

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה

את ברכותינו הלבביים

לידידנו היקר והאהוב איש חי ורב פעלים

ברוך הכשרונות, שליח כ"ק אדמו"ר באינדיאנא

מחשובי מנהלי המערכת מלפנים

הרה"ת ר' חיים אליעזר וזוגתו שי'

זלמנוב

לרגל הולדת בתם הברוכה

שיינא מושקא תחי'

לאריכות ימים ושנים טובות

יה"ר שתזכו לגדלה לתורה-

ולחופה ולמעשים טובים מתוך הרחבה

והצלחה רבה בגו"ר

המערכת

כה לַחִי!

חצי יובל

בגליון זה אנו חוגגים ת"ל הכניסה לחצי יובל של הופעת קובץ הערות וביאורים. שנת ה"עשרים וחמש" מאז שבת בראשית תש"מ, אז הופיע גליונו הראשון לאור עולם.

כברת דרך ארוכה עשה הקובץ מאז אותו ערב שבת. קובץ זה נולד בעקבות דרישת ובקשת הרבי זי"ע שידפיסו ויפרסמו מאספי תורה לדון ולדרוש בדבריו הקדושים בפרט ובתורה בכלל. ואכן מאז הופעתו הראשונה הרי צמח הקובץ לבית מדרש תורני גדול בעל תפקידים כפולים: כבימה עליה ניתן לברר את מקחו של צדיק נשיא הדור, וכבטאון תורני לכל דבר, בו ניתן לברר בירורים הלכתיים ותורנים בכל תחומי התורה בנגלה ודא"ח.

לעולם - יובל

טבעו של עולם שקובץ היוצא לאור עולם בקביעות ובתמידות הרי עם הזמן הוא נובל, מגלה סימני זקנה וגוויעה. קשה, עד כמעט בלתי אפשרי, להוציא לאור גליון חדש מדי שבועיים שנה אחרי שנה אחרי שנה בלי שהחומר מתעייף ומתרוקן מתוכן ממשי, עד שמחמת חוסר עניין הוא חודל להתקיים לגמרי. כך עלה בגורלם של ביטאונים רבים וחשובים.

אולם אין קובץ זה מוכן להיכנע לחוק זה. בכחו של הרבי שבזכותו הקובץ קיים, הרי קובץ זה מגלה רעננות בלתי מצויה. כמו זקני תלמידי חכמים שככל שמזקינים

דעתם צלולה עליהם כך קובץ זה רק מתחדש מדי שנה ושנה. אין הקובץ מגלה עייפות כלשהי הוא פורח ומשגשג, הוא מופיע בעקביות וגדוש חומר מעניין ומרתק מכל קשת העולם התורה החבדי"ת.

מחצי יובל אנו מקוים בעזהשי"ת להגיע ליובל שלם, לעולם שלם של תורה וחסידות.

ויפן כה וכה

אולם אין הקובץ אלא מסגרת חיצונית, עיקר הקובץ הם הכותבים היקרים מפז הנוטלים חלק ברב שיח התורני ומוכנים לקיים רצון צדיק לפרסם דבריהם בכתב לזכות בהם הציבור. וכאן אנו פונים ומודים על העבר, להכותבים היקרים שליט"א, תודה לכם על המאמץ, על הטירחה, על ההשתדלות, וה' הטוב ישלם לכם כגמולכם, וכמו כן אנו באים ופונים בבקשה לאלו שטרם נטלו עטם ועתם בידם לרשום הגיגיהם וחידושיהם עבור קובצינו ויחדיו נחגוג את חג התורה של חצי יובל.

מ'כה' ל'זה'

אך דא עקא תורת רבינו כעת, הינה תורה שבכתובים, תורה בה אין אמו שומעים את הוד קולו ורואים את פני קדשו, תורה שאינה בבחינת אספקלריא המאירה, אך זאת תקוותינו ואמונתנו הנובעת שנוכח לתורה חדשה שהיא בבחינת תורה של "זה" תורה המאירה כבאספקלריא המאירה, שנוכל לשמוע באופן מוחשי וממשי תורה חדשה הנובעת ממעין הקודש עד שתתקיים היעוד הסופי (כמבואר שלהי תענית) שהצדיקים ונשיא דורינו בראשם יצביעו ויראו הנה אלו קיינו זה קיינו לו וישיענו זה ה' קיינו לו נגילה ונשמחה בישועתו.

המערכת

לאחרונה הגיע אלינו כתב יד קודש של כ"ק אדמו"ר שבו הורה
לאחד מאנ"ש -שכתב הערה לכ"ק- שידפיסה בקובץ שלנו.

בשיחת ליל ב' דחנוכה תשמ"ב דיבר כ"ק אדמו"ר אודות מצוות
כתיבת ס"ת, ואמר שכשהי' הציורי ד"ועתה כתבו לכם את השירה
הזאת" וגו' לא הוצרכו להתחיל ולכתוב ס"ת מחדש כי כבר כתבו
מקודם, ורק הוצרכו לסיים עיי"ש בהשיחה.

וע"ז כתב א' מאנ"ש לכ"ק אדמו"ר

כבוד קדושת אדמו"ר שליט"א

זה עכשיו ראיתי בשו"ת בנין שלמה (להגאון בעל חשק
שלמה) שכתב בהקדמתו וז"ל: ואתה כתבו לכם את השירה הזאת
וגו' משום דבש"ס דגיטין אמרינן דר"י אמר דתורה מגילה
מגילה ניתנה ואפי' למ"ד דתורה חתומה ניתנה מ"מ כתבו
התוס' שם דנכתב מיד אחר האמירה רק דנכתבה על הסדר כמו
שהיא סדורה עכשיו ע"ש בתוס'. וא"כ באותו זמן שנאמר ציווי
זה לא הי' להם מה לכתוב דכבר כתבו כל התורה עד פרשת
האזינו, ולכן אמר ועתה כתבו לכם את השירה, אבל לדורות
צריך לכתוב כל התורה, עכ"ל.

וזו היתה תשובתו של כ"ק אדמו"ר

נת' [נתקבל] ות"ח [ותשואת חן]

כמדובר - (גם) להקובץ

ב"ה
פרשת נח
ה'תשס"ג
גליון ב [תתסח]
תוכן הענינים

גאול'ה ומשיח

- 8..... ענני הכבוד לעתיד לבוא [גליון]
10..... בענין הנ"ל

לקוטי שיחות

- 11..... בין אדם למקום או בין אדם לחבירו
12..... בעל שמחל על קינויו – לאחר סתירה [גליון]
15..... בענין הנ"ל
16..... "מעשה בחסיד"

שיחות

- 19..... מצות סוכה במדבר
26..... בערב יום הכיפורים מבקשים לעקאח

אגרות קודש

- 27..... תנאים מן התורה בתפילה שאינה מצווה [גליון]

נגלה

- 28..... כסף קידושין
32..... ביאור בתוד"ה האשה וד"ה בתולה
36..... סוכה שהיא למעלה מעשרים אמה
37..... אין עושין מצות חבילות חבילות [גליון]

חסידות

- 41..... הערות בלקו"ת ד"ה ביום השמיני עצרת
44..... "ויפח באפיו נשמת חיים"
46..... בענין עבודת הברורים

מלאך נקרא אויב 46

רמב"ם

ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית 48

הלכה ומנהג

נטילת ידיים לאכילת התפוח בליל הושענה רבה 51

הרוחת זמן הלואה 52

בעניין כפרות למעוברת 55

בדין צניעות 55

כמה תיקונים במהדורה החדשה דשו"ע רבינו 57

כניסה ל"טעמפל" רפורמי מפני "הפסד מרובה" [גליון] 58

בעל שקיבל שבת לפני אשתו [גליון] 60

כניסה ל"טעמפעל" רפורמי [גליון] 62

הגרלה משום הסמכתא [גליון] 63

פשוטו של מקרא

דיוקים בפרש"י פרשת נשא 64

ד"ה "וירא אלוקים את האור כי טוב ויבדל" 67

כמה דיוקים בתרגום יונתן בן עוזיאל 70

שונות

היום יום - שלהי תשרי 75

מקורות לדברי רבותינו נשיאנו 77

הספר 'בני יששכר' וחב"ד 80

מהדורה החדשה של ספר החקירה להצמח צדק [גליון] 81

היכן 'אבן השתיה' ? 82

ציונים לכמה ענינים 82

שמו של הרבי זי"ע: מענדל בלי יו"ד [גליון] 83

מספר הפאקס למשלוח הערות

718-756-3411 או 718-773-4115

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

ענני הכבוד לעתיד לבוא [גליון]

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בגליון תתסז (עמ' 8) שואל הרב אי"ב שי' גערליצקי איך יתקיים מצות סוכה לע"ל, דהרי אז יהיו בני"י מוקפים בענני הכבוד כמו בזמן המדבר, ומביא שם מהמביט ועוד דסוכה בתוך ענני הכבוד הוה סוכה תחת סוכה, וא"כ לכאורה יקשה להשיטה דמצוות אינן בטילות לע"ל, האין תתקיים מצוות סוכה? וגם להשיטה דמצוות בטילות לע"ל, הרי מבואר בקונטרס ד"הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" דזה רק בנוגע להציווי להאדם אבל מציאות המצוות כשלעצמן ה"ה בקיום נצחי, שבדרך ממילא יתקיימו כיון שהן רצונו ית' וכו'. עכת"ד הנ"ל.

אך עי' בקונטרס הל' תושבע"פ הנ"ל שמבאר שם לפי"ז הא דמשמע דר' יוחנן מחדא ס"ל דמצוות אין בטילות לע"ל, ומאידך ס"ל (בנדה) דמותר לקבור מת בתכריכין שיש בהם כלאים. דלכאורה קשה, הרי מבואר בנדה שם דלמ"ד מצוות אין בטילות לע"ל אסור לקבור מת בכלאים, דהרי כשיעמוד בזמן התחי' יהי' לבוש בכלאים, ומבאר שם דהמצאות דמצוות הוא נצחי גם לע"ל אלא דלא יהי' ציווי, כי כשבנ"י יהיו מציאות אחת עם הקב"ה, ממילא לא יהי' שייך מציאות שהוא היפך רצון ה', ולזאת אפי' אם קברו את המת בכלאים, הנה בדרך ממילא כשיעמוד בזמן התחי' לא ישאר לבוש בכלאים. ובהערה 95: ומסתבר לומר שגם ברגע התחי' לא יהי' לבוש כלאים בדרך ממילא (באופן ניסי) מצד רצונו של הקב"ה באיסור כלאים. עכלה"ק.

ועפ"ז מתורצת קושיית הרב אבי"ג בנוגע לסוכה: דכיון שרצון השם הוא שיתקיים מצוות סוכה, הנה ממילא יתהווה מציאות כזאת (עפ"י נס) שהמצוות תוכלנה להתקיים (כגון שיווצר פתח בענן למעלה מהסוכה וכו').

אך בכללות סברת המבי"ט דסוכה בתוך ענני הכבוד נחשב לסוכה תחת סוכה לא הבנתי לאשורו, דהרי קי"ל דאם הסוכה העליונה אינה

ראויה לדירה ליכא פסול דסוכה תחת סוכה, וא"כ הרי היו יכולים לבנות סוכה באופן כזה שהגג אינו ראוי לדירה.

ועוד קשה, דממ"נ, דאם יש לענני הכבוד דין סוכה לא היה צורך לבנות סוכה תחת ענני הכבוד, והיו יכולים לצאת בענני הכבוד עצמם כמ"ש הבנין שלמה, ואם עננים אינם סוכה כשרה, א"כ מאי קשיא ליה להמבי"ט מסוכה תחת סוכה.

אך לשון המבי"ט שם הוא דסוכה בתוך ענני הכבוד הוא סוכה תחת דבר שיש עליו "שם סוכה". וכנראה דייק בזה, דהפסול הוא מצד זה שהתורה הגדירה את ענני הכבוד בשם סוכה, ולזאת חל ע"ז פסול ד"סוכה אחת ולא בית סוכה".

א"כ אפילו אי ענני הכבוד אינם כשרים למצות סוכה, הרי התורה הגדירה אותם בשם סוכה.

[ומה שהקשה הרב אבי"ג דלכאורה ענני הכבוד מן הסתם היו למעלה מכ' אמה וא"כ ליכא פסול דסוכה תחת סוכה, ומציין לשו"ע אדה"ז סי' תרכח סעי' ב', במהכ"ת לא דקדק, דשם אינו מדובר בדין סוכה תחת סוכה אלא מדין סכך פסול שפוסל סכך כשר תחתיו, ולכאורה פשוט דשם מדובר כשסוכה העליונה אינה ראוי' לדירה ולכן ליכא פסול דסוכה תחת סוכה, אלא שמצד הדין דסכך פסול (דהוה למעלה מכ' מקרקעית התחתונה עיי"ש) מחדש שם דאינו פוסל את הכשר, ולכן ברור דאם גג התחתונה ראוי לדירה הי' העליונה כשרה כל זמן שגג העליונה הוא למטה מכ' מגג התחתון, אך גם כללות סברת הנ"ל דענני כבוד היו מן הסתם למעלה מכ' לא ידעתי מנ"ל הא, והרי הי' מנהיג את בגדיהם וכו' כמבואר במדרש].

אך יש לעיין בזה, דאולי מספיק שענני הכבוד ראוי לדירה מחוץ לסוכה, ולכן אפי' אם גג הסוכה אינו ראוי לדירה, מ"מ נחשב לסוכה תחת סוכה. ולדוגמא בהלכה, אם יבנה סוכה קטנה בתוך סוכה רחבה, וגג הקטנה אינו ראוי לדירה אך הסוכה הגדולה ראוי' לדירה מעל הקרקע (חוץ לסוכה הקטנה), יש לעיין באם יש על הקטנה פסול דסוכה תחת סוכה.

אך גם סברת הבנין שלמה שהביא הנ"ל, דבנ"י קיימו מצוות סוכה בענני הכבוד עצמם, דהוה גידולי קרקע וכו' עיי"ש, קשה לכאורה דהרי הי' על זה דין דסוכה ישנה, וע"י שו"ע אדה"ז סי' תרלו דסוכה

שחי בו כל השנה אינו יוצא בו עד שיגביה הסכך וחוזר ומניחו לשם מצוות סוכה, וא"כ האיך עשו זאת עם ענני הכבוד.

◆ ◆ ◆

בענין הנ"ל

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בגליון האחרון (תתסז) כתב דודי הגה"ח וכו' הר"ר אי"ב שי' גערליצקי שלפי המבואר ב"משיחות ש"פ תצווה ופורים תשמ"ז" ס"ד נמצא לכאורה שלא תתקיים מצוות סוכה לע"ל כי יהיו מוקפים בענני הכבוד כמו במדבר, ולפי מש"כ בספר בנין שלמה תתקיים המצוה ע"י ענני הכבוד עצמם, עיי"ש.

והנה בגמרא בבא בתרא (עה, א) "ואמר רבה א"ר יוחנן עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של ליתן שנאמר התמלא בסוכות עורו, זכה עושין לו סוכה לא זכה עושין לו צלצל [צל, הגהות הב"ח] שנאמר ובצלצל דגים וכו', עיי"ש המשך הגמ'. וברש"י מפרש החילוק בין סוכה לצל: "סוכה היינו מלמעלה, גג וארבע דפנות מארבע רוחות, צל היינו סיכוך בלא מחיצות".

במטרת הסוכה הנ"ל לכאורה יש להביא רא"י מדברי הגמ' סוכה (ב), שהוא רק לתענוג ואין זה קשור למצוות סוכה. דהגמ' הביאה רא"י דסוכה צריכה להיות ל"צל" מהפסוק "וסוכה תהיה לצל יומם" ובהמשך דוחה הגמ' רא"י זו ד"ההוא לימות המשיח הוא דכתיב, וברש"י מפרש: "אותם סוכות יהיו לצל לעונג ולמסתור, אבל סוכת מצוה אינה לצל". וכן לכאור' מוכח ג"כ מעצם מבנה הסוכה העשויה מעורו של הליתן, דבפשטות אינו כשר לסכך, וכמבואר במשנה (סוכה יא, א) כל דבר שהוא מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ אין מסככין בו, ופירש רש"י "כגון עורות בהמה". ועיין ג"כ רש"י ד"ה כי חגיגה (שם ע"ב) "דגים שלא הוי גידולי קרקע", והרי הגמ' בב"ב לומדת שלכולם - הן אותם שיזכו והן אותם שלא יזכו - הסכך יהי' מעורו של ליתן, וא"כ מוכח שסוכה לע"ל אינה קשורה עם מצוות סוכה.

אבל המהרש"א (ב"ב שם) מבאר דברי הגמ' שנראה שמדובר אודות מצוות סוכה, דז"ל: "לפי שיש בענין לימוד ועשיית המצוות ד' מעלות, יש העושה לשמה ויש עושה שלא לשמה רק לשם גמול מאתו ית', ויש שלא לשמה רק גמול מאדם. . ולזה אמר, זכה שעושה לשמה עושין לו

סוכה שהוא מצוות סוכה לשמה, לא זכה, רק לשלם גמול מאתו ית' אין עושין לו רק לצל להגן על ראשו מיום הדין שלעתיד ולא סוכה לשמה וכו', עיי"ש ביאורו בהמשך דברי הגמ'.

ומבואר בדבריו לכאור', דהא דעתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן הוא סוכה של מצוה, ואיך שנסביר דבריו - אם הסעודה תהיה בחג הסוכות דווקא או באופן אחר - עכ"פ מבואר שלדעת המהרש"א אכן יהי' קיום מצות סוכה לע"ל אף שיהיו שרויים בענני הכבוד. ולהשאלה האיך יקיימו מצוות סוכה בסכך שהוא פסול עכשיו, כתב בזה בספר הדרש והעיון להרב מרישא (דברים), מאמר קיג עמ' רז- רח) עפ"י דברי המדרש אודות שחיטת שור הבר בסנפירי הלויטן ש"תורה חדשה מאתי תצא" וכו', ועיי"ש דבריו*.



לקוטי שיחות

בין אדם למקום או בין אדם לחבירו

הרב בנימין אפרים ביטון
כולל מנחם שע"י מזכירות

בקובץ שעבר (תתסז, עמ' 20) הבאנו את דברי הרבי בלקו"ש חט"ז (עמ' 9 ואילך) בביאור יסוד טעם פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ, דרב נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד איסורי" – בין אדם למקום, ושמואל נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד ממונא" – בין אדם לחבירו, ע"פ דברי הגמ' בבכורות דף מט ע"ב דהלכתא כרב באיסורא וכשמואל בדיני (ממונא). וכתבנו להעיר ולבאר עפ"ז עוד כמה פלוגתות דרב ושמואל דאזלי' לשיטתיהו בהנ"ל.

ב. ויש להעיר עוד מהא דאיתא במס' מגילה (יג, א) עה"פ (מג"א ב, ט) "וישנה ואת נערויה לטוב בית הנשים", דנחלקו רב ושמואל במהות השינוי לטוב, רב אמר ששינה אותה לטוב בזה "שהאכילה

(* ראה רשימות חוברת סו. המערכת.

מאכל יהודי, ושמואל אמר ששינה אותה לטוב בזה "שהאכילה קצלי דחזירי" [כלומר חתיכות שומן חזיר – עי' רש"י], והיינו שנתן לה מאכלים שמינים וטובים יותר. [ויעויין בחדא"ג מהרש"א על אתר "או שינה ליתן לה מאכל שמן וטוב" – ודברינו דלהלן הם לפי פירוש זה].

ונראה לומר דאזלי לשיטתייהו בהנ"ל: דרב נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד איסורי" – בין אדם למקום, ולכך פירש שהשינוי לטוב הי' בזה שהאכילה מאכל יהודי – טוב רוחני ונפשי.

אכן שמואל נוטה לפרש הענין "ווי דאס איז מצד ממונא" – בין אדם לחבירו, וע"כ פירש שהשינוי לטוב הי' בזה שהאכילה מאכלים שמינים וטובים יותר – טוב גשמי וגופני.

ולהעיר מפ' מנות הלוי על אתר שכתב "זה דורש הטוב הנפשי במאכלים המותרים כפי הדת, וזה דורש הערב והוא בשר החזיר השמן", ומתאים להיסוד שבלקו"ש, וכמוש"נ.



בעל שמוחל על קינויו – לאחר סתירה [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון העיר הרב דוד שי' פלדמן על מה שהובא בלקו"ש ח"ד (עמ' 1033) בענין בעל שמוחל על קינויו לאחר סתירה, דלכאורה נראה שיש בזה פלוגתא בין הבבלי לירושלמי: דבסוטה (כה, א) איתא שבעל שמוחל על קניו קוניו מחול רק קודם סתירה, אבל לאחר סתירה אינו יכול למחול, ובירושלמי סנהדרין (פ"ח ה"ו) איתא שהבעל יכול למחול על קינויו אפילו לאחר שנסתרה כל זמן שלא נמחקה המגילה, אך בשיחה שם מביא כ"ק אדמו"ר מהרגצ'ובי שביאר שאין כאן מחלוקת, אלא בירושלמי מיירי בסתירה כזו שכל מציאותה היא רק מצד הקינוי – כמו אם אמר אל תסתרי אם איכך או עם מאה בנ"א, שלולי הקינוי אין זו סתירה, ולכן כאשר הבעל מוחל ומבטל הקינוי אזי ממילא בטלה גם הסתירה.

וע"ז העיר הרב הנ"ל, דהרי הרגוצ'ובי כתב על פי' הנ"ל ש"לכאורה י"ל כן", ובהמשך דבריו מסיק "אך באמת אינו הפירוש כן, רק דר"ל לענין השקאה, דהא מבואר במשנה דאם בעלה אינו רוצה להשקותה, מעכב, ואמר, דזה רק קודם שנמחקה המגילה אבל לאחר שנמחקה

המגילה משקין אותה על כרחו", וא"כ, איך מביא בשיחה בשם הרגצ'ובי בפשיטות מה שבעצם היה רק קס"ד אצל הרגצ'ובי, ולבסוף הוא מסיק באו"א? והניח בקושיא.

ונראה לומר שאף שלפום ריהטא זה נראה תמוה מאוד, אבל לאחר העיון במקור הדברים, נלפענ"ד דלק"מ.

דהנה בירושלמי שם הובאו דברי ר' יאשיה, שלשה דברים סח לי זעירא מאנשי ירושלים וא' מהם הוא "בעל שמחל על קנויו קנוי מחול", והקשו ע"ז, "ולא מתניתא היא שבעלה אינו רוצה להשקותה?" (ופי' הפני משה שם - "ומאי קמ"ל דהא קתני בסוטה פ"ד אמר בעלה איני משקה לא שותה"), וע"ז תירצו שם, "סברין מימר עד שלא נכתבה המגילה אתא מימר ואפילו משנכתב המגילה", פירוש דמהמשנה היינו יודעים שאפשר למחול על הקינוי רק קודם שנכתבה המגילה, אבל לאחר שנכתבה המגילה (כל זמן שלא נמחקה המגילה) זה חידש זעירא מאנשי ירושלים שעדיין אפשר למחול.

ומבואר להדיא בירושלמי שפירש את דברי המשנה הנ"ל, שהבעל יכול לומר שאינו רוצה להשקותה שזהו מדין מחילה על קינויו, ולכן הקשו על ר' יאשיה מה חידש לו זעירא.

והנה לפי"ז אינו מובן איך אמרו במשנה (סוטה ו, א) על מי שבעלה אינו רוצה להשקותה שהיא מאלו שאסורות לאכול בתרומה, דאם יש כאן מחילה הרי"ז כמי שלא קינא לה כלל ומותרת לבעלה וכ"ש בתרומה? (וראה באו"ש על אתר שנתקשה בזה מאוד).

וכן קשה מהמשנה (כד, א) שאמרו על מי שאמר בעלה איני משקה שהיא מאלו שנוטלות כתובה, והיינו שהוא מחוייב לגרשה, והרי לפי הירושלמי יש כאן ענין של מחילת הבעל ולמה אינו יכול לקיימה?

ומכ"ז הכריח הרגצ'ובי שע"כ כשהירושלמי מדבר על מחילת הבעל כוונתו למחילה מסוג אחר ממה שמבואר בפשיטות בבבלי שע"י המחילה מתבטל כל הענין וכאילו לא היה כלום ומותרת לבעלה ומותרת בתרומה. דכוונת הירושלמי היא לענין השקאה - שהבעל יכול למחול על זכותו להשקותה כ"ז שלא נמחקה המגילה (משא"כ לאחר שנמחקה המגילה משקין אותה בע"כ), אבל לענין שאר איסורי סוטה, שאסורה לבעלה ולאכול בתרומה, זה אמנם אינו יכול להתבטל ע"י מחילת הבעל לאחר שכבר נסתרה.

ולפי"ז מובן שמה שכתב בצפ"נ "אך באמת אין הפירוש כן רק דר"ל לענין השקאה דהא מבואר במשנה וכו'" אין הכוונה שהוא חוזר בו ממה שביאר לפנ"ז דישנו חילוק בין אם קינא לה עם איש שאסורה להתייחד עמו, שאז לאחר סתירה לא מהני מחילה דכבר נאסרה ורגלים לדבר, לבין אם קינא לה מאביה וכו"ב שבלי קינוי אין היחוד כלום "ואז רק הקינוי פועל שתהא הסתירה סתירה" ולכן מועילה מחילתו גם לאחר הסתירה. אלא שלא ע"ז דיבר הירושלמי, כי בירושלמי מוכח שמדבר על ענין אחר לגמרי, אבל עצם החילוק הנ"ל הוא - לדעת הרגז'ובי - אמיתי ומוסכם גם על הבבלי וגם על הירושלמי.

וכדמוכח גם מזה שבקס"ד כשרצה לפרש בזה את דברי הירושלמי היה פשוט לו שגם הבבלי יסכים ע"ז, ע"ש. והרי לכאן אפ"ל שרק הירושלמי שבו נזכר מפורש שגם לאחר הסתירה מועיל מחילה יסבור כן, אבל לשיטת הבבלי שסתם דלאחר סתירה אינו מועיל קינוי, מנא לן שבקינא לה מאביה וכו"ב אפשר למחול גם לאחר הסתירה? אלא ע"כ שלדעתו זהו מוכרח בסברא לכל השיטות, וממילא גם לאחר שביאר שכוונת הירושלמי בסנהדרין הוא לענין אחר, עדיין נשאר החילוק הנ"ל מוסכם לכו"ע.

וראה גם בקטע הבא בצפ"נ שם בנוגע לקושיית הכס"מ על סתירה בין מ"ש הרמב"ם בהלכה ב' להלכה ח' (ע"ש הנדון), ובסוף הקטע כותב "גם י"ל דנ"מ כמ"כ לעיל בין אם קינא לה מקרובים שמותרת להתייחד בין עם אחר" ומבואר להדיא שאין כאן כל חזרה מדבריו הנ"ל וכמ"ש.

ועפ"ז א"ש מה שבהשיחה הנ"ל - כשרצה לבאר בנוגע להקב"ה וכנס"י שאין כאן ענין של סתירה אמיתית כיון דלית אתר פנוי מיני, וכל מציאות הסתירה היא רק מצד הקב"ה וכו', ולכן הקב"ה יכול למחול אפי' לאחר הסתירה, ע"ש - הרי שכ"ז מיוסד על מה שהמציא הרגז'ובי את ההיכי תימצי שבה הבעל יכול למחול גם לאחר הסתירה, ולדעתו גם פשוט שאין בזה פלוגתא בין הבבלי לירושלמי והוא מוסכם לכל השיטות, ומה שבהמשך דבריו ביאר דהירושלמי בסנהדרין אינו מתכוון להיכי תימצי הנ"ל אין זה נוגע כלל להשיחה ואין זה גורע מאומה מהמבואר בשיחה, וק"ל.

ואף שעדיין צע"ק הלשון שם בהשיחה "דער ירושלמי רעדט וועגן אזא סתירה וואס איר גאנצע מציאות וכו'". ובעצם למסקנה אין הירושלמי מדבר ע"ז? הנה אפ"ל דהיות א) שבשיחה הרי לא נחית

לביאור הפשט בירושלמי. (ב) והיות שגם בקס"ד של הרגצ'ובי אין זה חידוש של הירושלמי דוקא וכנ"ל, אלא ענין שמוסכם לכל השיטות. (ג) וממילא גם למסקנת הרגצ'ובי שהירושלמי מיירי בענין אחר, הנה מ"מ ודאי שהירושלמי יסכים לעצם הענין, וממילא אין הכרח להבהיר בהשיחה שאותו ביאור בירושלמי הוה רק לקס"ד של הרגצ'ובי, ודו"ק ועצ"ע.



בענין הנ"ל

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בגליון תתסז (עמ' 14) הקשה הר"ד שי' פלדמן אמ"ש בלקו"ש ח"ד, שבגמרא (סוטה כה, א) איתא שבעל שמחל על קניו קניו מחול רק קודם סתירה אבל לאחר סתירה אינו יכול למחול, ובירושלמי (סנהדרין פ"ח ה"ו) איתא שהבעל יכול למחול את קניו אפילו לאחר שנסתרה כל זמן שלא נמחקה המגילה. ומביא כ"ק אדמו"ר ביאור הגאון הרגאצ'ובי שאין בזה פלוגתא בין הירושלמי לבבלי, אלא בירושלמי מדובר אודות סתירה כזו שכל מציאותה היא רק מצד הקינוי, כמו אם אמר אל תסתרי עם אביך או עם מאה בני אדם, שלולי הקינוי אין זה סתירה, ולכן כאשר הבעל מוחל ומבטל הקינוי, אזי ממילא בטלה גם הסתירה.

והקשה הרד"פ שי', דהרי הרגאצ'ובי כותב ע"ז "לכאורה י"ל", ומסיק, "אך באמת אין הפירוש כן, רק דר"ל לענין השקאה, דהא מבואר במשנה דאם בעלה אינה רוצה להשקותה מעכב, ואמר, דזה רק קודם שנמחקה המגילה משקין אותה על כורחו".

הנה לכאורה הביאור בזה הוא בפשטות, דהרוגצ'ובי חוזר בו רק בנוגע להפ"י בהירושלמי, דקשה להעמיס בדברי הירושלמי שמדובר רק אודות סתירה כזו שכל מציאותה היא רק מצד הקינוי (כמו אל תסתרי עם אביך או מאה בני אדם), ובפרט שהתוס' בסנהדרין (פ"ח ע"א - ד"ה קינוי מחול) פירשו דברי הבבלי שם (דבעל שמחל על קניו קניו מחול) ממש כדברי הירושלמי (דהיינו דוקא קודם שנמחקה המגילה אבל לאחר מכן אין יכול למחול), וכבר העירו באחרונים דדברי התוס' הם לכאורה היפך דברי הבבלי עצמו בסוטה שם, וכמה מהם תירצו כפי' הרגאצ'ובי, דהתוס' (דמקורו מירושלמי הנ"ל) מדבר

בנוגע להשראה ולא בנוגע להאיסור דסוטה על בעלה, שע"ז מועיל מחילתו רק לפני סתירה.

אך הנה כל זה הוא מה שנוגע לפי דברי הירושלמי, אבל לאמיתת הענין, החילוק כשלעצמו בין סתירה סתם לסתירה כזו שכל מציאותה היא רק מצד הקינוי, הוא נכון ואין בזה פקפוק כלל, והרי כל מגמת השיחה שם היא לדמות עניין הסוטה ברוחניות (בין בנ"י (האשה) והקב"ה (הבעל)) לענין הסוטה בהלכה. דאצל הקב"ה (המקנא את אשתו – בנ"י) לא שייך ענין הסתירה כשלעצמה, דהרי לית אתר פנוי מיני, וכל ענין הסתירה אין לו כל מציאות אלא רק מצד רצון הקב"ה (בדוגמת הסתירה שכל מציאותה היא מצד הקינוי, עיי"ש בארוכה).



"מעשה בחסיד"

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
תות"ל 770

בלקו"ש חי"א עמ' 80 מביא הרבי מהירושלמי (שבת פט"ו ה"ג) "מעשה בחסיד אחד שיצא לטיול בכרמו בשבת וראה שם פירצה אחת וחשב לגדרו במוצ"ש, אמר הואיל וחשבתי לגדרה איני גודרה עולמית, ונעשה לו נס ועלתה לו צלף (עץ יקר ומיוחד) וממנו היתה פרנסתו".

ומדייק רבינו שסיפור זה בא בהמשך לדרשת הירושלמי שלפנ"ז מהכתוב "ויום השביעי שבת לה' אלקיך לא תעשה כל מלאכה".

"שבת כה', מה הקב"ה שבת ממאמר אף אתה שבות ממאמר", היינו שבנוסף לאיסור המלאכה שמוזכר בפסוק "לא תעשה כל מלאכה", חז"ל הוסיפו שבות נוסף שצריך לשבות מדיבורים בעניני מלאכה.

ומוסיף שם רבינו מעשה זה המלמד על הזהירות במחשת חולין בשבת,

אם הלימוד שלפ"ז בירושלמי "שבת כהשם" מה הקב"ה שבת מכל דיבור מעניני חול, אף אתה שבות מכל ענין של דיבור ומחשבת חול.

היינו שהזהירות בדיבור ובמחשבה בעניני חול לשיטת הירושלמי הם "בחדא מחתא" של "שבת כה'", כפי שכותב שם בהערה 8.

וממשיך שם בהערה וז"ל "גם בבבלי (שבת ק"ז, ב) מובא המעשה בחסיד אחד כו', שהיה נזהר גם במחשבה (ראה בחא"ג מהרש"א,

חכמת שלמה שבת שם, ט"ז או"ח סש"ז סקי"ד, ועוד) אמנם בבבלי מובא ה"מעשה בחסיד אחד" בהמשך להמשנה ד"אין משיכין" כו', ולא לשביתה מדיבור, עיי"ש בגמ' ובירושלמי בא בהמשך לאיסור דיבור כי בבבלי השביתה ממחשבה היא זהירות נוספת בענין המלאכה, משא"כ להירושלמי שתוכן ב' הענינים שביתה מדיבור וזהירות במחשבה חד הוא – שבת כה"ל, עכ"ל.

ונלע"ד שע"פ יסוד דברי רבינו בהחילוק מהיכן נלמד הזהירות במחשבת מלאכה בשבת, ניתן לבאר את דברי הט"ז בסימן ש"ז סקי"ד, באופן נפלא – כפי שרבינו מציין לעין שם.

דהנה הרמב"ם וברבינו ירוחם נחלקו באם ישראל אומר לגוי לעשות לו מלאכה בשבת, האם מותר לישראל להנות ממנה במוצ"ש, רבינו ירוחם פסק (דף פ"ג ע"ב) שאסור לאותו אדם להנות מאותה מלאכה לעולם, משום קנס.

אמנם הרמב"ם פסק (הל' שבת פ"ו ה"ח) שמותר לו להנות מאותה מלאכה במוצ"ש באם יחכה כשיעור בכדי שיעשו, וכך הובא להלכה במחבר (בסש"ז סק"ב). ומדייק שם הט"ז שלמרות שההלכה היא כהרמב"ם, מ"מ נראה לו לפרש מאמר אחד בגמ' בפרק השואל (שבת ק"ז, ב') כשיטת רבינו ירוחם דאמרינן ת"ר מעשה בחסיד אחד שנפסרצה לו וכו', "וקשה למה קראוהו חסיד במה שלא גדרה בשבת? (ה"ז איסור מפורש ש"לא תעשה כל מלאכה בשבת") ותו מאי נחלק דאמר, מה ספק היה ליעץ על זה"?

ומתרץ הט"ז, א. "ונ"ל דבתחלה ידע ג"כ שבשבת היתה רק שנמלך לגדור ע"י עכו"ם כדאיתא בסמוך (סי"ט) לענין להציל מהפסד, וע"ז נזכר ואמר דזה אסור דשבת היא כלומר משום שבות דשבת, ונמנע גם בחול מלגודרה כרבינו ירוחם דכאן, ואע"ג דלא עביד מעשה ע"י, אלא מחשבה היתה, זה היה החסידות שלו שפסק אנפשיה דמחשבה כמעשה. ב. ועוד נראה לי לומר דבשבת היה מתיעץ היאך יגדור בחול והיה סבור שא"ז חטא ואח"כ נתחרט כיון שבשבת חשב על זה, ובשביל זה לא גדר אפי' בחול כדי שלא יהנה ממחשבה זו, וזה עיקר כי כן הוא בירושלמי (סוף פט"ז דשבת) בהדיא עכ"ל הט"ז.

ולכאורה נראה שב' התירוצים בדברי הט"ז הם ממש דומים זל"ז – שכאן לא היה איסור לגדור את הפרצה בשבת – רק שלאופן הראשון

החסיד חשב לקרוא לעכו"ם לתקן את הגדר בשבת, ולאופן השני החסיד חשב לגדור בעצמו בחול.

אבל בחרטה שלו שהיום שבת ואסור לגדור, לא קיים חילוק בין התירוץ הראשון לשני.

אך כד דיקת שפיר, על יסוד דברי רבינו בהערה הנ"ל, ניתן לומר שב' התירוצים הללו חלוקים בב' השיטות – הבבלי והירושלמי – במהות החסידות שיש כאן, דבתירוץ הראשון מבאר הט"ז את שיטת הבבלי שהכן אותו חסיד לא לחנם נקרא חסיד, כי מבחינה הלכתית האיסור שחל עליו הוא רק למעשה חולין, או דיבור דיאמר לגוי לעשות לו מלאכה בעבורו בשבת, (שלפי רבינו ירוחם תיאסר עליו הנאה ממלאכה זו באופן עולמי).

והוא הרי לא קרא לגוי שיגדור לו את הגדר, אלא רק חשב שכדאי לו לקרוא לגוי שיתקן לו את הפרצה, שמבחינה זו אין איסור כלשהו, ובפרט שמיד חזר בו ממחשבה זו, ואעפ"כ אסר על עצמו לתקן את הפירצה הלזו לעולם, מפני "שפסק אנפשי דמחשבה כמעשה".

היינו שזהו פסק שלו שמחשבתו תחשב כמו מלאכת איסור שעשה, שלא יהנה ממנה לעולם, שכזה איסור לא מופיע בהלכה, וכפי שרבינו מבאר בהערה הנ"ל, שהבבלי לומד שהזהירות ממחשבת חול, אינה מאותו לימוד של איסור מדברי חול, כי לפי שיטת הבבלי הדיבור בעניני חול בשבת אסור מהפסוק "מוצא חפצין ודבר דבר".

ואילו המחשבה בעניני חול כלל לא נאסרה מדרשה מסויימת, ורק מדת חסידות נהג אותו חסיד שאסור על עצמו לתקן את אותה פירצה, (ובעומק יותר ניתן לומר, שלולי זה שהחסיד חשב לקרוא לגוי ולומר לו שיתקן זאת בשבת, אלא היה חושב לעצמו לתקן זאת בחול, לא היתה סיבה אפי' מצד מדת חסידות לאסור את תיקון הפרצה לעולם, כיון שמחשבה זו היא בגדר הרהור, שמהרהר לתקן את הפרצה בחול. שמותר להרהר בזה בשבת, וכל השייכות לאיסור ולחסידות נובע מזה שחשב להגיד לעכו"ם לתקן את הגדר עוד היום - בשבת).

משא"כ בתירוץ השני, סובר הט"ז שניתן לבאר את מידת החסידות, שהיתה לאותו חסיד, כמו אופן הלימוד בירושלמי, כפי שהט"ז עצמו כותב בסוף התירוץ הזה "כפי שפירש הירושלמי".

שהחסיד "חשב לגדור בחול, והיה סבור שא"ז חטא, ולבסוף התחרט כדי שלא יהנה ממחשבה זו". שהדיוק בזה הוא שהחסיד אסר על עצמו לא בגלל שמחשבתו נחשבת כמעשה כי לפי אופן לימוד הירושלמי לא משנה מה כוחה של מחשבה זו כמו מעשה או לאו מפני שעצם המחשבה בעניני חול אסורה, כדרשת חז"ל "שבת כה' מה הקב"ה שבת מכל מאמר", ומכל עניני חול, "אף אתה שבות". ולכן גזר על עצמו שלא "יהנה ממחשבה זו".

(משא"כ לתירוץ הראשון שאזיל בשיטת הבבלי צריך להוסיף שמחשבה זו כמעשה חשיבא כי על מחשבה בלבד אי אפשר לאסור, אא"כ חשובה אצלו כמעשה).

ע"פ הנ"ל מובן ג"כ גודל הדיוק בדברי הט"ז שבתחלה ציטט את המעשה כפי שהוא מובא בתלמוד בבלי, וע"ז תמה ב' תמיהות, ותירץ תירוץ אחד שבהתאם לשיטת הבבלי, בהגדרת מהותה של מדת חסידות.

ובסיום דבריו, שמתרץ תירוץ נוסף מצין ל"כפי שפירש בירושלמי", לא רק בגלל הפרט הזה שהירושלמי כותב שהחסיד לא התכוון לקרוא לגוי בשבת, אלא חשב בעצמו לתקן זאת לבדו לאחר שבת, שזה כשלעצמו מסמל על זהירות בעניני חול בשבת. אלא עוד זאת שמגדיר את מהות וסיבת החסידות של אותו חסיד שעצם המחשבה הזו היתה פסולה אצלו, מצד "ששבת כה' מה הוא שבת מכל מאמר – ועניני חול – אף אתה שבות מכל עניני חול" כפי שמבאר רבינו בשיחה הנ"ל.



שיחות

מצות סוכה במדבר

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ב"משיחות ש"פ תצוה ופורים תשמ"ז" (בענין לחם משנה) סעי' ד' איתא דענינה של מצות סוכה הוא "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני וגו'" שהם "ענני הכבוד", ובל"ט שנה שהיו ישראל

במדבר בתוך ענני הכבוד לא מסתבר שבמשך זמן מסויים בשנה, מט"ו עד כ"א בתשרי ישבו בסוכות זכר לשיבה בענני הכבוד - בה בשעה שבמשך כל השנה כולה יושבים הם בתוך ענני הכבוד עצמם, כמובן וגם פשוט שאין צורך ב"זכר" כאשר ישנו הדבר עצמו בכל התוקף, ומה גם שע"פ הלכה לא היו יכולים לעשות סוכה בתוך ענני הכבוד משום דהוה סוכה בתוך סוכה, ודוחק הכי גדול לומר שבמשך שבעת ימי הסוכות יצאו מחוץ לענני הכבוד ועשו להם סוכות מפסולת גורן ויקב, עכ"ל. ובהערה 30 שם ציין לגליוני הש"ס סוכה יא, ב, שהביא מס' בית אלקים להמבי"ט (שער היסודות פל"ז) שכתב: "דאפשר שלא ישבו בסוכה במדבר שהרי היו מסוככים בענני הכבוד ואיך יעשו סוכה תחת סוכה", וכן הביא שם מרוקח סי' ריט, ומציין גם לס' כלי חמדה ח"ו (קונטרס המילואים) עמ' 124 שכתב דנראה פשוט דמכיון שמצות סוכה היא זכר לענני הכבוד א"כ כשהיו ישראל במדבר לא יתכן מצוה זו, וראה גם שיחת ליל ש"ק חוהמ"ס תשמ"ו.

ובשו"ת דברי ישראל ח"א סי' קכב (הובא בגליון הקודם) הביא מ"ש בס' 'אור תורה' פ' אמור (כג, לט) עה"פ אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי וגו', דיש להבין מדוע בכל החגים יצוה ה' אשר יעשו בהחג מיד בתחילת הציווי, ובחג הסוכות לא אמר הכתוב כלום מה יעשו בו, כ"א יאמר הכתוב כי ביום הראשון וביום השמיני מקרא קודש ויקריבו קרבנם לשם החג, ואח"כ אמר ה' פרשה מיוחדת: "אך בחמשה עשר וגו' ולקחתם לכם וגו' בסוכות תשבו וגו'", ומדוע לא צוה ה' להם משיבה בסוכה ומלקיחת ד' מינים מיד? ומבאר, משום דבמדבר לא היו צריכים לשבת בסוכה כיון שהיו כל הזמן בענני הכבוד לא היו צריכים זכר לזה, וכן בד' מינים ג"כ לא היו מחוייבים במדבר כי כתוב שהמצוה של הד' מינים הוא רק בבואם אל הארץ באספכם וגו', וע"כ אמר להם משה רבינו בט"ו לחודש השביעי יעשו חג הסוכות רק לענין איסור מלאכה והקרבת קרבנות, ואח"כ אמר להם פרשה מיוחדת שבבואם לארץ ישבו בסוכות ויקחו ד' מינים, עיי"ש. וראה גם שו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' ל"א בענין זה בארוכה, ובקובץ אורייתא י"ב עמ' ק"ס ובכ"מ.

ועד"ז כתב גם בקובץ 'תורה מציון' (ירושלים תרנ"ט, שנה ד' חוברת ג' עמ' טו, ב, הובא בס' 'נוי סוכה' סי' נט) וז"ל: ועפ"ז יתפרש ג"כ הפ' שאחר זה בחמשה עשר לחודש השביעי הזה (אמור כג, לב) וכאן לא כתוב מלת "אך"? ויותר תמוה לשון סוף הפרשה שכתב מקודם אלה מועדי ה' וגו' כאילו סיים כל דיני המועדות, ואח"כ אמר

בט"ו לחודש השביעי באספכם את תבואת הארץ וכו' ולקחתם לכם וגו' בסוכות תשבו וגו', מדוע לא אמר זה מקודם בפ' חג הסוכות קודם שסיים אלה מועדי ה' והוא פלאי, אבל באמת צריך לדעת שבמדבר לא נהגו לא מצות לולב ולא מצות סוכה וכו'. . ובזה יתבאר אומרו בט"ו לחודש השביעי הזה, ר"ל כל זמן היותכם במדבר וולכן לא אמר "אך" שהי' במשמע רק הסוכות הראשון ותו לא] אין לכם כ"א הקרבת אשה לה' ואיסור עשיית מלאכה, וסיים אלה מועדי ה' וגו' שתנהגו כל זמן היותכם במדבר, אך בט"ו לחודש באספכם את תבואת הארץ יתוספו לכם ב' מצוות של ארבעה מינים לרצות על המים שירדו גשמים בעתם ולישב בסוכות למען ידעו דורותיכם וגו'. עכ"ל.

לפי ביאור השיחה לכאן י"ל שלא קיימו חגה"ס כלל

והנה ידוע מ"ש בלקו"ש חכ"ב פ' אמור (ב) בביאור הטעם מ"ש אדה"ז בסידורו: "מצות נטילתו (של לולב) בסוכה היא מצוה מן המובחר", שאין זה רק משום קיום מצות סוכה דתשבו כעין תדורו, אלא שהיא מצוה מן המובחר משום נטילת לולב, וכפי שמבאר שם בארוכה שיש נפק"מ בין חגה"פ לחגה"ס, דבחגה"פ הנה יום ט"ו בניסן הוא זמן מיוחד לא משום שאז ישנה המצוה דאכילת מצה, אלא משום שזהו "יום צאתך מארץ מצרים" ומחמת זה מחולקים ימים אלו שהם ימי יו"ט, ולכן יש גם חיוב לאכול מצה, משא"כ שבעת ימים דחגה"ס, הרי הם אינם ימים מיוחדים ומובדלים מצ"ע, אלא להיפך - כיון שיש חיוב לישב בסוכה בימים אלו, לכן נעשו ימים אלו לימים מיוחדים - ימי יו"ט, וכל תוכן וקדושת החג נתהווה ע"י המצוה דישיבה בסוכה, ולכן הוה מצוה מן המובחר של נטילת לולב בסוכה כיון שמצות סוכה פועל שלימות ב"שם המצוה" דלולב. ועפי"ז ביאר גם סדר הכתובים שם (וכנ"ל) שלכן לא נכתבה המצוה דישיבה בסוכה בתחילה כמו בחג הפסח כי אז היינו חושבים שנקרא חג הסוכות רק בשביל הישיבה בסוכה, אבל אין זה כל תוכן החג, לכן כתוב בתחילה: "חג הסוכות שבעת ימים לה'" לגלות דחג הסוכות הוא תוכן כל החג, עיי"ש.

והנה לפי מה דנקטינן לעיל שבמדבר לא נתקיימה מצות ישיבה בסוכה, לכאורה מסתבר לומר שלא נתקיימה חג הסוכות כלל גם לא לענין עשיית מלאכה והקרבת קרבנות, כי מכיון שנת' בלקו"ש שכל תוכן ומהות החג מתהווה ע"י מצות ישיבה בסוכה, נמצא דכשלא נתחייבו בישיבה סוכה לא שייך שם החג כלל, ולא כמו שכתב בס'

'אור תורה' ובתורה מציון, שלכן באו פסוקי הקרבנות וכו' מקודם כיון שהם נהגו גם במדבר. ועפ"י יש לבאר גם למה לא תירץ בלקו"ש הקושיא דסדר הכתובים (שעליו קאי כל ביאור הנ"ל) ג"כ כתירוצו של ה'אור תורה' וכו' - עכ"פ בתור הוספה - דלכאורה הוא מרווח ג"כ בסדר הכתובים, ולהנ"ל ניחא, כיון שלפי הביאור שבהשיחה יוצא שאין תירוץ זה נכון, כיון שגם הקרבת הקרבנות ואיסור עשיית מלאכה לא קיימו במדבר.

מסובב אפ"ל גדול מהסיבה

אבל י"ל ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"י"ז פ' תזריע ב' (סעי' ה') דאיירי שם אדות קרבנות של אשה יולדת כשיש ספק אם קיימה את חובתה או לא, שהדין הוא שצריכה להביא קרבנות אחרים מספק, אבל אח"כ נעשו לקרבנות חובה, ומקשה ע"ז דכיון דסיבת הקרבן הוא רק מחמת ספק, א"כ איך אפשר שנעשה לקרבן חובה? ומביא ע"ז כמה דוגמאות דאפשר שמסובב יהי' גדול יותר מהסיבה: (א) מהדין דסוכה, דנסרים שרחבן ארבע אפילו הפכן על צידיהן שאין בהם ארבע פסול, ומבואר הטעם בזה (רש"י סוכה יד, ב, בד"ה פסולה): "דכיון דיש שם פסול עליהן נעשו כשפודין של מתכת הפסולין לסכך וכו'", הרי מוכח דאף שסיבת הפסול הוא רק משום הצד דרחבן ארבע, מ"מ נעשה בהם פסול עצמי אפילו על הצד שאין שם ארבע, הרי שהמסובב גדול יותר מהסיבה. (ב) דברי החת"ס (שו"ת או"ח סו"ס קמה) לגבי יו"ט שני של שבועות ששם לא שייך ספק כיון שהוא ביום חמשים לעומר, ומ"מ עושים אותו ב' ימים בכדי שלא לחלוק במועדות, אבל כיון שאין בו ספק ה"ה חמור יותר והוה יו"ט ודאי עיי"ש, נמצא דאף שסיבתו הוא פסח וסוכות שהם ספק, מ"מ בהמסובב בחגה"ש נעשה בו חומר וכת של ודאי יותר מהסיבה - פסח וסוכות עיי"ש.

ובהערות וביאורים (גליון מ"ז) אחו"ק תש"מ עמ' ו' עמדו בזה שדוגמאות אלו אינם אלא בדרבנן ומהו הראי' מזה שכן הוא גם בנוגע לקרבנות שזהו מדאורייתא? ובמכתב כללי ביום ד' פ' אמור פסח שני (תש"מ, נדפס בלקו"ש שם עמ' 508) ביאר בשוה"ג דקיימ"ל דאפילו גר שנתגייר חייב בפסח שני, אף שהסיבה לפסח שני הי' רק באלו שלא יכלו להקריב פ"ר וטענו "למה נגרע" וא"כ מה זה שייך לגר, והוסיף ע"ז הרבי: "וגם זה דוגמא מן התורה שהמסובב גדול מהסיבה".

ועי' גם בשו"ת 'אבני חפץ' סי' סא (להג"ר אהרן לעווין ז"ל אבד"ק רישא) שהאריך בענין זה אם מסובב יכולה להיות עדיף מהסיבה,

ומביא הסתירה שיש בין דברי הגמ' בקידושין לג, ב, ובין הגמ' מכות כב, ב, דבקידושין שם איבעיא להו אם לעמוד מפני ס"ת, ודרשו ק"ו אם מפני לומדיה עומדין מפני' לא כל שכן, ומשמע דס"ת גדול במעלה מת"ח, ובמכות שם אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמי גברא רבה, אלמא דת"ח גדול במעלה מס"ת? ומבאר דשתי גמרות אלו נחלקו אם אפשר שהמסובב יהי' גדול יותר מהסיבה, דהת"ח הוא בבחי' מסובב לגבי הס"ת שהוא הסיבה, שהרי כל כחו של הת"ח הוא התורה שלמד, והגמ' קידושין סב"ל דלא יתכן שהמסובב יהי' גדול מהסיבה ולכן סב"ל דס"ת גדול מת"ח, אבל רבא במכות סב"ל דשפיר יתכן שהמסובב יהי' גדול יותר, ולכן סב"ל דת"ח עדיף, וממשיך להביא דרבא לשיטתו קאי בכ"מ, גם הביא מעוד מקומות בהלכה (בדיני קדשים ובדיני טהרות) שמסובב יכול להיות גדול יותר מהסיבה ואכמ"ל.

דלפי"ז אפ"ל דאה"נ שהסיבה לכל החג דסוכות היא המצוה דישיבה בסוכה כפי שנת', אבל י"ל שבתור מסובב נעשים שבעת ימים אלו לימי יו"ט גם מצד עצמם באיסור עשיית מלאכה והקרבת קרבנות וכו', ולכן גם במדבר קיימו חג הסוכות בהקרבת קרבנות ואיסור עשיית מלאכה וכו' אף שעדיין לא קיימו מצות ישיבה בסוכה.

ויש להוסיף גם בנוגע למצות ד' מינים, שבשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל ועוד בכ"מ הביאו מ"ש הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פמ"ג שביאר טעם הציווי בלקיחת ד' מינים "מפני שהם שמחה בצאתם מן המדבר אשר לא הי' מקום זרע ותאנה ורמון ומים אין לשתות, אל מקום האילנות נותני פרי והנהרות . . . ואלו הד"מ הם אשר קיבצו שלשת הדברים האלה, האחד מהם רוב מציאותם בארץ ישראל בעת ההיא והי' כל אדם יכול למצאם וכו'", וממ"ש שהם שמחה בצאתם מן המדבר וכו', משמע דבמדבר עצמו לא נתחייבו במצוה זו, וכ"כ במנורת המאור נר ג' כלל ד' ועוד, וראה גם בס' נר למאה - חגה"ש עמ' לו, ובס' נוי סוכה שם, וראה גם בשו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' יא.

אבל ידוע מה שאמר אדה"ז דכשציווה הקב"ה "ולקחתם לכם" לקחו שלוחים הושיבום על ענן והם הביאו אתרוגים מקאלאבריא (ספר המנהגים עמ' 65) דמשמע מזה לכאורה שאכן קיימו מצות ד' מינים במדבר.

ענני הכבוד עצמם היו הסכך

ובשו"ת בנין שלמה בהקדמה שני' לפ' ראה (טז, יג) (הובא גם בגליון הקודם) כתב בזה דבר חדש וז"ל: חג הסוכות תעשה לך מגרנך ומיקבך, לכאורה קשה, כיון דמהך קרא ילפינן דצריך לעשות הסכך מפסולת גורן ויקב היינו שיהי' גידולו מן הארץ א"כ הו"ל לאקדומיה הך קרא בפ' אמור, דהא דין עשיית הסוכה צריך להקדים קמי דין הישיבה, ומ"ש דנטרה התורה לאשמעינן דין זה עד פ' זו שנשנית בערבות מואב? . . ואולי י"ל דבדור המדבר ישבו תחת ענני הכבוד כל ימות השנה וענני הכבוד הי' סכך כשר דהוה גידולי הארץ כדכתיב ואד יעלה מן הארץ, וכדאיתא בסוכה י"א, וגם אינו מקבל טומאה ולא הוצרך לפרש כלל, דכיון דאמר בסוכות תשבו הרי פירוש דבסוכות קאי על ענני הכבוד וזהו דכתיב בסוכה בפת"ח, כלומר בסוכות שאתם יושבים כל השנה אתם מחוייבים לישב בחג הסוכות, רק דבשאר ימות השנה ה"ז רשות ואי בעי אכיל חוץ לענני הכבוד, אבל בימות החג צריך לישב ולאכול ולישן דוקא תחת ענני הכבוד, והדר אמר כל האזרח בישראל ישבו בסוכות כשיכנסו לארץ ולכן דוקא במשנה תורה הוצרך לפרש להם דיעשו סוכה מדבר שגידולו מן הארץ דאז פסקו ענני הכבוד. עכ"ל.

דלפי דבריו יש מתרצים למה בפ' אמור כתיב בסוכות תשבו שבעת ימים, ולא כתוב כלל אודות עשיית הסוכה, ורק בפ' ראה (טז, יג) כתיב "חג הסוכות תעשה לך וגו'", די"ל דבפ' אמור איירי גם אודות הזמן שהיו במדבר ושם קיימו מצות סוכה בדרך ממילא ע"י העננים, ואין כאן שום עשי', ורק בפ' ראה דאיירי כשיכנסו לארץ אמר תעשה לך ששם צריך עשיית סוכה, אלא דבפועל נקטינן לעיל שלא קיימו מצות סוכה כלל.

ענני הכבוד אם נחשב למחיצה

והנה במה שהובא לעיל בהשיחה, שבמדבר לא יכלו לקיים מצות סוכה כיון שהיו תחת ענני הכבוד והוה סוכה תחת סוכה, יש מקשים (ראה בס' נר למצוה שם שהביא הקושיא בשם הס' 'כתר תורה' ובס' נוי סוכה שם הביא מס' 'תורות העולות' וכן הקשה הת' החשוב וכו' יהודא הכהן שורפין) שהרי איתא בסוכה כג, א, כל סוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצוי' לא שמה סוכה, וענני הכבוד לא היו עומדין ברוח מצוי' כדאיתא ביבמות עב, א, איתא שלא מלו במדבר משום שלא נשיב רוח

צפונית כי היכי דלא נבדור ענני הכבוד, ורוח צפונית היא רוח מצוי' כמ"ש רש"י שם, וא"כ לא הוי כלל סוכה תחת סוכה?

ונראה לתרץ, דכיון שהענני הכבוד היו שם עפ"י ה' במטרה מיוחדת להגן עליהם מזרם וממטר וכו' והיו צריכים לכיסוי זה להפסיק שלא יהיו תחת השמים וכו', ובודאי ניחא להו בהפסק זה, הנה זה גופא פועל דנעשה ע"ז שם מחיצה וחוצץ להסוכה, ודוגמא לזה מצינו בהדין "אחשבי" בביעור תרומה טמאה ביו"ט, דאף שאין בזה מלאכה מצ"ע, מ"מ מצוותו אחשביה דהוה מלאכה כמבואר ברש"י במתניתין ביצה כז, ב, ובכ"מ.

ובס' הרוקח סי' קעח כתב דאיתא בירושלמי בפרק ר"ע, בשבת ניתנה תורה לישראל [וקשה] ואמרינן במכילתא מקול הדיבור חזרו לאחריהם י"ב מיל, הרי יצאו מתחומין? י"ל הואיל ועננין מקיפין אותם הוי כמחיצות בני אדם כאילו לא יצאו. עכ"ל, וכ"כ בס' פענח רזא פ' יתרו (ע' 228) שהקשה קושיא זו ותירץ: דמכיון שהוקפו בענני הכבוד הרי כאילו היו בחצר אחד, עכ"ל. ועי' גם בתשובות מהר"ם בר ברוך (ח"ב) סי' שצ וז"ל: אשר שאלת למ"ד בשבת ניתנה תורה לישראל האין חזרו לאחריהן י"ב מילין? הא לא קשיא דאפילו למ"ד תחומין דאורייתא מוקפין היו בענני הכבוד והוי כמחיצת בני אדם וכו', ואע"ג דעננים של עכשיו אינם נחשבים בממש, עננים שלהם שאני שהקיפן הקב"ה להגן מפני האומות ובכל מקום שהיו הולכים היו ענני כבוד עליהם וכו', עכ"ל. וזהו כנ"ל, וראה לקו"ש ח"ח עמ' 58 הערה *48 שביאר קושיא הנ"ל של הראשונים שהוא רק ממה שפרחה נשמתן מהדיבורים הקודמים להדיבור דזכור את יום השבת, קודם שבטל השבת דמרה דמהדיבורים שאח"כ לא קשה, עיי"ש.

ועי' גם בס' דורש לציון דרוש י"ג שחקר הנוב"י אם העננים היו מחיצות לעננין שבת, ובשו"ת תורת חסד או"ח סי' לה האריך בזה, ובאבני נזר או"ח סי' רעח (אות יב) הקשה על הרוקח כנ"ל דכיון שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, והרי איתא ביבמות (כנ"ל) דבמדבר לא נשבה רוח צפונית כי היכי דלא נבדור ענני הכבוד. עוד הקשה מהך דשבת ה, א, המעביד ארבע אמות ברה"ר מקורה פטור לפי שאינו דומה לדגלי מדבר, ואי נימא דעננים חשוכים מחיצה הרי גם במדבר ה' רה"ר מקורה, ועי' ח' חת"ס שבת ו, א, (ד"ה אך) שכתב דכיון שענני הכבוד נעשו לצורך בני אדם ונסתלקו לצורך בני אדם ה"ה כמחיצות בידי אדם, ועי' גם בשו"ת חת"ס או"ח סי' ר"ח וחור"מ סי'

קצ"א, וראה רשימות חוברת כ"ט בשיטת הרמב"ם בנוגע למדבר בזמן הזה ובזמן שהיו חונים במדבר, והמהר"ם שיק מצוה כ"ד אות ג' ביאר שיטתו דבזמן שהיו שרויין במדבר לא הי' רה"ר כיון שהיו מוקפין בעננים והוה כמוקפין במחיצה, ואין להאריך עוד.



בערב יום הכיפורים מבקשים לעקאח

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בספר השיחות תש"ג חלק א' (עמ' 23): "ע"פ האמור לעיל יש להוסיף ביאור והסבר במנהג ישראל [ראה אלף המגן למטה אפרים סי' תרד ס"ק לח ס' טעמי המנהגים ריש עמ' שכז ס' המנהגים חב"ד עמ' 58] שבערב יום הכיפורים מבקשים "לעקאח" (עוגת דבש וכיו"ב) ומקבלים אותו, וכפי שנהג כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו לחלק "לעקאח" ולברך ב"שנה טובה ומתוקה".

"מטעמי המנהג דבקשת לעקאח – בערב יוה"כ - "סימן" ו"סגולה" שבמשך השנה לא יצטרכו למתנת בשר ודם, שכן, גם אם יש קס"ד דנתינת לטענה דצד שכנגד שצ"ל מתנת בו"ד, יוצאים י"ח בבקשת לעקאח בערב יוה"כ"פ, ועי"ז לא יצטרכו במשך השנה למתנת בו"ד, אלא כאו"א יקבל פרנסתו "מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה", עד לאופן של עשירות בגשמיות ממש, עכ"ל – ע"ש באורך.

באוצר מנהגי חב"ד (עמ' קפא ואילך) מאריך בענין חלוקת "לעקאח", ומביא: ש"אמר הבעש"ט שחלוקת "לעקאח" הוא מנהג עתיק "סל"ה שם), ע"ש.

באגרות קודש חלק י"ג (עמ' רפג) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע [להרה"ח וכו' ר' אוריאל צימר ע"ה]: "ולפלא שאין מזכיר ע"ד ביקורו אצל האנשים אודות דברנו בהנוגע להפצת המעיינות ע"י הנהגת לימוד החסידות באופן קבוע, כדרישת רבינו קביעות לא רק בזמן אלא גם קביעות בנפש . . ואף שכנראה חושש לסבר פנים בו יקבלוהו, תקוותי שלא אלמן ישראל ח"ו ובכמה מקומות יצליח במדה מסוימת, וע"ד לקחת לקח בערב יום הקדוש הרי אם נגזר ח"ו שבאיזה ענין לא יקבלוהו בספ"י בתכלית השלימות, יה"ר שיצא ידי הגזר ע"י דבורו ע"ד לימוד פנימית התורה וכו'. עכ"ל.

ונראה להביא מקור מנגלה להנ"ל ממ"ש בפסיקתא דרב כהנא (כט) ד"ה באספך מגרך ומיקבך (דברים טז, יג): "אמר ר' אלעזר בר מריום למה עושים אנו סוכה אחר יום הכיפורים לומר לך שכן את מוצא בראש השנה יושב הקב"ה בדין על באי העולם, וביום הכיפורים הוא חותם את הדין, שמא יצא דינם של ישראל לגלות, ועל ידי כן הן עושין סוכה וגולין מבתיהם לסוכה, והקב"ה מעלה עליהם כאילו גלו לבבל, שנאמר חולי וגוחי בת ציון כיולדה כי עתה תצאי מקריה ושכנת בשדה ובאת עד בבל ושם תנצלי ושם יגאלך ה' מכל אויבך (מיכה ד, י). עכ"ל.



אגרות קודש

תנאים מן התורה בתפילה שאינה מעווה [גליון]

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בגיליון העבר (תתסז – עמ' 33) הקשתי על מ"ש כ"ק אדמו"ר באג"ק (חי"ד עמ' מג) דגם לולא מצות התפלה, אפי' אי תפלה הוה רשות, יש מקום לגדרים מן התורה כגון שיכור דאסור להתפלל, דשייך בזה איסור אפי' אי נאמר דתפלה אינה חובה.

והקשיתי, דלכאורה האיסור דשיכור בתפלה הוא קשור עם הענין דעומד לפני המלך, ואיסור זה הרי שייך רק כשיש מצוה להתפלל, דלולא המצוה הרי אין כל חילוק בין תפילה זו לשאר תפלות כמו ברכות ותהלים וכו'.

ובהערת המערכת שם העיר: "לכאורה נראה שזה תלוי בהאדם עצמו כיוון שהוא עושה פעולה של עמידה לפני המלך ובעת מעשה מזלזל בזה, ה"ה עובר על מצוות יראת ה'. משא"כ בשאר ברכות או אמירת תהלים שאי"ז פעולה של עמידה לפני המלך".

אך עי' בתניא אגה"ק פרק כד': "ואל יעשה אדם עצמו רשע שעה אחת לפני המקום אשר בחר בה מכל היום להקהל ולעמוד לפניו בשעה זו שהיא עת רצון לפניו . . . לפקוד לשכינת כבודו . . . ולהמצא

לדורשיו ומבקשיו ומייחליו . . לראות בגילוי כבוד מלכותו . . להתבונן ולראות ביקר תפארת גדולתו . . הנגלות למעלה בשעה זו וגם למטה . . ומלכותא דרקינא כעין מלכותא דארעא שדרך המלך . . והעביר קול בכל מלכותו להקהל ולעמוד לפניו להראותם כבוד מלכותו . . וע"כ קבעו חז"ל בתפלה כאלו עומד לפני המלך עכ"פ יהיה מראה בעצמו כאלו עומד... עיי"ש בארוכה.

ונקודת הדברים, דענין עומד לפני המלך הוא מציאות אמיתית הנוצרת ע"י ציווי מלמעלה, ודווקא בשעה שהמלך הכריז שיבואו ויעמדו לפניו, ולא כל העתים שוות. ובזה מבאר שם מדוע קבעו חז"ל בתפלה שיתנהג כאלו עומד לפני המלך, אף שאין מחשבה לכסיל וממילא לא חלי ולא מרגיש כלל במעלת זה שעומד לפניו, דמ"מ יתנהג עכ"פ לעין כל בדיבוריו ומעשיו באופן המתאים להמציאות דעומד לפני המלך (משא"כ בשאר תפלות כמו ברכות ותהילים וכו') כי המציאות היא אמתית. אך אילו לא הי' מצוה להתפלל כלל, הנה במה שונה תפלת שמו"ע משאר תפלות. אך אולי י"ל שהוא ע"ד דמצינו שתפלת ערבית רשות, ומ"מ היא עת רצון למעלה וישנה אז המציאות דעומד לפני המלך. היינו, דאע"פ שתפלת ערבית אינה חובה, מ"מ כך עלתה ברצונו שבשעה זו יתגלה כבודו וגדלו לכל דורשיו ומבקשיו.



נגלה

כסף קידושין

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בקידושין (ג, ב) איתא: בכסף מנ"ל, ותו הא דתנן האב זכאי בביתו בקידושיה בכסף בשטר ובביאה, מנ"ל דמיקניא בכסף, וכסף דאבוה הוא, אמר רב יהודה א"ר דאמר קרא ויצאה חנם אין כסף, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו אב. [ומקשה:] ואימא לדידה, [ומתרצת:] הכי השתא, אבי' מקבל קידושיה דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה, ואיהי שקלה כספא [בתמי"], [ומקשה:] ואימא הנ"מ קטנה דלית לה יד לקבל קידושין, אבל נערה דאית לה יד לקבל

קידושין, תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא". ואחר שקו"ט באה המסקנא שזהו אכן נלמד ממ"ש "ויצאה חנם אין כסף – אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, "ומסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט" [נפרש": "ומה יציאת אמה העברי' אין כסף לאדון דנפקא מרשותי' קאמר קרא, אף מיעוט דיש כסף דקא דייק ליציאת אירוסין, יש כסף למי שיצאה הימנו קאמר, והיינו אב"].

והנה במסקנת הגמ' מבואר רק מהיכן ידעינן שהאב מקבל כסף הקידושין של בתו נערה, (שהרי הפסוק "ויצאה חנם אין כסף" איירי בנערה, ומשם נלמד ש"יש כסף לאדון אחר" שהוא האב), אבל לכאורה עדיין מנ"ל שהאב ג"כ מקבל הקידושין עצמם, ולא הבת.

וע"ז כתבו התוס' בכתובות (מו, ב, ד"ה יציאה) וז"ל: "והשתא כיון דשמעינן מהאי קרא דכספא דאבי' הוי, סברא הוא דאיהו נמי מקבל, דהשתא אבי' שקיל כסף קידושי' ואיהי תקדוש נפשה", ולכן מזה שידעינן שהאב מקבל הכסף ידעינן נמי, בדרך ממילא, שהאב מקבל הקידושין, כי אא"פ שהיא תקבל הקידושין והאב יקבל הכסף.

והנה, ידוע שישנם ב' אופנים איך ללמוד קושיית הגמ' "ואימא הנ"מ קטנה . . אבל נערה . . תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא: א. כפי שרש"י (ד"ה ואימא) ותוס' (ד"ה ואימא ה"מ) לומדים כאן, וכ"ה בתוס' כתובות (שם), ב. כפי שלומדים התוס' כאן לקמן (בד"ה וכ"ת).

פי' הא' הוא שמהפסוק "ואת בתי נתתי לאיש הזה" יודעים רק שאב מקדש בתו קטנה ומקבל הכסף, וע"ז מקשה בגמ' שמנ"ל שגם בנערה האב מקדשה, והתירוץ הוא שמ"ויצאה חנם אין כסף" ידעינן שבנערה האב מקבל כסף הקידושין, ומזה פשוט שהוא גם מקבל הקידושין, כמ"ש התוס' בכתובות.

ופי' הב' הוא שמהפסוק "ואת בתי נתתי לאיש הזה" יודעים גם שהאב מקבל קידושי בתו נערה, ומקבל הכסף, וקושיית הגמ' היא במקרה שהנערה מקבלת בעצמה את הקידושין, מנ"ל שגם אז האב מקבל הכסף, והתירוץ הוא שמ"ויצאה חנם אין כסף" יודעים שהאב מקבל כסף קידושי בתו נערה (מבלי לחלק בין אם הוא קידשה או היא קידשה את עצמה).

ובמפרשים מבואר שלכאור' פי' הב' אינו מתאים לכו"ע. דלקמן (מג, ב) נחלקו ר' יוחנן ור"ל, שלדעת ר"י אין הנערה יכולה לקדש את עצמה, ולר"ל יכולה (עכ"פ לרבנן), וא"כ נמצא שקושיית הגמ' (מנ"ל

שכשהנערה מקדשת עצמה האב מקבל הכסף) מתאים רק לשיטת ר"ל, משא"כ לר"י הרי אינה יכולה לקדש א"ע, ואיך אפשר להקשות שמנ"ל שכשהנערה עצמה מקבלת הקידושין האב מקבל הכסף.

ומבואר בזה, שמוכרח לומר שלר"י הקושיא היא (לאופן הב') באופן אחר קצת: מנ"ל הא גופא שהיא אינה יכולה לקדש א"ע, למה שלא תקדש א"ע וגם תקבל הכסף. והתירוץ הוא דמ"ויצאה חנם אין כסף" יודעים שהאב מקבל הכסף, ובדרך ממילא יודעים שהוא המקדש, ולא הבת, וכסברת התוס' דכתובות דלעיל.

נולפי פירושים אלו משתנה הפי' בלשון הגמ' "אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא", שלפי' הא' הכוונה היא שלנערה יש יד בכלל, והקושיא היא למה שלא תקבל היא הקידושין, שתקדש איהי נפשה, וגם תשקול היא עצמה את הכסף ולא האב, ומנ"ל שהאב כן יכול לקדשה. ולאופן הב' - אליבא דר"ל - הקושיא היא: דהיות ויש לה בפועל יד לקבל הקידושין, לכן כשהיא מקדישה נפשה למה שלא תשקול הכסף. ולר"י הקושיא היא, כפי שהוא לפי אופן הא', אלא אין הקושיא מנ"ל שהאב כן יכול לקבל קידושי' (כי זה יודעים - לאופן זה - מהכתוב "את בתי נתתי לאיש הזה), כ"א מנ"ל שאין הנערה עצמה יכולה לקבל קידושיה].

והנה איך שנלמד, נראה שר"ל לא ס"ל הך סברא של התוס' בכתובות (שאם האב מקבל הכסף פשוט שהוא מקבל הקידושין), שהרי לשיטתו, הנערה לפי האמת יכולה לקבל הקידושין, ומ"מ הכסף הולך להאב.

ובפשטות מבארים פלוגתתם בהקדים קושיית רעק"א על התוס' בכתובות. דלמה באמת אין לומר שהבת מקבלת הקידושין, והאב זוכה הכסף ממנה, כמי שזוכה כל מעשי ידי', והקוב"ש במסכתין (אות ג') מתרץ שאם אין הכסף שלה אז איך היא מקבלת הקידושין, שהרי כל ענין הקידושין הוא מה שקונה הכסף, ואפ"ל שהנערה תקבל הקידושין, ולא תקנה הכסף כ"א האב.

ובפשטות בזה הוא דנחלקו: לר"י כן הוא, שאפ"ל שהיא מקבלת הקידושין ללא קבלת הכסף, ור"ל ס"ל שאינו כן, היינו שאפ"ל שא' מקבל הקידושין ואחר קונה הכסף. והטעם ע"ז כפי שלומדים בפשטות: הנה זה תלוי בהגדר של זכיית האב במעשי ידי בתו, דאפשר לבארו בב' אופנים: א. מלכתחלה מעשי ידי' הוה שלה, וממנה ה"ז הולך לאבי'. ב. מעיקרא ה"ז של האב. דלאופן הא' הנה גם אם הכסף

ילך להאב, אין הפי' שהיא לא קיבלה את הכסף, כ"א שהיא אכן קיבלה, ואח"כ ה"ז הולך להאב, ולכן אפ"ל שאף אם הכסף שייך לאבי, מ"מ יכולה היא לקבל הקידושין, וזוהי שיטת ר"ל.

[ואף שבפועל אין שום שיהוי זמן ביניהם כ"א בבת אחת בעת שהיא מקבלת הכסף ה"ז מיד נקנה להאב, מ"מ בהגיון ה"ז כאילו הוא נעשה בזה אחר זה, וכמ"ש הרמב"ם בפיה"מ (כריתות פ"ג) ה"נקודה נפלאה", שכל סיבה ומסובב – אף אם באים בב"א – נחשב זה כאילו באו בזה אחר זה. וכן בנדר"ד, דהיות שקנין האב הוא מסובב מקנין הבת, ה"ז כאילו שתחלה קונה הבת ואח"כ קנה האב].

משא"כ ר"י ס"ל כאופן הב', שמעולם לא נכנסה מעשי ידיה לרשות הבת, ולכן אם האב קונה הכסף ה"ז שמעולם לא קנתה היא הכסף, וזה אא"פ, וכנ"ל מהקו"ש, ולכן מזה שהאב מקבל הכסף ה"ז ראוי שאין היא מקבלת הקידושין*.

אמנם באמת יש לבאר מחלוקתם באופן אחר - ע"פ מה שמוכח בלקו"ש חי"ט (עמ' 215) חקירת הרגצ'ובי בגדר כסף קידושין וז"ל: "אם העילה הוא הקנין ועי"ז מתקדשת, או להיפך העילה היא הקידושין ועי"ז היא קונה הדבר" – ז.א: האם הקידושין חלים עי"ז שהיא קונה הכסף, או להיפך: עי"ז שהיא מתקדשת הרי היא קונה הכסף, עכ"ל. ועי"ש בלקו"ש שבזה מבאר החילוק בין אם ילפינן קדושי כסף מ"כי יקח איש אשה" או מ"ויצאה חנם אין כסף", עי"ש ובהערות.

וי"ל שבזה תלוי מחלוקת ר"י ור"ל: דשניהם ס"ל שהמעשי ידיה שייך מעיקרא להאב, ומ"מ נחלקו, שר"י ס"ל שהעילה הוא הקנין ועי"ז מתקדשת, וא"כ אא"פ"ל שתתקדש בלי שתקנה הכסף, כי הקידושין בא כמסובב מהקנין בכסף, ולכן לדעתו "סברא הוא דאיהו נמי מקבל, דהשתא אביה שקיל כסף קידושי' ואיהי תקדוש נפשה", משא"כ ר"ל ס"ל שהעילה היא הקידושין ועי"ז היא קונה הדבר, וא"כ אין קנין הכסף נוגע לעצם הקידושין, כי אינו אלא תוצאה, ולכן גם אם קנין הכסף נעשה לאדם שני, אי"ז מחסר שום דבר מעצם הקידושין, ולכן אין מוכרח שהכסף נקנה למי שקיבל הקידושין.

(*) ראה חידושי הריטב"א ד, ב בד"ה ואיצטריך. המערכת.

ועוד י"ל, ששניהם ס"ל כאופן הב' שהעילה הוא הקידושין ועי"ז מתקדשת, אלא שנחלקו האם תוצאה זו היא תוצאה מוכרחת לקיום הקידושין. כי באופן הב' גופא(שהעילה היא הקידושין) יש לבאר בב' אופנים: א. זהו רק סדר הדברים – שתחלה נעשה הקידושין ואח"כ קנין הכסף, אבל חשיבות שניהם שוה, ששניהם הם מעיקר ענין הקידושין. ז.א. שהקידושין חלים רק באם הכסף יוקנה למקבל הקידושין. ב. כן הוא בד"כ בפועל, שתחלה נעשה הקידושין, וכתוצאה מזה אחר הקידושין קונה הכסף, אבל לא שתוצאה זו, היא מעיקר גדר הקידושין, ואם מאיזה סיבה אין תוצאה זו הנה אין שום חסרון בהקידושין עצמם. ולפי"ז י"ל שר"י ס"ל כאופן הא', ולכן מוכרח מזה שהאב קונה הכסף - שגם הוא מקבל הקידושין, כי אא"פ שהנערה תקבל הקידושין בלי קנין הכסף. משא"כ ר"ל ס"ל כאופן הב', ובמילא לא איכפת לן אם אינה קונה הכסף, ואפ"ל שהיא מקבלת הקידושין והאב קונה הכסף.

ועי"ל, ששניהם ס"ל כהאופן שהעילה היא הקידושין, וגם ס"ל שקנין הכסף היא תוצאה מוכרחת, כי קנין הכסף הוא חלק מגדר הקידושין. ומ"מ בזה גופא נחלקו האם מוכרח שמקבל הקידושין עצמו הוא הוא שיקנה הכסף, או שרק מוכרח שהכסף יוקנה למישהו [ז.א. שמוכרח שע"י הקידושין יוצא כסף הקידושין מרשות המקדש לרשות אחר], אבל אין מוכרח שיוקנה דוקא למקבל הקידושין עצמו. (ויש להאריך בזה מכמה סוגיות לקמן דף ז-ח). דר"י ס"ל שמוכרח שמקבל הקידושין הוא הוא שיקנה הכסף, ולכן אא"פ שהיא תקבל הקידושין ואבי' יקנה הכסף, ור"ל ס"ל שרק מוכרח שמישהו יקנה הכסף, ולכן לא איכפת לן אם היא מקבלת הקידושין והאב קונה הכסף, כי סו"ס הקידושין גרמו שהכסף יצא מרשות המקדש לרשות אחר.



ביאור בתוד"ה האשה (ריש קידושין) וד"ה בתולה (ריש כתובות)

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

התוס' מבארים (בד"ה "האשה נקנית") דהא דתני הכא "האשה" (בה"א) "וכן בכמה דוכתין גבי איש ואשה קתני בה"א", משא"כ בפ"ק דכתובות דקתני "בתולה נשאת" בלא ה', הוה משום "דהכא אקרא

קאי, כלומר האשה המבוררת בפסוק, דאשכחנא אשה מבוררת בקרא גבי נשואין דכתיב כי יקח איש אשה, אבל בתולה לא קאי אקרא וכו'". וממשיכים להקשות, דא"כ מדוע קתני 'עבד עברי', 'עבד כנעני' וכו' בלא ה', הלא "מבוררין בפסוק ניהו"? ומת': "ושמא בהני עבד ואמה אין נופל בהן לשון ה' שאין מבוררין כ"כ, לפי שהוצרך לפרש בהן בהי מיניהו אי בעברי אי בכנעני וכו'". וממשיכים, "דהא גבי יבמה קתני היבמה".

ונחלקו המפרשים בביאור דברים אלו של תוס' (האחרונים): דהמהרש"ל והמהר"ם פירשו, דבאו בזה לשלול שלא נתרץ כפי סברא שהוזכרה בתוס' בריש מס' כתובות "גבי איש ואשה רגילים בכל מקום לשנות בה' אע"ג דלא קאי אקרא וכו'". (וזה באו התוס' לשלול כאן בהביאם שגם גבי 'יבמה' - שאינו 'איש' או 'אשה' - קתני בה'). אולם המהרש"א כתב: "דהכא לא אסיק התוס' אדעתייהו כלל לחלק בהכי". ולכן מפרש שהתוס' באו בדברים אלו לשלול סברא אחרת (שלא הוזכרה בשום מקום) - דלא נימא דהא דלא קתני ה' בעבד עברי כו', הוא משום דלא הוה בריש הפרק (דהא קתני היבמה אע"פ דאינו ר"פ).

וצלה"ב בדעת המהרש"א, מדוע באמת "לא אסיק התוס' אדעתייהו כלל לחלק בהכי"? והלא סברא זו היא - כנ"ל - סברת התוס' במק"א, ומדוע א"כ ראו התוס' כאן צורך לשלול סברא שאינה מוזכרת בשום מקום, ולא סברא זו שהזכירו בעצמם במק"א?! (ואף דהמהרש"א כתב להוכיח דלא כפירוש המהרש"ל בתוס' - הרי אין זה מבאר פירושו של המהרש"א כמובן. ולהעיר שהמהר"ם תי' בדבריו גם הוכחה זו נגד פירושו - שהוא כפי' המהרש"ל).

ב. והנה, התוס' בכתובות (שם) כתבו, שהמשניות 'האשה שהלכה', 'האשה שנתארמלה' ו'האיש מדיר את בנו בנזיר', לא קאי אקראי (ולכן הוצרכו לפרש דהא דקתני בהן ה', הוה משום ד'גבי איש ואשה רגילים בכל מקום וכו' כנ"ל). ומכח דברים אלו הקשה המהרש"ל כאן (בהמשך דבריו) על התוס' דילן, דאיך יתרצו מדוע כתוב ה' במשניות אלו (והרי התוס' כאן לא כתבו האי סברא ד'גבי איש ואשה' כו', ואדרבא, שללו אותו כנ"ל)? וכתב ע"ז המהרש"א: "אין כאן קושיא, דה"ק האשה הנשואה המבוררת בקרא, אם נתארמלה, וכה"ג איכא לפרושי האשה שהלכה, והאיש שהלך, ותו לא מידי ודו"ק".

וגם כאן נמצא, דלפי המהרש"א הרי התוס' כאן מחולקים לגמרי על סברת התוס' בריש כתובות, דשם סב"ל מפורש דמשניות אלו א"א

להחשיבן 'קאי אקרא' (ולכן א"א להשתמש בסברא זו לבאר מדוע נכתבין עם ה'). משא"כ כאן סב"ל להתוס' - לפי מהרש"א - דכן נחשבין "מבוררת בקרא", ושלכן נכתבין בה'. וצלה"ב, במה נחלקו התוס'?

ג. ודאיתנן להכא יש להוסיף, דלכאור' יש עוד שינוי בולט בין התוס' כאן להתוס' בכתובות, והוא בביאור הטעם דלא כתוב ה' בעבד עברי ועבד כנעני כו'; דהתוס' כאן כתבו - כנ"ל - דהוא משום "שאין מבוררין כ"כ וכו'", משא"כ בכתובות כתבו דהוא "משום דא"כ ה"ל למתני העבד העברי שאינו דבוק, ואין דרך הש"ס לדבר כן". וטעמא בעי גם בביאור הבדל זה.

ד. והנראה בזה, דהנה הבאנו לעיל לשון התוס' דילן בתירוץ "דהכא אקרא קאי, כלומר האשה המבוררת בפסוק וכו'". אמנם כשהתוס' בכתובות כתבו תי' זה, שינו בלשונם קצת, וכתבו "דהתם אקרא קאי". האשה הכתובה".

ונראה דאכן יש כאן ב' סברות שונות: דלהתוס' בכתובות הרי פירוש התירוץ הוא: דבזמן שהמשנה באה כפירוש על פסוק מסויים, אז משתמש התנא עם ה', משום שבא לפרש אותו פסוק הידוע לנו מן התורה. משא"כ להתוס' אצלנו הרי פירוש התירוץ: דבזמן שהמשנה מדברת אודות איזה אדם שהתורה דיברה עליו, הרי אדם זה כבר נעשה "מבורר" (או חשוב), ולכן משתמשים עם ה' הידיעה.

ובסגנון אחר: ההבדל בין ב' האופנים הוא, דלאופן הראשון משתמשים עם ה' משום שמפרשים כאן [הדינים של אדם זה המוזכר בפסוק הידוע לנו. משא"כ לאופן השני משתמשים עם ה', משום שמדברים על אדם הידוע לנו.

ובאם כנים הדברים, אזי מבוארים היטב ב' מההבדלים שהזכרנו: (א) לפי הביאור בכתובות מובן שזה מבאר רק משניות כאלו שבאים לפרש איזה פסוק, כמו 'האשה נקנית' ו'האיש מקדש', שהן פירוש וביאור להפ' ד"כי יקח איש אשה וגו'". משא"כ משניות כאלו שלא מתייחסים לאיזה פסוק מסויים, כבר אין כאן ביאור וטעם מדוע להשתמש עם ה'. משא"כ לפי הביאור בהתוס' דילן, הרי גם משניות כאלו (האשה שנתארמלה, 'האיש שהלך' וכו') מדברים על אותה אשה שכבר ידוע לנו מהפסוקים הדנים על עיקר הקידושין, ולכן מובן מדוע משתמשים עם ה'.

(ב) המשניות של עבד עברי וכנעני וכו', הם ביאורים בהפסוקים של קנייני העבדים, ולכן: לפי הביאור בכתובות, אכן אין מקום שלא להשתמש כאן בה', ולכן צריכים התוס' לבאר שפשוט לא הי' יכולת להשתמש עם ה', מחמת 'דרך הש"ס' בדיבורו. אמנם לפי התוס' דילן, דהעיקר הוה באם מדברים על אדם המבורר וידוע לנו, אז כבר אפשר לתרץ דכאן "אין מבוררים כ"כ" מחמת איזה סיבה שתהי'.

ה. ועפכ"ז נבא לבאר מה שהתחלנו בו בדברי המהרש"א; דהנה התוס' בכתובות שם, אחר שביארו דהיכא דקאי אקרא משתמשים בה', ממשיכים לבאר ד"באיש ואשה רגילים בכ"מ לשנות בה', אע"ג דלא קאי אקרא כמו "האשה שהלכה" וכו'.

ובביאור האי סברא - היינו מדוע באמת רגיל התנא להשתמש בה' גבי איש ואשה בעלמא - כתוב במהר"ם (כאן בקידושין): "דר"ל האשה המפורסמת שכל איש הוא צריך לאשה". והיינו שאישה בכלל היא 'מפורסמת' וידועה, ולכן תמיד משתמשים עם ה' הידיעה.

ולפ"ז נמצא, דבהתוס' בכתובות איכא ב' סברות מדוע - ומתי - יש להשתמש עם ה': א) כשהמשנה היא פירוש על פסוק. (ב) כשמדברים על אדם 'מפורסם', כמו אשה.

והרי לפי דברינו דלעיל נמצא, דהביאור בהתוס' דילן (בקידושין), הוא כעין תיווך וקישור בין ב' הביאורים בכתובות; דהתוס' כאן אומר, דהיכא שהמשנה מדברת על אדם המוזכר בפסוק. אז הרי אדם זה הוא 'מבורר' וידוע, ולכן משתמשים עם ה' כשמזכירים אותו (או אותה).

ובאותיות אחרות: הרי התוס' כאן איחד ב' הביאורים שבהתוס' בכתובות, וביאר, שאכן המשנה משתמשת עם ה' כשמדברת על אדם ידוע ומפורסם (כהביאור השני בהתוס' שם). ומתי אכן נהי' האדם ל'מפורסם' - הר"ז כשנזכר בתורה (כהביאור הראשון שם).

ולפי"ז יש לבאר מש"כ המהרש"א, שאין לומר שבהמשך התוס' כאן בא לשלול הסברא השני' בתוס' שם (בכתובות) - ד"גבי איש ואשה רגילים בכל מקום וכו' - דהתוס' כבר שללו אותה סברא מעיקרא, באמרם שמת' נהי' 'מבוררים' וכיו"ב, הר"ז רק ע"י שנזכרים בקרא.

(ובסגנון אחר: מאחר שהתוס' כאן כבר הרכיב אותו סברא בתוס' שם, יחד עם הסברא הראשונה באותו תוס' - כנ"ל בארוכה - ועשה משניהם סברא וביאור אחד ביחד, כבר אין מקום לומר שאח"כ יחזור

התוס' מכל הסברא שלו כאן, ויציע לקחת אותה סברא השני' (בתוס' שם) בפני עצמה כתירוץ להקושיא).

אמנם, כל זה הוא לפי המהרש"א, אבל המהרש"ל למד - כנראה - הביאור בתוס' כאן (דקאי אקרא וכו'), שהוא אותו הביאור בראשית התוס' שם (שהוא פירוש על הפסוק וכו' כנ"ל), ושלכן אכן הקשה על התוס' כאן איך יתרץ המשניות של 'האשה שנתארמלה' וכו' ב כנ"ל.

ולכן מפרש גם, שבאמצע התוס' יש מקום להציע גם הסברא השניה שבהתוס' שם, ושלכן שללו התוס' אותה הסברא במילים אלו - "דהא גבי יבמה וכו'".



סוכה שהיא למעלה מעשרים אמה

הרב מענדל איידעלמאן

תושב השכונה

בריש מסכת סוכה שנינו: סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ובגמ': מנה"מ . . אמר רבה . . רבי זירא אמר . . ורבא אמר מהכא בסוכות תשבו שבעת ימים אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע.

ובדף כח ע"ב בהמשנה: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, ובברייתא בגמ': תשבו כעין תדורו מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד היו לו כלים נאים מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשנן בסוכה.

ומובן דהם ב' ענינים: א) הסוכה עצמה צריכה להיות דירת עראי, ולמדים זאת מהתיבות "שבעת ימים" (הראוי לשבעת ימים), וזה מבואר בריש המסכתא. ב) ההשתמשות בהסוכה, שצריך להיות סוכתו קבע, ולמדים זאת מתיבת "תשבו" (תשבו כעין תדורו), וזה מבואר בדף כח ע"ב.

והנה בעין משפט אות א (על המשנה ריש המסכתא) מציין ל"מי' פ"ד מהלכות סוכה הלכה א, סמג עשין מג, טוש"ע א"ח סי' תרלג סעיף א". ובאותו (רבא) מציין "מי' פ"ו מהל' סוכה הלכה ה, סמג עשין מג,

טוש"ע א"ח סי' תרלג סעיף א". ובאות ב (גמרא כח ע"ב) מציין "מיי" שם [פ"ו מהל' סוכה] הלכה ה, סמג עשין מב, טוש"ע א"ח סי' תרלט סעיף א.

וז"ל הרמב"ם פ"ד ה"א: שיעור הסוכה גובהה . . ולא יתר על עשרים אמה. פ"ו ה"ה: כיצד היא מצות הישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום ובין בלילה כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה, וכל שבעת הימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע שנאמר בסוכות תשבו שבעת ימים.

ולכאורה הציון בעין משפט אות ו להרמב"ם פ"ו מהל' סוכה צריך עיון גדול, שהרי הציון הוא על ריש המסכתא, אבל הלכה ה בפ"ו מהל' סוכה הוא מהגמרא דדף כח ע"ב.



אין עושין מצות חבילות חבילות [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בקובץ הערות וביאורים לש"פ בהעלותך תשס"ג (גליון תתסב עמ' 29) העיר הרב ב"צ חיים שי' אסטער דיש לחקור בגדר האיסור דאין עושין מצות חבילות חבילות, האם זהו חסרון מצד החפצא דהמצוה או חסרון בהגברא המקיים את המצוה, והביא שמצינו ב' טעמים בזה: הרשב"ם בפסחים (קב, ב) כתב שהוא משום "דמחזי עלי' כמשוי" (וכ"ה גם ברש"י ותוס' סוטה ח, א), אמנם התוס' במו"ק (ח, ב) כתבו שזהו "כדי שיהא לבו פנוי למצוה אחת".

וכתב לומר שנחלקו בגדר האיסור: דהרשב"ם ס"ל דהוא חסר בעצם החפצא דהמצוה, דקיום מצוה לא צ"ל באופן דמשוי. אמנם התוס' ס"ל דחסר בקיום הגברא דאין לבו פנוי, והוסיף דמכיון דאין לבו פנוי בעת קיום המצוה, הרי זה גופא מראה דהוה כמשוי.

ועפ"ז כתב לבאר הא דאיתא בפסחים שם, א"ר ששת אין אומרים שתי קדושות על כוס א', מ"ט, א"ר נחמן בר יצחק לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות, ולא והא תניא הנכנס לביתו במוצ"ש מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים, ואח"כ אומר הבדלה על הכוס, ואם אין לו אלא כוס א' מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו, ומשני אין לו שאני, והא יו"ט שחל להיות אחר השבת דאית ליה ואמר רב יקנ"ה

וכו'. וברשב"ם ד"ה דאית לי' כו' כתב: "קס"ד ביו"ט הראשון של פסח שחל להיות אחר השבת עסקינן דאית לי' כוסות הרבה דתנן לעיל אפי' עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות". ותוד"ה דאית לי' הקשו: "וקשה דהא כל ד' כוסות צריכי חד למלתיה" [וא"כ הוה ג"כ כמו "אין לו"], ולכן פרשו באו"א - "דביו"ט ראשון מסתמא אדם מכין הרבה", יעוי"ש.

ובביאור יסוד פלוגתת הרשב"ם והתוס' כתב דאזלי לשיטתייהו בגדר האיסור דאין עושין מצות חבילות חבילות, דלפי מה שנתבאר לעיל נמצא שחלוקים הם בביאור שקו"ט הגמ' הנ"ל,

דלדעת הרשב"ם תירוץ הגמ' "אין לו שאני" פירושו דבכה"ג שאין לו, חידשו והתירו לעשותן חבילות חבילות, ולא שמלכתחילה אין כאן שום איסור, דהרי לדעתו הוה חסרון בעצם חפצא דהמצוה, ובמקרה שא"א התירו. והנה, לאחר שחידשה הגמ' להתיר האיסור מקשה הגמ' מיום א' דפסח דמוכח שאין בכלל האיסור דאין עושין מצות חבילות חבילות, דהרי יש לו כוסות הרבה, דאפי' עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות, ובאופן כזה לא נתחדש כלל דישנו היתר לעשותן חבילות חבילות. ואף שכל כוס הוא מיוחד לענינו, מ"מ זה גופא שיש לו הרבה כוסות ומ"מ צריך לעשותן חבילות, הרי מזה גופא מוכח פירכא על רנב"י, ואין איסור לעשותן חבילות חבילות.

אכן לדעת התוס' תירוץ הגמ' "אין לו שאני" פירושו, דמלכתחילה אין כאן שום איסור, דהרי לדעתו כל האיסור הוא משום חסרון דהגברא שמראה דהוי כמשוי, א"כ באופן דאין לו אלא שני כוסות, הרי אין האדם מראה דהוה כמשוי עליו, דהרי אין לו כוס אחרת כלל ואיך מראה עי"ז שמזלזל במצוות.

והנה אחרי שהגמ' תירצה דאין כאן שום איסור, הקשה הגמ' מיום א' דפסח דאית לי', וע"ז הוקשה להתוס' שפיר, שאם הכוונה לד' כוסות, הרי מכיון דכל כוס צריך לענינו הר"ז בדיוק כמו "אין לו", דהרי ג"כ אינו מזלזל במצות ואינו מראה דהוה כמשוי עליו, וע"כ אאפ"ל דהכוונה היא לד' כוסות אלא מכיון שביו"ט הראשון מסתמא מכינים הרבה. עכת"ד.

ב. ויש להעיר בדבריו, דהנה מש"כ בביאור פלוגתת הרשב"ם והתוס' דאזלי לשיטתייהו בגדר האיסור דאין עושים מצות חבילות חבילות ע"פ דבריהם בטעם האיסור, אי משום דמחזי עלי' כמשוי אי

משום דאין לבו פנוי למצוה, דלהרשב"ם הוה חסרון בהחפצא ולהתוס' בהגברא, מסתבר יותר דהוה להיפך, דלהרשב"ם הוה חסרון בקיום הגברא, ולהתוס' הוה חסרון בעצם החפצא, וכמו שביאר היטב הרב י.ל. שי' שפירא בגליון לש"פ בא תשס"ג (תתנב עמ' 31), דלטעם הרשב"ם ה"ז דין בהגברא, היינו שאין שום חסרון בהמצוות עצמן אם עושה אותן חבילות חבילות, והאיסור הוא לפי שהאדם עושה דבר שאינו מתאים, שמראה שרוצה לפרוק משא המצוות מעליו [דמחזי עלי' כמשוי'], אבל לטעם התוס' ה"ז לפי שלא יוכל לכוון לב' המצוות, וא"כ זהו חסרון בהמצוות עצמן שלא יהיו נעשות בכוונה המתאימה [וכמ"ש הר"ן (פ"ד דר"ה) דכשאדם מכוון למצוה, אם יש בדעתו מצוה אחרת פסולה מכל וכל דהוא מחריב מיניה וביה. וכמ"ש הראב"ד (פ"ז מהל' פרה אדומה פ"ג) "כללו של דבר אין אדם יכול לכוון דעתו לב' דברים כאחד וכו'"], וא"כ שוב צ"ב יסוד פלוגתות הרשב"ם והתוס' בפסחים שם.

ג. עוד יש להעיר, דמש"כ בטעם התוס' בזה"ל "וי"ל דמבאר בזה, דזה דמחזי עלי' כמשוי', דמכיון דאין לבו פנוי בעת קיום מצוה, הר"ז גופא מראה דהוה כמשוי' – ענין זלזול במצוה", לא זכיתי להבין [דטעם התוס' "כדי שיהא לבו פנוי למצוה אחת" וטעם הרשב"ם "דמחזי עלי' כמשוי'" תרי טעמי נינהו, דלטעם התוס' הוא כדי שיוכל לכוון לב' המצוות, ולפי דבריו למה לא נאמר דאין כאן אלא טעם אחד].

ועוד, מש"כ דלדעת התוס' תירוץ הגמ' "אין לו שאני" פירוש, דמלכתחילה אין כאן שום איסור, ויסוד דבריו הוא כלשונו "אמנם לדעת התוס' דכל האיסור הוא משום שהגברא מראה דהוה כמשוי' א"כ באופן דאין לו שני כוסות, אז הרי אין האדם מראה דהוה כמשוי' עליו, דהרי בכלל אין לא כוס אחרת", צע"ג, דהר"ז ממש טעם הרשב"ם ולמה לא נאמר כן גם לדעת הרשב"ם.

[גם דבריו האחרונים בביאור קושית הגמ' מיו"ט ראשון דאית לי', לדעת הרשב"ם והתוס', לא זכיתי להבין – וכדלהלן בדברינו דלכאור' מסתבר להיפך. ודו"ק היטב].

ד. ונראה לומר בביאור יסוד פלוגתת הרשב"ם והתוס' באו"א, והוא ע"פ מה שהבאנו לעיל דפליגי בגדר האיסור דאין עושין מצוות חבילות חבילות. דלטעם הרשב"ם הוה חסרון בקיום הגברא, לפי שהאדם מראה שרוצה לפרוק משא המצוות מעליו. אכן לדעת התוס' הוה חסרון

בעצם החפצא כיון שלא יוכל לכוון לב' המצות, וא"כ המצות לא יהיו נעשות בכוונה המתאימה.

ועפ"ז נמצא דחלוקים הרשב"ם והתוס' בביאר שקו"ט הגמ' הנ"ל:

לדעת הרשב"ם תירוצ' הגמ' "אין לו שאני" פירושו, דבכה"ג אין כאן שום איסור מלכתחילה, דכל האיסור הוא משום "דמחזי עלי' כמשוי" - שרוצה לפרוק משא המצוות מעליו, ובכה"ג שאין לו אלא כוס אחד, אין האדם מראה דהוי כמשוי, דהרי אין לו בכלל כוס אחרת ואין כאן שום זלזול.

וע"ז הקשה הגמ' מיו"ט מראשון דפסח דאית לי' כוסות הרבה, דאפי' עני שבישראל לא יפחתו לו מד' כוסות, והדין הוא דמברך על הבדלה וקידוש בכוס א', ולכא' הרי "אין עושין מצות חבילות חבילות", דאע"ג דכל ד' כוסות צריכי למילתיה [והוה כמו אין לו - כלומר לענין דאין לו ברירה, ואי אפשר אחרת], מ"מ הרי לפועל הוא "מראה" דהוה כמשוי עלי', דמאחר שעל השלחן מונחים כוסות הרבה "מחזי כמשוי עלי'".

בסגנון אחר: תירוצ' הגמ' "אין לו שאני" לדעת הרשב"ם אין פירושו מאחר "שאין לו ברירה ואי אפשר אחרת", אע"ג דמחזי עלי' כמשוי התירו, אלא פירושו דמאחר "שאין לו כוס אחרת" אינו בגדר "מחזי עלי' כמשוי", ומעתה בכה"ג דיש לו כוסות הרבה וכל כוס צריך לענינו, אע"ג ד"אין לו ברירה ואי אפשר אחרת", מ"מ "יש לו כוס אחרת" ושפיר "מחזי (עכ"פ) עלי' כמשוי".

אמנם לדעת התוס' תירוצ' הגמ' "אין לו שאני" פירושו, דאע"ג שחסר בעצם החפצא כי לא יוכל לכוון לב' המצוות, מ"מ מאחר ד"אין לו" - "דאין לו ברירה ואי אפשר אחרת", התירו האיסור דאין עושין מצוות חבילות חבילות. דהרי לדעתם גדר האיסור דאין עושין מצוות חבילות חבילות הוא משום דחסר בהחפצא.

וע"ז הקשה הגמ' מהא דיו"ט א' של פסח, ותוכן הקושיא לדעת התוס' היא, דחזינן גוונא "דיש לו ברירה ואפשר אחרת" ואעפ"כ קיים המצוות באופן דחבילות חבילות, והרי התירו רק בכה"ג ד"אין לו" - דאי אפשר אחרת ולא בכה"ג ד"יש לו" דאפשר אחרת.

וע"כ שפיר הקשו התוס' דאין הכוונה "דאית לי" לד' כוסות, דהרי מאחר שכל כוס צריך לענינו "אין לו ברירה ואי אפשר אחרת" והוה שפיר בגדר ד"אין לו" דהתירו, ומהו הקושיא.

ולזה פירשו דהכוונה שמכינים הרבה ד"יש לו ברירה ואפשר אחרת", ואעפ"כ קיימו באופן דחבילות חבילות. כן נלענ"ד.

[ואגב אורחא יש להעיר מהמובא בבית האוצר' (להגר"י ענגל) כלל פ"ד, טעם חדש בהא דאין עושין מצוות חבילות חבילות דהוא משום דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, עיי"ש ואכ"מ].



חסידות

הערות בלקו"ת ד"ה ביום השמיני עזרת

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

לקו"ת מהדורא בתרא

(א) בתחילת המאמר (פב, א): חג לה' פי' שמביאין שמחה בהקב"ה כו' ולהבין זה איך הוא השמחה למעלה בו ית' שאין לו דמות הגוף, ועמ"ש ע"פ שוש אשיש בה', וגבי פורים בפ"י רננו צדיקים בה'. ע"כ.

[ד"ה שוש אשיש הוא בלקו"ת פ' נצבים מח, א. ודרוש פורים הוא בתו"א ד"ה חייב אינש (השני) צט, ג. בשני מקומות אלו נמצא ג"כ ע"ד שפועלים השמחה בשם הוי'].

בהוספות בסו"ס הלקו"ת מציין לכת"ק לקו"ת מהדו"ק, ששם הלשון: ועמ"ש ע"פ שוש אשיש בהוי' בהפטרה דפ' נצבים, ובד"ה חייב אינש לבסומי בפוריא בפ"י רננו צדיקים בהוי'. ע"כ.

והנה נוסח הלקו"ת שלפנינו בדפוס, הוא מהדורא בתרא מה שכ"ק אדמו"ר הצ"צ תיקן והגיה עוד פעם את הדרושים סמוך להדפסתם. וא"כ בהציון כאן יש חידוש, כי במהדו"ק הי' הציון מפורט יותר:

מאמר שוש אשיש "בהפטרה דפ' נצבים", ודרוש פורים שהוא "ד"ה חייב אינש לבסומי בפורי'א". אולם בלקו"ת הנדפס שהוא מהדו"ב נשמט כ"ז. וטעמא בעי, כי אם כבר הי' ציון מפורט מדוע להוציא.

ויש לדון בזה בכמה אופנים. ובקיצור:

מכיון שד"ה שוש אשיש נסדר בספר זה עצמו (בלקו"ת) כבר, אין צורך לפרט מקומו המיוחד שהוא בפ' נצבים (וגם כי תוכנו הוא דרוש ר"ה ודרוש המבאר ענין השופר, ועי' באוה"ת ר"ה עמ' ב'תלה שמאמר שוש אשיש הוא מדרושים השייכים לר"ה), ורק בדרושים שנכתבו לפני סידור הסופי של לקו"ת יש צורך בנתינת סימנים באיזה דרוש מדובר, אם ע"פ שנת אמירתו או ע"פ שייכותו לאיזה פרשה.

וכן ד"ה חייב אינש נדפס בספר זה [בתו"א, שהוא חלק הראשון של ספר לקו"ת] ע"כ אין צורך לפרט שם הדרוש.

אבל עדיין דחוק: דהלא כרגיל בלקו"ת מציין כ"ק אדמו"ר הצ"צ את שמות הדרושים, ומה הי' הדיוק כאן להשמיט את שם הדרוש "חייב אינש" (כרגיל בשאר הציונים בלקו"ת), ולכתוב רק: "גבי פורים".

ואולי י"ל כי הנה דרוש זה "חייב אינש" הנדפס בתו"א, הוא מרשימת כ"ק המהרי"ל אחיו של אדה"ז וכיו"ב שרשם מה ששמע מאדה"ז בשנת תקע"א, ואותו מאמר נמצא גם בהנחת כ"ק אדמו"ר הצ"צ עצמו שהוא ג"כ רשם מאמר זה משנת תקע"א (נדפס בסה"מ תקע"א ע' קכד), ושם בהנחת אדה"צ לא נזכר בכלל ענין זה דרננו צדיקים בהוי' והוספת שמחה בהוי'. וע"כ דייק הצ"צ בלשונו הק' להשמיט תיבות "ד"ה חייב אינש" כי ענין זה לא נמצא בכל הנוסחאות של ד"ה חייב אינש, רק כתב "גבי פורים" דענין זה הוא לעיל בתו"א בדרושי פורים אבל אין זה מיוחס דוקא למאמר "חייב אינש" (שאמרו כ"ק אדה"ז בשנת תקע"א), כי אי"ז שם בכל הנוסחאות. (וגם אם הי' רשום שני הדברים יחד "גבי פורים בד"ה חייב אינש" הי' אז הדבר מתייחס למאמר חייב אינש, וע"כ נשאר רק "גבי פורים").

ציונים בלקו"ת לזוהר

(ב) שם בלקו"ת בסוף אות א': ועיין מ"ש מענין בן חכם ישמח אב כו' ובוהר ח"א כ"ב א' ודף ס' ע"ב, ח"ג ע"ד ב', ודף רע"ט סע"ב. ע"כ.

ג' ציונים הראשונים לזוהר נמצאים ג"כ בבית אהרן החדש (לאוואוט) ע"פ בן חכם ישמח אב, אבל ציון האחרון לזח"ג רע"ט ב' הוא רק בלקו"ת וליתא בבית אהרן.

ובעז"ה בהזדמנות נכתוב במפורט על ציוני אדמו"ר הצ"צ לזוהר ובמקורות שהשתמש ע"ז. וראה גם מה שנכתוב עוד להלן בעז"ה.

דיוקים בעיונים אשר בלקו"ת

ג) שם פב, סע"ב: וזהו ענין סדר נטילת לולב והאתרוג, כי הנה ארז"ל במדרש רבה פ' אמור פרשה שלשים) פרי עץ הדר זה הקב"ה כו'. ע"כ.

כשמעיינים בספרי כ"ק אדמו"ר הצ"צ רואים דיוק עצום בלשונותיו הקדושים (גם בעניני ציונים וסימנים). ובנדו"ד הוא רגיל לציין: פ"י, פ"כ, פ"ל, וכיו"ב. אולם כאן דייק לפרט המספר "פרשה שלשים".

[ועי' בלקו"ת פ' ראה כ, ב: ממשיכים י"ג מדה"ר ע"י התורה כי מקור התורה כו' בגימט' תר"ך הם תר"ך עמודי אור כו' ואמרו בזוהר שמות דף עשרים ע"ב באותן ששונים בתורה כו'. ושם פשוט הציון לדף עשרים (ולא דף כ') כי הוא מדבר בענין כתר שהוא מספר עשרים. ועי' בלקו"ת מסעי צב, ג. ועד"ז נמצא בעוד מקומות מכ"ק אדמו"ר הצ"צ אך לא נאריך כעת בזה].

ואולי יל"פ, כי הנה תוכן המבואר כאן בלקו"ת הוא בסדר העבודה, כי ר"ה הוא בכסה - בהתכסות והסתלקות ועבודת יוהכ"פ בפנימיות כו' ואח"כ סוכות ליום חגנו בגילוי המוחין חב"ד כו', ולפני"ז איתא במאמר: ולכן אנו מבקשים פניו בכל התפלות ותחנונים שמר"ה ועד יו"כ במלכיות זכרונות ושופרות כו' דהיינו התגלות רצונו כו', וזהו ענין כל סדר העבודה שמר"ה ועד יוהכ"פ במלכיות זכרונות ושופרות ותפלות ותחנונים כו' פנימיות רצונו ואהבתו ית' יאיר פניו אלינו אל תוך פנימיות נקודת הלב כו' וזהו ענין סדר נטילת לולב והאתרוג כי הנה ארז"ל במד"ר פ' אמור כו' פנימיות האילן שהוא ענין פנימיות האהבה שיש להוי' עלינו כו'. ע"כ.

ובענין מלכיות זכרונות ושופרות, יש אריכות באוה"ת נצבים עמ' א'נג: שארז"ל אמרו לפני מלכיות לכך צ"ל שלשים קולות ירמוז לשלשים מעלות כו', למ"ד כלים דז"א י' כלים פנימיים י' אמצעיים י' חיצוניים שמהם נבנה בנין המל' כו', הם ג"כ חב"ד חג"ת נה"י כו', וזהו ג"פ תר"ת מלכיות המשכה במל', זכרונות ז"א, שופרות

ממעמקים כח"ב כו'. ע"ש באוה"ת באריכות. (ויש מזה גם באוה"ת דברים כרך ו').

ואולי כי מפני שעסיק כאן הצ"צ בענינים אלו, הוא נקט והדגיש רמז מספר שלשים.

עוד במראי מקומות אשר בלקו"ת לזוהר

(ד) בסוף המאמר (פב, ד) מציין: ועיין בזוהר ח"א ס"ד ב' מענין ביום השע"צ ודף ר"ח ב' ובסוף ח"א סס"י כ"ד וכ"ה. ח"ב קל"ה א' ח"ג צ"ו ב' ק"ד ב' רנ"ט ב' וד' רי"ד ע"ב. ע"כ.

[בלקו"ת כאן יש טה"ד כי במקום "ס"ד ב" צ"ל "ס"ד א". ולאידך גם בבית אהרן (החדש) כאן יש טה"ד שמציין "צ"ו א" וצ"ל "צ"ו ב" כמו בלקו"ת].

אולם יש ב' מקומות בזוהר אשר נסמנו בבית אהרן עה"פ ואינם בלקו"ת:

זח"א רכ"א א'. [ואולי בלקו"ת אינו מציין לזה כי בזח"א דרכ"א רק נדפס התחלת מאמר שנמצא בשלימות בזח"ג דף ק"ד ע"ב (שאליו מציין בלקו"ת) ואין צורך להביא הזח"א ששם נדפס רק שורה של התחלת המאמר].

וכן מציין בבית אהרן: זח"ג רנ"ו ב' (ברע"מ). וצ"ב.



"ויפח באפיו נשמת חיים"

הרב שלמה שמואל פליישמן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא פ"ב מביא פסוק ע"מ להסביר שהנשמה היא "חלק אלוהה ממעל" עפ"י דברי הזהר שמדייק בתיבת "ויפח" מאן דנפח מתוכו ומפנימיתו. . מחשבתו וחכמתו. א"כ פסוק זה ד"ויפח נשמת" הוא על הנשמה האלוקית.

בתורה אור פר' בראשית במאמר "להבין הטעם שנשתנה יצירת גוף האדם משאר כל הנבראים", מוסבר ענין זה שהצומח והחי יצאו כמו שהם עם נפשם היינו הגוף והנפש "וכן המים שרצו כן שרץ נפש חיה הם הדגים ג"כ כמו שהן, דהיינו הגוף עם הנפש החיונית שבתוכו",

משא"כ בבריאת האדם שנעשה גופו תחילה בפ"ע עפר בלי נפש החיונית בתוכו, רק שאח"כ ויפח באפיו נשמת חיים, הרי שלא יצא גופו מן הארץ על דרך שהוא עתה להיות בו נפש החיונית והמדברת אלא שלקח עפר ועשה ממנו גוף, ואח"כ נפח נשמה באפו, כי הרי עפי"ז הפסוק "ויפח באפו נשמת חיים" הוא על הנפש החיונית.

וכן משמע מהמאמר בהמשך שמסביר שנפש החיונית של הבע"ח הוא בבחי' חי, והגוף שלהם בחי' צומח, והם קרובים זה לזה "ואין ביניהם הפסק עוד מדריגה אחרת לכן נתהוו הבע"ח גופם ונפשם בבת אחת כנ"ל, משא"כ המדבר רחוק בדילוג הערך מהצומח (שזה הגוף) ולכן לא יכול לצאת עם הגוף כאחד.

הרי מובן שמדבר על הנפש החיונית שבאדם, וכן מובן בפשטות, דהרי כאן מדובר על אדם הראשון שהי' ראשון גם לכל אומות העולם שאין להם רק נפש חיונית בהמית.

ב. בהמשך המאמר מסביר איך מתחברת הנפש עם דרגה יותר נמוכה – דומם, שגופו הי' דומם "גלמי ראו עיניך" והרי לא יכלו לצאת ביחד, נפש המדבר עם צומח וכ"ש להתלבש בדומם היותר רחוק?

ומסביר את הענין של נעוץ תחילתן בסופן דווקא, כי הנשמה היא מחכמה ובחכמה נאמר "בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה" שהשמים הם רוחניים ונעלים במדרגתם מ"מ מקבלים מבינה, משא"כ ההשפעה לארץ היא מחכמה כי נעוץ תחילתן בסופן, וכמו"כ באדם כיון שגופו הוא בדרגה הנמוכה ביותר – דומם, לכן הנשמה שהיא מחכמה יכולה להתלבש בדומם, ע"ש בביאר באריכות.

ואינו מובן, שהרי בתחילה מסביר את מציאות מצבה של הנפש החיונית, ובביאור מדבר על הנפש האלוקית שמקורה מחכמה עילאה, וגם אם נבאר שפסוק זה "ויפח" נאמר גם על הנפש החיונית וגם האלוקית, מ"מ אין ביאור איך הנפש החיונית שלא יכולה לבא בחיבור עם הגוף שהוא דרגת צומח תתחבר אח"כ לדומם, כי ביאור זה מתאים רק לנשמה שמחכמה שנעוץ תחילתן בסופן, שכ"ז לא שייך לגבי הנפש החיונית, ואיך נפש החיונית שלא יכלה להתחבר לדרגת צומח (והגוף) שהרי "המדבר רחוק בדילוג הערך מהצומח" איך תתלבש אח"כ בהמדומם?



בענין עבודת הבירורים

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

בתו"א בראשית ד"ה ויאמר ה"א (ה, ב) מבאר בארוכה דאילו לא חטא אדה"ר בחטא עה"ד הי' אז עבודת הבירורים באופן שלא בדרך מלחמה, והי' אז עבודה להמשיך רבוי אורות בהתגלות וממילא יתעלו נצוצי קדושה שנפלו ונתערבבו ברע, יעו"ש.

ולפי"ז צ"ל לכאורה שכל המושג של בנ"י, מתן תורה, תו"מ וכו' הי' אז גם באופן כזה: עם ישראל נבחרו ולהם נתנה התורה שעל ידה יוכלו להמשיך ריבוי אורות כדי לבטל הרע, משא"כ שאר האומות אין להם האפשרות להמשיך אורות ובמילא אצלם נשאר הרע וכו'.

אבל התינוח לימוד התורה, כי אפ"ל שהכוונה שהלימוד הי' כמו לימוד התורה של נשמות בג"ע, אבל איך נפרש כל פרטי עניני המצוות הקשורים עם עוה"ז, איסור והיתר, טענות של חו"מ וכו' והרי מענת משרע"ה למלאכים הוא שמקום תו"מ הוא למטה דווקא, כי כלום יצה"ר יש בניכם וכו' ורוב המצוות שייכים דווקא באופן של מלחמה עם היצר וחומריות עוה"ז, ואיך יתאים כ"ז עם בירור עוה"ז רק ע"י המשכת ריבוי אורות?

ואולי יש בדא"ח הסבר ע"ז, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

ב. שם בעמוד (ו, א) וכך הי' ענין של האדם כשלא הי' חוטא שהי' כולו קדוש כי גם גופו נלקח ממקום המזבח וממנו נעשה רמ"ח אבריו בלול בשמן כו' והי' עומד בג"ע...

מה הפירוש במלות "בלול בשמן"? האם הכוונה של אדה"ר נעשה מעפר ומים וגם שמן?



מלאך נקרא אויב

הת' מ"מ גרינפלד

שליח בישיבת תות"ל מאנסי נ.י.

בליקוטי תורה פרשת ברכה (דף צ"ז עמוד ד') מאמר ד"ה מזמור שיר חנוכת הבית כו' ולא שמחת אויבי לי, מבאר אדמו"ר הזקן שבעת בריאת האדם המלאכים קטרגו ואמרו מה אנוש כי תזכרנו, ואח"כ

בשעת מ"ת הודו, ובשעת חטא העגל ערכה שמחתם לפי שהמשכן מכפר על מעשה העגל, ולכן אמר דוד על בנין בית המקדש ולא שמחת אויבי לי הם המלאכים שקטרגו, והיינו שבנין בית המקדש הוא ענין אחד עם מעשה המשכן. והצ"צ כותב בהגה"ה בדף צח עמוד א', וז"ל: "וכה"ג הביא בספר ערכי הכינויים שחיבר בעה"מ ספר הדורות בערך אויב, ועיין בגמ' קידושין (דף ע"ב) "מאי את אויבים בשער" כו', ועיין בבראשית רבה פרשה נ"ד."

והנה תוכן הגה"ה זו הוא פלאי ואין לו לכאורה שום הבנה כלל. שהרי ענין זה דמלאכים נק' אויבים אינו נמצא כלל לא בגמ' קידושין דף ע"ב ולא בבראשית רבה פרשה נ"ד.

והנה המעיין בערכי הכינויים ערך אויב יראה שהמחבר הביא כמה וכמה כינויים בערך אויב: ת"ח, עשו ופרעה, אשה, ופעמים החיצונים נקראו אויבים, ומלאכים וז"ל: "אויב, ת"ח, אויבים בשער (קידושין פ"א (פרק א'))", וכוונתו לגמ' קידושין (ל, ב) מאי את אויבים בשער אמר ר' חייא בר אבא אפי' האב ובנו והרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה כו'", וממשיך בעל ערכי הכינויים "עשו, ופרעה מכילתא בשלח דף טז עמוד א' . . אשה גם אויבי איש אנשי ביתו זו אשתו בראשית רבה פרשה נ"ד . . ובאידרי מלאכים נקראו ג"כ אויבים". כלומר שהמראי מקום לגמ' קידושין הוא מקור לכך שתלמידי חכמים נקראו אויבים, והמקור שאשה נקראת אויב הוא בבראשית רבה פרשה נ"ד, ואת ב' מראי מקומות אלה מעתיק הצ"צ – אף שאין לו שום קשר לעניננו, (וזאת בנוסף לכך שגם ציון הדף אינו מדויק) ואילו המקור העיקרי, שמלאכים נקראו אויבים לא מעתיק הצ"צ כלל!

אולי הי' אפשר לומר שהיות והספר ערכי הכינויים לבעל סדר הדורות לא הי' מצוי כ"כ בזמן הצ"צ (שלא כהמק"מ (מקדש מלך) והרמ"ז וכיו"ב שאליהם ציין הצ"צ, כי היו מצויים תחת ידי החסידים כמובן מהקדמת כ"ק אדמו"ר האמצעי לשו"ע אדמוה"ז), ולכן העתיק הצ"צ הלשון בקצרה וכתב כך: "וכה"ג הביא בספר ערכי הכינויים שחיבר בעה"מ סדר הדורות בערך אויב, ת"ח, בגמ' קידושין (דף ל' ע"ב) מאי את אויבים בשער כו', אשה בבראשית רבה פרשה נ"ד, מלאכים נקראו אויבים. והמעתיק לא הבין את קשר הענינים דת"ח ואשה להמבואר בהמאמר, ושינה בשניהם. דבמקום המילים ת"ח ואשה כתב, ועיין. וכמו"כ נשמט ציון דף ל' (או שנשמט בטעות, או

מפני שלא הבין הקשר דמאמר הגמ', להמובא בהמאמר דמלאכים נקראים אויבים) והשאיר רק הע"ב, וכוונתו (דהמעתיק) למאמר הגמ' בדף ע"ב עמוד א' "...הראני חברין דומין למלאכי חבלה . . . הראני תלמידי חכמים שבבבל דומין למלאכי השרת", וחשב שאולי לזה התכוון הצ"צ בכתבו ת"ח (או אולי כתב הצ"צ פ"א וכוונתו לפרק א' (כמו שהוא בערכי הכינויים) והמעתיק לא מצאו שם וכתב ע"ב) ואת סוף המוסגר היינו המילים "מלאכים נקראו אויבים" השמיט, כי להבנתו כבר כתב זה הצ"צ בגוף המאמר, ועם שני מקורות, ובמילא הר"ז כפל הלשון, והשמיטו.

אבל כמובן שזהו דוחק גדול, ופלא הדבר שאף אחד אינו מעיר ע"ז. ואבקש שמי שיש לו גישה להכתבי יד דהלקו"ת לעיין ולהעיר בזה.

♦ ♦ ♦

רמב"ם

ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית

הת' נחום טננבוים

תות"ל - 770

רמב"ם (פ"ו מסוכה ה"ח): "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה ואכל, הרי"ז אסור, וכאילו לא אכל בסוכה, עד שיהיה שולחנו בתוך הסוכה, גזרה שמא ימשך אחר שולחנו, ואפילו בסוכה גדולה".

ומקורו במתני' (סוכה כ"ח ע"א): "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין", ובגמ' (ג', א) פירשו דבתרתי פליגי וחסורי מחסרא וה"ק: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, בש"א לא יצא, וב"ה אומרים יצא, ושאנה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו בלבד ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין.

והרמב"ם פסק בתרוויהו כב"ש. לעיל (פ"ד ה"א) פסק, שסוכה צריכה רוחב ז' על ז' – שהוא שיעור ראשו ורובו ושלחנו. והכא פסק שאינו יוצא אף בסוכה גדולה, כששלחנו בתוך ביתו.

אמנם בגמ' רק מצינו שהלכה כב"ש לענין סוכה קטנה, "דאמר רב שמואל בר יצחק הלכה צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו" – כב"ש. וכבר דנו המפרשים אמאי פסק הרמב"ם (וכן הרי"ף) כב"ש גם לענין סוכה גדולה, והרי ב"ש במקום ב"ה אינה משנה.

ב. והנה כשמעיינים בלשון הרמב"ם כאן רואים שבא לרמז על איזה ענין. דבאותה הלכה פסק גם בשו"ע, וז"ל המחבר (תרל"ד ס"ד): "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה, ושולחנו חוץ לסוכה ואכל, כאילו לא אכל בסוכה וכו', הרי שנוסף בלשון הרמב"ם המילים "הרי זה אסור", ולכאורה היא אריכות שלא לצורך, דודאי אם "כאילו לא אכל בסוכה" הרי "שזה אסור" (ש"אסור לאכול חוץ לסוכה" שם ה"ו).

ג. עוד יש לדייק בשינוי מקומה של הלכה זו, שברמב"ם כ' זה בין הל' ישיבה בסוכה - אחרי שמבאר החיובים של האדם לאכול ולשתות, מבאר מיד שיאכל דוקא כששולחנו בתוך הסוכה. (ושיעורי הסוכה, כתב כמה פרקים לפנ"ז). אמנם בשו"ע מביא דין זה כחלק משיעורי הסוכה - בסימן הנוגע לשיעורי הסוכה – וכבכותרת – שלא תהא פחות מז' על ז'.

ד. והנה בהמשך המשנה (שם כח, א) גבי מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, אמרו להם ב"ש לב"ה לא כך היה מעשה שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא אמרו לו דבר, אמרו להם משום ראיה, אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך.

והמעשה אינו מבורר כ"כ. דלא מוזכר שאכל או שתה כששולחנו בביתו, אלא רק "היה יושב". וגם מה שאמרו לו אותם זקנים אינו האיך אתה אוכל חוץ לסוכה או כיו"ב, אלא רק "אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך". ומוכרח, שר' יוחנן בן החורנית לא היה אוכל כך, אלא רק יושב, והזקנים – כך לדברי ב"ש – הוכיחוהו בספק, שאם כך היית נוהג, היינו שכך גם אכלת ושתית, הרי שלא קיימת מצות סוכה מימך.

וא"כ, לכאורה קלושה מאוד ראיית ב"ה, שהרי אף אם לא אמרו לו הזקנים – לדבריהם – מאום, לא היה להם הכח להוכיחו, שהרי לא אכל ושתה כך, והרי הוא יושב בסוכה.

ה. והנה בצפע"נ (פ"ו מסוכה ה"ב) מקשה בשם הרמב"ן במלחמותיו (פ"ב דשבת)¹ מאי משמע לא קיימת מצות סוכה מימך, הא ודאי קיים המצוה במה שישן בסוכה, דבזה לא שייך הגזירה של שמא ימשך אחר שולחנו. ומבאר, ד"כיון שאין סוכתו כשירה לאכילה, אין שם סוכה עליה כלל, וא"כ אינו ישן בסוכה".²

ומבואר, שכיון שסוכתו אינה ראויה לאכילה הרי שאין עליה שם סוכה כלל. מעתה מובנת ראיית ב"ה, דהרי אף שבפועל לא אכל, וא"כ אין ענין להוכיחו, הנה מ"מ, כיון שאין הסוכה – סוכה, היה להם לומר לו, שאינו יושב עתה בסוכה כלל. וע"ז ענו ב"ש שבאמת אמרו שא"כ לא קיימת מצות סוכה מימך.

ו. ואם כנים הדברים, הרי שפלוגתת ב"ש וב"ה במתני' מבוארת להפליא. דמי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ב"ש פוסלים וב"ה מכשירין, ואין כלל מחלוקת אם מותר לאכול או אסור, דאף ב"ה מודים שאסור לאכול כך בסוכה, גזירה שמא ימשך, ורק דנחלקו אם מחמת כן נפסלת הסוכה. דב"ה סברי דכיון שרק אסור לגברא לאכול, אבל אין חסרון באפשרות האכילה בסוכה, אין זה פוגם בעצם הסוכה, ולכן מכשירין את הסוכה. אמנם ב"ש ס"ל שכיון שאסרו את האכילה, הרי שהסוכה אינה ראויה לאכילה, ושוב אין כאן שם סוכה כלל ולכן פוסלין את הסוכה. ונפק"מ לענין שינה, כנ"ל.

ונחלקו בפשטות בהא שכתבו האחרונים מהו החילוק בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן. דכשהתורה אוסרת דבר באכילה למשל, הרי שפקע מחפץ זה (עפ"י תורה) אפשרות האכילה (ומשא"כ באיסור דרבנן), הרי נמצא שיש כאן אפשרות אכילה, רק שאסור.

ואפשר שב"ש ס"ל שאף באיסורי דרבנן, פקע מהחפץ אפשרות האיסור. וכמו בנדו"ד - כיון שאסרו לאכול בהאי סוכה, הרי שהיא

(1) לכאורה יב, א בדפי הרי"ף, וצ"ב הכוונה שמביא זה בשם רש"י.

(2) דא"ג יש להעיר, דבצפע"נ שם יש ב' חידושים: א. שאין כלל מצוה דשינה בסוכה "רק שאסור לישון חוץ לסוכה" ולכן לא מברכים על שינה בסוכה. ב. – כבפנים – שגדר הסוכה הוא מה שאפשר לאכול בה, וא"כ אין להוכיח מהלשון כאן – לא קיימת מצוה מימך - כהחידוש השני, שהרי – כבענין הא', אין כלל מצוה בשינה בסוכה. והמבין יבין.

אינה ראויה לאכילה, ושוב אין כאן שם סוכה כלל. אמנם ב"ה סברי, דאף שאסורה האכילה כאן, מ"מ הסוכה ראויה לאכילה, וא"כ לא פקע שם סוכה ממנה.

ז. ומעתה מבואר שהרמב"ם שפסק בהל' ישיבה בסוכה, שמי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך ביתו וכו' הרי"ז אסור וכאילו לא אכל בסוכה פסק להדיא כב"ה. דלב"ש הרי"ז חסרון בסוכה (שמדגיש שהרי"ז אסור, ואין זה חסרון בעצם הסוכה). אמנם בשו"ע פסק כב"ש ולכן הביא את זה בדיני שיעור הסוכה, ולפיכך גם לא הזכיר שאסור לאכול כך.

ח. והנה, אף שבגמ' שם להדיא "אמר מר זוטרא שבתרתי פליגי, וחסורי מחסרא והכי קתני" (כדלעיל אות א'). נראה שלרמב"ם היה מוכרח, שר"נ בר יצחק - שלעיל שם בגמ' ביאר את הפלוגתא דב"ש וב"ה במתני' לענין סוכה גדולה - פליג אמר זוטרא.

דהנה ר"נ בר"י הקשה דמנ"ל שנחלקו ב"ש וב"ה בסוכה קטנה, ניאמא שנחלקו רק בסוכה גדולה, וא"כ מוכרח שלמד דגם בסוכה גדולה מתאים כשרה ופסולה, ומוכרח שלא למד שכשרה ופסולה שייך רק בסוכה קטנה, דא"כ מה הקשה, דמנ"ל דבסוכה קטנה המילים כשרה ופסולה מכריחים. ובאמת לשיטתו המשנה איירי רק לענין סוכה גדולה, ורק דמהברייתא משמע שפליגי גם בסוכה קטנה. והרמב"ם פסק כב"ש בברייתא וכב"ה דמתניתין ללא דוחק וללא חסורי מחסרא.



הלכה ומנהג

נטילת ידיים לאכילת התפוח בליל הושענא רבה

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ - אילפורד אנגלי'

רבינו זי"ע חידש מנהג ישן והנהיג שגבאי בית הכנסת יקנו ויחלקו תפוחים לציבור בשעת אמירת תהלים בליל הושענא רבה, כדי שיאכלום אח"כ בסוכה משובלים בדבש לסימנא טבא לשנה טובה ומתוקה (ראה אוצר מנהגי חב"ד לחג הסוכות, אות ריב, עמוד שלג).

והעירני ידידי הרה"ח ר' יהושע מונדשיין שליט"א שלכאורה צריכים ליטול ידיים לפני אכילת התפוח המטובל, וכדין כל דבר אוכל שטיבולו באחד מז' משקין שסימנם י"ד שח"ט ד"ם, [וגם לא תועיל בזה האכילה ע"י כף או מזלג וכיו"ב] כמו שהובא לפסק הלכה בשולחן ערוך אדה"ז (או"ח סקנ"ח ס"ג), וז"ל: "אע"פ שהשותה א"צ נטילת ידיים מ"מ אם אוכל דבר שטיבולו במשקה, בין שמטבלה עתה בין שהיה מטובל מקודם ואוכל כשהוא מטובל ומלוחלח שלא נתנגב צריך ליטול ידיו תחלה. . אפילו הוא משקה שאין במינו תרומה כלל כגון מים ודבש. . ואפילו אין מטבל אלא ראש הירק ואין ידיו נוגעות במשקה כלל גזירה שמא יגעו בו ואפילו לאכול ע"י כף צריך נטילת ידיים אם מים מצויין לפניו בתוך מיל או ארבעה מילין. . גזירה שמא יטבלנו בידו כדרכו או יאכלנו בידו כשהוא מטובל ומלוחלח במשקה כיון שדרכו להאכל ביד, אבל דבר שדרכו לאכול על ידי כף לא גזרו שמא יגע בו בידיו ולפיכך אף אם נגע בידיו דרך מקרה בתוך הכף אין צריך נטילת ידיים וכו'". וכ"ה בסדר נטילת ידיים לסעודה אשר בסידור אדה"ז סעיפים כ – כב, ולכאורה מצוה לפרסם דבר זה כדי לאפרושי המון עם מאיסורא.



הרווחת זמן הלואה

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

הקונה חפץ מחבירו במחיר זול והבטיח לו לשלם מחירו בעוד שלושים יום וכשהגיע זמן הפרעון ביקש הקונה מהמוכר הארכת זמן ונתרצה המוכר לזה בתנאי שישלם אח"כ המחיר הגבוה, מכיון שלא שילם בזמן. האם זה מותר?

הנה זה פשוט שלדינא אסור להמוכר לבקש מחיר יותר גבוה או קנס וכו' מהקונה, אבל סוג האיסור במחלוקת שנויה: דהנה כ' הרמב"ם בפ"ו מהל' מלוה ולוה הל' ג' וז"ל: "הורו רבותי שהמלוה את חבירו ולאחר זמן תבע חובו, ואמר לו הלואה דור בחצרי עד שאחזיר לך חובך, ה"ז אבק ריבית לפי שלא קצץ בשעת הלואה שנאמר לא תתן לו בנשך".

והראב"ד על אתר חולק, וז"ל: "א"א חיי ראשי לא יפה הורו שאם הגיע זמן הפרעון ומרווח לי' זמני' משום שהוא דירה כשעת מתן מעות דמי' וקידושין יוכיחו". עכ"ל.

ובמ"מ שם ביאר שיטת הרמב"ם ורבותיו שדקדקו כן מן הכתוב שנאמר "לא תתן", דמפסוק זה נראה שהלאו הוא בשעת נתינה. אבל חלקו עליהם האחרונים ואמרו, שכל שהרויח לו זמן בשביל מה שנתן לו ה"ז רבית קצוצה. וזה דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל, וכן כתוב בהגהות ע"כ.

נמצא שדעת הרמב"ם ורבותיו שכל שתחלת ההלואה היה בלי ריבית כבר אי"ז רבית רצוצה רק אבק ריבית. אבל שיטת הראב"ד הרשב"א והרמב"ן שכל שהרויח בשביל זה הוי רבית רצוצה. וא' מהחילוקים בין רבית קצוצה לאבק רבית הוא אם יוצא אח"כ בדיינים, וכידוע.

ומש"כ הראב"ד "וקידושין יוכיחו" כוונתו להמבואר במס' קידושין (דף ו, ב) אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת, בהנאת מלוה מקודשת ואסור לעשות כן מפני הערמת ריבית, ומסקנת הגמ' שם היא ד"ארווח לה זימנא".

ועי' בתוס' שם ד"ה דארווח דחולק על רש"י, ומסיק דפי' "ארווח לה זימנא" הוא על חוב שהי' לה כבר.

וי"ל דמחלוקת רש"י ותוס' שם בקידושין הוא הוא המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד שם בהל' מלוה ולוה. ואכן כן פי' הגר"א להדיא ביו"ד סי' קס"ו ס"ק ד' ע"ש.

ולהעיר משיטת הרמב"ם בהל' אישות פ"ה הל' טו (וכן פי' רבינו חננאל) דאינה מקודשת אלא כשמלוה לה ומקדשה בהנאה בעת שמלוה לה, אך לא בהרווחת זמן של הלואה הקיימת מכבר. וכבר האריכו האחרונים בהסברת שיטתו, ראה אור שמח שם, ובדברי הגר"א ווסרמן בהקדמה לס' חידושי העילוי ממיצ"ט הו"ד בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ע"ד ד"ה אולם עדיין, ע"ש ועוד.

והנה המחבר ביו"ד סי' קס"ו סעי' ב מביא ב' הדיעות, והדיעה הב' הוא דעת הראב"ד שהוא רבית קצוצה. וכ' החיד"א בברכ"י שם וז"ל: "כפי הכלל שהוא מסורת בידינו דהלכה כיש אומרים בתרא".

הנה דעת מרן דהוי רק להלכה, אבל להוציא כתב בתשובה וכו' ע"ש, וכן כתב הש"ך שם סק"ח דהלכה כהראב"ד. והנה כ"ז מיירי

בחוב שהתחיל ע"י הלוואה, דבזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד אי חל הלוואה חדשה בשעה שמרויח לו הזמן. אבל בנדר"ד הנה החוב התחיל ע"י מקח וממכר שלכו"ע איסור רבית שבו הוא רק מדרבנן, דמדאורייתא איסור רבית הוא רק בדרך הלוואה. ומה הדין במי שרוצה שהמוכר ירחיב לו זמן התשלום והמוכר רוצה לקחת יותר מאשר בתחלה.

הנה ביר"ד סי' קצו סעי' ו' לענין שכירות, דאם כבר החזיק לשכור בית בעשר סלעים לשנה, אסור לומר לו תתן כל חודש סלע א' (דאז יהיה י"ב סלע לשנה) ואני אמתין לך המעות, וכ' הט"ז שם סק"ח דנראה פשוט דזה הוה רבית קצוצה.

(והשיג עליו הש"ך שם בנקה"כ ע"ש, ומוכרחים לומר דהש"ך מחלק טובא בין הלוואה לשכירות, דבהלוואה הבאנו לעיל דכ' הש"ך דהלכה היא דהוי רבית קצוצה, וכאן פסק דהיו אבק ריבית, וצ"ל שהוא מכיון דלא בא ע"י הלוואה).

וכן פסק אדה"ז בשלחנו ה' רבית סעי' ב' וזלה"ק: "אם הוא נוטל (שכר) בעד המתנת החוב בלבד שלא ע"י מקח וממכר, הרי זה רבית של תורה אפי' לא פסק לו בשעת הלוואה אלא אח"כ כשבא לתבעו נותן לו להרחיב לו הזמן, וכן אם תובעו חוב אחר שזיכו מחמת הלוואה ונותן לו להרחיב לו הזמן". עכלה"ק. ומוכח דס"ל דאפי' חוב אחר שאינו מחמת הלוואה הוי ריבית של תורה.

וכן הוא להדיא בחו"ד (מובא במ"מ וציונים שם) סי' קסו סק"ד ד"ה "דלא קצץ" וז"ל, "וה"ה בחוב של מכר כשקצץ בשעה שמרויח לו זמן דהוי ריבית קצוצה כיון שאשה מתקדשת בזה כמ"ש הלח"מ פ"ה מהל' אישות ה' טו דהרווחת זמן הוי כנתינת עכשיו וא"כ בחוב של מכר כנתינה מחדש דמיא בשעה שמרויח זמן והוי ריבית קצוצה". ע"כ.

וראה במאירי קידושין שם דף נ' בסוגיא דהמקדש במלוה, דמשמע מדבריו דאפשר דוקא כשהגיע כבר זמן הפרעון ותבעו להחזיר מעותיו, אבל קודם שהגיע זמן הפרעון אי"ז רבית רצוצה. ע"כ.

הנה רואים משיטת אדה"ז והחו"ד דבר נפלא, דשייך דאיסור שהתחיל באיסור דרבנן (רבית ע"י מקח וממכר) שיתהפך להיות איסור דאורייתא (רבית ע"י הלוואה).

ויש מכל הנ"ל השלכה חשובה לדינא: דמי שקונה חפץ ע"י אשראי (קרעדי"ט) מחברה יהודית, הנה כל רבית שישלם יהי' רק אבק רבית כיון דהוי ע"י מקח וממכר ויתכן בזה קולות מסוימות, אבל אם אינו משלם בזמן הקצוב – למשל שלושים יום – משלם רבית להרחיב זמן ההלוואה, הרי נהפך הלוואה זו עכשיו לרבית מן התורה שחומרתו מרובה.



בעניין כפרות למעוברת

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק

כידוע לפי מנהגנו עושים כפרות לאישה מעוברת גם עבור העובר ומחמירים עוד לקחת ב' נקבות וזכר כי לא ידעים את מין העובר. ולא הבנתי כל השנים מדוע צריכים כפרה עבור עובר שעדיין לא נולד ולא הי' מסוגל לטעום טעם חטא?

עד לשנת תש"נ בערך, כשהשתתפתי בתהלוכה דחגה"ש והגעתי לביהכ"נ א', ושם ראיתי קובץ חדושי תורה שנדפס בארה"ק (לא של חב"ד), שרב מסויים כותב ששאל שאלה זו לכ"ק אדמו"ר, וכ"ק אדמו"ר ענה לו שני טעמים לזה: א' עבור גלגול הקודם, וב' שלפעמים בנים מתים על עוונות ההורים, ולכן עושים הכפרות גם לעוברים.

והיות ואינני זוכר את שם הקובץ והכותב וחיפשתי א"ז כל השנים ולא מצאתי, לכן אבקש באם ידוע לא' הקוראים משהו בזה שיואיל יודיע לי.*



בדין עניעות

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בשו"ע אדה"ז סי' ג' במהדו"ב כתב וזלה"ק: ולא יכנסו שני אנשים יחד אלא ישב יחידי ויסגור הדלת בעדו שלא יכנס אחר לשם ואם

(* ראה לקו"ש חכ"ד עמ' 60 הביאור באופן אחר. המערכת.)

מפחד לישב יחידי יניח אחר ידו על ראשו דרך חלון אך לא יספר עמו שאין מספרים בבית הכסא משום צניעות ולכך אם אי אפשר לסגור הדלת ואיש אחר רוצה ליכנס ינחרו זה לזה ולא ידברו. עכל"ק.

ובגליון מציין להמפרש במס' תמיד כ"ז ע"ב, ובפשטות הכוונה ששם מבואר מסיפור הגמ' שמנהגם היה שמי שבא ליכנס בביה"כ כשלא הי' שם פתח הי' נוחר, עיי"ש.

אמנם במהדו"ק כתב וזלה"ק ולא ילכו ב' אנשים ביחד כי אינו מדרך הצניעות ואם מתפחד לישב יחידי יוכל אחר להניח ידו על ראשו דרך חלון ולא ידבר שם ויסגור הדלת בעדו משום צניעות. עכל"ק.

ולא החמיר כהמהדו"ב, אלא נקט לשון הרמ"א דלא ידבר למישהו מחוץ להביה"כ משום צניעות, אמנם זה שעומד בחוץ שפיר יכול לדבר לזה שנמצא בפנים וא"צ שינחרו "זה לזה". רק שלפי זה מש"כ במהדו"ב "אך לא יספר עמו כו'" לכאורה קאי גם על העומד בחוץ ואולי לכן שינה בלשונו מ"דיבור" ל"סיפור", משא"כ להמדו"ק יכול זה שמניח ידו על ראשו לדבר עמו להרגיעו וכו'.

ואולי י"ל דהא דמחמיר במהדו"ב אזיל לשיטתי' בגדר דין צניעות בכללותו דבהמהדו"ק כתב אדה"ז בריש סי' ב' כהמשך לסימן א' "ומפני שמחויב האדם להיות תמיד אימת בוראו עליו וכו'" והיינו דצניעות הוא חלק מהא דצ"ל אימת בוראו עליו ובהכנעה לפניו, ובזה מסיים הסעיף בהא דאל יאמר אדם וכו' כי הקב"ה מלא כה"כ וכו'. והיינו שהוא מילתא דחסידות, וכן משמע גם בדעת הטור. ואח"כ בסי' ג' שהוא הלכות ביה"כ כתב בסעיף ב' שגם בביה"כ יהא צנוע.

אמנם במהדו"ב ריש סי' ב' כתב כמילתא באנפי נפשא "מידת הצניעות שיבח הכתוב וכו' וחכמים צוו בה לכל אדם להיות צנוע בכל אורחותיו וכו' עיי"ש היטב, דמשמע ברור דמעיקר דין צניעות הוא שיהי' צנוע בכל אורחותיו מפני שהקב"ה מלא כה"כ וכו' [ואינו מביא בכלל כענין בפ"ע דאל יאמר אדם הנני בחדרי חדרים וכו'] ומסיים הסעיף דאף בבית הכסא יהי' צנוע, והיינו דגם זה נכלל ב"כל אורחותיו" דהוא מעיקר הל' צניעות ולא רק משום כבודו של הקב"ה, ובגליון מביא הסמ"ק [מ"ע נז] שהוא מדאורייתא מהא ד"והי' מחניך קדוש" [וכידוע השקו"ט אם זה רק בעת מלחמה או בכ"מ].

והיינו דשינה בב' דברים [וא' תלוי בהשני]. חדא דצניעות הוא ציווי חכמים [ולא הסמ"ק מה"ת] לא מחמת ענין אחר שיהי' אימת בוראו וכו'.

אלא כענין וגדר בפנ"ע, ועוד דהצניעות בביה"כ הוא חלק מהל' צניעות ולא שצניעות בבית הכסא הוא מהל' ביה"כ, ולכן בסי' ג' ממשיך מיד בתחילתו [ולא כמו במהדו"ק שהוא בסעיף ב' כנ"ל כענין בפנ"ע] כהמשך לסי' ב' "וגם כשיכנס לביה"כ יהא צנוע".

ולפי זה י"ל דלכן מחמיר מאד במהדו"ב שמהל' צניעות אף אותו שמבחוץ לא ידבר למי שיושב בבית הכסא אלא ינחרו זל"ז. ועצ"ע.



כמה תיקונים במהדורה החדשה דשו"ע רבינו

הרב חיים אליעזר אשכנזי

מונטרעאל קנדה

בשוע"ר סי' לב ס"ה: "וכתבתם דרשו חכמים שיהא כתב תם ושלם שלא תדבק אות אחת בחברתה אלא כל אות תהא מוקפת גויל מכל רוחותיה ותהא מתוייגת כהלכתה כמו שיתבאר בסי' לו.

ואם האות גדולה ונדבקה בסופה באופן שאם יגרר מה שדבוק ישאר צורת אות יש מי שמכשיר אף בלא גרירה ויש להחמיר ולגרור . . ותקון מועיל אף בתפילין ומזוזות אף בנגיעות אות באות בענין שנפסלו לדברי הכל כמו שיתבאר". ע"כ.

והק' לי הת' יוסף יצחק שיחי' רייבין תלמיד ישיבת תו"ת בעירינו, שהדברים אינם מובנים, שדברי רבינו: "אף בנגיעות אות באות בענין שנפסלו לדברי הכל" משמעם, שתקון מועיל אף בענין שגם לדעה המקלת בסעי' זה שהסת"ם נפסלו ואינם כשרים עד שיגרר, כלומר: באופן שאם יגרר מה שדבוק אזי לא ישאר צורת אות, ואין בזה משום שלא כסדרן, והרי זה לא יתכן.

[פירשו לי בדרך אפשר, שהכונה שנדבקה האות (נון סופית) לאות (דלית) שבשורה שתחת', באופן שיכול לגרור ותשאר צורת אות באות שבשורה העליונה אבל לא (גם) באות שבשורה התחתונה, וע"ז אומר שתקון מועיל, לאות שבשורה העליונה, ואינו צריך לגרור את כל השורה שנכתבה בין שני האותיות.

אבל קשה לומר שרבינו יכתוב הלכה השייכת רק במקרה מסוים, ובמקרה הרגיל אזי ההלכה להיפך, ולא יבאר את הדברים].

ובעיוני בדברים, מצאתי את שורש הטעות: במהדורות הישנות דשוע"ר נאמר: "בענין שנפסלו לד"ה", וכונת הדברים: בענין שנפסלו לדעת המחמירים (או כיוצא בלשון זה), ורצה רבינו לבאר, שדין זה (שכתב הט"ז ס"ק ג) שתקון מועיל בתפלין ומזוזות הינו, רק באופן שישאר צורת האות לאחר הגרירה, ושנאמרה ההלכה לדעת המחמירין בסעי' זה שסוברים שצריך גרירה, שע"ז אומרים שגרירה מועילה אף בתפלין ומזוזות.

[ובשו"ע המתורגם לאנגלית תרגמו דברים אלו כצורתם בשו"ע מהדו"ח, ולא חלי ולא מרגיש].

ואין בידי דפו"ר לעיי' בו. וע"כ אבקש מאלו שישנו בידם דפוס זה, לפרסם בחוברות הבאות את הגי' שנאמרה שם. ומה טוב, לצרף צילום מהדף הנ"ל.

הערה זו עוררה אותי לכתוב על עוד מקומות כיו"ב שמצאתי במהדורה החדשה דשוע"ר, וע"כ בגליונות הבאים אי"ה.



כניסה ל"טעמפל" רפורמי מפני "הפסד מרובה" [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים גליון א (תתסז) עמ' 91-92 דן הראי"ה סילבערבערג בנוגע לכניסה ל"טעמפל" רפורמי, ומביא משו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"ב סי' מ שכניסה לטעמפל רפורמי אסורה משום "שיאמרו שהוא נכנס להתפלל במקום שאינו כשר". וכן עיין בשו"ת 'אגרות משה' אה"ע ח"ב סי' יז: "ובדבר חתונה שתהיה בקאנסערוואטיווער טעמפעל . . אם רב כשר יסדר הקידושין כדין התורה, אזי כיון שהחתונה היא אינה בזמן שבאים להתפלל שם, ליכא איסור מדינא, שהרי אין מקום לחשוד שהולכין להתפלל שם, אבל לאדם חשוב אין לו לילך לשם אף באופן זה, רק כשהוא צורך גדול ורק דרך מקרה שנזדמן כן". וא"כ גם מתשובה זו מוכח שכל האיסור של כניסה לטעמפל הוא משום איסור מראית עין.

אבל בשו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"ד סי' כא ס"ו נאמר בזה"ל: "ביהכ"נ של קאנסערוואטיווען לא יעשו מנין אף בחדר אחר מכיון

שמפורסם שהם חבורה שכופרים בכמה דיני תורה והרחק מעליה דרכה נאמר במינים ומינות בע"ז דף יז, כי גם הכופרים בדבר אחד מן התורה נחשבו כופרים בתורה כדאיתא ברמב"ם פ"ג מתשובה ה"ל, ודינם כמינים כדאיתא שם בה"ו. ומכאן מוכח לכאורה שדעת הרב משה זצ"ל שאסורים ליכנס בהם משום שהם נקראים בית של מינות.

וממשיך: "והנה לפום ריהטא משמע שהיה לרב משה שתי שיטות בזה: דבאו"ח ח"ב ובאה"ע ח"ב משמע שאינו אסור אלא משום מראית עין, ובאו"ח ח"ד משמע שאסור משום 'בית מינות'..."

הראי"ה אינו מנסה כלל לתרץ את הסתירה הנ"ל, ולא עוד אלא שהוא מיד מכריע כשיטה שאינו אסור אלא מפני מראית עין, ועל פי זה הוא מתיר את הכניסה [ולא את התפילה] לטעמפל רפורמי במקרה של הפסד מרובה.

דברי ה'אגרות משה' אינם סותרים זה את זה

אבל כלל גדול בידנינו אפושי פלוגתא לא מפשינן, ובפרט בדברי מחבר אחד שיסותרו דבריו זה את זה.

ועל כן עיינתי ב'אגרות משה' או"ח ח"ב שם וגיליתי שהראי"ה טעה בהבנת דבריו. הרי שם אין הנידון על הכניסה לתוך ביהכ"נ הקונסרבטיבי, וז"ל שם: "בדבר להתפלל בביהכ"נ שעיקרו נעשה שלא כדין שהוא בלא מחיצה בין האנשים לנשים, אך יש באותו הבנין איזה חדר שייחדו עבור אלו שאין רוצים להתפלל שם שיתפללו בחדר ההוא שמתנהגין שם כדין אם רשאים לילך להתפלל שם", הרי מפורש שהשאלה היתה רק על תפילה וכניסה בחדר הסמוך, וגם את זה הוא רוצה לאסור מדין מראית העין וחשד (ועד"ז ראה גם 'אגרות משה' או"ח ח"ג סי' כה), אבל כניסה לתוך הטעמפעל עצמו מאן דכר שמיה.

עיקרי הדברים כתבתי כבר ב'הערות וביאורים גליון תתסו עמ' 59, ולפלא שבגליון תתסז התעלם מזה הראי"ה וממשיך להוכיח כאילו שישנו ב'אגרות משה' שתי שיטות בדבר. אמנם לאמיתו של דבר לא מצינו לו חבר: אין סברא כזו ב'אגרות משה' כאילו הכניסה לתוך טעמפל רפורמי יהיה אסור רק מפני מראית עין. וכיון שאיסור הכניסה לטעמפעל אינו רק מפני מראית העין אלא מפני שהוא כבית מינות א"כ ודאי שאין להתיר מפני הפסד המשפחה.

והנה מה שהוקשה לו להראי"ה למה התיר ה'אגרות משה' לערוך שמה חופה שלא בשעת התפילה, שערי תירוצים לא ננעלו, אפילו באם

אינו רוצה לקבל את הביאור שכתבתי שם בהמשך הערתי, וודאי שא"א לבנות על יסוד קושיא זו תלי תלים של היתרים.

ביאור דברי אדמו"ר מוהריי"ע ע"ד הרמז

על פי הנ"ל יש לבאר בדרך רמז דבריו של אדמו"ר מוהריי"צ במכתבו ('אגרות קודש' ח"ח עמ' צד-צה): "אין א רעפארם שול טאר מען ניט דאוונען און מען טאר ניט זאגען קיין ברכו וקדושה און ענטפערן אמן. דער אידישער איד וואס דאווענט אין א רעפארם שול ציט אויף זיך ארויף די טומאה און איז מוסיף חיות אין טומאה".

לכאורה סתם ולא ביאר סיבת האיסור.

ויש לבאר: "ציט אויף זיך ארויף די טומאה" הרי זה מתאים לסיבת האיסור כיון שנכנס לבית המינות או כדברי המהר"ם שיק שהבאתי שם, שאיסור הכניסה מפני "דנטפל לעוברי עבירה"; "און איז מוסיף חיות אין טומאה" מתאים למראית עין, שמעודד את הרפורמים על ידי שיהודים אחרים רואים אותו נכנס לשם.



בעל שקיבל שבת לפני אשתו [גליון]

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון תתסו (עמ' 49) הבאתי דעת האגרות משה שאם הבעל קיבל שבת קודם אשתו הנה יש לחוש להדיעות שתוס' שבת דאורייתא, ואם כן יש לאסור להאישה לעשות מלאכה עבור בעלה מדין "וינפש אמתך", וכתבתי שם שלפי דברי אדה"ז בסי' רסג סכ"ה ובקו"א סק"ח יש להתיר לאישה לעשות מלאכה עבור בעלה, מכיון שאדה"ז מבאר שמשום הכי מותר למי שהתפלל מעריב בליל שב"ק לומר לישראל לעשות מלאכה בשבילו משום ש"לא קיבל מסתמא אלא איסורים התלויים בגופו אבל לא התלויים חוץ לגופו כגון אחר העושה בשבילו שלא יצטרך למחות, וה"ה לענין אמירה שאין בה משום איסור שליחות. . . וזה וודאי לא קיבל עליו". וא"כ י"ל שגם הבעל לא קיבל עליו איסור מלאכה של "וינפש אמתך" מכיון שהוא דבר שמחוץ לגופו, וע"כ אף לפי דעת האג"מ שאשתו נכללת בהאיסור של "ינפש אמתך" והגר מותר לאשתו לעשות מלאכה לבעלה בזמן תוספת שבת שקיבל עליו הבעל.

בגליון תתסז (עמ' 94) השיג עלי הרב חיים גרשון שי' שטיינמייך באמרו שאין לדמות האיסור של "וינפש אמתך" שהוא איסור דאורייתא לאיסורים של שבות שהם רק מדרבנן.

והנה אף שיש מקום לסברתו (לחלק בין איסורי דאורייתא לאיסורי דרבנן) מ"מ יש בידינו כלל שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקנו, ואם באיסור דאורייתא אמרינן שכיון שחל עליו (ע"י קבלתו) דין תורה של תוספת שבת חל עליו כל דיני דאורייתא התלויים בזה אפילו אלו שהם חוץ לגופו, א"כ כמו כן היה צריך להיות באיסורי דרבנן. וכיון שהשו"ע פוסק שבנוגע לאיסור דרבנן לא חל עליו איסור שמחוץ לגופו (לפי הסבר אדמו"ר הזקן), א"כ מסתברא לומר שה"ה לאיסורי דאורייתא.

ולעצם הענין, האיך שייך לחלק באיסור דאורייתא בין איסור הנוגע לגופו לאיסור שחוץ לגופו, שלכאורה היא טענה צודקת ד"כיון שחל עליו דין תורה של תוס' שבת לכאורה חלים עליו כל הדינים דאורייתא התלויים בזה אפילו אלו שהם חוץ לגופו"?

והנראה לומר בזה: דהנה עיין בס' שלחן המלך דף קעט שדעת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בגדר מצות תוספת שבת, דאין הפירוש שהזמן של התוספת הוא בגדר קדושה, דהיינו שהזמן הסמוך לשבת נתקדש, אלא דהרבי מצדד לומר שהזמן עצמו אינו בגדר קדושה כלל אלא כיון שהוא סמוך לשבת לכן חל על האדם חיוב הכנה לשבת בזמן זה. וממשיך הרבי לומר שמלשון אדה"ז משמע שתוספת שבת אינו גדר קדושה אלא הוא גדר מצווה (או איסור) על האדם, "וכן מובן ממ"ש בהל' פסח סי' תצא ס"ג ואף להוסיף מחול על הקודש אין צריך כי אך לענין שביתת יו"ט ממלאכה. . אבל לענין שארי דברים התלויים בקדושת היום כגון מצות מקרא קודש. . אין צריך להוסיף מחול על הקודש כו'".

וא"כ מוכח שמחלקין בתוס' שבת ויו"ט בין איסור מלאכה לשאר עניני דאורייתא הקשורים בשבת ויו"ט, וא"כ אין כ"כ פלא אם מחלקים באיסור מלאכה גופא בין איסור התלוי בגופו לאיסורים שהם חוץ לגופו.

והנה בגליון הנ"ל הוסיף הרב שטיינמייך לומר "אמנם יש להוסיף ולהבהיר שפשוט שכל השקו"ט הנ"ל הוא דוקא אם הבעל קיבל עליו שבת בתור יחיד, אבל אם הוא קבל עם ציבור המתפללים מוקדם, כבר דנו האחרונים האם חל קבלתו על אשתו כיון שנגררת אחר בעלה

וכמבואר עד"ז במפ"ג סי' רסג משכ"ז סק"א וכפי שהאריכו פוסקי זמנינו כו'".

ואיני יודע כוונתו. דפשטות דברי הפמ"ג מראין שהוא סובר שאשה נגדרת אחרי בעלה בקבלת בעלה אפילו אם הבעל קיבל שבת בתור יחיד, וזהו שלא כדעת רבינו - עי' שו"ע רבינו ס' רסג סעי' י"א.

והנה במקום שרוב הקהל קבלו שבת ויש רק בית הכנסת אחד בעיר, אז וודאי חל שבת על האשה. השאלה תהיה במקום שיש כמה קהילות בהעיר, ועיין שם דף י"ט "אבל אם רוב הקהל לא היו בבית הכנסת אינם נמשכים אחר המיעוט, ועיר שיש בה בתי כנסיות הרבה אין הקהל המתפללים באחד מהם נמשכים אחר המתפללים באחרים אע"פ שהמה המיעוט נגד האחרים (ויחיד שלא היה בבית הכנסת שקבלו בה שבת אע"פ שהוא רגיל להתפלל תמיד באותו בית הכנסת אם רוב העיר לא קבלו עדיין שבת אפשר להתירו במלאכה). וא"כ באישה הנשארת בבית יש לה לכאורה הדין הנ"ל של יחיד שלא היה בבית הכנסת שקבלו שבת בו.

ושם בהגליון ממשיך הרב שטיינמץ להביא (כדמות) ראייה שגם דעת אדה"ז הוא שאשתו נגדרת אחר קבלתו של הבעל שהתפלל עם הציבור. והוא ממש"כ בסי' תקנז ס"ח "ולפי שאין הכל בקיין בהלכה זו (לגמור כל צרכי שבת ביו"ט בעוד היום גדול) לפיכך נהגו כשחל יו"ט בע"ש שמקדימין להתפלל ערבית של שבת מבע"י שהכל הן זריזין למהר לגמור כל צרכי שבת קודם תפלת ערבית של שבת".

והרי הנ"ל רצה לומר שטעם הדבר הוא משום שבני הבית נגררין אחר הציבור,

אבל באמת אין שום ראייה מזה, שכיון "שנהגו" לעשות זאת א"כ לכאורה "נהגו" בכל הבתי כנסיות שבעריהם, וכיון שבכל הבתי כנסיות קבלו שבת בשעה קדומה ע"כ מוכרחים הנשים לקבל שבת בשעת קבלת הציבור, ופשוט.



כניסה ל"טעמפעל" רפורמי [גליון]

הנ"ל

בגליון תתסז הביא הרב ח. ג שי' שטיינמץ אג"ק מכ"ק אדמו"ר מהר"י"צ זי"ע (ו' טבת תד"ש) "אין א רעפארם שול מען טאר ניט

דאוונען און מען טאר ניט זאגן קיין ברכו וקדושה און ענטפערן
אמן..."

ולכאורה משם רק מוכח שיש איסור בעניית דבר שבקדושה, אבל
אין להוכיח משם איסור בכניסה גרידא.



הגרלה משום הסמכתא [גליון]

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בגליון תתסז' (עמ' 31) הביא הרב גדלי' שי' אבערלאנדער מאג"ק
דכ"ק אדמו"ר חשש בדין אסמכתא דלא קניא בנוגע להמשתתפים
בהגרלה לנסיעה לחצרות קדשינו, ומדייק הנ"ל בלשון האג"ק: "ענין
ההגרלה בכגון דא, היינו שהזוכה מרויח דבר ששוה סכום גדול בהרבה
ממה ששילם בעד השתתפותו, יש בזה חשש דאסמכתא דלא קניא",

ושואל במה שונה הגרלה הנ"ל מכל הגרלה לטובת מוסד או פיס
ציבורי, עיי"ש בארוכה.

והנה בנוגע להגרלה לטובת מוסד כבר העיר בספר פתחי חשן (דיני
קנינים) סי' כ"א ס"ק ל"ב, דהיות דכל הכסף שמשלמים בשביל
ההגרלה הוא לצורך צדקה, ליכא בזה דינא דאסמכתא, דגמר ומקנה
לצדקה (ועיי"ש שמצדיק הגרלה שלא לשם צדקה ג"כ עפ"י שיטות
כמה פוסקים).

וי"ל דהן הן הדברים המבוארים באג"ק הנ"ל. דכדי שלא יהי' חשש
דחשש בהגרלת אנ"ש לנסיעה לחצרות קדשינו, הנה כדאי שיחליטו
שהנוסע הוא שליח של כל אלו שקנו כרטיס הגרלה, ואז וודאי גמר
ומקנה שהרי כולם נוסעים ע"י ההשקעה הכספית בהגרלה.

אך בנוגע לפיס דהממשלה כבר העיר שם בפתחי חשן מכמה
פוסקים, דכשיש דינא דמלכותא לית כאן דין אסמכתא דגמר ומקנה,
עיי"ש.

ומ"ש באג"ק "בכגון דא", לכאורה הדיוק בזה הוא, בניגוד להגרלה
בלי השקעת כסף כשאין מכירת כרטיסים, דאז הרי מן הדין - מכיון
שגורל מן השמים - זוכה אותו שזכה בגורל.



פשוטו של מקרא

דיוקים בפרש"י פרשת נשא

הרב וו. ראזענבלום תושב השכונה

פירש"י פרשת נשא ד"ה וכל תרומה וגו': "אמר ר' ישמעאל וכי תרומה מקריבין לכהן והלא הוא המחזור אחרי' לבית הגרנות, ומה ת"ל אשר יקריבו לכהן, אלו הבכורים שנאמר בהם (שמות כג, יט) תביא בית ה' אלקיך ואיני יודע מה יעשה בהם, ת"ל לכהן לו יהי' בא הכתוב ולימד על הבכורים שיהיו ניתנין לכהן". עכ"ל.

וצריך להבין: בפרשת קרח (יח, יג) כתיב: "בכורי כל אשר בארצם אשר יביאו לה' לך יהי' כל טהור בביתך יאכלנו", הרי לנו פסוק מפורש שהבכורים ניתנין לכהן, ולמה צריכים הפסוק שבפרשת נשא ללמדנו זה.

ואדרבה, רש"י בעצמו מקשה ומתרץ כמה פעמים על ענין אחד שנכפל בכתוב, ולדוגמא: בד"ה לא תעשק שכיר (דברים כד, יד): "והלא כבר כתיב וכו'", ובד"ה לא תטה משפט גר יתום (שם יז): "ועל העשיר כבר הוזכר (שם יט) לא תטה משפט ושנה בעני לעבור עליו בשני לאוין וכו'".

וראיתי בפירוש "באר בשדה" על פירש"י שעמד על זה וכתב, וז"ל: "הקשו המפרשים בפרשת קרח כתיב בכורי כל אשר בארצם וכו' לך יהיה, ולענ"ד לא קשה מידי, דפסוק זה נאמר תחלה, וכי תימא פסוק בפרשת קרח למה לי, יש לומר דהתם נאמרו כל כ"ד מתנות כהונה על הסדר אע"ג דכל אחת ואחת נאמרה במקומה". עכ"ל.

ולא הבנתי תירוצו במה שכתב "בפסוק זה נאמרה תחילה", וכי משום זה אני מותר?

ובכלל צריך להבין, אם התורה "המתינה" מפרשת משפטים ששם נאמר: "תביא בית ה' אלקיך" עד פרשת נשא ללמדנו מה יעשה בבכורים, מהו הטעם שלא המתינה עוד שלש פרשיות (בהעלותך, שלח, קרח) ששם נאמר בפירוש מה שיעשו בבכורים, ושם לכאורה הוא עיקר מקומו, שהרי שם נאמרו גם שאר מתנות כהונה.

וראיתי ב"תורה תמימה" שעמד שם על דרשת ר' ישמעאל שהביא מספרי, וז"ל: "אך לא אדע בכלל למה לי דרשה מיוחדת שהבכורים ניתנין לכהן, והלא זה אחד מכ"ב מתנות כהונה שהכונים זכו בהן, וגם בפירוש כתיב (פ' קרח) בכורי כל אשר בארצך לך יהיו".

ונראה דאי מפסוק דפ' קרח אין אנו יודעים איך מתחלקת לכהנים, אם לכל כהני המשמר כמו קדשי המקדש, אם רק לכהן חבר כמו תרומה, קמ"ל כאן דשוה לתרומה דניתנה לכהן חבר. עכ"ל.

אבל לא נזכר תירוץ זה בפירש"י.

ומה שכתב ה"תורה תמימה" "קמ"ל כאן דשוה לתרומה דניתנה לכהן חבר" הוא דלא כהרמב"ן בפרשת נשא (שם) דכתב "...אבל אחרי כן חזר ושנאה בפרשת מתנות כהונה בכורי כל אשר בארצך לך יהיה ששם חזר ושנה גם כן תרומה וקדשים כדי שיכלול כל מתנות כהונה יחד ויכרות בכולן ברית מלח . . ולמדנו עוד מכאן שיהיו הבכורים לאנשי משמר שיקריבו ואינם לכל כהן שירצה כתרומה". עכ"ל הרמב"ן.

וכתב עוד ה"תורה תמימה" שם, וז"ל: "בדרשה זו הובאה בפירש"י בפסוק זה, ופירש כוונת הקושיא וכי תרומה מקריבים לכהן והלא הוא המחזר אחריה בבית הגרנות, עכ"ל. [של רש"י. הכותב]. ותמיהני, שהרי כהן המחזר אבית הגרנות איננו בעל מדות יפות כמו שכתב בכמה מקומות בגמרא, ודרך נאותה שיביא בעל הבית את התרומה לכהן, ואם כן מאי קשה לו.

ולכן נראה דמדייק [היינו הספרי. הכותב] מלת הקרבה, דעל פי רוב בעניני קדשים בא לשון זה רק על דבר הקרב למזבח, ובכורים יש בהם מאלה המדות שבקרבת קדשים שטעונים הקרבה ותנופה והגשה למזבח ובזה יתבאר הקושיא והתירוץ. עכ"ל.

ועל דרך זה פירש גם הרמב"ן, ועל מה שכתב רש"י כתב הרמב"ן "ואינו מחוור".

ותמוה קצת על ה"תורה תמימה" שלא הזכיר דברי הרמב"ן כלל.

ועל מה שכתב ה"תורה תמימה" "ותמיהני שהרי כהן המחזר אבית הגרנות איננו בעל מדות יפות וכו'" יש להעיר מפירש"י פרשת ויחי ד"ה אחלקם ביעקב (מט, ז): "...ושבטו של לוי עשאו מחזר על הגרנות

לתרומות ולמעשרות נתן לו תפוצתו דרך כבוד, שלפי זה סר קושיית ה"תורה תמימה" על פירש"י.

ובפירש"י זה יתורץ עוד שאלה: שלכאורה מהו קושייתו של רש"י "והלא הוא המחזר אחרי" לבית הגרנות", והלא הבן חמש למקרא עדיין לא למד זה, אבל לאחר שרש"י פירש זה בפרשת ויחי, הרי הבן חמש למקרא כבר יודע זה משם.

אבל אולי אפשר לתרץ שאלת הספרי המובא בפרש"י בעוד שני אופנים.

אופן הראשון: הפסוק ממשיך "לכל קדשי בני ישראל", שבפשטות הפירוש בזה הוא שאר מתנות כהונה המפורשים בפרשת קרח. [וכן משמע מפירש"י ד"ה ואיש את קדשיו לו יהיו: "לפי שנאמרו מתנות כהונה ולויה" וכו'] שמתנות אלו נותנים לכהן, ואין הכהן מחזר אחריהם.

ואם כן יכולים לפרש שזה שנאמר בפסוק: "אשר יקריבו לכהן", לא קאי על "וכל תרומה" הנאמר בתחילת הפסוק, אלא על "לכל קדשי בני ישראל" הנאמר בסוף הפסוק.

ומצינו כעין זה כמה פעמים בפירש"י שאפילו דברים שנאמרו בהמשך אחד ובפסוק אחד "מחלקים" אותם, ולדוגמא: בפירש"י בפרשת בלק ד"ה קח את כל ראשי העם (כ"ה, ד): "לשפוט את העובדים לפעור", ובד"ה והוקע אותם (שם): "את העובדים". ואם כן גם בענינו נפרש "וכל תרומה", על תרומה ממש, "ולכל קדשי בני ישראל אשר יקריבו לכהן", אשר מתנות כהונה, משא"כ על תרומה ממש לא נאמר בכתוב שמקריבים לכהן.

וכמו שרש"י מפרש שם בפרשת בלק באופן שמחלק הכתוב מפני ההכרח, שאי אפשר לפרש ש"והוקע" קאי על ראשי העם, שהרי הם לא חטאו, הרי גם בענינו יש הכרח לחלק הכתוב מפני השאלה "וכי תרומה מקריבין לכהן".

דוגמא נוספת: בפירש"י פרשת נצבים ד"ה עץ ואבן (כט, ט): "אותן של עצים ושל אבנים ראיתם בגלוי לפי שאין העובדי כוכבים יראים שמא יגנבו אבל של כסף וזהב עמהם בחדרי משכיתם הם לפי שהם יראים שמא יגנבו". עכ"ל.

הרי גם כאן "מחלק" רש"י את הפסוק, ומה שנאמר בתחילת הפסוק "ותראו" לא קאי על "וכסף וזהב" הנאמר בסוף הפסוק, ומה שנאמר בסוף הפסוק "אשר עמהם" לא קאי על "עץ ואבן" הנאמר בתחילת הפסוק.

אופן השני: מצינו הלשון תרומה לאו דוקא בנוגע לתרומה ממש, אלא גם בנוגע למתנות כהונה. כמו שכתוב בפרשת קרח (יה, יא): "וזה לך תרומת מתנם וגו'", ופירש שם רש"י: "המורם מן התודה ומהשלמים ואיל נזיר".

וכן (שם, יט): "כל תרומת הקדשים אשר ירימו בני ישראל וגו'".

ואם כן, גם בפרשת נשא מדוע אין יכולים לפרש "וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל", דהפירוש הוא כל המורם מכל קדשי בני ישראל.

ולפי זה מדבר כל הכתוב בנוגע לכל מתנות כהונה.

ולפי זה היה מובן עוד דבר שאינו מובן לכאורה לפי פירש"י [ומפרשים אחרים מפרשים זה], והיינו למה נאמר "וכל תרומה" אם אכן הפירוש של תרומה הוא רק ביכורים.



ד"ה "וירא אלוקים את האור כי טוב ויבדל"

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

פירש"י (בראשית א, ד) ד"ה "וירא אלוקים את האור כי טוב ויבדל": אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה כו'. ובפשטות מה שאומר אף בזה כו', כוונתו היא, דכמו שבתיבות בראשית ברא (לעיל א, א) ביאר רש"י "אין המקרא הזה אומר אלא דרשוני כו'", ונתבאר באחת הגליונות דהעו"ב ביאור תיבות אלה "שאין המקרא כו'", שאף הפשוטו של מקרא הוא (כאילו) אומר דרשוני, וכן הוא בנדר"ד, שהרי כפשוטו אי אפשר בשום אופן לפרשו, דאי אפשר לומר שבראשונה ברא ה' את השמים ואת הארץ, שהרי המים קדמו (אלא א"כ שנאמר שבראשית ברא זה כמו בראשית ברוא כו').

ב. ועפ"ז י"ל שכן הוא גם כאן. שע"פ הפשט אין שום ביאור על הצירוף של "וירא אלוקים כי טוב" ל"ויבדל אלוקים בין האור" גו', שבכל מקום שנאמר כאן (בששת ימי בראשית) כי טוב הוא הסיום של

הבריאה של אותו יום. ואם כן, ה' גם כאן צ"ל באותו אופן, שיהי' כתוב (פסוק ב'): "ויאמר גו' ויהי אור" ואח"כ ה' צ"ל כתוב "ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך" ו(אולי) גם פסוק ה' - "ויקרא אלוקים לאור יום ולחשך קרא לילה" ואח"כ יהי' כתוב "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" כשם שכתוב בשאר הימים).

ולכן אומר רש"י: א. בזה צריכים אנו לדברי אגדה, שדוקא לפי דברי אגדה מובן הקשר שבין "וירא אלוקים כי טוב" עם "ויבדל", שראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבוא, ומובן שאין זה פשוטו (לגמרי), שהרי בפשטות שכתוב (על דרך שכתוב אצל שאר הימים) "וירא אלקים כי טוב", היינו שמה שנברא הוא טוב כמו אומן שעושה כלי ומתבונן בו ומוצא חן בעיניו. ועד"ז הפירוש בויבדל גו' כפשוטו הוא להבדיל בין אור לחשך (ולא שהבדילו לצדיקים לע"ל).

אבל כדי לשייך את "וירא אלקים" גו' ל"ויבדל" הנה זה יהי' מובן רק ע"י האגדה והרי זו "אגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו" – רש"י סוף ד"ה וישמעו להלן ג, ח.

ועפ"י ביאור הנ"ל (ביאור שאלת רש"י) יובן הדיוק בהעתקת התיבות בד"ה של רש"י שהעתיק את "וירא אלקים כי טוב ויבדל" שבזה הדגיש שזו הקושיא (כנ"ל), שלכן צריכים לדברי אגדה, ואעפ"כ לא אומר רש"י בלשון "אין המקרא הזה אומר אלא דרשני" כי אפשר לפרש את הפסוק גם לפי פשוטו מבלי לשנות התיבות (כדרך שהי' מוכרח לשנות בבראשית ברא כו'), ולפרש "ראהו כי טוב ואין נאה לו חשך שיהיו משתמשים בערבוביא וקבע לזה תחומו ביום" כו', שע"פ פירוש זה מובן הקשר שבין "וירא אלקים כי טוב" ל"ויבדל" גו'. אלא שא"כ יש לשאול לאיך גיסא, שאם אכן ישנו הפירוש לפי פשוטו ש"מ, ופירוש זה מסתדר טוב, למה א"כ צריך להביא "דברי אגדה" ובאופן שזה הפירוש הראשון, ובאופן ש"אנו צריכין".

וי"ל בדא"פ: שכיון שבכל מקום שכתוב (בששת ימי בראשית) "וירא אלקים כי טוב" הכוונה היא שהדבר מתוקן על מכונו, הרי גם כאן (ובפרט שזה הפעם הראשונה לכתוב כן) מתאים שיהי' כן, ואם ראה "שאין נאה לו ולחשך שיהיו משתמשים בערבוביא" הרי שאין הבריאה הזו של האור מתוקנת על מכונו שהרי צריכים עדיין להבדיל ולקבוע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה, וא"כ ה' צריך להיות כתוב "וירא אלקים כי טוב" רק אח"כ. ולפיכך, הביא רש"י בתחילה

את ה"דברי אגדה", שלפירוש זה מלכתחילה הכוונה ב"כי טוב" האי לא שהדבר מתוקן אלא שהוא טוב מדאי בשביל רשעים, ולכן "ויבדל" - שלפירוש זה מלכתחילה לא מתעוררת שום שאלה מדוע כתוב "וירא אלקים כי טוב" כאן ולא בסוף העניין, שהרי לפי פי' האגדה אין "כי טוב" זה כמו כל ה"כי טוב" ולכן דוקא כאן המקום לכתוב את "וירא אלקים כי טוב", שזוהי הסיבה ל"ויבדל אלקים" - שהבדילו לצדיקים לעתיד לבוא.

אבל לאידך מובן שאי אפשר להשאיר רק את הפירוש של דברי אגדה, שאז הוא (כמו) מושלל מפשוטו של מקרא, דאפילו בתיבות בראשית ברא אלקים גו' ששם הכריז רש"י אין המקרא הזה אומר אלא דרשני (והביטוי "אין" . . אלא כו') הוא יותר בדוקא) ואעפ"כ עמל רש"י לפרשו (גם) כפשוטו - "ואם באת לפשו כפשוטו כך פרשהו כו'", ועאכו"כ שענין "וירא גו' כי טוב ויבדל" שרש"י אומר רק "צריכין לדברי אגדה" בודאי שצריך למצוא לפרש "לפי פשוטו" שלכן אומר רש"י "ולפי פשוטו כך פרשהו כו'" שגם לפי פשוטו ניתן לפרש על דרך "דברי אגדה", שה"וירא אלקים את האור כי טוב" זה לא כבכל מקום שראה שזה מתוקן וכו', אלא שראה שאין נאה לו ולחשך יהיו משתמשין בערבוביא כו' ולכן הבדיל וקבע לזה תחומו וכו', אשר לפ"ז גם מובן למה כתוב "וירא אלקים כי טוב" דוקא כאן לפני "ויבדל", שהרי זאת הסיבה מדוע "ויבדל".

ויש עדיין לשאול, שאם גם לפי פשוטו מצאנו דרך איך לבאר הסמיכות של "וירא אלקים כי טוב" ל"ויבדל", א"כ במה עדיף "דברי אגדה" על "ולפי פשוטו" שרש"י הקדים לבאר עפ"י דברי אגדה.

וי"ל בדא"פ: שבפשטות כשכתוב "וירא אלקים כי טוב" הנה המשמעות בזה היא שזה טוב (בלי חסרון), ולפי הפי' "ולפי פשוטו" נמצא שכוונת הכתוב בזה שאומר "וירא כי טוב" הוא לומר שאין נאה לו ולחשך כו', וא"כ משמע שיש בזה ענין של חסרון אף שאינו חסרון באור עצמו אלא בתוכן הענין, ואין משמע כן בפשטות כוונת התורה בתיבות "וירא אלקים את האור כי טוב".

אבל לפי "דברי אגדה" אין כאן שום חסרון או ענין שצריך תיקון, אלא אדרבה האמירה של (וירא אלקים) כי טוב הוא טוב בתכלית, ועד כדי כך שאין כדאי להשתמש בו רשעים ולכן הגדילו לצדיקים לע"ל.



כמה דיוקים בתרגום יונתן בן עוזיאל

הרב לוי יצחק הכהן זרחי

מגיד שיעור בשיבת תות"ל - חובבי תורה

בתרגום יונתן על שמות פרק ו פסוק טז: ואלין שמהת בנוי דלוי לייחוסיהון גרשון וקהת ומררי ושני חייו דלוי מאה ותלתין ושבע שנין חייא עד דחמא ית משה וית אהרן פריקייא דישראל.

ובתרגום יונתן על שמות פרק ו פסוק יח: ובנוי דקהת עמרם ויצהר וחברון ועוזיאל ושני חייו דקהת חסידא מאה ותלתין ותלת שנין חייא עד דחמא ית פינחס הוא אליהו כהנא רבא דעתיד למשתלחא לגלותא דישראל בסוף יומיא.

ובתרגום יונתן על שמות פרק ו פסוק כ: ונסיב עמרם ית יוכבד חבבתיה ליה לאנתו וילידת ליה ית אהרן וית משה ושני חייו דעמרם חסידא מאה ותלתין ושבע שנין חייא עד דחמא ית בני רחביא בר גרשום בר משה.

והנה, בתרגומו שלשה פסוקים אלו נתעוררו כמה תמיהות גדולות, אשר בשנים מהם הרגיש פי' יונתן (נדפס בחומש מקראות גדולות), וע"ע בסה"ד ב"א של"א וב"א שס"ח:

לוי שראה משה ואהרן

בכאן תימה גדולה [לומר שלוי ראה משה ואהרן]. שזה מן הנמנע, שהרי לוי מת צ"ד שנה לגלות מצרים, כי בן מ"ג הי' בירידתן למצרים. ומת בן קל"ז שהוא צ"ד לגלות מצרים לפי חשבון רד"ו. ומשה נולד לזמן ק"ל שנה לגלות מצרים לפי חשבון רד"ו, שבן פ' שנים הי' בעמדו לפני פרעה אתו, ואותו שנה יצאו ממצרים נמצא, בין מיתת לוי ולידת משה ל"ו שנה. והדבר צ"ע לגבי. איברא, לגבי קהת שראה פינחס שתרגמו בפסוק ובנוי דקהת, וזה לכאורה ג"כ מן הנמנע, שהרי אהרן נולד לקכ"ז שנה לגלות מצרים, וקהת מת לקל"ג, ואין מלידת אהרן עד שימות קהת אלא י' [צ"ל ו'. וראה לקמן. המעתיק] שנה, ואין אפשר שיהי' באותו זמן נולד פינחס נכדו של אהרן. וזה אפשר ליישב קצת בדוחק, דקהת מיורדי מצרים הי', ויכול להיות שהדורות הראשונים היו מולידים לשנים מועטים, וכדאיתא במס' ב"ב פ' יש נוחלין.

והנה, קושיא הראשונה באמת צע"ג. דלא מצאתי לע"ע מי שפליג על מנין רד"ו¹,

- ועכ"פ דעת התיב"ע עצמו עה"פ (שמות יב, מ) ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה, מסכמת למנין רד"ו -

ומכיון שדבר פשוט הוא דלוי בן מג לפחות כשירדו למצרים², ורד"ו (שנות ישיבת בני"ב במצרים) חסר פ' (חיי משה במצרים) הוא ק"ל - יתחייב לומר שלוי חי עד ק"ל לרד"ו, ולפי זה חי קע"ג שנה, ובפסוק אומר קל"ז.

ואולי י"ל בדוחק גדול, להוציא מפשרטן של כתובים, לומר דקל"ז דלוי היינו (לשיטת תיב"ע) בתוך מצרים. ואז אתי שפיר, דלוי מת קל"ז למצרים ומשה נולד ק"ל למצרים. אלא, דחוץ מהדוחק בזה, זה אינו מתרץ קושיא השני' איך קהת (שלפ"ז מת ד' שנים לפני לוי) שמת קל"ג למצרים ראה פינחס, כדלקמן.

קהת שראה פינחס

ב. בקושיא השני' (איך קהת ראה פינחס נכדו של אהרן אם אין בין לידת אהרן למיתת קהת כי אם י' שנה) שרוצה הפי' יונתן לתרץ שנוולדו לשנים מועטין:

(א) הנה, ראשית כל מקב"ז [למצרים שאז נולד אהרן] לקל"ג [שאז מת קהת] הם רק ו' שנים (ובפנים כתוב י', ואולי הוא טה"ד. וממ"נ קשה), וקהת נולד לפני ירידתו למצרים לפחות שנה³ [כי אחריו נולד

(1) לפחות. כי יש דעות שהיו ר"מ שנה - ראה סה"ד ב"א תמ"ח וכלי יקר עה"פ שמות יב, מ.

(2) ובלשון הפי' יונתן שהושמט בפנים: שהרי יוסף ל"ט שנה הי', שבן ל' עמד לפני פרעה, וז' שני השובע וב' שני הרעב, ולוי נולד קודם יוסף ד' שנים, שהרי בתוך ז' שנים נולדו כל השבטים, כנודע ומבואר ברא"ם, הוצא מהם ג' שנים מה שנוולד לוי שהוא ג' לראובן, נמצא שהי' לוי בן מ"ג שנה, שהרי הי' גדול מוסף ד' שנה.

(3) בלידת בני יעקב יש שני שיטות איך נולדו בשבע שנים. שיטה א' הוא שנוולדו כל בני לאה ודינה לט' חדשים זא"ז, ובני השפחות באותו זמן ג"כ לט' חדשים. שיטה ב' שנוולדו כולם זא"ז לוי' חדשים. והנה הוא תפס שיטה הא', דאמר שלוי הי' מ"ג שנה ויוסף ל"ט שנה. ואם הי' כשיטה ב' הי' לוי מ"ד שנה (וחצי). ולפי זה קהת נולד לפחות שנה וחצי לפני ירידתו למצרים.

מררי ואחריו יוכבד (בין החומות הרי כל העיבור כבר הי'⁴). גם נודע (ראה לקו"ש ח"כ עמ' 26 ה עמ' 15⁵) שבן שמונים של משה בעמדו לפני פרעה הכוונה ע"ט שנה (שנת השמונים). ולפ"ז אהרן פ"ב שנה (ויש לדחות). ולכל היותר הי' חמש שנים משנולד אהרן עד שמת קהת. ואיך ימלא לבו לומר שבחמש שנים בלבד נולד נכד לאהרן?!

(ב) ובאמת נראה שלא הי' טה"ד כ"א שחשב שהי' עשר שנים (וכמ"ש בסה"ד עמ"כ עמ"כ שהי' עשר שנים ש"גם זה שקר"). אבל אפילו לדעתו שהי' עשר שנים - יתחייב לומר שכל אחד הוליד לה' שנים. ולפי זה יתפרש דעתו ששנים מועטין יכול להיות אפילו ה' שנה.

- אגב, מ"ש ויכול להיות שהדורות הראשונים היו מולידים לשנים מועטים, וכדאיתא במס' ב"ב פ' יש נוחלין - לפום ריהטא לא מצאתיו. ובמקראות גדולות דפוה"ח של מכון המאור תיקנו וציינו לסנהדרין סט, ב. -

אבל ראה ירושלמי (בדפוסים הנפוצים) יבמות נט, סע"א ואילך, וקידושין ט, סע"ב ואילך דאחז הוליד בן תשע הן בן שש וכלב בן עשר וכמאן דאמר הוא כלב בן חצרון הוא כלב בן יפונה. ובפחות מזה לא מצאנו, חוץ מאדה"ר לבדו שביום שנברא הוליד (רש"י עה"פ בראשית ה, א).

וראה סנהדרין סט, ב, דניחא לי' יותר לפרש שבדורות ראשונים זכר הוליד בן ט' שנה ונקבה בת שש ואפילו קצת פחות מזה מלומר שזכר הוליד בן ח' שנה יעו"ש.

אגב, בסנהדרין שם רוצה להביא ראי' שהרן הוליד בן ח' כיון שאברהם הי' עשר שנים מבוגר משרה והרן אבי' של שרה נולד שלישי לאברהם, ופרכו, דאולי דרך חשיבתן נמנו. אבל למסקנת הגמרא שכלב הוליד בן ח', א"כ שוב י"ל שהרן הוליד בן ח'. זהו לפי הדרוש. אבל בירושלמי שם פסיקא לי' שהי' בן שש. לאידך, בירושלמי אומר שם שכלב הוליד לעשר שנים, ובבבלי אומר - והראי' שם הוא בלי פירכא,

(4) אלא, כיון דיוכבד רק אחותם מן האב ולא מן האם (ראה סנהדרין נח, ב), א"כ שפיר יכול להיות שנולד מררי לפני שבועות אחדות. אבל מ"מ שבעה חדשים לפני ירדתו נולד.

(5) כיון דכל מכה הי' חודש (ראה פרש"י ז, כה) וארבעים שנה היו במדבר ומשה כשמת הי' בן ק"כ שנה מיום ליום.

שלכן המקור לכולם - שהי' בן ח', דאי אפשר שהי' יותר, יעו"ש. ואיך אומר בירושלמי שהי' בן עשר? וצ"ע.

עמרם שראה רחבי

ג. בפסוק השלישי אומר התיב"ע שעמרם ראה בני רחבי' בר גרשום בן משה. ולא העיר ע"ז הפי' יונתן. ולא מצאתי בסה"ד שידבר בזה. אבל לכאורה טעות בתוך טעות יש כאן.

(א) רחבי' הי' בנו של אליעזר, כמ"ש בדה"א כג, טו-יז: בני משה גרשום ואליעזר. בני גרשום שבואל הראש⁶. ויהיו בני אליעזר רחבי' הראש ולא הי' לאליעזר בנים אחרים ובני רחבי' רבו למעלה.

ואף דבכ"מ הכתוב אומר בני פלוני ומשייר, ולפ"ז הי' אפשר לומר - בדוחק - שהי' עוד בנים לגרשום⁷ חוץ משבואל וגם הוא שמו רחבי' - עכ"פ לדעת גמרא דידן (ותרגום כאן) זה אינו. דבב"ב (ק', א) איתא עה"פ (דה"א כו, כד) ושבואל בן גרשם בן מנשה⁸ נגיד על האצרות וכי שבואל שמו והלא יהונתן שמו, ופירש הרשב"ם "שלא היה לו לגרשם בנים כי אם זה בלבד כדכתיב בדברי הימים ובני גרשם שבואל הראש". ומוכרח הוא, דאל"כ איך מוכח דיהונתן הוא שבואל? אלא דלא היו לו עוד בנים.

ולכאנ' אין סברא לחלוק בדוקא ולומר דמדרשות חלוקות הן, ותיב"ע שהי' תנא ס"ל דהי' בן לגרשם ושמו רחבי', בשעה שהכתוב מגלה לנו שיש רחבי' לאליעזר.

(6) אגב, אין לפרש "שבואל הראש" - שהי' "ראשון לבנים", דכמו"כ כתוב באליעזר, והכתוב אמר דלא הי' לו בנים אחרים. ולפינו בדה"א התרגום הוא של רב יוסף. והוא פירש "שבואל הראש", "רחבי' הראש" - "ממנא לרישא". אבל יל"ע בדיוק הכתוב "ולא הי' לאליעזר בנים אחרים" - אם הי' עוד בנים לגרשום. וראה בפנים.

(7) ואין להקשות ממ"ש בני גרשום ולא אמר בן גרשום, דעד"ז כתוב ובני פלוא אליאב (פינחס כו, ח). - אין להביא ראי' ממ"ש ובני דן חושים (ויגש מו, כג) - שלתיב"ע הכוונה ליותר מאחד (או אפילו הרבה. ראה בפ' יונתן שם). וראה בראב"ע שם. וראה במנחת שי עה"פ בארוכה. וצ"ע למה המנחת שי הביא רק ד' פסוקים שכתוב "ובני" והי' רק בן אחד. שני הנ"ל ועוד שנים מדה"א. דע"כ בני אליעזר כאן הוא ג"כ בן אחד ואולי גם בני גרשום? ואולי הביא רק מפרק א, שבדה"א. ואכ"מ.

(8) בכתוב איתא משה. וראה תוס' שם ד"ה ושבואל אם גרסינן (בכתוב?) מנשה או משה.

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שצ"ל בתיב"ע בני רחבי' בר אליעזר בן משה.

(ב) אלא, שבגופא דעובדא אם שייך לומר שראה עמרם בני רחבי' שהי' נכד של משה קשה: הנה, בב"ב (קכא, ב) איתא: שבעה קפלו את כל העולם כולו מתושלח ראה אדם שם ראה מתושלח יעקב ראה את שם עמרם ראה את יעקב כו'. וכיון שיעקב אבינו (לא) מת י"ז לרד"ו, א"כ עמרם שנולד לפחות בי"ז לרד"ו וחי קל"ז שנה, א"כ חי עד קנד לרד"ו. ומשה נולד ק"ל-קל"א⁹ לרד"ו, א"כ משה הי' בן כ"ד (או פחות) במיתת אביו. וכ"כ להדיא בסה"ד ב"א רנ"ה וב"א שצ"ב. ובתיב"ע (שמות ב, כא) כתב דכשיתרו שמע שמשה בורח מלפני פרעה זרקו לבור (בית אסורים), והי' שם י' שנה, וכ"ז לפני שנשא משה את צפורה. א"כ, אפילו הי' רחבי' בן גרשום [בנו הגדול] בן משה - אי אפשר שראה עמרם את בני רחבי'.

[יש להוסיף על מה שכתבנו לעיל שרחבי' בנו של אליעזר תימה רבתי - דמסופק אם עמרם ראה אפילו אליעזר (ומה גם בני רחבי'!). דאליעזר נולד בדרך שהלך משה למצרים כשהי' בן פ', ועמרם מת נ"ה שנה לפני"ז. אלא דזהו דעת רש"י מגמרא. אבל ראיתי להתיב"ע (שמות ד, כד ועד"ז בבעה"ט לשמות יח, ג בשם המדרש) שמפרש שהמלאך שרצה להרוג משה הי' משום שלא מל את בנו גרשום! אבל אליעזר הי' מהול. ובמילא י"ל שנולד זמן רב לפני זה. ואינו מבואר לשיטתו מתי נולד. ומ"מ לא הי' לפני כ"ד למשה.]

אלא, דתוס' בב"ב שם ד"ה שבעה קפלו כל העולם, העיר: האי תנא סבר דאליהו לא הוה פנחס, דאי הוה פנחס בבציר משבעה הוה מצי לאשכוחי דיאיר ראה יעקב וראה פנחס כו'. ומכיון שתיב"ע פירש פה (שמות ו, יח) שפינחס היינו אליהו, א"כ ברייתא שעמרם ראה יעקב כו' דלא כוותי'. ולפי זה יתכן שלדעת תיב"ע עמרם נולד הרבה שנים לאחר י"ז לרד"ו.

ואין לומר דאפושי מחלוקת לא מפשינן, ומי שסובר פינחס זה אליהו רק מצי לאשכוחי בפחות, אבל יודה בשאר הפרטים, דכיון דאם עמרם ראה יעקב אי אפשר שראה בני רחבי' כנ"ל, ותיב"ע סובר שכן

(9) דהי' בן ע"ט שנה, כנ"ל, בשנת ר"ט לרד"ו.

ראה בני רחבי', טוב לומר הוא חולק שעמרם לא ראה יעקב מלשבש ספרו. ו(ת)יב"ע תנא הוא.

אלא, דאפילו אם עמרם לא ראה יעקב (ברשב"ם שם שפרט זה מהשבעה הוא רק מסברא, כי עמרם בכורו של קהת ומסתמא נולד תוך י"ז שנה), נשאר לנו לראות אם זה יעזור לעניננו שעמרם ראה בני רחבי'. ואמכ"ל בזה.

ותמנע היתה פילגש

מענין לענין: בסנהדרין צט, ב: [תמנע] בעיא לאיגיורי, באתה אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלוה, הלכה והיתה פילגש לאלפז בן עשו - איני יודע איך יתכן שבאת לאברהם כיון שתמנע בתו של אלפז הי' (ראה פרש"י עה"פ בראשית לו, יב). ואלפז בנו של עשו, ועשו הי' בן יג-טו שנה כשמת אברהם. ואולי מדרשים חלוקות הם. ובמ"א אבאר עוד בזה.



שונות

היום יום – שלהי תשרי

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

"בה תשרי"

"עשרה נגונים - מהם תנועות בלבד - מיוחדים לרבנו הזקן שהוא בעצמו חברים.

"המיוחדים לרבינו האמצעי, היינו שנתחברו בזמנו והיו מנגנים אותם לפניו, אבל לא שהוא מחברים".

כנראה הכוונה ב"המיוחדים לרבינו באמצעי היינו שנתחברו בזמנו" - היינו מכיון שנתחברו בתקופת נשיאותו, במילא ה"ז שייך אליו. ע"ד הידוע בענין "מלך שמו נקרא עליהם", שכל עניני המדינה הוא ע"ש המלך, כיון שהמלך הוא הכל, כמו"כ בנוגע לנשיא הדור.

"והיו מנגנים אותם לפניו" – היינו עפמ"ש ב"היום יום" - ג' שבט בנוגע להסכמת כ"ק אדה"ז בנוגע למאמרי אדה"ז:

"ספר תורה אור... בו מאמרים רוב הדרושים... אשר הרבה מהם שם רבינו ז"ל בעצמו עין עיונו עליהם והגיהם, והסכימה דעתו הקדושה להביאם לבית הדפוס".

"והיתה אצלו קבוצת אברכים מנגנים... ונחלקה לשתי פלוגות: בעלי שיר - בפה, ובעלי זמרה - בכלים שונים".

קטע זה הוא המשך, ועוד יותר ראייה למ"ש בקטע שלפנ"ז ("והיו מנגנים... לפניו"):

שהרי מבואר בשיחת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שענינם דכלי זמר אצל קבוצת אברכים הנ"ל, הי' לפעול שלילת הרצוא אצל כ"ק אדמו"ר האמצעי. נמצא שכלי זמר דוקא, פעולתם הי' לשלול כנ"ל. וזה מוסיף עוד יתרון במ"ש לפנ"ז "והיו מנגנים לפניו".

והביאור בפרטיות ההפרש בין שירה בכלי ושירה בפה, הוא ששירה בפה הוא בלי גבול משא"כ שירה בכלי, הוא ענין הגבול, כמובן ממ"ש בכ"מ (ראה ד"ה אהללה הוי' בחיי ה'ש"ת ועוד).

ועפ"ז נמצא שכלי זמר הוא ענין הגבול דוקא.

"כז תשרי"

"התורה והמצות מקיפות את חיי האדם... ומעמידות אותו בקרן אורה בשכל בריא ובקנין מדות נעלות".

י"ל עפ"מ"ש ב"היום יום" כא אדר א': "שם חסיד הוא שם קדום... והוא תואר השלימות וההפלגה אם בשכל או במדות או בשניהם יחדיו".

"כח תשרי"

"אם בחוקתי תלכו גו' ונתתי גשמיכם בעתם... לימוד התורה וקיום המצות הם טבעת הקדושין שבהם קידש הקב"ה את ישראל להתחייב לזון אותם ולפרנסם".

והנה בבית יוסף אבן העזר סימן קיד אות יב כותב: "כתב הרשב"א בתשובה (ח"ב סי' קטז, ובמיוחסות להרמב"ן סי' קח) ששאלתם אם יש בכלל המזונות מלבושים. משמו של רבינו האיי אמרו שהמלבושים וצרכי הנישואין בכלל המזונות". ועפ"ז נמצא שמלבושים הוא בכלל פרנסה.

וכן מוכח במאמר ד"ה והסיר וגו' עת"ר, שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב מבאר שענין הפרנסה כולל הן מזונות והן לבוש, וא"כ חזרה קושיא לדוכתא: למה בפתגם זה מפורט זה לשני ענינים נפרדים ("לזון"; "ולפרנסם")?

וי"ל שהדיוק כאן הוא - "לימוד התורה וקיום המצוות", שהם ב' ענינים ופעולות שונות בנוגע להקשר שבין הקב"ה וישראל. וע"פ המבואר במאמר הנ"ל, הנה פעולת תורה הוא ענין המזון, ופעולת המצוות הוא ענין הלבושים, ועפ"ז נמצא מה שנח לדייק "לזון ולפרנס" להבליט השכר עבור ב' הפעולות לימוד התורה וקיום המצוות, שמדה כנגד מדה, שעי"ז זוכים למזון ולהתפרנס מאת הקב"ה.



מקורות לדברי רבותינו נשיאנו

הרב נפתלי בר משה

ברוקלין נ.י.

בלקו"ש חלק ל"ט עמ' 43 (בשיחה לר"ה) כותב וז"ל: "כתב רבינו הזקן בסידורו ב"סדר תקיעות": "אחר קריאת התורה יכין עצמו לתקוע בשופר ויאמר קאפיטל זה [מזמור מ"ז שבתהילים] ז' פעמים".

ובפשטות אמר כאן אדמו"ר הזקן ב' ענינים שונים, א. יכין עצמו לתקוע בשופר. ב. יאמר קאפיטל זה ז' פעמים.

[ובפרט שמקורם של שני הענינים הוא בב' מקומות שונים, דמ"ש "אחר קריאת התורה יכין עצמו לתקוע בשופר" מקורו בפע"ח ומשנת חסידים (להוסיף שבהערה 4 מציין שלשון אדה"ז הוא לשון המ"ח משא"כ מפע"ח הוא בשינויים קלים) ובמקומות אלו לא הובא ע"ד מזמור מ"ז, ואילו ענין אמירת מזמור מ"ז מקורו בסדור האריז"ל, אבל שם (אף שהובא הכוונת לתקוע שופר) לא נמצא כלום ע"ד ההכנה לתק"ש — "אחר קריאת התורה יכין עצמו לתקוע בשופר"] עכלה"ק בהנוגע לענינו.

והיינו דהלשון "יכין עצמו לתקוע בשופר" הוא לשון קמ"ח ואילו ענין אמירת מזמור מ"ז בתהילים הוא תוכן דברי סדור האריז"ל, ואינו מוזכר כלל לא בפע"ח ולא במ"ת, [משנת חסידים].

והנה בסדור האריז"ל (סדור הר"ש מרשקוב ובסדור ר' אשר לא מוזכר זה כלל) לאחר שתחת הכותרת "כוונת השופר" הביא קצור דברי הפע"ח שעה"ח והמ"ח בענין הכוונה דתקיעת שופר, מתחיל כותרת חדשה בפני עצמה "סדר תקיעת שופר" וכותב שם וז"ל:

"צריך לומר מזמור מ"ז כל העמים תקעו כף ז"פ [ז' פעמים] ויכוון שההבל ממזמור זה עולה למעלה בסוד עלה אלקים, ויש ז' גבורות כנגד בג"ד כפר"ת וז' ימי השבוע ובאמירה זו מתבטלין ומתמתקין כל דינין קשים ורפים ומהפכין מדה"ד למדה"ר [מדת הדין למדת הרחמים] ויש מ"ט חיבין כנגד מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא, ובזה מתמתקין ויוצרים זכאין בדין".

כאמור לעיל ענין זה אינו נמצא לא בפע"ח (ולא בשער הכוונות) ולא במשנת חסידים, מהיכן מקורו של ר' שבתי מרשקוב ומהיכן העתיקו לסדורו (סדור האריז"ל)? ובכן, מקורו הוא בספר חמדת ימים (בפרק ז' – תקיעת שופר) דשם כותב וז"ל: "ומצאתי כתוב לא' מתלמידי רבינו זלה"ה לומר מזמור מ"ז למנצח כו' שההבל ממזמור זה עולה למעלה בסוד עלה אלקים בתרועה וכו' לבער ולבטל ולכרות על המקטרגים ושטנים, המסכים המבדילים ביננו לבין אבינו שבשמים.

ובמזמור זה יש ז"פ [ז' פעמים] אלקים, ויש ז' גבורות נגד בג"ד כפר"ת, ובאמירת המזמור הזה אנו ממתיקים דינא קשיא ודינא רפיא, ולכן צריך לאומרו ז"פ קודם התקיעה בין התוקע ובין הקהל, ע"כ.

(ולהוסיף, שבנוסף לכך שאמירת מזמור מ"ז בתהלים לפני תק"ש שאותו הביא אדה"ז בסדור מסדור האריז"ל – שהעתיקו מספר חמדת ימים, הנה הם מלשון "ובאמירה זה מתבטלין ומתמתקין כל דינין" למדין ענין עיקרי בחסידות – ראה בסה"מ מלוקט ה' ד"ה יבחר לנו את נחלתנו (תשכ"ג) בסיום המאמר – הערה 62 באריכות, וש"נ).

ב. בלקו"ת פ' במדבר (דף ט' ע"א) "ביאר מעט ע"פ וארשתיך לי", מביא כמה ביאורים בענין חצרות (כלתה נפשי לחצרות ה') וההפרש בין בית וחצר, ובחצר גופא ההפרש בין חצרות הפנימיים וחצר החיצונה, ומביא שם דעת הפרדס בערה"כ, לקוטי הש"ס, להאריז"ל מא"א אות ח' סימן ו', ואח"כ (בעמוד ב' למעלה) מביא שם וז"ל "ובזהר פ' נח (דעה ב') לפי המק"מ שם משמע בחצר הפנימית היא עולם הבריאה וחצר החיצונה היא עולם היצירה", עיי"ש שהאריך בזה, ודוחק הוא לישוב זה עם הדעות דלעיל.

והנה המק"מ שם הביא ענין זה ובשם החמדת ימים, והעתיק כל אריכות לשונו וביאורו (בחמדת ימים דף ק' כתב וז"ל . . עכ"ל) ההשפעה בעולמות ע"י לבוש היצירה היא חצר החיצונה וביום השבת נמשכת ההשפעה ע"י לבוש הפנימי דעולם הבריאה הנק' חצר הפנימית.

ומענין לציין שבלקו"ת דברים, דרושים לשבת שובה, ס"ו עמ' ג' (ד"ה שובה ישראל) מבאר אדה"ז שם (אות ב') אשר בימות החול נמשכת החיות ע"י לבוש הדבור שהוא בחי' עשי' ובשבת נמשכת החיות להעולמות ע"י בחי' המחשבה לבדה שהוא עולם הבריאה ולכן נמשכת נשמה יתירה בשבת דהיינו מעולם הבריאה. ובחצאי עגול מציין וז"ל: "ענין בזה"א פ' נח דע"ה ע"ב ע"פ שער החצר הפנימית ובמק"מ [ובמקדש מלך] שם בשם הפע"ח [הפרי עץ חיים]" היינו שמאריך דברי החמדת ימים כדברי הפרי עץ חיים.

ג. בשוע"ר (בהלכות שבת סימן רפ"ה סעיף ב' בענין אמירת שמו"ת) מביא אדה"ז דיעה שאפשר לצאת באמירת המקרא ב"פ, ובפעם השלישית לומר שוב המקרא ללמדו עם פרש"י, ובקו"א הוכיח שזאת הכוונה (היינו שלפי דיעה זו, אין הכוונה ללמוד המקרא ק"פ ואח"כ רק פרש"י) כי באם לאו הרי במקומות שאין עליהם פרש"י יוצא שאין הוא אומר פסוק זה ג"פ, וציין בסופו "וכ"כ בח"ה ח"ב פט"ו ע"ש", וכבר דשו בה רבים (וכמדומה לי שגם בחוברת זאת דנו בזה) בדבר פירוש ראשי תיבות אלו (ח"ה) כי בחמדת הימים לא נמצא זאת בח"כ פט"ו.

והנה לכאורה נמצא ענין זה ולשון זה בחמדת ימים, שבת פ"ג, אשר מוכיח שע"פ הסוד העיקר הוא ללמוד המקרא ב"פ עם תרגום דוקא (כהדיעה הב' שאותה מביא אדה"ז (בשם הגה"א), וכותב הוא וז"ל: "ועתה תחזה כמה שיא סברת האומרים שלמוד הסדר בפרש"י חשיב כמו תרגום כי הם לא בא לידי מדה זו אלא בהשכיל לבותם פשוטן של דברים שטעם התרגום הוא לתרגם את הכתובים ולהבין במקרא, ולזה יספק פירוש רש"י ע"ה, והם לא ידעו כי לא יתכן טעם הדבר כפי פשוט, שאם כן למה יחזור ראובן שמעון לוי ג' פעמים, וגם כשאין בו תרגום אונקלוס למה לנו לבקש תרגום ממקום אחר ולומר אותו בלי הבנה והשכלה כמו תרגום של עטרות ודיבון וכו' אלא עין המשכיל מבית ומחוץ תצפנו והתרגום . . כי בתורה ובנביאים ובכתוב מצינו שהקב"ה חלק לו כבוד לכלול אותו בקדושת תורתו התמימה, ויר"ש

יצא ידי חובת שניהם פירוש רש"י והתרגום ואם הפנאי מסכים ואם לאו התרגום עיקר, עכ"ל. היינו שאף שלמעשה פסק שעיקר הוא באמירת התרגום, לומד הוא שבאמירת שמו"ת עם פרש"י הכוונה היא לומר המקרא פעם שלישית עם פירש"י.

ואף שאדה"ז ציין לא"ה ח"ב פט"ו, ולפנינו נמצא זה בח"ב פ"ג – הנה עפ"י פשוט י"ל, כידוע שחלק א' שבספר חמדת ימים לא הגיע אלינו, והחלק הראשון שנמצא בידינו הוא החלק דשבת ואשר בעצם הוא חלק ב', והנראה שבא' מהמדורות כאשר ראה המדפיס שהספר מתחיל בפרק י"ג הנה כדי להקל על הלומדים שינה סדר הפרקים, היינו ששינה זאת לפרק א', כך שהספר יתחיל מפרק א'.

דוגמא לדבר מצינו בנוגע לשערי ופרקי הספר ע"ת, אשר כידוע שנכתב ונערך בכמה וכמה פעמים ומהדורות ע"י מהרח"ו שמביא החיד"א באריכות סדר כתיבתם והעתקם בהעתקות שונות ע"י מעתיקים שונים, ולכן מצינו חילוקים בין הדפוסים השונים, יש שהביאו בכל שער כל המהדורות מהדור"ק ומ"ב ומ"ת (מהדורא קמא, מהדורא בתרא, ומהדורא תנינא) וכיו"ב, וכמה מהדורות הביא רק חלקים ומזה שנוי חלוקת השערים והפרקים שבספר. [דוגמא לדבר (אף שרבות הן בכל מקום שבו מוזכר הע"ת בלקו"ת) בתו"א בפרשת חיי שרה ישנו מאמר שהוא לשון אדמו"ר נ"ע בעצמו ושם מעתיק הוא כו"כ פעמים קטעים מדבר הע"ת, ובהוספות לספר (קל"ט ג' בדפוס החדש, ובדפוס הישן הוא בדף ק"מ ע"ג) נדפס ביאור על פ' חיי שרה מכ"ק אדה"ז נ"ע בעצמו שבתו"א מכ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק", ושם מציין אדמו"ר הצ"צ על כל קטע וקטע שבדפוס דקראוונא, הוא שער אחר ופרק אחר]. ולא באתי אלא להעיר.



הספר 'בני יששכר' וחב"ד

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'פרדס חב"ד' גליון 11 עמ' 139 מביא הרב יוסף קרסיק שמועה בשם א' מאנ"ש "שהרבי אמר לו כי 'בני יששכר' הוא עבורו מקור כמו כתבי האר"י ז"ל!" הכוונה לספרו שעל המועדים וזמני השנה של הרה"ק צבי אלימלך מדינוב (תקמג-תרא), תלמידם של הרה"ק ה'חוזה' מלובלין, המגיד מקוז'ניץ ורבי מנדל מרימנוב.

והנה המעיין בעשרות כרכי 'תורת מנחם', 'התועדויות', 'שיחות קודש', ספרי 'המאמרים' ו'אגרות קודש' יגלה שכ"ק אדמו"ר זי"ע כמעט ואינו מצטט כלום מתורתו של ה'בני יששכר', להוציא כמה מנהגים ורמזים¹. ולא עוד אלא שמקו"א² כשהוא מצטט מדבריו³, הוא מוסיף: "לעת עתה לא מצאתי ענין זה בחסידות חב"ד, אבל מסתמא נמצא גם שם". וב'אגרות קודש' חי"ד עמ' רחצ נאמר: "בשאלתו אודות יחס חב"ד להשלשלת דדינוב וספריו, לא שמעתי בזה".

מכל הנ"ל רואים שאין שום רמז וסמך בתורתו של הרבי לשמועה הנ"ל, שהוא "כמו כתבי האר"י ז"ל". ולכאורה גם על שמועה זו ניתן לומר מה שכתב הרב⁴: "השמועות – כו"כ מהן אינן נכונות כלל".



מהדורה החדשה של ספר החקירה להצמח צדק [גליון]

הנ"ל

ת"ח ת"ח על הערותיו של ר"י מונדשיין ב'הערות וביאורים' גליון א (תתסז) עמ' 125 ואילך. בעמ' 127 שם מגלה לנו שהספר "אוסף התעודות של המיניסטריאון להשכלה ח"א (לענינגראד 1920)", אשר בו נמצאים הרבה תעודות הקשורות לדברי ימי חייו של הצ"צ, נערך ע"י ההיסטוריון שאול גינזבורג.

והנה בדיקה בהערות לרשימת אדמו"ר מוהריי"צ "אדמו"ר הצמח צדק ותנועת ההשכלה" מגלה שהתעודות שנתפרסמו בספר הנ"ל עדיין לא נדפסו בספרי התולדות חב"ד, ולדוגמא אציין לאחת הכי חשובות שבספר: עמ' רכג [במהדורה החדשה בסוף ספר 'החקירה' של הצמח צדק] הערה 52 מציין שם לתעודת הקיסר להצ"צ שבו נותן לו התואר

(1) ואלו הן (לפי התקליטור וכו'): קשת בל"ג בעומר (לקוטי שיחות' חל"ז עמ' 121; 'התועדויות' תשמ"ח ח"ג עמ' 288); ר"ת של חודש אייר (לקוטי שיחות' חל"ב עמ' 72, עמ' 251); סביבון בחנוכה ('התועדויות' תשמ"ז ח"ב עמ' 185); מזל אלול בתולה ('התועדויות' תשמ"ז ח"ד עמ' 367); ושייכות וסדר הנשיאים לחודשי השנה ('התועדויות' תשנ"ב ח"ב עמ' 256).

(2) 'תורת מנחם' תשי"ג ח"א עמ' 262.

(3) "איתא בספרים של חסידי פולין שיום השמיני דחנוכה, זאת חנוכה, מסוגל לפקידת עקרות".

(4) 'ליקוט פסקי הלכה ומנהג', מיאמי תשמ"ב, ב'פתח דבר'.

אזרח נכבד - איך זה שתעודות חשובות אלו עוד לא פורסמו בתרגום ללה"ק?

♦ ♦ ♦

היכן 'אבן השתיה'?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בספר השיחות תנש"א ח"ב עמ' 794 (שיחת ש"פ שופטים תנש"א סי"ב) מביא הרבי את אבן השתיה הנמצאת "במקום מסויים בעולם- הזה הגשמי, וקיימת תמיד בלי שינויים" (אפילו לא השינוי דגניזה, כמו הארון שנגנז וכיו"ב) כדוגמא לעניין השופט והנביא הקיים (נצחי) בכל דור ודור (כסימן לגילוי אלקות בעולם באופן תמידי - ש"ממנה הושתת כל העולם כולו", עיי"ש. ולכאורה ברור מהדברים הללו (וכהביטוי "בא ללמד ונמצא למד"), שהרבי מקבל את דעת הרדב"ז שאבן השתיה היא אבן ה"צאכרה" הידועה, הנמצאת בתוך "מסגד עומר", בניגוד לדעות שונות שחלקו על זה (ראה המובא והנסמך בנדון בשנתון 'תחומין' כרך יד עמ' 437, כרך טז עמ' 458, 504), שלדעתם אין אבן השתיה ניכרת כיום.

♦ ♦ ♦

עיונים לכמה ענינים

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בענין המבצע ד"עשה לך רב" (שיחות קיץ תשמ"ו ואילך) - שכל אחד יעשה לו "רב" חבר בעבודת ה' עמו יוועץ וכו'. יש להעיר ממ"ש הרה"צ בעל נועם אלימלך ב"צעטיל קטן" שלו: "לספר בכל פעם לפני המורה לו דרך השם, ואפילו לפני חבר נאמן, כל המחשבות והרהורים רעים אשר הם נגד תוה"ק אשר היצה"ר מעלה אותן על מוחו ולבו, הן בשעת תורה ותפלה, הן בשכבו על מטתו, והן באמצע היום, ולא יעלים שום דבר מחמת הבושה, ונמצא על ידי הסיפור שמוציא מכח אל הפועל, משבר את כח היצה"ר שלא יוכל להתגבר לעיו כל כך בפעם אחרת, חוץ מעצה הטובה אשר יוכל לקבל מחברו, שהוא דרך השם והוא סגולה נפלאה".

ציון (דמות רא"י) לתניא – מקומו גורם לו לחטוא

בתניא פרק ל' (לח,א): והוי שפל רוח בפני כל האדם. . ע"פ מארז"ל אל תדון את חבירך עד שתגיע למקומו, כי מקומו גורם לו לחטוא להיות פרנסתו לילך בשוק. . ועיניו רואות כל התלאות כו'.

ויש לציין (כדמות ראה – עכ"פ) לגמרא קידושין מ, א: רב כהנא הוה קמזבין דיקולי (סלים שנשים נותנות שם כלפיהן. רש"י) תבעתיה ההיא מטרוניתא [לעבירה]. . אמר לי' [רב כהנא לאליהו] מי גרם לי לאו עניותא [בתמיהה! – אם לא העניות לא הוצרכתי להיות עסקי במלאכת נשים - רש"י] יהב ליה שיפא דדינרי.

מקור לרמב"ם בענין שמחה בעשיית מצוה

הרמב"ם בסיום הלכות לולב: "השמחה שישמח האדם בעשיית המצוה עבודה גדולה היא וכו'". כל המקורות שצוינו להלכה זו (בספר מראי מקומות, קה"ת, שולקטו) מהמפרשים ונו"כ על הרמב"ם אין בהם להצביע על מקור מפורש ואולי זהו חידוש של הרמב"ם – שמיוסד על כל המקורות שהפליאו את מעלת שמחה של מצוה כו'.

ויש לציין עוד מקור – ויקרא רבה פרשה לד פסקא ט: "למדך תורה דרך ארץ שכשיהא אדם עושה מצוה יהא עושה אותה בלב שמח". אבל גם הוא אין בו מקור מפורש כנ"ל.



שמו של הרבי זי"ע: מענדל בלי יו"ד [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון חג הסוכות (תתסז עמ' 122) דן הרב ברוך שי' אבערלאנדער בנוגע לשמו הק' של רבינו אם צ"ל במילוי יו"ד או לא,

ולהעיר מנוסח המצבה של הרבנית הצדקנית שטערנא שרה ע"ה – אמו של הרבי הריי"צ – ונזכר שם שמו של אדמו"ר הצמח צדק, והשם מענדיל – הוא במילוי יו"ד, וידוע שנוסח מצבה זו נכתב ע"י הרבי הריי"צ בעצמו. ובסידור תורה אור שהדפיס הרה"ג וכו' רא"ד ע"ה לאוואט הוסיף הגהות על הסידור מכ"ק אדמו"ר הצ"צ, וכשכותב שמו של הצ"צ השם מענדיל הוא במילוי יו"ד.

