאינם כופרים מדעתם אלא אבותיהם הדיחו אותם וגדלו אותם על דתם, והרי הם כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו על טעותם שאנוס הוא", ואולי המקור לזה הוא בהרמב"ם פ"ג מהל' ממרים ה"ג.

ואף שכתב הרדב"ז (שם) "נראה שכתב רבינו כן ללמד זכות על הקראין, אבל הנמצאים בזמנינו זה ... בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב ומושכין אותם להאמין תורה שבע"פ, והם מחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה ואין לדון את אלו בכלל אנוסים אלא כופרים בתורה שבע"פ", וכנראה זהו הי"א המובא בשווע"ר שם. - אבל מ"מ י"ל: (א) הרי סיים רבינו בשו"ע "(ולענין הלכה בשל תורה הלך אחר המחמיר)" (עיי"ש). והנחת תפילין הוי דאורייתא (עיי"ש בליקו"ש). (ב) ובעיקר י"ל שכל מש"כ הרדב"ז "בזמנינו זה" הוא דוקא בזמנו (שהיו כאלו) שהכירו וידעו, ואעפ"כ חירפו וגידפו, משא"כ "בדורינו אלה הכפירה (עפ"י רוב) היא רק מצד העדר הידיעה, הרי עיקר האמונה ... היא בלב, והרי אין אדם יודע מה בליבו של חבירו, וגם כאשר מדבר ועושה עניני כפירה (וב"ד של מטה מענישים על זה כי האדם יראה לעינים), אפשר שבלבו מאמין הוא והרי צריך לדון את כל האדם לכף זכות" (ספר הערכים ח"א עמ' תרכ"ו - והוא משיחות חורף תשכ"ד כמצויין שם). ומטעם זה קירב הרבי מוהרי"צ את כל ישראל גם את אלו שאמרו עליהם מורידין ולא מעלין (עיי"ש), ולפי"ז י"ל שבזמנינו גם הרדב"ז יודה לשיטת הרמב"ם, ואפי' שמבזה ושוחק מרצועה של תפילין מ"מ אפשר שבלבו מאמין הוא (וכדלקמן), וכ"ש כשלא אומר שאצלו בזויה המצוה (כבפנים).

התפילין ולא איכפת לו כנ"ל, אלא כיון שהזכיר לשון הרמב"ם "לעולם" בזוה איכא חידוש - לכן מזכיר ג"כ (דרך אגב) "ראה שם ברא"ש" - דלא גרס "מעולם".

ומה שמזכיר רבינו במכתב הנ"ל את דברי הרמב"ם "שלא הניח תפילין מעולם" ואם הניח פעם אחת הוא יוצא מסוג זה (אף שגם עפ"י שוע"ר ועוד - כשלא מתכוין לבזות המצוה לא הוי קרקפתא דלא מנח תפילין כנ"ל, מ"מ) י"ל שיש בזה חידוש נוסף, דהא מה שסובר הרמב"ם כנ"ל, הוא מכיון דעייזו שהניח פעם אחת מתגלה שלא מתכוין לבזות המצוה בכך שלא מניח.

וע"ד מש"כ הרמב"ם שם פ"ג ה"ט "מומר לעבירה ... כגון שהוחזק תמיד לבוש שעטנז או להקיף פאה ונמצא כאילו בטלה מצוה זו מן העולם אצלו", עד"ז י"ל דע"י שמניח תפילין אפי' פעם אחת³ בזוה מתגלה שאצלו לא בטלה מצוה זו, ומובן שלא מבזה את המצוה, ואפי' אם מעתה לא יניח (ח"ו) מ"מ כבר הניח פעם אחת בחייו, וע"י אותו פעם (אף שהיה ג"כ בדרך כפיה, כהרמב"ם סוף הל' גירושין) כבר נתגלה שהוא לא מתכוין (באמת) לבזות את המצוה, ובפרט בדורינו, כנ"ל.



שיחות

"מחלוקת קורח ועדתו" [גליון]

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

בגליונות קודמים (תתטז - עמ' 31, תתיז עמ' 36-37) שקו"ט במקור הפירוש שהובא בלקו"ש ח"ב עמ' 330 שהמחלוקת שהיתה אצלם עצמם, מחלוקת שאינה לש"ש - זו מחלוקת קורח ועדתו.

(3) ומש"כ המהרש"א בחדא"ג (ר"ה שם) שנקרא פושע ישראל בגופו - כיון דצריך להמשיך עליו אור הקדושה מלמע', מובן כיון דיחוד זה שהניח פעם אחת הוא 'נצחי לעולם ועד', וא"כ כבר מוציאו מעונש קרקפתא דלא מנח תפילין.

והר"ש שי' מטוסוב ציין לספר נועם אלימלך, ולמקור קדום יותר - עקדת יצחק (להר"י עראמה), אלא שקצת צ"ע שא"כ למה לא צויין להם בפירוש.

ולולי דמסתפינא אולי אפ"ל שהובאו הדברים מפירושו של המלבי"ם עה"פ קרח טז א-ב ששמבאר באריכות איך שמחלוקת לש"ש כל כת משני צדדי החולקים מתאחדת בעצמה, כי כולם מתכוונים לתכלית אחת - לש"ש; אולם מחלוקת שאינה לש"ש רק מפני אהבת הכבוד ואהבת עצמו, אז יש מחלוקת וניגוד גם בין האנשים. שהתאחדו לעמוד בצד אחד, כי כל אחד מהיחידים מכוין תועלת עצמו ומתנגד לכוונת חברו, שהוא ג"כ מכוין תועלת עמו, כענין שהיה מחלוקת קורח ועדתו כי כל אחד מהעדה הרעה הזאת התכוין כוונה אחרת מתנגדת לזולתו.

ומבאר שם שהתחלקו לג' קבוצות: א) קרח שרצה בכהונה גדולה, ב) דתן ואבירם ואון בן פלת שהתלוננו על שניטלה הגדולה משבט ראובן (הבכור) וניתנה (דה"י ה, א-ב) הבכורה ליוסף, ג) ר"נ איש ביקשו כהונה לנשיאי העדה כפי מעלתם ולא לשבט אחד וכו' (או כפי פי' הראב"ע שהיו בכורות ורצו שהכהונה תהיה בידיהם), עיי"ש.

לפי זה מובן קצת מדוע לא צויין לו, שכן למרות שהובאו דבריו בכ"מ ע"י כ"ק הרי אין זה בריבוי כ"כ, אולי משום שהי' אליו קצת יחס מסוייג מצד כו"כ גדולי ישראל, ועכ"פ הפי' ב"קורח ועדתו" מפורש שם.



"מיד ד' עלי השביל" בשו"ע וביד החזקה של הרמב"ם [גליון]

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

בגליון תתחי האריך הרב נחום שי' גרינוואלד בענין עריכת השו"ע ברוה"ק ושאר ספרי ראשונים על רקע דברי רבותינו, ושאל שם במה שאומר רבינו בכמה מקומות דע"ד המבואר בתומים חו"מ סי' כה אודות הב"י ד"רוח ד' התנוסס בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב" - שעאכו"כ שהוא בנוגע לדברי הרמב"ם שכל דבריו הם בתכלית הדיוק. וכן אומר רבינו דחל על הרמב"ם מה "דרוח ד' נוסה בהם" ושלכן כתבו דבריהם בלשון שמתאים לאמיתה של תורה, וכוללים בתוכם כל

הפי' שאפשר ללמוד בהם (וע"ד הידוע מדברי הרש"ב בהמחברים עד הש"ך וט"ז כתבו ספריהם ברוה"ק).

והקשה הרב הנ"ל דלכאור' דברי התומים עצמו נראים ההיפך, דשם כותב דאין לומר קים לי כדעת המיעוט אם זה נגד פסק המחבר והרמ"א, משום דהכל מיד ד' השכיל ורוח ד' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב כו', ולכן ח"ו לומר קים לי נגד פסק הרמ"א. והרי זה קאי גם היכי שהרמ"א והמחבר פוסקים נגד הרמב"ם, שאין יכולים לומר "קים לי" כדעת הרמב"ם, ואיך אומר הרבי דדברי האורים חלים על דברי הרמב"ם.

לאח"ז דן בדברי הרבי מוהרש"ב דעד הש"ך וט"ז ברוה"ק הם, דלכאור' במה מיוחד השו"ע. ומפרש דלכאור' יש לחלק בב' גדרי רוה"ק: (א) הא ד"הלכה כמותו" וזה דווקא בשו"ע. (ב) בשאר ספרי ראשונים ואחרונים שהם בגדר דברי אלקים חיים.

וממשיך לשאול בהוכחת התומים מכך שכו"כ הקשו על השו"ע קושיות רבות ותי' בדרך חריף ועמוק ושכללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, דלכאור' - וכי רק בספר זה דייקו ותי' בדבר חריף, והלא גם בספריהם של הרמב"ם רש"י דייקו בפלפולים חריפים שלא כווננו (דהוא מה שאומר הרבי דדבריו חלים גם על הרמב"ם)?

ויש לומר בזה! כהוספה ויחד עם מה שכתב הרב הנ"ל בב' גדרי רוה"ק, דנראה ברור שתלוי באיזה צורה קבלוהו עליהם בדיוקם בדברי הפוסקים: אם זה היה בתור פי' דבריו גרידא, או בתור קבלה כהלכה פסוקה וכפוסק (אחרון) שאין לזוז מפסקיו, דבהרמב"ם דייקו בדבריו ותי' בפלפולים חריפים לא בתור הלכה פסוקה ובגדר דבר משנה (ועאכו"כ ברש"י, דאינו פסקן אלא פרשן), ובמילא אין זה מסמן רוה"ק בגדר "הלכה עמו" (ועד"ז נראין לכאור' גדר דט"ז וש"ך ואינו נחשב "בדבר משנה" בדברי אדמה"ז בהל' ת"ת פ"ב ה"א), משא"כ בשו"ע דפלפלו

(1) דרך אגב: לכללות הענין בדברי התומים דאין לומר קי"ל נגד פסק השו"ע ובפשטות הוא גם היכי שהשו"ע פוסק נגד הרמב"ם כו' מעניין לציין ליביע אומר ח"ג חו"מ סי' ד' דמביא שם חבל נביאים הדנים בענין זה וישנם הסוברים דיכול לומר קי"ל כדעת הרמב"ם כו'.

בדברו בתור הלכה פסוקה (ובתור דבר משנה), הרי"ז מורה על דרגא דרוה"ק ד"הלכה כמותו"².

בענין הנ"ל

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בגליון לחג השבועות העיר הרב נ"ג במה שמבואר בכמה שיחות, דמ"ש התומים ש"הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם" קאי גם על דברי הרמב"ם, דלכאורה בתומים מפורש שזהו דוקא על השו"ע והרמ"א ולא הרמב"ם ושאר ראשונים.

ולכאורה נראה לומר, שאין כוונת רבינו בשיחות "לצטט" את התומים בלבד, אלא שמשתמש בסברת התומים לגבי הרמב"ם, דהרי התומים כותב שם דבר שבסברא (לגבי השו"ע והרמ"א) "כי קושיות רבות שהקשו עליהם אחרונים ותירצו בדרך חריף ועמוק וכמו כן כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ולאין ספק שלא כווננו להכל כי איך אפשר לרוב המלאכה..רק רוח ה' נוססה בקרבם כו".

והרי סברא זו יש מקום לומר אותה גם לגבי הרמב"ם.

אלא שלמעשה לענין דיני ממונות שאי אפשר לומר "קים לי כהרמב"ם" הרי זה כאשר השו"ע הכריע שלא כמותו, וכן לענין טועה בדבר משנה אם חלקו עליו, אבל מי שאינו יודע את דבר הרמב"ם שלא נחלקו עליהם, לכאורה יש מקום לומר דחל על זה גדר טועה בדבר משנה. אך בפרט זה יש לעיין עוד.



(2) וראה גם ברמ"א סי' כה שם מהרא"י ב"נתפשט ברוב ישראל".

אגרות קודש

החילוק בין קדיש דרבנן לשאר קדישים

הרב יהודא ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

באג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע (חי"ד ע' שעה, וכ"ה בלקו"ש חכ"א ע' 374) כותב וז"ל: ובמה שכותב אודות אמירת קדיש דרבנן, הנה בכלל אין בזה הגבלות, וכאו"א יכול לאומרו. אבל אותו המעורר השאלה, הנה מהיות טוב אל תיקרי וכו' - יש לברר שהאב שי' ואם תי* שלו לא יקפידו ע"ז. עכ"ל.

והנה מ"ש ש"בכלל אין בזה הגבלות, וכאו"א יכול לאומרו" ה"ז מיוסד על מכתב כ"ק אדמו"ר (מהוריי"ץ) נ"ע באג"ק שלו (ח"ג עמ' קמא ואילך, ספה"מ תש"ט עמ' 98 ואילך), בו מבאר שקדיש דרבנן אינו קדיש יתום וכו'.

אמנם כ"ק אדמו"ר מוסיף כאן שאם מישהו מעורר שאלה בזה - יש לברר שהאב שי' ואם תחי' לא יקפידו בזה.

שמזה נראה ברור שאין קדיש זה דומה ממש לשאר הקדישים שהש"ץ אומר באמצע התפלה, כמו החצי קדיש בין ישתבח וברכו, או החצי קדיש והקדיש לתקבל שלאחר חזרת הש"ץ, כי באם היו דומים ממש, מה מקום בכלל לברר שלא יקפידו האב והאם. וכי מצינו בשום מקום שיש אפילו שמץ של סברא לא להתפלל כש"ץ ולומר הקדישים באמצע התפלה עד שיבררו שהאב והאם אינם מקפידים, ואם אכן יש סברא כזו הול"ל לכ"ק אדמו"ר לכתוב כן (לא בנוגע אמירת קדיש דרבנן, כ"א) בנוגע כל הקדישים [ז.א. תפלה כש"ץ לפני התיבה].

ואין לומר שלא כתב כן בנוגע שאר הקדישים כי השואל שאל רק אודות קדיש דרבנן, וע"פ מ"ש במכתב ט' שבט תשט"ו (הנדפס בסוף הקובץ מכתבים שבסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק. ומשם לאג"ק ח"י עמ')

(* יש לברר למה כשהעתיקו מכתב זה בשערי הלכה ומנהג (ח"א ע' קעט) השמיטו התיבות "שי" "תי", והרי מציינים בפירוש שמקור מכתב זה הוא באג"ק חי"ד ע' שעה (ולא ממקום אחר, שאז הי' מקום לומר שבהמקור ממנו העתיקו, לא הי' כתוב כן).

(דש) וז"ל: אין להקשות ממכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (נדפס בקונ' פ"ד) שכותב להזהר באמירת קדיש דרבנן שלאחרי ברייתא דר' ישמעאל, דלכאור' למה אינו מזהיר על הקדישים שלאחרי שיר של יום וכו' - די"ל בפשיטות שאמירת הקדיש הנ"ל בטלוהו באותו ביהכ"נ אשר אליהם נכתב המכתב, והכתוב שם, ולא ביטלו הקדישים הנ"ל, עכ"ל. ולכאור' י"ל עד"ז בנדו"ד.

- דאינו דומה, כי שם איירי אודות אזהרה - והרי מובן שאין מזהירין לעשות איזה דבר, כשאין חלישות בהדבר, אבל בנדו"ד ה"ה שאלה בהלכה שמישהו שאל אודות קדיש דרבנן, ואם אי"ז שייך רק לקדיש דרבנן, צ"ל המענה שבכלל אם מישהו מעורר שאלה אודות להתפלל הש"ץ מטעם אמירת הקדישים, הנה מהיות טוב אל תיקרי וכו', יש לברר שהאב שי' והאם תי' לא יקפידו בזה.

אלא ברור שדבר זה נאמר רק בנוגע אמירת קדיש דרבנן דוקא, כי סו"ס אין זה ממש כשאר הקדישים שבאמצע התפלה.

והראי' הפשוטה ע"ז היא מזה שכל מי שאומר קדיש בשביל מישהו, אומר קדיש זה, ולא רק הש"ץ - ודלא כהחצי קדיש שבין ישתבח לברכו, או הח"ק והקדיש שתקבל שלאחר חזרת הש"ץ שרק הש"ק אומרו, שמזה ראי' שיש איזה שייכות בין קדיש דרבנן במיוחד לענין עליית נשמה.

אשר לכן אם מישהו מעורר שאלה הנה מהיות טוב אל תיקרי וכו', לא יאמר הקדיש עד שיברר שהאב שי' ואם תחי' שלו לא יקפידו בזה, וכ"ש שאין לגעור עליו על שאינו רוצה לומר הקדיש.

ולהעיר, שבפשטות הכוונה במ"ש "אותו המעורר שאלה", הוא שאותו פלוני מרגיש שלא בנוח לומר קדיש זה, כי אם כוונתו כפשוטו שאותו פלוני שואל - מחמת חסרון ידיעה האם ולמה צריך לומר קדיש זה, הי' צ"ל המענה - להראותו מכתב כ"ק אדמו"ר (מהוריי"ץ) נ"ע, ועיי"ז ייפתר ספיקו, ואם הוא איש כזה שמכתב הנ"ל לא ישפיע עליו, אז אין הוא בגדר "מעורר שאלה", כ"א מי שכאילו חולק (ר"ל) על המכתב הנ"ל. ולכן פשוט שהכוונה למי שיודע ומקבל בפשטות מ"ש במכתב הנ"ל, ואעפ"כ אם הוא מרגיש שלא בנוח לומר קדיש זה [כי סו"ס יש לזה איזו שייכות במיוחד לעליית נשמת נפטר, כנ"ל], כותב הרבי שמטעם מהיות טוב וכו', יברר שאין האו"א מקפידים.

אבל מה שאין ברור הוא, האם כתב כ"ק אדמו"ר הנ"ל רק במקרה שיש מישהו אחר בהציבור, שאין לו אב ואם, ויכול הוא לומר הקדיש דרבנן, אז יש להניח להש"ץ שלא לאומרו, משא"כ אם כל הצבור יש להם או"א (או גם בנידון שאין בין הציבור מישהו אחר שרוצה לומר הקדיש, אף שאין לו או"א), יאמר הש"ץ הקדיש, גם אם הוא מעורר שאלה, או שטעם זה מספיק שלא יאמר הש"ץ קדיש זה אף שע"ז לא יאמר הקדיש כלל (כי אולי אין אחריות אמירת קדיש זה חל על הש"ץ יותר מעל שאר המתפללים בהמנין).

ויש לעיין בתוכן ענין זה, הן במכתב כ"ק אדמו"ר (מהוריי"ץ) ג"ע הנ"ל. והן במכתב כ"ק אדמו"ר משנת תשט"ו, וגם בדיוק הלשונות במכתב כ"ק אדמו"ר הנ"ל שבאג"ק חי"ד, והנני מבקש מלומדי הגליון לעיין בזה, ולבוא לידי מסקנא.

הנהגה הערתי זו שלחתי להרי"ל שי' גראנער, ואביא להלן מש"כ לענות לי, ומה שהשבתי על דבריו, וז"ל הנ"ל:

היסוד שעליו הנך בונה כל השקו"ט בנוגע לאי אמירת קדיש דרבנן ע"י זה שיש לו או"א - מיוסד על אג"ק שנדפסה בחי"ד ע' שעה.

כד דייקת שפיר, קרוב לוודאי שהקדיש דרבנן הנזכר שם מדובר ע"ד הקדיש דרבנן שאומרים אחרי סיום מסכתא, כיון ששורות אלו באות בהמשך להנכתב לפני זה - ע"ד גודל ענין סיום מסכתא וכו'.

וברור שלא נגע זל"ז כלל, ואין להנ"ל שום קשר ושייכות לאמירת הקדיש דרבנן שאחרי ברייתא דר"י, כי: א) מבואר באג"ק של הרבי הרי"צ שקדיש דרבנן זה הוא "עמוד" בין עולם לעולם, ולזה כותב - כפי שציינתי במכתבי הקודם, והובא בסוף סידור עם דא"ח מצוה וחובה להקים את דבר אמירת הקדיש דרבנן קודם התפלה כנהוג בכל ישראל [ולא נחית לחלק בין כזה שיש לו או"א וכו']. ב) הרבי באג"ק שלו דשנת תשט"ו שנדפסה בסו"ס תהלים קורא לכל קדישים אלו עד אחרי אשרי ובא לציון "חיובים הם".

וקדיש דרבנן זה שקודם התפלה כן דומה לשאר הקדישים שהש"ץ אומר באמצע התפלה, כי צד השווה לכולם שהם "עמודים" בין עולם לעולם, משא"כ הקדיש דרבנן שאחרי סיום מסכתא (דא"ג: אתמול השתתפתי בחגיגת סיום מסכתות כתובות וסוכה ע"י תלמידי ישיבת אהלי-תורה, ואחד התלמידים שי' - שיש לו ב"ה או"א - עשה הסיום,

ואח"כ הורו לו הרבנים במקום שהוא יאמר הקדיש דרבנן כנהוג, אעפ"י שהיו שם כאלה שאין להם או"א).

ועוד וגם זה עיקר - הרבי באג"ק הנ"ל דתשט"ו מסיים - מיוסד על הפסק עפ"י כתבי האריז"ל שגם קדישים אלו הם עמודים בין עולם לעולם: המורם מכל הנ"ל אשר לדעתי יש לומר כל הקדישים שמנהגנו לאומרם אפילו כשאין חיוב בביהכנ"ס [ואינו מזכיר כאן דברי הרמ"א שהביא בסעיף א' שם: מי שאין לו או"א וכו'].

דא"ג: כליל ש"ק אחרי אמירת מזמור כ"ג אומר הש"ץ חצי קדיש, ולא שמענו ולא ראינו שבאם הש"ץ הוא כזה שיש לו או"א שימנע מלומר קדיש זה ויחפש כזה שאין לו או"א, אעפ"י שקדיש זה פחות מכמו הקדישים שאחרי אשרי וכו' לציון, שהם ג"כ עמודים בין עולם לעולם, משא"כ חצי קדיש זה.

להערתו שרואים שבאם יש חיוב בביהכנ"ס הוא זה שאומר הקדיש דרבנן קודם התפלה, פשוט מכיון שיש לו מספר מסויים של קדישים שצריך לאומרם בכל יום לטובת ולעליית הנשמה כמבואר בזוהר וכו'.

ע"כ דברי הרי"ל גראנער, ועל כהנ"ל השבתי לו כדלהלן:

אמנם כנראה קצרותי בדבריי, כי מה שכותב כבודו אין שייך למה שכתבתי. כי כל השקו"ט במכתבו הוא אודות חיוב אמירת קדיש זה בכלל - ואין זה השקו"ט שלי כלל, כי פשוט שקדיש דרבנן זה הוא עמוד בין עולם לעולם, וגם פשוט שמצוה וחובה להקים את דבר אמירת הקדיש דרבנן קודם התפלה, ומי מערער בדבר. רק כתבתי שממכתב הרבי זי"ע באג"ק חי"ד (ע' שעה) נראה שקדיש דרבנן, אף שכל או"א יכול לאומרו, מ"מ יש לו שייכות קצת לענין עליית נשמה במיוחד, אשר לכן אם מי שיש לו או"א מהסס מלאומרו יש להניחו שלא לאומרו, כמפורש בהמכתב. ומה זה נוגע לגודל ענין אמירת קדיש זה, ושענינו עמוד בין עולם לעולם. - הרי הנדון הוא מי יאמר קדיש זה (ורק השארתי בספק, באם אין משהו אחר הרוצה לומר קדיש זה, האם מחויב הש"ץ דוקא לאומרו, אף שמהסס, או שזה חיוב כללי על המנין ולא עליו במיוחד).

ועכשיו על סדר מכתבו:

א) כותב שקרוב לודאי שהקדיש דרבנן הנזכר שם מדובר ע"ד קדיש דרבנן שאומרים אחרי סיום מסכתא, ולכן ברור שלא נגע זל"ז כלל, כי

מבואר באג"ק אדמו"ר מהוריי"ץ שהקדיש לאחרי ברייתא דר"י ה"ה "עמוד" בין עולם לעולם וכו', ולא נחית לחלק דין כזה שיש לו או"א וכו'.

ולא הבנתי קושייתו, כנ"ל, שהרי אף שאמירת קדיש זה דבר חשוב הוא, מ"מ מי אומר שגם מי שיש לו או"א גם הוא מוכרח לאומרו.

ומה שכותב שהמכתב איירי בקדיש שלאחרי סיום מסכתא, אי"ז משנה, ואדרבה, הרי דברים ק"ו: אם קדיש דרבנן שלאחרי סיום מסכתא, שאינו שייך לתפלה כלל, אעפ"כ יש לו שייכות קצת לעילוי נשמה [שהרי הרבי נותן מקום למי שיש לו או"א שלא לאמרו בלי מחילת או"א], כ"ש בקדיש שלאחרי ברייתא דר"י, שהיא כחלק מן התפלה.

ודא"ג: כנראה שגם עורכי "שערי הלכה ומנהג" הבינו שמה שהרבי כותב שם אין מוגבל לסיום מסכתא דוקא, כי הם העתיקו הנ"ל (בח"א ע' קעט) בנוגע לקדיש דרבנן בכלל.

(ב) ומ"ש שלא נחית שם לחלק בין יש לו או"א וכו' - למה שיזכיר זה, והרי גם מי שיש לו או"א יכול לאומרו, וכל הדיון שלנו הוא האם מי שמהסס בזה, האם עושה נגד הדין או שיש לזה מקום. וע"ז כתבתי שהרבי באג"ק ח"ד כותב במפורש שיש לזה מקום, אבל אין סיבה שאדמו"ר מהוריי"ץ במכתבו יזכיר זה.

(ג) מ"ש אח"כ שהרבי באג"ק שלו דשנת תשט"ו קורא לכל קדישים אלו עד אחרי אשרי ובא לציון "חיובים הם" - אי"ז נוגע לענינו, כי רואים בפועל שאם יש חיוב בביהכ"נ הוא אומרו ולא הש"ץ, דבר שלא מצינו בחצי קדיש שלפני ברכו ובח"ק וקדיש תתקבל שלאחרי חזרת הש"ץ, שזה רא"י שה"חיוב" שהקדיש זה הוא רק שיאמר, אבל אי"ז חיוב על הש"ץ, ולכן מי שמעורר שאלה [קרי: מרגיש שלא בנוח], יכול לבקש ממשהו אחר לאומרו, וכ"ש אין לגעור בו.

(ד) מ"ש אח"כ שקדיש דרבנן שקודם התפלה כן דומה לשאר הקדישים שהש"ץ אומר באמצע התפלה, כי צד השווה לכולם שהם "עמודים" בין עולם לעולם, משא"כ הקדיש דרבנן שאחרי סיום מסכתא - וכן כתבתי שאין דמיון בין קדיש זה לשאר הקדישים, וכנ"ל שפשוט שזהו עמוד בין עולם לעולם וכו'. כתבתי רק שאע"פ שקדיש זה דומה לשאר הקדישים, אעפ"כ יש בו ענין א' שאין בשאר הקדישים, מה שזה שייך יותר לענין עליית נשמה במיוחד, וכפי שמוכח ממכתב הרבי, וכנ"ל,

ומטעם ענין זה, מי שמעורר שאלה ורוצה להמנע מלאומרו, יש להניחו עד שיברר שהאו"א שלו לא יקפידו.

והבאתי רא"י שיש בקדיש זה ענין מיוחד יותר מבשאר הקדישים, ממה שכל האבלים שבהמנין אומרים קדיש זה, דבר שלא מציינו בח"ק שלפני ברכו וח"ק וק"ש שלאחרי חזרת הש"ץ. ומה שכותב בסוף מכתבו, שהטעם שאומרים הם כיון שיש להם מספר של קדישים שצריכים לאומרם בכ"י לטובת ולעליית הנשמה, ה"ז אדרבה רא"י לדבריי, כי רק קדיש זה (וכיו"ב) אומרים האבלים לטובת ולעליית הנשמה, משא"כ שאר הקדישים, ש(אף אם חסר להם במספר הקדישים) אין אומרים אותם.

(ה) מ"ש שהשתתף בחגיגת סיום מסכתא, והרבנים הורו להתלמיד שיש לו ב"ה או"א, לומר הקדיש דרבנן - לא הבנתי כוונתו, כי זה דבר ברור שגם מי שיש לו או"א יכול לאומרו, כנ"ל, וכל השקו"ט הוא האם מי שאינו רוצה לאומרו, יש לזה מקום או לא. ואה"נ אם אותו תלמיד ה"י עונה שאינו רוצה, היו הרבנים על אתר צריכים לחפש מישהו אחר לאומרו (באם יודעים אודות מכתב הנ"ל).

ובכלל: הוא עצמו כותב שהמכתב הנ"ל נכתב אודות קדיש דרבנן של סיום מסכתא, ובוזה הרבי כותב בפירוש שאם מישהו מעורר שאלה יברר שאו"א שלו לא יקפידו, א"כ איך מביא רא"י מאותו קדיש גופא (מזה שהרבנים הורו לו לומר הקדיש), כי ממ"נ: אם התלמיד הזה לא ה"י איכפת לו לומר הקדיש, אי"ז שייך לנדו"ד כלל, כי פשוט שאפשר לו לומר הקדיש, כנ"ל. ואם באמת ה"י איכפת לו, ואעפ"כ אמרו לו הרבנים שמוכרח לומר הקדיש, ה"ז רק רא"י שהרבנים לא ידעו מהמכתב הנ"ל, ותו לא (וכ"ז אפי' לשיטת כבודו שהמכתב איירי רק שקדיש שלאחרי סיום מסכתא).

(ו) אח"כ כותב שבאג"ק דתשט"ו מסיים הרבי אשר לדעתו יש לומר כל הקדישים שמנהגנו לומר אפי' כשאין בבהכ"נ - הרי כנ"ל אי"ז נוגע להשקו"ט דידן, שהוא: האם מוכרח הש"ץ לאומרו, או, באם יש לו או"א ומעורר שאלה, יכול לחפש מישהו אחר לאומרו. ומזה שכשיש חיוב בהמנין מלכתחילה הוא אומרו, רא"י שאי"ז חיוב על הש"ץ.

(ז) אח"כ כ' שבלי"ל ש"ק אחרי אמירת מזמור כ"ג אומר הש"ץ חצי קדיש, ולא שמענו ולא ראינו שבאם הש"ץ יש לו או"א שימנע מלומר קדיש זה ויחפש כזה שאין לו או"א וכו' - גם לא שמענו ולא ראינו שכל

החיובים המשתתפים באותו מנין יאמרו קדיש זה, הרי ראי' שקדיש זה אינו שייך להענין דעליית נשמה במיוחד, משא"כ בקדיש דרבנן שכל החיובים המשתתפים באותו מנין אומרים אותו, שמזה ראי' שקדיש דרבנן שונה מקדיש זה.

ח) לבסוף כותב שהערתי שבאם יש חיוב בביהכ"נ הוא זה שאומר הקדיש דרבנן קודם התפלה, פשוט שזה לפי שיש לו מספר מסוים של קדישים שצריך לאומרם - הנה [דא"ג: לא כתבי דבר כזה, כ"א כתבתי שרואים שכל האבלים אומרים אותו, ודלא כהח"ק וק"ש שרק הש"ץ אומר אותו, הנה בנוגע לעצם הענין] כבר כתבתי לעיל, שזה גופא ראי' שיש שייכות במיוחד בין קדיש זה לעילוי נשמה, מזה שבחסר במספר הקדישים אומר קדיש זה, ואעפ"כ אין אומר הח"ק או הק"ש וכו'. ע"כ.



שמייעת ברכת "אלקי נשמה" מאחר

הרב יוסף שמחה גינזבורג
 רב היישוב - עומר, אה"ק

בענין ברכת ענט"י ואלקי נשמה לניעור כל הלילה כתב הרבי "הוראה לרבים שאין אומרים, וכמ"ש בסידור אדה"ז. ומובן שאפשר לשמוע ממי שישן..." (אג"ק ח"ג עמ' ד. שערי הל' ומנהג ר"ס ד, עיי"ש, ובקובץ היכל מנחם כרך ב עמ' ריג).

- 'מובן' זה לא הבנתי, כי כבר הקשה בבדי השלחן סי' ה ס"ק ט על הנהגה זו מפסק אדה"ז סי' נט ס"ד, שבברכות השחר א"א לצאת י"ח מיחיד אלא מש"ץ בציבור דווקא. וברכה זו ה"ה הראשונה מ"ברכות השחר" (בגמ' ברכות ס, ב, ובשו"ע רבינו מז, ב).

(אגב, כיון שהציע זאת אדה"ז בשו"ע שלו סי' מז סו"ס ז בקשר לברכת התורה, הרי שלענין זה דין ברכת התורה אינו כברכות השחר. אולי מפני שאינה שייכת לסדר העולם, אלא היא הודייה של כל יחיד שלומד תורה).



"אלקות הוא הכל", ו"הכל הוא אלקות"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

באגרת כ"ק אדמו"ר זי"ע באנגלית משנת תשי"ב, שנדפסה בתרגום ללה"ק בכתב-העת כפר חב"ד גליון 955, מבאר את ההבדל בין ב' הביטויים "אלקות הוא הכל" ו"הכל הוא אלקות", שבהקדמה לאמרי בינה ובלקוטי דיבורים ח"א ע' 133 וע' 147, ותוכן הביאור הוא, ש"אלקות הוא הכל" פירושו שמתחילים מלמעלה ומזה מגיעים אל המטה, דמכיון שההתחלה היא מאלקות הרי המסקנא היא שהעולם בטל לגמרי ואין שום מציאות בלעדו ית', ואילו "הכל הוא אלקות" משמעו שההתחלה היא מהנבראים התחתונים אשר מהם מגיעים אל הכרת האלקות, דבאופן זה הרי יש מציאות לעולם, אלא שבתוכו מגלים את גדלות הבורא, ומסיים שהעבודה הראשונה היא קלה יותר אך האחרונה היא מושלמת יותר ודוקא על ידה משלימים את כוונת הבריאה לעשות לו ית' דירה בתחתונים. עכת"ד.

[מ"ש במראי מקומות לקוטי דיבורים ח"א ע' 133 הכוונה היא לדרך קלג, א, ושם הלשון "אז עולם הבריאה ... וואס דער חיות הנבראים אט דאס איז זייער מציאות, ווי דער משל הידוע פון ברואים שבים, דאס איז דאך אלץ אז די מציאות איז אלקות, אבער כלים דאצילות איז אז אלקות איז דער מציאות". ומ"ש ע' 147, לכאורה הכוונה לדרך קמז, א, ושם נתבאר ההפרש בין העבודה דצדיקים ובעלי תשובה, אור ישר ואור חוזר, ד"אור ישר הייסט מלמעלה למטה, ממשיך זיין גילוי אלקות אין וועלט, און אור חוזר איז מלמטה למעלה, אז די וועלט זאל זיין א כלי צו אלקות".]

והעירני חכם אחד, דלכאורה הביאור שבמכתב זה אינו מתאים עם המבואר ברוב המקומות, דמצד המדריגה דהמשכה מלמטה למעלה, יש מקום למציאות העולם, וגם בתוך העולם נמשך אלקות, וזהו ענין דירה בתחתונים, ומצד העבודה דמלמטה למעלה אין לעולם מציאות אלא הוא בטל ממציאותו. ויש לעיין בזה עוד.



ברכה לחולה ב'שמע קולינו' [גליון]

הת' שמואל לובצקי
תלמיד בישיבה

בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם (גליון תתיט) על מה מכתב כ"ק אדמו"ר (נדפס בלקו"ש חל"ט עמ' 281) "בקשת רפואה לאנשים (נשים) מסוימים - יחידים - מקומה בברכת שמע קולינו", שלכאורה הרי בקשת רפואה מקומה בברכת רפאנו וכדאיתא בגמרא ע"ז ח, א ובברכות "הי' לו חולה בתוך ביתו מבקש עליו רחמים בברכת רפאינו", וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' קיט, א.

והנה לאחר עיון וכו' נראה שלשונו של כ"ק אדמו"ר מדויק בכל פרטיו, דהנה כתב רבינו יונה בברכות כד, ב, ד"ה אע"פ (הובא בט"ז ובב"ח ובב"י ועוד) דדין זה (לשאל לצרכיו בשומע תפילה) מתחלק לד' דינים: "א, שבברכת שומע תפילה יכול לשאל צרכיו בכל ענין שירצה ... והדין הב', שאם בא לומר בסוף כל ברכה מעין כל ברכה אומר, ואפי' שלא לצורכו ממש מותר כיון שאומר אותו בלשון רבים ומיהו בלשון יחיד אסור לאומרה ... והדין הג', ששואל צרכיו ממש כגון על חולה שיש בביתו שיתרפא, יכול לאומרה בלשון יחיד ואפי' באמצע הברכה..."

ועפ"ז י"ל דזהו מה שכותב כ"ק אדמו"ר בלה"ק "לאנשים מסוימים יחידים", והיינו דהחולה בו רוצה לבקש עליו רחמים הינו יחידי וגם הוא צ"ל מסוים, וי"ל (ובדוחק עכ"פ) שבזה מרמז כ"ק אדמו"ר שאינו מבני משפחתו וכיו"ב, וע"כ אי"ז צרכיו ממש, דאז הנה א"א לבקש עליו בברכת רפאינו - דהרי לרבינו יונה הנ"ל אפשר לבקש בברכת רפאנו רק עבור צרכיו ממש בלשון יחיד, משא"כ אם אי"ז צריך ממש צ"ל בלשון רבים דוקא, ובלשון יחיד ה"ז אסור. ודוקא בשומע תפילה יכול לשאל צרכיו בכל ענין שירצה, והיינו גם מי שאי"ז צרכיו ממש ואינו צ"ל בלשון רבים ודיו בלשון יחיד.

אולם עיין בהט"ז בשו"ע סי' קיט, א דכתב דבשומע תפילה צריך לבקש על צרכיו דוקא, והא דכתב רבינו יונה "בכל ענין שירצה" מבאר שם דהיינו בכל מקום שרוצה בין באמצע ובין בסוף, ודוקא אחרי התפילה יכול להתפלל על מה שאינו צרכיו אפי' שאין לו צורך בהם.

ואולי י"ל בזה דיש ג' גדרים בצרכיו והם: א. צרכיו ממש דזה אפשר לבקש בברכת רפאינו, ואפי' בלשון יחיד. ב. צרכיו שמ"מ אינם צרכיו

ממש (וע"ד שמבקש על חבר שחלה, וכיו"ב), הנה זה אפשר לבקש בלשון יחיד בברכת שומע תפילה דוקא, ולא בברכת רפאינו. ג. מה שאינו צרכיו כלל, דע"ז כתב הט"ז דא"א לבקש בברכת שמע קולינו, ודוקא לאחרי התפילה יוכל לבקש "אף צורכי ציבור אפי' שאין לו צורך בהם".

ועפ"ז י"ל דמענה כ"ק אדמו"ר התייחס לגדר הב', דע"כ מקומה של הבקשת רפואה היא דוקא בשומע תפילה, ולא בברכת רפאינו.

(ועיין בהמשך שם שכתב ביאור אחר והוא: דבשומע תפילה יוכל לומר כל מה שחפץ רק שלא יאריך, אבל אחרי י"ח יכול להאריך, וכן כתב הב"י ד"ה "כתב" בשם המרדכי ברכות רמז קג חילוק זה בין אחר התפילה לשאר ברכות, ומסכם "וזה עיקר").



נגלה

בדין נפסק הקשר של יד

הרב אלימלך בראקמאן

"כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בהל' תפילין סי' כה סי"ב כ' המחבר "מי שמניח תש"י ובריך ובתחלת ההידוק נפסק הקשר ש"י והוצרך לעשות קשר אחר, אמנם לא הסיח דעתו, א"צ לחזור ולברך, אם הותר ש"י קודם הנחת ש"ר מהדקן וא"צ לחזור ולברך".

ובמג"א סקכ"ג כ' "משמע דאם הדקן ואח"כ נפסק הקשר צריך לברך דכבר נגמר מעשה המצוה והו"ל כנשמטו ממקומם דצריך לברך לכ"ע".

הט"ז סקי"ב חלק על המג"א וס"ל דאין צריך לברך בכה"ג דהא ברכה דתש"י קאי גם על תש"ר, וכל זמן שלא הניח תש"ר עדיין עסוק במצוה השייך לאותה ברכה, ומה שעשה קשר לתש"י הוא ג"כ מתיקון המצוה כי א"א לו להניח ש"ר קודם ש"י, ונמצא שקיום המצוה השייכת לברכה נמשכת עדיין עד שתגמור המצוה, דהיינו אחר שהניח ש"ר.

נמצא דפליגי הט"ז והמג"א אם אמרינן הפסק באמצע קיום מצוה השייך לברכה חשיב הפסק אם לאו, הט"ז ס"ל שכל זמן שנמשך קיום הברכה לא חשיב הפסק, והמג"א ס"ל דתיכף כשעשה מעשה אע"פ שקיום הברכה נמשכת חשיב הפסק.

אדה"ז בשולחנו שם סל"ג פסק כדעת הט"ז, ומשמע דס"ל הפסק באמצע קיום הברכה לא חשיב הפסק.

ב. והנה בהל' פסח סי' תלב ס"א כ' המחבר "וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה וכו'".

ובמג"א סק"ד כ' "ובזה א"צ לחזור ולברך", ובמחצה"ש כ' "דהוי כסח באמצע הסעודה". אמנם בט"ז סק"ג חלק על המג"א וכ' "חלקי אמרה נפשי דברי הי"א נכונים ויש הפסק כשמדבר קודם גמר הבדיקה, ול"ד לסוכה וסעודה וכו', דבדיקה דלא סגי ל' כל שלא גמר הבדיקה וממילא כל שלא גמר עדיין אותו החלק נק' התחלה אצלו וכו'", וממשיך "ואע"פ שלענין אם שח אצ"ל ולברך כיון שכבר התחיל בענין מ"מ יש ליהרהר בקיומה שלא יפסיק בקיומה, והוה ממש כמו באמצע התקיעות דמיושב עצמן, שודאי אסור להפסיק ביניהם לכו"ע".

ולכאו' כונת הט"ז הוא ע"ד מש"כ בחלקת יעקב שם וז"ל "בשכה"ג כ' בהא פלוגתא ואמינא הלכה ואין מורין כן", וצריך לחזור ולברך כיון שלא נתקיימה הברכה עד שישלים כל הבדיקה. עכ"ל. וה"נ כונת הט"ז שלהלכה חולק על המג"א שמדמה הפסק באמצע הבדיקה לסח באמצע הסעודה, וס"ל שבדיקה שאני כיון שלא נתקיימה הברכה ונמשכת עד שישלים כל הבדיקה, ולהלכה צריך לחזור ולברך (אבל אין מורין כן).

והנה לכאו' צ"ע דלכאו' הרי הט"ז בהל' פסח סותר את עצמו ממ"ש בהל' תפילין; דבהל' פסח ס"ל כל זמן שלא נתקיימה הברכה חשיב הפסק וצריך לחזור ולברך להלכה, ובהל' תפילין ס"ל להיפך שכ"ז שהברכה נמשכת לא חשיב הפסק, וכן לכאו' יוקשו דברי המג"א - דבהל' פסח ס"ל שהפסק באמצע בדיקה לא חשיב הפסק, ובהל' תפילין ס"ל שחשיב הפסק כנ"ל? וכן יוקשה בדברי אדה"ז - דבסי' תלב ס"ז פוסק לכאו' כהט"ז שם.

ג. ואולי י"ל בהקדים דיוק ל' הט"ז, דהנה ז"ל שם "מ"מ יש ליהרהר בקיומה שלא יפסיק, והוי ממש כמו באמצע תקיעות דמיושב עצמן שכוודאי אסור להפסיק ביניהם לכו"ע" - דלכאו' למאי מדמה מצות

בדיקת חמץ למצות תקיעת שופר, וי"ל ע"פ מה שהבאתי בהערות וביאורים גליון תשצח מש"כ המחבר באו"ח סי' תקצג ס"ב "אם א"י לתקוע אלא חלק מסדר התקיעות לא יתקע כל עיקר".

ובשדי חמד מערכת ח כלל יב מביא בשם דרך המלך שהתקיעה והתרועה הן גוף המצוה, ולכן אם יעשה תקיעה או תרועה בלבד אין זה חצי שיעור אלא חצי מצוה ואינה כלום.

עפ"ז י"ל שהט"ז והמג"א בהל' פסח פליגי בגדר מצות בדיקת חמץ, דהט"ז ס"ל שהמצוה היא גוף א', וכמו שכ' הט"ז "דלא סגי' לי' כל שלא גמר הבדיקה". וכ"כ במקראי קדש פסח ח"א סי' מה - דמי שלא בדק רק פלגא דביתא לא עביד מצוה כלל, וא"כ מובן דאסור להפסיק וחשיב הפסק להלכה, דא"א לחלק מעשה א'. אמנם המג"א ס"ל שאין בדיקת חמץ דומה לתקיעת שופר, אלא הם כמו שאר מצות ולכן י"ל שיש בו דין חצי שיעור, ועכ"פ הברכה חל על מה שעשה וא"צ לחזור ולברך.

אכן בהל' תפילין לכו"ע המעשה של הנחת תפילין בתש"י ותש"ר אינה גוף א', וכמ"ש בהל' תפילין סי' כז "שתש"י ותש"ר אינן מצוה א' אלא הן ב' מצות", ומ"מ הברכה קאי על שניהם, א"כ מסתברא שהדין איפכא הוא, דלגבי הברכה כיון שנמשך עד גמר קיומה שהיא הנחת תש"ר - אם נפסק הקשר לא חשיב הפסק, דלא אמרינן כיון שהיא ברכה א' הן גוף א' וכל הפסק חשיב הפסק בגוף המצוה וצ"ל ולברך, אלא אמרינן שמ"מ הברכה נמשכת שעדיין לא נגמר הקיום השייך לאותה ברכה, ואיגלאי מילתא למפרע שקיום ברכה אחת הוא עד שתגמור המצוה השייכת באותה ברכה ולא הוי הפסק. והמג"א ס"ל שלא אמרינן שהברכה נמשכת אף כשנפסק הקשר, אלא מיד כשעשה מעשה חל הברכה וצריך לחזור ולברך אם נפסק הקשר.

ולפי"ז מובן שהמג"א והט"ז אזלי לשיטתייהו, שהט"ז ס"ל שכשם שי"ל שמצות בדיקה היא גוף א' וחשיב הפסק אם שח, כמו"כ י"ל בהל' תפילין שכיון שהברכה נמשכת חשיב ג"כ גוף ברכה א', משו"ז אדרבא - אם נפסק לא חשיב הפסק.

וכן י"ל להמג"א דכשם שבהל' פסח לא ס"ל שמצות בדיקת חמץ היא גוף א', ולכן אם סח לא חשיב הפסק, כמו"כ בהל' תפילין ליכא למימר שכיון שהברכה נמשכת חשיב גוף ברכה א' ואם נפסק הקשר אצ"ל לברך,

אלא מיד שעשה מעשה ההידוק, חל הברכה וצריך לחזור ולברך אם נפסק הקשר כיון שתש"ר היא בעצם מצוה אחרת. ודו"ק.



בגדר מצוה הבאה בעבירה

הרב שניאור זלמן הלוי העלער

"כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

במנ"ח מצות פריה ורביה הק' על הא דפסקינן דאם הוליד בן ממזר קיים מצות פו"ר (ומשמע מהרמ"א אפי' אם נולד באיסור). והק' למה יצא הא הוי מצוה הבאה בעבירה, ולדעת הרבה ראשונים מצוה הבאה בעבירה מן התורה לא יצא.

ותי' שם דמצוה הבאה בעבירה לא הוי אלא אם בשעת עשיית המצוה עצמה עושה ג"כ עבירה, כגון לולב הגזול דבשעת הנטילה עובר על "והשיב את הגזילה", אבל אם בשעת המצוה ליכא עבירה, כגון המוציא מצה מרשות לרשות דבשעת המצוה ליכא עבירה, לא הוי מצוה הבאה בעבירה, א"כ ה"נ המצוה הוא שיהיו הבנים בפועל, ויהיה לו בן ובת, והראיה - שאם מתו הבנים לא קיים המצוה כלל, והעבירה הרי הוי בשעת ביאה, א"כ בשעת המצוה ליכא עבירה ולא הוי מצוה הבאה בעבירה.

והנה תוס' בחגיגה דף ב, ב ד"ה "לישא שפחה" הק' על הא דאיתא בגמ' שם דמי שחציו עבד וחציו ב"ח כופין את רבו ליתן לו גט שחרור, דאינו יכול לישא שפחה מפני צד חירות שבו ולישא ב"ח אינו יכול מפני צד עבדות שבו. והק' ע"ז דיבוא עשה דלשבת יצרה ולידחי לאו דלא יהי' קדש, ותי' בתוס' דעשה דוחה לא תעשה לא אמרינן אלא כשהן באין כאחד דבעידנא דמעקר לא מקיים עשה, אבל הכא הלאו הוי משעת העראה ועשה לא הוי עד גמר ביאה.

ולכאו' דברי מנ"ח הנ"ל סותרים דברי (לשון) התוס' דהמנ"ח כ' דקיום מצות פרי ורבי' היא כשהבנים קיימים, ולא הביאה, ובתוס' כ' דהמצוה היא בגמר ביאה.

והנה במנ"ח (מצוה שפו) מצות ציצית כ' דלשיטות הסוברים דכלאים דחוויה הוא אצל ציצית, וכל שאפשר לקיים שניהם (ציצית בלא כלאים) אם לבש טלית של כלאים עובר בלאו (דלמ"ד הותרה אם אפשר לקיים שניהם כשיש לו טלית אחרת אינו עובר בלאו), ואם יוצא בשבת לרה"ר

עם טלית של כלאים אינו חייב משום הוצאה אף להסוברים דמצוה הבאה בעבירה הוי מן התורה, דהא דאמרינן מצוה הבאה בעבירה מן התורה לא יצא היינו שלא קיים העשה, אבל לא אמרינן דעובר על העשה. היינו דלא אמרינן שלובש בגד בלא ציצית ועובר על העשה, דהא לובש ציצית, אלא שלא קיים המצוה, וכגון במצות פו"ר דמי שאין לו בנים אף דלא קיים מצות פו"ר מ"מ ליכא למימר דעובר על המצוה.

ולפ"ז נמצא דאיכא שני דברים בקיום המצוה: א' שאינו עובר על המ"ע, וב' שמקיים המ"ע.

ולפי"ז יש לתרץ הקו' הנ"ל: דתוס' שכתב דבשעת ביאה איכא עשה - היינו חלק הא' בהמצוה, שאינו עובר על העשה, ולזה לא שייך לומר שהוא "מצוה הבאה בעבירה", שהרי לא קיים המצוה, ומה שכ' המנ"ח דהמצוה הוי הבנים היינו קיום המצוה, וזה לא שייך עד שיהיו הבנים. ועי' באגרת התשובה סי"א.



חסידות

לפשר ההוכחה התמוהה על מציאות חיות אלקי מאבן הנזרק למעלה

הרב נחום וילהלם
ירושלים עיה"ק ת"ו

בסה"מ תשי"א במאמר ד"ה נתת ליראיך תרצ"ב מוכיח מאבן הנזרק שאע"פ שנתבטל טבען שהן "כובד ומנוחה" נשאר במציאותו, הנה מכאן הוכחה שקיומו מכח אלקי.

ולכא' זה תמוה מה הקשר בין טבעו של האבן לעצם קיומו, שלכן בביטול טבעו יהיה ג"כ ביטול מציאותו.

ועוד תמוה, דבמאמר ד"ה ת"ר נ"ח תרמ"ג מביא משל מאבן שטבעו ליפול למטה ולכן בכלות כח הזורק למעלה יפול, ומשמע שגם בעת הזריקה נשאר טבעו לימשך למטה - שזהו הטבע לימשך ליסודו, וא"כ

לכאורה זה סותר להוכחה הנ"ל, שאפשר קיומו אז מפני טבע המשיכה ליסודו ולכן לא נתבטל.

וצ"ל שהן שני שיטות, כי "ההוכחה" הוא נגד שיטת אפלטון - שהסיבה שהאבן נופלת הוא מפי טבע הכובד שיש בכל יסוד העפר, שלכן הוא במרכז העולם, שלשיטתו כל חומר היסודות והגלגלים חומר אחד היולי, וההבדל נתהווה ע"י טבע הכובד והקלות, מנוחה ותנועה. ולכן מה שקרוב למרכז הוא מפני הכובד ומנוחה, ומה שמתרחק מהמרכז הוא יותר קל ויותר בתנועה.

אבל "המשל" הוא לפי שיטת אריסטו - שיסוד העפר במקומו היה תמיד (לשיטתו בקדמות), ואין טבע של כובד, אלא משיכת פרט האבן ליסודו הכללי.

נמצא שלשיטת אפלטון אין טבע של משיכה ליסוד אלא טבע הכללי של כובד, שמזה נתהווה צורת יסוד העפר שלכן הוא במרכז העולם. וההוכחה הנ"ל אכן כתוב בס' הכוזרי מאמר חמישי פ"ד שהיסודות נבדלים בצורתם העצמית ולא במקריהם, ושזה נותנה ע"י כח אלקי, כי לפי טבע המקרה בזריקת האבן למעלה - ששם יסוד הרוח, ונתבטל באבן טבע הכובד ומנוחה ושייך ליסוד הרוח, היה צריך להשתנות לרוח.

וכן בתחילת המאמר הנ"ל אומר: "שאש לא יהיה למים והמים לא יהיה לאש" ובהערת הרבי: "שגם החילוף דאש לרוח ג"כ השתנות הוא".



חיבור עשרת הדברות ועשרה מאמרות

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בד"ה וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר ה'תשכ"ט (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד) מביא כמה פירושים על הדיוק הידוע במ"ש "לאמר" בפסוק זה, שהוא מיותר לכאור' - שהרי כל ישראל שמעו את הדברים מהקב"ה עצמו, ומהו פירוש תיבת "לאמר" שהוא לאמר לאחרים. ובתחלה מביא את הפירוש המובא בכ"מ בחסידות, שבמ"ת ניתן הכח לכאור' מישראל שבכל הדורות שלימוד התורה שלו יהי באופן ד"תען לשוני אמרתך" וכו', ע"ש בפרטיות.

ולאח"ז מביא עוד פי' בוידבר גו' לאמר, "שוידבר אלקים את כל הדברים האלה, עשרת הדברים שהם כללות כל התורה הוא לאמר שעשרת הדברות (תורה שלמעלה מעולם) יומשכו בהעשרה מאמרות שבהם נברא העולם", ובהערה 16 מציין כמקור לפירוש זה "ראה לקו"ת חוקת נז, סע"ג ואילך". ומוסיף "וראה גם (ההדגשה אינה במקור) לקו"ת שה"ש כה, ג ובכ"מ".

הנהה כשמסתכלים בלקו"ת חוקת שם, לכאו' נראה שלא רק שלא נמצא שם פי' זה ב'וידבר גו' לאמר" כפי שהובא במאמר ש"עשרת הדברות (תורה שלמעלה מעולם) יומשכו בהעשרה מאמרות שבהם נברא העולם", אלא להיפך, וז"ל שם (בסע"ג) "וכמו שפירש הרב המגיד נ"ע במ"ש גבי עשרת הדברות וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר, דהיינו שהקב"ה חיבר וקשר את עשרת הדיברות אל בחי' לאמר, היינו עשרה מאמרות שנאמרו בשימ"ב ... עשרה מאמרות הם בחכמה דאצי' וכו' ועשרת הדברות הוא בבינה ... ולכן נאמר בעשרת הדברות וידבר אלקים כו' לאמר, שחיבר את עשרת הדברות שמבחי' בינה לאמר לבחי' ע"מ דחכמה", הרי שפירש להיפך - שעשרת הדברות צריכים לקבל מהעשרה מאמרות שלמע' מהם, ולא שהם יומשכו בהעשרה מאמרות שלמטה מהם.

ואמנם בהמ"מ השני שצוין במאמר דתשכ"ט (לקו"ת שה"ש פה, ג), אכן מבואר כפי שנת' במאמר כאן וז"ל שם "וזהו וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר, פירוש כל הדברים האלה היינו כללות כל התורה כולה שכלולה בעשרת הדברות כו', לאמר פי' כדי שיהי' על ידי זה קיום וחיות לעשרה מאמרות". - שעשרת הדברות צריכים לפעול קיום וחיות בהעשרה מאמרות, ומזה מובן שהעשרה מאמרות הם למטה מעשה"ד וצריכים לקבל את חיותם מעשרת הדברות.

אך לפי"ז הול"ל לציין במאמר בתשכ"ט רק למאמר שבלקו"ת שה"ש ולא למאמר שבלקו"ת חוקת שבו מבואר להיפך, וגם אם תימצא לומר שמאיזה סיבה שתהי' רצה לציין גם למאמר שבחוקת - הרי שבכגון דא הלשון צ"ל "וראה גם בלקו"ת חוקת שפי' באו"א" וכיו"ב, אבל לא לציין כהמ"מ העיקרי קטע שבו מבואר להיפך מהמבואר כאן, ורק בתור "וראה גם" הוא מציין לקטע שבלקו"ת שה"ש שבו נת' כפי שנת' כאן ?!

ואוי"ל הביאור בזה, ובהקדים שמצינו במק"א שבשם הרב המגיד נ"ע גופא, הובא הפי' הנ"ל באופן הפכי ממה שהובא בלקו"ת (חוקת,

שם) בשם הה"מ נ"ע, והוא בלקוטי שיחות ח"א (עמ' 148) שמביא את הדיוק הנ"ל מהו הפי' ב"לאמר" שבעשה"ד? ומבאר שם "ענטפערט אויף דעם דער מעזריטשער מגיד נשמתו עדן אז דער ענין פון מתן תורה איז ממשיך זיין די עשרת הדברות פון תורה אין די עשרה מאמרות שבהם נברא העולם ... און דערפאר שטייט וידבר גו' לאמר, ממשיך זיין דעם וידבר - די עשרת הדברות אין לאמר - די עשרה מאמרות", ומבואר מזה שהה"מ עצמו ג"כ פירש שעשה"ד הם למעלה מהעשרה מאמרות, ואילו בלקו"ת שם מפורש בשם הה"מ להיפך (ובלקו"ש שם אינו מציין שום מ"מ לפי הנ"ל בשם הה"מ).

ולכן נ"ל (ברא"פ) שהה"מ עצמו רק אמר את עצם הפי' שוידבר רומז לעשה"ד ולאמר רומז לעשרה מאמרות, ושפירוש הכתוב הוא "שהקב"ה חיבר וקשר את עשרת הדברות אל בחי' לאמר היינו עשרה מאמרות שנאמרו בשימ"ב" (וכהלשון בלקו"ת חוקת שם בשם הה"מ), ולא פירש מי למעלה ממי, והרי עצם התיבות "חיבר וקשר" יכולים להתפרש גם מלמעלה למטה וגם מלמטה למעלה.

והיות שבפשטות העשרה מאמרות הם למטה במדרגה מעשה"ד, כיון שהתורה היא למע' מהעולם, לכן בד"כ נתפרשו דברי הה"מ כפי שהובאו בלקו"ש ח"א הנ"ל שצריך להמשיך את עשה"ד בהע"מ מלמעלה למטה. אך לאידך יש גם מעלה בהעש"מ (כפי שהם בשרשם) על עשה"ד, וכפי שמבאר בלקו"ת (חוקת, שם) שהע"מ הם בחכמה דאצי' ועשה"ד הם בכינה, ומצד זה ישנו גם חיבור וקישור בין עשרת הדברות להעשרה מאמרות מלמטה למעלה, וגם זה יכול להתפרש בדברי הה"מ שדיבר רק על עצם זה "שהקב"ה חיבר וקשר את עשה"ד אל בחי' לאמר היינו עשרה מאמרות".

[וראה עד"ז בד"ה אשר ברא ששון ושמחה כו' תשל"ט (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ד עמ' עט ואילך), שבס"ב מביא דאיתא דזהר עה"פ "עשרה עשרה הכף בשקל הקודש" שעשרה מאמרות שבהם נברא העולם הם מכוונים כנגד עשרת הדברות, ולכן מבואר בכ"מ ש"ע"י עסק התורה (עשה"ד) פועלים בהעשרה מאמרות שגם הם יהיו בשקל הקודש", וממשיך שם שהא דעשה"ד והעש"מ שקולים זה כנגד זה "הכוונה בזה היא גם שכל אחד פועל בהשני, דכמו שעשרת הדברות פועלים כנ"ל דהעשרה מאמרות וכמאמר אסתכל באורייתא וברא עלמא ... עד"ז הוא לאידך, שעבודת האדם בעניני העולם שנברא בהע"מ מילין דהדיוטא

פועל בעשרת הדברות [שלכן יש פירוש במאמר הזהר עה"פ עשרה עשרה גו' שעשרה מאמרות הם גבוהים מעשה"ד], וי"ל שהוא ע"פ המבואר באגה"ק שבירוור הלכה בתורה הוא ע"י נשמה בגוף דוקא וכו", ע"ש. ומבואר מזה דבזהר רק נאמר שהם מכוונים זה כנגד זה, וזה נותן מקום לשני הפירושים. ועד"ז י"ל בענייננו, דהה"מ לא פירש בפרטיות* וזה נותן מקום לפרש בב' האופנים דלעיל].

אך מה שבמאמר בתשכ"ט מציין למאמר שבלקו"ת חוקת בתור מ"מ (העיקרי) לפירוש שהובא במאמר, אף שבלקו"ת מבואר באופן אחר, הנה י"ל נוסף על מה שרצה לציין למקום שבו נזכר בעל הפירוש, שהוא הה"מ נ"ע (אף ששם בהמשך הדברים נתפרשו דברי הה"מ באופן אחר, וכו"ל), הרי בזה גם מרמז שאין זה שני פירושים שונים (בענין החיבור וקישור שבין הע"מ לעשה"ד) - אלא הם בעצם משלימים זא"ז, וזה מתאים למה שנת' שם בהמשך המאמר דתשכ"ט.

- דבסעיף ו ואילך מבאר דבמ"ת ג' ענינים, הקב"ה נותן התורה, וישראל מקבלי התורה, והתורה עצמה, והחידוש בהתורה שניתנה במ"ת לגבי התורה שלמדו האבות לפני מ"ת - הוא הן בנוגע לנותן התורה והן בנוגע למקבלי התורה והן בנוגע להתורה עצמה.

ומבאר שהחידוש בנוגע לתורה עצמה הוא "שהתורה שניתנה במ"ת היא באופן של ציווי וגזירה שפועל על האדם והעולם להיות כהוראת התורה" (וע"ש אין שחידוש זה הוא לא רק בפעולת התורה על האדם והעולם אלא הוא נוגע להתורה עצמה).

ובס"ח מבאר דהחידוש העיקרי הוא שבמ"ת נעשה המשכת העצמות בתורה, ועי"ז נעשה החידוש גם בהתורה ובישראל "דהתורה מצ"ע כיון שהיא באין ערוך לגמרי להעולם, אין שינוי בהדברים שבעולם ע"י דיני התורה והכח שבהתורה והמצוות שניתנו במ"ת לפעול שינוי בעולם הוא כי במ"ת נמשך העצמות דתורה ומצוותי, ועי"ז יש בהם הכח לפעול גם בהדברים שבעולם שאינם בערך והתומ"צ כי העצמות הוא בכל מקום".

(* ולכא"ו ה' אפשר לומר בפשטות שהה"מ עצמו אמר תורה זו בשני האופנים, וכמו שמצינו בכ"מ בדא"ח שלפעמים מפרשים פסוק וכיו"ב באופן א', ולפעמים מדובר באופן אחר. אמנם דלפי"ז לא יתיישב למה מציין למקום זה בהמאמר דתשכ"ט כמראה-מקום, שהרי בו מדובר באופן הפכי, אך לפי המבואר בפנים א"ש - דמציין לעצם התורה של הה"מ.

ועפ"ז י"ל דזהו הקשר בין שני הפי' הנ"ל בענין החיבור וקישור שבין עשה"ד לע"מ, דזה שעשה"ד - תורה - יומשכו בהעשרה מאמרות שבהם נברא העולם, - ויוכלו לפעול בעולם שיהיה כהוראת התורה (ועד שזה נעשה גדר הבריאה שמוכרחת להיות כהוראת וגזירת התורה, "וזה שיש לאדם בחירה חפשית הוא שביכלתו לבחור להיות היפך טבע הבריאה" - הע' 45 שם) - הוא לא מצד דרגת עשה"ד כפי שהוא מצ"ע בבחי' בינה דאצי' (וכנ"ל מלקו"ת חוקת), אלא דוקא כאשר עשה"ד מתקשרים ומתחברים לבחי' "לאמר" שהם הע"מ כפי שהם בשרשם בחי' חכמה דאצי', אזי ניתן להם הכח לרדת ולפעול בעשרה מאמרות כפי שהם בבחי' "מילי דהדיוטא" ושייכים לעולם.

[ובזה עלו שני הפי' בקנה אחד: דה"וידבר" משפיע ב"לאמר" ע"י שהוא מתחבר עם ה"לאמר" בשרשו, וזה גם מתאים מאד עם מה שמבואר במאמר דתשכ"ט בס"ד דנוסף ע"ז שיש בכל נפש מישראל בחי' שם הוי', יש גם ציור של שם הוי' בגוף ע"ש, ומבאר שם איך שהפעולה שנעשית באיזה דבר ע"י כח עליון יותר היא רק שיומשך למטה יותר וכיו"ב, אבל לא שינוי בהדבר עצמו ובכדי ששם הוי' יצטייר כביכול בציור דגוף גשמי הוא ע"י שמגלים את הפנימיות והעצמיות דשם הוי' עצמו ע"ש היטב. ועד"ז י"ל בענינו - דבכדי שעשה"ד יפעלו שינוי בעולם עצמו שמצד גדר הבריאה היא תהי' מוכרחת להיות כהוראת התורה (וכנ"ל מהע' 45 שם), הוא דוקא ע"י שעשה"ד מתחברים ומתקשרים עם השרש דהע"מ עצמם (חכמה דאצי'), ועי"ז יכולים עשה"ד לירד ולפעול בהע"מ כמו שהם למטה ודו"ק].

והנה, כהנ"ל מבאר את המאמר דתשכ"ט שבו נתבאר איך שהפי' ב"וידבר גו' לאמר" הוא שעשרת הדברות יומשכו בהע"מ, אך בלקו"ת חוקת (שם) שמפרש בדברי הה"מ נ"ע שעשה"ד מקבלים מבחי' הע"מ, זה בא בהמשך למה שמבאר שם עה"פ "זאת חוקת התורה אשר צוה הוי' לאמר" דקאי על שם הוי' דעתיק לאמר הוא בחי' חכמה שנקרא אמרה, וכמ"ש בזהר פ' בראשית ע"פ "ויאמר אלקים" - "הוה אמר אבא באמירה כו', והוא למעלה מבחי' הדבור שהוא מבחי' בינה, וכמו שפי' הה"מ נ"ע במ"ש גבי עשה"ד וכו' (הועתק לעיל), ובהמשך שם מבאר עוד (עם ראיות ודוגמאות מכ"מ) ש"ההפרש בין דבור לאמירה הוא כי אמירה הוא בלב, ודבור הוא בפה שהוא בחי' ההתגלות לזולתו".

ולכאו' צ"ב לפי הפי' שעשרת הדברות הם למעלה מהעשרה מאמרות (שזהו הפי' הרגיל, וכנ"ל) איך זה מתיישב עם זה שדיבור הוא כבר "התגלות לזולתו" ואמירה היא בלב, שזה לכאו' מורה על דרגה יותר עליונה?

וי"ל הביאור בזה ע"פ מה שנת' בלקו"ת שלח לט, ב (נסמן בהערה 17 במאמר דתשכ"ט, לענין אחר) עה"פ "ועתה יגדל נא וגו' כאשר דברת לאמר", ש"דבור הוא בקול רם והכרזה והוא מעלמא דאתנגליא, ואמירה הוא בלב ובמחשבה ומבחי' גילוי שבדיבור מדרגות עליונים נעשה בחי' העלם במדרגות התחתונים כמשל דיבור הרב שנעשה מחשבה אצל התלמיד, ובחי' העלם זה הוא השרש של גילוי התהוות מדרגות התחתונים" ע"ש.

ועד"ז י"ל בענין עשרת הדברות והעשרה מאמרות, שלפי הפי' שבמאמר בתשכ"ט שהאמירה היא למטה מהדבור שזהו "כמשל דיבור הרב שנעשה מחשבה אצל התלמיד", משא"כ לפי הפי' שבלקו"ת חוקת הנ"ל שהאמירה היא למעלה מהדבור, ובאמת גם בזה י"ל איך ששני הפירושים עולים בקנה אחד ומשלימים זא"ז, ודרו"ק.



נשמות ומלאכים

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה"ק ת"ו

בסה"מ תרל"ה (ח"ב עמ' תה): שישראל הם בנים למקום.. הנר"ן של כלליות ישראל נמשכי' מחכמתו ית' כמ"ש בסש"ב ח"א פ"ב. והמלאכים הם רק מהארה.. אבל הנשמות נמשכו מעצמיות ח"ע כמ"ש בק"א.. מצד בחי' סוכ"נ אשר גם החכ' היא נחשבת לעשייה גופנית כמ"ש בסש"ב ח"ב פ"ט וכו'.

על תיבת 'בק"א' העירו שם שכ"ה בגוכי"ק וכן בד"ה אלה העדות לאדמו"ר הצ"צ, ואולי צ"ל (במקום 'בק"א'): 'בלק"א' - והוא בתניא פ"ב המובא לעיל. ע"כ.

הדוחק שבתיקון זה גדול, הן מחמת שצריכים לתקן בשני מקומות (בכתי"ק מוהר"ש ובמאמר הצ"צ), והן מחמת שהתיקון 'לק"א' משונה מלפניו ומאחריו, שס' התניא נק' שם 'סש"ב' ולא 'לקוטי אמרים'.

רפשוט שפענוח 'בק"א' הוא: 'בקונטרס אחרון' (שבס' התניא), והוא שם בד"ה להבין מ"ש בפע"ח (דף קנז, א). ורק שם נתבאר החילוק שבין נש"י למלאכים (שלשם כך צויין לשם), משא"כ בפ"ב שבתניא לא נתבארה כלל מעלת נש"י על המלאכים.



בגדר עדות דאורייתא – ע"פ פנימיות הענינים

הרב לוי יצחק שטרן

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. איתא בגמ' (כתובות כא, ב) "שלשה שישבו לקיים את השטר שנים מכירין חתימות ידי עדים ואחד אינו מכיר עד שלא חתמו מעידין בפניו וחותם משחתמו אין מעידין בפניו וחותם ... ש"מ עד נעשה דיין". פי' - כיון דאמרינן דהשנים המעידין על החתימות בפני השלישי, הם נמי החותמים כדיינים יחד עם השלישי, א"כ ש"מ ד"עד נעשה דיין".

והקשו עלה מגמ' ר"ה כה, ב - "ראוהו שלשה והן בית דין יעמדו שנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהן ויאמרו מקודש כו' שאין היחיד נאמן על ידי עצמו, ואי סלקא דעתך דעד נעשה דיין למה לי כולי האי ליתבו בדוכתייהו וליקדשי". כלומר דכיון דאמרינן דעד נעשה דיין א"כ מדוע צריכים להושיב אחרים יחד עם השלישי והשנים יעידו בפני הג' כולם והם הג' כולם יאמרו מקודש, אדרבה, יעידו השנים (שראו) ואח"כ ישבו יחד עם השלישי ויאמרו הם (העדים יחד עם הדיין השלישי) מקודש, כיון דעד נעשה דיין. ותירצו "הנח לעדות החדש דאורייתא וקיום שטרות דרבנן". ופירשו התוס' (בד"ה הנח) "בדאורייתא אין עד נעשה דיין וטעמא ... משום ... דכתיב ועמדו שני האנשים אלו העדים, לפני ה' אלו הדיינים ... ודוקא בעד המעיד אמרינן דאין עד נעשה דיין ... אבל עד שאינו צריך להעיד ... נעשה דיין ודוקא בדיני ממונות, אבל בדיני נפשות אפי' עד שאין צריך להעיד אין נעשה דיין. ודוקא בדאורייתא אבל בדרבנן אפילו עד המעיד נעשה דיין". ומבואר מדבריהם, דהא ד"אין עד נעשה דיין" בדברים שהם דאורייתא הוי משום גזירת הכתוב.

והנה ידועים דברי הרמב"ם בהל' מעילה (פ"ח בסופו) "החקים הן המצות שאין טעמן ידוע", משמע שיש להם טעם אלא שאין הטעם ידוע. ובהלכות תמורה (פ"ד הי"ג) "אף על פי שכל חקי התורה גזירות הם ...

ראוי להתבונן בהם וכל מה שאתה יכול ליתן טעם תן לו טעם". ועפ"י זה יש להתבונן, מדוע מן התורה אין עד המעיד נעשה דיין, אבל עד הראוי להעיד נעשה דיין.

ב. ובהקדים דהנה מצינו דהתורה נקראת חוקים כמ"ש "אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו", ומפרש רש"י (דהוא פשוטו של מקרא) "אם בחקתי תלכו יכול זה קיום המצות כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו הרי קיום המצות אמור, הא מה אני מקיים אם בחקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה". ומקשה כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש ח"ג פרשת בחקתי), דלכאור' מדוע נקט כאן הפסוק הלשון בחוקתי תלכו, דתורה הרי היא בעיקרה הבנה והשגה, ולא חוקים שאין טעמן ידוע.

והנה מבאר רבינו הזקן (בלקו"ת בחוקתי בתחילתו) ד"הנה ידוע כי בתורה שבכתב יש ב' מיני כתיבה, כי בלוחות נאמר והמכתב מכתב אלקים חרות על הלוחות שהכתב הוא מעצמן של הלוחות אשר נחקק מהם ובהם ולא היו האותיות ענין ומהות בפני עצמן. אבל שאר תורה שבכתב דיו כתובה על הקלף אשר האותיות הם מהות בפני עצמן ולא מעצמות הקלף הם ונק' תורה שבכתב כי התורה מלובשת בכתב".

וממשיך (בהביאור על המאמר הנ"ל), דעד"ז הוא ברוחניות הענינים, ד"יש דוגמתם ממש ברוחנית באותיות שבנפש המדברת שבאדם"; א. "מהות אותיות הדבור שהם מבחי' קול והבל הלב הגשמי היוצא מן הקנה כמו דבר זר ממש נחשב לגבי מהות ועצמות הנפש ... ואפי' מהות האותיות שבמחשבה ... כמו דבר זר ממש נחשב לגבי הנפש ... ולכן ... נקראו רק לבושיין בלבד לגבי הנפש ... שאינו כלל ממהות הדבר רק דבר אחר ממש". ב. "מחשבה עילאה דהיינו כשחושב השכל ולא האותיות ומ"מ אף שאינו מרגיש כלל האותיות מ"מ יש השכל אפי' במוח האדם עצמו בלי אותיות רק שהאותיות כלולים ממש בתוך השכל ... הרי הן דבר א' עם השכל".

ומבואר, דאותיות הדבור והמחשבה הן בהמשל אותיות דתורה שבכתב שהן אותיות הכתיבה שהן לבושיין. לפי שהדיו הוא דבר זר ואינו כלל ממהות הקלף, רק שמלבישו, ונראה כאילו הוא דבר אחד. אבל האותיות שבמחשבה עילאה הן בהמשל אותיות דהלוחות שהן אותיות החקיקה שהן בגופו של הלוחות, והן דבר אחד ממש עם הלוחות.

ג. והנה ידוע הא דמבואר בחסידות (ראה סה"מ מלוקט ח"ה ד"ה פתח אליהו) דדוקא ע"י דיבור נבראו העולמות, וכמ"ש (תהלים לג, ו) בדבר ה' שמים נעשו וכמו שאמרו רז"ל (אבות פ"ה מ"א) "בעשרה מאמרות נברא העולם". והטעם על זה שההתהוות היתה מבחינת הדיבור הוא כי תכלית הכוונה בבריאת העולם היא שהעולם (מצד עצמו) יהי' יש (וע"י עבודת האדם (דוקא) יומשך בו הביטול), ומבואר דענין הדיבור הוא ענין הישות.

אבל ענין מחשבה מבואר בחסידות (ראה סה"מ מלוקט ח"ה ד"ה יבחר לנו), דהוא ענין הביטול דמבואר בענין ישראל עלו במחשבה דהמחשבה היא חד עם החושב, ולכן נאמר (ב"ר פ"ח, ז) במי נמלך בנשמותיהן של צדיקים (ועמך כולם צדיקים), דההמלכה על בריאת העולמות היתה עם נשמות ישראל, ולכן ההחלטה על ההמשכה דבריאת העולמות היתה ע"י ישראל שעלו במחשבה העצמית, כי ע"י ישראל דווקא נשלמת הכוונה דבריאת העולמות (וכנ"ל שדווקא ע"י עבודת האדם נמשך בהעולם ענין הביטול).

ד. ומבאר כ"ק אדמו"ר דע"פ כל הנ"ל יובן מדוע נקט הפסוק הלשון בחוקתי תלכו, כיון שהפסוק מרמז כאן שהיגיעה בלימוד התורה צריכה להיות באופן של חקיקה (ביטול), ולא די בכך שהיחוד שלו עם התורה הוא באופן של שני דברים המתאחדים (כתיבה), אלא שהוא לא יהיה כל מציאות לעצמו, וכל מציאותו תהיה תורה (חקיקה).

ה. וע"פ זה יש לומר, שלכן בדאורייתא יש הפרש בין עד המעיד לעד הראוי להעיד, דהרי אמרינן לעיל דדיבור הוא ענין הישות, וכיון שכן י"ל דעד המעיד (דיבור) הוא ענין הישות, ולכן כיון שדאורייתא הוא ענין החקיקה, היינו ביטול, אין מן הראוי שעד המעיד יהי' דיין (וכמבואר לעיל דמהיכן למדים דיינים - מהמילים לפני ה'), היינו שבכדי להגיע למדרגה זו של להיות דיין צריך להיות בביטול, ולכן דוקא עד הראוי להעיד - שהוא ענין המחשבה (ראה ב"י חו"מ ס"ז ה"ה בסופו בשם הראשונים), ומחשבה הוא ענין הביטול (כנ"ל) ראוי להיות דיין.

ו. ואם כנים הדברים יש להוסיף שלכן בדיני נפשות אפילו עד הראוי להעיד אינו נעשה דיין, דכיון דמדובר בנפשות, דנפש הוא חלק אלקה ממעל ממש (ונשמות ישראל הם למעלה מתורה, כמ"ש רז"ל "בראשית - ב' ראשית בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראו ראשית ואיני יודע איזה מהם קדם הוי אומר ישראל קדמו כיון דכתיב

בתורה צו את בני דבר את בני וכו'), א"כ אפי' עד הראוי להעיד - הרי לגבי עצמות זהו חסרון.

וכהמבואר בחסידות (סה"מ מלוקט ח"ד ד"ה כי ישאלך), דאותיות החקיקה הם דוגמת אור הסובב שאינו דבר נוסף על העצם, ומ"מ י"ל דע"י חקיקה נעשה שינוי בהדבר שחוקקין בו שאינו כמו שהי' בתחילה .. שהחקיקה קשורה בהחלל, שנחסר בהאבן ... וכן הוא בהנמשל דאור הסובב, שהירידה (מעצמות) בהאור להיות סובב הוא דוגמת השינוי והירידה שנעשה בהאבן שאינו פשוט כמו שהיה בתחילה.

ולכן אפי' עד הראוי להעיד הוא מציאות לגבי קוב"ה, משא"כ לגבי תורה, שלכן עד הראוי להעיד נעשה דיין מן התורה. חוץ מבדיני נפשות שאז אפילו עד הראוי להעיד אינו נעשה דיין (וכנ"ל).



"נס וטבע" בכתבי מהר"ל מפראג

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בהקדמת מהר"ל מפראג לגבורות ה' (שהובאה בחסידות בכ"מ, כגון במצות האמנת אלקות לענין שהקב"ה הוא למעלה משכל, ונקרא הקדוש ברוך הוא ולא השכל ברוך הוא, וכן בכתבי אדמו"ר הרשב"ב נ"ע לענין שיש סדר בנסים), בהקדמה שני' בדיבור המתחיל עוד הקשה, בביאור מאמר רז"ל תנאי התנה הקב"ה עם משעה בראשית כו', "וכוונתם בזה שהוקשה להם אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו ית', אין [=אולי צ"ל איך. אך יש לקיים גם הגירסא אין] יתכן בהם שינוי כי מעשיו וסדרו ראוי שיהי' קיים לעד לא תשתנה, ועוד כי כולם נבראים בשמו ית', ומאחר שכולם נבראו בשמו ית' אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי כך ראוי מעשי בראשית התלויים בשמו להיות נצחיים כי ביה ה' צור עולמים, ועל זה אמרו כי כאשר נבראו ה' מסודר ממנו הנס שיהי' בנבראים".

ולכאורה לפי זה יוצא אשר מצד עצמם הנבראים צריכים להיות נצחיים, משום שנבראו ממנו ית'. ויש לעיין איך מתאים זה עם המבואר בשער היחוד והאמונה שבאמת צ"ל התהוות בכל רגע, דלולא זה יתבטלו הנבראים.



עוד שם בד"ה הנה התבאר לך עמידת השמש ביהושע, כותב ש"אפשר ויכול להיות שתלך השמש מצד ענינה הנהוג ותהי' עמידה לה מצד הנס, שיכול להיות לדבר אחד שני דברים הפכים מצד שני בחינות, והטבע דבר מיוחד ושלא בטבע דבר מיוחד ... ומפני שהם שני מדריגות מתחלפות הנה היתה השמש בשני בחינות כפי חלוף המדריגות, תלך מצד הטבע ותעמוד בצד בלתי טבעי". ויש לעיין בפירוש הדברים.



המשל ד"בירה דולקת" על אברהם אבינו

הנ"ל

במדרש רבה ר"פ לך הובא המשל הידוע על אברהם אבינו: משל לאדם שהי' עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת אמר תאמר שהבירה הזאת בלא מנהיג הציץ עליו בעל הבירה ואמר אני הוא בעל הבירה, כך הי' אברהם אבינו אומר תאמר שהעולם הזה הוא בלא מנהיג, הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם.

והנה בפירוש הפרט שבמשל שהבירה היתה דולקת מצינו שני פירושים כלליים: דרש"י למדרש שם פירש, דדולקת משמעה "מאירה", היינו שבבירה הי' אור, וכן בנמשל שראה אברהם אבינו את השמש והירח המאירים וכו'. ולפי פירוש זה זה שהבירה דולקת מכריח שיש בעל הבית לבירה זו, ואם כן השאלה "תאמר שהבירה הזאת בלא מנהיג" היא רק לשון תמיהה, שאי אפשר לומר כן, וזה ש"הציץ עליו בעל הבירה" הוא רק תוצאה טבעית מהשאלה. אמנם הרבה מפרשים אחרים (פירוש מהרז"ו, רד"ל ועוד) פירשו ד"דולקת" הוא משל על זה שבעולם יש הרבה רשעים הגורמים ל"שריפה" וחורבן. [הפרט ד"עובר ממקום למקום" לא נתבאר במפרשים על אתר כיצד הוא בנמשל]. וא"כ הי' צורך בגילוי מיוחד ד"הציץ עליו בעל הבירה" כדי ליישב שאלה זו.

והנה בהמשך תער"ב ח"ב ע' תתקלה מבאר ענין עולמות בפשיטות ואלקות בהתחדשות, ומביא ש"באברהם אבינו ע"ה הי' הכרה עצמית באלקות ומ"מ הי' הכרה כללית עדיין ובאה אחר ההסתר כו', שהרי מתחלה תפס ג"כ מציאות העולם ואח"כ נתחדש אצלו הכרה זו", ומביא על זה את המדרש הנ"ל. ומזה משמע דמפרש כפירוש רש"י שזה שאמר אברהם "תאמר שהעולם הזה הוא בלא מנהיג" הוא תוצאה מזה

ש"עולמות בפשיטות ואלקות בהתחדשות", ולא משום שהי' קשה לי' לאברהם ענין התגברות הרשעים בעולם.

אך לכאורה הענין צריך ביאור, שהרי מדרש זה הוא ביאור הכתוב "לך מארצך", היינו לאחר הנסיון דאור כשדים וכו', ואיך אפשר לומר שאחר שכבר עמד אברהם בנסיון דאור כשדים לפתע "הי' אברהם אבינו אומר תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג". ומסתבר יותר כפירוש שאר המפרשים, שאחרי שראה אברהם את התגברות הרשעות והרע בעולם, נסתפק שמא אין הקב"ה "מנהיג את העולם" ו"עזב ה' את הארץ" ח"ו.

והנה בפשטות אין הכרח להתאים את המדרש עם פסוק זה דוקא, ולכן לא קשה על פירוש רש"י, אך בכל זאת יש כאן קצת דוחק.

ואולי יש מקום לומר ע"פ המבואר בכ"מ בשיחות רבינו שהחידוש ד"לך לך" הוא שאז נתחדש שכל המציאות והתפיסה באלקות דאברהם אבינו היא מצד למעלה, ועד אז הי' רק עד היכן שיכול להגיע מצד עצמו, וזה מוגבל לפי הגבלת הנברא. ואם כן אולי יש לומר, שזהו פירוש "בלא מנהיג", היינו שבאותו מצב הי' עדיין אברהם במצב שמצד עצמו לא הי' יכול להמשיך אלקות בעולם באופן שיהי' גילוי אלקות מצד עצמו בעולם, ולשם כך "הציץ עליו בעל הבירה", שזה משל על "ויאמר ה' אל אברם לך לך גו'". ולא באתי אלא להעיר.



יחוד ישראל וקוב"ה ואהבה אמיתית דישראל בין עצמם

הת' פנחס יהודה שטערן
תלמיד בישיבה

בספר המאמרים מלוקט ח"ד ד"ה שיר המעלות (קונטרס ל"ג בעומר) מבאר הרבי באו' א שבכדי שהאהבה והאחווה דישראל תהיה באופן דיחד (דוגמת היחוד בנשואין) זהו ע"י גילוי היחוד דישראל עם קוב"ה, ואח"כ אומר שם שזהו מה שאמר הכתוב "...שבת אחים גם יחד כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן וכו'" - "כי בכדי שיחוד קוב"ה וישראל יפעול בישראל אהבה ואחווה אמיתית עד באופן דיחד, הוא ע"י ירידת והמשכת שמן הטוב, כדלקמן (סעיף ח')."

אמנם, בהמשך המאמר באו' ז מבאר הרבי וז"ל: כי ע"י האהבה והאחדות דישראל מתגלה האהבה והאחדות דישראל והקב"ה, דע"י שבת אחים (האהבה והאחוה דישראל) נמשך להיות גם יחד, גם לאכללא עמהון שכינתא. ע"כ. ולאחמ"כ באו' ח שם איתא: בכדי להיות שבת אחים הוא ע"י לימוד פנימיות התורה וכו', ועי"ז קוב"ה אצית למילוליהו ונעשים כלים לקבל ההשפעה מאוא"ס שאין בו הגבלות וכו'. ע"כ. ולכאורה מכ"ז נראה להיפך מהמבואר בתחלת המאמר הנ"ל, שהאהבה והאחדות דישראל היא מביאה ליחוד קוב"ה וישראל, ולא שבאה על ידו? (ובגוף המאמר אין זה בא כענין חדש, אלא כהמשך אחד וכאותו הענין).

ולכאורה נראה לבאר כדלהלן:

באו' א הרבי מסיים שבכדי שיחוד קוב"ה וישראל יוכל לפעול על אהבה והאחוה בין ישראל עצמם זהו ע"י ירידת והמשכת השמן הטוב ומוסיף שם "כדלקמן (סעיף ח)", וכוונת הרבי הוא לזה שכתב בסעיף ח "שבכדי להיות שבת אחים הוא ע"י לימוד פנימיות התורה" - ששמן הטוב הו"ע פנימיות התורה כמו שאמר לעיל בהתחלת הסעיף, ולפי"ז יוצא, שיחוד ישראל וקוב"ה המבואר בס"א הוא שונה מהיחוד ישראל וקוב"ה שמובא אח"כ בסעיף ח'; דבסעיף א כוונתו הוא ליחוד שנעשה ע"י לימוד פנימיות התורה - איך שכל יהודי עיקרו הוא הנשמה וגופו נבזה ונמאס וכו', שזה מגלה איך שבעצם ישראל וקוב"ה מיוחדים זה בזה. משא"כ בסעיף ז ו-ח מבאר שיחוד ישראל וקוב"ה ענינו הוא המשכת והשפעת השכינה למטה, השפעה שאין בו הגבלות, שהקב"ה משפיע לכאו"א מישראל בבני חיי ומזוני רויחא.

ועפי"ז יש לומר, שבעצם יש כאן ג' שלבים, דראשית יש ללמוד פנימיות התורה (שמן הטוב) ועי"ז לגלות את יחוד ישראל וקוב"ה. ועי"ז יבואו אח"כ לאהבה ואחוה אמיתית בישראל. וזהו מה שמציין בהערה 9 לסש"ב פרק לב שמבואר שם שע"י ההתבוננות במעלת הנפש ואיך שגופו נבזה ונמאס וכו' יבואו אח"כ לאהבת ישראל האמיתית, משום דעי"ז רואים איך שכולם שווים וכו', עיי"ש, וזהו המבואר בסעיף א'. ולאחמ"כ - כשכבר יש אהבה אמיתית בין נשמות ישראל עצמן, הנה אז באים לכך שנעשים כלים לקבל ההשפעה מאוא"ס שאין בו הגבלות בבני חיי ומזונא רויחא - וכמו שמובא להדיא בהמשך פרק לב "ולא כשיש פירוד ח"ו בנשמות דקב"ה לא שריא באתר פגים וכמ"ש ברכנו אבינו כולנו כאחד

באור פניך". וזהו מה שמבאר הרבי בהמשך המאמר בסעיפים ז' ו-ח' שע"י היחוד בנש"י באים להיחוד בין קוב"ה וישראל.



תורת הרב המגיד גבי "אי בעו צדיקים ברו עלמא"

הת' דוד מנדלסון
בני-ברק, אה"ק

בד"ה באתי לגני תשט"ו פ"ז (סה"מ באתי לגני ח"א ע' סח) מביא מ"ש הה"מ ביאור מרז"ל אי בעו צדיקי ברו עלמא, דהתהוות העולמות היא מהדיבור כמ"ש בדבר הוי' שמים נעשו, שהדיבור שלמעלה אין שייך לומר שהוא דיבור לבד, שהרי למעלה גם חלק הוא הכל, היינו שהדיבור הוא חלק מכל הענינים שלמעלה, ולכן ע"י הדיבור נמשך הכל (שממנו הוא ההתהוות). והנה באדם כתיב ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חי' ותרגם לרוח ממללא, שהו"ע הדיבור, ומכיון שדיבור הצדיק אינו נפרד משרשו ומקורו שאין מסך ומבדיל, ורק עונותיכם (דייקא) מבדילים גו', הנה בזה שדיבורו הוא בהתקשרות תמיד בשרשו ומקורו הרי בהרוח ממללא שלו ישנו כל מה שנמשך על ידי ויפח באפיו דהיינו הכל, ולזאת אי בעו צדיקי ברו עלמא".

ובהערה 17 מציינים המו"ל: ראה לקוטי אמרים סי' צא ואור תורה קג, סע"א ואילך בביאור מרז"ל מי מושל בי צדיק.

ויש להעיר: (א) כיון שהמו"ל הוצרכו להוסיף "בביאור מרז"ל מי מושל בי צדיק" - הרי עכצ"ל שלא לתורה זו נתכוון כ"ק אדמו"ר בהזכירו את תורת המגיד בביאור מרז"ל "אי בעו צדיקי ברו עלמא".

(ב) ועוד והוא העיקר: בתורת המגיד הנ"ל לא נזכר דבר וחצי דבר מכל אריכות הדברים שהובאו בהמאמר בשם המגיד!

והעירני חכם אחד שהדברים מפורשים באו"ת ויחי (כא ג), וז"ל: "וז"ש רז"ל אי בעו צדיקים הוו מיברי עלמא כי הלא בדבר ה' שמים נעשו וכתב ויפח באפיו נשמת חיים ומתרגמינין רוח ממללא, והנה בהש"י לא שייך לומר חלקים כי הוא א"ס ובא"ס לא שייך לומר רק חלק הדבור לבד נפח באפו וא"כ בהדבור הוא נכלל הכל, נמצא לפ"ז אם בעו צדיקים הוו מיברי עלמא כי דבורו של הצדיק היא זכה ונקי' בלי שום מסך המבדיל לא כמו ח"ו הנרגן מפריד אלון אלופו ש"ע רק הדבור של הצדיק הוא

מדובק ומקושר לשרשו והרי הוא ממש כמו הדבור של הש"י אשר ממנו שמים נעשו".

ובודאי יתקנו זאת במהדורות הבאות.



רמב"ם

מחוסר כיפורים בעזרת ישראל

הרב נחמן שאנאוויטש
תושב השכונה

ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ז הל' יח כ' "עזרת ישראל מקודשת מעזרת נשים, שאין מחוסר כפורים נכנס לשם וטמא שנכנס לשם חייב כרת", וברמב"ם לעם [קא] כ' ע"ז "ואף מחוסר כפורים בכלל זה, שכן מפורש במשנה שם שמחוסר כפורים שנכנס לעזרה חייב חטאת ובמנחות כז, ב מפורש שבמזיד חייב כרת", עכ"ל.

אבל פירושו הוא אינו מתאים עם דברי הרמב"ם בהל' ביאת המקדש כג הל"ט שכתב הרמב"ם שם דמחוסר כפורים שנכנס לעזרת ישראל אע"פ שאינו לוקה מכין אותו מכת מרדות.

וכנראה נעלם ממנו גם מה שהביא ברמב"ם לעם עצמו מהכס"מ לתרץ קושית הראב"ד מהתוספתא דכלים, ומקור נוסף ממנחות שהביא הכ"מ בעצמו, דאיתא שם דמחוסרי כפרה שנכנסו לעזרה בשוגג חייב בחטאת ובמזיד חייב כרת וז"ל פי' הרמב"ם לעם בהל' ביאת המקדש הל' ט' [מד]:

"אף על פי שאמרו בברייתא במנחות כז: "מחוסרי כפרה שנכנסו לעזרה (=לעזרת ישראל) בשוגג חייב חטאת במזיד ענוש כרת", וכן הוא בתוספתא (כלים ב"ק פ"א הוצ' צוק"מ עמ' 569) "כל הטמאים שנכנסו משער ניקנור ולפנים (=עזרת ישראל), אפילו הן מחוסרי כפרה, הרי אלו חייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת" (ראה בהשגת הראב"ד) - זה אינו אלא למאן דאמר "מחוסר כפורים חייב, כזב" (זבחים יז, ב), אבל דעת רבינו היא "מחוסר כפורים לאו כזב" וכמה ראיות לדבר, ראה בכסף

משנה. וכן הוא בפ"ח מהלכות פסולי המוקדשין הלכה יד. וכן נראה למעלה הלכות בית הבחירה שם הלכה יח ולהלן פ"ד הלכה ד' ופ"ט הלכה יא". עכ"ל.



הלכה ומנהג

בגדר מלאכת מלבן

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

בשו"ע או"ח סי' שב סעיף ז כ' "טיט שעל בגדו משפשפו מבפנים דלא מוכחא מילתא לאתחזי כמלבן, אבל לא בחוץ דדמי למלבן ומגררו בצפורן, ויש מפרשים דה"מ לח אבל יבש אסור דהוי טוחן" ע"כ. ועיין בשו"ע רבינו סעיף יח שנקט כהט"ז ס"ק ו דכ"ז שאסור מד"ס הוא משום טוחן כשיש שם ממשות הטיט שבשעה שמגררו נופלים ממנו פירוורים, שאז דומה לטוחן, אבל אם אין שם ממשות אלא מראה הטיט ומגרד שם לבטל המראה - אין זה דומה לטוחן ומותר כו'.

אבל עיין בביאור הלכה ד"ה 'דהוי טוחן' שכתב דנהי משום טוחן בודאי ליכא, הרי עכ"פ בזה הגירוד הוא מכוין ליפות הבגד שלא יהיה עליו רושם ליכלוך, ובודאי לא גרע זה מכסוכסי סודריא המבואר לעיל סעיף ה' חלוק לאחר כביסה הוא מתקשה ומשפשפים אותו בידיים לרככו מותר לעשותו בשבת שאינו מתכוין אלא לרככו, אבל סודר אסור מפני שמתכוין לצחצחו והוי כמלבן". ומשום זה ממשיך הביאור הלכה לומר דה"נ בנדו"ד דאסור להסיר המראה, והגמרא שהתיר לגרד בציפורן היינו דוקא להעביר, משא"כ בזה שאין כאן טיט וכוונתו רק לצחצח הבגד וליפותו שלא ישאר עליו שום רושם כלל הרי הוא דומה ממש לס"ה הנ"ל. וממשיך הביאור הלכה לומר שכן מוכח בביאור דעת המחבר שכתב דמה שהתירו בנדו"ד לשפשף מבפנים הוא משום שיש עליו טיט, ובודאי כוונתו דוקא משום טיט, משא"כ למעלה בסעיף ה' לענין כסוכסי סודרא שאין שם טיט וכוונתו רק לצחצח הבגד, בודאי דאסור, עיי"ש כל

דברי הביאור הלכה. ולכאורה השגתו על דברי הט"ז ועל דברי רבינו היא חזקה.

והנראה לומר שבדברי רבינו בסעיף יב מתורצת השגת הביאור הלכה, דעיין שם בדבריו שכ' "חלוק לאחר כביסה מתקשה ומשפשפין אותו בידיים לרככו, ואף הליבון שלו מצהיל יותר על ידי שיפשוף זה, ואעפ"כ מותר לשפשפו בשבת ואינו נראה כמלבן מפני שהדבר ידוע שכוונתו בשביל לרככו ולא בשביל להצהיל הליבון שאין אדם מקפיד כ"כ על ליבון וציהולו של חלוק שהוא בגד תחתון, אבל בסודר שהוא בגד עליון ואדם מקפיד יותר על ליבון וציהולו אסור לשפשפו בידיים מפני שנראה כמתכוין להצהיל הליבון, והרי זה דומה למלבן".

והנה מדברי רבינו מוכח שעיקרי האב מלאכה של מלבן הוא (לא רק מה שמסיר הלכלוך) שעל ידי השפשוף הוא מצהיל ליבון, ועי' לשון הגמרא קמ, ב "לרכוכי כותנייתא קא מיכוין ושפיר דמי או דילמא לאליבי חזירא קמיכוין ואסר", ועיי"ש ברש"י "הליבון מצהיל", וא"כ משם מוכח שעיקר מלאכת מלבן אינה מה שמסיר הלכלוכית מהבגד לבד, כי אם מלאכת ליבון כולל מה שהליבון מצהיל.

וי"ל שציהול הבגד נעשה על ידי שפשוף, אבל כשאדם מגרד טיט בציפורנו או גורד המראה בציפורן ואינו משפשף בבגד, בזה לא נעשה שום ציהול, ואינה דומה כלל למלאכת מלבן, וע"כ מותר. דהנה מדברי השו"ע ומדברי רבינו שכותבים שכל האיסור בשפשוף הוא משום שדומה למלבן מוכח שאין כאן שום איסור דאורייתא. ועי' בנו"כ השו"ע ושאר הפוסקים שמבארים הטעם דאין כאן שום איסור דאורייתא, דהיינו משום שאינו מכבס בגד במים, ועוד דכל המדובר כאן הוא על איסור דרבנן משום שדומה למלבן, ולא גזרו במקום שאין ציהולו מצהיל.

והראיה לזה (שלא גזרו אם אינו מצהיל) הוא מדף קמא, א "טיט שע"ג בגדו מכסכוסו מבפנים ומגרדו בצפורן", ומפשטות לשון הגמרא מוכח שמותר לגרדו אפילו אם ע"י הגירוד מסיר כל הטיט ואין שום רושם של טיט שהבגד נשאר נקי לגמרי, דכיון שהוא אינו משפשף הבגד אין ליבון מצהיל וע"כ מותר.

ובאמת גם דברי הגר"א מוסברין כדברי רבינו ודלא כמו שפירשם הביאור הלכה, עיי"ש בדבריו, וא"כ לדברי רבינו אין שום איסור בהסרת

המראה בשבת אם הוא גורד המראה בלי שפשוף הבגד (אם אין מתכוין להצהיל הבגד), ואתי שפיר מה שפסק כהט"ז.



מנהג הנשים במים אחרונים וב'בורא מאורי האש'

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בנוגע לאם נשים נוטלין מים אחרונים אולי כדאי להעתיק מה שראיתי בספר בית נאמן בישראל בהלכות ברכת המזון, וז"ל:

יש נשים שאין נוטלין מים אחרונים, וכמו שכתב במור וקציעה (סוף סי' קפא) דאפשר שהוא מפני כך דנשים שלנו איסטניות ואינן נוגעות במאכל (אלא אוכלות בכף ומזלג) ולכן אין נוטלות מים אחרונים, וסיים דמ"מ אותן הנשים שאין זהירות לאכול בכף חייבות כמו אנשים בלי שום הפרש וצריך להודיען, ע"כ.

וכ"כ בשלמת חיים ח"ד סימן ג, שאין ספק דבין לטעם "והייתם קדושים" אלו מים אחרונים, ובין לטעם "מלח סדומית" - שווה אשה לאיש.

וכ"כ בערוה"ש סי' קפא ס"ה וז"ל "ויש לכל בעה"ב להזהיר לבני ביתו שיזהרו בזה [ליתול מים אחרונים], עכ"ל. וכ"כ בשו"ת שבהל' ח"ד סי' כג. ועי' בשו"ת ויברך דוד או"ח סי' ל' שהאריך בזה והעלה דלטעם הקבלה גם נשים יטלו מים אחרונים עיי"ש, עכ"ל בספר בית נאמן בישראל.

וכדאי היה לברר איך מנהגנו בזה.



וכן אם נשים מביטות בצפרנים בהבדלה אחר ברכת "בורא מאורי האש" כתב בספר 'בית נאמן בישראל' בהלכות ומנהגים להבדלה וז"ל:

בספר קצות השלחן (סימן צו ס"ק יב) כתב וז"ל "לא ראיתי שנשים יביטו בצפרנים אחר בורא מאורי האש, ואפשר הטעם על פי מה שכתב הפמ"ג בא"א סק"ה טעם הבטה בצפרנים לפי שאדם הראשון קודם החטא היה לבושו כולו צפורן כשחטא נפשט ונשאר רק הצפרנים ע"ש, על כן נהגו שלא להביט בצפרנים כי הן גרמו לזה, וכעין זה כתב השל"ה

על מה שנהגו שלא לשתות מיין הברדלה לפי שעץ הדעת גפן היה, עכ"ל בקצות השלחן.

ונראה מדבריו דאף דמברכות בורא מאורי האש מכל מקום אין מביטות בצפרנים, וצריך לומר דברכת בורא מאורי האש שברכו, חל על מה שנהנים מהאור סתם, אמנם מנהגנו כהיום שגם הנשים מביטים על הצפרנים, עכ"ל בספר בית נאמן בישראל. וגם בזה כדאי לברר איך מנהגינו בזה.



מדריגות – אם הם מחיצה לשבת

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליונות האחרונים דנתי בענין המדריגות - אם יש להם דין מחיצה לשבת. ניסיתי להוכיח משני הלכות שהמדרגות מבטלות את המחיצה. שוב נראית לי הוכחה ברורה מסי' שנח שהמדרגות מבטלות את המחיצה, ואין אומרים שיהי' להם דין של מתלקט י' טפחים מתוך פחות מד' אמות:

בשוע"ר סי' שנח ס"ט מבואר, גבי הרוצה לבטל מחיצה שלא הוקפה לדירת אדם: יש אומרים שיש תקנה על ידי שיניח עפר אצל הכותל משני צדדיו בגובה פחות מי' טפחים ורוחב העפר ד' טפחים או יותר באורך יותר מעשר אמות באורך הכותל ואם אין הכותל גבוה כ' טפחים שנמצא אין י' טפחים בגובה הכותל שמגובה העפר ולמעלה הרי הוא נחשב כפרוץ שם במקום העפר שהרי יש שם דריסת הרגל מקרקע עולם על גבי העפר הואיל ואין בגבהו י' טפחים וכל פחות מי' טפחים הוא כפרוץ ופתוח לגמרי ומן העפר יש דריסת הרגל על גבי הכותל ששם אינו גבוה עשרה והרי הוא כפרוץ שם לגמרי.

וראים מכאן ברור, שאף שהמדריגה שעשה יש לה רק ד' טפחים (ולא ד' אמות), ואעפ"כ מבטלת את המחיצה שגבוהה יותר מי' טפחים, ואין אומרים בזה דהוי מתלקט י' טפחים מתוך פחות מד' אמות [שוב ראיתי שראיה זו כבר הזכיר ידידי הרצ"ה שי' לוטטיג, בקובץ דברי תורה חוב' ג' ע' נה בשוה"ג].

אמנם צריך לברר הטעם שכאן צריך דוקא רוחב ד' טפחים, ואצלנו במדרגות (אף שכולם יחד יש להם הרבה יותר מד' טפחים, מ"מ) כל מדריגה לחוד יש להם פחות מד' טפחים.

ולבאר זה יש להקדים, כי המקור להלכה זו הוא בתרומת הדשן סי' עה, ושם כתב "והכי איתא ומוכח בכמה דוכתינן במס' עירובין". ובודאי הכוונה לרף עז, ב - שנפסקה להלכה לקמן סי' שעב סי"ג: בנה אצטבא למטה אצל הכותל למעטו מגובה עשרה שאין ממנה לראשו י' טפחים שנוח לו לעלות במקום המיעוט וממנה יעלה על ראש כל הכותל אם יש בה ד' על ד' מועלת להשתמש בכל הכותל שהרי נוח לעלות דרך עליה על ראש הכותל הואיל ואין ממנה לראשו גובה עשרה.

ועדיין צ"ע, שהרי מבואר שם מיד: אבל אינה חשובה כפתח לכותל זה לערב יחד אפילו עשה כן גם בחצר השניה. כלומר, שזה שבונים אצטבא ד' על ד' משני צידי הכותל אינו מבטל לגמרי את מחיצת הכותל עד שיחשב כפתח, ואין זה מועיל אלא שיהי' מותר לטלטל על ראש הכותל, כי ע"י האצטבא "משתמש עליו בנחת" (כמבואר שם סי"ב ובכ"מ בהמשך הסימן). וא"כ איך מוכיח משם התרומת הדשן שזה מועיל אפילו כדי לבטל לגמרי את המחיצה.

ונראה שעיקר הוכחתו של התרומת הדשן היא משיטת התוס' (עירובין שם ד"ה אם יש באצטבא) ורא"ש (שם פ"ז ס"ד) שסוברים שאצטבא זו מועילה אף שיהי' חשוב כפתח לכותל זה לערב יחד [אלא שבסוף מביא הרא"ש שם את שיטת הר"מ ז"ל (פסקי עירובין להר"מ מרוטנבורג סי' קפח) שמפרש את הגמרא באופן אחר, ואינו מחלק בין רחב ד' טפחים לאינו רחב ד' טפחים, כי בכל אופן מועיל להשתמש על הכותל ואינו מועיל שיהי' חשוב כפתח]. והטור פסק בשתייהם לחומרא (הן כפירוש הרא"ש והתוס' והן כפירוש הר"מ), שגם כשאצטבא רחב ד' על ד' אינו נחשב פתח לכותל לערב יחד, ומקשה ע"ז הב"י: "ולא ידעתי למה, דכיון דבאיזה תירוץ מהם מתיישב למה ליה למנקט כחומרי שניהם". אלא שלמרות זאת פסק בשו"ע שניהם לחומרא, כהטור, וכן נפסק בשו"ע. ובתרומת הדשן למד זאת מעיקר ההלכה שם לשיטת התוס' והרא"ש, שהאצטבא הזאת מועילה לבטל המחיצה גם כדי לערב יחד].

אמנם עדיין צ"ע, שהרי מבואר לעיל סי' שמה סכ"ב: בית נמוך שאין תוכו י' טפחים בגובה ... אם חוקק בהם ד' על ד' ... שבמקום החקק עצמו ששם הוא גבוה העשרה ... אם אין הכתלים גבוהים עשרה אפילו

בצד החיצון שלהם אין החקק נעשה רשות היחיד אלא אם כן הוא סמוך לכתלים פחות מג' טפחים שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה.

מבואר מכאן, שסגי באצטבא רחבה ג' טפחים כדי לבטל את מחיצת הכותל, שאם יש בה ג' טפחים אין אומרים לבוד בין שני חצאי הכותל, שכל אחד מהם אין בו גובה י' טפחים. ואף ששם מיירי בבית מקורה, אין נראה שום סברא לחלק בנידון זה בין בית מקורה לאינו מקורה. וכן מפורש בביאור הגר"א סי' שנח ס"ב, ועפ"ז ביאר גם את ההלכה דגידוד חמשה ומחיצה חמשה (דלקמן סי' שסב ס"ד), דהיינו דוקא שאין ביניהם ג' טפחים, שאז מצטרפין שניהם ע"י לבוד, משא"כ כשיש ביניהם ג' טפחים מבטלת המדריגה הזאת את המחיצה.

ועפ"ז הקשה בביאורי הגר"א שם על תרומת הדשן שם, מדוע הצריך כאן דוקא שיהי' רוחב העפר ד' טפחים ונשאר בקושיה. והיינו שבשלמא בסוגיה של האצטבא שבסי' שעב, ששם צריכים שיהי' "משתמש עליו בנחת", מובן הטעם שצריך דוקא שיהי' רחב ד' טפחים, אבל כאן שצריך ביטול המחיצה לכאורה סגי בג' טפחים. ועכצ"ל לדעת התרומת הדשן, שלא רצה להקל כאן יותר ממה שמצינו בפירוש בדין הכותל שבין ב' חצרות (שהרי בלא"ה יש כאן קולא גדולה להתיר ע"י ביטול הכותל רק לשבת אחת, כמבואר לקמן בהמשך הסעיף שיש חולקים מטעם זה).

וכ"ז הוא רק כאשר יש כאן רק מדריגה (אצטבא) אחת, שהיא מבטלת את מחיצת הכותל ע"י שיש בה ג' טפחים (כדי להוציא מדין לבוד) או ד' טפחים (כדי שיוכלו לעמוד עליו ולהשתמש בנחת). משא"כ כשיש כמה מדרגות ליד הכותל, יש להוכיח לכאורה שמבטל את מחיצת הכותל אפילו אין רוחב ג' או ד' בכל מדריגה ומדריגה:

(א) לפי הטעם של לבוד, הרי ברור שכאשר יש כמה מדרגות, יש יותר מג' טפחים מתחלת המדריגה הא' עד סוף המדריגה האחרונה, ואין אומרים בזה לבוד אפילו אם בכל מדריגה יש פחות מג' טפחים.

(ב) לפי הטעם של להשתמש בנחת, מבואר לקמן שם (סי' שעב סי"א וסי"ג), שזה שאנו צריכים שיהי' האצטבא (או הסולם) רחב ד' הוא דוקא כשיש גובה ג' טפחים בין האצטבא לבין ראש הכותל, משא"כ כשעולה הסולם עד פחות מג' טפחים מראש הכותל (ועאכו"כ מדרגות, שגובה כל

מדרגה פחות מג' טפחים גובה), לדברי הכל מתבטלת בזה המחיצה אפילו אין בכל מדריגה רוחב ד' טפחים.

מה גם שבד"כ המדרגות הם יותר מג' טפחים רוחב (לשיעורי הגרא"ח נאה הם 24 ס"מ, שהם 9.5 אינטש), בפרט המדרגות שבחצר, שהם בד"כ רחבים יותר מאלו שבתוך הבית, ולפעמים הם ד' טפחים (לשיעור הגא"ח נאה הם 32 ס"מ, שהם 12.5 אינטש). וכיון שכל מדריגה יש בה יותר מג' טפחים, ולפעמים גם ד' טפחים, הרי כל אחת מהמדרגות יש בכוחה לבטל את המחיצה לגמרי, וכנ"ל.

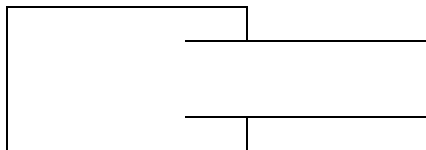
בכל האמור לעיל מיירי באצטבא או מדריגה של חול שמבטלת את המחיצה לקולא. עאכו"כ במקום שהמדרגות מבטלות את המחיצה לחומרא, שאין לסמוך על זה - שיחשבו המדרגות כאילו הן מחיצה להתיר הטלטול בשבת.



הטלטול מבית למרפסת

הנ"ל

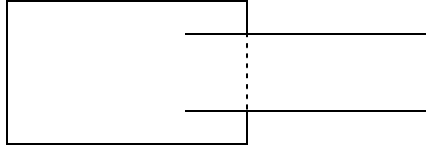
בשוע"ר סי' שס ס"ז: "וכל זה כששני כותלי אורך הקרפף הקצר הפרוץ במילואו הם בולטים ונכנסים לתוך חלל הרחב שאם לא כן אין זו פירצה במילואה ... הואיל ונשתיירו גיפופים קטנים מהכותל הנפרץ ואף שגיפופים אלו אינן נראין למי שעומד בפנים בתוך הקרפף או החצר או הבית הנפרץ במילואו כיון שהם נראים למי שעומד בחוץ נדונין משום פסין לפרצה כמו שהלחי הנראה מבחוץ ולא מבפנים נידון משום לחי למבוי כמו שיתבאר בסי' שס"ג... מה שאין כן כשכותלי ארכו של הקצר בולטים ונכנסים לתוך החלל הרחב אזי ניכר ונראה שהגיפופים הללו אינם מכותל רחבו של הקצר".



וכן פסק בשוע"ר גם בסי' נה ס"כ. סי' עט ס"ז. סי' שנח סכ"א. סי' שעד ס"ג. ומקורו מעירובין ט, ב (גבי הא דתנן "חצר קטנה שנפרצה לגדולה גדולה מותר וקטנה אסורה"): "אמר ר' זירא בנכנסין כותלי קטנה לגדולה".

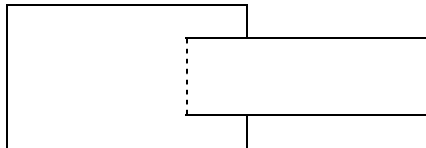
אמנם לפום ריהטא צריך עיון, כיון שבכנסין כתלי קטנה לגדולה הרי אין הלחי נראה גם להעומד בחצר הגדולה, וא"כ אין כאן לחי גם לגבי החצר הגדולה, ולפי זה לכאורה צריכים לאסור כאן הטלטול גם בחצר הגדולה, כמו שאסור לטלטל בין הבליטות.

והיינו שאי אפשר לומר שאנו רואים כאילו יש פתח בין החצר הקטנה ובין מה שבין הבליטות, כזה:



שהרי להעומד בין הבליטות הוא פרוץ במילואו לחצר הקטנה ואסור לטלטל בו.

וכן אי אפשר לומר שאנו רואים כאילו יש פתח בין החצר הגדולה ובין מה שבין הבליטות, כזה:



שהרי שם אין לא פס ולא לחי ולא קורה, ומבואר בריש סי' שסג, שברוח רביעית של חצר צריך להיות או פס ד' טפחים או ב' פסים בשני צדדי הפרצה, וכאן שניהם אינם במקום זה שבין החצר הגדולה ומה שבין הבליטות.

ועל כרחינו מוכח מהלכה זו, שכל פירצה בחצר, שאינה פרוצה במילואה ואין בה יותר מעשר אמות, מותרת אפילו בלא היתר של פס או לחי או קורה, מפני שהיא כפתח בכל אופן. זאת אומרת, שכאשר יש לחי או פס, אין הכוונה שהלחי או הפס היא מזוזת הפתח שנשארה, אלא שגם כאשר אין שום לחי או פס ליד הפתח, כיון שאינו פרוץ במילואו אומרים שהפירצה היא פתח ומותר לטלטל בחצר. וכיון שכאן (הפירצה שבין החצר הגדולה ובין מה שבין הבליטות) אינה פרוצה במילואה, לכן אף שאין כאן לא פס ולא לחי ולא קורה, מ"מ מותרת מפני שהיא כפתח.

ובזה נפשטה השאלה שדנתי בה לעיל (גליון תתטז עמ' 54), לענין טלטול מבית למפרסת, שראיתי בכמה בתים המרפסות מחוברות ובנויות

בצורה זו (כאשר המדרגות הן בין הבלטות, וכבר נתבאר שאין לסמוך על המדרגות בתוך מחיצה):



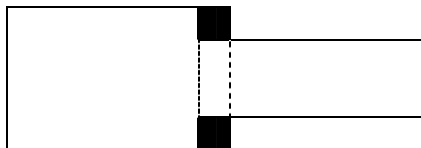
ודימיתי לומר שאסור לטלטל בו בלי תיקון (בשני פסין לשני צדדי המדרגות) מטעם האמור לעיל, כיון שאין לבליטה זו לא פס ולא לחי. אמנם עפ"י האמור לעיל אפשר שמותר לטלטל בה, כיון שהפירצה אינה במילואה.



הלכה זו של "נכנסין כותלי קטנה לגדולה", מובאת כאמור בכל סוגיות בשוע"ר, שדינים דומה לנידון דידן. אמנם מה שהובאה הלכה זו בשוע"ר סי' שנח סכ"א - נפלאו הדברים ממני.

וז"ל שם: "קרפף בית סאתים מצומצמים שלא הוקף לדירה שנפרץ במילואו לחצר הקרפף אסור מפני שמקום המחיצה שנפרצה מייתרו ונעשה יותר על בית סאתים ... אבל אם לא נפרץ במילואו אלא נשאר בו גיפופין מכאן ומכאן אין מקום הפרצה מייתרו לפי שחודן הפנימי של הגיפופין יורד וסותם ומחודן הפנימית ולחוץ הוא רשות בפני עצמו ... ואפילו נפרץ במילואו אינו אסור אלא אם כן כתלי ארכו בולטים ונכנסים לתוך חלל החצר והם מופלגים שם ג' טפחים מכתלי אורך החצר שאם לא כן נותר הוא בגיפופי החצר כמו שיתבאר בסי' ש"ס".

מקור הלכה זו היא ברשב"א בעבודת הקדש שער ג ס"ג, הובא במ"מ שם פט"ז ה"ז, ובב"י כאן ד"ה קרפף בית סאתים וחצר. ובטור ושוע"ע ובנו"כ לא הובא תנאי זה, רק בשוע"ר.



אמנם דבר זה צריך עיון גדול, וכי מה מועילים גיפופי החצר לגבי המקום שהיתה עומדת בו המחיצה לפני שנפרצה? הרי גם בלא שיהיו כתלי ארכו בולטים ונכנסים לתוך החלל החצר, אחרי שנפרצה המחיצה לא נראה שום רושם למקום המחיצה מבפנים, כ"א מבחוץ לצד החצר

הגדולה, ומה א"כ מועיל זה להתיר את המקום שהיתה עומדת בו המחיצה - שלא לייתר את הקרפף שיהי' יותר על בית סאתים.

ואולי זאת היא כוונת רבינו בציון שעל הגליון להלכה זו: "רשב"א. מ"מ (ואפשר דבכה"ג חודו החיצון כו')". וראיתי שבמ"מ וציונים נדחק בכוונת הערה זו. ואולי הכוונה בזה היא להקשות את האמור לעיל, שאפשר דבכה"ג (דהוי נראה מבחוץ, בחצר הגדולה) אמרינן ודאי דחודו החיצון יורד וסותם, וא"כ גם בלא שיהיו כתלי ארכו בולטים ונכנסים לתוך חלל החצר, עדיין מקום המחיצות מיותר ואוסר את הקרפף. ואולי מטעם זה לא הובא תנאי זה בשו"ע ונו"כ.

ומה שצריך לעיין בזה הוא רק מדוע כתב זאת רק בתור "ואפשר"? ומדוע השאיר את ההלכה הזאת בפנים השו"ע? וכי איך נבאר את דברי הרשב"א והמ"מ? וצ"ע.



מ"מ לקו"א בשו"ע ר אדה"ז

הנ"ל

בגליונות האחרונים העתקתי רשימת מ"מ וציונים שבשו"ע ר הוצאת עוז והדר, שהעתיקו אות באות מס' מ"מ לקו"א שבשו"ע ר, והפלא שבוזה אשר העתיקו את המראי מקומות האלו עם כל טעויות הדפוס שבהם - כסומא בארובה, מבלי לבדוק בעצמם, ומבלי להודיע בהקדמתם מבטן מי יצאו הדברים. ואף התייהרו בהקדמתם לאמר, כי הם השקיעו בזה הון רב ויגיעה רבה, עד שאסור בכל תוקף להעתיק מראי מקומות אלו.

במשך עבודת עריכת ההוצאה החדשה של שו"ע ר נרשמו אצלי עוד כמה מ"מ מוטעים שהעתיקו בהוצאה הנזכרת:

סי' שמח ס"ק א: עי' תוס'. ובמ"מ צויין: שבת ג' ע"ב ד"ה מי. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו (ופלא שכן הועתק הציון גם בהוצאת עוז והדר), וצ"ל: שבת ג, ב ד"ה ואיבעית (שגם זהו כחוכא ואטלולא).

שם ס"ק ג: מ"א סס"י שני"ד. ובמ"מ צויין: ס"ק ב. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו (ופלא שכן הועתק הציון גם בהוצאת עוז והדר), ואוצ"ל: סי' שנב ס"ק ד (מתי גוזרים בכרמלית שיהי' כמו רה"ר).

שם: ובב"י שם. ובמ"מ צויין: סי' שני"ד ד"ה בור בר"ה. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו (ופלא שכן הועתק הציון גם בהוצאת עוז

והדר), ואוצ"ל: סי' שנב סוף ד"ה הקורא (שלא אומרים דהוי גזירה לגזירה).

סי' שנ ס"ק א: לרבא דף צ"ב. ובמ"מ צויין: אוצ"ל ד' צ"ט דעירובין. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו (ופלא שכן הועתק הציון גם בהוצאת עוז והדר, ושינוי הגירסה על יסוד טעות זו), וצ"ל: שבת צב, א.

שם: רש"י שם. ובמ"מ צויין: עירובין צט ע"א ד"ה רישא. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו, וצ"ל: ד"ה התם למעלה מי' (שם בשבת צב, א).

שם: בתוס' שם. ובמ"מ צויין: שבת ג' ע"א ד"ה מאי. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו, וצ"ל ד"ה התם למעלה מי' (שם בשבת צב, א).

סי' שנג ס"ק א: סוף פ' הזורק. ובמ"מ צויין: שבת ק ע"ב. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו (ופלא שכן הועתק הציון גם בהוצאת עוז והדר), וצ"ל קא, ב (בספינות קשורות זו בזו, דמהני עירוב, אף שדופני הספינה גבוהות י' טפחים).

שם: ובסי' שנ"ה. ובמ"מ צויין: סעיף א. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו (ופלא שכן הועתק הציון גם בהוצאת עוז והדר), וצ"ל: סעיף ח.

שם ס"ק ב: דבסי' שמ"ה. ובמ"מ צויין: סעי' יג. אמנם לא מצאתי שם כלום מעניינינו, וצ"ל ס"ח.



גדר תוכחה לפי אדה"ז בשו"ע ובתניא

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

בשו"ע אדה"ז סי' קנו ס"ז הוא אומר: "ואינו מחויב להוכיח אלא עמיתו שהוא חבירו, שהוא גס בו. אבל איש אחר שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו א"צ להוכיחו, כיון שבודאי לא ישמע לו. אבל חבירו אפי' אם יודע שלא ישמע לו חייב להוכיחו".

ובגליון אות נז צוין המקור*: מג"א סי' תר"ח סק"ג בשם ס' חסידים סי' תי"ג. וז"ל המג"א: "ובס"ח סי' תי"ג כתב דוקא איש את אחיו שלבו גס בו אבל אם היה איש אחר שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו אין להוכיחו ע"כ".

ויש לשים לב לשינוי הלשונות בעוד שבמג"א ובס"ח הרי זה נאמר כהוראה פרקטית מובנת, הרי שאדה"ז מוסיף לזה כמה מלים: "(ואינו מחויב להוכיח) אלא עמיתו שהוא חבירו..." ולכאורה מה הכוונה "בעמיתו שהוא חבירו"?

ונראה בפשטות שאדה"ז כותב כאן ההגדרה ההלכתית של הלכה זו: הרי במצות תוכחה נאמר (קדושים יט, יז) "הוכח תוכיח את עמיתך", ומזה יוצא לפי אדה"ז גדר ההלכה שדוקא את החבר ("עמיתך") צריך להוכיח, אבל מי שאינו חברו לא צריך להוכיחו, כיון שלא עליו צינתה התורה. וההסברה בזה ש"עמיתך" הוא חלק מעצם המצוה, כיון שכל עיקר מצות תוכחה אינו אלא כדי להשפיע על השני, הרי באם אינו חברו ודאי לא ישמע לו וא"כ חסר כאן עיקר גדר התוכחה.

והנה כותב אדה"ז בתניא פרק לב: "ומ"ש בגמ' שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, היינו בחבירו בתורה ומצות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך, עם שאתך בתורה ומצות, ואעפ"כ לא שב מחטאו כמ"ש בס' חרדים, אבל מי שאינו חברו ואינו מקורב אצלו הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו... צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה, וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'..."

הלשונות כאן בתניא מורים שאדה"ז מסביר את "עמיתך" במובן כפול: פירושו הפשוט של המלה "חבירו... מקורב אצלו", וגם הנדרש בגמ' "עמיתך, עם שאתך בתורה ומצות". ומקורו כנראה מתנד"א ס"פ יח שצוין בקיצורים והערות של הצ"צ: "לעמיתך שהוא אוהבך, ושהוא עמך בתומ"צ אתה חייב להוכיח". וההסברה בזה שגם "עמיתך, עם שאתך בתורה ומצות" הוא חלק מעצם המצוה לפי אדה"ז בתניא, י"ל ע"ד הנ"ל,

(* בדפוס קה"ת תשס"א אות קד. בדפוסים הנפוצים נמצאים מקורות אחרים להלכה זו באות נו, אבל אינו אלא טעות. במהדורת 'עזו והדר' לא תיקנו כלום.

כיון שמצות תוכחה אינו אלא כדי להשפיע על השני, הרי באם אין חברו שומר תומ"צ ודאי לא ישמע לו וא"כ חסר כאן עיקר גדר התוכחה. ויש להאריך עוד ולא באתי רק להעיר.



הכרזות מספרי העמודים באמצע התפילה

הנ"ל

נהוג בהרבה בתי כנסת, וכן בבתי חב"ד, שהרב או הגבאי מכריז את מספר העמוד בסידור שבו אוחזים, וזה עוזר לקהל שידעו איפה אוחזים בתפילה. ויש לעיין האם ניתן להכריז גם במקומות בתפילה שבהם אסור להפסיק בדיבור, כמו בפסוקי דזמרה לאחרי ברוך שאמר, באמצע ברכות ק"ש או בין הפרקים, או לפני תפילת העמידה.

הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' כב כותב בנדון זה: "יש להחשיב זה צורך התפילה כהא דהכרזת השמש יעלה ויבא, כדי להזכיר שלא ישכחו לומר יעלה ויבא בתפלה, ואף לדבר שאינו עכוב לחזור התפלה כשלא יאמרו, כהא דעל הניסים נמי כתב המג"א בסי' רל"ו סק"א שנוהגין להכריז משום דעכ"פ הוא צורך תפלה כדאיתא במ"ב שם סק"ז, לכן אף הודעת הדף אף שיש דברים שאינם עכוב בתפלה נמי עכ"פ הם צורך תפלה".

שוב מעתיק ממג"א הנ"ל: "דדוקא בין גאולה לתפלה יש מקילין משום דתפלת ערבית רשות", "דאחר יראו עינינו יש פוסקים דרשאי להפסיק בכל הדברים, דהא בלאו הכי מפסיקים בין גאולה לתפלה באמירת הפסוקים ויראו עינינו" (מחצית השקל שם), ומסיים באגרות משה: "ונמצא שאין היתר אלא בין ישתבח ליוצר".

וממשיך: "אבל הנכון לע"ד דכיון דמה שאסור להפסיק בפסוד"ז אינו מצד עצמם אלא הוא מטעם הברכות, חדא דברכת ברוך שאמר הוא על כל המזמורים... כתבו התוס'... טעם אחר שישתבח אינה פותחת בברוך משום שסמוכה לברוך שאמר, ולכך יש ליזהר שלא לספר ביניהם... עכ"פ לצורך תפלה הא יש להתיר מאחר דאיסור השיחה אינה כמו בק"ש שהוא מצד עצמו, אלא דהוא מצד הברכות, שמצד הברכה הא מצינו שמותר להפסיק אחר ברכת המוציא קודם שאכל לצורך הסעודה כדאיתא בסי' קס"ז ס"ו, וא"כ ה"נ יכול להפסיק אחר ברוך שאמר לצורך התפלה... לכן

בין מזמור למזמור יש מקום להתיר להכריז הדפים, אבל משהתחיל יוצר אור אסור אף בין הפרקים עד אחר שמ"ע..."

הגרמ"פ מחדש כאן חידוש גדול, לדעתו הפסק בברכות ק"ש ובאמצע ק"ש הוא "מצד עצמו", וע"כ אסור להפסיק אפילו בדברים שהם "לצורך", משא"כ הפסק בפסוד"ז אינו אלא מדין הברכות שלפניה ולאחריה, ולזה מותר להפסיק "לצורך".

ויל"ע מהו מקור החילוק בגדר ההפסק. וז"ל אדה"ז בשו"ע סי' נא ס"ה: "ושאילת שלום מבורך שאמר עד ישתבח דינה כמו בקריאת שמע וברכותיה... וכ"ז לענין להפסיק שאילת שלום, אבל לענין להפסיק לעניית אמן אין פסוקי דזמרה וברכותיה דומין לקריאת שמע וברכותיה, ומותר לענות אמן על כל הברכות... אפילו באמצע המזמור... לפי שאמן הוא ג"כ שבח וכעין זמרה אינו חשוב הפסק...", הרי בתחילת הסעיף נאמר שדיני ההפסק בפסוקי דזמרה "דינה כמו..." היינו לכאורה שדומה ממש בגדרה ותוכנה להפסק בברכות ק"ש, בסוף הסעיף בכל זאת יש חילוק ביניהם לא מצד גדר ההפסק, אלא כיון שאמן ג"כ גדר שבח הוא ואינו חשוב הפסק. ואין כאן שום רמז על חילוק בגדרי ההפסק, ופשטות הלשון מורה שהם שוים לגמרי. גם צ"ב מה הגדר המיוחד של הפסק בק"ש וברכותיה שאפילו דברים שהם לצורך אסור.

והנה כתב אדה"ז בשו"ע סי' סו ס"ט: "צריך לסמוך גאולה לתפלה... ולכן י"א שאין עונין אמן אחר גאל ישראל... וי"א שעניית אמן אינה חשובה הפסק כיון שהיא צורך הברכה וסיומה, וכן נוהגין במדינות אלו...", ולכאורה ביאור דעת י"א הראשון הוא ג"כ ע"ד שכ' הגרמ"פ, שאפילו אם הוי לצורך ג"כ נחשב כהפסק בין גאולה לתפלה. ובאם כן הוא הרי אין זה להלכה כיון ש"נוהגין במדינות אלו" כדעה השניה דכיון דהוי לצורך אינה נחשב כהפסק. ועפ"ז גם הכרזת הדף לא יהיה נחשב כהפסק כיון שהוא לצורך התפילה, שידעו איפה להתפלל, וא"כ לכאורה מותר להכריז הכרזות האלו.

אבל לכאורה עפ"ז צ"ע על פסק המג"א הנ"ל שמתיר הכרזות רק בתפילת ערבית, והרי כל דבר שהוא לצורך אינה נחשב כהפסק? וביותר קשה לפי אדה"ז שפוסק ד"בשחרית א"א להכריז" (סי' קיד ס"א) ואפילו בתפילת ערבית פוסק (בסידור לפני תפילת העמידה): "אין להפסיק להכריז יעלה ויבא בליל ר"ח", ונשאלת השאלה למה זה שונה מעניית אמן אחרי גאל ישראל, שכיון שהוא לצורך אינה הפסק?

[והיה אפשר לומר שיש הבדל ביניהם, כיון שאמן שהוא לצורך הברכה וסיומה הרי זה כחלק מן הברכה "כגאולה אריכתא" (כמש"נ לגבי ברכת יראו עיננו, ברכות ד, ב תוד"ה דאמר), אולם הכרזות זה ממין אחר. אבל למרות שהכרזת הדף לא מסתבר שיהיה נחשב כחלק מהברכה הקודמת, אבל אולי י"ל כיון שזה עוזר בהמשך התפילה הרי זה יכול להיות נחשב כחלק מהברכה שלאחרי זה. ועצ"ע כיון "שמסיום הגאולה הוא התחלת התפלה" (אדה"ז שם סי' סו ס"י), וע"כ אפילו לדיעה שמותר להפסיק אפילו באמצע הפרק כדי לברך על תפילין "אבל לא בין גאולה לתפלה, שהרי דינו כמו באמצע התפלה ממש" (שם סי"א)].

ואולי י"ל בפשטות שהמג"א סובר שההכרזות של יעלה ויבא, מוריד הטל וכיו"ב אינן הכרחיות, וכמו שנהוג בבתי כנסת חב"ד שעושים "רעשים" וזה הוי סימן ליעלה ויבא וכיו"ב, ולא הוי לצורך. וראה בשו"ע אדה"ז סי' קסז ס"ט: "...כיון שהוא צורך הסעודה... אינו חשוב הפסק בדיעבד, אבל לכתחלה אסור להשיח אפילו לצורך פרוסה של ברכה... מותר לכתחלה אם א"א בענין אחר..."

ועפ"ז אולי י"ל שלהכריז במקום שבו אוחזים באמצע התפלה בבתי חב"ד וכיו"ב הוי כאי-אפשר בענין אחר, כיון שחלק גדול מהמתפללים לא ימצאו ידם ורגלם בסידור, והעצה שנאמרה באגרות משה שם "לכתוב המספרים של הדפים על נירות... ובעת שיצטרך להודיע יניח במקום הנראה לכל", לכאורה אינו כ"כ יעיל (לפחות אצלנו בביהכ"נ, אם כי ידוע לי שיש בתי כנסת שמשתמשים בזה). וההכרזות בתפילה תועלתן גדולה מאד, ואצלנו בקהילה היו כו"כ יהודים שהתחילו לבא להתפלל בקביעות, כיון שידעו שידריכו אותם לאורך כל התפילה ועי"ז יוכלו להתפלל ביחד עם כל הקהל, ובלי זה לא היו מתפללים בכלל, וא"כ ודאי שאפשר להחשיבו כצורך גדול בתפילה.

לסיכום: העלינו סברות להתיר ההכרזות באמצע התפילה. ויש להוסיף: (1) כמה מהמקורות הנ"ל שנוטים לאסור דנים על הפסקה בין גאולה לתפילה, וא"כ י"ל דבין הפרקים ובברכות ק"ש דקיל, כן יש להתיר ההכרזה. (2) בנוגע להכרזות בתפילת שחרית דשבת יש לצרף דעת ה"יש מי שאומר שבשבת א"צ לסמוך גאולה לתפלה", ואדה"ז אומר ע"ז (שם סי' קיא ס"ב): "ואין לסמוך על סברא זו אם לא במקום שצריך לכך".



הלואה לעשיר אם נק' צדקה

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בספרו של הרה"ג ר' מרדכי אשכנזי שליט"א הערות וצינונים להל' ת"ת פ"ד סי"ג (עמ' 408) כתב וז"ל:

"ולענין הלואה ... וממ"ש דמצוה להלות לעשיר שצריך ללוות (וממ"ש מצוה ולא כ' מצות עשה ... משמע דאין זה מצוה כל כך כמו לעני...), אבל לעשיר אולי אי"ז בכלל צדקה".

ולהעיר: (א) דיוקו הנ"ל בלשון "מצוה" ולא "מ"ע" - דייק הח"ח באהבת חסד פ"ו ס"ק ב, עיי"ש.

(ב) כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שקו"ט בזה (בס' יין מלכות (קה"ת תשמ"ח) עמ' 508 ואילך) ומסקנתו שהמ"ע מה"ת (ממש) הוא דוקא בעניים, ואילו בעשירים זהו חלק ממצוות אהבת ישראל (אף שנתן מקום - בשיחת ש"פ בשלח תשמ"ו - יין מלכות שם עמ' 511-512 - להפירוש שבעניי ישראל נכלל גם עשירים).



שומע כעונה בספיה"ע ובשאר מצוות [גליון]

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

א. בגליון האחרון (תתיט - ע' 51) כתב הרשדב"ל שי' להעיר עמ"ש בגליון תתיח בשיטת אדה"ז בגדרי שומע כעונה, ואף שלא העיר על עיקרי הדברים כתב שא"א לבאר שבסי' ריג ס"ב מיירי שלא ידע מראש שהשני מברך, וז"ל "שהרי באופן זה לכו"ע אין השומע יוצא בברכתו, שהרי לא קבעו לאכול יחד ... ע"כ מסתבר יותר שמיירי הכא שקבעו לאכול יחד ... אלא שהוא לא כיון בעצמו אם הוא חושב לצאת בברכת בעה"ב וכו'", עכ"ל וע"ש.

ואף שגברא רבא מסהיד עלי' אבל אני הבנתי אחרת בדברי אדה"ז שם, דלכאוו' המעין יראה שמ"ש בסוף סע' ד שם בסוגרים בא לחלוק על כל מה שכתב ע"ע, ובפרט שזהו חשש לדברי האומרים שמצוות של דבריהם א"צ כוונה, ומוכח ששיטה זו אינו עולה בקנה א' עם המבואר שם סע' א.

ועוד, ואולי העיקר, שמהלשון בסעי' ד וז"ל "כגון מי שנטל פרי בידו לאכלו או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר" עכ"ל, - קשה להעמיס שמייירי שקבעו לאכול יחד. וכמ"ש בסעי' ב' "להתחבר ולקבוע עצמן לאכול ולשתות יחד הרי קביעותם זו מצרפתם להחשב כגוף אחד וברכה אחת לכולם", עכ"ל.

אלא מחזורתא לכאו' לבאר כמ"ש"כ שם, דמייירי הכא שלא ידע מראש שהשני יברך, ורק שיטת האומרים שמצוות של דבריהם א"צ כוונה רמי' עלי' לפוטרו בברכה זו, וכמו שהארכנו שם.

ב. שם עמ' 69 מביא הרג"א שי' מש"כ אחיו הרב שי' בקובץ אור ישראל בענין הנ"ל - ומכיון שכ' רק תוכן הדברים ואין קובץ הנ"ל תח"י לע"ע קשה להעיר על דבריו, אבל מכיון שכ' כמה דברים מחודשים אמרתי להעיר על עיקרי דבריו ובקיצור.

כתב לבאר שיטת אדה"ז בענין שומע כעונה בכמה מצוות ובפרט בספיה"ע ביסוד (וכפי דבריו "מהלך חדש"), שבזמנינו אין מקיימים ברכת המצוות ע"י שומע כעונה, וכל הדברים המבוארים בשו"ע אודות שומע כעונה הי' רק בזמניהם. ואף שקביעה זו תמוהה כשלעצמה, הרי הוא עצמו בסוף דבריו מביא מנהג רבים לצאת אף היום בשומע כעונה בקידוש ובהבדלה! וכמדומני שבהרבה ק"ק ובפרט אצל אחינו הספרדים נוהגים שהש"ץ אומר כל התפלות בקול רם והקהל יושב ומקשיב ויוצאים אפי' כיום, עפ"י כללי שומע כעונה. ועלה בדעתי שזה שנוהגים בהרבה בתי חב"ד וכדו' שאחרי הסעודה מנגנים כולם בקול רם עכ"פ הברכה הראשונה דברהמ"ז הוא תועלת גדולה - ובפרט לשיטת אדה"ז לחשוש לשיטת הסוברים דמצוות א"צ כוונה - שהרי עכ"פ יוצאים מדין שומע כעונה אלו שלא יודעים לברך.

והא דמדמה כ"ז להמבואר בביאור הלכה סי' ס צ"ע דפשיטא שישי לחלק בין כוונה למתעסק בעלמא, וכמו שהאריכו האחרונים ובפרט בדברי הגר"ח מבריסק הידועים. ואכמ"ל. ואולי מאריך בכ"ז בקובץ הנ"ל אבל כאמור אינו תח"י.



ברכה על מרק של מיני דגן [גליון]

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

בהמשך למה שכתבתי בגליון תתיט על שיטת אדמה"ז בברכת מרק של דגן - הנה לאחר שכתבתי ראיתי שעד"ז רמז בשו"ע אדמה"ז שנדפס מחדש לאחרונה ע"י קה"ת עם מראי מקומות, דב(סי' רב) סי"ב שם כותב שהטעם דאין אומרים שיברך על הדגן בתור עיקר ויפטור המרק מבואר בסי"ג.

וכן ראיתי בספר כיצד מברכין ע"פ פסקי שו"ע הרב (נסדר ע"י הרב אהרן ווידער- סקווירא) שמבאר ב"בירורים וביאורים" סי' ו' בשיטת אדמה"ז ע"ד מה שביארנו. אלא דיש להעיר על סוף דבריו במרק שעורים וירקות, דלפי דבריו שם הברכה על המרק הוא שהכל, אבל לענד"ד אינו ברור שכן הוא, ואפשר דכיון דע"י הירקות הוי המרק בתורת אוכל, א"כ כבר אפשר שייפטור מדין "כל שיש מיני דגן" ויברך עליה ויפטור שאר הדברים.



ביאור דברי אדה"ז בסי' שיח [גליון]

הרב דוד אופנר

שיכון חב"ד לוד, אה"ק

בגליון תתיז הביא הרב גדלי' אבערלאנדער דברי הרמ"א באו"ח סי' שיח ס"ב: "ואם קצץ פירות מן המחובר לחולה בשבת אפי' הי' חולה מבעוד יום אסור לבריא בשבת, משום שגדל והולך בשבת ויש בו משום מוקצה". ואח"כ הביא מ"ש המג"א (בס"ק ח) ע"ז: "ומיירי בפירי שלא נגמר בישולו, אבל בנגמר בישולו לא אמרי שגדל והולך כו' ... עי' בתוס' ב"ק דמה שגדל בטל ברוב". ומביא דברי אדה"ז ס"ו שהביא דין דרמ"א והוסיף הדין דמג"א דבפרי שלא נגמר בישולו אסור.

וכתב הרב הנ"ל דנראה דמ"ש המג"א לעיין בתוס' ב"ק הוי הסבר אמאי כשנגמר הפירי כן מותר בשבת, הלא גם אז יונק וגדל במשהו ויהא אסור בגלל מה שגדל בשבת (-ומש"כ דכשנגמר בישולו שוב אינו גדל, רצה לומר שאינו גדל שיעשו שינוי מהותו בהפירי כלומר שיהא נגמר הפירי ויהי' ראוי לאכילה, דממילא נגמר מקודם) - וע"ז אומר דבטל בשאר פירי, היינו מה שגדל ומוסיף בשבת בטל, ושייך ביה ביטול כמו

בבהמה בשבת דג"כ גדל בשבת, ואפי"ה מותרת בשבת לבריא כששחטה לחולה, וע"כ הטעם משום דאינו עושה שינוי מהותו בהבהמה, דממילא ראוי בלאו ההוספה.

והקשה הנ"ל דלפי"ז צ"ע אמאי לא אמרינן דבטל גם כשנגמר הפרי ע"י הגידול? וכתב דע"ז מבאר המג"א דכשנגמר הפירי ע"י הגידול בשבת נמצא שנגמר הפרי בשבת, וזה לא שייך שיהי' בטל דכל עיקר שם פירי גימורו הוי ע"י שנגמר בשבת ולא בטיל. אבל כשהי' כבר נגמר קודם השבת אפי' שיש הוספה בשבת שפיר בטיל. ובזה א"ש מה שאדה"ז מביא די"ן הרמ"א עם המג"א דאין שום מחלוקת.

ובהמשך מוסיף הנ"ל דמש"כ רבינו: "ואפי' הי' בדעתו מבעוד יום לקצוץ הפרי בשבת אינו מועיל, מפני שאין הכנה מועלת כלל במחובר בכיו"ב שהוא גדל והולך בשבת", היינו נמי כביאור דלעיל שגדל והולך ונגמר בשבת, אבל אם לא נגמר בשבת וכבר היה פירי שנגמר בישולו קודם השבת נתבטל ההוספה ומותרת באכילה.

והנה מדבריו משמע שדעת רבינו היא דרק אם גדל והולך ונגמר בשבת יהא אסור, ומשמע דאם הפרי הולך וגדל אבל עדיין לא נגמר יהי' מותר גם לבריא, דזה דומה לפרי שהי' מבושל לפני השבת דלא נעשה שינוי מהותי בהפרי.

אבל, המעיין בלשון רבינו יראה דלא כן, דז"ל רבינו שם: "הקוצץ פרי שלא נגמר בישולו לחולה בשבת אסור לבריא כו". ונראה לומר, דכל זמן שלא נגמר בישולו, הרי כל התקדמות בבישול הפרי הוי שינוי מהותי לגבי מצב הפרי לפני זה, והוי ראוי יותר ממה שהי' לפני"ז (וע"כ מיירי שראוי לאכילה, דלכן קצצו לחולה), ואין לומר דמה שנתבשל עוד קצת הוא בטל ברוב (כדלקמן). משא"כ לאחר גמר בישולו, אז יותר לא נעשה בו שינוי מהותי.

והנה בסי' שה סל"ב כתב רבינו גבי חלב שנחלב בשבת ש"אסור עד הערב אם לא נחלב מיד בכניסת השבת, אלא לאחר זמן, בעניין שאפשר שרוב החלב שבדד הוא נולד שם בשבת, שאותו החלב שניתוסף בה בשבת הוא מוקצה - מפני שהוא מעשה חדש שנולד בשבת שדם נעכר ונעשה חלב, ואף שהי' דעתו עליו מבעוד יום, אין זה מועיל כלום כיון שלא היה אז בעולם".

ונראה לומר דבפרי שלא נגמר בשולו, הרי גם אם נקטף מיד בכניסת השבת יהא אסור לבריא בשבת. - דזה שונה מחליבה, דבחליבה נוגע הכמות (אם בטל ברוב), דבחלב עצמו לא נעשה שום שינוי, משא"כ בפרי הרי כל כולו נהפך למהות אחרת שראוי יותר לאכילה. ועל אחת כמה וכמה, אם לפני השבת לא הי' ראוי כלל ובתוך השבת הפך לראוי קצת.



שיעור בזבז גבי מצות פו"ר [גליון]

הת' שניאור זלמן מאראזאוו
תלמיד בישיבה

בגליון תתיט כתב הר"ח שי' ראפאפארט שנסתפק האם הא דא"צ לבזבז יותר מחומש או עשור מנכסיו כדי לקיים מצות עשה - זהו ג"כ במצות פו"ר או לא, ואי נימא שזהו גם בפו"ר, אולי יש לתת עוד טעם לזה שאין כופין לגרש אשה אחר עשר שנים אם לא הולידה וכו', ע"ש.

ואעתיק בזה מש"כ בענין זה בפתחי תשובה אבה"ע סי' קנב ס"ק כז וז"ל (בדילוג על מה שאינו נוגע בנדו"ד): "עיינ בתשובות בגדי כהונה סי' א שנשאל מאיש ירא אלוקים אחד ששהא עם אשתו יותר מעשר שנים ולא ילדה וקשה עליו הגירושין ... אם מחוייב ע"פ הדין לגרשה ואף שאין כופין בזמן הזה מ"מ אולי עכ"פ עליו נשאר החיוב ... והשיב לו שאינו מחוייב לגרשה כו' לשיטת ... ואף להנ"י ... יש לצדד שלא להפריד בין הדבקים לפמ"ש הפוסקים ... שאין אדם מחוייב לבזבז הון רב בשביל מצוה אחת, ואפי' מצוה עוברת כגון אתרוג ולולב, ומצות פו"ר בנדו"ד בשהא עשר שנים גרע משאר מ"ע, ועכ"פ לא עדיף יותר דהא בשאר מ"ע לכו"ע כופין ובשהא עשר שנים פליגי אמוראים בכתובות דף ע' אם כופין אם לא, והיינו טעמא כיון דספק הוא אם יהנה מאחרת, וא"כ אם בכל מצוה עוברת אינו מחוייב לבזבז אף שליש מהונו רק חומש מכ"ש שאין חייב לבזבז להוציא את אשתו זאת, ולפ"ז בנדו"ד שכתובתה ותוספתה מרובה שיצטרך לבזבז כל הונו, אפשר דאינו מחוייב לבזבז כל הונו ומעתה יש לו סמך להיות בשב ואל תעשה ויוצא ידי שמים מכל הני טעמי, ועוד יצורף לזה... עכ"ל.



פשוטו של מקרא

בפירש"י ד"ה "מלאכת עבודה" (אמור כג, ח)
וד"ה "כל מלאכת עבודה" (כג, לו)

יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בגליון ש"פ בהעלותך תשס"א העלה הרב וו.ר. כמה דיוקים בפירש"י בשני ד"ה אלה, שמתוכם יש לעמוד על המכוון בתוכם.

בפירש"י פרשת אמור ד"ה מלאכת עבודה (כג, ח): אפילו מלאכת החשובות לכם עבודה וצורך שיש חסרון כיס בבטלה שלהן כגון דבר האבד... (משום מה לא הועתקו בהערת הנ"ל יתר דברי רש"י שם אבל רש"י ממשיך בדבריו שם וז"ל): כך הבנתי מתורת כהנים דקתני יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה וכו', עכ"ל.

הוספה הנ"ל הוא מגופו של דברי רש"י שם כמוכח מהעתקת דבריו אצל גדולי המפרשים הרא"ם והלבוש.

בפירש"י שם (כג, לו) ד"ה כל מלאכת עבודה: אפילו מלאכה שהיא עבודה לכם שאם לא תעשה יש חסרון כיס בדבר, עכ"ל בד"ה הנ"ל, וממשיך שם בד"ה לא תעשו: יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה, ת"ל היא, עכ"ל.

והקשה הרב וו.ר. למה פירש רש"י פירושו בד"ה הראשון בפסוק כג, ח ולא בפסוק כג, ז הקודם לו, שגם שם נאמר "כל מלאכת עבודה לא תעשו".

- והרי בפרשת פנחס (כת, יח) בפסוק שדומה לפסוק כג, ז הנ"ל שבפרשת אמור, (שנאמר שם "ביום הראשון מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו") מפרש רש"י "אפילו מלאכה הצריכה לכם, כגון דבר האבד, המותרת בחולו של מועד, אסורה ביום טוב" (ועוד כמה שאלות בפירושי רש"י הנ"ל שאביאם לקמן).

הנה, מהד"ה "מלאכת עבודה" שבפירש"י בפ' אמור כג, ח ניכר שכוונתו לפרש השינוי מלשון הכתוב שבפסוק הקודם גבי שבת, שנאמר

שם "לא תעשה כל מלאכה", ולשון הכתוב אחרי כן גבי המועדים "מלאכת עבודה" לא תעשו.

ורש"י מביא התו"כ בהמשך לפירושו "יכול אף בחוש"מ יהא אסור מלאכת עבודה וכו'", שעל ידי זה יובן שכוונת הכ' להדגיש שביו"ט "אפילו מלאכת עבודה דהיונו אפילו מלאכות החשובות לכם עבודה וצורך... כגון דבר האבד" שאינו אסור בחוה"מ, אסור ביו"ט.

ומפני דברי התו"כ הנ"ל קבע רש"י פירושו דוקא בפסוק כג, ח ולא בפסוק הקודם כג, ז (וכן גבי סוכות ושמע"צ בפסוק כג, לו ולא בפסוק כג, לה), - שבפסוק כג, ז הקודם (וכן בפסוק כג, לה) מדובר רק על יום הראשון, משא"כ בפסוק כג, ח (וכן בפסוק כג, לו) מדובר על כל השבעת ימים, ובו מסיים "כל מלאכת עבודה לא תעשו", שנותן מקום להקס"ד שבתו"כ (מקומו של התו"כ הוא בהמשך בפסוק כג, לו אבל הנתינת מקום להקס"ד שבתו"כ בגלל ה"שבעת ימים" שווה בשניהם).

וכמודגש בפירש"י בד"ה שבעת ימים (ג"כ כג, ח) שלפני ובסמיכות לד"ה מלאכת עבודה הנ"ל "שם דבר הוא, שבוע של ימים שטיינ"א בלע"ז...", שענינו איחוד של שבעה ימים רצופים.

ואפשר שרש"י זה משמש הנתינת מקום ורקע להתו"כ שבפירש"י "יכול אף חולו של מועד...".

אבל בפ' פנחס נאמרים הפסוקים של איסור מלאכת עבודה של יום ראשון ושל יום השבועי אחד כמו השני, בלי קשר להשבעה ימים. שהפסוק שמדובר בו על שבעת הימים עומד בפני עצמו, ואינו חלק מפסוק שבו נמצאים המילים "מלאכת עבודה לא תעשו".

ומשום זה מפרש שם רש"י פירושו הנ"ל על יום ראשון, ששם אין נפק"מ בין יום הראשון ליום השביעי.

ומה שהקשה שם הנ"ל למה צריך לפרש פעם שלישי בפ' פנחס אחרי שכבר פירש פעמיים בפ' אמור, אולי הטעם משום שזהו בספר במדבר.

ובנוגע לשאלתו מ"ט אין רש"י מפרש הטעם של הכפילות בפ' אמור, בזה אין אני רואה שאלה ע"פ מה שנתבאר לעיל, - שהכתוב משתמש במועדים בשם מלאכה מיוחדת ושונה מן זה שבשבת.

ועל מה ששואל שבפרשת אמור בד"ה הראשון מעתיק רש"י רק תיבות "מלאכת עבודה" מן הכתוב, ובד"ה השני מעתיק גם תיבת "כל" מן הכתוב, הנה אחרי עיון מצאתי דברים בגו.

דיש לשים לב שבפירוש רש"י בפסוק לו, יש בו שלושה ד"ה, והם מהווים חלק שלם מן חלק הסופי של פסוק זה, מתחיל מן המילים "עצרת היא", ועד התיבות "לא תעשו" שהם סיום הפסוק.

והרי עפ"י סיום פירושו שם שהסרת הקס"ד של איסור מלאכת עבודה בחוה"מ הוא מן תיבת "היא" שב"עצרת היא", נמצא שיש קישור בין תיבת "היא" להמילים אחריו שהתחלתם כל (מלאכת עבודה), וקרוב הדבר שמפני זה אחרי ד"ה "עצרת היא" הביא רש"י בד"ה אחריו גם תיבת כל. (וגם מכך יש לראות שוב עד כמה מן הדיוק יש למצוא בד"ה שבפירש"י).

ובנוגע לשאלתו האחרונה בהערתי, דהוה לי לרש"י לפרש הכל בד"ה הראשון, דהיינו "יכול אף חולו של מועד יהא אסור ... ת"ל לקמן היא". - י"ל בזה שמפני חישוב פשוטו של מקרא בוחר רש"י ללכת אחרי לשון המקרא כאן ב-כג, ח.

ובלשון הכתוב יש בו מקום רק לקס"ד כנ"ל (וכמו בפסוק לו). ולהבנת הלשון במלאכת יו"ט בניגוד למלאכת שבת, שזה עיקר ענינו של פירש"י כאן, מספיק הידיעה שזה רק קס"ד גרידא ע"פ לשון קטע של התו"כ שהובא בפירש"י "יכול...".

עוד יש לומר בזה בפש"מ, כיון שפרשת מועדות נמצא כולו במקום אחד, מתחיל "אלה מועדי ה'" ומסיים "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", אין צריך רש"י לפרש תיכף כל דבר שיתבאר בהמשך המועדות כשנגיע למקומן.

ועוד י"ל בזה, שהבן חמש יכול לעבור על כל פרשת המועדות בלי לדעת עד היכן מגעת איסור מלאכה בחוה"מ, אבל לדעת מה פירושו של מלאכת עבודה ביו"ט בניגוד למלאכה סתם בשבת (ויו"ט), זה כבר נוגע לפירוש הפשוט תיכף על אתר.



“ובחרושת אבן .. ובחרושת עץ”

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

רש"י ד"ה "ובחרשת" (שמות לא, ה) - "לשון אומנות כו". לכאורה הכוונה בפירש"י שכיון שבא בהמשך לפסוק ד ששם כתיב "...לעשות בזהב ובכסף ובנחשת", לכן יש מקום לפרש ש"בחרשת" הוא מין עשי' או חריטה שעושים באבן, ועד"ז בחרשת עץ.

- וע"ז מפרש רש"י שאינו לשון עשי' ופעולה, אלא לשון אומנות, והביא ע"ז ראי' מהפסוק חרש חכם (ישעי' מ, כ), ששם רואים שחרש קאי על האיש ולא על הפעולה.

ומסתייע גם מתרגום אונקלוס, שהוא מפרש על ובחרושת - "ובאמנות", שמכאן (גם) רואים שקאי על האומנות (ולא על הפעולה).

אלא שא"כ יש לשאול למה משנה התרגום ב"ובחרושת עץ", ואינו מתרגם "ובאומנות אעא" אלא "ובוגרות אעא", - האם יש ללמוד מזה ש"בחרושת" היא פעולה מסוימת (באבן ועפי"ז בעץ) ואינו לשון אומנות? - הנה ע"ז מבאר רש"י שלא כן כוונת אונקלוס שבאמת לומד גם שהוא מלשון אומנות, אלא שלאומנות עצמה נתן פירוש מיוחד לאמנות זו, ש"אונקלוס פירש ושנה בפירושו (שכיון שפירש תיבת "ובחרושת" גם שינה בפירושו, שנתן לכל אחד שמו המתאים לפי המקצוע) שאומן אבנים קרוי אומן וחרש עץ קרוי נגר".



“איש אמו ואביו תיראו”

הנ"ל

ויקרא יט, ג. רש"י ד"ה אמו ואביו תיראו כאן הקדים אב לאם לפי שגלוי לפניו שהבן ירא את אביו יותר מאמו ובכבוד הקדים אב לאם כו', ולהלן ברש"י ד"ה אני ה' אלקיכם כו' איזהו מורא לא ישב במקומו כו' איזהו כבוד מאכיל ומשקה מלביש ומנעיל מכניס ומוציא.

ונמצא לפי זה שענין לא ישב במקומו ולא ידבר במומו ולא יסתור את דבריו, מקיים הבן (והבת) יותר לאב - שזהו ענין מורא, וכנ"ל שגלוי לפניו שהבן ירא את אביו יותר כו'.

- ואולי בגלל זה נאמר ענין זה בלשון חז"ל בלשון זכר ("לא ישב) במקומו" (ולא במקומם), דאף שהתורה צותה ענין מורא גם לאם, אבל חז"ל נקטו את הרגיל יותר אצל בני אדם, שע"ז מתקבל יותר.

ואולי עפ"י גם מתיישב הלשון גבי כיבוד "מאכיל ומשקה מלביש ומנעיל מכניס ומוציא" שלא נאמר מאכילו, מלבישו וכו', שהרי גלוי לפניו שענין זה עושים לאם יותר מלאב, ולכן נקטו חז"ל לא בלשון זכר, אלא סתם מאכיל כו', ואולי רצו לנקוט בלשון נקבה, אלא שמפני הצניעות נקטו לשון סתם, מאכיל ומשקה כו'.

ולכאורה י"ל, שהחידוש שהבן נצטווה לכבד גם את האב והיינו שאם הי' מאכיל ומשקה בלי הציווי של כבוד את אביך גו', הנה ה"מאכיל" וה"משקה" יתכן להיות מחמת יראה ומורא, ואז נמצא שגם אם עושה אותן הפעולות של כבוד לא יצא ידי חובת כיבוד. וע"ז אומרת התורה כבוד את אביך שתקיים מצוות כיבוד.

ועד"ז לגבי האם, שבודאי צריך לקיים מצות היראה, וזה מתבטא בענין לא ישב במקומה כו'. אבל יתכן שיעשה זאת מפני הכבוד (בלבד) שגלוי לפניו שהבן מכבד את האם כו' וזה החידוש שיעשה זאת מפני היראה ואז יקיים מורא אם (איש אמו ... תיראו).

ועדין צ"ע למה הכניס רש"י את הביאור איזהו מורא כו' ואיזהו כבוד כו' ברש"י ד"ה אני ה' אלקיכם, לאחרי שמפרש (על זאת שבתותי תשמורו גו') אתה ואביך חייבים בכבודי לפיכך לא תשמעו לו.

שלא כדאורייתא הי' צ"ל ענין זה בד"ה אמו ואביו תיראו מיד אחרי שמבאר למה הקדים אם לאב לפי שגלוי כו' ובכבוד הקדים אב לאם לפי שגלוי לפניו שהבן מכבד את אמו כו' ושם הוא המקום לבאר איזהו מורא ואיזהו כבוד.

ובפרט שבתו"כ אמנם כתוב כן, שבאותו מקום שמבאר שמהאב מפחדים יותר ואת האם מכבדים יותר כתוב שם ענין זה של איזהו מורא ואיזהו כבוד כו'.

וי"ל בדא"פ, שבכללות כשאומרים ש"הבן ירא את אביו יותר מאמו" ו"שהבן מכבד את אמו יותר מאביו" הנה לפני שאנו יודעים את הגדרים של איזהו מורא ואיזהו כבוד אין לכאור הכוונה (דוקא) שהבן יותר לא יושב במקומו מאשר במקום האם כו' ועד"ז להיפך שהבן מאכיל ומשקה את האם יותר מאת האב, אלא שבכללות לגבי האם עומדים יותר בפרט

ולאם עומדים יותר בתנועה של כבוד (וקרוב), וזה מוסיף הבנה למה (כאן) במורא הקדים אם לאב ולענין כבוד הקדים הכתוב את האב.

שעפ"י זה מובן שאין טעם להביא כאן איזהו מורא לא ישב במקומו כו', ואיזהו כבוד מאכיל כו'. שהרי העיקר מה שרש"י מביא ענין זה שהבן ירא כו' מכבד את אמו הוא כדי ליישב את סגנון הכתובים, למה שינה הכתוב כאן ממה שנכתב בעשרת הדברות, שבעשה"ד הקדים את האב (שבפשטות כך צריך להיות) וכאן הקדים אם לאב, ועל זה די לענות שמפני שבכללות הבן מכבד את האם יותר, לכן יש צורך להדגיש את האב, אבל אין צורך להזכיר דוקא במאכל ומשתה שהרי גם בלא ישב במקומו יתכן שיבוא מפני כבוד. אלא שחכמים הגדירו איזהו מורא כו', אבל כאן כיון שעיקר כוונת רש"י לבאר ענין הקדימה של אב לאם או של אם לאב, הנה עיקר הביאור הוא על ההנהגה הכללית כלפי האב והאם, כלפי מי עומדים בתנועה של מורא וכלפי מי עומדים בתנועה של כבוד, שעפ"י מובן שינויי הכתובים, כנ"ל, וזה נמצא בתוכן הכללי של "הבן ירא את אביו" ו"הבן מכבד את אמו" יותר מאשר לומר שהבן יותר "לא יושב במקומו" מאשר במקום האם, ועד"ז לומר שהבן "מאכיל את האם" יותר מהאב. שלפעמים יתכן שהבן לא ישב במקום האם מצד כיבוד, וכן הבן מאכיל וכו' את האב ועושה זאת מצד מורא כו'. ונמצא שפרטים אלה אינם כ"כ חשובים לכאן כדי לבאר את הפסוקים התמוהים בענין קדימת אב או אם, אלא דוקא באופן כללי כמו שרש"י מביא. ירא את אביו מכבד את אמו.

ועפ"י הנ"ל יש להוסיף בטעם שלא הביא כאן רש"י איזהו מורא וכו', שכיון שכדרשת חז"ל סמך שמירת שבת למורא אב (איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו) לומר אעפ"י שהזהרתך על מורא אב, אם יאמר לו חלל את השבת אל תשמע לו, הנה גם ענין זה מתפרש יותר אם נבאר ענין מורא אב כפשוטו, שאז יש (יותר) חידוש שאעפ"י שהזהרתך על מורא (באופן כללי) וא"כ קס"ד שזה דוחה ציווי ה' על שבת, אבל אם נבאר בפרטיות מה זה מורא לא ישב במקומו כו' אין כאן כ"כ קס"ד ש(כיון שלא ישב במקומו וכו' לכן) צריך לשמוע לו לחלל שבת.

ועפ"י הנ"ל יש אולי לבאר גם הלשון בדברי חז"ל (המובא ברש"י) סמך שמירת שבת למורא אב לומר כו'. שלכאורה למה אמרו "למורא אב" והרי מפורש כתוב איש אמו ואביו תיראו שכתוב גם אמו, ואדרבה

היא כתובה ראשונה וגם כל המשך המאמר הוא על האב, אם יאמר לך אל תשמע לו כו'. ולא נזכרה גם האם.

שעפ"י הנ"ל מובן, שכיון שהפסוק בא לומר שאעפ"י שהזהתיך על מורא אב אם יאמר לך חלל.. אל תשמע לו, ומכיון שהמורא הכללי יש יותר מן האב, לכן מזכיר אם יאמר לך האב שבדרך הטבע יתכן שיפחד מהאב ויחלל כו', משא"כ האם אף שמצוות על מוראה אבל אין היראה הכללית מהאם (בלי ציווי). אלא שלמעשה נפסק בתלמוד שמה הם הגדרים של מורא לא ישב במקומו כו' ועד"ז מה הם הגדרים לכיבוד.

ועפ"י הנ"ל שרש"י בכוונה לא הביא את הגדרים של מורא וכבוד, כי כאן חשוב ענין המורא הכללי יובן גם הסדר ברש"י, שבתחילה פירש את הפסוקים איש אמו ואביו תיראו (למה הקדים אם כו') שבפשש"מ מיד יש קושיא והרי בעשרת הדברות ה' כתוב כבוד את אביך (מקודם), ובכלל אב קודם לאם. ובאר שזה מפני שהבן ירא את אביו יותר, ולכן צריך להזהיר בראשונה על מורא האם, וכשבאר שמצד הטבע יש בו יותר יראה, הסמך לבאר את חצי פסוק השני ואת שבתותי, ש"סמך שמירת שבת למורא אב לומר כו', וכנ"ל שזה יובן יותר כשהמורא הוא בכללות, ורק אח"כ ביאר את הגדרים המדויקים לפי חז"ל איזהו מורא ואיזהו כיבוד. משא"כ בתו"כ (שאינו בא כ"כ לפשש"מ) לא חש לזה.



כמה הערות קצרות בפשש"מ

הרב זו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרשת בהעלותך (י, ח): ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצרות והיו לכם לחקת עולם לדרתיכם.

וצריך להבין: מקרא העדה ומסע המחנות ה' רק כשהיו בני ישראל במדבר, דהיינו רק לאותו דור ולא לדורות אחרים. ואם כן מהו הפירוש הפשוט בכתוב "לחקת עולם לדרתיכם".

ואולי אפשר לומר בדוחק שזה נמשך על מה שכתוב אחר פסוק זה, בפסוק (ט): וכי תבאו מלחמה וגו'. וגם על מה שכתוב בפסוק (י): וביום שמחתכם ובמועדיכם וגו'. ועכ"פ תמוה - דהוה לי לרש"י לפרש זה.



בפרשת שלח (טו, יד): וכי יגור אתכם גר או אשר בתוכם לדרתיכם ... כאשר תעשו כן יעשה. ושם, טו: הקהל חקה אחת לכם ולגר הגר חקת עולם לדרתיכם ככם כגר וגו'. ושם, טז: תורה אחת ומשפט אחד יהי לכם ולגר הגר אתכם.

וצריך להבין: בג' פסוקים אלו שבאים בהמשך אחד כתוב שהגר יהי' כבני ישראל ד' פעמים, ואין רש"י מפרש כלום בנוגע לזה.

ועיין בפירש"י ד"ה מראשית עריסותיכם (שם, כא): למה נאמר וכו'. וכן על דרך זה מצינו כמה וכמה פעמים בפירש"י.

וכן צריך להבין, שנאמר ב' פעמים "לדרתיכם", בענין זה. וב' פעמים לשון חקה נאמר בפסוק אחד, בענין זה.



"לבתיים לבדים" [גליון]

הרב אהרן חיטריק

תושב השכונה

בגליון ש"פ בהעלותך [גליון תתיט] בע' 74 כתב הרב א. י. שי' בפ' רש"י תרומה כה, כז, שלאחר ד"ה "לבתיים לבדים" יש עוד ד"ה - 'לבדים' - 'לצורך בתים'. ושוב "לבדים" - "כתרגומו לאתרא לאריחיא",

והקשה הנ"ל כמה קושיות, ובין השאר הקשה למה כתב רש"י ד"ה חדש "לבדים כתרגומו לאתרא לאריחיא" שלכאורה הוא כפל הלשון, וכן מה מוסיף כאן "כתרגומו כו".

ורק להעיר שעל פירש"י זה כבר עמד בספר 'יוסף הלל' ותי' בזה שאכן בדפוס ריג'ו [דפוס א'] ליתא תי' "כתרגומו לאתרא לאריחיא". ותי' "לבדים" הוא המשך מהפירוש דלעיל, והגירסא שם היא "לצורך בתים לבדים". ועל שינוי כבר עמד ברש"י ברלינר וכן בהוצאת שעוועל.

ועוד יש להעיר שבדפוס שני [אלקבץ] ובעוד דפוסים עתיקים הגירסא "'לבדים לצורך בתים לבדים. אותם הטבעות היו בתים להכנס בהם הבדים לבתיים".



שונות

אודות ר' פינחס ז"ל משקאלוו

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

אחד הספרים המיוחדים שנדפסו בסדרת "מאמרי אדמו"ר הזקן", הוא סה"מ "הנחות הר"פ ז"ל". וכולל את המאמרים שרשם רבי פינחס ז"ל משקלאב, מה ששמע מרבינו הזקן.

כמובן, אם ייערך ליקוט על כל מה שנכתב וסופר אודות חסיד מיוחד במינו זה, וגם דרך כתיבתו את הדרושים, יעלה הדבר לידי קונטרס שלם הקובע ברכה וצריך מסגרת בפני עצמו. ורק נציין כאן איזה פרטים אודות אישיות גדולה זו.

[וגם כאן, כבשאר הדברים שאנו רושמים בקובץ זה, אין אנו מתיימרים לערוך ליקוט שלם וסופי. אלא מטרתנו היא לעורר השימת לב והדין בנידון זה, ואדרבא אם יבואו החברים ויעוררו וישלימו ויחסירו על דברינו, הרי בזה נשלמה מטרתנו בעז"ה].

קיצור תולדותיו

ראשי פרקים מתולדותיו, נתפרסם בפעם הראשונה, בס' בית רבי (ח"א ע, ב). וז"ל:

הרה"ח המפורסם ר' פנחס זלה"ה משקלאוו בן הגאון ר' חנוך הענך שיק זלה"ה. הי' תלמיד מובהק לרבינו נ"ע ואח"כ לבנו אדמו"ר האמצעי נ"ע. ורבותינו הק' היו מחבבים אותו מאד והיו מגלים לפניו כל מסתורין וכל אשר הם עושים הוא הי' עושה כו' (כשנסע רבינו בערי פולין נסע גם הר"פ עמו כו').

בעת החתונה של בת אדמו"ר האמצעי נ"ע עם בן הרה"ק משטארנאביל נ"ע בשנת תקע"א שהי' זה בחיי רבינו נ"ע קרא אותו רבינו החדרה עם בנו הנ"ל ושיימהו לעומד על המשמר שלאחר הסתלקותו יהיו נעשים פדיונות ע"י בנו הנ"ל דוקא ולא ע"י זולתו כו', ולאחר פטירת רבינו כתב מכתב לאנ"ש להודיעם קודש דברי רבינו נ"ע.

הוא הי' רושם ד"ח של רבינו בדקדוק גדול מאד ואדמו"ר בעל צ"צ הי' סומך על רשימותיו יותר מעל כל הרשימות.

הי' עשיר גדול ובעל צדקה גדול מאד. ונפטר בליבאוויטש בערך שנת תקפ"ה. והניח עזבון גדול לצדקה ערך תשעים אלף ר"כ סיג'. גם מצאו כתוב בצוואתו שסך כ"ה ר"כ יתנו לחסידים על משקה שישתו בימי אכלו ר"ל בכדי להפיג צערם כו'.

ע"כ מס' בית רבי. [ושם גם נמצאים איזה סיפורים אודותו].

מסעותיו עם רבינו הזקן

מה שנזכר בבית רבי אודות הצטרפותו של הר"פ למסעות רבינו, זה מוכח גם מתוך ספרו "הנחות הר"פ" שנמצאים בו הרבה מאמרים ששמע מאדה"ז בדרך נסיעותיו (ולא במקום משכנו בעיר ליאדי), כמפורש שם בכותרות המאמרים.

ונציין כאן במיוחד אודות הנסיעה הגדולה של כ"ק אדה"ז בשנת תק"ע לעיר בארדיצ'וב, שהחלה הנסיעה באמצע החורף וחזרו לליאדי בסמיכות לחגה"ש, ובפסח שהה רבינו הזקן בבאריצ'וב אך בדרך נסיעתו ובחזרתו עצר בעיירות שונות ודרש בהם דא"ח כו' [ראה ברשימת המאמרים אשר בסו"ס תק"ע. ומ"ש עוד אודות נסיעה זו ידידי ר"י שי' מונדשיין בקובץ בטאון חב"ד כמדומה חוב' ל"א או חוב' ל"ג]. גם מנסיעה זו ג"כ נמצאים בסה"מ הנחות הר"פ, איזה מאמרים (דהיינו שהצטרף להנסיעה):

(א) ד"ה ששים המה מלכות (סה"מ הנחות הר"פ ע' קסד, ולקו"ת שה"ש מ, ב). והוא מפ' יתרו, בראטשאהב, בדרך הנסיעה לבאריצ'וב.

(ב) ונוגשיך צדקה (הנחות הר"פ ע' קעז), נאמר בסמיכות לפורים, בעיר רעציעע. [מאמר זה הוא מאמר מיוחד בענין ההשפעה ע"י הע' שרים והבירורים של בני" במקומות גלותם].

(ג) ענין שמינית שבשמינית (הנחות הר"פ ע' יב), בארדיצ'וב (בסמיכות לפורים).

(ד) בענין חכמת הקבלה (בסה"מ תק"ע ע' נג), רשום עליו (שם ע' רפז): "מאמר מאדמו"ר נ"ע בהיותו בבאריטשוב עפ"י העתק מוהר"פ ומוהר"ש משקלאו".

[מוהר"ש הנזכר כאן, הוא הרה"ח ר' שלמה פריידעס אשר גם הוא הי' מניח ורושם דרושי רבינו הזקן. הוא רשם ג"כ ד"ה "ענין וסדר העבודה בעסק החסידות" (סה"מ תק"ע ע' מד, ונאמר ע"י אדה"ז בליל ש"פ פקודי בברדיצ'וב, ולגירסא אחרת נאמר בפ' ויקהל בשקלאב), ראה תק"ע ע' רפן].

בכלל יש להניח אשר מאמרים נוספים שנדפסו בסה"מ תק"ע שנאמרו באותה נסיעה, הם ג"כ הנחות של הר"פ ז"ל, אף שלא תמיד מפורש כן.

ספר המאמרים "הנחות הר"פ ז"ל"

כאמור לעיל, זכה הר"פ ז"ל שהנחותיו נדפסו בספר מיוחד בסדרת מאמרי אדמו"ר הזקן, בהוראת כ"ק רבינו. וזה שונה מרוב שאר מאמרי אדה"ז, כמו ספרי תו"א ולקו"ת שנדפסו לפי סדר הפסוקים וכן שאר מאמרי אדה"ז שנדפסו לפי סדר השנים, שבכל ספרים אלו באים הנחות של כותבים שונים ביחד ובסמיכות. ורק הנחותיו של הר"פ נדפסו בספר בפני עצמו בחטיבה מיוחדת בפני עצמה. ואין ספק כי הדבר קשור באופן כתיבתו המיוחדת כאשר יפורט לקמן.

[מכ"ק אדהאמ"צ נדפסו ג"כ ספרים מיוחדים של הנחותיו והם הסידור עם דא"ח וביאוה"ז. ויש גם הספר "תורה אור" שנדפס בלעמבערג בשנת תרי"א שרובו (או כולו) הם הנחות של המהרי"ל אחיו של אדה"ז. ועוד ואכ"מ].

רובם של הנחותיו של הר"פ באו בספר זה "הנחות הר"פ". אבל יש עוד מהנחותיו שלא באו בספר זה אלא נדפסו במקומות אחרים בספרי מאמרי אדמו"ר הזקן ועוד [כמו ד"ה כבוד מלכותך משנת תקס"ו, שנדפס בסה"מ הנחות הר"פ בתור הוספה ממק"א ועוד].

נ"ל גם לציין, אשר אף אשר בכמות הנחות של הר"פ לא נמצאים בריבוי כ"כ כמו של שאר מניחים, כ"ק אדהאמ"צ והמהרי"ל אחיו של אדה"ז ועוד. [הטעם למיעוט הנחותיו בכמות אולי יש לתלות בזה שמקום מגוריו של הר"פ ז"ל לא הי' בליאדי ולא תמיד שמע את המאמרים מדי שבת בשבתו],

ובכל זאת הנחותיו שימשו לפעמים בתור מקור להנחות של כותבים אחרים. כמפורש להלן מרשימת הצ"צ על אחת מהנחותיו של אדהאמ"צ ש"נכתבה מצעטיל זה של הר"פ ז"ל". וגם ראיתי איזה פעמים אשר בהנחות כ"ק אדהאמ"צ מופיע שורה אחת או יותר אשר הם זהים בדיוק

ללשון הנחת הר"פ, ואין זאת אלא אשר בעת שרשם אדהאמ"צ את המאמר הי' לעיני קדשו הנחתו של הר"פ ז"ל.

[ולפי"ז יש לומר גם, אשר מזה שלפעמים מופיעים הנחות של אדהאמ"צ (וכיו"ב) מדרוש אדה"ז שהיתה באיזה דרך של נסיעה. אין להסיק מכך אשר אדהאמ"צ הי' ג"כ בנסיעה ההיא, כי אפשרי הדבר אשר רשם את הנחתו רק עפ"י הצעטיל של הר"פ. וזהו חידוש ועדיין יל"ע].

מובאות בשמו בספרי רבינו הי"צ

נציין כאן המקומות שראיתי לע"ע, שנזכר הר"פ בספרי רבינו הי"צ.

(א) בס' דרמ"צ קנג, א: וכן ראיתי בכ"י ר' פנחס שקלאווער ז"ל שכ' אות באות מפי רבינו וז"ל וכל שם ספירה לא שייך לקרוא בעצמו ומהותו, רק בבחי' אוא"ס שם שייך לקרוא בשם ספירה אבל לא בבחי' עשר ספירות, כי גם בבחי' אור א"ס ב"ה אין מספר כו' לא יש מספר להספירות, רק כי באור א"ס ב"ה שייך לקרוא בשם ספירה וקודם שנברא העולם הי' הוא ושמו בלבד, אבל בעצמותו ומהותו לא שייך שם ספירה כלל עכ"ל הר"פ. וע"ש בדרמ"צ באריכות.

(ב) ענין זה מובא גם באוה"ת קרח ע' תשכב (ונמצא גם ביהל אור להצ"צ ע' קצ) וז"ל: מ"מ לימדנו רבינו ז"ל בביאור ששים המה מלכות, שאע"פ שלא שייך שם מספר ע"ס מ"מ שייך שם התכללות בחי' ספירות, וז"ל הר"פ שכ' אות באות משמו, וכל שם ספירה לא שייך לקרוא אלא בעצמותו... עכ"ל.

(ג) באוה"ת ואתחנן ע' שכ: ומה שמצאתי מזה מדברי אאזמו"ר נ"ע בכ"י הר"פ ז"ל בביאור ע"פ והתהלכתי בתוכם ששמע ממנו במינסק וז"ל כו'.

(ד) ומובא עוד באוה"ת נ"ך ע' תה: וז"ל בד"ה והתהלכתי בתוכם הפירוש עושיין רצונו של מקום כו' עכ"ל מכ"י הר"פ משקלאב ז"ל.

(ה) באוה"ת שה"ש ע' קסד, כשמבאר בגדרי סיבת כל הסיבות ועילת כל העילות, כותב: "כן אמר רבינו ז"ל נ"ע להר"פ ז"ל".

(ו) וכן מובא זה בביאורה"ז להצ"צ ח"א ע' לט: וז"ל: והנה אאזמו"ר ז"ל בד"ה ענין היום לעשותם פי' ענין עלת העלות וסבת הסבות כו' עכת"ד כ"י הר"פ ז"ל ממה שאמר רבינו ז"ל טבת תקע"ב בדובראוונא.

ז) בביאורה"ז להצ"צ ח"א ע' שצב: וכן מצאתי בכ"י הר"פ משקלאב ז"ל מה ששמע מאאזמ"ו נ"ע בדרך בל"ג בעומר כמדומה שנת תקס"ט או תקע"א וז"ל ענין ספירה הוא המשכת מוחין למדות כו'.

ח) בביאורה"ז להצ"צ ח"ב ע' תתכח, מבאר אודות היחוד בעתיק מיני' ובי', וכותב ש"לע"ל יתעלה בחי' מל' שם ב"ן להיות בחי' ס"ג למעלה ממ"ה ומ"מ יקבל מע"ב שלמעלה מס"ג, כן אמר רבנו ז"ל פא"פ להר"פ משקלאב אחר שבת פ' חוקת תקס"ה".

ט) בסה"מ הנחות הר"פ ע' קפב, נדפס לשון רבינו הצ"צ בתחילת ד"ה להבין ענין הנסירה, וז"ל: "דרוש של כ"ק אאזמ"ו נ"ע בג"מ המתחיל להבין ענין הנסירה שבבוך תקס"ה [הנחות כ"ק אדמו"ר האמצעי] נכתב מצעטיל זה של הר"פ ז"ל". [וראה "כרם חב"ד" גליון ד' ח"ב ע' 387].

י) מעניין לשון הצ"צ בס' לקו"ת כתי"ק [אחת ממהדורות של עריכת הלקו"ת ע"י אדמו"ר הצ"צ], בתוך דבריו איך לסדר הדרוש ד"ה הנה ענין מדלג (לקו"ת שה"ש מב, ב): "והביאור מחצה בשלי ומחצה בהר"פ". זוהי רשימתו אל המעתיק אשר את חציו הראשון של המאמר להעתיק מהנחת רבינו הצ"צ בעצמו וחציו השני להעתיק מהנחת הר"פ.

יא) בביאורה"ז ח"א ע' תע, נזכר "ביכעל הר"פ". באוה"ת בלק ע' תתקסג נזכר "כ"י הר"פ". וכן באוה"ת שה"ש ע' תשצד: כ"י ר"פ.

[בכלל יש עוד מקומות בהצ"צ שבהם הובא הר"פ, והרשימה תושלם בהזדמנות בעז"ה].

רובם של הדברים שהובאו לעיל בהצ"צ, מקורם מדרושים שבסה"מ הנחות הר"פ. [מלבד הפיסקא מביאורה"ז ח"ב ע' תתכח, שלא מצאנו זאת לע"ע בסה"מ הנחות הר"פ ועצ"ע].

מקום אחד ראיתי שאינו מהצ"צ. על מאמר "אלה מסעי" שבהנחות הר"פ (ע' קו), שנרשם עליו בכת"י אחד (סה"מ תקס"ח ע' תתקלו, ואינו ידוע מי הכותב): "תורה של אדמו"ר נ"ע אשר הועתק מהביכעל של ר' פינחס ז"ל אותיותן כהווייתן מה ששמע מאדמו"ר עצמו בלי תוס' ומגרעת כלל".

יש לציין אשר במקומות רבים שהצ"צ מביא מהנחת הר"פ, הוא מוסיף איזה לשון מיוחד, כגון שזהו "אות באות מפי רבינו", או "כן אמר

רבינו ז"ל להר"פ, "ששמע מרבינו" וכיו"ב (וזה אינו רגיל בצ"צ בעת שמביא מהנחות של המהרי"ל ועוד).

אודות הר"פ ז"ל בשיחות רבינו

המקומות שראיתי שנזכר בהם אודות הר"פ ז"ל, בשיחות רבינו, הם: יום ב' דר"ה תשי"ב. ליל ב' דפסח תשי"ב. י"ט כסלו תשי"ג. פורים תש"כ. התוועדויות תשד"מ ח"ב ע' 1334. ונמצא בעוד מקומות בשיחות רבינו ובמקומות רבים בשיחות ואגרות כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע.

וראה עוד מ"ש אודות הר"פ בהערות וציונים מכ"ק רבינו בסו"ס הנחות הר"פ (ע' קצא) ומסמך גם שם לריבוי מאמרים ושיחות של אדמו"ר מוהרי"צ ועוד שבהם מדובר אודותו.



'היום יום' – כז ניסן

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

מגיד שיעור במתיבתא

בהיום יום - כ"ז ניסן: "דברים המותרים אם עושה אותם להנאתו הם רע גמור כמ"ש רבינו נ"ע תניא פ"ז, לפי דקדש עצמך במותר לך. צריך להכניס קדושה בדברים המותרים שיהי' בהם תכלית של תורה ומצות יראת שמים ומדות טובות".

והנה ע"פ המבואר בדברי ימי ישראל הנה ביום כ"ח ניסן הי' גמר סיבוב חומת יריחו ונפילת החומה. כיבוש יריחו הי' כיבוש של מנעולה של ארץ ישראל, שפירושה התחלת הכיבוש של כל ארץ ישראל, ומזה מובן שביום כ"ח ניסן נגמר כיבושה של מנעולה של ארץ ישראל, ובמילא התחלת כיבושה של ארץ ישראל כולה:

א. מבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (ראה לקו"ש ח"ה ע' 404 שוה"ג להערה 48 ועוד) שענינה דארץ ישראל בעבודת השם הוא ע"פ המבואר במאמר רבותינו נשיאנו "מאך דאָ ארץ ישראל!" וכפי שמובא - ע"ד הנגלה - בס' מאירי לכתובות (בסיומה): "כל מקום שחכמה ויראת חטא מצויין שם דינו כארץ ישראל".

ב. מבואר בחסידות בכ"מ שז' הארצות הכנעני וכו', הם מסמלים ז' מדות הרעות. וע"י כיבוש ארץ ישראל נהפכים למדות דקדושה.

וע"פ הנ"ל יומתק דיוק לשון קדשו של הפתגם ליום זה: צריך להכניס קדושה בדברים המותרים ... ומדות טובות.

והיינו - לכל לראש באופן כללי - המטרה: כיבוש ארץ ישראל להפוך את ז' הארצות לקדושה, היינו הז' מדות שבנפש, להפכם לקדושה. ובאופן פרטי בעבודה [כמבואר לעיל בשם המאירי "חכמה ויראת חטא"]. בסגנון של הפתגם: "תכלית של תורה ומצות יראת שמים".



לשמוע בקול ההורים ולהחליף ישיבה

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב היישוב - עומר, אה"ק

באג"ק כ"ק אדמו"ר מהור"צ נ"ע (ח"ו עמ' פג) מופיע מכתב לתלמיד, שהרבי הרי"צ כותב לו: "כתוב "כבד את אביך ואת אמך", וכתוב "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו" - שישנם ענינים שצריכים לדעת איך להתנהג בציווי אב ואם, בנדון דידיה צריך להתנהג לשמוע בקול הוריו ללמוד בישיבה אחרת, אבל צריך לבחור בישיבה טובה ובחברים טובים ולסדר לעצמו סדר בלימוד..."

ולכאורה יל"ע, שבפשטות מדובר במצב שהתלמיד רוצה להישאר בישיבה הנוכחית, ואז הפס"ד בשו"ע (יו"ד סו"ס רמ) שבאם חושב שבישיבה מסוימת יצליח יותר, א"צ לשמוע בקול ההורים. אבל יתכן שהיו כאן פרטים שונים הנוגעים ליר"ש, או שתלויים ברצון ההורים לגבי התשלום וכיו"ב, ללא אפשרות לשנותו, או טעמים אחרים שלא נזכרו כאן.



תנועת גיד שבמוח המעורר כח הזכרון וההעמקה

הת' יעקב זאיאניץ
שליח בישיבת ליובאוויטש - טאראנטא

ידוע הסיפור (נדפס בסה"ש תש"ד ע' 68, לקו"ש ח"ב ע' 369, וברשימות חוב' סט ועוד), דבערך בשנת תרנ"ד-ה גילו הרופאים גיד חדש במוח, שהגיד הזה מועיל לזכרון ולהעמקה, וכשסיפר אחיו של אדמו"ר מוהרש"ב אל האדמו"ר מוהרש"ב את הגילוי החדש, הוציא לו אדמו"ר הרש"ב ביכעל קטן בכת"י של אדמו"ר האמצעי, והראה לו שם אשר ב-7

6 שורות כתב אדמו"ר האמצעי אודות גיד כזה, ואשר אדמו"ר האמצעי מבאר שם שהגיד הזה מלא אדים, ויש בו כח תנועה וכאשר גיד זה מתנענע לצד מוח חכמה ובינה מועיל הזכרון, וכשמתנדנד לצד מוח הדעת מועיל להעמקה, והוא אשר רואים אנו דכאשר אדם רוצה לזכור משהו מרים ראשו וכאשר רוצה להתעמק מטה ראשו כלפי מטה. עכת"ד.

ויש להעיר אשר כדברים האלה אשר בכתי"ק אדמו"ר האמצעי כבר הוקדם והודפס בס' שבילי אמונה לא' הראשונים (נכד הרא"ש ז"ל) בנתיב הרביעי וז"ל שם: "בחדר התיכוני הנקרא שופט יש בו שביל א' תלול ונכנס הרוח המרגיש משני החדרים אשר לפניו אל החדר האחרון דרך אותו השביל, ויש בו מעט מהמוח וצורתו בדמות תולעת עולה ויורד באותו שביל אל החדש האחרון ובו יזכור מה ששכת, ומפני זה מי שמבקש לזכור איזה דבר זוקף ראשו ומסתכל כלפי מעלה כדי לסייע לאותו השביל להפתח ויזכור, וכאשר רוצה להבין כופף ראשו כדי שיסגר השביל ההוא ואז ישמר הכוח באותו החצר הנקרא שופט עד שידע תכונת הדבר שרוצה להבין", עכ"ל. ולא באתי אלא להעיר.



ומענין לענין באותו ענין יש להעיר דבסה"ש תש"ד (הנ"ל, וכן גם מודפס בסה"מ ת"ש ע' 140) מסופר הסיפור אשר הר"ר מנחם מענדל אחיו של אדמו"ר מוהרש"ב סיפר על הגילוי של הרופאים בשעת הסעודה, ושאדמו"ר הרש"ב לא ענה לו כלום עד אחרי "בענטשן" (=ברכה אחרונה), ואז ציווה לו לחכות והראה לו את כתי"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע.

אולם ברשימות חוב' סט וכן גם בשיחות קודש תשי"ב (פר' מטו"מ מקור השיחה אשר בלקו"ש ח"ב הנ"ל) וכן בשיחו"ק תשל"ו, שיחת ב' אייר מובא סיפור זה באופן שונה, היינו שהר"ר מ"מ ז"ל סיפר לאדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הגילוי בעת נט"י לסעודה והוא נ"ע הראה לו הכת"י לאחרי הניגוב וברכת ואכילת "המוציא", ואצטט ממש"כ רבינו ברשימותיו הק' וזלה"ק "פעם, והי' זה כשרחץ אדמו"ר נ"ע (=מהורש"ב) ידיו לאכילה, קודם שנגבן - ולא הי' אוהב כשהיו מדברים אליו אז, גם כשאירע שהפסיק הוא עצמו בקריאה "הום" וכיו"ב לא היה מברך, כי אם מנגב ידיו, ונוטלן עוה"פ - אמר אחיו מנחם מענדל (ז"ל) שקרא ב"ניבא" שמצאו נערוו חדש מלא נוזל דק, ושהוא הגורם שבשעה שאדם מתאמץ לזכור דבר מה הוא מרים ראשו, וכשמעיין - מוריד ראשו.

אדמו"ר נ"ע נגב ידיו, ברך ואכל המוציא ציווני שאטול ידי וכו', ויאמר: מענדל קום. נגשו אל הארון ויוציא אַ ביכעל מאדמו"ר האמצעי, ויראהו כתוב שם כנ"ל עכלה"ק הנוגע לענינו. וצריך בירור ועיון בזה.

ועוד אשלח ידי בשלישית דבלקו"ש ח"ב הנ"ל צירפו שתי הפרטים שבסיפור הנ"ל, מקצת מהגירסא שמוכא ברשימות וגם ממש"כ בסה"ש של כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע, דהנה בלקו"ש הנ"ל הלשון הוא "כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר שאביו לא הי' יכול לסבול שיפסיקוהו בין הנטילה לאכילה וברכת המוציא הגם שעפ"י דין אין דין הפסק אלא בדיבור או זמן דוקא, אבל לא כשזה הוא הפסק במחשבה לבד", ע"ש, ותיכף בהמשך לזה כתוב כהנוסח אשר בסה"ש תש"ד שבעת הסעודה סיפר הר"ר מנחם מענדל ז"ל וענהו אדמו"ר הרש"ב נ"ע לאחרי "בענטשן" בנוגע לכת"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע. וצ"ב בזה דהרי שתי קטעים אלו "לא חזי לאיצטרופי" דהרי אם הסיפור היה באמצע הסעודה סיפר לו על הגילוי החדש (כבשיחת אדמו"ר הריי"ץ שלא מוזכר כלל אודות נט"י והפסק וכו') וענהו אחרי "בענטשן", מה נוגע כהקדמה לזה דאדמו"ר הרש"ב לא סבל שיפסיקוהו בין נט"י לברכת המוציא.

איברא, דבהנחה הבלתי-מוגה משיחת שבת מטו"מ תשי"ב (מקור השיחה שנדפסה בלקו"ש) באמת לא כתוב שסיפר לו באמצע הסעודה אלא בין נט"י לסעודה שאז מובן ההקדמה לזה שלא סבל שיפסיקוהו בין נט"י להמוציא, וכ"מ באמת ברשימות הנ"ל ובשיחוק תשל"ו הנ"ל. ויל"ע.

ובכהנ"ל היה אפשר לתרץ בדוחק על הפרט שכתוב בסה"ש תש"ד דסיפרו לאדמו"ר הרש"ב "ביים עסן", דבפשיטות הרי הכוונה היא לאמצע הסעודה (דבזה שונה הוא בשאר המקומות) - הנה ע"ז היינו בדוחק יכולים לפרש דהכוונה היא שסיפרו לו בזמן הסעודה ובהכנה לה דהיינו בנט"י לסעודה שאז זה גם "ביים עסן" בזמן סעודה, אולם ההמשך שכתוב שם שענהו אדמו"ר הרש"ב נ"ע "אחרי בענטשן" מוכיח על תחילתו דכל הסיפור שם הוא באופ"א, דהרי לפי הכתוב בשאר המקומות כנ"ל ענהו אחרי ברכת ואכילת המוציא ולא "אחרי בענטשן" (היינו ברכה אחרונה).

וזה ודאי שאף בגדר דוחק לא יהיה לומר שהכוונה ב"לאחרי בענטשן" היא "ברכת המוציא", דהריי"ז היפך הכוונה הפשוטה והנפוצה בכגון דא. וא"כ הקושיא במקומה עומדת, ועצ"ע.



נישואין ומקור לפרנסה – מה קודם [גליון]

הרב דוד אופנר

שיכון חב"ד לוד, אה"ק

בגיליון תתיז דנו במה שנוהגים היום כו"כ שנושאים אשה לפני שמוציאים מקור לפרנסה, וכן לפני שקונים דירה, שלכאור' הוא היפך דברי הרמב"ם הל' דעות פ"ה הל' יא.

ואכתוב כאן מהרשום אצלי, מה ששמעתי מהר"ר אברהם רוטנברג מבני ברק לפני שנים, והשתא שוב שמעתי מהנ"ל זאת ע"י הטלפון, בהנוגע לנדו"ד: אשר בשנת תשי"ח בנ"י. אחד מאנ"ש (השמות ידועים לי. הכותב) שהיתה לו בת נכה ל"ע, והנ"ל שידך לו בחור א' שהכיר ואותו בחור (למרות שראה את המדוברת שהיא על קביים וכו', בכל זאת) התעניין בהשדוך, ונכנס הרא"ר לכ"ק אדמו"ר וסיפר הענין לרבי ושאל שאולי יש להכשיל השדוך מפני שיתכן שיש כאן חוסר שיקול דעת מצד הבחור שהיה בריא לחלוטין, וענה לו ע"ז כ"ק אדמו"ר (בין השאר, הלשון אינו מדויק כ"כ): "חוץ וואָס מ'זעט איז זי דאך געזונט", נאָר וואס דען, אַ בחור וואס פארדינט \$ 20 אַ וואָך - קען ניט חתונה האָבן", "קיין דריי סעודות אַ טאג מוז מען ניט, אָבער צוויי סעודות אַ טאָג מוז מען דאָך עסען".

וענה הנ"ל שאמנם חז"ל אמרו "לעולם יבנה אדם בית כו", אבל אנשי ירושלים (ששם הוא מקום מגורי החתן) לא נוהגים כן. וענה ע"ז כ"ק אדמו"ר: "די ירושלימ'דיקע איד'ן וואס זיי לעבן מיט אמונה און ביטחון, ומה שייתן להם הקב"ה הם שבעי רצון ואין להם טענות" - מותר לנהוג כך, אבל אדם שיש לו ציפיות וכו' אין לו לנהוג כך, וצריך בסיס כלכלי, ודרש כ"ק אדמו"ר שהורי החתן יקימו קרן שהזוג יתפרנס מהריבית. עד כאן בהנוגע לענייננו.

