

ב"ה

פ' ויצא

ה'תשס"ה

גליון ד [תתפח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 "לעתיד לבוא מביא הקב"ה ס"ת ומניחו בחיקו"
 9 מחלוקת ר"י ור"ש לענין 'מזיקין' לע"ל

לְקוּטֵי שִׁיחֹת

- 13 'מעשה אבות סימן לבנים' - במדרגת האבות
 14 כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד או"א
 20 גדר דין ביקור חולים
 21 "יצאת צדיק עושה רושם"
 22 "למועד אשוב אליך וגו'"
 23 עבודתו של יעקב אבינו
 26 בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]

נגלה

- 27 חשוד אממונא חשוד אשבעתא
 31 ותנא תונא אאידך דר' חייא
 35 בענין אין שליח לדבר עבירה [גליון]

חסידות

- 36 נשמות ישראל עלו במחשבה

37 המשכה רוחנית ע"י אהבה רבה

רמב"ם

38 בדין דבר שבקדושה

41 עיקר גדר מצות קריאת שמע

הלכה ומנהג

46 הידור בגודל האתרוג

46 כיצד מברכים על האורז - שיטת אדמוה"ז [גליון]

48 בענין הנ"ל

48 בענין הנ"ל

פשוטו של מקרא

49 "ויחלק עליהם לילה"

50 "טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדום"

52 "וישב אברהם אל נערו"

53 "נחשתי ויברכני ה' בגללך"

שונות

54 גוון "ירוק" מהו?

55 מ"מ בשו"ע אדמוה"ז - מי כתבם?

57 כתב אדמו"ר הזקן [גליון]

59 כל פינות שאדם פונה לצד ימין [גליון]

59 בענין הנ"ל

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת וישב,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ז כסלו

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

חדש באתר! שיעורים של רמי"ם עמ"ס בבא מציעא

גאולה ומשיח

"לעתיד לבוא מביא הקב"ה ס"ת ומניחו בחיקו"

הרב בן ציון ריבקיין

שליח כ"ק אדמו"ר - ס. לואיס, מיזורי

*א. בגמ' ע"ז (ב, א): "דרש ר' חנינא בר פפא ואיתימא ר' שמלאי, לעתיד לבוא מביא הקב"ה ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר למי שעסק בה יבוא ויטול שכרו וכו'."

ובפירוש הראב"ד למס' עבודה זרה: "נ"ל, זה הדין לימות המשיח הוא, כאשר יצא להלחם עם גוג ועם גויים רבים אשר אתו ויגמר דינם לכליון וחרף, ואז יעמדו שריהם העליונים לפני הקב"ה ללמד עליהם סניגוריא והקב"ה נוטל ס"ת ומניחה בחיקו כדאמר לקמן מיד כל אחד מבצע, ונסיב ל' קרא ננתקה מוסרותימו, וההוא מזמור על מלחמת גוג ומגוג קמיירי שהיא בימות המשיח", עכ"ל.

והיינו דגמ' זו מיירי בימות המשיח לאחר מלחמת גוג ומגוג דאז יהי' דין עם אומות העולם, והקב"ה ישפוט אותם.

ב. ובהמשך הגמ': "מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים בערבוביא שנא' כל הגויים נקבצו יחדו וגו', אמר להם הקב"ה אל תכנסו לפני בערבוביא אלא תכנס כל אומה ואומה וסופרי' שנא' ויאספו לאומים . . . (וכוונת הגמ' ד"מתקבצין ובאין עובדי כוכבים - היינו השדים של כל אומה ואומה כפי שהבאנו' לעיל בשם הראב"ד), מיד נכנסה לפניו

(* לזכות רפואה שלימה וקרובה של הרב שלום בן נעכא פייגל אכ"ר.

1) וכן בפירוש הראב"ד כאן (בד"ה הא דקתני דמתקבצין) וז"ל "על השרים שלהם קאמר, שכל איש ואיש יש לו שוטר עליו למעלה ועל כולם שר ממונה עליהם כעין המלך של מטה", עכ"ל. ובהערות שם ציין לד' הר"ר פ"י אות ו' אין לך כל עשב וכו', ודו"ק היטב הדק בזה.

ובאמת זה שהראב"ד מפרש "אומות העולם" שהכוונה לשר שלהם, מצינו בעוד מקומות, ע' שו"ת אבני נזר חלק יו"ד סי' תנ"ד שהביא בשם הזוה"ק לפרש, הא דהחזיר הקב"ה את התורה לבני עשו וישמעאל ולשאר האומות (במתן תורה), והקשה בזוה"ק פ' בלק, לאיזה נביא שלהם נגלה, ותירץ, ששאל את השר שלהם.

מלכות הרומי תחילה, מ"ט משום דחשיבא . . אמר להם הקב"ה במאי עסקתם אומרים לפניו רבש"ע הרבה שווקים תקנינו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה, אמר להם הקב"ה, שוטים שבעולם, כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם. תקנתם שווקים להושיב בהם זונות מרחצאות לעדן בהם עצמכם, יצאה מלכות רומי ונכנסה מלכות פרס אחרי" מ"ט דהא חשיבה בתרה . . אמר להם הקב"ה במאי עסקתם אומרים לפניו רבש"ע הרבה גשרים תקנינו הרבה כרכים כבשנו הרבה מלחמות עשינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה, עכ"ל.

יודועים בזה ד' הגרי"ז הלוי מבריסק (בספרו על התורה ר"פ בראשית) שהק' דלכאו' איך יעזו אומות העולם לומר שקר גלוי ומוחלט שעשו כן בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה, וכן צריך ביאור בתשובת הקב"ה שאמר להם "שוטים שבעולם" ולא אמר להם בפשיטות כי שקרנים הם.

וביאר בזה, דהנה ידועים ד' רש"י בתחילת פ' בראשית דלא נברא העולם אלא בשביל ישראל ובשביל התורה, כמו שמביא רש"י מד' חז"ל, והוסיף בזה הגרי"ז: דכן מה שנעשה ונתחדש בעולם מתחילת הבריאה ועד סוף כל הדורות הכל היא רק לתכלית זה בשביל ישראל שיעסקו בתורה, וע"ש עוד מה שמביא מד' הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות, לבאר מאמר חז"ל: "דאין להקב"ה אלא ד"א של הלכה".

ולפי"ז מובן, דכל מה שהאומות העולם עושים, שווקים, וגשרים, ומרחצאות, וכדו' יש להם תכלית זו בשביל ישראל ובשביל התורה, ואין לך שום דבר בעולם שלא נעשה לזה התכלית, אמנם עכשיו בזמן הגלות והסתר פנים אין אנו רואים את זה, אבל לעתיד לבוא יתגלה לעין כל 'ומלאה הארץ דעה' אז כבר יהי' גלוי לכל ואומות העולם יראו שכל מה שעשו, לא נעשה אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה ולכן יבואו לתבוע שכרם, ועונה להם הקב"ה, שוטים שבעולם, על זה שהם חושבים שמגיע להם שכר עבור פעולות אלו, כי כל מה שעשיתם לא היתה כוונתם בשביל זה, ולכן נק' "שוטים" ולא "שקרנים".

והביא שכיוצא בזה ביאר המהר"ל בס' גבורות ה' אלא שאמרה בלשון אחר, ועיי"ש עוד יתר דבריו, ותרוה נחת.

ו"על פי שנים עדים יקום דבר" דכד' הגרי"ז ז"ל מבריסק, מצאתי בס' "בעבודת עבודה"² להגר"ש ז"ל קלוגר ז"ל "הדבר תמוה איך יהי' שוטים כאלו לומר לפניו ית' שקר מוחלט, בזה הגלוי לכל, ומכ"ש לפני ממ"ה הקב"ה. אך נראה דכוונתם יהי' כך, שהם ודאי יודו שהם לא כיוונו לכך, רק שאז יכירו האמת, כי בודאי לא הי' כדאי וראויים שימלא הקב"ה תאוותן ליתן להם כל הגדולות וטובות שהי' בעולם, ושיעשו בעולם כרצונם, אך מה שהניח להם הקב"ה לעשות כן, זה הוי הכוונה לטובת ישראל כדי שיעסקו בתורה. . ולכך הם ירצו לילך אחר המעשה כי אף שלא כיוונו לכך, מ"מ לפי האמת הרבה גשרים. . וכולם לא עשינו - כלומר לפי האמת לא עשינו רק בשביל ישראל לא להנאותינו. דלהנאותינו לא הוי סיפוק בידינו לגמרי. . וא"כ מגיע לנו שכר בעד המעשה אף שלא כיוונו לכך. . והקב"ה ישיב שאין הולך בזה אחר המעשה רק המחשבה והרי כולכם לא עשיתם אלא בשביל עצמכם וכו', עכ"ל.

ג. וכבר העירו על ביאור זה מדברי הספרי (מובא בפרש"י עה"ת ויקרא ה, יז) "רבי אלעזר בן עזרי" אומר כי תקצור קצירך בשדה ושכחת עומר בשדה הרי הוא אומר למען יברכך וגו' קבע הכתוב ברכה למי שבאת על ידו מצוה דלא ידע אמור מעתה היתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה הימנו ומצאה העני ונתפרנס בה הרי הקב"ה קובע לו ברכה", עכ"ל. ומבו' מזה דבעשיית מצוה ופעולה טובה אף אם לא כיוון לעשיית המצוה בכלל, הרי הקב"ה קובע לו שכר וא"כ לכאו' אינה מובנת תשובת הקב"ה לאומות העולם (דכיון שלא כיוונו בשביל ישראל לא מגיע להם שכר) דלכאו' אעפ"כ מגיע להם שכר, וכד' הספרי.

והנה לכאו', הי' מקום ליישב זה בהקדים דברי הגמ' הידועים (ראש השנה ד, א) "תניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחי' בני ובשביל שאזכה לחיי העולם הבא הרי זה צדיק גמור, לא קשיא כאן בישראל כאן בעובדי כוכבים", ופרש"י בד"ה כאן לישראל: "שלבנו לשמים ואם מריעין לו בחייו אינו קורא לו תגר אלא תולה היסורים בעונו אבל עובד כוכבים אם אין מטיבין לו כגמולו קורא תגר", עכ"ל. והיינו דבישראל אם עושה בשביל השכר מגיע לו שכר מהקב"ה כי בכל

(2) בד"ה גמ' וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה.

מקרה אינו מתחרט, משא"כ אצל עכו"ם לא מגיע לו שכר כי יתחרט על זה אח"כ אם אין שכר.

ולפי"ז י"ל, דכעין זה בנדו"ד, דהספרי מיירי בישראל ולגביו אם נפל סלע ממנו ומצאה העני אם אח"כ נודע לישראל בודאי לא יתחרט ולכן מגיע לו שכר, משא"כ אצל עכו"ם, הרי עושים רק עבור עצמם ואדרבה, אינם רוצים שיגיע טובה לישראל (בשנאתם אותם) ומתחרטים ולכן לא מגיע להם שכר כמבואר בגמ' ע"ז לפי ביאור הנ"ל.

אמנם העירני בזה הרה"ג יוסף הלוי סג"ל לנדא, רב בית הכנסת "בית מנחם", דאי אפשר ליישב באופן זה, שהרי כבר ביאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו³ בנוגע לדברי הספרי, דהחידוש הוא לא רק בכך שלא נתכוין לקיים מצוות צדקה אלא יתירה מזה - שמצטער על איבוד סלע, וא"כ אנו רואים דאפי' אם מתחרט מ"מ מגיע לו שכר, וא"א ליישב כדברינו*, ודו"ק היטב.

ד. ושמעתי ליישב בסגנון אחר, דבאמת יש הבדל בין ישראל לעכו"ם, אך מטעם אחר - ע' גמ' קידושין (לט, ב) "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה". ובתוס' שם ד"ה מחשבה רעה "ובעובדי עבודת כוכבים איפכא מחשבה רעה הקב"ה מצרפה למעשה וכו', ומחשבה טובה של עובדי כוכבים אין הקב"ה מצרפה למעשה וכו'", עיי"ש. והיינו, דבישראל יש זכות מיוחדת שהקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה, ומחשבה רעה אינו מצרפה למעשה (ובעכו"ם הוי להיפך).

וא"כ נראה דצ"ל בנדו"ד לגבי נתינת צדקה, דבישראל יש זכות מיוחדת שהקב"ה נותן שכר אפי' אם אינו מתכוין להעני. משא"כ

(3) נדפס ב"תורת מנחם - מנחם ציון" ע' 124 "בסוד שיח" בין כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו להגר"א הלוי זצ"ל סולובייצ'יק בניחום אבלים של כ"ק הרבנית זי"ע בשנת תשמ"ח, וכן אמר לי ידידי הנ"ל שהי' נוכח שם בזה ושמע דברים אלו יוצאים מפי קדשו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו.

(* אין זה דומה להנ"ל דאף שמתחרט על האבידה, אבל כיון שבפועל נאבדה, ודאי אינו מתחרט מזה שהעני מצא הסלע והי' לו ממה להחיות את נפשו, משא"כ בעכו"ם אם אין לו שכר מתחרט על עצם המצוה שעשה. המערכת.

וראה גם בס' שי לתורה - ר"ה ע' קנח.

בעכו"ם - אם אינו מתכוין להיטיב לא מגיע להם שכר דאין להם זכות מיוחדת לזה, וא"כ צדקה תשובת הקב"ה לאומות העולם, ודו"ק היטב ועדיין צ"ע בכל זה.



מחלוקת ר"י ור"ש לענין 'מוזיקין' לע"ל

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

ידועה המחלוקת בענין החיות רעות לע"ל (תו"כ ר"פ בחוקותי):
 "רבי יהודה אומר: מעבירן מן העולם. ר"ש אומר: משביתן שלא יזיקו".

ומבוארת מחלוקת זו בלקו"ש בארוכה (ח"ז שיחה א לפ' בחוקותי),
 ושם מבאר: שעכצ"ל שגם לפי ר"י יהיה המצב של "משביתן שלא יזיקו", שהרי מפורש הוא בכתוב בישעי': "וגר זאב עם כבש וגו'" -
 הרי שיהיו חיות רעות בעולם, ורק שלא יזיקו; וכוונת ר"י בדבריו
 "מעבירן מן העולם" היא, שלאחרי שבתקופה הראשונה יהיו חיות
 רעות ורק שלא יזיקו, הרי בתקופה השני' יהי' עילוי נעלה יותר,
 שהחיות הרעות יעברו מן העולם לגמרי.

ומבאר שם עוד, שר"י ור"ש נחלקו בהמחלוקת בענין 'חורבן'
 העולם שיהי' אחר שית אלפי שנין דהוי עלמא, האם "חד חרוב" או
 "תרי חרוב" (ר"ה לא, א): לדעת ר"ש יהיה רק "חד חרוב", רק אלף
 שנה אחד של 'חורבן', ובו יהיו חיות רעות ורק שלא יזיקו; ואילו
 לדעת ר"י יהיו "תרי חרוב", ב' אלפים של 'חורבן', ובב' אלפים אלו
 יהיו הנהגות שונות - באלף הראשון של 'חרוב', היינו: האלף השביעי,
 יהיו חיות רעות בעולם אלא שלא יזיקו; ובאלף השני של 'חרוב',
 היינו: האלף השמיני, יעברו החיות הרעות מן העולם לגמרי. ועיינן
 השקו"ט בכ"ז בהשיחה.

ולפום ריהטא חסר ביאור:

א) אם גם ר"י מסכים שבאלף השביעי יהיו החיות הרעות בעולם
 באופן שלא יזיקו - למה יש צורך אח"כ (באלף השמיני) בביטול
 החיות הרעות לגמרי והעברתן מן העולם? ! אם כבר 'הצלחנו' להפוך
 אותם לטוב ולפעול בהם שלא יזיקו, הרי הם כבר חיות רגילות, ולמה

יש צורך להעבירם מן העולם, לאחר שנתהפכו כבר לטוב ויצאו מגדר 'חיה רעה' ?!

(ב) מה הקשר בין שינוי הטבע בהבע"ח המזיקין לבין הענין של "חרוב"? למה כאשר החיות הרעות מפסיקות להזיק, או שנעלמות לגמרי מן העולם, הרי זה נחשב שהעולם 'נחרב' [שהרי 'חרוב' בפשטות קאי על העולם כולו]?! אדרבה: כעת, שהחיות הרעות אינן מזיקות, הרי העולם 'נבנה' באופן טוב - ולא 'נחרב' כלל!

(ג) מה יהיה לאחר ה'חד חרוב' או 'תרי חרוב'?! - ובפשטות, הרי לאחר ה'חורבן' של העולם יחזור העולם לקדמותו, וכדברי הצ"צ (ספר הליקוטים ערך "חרוב, חד חרוב" ע' תתקמט): "דהנה ענין אלף שנים הנק' וחד חרוב הוא בשביל שאח"כ יהי' עוד ההמשכה לחדש עולמו, שהו"ע השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה כו' שלא יהי' כלל באופן שמים וארץ המעלימים כו' ולא יהי' אז חורבן ביהמ"ק ולא יהי' צרות על ישראל כ"א רב טוב".

ולפי ביאור זה שבהשיחה, שענין ה'חורבן' מתבטא בכך שהחיות הרעות לא יזיקו כו', האם הפשט שאחר כך יתבטל ה'חורבן', ויחזרו להיות חיות רעות ומזיקות?!

ובמלים פשוטות:

בהשקפה ראשונה מבינים, שההבדל בין ר"ש לר"י הוא, שלפי ר"ש ימשיך מצב זה שבו החיות הרעות נמצאות בעולם אבל אינן מזיקות - לעולם ועד, משא"כ לפי ר"י הרי זה מצב זמני בלבד, ולאחר מכן יגיעו לתכלית העליה, שהחיות הרעות יתבטלו לגמרי מן העולם;

אבל הרי באמת אין זה כך, וגם לפי ר"ש המצב של "וגר זאב עם כבש" הוא זמני בלבד - אלף שנה בלבד, "חד חרוב", ואחר כך יתבטל מצב זה; אם כן, מה יהיה לפי ר"ש לאחר מכן? ומה ההבדל הגדול בינו לבין ר"י אם שניהם מסכימים שהמצב של "וגר זאב עם כבש" מוגבל לאלף שנה בלבד?!

[ולהעיר מהלשון בלקו"ש שם ס"ו: "לויט דעת ר"ש אז דער פירוש פון "והשבתי חיה רעה מן הארץ" איז "משביתן שלא יזיקו" - און דאס איז די איינציקע שביתה וואס וועט זיין לע"ל (אז שטענדיק וועט זיין די מציאות פון חיות רעות און זיי וועלן ניט מזיק זיין), איז מסתבר אז עס וועט זיין בלויז 'חד חרוב' (וראה בהע' 25 שם) - ולכאו' הוי

סתירה מיני' ובי': בתחילה אומר שמצב זה יהיה "שטענדיק", ואח"כ אומר "עס וועט זיין בלויז חד חרוב", היינו, רק אלף שנה! וע"פ המבואר לקמן אולי יש ליישב].

ב. ואולי יש לומר:

נקודת הביאור מובנת היא מתוך לשון רבי שמעון עצמו (בתו"כ שם), שאומר: "אימתי הוא שבחו של מקום - בזמן שאין מזיקין, או בזמן שיש מזיקין ואין מזיקים? אמור: בזמן שיש מזיקין ואין מזיקים".

ונמצאנו למדים מדברי ר"ש, שאין הפשט - לדעתו - שהחיות הרעות יפסיקו לע"ל להיות בגדר 'חיה רעה' ויהיו 'אויס מזיקין', אלא אדרבה: הם עדיין יקראו בשם 'מזיקין', עדיין שם עליהם, וזהו החידוש הגדול - שאף שבעצם עדיין חל עליהם שם וגדר 'מזיקין', בכ"ז אינם מזיקים בפועל. [וראה בהע' 29 בשיחה].

ולפ"ז מובן דעת ר"י ש"מעבירן מן העולם", כי כיון שסוכ"ס עדיין חל עליהם שם 'מזיקין', ויש להם קשר עם הנזקים שהיו לפנ"ז בעולם ע"י החיות רעות וכו' - ה"ז גופא נחשב פגם לדעת ר"י, ולכן תכלית השלימות היא דוקא בזה שיעברו מן העולם לגמרי. ובפשטות: אותו טעם גופא שלפי ר"ש מחייב שכן יהיו, בשביל ה'אויפטו' וה'קונג' 'שיש מזיקין ואין מזיקים' - הוא הטעם שלפי ר"י בסופו של דבר יעברו מן העולם, כיון שסוכ"ס על ידם נזכר הנזקים שהיו בעולם [ולמעשה מהשקו"ט בענין זכירת עמלק לע"ל. ואכ"מ].

ומפורשים ב' צדדים אלו ב'תורת חיים' פ' בראשית, וז"ל (לב, ד): "...וגם לימות המשיח שיבורר הכל כו', אם כן גם לעתיד לא יהי' פסולת כלל וכלל כמו קודם החטא דעה"ד - מ"מ יש הפרש בזה, דודאי אינו דומה מי שלא נטמא מעולם למי שננטמא ונטהר, דמי שלא בא לכלל טומאה מבטן אמו נק' קדוש כידוע, ומי שננטמא ונטהר נק' טהור ולא קדוש". ועיי"ש עוד - שלפ"ז מובן שפיר סברת ר"י.

ולפי נקודה זו יל"פ מה שהשבתתם של המזיקין - אם ע"י שלא יזיקו, או ע"י העברתן מן העולם - נחשבת כ'חורבן' העולם, 'חד חרוב' או 'תרי חרוב';

כי כיון שעדיין חל עליהם שם 'מזיקין', נמצא שזה שאינם מזיקים בפועל הוא ענין של ביטול הטבע, ולא רק באופן חד פעמי אלא בכל

רגע ורגע, שמצד גדר העולם כן צריכים להזיק - ואעפ"כ אינם מזיקים. ועד"ז בהעברתם מן העולם, שכיון שמצד גדר העולם כן צריכים להיות בעולם, הרי זה שאינם נמצאים הוא ענין של 'חורבן' - ביטול ו'שבירה' של טבע העולם. ה'חורבן' כאן הוא במשמעות של שבירת ה'כללים' והטבע שבעולם.

ג. ולפי כל זה יובן מה יהיה לאחר מכן, לאחר האלף השביעי (והשמיני):

לאחר מכן, כאשר הקב"ה יחדש את עולמו, הרי יהי' עולם חדש לגמרי, שטבעו מצ"ע יהיה שונה לגמרי ובעל 'כללים' אחרים וכו'. ובעולם חדש זה, כאן כבר נחשבים הזאב והאריה והנמר לחיות רגילות לגמרי, ואין עליהם עוד שם 'מזיקין', כי 'נשכח' ו'נתבטל' לגמרי. ובמצב זה כבר לא שייך לומר "יש מזיקין ואין מזיקים", כי אין בכלל מציאות של 'מזיקין'! וכמו שאין כל פלא בזה שהכבש אינו טורף, כך ממש בהארי' וכו'.

ומצב זה כבר אינו בגדר 'חורבן', כי ה'חורבן' דלעיל היה במוכן זה של שבירת הטבע והכללים שבו וכו', משא"כ עתה שכך הוא טבע העולם מצד עצמו, ואין צורך בשום שבירה והתגברות, אלא זהו הטבע מלכתחילה, כאילו מעולם לא היה באופן אחר.

אלא שי"ל, שגם בזה יש המחלוקת של ר"י ור"ש (הבא לקמן - אינו מוכרח כלל, ועצ"ע וביורור): לפי ר"ש, כיון שהעולם החדש מגיע לאחר האלף השביעי שבו היו בפועל החיות הרעות בעולם, הרי גם בעולם החדש הם ימשיכו להיות - [אלא שבהבדל גדול, שלפנ"ז היה עליהם שם 'מזיקין' ולכן הי' צ"ל ענין של 'חורבן', ביטול הטבע, כדי שלא יזיקו, משא"כ בעולם החדש שהם יהיו חיות רגילות לכל דבר];

משא"כ לפי ר"י, כיון שהעולם החדש מגיע לאחר האלף השמיני בו העבירו אותם מן העולם, הרי שוב אין סיבה להחזירם ולכן לא יחזרו לנצח [אלא שאי"ז מוכרח לומר כן].

ולפ"ז מובן, שאף שבפועל גם ר"י וגם ר"ש מודים שהמצב של "יש מזיקין ואין מזיקים" יהיה רק אלף שנה בלבד, מ"מ תהי' נפק"מ ביניהם גם לכל המשך הזמן שלאח"ז, שלפי ר"י מעבירם מן העולם עכ"פ לאלף שנים, (וכנ"ל - שיש סברא גדולה לומר שגם לאחר מכן כבר לא יחזרו), משא"כ לפי ר"ש שימשיכו להתקיים גם אח"כ (אם כי לא בתור 'מזיקין' אלא בתור חיות רגילות לכל דבר).

[ואולי יש להוסיף - לחידודא עכ"פ - בכיאר סברת ר"י:

כיון שר' יהודה ענינו - כשמו - הוא בחינת ההודאה, ביטול בתכלית לקב"ה, הרי מצד ביטול לבד - אין מחפשים 'קונצים' ש"יש מזיקין ואין מזיקים", אלא מתרחקים מהרע בתכלית, וכיון שחל עליו שם 'מזיקין' הרי יש לבערו מן העולם לגמרי, ואין לחפש מעלת ה'אתהפכא' וכו' - אלא רק לעמוד על המשמר בביטול לקב"ה ובדחייה מוחלטת של כל דבר שיש בו שמץ של היפך כו'. וד"ל].

ועצ"ע בכ"ז. ותן לחכם ויחכם עוד.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

'מעשה אבות סימן לבנים' – במדרגת האבות

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבוער

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

בלקו"ש ח"כ פ' תולדות (שיחה ב') עומד רבינו זי"ע על הפסוק "ויגדלו הנערים" (בראשית כה, כז) בסע' ה' כותב רבינו:

"דער ביאור בזה: ס'איז ידוע בענין "מעשה אבות סימן לבנים" אז "מעשה אבות" איז די נתינת כח אויף דער עבודה פון ("בנים") אידן. דערפון איז מובן, אז אלע אופני עבודת ה' וועלכע זיינען פאראן ביי די "בנים", זיינען אויך פאראן (באופן של "סימן" עכ"פ) אין מעשה אבות. דער רמב"ם אין שמונה פרקים איז מבאר בארוכה די צוויי אופני עבודה - "החסיד המעולה" (וואס איז מלכתחילה מתאוה נאר צו טוב), און "הכובש את יצרו" (וועלכער איז "מתאוה אל הפעולות הרעות . . . ויכבוש את יצרו").

פאדערט זיך הסברה: וויבאלד "האבות הן הן המרכבה", כנ"ל - וואו איז דער "סימן לבנים" פון "מעשה אבות" אויף דער עבודה פון "כובש את יצרו"? . . . לכאורה וואלט מען געקענט ענטפערן, אז אע"פ אז די אבות האבן ניט געהאט קיין שטערונגען מבפנים ח"ו, זיינען אבער געווען שטערונגען מבחוץ, פון דעם ארום (כנ"ל), וואס זיי האבן

געדארט "כובש" זיין. קומט אויס, אז זייער עבודה האט זיך געטיילט אין צוויי סוגים: די עבודה בעלי' מדרגא לדרגא אין קדושה גופא; און דאס וואס זיי האבן זיך מתגבר געווען אויף די מניעות מבחון - וואס די התגברות ו"כיבוש" אין עבודת האבות איז א נתינת כח (סימן לבנים) אויף דער עבודה פון "כובש את יצרו".

והנה דעת רבינו שכיון שהאבות הן הן המרכבה א"כ בפשטות צריך לומר שהם שייכם להסוג של "החסיד המעולה" שבשמונה פרקים להרמב"ם ולא היה להם שום מניעות או מלחמות מבפנים, כי אם רק מניעות מבחון. ולכאור' משמע שדעת רבינו שהרמב"ם סובר שמעולם אין ל"החסיד המעולה" שום עיכובים מבפנים כי אם עיכובים מבחון. וצריך ביאור איך לתווכן זה עם שיטת אדמו"ר הזקן בלקו"א פרק י', שמפשטות לשונו משמע, שבהתחלת העבודה יש להצדיק גמור מלחמה מבפנים והצדיקים "מהפכין הרע ומעלים אותו לקדושה" (לשון אדמו"ר הזקן פרק י'), ומהכי תיתי לומר שאדמו"ר הזקן מדבר רק במלחמה במה שהוא חוץ לגופו.

וא"כ כשהקשה רבינו נשיא דורנו "וויבאלד האבות הן הן המרכבה כנ"ל וואו אז דער "סימן לבנים" פון "מעשה אבות אויף דער עבודה פון "כובש את יצרו"? לכאור' התירוץ הוא פשוט ביותר, ש'סימן לבנים' של מעשה אבות הוא, מה שהאבות עכ"פ בתחילת העבודה שלהם, כבשו את יצרום והפכו הקליפה שלהם לטוב!

ולכאור' יש לעיין האם יש מקור קדום בחסידות למשמעות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שלהאבות לא היו מניעות ועיכובים מבפנים? דלכאור' זה בניגוד להא דאיתא במס' סוכה נב, א "כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו".



כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד או"א

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. ידועה הקושיא על הא דאמרו רז"ל (מגילה יז, א והובא ברש"י ישן סוף פ' תולדות) דיעקב נענש עבור הכ"ב שנה שלא כיבד או"א בהיותו בחרן; הלא יצחק ורבקה שלחו אותו לשם, וא"כ הי' בזה מחילה גמורה מצידם (ובאופן של ציווי כו') ואיך נענש ע"ז (ראה שפ"ח עה"פ וישב לז, לד ועוד)?

[ויעויין בלקו"ש ח"ה שיחה א' לפ' וישלח שמביא רבינו סברא לומר, דהא דיוסף לא כיבד או"א במשך כ"ב שנה לא הי' בגדר עונש עבור העדר הכיבוד או"א של יעקב, אלא בגדר סיבה ומסובב - דכמו שהוא לא שימש את הוריו בפועל למשך כ"ב שנה כך הי' נחסר אצלו השימוש מבנו האהוב עליו ביותר למשך זמן דומה ע"כ. ועפ"ז נראה דיתורין בפשטות גם הקושיא דעסקינן ביה. אמנם לפועל מסיק רבינו שם דמלשון הגמ' הנ"ל ש"נענש וכו" לא משמע כן, אלא שכן הי' בגדר עונש על העדר קיום המצוה, וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא].

ואולי י"ל הביאור בזה בהקדם עוד דבר תמוה עד"ז; דהנה ידוע מה שהגמ' (קידושין לב, א) מספרת על אותו "עובד כוכבים אחד באשקלון ודמא בן נתינה שמו", ש"פעם אחת בקשו חכמים פרקמטיא בששים ריבוא שטר, והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו ולא ציערו". ומסיימת הגמ' "ומה מי שאינו מצווה ועושה כך מצווה ועושה עאכו"כ".

אמנם בס"ח (סי' שלז) כתב בקשר לסיפור זה (והובאו דבריו בבאר היטב על השו"ע יו"ד סי' רמ) דהוא "דוקא כשהאב אינו מצטער על שלא הקיצו אבל אם האב שמח ביותר אם הקיצו מצוה להקיצו, ומקיצו ללכת לבהכ"נ או לדבר מצוה וכו'".

ואכן ראיתי ב'דברות משה' על סוגיין (בחלק ההערות) שמתמיה על הסיפור, דלכאור' פשוט הוא שאביו הי' שמח בשמחה גדולה על הפרקמטיא "בששים ריבוא שטר" וא"כ איך זה שלא הקיצו בנו משום קיום מצות כיבוד אב? וכותב דלכאור' צ"ל שאביו לא הי' שפוי בדעתו ולכן הי' מתרגז גם במקרה זה (וע"ד המבואר בהמשך הגמ' (ובתוס' שם) שאמו לא היתה שפויה בדעתה). אלא דמסיים דעצ"ע בזה, דהגמ' לא הזכירה פרט זה.

ואולי י"ל נקודת הביאור בזה, דכל ענין המחילה על הכבוד (וכדומה) לא שייך אצל בני נח, וא"כ אע"פ שבודאי אחר שידע אביו עבור מה הקיצו הי' מוחל לו ע"ז בלב שלם, מ"מ לא מהני מחילה זו על מה שציערו בעת שהקיצו משינתו.

ויסוד גדול לזה יש למצוא בדברי האוה"ח הק' עה"ת (העירני לזה אחי הרב נפתלי אליעזר הכהן שי'); דבסוף פ' ויחי אחר שהתורה מספרת על פטירת יעקב אבינו כו', מספרת איך שבאו האחים אל יוסף וביקשו ממנו (בשם אביהם) שלא יענישם עבור מה שעשו לו כו', וענה להם יוסף (שם נ, יט) "אל תיראו כי התחת אלהים אני וגו'", ומפרש

האווה"ח "פירוש אם אתם חייבים עונש על הדבר, אלהים שופט ולא אקום ולא אטור. וטעם שלא מחל להם אפשר לצד שבני נח אין הדבר תלוי במחילתם כי יחטא אדם לחבירו כמו שתאמרו גזלו ומחל הנגזל אינו פוטר הגוזלן ממיתה וכו'".

וההסברה בזה י"ל ע"פ המבואר בכ"מ בשיחות כ"ק רבינו זי"ע (ראה לקו"ש ח"ה שיחה הנ"ל, ובחט"ו שיחה א לפ' חיי שרה ועוד) בגדר המצות דבני נח - שאינן כמו אצל בני ישראל שהתפקיד של המצות הן בהן עצמן, אלא - שהן עבור ישוב העולם (דהרי כל מציאותם של ב"נ אינו אלא בשביל התורה ובשביל ישראל, ולכן הרי זהו גם התפקיד של המצות שלהן, שהעולם יהי' מקום 'מיושב' עבור התורה ועבור ישראל).

[ובפרט במצות כיבוד או"א, דמחד גיסא הרי אינם מצווים ע"ז (וכדברי הגמ' לעיל בקשר לדמא בן נתינה עצמו) ומאידך גיסא מצינו הקפדה על העדר כיבוד או"א שלהם: א) אצל יעקב שנענש על הכ"ב שנה שלא כיבד אביו ואמו (כנ"ל), ב) אצל אברהם שהתורה שינתה סדר המאורעות בכדי שלא יאמרו ש"לא קיים אברהם את כבוד אביו שהניחו זקן והלך לו" (רש"י ס"פ נח) - אלא דהביאור בזה הוא (ראה בהשיחה הנ"ל דפ' וישלח) דב"נ מחוייבים בכיבוד או"א מחמת אחריותם על הענין דישוב העולם].

וא"כ י"ל, דע"ז לא שייך ולא מהני המחילה שע"י האב (וכיו"ב), שהרי זהו ענין ש'העולם' צריך לו בכדי שיהי' עולם מיושב, ושוב אין זה בכחו של איש פרטי זה למחול ולוותר על כבוד זה הואיל ואין הכבוד דבר פרטי שלו אלא חלק מישובו (הכללי) של העולם.

ואם כנים הדברים מתבאר היטב לכאור' גם הסיפור אודות דמא בן נתינה וגם דברי רז"ל אודות יעקב אבינו; דכל הגדר של מחילה על הכבוד לא הי' שייך אצלם מחמת היותם בגדר בני נח (דגם להאבות הי' דין ב"נ עכ"פ לחומרא, כידוע בדברי כ"ק רבינו בכ"מ), והרי אצל ב"נ לא שייך כל ענין זה מצד התוכן והתפקיד של המצות שלהם כמשנ"ת*.

ב. ואולי יש לתרץ גם באופן אחר מדוע נענש יעקב על העדר כיבוד או"א באותם כ"ב שנים; דהנה אביו ואמו שלחו אותו - ומחלו בזה על

(* ראה רמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ו ולקו"ש חכ"ח פ' חוקת ב', המערכת.)

כבודם כנ"ל - עבור ב' דברים: לקיחת אשה (עיקר כוונת יצחק), ולהנצל מעשיו (עיקר כוונת רבקה), אמנם מצינו שגם אחרי שב' ענינים אלו כבר הסתדרו בשלימות, מ"מ שהה יעקב בדרך י"ח חודש בסוכות (בראשית לג, יז) [ואכן משום איחור זה בא לו האסון של שכם עם דינה כמבואר ברש"י (לה, א) מתנחומא].

ואולי י"ל דמחמת העדר כיבוד או"א הזה כבר התחייב להיענש עבור כל הכ"ב שנה שלא קיים המצוה. והיינו דע"י עיכוב זה הראה, דהא דלא קיים המצוה כל השנים לא הי' רק מחמת שילוחם (ומחילתם) - דא"כ מיד כשבטלה הסיבה לשילוחם הי' צריך להודרו לחזור לקיום המצוה - אלא משום שלא הי' זריז בהמצוה כמדה הראוי' (לו), ושוב התחייב על כל הזמן של העדר הקיום.

ויסוד הדברים הוא ע"פ דברי ה'בית הלוי' הידועים (בספרו עה"ת בפ' שמות), ד"טענת אונס לא שייך רק היכא דאם לא הי' האונס לא הי' עושה אותו דבר, והאונס הביאו לעשות, ואז נחשב כאילו לא עשאו. אבל היכא דגם אם לא הי' האונס הי' עושהו, הגם דעתה הוא אנוס, בכה"ג לא מקרי אנוס כלל". ועיי"ש שמביא מקור מעניין לזה מדברי ההפלאה בסוף מס' כתובות. (ובהמשך מבאר שזהו גם גדר ה'שוגג' - דהוא רק במקרה שעשה את העבירה רק מחמת שגגתו, משא"כ מי שיחטא גם בלאה"כ הרי גם השגגה למזיד יחשב*).

[וזכרני ששמעתי פעם מהגה"ח הרר"א הלוי העלער שי' איך שיש לבאר עפ"ז דברי הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ג ה"ד) דמי שיכול ללמוד תורה ויש לפניו מצוה שא"א להעשות ע"י אחרים "יעשה המצוה ויחזור לתלמודו" - דלכאור' מהו החידוש בזה שאחר עשיית המצוה צריך לחזור ללימודו, וכי משום שעשה מצוה יש סברא לפטרו מלימוד התורה אח"כ? אלא דהביאור בזה הוא, דאם לא חזר ללימודו אחר גמר המצוה, הר"ז מראה שהביטול תורה לא הי' רק בשביל עשיית המצוה, אלא שאינו נזהר מלבטל לימודו בכלל, ושוב לא הותר לו הביטול תורה גם בזמן שעשה את המצוה.

(וזהו בנוסף לביאור אחר בדברי הרמב"ם האלו היוצא מדברי אדה"ז בקו"א להל' ת"ת פ"ג סק"א דהא דצריכים להפסיק מת"ת עבור

(* ראה קובץ הערות יבמות ות תכ"ד ותל"ג וראה לקו"ש חכ"ז פ' קדושים הערה 47, המערכת.

מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים הוא רק כשהמצוה אפשר להעשות ולהגמר באופן שיוכל לחזור ללימודו אח"כ, משא"כ למצוה כזה שיבטלו בתמידות מלימודו עיי"ש).

ועפ"ז י"ל שכן הוא בענין העדר קיום כיבוד או"א במקום שההורים מחלו על כבודם; דבמקרה שהבן המשיך בהעדר הכיבוד גם אחר שכבר נגמר המחילה יכול להיענש גם על הזמן שהי' לו ההיתר על העדר הכיבוד כמשנ"ת לעיל.

ג. ודאתינן להכא יש להוסיף עוד נקודה בענין זה; דהנה בהמשך דברי 'הבית הלוי' שם כתב "ומזה יצא דמי שהוא פרוץ באחת ממצות ה', אע"ג דלפעמים נתרחש לו אונס שלא יכול לקיימה, מ"מ לא מקרי אונס. וכמו בשמירת שבת וכדו' דלפעמים אנוס הוא לעשות מלאכה או עבור חולה וכדו', מ"מ לא מקרי אונס רק לאותם שהיו שומרים אותו אם לא הי' האונס, אבל המחלל שבת כשאינו אנוס, גם במלאכה שהוא אנוס מקרי מחלל וכו'".

והיוצא מזה לכאור' שמי שהוא מחלל שבת בכלל ר"ל, ובשבת אחת עסק בענין של פקו"נ באופן שחילל עי"ז את השבת, הר"ז נחשב עבורו לענין של חילול שבת.

(ואכן ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר בכ"מ (חי"ג סי' כו, ומציין שם לדבריו בענין זה בח"ח ובח"ט) שיצא לדון עפ"ז דאולי יש עדיפות ללכת לרופא שהוא שומר שבת - להתרפא על ידו - בשבת, מללכת לרופא שאינו שומר שבת (בשבת), משום שהחילול של המחלל שבת יהא נחשב לחילול שבת (ולא יועיל לו מה שזה הי' ענין של פקו"נ), משא"כ החילול של השומר שבת הותר לו מתמת המצב של פקו"נ. אלא שמסתפק באם הסברא של 'הבית הלוי' נאמרה להלכה למעשה עיי"ש).

אמנם לכאור' יש להעיר ע"ז ממה שפסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"ט) "מפקחין פקו"נ בשבת כו' כיצד ראה תינוק שנפל לים פורש מצודה ומעלהו ואע"פ שהוא צד דגים עמו כו' נתכוין להעלות דגים והעלה דגים ותינוק פטור, אפי' לא שמע שטבע הואיל והעלה תינוק עם הדגים פטור". ונמצא דאע"פ שמדובר במי שהלך לחלל שבת ואפי' לא ידע מזה שיש כאן ענין של פקו"נ ה"ה נפטר מדין חילול שבת, ולכאור' הוא דלא כדברי הבית הלוי!

ולהעיר דבדין זה אכן פליגי רבה ורבא בגמרא (מנחות סד, א עיי"ש), אבל הרמב"ם פסק בזה לקולא כנ"ל (ודלא כהראב"ד שהשיג על הרמב"ם בזה, יעויין בהנו"כ).

[ובאמת נראה דאפילו להשיטה דכן מחייב על העלאת הדגים שם, אין זה ראייה כלל לדברי 'הבית הלוי'; דהרי שם האדם התכוין לצוד דגים בשבת שהוא מעשה איסור, ואכן נתקיימה מחשבתו, אלא שבנוסף לזה גם הציל נפש (שלא במתכוין), משא"כ בענייניו הרי האדם התכוין לפעולה של הצלת נפשות שאינו מעשה של איסור בשבת, וא"כ נראה שלכו"ע במקרה זה א"א לחייבו ולהחשיבו מחלל שבת. ועד"ז י"ל לענין מש"כ באו"ש כאן שנותנים לו מכת מרדות - שזהו רק משום שעשה גם המעשה איסור שנתכוין לו, משא"כ בנדו"ד כנ"ל].

ועכ"פ נראה מזה דלא כסברת ה'בית הלוי' שהפטור הוא רק במקרה שחילל את השבת רק מחמת ההצלה, וא"כ הרי"ז מערער לכאור' כל היסוד לדבריו כאן בענין הפטור דאונס !

אמנם באמת נראה דאין מזה פירכא על עצם היסוד שלו, די"ל שיש חילוק פשוט בין הצלת נפשות לשאר פטור מחמת אונס דעלמא; דהרי בהצלת נפשות חוץ מזה שהוא דוחה את השבת כו', הרי יש בזה גם קיום מצוה של פקו"נ, ואין זה רק ענין של 'פטור' ודחיה של עונשי שבת וכיו"ב, ולכן אע"פ שלא התכוין לה'פטור' מחיובי שבת, מ"מ לא נתבטל עי"ז מה שקיים המצוה של הצלת נפשות, וקיום מצוה זו דוחה את השבת. ולכן בנידון זה אכן לא נאמר האי יסוד של ה'בית הלוי'.

משא"כ בפטור דאונס וכיו"ב דמהני לפטרו מחיובי המצוה רק באופן של 'פטור' לבד, מסתבר לומר שהאונס פוטר מחיובי המצוה רק כשהאונס הי' באמת הסיבה לזה שעבר על אותה מצוה, משא"כ במקרה שגם בלי האונס הי' עובר על המצוה אכן לא יפטרנו האונס וכדברי ה'בית הלוי' [אלא דלפ"ז יל"ע בהביאור שהבאתי לעיל בענין מי שהפסיק מלימודו ע"מ לעשות מצוה ואח"כ לא חזר ללימודו, האם אפשר לומר במקרה זה הסברא של הבית הלוי - כמו שכתבתי לעיל, או לא - משום שמדובר בעשיית מצוה שזה בעצמה פוטר מת"ת וצ"ע].



גדר דין ביקור חולים

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש ח"ה פ' וירא מבאר כ"ק אדמו"ר למה הקב"ה ביקר את החולה - אאע"ה - רק ביום השלישי ולא בשני ימים הראשונים, ומבאר דמכיון שע"י ביקורו בא הריפוי בשלימות כמבואר ברמב"ן על כן רצה שקיום המצוה יהי' באופן טבעי שקשור וכרוך עם צער וכו'.

ובהערה 46 מבאר דהקב"ה הוא ב"ג דכלל ישראל כמבואר בששה"ר שהקב"ה הוא 'תאומתו' של ישראל, וממשיך שם "ולהעיר ממה שלמדו בסוטה יד, א מ"וירא אליו" הדין דביקור חולים - וי"ל דענין פרטי ב"ביקור חולים" (שאינו נכלל בגמ"ח) הוא מה שנוטל כו' בחליו. "עכ"ל.

ולכאורה בא לבאר הקושיא שבהערה 49 שם ויותר באריכות בח"כ שיחה א' לפ' וירא דלכאורה איך ילפינן ש"מה הקב"ה ביקר חולים אף אתה כו", הרי לכאורה כשהקב"ה מבקר חולה בודאי לוקח יותר מס' מחליו, א"כ רובא דכלל ישראל שאינו ב"ג מנלן דצריכים לבקר חולה? וע"ז מבאר דיש ב' ענינים בביקור חולים. ענין פרטי בביקור חולים דאינו נכלל בגמ"ח, וגם הענין כללי דגמ"ח [וכמבואר ברמב"ם הל' אבל רפ"ד]. ומה דמצינו שנוטל א' משישים הוא מצד הענין פרטי דביקור חולים. אמנם מה דילפינן מהנהגת הקב"ה הוא ביקור חולים מצד גמ"ח וזה שייך לכאו"א אף מי שאינו ב"ג דהחולה.

ובח"כ (ובהערה 49 בח"ה) מבאר עפ"י זה דיוק לשון הגמ' ורש"י ר"פ וירא דבא הקב"ה ושאל בשלומו, דלכאורה מה האריכות הלשון ובפרט שכבר אמר לבקר את החולה? אלא דבזה מדגיש שהביקור חולים הי' מחמת גמ"ח גרידא לשאול בשלומו ולא לרפאותו, ולכן ילפינן מזה דין דביקור חולים.

ויש להעיר דעד"ז מצינו בסה"ש תשמ"ח בשיחת כ"ב שבט דמבאר כ"ק אדמו"ר ההנהגה לנחם אבלים עוד קודם יום השלישי ממקורות שונים ולבסוף מבאר דמכיון דבניחום אבלים ישנו גם הענין דגמ"ח כמבואר ברמב"ם הנ"ל ולכן יש להוסיף באהבת ישראל ולנצל האפשריות הראשונה לנחם האבלים אף ביום הראשון, יעוי"ש.

ולכאורה יש לבאר זה עפ"י הנ"ל דכל ההגבלה לא לנחם בשני ימים הראשונים הוא רק מחמת הענין פרטי דניחום אבלים, אמנם מצד הענין כללי דניחום אבלים אין הגבלות ומחוייבים בזה בשני ימים הראשונים.

ואולי י"ל דבסוטה שם ילפינן ניחום אבלים מהא דהקב"ה ניחם יצחק אחרי מות אברהם ומה הקב"ה כו' אף אתה כו', ושם לא מצינו שהי' ביום הג' ובפשטות הי' מיד אחרי מות אברהם, ולכן ילפינן משם ניחום אבלים שהוא מצד גמ"ח אף ביום הא', ע"ד הנהגתו של הקב"ה דאיירי שם מצד גמ"ח ע"ד ביקור חולים. רק שבביקור חולים מצד הענין פרטי לא בא לבקר בשני ימים הראשונים כנ"ל בח"ה שיהי' כרוך בצער, אמנם אה"נ דמצד ענין הגמ"ח שבביקור חולים וניחום אבלים יכולים לבקר ולנחם אף בשני ימים הראשונים. ועצ"ע.



"יצאת צדיק עושה רושם"

הרב יוסף אליעזר דאנצינגער

טורונטו, קנדה

בלקו"ש חל"ה פ' ויצא א', מבאר כ"ק אדמו"ר שהפסוק "וילך יעקב" (כ"ח, י) מדובר לפי רש"י, ע"ד "השפעת הצדיק על הנהגת העיר ומעריהם", ואילו לפי המדרש מדבר הכתוב על זה שזכות הצדיק מגינה על העיר, עיין שם.

וצ"ע למה לא נחית לרש"י לפרש כאן שיטת המדרש, ולמה לא מזכיר שאלה זו בשיחה הנ"ל.

ובאמת אחרי העיון בההנחה של שיחה זו ב"שיחות קודש" תשכ"ה, ח"א, (ע' 151 ואילך). רואים שביאר היטב כ"ק אדמו"ר שאלה זו: כיון שהתורה כבר לימדה אותנו (בראשית יח, כו) שזכות הצדיק מגינה, קשה לומר שכאן בא הכתוב שוב לומר לנו הוראה זו, עיין שם אריכות ועשירות התירוץ.

אבל עדיין צ"ע מה מכריח רש"י ליכנס לכל הפרטים של השפעת הצדיק על עירו ("הוא הודה, הוא זיוה, הוא הדרה")?



“למועד אשוב אליך וגו’”

הרב מנחם אלפרוביץ

תושב השכונה

כשמעיינים בפסוקים דאמירת הקב"ה לאברהם על לידת יצחק ב'פ' לך וכן ב'פ' וירא באמירת המלאך וכן לאח"ז באמירת הקב"ה "למועד אשוב אליך וגו'", צ"ע לאיזה זמן נקבע הענין ד"ולשרה בן". שהרי רש"י מסביר שהמלאכים הגיעו ביום השלישי למילתו של אברהם, וא"כ - לכאורה - כשאמרו "כעת חי' וגו'" סותר למ"ש בפרשת לך לך "למועד הזה בשנה האחרת" שזה הי' שני ימים לפניו, וכמו שרש"י בעצמו כותב (ב'פ' וירא יח, יד) ד"ה 'למועד': "לאותו מועד המיוחד שקבעתי לך אתמול למועד הזה בשנה האחרת", ועיין תוס' ר"ה יא, א. ד"ה 'אלא' על הנאמר ב'פ' לך "למועד הזה בשנה האחרת" ע"כ דבחמשה עשר בניסן נאמר, ובו ביום נמול ובו ביום באו מלאכים בשנה זו" ע"כ מהתוס'.

וע"כ לא סבירא לי' לרש"י כן, כנ"ל מהתחלת פ' וירא שביאת המלאכים הי' ביום השלישי למילתו.

ולרווחת המעיין הנני בהקשר להנ"ל וציין לכל הפסוקים המדברים בזה.

(א) ב'פ' לך יז, כא ב) ב'פ' וירא יח, י. "כעת חי' וגו'" וביאור רש"י כעת הזאת לשנה הבאה, ופסח הי' ולפסח הבא נולד יצחק וכו'. (ג) רש"י יח, יד. ד"ה 'למועד' לאותו מועד המיוחד וכו' שהובא לעיל. (ד) רש"י כא, ב. ד"ה 'למועד אשר דבר אתו' דמליל יתי' את המועד אשר דבר וקבע כשאמר לו למועד אשוב אליך שרט לו שריטה בכותל ואמר לו כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה האחרת תלד.

ואולי אפשר לבאר בזה שב'פ' לך לך, האמירה של הקב"ה "למועד הזה בשנה האחרת" היתה (מלכתחילה) לכללות הזמן (שיכול לכלול בתוכו ג"כ מספר - שלשה - ימים וכו') ואח"ז נאמר בפרשיות יותר (יח, י) "כעת חי' וגו'" כפרש"י כעת הזאת לשנה הבאה. ולאח"ז יותר בפרשיות באמירת הקב"ה (יח, יד) "למועד אשוב וגו'" כפרש"י הנ"ל שרט לו שריטה וכו'.

ואין להקשות מרש"י יח, יד הנ"ל, "מועד המיוחד שקבעתי לך אתמול כו' (שמזה משמע שכבר ב'פ' לך נקבע מועד מיוחד כו'), שאפ"ל שכוונת רש"י בזה רק לבאר הסיבה שהמילה למועד, הלמ"ד

נקודה בפתח שהיא כמו ה"א הידיעה, שע"ז מבאר למועד המיוחד שקבעתי לך אתמול היינו שמדובר במועד - ידוע - שנקבע כבר (אמנם קביעה מיוחדת זו - דאמול - היתה עדיין בכללות כנ"ל). ואולי זה גם ע"ד שרש"י מסביר (כב, ב) "וכדי לחבב עליו את המצוה", עד"ז כאן שהפירוש וקביעת הזמן המדויק הי' לאחרי שנקבע בכללות.



עבודתו של יעקב אבינו

הת' שמעון שטילערמאן
תל' בישיבה

בלקו"ש ח"י פ' ויצא שיחה א מביא כ"ק אדמו"ר את דברי המדרש על הפסוק "ויצא יעקב מבאר שבע וגו'". "באר שבע - מבארה של שבועה, אמר (יעקב) שלא יעמוד עלי אבימלך ויאמר השבע לי כשם שנשבע לי זקנך ונמצאתי משהא בשמחת בני ז' דורות". היינו - דלא רצה לישבע דעי"ז תתעכב כניסתם של בני" לא". שואל כ"ק אדמו"ר ע"ז וז"ל: "מאחר דבין אברהם ובין יצחק נשבעו לאבימלך, ולא חששו . . למה דווקא יעקב הוא שיירא לישבע לאבימלך ולכרות ברית עמדו, עד שבשביל כך יצא מבאר שבע - מבארה של שבועה זו? וכן קשה לאידך גיסא לגבי אברהם ויצחק, שלא חששו וכן נשבעו.

ובהמשך השיחה (בסעיף ד') מתרץ כ"ק אדמו"ר דכיון שענינו של יעקב הוא בירור הרע, לכן לא הי' יכול לכרות ברית עם אבימלך ולהשבע, דברית ענינו רק לפעול שלא יהא מנגד, אבל לא לפעול שינוי במהותו של אבימלך, וענינו של יעקב הוא בירור היינו שלילת מציאות הקליפה, ולכן "וילך חרנה".

אבל לכאור' רק מתורץ עי"ז למה חשש יעקב שלא לישבע ולכרות ברית - דאין זהו ענינו, שהוא בירור הרע. אבל מ"מ אינו מובן למה לא נשאר יעקב בבאר שבע, לברר את אבימלך ולפעול שינוי במהותו - ענינו של יעקב?!

(1) ועוד יותר יש להקשות במה שמוכא בהערה 24 כאן, מלקו"ש ח"ג שזה שיעקב כרת ברית עם לבן (היינו היפך ענינו דיעקב) דהפירוש הוא שהכריתות ברית שמה הי' אכן ענין של בירור הניצוצות ואתהפכא חשוכא לנהורא, עיי"ש. נראה שלפעול יעקב אכן עסק עם לבן בהפיכת הרע באופן דבירור - אף שלא הי' בחו"ל.

וביותר אינו מובן מההמשך דסעיף ד' שבגלל זה לא נשאר יעקב במקומו - דלא הי' יכול להשלים עם מציאות הרע בעולם, ולכן לא נשאר במקומו הוא, ד"ארץ אשר גו' עיני ה"א בה וגו'" - כ"א "וילך חרנה" - "חרון אף של מקום" בעולם, לבררו ולהפכו לקדושה, דזוהי לא סיבה ללכת לחרון, בפועל הי' יכול לשלול מציאות הקליפה במהותו של אבימלך בהיותו בא"י?²

וגם אם נאמר שבטח הי' ביכלתו של יעקב לברר את אבימלך, רק הפשט בזה הוא שלא הסתפק יעקב עם בירור הרע דאבימלך, ולכן יצא דווקא ל"חרון אף של מקום", הא למה?

הנה אולי הביאור בזה הוא בזה שמוסיף כ"ק אדמו"ר את הענין "דלא נשאר במקומו הוא, ב"ארץ אשר גו' עיני ה"א בה וגו'", דמדגיש בזה את הענין דחילוק בין א"י לחו"ל³, שמשו"ז דווקא יצא יעקב ל"חרון אף של מקום" בעולם.

ויובן זה ע"י הבנת החילוק דעבודתם של האבות בכלל (שמקצת מובא בהשיחה כאן בסעי' ב'-ג'⁴):

ענינו ועבודתו של אברהם היתה להאיר את העולם באור אלקי - ובכל העולם⁵, שבכל מקום ומקום יאיר האור אלקי, ואם יהי' איזהו מנגד צריך (רק) דחי' ושלילה דהרע, לפעול שיהי' 'אויס מנגד', ושיאיר גם בו האור אלקי, ופעל זאת ע"י גילוי אור מלמעלה, שהלך אצלם והסביר להם גדלות הבורא וכו', אבל מציאות הרע מצ"ע, הוא מחוץ לתחום האור, ולא היה ביכולתו של האור להגיע ל"מקומו", לברר

(2) וכן יש לשאול לאידך גיסא, למה אברהם ויצחק לא יצאו לחו"ל (במקרה זה) כדי לפעול עבודתם - שלילת ודחיית הרע שם. ויהא מובן זה גם בהביאור דלהלן.

(3) המבואר בלקו"ש חט"ו פ' תולדות שיחה ב' ובחלק כ"ה פ' ויצא שיחה ב' לבאר הענין דאין יוצאין מא"י לחו"ל. עיי"ש.

(4) ומבואר יותר בלקו"ש ח"ה פ' לך שיחה ב' וחט"ו פ' תולדות שיחה א', לבאר החילוק בין אברהם ויצחק, עיי"ש.

(5) ולכן הקריא לשמו של הקב"ה בפי כל עובר ושב, שפעל אצל הערביים שהם יאמרו "א-ל עולם".

ולהפך אותם לקדושה, כ"א פעל התבטלות בהרע שבא מצד האור,⁶ ועד"ז ביצחק⁷.

אבל עבודתו של יעקב שעבד עבודתו במקומו של החושך, בדרגא שישנה מציאות הרע והקליפה (לא שנתבטל), ופעל שמציאת הרע עצמו יתברר ויתהפך לקדושה.

(6) ובזה יתורץ ג"כ, עוד דבר. דלכאורה כיון שאכן רואים שאברהם עסק בעבודת הביוררים שיצא ופעל אצל הערביים שיאמרו "א-ל עולם", למה לא נחשב עבודה זו לביורר הרע, ורק נחשב לדחי' ושלילת הרע? ולאידך אם כל ענינו של אברהם ע"פ הנ"ל היא שהרע שבעולם לא ינגד לענין הקדושה ולא יפריעו מעבודתו, למה הלך אברהם אצל הערביים לפעול אצלם הענין ד"ויקרא גו' בשם ה' א-ל עולם", בלאו הכי הרי לא התנגדו לקדושה, ולא הפריעו אותו מעבודתו?

רק הפירוש הוא כדלעיל (בפנים) - דענינו של אברהם הוא להאיר את העולם באור אלקי, אז אם יש איזה מקום וענין שאינו מרגיש האור "א-ל עולם", הרי (לא רק שלא נתברר ענין ומקום זה, אלא) זה מנגד לעבודת אברהם, דענינו הוא ש"א-ל עולם" - כל מציאות העולם הוא אלקות, וענין זה שחושב שהוא מציאות לעצמו הוא היפך ענינו דאברהם, ולכן הוצרך לפעול שהם יסכימו, ולהיות 'אויס מנגדים', אבל מובן שלפועל ה' זה רק בדרך דחי', דפעל זאת ע"י אור כדלעיל.

(7) ואין להקשות ממה שמבואר בלקו"ש ח"ה לך לך שיחה ב' - שעבודתו של יצחק היתה בדרך העלאה ממטה למעלה, שיורגש בה אין שעניני העולם - מצד ענינם הם אלקות (לא מצד זה שהאור הוא בגלוי). כי סו"ס גם עבודתו של יצחק ה' במקום האור והגלוי. רק החילוק הוא באיזה קו. דאברהם הוא הקו דאור דמבטא אין שמגיע "למטה מטה עד אין תכלית", שמצד הא"ס דאלקות מגיע הוא בכל מקום, ואין שום מקום שאין מגיע לשם אלקות, עד שכל מציאותו של הדבר הוא רק אלקות. אבל יחוד זה אין זה מצד ענינו, וכן מצד תוכנו - ה"ה נפרד, אין בו שום ענין אלקי. משא"כ הקו של יצחק היא איך שהאור היא "למעלה מעלה עד אין קץ", היינו שמציאות העולם מצ"ע מכריח שכל ענינו הוא אלקות, ואין שום ענין בעולם שאין בו תוכן אלקי. היינו שענינו ותוכנו של הדבר ההוא - גם כמו שהוא למטה - הוא ענין אלקי. (ולכן עסק יצחק בחפירת בארות - לגלות את הענין האמיתי של כל דבר. עיין בח"ה לך לך שיחה ב', ואכמ"ל).

אז גם ביצחק ה' הרגש זה שאין שום ענין בעולם שאין ענינו ענין אלקי (הינו עבודה במקום הגלוי), לכן היה יכול להגיע רק במציאות העולמות, אבל במקום החשך שמנגד, ואינו יכול להרגיש ענין אלקי - שעצם מציאותו שולכלל ענין אלקי שמה לא ה' יצחק מגיע לבררו ולהפכו לקדושה. רק פעל התבטלות הרע - מצד האלקות שהאיר אז בעולם. (ולכן בפועל רק יצחק שהי' עולה תמימה לא ה' יכול לצאת לחו"ל - עיין לעיל בהשיחות שנשמנו בהערה 3, ואכ"מ).

הנה יוצא שיש ב' ענינים: א. עבודה במקום הגלוי. ב. עבודה במקום החושך. הנה זהו ההפרש בכללות בין א"י לחו"ל: א"י - "ענין ה"א בה", היינו גילוי אור. חו"ל - חושך והעדר האור והגילוי, מצד מציאות חו"ל מצ"ע.

הנה בזה מובן למה הצריך יעקב ללכת לחו"ל ל"חרון אף של מקום" בעולם, דמזה שענינו של יעקב הוא להפוך את החושך, לכן הלך לחרן - מקום שיש ענין של העדר הגילוי גם במקום גשמי. היינו בטח שהי' ביכולתו לברר אבימלך - דזה ענינו, כ"א להיות שעבודתו הוא בהפיכת הרע, הנה כיצד מתבטא ענין זה בעולם? - בזה שעזב את א"י, מקום הגלוי, והלך ל"חרון אף של מקום", ובדרך ממילא עבודה באופן של בירור והפיכת הרע (ואם הי' נשאר בא"י לעסוק בבירור של אבימלך הי' זה בתוכנו ענין של חרן - העדר הגילוי, אבל זה לא מתבטא ומודגש בגשמיות).

משא"כ אברהם ויצחק, שעבודתם הי' בענין האור והגילוי, התבטא זאת - בזה שהי' בא"י, מקום שיש גילוי אור אלקי, ובמילא היתה עבודתם באופן של כריתות ברית - פעולת ודחיית הרע.

ובזה מובן לשון כ"ק אדמו"ר בסעיף ד' לתרץ השאלות דתחילת השיחה, וההדגשה שרוצה כ"ק אדמו"ר להסביר למה סירב יעקב לשבועה, ויצא לחרן דווקא.



בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר נ.ק. קנדה

כבר הבאנו בכמה גליונות (תתס"ז, תתס"ח, תת"ע, תתע"א, תתפ"ב) את דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ז (עמ' 9 ואילך) בביאור יסוד וטעם פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ, ודברי הגמ' בבכורות (דף מט, ב) דהלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני (ממונא) וזלה"ק: "דער חילוק צווישן "איסורי" און "דיני" (ממונא) איז - "איסור והיתר" איז אן ענין פון "בין אדם למקום"; דיני ממונות נעמען ארום (בעיקר) די ענינים פון "בין אדם לחבירו" - און דעריבער ווען ס'רעדט זיך וועגן אן ענין וואס קען האבן א שייכות סיי צו בין אדם למקום און סיי צו בין אדם לחבירו - האט רב נוטה געווען אויסצוטייטשן ווי דאס איז מצד איסורי

- בין אדם למקום, און שמואל - ווי דאס איז מצד ממונא, בין אדם לחבירו".

ובהע' 80 כתב לבאר עפ"י יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ"ב (דף ג, א) עה"פ (חגי ב, ט) "גדול יהי כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", רב ושמואל, ח"א בבבין וח"א בשנים, וזלה"ק: "כעין זה יש לבאר גודל הבנין מורה יותר על גודל התפשטות והשראת השכינה, המשכת קדושה יתירה למטה; בשנים - שהי' נמצא זמן ארוך יותר אצל בני", ועצ"ע".

ועפכ"ז כתבנו לבאר עוד כו"כ פלוגתות דרב ושמואל, דרב נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "איסורי" - בין אדם למקום, או בסגנון אחר: כפי שהוא מצד "המעלה" ("התפשטות והשראת השכינה"), אכן שמואל נוטה יותר לפרש הענין כפי שהוא מצד "ממונא" - בין אדם לחבירו, או בסגנון אחר - כפי שהוא מצד "המטה" ("זמן ארוך יותר אצל בני").

ואולי יש לבאר עפ"ז - ע"ד הצחות - עוד פלוגתא שמצינו בפסחים (דף עו, א) בדין תערוכת איסור חם לתוך צונן או צונן לתוך חם, דרב ס"ל "עילאה גבר" [העליון נוצח - רש"י], ושמואל ס"ל "תתאה גבר".

וי"ל דאזלי לשיטתייהו, דרב נוטה ומכריע לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם למקום" - המעלה, ע"כ ס"ל "עילאה גבר". אכן שמואל נוטה ומכריע לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם לחבירו" - המטה, ע"כ ס"ל "תתאה גבר".



נגלה

חשוד אממונא חשוד אשבועתא

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"מ (ה, ב) מובא שקו"ט בנוגע מי שחשוד לגזול ממון, האם אמרי' "מיגו דחשוד אממונא חשוד אשבועתא". והקשה בספר מעיני החכמה, דהרי קיי"ל (בכורות ל, א) שחשוד לדבר אחד אינו חשוד לכל

התורה כולה. וכן נפסק להלכה (שו"ע יו"ד סי' קי"ט סעי' ד') שחשוד לדבר אחד אינו חשוד לדברים אחרים, רק לדבר הקל ממנו, ובנדו"ד, הרי איסור שבועה חמור מאיסור גזל, שהרי איסור גזל הוא לאו הניתק לעשה, והוא מן הקלות, משא"כ איסור לא תשא הוא מן החמורות, וכמ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ב) בנוגע להכפרה הבאה ע"י השעיר המשתלח וז"ל: "ושבועת שוא ושקר, אע"פ שאין בהן כרת, הרי הן מן החמורות, ושאר מצות ל"ת ומ"ע שאין בהן כרת, הן הקלות", עכ"ל. - וא"כ איך אפ"ל שחשוד אממונא - ז.א. שחשוד לעבור על איסור גזילה - חשוד אשבועתא - לעבור על איסור לא תשא.

ומתרץ שאמנם בכל התורה כולה חשוד לדבר א' אינו חשוד לכל התורה. אבל בגזלן, כיון שחציף כולא האי לגזול בפני חבירו, יש לחושדו שיטען ג"כ לשקר.

וכבר הביאו שבעין זה כבר כתב הרשב"א בתשובות (ח"א תשובה ת"ל וסי' תרפ"ו. הובא בבי"י יו"ד סי' קי"ט) וז"ל: "וחשוד אממונא למ"ד דחשוד אשבועתא, ואע"ג דמשומד לדבר א' אינו משומד לכל התורה כולה, שאני התם דהוה כחשוד על אותו דבר, דכיון דעובר משום ממון, אף הוא ישבע לשקר מחמת ממון, ומשומד לד"א משומד לכל אותו הדבר". עכ"ל.

אבל באמת יש לתרץ באופן אחר, שמטעם אחר הוה גזל חמור יותר, והוא בהקדים מ"ש אדה"ז בשולחנו (הל' גזילה וגניבה ס"ב) וז"ל: "שאע"פ שכל העבירות שבתורה (נדחות מפני פקו"נ חוץ מע"ז ג"ע וש"ד, אסור להציל עצמו בממון חבירו ע"ד להפטר, אלא ע"ד לשלם כשתמצא ידו הואיל ואפשר בתשלומין", עכ"ל. ומקורו בב"ק (ס, ב) וברא"ש שם. היינו שבעצם הוה גניבה וגזילה עבירה שאינה נדחית מפני פקו"נ, אלא שאם דעתו לשלם ה"ז מותר. (וכמ"ש גם בהל' נזקי ממון (ס"י) וז"ל: "אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ ורשאי להציל נפשו בממונו של חבירו רק שיטול ע"ד לשלם ע"פ בי"ד שיוורו לו אם חייב לשלם" עכ"ל).

ובאמת נ"ל עוד מקור לזה מכתובות (יח, ב - יט, א), דמקשה שם בגמ' מ"ט דר"מ דס"ל ד"עדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו אין נאמנים" (גם כשאין כת"י יוצא ממקום אחר), ומתרץ בגמ' "אמר רב חסדא קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו, יהרגו ואל יחתמו שקר. א"ל רבא השתא אילו אתו לקמן לאימלוכי אמרי' להו זילו חתומו ולא תתקטלון, דאמר מר אין לך דבר שעומד

בפני פקו"נ אלא ע"ז ג"ע וש"ד בלבד, השתא דחתמו אמרי' להו אמאי חתמותו, אלא טעמא דר"מ כדר"ה אמר רב וכו'".

ולכאו' אי"מ סברת הקס"ד דצריך למסור נפשו שלא לחתום בשקר?

ומביא השטמ"ק את הרמב"ן והרא"ה שתירצו דהס"ד היתה דכיון דבמדת חסידות בכל העבירות יהרג ולא יעבור, א"כ לאו כל כמיני' לאפקועי נפשי' מקדושת ישראל ולומר דלאו חסיד הוא, וקס"ד שגם ע"ז אמרי' אין אדם משים עצמו רשע, וע"ז פריך השתא אילו אתו לקמן וכו', דכיון דאילו אתי לבי"ד לשאול היו אומרים להם אל תהרגו (אף שהי' מדת חסידות אם היו נהרגים), איך אפשר לומר בזה שנקראים משים עצמו רשע.

ועפ"ז מדויק ג"כ דיוק לשון הקושיא "אילו אתו לקמן וכו'", ולא הקשו בפשטות "והא אמר מר אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ וכו'", כי גם בהקס"ד ידע שאין לך דבר העומד בפני פקו"נ, אלא שהקושיא היתה מטעם מדת חסידות, וע"ז מקשה שפיר שמפני מדת חסידות אין לקוראו רשע, היות שהבי"ד היו פוסקים להם שיחתמו (וע"ז הוא מביא בדא"ג הא דאין לך דבר העומד בפני פקו"נ, אף שידוע מכבר).

אמנם כ"ז מתאים לדעת ראשונים אלו שס"ל שהיכא דהדין הוא יהרג ולא יעבור מדת חסידות הוא ליהרג, אבל לדעת אלו שאסור ליהרג (ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"א וה"ז. ובנ"כ שם. תוס' ד"ה יכול ע"ז כז, ב. טוש"ע יו"ד סי' קנ"ז ובנ"כ. ובכ"מ), מאי איכא למימר, שהרי א"א לתרץ שקס"ד שנקרא רשע לפי שלא נהרג, שהרי לפי שיטות אסור ליהרג (אם לא שנאמר שזה גופא היתה קושיית רבא, שאי"ז מדת חסידות, אבל עפ"ז קשה ביותר אריכות לשן רבא. וראה חת"ס שם. אוצר המלך על הרמב"ם שם).

ולכן נ"ל שבעבירות כאלו שבעצם הדין הוא שיהרג ואל יעבור, הנה אם בא מקרה לפניו שמפני סיבה לפועל לא חל ע"ז דין יהרג ולא יעבור, כו"ע מודי דמותר למסור נפשו. לדוגמא: במי שאינו עושה מעשה כשעובר על א' מהג' עבירות, שאז אין צריכים למס"נ (ראה ראשונים כתובות ג, ב), הנה בנדון כזה, כו"ע מודי דמותר למס"נ, מכיון שסו"ס ה"ז עבירה כזו שהיא בסוג דיהרג ואל יעבור.

ולכן בנוגע להזיק ממון חבירו גם כן הוא, שגם כשמציל עצמו בממון חבירו באופן המותר (- ע"ד לשלם), אם רוצה למס"נ מותר לכו"ע, ומדת חסידות היא כי ה"ז עבירה שבסוג של יהרג ואל יעבור.

ולכן בנדו"ד שחותמים בשקר ומצילים עצמם ע"י הפסד שגורמים לאחרים, מכיון שהוא בסוג דיהרג ואל יעבור, לכו"ע הוה מדת חסידות שלא יחתמו, ולכן מתאים תירוץ הרמב"ן גם לדעת אלו שבכלל אסור למס"נ.

בכל אופן נמצא מהנ"ל דבאמת איסור גזילה יש בהם חומר לגבי איסור לא תשא, כי הוא בסוג דיהרג ואל יעבור, משא"כ לא תשא אינו בסוג זה. ולכן מתאים לומר שהחשוד על ממון, לעבור על איסור דלא תגזול, שהיא ביהרג ואל יעבור, חשוד אשבועתא שאינו חומר כ"כ.

ואף שבנוגע לדין שעיר המשלח נכלל גו"ג בסוג דקלות - ה"ז לפי ששם איירי בנוגע הכפרה על העבירה, והיות וקל ביותר לסלק מן הגזילה הדין דיהרג ואל יעבור, ע"י שישלם ע"ז, לכן לגבי כפרה על החטא נק' מן הקלות, אבל כשאדם עובר העבירה - ז.א. שגזול מבלי שיהי' דעתו לשלם - ה"ז מן החמורות, כי עובר על איסור של יהרג ואל יעבור.

והנה עפ"ז יש לתרץ עוד קושיא: להלן בגמ' מביא ראי' שחשוד אממונא לא חשוד אשבועתא "דאי לא תימא הכי, האי דאמר רחמנא מודה מקצת הטענה ישבע, נימא מיגו דחשוד אממונא חשוד אשבועתא", ומתרץ "התם אשתמוטי קא משתמיט לי' כדרבה". ופרש"י "כדרבה - דאמר לעיל (ג, א) מפני מה אמרה תורה כו", ושם מבואר שהכוונה בזה היא שאף אמנם הוא כופר בממון שחייב לחבירו, אבל אין זה מפני שרוצה לגנוב הממון, כ"א באמת "בכולי בעי דלודי לי' והאי דלא אודי אשתמוטי הוא דקא משתמיט מיני", סבר עד דהווי לי' זוזי ופרענא לי' וכו'". וזוהי כוונת הגמ' כאן שהיות ואין בדעתו לגנוב הממון לעולם, לכן אינו חשוד אממונא.

אבל אי"ז מובן, שהרי מבואר לקמן (ב"מ סא, ב) "לא תגנוב - ע"מ לשלם תשלומי כפל", הוכחנו שגם כשבדעתו לשלם (ו-עוד יותר ממה שגנוב) עובר על איסור לא תגנוב, וא"כ מדוע אם כופר בהממון מטעם אשתמוטי כדי לשלם בזמן מאוחר, כבר אינו נקרא חשוד אממונא, הרי עדיין הוא חשוד לעבור על לא תגנוב?

אמנם עפהנ"ל, שהכוונה בגמ' בהשקו"ט אם חשוד אממונא חשוד אשבועתא" הוא מטעם שגו"ג הוה יהרג ואל יעבור, הנה פשוט שזהו רק כשחשוד לעבור על איסור גו"ג כזה שהוא ביהרג ואל יעבור, וזה הוה רק בנדון שגונב בלי דעת לשלם. אבל באם אשתמוטי קא

משתמט, היינו שעכשיו בעת שכופר בהממון (ז.א. שגונבו עכשיו), ה"ז לפי שבדעתו לשלם, אין ע"ז דין של יהרג ואל יעבור, ולכן בזה פשוט שלא אמרי' חשוד אממונא חשוד אשבועתא, כי איסור שבועה חמור מאיסור גזילה כזה.

והנה באופן אחר יש לתרץ הקושיא הנ"ל (שהחשוד על הקל אינו חשוד על החמור, והרי לא תגזול הוא קל בערך באיסור לא תשא) - ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"ז (ע' 209) וז"ל: "באיסור גניבה (או גזילה) יש חומר מיוחד בזה שהיא פעולה נמשכת, בכל רגע שאינו מחזיר הגניבה (וגזילה) עובר על "לא תגנובו" (ו"לא תגזול").

ובזה מבאר הרגצובי (צפע"נ הל' תרומות (בהשמטות) נב, ג. השלמה ע' צט, הובא במפענ"צ פ"ה סל"ד פ"ג ס"ד. וש"נ) מה שהרמב"ם (הל' סנה' פ"ח ה"ב) חושב הלאווין ד"לא תגזול" ו"לא תגנובו" בהכלל ד"לאו שניתן לתשלומין", ולא בכלל "לאו הניתק לעשה": בלאו הניתק לעשה עוברים על הלאו רק בשעת מעשה העבירה, ולכן נתנה התורה עשה לנתק ולתקן הלאו, ומוכרח לומר שהתיקון חל למפרע על המעשה עבירה; אבל בגניבה וגזילה עוברים על הלאו כ"ז שלא החזיר, בכל רגע מזמן הפעולה ואילך ואח"כ ה"ז "פעולה נמשכת", ובמילא כשמחזיר (הגניבה וגזילה) ה"ז רק "לאו שניתן לתשלומין" - דהוה שמכאן ולהבא לא יעבור (הפעולה נמשכת, נפסקת), אבל אינו מתקן העבר. עכ"ל.

עפ"ז נמצא שישנו חומר באיסור גו"ג לגבי איסור לא תשא, שבגניבה וגזילה עוברים על הלאו בכל רגע ורגע, משא"כ לא תשא עוברים רק פעם א'. ולכן חשוד אממונא אפ"ל חשוד אשבועתא (ויש לקשר זה עם השאלה מה גובר, עשיית עבירה חמורה פעם א', או עשיית עבירה קלה הרבה פעמים, וכמבואר הדבר בכ"מ (גם בלקו"ש) ואכ"מ).



ותנא תונא אאידיך דר' חייא

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בברייטון ביטש ור"י בישיבת תות"ל

איתא בגמ' ב"מ ד, א: "ותנא תונא אאידיך דר' חייא", ופרש"י: "קס"ד דלר' חייא טעמא דמתניתן משום דאנן סהדי דמאי דתפיס כו' וכי אידיך דר' חייא". ועל זה הקשה התוס' "לימא ותנא תונא

אקמייתא". ובחידושי הריטב"א החדשים מיישב, דלרש"י במסקנא אין ללמוד דין דר' חייא קמייתא ממתניתין, אפילו אם נאמר שהשבועה מדרבנן, דאם אייתנין עלה מטעם העדאת עדים, ואנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה כו' איכא למיפרך כי היכא דאנן סהדי להאי כו' ולא הוי אפילו כעין דאורייתא, אבל במסקנא דאייתנין עלה מטעם הילך "נסלק עדותינו כמי שאינה, וה"ז דומה כאילו כל א' תובע לחבירו כל הטלית וחברו כופר מה שבידו" ודומה למודה במקצת והילך כעין דאורייתא, ע"ש.

וצריך עיון כוונתו, דהרי גם אם נאמר דהוי מטעם מודה במקצת לבד (בלי העדאת עדים) יש להקשות כי היכי דהאי מודה להאי האי נמי מודה להאי (כדקשה התוס'), ואם בהעדאת עדים סבר הריטב"א, דבכגון דא לא שייך שבועה אפי' כעין דאורייתא, כמו"כ אם אייתנין עלה מטעם מודה במקצת. וצ"ל דלהריטב"א לא אמרינן דנחשב כהודאה ודאית כ"א דנחשב "כופר מה שבידו" היינו דגוף המעשה נראה כאילו כופר במקצת תביעת הראשון. ועי' בחי' הר"ן שכתב: "כיון שהתובע נוטל מקצת תביעתו, כעין מודה במקצת הוא", שהדגיש מה שהתובע נוטל כו' ולא שהי' כאן הודאה. אבל עדיין צ"ע, דכמו דבהעדאת עדים אמרינן, דאם אנן סהדי להאי אזי אנו גם סהדי להאי וכאילו יש לכל א' עדים לפטרו משבועה, כמו"כ נאמר אם אייתנין עלה מטעם מודה במקצת דהי' צריך להסתכל על שני הצדדים בבת א' ולומר, דכמו שהראשון נחשב כאילו כופר ומודה במקצת הטלית גם השני כופר ומודה לו ויפטר משבועה.

ועוד צ"ע במה שהאריך הריטב"א בהסברא דאנן סהדי ע"ש, ובסוף מדגיש "נסלק עדותנו כמי שאינה" ואז אמרינן דהוי בדומה למודה במקצת, דלמה נוגע כאן כ"כ 'שנסלק עדותינו כו'.

והנה בחי' הרי"ם (ד"ה אאידך) תמה, דלפי מאי דמסיק בגמ', דבמתניתין תפסי בכרכשתא, למה חשוב כאן הילך. דאם נחשב כאילו כל אחד תפיס בחלקו גם קודם טענתם, אם כן הרי זה כדין הילך שפרע מקצתו קודם שבא לבית דין, שבוודאי לכו"ע הוא פטור. ואם נאמר דנחשב כאילו שניהם תופסים בכולו, משום דכל אחד טוען כולה שלי, וצריך פסק בית דין שיקח כל אחד חציו, אם כן לא הוי הילך כלל, כיון שעדיין אינו מניח השני לקחת חלקו, ע"ש פלפולו.

ונראה, דגם להריטב"א הי' קשה לו כעין שאלה זו ולכן האריך בהסברא דאנן סהדי כו', כיון שזה נוגע היאך מסתכלים על גוף החזקה דשנים אוחזים בטלית, ולפי קביעת החזקה יתבאר אופן השבועה דמתני'. וסבר הריטב"א, דאם נאמר דמתני' כו' חייא קמייטא אזי בהכרח לומר דהחזקה דשנים אוחזים היא חזקה וודאית לכל אחד על החצי שלו דהיכא דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי, ושוב לא שייך שבועה כלל ואפי' כעין דאורייתא, דהוי כאילו כבר פרע חוץ לבי"ד, אבל אם "נסלק עדותנו כמי שאינה" ונאמר דלא דנין על תפיסתם כאילו נחלק כבר, כ"א דהטלית עומד בספק, אזי צריך לדון על טענותיהם לבד ומצד טענותיהם צריכים לפסוק דין חלוקה, שוב שייך לומר דהוי דומה להודאה וכפירה דמודה במקצת, ותקנו שבועה כעין דאורייתא. ואף שעדיין צריך פסק ב"ד שיקח כל א' חלקו, וכעת כל א' טוען כולה שלי ולא מניח שהשני יקח חלקו, מ"מ מצד המציאות נראה כאילו הודה במקצת, כמ"ש הריטב"א דנחשב "כופר מה שבידו" (ומיושב קושיית הרי"ם).

ובזה יובן למה במסקנא, כשאייתנין עלה מטעם הילך ומודה במקצת, סבר הריטב"א דלא שייך לפרוך היכא דהאי מודה להאי כו', אף דפרכו כן בהסברא דהעדאת עדים. והוא משום דכשבאים מכח העדאת עדים ואנן סהדי להאי כו', כשדנין על החצי הראשון של הטלית ואמרינן שהוא של הראשון, באותו דיון כבר הוחלט, שאנן סהדי שהחצי השני לא שייך להראשון כ"א להשני, ולא שייך שבועה אפי' כעין דאורייתא.

אבל במסקנא דסברה הגמ' "נסלק עדותנו כמו שאינה" ואין לדון על גוף הטלית כיון שעומד בספק, אזי בהכרח צריכים לדון על עצם טענותיהם, ואזי צריכים לדון על טענת כל א' לבדו. ומה שהראשון מיחזי כאילו מודה במקצת לא מועיל להשני לפטרו משבועה, משום שטענת כל א' לא מברר לנו שום דבר בגוף הטלית, ולא נחשב בעינינו כאילו הי' כאן הודאה ודאית כ"א מיחזי כעין כפירה והודאה, אבל גוף הטלית עומד בספק, כיון דאמרינן "נסלק עדותנו כמי שאינה", משא"כ אם הוא מטעם העדאת עדים, לא שייך לתקן שבועה. דגדר עדות הוא בירור, וכשאין בירור לא שייך "כעין העדאת עדים" דאם אינו בירור אין כאן עדות כלל.

והנה רש"י פירש, דהילך הוא שאומר, "לא הוצאתים והן שלך בכל מקום שהם", והפנ"י מדייק דרק כשהמעות עדיין מחוסרים גוביינא,

והתובע צריך ללכת לקחת מעותיו, אזי הוא דין הילך שנחלקו בו ר' חייא ור' ששת. אבל אם מחזיר המעות לידיו של התובע כו"ע סברי דפטור משבועה (וזה דלא כשיטת הקצות החושן סי' פ"ז סק"ב דגם כשמחזיר המעות בעין, הוי הילך וחייב שבועה לר' חייא).

ולכאור' קשה, שהרי מביאים ראיה לדין הילך ממתני', והרי שם אוחזין בטלית וכבר חזר לידו והיאך חייב שבועה לשיטת הפנ"י.

ולפי הנ"ל מיושב, דרש"י לשיטתו - כיוון דסבר דחזקה דשניים אוחזין לא הוי חזקה ודאית, ועדיין צריך לדין חלוקה, בכדי שכל אחד יזכה בחלקו. א"כ הוא מחוסר גוביינא, והוי כדין הילך. שההודאה היא שהן "שלך בכ"מ שהם" כנ"ל, וראה עד"ז באחרונים הובאו באוצר מפרשי התלמוד שם הע' 6.

(ברם צע"ק דלאחר שפי' הילך כתב רש"י דקס"ד דטעמא משום ר' חייא קמייתא דאנן סהדי דמאי דתפיס כו' והוא הסברא לומר דהוי חזקה ודאית, וצ"ל דכיון דבלא"ה הופרך הקס"ד ובמסקנא לא אמרינן אנן סהדי כו' כמ"ש הריטב"א בשיטת רש"י, שוב לא נוגע כ"כ גדר הילך לפי הקס"ד).

ובכל זה מוכנת שיטת רש"י, במה שכתב בתחילת דין דר' חייא קמייתא (ג, א. ד"ה אנן) "אנן סהדי דמה דתפס האי, היינו פלגא" דלכאורה זה סותר לשיטת רש"י דהחזקה דשנים אוחזין לא הוי חזקה ודאית, אלא "דהאי תפיס בכולה" כמ"ש רש"י (ב, ב) ובכ"מ.

ולפי הנ"ל מובן, דרש"י כתב כן רק לר' חייא, ודווקא להקס"ד דהוי כהעדאת עדים ממש, דמדמה שבועה דמתני' לדין מודה במקצת והעדאת עדים דאורייתא, אבל במסקנא גם לר' חייא לא נחשב כאנן סהדי דהאי דידיה הוא כו', כמ"ש הריטב"א "נסלק עדותנו כמי שאינה" והטלית עצמה עומדת בספק, אלא דנחשב כאילו יש הודאה וכפירה מצד טענותיהם, והוי כעין דאורייתא.

ונראה דתוס' ג"כ לשיטתו, דסבר דחזקה דשניים אוחזין הוא חזקה ודאית דאנן סהדי וכו' כמ"ש בריש פירקין, וסבר דכן הוא גם במסקנא דר' חייא, וגם לאחר דמסקינן דבמתני' הוא מטעם הודאה נחשב כהודאה ודאית.

ולכן הוקשה להם דנאמר "כי היכי דהאי מודה להאי, האי נמי מודה להאי", דבכל אופן מצד הטלית הוי חלוקה ודאית או מצד אנן סהדי או מצד הודאה. וגם בדין הילך, י"ל דתוס' סבר, דגם כשמוסר המעות בפנינו, נחלקו ר' חייא ור' ששת אם הוי הילך כמ"ש בחו"מ סי' ע"ה ס"ו ובקצוה"ח סי' פ"ז ועוד.



בענין אין שליח לדבר עבירה [גליון]

הרב אהרן בן ציון הלפרין
כפר חב"ד, אה"ק

א. בקובץ תתפג (ע' 28) הובא דעת אדה"ז (בסי' רסג קו"א סק"ח) שהשולח שליח לעשות מעשה המותר לשליח ואסור למשלח חייב המשלח. ודלא כהחת"ס (או"ח סר"א) שבאופן כזה יהיה פטור. עיי"ש וגם בקובץ תתפד (ע' 38 ואילך) מה שהאריכו בביאור השיטות.

ומצאתי בר"ן מפורש לכאור' כדעת רבינו (ולא ראיתי לע"ע מי שיביא הר"ן) והוא בהסוגיא (ביצה יז, א) באחד שלא עשה ערובי תבשילין אי הוא נאסר וקמחו נאסר, או שהוא נאסר ואין קמחו נאסר.

והביא שם הר"ן (ט סע"ב מדפי הרי"ף) גירסת בעל ה"ג (המובא גם בתוס' שם) דהנפק"מ אי קמחו נאסר הוא, דאי קמחו נאסר, לא מצי לאקנויי קמחו לאחרים (שעשו עירובי תבשילין שהם יאפו עבורו) מפני שקמחו אסור כמוהו, אבל אי אין קמחו נאסר, יכול לאקנויי קמחו לאחרים שהם יאפו עבורו. ע"כ. והר"ן מבאר דאף אם אין קמחו נאסר יהיה מותר רק אי יקנה קמחו לאחרים, "דבלאו הכי אי אפשר, דשלוחו של אדם כמותו". ע"כ.

הרי לכאור' מפורש בהר"ן שבנדו"ד אף שהשליח עושה מעשה המותר עבורו (כיון שעשה עירובי תבשילין) - שפיר יתחייב המשלח מצד שלוחו של אדם כמותו וכדעת רבינו, ודו"ק.



הסידות

נשמות ישראל עלו במחשבה

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

באג"ק סכ"ה (ד' קל"ט) מסביר: "דבר ה'" היא "מלכות" בעולמות אבי"ע.

באצילות - "ופי' מלכות דאצילות הוא דבר ה' המחי' ומהווה נשמות הגדולות שהן מבחי' אצילות כמו נשמות אדה"ר שנא' בו ויפח באפיו וכו'...".

בבריאה - "ומלכות דבריאה הוא דבר ה' המחי' ומהווה הנשמות והמלאכים שבעולם הבריאה...".

בעשיה - "ומלכות דעשיה הוא דבר ה' המחיה ומהווה את עוה"ז בכללו ע"כ יסוד העפר והמים אשר מתחת לארץ".

ולכאור' אינו מובן, דעל מלאכים ידוע ונאמר "בדבר ה' שמים נעשו. וברוח פיו כל צבאם", אבל על נשמות ידוע שנשמות ישראל "עלו במחשבה". וכמבואר בריש פ"ב לקו"א על הפסוק "ויפח באפיו" מאן דנפח מתוכי' נפח "כך נש"י עלו במחשבה" וכמבואר בכ"מ שלא רק מחשבה סתם אלא עלו במחשבה דרגא נעלית במחשבה.

וכן באגה"ק סימן ל"א (ד' קנ"ב) מסביר שנשמות ישראל נק' "אברי דשכינתא . . שאור ה' שוכן בעולמות בי"ע להחיותם, והמשכת חיות זו היא ע"י התלבשות תחילה בנשמות ישראל, לפי שכל הנבראים אין ערוך להם אל הבורא ית' . . וא"א להם לקבל חיות מאורו ושפעו לבריאות עולמות שע"י בחי' הדיבור...".

הרי מבואר שגם עולמות בריאה ויצירה הרוחניים ששם המלאכים שרפים וכו' הם בחי' דיבור "מקבלים ע"י הממוצע שהן נשמות ישראל דרגת המחשבה. ודרגת המחשבה כפי המבואר בליקוט"א פ"ב היא דרגת החכמה "כן כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו ית', דאיהו חכים ולא בחכמה ידיעא אלא הוא וחכמתו א'".

וא"כ לכאור' אינו מוכן, איך כולל באגה"ק בחדא מחתא בריאת מלאכים ונשמות, ועוד מביא את הפסוק "ויפח באפיו וכו'" שזה המקור להבדל הגדול בין בריאת הנשמות, לכל שאר הברואים, שהם ע"י הדיבור, ולא ע"י נפיתה בכח ובפנימיות. וכמבואר בריבוי מקומות בדא"ח ההבדל בין מלאכים לנשמות. וצ"ע.



המשכה רוחנית ע"י אהבה רבה

הנ"ל

א. באגה"ק סכ"ז ובביאור, מסביר את הקשר בין החסיד לרבו לאחר הסתלקותו, דזה תלוי באופן וגודל אהבתו את רבו "פעולת צדיק לחיים לכל חי היא נפש כל חי הקשורה בנפשו בחבלי עבותות אהבה רבה, ואהבת עולם כל תמוט לנצח". וכן ממשיך בביאור (ע' קמ"ז) "כל אחד כפי בחי' התקשרותו וקרבתו אליו בחייו ובמותו באהבה רבה", ונותן כלל "כי כל המשכת כל רוחניות אינה אלא ע"י אהבה רבה".

ואפשר לומר הביאור בהכרח האהבה בהשפעה רוחנית מרב לתלמיד, עפ"י המבואר בפרק ט"ז בליקוטי אמרים (ד' כ"ב) על הכרח קיום המצוות בכלל ע"י אהבה ויראה, "דאורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא" ומסביר "כי הלב הוא ג"כ חומרי כשאר האברים שהם כלי המעשה, אלא שהוא פנימי וחיות להם".

והביאור בקיום המצוות שהם גשמיים - איך הם עולים לעולם הבריאה וכן ממשיכים אור רוחני וכו': אלא, אם הם נעשים באהבה ויראה שע"י הלב, המעשה מתעלה מעשי' גשמית בלבד, אלא שיש בו מהרוחניות והחיות שיש בלב, ואז המעשה מתעדן, שמעדן את הכסף או הזהב, ולא רק מחבר חלק לחלק - הפי' הראשון של 'מצרפה', אלא מעבד ומיפה, עד שהוא תכשיט. ועפ"י אפשר לבאר גם לענינו, כשם שהעלאה מעשי' גשמית שע"י הגוף לרוחניות, צריך את האהבה שבלב הגשמי, כך גם ההמשכה שנמשכת לגוף צריך את הממוצע שהוא הלב.

ב. מצאתי מקור לכלל שכל השפעה רוחנית היא ע"י אהבה, בגמ' יבמות דף קיז, א, ברש"י שם.

הגמ' מבארת הטעם, מדוע החמות (השוויגער) לא יכולה להעיד על הכלה שמתה, כי היא שונאת את כלתה וכו' וכן הכלה לא מעידה על

החמות, ומפרשת הגמ' למה לא יכולה להעיד על חמותה? כמים הפנים לפנים כן לב האדם אל האדם. ומפרש רש"י: כמו הפנים שמראים במים אותו הפנים רואים במים אם שוחק הם שוחקות ואם עוקם הם עקומות. כן לב האדם לאדם אחר אם הוא אוהב את זה גם זה הוא אוהבו, ואם שונא את זה גם הוא שונאו, ולכן כמו השנאה של החמות לכלה, כן השנאה מהכלה לחמות, ורבי יהודה מפרש את הפסוק בדברי תורה, ומפרש רש"י: "פי' א' - לפי פנים ולב שאתה נותן לתורה, לבך עומד לך להעמיד גירסא, אם יגעת בה תמצא, אם לא יגעת לא תמצא. לשון אחר - אם רבו מסביר לו פנים הוא מחכים ואם לאו אינו מחכים מרבו". הרי רואים כאן שהשפעת הרב צריך להיות באופן של "מסביר לו פנים". וכלשון הפסוק "לב האדם" היינו השפעה שע"י אהבה בלב, ואז ההשפעה מתקבלת "ואם לאו אינו מחכים מרבו" שההשפעה אינה מתקבלת וכהלשון הנ"ל באגה"ק כל השפעת רוחניות אינה אלא ע"י אהבה רבה.



רמב"ם

בדין דבר שבקדושה

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בקובץ העבר (ע' 46) הבאנו דברי הרמב"ם פ"ח מהל' תפילה ה"ד "וכיצד היא תפילת הציבור . . ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין. וכן אין אומרים קדושה ולא קוראים בתורה ומברכין לפני' ולאחרי', ולא מפטירין בנביאים אלא בעשרה. (והמשך ה"ה) ואין אומרים קדיש אלא בעשרה . . שכל עשרה מישראל הם הנקראים עדה, שנאמר 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' והיו עשרה, שהרי יצאו יהושע וכלב. (ובה"ו) וכל דבר קדושה לא יהא אלא בתוך העדה מישראל שנאמר 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', וכל אלו הדברים אם התחילו בהם בעשרה והלכו מקצתם אע"פ שאין רשאים יגמרו השאר". ע"כ.

ועמדנו על איזה דיוקים בדברי הרמב"ם ובעיקרם:

(א) בה"ו הביא הפסוק דונקדשתי, ולא הסביר איך זה מורה דבעינן עשרה, וצ"ל דסומך על ה"ה, וא"כ א"מ למה לא ערבינהו וליתנינהו יחד.

(ב) בה"ו אחר שהביא הדין דדבר שבקדושה, הביא הדין דהתחילו בעשרה והלכו מקצתם, יגמרו השאר. לכאו', הלכה זו הי' לו לאומרו בסוף ה"ה ולמה המתין עד ה"ו.

(ג) למה כתב הלכה זו של התחילו בעשרה יחד עם דין 'כל דבר שבקדושה'.

(ד) בה"ו כתב: "וכל דבר שבקדושה לא יבא אלא בתוך העדה מישראל", מהו הדגש על מילת "העדה" בישראל.

(ה) מדברי הרמב"ם שלא כתב תנאי להלכה זו של 'והלכו מקצתם' שצריך להיות נשתייר רובם, יש לומר שלא איכפת לי' להרמב"ם כמה נשתיירו. ויש לעיין מהו הפלוגתא בזה דלהר"ן בעינן רוב ולהרמב"ם לא בעינן רוב.

(ו) הבאנו בשם ספר המנהיג דיליף "בתוך בתוך" ממה שכתוב ויבאו בני ישראל לשבר בתוך הבאים, ושם הי' ג"כ עשרה. וצ"ע למה לא השתמשו בגמ' בזה הילפותא מאחר שלא צריכין ללכת בשלש שליכות היינו "בתוך בתוך" ו"עדה עדה", וגם עדיף ללמוד מעשרה שבטים מללמוד מעדת קורח וכדו'.

והבאנו פלוגתא בין הלבוש (ואולי גם המהר"ם מרוטנברג) בנוגע ענין העשרה אם הוא משום דבעינן לקדש שמו במעמד עשרה, והוא מעין דמצינו במס' סנהדרין בנוגע קידוש ה' "וכמה פרהסיא וכו' אין פרהסיא פחות מעשרה" והביא כל הילפותא "בתוך בתוך" "עדה עדה". ה"נ בעינן עשרה לקידוש שמו באמירת דבר שבקדושה, ובין הפנ"י (ואולי גם אדמוה"ז) דאמירת דבר שבקדושה תלוי בהשכינה וכשיש שכינה אז אומרים דבר שבקדושה.

והנה לדעת הפנ"י יש לבאר הדין דיצאו מקצתן דה"ט משום דמאחר שתלוי בשכינה וכשיש עשרה יש שכינה, אולי דמאחר שיש השכינה אז אינה זזה ממקומה עד גמר הענין, וא"כ אפילו יצאו מקצתן גומרים. אבל לדעת הלבוש צ"ע הדין דיצאו מקצתן.

והנה בתשובת נודע ביהודה מהדורא קמא אה"ע סימן נ"ו השיב בנוגע מסדר קידושין שגומר הברכות ולא הי' שם עשרה, אם צריכין לברך עוה"פ בעשרה, וכתב שם: דאפילו לשיטת הרשב"א המובא בנושאי כלים בשו"ע אה"ע סימן ס"ב דס"ל דעשרה מעכבין בברכת חתנים ועד כדי כך דבלא עשרה אין לעשות נישואין ע"ש, מ"מ בדיעבד בודאי הברכות אינן מעכבות, והביא ראי' מסוגי' דמגילה דהביא שם כל הדברים הצריכים עשרה ובכללן ברכת חתנים, ועכ"ז איתא בירושלמי דיצאו מקצתן גומר וה"ה בברכת חתנים, נמצא דיכולים לגמור אפילו בלא עשרה, ואילו הי' הדין דעשרה מעכבין בודאי שהי' צריכים עשרה לכל הענין ולא הי' יכולים לגמור כשיצאו מקצתן, וע"כ דעשרה לא מעכבי ומש"ה בעינן עשרה בעיקר בהתחלה, ואח"כ יכולים לגמור אם יצאו מקצתן.

ולפי"ז אתי שפיר אפילו להלבוש דאע"פ דבעינן עשרה להקדיש שמו מ"מ אינו מעכב ומש"ה יכולים לגמור גם בלא עשרה.

והנה, לדעת הנודע ביהודה אע"פ דהגמ' לומדת הדין מקרא באופן הנראה לגז"ש מ"מ אינה אלא אסמכתא בעלמא ואינה אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אינן צריכים עשרה. אבל מדברי הרמב"ם לא משמע כן דמאחר שהביא הילפותא אם הי' זה רק אסמכתא בעלמא לא מסתבר שיביא הפסוקים, ומזה שמביא הפסוקים משמע שזה נוגע לעיקר הדין.

והנה לפי ביאורים הנ"ל, יש לעיין בהדין, דכשיצאו מקצתן דבעינן שישארו רוב. דלפי ביאור הלבוש דבעינן עשרה לקידוש שמו, וא"כ כשיצאו מהעשרה י"ל דע"כ בעינן שישארו רוב בכדי שיהא גדר של רוב ככולו שיהא כאן שם עשרה, ואף לדברי הנודע ביהודה שזה מצד תקנת חכמים מ"מ התקנה ג"כ מתחשבת עם הלכות של תורה, כמבואר ד'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון'. ואע"פ שבתשובה הנ"ל לא הוזכר אם הי' שם רוב או לא. וצ"ע.

ואולי י"ל דהלבוש לא ס"ל כהנודע ביהודה וס"ל דמאחר שיש רוב אמרינן רובו ככולו.

ולדעת הפנ"י הנ"ל ג"כ י"ל דמאחר דתלוי בהשראת השכינה, א"כ ג"כ בעינן רוב עשרה בכדי שיהא נקרא דאכל בי' עשרה שכינה שריא, היינו, שבודאי דבכדי שיהא שם השראת השכינה בעינן עשרה, אבל, בכדי שישאר שם השכינה סגי ברובו ככולו, ואעפ"כ דין זה אינו אלא בענין שהתחיל בעשרה, אבל לכתחילה לא מהני רובו ככולו, ופשוט.

ועתה נבוא לבאר שיטת הרמב"ם: והוא, דהרמב"ם מדגיש דבעינן עדה ולא מדגיש המספר עשרה בהלכה ו', והיינו דלדידי' אין ענין מיוחד במספר עשרה, כי אם, שע"י עשרה נתחדש שם עדה וחל עליהם שם מציאות חדשה של עדה, והיינו דלדידי' המספר עשרה הוא רק בכדי לחול שם עדה ומאחר שחל שם עדה לא איכפת לן המספר, ומשו"ה לדעת הרמב"ם אין מקום כלל לענין של רוב, דלמאי מהני רוב הא עכשיו יש מציאות חדשה של עדה שאינה שייכת למספר, והא דלא מהני חלות שם עדה להמשיך לדבר שבקדושה שנית, הוא משום, דאכל דבר שבקדושה חל דין מיוחד של עדה, וא"כ כשרוצה להתחיל דבר שבקדושה שנית, צריכים עוה"פ עשרה בכדי שיחול שם עדה.

ואפ"ל דמקור הרמב"ם היא מה שהגמ' עשתה את הגז"ש (ובפרט אם נאמר שהוא מדרבנן) באופן עקיף 'בתוך בתוך' ואח"כ 'עדה עדה' בעדת קורח ועדת המרגלים. דלכאורה הי' יכול ללמוד מהא דהבאנו מספר המנהיג 'בתוך בתוך' מבני ישראל כשבאו למצרים, ומזה הוכיח הרמב"ם דעיקר ההדגשה היתה משם עדה, ומשו"ה למדו דווקא משם.

ובזה א"ש למה הביא הרמב"ם הדין דיצאו מקצתן בהלכה ו', היינו אחר שהביא הענין של עדה בישראל כתב הדין הנובע מזה, דלשיטתו האי דינא הוא רק משום שחל עליהם שם עדה, וא"כ אע"פ שיצאו מקצתן גומר.

ועכשיו א"ש, דעד הלכה ו' הזכיר הרמב"ם ענין עשרה דלא הי' נוגע להדגיש מציאות של עדה והעיקר לדעת דבעינן עשרה שזהו מה שנוגע להלכה, ורק בהלכה ו' שבא לומר ההלכה של יצאו מקצתן הדגיש ענין עדה כטעם להלכה זו.



עיקר גדר מוצות קריאת שמע

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות קריאת שמע פ"ג ה"ב "אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא . . ולא בצד המת עצמו . . וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא", עכ"ל.

והשיג ע"ז הראב"ד "א"א, אם אמר על מי שקרא בצד המת שיחזור ויקרא לא אמר כלום", עכ"ל.

וביארו מפרשי הרמב"ם (כס"מ, לח"מ, ועוד) דכיון דכל האיסור לקרות בצד המת, היא משום לועג לרש, היינו סיבה צדדית, אבל לא חסר בהגברא, ובהמקום, כמי שקורא בבית הכסא.

ובלשון המגדל עוז, "הא גברא ואתרא חזו", ממילא סב"ל להראב"ד דלא צריך לחזור ולקרות, כיון דכבר קיים מצוות קריאת שמע בשלימותה, ורק עבר על איסור צדדי ד"לועג לרש חרף עושהו" (משלי יז, ה) ממילא אי אפשר לחייב אותו שוב לקרות קריאת שמע.

אבל הרמב"ם סב"ל דכיון שעבר על דברי חכמים קנסוהו לחזור ולקרוא ואפי' הי' שוגג כדי שיזהר בפעם אחרת.

וכפי שפסק הרמב"ם בהלכות תפילה פ"ד ה"ט: "המתפלל ומצא צואה במקומו הואיל וחטא מפני שלא בדק עד שלא התפלל, חוזר ומתפלל במקום טהור".

וצריך ביאור מהי סברת פלוגתתם, ואמאי להרמב"ם קנסוהו לחזור ולקרות קריאת שמע, כיון שעבר על דברי חכמים. ולהראב"ד לא קנסו אותו כיון שכבר קיים מצוות קריאת שמע בשלימותה.

והנה, בצפנת פענח הלכות קריאת שמע פ"ג ה"ב ביאר בדעת הרמב"ם, "כיון דפסקינן דפטור שוב אם קרא לא יצא וצריך אח"כ לחזור ולקרות". היינו, כיון שחכמים פטרו אותו מלקרות קריאת שמע בצד המת, לא נקרא שקרא קריאת שמע רק שקרא דברי תורה. ומביא דוגמא לזה, מתענית יחיד בלא קבלה לפני"ז, דלא נקרא תענית, רק שלא אכל. ולפיכך להרמב"ם צריך לחזור ולקרות לאחר שעבר מלפני המת.

אבל עדיין צ"ב במה נחלקו הרמב"ם והראב"ד, דלמה להראב"ד קיים מצוות קריאת שמע בשלימותה, ולהרמב"ם הוא רק כקורא בתורה, וצריך לחזור ולקרות.

וי"ל בזה עפ"י מה שביאר הצפנת פענח (בהשמטות להלכות ערכין נ"ד ע"ג - הובא ונתבאר במפתח צפונות קונטרס מאה סברות, אות צ"ז). דבקריאת שמע יש ב' חיובים א) בגדר קריאת הפרשה. ב) בגדר קבלת עול מלכות שמים.

ועפ"י מה שנתבאר בלקו"ש נצבים חל"ד ב', דלהרמב"ם העיקר לברר שכל העולם, והלראב"ד העיקר הוא האמונה ופעולת המצוות - לקיים רצון הקב"ה.

מובן דלהרמב"ם העיקר בקריאת שמע היא קבלת מלכות שמים - לברר שכלנו.

אבל להראב"ד העיקר בקריאת שמע היא פעולת המצוה, היינו קריאת הפרשה.

וממשיך הצפנת פענח לבאר בחקירה זו "ובזה יש נפקא מינה לענין זמן, דגבי קריאת שמע דמצוות קריאה היא בגדר חיוב ולא נמשך והזמן הוא רק בגדר תשלום. אבל אם הוא בגדר פעולה (קבלת מלכות שמים) אז הוי דבר נמשך וכל הזמן הוא זמנו וכו'".

דהנה ידוע חקירת הרגצ'ובי בכל המצוות, אם יש חיוב תמידי על הבן אדם - והפעולה שעשה בבקר ממשיך כל הזמן לפטר אותו מחיובו, והוי בגדר פעולה נמשכת. או, שהחיוב הוא רק בהתחלת היום - ואם עשה המצוה תו לא רמיא חיוב עלי'. "והזמן הוא רק בגדר תשלום" היינו שאם לא עשה המצוה בבוקר, נותנת לו התורה אפשרות כל היום עד הערב, להשלים מה שחיסר בבוקר, (עי' בארוכה עכ"ז במפענח צפונות פ"ה).

וע"ז כותב הצפנת פענח, דאם העיקר בקריאת שמע הוא קבלת מלכות שמים והרי"ז חיוב תמידי, לפיכך מסתבר דקריאת שמע נמי

(1) הרי"ז מתאים למה שהקשה הלחם משנה בריש הל' תפילה למה לא התחיל הרמב"ם הלכות קריאת שמע מצות עשה לקרות קריאת שמע, כמו שהתחיל בהל' תפילה, (מ"ע להתפלל בכל יום), - רק כתב "פעמיים בכל יום קוראין קריאת שמע בערב ובבקר".

וי"ל, כדתירץ ספר חרדים דמצות יחוד חייב אדם לייחד בכל רגע, עיי"ש בארוכה.

והרי"ז ככפנים, דלהרמב"ם עיקר המצוה בקריאת שמע היא קבלת מלכות שמים, והרי"ז חיוב תמידי והקריאת שמע שקורא בערב ובבקר, ממשיך לפטור אותו מחיובו כל היום - ולפיכך לא כתב מ"ע לקרות קריאת שמע, רק "פעמים בכל יום קוראין קריאת שמע", כי חיוב תמידי הוא.

הוה חיוב תמידי, וכל היום זמנו הוא, והקריאת שמע שקרא בבקר ממשיך לפטור אותו כל היום².

אבל אם העיקר בקריאת שמע היא הפעולה של קריאת הפרשה מסתבר לומר שהחיוב הוא רק בהתחלת היום, ואם עשה המצוה תו לא רמיא חיוב עליה.

ולפי"ז מובן, דלהרמב"ם דהעיקר בקריאת שמע הוא קבלת עול מלכות שמים, וחיוב זה רמיא עליה כל הזמן, א"כ לאחר שעבר מן המת חייב לקרות שוב, כיון דאין בכחה של קריאת שמע שקרא לפני"ז בצד המת, לפטור אותו מהחיוב, שיש עליו עכשיו.

(וי"ל בזה עוד; דלהרמב"ם זה גופא הי' תקנת חכמים, לא לקרות קריאת שמע בצד המת, דאם עבר וקרא, הנה קריאת שמע זו אין בכחה להמשיך ולפטור אותו מחיובו לאחר שעבר מן המת).

אבל להראב"ד דהעיקר היא פעולת המצוה, דקריאת הפרשה³, א"כ מיד שעשה המצוה בשלימותה, תו לא רמי' חיוב עליה, ובלשונו "לא

(2) ומעין זה כתב באגלי טל בהקדמה בשם אביו על המשנה דריש ברכות "מאמתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן" - ואינו מובן התליה זה בזה?

ופירש, דענין הערב שמש שהצריכה התורה אף אחר שטבל הוא, מאחר שהיה טמא באותו היום נשאר בו רושם טומאה כל היום ובהערב שמש שבא יום חדש נסתלקה הרשימה, אותו הדבר גם בקדושה, כשמקבל עליו עול מלכות שמים בשחרית אף שאח"כ אין מחשבתו בזה, מ"מ נשאר בו רושם קבלת עול מלכות שמים כל היום, ובערב שבא יום חדש הרי נסתלקה כבר הרשימה וצריך לקבל עומ"ש מחדש, עכ"ל.

וראה בכ"ז בארוכה במפתח צפונות פ"ה.

(3) ואם תשאל הרי הצפע"נ כותב שם דא' מהנפק"מ אי קריאת שמע הוי בגדר קריאת הפרשה או בגדר קבלת מלכות שמים הוא, אם קריאת שמע בלשון הקודש דווקא, או בכל לשון.

ואם הראב"ד סב"ל דהעיקר היא קריאת הפרשה, אלמה פסק בפ"ב מהלכות קריאת שמע ה"י, דמותר לקרות קריאת שמע בכל לשון, ומקל לענין זה יותר מהרמב"ם?

י"ל בזה לדעת הראב"ד דאה"נ דכיון דעיקר המצוה בקריאת שמע היא קריאת הפרשה היה צריך לקרוא רק בלשון הקדש, אבל כיון שיש גזירת הכתוב הובא בברכות (יג, א) "שמע בכל לשון שאתה שומע" לפיכך מותר לקרוא קריאת שמע בלשון העמים.

אמר כלום" כי ליכא חיוב עליו - כיון שקרא הפרשה, בתכלית השלימות, נסתלק החיוב מעליו.



ועפ"ז יש לבאר עוד מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד - כתב הרמב"ם בהלכות קריאת שמע בפ"ד ה"ז: "כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע אם רצה להחמיר על עצמו לקרות, קורא. והוא שתהא דעתו פנויה עליו, אבל אם הי' זה הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו".

והשיג ע"ז הראב"ד ומה בכך (שאינו יכול לכויין) יקרא ויהא כקורא בתורה, ולא יהי' כפורק שם שמים מעליו ואין זה דומה לתפילה.

ואין חוששין עתה ליוהרא שהדבר ידוע לרוב הקוראים והמתפללים שאינה אלא מצות אנשים מלומדה, עכ"ל.

והנה בצפע"נ על הרמב"ם על אתר כתב "ונ"מ דאם אח"כ מסתלק מעליו הטרדא מחוייב לחזר ולקרא, ולא מהני הך קריאה".

היינו דלהרמב"ם צריך לחזור ולקרוא כשמסתלק מעליו הטרדא, כיון שהי' מבוהל ולא הי' בכח לקבל עומ"ש, ולשיטתו העיקר בקריאת שמע היא קבלת מלכות שמים, והרי"ז חיוב תמידי. א"כ אין בכחו של הקריאת שמע שקרא כשהי' מבוהל לפטרו מהחיוב תמידי של קבלת עול מלכות שמים, אלא אם כן הי' דעתו פנויה עליו.

אבל להראב"ד כיון דהעיקר בקריאת שמע היא קריאת הפרשה, ואי"ז חיוב תמידי, א"כ כיון שקרא התיבות, הסתלק מעליו חיוב קריאת הפרשה, ואפי' כשמסתלק מעליו הטרדא, תו לא רמיא עליה חיוב קריאת שמע, וכפי שביארנו לעיל באורך, ומוכן ג"כ דלהראב"ד דעיקר המצוה היא קריאת הפרשה, אומרין לו מצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה. ובלשונו "יקרא ולא יהא כפורק שם שמים מעליו"⁴.

(4) ויש להעיר דהראב"ד כותב בהשגתו "ואין זה דומה לתפילה", כי בתפילה מסכים הראב"ד להרמב"ם דתפילה בלי כוונה אינה תפילה כלל, רק פטוטי מילי בעלמא, - כי תפילה היא עבודה שבלב - משא"כ בקריאת שמע העיקר היא קריאת הפרשה, ומקיים מצוה באמרו רמ"ח תיבות שבקריאת שמע.

אבל להרמב"ם גם בקריאת שמע העיקר היא קבלת מלכות שמים, וכשהוא מבוהל לא קיים מצוות קריאת שמע כלל, ואינו רשאי לקרות, עד שתתיישב דעתו עליו.

אבל להרמב"ם דעיקר המצוה היא קבלת מלכות שמים. הרי כשהוא מבוהל אינו מקיים מצוה כלל, ולפיכך "אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו".



הלכה ומנהג

הידור בגודל האתרוג

הרב אהרן בן ציון הלפרין
כפר חב"ד, אה"ק

הנה כו"כ הנוהגין במנהגי חב"ד מהדרין (לכאור' ע"פ מה שראינו בהנהגה אצל כ"ק אדמו"ר) על גודל האתרוג (נוסף ע"כ שמהדרין יותר על הגודל מאשר על נקיון של נקודות שלא נראים בראי' רגילה, ואכ"מ), דהיינו שרואים הידור בגודל כפשוטו. ודלא כמנהג כו"כ מבנ"י שלא רואים בכך כל הידור.

והעירני חכ"א, דבאמת הוא תוס' מפורש כמנהגינו, והוא בב"ק (ט, ב) הידור מצוה עד שליש במצוה. ומפרש בתוס' "פירוש, שאם מצא אתרוג כאגוזו כמו ששיערו חכמים ואחד גדול ממנו שליש יקנהו". הרי מפורש בתוס' שיש הידור בגודל האתרוג כפשוטו. ולע"ע לא מצאתי אחד החולק ע"ז. (ואף רש"י חולק רק בפי' הגמ' שהכוונה שליש בדמים, אבל לא מצינו שחולק על עצם הענין). וכפי שדבר זה מובן גם בפשטות. ועיין במהרש"א חדא"ג שם מה שהביא שרואים עד"ז בלולב.

ולא באתי אלא להעיר.



כיצד מברכים על האורז – שיטת אדמוה"ז [גליון]

הרב יצחק מאיר גורארי'
משפיע בתות"ל - מאנטרעאל, קנדה

בנוגע מה ששקו"ט לאחרונה (גלי' תתפ"ז תתפ"ז), בנוגע אכילת אורז, שהשאלה היא למה לא הציע אדמוה"ז בסדר ברה"נ את העצה

הידועה! לברך תחילה על ג' מינים אחרים, ברכת במ"מ וברכת האדמה (לשיטות אלו שיש גם חשש של ברכת בורא פרי האדמה) וברכת שהכל, והוא פלא באמת.

ועלה בדעתי שאופ"ל שמצד הדין הרי אם אכל מזונות אפילו פחות מד' ביצים ושבע ממנו צריך לברך על "לחם אחר תחלה" (סדר ברכת הנהנין פ"ב ס"ב) ואפילו אם השביעה היא ביחד עם דבר אחר כמו לפתן, ה"ז "כאילו שבע ממנו לבדו" (שם ס"ג), א"כ מה תועיל ל"היות צדיק", - יותר מאדמוה"ז שכ' (שם סי' א' סי"א) שאם אוכל שלא בתוך הסעודה יברך שהכל על האורז ותו לא, - כי לא תועיל לו העצה (דג' ברכות) אפילו אם יאכל מזונות פחות מכשיעור, כי אולי יש חשש שיהי' שבע מהאורז, וא"כ אפילו אם אכל רק שיעור קטן של המזונות, אבל ביחד עם שאר הדברים שאוכל (כדי לברך גם שהכל ופרי האדמה) יהי' שבע מיני' ובמילא בין כך יצטרך לברך על לחם אחר -ברכת המוציא וברהמ"ז.

ואין להקשות למה בדברים אחרים כן הציע עצות כגון אלו, כי אולי שם במציאות אין החשש - להיות שבע - קרוב כ"כ.

ולהעיר ממש"כ בס' פסקי תשובות הנ"ל (שם סי"ג) בשם הברכ"י ועוד, שאם אכל כזית מזונות ביחד עם האורז, הנה הגם שלכל הדיעות אין מברכים 'על המחיי' על אורז לבד, אבל במציאות שבירך 'על המחיי' על המזונות הנה נפטרה כבר האורז מה'בורא נפשות', ומכיון שדיעה זו לא נתקבלה כ"כ לכן ראוי שיאכל כזית ממין אחר הצריך בורא נפשות בפשטות, ואז יוכל לברך בורא נפשות ולפטור את האורז לכל הדיעות. א"כ יש חשש נוסף באכילת מזונות יחד עם האורז (היינו פן יאכל שיעור כזית ותהי' ברכת בורא נפשות על האורז לבדה ברכה לבטלה). ולהפטר מחשש זה הרי ברור שיאכל שיעור גדול של דברים אחרים ג"כ (לבד מהאורז והמזונות), וא"כ כבר יש ג"כ חשש דשביעה כנ"ל.

וכתבתי כ"ז רק בעיון קל, ואולי טעיתי ויש לעיין עוד.



בענין הנ"ל

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון העבר (ע' 62) במה שכתב ע"ד ברכת אורז שלא בעת הסעודה. שמעתי מכמה זקני רבני אנ"ש שלמרות המובא ב'סדר ברכה'נ', מנהגם של חסידים היתה לברך ג' הברכות, וכך הורו לכו"כ.



בענין הנ"ל

הת' שמואל הלוי לויין
שליח בתות"ל - חובבי תורה

נושא זה דרכו בו נמושות, אך ברצוני להעיר על מה שהשיג הת' ממ"ב על דברי הרב רייצס להציג הסתכלות שונה ממה שהוא ניתח, ולפי"ז נראה לי שיפלו קושיותיו אחת לאחת.

מסקנתו היתה, שדברי הלכה צריך שיכתבו בסגנון ברור (כדברי כ"ק אדמו"ר). א"כ היה לו לרבינו הזקן לכתוב בסגנון ברור את פתרון הג' ברכות, ומזה שלא הביא ברור שסבירא ליה שאין זה נכון כלל. ע"כ תוכן דבריו בקיצור.

אך לאחר עיון קל נראה להציג את הדברים באופן שונה:

כשאדם רוצה לאכול אורז, מביא אדמו"ר הזקן ל'רא השמים' ב' אפשרויות להלכה: א. שיאכל בתוך הסעודה. ב. שיברך עליו 'שהכל' ואלו שאכל לא 'רא שמים', יכול למצוא לעצמו פתרון, שע"י שיאכל קודם ג' מיני אוכלים דג' מיני ברכות, יפטר עי"ז האורז. אך כד דייק שפיר, אין זה פתרון להאורז, אלא ל'בתוך הסעודה', שע"י שברך ג' ברכות, זה נחשב 'בתוך הסעודה'.

היינו, שישנם ב' דרכים להגיע למצב של 'בתוך הסעודה': א. ליטול את ידיו. ב. לברך ג' ברכות, וכל מאכל שאוכל ייחשב בתוך הסעודה. היינו, שהדרך הב' היא דרך שונה להגיע לאותה מטרה שאותה אדמו"ר הזקן כן מביא להלכה. ואדמו"ר הזקן לא טרח לכתוב את כל האפשרויות ל'בתוך הסעודה', אלא רק כותב את הכלל, שצריך 'בתוך הסעודה'.

וכן כאן זו אפשרות שוודאי מועילה, רק שזה לא קשור ישירות לבעיית הברכה על האורז, אלא זהו פתרון לכל מאכל שלא רוצה לאוכלו בסעודה ומסתפק בברכתו, כמבואר באותו סימן הלכה י"ט שם.

ופשוט לכל המעיין.



פשוטו של מקרא

"ויחלק עליהם לילה"

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

בראשית יד, טו. ברש"י ד"ה 'ויחלק עליהם' - "לפי פשוטו סרס המקרא ויחלק הוא ועבדיו עליהם לילה כדרך הרודפים..." ובר"ה 'לילה' - "כלומר אחר שחשיכה לא נמנע מלרדפם, ומ"א, שנחלק הלילה ובחציו הראשון נעשה לו נס וחציו השני נשמר ובא לו לחצות לילה של מצרים".

אריכות הביאור ברש"י מובנת, שהרי כפשוטו אין מובנות התיבות "ויחלק עליהם לילה", איזו חלוקה (של לילה) היתה כאן.

שלכן פרש"י "סרס המקרא ויחלק הוא ועבדיו עליהם לילה כו'", כלומר שלפי זה "ויחלק" לא קאי על הלילה, אלא על "הוא ועבדיו", ומה שנאמר לילה, הכוונה שגם כ"שחשכה לא נמנע מלרדפם".

אח"כ מביא רש"י "מדרש אגדה שנחלק הלילה ובחציו הראשון נעשה לו נס כו'" שבפשטות מביא את המדרש (נוסף על "לפי פשוטו") כי לפי המדרש הנה "ויחלק" קאי באמת על הלילה, כפי הנראה מפשש"מ (בלי לסרס את הפסוק).

אלא שצ"ע, וכי כ"כ קשה הפירוש "לפי פשוטו" ש"סרס המקרא וכו'" שבשביל זה הביא מדרש אגדה הרחוק מאוד מפשוטו של מקרא, שהתחלקות הנזכרת כאן היא בניסים, שחצי נס קרה עכשיו וחצי נס

יקרה ביצי"מ (במכת בכורות וכו'), והרי כמה וכמה פסוקים נדרשים בפש"מ באופן של סרס המקרא וכו'.

וי"ל בדא"פ, שהקושי ב"לפי פשוטן", אינו (רק) בגלל שצריכים לחתוך את הפסוק ולהעמיד תיבת 'ויחלק' ליד 'הוא ועבדיו', ותיבת 'לילה לאחרי תיבות 'הוא ועבדיו'. אלא שלכאור', כל תיבת "לילה" לא שייכת כלל לכאן. שהרי זה ש'ויחלק הוא ועבדיו' לא היה בכלל בלילה אלא שייך לכללות הרדיפה אחריהם, שהתורה מספרת איך רדפו אחריהם, וכדפרש"י "כדרך הרודפים שמתפלגים אחר הנרדפים כשבורחים זה לכאן וזה לכאן", וזה שבורחים זה לכאן כו' אינו רק בלילה אלא גם ביום. ותיבת לילה בא רק לומר כדפרש"י ש(גם) אחר שחשיכה לא נמנע מלרדפם. וא"כ אין מובן כלל מה הקשר לתיבת לילה לכאן.

שלכן הביא מדרש אגדה, שלפי המדרש הנה תיבת 'לילה' שייכת לתיבת 'ויחלק', שהלילה עצמו נחלק לשנים, ולפי"ז גם אין צורך לסרס המקרא, כי תיבת "לילה" עומדת במקומה, אבל לא בגלל הסירוס הביא רש"י הפירוש של מדרש אגדה, וכנ"ל.

אבל כמובן שא"א להעמיד (פירוש) מדרש זה בתחילה, שהרי אין זה כלל מובן (ונמצא) בפש"מ (רמז על ניסים).

בנוסף על זה שיש פסיק (בטעמי המקרא) בין תיבות ויחלק עליהם לתיבת לילה, שזה מראה שתיבות ויחלק עליהם לא קאי (כ"כ) על לילה, שלכן בודאי הנה הפירוש הראשון הוא לפי סרס המקרא (שהחלוקה לא קאי כלל על הלילה אלא על הוא ועבדיו).



"טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדום"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרש"י פרשת וירא ד"ה "טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדום" (יט, ד): "כך נדרש בב"ר טרם ישכבו ואנשי העיר היו בפיהם של מלאכים שהיו שואלים ללוט מה טיבם ומעשיהם והוא אומר להם רובם רשעים", עכ"ל בנוגע לעניננו.

ובפירש"י ד"ה ובניך (שם, יב): "...ומ"א עוד מאחר שעושין נבלה כזאת מי לך פתחון ללמד סניגוריא עליהם שכל הלילה היה מליץ עליהם טובות קרי ביה מי לך פה", עכ"ל.

(א) וז"ל של הבאר היטב על פירש"י (ד"ה האי): "...וא"ת והא לעיל בפסוק "ואנשי העיר" פרש"י שהיו שואלים המלאכים ללוט וכו' והוא אמר להם רובם רשעים*, יש לומר דהכא ממליץ עליהם שאינם ראויים לעונש כל כך כזה, עכ"ל.

ועל דרך זה תירץ השפתי החכמים בשם מהרש"ל, וז"ל: "...יש לומר מתחילה אמר כן, אבל אחר כך כשראה שהמלאכים רוצים להשחית היה מליץ עליהם", עכ"ל.

נמצא לפי תירוצם, שלוט היה מליץ טובות על אנשי סדום, רק לאחר ששמע מן המלאכים שהם משחיתים את סדום.

ולפי זה צריך עיון קצת, שהרי הסדר בכתוב הוא שלכתחילה אמרו המלאכים "מי לך פה" (בפסוק יב), ואחר כך אמרו "כי משחיתים אנחנו".

ועוד לפי תירוצם צריכים לומר שסדר הדברים היו באופן כזה:

לכתחילה אמר לוט שרובם רשעים, ואח"כ כשאמרו לו המלאכים, כי משחיתים אנחנו/ התחיל לוט להמליץ טובות על אנשי סדום, והמלצה זה נמשך כל הלילה, ואחר כך עשו אנשי סדום נבלה כזאת (דהיינו שאמרו "הוציאם אלינו ונדעה אותם - לתשמיש"), ולאחר זה אמרו המלאכים ללוט "מי לך פה".

שלכאן כל הסדר כאן הוא לגמרי שלא כפי סדר הפסוקים בפשטות.

(ב) למה שאלו המלאכים ללוט מה טיבם ומעשיהם, וכי לא ידעו שהם רשעים, והרי לכן באו להפוך את סדום מפני שהם רשעים. וכי אם לוט היה אומר להם שהם צדיקים לא היו מקיימים את שליחותם**.

(* אפ"ל דמדרשות חלוקות הן ובפרט שבפסוק ד' מביא תחילה מב"ר ואח"כ פשוטו של מקרא, ובפס' י"ב מביא תחילה פשוטו של מקרא ואח"כ ומ"א ודו"ק. המערכת.

(** אולי זה חלק ממ"ש לפני"ז "ארדה נא ואראה וגו'". המערכת.

ג) למה אמר להם לוט (רק) שרוכם רשעים. והלא כולם היו רשעים כמו שכתב רש"י בד"ה כל העם מקצה: "שאפילו צדיק אחד אין בהם"*.
 *.



"וישב אברהם אל נעריו"

הנ"ל

באחד מן הקובצים דשנת תשמ"ח שאל הת' יוסף יצחק הולצברג על מה שכתוב בתחילת פרשת חיי שרה (כג, ב): "...ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה, שתמוה מדוע לא נזכר בפסוק אודות יצחק, וכי לא בכה יצחק על אמו?

ובפרט שעל פי הלכה מחוייב הבן להתאבל על אמו יותר מבעל על אשתו, ולמה לא התעכב רש"י על זה, ע"כ תוכן שאלתו.

והנה באמת שאלה זו מתעוררת כבר בפרשת העקידה שקודם לפרשה זו ששם נאמר (כב, יט): "וישב אברהם אל נעריו וגו'", והרי גם כאן השאלה, ויצחק היכן היה.

והשאלה שם הוא עוד יותר, לכאו', שהפסוק מאריך קצת שם לספר אודות נערו "...ויקמו וילכו יחדיו וגו'", במקום שהי' יכול לקצר ולכתוב רק "וילך אל באר שבע" (בלי להזכר אודות נעריו), וכמו שמסיים באמת "...וישב אברהם בבאר שבע" (ולא הזכיר שם מה הי' בנוגע לנעריו).

ואעפ"כ בנוגע ליצחק לא הזכיר הכתוב שם כלל, הגם שלכאו' הוא שב עם אברהם.

וראיתי בחומש בשם "אוצר הראשונים" שמביא שם כמה תירוצים, והתירוץ היותר קרוב אל פשוטו של מקרא הוא התירוץ שמביא בשם ר' יוסף כספי (נולד בשנת הא' מ') וז"ל: "כי הוא הראש ואין צורך לזכור הנטפלים לו כמו יצחק בנו, ומזה המין בתורה למאות ואלפים", עכ"ל.

(* לוט לא הכיר כולם רק ברובם, משא"כ הפסוק משמיענו שכולם היו רשעים, ופשוט. המערכת.)

ולפי זה יתורץ גם כן למה לא הזכיר הכתוב את יצחק בתחילת פרשת חיי שרה הנ"ל.

ובאמת מוכרחים לתרץ כעין זה גם לפירוש רש"י בד"ה 'ויהי כבוא אברם מצרימה' (יב, יד): "היה לו לומר כבואם מצרימה אלא למד שהטמין אותה בתיבה, ועל ידי שתבעו את המכס פתחו וראו אותה," עכ"ל.

וכתב על זה התרומת הדשן, וז"ל: "דווקא הכא שייך למידק אמאי לא קאמר "כבואם" משום דהאי קרא איירי בשרה דכתיב "ויראו המצרים את האשה" דלא איירי באברהם מידי אבל בקרא קמא (שם, יא) דכתיב: "ויהי כאשר הקריב לבא מצרימה" לא קאמר "כאשר הקריבו" דההיא קרא במילתא דאברהם איירי ואף על גב דאיירי נמי במילתא דשרה מכל מקום איהו חשיב טפי למתלי הענין ביה, עכ"ל.

אלא שעדיין קצת קשה בנוגע לפרשת העקידה הנ"ל, שהרי הזכיר שם בנוגע לנעריו "ויקומו וילכו ולא נאמר שם "וילך אל באר שבע", הגם שנעריו היו טפלים לאברהם", ואם כן למה לא הזכיר הכתוב שם בנוגע ליצחק.

ובחומש הנ"ל מביא בתחילת פרשת חיי שרה בשם רבינו בחיי, וז"ל: "היה הכתוב ראוי שיאמר ויבא אברהם ויצחק לספור לשרה ולבכותה, אבל יתכן לומר שלא ידע יצחק באותו הפרק שמתה אמו, כי לפי שמיתתה היתה בשבילו כשמועת העקידה על כן העלימו ממנו מיתתה ולא הגידו לו, גם מעת שנעקד על גבי המזבח לא ראינוהו שהרי כשהלכו אברהם ויצחק להר המוריה כתוב בחזרה (כב, יט): "וישב אברהם אל נעריו", והיה ראוי שיאמר "וישובו אל הנערם" ולא הזכיר חזרת יצחק, ויתכן שנשאר שם בהר המוריה שלש שנים עד שנשלמו לו ארבעים שנה ונשא רבקה, ומפני זה לא נזכר שובו עד שהביא לו העבד את רבקה ואז הזכירו הכתוב הוא שאמר (כד, סב): "ויצחק בא מבוא באר לחי רואי וגו'", עכ"ל.



"נחשתי ויברכני ה' בגללך"

הת' מ"מ פרלמן
תל' בישיבה

בפרשתנו ל, כז במענה לבן ליעקב בבקשתו לצאת מחרן, לאחר לידת יוסף - "נחשתי ויברכני ה' בגללך" ופירוש רש"י ד"ה 'נחשתי'

...כשבאת לכאן לא היו לי בנים . . ועכשיו יש לי בנים שנאמר (לא, א) וישמע את דברי בני לבן"

וצ"ב, דלכא' מצינו מוקדם יותר בפרשתנו שהיו ללבן בנים (ל, לה) ויסר ביום את התיישים . . ויתן ביד בניו" ושם פרש"י ד"ה 'ויתן': "לבן ביד בניו". וא"כ, למה לא הביא רש"י ראי' מפסוק מוקדם יותר בפרשה?

ואפשר לומר, שעפ"י פשש"מ לא מוכח מפסוק הנ"ל (ל, לה), ורק רש"י הי' צריך לפרש זאת. דאיירי אודות לבן אלא רש"י פי' כן שם שמפורש שהבנים היו של לבן.



שונות

גוון "ירוק" מהו?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

במאמר ד"ה 'ותלד עדה את יבל' (תורת חיים פ' בראשית פרק כה, ד' לט ע' ג-ד), איתא [בפייסוק ופתיחת ר"ת וקיצורים]: "וכן הוא מראה הירוק, שהוא מראה מיוחד בפני עצמו ואינו דומה לא ללבן ולא לאדום, רק לפעמים נוטה מראהו למראה האדמומית בגלוי, כמו מראה הזהב או חלמון ביצה שנוטים למראה האדמומית יותר, כידוע ומבואר בשו"ע ופוסקים בהלכות נדה¹ (שזהו "ירוק ככרתי"² שהוא מראה גע"ל³ ולא בלוי"א⁴, לפי שכלול מאש ומים יחד, כמראה ה"תכלת

(1) יו"ד סי' קפח ס"א, ובשו"ע אדה"ז ס"ק ד.

(2) בשו"ע שם נזכר "ירוק ככרתי או כעשבים" להיתר (בקל-וחומר ממראה השעווה או הזהב).

(3) בשו"ע אדה"ז שם כתב על ירוק ככרתי - שקורין גרי"ן בל"א. וכן פשטות הלשון "ככרתי או כעשבים", שהכוונה בשניהם לאותו גוון.

שדומה לים, וים דומה לרקיע⁵ שהוא ירוק⁶ כו'). . (ויש ג' מראות הכלולים בירוק: גע"ל ובלוי"א וגרי"ן, מראה גע"ל נוטה יותר ללבן מן האודם, ומראה בלוי"א נוטה יותר לאודם, כמראה התכלת ורקיע, ד"האי שחור - אדום הוא⁷ כו", וגרי"ן כלול בהעלם מלבן ואדום, ואינו נוטה לא ללבן ולא לאודם, וכך יש במראה הנחושת "נחושת קלל"⁸ (שנקרא מע"ס) שנוטה יותר ללבן, ונחושת אדום (שנקרא קופער) שנוטה יותר לאדום, ומראות הממוצעות משני אלה, שאינו לא לבן ולא אדום כלל כו'), עכלה"ק⁹.



מ"מ בשו"ע אדמוה"ז - מי כתבם?

הרב חיים דוד א. טיפענברון

ראש ישיבת מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון

בה'פתח דבר' להוצה"ח של שו"ע אדה"ז כתב המו"ל, שהדיעה הרווחת היא, שהמראה מקומות שנדפסו בדפוס הראשון חלק נכתב ע"י כ"ק אדה"ז, וחלק נוסף ע"י אחיו הרה"ק מהרי"ל, ומציין - ראה מבוא ל"ספר ההלכה של אדה"ז" ע' כ'.

4) בהגהה הנדפסת במוסגר בתוך השו"ע (ללא הקדמת תיבת הג"ה, וצ"ע אם היא להרמ"א), איתא "וכן מראה שקורין בל"א בלוי"א בכלל ירוק הוא". ובש"ך ס"ק ה: "וכל-שכן גרי"ן, שהוא כעשבים".

5) מנחות מג, ב.

6) בפירש"י (במדבר טו, לח) כתב "תכלת. צבע ירוק של חלזון" ובפי' משכיל לדוד כתב על זה "לאו דווקא ירוק, אלא הגוון שקורין בל"ו והוא נוטה לשחרות קצת, כמ"ש רש"י בסמוך (סוף פסוק מא, שם הביא את העניין של "תכלת דומה לים") "דומה לצבע רקיע המשחיר לעת ערב". אבל כמובא כאן, גם כחול נכלל לפעמים ב"ירוק".

7) "-אלא שלקה", נדה יט, א. וצ"ע דלעיל אומר שהזהב הוא הנוטה לאדמומית ולא הכחול, וכ"כ תוס' (סוכה לא, ב ד"ה הירוק): "ובכלל הצבעים שזכרתי, אין בהן נוטה למראה אדמומית אלא צבע יאל"ה בע"ז (צהוב)", עיי"ש. כי כנ"ל, צהוב כולל מראה חלמון ביצה וכו' "כתום", שמכיל כמות מסויימת של אודם.

8) מופיע בס' יחזקאל א, ז, ובס' דניאל י, ו, עיי"ש בפרש"י ומצודות ועוד, וכנראה מתאים לדעת המפרשים "צהוב".

9) תרגום שמות הגוונים לעברית של ימינו: גע"ל = צהוב. גרי"ן = ירוק. בלוי"א = כחול.

ושם מביא מהמבוא לספרו של הרא"ח נאה ז"ל שמוכיח שהמ"מ הם מאדה"ז עצמו, ומביא מכו"כ מקומות בחי' הצ"צ ומשו"ת דברי נחמיה, ועיי"ש שמביא מהביאורים של הצ"צ לשו"ע אדה"ז סי' ס"ג ס"ד "לכן לפע"ד שמ"ש בהגה"ה שבמ"מ אינו מדברי רבינו ז"ל מוכח דהמ"מ הם של רבינו ז"ל אלא שיש שם הוספה מח"א בהגה"ה שבמ"מ". ומסיים שם שללא ספק יסודם של המ"מ הוא מאדה"ז אלא שבמ"מ הוסיף המהרי"ל מדעתו (עיין שם באריכות).

אמנם בקשר להגהות שבתוך המ"מ מביא עוד מרא"ח נאה, שהם מהמהרי"ל. וכמו שמביא שם מהגהות הצ"צ לשו"ע יו"ד סי' קפ"ג (נדפסו בהוס' לשו"ע קה"ת עמו' 1854) "הגהה זו וסמוכה לה אינה מרבינו הקדוש . . כ"א אחיו הרב מהרי"ל הגי' כן והוסיף זה עפ"י עיונו במה"ב (כן אחר לי בעצמו) . . ועוד שם (על מ"ש בפנים ומ"מ ללא כל ציון שזה הגה'ה) הוא ג"כ תוספות מהרי"ל ואינו ל' הרב בעצמו. . . ומסיים שם שפשיטה שחלקן מרבינו הזקן עצמו כגון בסי' תמ"ב קו"א ט"ו ט"ז, ובסי' תקט"ו קו"א א'.

ותמה אני למה לא הביא מהמהרי"ל עצמו!! דהנה בספר שארית יהודה ע' מ"ב (אבה"ע סי' ט' ע' ב') מביא שאלה אודות גט ש"הביתין הי' עגולות למעלה אלא שלמטה הי' להם עקב". ומשיב שם "בראש מה שהביתין עגולות מאחר שלמטה יש להם עקב אין כאן בית מיחוש, ומ"ש רבינו הגאון אחמו"ר ז"ל באו"ח סי' ל"ו על הגליון בדין תמונות אות ב' שאפשר שהפרש שבינה לכ' שברא"ש טור הוא תג שלמטה, וצ"ע" עכ"ל. לא לעכב נאמר, לומר שיש חשש פסול אם אינה מרובעת, אלא כלפי מ"ש בפנים הש"ע שלו, שע"פ הסוד דווקא יש לרבעה, הוקשה לו מדברי הרא"ש טור שכתבו דצריך לזיהר בתג שאחוריה לרבעה שלא תהיה נראית ככ"ף, הרי דגם מצד הדין ג"כ יש לרבעה. וע"ז כתב על הגליון די"ל דלהרא"ש והטור אי"צ כלל לרבעה למעלה. . . ע"ש.

הרי לפננו דברי המהרי"ל בתשו', דמיחס הערה בהמ"מ לאדה"ז.

לאור הנ"ל יותר תמוה הוא, דאותו שאלה דן ג"כ כ"ק הצ"צ בתשו' חאה"ע סי' קס"ו ס"א, שפ"ח, והיו"ד סי' ר"ה ס"ו (הובא שם בציוני המ"מ בהוצה"ח) ומסיק כפסקו של המהרי"ל, ומזכיר תשו' דודו המהרי"ל בחלק הב' של השאלה (בנוגע כתיבת שם העיר קאזלאור) אמנם אינו מזכיר כלל את ההגה"ה בהגליון.



כתב אדמו"ר הזקן [גליון]

הרב אליעזר צבי זאב צירקינד
סופר סת"ם ורב דבהכ"נ חובבי תורה

בגליון תתפו [ע' 163] כתב הרב ט.ז. וז"ל בד"ה ובאותו ענין "שקיבלו הוראה מהרבי לכתיבת סתם בכתב המיוחס, והנני אומר באחריות מלאה כולם פרי דמיון ולהד"ם", עכ"ל.

והנה בגליון תשע"ג [ע' 56] הרב ט.ז. כותב בסיום דבריו, וז"ל "ובפשטות זה הטעם שאדמו"ר הרי"צ ואדמו"ר נשי"ד לא הניחו תפילין בכתב זה", עכ"ל.

ובאתי בשאלתי מי גלה זאת לבני? יש בידי צילום של הפרשיות של התפילין דכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, שהר' ישעי' הכהן מאטלין ע"ה מסר לי. והם כתב אדמו"ר הזקן המיוחס!! ור"י הנ"ל אמר לי שכ"ק אד"ש מסרם לו. והעיר עליהם שהם של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע. ועל דבר הפרשיות של כ"ק אדמו"ר נ"ע, מי ראה אותן?? רק ב' אנשים ראו אותם. אחד היה ר' ישעי' ע"ה! והוא לא הגיד לפי שהמשמשים במרום אינן מגלין נסתרות, והשני יל"ח לא הגיד לשום אדם.

והפלא הכי גדול, שיכולים אנשים לפלפל בענין שיש הרבה מכתבים מאג"ק דכ"ק אדמו"ר נ"ע ולא הזכירו אפילו אחד מהם. ולא עוד, שהם חופשים למקור וכו' וכו' ובהשו"ת צ"צ חאו"ח סי' י"ח ס"ו הוא כותב וז"ל: "אכן בסתם שלנו ראיתי הנון כפופה וכו'", עכ"ל. נמצא שיש בפירוש מנשיאותינו בדפוס כמה מהאותיות שנמצאים בסת"ם שלנו, והעיקר, הצ"צ סמך על ראייה בלבד לבסס ציור אותיות שלנו! וכלשון הזה נמצא ג"כ באג"ק דכ"ק אדמו"ר נ"ע.

אציג פה כמה מהאגרות הנ"ל להראות איך האמת של הדבר בולט, ולא ע"י השערות.

ח"ה אגרת א'תי ז"ל: "איך האב זיך דערוואוסט ניט לאנג אז איר ווייסט די מלאכת הסופר סת"ם, וויל איך אייך מציע זיין. אז איר זאלט שרייבען צום מרכז לעניני חינוך - מל"ח - צו וואלט איר געקאנט שרייבען מזוזות (וואס מתמא איר לויט דער דיעה פון אדמו"ר הזקן) וכו'", עכ"ל.

אגרת א'תת ז"ל "וכן כתיבת פרשיות, ואם יש לסדר תעשי' כזו שתהי' מהודרת, והאותיות הכתב יהיו כצורת זו שפסק אדמו"ר הזקן", עכ"ל.

חי"ד אגרת ה'מו ז"ל "במ"ש אודות תיקון הס"ת לכתוב כהוראת רבינו הזקן, נכון הדבר", עכ"ל.

ואחרון אחרון חביב !! בחט"ו אגרת ה'תרלה וז"ל "ב"ה ט"ו מנ"א תשי"ז, ברוקלין, שלום וברכה, במענה על מכתבו מער"ח מנ"א והקודמו, בו שואל שעומד הוא להזמין פרשיות לתפילין לבני משפחתו שהם ממוצא חסידי חב"ד (האותיות אלו הם ממש כבהמכתב) ומסתפק באיזה אופן יכתבו. ולפלא הספק בזה, כי הרי כלל ופס"ד הוא דבאתרי, (השייכים) דרב נהוג כרב, והקושיא ששואל כי לדעתו, הנהגה הנרצה בעיני הקב"ה היא שנוהגים בה רוב כלל ישראל, לפלא על קושיא זו, שהרי פשוט שגם רבינו הזקן רצה לתקן תפילין באופן שיהי' רצוי בעיני הקב"ה, ופשוט שבזמן רבינו הזקן היו הנוהגים באופנים שהורה פחות מאשר עתה שנתפשטה תורת החסידות בכו"כ חוגים ובכל זה ציווה לתקן דווקא באופן שהורה, והלואי כבר הי', עוזר דרכו לחפש קושיות וסתירות ויתחיל ללכת בדרך הישרה בהקדמת נעשה לנשמע, הוא הדרך שהורו רבותינו נשיאינו הק', שהוא גם דרך כללי לכלל ישראל, ע"ד המבואר מהרב המגיד (שהוא רבו של בעל ההפלאה, רבו של הר"ן אדלער רבו של החתם סופר), במעלת שער הי"ג הכולל כל הי"ב שערים עיין בהקדמת שער הכולל סידור", עכ"לקוה"ט.

להעין נראה שאגרת הזאת נכתב גם להר' ט.ז.

יש הרבה אגרות על ענין זה ואני לא הצגתי רק הבולטות.

אחרי כל הנ"ל, אם יש אחד שמתעקש, שכיון שאין עכשיו מסורה איש מפי איש להציור של אותיות המיוחסות, ועל כן יש דעות שונות ומשונות בהציורים, מחמת שכל אחד רואה בהכוח הראיה שנותן לו, ולפיכך כדאי לבחור כתב שיש מסורה איש מפי איש וכו' וכו'.

על זה יש שתי תשובות, א' משום "ואל תטש תורת אמך וגו'" מחייב למי שהוא מאנ"ש, שרצונו לא לבחור בהכתב של רבינו, לברר שיהיו האותיות שנפרטו בהצ"צ הנ"ל כתובים רק כמו שהוא הביא.

והב' כל מגמתו הוא לריק שהרי א"א למצוא כתב שאין בו מחלוקת, ובפרט בכתב האריז"ל כמו האלף דתפילין של ר"ת, ואות ה'ט', ובעיקר

אי אפשר במציאות שכתב האריז"ל שנכתב באותיות מרובעות כדרך שאנו בני אשכנז כותבים, יהיו לדעת כ"ק אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו שהרי הוא אמר שלדעת האריז"ל, הויון של הע' והש' צריכים להיות ישרות, ואנו כותבים אותם מוטות, (נטוי) רק אחינו בני הספרדים כותבים אותם ישרות.

ובדרך אגב כדאי שיעיין הרב ט.ז. בהאג"ק דכ"ק אדמו"ר נ"ע, אגרת ב' תתכב. ויראה השו"ט של מוהרה"ח מוה"ר מנחם זאב שי' הלוי גרינגלס עם כ"ק אדמו"ר נ"ע.



כל פינות שאדם פונה לצד ימין [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון העבר (ע' 80) מבקש הררמ"א להסביר מנהגו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו להסתובב באמירת בואי בשלום משמאל לימין.

בשנים הראשונות של הנשיאות, נהג הרבי להסתובב מימין לשמאל, אבל לאחר ששמע מהרה"ח וכו' ר' אליהו ע"ה סימפסון שמנהגו של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע היתה להסתובב משמאל לימין, התחיל הרבי להתנהג כך.

הרב סימפסון אמר שלא שמע טעמו ונימוקו של מנהגו של הרבי הרש"ב.



בענין הנ"ל

הרב אהרן בן ציון הלפרין

כפר חב"ד, אה"ק

בקובץ העבר (ע' 80) העיר הרב מ.א. בנוגע למנהג כ"ק אדמו"ר בבואי בשלום שהיה מתחיל הסיבוב לצד שמאל. והעיר מענין 'כל פנות שאתה פונה וכו'.

ולכאורה י"ל בפשטות, שזה אמנם היה מנהגו בקודש, דכאשר פונה מצד שמאלו הרי נמצא פונה לימינו שהרי פונה משמאלו לימינו. משא"כ אילו היה פונה מצד ימין, היה נמצא שאמנם פונה מימינו אבל

פונה לשמאלו, ולכן מצד כל פנות שיהא לימין פנה דווקא מצד שמאל לימין. (וכמדומה שעד"ז נדפס כבר מלפני איזה שנים באחד מהקובצים).

♦ ♦ ♦