

קובץ
הערות וביאורים

בתורת
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בעניני גאולה ומשיח
בפשט"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

❖
שנה כח גליון ט [תתקלג]
ש"פ יתרו – כ"ב שבט



יוצא-לאור על-ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, ניו יארק
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה
מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה
ש"פ יתרו - כ"ב שבט
ה'תשס"ז
גליון ט [תתקלג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 1..... כל השירות עתידים ליבטל חוץ ממזמור לתודה
8..... אם יקריבו תמיד של בין הערביים לעת"ל [גליון]
10..... בענין הנ"ל

לקוטי שיחות

- 11..... לשיטתייהו דרבי ורבנן
12..... דרך לימודו של רב
13..... מדת הבטחון [גליון]
15..... בענין הנ"ל

שיחות

- 16.. מקור בספרי פולין לזה שבשמע"צ הוא האושפיז דשלמה המלך

אגרות קודש

- 17..... "בוקר" דיוסף

נגלה

- 18..... גבול מערבי של ארץ ישראל
22..... בענין שרטוט
29..... רבי זירא - חריף ומקשי

חסידות

- 30..... שליטת מ"ט כוחות הטומאה בבני ישראל במצרים
33..... נענה ר' טרפון ואמר מעשה גדול [גליון]

רמב"ם

- 35..... צידת דגים ביו"ט

הלכה ומנהג

- 37.....יהרג ואל יעבור באכילת תקרובת ע"ז.
 40.....מעברתא של תפילין.
 44.....ברכת המצוה: על הפועל או על הנפעל.
 50.....אי יש חיוב להביא עצמו לידי חיוב צדקה.
 57.....בענין קציצת ציפורנים.
 59.....ברכת הגומל להנוסע באוירון [גליון].
 59.....הפסק בין תש"י ותש"ר [גליון].
 61.....סילוק והיסח הדעת מסעודה [גליון].
 62.....ניתל באה"ק [גליון].

פשוטו של מקרא

- 64.....ויפרו וירבו מאד.
 68.....זמן חג האסיף לפני חטא העגל.

שונות

- 70.....דברים נפלאים בשיחת חולין של הרבי.
 71.....התקשרות לרבי ע"י לימוד תורתו.
 72.....הפוסקים כ'בית יוסף' או כרמ"א ואדמו"ר הזקן [גליון].
 83.....תפקידו של הרופא.
 90.....השריפה בליובאוויטש בתרפ"א.



הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תרומה
 יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', בדרי"ח אדר

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

כל השירות עתידים ליבטל חוץ ממזמור לתודה
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

פי' החת"ס שהלויים בביהמ"ק יאמרו שירים אחרים

בחידושי החת"ס על מסכת תמיד (נדפס בסוף ס' המאירי שם, ובסו"ס חי' חת"ס על מסכת גיטין) כתב וז"ל: "בס' באר שבע האריך לתמוה הא גם נוסח השיר בעיקרי הקרבן, א"כ מ"ט לא נטר מלומר כן עד סוף המסכת אחר שנשנה נוסח השיר? ולפע"ד נ"ל פשוט, כי לע"ל ישתנה הנוסח ההוא שהרי כתב הרב ב"י או"ח סו"ס נא בשם ארחות חיים שמזמור לתודה מצוה למשוך אותו בנגינה ולנגן כדאמרינן כל השירות עתידים ליבטל חוץ ממזמור לתודה עכ"ל, א"כ הרי קמן שכל שירי הקרבן יתבטלו לע"ל, פירוש ויאמר עליהם נוסחא אחריתא חוץ משיר שעל קרבן תודה, ולכן לא שייך על נוסח השיר הך לישנא דהך מתניתין "זהו עבודת התמיד שיבנה ב"ב" דלכשיבנה לע"ל לא יאמר אותה הנוסחא עוד, וא"ש לישנא דמתני' לקמן השיר שהיו הלויים אומרים, פי' שהיו אומרים כן לשעבר, אבל לא יהי' כן לע"ל, ומ"מ נ"ל דשיר של שבת לא ישתנה, ולכן מסיים התנא מזמור שיר ליום השבת מזמור שיר לע"ל, פי' זהו השיר יהי' גם לע"ל משום דקאי על יום שכולו שבת ומנוחה שיהי' אחרי ימות המשיח, ובזה מיושב קושיית הבאר שבע שרצה למחוק הך נוסחא ממשנתינו כי מאי טעמא תפרש מתני' פירוש השיר של שבת יותר משארי שירים? ולפי הנ"ל א"ש, משום דקתני לעיל מיני' זהו עבודת התמיד וכו', דמזה מוכח שנוסח השירים הללו ישתנו, והי' ס"ד דגם של שבת כן הוא, ע"כ הוצרך לומר שזהו ג"כ מזמור שיר לע"ל, ומפרש הטעם מפני שמרמז על שביתת מנוחת חיי העולמים, [וראה בזה בגליון הקודם עמ' 3].

ובזה נ"ל ליישב ג"כ קושיית תשובת אלשיך (שו"ת אלשיך סי' קלח) שהובא במג"א סוף סי' קלב (ס"ק לד) על שאין אומרים שירים בתפלת

המנחה, ואמאי הלא בביהמ"ק היו אומרים גם במנחה כדמוכח מהא דנתקלקלו הלויים בשיר?

ונלפענ"ד ליישב בהקדם דאנו אומרים פ' הקרבנות משום ונשלמה פרים והיא על א' משני פנים: או דנאמר נהי שאין אנו מצפים להקריב היום עוד זה הקרבן והוא נמנע במציאות להקריבו עוד היום, כיון שלא נבנה עתה כבר בהמ"ק, מ"מ אנו אומרים כל הפרשיות מדמין בנפשינו כאלו הוא כבר נבנה מאתמול, ויהי' נא אמרינו לרצון כאלו אנו עומדים עתה בתוכו ומקריבים בו. והשני הוא כוונה יותר טובה ומעולה שבאמירה זו אנו משתוקקים ומצפים שעוד היום בירושלים לעמוד ויבנה בהמ"ק, כפירש"י במס' ר"ה שלע"ל יהיו בנוי כמו רגע יורד בנוי מן השמים ומשוכלל, וידוע כי אין המזבח הפנימי מתחנך אלא בתמיד של בין הערבים, שא"א להקטיר עליו קטורת כ"א בהטיבו הנרות וצריך שתהי' מנורה דולקת בין הערבים תחלה, והא"ש דבבקר ע"כ אנו קוראים בפרשיות על הכוונה ראשונה, דא"נ יבנה היום מ"מ א"א לעבוד היום עבודת שחר שלימה, שהרי א"א לחנך מזבח הפנימי כ"א בקטורת ומנורה בנרות, וא"א לכוון כאשר הוא בנוי ועומד מאז, ע"כ אנו אומרים גם השירה שהי' אומרים אז, משא"כ בערב אנו רוצים שיבנה היום ונזכה לעשותו כאשר זכינו לסדרו, ע"כ אין אנו אומרים בו השיר שלא לקלקל כוונותינו, שהרי לע"ל לא יאמר השיר ההוא וק"ל" עכ"ל החת"ס.

שקו"ט בהמקור שכל השירות עתידות ליבטל

והנה בהא שהביא הב"י שם (ס"ק ט) ד"כל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה" ציין (בב"י שם) המקור לזה לויק"ר פ"ט, ז, וכן ציינו בכ"מ (ראה באר הגולה וביאורי הגר"א שם ועוד) דאיתא שם: "רבי פנחס ורבי לוי ורבי יוחנן בשם ר' מנחם דגליא לעתיד לבא כל הקרבנות בטלין וקרבתן תודה אינו בטל כל התפלות בטלות ההודאה אינה בטלה הה"ד (ירמיה לג) קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות וגו' זו הודאה ומביאין תודה בית ה' זה קרבן תודה וכן דוד אומר (תהלים נו) עלי אלקים נדריך אשלם תודות לך תודה אין כתיב כאן אלא תודות ההודאה וקרבתן תודה", (וכן הוא בויק"ר פכ"ז, יב, ועוד), ופשטות הכוונה במקור זה הוא, דכיון שכל הקרבנות יבטלו, הרי בדרך ממילא כל השירות שאומרים עליהם יתבטלו, דכיון דליכא קרבן ליכא שירה, אבל קרבן תודה שאינה בטלה, לא יבטל גם השיר שלה.

אלא דלפ"ז קשה דאיך כתב החת"ס שהפירוש הוא שיאמרו לע"ל על הקרבנות נוסחא אחריתא, הלא כל הקרבנות יבטלו לגמרי?

עוד יל"ע, דב"פ תואר' פ"ט שם פירש דהא דאמר כל הקרבנות בטלין ה"ז קאי רק על קרבנות של יחידים דומיא דקרבן תודה, דלפי שבאים על חטא להכי לעתיד שיבוקש עוון ישראל ואיננו לא יקריבו קרבנות אלו, רק תודה והדומה לו מקרבנות שלמים שאינם באים אלא להודאה ולכבוד² לא יבטלו, וכן הוא במאמר ד"ה מזמור לתודה תשי"ז שהביא מאמר המדרש הנ"ל, דכל הקרבנות בטלות לעתיד וכו' ופירש וז"ל: "והנה מ"ש כל הקרבנות בטלות לעתיד קאי על קרבנות יחיד דוקא, שהרי קרבנות ציבור יהיו גם לעתיד, ואדרבה אז יהיו בתכלית השלימות, וכמו שאנו אומרים ושם נקריב לפניך כו' כמצות רצונך. . אמנם כל זה הוא קרבנות ציבור דוקא, אבל קרבנות יחיד יבטלו לעתיד. . שהרי ענין הקרבנות כפשוטו הוא לכפר על החטאים ולעתיד הרי לא יהי' שייך כלל ענין החטאים", עכ"ל³.

ולפי"ז דגם לפי המדרש קרבנות ציבור לא יבטלו לעתיד, א"כ הרי אפשר לומר - גם לפי מדרש זה - דשירות אלו שהיו אומרים בביהמ"ק על קרבנות ציבור לא יבטלו, וא"כ איך מוכח מכאן דכל השירות יבטלו?

ואין לומר שהמקור הוא מהא דקאמר "כל התפלות בטלות ההודאה אינה בטלה", ובמילא מוכח מזה גם שכל השירות יבטלו כמו כל התפלות - כי הטעם דכל התפלות בטלות הוא כמ"ש באבודרהם (סדר תפלות של חול סוף שער הב') בשם הרד"ק וז"ל: "שרצה לומר באמרו כי התפלות בטלות, שלא יצטרכו לשאול צרכי עולם, כי בטובה גדולה יהיו כל הימים ואין להם אלא שבח והודאה לשם יתברך וכו'", עכ"ל, וכ"כ בהמאמר שם ובמפרשי המדרש, - ובאותן השירות שאמרו אין בהן "בקשת צרכיו" והם

(2) וממשיך אח"כ דאפילו קרבנות יחיד אין הכוונה שבטלין לגמרי, אלא משום דלעת"ל שיוסר לב האבן מבושרם יהי' החטא נמצא על המעט, ולכן ימצאו שאר הקרבנות הבאים על חטא ע"ד הרחוק, ותודות יובאו תמיד, לזה יהיו כאילו שאר הקרבנות בטלים במיעוטם עיי"ש, ולפי"ז יש לתרץ קושיית מהרז"ו שם (פכ"ז) דצ"ע שהרי מפורש ביחזקאל פמ"ה ופמ"ו שיהיו לע"ל אשם וחטאת וכו', ולפי פירוש היפה תואר שהכוונה שיבטלו במיעוט לא קשה קושייתו ואכ"מ.

(3) וראה בגליון תתיו ותתלה מ"ש בזה הגה"ח ר' יעקב יוסף קופרמן שליט"א.

שבח להקב"ה, ובדוגמת השיר דה' מלך גאות לבש וגו', וא"כ ליכא הוכחה מהא דכל התפלות בטלות דגם כל השירות יתבטלו? וצ"ע.

ולפי החתם סופר לכאורה מוכרחים לומר שיש ע"ז מדרש אחר⁴ דכל השירות בטלות לעתיד לבוא חוץ ממזמור לתודה, ותוכנו הוא דלע"ל כשיקריבו קרבנות ציבור לא יאמרו אותם השירים שהיו אומרים, -ע"ד דכתיב שירו לה' שיר חדש וגו' - אלא יאמרו נוסחא אחרית, חוץ ממזמור לתודה שאומרים על קרבן תודה שזה לא יתבטל.

ויל"ע אם אפשר לקשר זה במ"ש הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הי"ח): "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכו' שאינן בטלין לעולם", דכיון שיתבטלו נו"כ הרי במילא יצטרכו לומר מזמורים אחרים, ואף שכתב המגילה בגליון הרמב"ם הל' מגילה שם, שכוונת הרמב"ם במ"ש שיתבטלו הוא על קריאתן, דקריאת נביאים וכתובים לא יהיו על דרך החיוב עיי"ש, (וכדעת הראב"ד שם והמאירי מכות כג, ב), ונמצא לפי"ז דספרי נביאים וכתובים מצ"ע אכן קיימים לעולם גם לימות המשיח, הנה כבר דחה פירוש זה בלקוטי שיחות חכ"ו עמ' 222 הערה 34, וכתב דממ"ש הרמב"ם "כל ספרי הנביאים וכו'" משמע דלא קאי רק על הקריאה אלא על גוף הספר עיי"ש.

אבל עי' לח"מ (הל' ת"ת פ"ד ה"א) שכתב: "שרבינו אינו אומר הדינים הנוהגים בזמן הזה בלבד אלא הדינים שינהגו בכל זמן אפילו אחר ביאת משיחנו בע"ה" (מובא בלקו"ש חלק כ"ג עמ' 36 הערה 46 וציין לשד"ח כרך ט כללי הפוסקים ס"ה אות יא), וכיון שהרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ו ה"ט) הביא השירים שהיו אומרים בביהמ"ק עיי"ש, לכאורה יש להוכיח מזה דסב"ל דגם לעתיד יאמרו שירים אלו ולא כהחת"ס, ויל"ע בכל זה.

(4) דבס' המחכים ד"ה קדיש קצר, ובכלבו סי' ד ועוד הביאו זה בשם המדרש.

חידוש החת"ס שכשיביאו קרבן תודה יאמרו הלויים השיר דמזמור לתודה

עוד יוצא חידוש גדול מהחת"ס דלע"ל כשיביאו קרבנות תודה: יאמרו הלויים השיר דמזמור לתודה, וכבר תמה שם נכדו המו"ל בשוה"ג ע"ז, דהלא קרבן תודה אין בו שיר כלל, כמבואר בערכין (יא, ב), וכן פסק הרמב"ם בהל' תמידין פ"ו ה"ח שאין שירה אלא לעולת צבור ושלמי ציבור שהן חובה עיי"ש, ומה שייך שירה כלל בקרבן תודה שהוא קרבן יחיד?

וב'מנחת תמיד' (שעל הס' 'עולת תמיד') סוף מסכת תמיד, כתב לתרץ דאין כוונת החת"ס שיאמרו שירה על קרבנות תודה של היחיד, אלא על הא דמבואר בשבועות (טו, ב) שאין מוסיפין על העיר והעזרות אלא במלך ובשתי תודות ובשיר וכו', וכיון דמבואר בפסחים (נ, א), ובכ"מ, דעתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים וכו', הרי יצטרכו לזה ב' תודות ושיר, ועל זה קאי החת"ס דמזמור לתודה לא יתבטל לע"ל כשיתוספו על העיר וכו', אבל לא איירי בקרבן יחיד, והביא שעד"ז כתב בשטמ"ק ערכין (יא, ב) בבעי' דר' אבין עולת ציבור נדבה טעונה שירה או לא עיי"ש.

אלא דמפשטות דברי החת"ס שכלל זה ביחד עם השירות שהיו אומרים בביהמ"ק לא משמע שנתכוון רק לזה, אלא שיאמרו כן הלויים בביהמ"ק בכל קרבן תודה של יחיד, ועוד ועיקר דבהדיא מצינו דסב"ל להחת"ס שהלויים אומרים שירה על קרבן תודה של יחיד, והוא בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' נא ד"ה אמנם דהע"ה) וז"ל: "אגב אעורר כי לכאורה ממזמור לתודה מוכח דאמרינן שירה על נדבת יחיד, תודה נדבה היא אלא דגילה לן ברוה"ק שעל אלו ראוי לנדב נדבת תודה אבל נדבה היא, וא"כ מוכח דאומרים על נדבת קרבן יחיד כהרמב"ם פ"ב ממעה"ק הל' ב (יש מגיהים: הל' יב) דלא כהתוס' ר"ה ל, ב, בסוף הדיבור, ואם

(5) ראה לקוטי שיחות חיי"ב (פ' צו הערה 36) שעל עצם היציאה מגלות (וכן גלות זה האחרון) לא שייך חיוב הבאת תודה מצד חבוש בבית אסורים עיי"ש, וי"ל דאכתי שייך הבאת קרבן תודה בתורת נדר ונדבה וכו'. וראה ספר השיחות תנש"א (עמ' 634) שבת מברכים החודש תמוז, וז"ל: "ושם מקריבים לכל לראש קרבן תודה על היציאה דכל בני"מ ממאסר הגלות לגאולה שאין אחרי' גלות", עיי"ש. וכן בשיחת ש"פ חזון שבת ת"ב שם (עמ' 731) שיביאו קרבן תודה על היציאה מהגלות וכו', עיי"ש, וי"ל שזהו מצד נדר ונדבה, וכבר נת' בזה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' סג.

יאמרו תוס' דקאי אתודת ציבור כמו הביאו לי פר הודאה במס' תענית (כג, א), א"כ ק' תפשוט איבעיא דערכין י"א ע"ב אי נדבת ציבור טעון שירה או לא, עכ"ל.

וכבר האריך מאד בזה בס' 'לקוטי הערות' שם אות ג, וכתב שיוצא מדבריו ב' חידושים הא' דמזמור לתודה הוא השיר שהיו הלויים אומרים על קרבן תודה, והב' דסובר הרמב"ם דאומרים שירה על קרבן יחיד, ולפי"ז הרי ברור שלזה נתכוון גם במ"ש בחי' למסכת תמיד, דלע"ל כשיביא כל אחד קרבן תמיד יאמרו הלויים שירה על הקרבן, והשירה תהי' מזמור לתודה, ולשיטתו קאי.

אך הביא שכבר תמהו הרבה בזה על החת"ס (ראה שו"ת בית נפתלי סי' כה, ובס' חתן סופר על שו"ע או"ח שער הקרבנות פ"ט, ואבני נזר חאו"ח סי' לט אות ג, ובס' מעשי למלך הל' כלי המקדש פ"ג ה"ב, ושו"ת מהר"ם שיק חאו"ח סי' פח, ובס' גליוני הש"ס להגר"י ענגל ר"ה (ל, ב), בתוד"ה ונתקלקלו, ובס' מספר הסופר סי' יח ועוד) ועיקר תמיהתם הוא דלא מצינו דסב"ל להרמב"ם שאומרים שיר על נדבת יחיד, ואדרבה בפ"ו מהל' תמידין ה"ח כתב בהדיא: ד"אין אומרין שירה אלא על עולות הצבור וזבחי שלמיהם האמורין בתורה, אבל עולות נדבה שמקריבין ממותר תרומת הלשכה אף על פי שהן של צבור אין אומרין שירה עליהן וכו', וכ"כ בהל' כלי המקדש (פ"ג ה"ב): "ומתי אומר שירה, על כל עולות הציבור החובה ועל שלמי עצרת בעת ניסוך היין וכו' אבל עולות נדבה שמקריבין הציבור לקיץ למזבח וכו' אין אומרין עליהם שירה" הרי כתב בהדיא שהשירה היא רק בקרבות ציבור ולא על היחיד, ואף שהי' מביא נסכים לא אמרו שירה?

הסוברים כהחת"ס

ועי' 'לבוש' או"ח סי' תרד ס"ב וז"ל: "וגם א"א (בערב יוהכ"פ) מזמור לתודה מפני שבזמן שהי' ביהמ"ק הי' קיים לא היו יכולים להקריב קרבן תודה בערב יום הכיפורים שלא היו יכולים לקיים זמן אכילתו שהוא יום ולילה אחר חצות וכו', וכיון שלא היו יכולים לקיים כל זמן אכילתו לא היו יכולים להקריב אותו כלל כדי שלא למעט זמן אכילתו, ולכך אין לומר ג"כ המזמור שהיו הלויים אומרים בשיר על הדוכן בזמן הקרבנות שהוא מזמור לתודה, כדי שאם יבנה ביהמ"ק במהרה בימינו לא יטעו

להקריבו", עכ"ל, וזהו בהדיא כדברי החת"ס. (וראה לקו"ש חי"ז עמ' 426).

ועי' גם בס' חסידים סי' אלף יד וז"ל: "וכן ושר בשירים על לב רע (משלי כה, כ) כגון לוי' שמשוררים על תודה של רשעים ולבם רע דכתיב (משלי כא, כז) זבח רשעים תועבה, ואף למשורר כן" עכ"ל, [ר"ל שאף על המשורר על זבח רשעים, נאמר ג"כ תועבה].

ובס' 'זבחי אפרים' זבחים ז, א, (יט, א מדפי הספר) הביא דברי החת"ס שהלוי'ם היו אומרים השיר דמזמור לתודה על קרבן תודה של יחיד, וביאר עפ"ז מ"ש הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הי"ב): "כיצד מוסיפין על העיר עושין בית דין שתי תודות ולוקחין לחם חמץ שבהם והולכים בית דין אחר שתי התודות ושתי התודות זו אחר זו ועומדין בכנורות ובנבלים ובצלצל על כל פנה ופנה ועל כל אבן (ואבן) שבירושלים ואומר ארוממך ה' כי דליתני וגו'", עכ"ל, ולכאורה למה כתב שאומרים ארוממך וגו', ולא כתב שאומרים "מזמור לתודה" (ראה מל"מ שם) וכמ"ש רש"י שבועות (טו, ב): "שיר של תודה - היו אומרים שם בכנורות וכו' ומהו שיר של תודה מזמור לתודה" וכ"כ רש"י בתהילים (ק, א) על מזמור לתודה: "להודיה לאומרו על זבחי תודה"? ולפי החת"ס נחא, כי סב"ל להרמב"ם שנדבת קרבן יחיד טעונה שירה, ומזמור לתודה קאי רק על קרבן תודה שמביא היחיד ולא על התודות כשמוסיפין על העיר וכו', אלא דאח"כ ממשיך לתמוה על החת"ס כנ"ל, שהרי מבואר ברמב"ם דחיוב שירה הוא רק על קרבן ציבור בלבד עיי"ש בארוכה.

ועי' רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות (פ"ו הל' טו): "כיצד מתודה... היה הקרבן שלמים סומך בכל מקום שירצה מן העזרה במקום שחיטה, ויראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח" וכתב באור שמח שם, דדברי שבח הוא כמו מזמור לתודה, (וכ"כ בס' חיי אדם בסופו, וביאר דזהו גם כוונת רש"י בתהילים שם עיי"ש), וכתב דמה שכתב הלבוש (הנ"ל) דהלוי'ם אומרים אותו על קרבן תודה אינו, דאין אומרים שירה על קרבן יחיד, וראה בפ"י הגר"פ על הרס"ג ח"א דף רס.

ובזהר (ויקרא ח, א) איתא: "רננה בליואי והכי היא דהא ליואי משתכחי על שיר לעלמין כמה דאוקמוה, ואלין קיימין עליה וביה אשתלים פולחנא להקב"ה" ובי'ניצוצי זהר' שם הביא דב"אור החמה" כתב: "תימא דמשמע שהי' שיר בקרבן יחיד, ואינו כי הקרבן יחיד אין בו

שיר וכו' ? והגר"ר מרגליות כתב דשיטת הזהר מתאים לשיטת החת"ס הנ"ל, וכ"כ בספרו 'שערי זהר' ערכין (יא, א) עיי"ש.

ובליקוטי הערות הביא לתרץ דברי החת"ס, שפי' דברי רש"י הנ"ל בתהילים ובשבועות [ל'אומרו על זבחי תודה] דזה קאי על הלויים שאמרו שיר זה על קרבן תודה, ומ"ש ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברינה קאי על הבעלים שאחר הקרבת קרבן תודה, יספרו ויהללו לה' על מעשה הנס בעת שישירו הלויים השיר על הנסכים, ומ"ש הרמב"ם כנ"ל שאין אומרים שירה על נדבת עולת ציבור זהו רק בעולת ציבור, וסב"ל כפי' רבנו גרשום (ערכין שם) דהיינו כשנעשה להם נס ונדבו עולת נדבה, אבל יחיד שהביא קרבן תודה הי' טעון שיר הלויים מדברי קבלה של דוד המלך ע"ה, וז"ל רבינו גרשום שם: "עולת נדבת ציבור שנעשה להן נס ונתנדבו להביא עולה, דעולת יחיד דתדירא ודאי טעונה שיר", עכ"ל. והחת"ס גריס כן ברבינו גרשום ולמד דזהו גם שיטת הרמב"ם, ולכן סב"ל שאומרים שירה גם על קרבן יחיד עיי"ש.

היוצא מכל הנ"ל לשיטת החת"ס, דלע"ל ישתנו כל השירים שהיו הלויים אומרים בביהמ"ק, חוץ מ"מזמור לתודה" שיאמרוהו בעת הקרבת יחיד קרבן תודה, וכן המזמור דיום השבת.



אם יקריבו תמיד של בין הערביים לעת"ל [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 1) הביא הגר"י"ב גערליצקי שליט"א את דברי הרד"ק ביחזקאל (מו, יג) שלע"ל יקריבו רק תמיד של שחר ולא של בין הערביים, ופלפל בדבריו הן בקושיות המתורצים ע"פ הרד"ק, והן בקושיות על הרד"ק ע"ש בארוכה.

ורציתי להוסיף בזה איזה נקודות: א. לכאור' מהסוגיא בביצה (ד-ה) מוכח לא כהרד"ק, שהתקינו שלא יהו מקבלין את העדים שראו את החודש אלא עד המנחה, לפי שפעם אחת נשתהו העדים לבוא ונתקלקלו הלויים בשיר של תמיד בין הערביים, ובהמשך הסוגיא שם אמרו "אי הכי עדות נמי לא נקבל מ"ט מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא

קבלנו עדות החודש כל היום כולו, השתא נמי נקבל" ע"ש, ומבאר מדברי הגמ' דלע"ל כשיבנה המקדש ג"כ לא יקבלו את העדים לאחר המנחה מצד החשש שיתקלקלו הלויים בשיר של תמיד של בין הערביים, ואילו לדברי הרד"ק הרי לע"ל כלל לא יהי' תמיד של בין הערביים, ואין ממה לחשוש!

[ולפי דברי הגאון מטשעבין ז"ל שהבאתי (בגליון תתקל עמ' 13) יכולנו ליישב דברי הרד"ק דהכוונה במהרה יבנה המקדש הוא כדברי הירושלמי דבנין ביהמ"ק קודם למלכות ב"ד, ואז בודאי עדיין יצטרכו להקריב תמיד של בין הערביים, וכפי שהביא הגר"א"ב שי' הטעמים שנזכרו בספרים 'אהבת יונתן' ו'ברכת שמואל' שכמובן אינם שייכים כ"א לאחר ביאת המשיח, אבל ראה מה שהערתי שם על תי' כגון זה].

ואולי י"ל ביאור חדש בטעמו של הרד"ק ועפ"ז יתיישבו כו"כ קושיות עליו. דהנה ראיתי מובא מהש"ך על התורה ששני התמידים שהיו מקריבים בכל יום הם כנגד החסדים שעשה עמנו הקב"ה, מה שנתן לנו את התורה ומה שהוציאנו ממצרים, התמיד של שחר הוא כנגד החסד דנתינת התורה שהי' בבוקר וכו', והתמיד דבין הערביים הוא כנגד יציאת מצרים שנשחט הפסח בין הערביים.

וא"כ לדעת בן זומא (ברכות יב, ב) שאין מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח מצד שאז יהיו נסים גדולים יותר וכלשון הכתוב שהביא מירמי' וכו' הרי שאפ"ל דמצד זה גם אין ענין להקריב אז את התמיד של בין הערביים שכנ"ל מהש"ך הוא כנגד יציאת מצרים, משא"כ לדעת חכמים שלא תיעקר יצי"מ ממקומה אלא תהי' טפילה וכו' הרי שגם לע"ל יש ענין להקריב את התמיד של בין הערביים כדי לזכור את ענין היציאה ממצרים.

וא"כ אפשר ליישב את הגמ' בביצה הנ"ל וכן עוד מקומות כיו"ב שמהם משמע שגם לע"ל יקריבו תמיד של בין הערביים שזהו לדעת חכמים, משא"כ לבן זומא אכן אין צורך לע"ל בתמיד של בין הערביים וכנ"ל.

ב. עפ"י הרד"ק הנ"ל יש ליישב קושיית הכלי יקר עה"פ (פנחס כח, ד) "את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים", והק' הכלי יקר דלכאו' הול"ל "את הכבש הראשון" כיון שיש לו שני

כמפורש בפסוק ולמה נאמר אחד? (ועד"ז קשה בפ' תצוה (כט, לט) שנאמר שם "את הכבש האחד").

אמנם אם נאמר כהרד"ק דלע"ל יקריבו רק תמיד של שחר אפ"ל דלכן נאמר את הכבש אחד, לרמז שגם אם בזה"ז הוא ראשון שיש לו שני - והוא תמיד של בין הערביים, אבל ענין זה לא ישאר לעולם, דלע"ל יקריבו רק תמיד של שחר ואזי לא יוכל להקרא בשם ראשון אלא אחד ולכן נאמר את הכבש אחד - וע"ד דברי החיד"א שהובאו בגליון הקודם שמצא עד"ז רמז בפסוקים דפרשת התמיד לדברי הרד"ק, עד"ז אפ"ל ע"ד הרמז גם בנדו"ד שנכתב "את הכבש אחד" בכדי לרמז לכהנ"ל.



בענין הנ"ל

הרב גבריאל הלוי לוי

משפיע בישיבת תות"ל פוסטוויל, אייווה

בגליון הקודם (עמ' 1 ואילך) דן הגראי"ב שליט"א במחלוקת האם יקריבו לע"ל תמיד של בין הערביים, ומביא דברי הגר"ח פלאג'י שהוא הביא הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ב הי"ד) שכל מה שכתוב בספר יחזקאל (שמשם משמע שלע"ל יהי' רק תמיד של שחר) כולם מלואים הן "הרי דהרמב"ם ס"ל דאיירי שם רק במילואים בלבד אבל אח"כ לא ישתנה שום דבר", כלומר שבתחילת ימות המשיח בימי המלואים יהי' אכן רק תמיד של שחר. ע"כ.

אלא שלפ"ז קשה בשנים: א. קושייתו של הנ"ל (לעיל שם) שגם בתחילת ימות המשיח (ולפי מה שהביא מס' עבודה תמה שם אדרבה דוקא בתחילת ימוה"מ) יצטרכו כפרה שבשביל זה מקריבים תמיד של בין הערביים.

ב. השיחה שהביא בסוף דבריו (שיחת ש"פ ויקרא תשמ"ט) שמשמע שאכן מיד יקריבו תמיד של בין הערביים והדרא קושיא לדוכתא דלכא' מהכתובים ביחזקאל משמע ש(עכ"פ בתחילת ימוה"מ) לא יקריבו תמיד של בין הערביים.

ונ"ל ע"פ דברי הרדב"ז (על הרמב"ם שם) שמדבריו משמע שבימי המילואים תרווייהו איתנהו ב', הן קרבנות המילואים והן תמידין כסדרן,

וביחזקאל מדבר רק על קרבנות המילואים ודברי הרבי הם בקשר לתמידין כסדרן.

אלא שעדיין קשה על השיחה דהא קיי"ל (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א הי"ב) דאין מחנכין מזבח העולה אלא בתמיד של שחר וכיצד יתכן שמיד עכשיו יבנה ביהמ"ד ונקריב תמיד של בה"ע, והתימה הוא שבהע' 153 שם כ' "וכן הדלקת המנורה שאין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת הנרות בין הערביים" (ונ"ל שכבר דנו בזה בגליונות שעברו).



לקוטי שיחות

לשיטתייהו דרבי ורבנן

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בלקו"ש חי"ז (עמ' 22 ואילך) וחכ"ז (עמ' 1 ואילך) נתבאר יסוד פלוגתתם דרבי ורבנן בכ"מ בש"ס דאזלי לשיטתייהו בפירוש לשון תורה, חז"ל או בנ"א, דרבי ס"ל שיש לפרשו כפשוטו ממש ובכל הפרטים, אכן רבנן ס"ל שלא צריכים לפרשו כפשטות הלשון ממש ובכל הפרטים, ובלבד שהוא בהתאם לתוכן הכללי המדובר יעו"ש בארוכה.

וע"פ דברי רבינו נראה לומר דאזלי לשיטתייהו גם במנחות (לח, א) דפליגי שם בדיני ציצית דכתיב (במדבר טו, לט): "וראיתם אותו" מלמד שמעכבין זה את זה [התכלת והלבן] דברי רבי, וחכ"א אין מעכבין, מ"ט דרבי דכתיב 'הכנף' מין כנף [היינו לבן, דרוב טליתות של פשתים הן ולבנות - רש"י] וכתיב 'פתיל תכלת' [צמר צבוע - רש"י] ואמר רחמנא 'וראיתם אותו' עד דאיכא תרווייהו בחד, ורבנן וראיתם אותו כל חד לחדו' משמע".

וי"ל דאזלי לשיטתייהו הנ"ל - דרבי ס"ל שיש לפרש לשון התורה "הכנף פתיל תכלת - וראיתם אותו" כפשוטו ממש ובכל הפרטים, ולא מיתוקמא אלא "עד דאיכא תרווייהו בחד", אכן רבנן ס"ל שלא צריכים

לפרשו כפשטות הלשון ממש ובכל הפרטים ואפ"ל וראיתם אותו "כל חד לחודי"*.¹



דרך לימודו של רב

הנ"ל

בלקו"ש חט"ז (עמ' 2 ואילך) נתבאר יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בש"ס ובמדרש בכ"מ, דאזלי לשיטתייהו בפירוש הכתובים, דרב ס"ל דפירוש התיבות בדיוק מכריע, אכן שמואל ס"ל דכללות ותוכן הענין מכריע יעו"ש בארוכה - וראה בהערה 14 דאזלי לשיטתייהו "גם בפלוגתא ממש וגם אלו שאינם רק בפירוש הכתובים".

ומעין זה נתבאר גם יסוד פלוגתתם דרבי ורבנן בלקו"ש חט"ז (עמ' 22 ואילך) וחכ"ז (עמ' 1 ואילך), דאזלי לשיטתייהו בפירוש לשון תורה, חז"ל או בנ"א, דרבי ס"ל שיש לפרשו כפשוטו ממש ובכל הפרטים, אכן רבנן ס"ל שלא צריכים לפרשו כפשטות הלשון ממש ובכל הפרטים, ובלבד שהוא בהתאם לתוכן הכללי המדובר יעו"ש בארוכה [וראה עוד בגליון זה מש"כ להעיר בזה (בענין "לשיטתייהו דרבי ורבנן")].

ואולי יש להעיר בזה ע"פ הידוע דרב תלמידו של רבי חי' - [כן מתבאר מכ"מ בש"ס "בעי מיני' רב מרבי" (שבת ג, א. ב"ק קטז, א), "רב שאל לרבי" (ירושלמי שבת א, א), "רב ור' חייא יתבי קמי רבי" (ברכות מג, א. מו, ב) "אנא ולוי הוינן קמי' רבי" (ביצה כד, ב), "אנא הואי במנינא דבי רבי כו" (גיטין נט, א ובכ"מ), "אמר רב אי משיח מן חיי הוא כגון רבינו הקדוש" (סנהדרין לח, ב) ועוד - וראה גם 'סדר הדורות' ערך רב ('אבא אריכא') אות ג].

ויתכן לומר דדרך לימודו של רב לפרש התיבות בדיוק הגם אם לפ"ז צריך לדחוק בפירוש כללות ותוכן הענין, "גם בפלוגתא ממש וגם אלו שאינם רק בפירוש הכתובים", למד וקיבל מדרך לימודו ושיטתו של רבו

(* לכא' דבריו אינם מוכרחים די"ל להיפך ממש דמכיון שכתוב 'אותו' לשון יחיד, דורשים רבנן פשטות הלשון ממש, ואומרים שהפירוש כל חד לחודי' (וכדמשמע מלשונם "וראיתם אותו כל חד לחודי' משמע"), משא"כ רבי ס"ל דמספיק פירוש הכתוב באופן כללי ולכן אף דכתיב אותו לשון יחיד יכולים לומר "עד דאיכא תרוייהו בחד". המערכת.

- רבינו הקדוש, לפרש לשון תורה, חז"ל או בנ"א, כפשוטו ממש ובכל הפרטים.



מדת הבטחון [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 11 ואילך) הביא הרב א.פ.א. שי' מה שכתב הרב י.ל. א. שי' בגליון תתלח בענין הבטחון, ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"ו פ' שמות בביאור פתגם הצ"צ "טראכט גוט וועט זיין גוט" - שהבטחון עצמו פועלת שהקב"ה יתנהג עמו באופן שמטיב עמו בטוב הנראה והנגלה גם אם אינו ראוי לזה. וזהו תוכן הציווי "בטח בה" - שאדם צריך להשליך יתבו על הקב"ה שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, וכאשר הוא סומך אך ורק על הקב"ה לבד (מבלי לעשות חשבונות אם אפשר לו להנצל כו') אז ההנהגה עמו מלמעלה הוא באופן ד"חסד יסובבנו", דהיינו מדה כנגד מדה - שהקב"ה שומר עליו ומרחם עליו שיהי' לו טוב בטוב הנראה והנגלה גם אם אינו ראוי לכך.

והקשה הר' י.ל.א. דהן אמת שע"י בטחון גורמים לכך ש"חסד יסובבנו" אבל עדיין אי"מ מאיפה מתחיל הבטחון אצל האדם - מה היסוד להוודאות שלו שאכן יהי' לו טוב בטוב הנראה והנגלה? ותירץ שבטחנונו מיוסד על אמונתו ובטחנונו בסגולת כח קיום ציווי הבטחון אשר ה' הבטיח - שאם יחשוב טוב יהי' טוב.

נמצא לדבריו: ציווי הבטחון הוא ככל מצוה אחרת שע"י קיום כל מצוה מובטח האדם בשכר, אלא ששונה ומעולה מצות הבטחון ששכרו מובטח בעוה"ז בטוב הנראה והנגלה. ועי"ע מה שדן בזה באורך בגליון הקודם.

ופשוט אשר כל זה אינו. כי לפי"ז: א. הבטחון אינו בהקב"ה אלא בוטח בעצמו ובפעולתו שהוא יקיים ציווי הבטחון כראוי בתכלית השלימות ויזכה לשכרו על זה לטוב בטוב הנראה והנגלה; ב. לאידך, הבטחון אינו וודאית כלל אלא בספק כי אולי אינו בוטח כראוי ולא יהי' ראוי לקבל שכרו; ג. במה הועיל החידוש שבהשיחה שעדיף בטחון

משאר מצות, שבהם חשש כי גרמה החטא ולא יהי' ראוי לקבלת שכרם, הרי גם בבטחון אולי יכשל בקיום ציווי הבטחון שלא יקיימו בשלימות ולא יהי' ראוי לקבלת שכרו - בטוב הנראה והנגלה.

אלא ודאי שהודאות בהבטחון נובע מהאמונה בהקב"ה שמדת טובו של הקב"ה היא בלי מדידה והגבלה כלל ולכן מוכרח שטובו יפעל בטוב הנראה והנגלה*. וקיום ציווי הבטחון שע"י האדם (שיהי' ראוי לטובו של הקב"ה באופן דמדה כנגד מדה) אינו אלא הסרת המניעה לבד - להסיר המכשול כדי לא לעכב חסדי ה' ע"י עיכוב והפרעה ממציאותו של האדם שאינו מודע ובמילא מסתיר על טובו הבל"ג של הקב"ה, שע"י אי הכרת האדם בטובו של הקב"ה הוא הגורם לסלק טובו מעליו. ועבודת הבטחון הוא כדברי השיחה - "להשליך יהבו על הקב"ה", פירוש הדברים: ביטול ודביקות ובטחון מוחלט בטובו של הקב"ה, ללא קשר למציאות האדם עצמו כלל לא למעשי חטאיו מקודם ולא לזכות מעמדו ומצבו המעולה עכשיו בדביקותו ובטחונו בה'.

ולפי"ז יש לבאר גם מ"ש בלקו"ש ח"ג עמ' 884 בענין תיווך האמונה והבטחון, שהאמונה - שאין רע יורד מלמעלה והצרות שהיו בעבר הם טוב נעלם, והבטחון - שבעתיד יהי' הכל טוב בטוב הנראה והנגלה דוקא, קיום שניהם בעבודה בנפש האדם הוא חיבור ב' הפכים ממש.

ולפי דבריו הנ"ל אינו מובן מדוע יש כאן ב' הפכים, אדרבה נקודה אחת בשניהם - קיום ציווי הבטחון והעדרו: קיום ציווי הבטחון גורם לטוב בטוב הנראה והנגלה (לעתיד) והעדר קיום הבטחון גורם להצרות (בעבר) !

והביאור בזה ע"פ הנ"ל: אצל הבוטח מצד עצמו - הצרות שהיו לו בעבר מה שגרמו חטאיו אינו סותר לבטחונו על העתיד שיהי' טוב בגלוי, כי בטחונו על העתיד אינו על סמך מעשיו (מציאותו), ואדרבה - אינו

(* נקודה זו נ"ל חסרה להר"א פ.א. ש"י בגליון הקודם ולכן נסתבך בה, אשר מצד מדת טובו של הקב"ה הבלתי מוגבל מוכרח להיות טוב בטוב הנראה והנגלה. ואין להקשות הרי גם שאר מדותיו של הקב"ה שהם מדת הגבורה כו' כולם הם בל"ג א"כ שוב מנין הודאות להאדם, כי האדם ע"י עבודתו מכריע ממה יקבל. ואין שיהי' מכל מדה שיקבל כדי שיאיר המדה בגילוי בנפש האדם הוא מתוך ביטול מוחלט דוקא כי מדותיו של הקב"ה הם הרי בלי גבול. וזהו בעצם מה שמוכח להלן מלקו"ש ח"ג שהאמונה והבטחון הם ב' הפכים.

מרגיש מציאותו, אלא בטחוננו הוא מצד טובו וחסדו הבל"ג של הקב"ה. ברם מצד הקב"ה (וכפי שהוא אמנם מורגש בנפש הבוטח) שהוא תכלית הטוב - מוכרח שהעונשים אפי' אם הם באשמת האדם גם הם תכלית הטוב (טוב נעלם). הרי ב' ענינים אלו מצד טובו של הקב"ה - שגם העונשים הם תכלית הטוב ולאידך תכלית הטוב מחייב שיהי' טוב בגלוי דוקא - הם ב' הפכים ממש, והרגש ב' ענינים אלו קיימים גם בנפש הבוטח והם ב' העבודות ההפכיים דהאמונה והבטחון כמ"ש בלקו"ש שם.



בענין הנ"ל

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, ארה"ק

בגליון הקודם (עמ' 11) האריך הרב א.פ.א. שי' בענין מדת הבטחון ופירוש הענין של "טראכט גוט וועט זיין גוט", ויפה כתב.

וכשתימצי לומר, הרי כתוכן דבריו מפורש במכ' רבינו (אג"ק ח"ו עמ' קמז): "אמיתת מדת הבטחון היא, שאף שאין רואים כל דרך בטבע, הרי נעלה מכל ספק שבודאי יהיה הכל טוב, ובטוב הנראה ונגלה לעיני בשר ממש, היינו בפרנסה בהרחבה ובבריאות וכו' ולגבי למעלה הרי הענינים שבטבע אינם נוגעים כלל, וכיון שהאדם למטה מעמיד את עצמו ומגביה את עצמו למעלה עכ"פ משהו מן הארץ, היינו כשפועל בעצמו שעיי"ז שהוא יהודי מאמין, בטוח בתכלית שאין בע"ב עליו חוץ מהשי"ת, הרי ביכולתו להמשיך גם פה למטה, שגם למטה לא יוכלו כל עניני הטבע לנגוע בו שלא לטובה ח"ו".

ולא באתי אלא להעיר.



שיחות

מקור בספרי פולין לזה שבשמיני-עצרת הוא אושפיז דשלמה המלך

הרב צבי הירש נאטיק
תושב השכונה

בשיחת יום שמחת-תורה ה'תשמ"ב סעיף כב ("תורת-מנחם", התוועדויות תשמ"ב ח"א עמ' 260) איתא, וז"ל: "ידוע שה'אושפיזא' דהושענא רבה הוא - דוד המלך, ובין ה'אושפיזין החסידיים' - כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע.

והנה, למחרת הושענא רבה בא שמיני עצרת. וע"פ האמור שהושענא רבה קשור עם דוד המלך ועם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, מובן, ששמיני עצרת קשור עם שלמה המלך (הבא לאחר דוד המלך) ועם כ"ק מו"ח אדמו"ר (הבא לאחר אביו). עכ"ל.

ובארוכה יותר - בהתוועדות ליל שמחת-תורה ה'תשמ"ה סעיף כא ואילך (התוועדויות ה'תשמ"ה ח"א עמ' 373 ואילך); ה'תשמ"ח סעיף יז (התוועדויות ה'תשמ"ח ח"א ס"ע 308 ואילך); ה'תשמ"ט סעיף ח (התוועדויות ה'תשמ"ט ח"א עמ' 208).

ועיין בזה ג"כ בארוכה ב"מעייני הישועה" ח"ג פ"ח (עמ' 201 ואילך).

והנה במ"ש שה'אושפיזא' דשמיני עצרת הוא שלמה המלך - מצאתי לנכון לציין (כ"הודה ועוד לקרא") למה שמצאתי (בעת שחיפשתי משהו ב"תקליטור התורני") בספר קול מבשר ח"ג (זמנים ומועדים שמע"צ ושמח"ת), שכתב שם, וז"ל: "וזה מרמז גם כן מה שאומרים בשם הרה"ק מפשיסכע וצללה"ה, שיום שמיני עצרת הוא אושפיזא דשלמה וכו', עכ"ל, עיין שם.

ועי"ש שמביא כן מעור כו"כ ספרי חסידות פולין וכו'.

[ובנוגע לכללות ענין ה'אושפיזין החסידיים' כדאי לציין מה שמצאתי שם מספר "שפת אמת", דברים (סוכות תרמ"ג), וז"ל: "ולכן איתא ג"כ שהצדיקים נעשים אושפיזין בסוכה", עכ"ל].

ניקוד תיבת "מַחֲיָה (מַתִּים)" בנוסח אדה"ז

עוד ראיתי, מספר "שם משמאל" (פרשת צו שבת חוה"מ פסח), וז"ל: "תחיית המתים הוא מצד חסד לבד . . וע"כ בברכת מחי' מתים יש נוסחאות מחי' [בצירי], ובנוסח הרב דהוא תנא דווקנא כתיב בסגול, כי נקודת סגול הוא בחסד כידוע, וכו'", עכ"ל.



אגרות קודש

"בוקר" דיוסף

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

במכ' רבינו הידוע ע"ד סדר ההנהגה ביו"ד שבט (אג"ק ח"ד עמ' קמב. ובכ"מ), יש דיוק לשון בולט:

בכמה וכמה פעמים שבא לומר ענינים בשייכות לתפילת שחרית - הנה במקום לומר בפשטות וכמקובל בדרך כלל: "תפילת שחרית", משתמש בתיבת "בוקר" דוקא.

הבולט ביותר הוא כשמדבר שם על חזרת המאמר בע"פ אחר התפילות, שאומר: "אחר תפלת ערבית - יחזרו חלק מהמאמר דיום ההסתלקות . . וכן אחר תפלת הבוקר. ולסיימו אחר תפלת מנחה".

ועד"ז לאחר מכן: "לאחר תפלת הבוקר וחזרת הדא"ח - יקרא כל אחד פ"נ".

וכן (אם כי בדוגמאות לקמן אינו "משונה" כ"כ) כשמדבר על ענינים שונים, נוקט בתיבת "בוקר": "אחר התפלה (בבוקר - אחר אמירת תהלים) ילמוד המתפלל פכ"ד דכלים"; "בבוקר קודם התפלה - פרק תניא"; "בבוקר קודם התפלה ירים כל אחד תרומה".

[פעם אחת בלבד משתמש בכל המכתב בלשון "שחרית", כאשר מדבר על חלוקת התפילות בין אנ"ש: "שיתפלל אחד ערבית, שני - שחרית, שלישי - מנחה", אבל: א. זה מחזק את הדיוק - מדוע אחר כך משנה

ל"תפלת הבוקר". ב. פסקא זו ע"ד חלוקת התפלות לקוחה היא ממכ' כ"ק אדמו"ר מהור"י צ' בקשר ליארצייט הראשון של אביו כ"ק אדנ"ע, ולכן י"ל שלא רצה כ"ק אדמו"ר לשנות מלשונו, משא"כ הפסקאות הבאות שברובן הם ענינים חדשים לפ"ע].

ואולי יל"פ דיוק והדגשה זו על תיבת "בוקר", ובהקדים:

בשיחת יו"ד שבט תש"כ (תו"מ חכ"ז עמ' 335 ואילך), ביאר כ"ק אדמו"ר את הטעם שבמכתבו ליו"ד שבט דהאי שתא נקט בתאריך "ששי בשבט", ולא "ו'", וביאר ש"ששי" מורה על ספירת היסוד (עיי"ש בארוכה הביאור בזה), שהיא ענינו של בעל ההילולא, ולכן נכתב הלשון "ששי" דוקא, יסוד, מדתו של יוסף.

וכיון שכן, הרי שעד"ז י"ל בעניננו - שההדגשה על ענין ה"בוקר", הוא מצד שייכות ה"בוקר" למדת היסוד, מדתו של יוסף, שהיא ענינו של כ"ק אדמו"ר מהור"י צ' בעל ההילולא -

וכמבואר בזוהר (ח"ג רד, סע"א), שמצינו ביוסף ההדגשה על ענין ה"בוקר", "בוקר דיוסף", והובא ונתבאר בחסידות בכ"מ - ראה לקו"ש חל"ט עמ' 51 ובהנסמן שם הערה 5, ושם עמ' 56 הערה 30.

ואם שגיתי ה' יכפר.



נגלה

גבול מערבי של ארץ ישראל

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א"י בגיטין (ח, א): "תניא איזהו ארץ ואיזהו חוצה לארץ, כל ששופע ויורד מטורי אמנון ולפנים [לצד א"י, דהיינו לצד דרום, רש"י] - ארץ ישראל. ומטורי אמנון ולחוץ [לצד צפון, רש"י] - חוצה לארץ. הנסין שבים רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהם מטורי אמנון עד נחל מצרים [הוא תחום א"י במקצוע מערבית דרומית, רש"י], מן החוט ולפנים - א"י, מן החוט ולחוץ - חו"ל. רבי יהודה אומר כל שכנגד ארץ ישראל ה"ה

כא"י [כל הים שכנגד אור של א"י, ואפי' עד אוקינוס, למערב, שהוא בסוף העולם, ה"ה כא"י, רש"י] שנאמר (מסעי לד, ו) וגבול ים והי' לכם הים הגדול וגבול זה יהי' לכם גבול ים, והנסיך שבצדדין רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהן מקפלוריא ועד ים אוקינוס, ומנחל מצרים ועד ים אוקינוס, מן החוט ולפנים [כלומר, בין שני החוטין, רש"י] - א"י. מן החוט ולחוץ - חו"ל. [ומקשה:] ורבנן האי וגבול מאי עבדי לי' [ומתריך:] מיבעי לי' לנסיך [דמן החוט ולפנים לצד מזרחי, א"י הוא, דלא תימא שפת הים הוא הגבול, ואפי' במקום שהוא מתפשט ונכנס לתוך בין שני מקצועות התחומין. רש"י]. ורבי יהודה - נסין לא צריכי קראי [כיון שבתוך התחומין הם, רש"י] ע"כ.

והקשו האחרונים דלפי"ז אינו מובן מ"ש רש"י בריש מסכתין, דהנה בהמשנה שם מבאר גבולות א"י: "ר' יהודה אומר מרקם למזרח... מאשקלון לדרום... מעכו לצפון", ופרש"י (ד"ה ורקם) וז"ל: "אבל מערב של א"י אין צריך גבול, שהים הגדול גבולה, כדכתיב וגבול ים והי' לכם הים הגדול וגו'". עכ"ל. ולכאור' אי"מ, שהרי מבואר בגמ' כאן שלר"י עצמו אינו כן, כ"א שא"י נמשך להלן מן הים, וכנ"ל מרש"י "כל הים שכנגד אור של א"י, ואפי' עד אוקינוס למערב, שהוא בסוף העולם, ה"ה כא"י". וא"כ איך כותב רש"י שהים הוא גבול א"י לר"י.

ואדרבה: לפי מ"ש כאן שא"י נמשך עד סוף העולם מצד מערב, מובן בפשטות יותר מדוע לא פירש ר"י בהמשנה מהו גבול מערבי של א"י, כי אין כזה גבול, ובמילא קשה יותר מדוע לא פי' רש"י כאופן הפשוט הזה, אלא פי' באופן שלכאור' סותר דברי ר"י עצמו בגמ' כאן.

וי"ל בזה בהקדים לבאר סברות המחלוקת בין ת"ק ור"י האם צריכים לימוד מיוחד להנסיך מן החוט ולפנים לצד מזרחי, דלהת"ק צריכים הלימוד מ"וגבול" ללמדנו שלא תימא ששפת הים הוא הגבול, ואפי' במקום שהוא מתפשט ונכנס בין שני מקצועות התחומין, משא"כ לר"י אי"צ קרא לזה, כי פשוט הוא שכיון שבתוך התחומין הן, ה"ה א"י בלי שום לימוד מיוחד - שי"ל שמזה מסתעף עוד דבר.

ובהקדים מה שכתבנו בגליון הקודם (עמ' 35 ואילך) שבכמה ענינים מוצאים שלפעמים ישנו תואר מסוים על איזה דבר, ומזה מסתעף הדין, ולפעמים ישנם אופנים שיש להם הדין של הדבר ההוא, אבל אינו בעצם הדבר ההוא, ולדוגמא מה שביארנו במק"א (ראה שערי ישיבה גדולה

ח"כ עמ' 237, 269) בנוגע לגדר "כרמלית" בשבת, דהנה מבואר בשבת (ז, א) "והכרמלית - אטו כולהו נמי לאו כרמלית ניהו . . לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרה"ר", וביאר הבעה"מ "כלומר זו (קרן זוית) הוא עיקר כרמלית, שגזרו עלי' חכמים . . וכולהו הנך אחרניתא משום לתא דהך גזרו רבנן בהו, וזו היא עיקר הגזירה", וביארנו שם שמזה נמצא שקרן זוית הסמוכה לרה"ר הוא כרמלית בעצם, וכל שאר הכרמלית הוה רק כרמלית בפועל. וביארנו שגם ברה"י ורה"ר כ"ה, שישנו רה"י בעצם, ויש רה"י בפועל, שקרפף יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה הוה רק רה"י בפועל. וכן ישנו רה"ר בעצם ויש רה"ר בפועל, כמו "מדבר" לדעת הרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"א), ומבואות המפולשות, שהם רק רה"ר בפועל, משא"כ סרטיא ופלטיא גדולה הוה רה"ר בעצם, ועוד כמה דוגמאות (עיי"ש בשערי ישיבה גדולה שעפ"ז מתבארים כמה ענינים במס' שבת).

ועד"ז ביארנו בנוגע לאמירת בפ"נ ובפ"נ, שארץ ישראל הוא מקום שבעצם אצ"ל בפ"נ ובפ"נ, ובכל הוא מקום שרק בפועל אצ"ל בפ"נ ובפ"נ.

הנה כן י"ל בנוגע לגדר א"י בכלל, שכל מה שבתוך גבולי א"י, ה"ה א"י בעצם, וחלק מהים שמחוץ לגבולות א"י, שהוא עדיין בתוך התחומין, אינו א"י בעצם, אלא שיש ע"ז "דין" א"י.

ובזה נחלקו הת"ק עם ר"י: הת"ק שהוא ס"ל שמעצמנו לא היינו יודעים שחלק הזה מן הים הוא ג"כ א"י אף שהוא בתוך התחומין, וצריכים לימוד מיוחד ע"ז, הוא ס"ל שהים הזה הוא רק שיש עליו "דין" א"י, ואינו א"י בעצם, כי היתור מן הכתוב רק מלמדנו הדין, אבל עדיין זה נשאר חוץ לגבולות א"י, משא"כ ר"י שס"ל שע"פ סברא מובן שהים הזה הוא חלק מא"י, כי הוא מובלע בתוך התחומין, לדעתו הוה הים הזה א"י בעצם, כי בפשטות זה נכלל בתוך גבולות א"י, ואי"צ לזה לימוד מיוחד.

איברא, כדי שלא להרבות במחלוקת י"ל באו"א קצת, שלשניהם יש ע"ז רק "דין" א"י, כי היות וסו"ס ה"ז מחוץ לגבול א"י, אא"פ שיהי' א"י בעצם, אלא שנחלקו בזה גופא, שלת"ק צריכים פסוק להודיענו זה גופא, שיש על מקום זה (שבתוך התחומין) דין א"י, "דלא תימא ששפת הים הוא הגבול, ואפי' במקום שהוא מתפשט ונכנס לתוך בין שני מקצועות התחומין", ובמילא אין ע"ז גם "דין" א"י, וע"ז קמ"ל הפסוק שאכן יש

ע"ז דין א"י, ולר"י אי"צ קרא לזה, כי מובן מעצמו שהיות שזהו בתוך התחומין יש ע"ז דין א"י, ולדידי' הפסוק מלמדנו חידוש אחר, שגם להלן מן החוט הזה הוה דין א"י.

אבל עכ"פ בין לת"ק ובין לר"י הוה המים שלצד מערבי של א"י לא א"י בעצם כ"א יש בו רק "דין" א"י.

ועפ"ז יש לבאר מדוע כתב רש"י גם לר"י "אבל מערב של א"י אין צריך גבול, שהים הגדול גבולה כדכתיב וגבול ים יהי' לכם הים הגדול וגו'", כי סו"ס גם לר"י הגבול של א"י בעצם הוא הים, ומשם ואילך יש רק "דין" א"י, אבל עצם הגבול הוא הים.

ואולי י"ל יותר בכוונת רש"י בריש המס' "אבל מערב של א"י אי"צ גבול שהים הגדול גבולה" - דהנה דלכאור' הו"ל לכתוב "אבל מערב של א"י אי"צ לומר גבול", שהרי בפשטות זהו כוונת רש"י לתרץ מדוע הוצרך ר"י לומר כל הגבולים ולא אמר גבול מערב, ומדוע כתב רש"י "אבל מערב א"י אי"צ גבול".

אמנם עפ"הנ"ל יש שכוונתו שלצד מערב אי"צ גבול, כי גם להלן מזה יש לו "דין" א"י, וא"כ אין נוגע הגבול, והטעם מדוע כ"ה שגם להלן מן הגבול יש לו דין א"י, ה"ז לפי שהגבול הוא הים, ובים יש דין מיוחד, שכל השטח להלן מזה שבין התחומין, יש לו ג"כ "דין" א"י, ולכן כתב רש"י "אבל מערב א"י אין צריך גבול" כי גם להלן מזה יש לו אותו הדין, ואין שום צורך להגבול. והטעם ע"ז גופא ממשיך רש"י "שהים הגדול גבולה" שהיות והגבול הוא הים, לכן נמשך דין א"י גם להלן מהגבול (אבל לפועל יש כאן גבול לא"י בעצם, וזהו הים).

והנה בהמשך להנ"ל יש להוסיף גם בנוגע לשיטת ר"י בנוגע להמקום בהים שלהלן מהחוט מתוח בין טורי אמנון ונחל מצרים, שהיות ולזה הוא אכן צריך קרא, ה"ז דרגא רחוקה יותר מהים שבתוך החוט הנ"ל. כלומר: נת"ל שגם לר"י ישנו להמקום בתוך החוט הנ"ל רק "דין" א"י, ואינו א"י בעצם, אלא שאי"צ קרא לזה, וא"כ מסתבר שלהמקום שאכן צריך קרא, ואינו מובן מעצמו, ה"ז דרגא רחוקה יותר בזה גופא. ואף שלפועל גם שם יש "דין" א"י, מ"מ בהגיון זהו דרגא רחוקה יותר.

ואולי יש להגדירו כך: שלר"י יש ג' דרגות בא"י: א. מה שבתוך גבולות א"י ה"ה בעצם א"י, ב. מה שבתוך הקו המתוח בין טורי אמנון

לנחל מצרים הוה "התפשטות" של א", ולכן יש ע"ז "דין" א", כעין "מובלעות" ו"סמוכות". שא"י מתפשט למקומות אלו, וכמבואר בלקו"ש (חי"ט עמ' 55 ואילך. חט"ז עמ' 231 ואילך) גדר התפשטות ו"שכינות" במקום (וזמן). ג. מה שלהלן מן הקו הזה עד סוף העולם הוא "הוספה" על א"י.

אלא שצ"ע למאי נפק"מ - סו"ס בכל המקומות האלו דינם אחד, והוא ע"ד מה שנתבאר בלקו"ש (חכ"ב עמ' 143 ואילך) בביאור ענין עבד עברי, שע"פ הזהר מ"ש "ובשביעית יצא לחפשי חינום" קאי על שנת השמיטה, ומבאר שאמיתית ענין יציאתו בשנה הז' הוא בשנת השמיטה, אלא שגם אם אינו שנת השמיטה הדין הוא שיוצא, (וכ"ה בנוגע ספירת העומר, שאמיתית ענינו הוא כשמתחיל ביום א' בשבוע) (כמבואר במדרש), אלא שלפועל הדין הוא שגם אם אינו מתחיל ביום א' צריכים לספור מה"ת), ומסיים בלקו"ש שם בזה"ל: "וצ"ע למאי נפק"מ. ואכ"מ." עכ"ל. ועד"ז בנדר"ד.



בענין שרטוט

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

שיטת התוספות בדין שרטוט דרבי יצחק

א. בסוגיא דשרטוט (ו, ב) הובא הדין שצריכים לכתוב דברי תורה רק עם שרטוט, ואשר לפי רבי יצחק רק שתי מילים מותר לכתוב בלי שרטוט ולפי הברייטא מותר עד שלש מילים.

והקשו התוספות מזה עמש"כ בגמרא במס' מנחות ומגילה דתפילין לא צריכים שרטוט, "והלא אפילו שלש או ארבע תיבות צריכין שרטוט"? ומתרץ ר"ת "דתפילין לא בעי שרטוט על כל שיטה ושיטה אבל עושה שרטוט א' למעלה וכותב תחתיו כמה שיטין".

והיינו דלשיטת ר"ת איכא ב' דינים וסוגים בשרטוט; דיש דין שרטוט שהוא רק ע"ג שורה הראשונה, וזהו דינא דר"י דמחוייבים בזה בכל כתבי קודש ואפי' כשכותבים רק ג' או ד' מילים. ויש עוד דין שרטוט שהוא מהלמ"מ והוא לשרטט על כל שורה ושורה, ובנוגע לשרטוט זה נאמר

שתפילין פטורין ממנה (וכן ס"ת לר"ת), לעומת מזוזה שחייבת בה (וכן מגילה שנלמד ממזוזה כמבואר בהמשך דברי התוספות).

ב. וראיתי מקשים על קושיית התוספות דלכאורה ה' אפשר לתרצה בפשיטות בלי חידושו של ר"ת (לחלק בין אופני שרטוט), ע"פ דברי התוספות במק"א;

דהנה במסכת סוטה (יז, ב) מבואר דמגילת סוטה צריכה להכתב עם שרטוט, ושוה נלמד ממה שמגילה זו נקראת בכתוב 'ספר' ("והלמ"מ שהספרים צריכין שרטוט" - רש"י). ומקשים ע"ז התוספות (שם) מדוע צריכים ללימוד מיוחד מהא דנקראת 'ספר', הרי בכל מקרה שכותבים כמה מילים מדברי תורה צריכים שרטוט כדברי רבי יצחק? ומתרצים, "אי לא משום דנקראת ספר ה"א אע"ג דאסור לכתוב בלא שרטוט, המגילה עצמה אינה פסולה, קמ"ל דפסולה".

והיינו דהתוספות חידשו שם דדינא דר"י דחייבים לשרטט בכל מקרה שכותבים מילים מן התורה הרי זה רק דין וחיוב על האדם איך לכתוב ולא דין כזה אשר פוסל כתבים כאלו שלא נכתבו עם שרטוט, ורק במקום שיש ילפותא מיוחדת המחייב איזה כתב בשרטוט הר"ז דין לעיכובא בכשרות אותו כתב.

(ובהסברת החילוק בין הני ב' דיני שרטוט נראה לומר: דדין שרטוט של ר"י אינו קשור עם ההלכות ודינים של הספר הפרטי שכותבים (ס"ת תפילין מזוזה וכיו"ב), אלא דהוה דין על האדם איך לכתוב דברי תורה בכלל (גם כשבכלל אינו ספר), ושלכן אינו נוגע בכשרות אותו ספר. משא"כ כשישנה ילפותא פרטית לענין הכתיבה של איזה ספר, הרי כמובן דזהו כבר דין והלכה באותו ספר, וא"כ כשחסר דין זה הר"ז פוסל אותו ספר).

ואשר לפ"ז מקשים דלכאורה יש תירוצ' פשוט לקושיית התוספות דעסקינן ביה (איך אפ"ל דתפילין אינם חייבים בשרטוט אחר שר"י אמר דאפילו כמה מילים שכותבים צריכים שרטוט);

דהא דכתוב בגמרא שתפילין א"צ שרטוט לעומת מזוזה שכן צריכה, הרי הפירוש בזה - לא דתפילין א"צ שרטוט כלל, אלא - דתפילין א"צ שרטוט מחמת דין תפילין עצמם ושלכן אין השרטוט בהן מעכבת בכשרות התפילין, משא"כ במזוזה דאיכא הלכה מיוחדת (מלבד דינא

דר"י) שחייבת בשרטוט הרי החיוב שרטוט בה הוה מדיני מזוזה עצמה ושלכן הוה אפילו לעיכובא.

ג. גם צלה"ב:

התוספות מקשים מהא דתפילין א"צ שרטוט דאיך זה מתאים עם דינא דר"י המצריך שרטוט בכתיבת כל דברי תורה, אמנם מזה שמבואר באותה סוגיא דמזוזה כן צריכה שרטוט מהלמ"מ לא הקשו התוספות מידי. אמנם לכאורה הרי גם מזה קשה על דברי ר"י; דהא באם כל דברי תורה חייבים בשרטוט, אז מדוע צריכים להלמ"מ מיוחדת ללמדנו שמזוזה צריכה שרטוט!?

ואכן הרמב"ן והריטב"א בסוגיין בהביאם שיטת ר"ת (דשרטוט דר"י הוה רק ע"ג שיטה ראשונה וכו'), הוכיחו שיטתו (גם) מקושיא זו - דבאם דינא דר"י ה' דצריכים לשרטוט כל דברי תורה בשרטוט מלא (היינו על כל שורה ושורה) אז מדוע באמת בעינן להלמ"מ מיוחדת ללמדנו על שרטוט דמזוזה?

ברם התוספות לא הזכירו קושיא והוכחה זו בדברי ר"ת. וצלה"ב מדוע לא, וגם במה מחולקים על הרמב"ן והריטב"א שכן הסתמכו על הוכחה זו בביאור שיטת ר"ת?

ד. ונראה לומר דקושיא אחת מתורצת בחברתה;

דבאמת הרי שיטת התוספות הוה כמבואר בדבריהם (הנ"ל) במסכת סוטה דדין שרטוט דר"י אינו אותו דין שרטוט כמו במקום דיש לזה ילפותא מיוחדת, ואשר לכן לא ה' קשה להם דאם יש דינא דר"י מדוע בעינן להלמ"מ במזוזה (כמו שהקשו הרמב"ן והריטב"א) - דהא ע"י הלמ"מ נה' הדין שרטוט באופן אחר לגמרי (שהוה דין בכשרות אותו ספר, והוה לעיכובא כנ"ל).

והא דהוקשה להם על דברי הגמרא דתפילין לא בעי שרטוט - ולא תירצו דהפירוש הוה דלא בעי השרטוט דהלמ"מ אבל בעי השרטוט דר"י - י"ל דה' קשה להם על לשון הגמרא דלא בעי שרטוט; דלא הו"ל להגמרא לומר באופן סתמי דלא בעי שרטוט, אלא דלא בעי שרטוט לעיכובא (או מילפותא) וכיו"ב!

ומזה מדייקים התוספות דאכן יש שרטוט כזה שמזוזה צריכה ותפילין לא צריכים כלל גם מדרבנן (וע"ז קאמר הגמרא דתפילין לא בעי שרטוט), והיינו השרטוט שבין שיטה לשיטה דזה צריכים רק כשיש דין דאורייתא של שרטוט ולא עבור השרטוט דר"י כמשנ"ת.

ה. והנה אחרי שהתוספות ממשיכים לבאר איך שרק במזוזה ומגילה נאמרה דין שרטוט שעל כל שורה ושורה משא"כ בתפילין וס"ת דיש בהן רק דין שרטוט דר"י (דהוא ע"ג שורה העליונה כנ"ל), מביאים, "והא דאמר במס' סופרים (פ"א ה"א) אינו רשאי לכתוב אא"כ סירגל ויריעה שאינה מסורגלת פסולה [ונמצא לכאורה דס"ת כן צריכה שרטוט! ? - המעתיק], היינו ד' שרטוטין מלמעלה ולמטה ומצדדין. ודוחק".

ויל"ע מדוע אומרים התוספות על ביאור זה (בהדין דמס' סופרים) שהוא 'דוחק' ? ובהקדם ;

דהנה ידוע מה שיש ב' אופנים כלליים להבין דבריהם אלו של התוספות שצריכים 'ד' שרטוטין מלמעלה ולמטה ומצדדין" :

א) שהוא דין חדש בשרטוט של ס"ת. והיינו בנוסף לדין שרטוט דר"י (שהוא רק בשורה העליונה), ובנוסף לדין שרטוט דמזוזה ומגילה (שהוא בכל שורה ושורה), יש גם דין שרטוט של ס"ת שהוא בד' צדדין (וכן למד לכאורה המהר"ם שיף).

ב) שהוא עצמו דין שרטוט דר"י. והיינו דמאחר שכתוב שם הלשון של סרגול שמשמעו שהוא יותר משורה העליונה לבד, הר"ז מגלה לנו שדין שרטוט דר"י הוא אכן בכל ד' צדדין ולא בשורה העליונה לבד (וכן למד המהר"ם. וכן יוצא לכאורה מדברי התוספות בכ"מ, וכן יוצא גם מדברי הרמ"א ואדה"ז בהלכות תפילין ואכהמ"ל).

והנה לאופן הראשון מבואר לכאורה מהו ה'דוחק' בתירוץ זה, דהא לפי תירוץ זה נתחדש דיש ג' סוגי ודיני שרטוט שונים, אשר לכאורה הר"ז חידוש גדול ביותר. אמנם לאופן השני (אשר לכאורה הוא העיקר כנ"ל), לכאורה אינו מבואר מהו הדוחק בזה, הרי באם זהו הפירוש בשרטוט דר"י אז מדוע הר"ז דוחק יותר מעצם דברי התוספות עד הכא דשרטוט דר"י שונה מדין השרטוט דהל"מ (דמזוזה ומגילה) ?

ולדברינו דלעיל נראה לומר דהדוחק אינו בזה שמפרש שהשרטוט דר"י הוה מד' צדדין, אלא בזה דיוצא מדין זה דמס' סופרים דגם שרטוט דר"י הוה לעיכובא, דבמקום שחסר הר"ז פוסל הס"ת! והרי דבר זה הוא להיפך מהבנת התוספות עד הכא דבפשטות לא נאמרה דינא דר"י באופן כזה שיפסול הספר כשחסר השרטוט - כמבואר בדבריהם במס' סוטה, ואשר דבריהם שם הי' היסוד לאיך שהקשו התוספות קושייתם גם כאן כמשנ"ת.

ועכ"פ נמצא למסקנת התוספות כאן דבוראי איכא ב' דינים שונים בשרטוט - שרטוט דמזוזה (ומגילה) דהוה מהלמ"מ וצ"ל על כל שורה ושורה, ושרטוט דר"י דצ"ל רק על שורה העליונה. והסברא הפשוטה היא ששרטוט דר"י ל"צ להיות לעיכובא (היות שאינו דין בכשרות הספרים עצמם כמשנ"ת), אמנם מתוך אותה משנה במס' סופרים נראה דגם שרטוט זה הוה לעיכובא בכשרות הספרים (ודבר זה הוה באמת 'דוחק').

שיטת הרמב"ן והריטב"א והרמב"ם

ו. והנה כ"ז הי' בביאור שיטת התוספות שלא הקשו מעיקרא דמאחר דאיכא דינא דר"י אז מדוע צריכים הלמ"מ לענין מזוזה, ואשר מזה מוכח דלהתוספות הי' פשוט מעיקרא דדינא דר"י שונה ביסודו מדין שרטוט דהלמ"מ (כמשנ"ת).

אמנם כבר הזכרתי לעיל דהרמב"ן והריטב"א (שכבר ידוע דהוא באמת חידושי רבנו קרשקש) כן הביאו מעיקרא הוכחה זו לחידושו של ר"ת - דע"כ צ"ל דשרטוט דר"י הוה רק בשורה העליונה דאל"כ מדוע בעינן להלמ"מ גבי מזוזה.

והמובן מזה דלשיטתייהו באמת יש מקום לומר דדינא דר"י הוה אותה דין שרטוט של הלמ"מ, אלא דקשה ע"ז דא"כ מדוע באמת בעינן הלמ"מ, וזה עצמו הוה ההוכחה דאין דינא דר"י אותו דין כהלמ"מ (דזה מחייב שרטוט רק בשורה הראשונה וזה מחייב בכל שורה ושורה).

אמנם אף שמעיקרא הרי שניהם - הרמב"ן והריטב"א - מביאים דברי ר"ת וההוכחות לשיטתו, הרי למסקנא מוכיחים שלא כדבריו, אלא שגם ס"ת צריכה שרטוט על כל שורה ושורה. ומתרצים ודוחים ההוכחות שהביאו מעיקרא לשיטתו, וגם ההוכחה הנ"ל דמדוע צריכים הלמ"מ

מיוחדת עבור מזוזה אם כל כתבי קודש צריכים שרטוט מלאה (עייין בדבריהם באורך).

ולדברינו י"ל, דאחר שדחו ההוכחות לדברי ר"ת שוב חזרו להנחתם דמעיקרא, דדינא דר"י הוה אותה דין שרטוט של ההלמ"מ ואין כאן שני דיני שרטוט שונים כלל. ובאותיות פשוטות: דר"י בא לומר ולבאר שההלכה הכללית של שרטוט נאמרה לענין כל סוגי כתבי קודש למיניהם.

ונמצא דהפלוגתא בין התוספות להרמב"ן והריטב"א אינה (רק) באם ס"ת צריכה שרטוט על כל שורה ושורה או לא, אלא ביסוד דינא דר"י; דלהתוספות הרי דינא דר"י הוה הלכה שונה בעיקרו מהדין שרטוט דהלמ"מ (ושרטוט דר"י הוה רק בשורה העליונה משא"כ השרטוט דהלמ"מ). משא"כ לפי מסקנת הרמב"ן והריטב"א אין כאן ב' דינים שונים בכלל, דיש רק דין שרטוט דהלמ"מ (והוא בכל שורה ושורה), ועל שרטוט זה דיבר ר"י כשאמר שכן צריכים לעשות בכל זמן שכותבים אפילו כמה מילים של תורה.

ולכאורה הרי בדרך זה הלך גם הרמב"ם אשר: (א) לא הזכיר בדבריו בכלל שיש ב' דינים וסוגים בשרטוט; (ב) לגבי תפילין שפטורים (לכל הדיעות) מהשרטוט דהלמ"מ לא הזכיר בשום מקום דחייבים לשרטט בהן שורה העליונה מדינא דר"י (וכידוע השקו"ט בזה; יעויין בכס"מ הל' ס"ת ספ"ז, ובחידושי הגר"י על הרמב"ם בריש הל' מגילה, ועוד), אשר פשוט דבריו מוכיחים דסב"ל כשיטה זו דאכן למסקנא אין ב' דינים בשרטוט כמשנ"ת.

שיטת הרשב"א רש"י והרא"ש

ז. ויתבאר לפ"ז היטב כמה חולק הרשב"א על הרמב"ן והריטב"א בענין זה;

דהנה גם הרשב"א הביא מעיקרא שיטת ר"ת דדינא דר"י הוא רק לשרטט ע"ג שורה העליונה, ושצריכים (רק) שרטוט כזה עבור תפילין וס"ת, ואח"כ דחה שיטה זו והוכיח (ע"י אותן הוכחות של הרמב"ן) דבאמת בס"ת כן צריכים שרטוט על כל שורה ושורה.

אמנם כשמביא הקושיא (שדיברו בה הרמב"ן והריטב"א) דא"כ מדוע צריכים הלמ"מ עבור מזוזה מאחר שבין כך צריכים שרטוט בכל כתבי

קודש, כותב ע"ז "וכן מצאתי בראשונים ז"ל, ולא ירדתי בקושיא זו לסוף דעתם, שהמזוזה נראה שצריכה שרטוט בכל שטותיה כס"ת, משא"כ בתפילין שא"צ אלא שטה ראשונה".

וצלה"ב מדוע להרמב"ן והריטב"א כן הי' בזה קושיא משא"כ להרשב"א?

ונראה דלדברינו דלעיל יתבאר הדבר בטוב טעם;

דהנה כשהרשב"א הוכיח בריש דבריו כשיטת ר"ת דשרטוט דר"י הוה רק בשטה הראשונה כו', הוכיח את הדבר כמו התוספות ולא כהרמב"ן והריטב"א, והיינו דההוכחה היתה מזה דכתוב בגמרא דתפילין לא בעי שרטוט ולא מזה דיש להל"מ מיוחדת דמזוזה בעי שרטוט. ולדברינו דלעיל הרי יסוד חילוק זה הוא, דלהתוספות הר"ז פשוט מעיקרא דדין שרטוט דר"י אינו אותו דין שרטוט דהל"מ, משא"כ להרמב"ן ולהריטב"א הרי הסברא הפשוטה הוא שהם אותו דין. ונמצא לפ"ז דהרשב"א סב"ל ביסוד הדברים כהתוספות דשרטוט דר"י אינו אותו שרטוט דהל"מ.

ומבואר א"כ דאפילו כאשר מחולק על התוספות (ר"ת) וסב"ל דכן יש דין שרטוט דהל"מ גבי ס"ת, עדיין אין זה אומר דזהו דין שרטוט דר"י, אלא דישנה השרטוט דהל"מ שנאמרה לגבי ס"ת ומזוזה, ומלבד זה יש דין שרטוט דר"י - שהוא רק בשורה העליונה - שנאמרה לענין שאר כתבי קודש.

ומבואר מדוע להרשב"א הרי גם למסקנא מובן מדוע צריכים להל"מ מיוחדת עבור מזוזה, בכדי לחייבו בדין שרטוט דהל"מ, שאינו השרטוט דר"י כנ"ל. משא"כ להרמב"ן ולהריטב"א הרי למסקנא איתא רק לדין א' של שרטוט כנ"ל, ושוב צריך הסבר מדוע צריכים להל"מ מיוחדת כמזוזה כמבואר בדבריהם.

ועכ"פ נמצא דאף דהרשב"א מסכים עם הרמב"ן והריטב"א (נגד ר"ת) בזה דגם ס"ת צריכה שרטוט בכל שורה ושורה כמזוזה, אמנם חולק עליהם בזה דלשיטתו איתא גם לדין שרטוט דר"י בשאר כל הכתבים, משא"כ לשיטתם דבכל הכתבים יש אותה דין שרטוט כבס"ת ומזוזה (ועד"ז מבואר מדברי תוהרא"ש בסוגיין עיי"ש).

ח. ודאיתנן להכא יש להוסיף דעד"ז הוא לכאורה שיטת רש"י והרא"ש;

דרש"י כתב בסוטה (שם) דזה הלמ"מ "שהספרים צריכים שרטוט", והיינו דההלמ"מ הוה לחייב 'ספרים' בשרטוט (ועד"ז מבואר בדבריו במנחות לב, ב עיי"ש), וע"כ לא נכלל בזה שרטוט דר"י דאינו קשור עם ספרים דוקא אלא גם באגרות דעלמא (כמפורש בסוגיין). ונמצא דגם לשיטתו הרי אף שחולק על ר"ת ומצריך שרטוט מלא בס"ת מ"מ מסכים אתו בזה דשונה שרטוט דר"י מהשרטוט דהלמ"מ (שבס"ת ומזוזה).

ועד"ז מבואר מתוך דברי הרא"ש; שכתב (בהלכות ס"ת אשר ב'הלכות קטנות' שלו) דהא דחייבים בשרטוט בס"ת הוא משום שנלמד בגז"ש 'כתיבה כתיבה' ממזוזה, אשר מבואר מזה דדין שרטוט בס"ת הוה ילפוטא מיוחדת עבור הס"ת ושוב אין זה קשור לשרטוט דר"י.

ולסיכום נמצא דיש כאן ג' שיטות כלליות; שיטת התוספות דשרטוט מהלמ"מ נאמרה רק במזוזה (ומגילה נלמד ממנה), ובשאר כל הכתבים איתא לדין שרטוט דר"י (דהוה רק בשורה העליונה). שיטת הרמב"ן הריטב"א ורמב"ם, דבאמת יש רק דין וסוג אחד של שרטוט, ור"י בא רק לבאר איך שדין זה נאמר לגבי כל סוגי כתבי קודש למיניהם (חוץ מתפילין). ושיטת הרשב"א רש"י והרא"ש, דהשרטוט דהלמ"מ נאמרה גם לענין ס"ת (ואולי לגבי כל מה שנקרא 'ספר' - לרש"י עכ"פ), אבל חוץ מזה איתא לדין שרטוט דר"י שהוא רק בשורה העליונה כשיטת התוספות.



רבי זירא – חריף ומקשי

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בב"מ (פה, א) מובא הנהגת ר"ז שהתענה מאה תעניתא דלשתכח אגרא בבלאה מיני' כי היכי דלא נטרדי' ללמוד תלמוד ירושלמי.

ובהגהות היעב"ץ שם ביאר הנהגת ר"ז "שלא התענה אלא על שכחת סדר למוד הבבלי ופלפולי המו"מ משום דאמוראי דבבל חריפי ומקשי ודארץ ישראל מתוני ומסקי אליבא דהילכתא, אבל חלילה לחשוב שהי' מתכוין לשכח תלמודו כל עיקר כו" עיי"ש.

ויש להעיר מהא דאיתא בסוף הוריות דרבי זירא הי' בבחי' חריף ומקשי, דלפ"ז מדוייק היטב ביאור היעב"ץ דר"ז התענה על שכחת סדר למוד הבבלי - "חריפי ומקשי", בהתאם לדעתו ושיטת לימודו.

אכן ראה לקו"ש חל"ד עמ' 24 ואילך וסוף הערה 25 דאא"פ לומר כמ"ש היעב"ץ עיי"ש.



חסידות

שליטת מ"ט כוחות הטומאה בבני ישראל במצרים

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

ביאור מיוסד על לקו"ש חל"א

במכילתא בא (פרשה ה ד"ה והי' לכם) איתא: "רבי אליעזר הקפר ברבי אומר וכי לא היה בידם של ישראל ארבע מצות שאין כל העולם כדאי בהם שלא נחשדו על העריות. ולא על לשון הרע ולא שנו את שמם. ולא שנו את לשונם ומנין שלא נחשדו על העריות שנאמר 'ויצא בן אשה ישראלית' (ויקרא כד, י) להודיע שבחן של ישראל שלא היה ביניהם אלא זה ופרסמו ופרטו הכתוב. ועליהם מפורש בקבלה 'גן נעול אחותי כלה גל נעול מעין חתום' (שה"ש ד, יב). 'גן נעול אחותי כלה' אלו הזכרים. 'גל נעול מעין חתום' אלו הנקבות. ור' נתן אומר 'גן נעול' אלו הנשואות. 'גל נעול מעין חתום' אלו הארוסות. דבר אחר 'גן נעול' 'גל נעול' אלו שתי ביאות. ומנין שלא נחשדו על לשון הרע והיו אוהבין זה את זה, תלמוד לומר 'ושאלה אשה משכנתה' (שמות ג, כב) כבר היה בידם שנים עשר חדש, ואי אתה מוצא אחד מהם שהלשין על חברו. ומנין שלא שנו שמם, כשם שמייחסן בירידתן שנאמר 'ראובן שמעון לוי ויהודה' (שמות א, ב) כך מייחסן בעלייתן ראובן שמעון לוי ואומר 'יתילדו על משפחותם לבית אבותם וגו'' (במדבר א, יח). ואומר 'המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים ויקרא בהם שמי' וגו' (בראשית מח, טז). ומנין שלא שנו את לשונם שנאמר 'כי פי המדבר אליכם' (בראשית מה, יב) ואו' ויאמרו

אלקי העברים נקרה עלינו וגו' (שמות ה, ג) ואומר 'ויבא הפליט ויגד לאברהם העברי' (בראשית יד, יג). "עכ"ל.

ועיין ברש"י בויקרא (כד, יא) ד"ה ושם אמו שלומית בת דברי, וכן רש"י במדבר (כו, ה) ד"ה משפחת החנכי. שמשם מוכח שגם רש"י מקבל דעת המכילתא בפשוטו של מקרא שכלל ישראל היו נזהרין מעריות.

וצ"ע איך אפשר להתאים זה עם הא דהובא בכמה מקומות דברי הזהר חדש ר"פ יתרו "שאל ר' ייסא זעירא דמן חבריא מרשב"י האי דקב"ה מדכר להון לישראל בכל אתר ואתר הוצאתיך מארץ מצרים מאי רבותא אוליף הכא, חנאה שלים הוא ואח"כ יצאו, א"ל תא חזי ברי קב"ה לא אתני עם אברהם אלא דיפיק ית ישראל מן גלותא דמצרים ולא מיר שעבודא דדחלא אחרא, ישראל במצרים הוו שראן תחות מ"ט חילי דמסאבותא, וקב"ה אפיק יתהון, ועוד דאעיל יתהון במ"ט תרעי דסובלתנו לקבליהון. ובגין כך תשכח באורייתא חמשין זמנין יצ"מ, ודא איהו דאנן מנן להו מיו"ט דפסחא יומי ושבועי כי בכל יומא אפיק לן מחילא דמסאבו ואעיל לן בחילא דדכיו" (זהר חדש ר"פ יתרו (נב, א) בקיצור לשון, ועיין בת"ו חל"ב).

דלכאורה איך שייך להבין דברי המכילתא שבני ובנות ישראל היו נזהרין בעניני עריות ובלשון הרע, דברים שצריכים כוחות רוחנים עצומים כדי להיות נזהרים בהם, אם היו נתונים תחת השליטה של מ"ט כוחות הטומאה !

וכמו כן צריך להבין הא דאיתא בכמה מאמרי חסידות מיוסד על הפסוק "והוצאתי אתכם מכור הברזל ממצרים" (דברים ד, כ), שאברהם אבינו בחר שעבוד תחת גיהנם - למרק נפשם, ואיפה הוא המירוק לנפשם אם היו נתונים תחת מ"ט כחות של טומאה.

גם צריך להבין הא דאיתא בספרי קבלה וחסידות שכלל ישראל הוציאו ממצרים ר"ב נצוצות דהיינו רוב הנצוצות שבעולם. ואם היו כלל ישראל תחת שליטת מ"ט כוחות של טומאה האך העלו הנצוצות !

והנראה לומר ע"פ המבואר בלקו"ש חל"א שיחה ב' לפ' שמות על הא דאיתא "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר" וכותב רש"י: "מדרשו דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין, אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל".

ועל זה הקשה רבינו שלכאורה בגלות מצרים היו בין כלל ישראל הרבה חוטאים כולל עובדי ע"ז, ומ"מ נגאלו, ועיין שם שמתרץ שבשעת יציאת מצרים היתה לידת עם ישראל משא"כ קודם יצי"מ היו רק בגדר קיבוץ של אנשים רבים מגזע אחד ומשפחה אחת, וכדי שיהיו ראויים לגאולה, היינו שיהיו בגדר עם אי אפשר שתהי' הנהגת האנשים באופן של פירוד לבבות היפך עם אחד דאז חסר בהחפצא ומציאות דעם. ואין כאן מי שיחול עליו גדר בחירת הקב"ה ורק כשיש אחדות אפ"ל לקחת עם ישראל "גוי מקרב גוי", עיין שם.

והנראה לומר שכמו כן י"ל שבני ישראל גדרו עצמם מן העריות כדי שלא להתערב ולהיטמע בין הגוים כדי להיות ראויים להיות "עם ישראל" ולזכות ליציאה מן השעבוד.

והנה ידוע דברי אדמו"ר הזקן בתניא קדישא פי"ט ובעוד מקומות שכל המשכה של קדושה תלוי בביטול של הנבראים להקב"ה, והנה מה ששמרו כלל ישראל עניני עריות ולשון הרע לא הי' קשור עם ענין של ביטול וקדושה כי אם רק כדי לצאת מהשעבוד והם עשו זה מצד הישות שלהם.

וא"כ אין שום סתירה מזה להא שהיו תחת השליטה של מ"ט כוחות הטומאה, כיון שמה שגדרו עצמם מן העריות ומלשון הרע אינו קשור עם ענין של קדושה.

וכמו כן השליטה של מ"ט כוחות הטומאה היה בעיקר משום שכלל ישראל היו שקועים בע"ז אבל מ"מ השעבוד פעל שבירה כללית בתוכם וע"כ נקרא השעבוד במצרים כור הברזל מכיון שהשעבוד פעל שבירה כללית ומירוק לנפשם ע"ז. אבל מ"מ נשארו כפופים למ"ט כוחות הטומאה משום שהיו שקועים בע"ז.

ובנוגע מה שמבואר בחסידות שכלל ישראל ביררו הרבה נצוצות במצרים אע"פ שהיו תחת ממשלת מ"ט כוחות הטומאה, לכאורה הפירוש הוא שכלל ישראל הוציאו ממצרים כל הרכוש של המצריים אבל העלאת הנצוצין היה בעיקר אחרי מתן תורה.



נענה ר' טרפון ואמר מעשה גדול [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

א. בגליון תתקלא (עמ' 38) כתבתי בקשר לדעת ר' טרפון שנענה ואמר מעשה גדול, כי היות שלעת"ל יתגלו בפועל גודל ההמשכות שעל ידי מעשה, וכעת הם בהעלם ובכח, וכיון שר"ט נוטה לשיטת בית שמאי, שקובעים כפי הכח, לזה אולי אפשר לומר שמכיון שבכח (בהעלם) כבר נמצאים כל העילויים דמעשה שלעת"ל, לזה אמר ר"ט דגם כעת מעשה גדול.

ובהמשך לזה בגליון הקודם (עמ' 106) הגיב הרב י.ק. שי': איך אפשר לומר בדעת ר"ט דמצד שייכותו לב"ש הוא נוקט דמעשה גדול (כיון דלשיטת ב"ש שמים קדמו, כמו"כ בעבודת האדם יוצא שתלמוד גדול).

לא הבנתי תמיהתו: רש"י ביבמות (טו, א ד"ה רבי טרפון) כותב: "רבי טרפון מתלמידי ב"ש". ועד"ז הוא בתוס' ביבמות (יד, א) ד"ה לא עשו ב"ש: "דהטה ר"ט כדברי ב"ש" (במשנה ריש מס' ברכות). ומיוסד על דברי הגמרא בב"ב (קל, ב) דאין למדין הלכה למעשה בפועל, אלא ממעשה רב, והרי ר"ט עשה "מעשה רב" כב"ש פעמיים ועד כדי סכנה (ולזה במאמרי הנ"ל ציינתי לשתייהן). ור' טרפון שכנ"ל הוא מב"ש ואמר שגם כעת מעשה גדול!

ב. הרב הנ"ל בסעיף ב של מאמרו כותב שמדברי יוצא שזה שב"ש פסקו בזה"ז באופן מסויים, כי ראו שכן תהי' ההלכה לעת"ל.

גם זה לא הבנתי, כי לא מצאתי שום רמז לסברא זו במאמרי, ובפרט שצ"ע אם ב"ש ידעו בזמנם שלעת"ל תהי' ההלכה כמותם, כיון שהכרעה זו גילה האריז"ל (ועד"ד שעד שיצא בת קול שהלכה כב"ה לא ידעו ההלכה כמי, ולא יצא בת קול בנוגע לעת"ל).

ג. הרב הנ"ל כותב שמבואר שיש חילוק איך יהי' הדבר לעת"ל לכמו שהוא בזה"ז.

להעיר מלקו"ש ח"ב עמ' 501 טור ב שמבאר שם המשנה דחלות דבש מאימתי מטמאת משום משקה, ודעת ב"ש כשמהרהר, שבמחשבה לבד

משתנה הדבר, ומכיון שלעת"ל תהי' הלכה כב"ש, והרי בערב שבת טועמי' חיים זכו, ומכיון שנמצאים אנו בזמן דערב שבת אחרי חצות, כבר עכשיו בזה"ז יכולים להשתנות על ידי מחשבה. (האם יש הפרש בין המחשבות).

ולהעיר גם מד"ה ודוד עבדי תשל"ב (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ב עמ' רז - בהוצאת תשס"ב) שם מבאר ההפרש בין בנין המשכן - מצומח וחי, ובהמ"ק - מדומם, מכיון שלעת"ל יתגלה גדלותו של דומם שלמעלה מצומח וחי, לזה ביהמ"ק שהוא מעין עוה"ב, נבנה כבר כעת מדומם. (האם יש הפרש בין הדומם דעכשיו להדומם דלעת"ל).

ובד"ה ויגש תשל"ד (נדפס שם עמ' רטו) בהערה 29 שישנם כמה ענינים שנעשים כעת כמו שיהי' לעת"ל. ומוסיף: והרי זה שבבהמ"ק הי' צומח טפל להדומם הוא (לא ע"ד גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, כי אם) ע"ד מעשה גדול.

ד. במה שהרב הנ"ל העיר מענין שמים וארץ שמכיון שלדעת ב"ש שמים קדמו בעבודה זהו ענין של תלמוד גדול. לכאורה, מכיון שלעת"ל יהי' מעשה גדול, איך זה מתאים שלעת"ל הלכה כב"ש.

ה. למה שהעיר ע"ד קול חתן וקול כלה - באוה"ת ואתחנן עמ' רעט מסביר דזה שלעת"ל יהי' קול חתן וגם קול כלה, מכיון שאז יהי' מעשה (מעלת הנוקבא) גדול, י"ל שלדעת ר"ט שמעשה גדול, שגם כעת בכח ובהעלם כבר נמצא שניהם ביחד (ע"ד המבואר בהגשת יהודה ליוסף, שכבר בהגשה זו - יש בהעלם וברמז מעלתו של יהודה, ולזה בההפטורה אומרים עכשיו בזה"ז ודוד עבדי נשיא, מלך עליהם), אלא הבפועל יתגלה לעת"ל.



רמב"ם

צידת דגים ביו"ט

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם בהלכות יו"ט פ"ב ה"ז: "דגים שבביכרין גדולים . . כל שהוא מחוסר צידה עד שאומרים הבא מצודה ונצודנו הרי זה מוקצה . . וכל שאינו צריך מצודה הרי זה מוכן וצדין אותו ביו"ט ואוכלין אותו".

ומשיג ע"ז הראב"ד דדגים גם בביכרין קטנים, שאין אומרים הבא מצודה ונצודנו אסור ליטלן ביו"ט. וזה לשונו: "ואפילו הכי דגים אין צדים והטעם מפני שהם מכוסין מן העין".

ויש מפרשים¹ דפליגי הרמב"ם והראב"ד אי יש גדר צידה בדגים בביכרים קטנים. דלהרמב"ם אין שם גדר צידה, ולהראב"ד גם בביכרים קטנים כיון שהדגים מכוסים מן העין יש בהם צידה ביו"ט, ואסורים.

אולם בקו"א לשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תצו סק"א מסביר דעת הט"ז דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד היא אי יש גדר מוקצה בדגים בביכרים קטנים.

דלהרמב"ם האיסור דמוקצה תלוי במה שאינן מחוסרין צידה וכיון שאין אומרים הבא מצודה ונצודנו הרי הדגים בביכרים קטנים אינם מוקצה ומותרין. משא"כ להראב"ד אף שאינם מחוסרין צידה, אפ"ה הדגים בביכרים קטנים ה"ה מוקצה כיון דמכוסין מן העין אין דעתה גלויה.

ולכאור' צ"ע דמוחלפת השיטה, דהרי לעיל בפ"א הי"ז מחמיר הרמב"ם באיסור מוקצה ביו"ט שמא יבואו לזלזל בו, והראב"ד מקיל, דאין אסור ביו"ט משום מוקצה אלא מה שאסור בשבת, וכאן נהפכה הקערה על פיה

(1) כן פירש המגן אברהם סי' תצו סק"א, ומצד זה פסק דלדעת הראב"ד אם המים צלולים אין הדגים מחוסרים צידה. ועיין בקו"א לשו"ע אדמו"ר הזקן, סי' תצו סק"א דהוכיח כדעת הט"ז דלקמן, מדברי הגמ' בביצה (כה) דהסוכר אמת המים, יעו"ש.

דהרמב"ם מקיל באיסור מוקצה בדגים בביכרים קטנים והראב"ד מחמיר. אתמהא!²

ב. ויש לבאר בזה דהנה גדר מוקצה ביו"ט לדעת הרמב"ם (דהיתר מלאכת או"נ ביו"ט הוה משום טעם שמחת יו"ט) הוא - כדי שיהא הכל מן המוכן ויהי' אצלו שמחת יו"ט ומנוחת הנפש בשלימותה, שלא ידאג אם צריך עוד לקצור או לצוד מאכלים ביו"ט.

ולכן בפ"א מחמיר הרמב"ם דצריך להכין הכל ביו"ט יותר מן השבת שמא יבואו לזלזל ביו"ט ולא יהא הכל מוכן ויהא חסר אצלו בשמחת יו"ט.

משא"כ כאן בפ"ב, דהדג מונח בביכר קטן, ואין צריך מצודה א"כ ה"ה בטוח לגמרי שיוכל לקחת את הדג, א"כ אין בו איסור מוקצה ונקרא מוכן.

אבל להראב"ד דאיסור מוקצה ביו"ט, הוה משום דדגים אלו המכוסין מן העין דמיין לגרוגרת וצמוקים דמודה ר"ש דאסור בשבת - וצריכין הזמנה, ולא משום דחסר במצב דמנוחת הנפש אצל הבעלים, דהרי הגרוגרת וצמוקים יכול הבעלים לקחתן כל רגע, לכן מחמיר וס"ל דדגים אלו אסורין משום מוקצה וצריך לעשות בזה פעולת הזמנה.

אבל עדיין צ"ע לדעת הט"ז אמאי דמיין דגים אלו בביכרין קטנים לגרוגרות וצמוקים. דלכאור' שונים הם דהגרוגרת והצמוקים שם אותם על הגג ליבשם ולא לאכלן, ולכן הוה מוקצה, משא"כ דגים הרי שם אותן בביכרין קטנים לאכלן.

וצריך לומר דמדובר בביכרין שהדגים נמצאים שם כדי להסתכל עליהן ולהנות מזה ולפיכך הוה כגרוגרת וצמוקים. דאילו נמצאין שם כדי לאכלן הרי פעולה זו גופא גם לדעת הראב"ד יתירן מאיסור מוקצה כמו הסוכר אמת המים מעיו"ט, ולמחר השכים ומצא בה דגים שמותירן.

(2) והנה הט"ז בס"י תצו סק"א הרגיש בהקושיא, ופי' דאע"פ שהראב"ד מיקל במוקצה ביו"ט מחמיר כאן דהוה כמו מוקצה דגרוגרת דגם ר"ש מסכים שאסור בשבת. אבל עדיין קשה כבפנים, דאם מקיל במוקצה ביו"ט בכלל, למה מחמיר במוקצה דגרוגרת וצמוקים.

משא"כ להרמב"ם הקובע באיסור מוקצה ביו"ט הוא, האם חסר אצל הבעלים המנוחת הנפש דשמחת יו"ט שצריך בידו ללכת להביבר קטן ולקחת הדג ולפיכך פסק דמותרין הם.³



הלכה ומנהג

יהרג ואל יעבור באכילת תקרובת ע"ז

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק חמישי סי' כ הביא הגרמ"פ ז"ל בשם רב אחד "שאמר... דאיכא על אכילת תרנגול הודו ביום האיד טענקס-גיווינג חומרא דיהרג ואל יעבור" וכתב עליו הגרמ"פ: א. ש"לא ידע העובדא" [דאין ל'טענקס-גיווינג' שום שייכות לע"ז ואביזריהו, ע"ש באג"מ בארוכה¹]; ב. ש"אף אינו יודע דיני דיהרג ואל יעבור, שגם על

(3) ועיין מה שהארכנו בזה בגליון הקודם (עמ' 117 ואילך) בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד אי יש איסור מוקצה ביו"ט.

(1) " ...לעשות שמחה וסעודה לכבוד טענקס-גיווינג, יש וודאי לאסור מדינא, ולא משום שאיכא בזה חשש דמיון לשמחת ביום איד של עבודה זרה כנוכרים, שהרי אין יום זה איד שבדו הכומרים, אלא מעצמן עשו שמחה ביום זה. ואף שאז אולי היו הנוכרים שעשו זה עובדי עבודה זרה, ונתנו שם בדבריהם דברי שבח להעבודה זרה, אינו שייך זה לשנים אחרונות, שאחרים התחילו גם כן לקבוע סעודות ביום זה, שהם לא שייכי לאיזו עבודה זרה. וכי כל אדם אף של נוכרים עושה דווקא שמחות לעבודה זרה. וגם, הרי בזמן הזה רוב שמחות וסעודות שלהם אינם לעבודה זרה. וגם דאין מקריבין קרבנות, וליכא שום תקרובת לעבודה זרה, כמפורש בתוס' ריש עבודה זרה ד"ה אסור, אף בימי האיד שלהם. ואין דברי התיפלה שאומרים בסעודתן, אוסר מלאכול מצד איסור עבודה זרה, אף בנוכרים שעושים זה לכבוד אמונתם. אלא שמה שאסור לעשות שמחה לכבוד יום זה הוא מדין ובחוקותיהם לא תלכו, אף שאין זה חוק לעבודה זרה, אלא חוק הבל ושטות בעלמא".

[ויש להעיר שבמק"א (שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק רביעי סי' יא אות ד) נטה הגרמ"פ לומר "[בדבר השתתפות במי שמחשיבים יום ההודייה (טענקס-גיווינג) כעין חג לעשות בו סעודה"]. ד"מכיוון שבספרי דתם לא הוזכר יום זה לחג, וגם לא שיתחייבו בסעודה, וכיוון שהוא יום זכר לאנשי המדינה, שהוא גם כן שמח בהמדינה שבא לגור

אכילת תקרובת עכו"ם, ועל שתיית יין נסך ממש - היינו שנתנסך ממש לעכו"ם - משמע שליכא דין דיהרג ואל יעבור, דהא משמע שאינו עובר בזה על איסורי עבודת עבודה זרה, אלא על לאו דאיסור מאכלות. דהא ילפינן יין שנתנסך לעכו"ם, מאכילת בשר קרבן שהקריבו לעכו"ם. ובשר הזבח לעבודה זרה, ממת, ומת מעגלה ערופה, בעבודה זרה (כט, ב²). משמע שאינו אלא בהלכות מאכלות אסורות, שאסורין גם בהנאה, אבל לא מלאווי עבודת ע"ז. וגם הרמב"ם לא נקטינהו בהלכות עבודה זרה, אלא בהלכות מאכלות אסורות פי"א, משמע שאין דינם בחומרי עבודת עבודה זרה. ורק שלענין השיעור כתב שם הרמב"ם בה"ב, שיש להו חומר עבודה זרה דאף בכל שהוא, עיין שם³. עכ"ל האג"מ.

ולא זכיתי להבין למה החליט הגרמ"פ שהרב המחמיר "אכילת תרנגול הודו ביום האיד דטענקס-גיווינג [ב]חומרא דיהרג ואל יעבור" - "אינו יודע דיני דיהרג ואל יעבור" מפני שאפילו איסור שתיית יין נסך ממש אינו בחומר ע"ז ואביזרי לענין יהרג ואל יעבור, דהא מצינו שאפילו על שתיית סתם יינם איכא דינא דיהרג ואל יעבור ועאכו"כ בשתיית יין נסך ממש. ודבר זה מפורש יוצא מתורתן של הראשונים, ואלו הם:

לכאן עתה או מכבר, לא מצינו בזה איסור לאו בעשיית שמחה בסעודה, ולא באכילת תרנגול ההודו (אינדיק)". וע"ש בס"י יב בארוכה].

הערה דא"ג: התייחסות חיובית ליום ההודי 'טענקס-גיווינג' [מבלי להכנס לשאלה אם מותר ליהודי להשתתף במה שקשור לזה] נמצא בשיחת י"ט כסלו ה'תשמ"ז (התועדויות ה'תשמ"ז ח"ב עמ' 54).

(2) במשנה מס' עבודה זרה שם: "אלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואיסורין איסור הנאה, היין וכו'". ובגמרא שם: "יין מנלן, אמר רבה בר אבוא, אמר קרא אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם, מה זבח אסור בהנאה, אף יין נמי אסור בהנאה. זבח גופי' מנלן, דכתיב ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתיים, מה מת אסור בהנאה, אף זבח נמי אסור בהנאה. ומת גופי' מנלן, אתיא שם שם מעגלה ערופה, כתיב הכא ותמת שם מרים, וכתיב התם וערפו שם את העגלה בנחל, מה להלן אסור בהנאה, אף כאן נמי אסור בהנאה. והתם מנלן, אמרי דבי רבי ינאי, כפרה כתיב בה כקדשים". ע"כ.

(3) ז"ל הרמב"ם הל' מאכא"ס שם, הלכה א-ב: "יין שנתנסך לעבודה זרה אסור בהנייה והשותה ממנו כל שהוא לוקה מן התורה, וכן האוכל כל שהוא מתקרובת עבודה זרה מבשר או מפירות, אפילו מים ומלח האוכל מהן כל שהוא לוקה, שנאמר (האזינו לב, לח) אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם יקומו [ויעזרכם יהי עליכם סתרה]. יין שנתנסך לה כזבח שקרב לה וכיון שאיסור זה משום עבודה זרה הוא אין לו שיעור שנאמר בעבודה זרה (ראה יג, יח) ולא ידבק בידך מאומה מן החרם".

א. בשו"ת הריב"ש סי' רנה כתב: "שאלת אותן המים כו' שעושין אומנים עובדי כוכבים לרפואה מעקרים ידועים ובתערובת יין נסך, אם מותרים בהנאה דרך רפואה שלא במקום סכנה . . תשובה: כל איסורי ע"ג, אפי' נשרפו והיו אפר, אפרן אסור . . ויין נסך שנתנסך ודאי לע"ג, הרי הוא בכלל אסור, שהרי תקרובת ע"ג הוא. וסתם יינם, הרי הוא חמור מדרבנן כודאי יין נסך . . ואם מפני חולי שאין בו סכנה, נראה שאין להתירו כלל; ואפילו לחולי שיש בו סכנה נמי אסור, דהא אסורי ע"ג הוא, ואמרינן בפרק כל שעה בכל מתרפאין, חוץ מעצי אשרה . . וכיון דמשום לתא דע"ג איתסר בהנאה, נראה דאסור ליהנות ממנו אפילו במקום סכנה; דבשלש עברות הללו, לא שנא בעברה גופה, ולא שנא אבקה של עברה, אין מתרפאין בהן כלל . . דבשלש עברות הללו, ובכל אבזריהו, אין מתרפאין כלל, ואפילו במקום סכנה".

ב. בספר אורחות חיים הלכות יין נסך ס"א כתב: "יין שנתנסך לע"ז אסור בהנאה ואפילו להתרפאות ממנו ואפילו במקום סכנה". [וכ"ה בספר כלבו סי' צו, ע"ש].

ולפ"ז נמצא שאותו הרב (שהביא דבריו באג"מ) שהבין שתרנגול ההודו ביום האיד דטענקס-גיווינג הוה בגדר תקרובת ע"ז והוה כיי"נ ממש, שפיר פסק דשייך בזה חומרא דיהרג ואל יעבור, ולמה כתב האג"מ שלא ידע מאי קאמר בהל' ע"ז.

[ועוד יש להעיר, דהגרמ"פ נקט דאיסור שתיית יי"נ אינו מכלל "לאווי עבודת ע"ז" כיון שהרמב"ם כללו בהל' מאכא"ס ולא בהל' ע"ז. אבל ברמב"ם שם מבואר דהא דאין שיעור לאיסור שתיית יי"נ ותקרובת ע"ז נלמד ממש"נ "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", ולכאורה מבואר מדבריו שההשותה יי"נ עובר על הלאו דולא ידבק שהוא מלאווי ע"ז, וא"כ שייך לגבי' מ"ש הרמ"א (יו"ד סי' קנז ס"א) ש"כל איסור עבודת כוכבים וג"ע ושפיכות דמים אע"פ שאין בו מיתה, רק לאו בעלמא, צריך ליהרג ולא לעבור", (יעוין שם בביאור הגר"א דהוא ע"פ הסוגיא דפסחים (כה, א) דאין מתרפאין בעצי אשרה וכו' ואיסור רפוי מעצי אשרה נפק"ל מקרא דולא ידבק גו'), ואם כנים הדברים נמצא שסברתו של הרב הנ"ל נכונה היתה לפי הכרעת הרמ"א].



מעברתא של תפילין

הרב חיים דוד א. טיפענברון
ר"מ במכינה לישיבה לונדון

בשו"ע אדה"ז סי' לב ס"פ כתוב: "ונוהגין להעביר עור על הבית של יד לרוחב הזרוע לפי שהתפילין של יד הם גבוהים וקצרים ומשימין אותן תחת הבגדים ומתקלקלים תחת הבגדים לכך נהגו להעביר עליהן רצועה זו לחזקן. ובמקצת מקומות אין נוהגין להעבירה". ע"כ.

יש שאומרים שהלכה זו היא המקור למה שנוהגין בזמנינו להשים נרתק מנייר 'קרטון' או מפלאסטיק על הבית של יד, ויש שעושים אפי' מעור, כדי לשמור על הריבוע של הבית שלא יתקלקל תחת הבגדים.

והגם דדבר זה נכון מאד, וראה בספר שערי הלכה ומנהג ח"א עמ' ע (ועוד מקומות) דכן נהג כ"ק אדמו"ר, "כדי לשמור על פינות" הבית, אמנם אין זה משמעות הסעי' אלא טמונה בה דברי הראשונים וגדולי האחרונים בהדין של "מעברתא" שהוא הלכה למשה מסיני, והם דברים קצת סתומים, ואי אפשר להבינם בלי עיון בהראשונים ואחרונים, וכלשון הרי"פ בהגהות (בילקוט מפרשים נדפס בסוף שו"ע הוצאת מכון ירושלים) "ולא ידעתי מובן ופי' הענין על נכון גם מבעלי תריסין היוצאין ונכנסין, ולהמסביר כהלכה נמטי' לי' אפיריון ורב קילוסין". ולהלן מה שהבנתי אחר העיון:

הנה יש כמה שיטות בהדין של המעברתא דתפילין:

א. הובא בשו"ע אדה"ז שם סס"ו (בשם הרא"ש בהלכות קטנות הל' תפילין סי' ז) - "היינו שעור התיטורא יהי' ארוך וכולט מצד אחד, והבליטה תהי' כפולה לעבור הרצועה בתוכה" ע"כ. וכלשון הב"י סי' לב סקמ"ד ד"ה ומ"ש בשם רש"י "דהיינו כשכופל עור התיטורא בצד השלם ומניח בו באמצע להכניס בו הרצועות ונקרא מעברתא ע"ש שהרצועות עוברות בתוכו ואינן קבועות בתוכו ומעבירין מצד זה לצד זה" ע"כ. (והוא השיטה הנפוצה בכל מקום בהפירוש של מעברתא סתם).

ב. הובא בב"י שם ד"ה ונוהגין, שיטת ה"ש מפרשים "בתוס' והרא"ש והמרדכי וסמ"ג וספר התרומה, דהיינו רצועה קטנה שמעבירין למעלה על התפילין של יד. וכלשון ה'ברוך שאמר' עמ' קעד (הובא גם בד"מ שם): "וישים על הבית רצועה שחורה הנקרא מעברתא כשיעור רוחב

הבית לא פחות ולא יותר, וישים הרצועה מימינו לשמאלו היינו לרוחב הזרוע ולא לארכו של הזרוע, לאפוקי מכמה אומנים שאינם מכוונים בזה והופכים הרצועה מפנים לאחור לאורך הזרוע, וזה טעות, כי לשון כל הספרים הוא מצד זה לצד זה, "ע"כ. ושם ב'ברוך שאמר' אות קטז: "ואני מתקן הרצועה על הבית בעודנה על הדפוס, ואז יהי יותר נאה וניכר ריבוע שלה ממה שמשימים על הבית בשעת התפירה", ע"כ.

וראה בס' 'אור זרוע' הל' תפילין סי' תקסב בשם מורו רבינו שמחה דסובר שהוא "טלאי טלוא על בית של יד ותופר למטה בתיטורא שלו כמין רצועה רחבה כמדת גגו של בית של תפלה של יד ועובר כל גובה של בית משני צדין ועל פני רוחב הגג....".

וכלשון המרדכי (הלכות תפילין יא, א): "מעברתא, תולה רצועה אחת עליונה על גב תפילין של יד ממזרחו למערבו על גב הקציצה מצד זה, ויש תפילין קדמונים עשויים כן".

ג. שיטת הרי"ף הובא גם שם במרדכי בשמו: "פירוש מעברתא שבין ראש לראש, ובעי למיעבר בין כל חד וחד תרי גידי מלעילא עד לתתא וליהדקי' שפיר כי היכי דלא לפרשו ואינון מעברתא". ע"כ. (כן פירש הרי"ף מעברתא. אמנם כפי שפי' שם הרי"ף "תיטורא" היינו: "רצועה עליונה של תפילין של זרוע שלא תהא כטוטפת שאין לה אלא רצועה אחת אלא צריכה אחרת כדי שתהא שתי וערב זו על גב זו כגשר על הנהר דגשר בלשון ארמי תיתורא". עכ"ל. וזה נראה כמו שפירשו ה"ש מפרשים" מעברתא, שהוא רצועה (גשר) על הבית, כדלעיל). וצריך להבין דבריו.

והנה לכאורה (בהשקפ"ר) יכולים לומר שמה שמביא אדה"ז שם "דנוהגין להעביר עור על הבית לרוחב הזרוע" היינו כדי לקיים החיוב של מעברתא שהוא הלמ"מ לפי שיטת ה"ש מפרשים" שהובא בראשונים. אלא היות דהב"י מביא המרדכי דסובר "דיש ספק בדבר" (עי' במרדכי בהל' תפילין שם), ומסיים עם דברי ה'סדר תיקון תפילין' שכתב שאין נ"ל פירוש זה (העברת הרצועה על הבית) והסופרים נהגו כן (לא מטעם לקיים ההלמ"מ של מעברתא, אלא) לפי שהתפלה של יד גבוהה וקצרה ומשימין אותו תחת הבגדים ומתננדנים ונפסדים ומתקלקלים על כן העבירו רצועה זו עליהן לחזקן, ע"כ.

מובן שאדה"ז מביא דעת הב"י הסובר דסיבת העברתן הוא לחזק הבית כדי שהבית לא יתקלקל, או כמו שכתב הפרישה שם "שלא יתקלקל העור הדק של הפרשה מנדנוד הבגדים".

אמנם מסיים שם הב"י "והאידנא לא נהגו להעביר רצועה זו", ובשמן המאור סוף סי' לב כתב: "ואני חקרתי אחר זה ולא ראיתי במדינתנו שום תפילין שיהא עם רצועה זו על הבית של יד, ותמהתי שלא הזכירו מזה האחרונים המ"א והט"ז".

וגם האלי' רבה שם ס"ק עה כותב: "ועכשיו באלו הארצות נתפשטו תיקונים כמו בארץ ישראל שעושין אותה בענין שאין קמט על גובה הבית לכן אין צריך לחיפוי עור כל כך".

וכן, וביתר ביאור, כתב בספר לחם חמודות דף צא: "ולי נראה טעם אחר, והוא דכשעושין הבית של יד בהכרח נעשו קמטים, ואינו נוי וכתיב זה קלי ואנוהו, לכן נהגו להעביר רצועה זו לחפות ולכסות הקמטים, ובא"י עושין בענין שאין בו קמטים, ולפיכך אין מעבירין רצועה זו, ובמדינות אלו נתפשט הדרך כמו שעושין בא"י, ואין מעבירין עליו רצועה". ע"כ.

ולסיכום: יש כמה טעמים להעברת רצועה זו על הבית של יד: א. הרי זו היא המעברתא שהוא הלמ"מ ב. לחזק התפילין שלא יתקלקלו תחת הבגדים. ג. לכסות הקמטים. והטור והב"י מביאים שהטעם הוא כדי לחזק הבית שלא יתקלקל.

אמנם על מה שכתב הב"י דהאידנא לא נהגו להעביר רצועה זו כתב שם בדרכי משה "אבל אני לא ראיתי שום תפילין רק עם רצועה זו ואולי סופרים שבמדינתו (הב"י) לא נהגו כן..." דהיינו שהוא סובר דכן צריכים להעביר רצועה זו, ולכן מביא אדה"ז הלכה זו - כלשון הטור והרמ"א (בדרכי משה ובהגהת לשו"ע) דנוהגין לתפור חתיכת עור קשה על הבית של יד ממזרח למערב, מצד א' של התיתורא לצד השני, כדי לחזק צדי הבית שלא ישברו תחת הבגדים. (ולא מחפין כל הבית לגמרי דא"כ נקרא "אינו רואה את האויר" (כמ"ש תוס' והרא"ש) הגם דפסול זה שייך בעיקר בשל ראש. וראה תוס' מנחות (לה, א ד"ה מעברתא) וכן במרדכי שם דף יא בשם הר"י ובב"י דלעיל. וחתיכת עור זו הוא על (חלק) מרוחב הזרוע (ולא לאורך הזרוע שהוא מהמעברתא עד פני הבית), וא"כ לא מדברים

על נרתק השומר פינות הבית - אלא על רצועת עור תפור לב' צדדי התיתורא והגג, והוא שם לחזק את הבית שלא ישבר.

ומסיים אדה"ז דיש מקומות שאין נוהגין להעבירה (שיטת ב"י), דאין כאן צורך לזה, היות דהיום הם חזקים ואין כאן שום קמטים (כמו שעושים בארץ ישראל (לשון הד"מ)) ולכו"ע אינו נקרא מעברתא כשיטת הרא"ש והמרדכי.

כשמעיינים בספר ערוך השלחן סי' לב סצ"א רואים שמביא הרמ"א וכותב ע"ז: "דאינו מובן כלל כוונתו בזה", וכותב על הטור "שהוא ביאר להעביר הרצועה על הבית של יד כלומר על המעברתא בשעת הקשירה כדי לחזקה כמו שהספרדים עושין, וכן ניכר שזהו כוונת הרמ"א, אך לשונו תמוה מהו זה שאמר ויהי רחבו כו'. ואולי יש כאן טה"ד", עכ"ל.

ודבריו תמוהין מאד, דאיזה טעות הדפוס יש כאן! רובם של הראשונים כתבו כן - תוס', הרא"ש והמרדכי האו"ז ס' התרומה ועוד, וכולם כתבו בזה הלשון, ועוד יותר לא מדברים כלל על חיזוק הבית על היד בשעת הלבישה ע"י העברת הרצועה הרגילה על המעברתא (כמו "שעושים הספרדים" - וראה בס' של"ה ריש מס' חולין דכתב דכן הי' נוהג אביו), אלא חיזוק (ושמירת) התפילין בכלל שלא יתקלקלו וישברו תחת הבגדים (היות דהם חלשים מאד), והרצועה היא על הקציצה ועל צידי הבית (ואין זה הרצועה הרגילה של התפילין אלא חתיכת עור שהוא קורא בשם "רצועה").

והרמ"א אינו מדבר כלל על הרצועה של שעת לבישת התפילין (כמו שהבין הערוה"ש), כמפורש בספרו דרכי משה על הטור. ומה שלא הבין הפירוש של "רוחב הזרוע" - היינו דכוונת הטור הוא דמעבירין ממזרח הבית למערב הבית (מימין לשמאל) שהוא על רוחב הזרוע ולא שהכיסוי הוא מצפון לדרום היינו מהמעברתא עד פני הבית. וכנראה נעלם ממנו כל דברי הראשונים ואחרונים בדבר.

מה שכן צריכים לתקן הוא הטה"ד בהמ"מ להמהדורא החדשה של שו"ע אדה"ז, דנדפס שם כמקור להדין של "מעבירין" בהערה תרסו "רמ"א סעיף נב", וכמקור ל"מקצת מקומות דאין מעבירין" בהערה תרסז "ב"י ד"ה ונוהגים, דרכי משה ס"ק כ"ה". דמשמעת זאת הוא דיש איזה סתירה או מחלוקת בין הגהת הרמ"א בשו"ע לפירושו על הטור בדרכי

משה ! וכנראה דעורכי המ"מ שגו בהבנת דברי הדרכי משה שם, שכתב: "אבל אני לא ראיתי שום תפילין רק עם רצועה זו" והבינו דבריו כאילו סובר הד"מ שלא ראה תפילין כאלו ! וטעות הוא - דפירוש דבריו הוא: שלא ראה אף תפילין בלי רצועה הנ"ל, וראה רק עם רצועה הנ"ל, והסופרים שבמדינת הב"י לא נהגו כן. וא"כ מפורש דסובר שצריכים להעביר, ולכן מביא אדה"ז דעת הרמ"א בתחילת דבריו דנוהגין (ואין כאן סתירה בדברי הרמ"א). ולכן בהערה תרסו צ"ל: "רמ"א סעיף נ"ב, דרכי משה ס"ק כ"ה".

ומה שמביא אדה"ז דין זה רק אחר הדינים של עשיית הקשרים (אם כי כן הוא הסדר בהטור) דשונה הוא מהסדר שהובא בהגהת הרמ"א דמביא מתחילה הדין של העברת הרצועה ורק אח"כ הדין של עשיית הקשר, (וגם לא בהסעיפים המדברים אודות עשיית הבתים) הוא (עפ"י סברא): דאינו אלא עצה טובה לחזקן, והקשרים הם הלמ"מ, ומעיקרי הדין של תפילין. וזה שהעברת הרצועה הוא דוקא לרוחב הזורע ולא לאורך, הוא כדי שתהא בדומה להמושג של "ימין הקורא" כמו אצל הפרשיות. ועוד יש לעיין בכל הנ"ל.



ברכת המצוה: על הפועל או על הנפעל

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבעני, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 167) דן הרב י.ב. שי' בהכרח ברכת 'על מצות תפילין' לתפילין של ראש (גם בלי הקדמת תש"י לפנ"ז), וגם העלה הקושיא ש'על אכילת מצה ומרור' צ"ל 'לאכול?' ולאידך גיסא, למה מברך 'להפריש חלה'?

והנה רבו הקושיות על כלל הריב"א, שמצוה שאפשר בשליח מברך 'על', ונלאו למצוא תירוצים שונים לכל ברכה וברכה.

ולולי דמסתפינא, יש להסביר הכלל באופן אחיד, שהאפשרות לקיים ב'שליח' אינו גדר שליחות ממש, אלא ע"י אחר כל דהו, גם קטן, שזה מוכיח שאין פועל העשיה עיקר המצוה, אלא התוצאה והנפעל, וכפשטות הדקדוק: 'לי' לשון פועל, 'על' לשון תואר.

ונבאר כאן ט"ו ברכות המיושבים בזה, בהמשך לביאורי (גליון תתקכב עמ' 171 ואילך) בנוסח ברכת התורה: 'לעסוק' או 'על דברי תורה'.

שתי ברכות התפילין

והסבר זה מיוסד על ברכות תפילין, מצוה שבגופו שא"א בשליח, שמצינו בה שני האופנים: 'להניח תפילין' על תש"י, 'על מצות תפילין' על תש"ר.

וביאר הר"י ענגלי¹ והצפנת פענח² שבתש"י הקשירה עיקר כמ"ש: 'וקשרתם לאות על ירך'³, אבל בתש"ר העיקר הנפעל, שיהא מונח, כמ"ש: 'והיו לטוטפות בין עיניך', ולכן על תש"י מברך 'להניח' - שהמצוה הפועל, ועל תש"ר 'על מצות' - שהמצוה הנפעל⁴.

ולכן כנ"ל המניח רק תש"ר (שאינן לו יד ר"ל, או אין לו תש"י) מברך 'על מצות תפילין', שנוסח זה מתאים דוקא לתש"ר. ולכן אם לא בירך בשעת הנחה, מברך על תש"ר כל זמן שמונח על ראשו, אבל על תש"י יברך רק בשעה שקושר.

'להדליק נר חנוכה'

וכן תמה בשבלי הלקט⁵: "במטבע ברכות שטבע רבינו יוסף ז"ל ברכת חנוכה . . להדליק, טעות סופר הוא, ואף שבכל הספרים כתוב להדליק. חדא, דסגי' להדליק ע"י שליח . . אלא טעות סופר הוא . . ומפורש בירושלמי . . על מצות הדלקת נר".

ולפי ביאורנו אתי שפיר 'להדליק', דהא קיי"ל שפועל ההדלקה עושה מצוה.

ויומתק בזה הוכחת הגמרא "מדמברכינן 'להדליק' שמע מינה הדלקה עושה מצוה" (שאם רק שמזכיר שם 'הדלקה', פשיטא, מה היתה

(1) גליוני הש"ס ח"א (נב, א-ב).

(2) ה' תפילין פ"ד ה"ד, הובא בלקו"ש ח"ד עמ' 153, ועוד.

(3) כהכרעת תוד"ה משעת (מנחות לה, ב).

(4) עוזר - קושר במבצע תפילין הוי כ'ניקף לוקה דמסייע בהדי" (לקו"ש ח"ט עמ' 257),

ולהעיר מאשתו . . קושרת לו תפילין (ע"ז דף לט).

(5) סי' קפה.

הקס"ד?) שהוכחת הגמרא מזה שתיקנו נוסח הברכה בפועל 'ל', לא 'על הדלקת'.

'להדליק נר של שבת'

כן הקשו, למה לא נברך 'על הדלקת נר שבת', דאפשר בשליח?

והנה מלבד האורות הרוחניות בנר שבת: "הרגיל בנר זוכה לבנים ת"ח", "אם אתם משמרים נרות של שבת אני מראה לכם נרות של ציון", הנה בפשטות מטרת נר שבת להאיר סעודת השבת, שלא יאכלו בחושך.

והקשה רבינו משולם, "כל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה לא מברכין"⁸ ואיך מברך על נר שבת שעיקרה אח"כ בסעודה?

והערוך השלחן הק': הרי אין מברך על כל עונג שבת? ומסיק מיהו הדלקת הנר תקנה בפני עצמה, אבל מהו טעם תקנה זו?

להוציא מליבן של צדוקים

וי"ל שתועלת הנר אינו רק להנאת אכילה, כבשר דגים ומטעמים שבסעודה, שמענין החיובי של 'זכור', מסתעף גם צד הנגדי של 'שמור', נגד טעות הצדוקים ב'לא תבערו אש' שאסרו להבעיר אש לפני שבת שידלק בשבת⁹.

והרבו להדגיש הדלקת נר שבת כריבוי המחאות בקצירת העומר נגד סילוף הבייתוסים ב'מחרת השבת'¹⁰ וכמנהג ישראל להטמין חמין לשבת נגד הצדוקים¹¹.

(6) ראה אוה"ת בראשית (עמ' 648), ובן יהוידע שבת (כה, ב) ע"פ האריז"ל.

(7) מרדכי; קרבן נתנאל (רא"ש פ"ב אות לג); שו"ע אדה"ז סי' רסג, קונטרס אחרון סוף ס"ק ג.

(8) מנחות מב, ב.

(9) מעשה רב קי"ב, ובהגהות דברי שלמה מביא שהגר"א הרבה בנרות שבת למחות נגד הצדוקים.

(10) מנחות סה, א.

טעם אמירת במה מדליקין בנוסח אשכנז, לפרסם נגד הצדוקים, כן הביא באור ישראל (גליון מו) מהערות בינה לעתים על ספר העיתים.

(11) ולבעל המאור מי שאינו נוהר בחמין בשבת בודקין אחריו.

ואף שלהלכה¹² הרי ברכה לבטלה אם אין הנר מאיר בסעודה (בסומא, ונר שיכבה לפני הלילה כו'), זהו מפני שאין טעם הצדוקין גורם בעצמו, ואינו טעם המעכב, רק סניף בענין הדלקת הנר לכבוד הסעודה, אבל מ"מ הוי טעם לשבח לההדלקה עצמה, ונקבע נוסח 'להדליק'¹³. כיון שטעם זה פועל מיד כשמדליק, עוד לפני הסעודה אח"כ.

‘לקבוע מזוזה’

וכן הקשו בנוסח 'לקבוע מזוזה'¹⁴, הרי אפשר בשליח? ויובן לפי ביאורינו, שמעשה קביעת המזוזה מעכב, כלשון 'לקבוע'. ולכן חש"ו ונכרי שקבעו מזוזה פסול¹⁵.

שתי ברכות בברית מילה

ואבי הבן מברך 'להכניסו', אבל מוהל מברך 'על המילה' גם כשאבי הבן מוהל¹⁶ מצד הפעולה הנמשכת, שיהא מהול¹⁷.

ברכת פדיון הבן

והנה מפורש בגמרא שמברך 'על פדיון הבן'¹⁸, ולהרמ"א אין פודין בשליח, וא"כ קשה, למה מברך ב'על'?

והנה בס' פדיון הבן כהלכתו מבאר שיטת הרמ"א, דאף שבכל התורה שלוחו של אדם כמותו, כאן עיקר מצות הפדיון תלוי בבן עצמו, ומהבן (שהוא רק בן ל' יום) מסתעף חיוב האב¹⁹. ולכן לרוב האחרונים מהני²⁰

(12) שוע"ר הל' שבת סי' רסג סי"ב.

(13) טעם נגד צדוקים לא שייך בנר יו"ט, והרב רצון ערוסי ('סיני' ניסן תשל"ט) פי' בזה מנהג תימן לא לברך על נר יו"ט, לכן קבע הרמב"ם הדלקת נר בפ"ה במלאכות הנכנסות לשבת, לא בפ"ל בהכנות סעודת שבת.

(14) ירושלמי ברכות פ"ט ה"ד.

(15) פמ"ג בראש יוסף ברכות (כ, ב); ורוב השיטות בשד"ח (כלל קלא עמ' תקלג) פוסלים.

(16) רמ"א יו"ד סי' רסה ס"ב, דלא כהרמב"ם.

(17) כביאור רבינו לקו"ש ח"ג פ' לך לך.

(18) פסחים (קכא, ב).

(19) בלקוטי שיחות ח"א עמ' 46, מבאר לפי זה שיטות הבבלי והירושלמי.

(20) בדיעבד עכ"פ.

אם הבן פודה עצמו בקטנותו, אף שקנין קטן מדרבנן²¹, הרי שעיקר המצוה הוא התכלית הנרצה שנפדה, לא רגע הפועל של הנתינה²², כמ"ש הצפע²³ שפדיית האב נמשך והולך (כבמילה).

שתי ברכות ציצית

ויש לבאר כן גם בציצית, שא"א בשליח, שמברך 'להתעטף' על טלית גדול, ו'על מצות ציצית' על ט"ק:

שט"ק אין החובה פעולת הלבשה, רק שיהא לבוש לזכור מצות ה'²⁴, וחזן מצות ציצית, יש ענין 'פועל' בעיטוף ט"ג לתפלה שנא' 'הכון לקראת אלקיך ישראל'²⁵ ו'מדמברכין' 'להתעטף בציצית' הרי שט"ג עיקרה בשעת עיטוף כדי הילוך ד' אמות.

ברכות חלה, שחיטה, עירוב, מעקה

וכן מברך 'להפריש חלה' (ותרו"מ) שאף ששליח כשר; פסול בחש"ו. אבל 'על השחיטה', ש'רוב מצויין אצל שחיטה מומחין' גם קטן. ו'על ביעור חמץ' שבקטנים 'הימנוהו רבנן בדרבנן'²⁶.

וכן מברך 'על מצות עירוב', שקטן גובה ערובי חצרות²⁷. ואף ש"השולח ערובו תחומין ביד חש"ו . . אינו ערוב"²⁸; הרי לתוס'²⁹ זהו רק מחוסר נאמנות, שאין לו חזקת שליח עושה שליחותו.

וכן מברך 'על עשיית מעקה', שנפטר אם בנה קטן או נכרי המעקה ומסלק "לא תשים דמים".

(21) גיטין נט, א.

(22) האריכו בזה בשו"ת 'ביע אומר' ובספר 'פדיון הבן כהלכתו'.

(23) קונטרס ההשלמה עמ' 46 טור ב.

(24) מנחות מא, ב. שק"ט בתוספות אי מצות ציצית בשעת לבישה, או אח"כ.

(25) מגדל עוז סוף הל' ציצית.

(26) פסחים ד, ב.

(27) עירובין לא, ב. רמב"ם עירובין פ"א הט"ו; או"ח סי' שסו ס"י.

(28) עירובין פ"ג מ"ב.

(29) ד"ה כאן.

'על הטבילה'

ומברך 'על טבילת כלים' שאין הטבילה עיקר אלא הנפעל, שנטבל, ואדרבא, הטהרה לא חל בשעת הפועל, אלא אחר שיעלה (תוד"ה וירד ויטבול ויעלה (שבת לה, א)). ולכן אם גדול רואהו, קטן כשר להטביל כלים, אף בלי כוונה.

וכן אשה מברכת 'על הטבילה' אף שא"א בשליח, שהעיקר הנפעל, ש'נדה שטבלה לאונסה (שנפלה למים) עלתה לה טבילה'.

'על אכילת מצה . . מרור'

והנה מצה ומרור הם מצוות שבגופו שא"א בשליח, והק' הראב"ד³⁰:
למה יברך 'על אכילת מצה'^{31 32} ?

והחק יעקב³³ פי' מלשון הכתוב: 'על מצות ומרורים'³⁴. אבל עדיין קשה, למה מברך 'על אכילת פסח' ?

ולהמגדל עוז, א' היה מברך 'על' בחבורת הפסח להוציא את כולם. אבל הקשו³⁵, שהיום כל אחד לברך לעצמו ?

ולפי ביאורינו י"ל שאין ברכת מצות פסח מצה ומרור רק על פועל רגע האכילה, אלא על הנפעל, להמחיש סיפור יציאת מצרים - המצוה העקרת כליל פסח, 'לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך'. ולכן 'כל שלא אמר ג' דברים אלו לא יצא יד"ח . . מצה זו . . מרור זה'. ויומתק לפי הצפצ"נ, שמצה ומרור הם רק (כל' הגמרא) 'מכשירי פסח' כיון דבזמן הבית היה אי-הקרבת הפסח מעכב מצה ומרור³⁶.

(30) ברכות פ"א הט"ו.

(31) רמב"ם הל' חומ"צ פ"ח ה"ח.

(32) הכס"מ מביא יישוב מבעל מ"ע, אבל דוחה תירוצו.

(33) ריש סי' תלב.

(34) אבל למה מברך 'על אכילת פסח' ? ובמועדים וזמנים (ח"ג) דחק שמברך 'על' על שאר המצה שיאכל במשך הסדר, אבל ק' שכליל סוכות מברך לישב בסוכה אף שממשיך לקיים המצוה בכל הסעודה ?

(35) אבני נזר (סי' שפא ; ויש להתאים תירוצו שיהא נאכל (נפעל) בחצות כביאורינו).

(36) פסחים צ, א.

‘על קידוש השם’

וכן ברכת ‘על קידוש השם’ (שדי חמד ברכות סכ”ב), דלכאוו מצוה שבגופו שא”א בשליח ? אלא דעיקר קידוש השם הנפעל, לא הפועל.

**אי יש חיוב להביא עצמו לידי חיוב צדקה***

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

יש לחקור האם יש חיוב לחזור אחרי העני ולחפשו כדי לתת לו צדקה או רק כאשר יש עני לפניו כי אז מצוה וחיוב ליתן לו צדקה.

ונחזי אנן :

בהא דיש חיוב לחזור אחרי מצוות בכלל, יש מביאין מהמפורש במס’ קידושין (לג, א) לענין מצות קימה וז”ל: “יכול יעצים עיניו מקמי דלימטי” זמן חיובא דכי מטא זמן חיובא הא לא חזי לי דקאים מקמי ת”ל תקום ויראת”, ע”כ.

ובמשנ”ב סי’ קכח ס”ד בביאורוה”ל ד”ה אינם כ’ עמ”ש השו”ע שכשהכהנים אינם רוצים לעלות לדוכן, שהביאור בזה הוא מפני חולשה וכדו’, וז”ל: “דאל”ה בודאי לא שפיר למעבד הכי שיבטל מ”ע בחינם והרי”ז דומה לשאר מצות עשה התלוי במעשה וכו’”, ומסיים “ובאמת גמ’ מפורשת היא בקידושין לג” ע”כ².

לאידך המהרש”ם בתשובה (ח”א סי’ רט) הביא מהמדרש רבה (צו פי’ ט) דמשמע שבשאר מצות חוץ מהשלום אין חיוב לחזור להביא עצמו לידי

(* ענין זה הינו חלק ממאמר ארוך בענין כללי אי מחויב האדם להביא עצמו לידי חיוב מצוה. לזכות אמי מורתי מרים בת שרה בילא תחי’ לרפו”ש ורפו”ק.

(1) ראה צפ”ע”נ הלי’ מתנ”ע פ”י ה”ג שמביא גם מאבות דר”נ פל”ח דאף אם רק גרם שלא יתחייב הוי כן מעובדא דתפסו את רשב”ג ואת רבי ישמעאל ליהרג וכו’ אמר לו ר”י שמה כשהיית מיסב בסעודה באו עניים ועמדו על הפתח ולא הנחתם וכו’.

(2) אלא דראה מש”כ רבינו בשלחנו שם סי’ קכח ס”ה ואכ”מ, כן לא נתבאר לפנינו שיטת הרמב”ם בפ”י דברכות בהחילוק באיזה מצות מחויב לעשות ובאיזה לא, ויתבאר במ”א.

חיוב, דאיתא שם "גדול השלום שכל המצות כתיב בהו כי תפגעו כי יקרא, אם באה מצוה לידך אתה זקוק לעשותה, ואם לאו אי אתה זקוק לעשותה ברם הכא בקש שלום ורדפהו, בקש למקומך ורדפהו למקום אחר" ע"כ, ומסיים המהרש"ם "ומבואר דבשאר מצוות ליכא חיוב בזה".

וע"ש עוד שאף שמבואר בכ"מ (תוס' פסחים קיג, ב ד"ה ואין לו. סוטה יד, א) שיש לחזור ולהביא א"ע לידי חיוב ואם לאו מנודה לשמים וכדמצינו אצל משרע"ה (ע"ש), מתרץ די"ל דשאני משרע"ה, ע"ש.

אלא דמפורש בשטמ"ק ערכין (ב, ב) בשם הרא"ש דצריך להשתדל לקיים כל מצוה ומביא ראי' מההיא דמשרע"ה ע"ש, משמע דאכן יש ללמוד ממנו לכל אדם, וכ"ה בס' מור וקציעה להיעב"ץ או"ח סי' כד שמדקדק מדברי הב"י שם, שחייב להשתדל אחר מצוות גם כשאין באות בהכרח, וכ"ה במנ"ח מצוה ט ובמקו"ח סי' תלא דיני בדיקה וביטול סק"ב שמחוייב לחזור אחר מצות ומי שאין לו חמץ קודם פסח חייב להשתדל ולחזור שיהי' לו חמץ ויבערנו.

ויש להאריך בכל זה בהנוגע למצוות בכלל, ועוד חזון למועד.

ובהנוגע למצות צדקה, הנה ביו"ד סי' רמז ס"א כתב וז"ל: "ומצות עשה ליתן צדקה כפי השגת ידו" ע"כ.

ובס' מלא העומר (להגרי"ש בלויא - הו"ד בס' (נכדו) צדקה ומשפט מהגר"י בלוי בתחלתו) מביא בשם הגרי"צ דיסקין שחייב אדם להביא עצמו לידי חיוב צדקה.

ומדייק כן ממ"ש בגמ' (ב"מ לא, ב) פתוח תפתח לרבות עניי עיר אחרת, ואין לומר שבא לרבות שכשיבואו עניי עיר אחרת לכאן שצריך ליתן להם דא"כ פשיטא, דהא בכלל אחיך הם, אלא ע"כ בא לומר שאם אין עניים בעירו צריך לטרוח ולהמציא צדקה לעניי עיר אחרת וכמו שכ' רש"י (חולין קלט, ב ד"ה לפי שנאמר) שבמקום שכפלה תורה ב' פעמים צריך לחזור אחר המצוה עד שתבוא לידו, ע"כ³.

(3) וצ"ע האם יש לדייק מזה ששיטת רש"י הוא לאפוקי כל מצוה שהתורה לא כפלה, די"ל דרק מפרש כן דברי הגמ'.

ובספר אוצר פסקי צדקה (פרץ) סי' א הק' ע"ז (וכן הק' באמת, ברמז ובקיצור בעצמו בס' צו"מ הנ"ל) דהא לקמן בסי' רנז ס"ג כתב "ואם אין שם עניים מפריש ומניח עד שימצא עניים" ע"כ, וכ' הש"ך ומניח עד שימצא עניים ואי"צ לחזור אחר עניים אפי' עברו ג' רגלים אלא ימתין עד שיזדמן לו עניים, כן דעת הר"ן וכ"נ דעת הב"ח, ע"כ.

והק' הנ"ל באוצר, הא מוכח שא"צ לחזור אחר עניים אלא רק יניח עד שימצא עניים שיבואו אצלו, ובס' צדקה ומשפט כתב לתרץ שהש"ך איירי רק בבל תאחר.

והק' עליו באוצר הנ"ל דאם אכן הי' מצוה לחזור מהתורה אמאי לא יעבור באמת על בל תאחר אם לא חיזר וגם דהי' לו להש"ך לבאר שצריך לחזור ורק לענין בל תאחר אינו עובר.

והוא עצמו מתרץ דאף דאינו חייב לחזור אלא רק פעם אחת ולא יותר, וכהא דמצוות שילוח הקן האם כל ימיו בעמוד וחזור קאי לחפש קיני צפור? אלא דהכוונה לקיימה פעם א' בחייו וסגי בזה, הכא נמי בצדקה פעם א' בחייו אכן חייב לחזור אבל מכאן ולהבא אם מזדמן עני נותן, ואם לא אינו מחזר ומטריח עד שיזדמנו עניים, ע"כ.

והנה בקונטרס "חבש פאר" מהראי"ה קוק⁴ בהקדמה כתב תלמידו הרי"מ חר"פ השגות ארוכות לקונטרס מלא העומר הנ"ל ובתו"ד כתב גם להעיר בקושי' הנ"ל בענין צדקה, וכתב עליו שתירוצו לא ניתן להאמר דיהא מחויב לחזור אחר עניים דבעיר אחרת ואף שמחויב להכניס עצמו לחיוב מצוות מ"מ ודאי שיש שיעור וגבול לטרחתו ושאני קן שצריך לחזור להרים כדברי הגמ' י"ל דסתם קן מצוי בהרים ואפי' זה אינו מחויב דרק אסמכתא הוא.

ואף אם נימא דיש חיוב לחזור אחרי עניים בצדקה הרי באמת פליאה נשגבה עצם קושייתם מסי' רנז, דז"ל שם (ס"ג) "הצדקה הרי היא בכלל נדרים לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה או הרי סלע זו לצדקה חייב

(4) בקונטרס חבש פאר על מצות תפילין ירושלים תרפ"ה - אינו מצוי - העירני לזה ב"א הרה"ח ר"מ פרקש שי', ובתוך ההקדמה יש מאמר ארוך מהגרי"מ בענין החיוב להכניס עצמו לחיוב מצוות ונכתב כנראה בכוונה נגד קונטרס מלא העומר הנ"ל מהרב בלוי בגלל דעותיו הקנאיות.

ליתנה לעניים מיד ואם איחר עובר בבל תאחר שהרי בידו ליתן ועניים מצויים הם ואם אין שם עניים מפריש ומניח עד שימצא עניים" ע"כ.

מפורש דשם מיירי במי שנדר כבר לצדקה זו אפי' נדב פרוטה מסויימת לצדקה דבזה לית מאן דפליג דכבר חייב עצמו, וממילא ברור דמחוייב ליתן צדקה לעני דצדקה הרי הוא כנדר והחידוש שם הוא דאם אין שם עני מפריש ומניח עד שימצא עני דבהפרשה סגי.

וכתב הצפע"נ (הל' מתנ"ע פ"י ה"ד) שבצדקה יש שתי פעולות, א' הנתינה (ויש שכר בעצם האמירה לתת צדקה) והשני מה שעיי"ז יש לעני.

ובזה חלוק צדקה מנדר, שבנדר מקבל שכר רק בזמן קיום הנדר (ר"ן נדרים דף ט בסופו)⁵.

והנה איתא באבנ"ז (יו"ד סי' שמג) עפ"י דברי הר"ן הנ"ל דבצדקה היכא דלא קיימי עניים צריך להפריש תיכף דאף דבצדקה (בשונה מקדשים) לא נתחייב כלל ליתן עד שבאים עניים משום דדין צדקה חשיב ממונה א"כ כי היכא דבהדיוט א"צ להוליך אחריו למדי כמו"כ בצדקה אינו חייב לחזור אחרי עניים מ"מ מחוייב להפריש מאחר שההפרשה יצא ידי חובתו שמוטל עליו כעת משא"כ קדשים שמחויב להביא לכפרה ואינו יוצא כלל בההפרשה.

ובש"ך שם כתב עוד חידוש, דדעת הר"ן והב"ח דבזה אין בו (כקרבות דנדרים ונדבות) דין בל תאחר ואם ישהה אפי' יותר מג' רגלים אינו עובר.

וא"כ מהיכי תיתי ללמוד ולהקשות מסעי' זה (האומר הרי עלי או הרי זה) דיש חיוב להביא עצמו לצדקה ולחזור אחרי העני ולחפשו לקיים המצוה? אתמהא.

גם מש"כ באוצר הנ"ל שיש חיוב לחזור אחר העני רק פעם א' בחייו צ"ע דמביא רא' משילוח הקן, שצריך לעשות מצוה זו פעם א' בחייו ולא יותר.

(5) עוד שם בצפע"נ דצדקה דומה ללימוד התורה שיש בלימוד שתי פעולות אחד הלימוד בעצמו והשני הידיעה שבאה לו ע"י הלימוד ולכן אף אם לא קיים בלימוד מצוה מ"מ הידיעה יש לו ע"ש.

ובאמת זו שיטתו הידועה של החזו"א שכ' (יו"ד סי' קעה, ואין הספר תח"י לעיין בו) ומובא בכ"מ אהא דכתב בשו"ת חוות יאיר סי' סז שיש חיוב שילוח הקן גם כשאינו רוצה לקחת את הבנים דאם נאמר שאינו מחויב בשילוח הקן אם אינו רוצה לקחת את הבנים מהיכי תיתי לומר שיהא חיוב לחזור בהרים.

הרי אפי' במצורע יכול להניח את הקן ולילך לו, אלא ודאי שיש חיוב שילוח הקן גם כשאינו רוצה לקחת הבנים.

וכ' ע"ז החזו"א שיש לפרש כוונת הגמ' באופן אחר והיינו שלולא הפסוק הי' כל אדם חייב פעם אחת בחייו לקיים מצות שילוח הקן וקמ"ל קרא שאינו מחויב בזה רק אם רוצה לקחת את הבנים.

ומזה כתבו האחרונים (ראה ס' נתיב מצותיך סי' כח) שלפי דבריו יש כאן סברא כללית בכל מצוות התורה שכל מצות עשה מתרי"ג מצוות אף אם אינה מצווה חיובית מ"מ יש חיוב מהתורה על כל אדם לקיימה פעם אחת בימי חייו.

ועפ"ז כתב דבריו בס' האוצר הנ"ל (מבלי להביא החזו"א), ועל עיקרי דברי החזו"א עוד חזון למועד.

אלא דצע"ג איך אפשר לומר זה בנוגע למצוות צדקה דמפורש בשו"ע סי' רמט ס"ב "לעולם לא ימנע אדם עצמו פחות משלישית השקל לשנה ואם נתן פחות מזה לא קיים מצות צדקה", ע"כ.

הרי דלכה"פ מחוייב לתת סכום לצדקה כל שנה.

וז"ל רבינו (תורת מנחם חט"ו עמ' 48) "חיוב על כאו"א מישראל, אפי' עני המחזר על הפתחים, ליתן צדקה (לכל הפחות) פעם אחת בשנה", ומציין לשו"ע יו"ד ר"ס רמת, וסי' רמט ס"ב הנ"ל.

ולהעיר מדעת הברכ"י ריש סי' רמז וז"ל: "יש ליזהר לקיים מצוה זו בכל יום כפי השגת ידו שהוא מיחד השם הנכבד" עכ"ל.

וא"כ צע"ג לומר דיש חיוב במצות צדקה לחפש עני רק פעם א' בחייו, והאזה"ח הק' בספרו ראשון לציון סי' רמז (צויין בלקו"ש חל"ד עמ' 85 הערה 32) שאף בליכא תובעים מצוה עליו, להפריש ולחפש עני לתת לו,

וכ"ה באג"ק ח"ב עמ' קנד (מב"ב ט, א) לא ימנע אדם עצמו ממצות צדקה אף שאין עני בא לבקש מלפניו.

והנה כל הנ"ל הוא לסברת המקשים שרוצים לדמות חיוב נתינת צדקה לכללי המצות ונאמר גם בזה שכמו שיש לכמה דעות חיוב להכניס עצמו לחיוב מצות הוא הדין בצדקה.

ויש לומר דשאני צדקה מכל המצות ולאו מדין חיוב זה דכל המצוות אתינן עלה די"ל דמיד שידו משגת (עכ"פ פרוטה) כבר מחויב ועומד במצות צדקה.

דאף דיש לחקור (וכידוע) בגדרי מצות צדקה אם הוא בעיקר מעשה הנותן או מצד המקבל (והנפק"מ לענין ברכה וכמש"כ הרשב"א בהא דאין מברכין על מצות צדקה משום שמא לא ירצה העני לקבל - כ"ז מתוך לקו"ש חל"ד עמ' 85 הערה 24, וראה גם ספר דרך אמונה ריש פ"ז מהל' מתנות עניים בביה"ל עוד בזה).

הנה כו"ע מודי שזהו רק מצד העני ולפי גדרי העני היינו דמכיון דקיימי עניים הצריכים וידו משגת הרי הוא מחויב ועומד כבר, אלא דאינו עובר על הלאו דלא תוכל להתעלם או לא תקפוץ עד שרואה עני (ולכמה דעות עד שהעני מבקשו) אבל החיוב כלשעצמו יש.

ויומתק בזה מש"כ הרמב"ם (ונמשך אחריו גם המחבר) רפ"ז מהל' מתנ"ע וז"ל: "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת", ע"כ.

עד שיש לחקור אם צריך בכלל נתינה - מהא דמבואר בספרי (ופרש"י תצא כד, יט ועוד) דנפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עליו אף שלא הי' נתינה.

ובלקו"ש שם (עמ' 86 הע' 38) חוקר אם הוא ממצות צדקה או פרט ממצות שכחה ודו"ק.

ועוד דעפ"ז כ' אדמו"ר נ"ע באג"ק שלו ח"א עמ' קלח (מובא בלקו"ש חכ"ז עמ' 219 הערה 30) דאף דכל מצוה יש לה גבול ומדה מצות הצדקה אין לה שיעור וכמש"כ בשו"ע יו"ד ר"ס רמט שיעור נתינה כפי צורך העניים בלי גבול ע"כ, ומפורש דחיוב הצדקה מתחיל עם צרכי העני.

שעפי"ז מחדש כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש שם) חידוש נפלא בהחילוק בין ערכין וחרמין לצדקה - דערכין וחרמין הם באים כדי לכוף יצרו שלא יהי' כילי וכו', שבזה מודגש שהוא לתועלת הנותן, משא"כ צדקה וגמ"ח גדר המצוה בזה הוא שהנתינה הוא לצורך המקבל וכמ"ש לעיל מהרמב"ם מ"ע ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני.

ועפ"ז הולך ומבאר לשונות הרמב"ם ובעיקר זה שבערכין וחרמין אסור לו להרבות יותר מחומש מכיון שזה בא לזכך נפשו אסור לו להרבות אפי' מצד מידת חסידות משא"כ בנתינת הצדקה לעניים ואומללים - וכלשון הרמב"ם בפיהמ"ש לפאה כשהאדם יראה שבויים או ערומים שהוא חייב להשביעם ולכסות מערומיהם וכו' - אז מצד מדת חסידות יכול לפזר יותר מחומש.

ומזה נראה לענ"ד ברור - דבצדקה וגמ"ח שהם לצורך העני אינו כמו שאר מצות התורה שספק בהם אם יש חיוב לחזור או להכניס עצמו לחיובם אלא עצם הענין שיש עני נצרך נעשה הוא מחוייב ועומד, אלא דכאמור אינו עובר עד שמעלים עין מהם או שקופץ ידי, וחלות חיובו הוא כשבא עני לידו אך י"ל דאף שמחויב הוא מ"מ אינו חייב לטרוח למצוא עניים, וכנ"ל מהאבנ"ז דמחוייב להפריש ואינו מחויב לתת עד שבא עני אצלו.

בסגנון אחר: אף שמחויב הוא מצד העני מ"מ בחיוב זה אינו נכלל כל הטרחה עליו וכשהפריש הצדקה כבר נפקע הוא מחיוב זה וחיובו לתת לעני הוא רק כשבא לפניו.

והא דמבואר בפוסקים דבעני המחזר על הפתחים אינו מחויב לתת כל צורכו, ולכאו' מחוייב ועומד הוא, הביאור הוא דמכיון דמחזר על הפתחים ולכל א' יש אותו חיוב אינו צריך לתת יותר מפרוטה ויש לו עוד שותפין בזה, אבל אה"נ במקום שרק הוא ידו משגת או שמסיבות אחרות פנו רק אליו כתבו הפוסקים דצריך לתת לעני זה כל מחסורו אשר יחסר לו אם זה בהשגת ידו.



בענין קציצת ציפורנים

הת' מנחם מענדל סבאח

תלמיד בישיבה

א. איתא בגמ' מו"ק (יח, א): "שלשה דברים נאמרו בציפורנים הקוברן צדיק שורפן חסיד זורקן רשע, טעמא מאי? שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל, אשה בי מדרשא לא שכיחא וכי תימא זימנין דמיכנשי להו ושוי להו אבראי? כיון דאשתני (מההוא דוכתא דהוה מעיקרא. רש"י) אשתני (ולא מזקי. רש"י)".

וכן איתא בנדה (יז, א): "והנוטל צפרנים וזורקן לרשות הרבים: מפני שאשה מעוברת עוברת עליהן ומפלת... ת"ר ג' דברים נאמרו הצפרנים שורפן חסיד, קוברן צדיק זורקן רשע". [להעיר שהובא החסיד לפני הצדיק משא"כ במו"ק. ואכ"מ].

וברש"י ד"ה חסיד (נדה שם): "עדיף מצדיק כשקוברן איכא למיחש דהדרי ומגלו". ועד"ז פירש בתוס' ד"ה שורפן חסיד וז"ל: "דליכא למיחש שמא יתגלו", ובערוך (ערך ג') פירש ששריפת צפורן מזקת לאדם, וכן כל דבר הבא מן האדם כדאמר בס"פ כלל גדול (שבת עה, ב) גבי דם הנדה וכו', ולכן הוא חסיד שמחמיר לשורפן אע"ג שמזיק לו.

וידוע מה שכותב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"י עמ' 263 לבאר ענין החסיד וזלה"ק: "שלכל לראש צ"ל ענין החסידות כביאור רבינו הזקן בתוכנה, שמבטל עצמו בשביל הזולת עד כדי שלא לחשוש להזיק עצמו בשביל טובת הזולת (וידועה הראי' של רבנו הזקן מהודעת חז"ל שורפין חסיד (נדה יז. ובתוס' ד"ה שורפין שם)). ומיעוט ישות עצמו ומציאות עצמו נותנת מקום ליראת שמים".

והנה היוצא מזה שרש"י ותוס' (בפירוש הא') מפרשים שהטעם לזה שהחסיד עדיף מהצדיק, כי כשצדיק קוברן יכול להיות שיתגלו הצפרנים ותעבור עליהן אשה מעוברת, משא"כ כשהחסיד שורפן הוא מבטל את מציאותן מהעולם וממילא החשש הנ"ל לא קיים.

ב. ולכאורה דבריהם צ"ב דהנה מהגמ' מו"ק שהובא לעיל מוכח שכשהציפורן ניזוזה ממקומה נסתלק כל החשש הנ"ל דאין בהצפרנים שום טומאה. וא"כ אינו מובן כלל למה החסיד מעולה יותר מהצדיק הרי אפילו אם יתגלו (אם מישהו יחפרן ממקומן וכיו"ב) הרי בודאי שלא

ישארו במקומן הראשון וא"כ מסתלקת הטומאה כנ"ל, וא"כ הצדיק אע"פ שקוברין ואינו שורפן הרי הוא לכאורה באותו מעלה כמו החסיד? ולמה החסיד עדיף (לרש"י ותוס')?

ג. ונראה לומר בזה דהנה במו"ק מובא לפנ"ז מעשה דר' יוחנן "אמר רב שמן בר אבא הוה קאמינא קמי' דר' יוחנן בי מדרשא ושקלינהו לטופרי' בשיני' וזרקיהו. שמע מינה תלת שמע מינה מותר ליטול צפרנים בחולו של מועד, ושמע מינה אין בהן משום מיאוס, ושמע מינה מותר לזורקן" ולאח"ז מביא בגמ' הברייתא דג' דברים נאמרו בצפרנים, ומסיים "שבבית המדרש מותר", כי אין אשה שכיחא. ומק' ע"ז הרי כשיכבדו בהיכנ"ס ויוציאו הלכלוך לחוץ יכולה אשה לדרוך ע"ז ומתרץ שכיון דאשתני אשתני. הרי הברייתא הזה מדויק טובא דמזה שמביא הגמ' דיוק ממעשה מבית המדרש משמע שכוונת הגמ' היא דוקא כשיוציא הצפרנים ממקום זה למקום אחר דהיינו מרשות א' לרשות ב' ולא לפרש שכיון שנשתנה מקומו שוב יכולים לזרקו.

ולכן מובן בפשטות למה אומרת הגמ' שהחסיד "עדיף" כי הוא מבער הציפרניים באופן שלא נשאר להם מציאות. משא"כ הצדיק שאם יתגלה אפילו ע"י חפירה ישאר באותו מקום, דהיינו רשות, וממילא עדיין קיים החשש שמה תעבור עליה אשה עוברה.

ד. ועד"ז מצאנו בשו"ע אדה"ז סי' רס ס"ד וז"ל: "השורף צפרנים חסיד קוברין צדיק זורקן רשע שמא תעבור אשה עוברה ותפיל ולדה אבל מותר לזורקן בבית המדרש מקום שאין נשים מצויות לעבור שם ואין לחוש שמה יכבדו אותו מקום וישליכו הצפרנים החוצה ותעבור אשה עוברה עליהן לפי שאף אם תעבור עליהן לא יזיקו לה כלום שאינן מזיקות אלא כשהן באותו מקום שזרקן שם כשנטלו מהאצבעות אבל לא כשפינן משם למקום אחר".

ומזה שכותב הלשון "החוצה" משמע גם ששינוי המקום היינו כעין שינוי רשות כנ"ל.*

(*) מה שהביא ראי' מכך שהגמ' הביא מעשה מביהמ"ד י"ל בפשיטות דכן הוה מעשה, ואה"נ שבאמת אי"צ שינוי רשות, וכן מ"ש משו"ע שכותב שישליכו הציפרניים החוצה, הנה פשוט שהוא כיון שבתוך ביהכנ"ס אין אשה מצוי', ואדרבה מ"ש שאינן מזיקות אלא כשהן באותו מקום משמע בפשטות שלא כן. וחידושו - אם כי יפה הוא - אין לו יסוד.

ברכת הגומל להנוסע באוירון [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון הקודם (עמ' 161 ואילך) נדפס מאמר מהרב ב.ח. שי' ע"ד ברכת הגומל כשטסים מעיר לעיר במרחק רב וכו'.

וכדאי להעיר: פעם הגיע לבית חיינו מי שהוא שטס מרחק רב ממערב ארצה"ב לנ"י, כשנתנו לו עלי' לתורה, כנהוג לא בירך ברכת הגומל, כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הורה שיברך ברכת הגומל, כשהרבי חזר לחדרו ציווני לפרסם שאין זו הוראה לרבים, אלא מסיבה מסוימת הורה להנ"ל לברך הגומל, אבל אין לשנות מהנהוג שאין מברכין הגומל בנסיעות כאלה, וחזר עוד הפעם: לפרסם זה תיכף בכדי שלא יצא מזה מכשול.



הפסק בין תש"י ותש"ר [גליון]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון תתקלא (עמ' 74) בענין מי שהפסיק בין תש"י ותש"ר וענה "אמן, יהא שמי' רבא . . יתברך" או שאר דבר שבקדושה [כהוראת רבינו הזקן בסידורו] האם עכשיו הותר לו לענות גם על ה"אמן" שלאחר שאר ברכות [כדין העומד בין תש"י ותש"ר של תפילין דר"ת] כתבתי:

"ומעתה אם נאמר שלאחר שכבר הפסיק לקדושה וכו' מותר לענות "אמן" על שאר ברכות כיון שכבר הפסיק ובין כך יצטרך לברך על תש"ר, א"כ למה אסור לענות בין תש"י לתש"ר על האמן "דשמי' דקודשא בריך הוא" של החצי קדיש, הרי כבר הפסיק קודם לזה ב"אמן יש"ר . . יתברך", והרי כבר סר האיסור של גורם ברכה שאינה צריכה".

"ומזה שרבינו אסר לענות גם על "אמן" זה לכאורה מוכרח לומר שגם על "אמן" של שאר ברכות אסור לענות בין תש"י לתש"ר אע"פ שכבר ענה "אמן יש"ר . . יתברך", דמאי שנא. ע"כ.

ובגוף הדברים י"ל שהחשש בצדיק קוברן הוא שמא יתגלה ע"י הרוח וכדו' מבלי שישתנה מקומם. המערכת.

ובגליון הקודם (עמ' 144) העתיק הרב ל.ר. שי' דברי אלו [שבקטע השני הנ"ל המתחיל "ומזה שרבינו אסר"] ומדגיש תיבת שרבינו, וכותב על זה, וז"ל:

"ובמח"כ, בדברי "רבינו" אין שום התייחסות ישירה לאסור עניית "אמן" שלאחר "ברוך הוא" באמצע פסוד"ז, ואין זה אלא פרי עטו של הרב למברג שי'. וא"כ אין לבנות מגדל הפורח באויר ולעשות מזה גזירה שוה לענין מי שהפסיק בין תש"י לתש"ר לענות "איש"ר", שייאסר לענות "אמן" שלאחר "ברוך הוא", ולדייק מכך עוד לדין עניית "אמן" לאחר שאר ברכות.

ואכן סברת ההיתר לענות "אמן" זה הוא דבר המתקבל". עכ"ל.

ודבריו תמוהים לי מכמה טעמים:

א. זה שכתב: "בדברי רבינו אין שום התייחסות ישירה לאסור עניית "אמן" שלאחר "ברוך הוא" באמצע פסוד"ז", [ההדגשה שלי - הכותב].

הנה כל המעיין בקובץ הנ"ל יראה שמעולם לא כתבתי אפילו ברמז שאסור לענות "אמן" לאחר "ברוך הוא" באמצע פסוד"ז, ושהיסוד לזה הוא ממה שכתב הרב למברג שי'.

אדרבא כל מה שכתבתי שם מיוסד הוא על "לוח דיני הפסק בתפילה" שכתב מפורש שמותר לענות על כל ה'אמן' דחצי קדיש באמצע פסוד"ז.

וכתבתי שם מפורש בסיכום הדברים שלדברי הרב למברג אם הפסיק ל"אמן יש"ר. . יתברך" בין תפילין של יד לתפילין של ראש מותר לענות אמן על שאר ברכות, וכמו שכתב כן בספרו.

ומה שכתבתי שאסור הוא דוקא לשיטת ה"לוח".

ב. מה שכתבתי שרבינו אסר לענות גם על "אמן" זה (ד"שמי' דקדושא בריך הוא") כוונתי למה שכתב רבינו בסידור, וז"ל: "...אף על פי כן אם שמע קדיש או ברכו או קדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש מותר להפסיק ולענות עם הצבור".

שהפירוש בזה הוא כמו שכתב ב"קצות השלחן" סי' ח ס"ט, וז"ל: "...והיינו דוקא איש"ר וכיוצא כמו שיתבאר לקמן בהלכות ק"ש וברכות", עכ"ל.

וכמדומה לי שאין חולק עליו בדבר זה, וגם הרב הנ"ל יסכים לזה.

ואם כן מובן שלשאר ה'אמן' שבחצי קדיש אסור לענות בין תפילין של יד לתפילין של ראש כולל גם האמן ד"שמי' דקודשא בריך הוא".

והיות שלפי ה"לוח" הדין של "אמן" על שאר ברכות שוה הוא לשאר אמן של חצי הראשון של קדיש בנוגע למקומות שמותר להפסיק ובנוגע למקומות שאסור להפסיק.

אם כן נמצא לכאורה שכמו שאסר רבינו (לפי הקצות השלחן) לענות "אמן" אחר "דקודשא בריך הוא", הגם שכבר ענה איש"ר וכבר הסיר האיסור של גורם ברכה שאינה צריכה, כן יהי' אסור לענות "אמן" על שאר ברכות בין תפילין של יד לתפילין של ראש הגם שאמר כבר איש"ר.

ואפילו אם תמצא לומר שיכולים להקשות על מה שכתבתי מכל מקום לאידך גיסא, לומר בפשיטות "שסברת ההיתר לענות "אמן" זה הוא דבר המתקבל" (כלשון הרב הנ"ל בסיום דבריו) גם כן קשה.

ואבקש מהקוראים להאיר ולהעיר בזה.



סילוק והיסח הדעת מסעודה [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקכט (עמ' 123) הקשיתי עמ"ש בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קעט ס"א וז"ל: "אף שגמר בלבו שלא לאכול עוד אין זה סילוק והיסח הדעת". וכן בס"ב שם: "ה"ז סילוק והיסח הדעת משתי". וכן בס"ד שם: "שכיון שאמר נברך בהמ"ז ה"ז סילוק והיסח הדעת מהסעודה". וכן בס"י קצ ס"ז: "שכל ברכה אחרונה היא סילוק והיסח הדעת למה שלפני" ומפסקת".

ושאלתי שם איך יתאים זה עם מה שכתב רבינו בס"י קעז סוף ס"ז: "אבל כל מה שאוכלין ושותין על השלחן שאכלו עליו הפת סעודה אחת היא עם הפת, ולכן נפטרים בברכות" אע"פ שסילקו דעתם ממנה לגמרי". שלכאורה אם סילקו דעתם ממנה לגמרי למה נפטרים בברכת הפת.

וכתבתי שם שאולי אפשר לומר שיש חילוק בין הלשון "סילוק והיסח הדעת" ובין הלשון "סילוק הדעת לגמרי" (בלי הוספת "והיסח הדעת").

וכמובן שתירוץ זה דוחק גדול לכאורה כי מהו החילוק בין מסלק דעתו לבין מסיח דעתו.

אבל באמת אי אפשר לתרץ ולחלק בין הלשון "סילוק והיסח הדעת" ובין הלשון "סילוק הדעת" (לבד):

שהרי בסי' קעז כותב רבינו "ועכשיו שאין מסלקין השלחן קודם בהמ"ז אין לנו סילוק הפת בסתם עד בהמ"ז או מים אחרונים או שיטוף הכוס בידו... שאז סילק דעתו מלאכול לגמרי...". הרי כאן לא הזכיר רבינו "היסח הדעת" כלל רק "סילק דעתו".

וכן עד"ז בסי' קעט ס"ד כותב רבינו: "...וכ"ש שצריך לברך על שאר דברים הבאים מחמת הסעודה לפנייהם וגם לאחריהם כל שסילק דעתו מהפת...".

וגם מה שלפעמים כותב רבינו "סילק והיסח הדעת" ופעמים רק "סילק הדעת" צריך ביאור.



ניתל באה"ק [גליון]

הרב משה יצחק ליבליך
תושב השכונה

בגליון תתקל (עמ' 78) כתבתי שע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ו (עמ' 554) שליל ניטל תלוי עפ"י הלוח של כל מדינה ומדינה, א"כ בא"י כיום אין כל תוקף ללוח הנוצרי (שהרי רוב תושבי א"י הם יהודים) ומנהג המדינה הוא עפ"י הלוח היהודי ולכן אין אנו צריכים לחשוש לניטל.

וע"ז כתב הרב י.ש.ג. שי' בגליון תתקלא (עמ' 72) שמה שכתבתי לגבי מנהג המדינה בא"י "אינו נכון כלל במציאות, והלואי יהי' כן בעתיד" סתם ולא פירש.

ושתי תשובות בדבר:

א. סוכ"ס כל חגי עם ישראל (פסח שבועות וכו') שבהם כל המדינה חוגגת (כל אחד באופן שלו) וכן ה"יומי דפגרא" של המדינה (יום ירושלים וכו') הרי זה עפ"י הלוח היהודי ולא לפי הלוח הנוצרי וא"כ לכל היותר המדינה מתנהגת ע"פ שני לוחות.

ב. והעיקר, אפי' את"ל שרוב אנשי המדינה מתנהגים עפ"י הלוח הנוצרי, הרי רוב אנשי המדינה הם בנ"י, ותמוה ביותר לומר שהנהגת בנ"י היא אשר תחליט ותקבע מתי חל ליל ניטל, זמן התגברות הסט"א עד כדי כך שעיי"ז מבטלים מת"ת. דזה שאנו הולכים עפ"י לוח הנוצרי לענין ניטל, הרי זה במקום שיש בו רוב נוצרים, נתונה תחת השפעתם ועל ידם תלוי ההשפעה, אבל בא"י, אפי' אם לפועל רוב בנ"י סופרים לפי לוח הנוצרי, הרי תמוה מאוד לומר שע"י ספירת בנ"י יוחלט מתי חל ליל ניטל, כלומר, זה שבניטל הולכים לפי מנהג המדינה זהו המסובב, ספירת הלוח איננה הסיבה שע"י מגיעה ההשפעה לאותו מקום, כ"א התוצאה מזה שגויים גרים במדינה ההיא, ולכן נראה בפשטות לענין ניטל בא"י שספירת בנ"י לפי הלוח הנוצרי אין בה כדי לקבוע מנהג המדינה לענין ניטל, דהספירה אינו מעלה ומוריד.

והנה בספר "כל בו על אבילות" להרה"ג ר' יקותיאל יהודה גרינוואלד עמ' 380 הע' 2 דן בהשאלה האם מותר לכתוב תאריך לועזי על קברי בנ"י, ולאחרי שהביא מגדולי האחרונים שאסרו הדבר (החתם סופר, המהר"ם שיף, האמרי יושרי ועוד) כתב "ובוודאי בימים ההם ובמקומות שכוונתם הי' לחקות מנהגי הנכרים עלינו לעמוד בפרץ, אכן בזמננו שמתוך הרגילות משתמשים כל בנ"י במספר הנ"ל, חלילה לאמר שעוברים על איסור, כי באמת אין זה המספר ללידת יש"ו... ולפי רבים מנו בנ"י במספר כזה עוד טרם שנולד משיחם..." ע"ש, וכן כתב כ"ק אדמו"ר, הובא בשערי הו"מ ח"ג (עמ' מח), לענין חשבון אוה"ע עיי"ש.

חזינן שהטעם שאסרו הי' בגלל מנהג, עיי"ש ולא בגלל שיש במנין בנ"י בלוח שלהם שום תוקף דא"כ הוא הטעם והוא הדין בזה"ז אלא אז רצו שלא ילכו בחוקותיהם ועכשיו נשתנו העתים. מה שיוצא מזה, שאם הי' שום תוקף לספירת בנ"י לפי לוחותיהם, הי' הדבר אסור גם היום, וכן נראה לומר לגבי ניטל, שספירת בנ"י לפי לוח הנוצרי אין בזה שום תוקף עד כדי כך שעיי"ז יקבע מנהג המדינה לענין ההתגברות הסט"א בא"י על בנ"י.

פשוטו של מקרא

ויפרו וירבו מאד*

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

ה'בכור שור' על פסחים (ו, ב) הקשה במה שנאמר בסוף פ' ויגש (מז, כז): "וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גושן ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד", דידוע שאמרו חז"ל שהריבוי התחיל רק כאשר החלו המצרים לשעבד את בני ישראל, כמו שנאמר "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", ומבואר במדרש שהשעבוד לא התחיל רק לאחר מיתת יעקב, וא"כ קשה מדוע נאמר "ויפרו וירבו מאד" עוד לפני מיתת יעקב?

ומבאר שם שבהכרח צריך לומר כאן את הכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה", ואכן בפועל היה הריבוי מתחילת השעבוד רק לאחר מיתת יעקב, ע"ש.

ונראה לבאר ע"פ מ"ש אאזמו"ר הגאון ר' דוד פרידמאן זצ"ל ב'שלמי דוד' (עמ' סב) שמקשה בתחלת פרשה ויחי (מז, כח) במ"ש רש"י: "למה פרשה זו סתומה, לפי שכיון שנפטר יעקב אבינו נסתמו עיניהם ולבם של ישראל מצרת השעבוד שהתחילו לשעבדם" - "והנה לשון רש"י קשה, מהו מ'צרת' השעבוד, דהיה די באמרו מהשעבוד?"

וכתב שם: "ונראה ליישב, בהקדים מה שמפורש בפ' שמות (ז, י) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד, ותמלא הארץ אותם. ויקם מלך חדש ויאמר הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו, הבה נתחכמה לו. ונראה, דרמוז כאן דרך הנהגה לעם ישראל בזמן גלותם. שישאל צריכין לנהוג את עצמם בשמירה יתירה, שלא להראות את העשירות לגויים ושלא להיות בכל מקום בראש ושלא יטלו כל המסחר לעצמם, דעל ידי זה בא הגלות, שאומרים שהם גדולים מאיתנו ורודפים אותנו, שזאת אינם יכולים לראות שיהודי יהיה גדול יותר מהם. וכמה פעמים ראינו שזאת

(* להגל יום ההילולא של אאזמו"ר הגאון החסיד ר' דוד פרידמאן זצוק"ל, אב"ד ור"מ צעהלים בעמח"ס 'שלמי דוד', נסתלק ב' דר"ח אדר תרס"ו, ז"ע.

גורם הגלות שמתחילה מנשאים אותנו, ואחר כך אומרים שאנו גדולים יותר מדאי.

והנה כל זמן שהיה יוסף קיים היו ישראל ברום המעלה שהם היו האומה של המלך, ולכך לא יכלו המצריים לדבר כלום, כי יוסף היה קיים. אבל כאשר וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא, ובני ישראל פרו כפשוטו. וישרצו, מלשון שרץ, דהיינו שהיו שורצים בכל מקום וכל המסחר היתה בידם. וירבו שהיו חשובים, כמו שמצינו בספר תהלים [ג], ב' רבים קמים עלי, ופירש רש"י, רבים, חשובים. ויעצמו במאד מאד, שהם נעשו עשירים גדולים, דלשון מאד, מצינו על עשירות כמו ובכל מאדך. ותמלא הארץ אותם, שכל ארץ מצרים היתה מלאה מהם, שהם רצו להיות בכל דבר. אז נגרם כל הצרה של ויקם מלך חדש, ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו, שזאת לא יכלו לראות, וזה גרם הגלות במצרים שלא נהגו את עצמם האיך שראוי לנהוג".

"ונמצא לפי דברינו שתחילת הגלות היתה משום דישאל היו חשובים בגלות ועל ידי זה באו אחר כך הגויים ואמרו שהם גדולים ביותר, ורדפום והרגום. אך יש חילוק בין תחילת השעבוד דהיינו כל זמן שהם חשובים וגדולים, לסוף השעבוד דהיינו בשעת השעבוד ממש, שרודפים והורגים אותם, דבאותה שעה הם קוראים אל ה' כמו שכתוב בצר לי אקרא אל ה'. אבל בתחילת השעבוד שהם חשובים, לפעמים הם שוכחים את ה'. ונמצא שהם בשעבוד הנפש".

"והנה כל זמן שהיה יעקב קיים, היו עם ישראל בודאי ברום המעלה, אבל לא היה שעבוד הנפש, כי יעקב היה משגיח עליהם בהשגחה יתירה, והיה לו בית המדרש ללמדם תורה, אבל לאחר שנפטר יעקב, היה התחלת השעבוד לשעבוד הנפש, שהיו שוכחים מעט מעט מהשם יתברך".

"וזה הכוונה למה פרשה זו סתומה, מכיון שנפטר יעקב נסתמו עיניהם ולבם של ישראל. פירוש שהיו שוכחים מעט מהשם יתברך על ידי מרות השעבוד שהתחילו לשעבדם, משום שהיו חשובים וגדולים. וכך התחיל שעבוד הנפש. ומדוקדק שפיר הלשון 'מצרת' השעבוד, כי שעבוד ממש לא היה עדיין כשמת יעקב, כי כל זמן שהיה אחד מן השבטים קיים, לא היה שעבוד, אלא אדרבה אז היו ברום המעלה, כי יוסף היה עוד קיים. אבל זאת שהיו חשובים, זה היה תחילת השעבוד מצרות השעבוד, שגם

החשיבות נעשתה להם לצרה, כי על ידי זה אמרו שהם חשובים ביותר. ואז בא השעבוד ממש". עכ"ל.

ועפ"ז לא צריך לומר כאן הכלל ד'אין מוקדם ומאוחר בתורה' כיון דהכוונה בפסוק דסוף פ' ויגש ד'ויפרו וירבו מאד' שבזמן שהיה יוסף קיים היו ישראל ברום המעלה שהם היו האומה של המלך, ולכן לא יכלו המצריים לדבר כלום, כי יוסף היה קיים, על אף ש'פרו ורבו מאד', דהיינו שהיו שורצים בכל מקום וכל המסחר היתה בידם והיו חשובים. אבל הריבוי באמת התחיל רק כאשר החלו המצרים לשעבד את בני ישראל, והשעבוד לא התחיל רק לאחר מיתת יעקב, ומה שנאמר, 'ויפרו וירבו מאד' הכוונה שהיו ברום המעלה שהיו בכל מקום וכל המסחר היה בידם, והיו חשובים מאד גם בעיני המצרים וא"ש.

ועי' בביאורים בס' התניא סוף פכ"ד שמביא סיפור מרבינו הצ"צ נ"ע שאמר לחיילי הקנטוניסטים שעל המרת האמונה ח"ו חייבים למסור הנפש. וכאשר הקיסר ביקר אצל החיילים וראה אותם באימונים, ראה מהם מצטיינים במיוחד, שאל לשמותיהם, וכשענו לו: ברוך, יעקב, משה וכו' התרגז הקיסר רוגז רב, וצויה שימירו את דתם ר"ל, ואמרו לו שהצ"צ נ"ע אמר להם שאפילו אם הקיסר מצוה לעשות זאת אסור לשמוע בקולו, וקפצו מיד לנהר ומסרו נפשם עקדה"ש הי"ד. - והיינו ענין הנ"ל, דעל ידי שמראים לגוים שאנחנו מצטיינים במיוחד, זה גורם 'צרת' השעבוד שרוגזים עלינו רוגז רב ומתעללים בנו.

ועפ"י הנ"ל נראה לבאר במה שהקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע בביאורים לפרש"י (ר"פ ויחי): "מדוע לא הביא רש"י את הפירוש השלישי שבמדרש כאן - "שסתם ממנו כל צרות שבעולם"? והרי פירוש זה מתאים יותר לתוכן הטוב והחיובי של המילים 'ויפרו וירבו מאד' (סוף פרשת ויגש) ו'יחי יעקב'."

ומבאר שם: "מסתבר ש'סתימה' בתחלת סדרה מרמזת לדבר הקשור לתוכן הכללי של הסדרה, לא לתוכן המלים שלפני הסתימה ושל אחריה, ומכיון שנושא פרשתנו הוא פטירתו של יעקב, מובן שהסתימה מורה על מאורע הקשור לענין זה, לכן אינו מביא את הפירוש "שסתם ממנו כל צרות שבעולם" וכו'". ע"ש.

ברם לפי מ"ש אאזמו"ר ז"ל ה'סתימה' בתחלת הסדרה מתאימה גם לתוכן המילים שלפני הסתימה 'ויפרו וירבו מאד', כי באמת זה שבני ישראל מצטיינים במיוחד בזמן הגלות, והם חשובים, וכל המסחר בידם אינו טוב וחיובי, כי על ידי זה גורמים ששונאים אותנו יותר ומתעללים בנו כנ"ל, וא"ש מאד.

ולפ"ז נראה לבאר מה שמקשה באור החיים הק' בפסוק שלפנינו: "וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גושן ויאחזו בה, ויפרו וירבו מאד" - "צל"ב למה כפל לומר בארץ מצרים בארץ גושן? עוד מה קשר ושייכות לויפרו וגו'?" - ע"ש שמבאר עפ"י דרך הסוד.

ועפ"י הנ"ל י"ל שבא לומר שבני ישראל הצטיינו מאד והיו חשובים הן בכמות והן באיכות, והיינו שישבו (בכמות) והתפזרו בכל ארץ מצרים (ולא רק בארץ גושן בעיקר בלבד) וגם הצטיינו באיכות בזה שהיו בארץ גושן, שהיא מיטב הארץ (ראה לעיל מז, ד - ו). - וזהו גם הקשר והשייכות ל'ויפרו וירבו מאד', ד'ירבו' היינו שהיו חשובים, כמ"ש אא"ז הנ"ל: "כמו שמצינו בתהלים (ג, ב) רבים קמים עלי, ופרש"י רבים - חשובים", שנעשו עשירים מאד. וזהו גם 'ויאחזו בה' שקנו שם אחוזה, כמ"ש רש"י שם, וא"ש מאד.

והנה איתא בסנהדרין (קו, א): "אמר רב יוחנן כל מקום שנאמר וישב אינו אלא צער שנאמר . . (בראשית מז, כז) וישב ישראל . . בארץ גושן, [ובסמוך שם פסוק כט] ויקרבו ימי ישראל למות".

וכתב ב'תורה תמימה' (סוף פ' ויגש אות י'): "והנה במדרש רבה ר"פ ויחי ובפירש"י בא טעם על הא דפ' ויחי סתומה, כלומר דאין הפסק מפ' ויגש כנהוג בכל התורה, לפי שכשנפטר יעקב אבינו הותחל השעבוד ונסתמו עיניהם וכו', והנה לפי"ז קשה הלא הי' צריך הסתום בין פ' ויחי לפ' שמות, ששם מת יעקב, ומה שייכא פרשת ויגש לזה? אך לפי הדרשה שלפנינו י"ל דצער הפטירה מתחלת מפסוק זה בהמשך לריש פרשת ויחי".

ולכאורה תוכן הפסוק ד'וישב ישראל . . בארץ גושן . . ויפרו וירבו מאד" הוא רק טוב וחיובי, וא"כ מה הקשר ל'ויקרבו ימי ישראל למות'?"

ברם לפי מ"ש אאזמו"ר ז"ל א"ש מאד, דכוונת הפסוק הוא שבני ישראל לא הסתירו את העשירות מעיני הגויים, והיו בכל מקום בראש,

ונטלו כל המסחר לעצמם, שזה בעצם גורם שירדפו אותנו, רק בזמן שיוסף היה חי לא יכלו המצריים לדבר כלום, והיינו שסיבה צדדית בלבד גרם שלא יכלו לרדוף אותנו, אבל עצם הסיבה בהסתר לבם היה קיים, ומשנפטר יעקב נסתמו עיניהם ולבם של ישראל, שהיו שוכחים מעט מהשו"ת על ידי 'צרות' השעבוד שהתחילו לשעבדם, משום שהיו חשובים וגדולים. ומדוקדק שפיר לשון רש"י מ'צרת' השעבוד, כי השעבוד ממש לא היה עד אז, וא"כ מבואר היטב שדוקא 'צרת' השעבוד שייך לסוף פ' ויגש, ויוצא שעצם ה'וישב' בצורה בולטת לעיני הגוים "אינו אלא צער", כיון שזה גורם שיתעללו בנו אח"כ, ולפי"ז א"ש בגמרא שהכוונה שעצם ה'וישב אינו אלא צער", ואינו רק התחלת הסיבה להשעבוד בלבד.



זמן חג האסיף לפני חטא העגל

הרב מנחם מענדל סופרין
ליעדו, אנגלי'

בפרשת משפטים (כג, טז) כתוב: "וחג האסיף בצאת השנה", ולכאור' משמע מזה דחג הסוכות הוא בסוף השנה, אמנם בפ' תשא (לד, כב) כתוב: "וחג האסיף תקופת השנה", ומבאר רש"י דזהו בתחלת השנה. וצלה"ב האם סוכות הוא בסוף השנה או בתחלת השנה.

ומבאר בספר 'פנינים יקרים' (הובא בספר 'ודברת במ' מהרב משה באגמילסקי שי') דאיתא בילקוט שמעוני פרשת פנחס (רמז תשפב) "אמר רבי לוי בכל חדש וחדש [שבקיץ] בקש הקב"ה ליתן לישראל מועד, בניסן נתן להם פסח, באייר נתן להם פסח קטן, בסיון נתן להם עצרת, בתמוז היה בדעתו ליתן להם מועד גדול ועשו העגל ובטל תמוז ואב ואלול, ובא תשרי ופרע להם ראש השנה ויום הכפורים והחג", דהיינו דבתחלה רצה הקב"ה ליתן לבני ישראל חג אחד לכל חדשי האביב והקיץ: פסח בניסן, פסח שני באייר, שבועות בסיון, ראש השנה בתמוז, יום כיפור באב, וסוכות באלול. אבל כשחטאו בני ישראל בעגל הזהב בחודש תמוז העביר הקב"ה את המועדים לחודש תשרי.

והנה פרשת משפטים היתה לפני חטא העגל ואז הי' חג הסוכות צריך להיות בחודש אלול לכן כתיב "בצאת השנה" דהיינו אלול, משא"כ

בפרשת כי תשא בסופו כבר חטאו בעגל ולכן ה' חג הסוכות בתחלת השנה דהיינו תשרי.

והקשה אחד מתלמידי האיך אפשר לומר דאם לא חטאו בעגל ה' ראש השנה בתמוז? והנה אין לומר שאין הכי נמי, שאם לא חטאו ה' הקב"ה עושה תחלת השנה בתמוז, דאי אפשר לומר כן מפני ש"זה היום תחלת מעשיך" אדם הראשון נברא בא' בתשרי ולכן ראש השנה הוא בא' בתשרי ולכן אז הוא גם יום הדין.

ואולי יש לומר דאם לא חטאו בעגל עדיין ה' תחלת השנה ויום הדין בא' בתשרי וכנ"ל מפני שזה היום תחלת מעשיך אבל היום טוב בחודש תמוז ה' ה'יום תרועה', דאינו קשור (כ"כ) עם יום הראשון של השנה, דהרי בפ' אמור ובפ' פינחס דשם מוזכר אודות היום תרועה לא נזכר הענין של תחלת השנה ויום הדין, דבפ' אמור כתיב (כג, כד-כה): "בחודש השביעי באחד לחודש יהי לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו והקרבתם אשה לה'", ובפ' פינחס כתיב (כט, א ואילך): "ובחודש השביעי באחד לחודש מקרא קודש יהי לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו יום תרועה יהי לכם ועשיתם עולה וגו'", הרי נזכר רק הענין של יום תרועה*.

ומוכרחים לומר שאפילו לפני חטא העגל לא היתה תחלת השנה בתמוז כנ"ל, מזה שהתורה כתבה "וחג האסיף בצאת השנה", דאם חג הסוכות ה' באלול ה' בסוף השנה, דהיינו שהשנה החדשה מתחיל מא' בתשרי ולכן ה' סוכות בצאת השנה.



(* ראה שיחת יום שמח"ת ושבת בראשית תשמ"ז, לפי דעת ר' יהושע דבניסין נברא העולם ומ"מ עושים ר"ה בתשרי. וראה תוס' ר"ה כז,א. ובחי' הר"ן והרשב"א שם. ובהערות וביאורים גליון שסג עמ' ה ושסד עמ' יב בענין זה וש"נ. המערכת

שונות

דברים נפלאים בשיחת חולין של הרבי

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

פעם הי' מי שהוא ביחידות, ובאותו זמן סבל כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו משיעול חזק. כשהנ"ל עמד לצאת אמר להרבי: אמרו חז"ל לא תהא ברכת הדיוט קל בעיניך, ולזה הנני מברך את הרבי שיהי' בריא, כי צריכים אנו רבי בריא. הרבי ענה אמן והוסיף: אז חסידים וועלען זיין געזונט וועל איך אויך זיין געזונט (כאשר חסידים יהיו בריאים גם אני אהי' בריא).

כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע במאמרו ד"ה לכה דודי, תרפ"ט כותב: "דשיחות חולין של ת"ח צריכים לימוד לפי שיש בהם חכמה רבה ושכלים עמוקים. . דמי שהוא גדול יותר הרי גם השיחות חולין שלו הם במדריגה גבוהה יותר, שיש ללמוד מהם ענינים נפלאים".

מזה מובן אשר ב"שיחת חולין" הנ"ל של הרבי - "יש ללמוד מהם ענינים נפלאים". ולא ממרחוק צריכים להביא לחמו, אלא קרוב אליך הדבר מאד.

רבנו הזקן באגרת הקדוש סי' לא כותב: "עד"מ כמו חולי הגוף המבדיל בין קדש וכו' שסיבת החולי והבריאות היא התפשטות והילוך החיות מהלב אל כל האברים המלוכשת בדם הנפש היוצא מהלב אל כל האברים וסובב סובב הולך הרוח חיים והדם תוך תוך כל האברים והגידים. . ואם סיבוב והילוך הרוח חיים הלז הוא כהלכתו תמידי כסדרו המסודר לו מחיי החיים ב"ה אזי האדם בריא בתכלית כי כל האברים מקושרים יחד ומקבלים חיותם הראוי להם מהלב ע"י סיבוב הלז, אך אם יש איזה קלקול באיזהו מקומן המונע ומעכב או ממעט סיבוב והילוך הדם עם הרוח חיים המלוכש בו אזי נפסק או מתמעט הקשר הלז המקשר כל האברים אל הלב ע"י סיבוב הלז ואזי נופל האדם למשכב וחולי ה"י".

- ומוסיף על זה כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע במאמרו ד"ה סמכוני, תר"ס (סה"מ תר"ס עמ' עז ואילך): "שאז גם הלב מתקלקל ואינה מקבלת מהמוח כדבעי כי לפי שאינו נמשך מהלב אל האברים כדבעי ונעצר בה הדם מתגבר הדם והחום בהלב וממילא אינו נמשך בה ג"כ הרוח חיים

שבמוח כדבעי . . ועיכ"ז מתקלקל כללית פעולת הלב . . ומהמשל יובן שחטא של יחיד נוגע אל הכלל" -

וממשיך אדה"ז שם: "וככה ממש עד"ז הנה כל נשמות ישראל נק' בחי' אברי דשכינתא הנקראת בשם לב . . להורות לנו כי כאשר כל הנשמות דבוקות ומקושרות יחד אזי סיבוב והילוך החיות וההשפעה סובב סובב ונעוץ סופן בתחלתן לקשר ולחבר כולן להוי' אחד . . ובוזה יובן מארז"ל כי חורבן שני ונפילת ישראל בגלות והסתלקות השכינה וירידתה לאדום בבחי' גלות כבי' הכל הי' בעון שנאת חנם ופירוד לבבות ר"ל ולכן נקרא חולה עד"מ".

ובסוף אגרת הקודש סי' כב כותב אדה"ז: "כי יציבא מילתא ותקין פתגמא שכל אחד מתוקן מחברו. וכתוב כל [איש] ישראל כאיש אחד חברים, כמו שאיש א' מחובר מאברים רבים ובהפרדם נוגע בלב כי ממנו תוצאות חיים. א"כ אנחנו היות כולנו כאיש א' ממש תיכון העבודה בלב ומכלל הן כו' . . וע"כ אהוביי ידידיי נא ונא לטרוח בכל לב ונפש לתקוע אהבת רעהו בלבו, ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם כתיב ולא תעלה על לב לעולם ואם תעלה יהדפנה מלבו כהנדוף עשן וכמו מחשבת עד"ז ממש".

עפ"י כהנ"ל לומדים "דברים נפלאים" מאימרת הרבי להנ"ל - שבכדי שהרבי - שהוא לב כל החסידים ולב כל ישראל, כי הוא הממשיך חיות לכל בני דורו (תניא פ"ב) - יהי' בריא, ורק אז יוכל להמשיך כל ההמשכות וכל ההשפעות לכל אחד ואחד, תלוי זה בבריאות החסידים, ומתי נקראים החסידים בריאים, כאשר יש אהבת ואחדות בין כל אחד ואחד מהם, ועפ"י דברי הרבי הרש"ב הנ"ל, שהנהגת היחיד נוגע להכלל.



התקשרות לרבי ע"י לימוד תורתו

הנ"ל

בענין התקשרות מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ב"היום יום":

בעמ' לה: "גודל התשוקה להתקשרות יכול להשביע רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרבי וכותב".

בעמ' סה: "ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות וכו'".

כדאי להעיר להנ"ל מד"ה וידבר אלקים אכה"ד האלה, תרס"ה (נדפס בסה"מ תרס"ה עמ' קכח ואילך). ובעמ' קל שם: "דהנה באמת גם הדבור של האדם ג"כ אי אפשר לומר שהוא נעשה נפרד לגמרי מן האדם, שהרי אנו רואים שמי שקיבל מרבו שלמדו חכמה ה"ה מקושר לו בתכלית עד שתלמידו משליך כל עניני עצמו ועוסק לטובת רבו. . הרי דהשפעת האב אל הבן [שהיא השפעה עצמית מן האב] הוא במדריגה נעלה באין ערוך לגבי השפעת הרב [שהיא רק הארה ממנו לבד], ומ"מ הדבור דרבו עדיף מעצם כח האב שבבן וכו', וצריך לומר הטעם בזה, דהשפעת האב ה"ה כמו כח העשי' שבא בבחי' כח נבדל. . וכמ"ש במ"א דאב ובן הגם שהן עצם א' מ"מ ה"ה מהותים נבדלים כו', והשפעת הרב עם היות שזו הארה בלבד אבל ההשפעה היא בדברו שאינו בבחי' כח נבדל, ולכן יש בהשפעה זו יתרון מעלה בבחי' ההתקשרות וההתאחדות, דעם היות שאינן עצם א' אבל אינן בבחי' מהותים נבדלים כ"א מתאחדים זה עם זה, וא"כ הרי מובן דהדבור אינו נפרד מאחר שפועל ההתקשרות וההתאחדות באופן נעלה כזה בהמקבל יותר מההתאחדות דאב ובן וכו'".

[ולמרות שהנ"ל מדובר ע"ד כח הדבור, אבל מובן שכ"ז שייך גם כשרק לומד תורת רבו, כי הרי אמרו חז"ל כל הקורא ושונה הקב"ה קורא ושונה כנגדו, וצדיקים דומים לבוראם, שבעת שלומד תורת רבו, רבו קורא ושונה כנגדו].



הפוסקים כ'בית יוסף' או כרמ"א ואדמו"ר הזקן [גליון]*
הרב ברוך אבערלאנדער
 שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

מנהגם של קהילה יהודית שנתבטלה

והנה לעיל הועתקו דברי הרשיל"א בקשר למנהג בעירו ש"עיניהם לא ראו מאז ומלפנים בהמה נטרפת מסירכה דקה אפילו מבינונית", ועל כן

(* בהמשך למה שכתבתי בגליונות תקלא-תקלב. לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת שבע ואכיל לרפואה שלימה וקרובה.

רצה להנהיג להם "להקל בסירכות כמנהג אשכנז". ואכן לפי דברי ה'מטה יוסף' שכל עיקר חיוב הספרדים לנהוג לפי פסקי ה'בית יוסף' הוא רק במקרה "כשכבר נתפשטה הוראתו ונהגו לעשות כדבריו", היה אפשר לומר שבבוכרה באותם השנים לא היו הספרדים מחויבים במנהג ש"עניניהם לא ראו" מימיהם, והיה מותר להקל להם כפי הנהגה אצל האשכנזים.

ויש לצרף לזה המבואר בפוסקים אודות עיר שנתבטלה. וכך כותב ה'שלטי גבורים'¹: "ואם נעקרו משם כל אנשי המקום ההיא לגמרי ועמד כן המקום כמה שנים בלתי יהודים כלל, ואח"כ באו לעמוד שם יהודים ממקום אחר . . מסופקני אם עליהם להנהיג כך או לאו וצ"ע". ומובא ב'מגן אברהם'². ומה דמספקא ליה לה'שלטי גבורים' פשיטא ליה לה'חזק יעקב', שכותב³: "נשאלתי מאנשי ק"ק ווינא, שקודם הגירוש⁴ היה שם מנהג לאסור הפאנצ'ין⁵, ועכשיו שנתגרש אותו קהל ונתיישב ע"י איזה אשכנזים שמנהג לאכול הפאנצין במדינתם, אי מחויבים לנהוג כחומרי מקום שהלך לשם, או אמרינן כיון שנתבטל הקהלה ונתגרשו נתבטל מנהגם. והשבתי . . ליכא כאן מנהג כלל, כיון שנתבטל הקהל נתבטל מנהגם ואסתלק מעשה ראשון כי פנים חדשות באו לכאן. ואין מן הצורך להאריך על יתד תקוע בזה...".⁶ לדבריו אין למקום, הבתים והקירות

(1) מס' עבודה זרה ב, א מדפי הרי"ף סוף אות א.

(2) סי' תצג סק"ו.

(3) או"ח סי' תסח סק"ט. וציין לזה ב'מחצית השקל' ל'מגן אברהם' שם.

(4) בעל ה'חזק יעקב', רבי יעקב רישר, חי בין השנים ת"ל-תצ"ג, וכנראה מדובר כאן על גירוש וינה של שנת ת"ל (1670).

(5) = חלב הדבוק לחרס, המבואר ביו"ד סי' סד ס"ט.

(6) אמנם זה רק במקרה שנחרבה באמת, לא במקרה של עזיבה זמנית דעבידא דבטלי, וכפי שכתב בשו"ת 'חות יאיר' סוף סי' קכו אודות מה "שנחרב קהילתנו בעוונתנו ושם עירינו סיון תמ"ט . . ממלכות צרפת ולאחר יאוש הוא בעיני כל יהודים וערלים שתחזור ותבנה עוד בימינו כי ים המלחמה הולך וסוער . . לכן עלה על דעת קצתם לומר כל תענית' והנהגות' בטלים ומבוטלים ואף אם תחזור להתישב אחר היאוש בדור אחר ואפילו בדור הזה אין מצד החיוב לאשר ולקיים מנהגים הקדמונים כי פנים חדשים בא לכאן . . והשבתי להם כי לא כן הוא . . אין החרבן רק כגירוש או בריחה מפני הרעש . . ובכל יום מצפים לתשועה ה' בדרך טבע לכן הוי דעתם לחזור ומוטל עליהם כל קבלת וחומרת בני הק"ק הקודמים...". ומשמע מדבריו דאם נחרבה באמת ולא רק באופן

מנהג, כי רק לאנשי המקום יש מנהגים, ובאם אין אנשי המקום שנוהגים כך - נתבטל המנהג. ומסתבר לומר דאין חילוק בין עיר שנתרוקנה מכל תושביה היהודים, או שכל היהודים שבעיר זו הפסיקו לגמרי לנהוג ככה, בין כך ובין כך נתבטל המנהג. ולפי כל זה לא היה חיוב להרשיל"א להחמיר ליהודי בוכרה בסירכות כפי דעת ה'בית יוסף', שהרי זה מנהג ש"עיניהם לא ראו" מימיהם ונתבטל לגביהם המנהג שכנראה נהגו בו אבותיהם או אבות אבותיהם להחמיר בסירכות.

מתי נחשב שנתבטלה הקהילה

דברי ה'חק יעקב' הובאו ב'פרי מגדים'⁸, שהוסיף ע"ז: "וכל זה שנחרבה מאין יושב, אבל נתגרשו רובם ונשאר מיעוט, י"ל אף שאח"כ נתישבו ממקום שמקילין, אסור לשנות מקום שנתישבו וצ"ע". והוסיף ע"ז ב'ביאור הלכה'⁹: "ולענ"ד בנשאר בה אפילו מיעוט כל שיש עדיין שם קהלה עליה הבאים לשם מתחייבים לנהוג כמנהג המקום הזה, דאין שיעור לקהלה וכמו שמוכח מפר"ח שמובא לקמיה. ואפילו הבאים לתוכה רבים ממנה נטפלים המה להמיעוט שבה¹⁰. . ומבואר שם [בפר"ח] דקהלה שיש בה מנין מיקרי קהלה, והבאים לשם נטפלים. ופשוט דכוונתו שיש לה עכ"פ כל צרכי צבור כנהוג דהיינו ביהכ"נ ומתפללים בה בכל יום בצבור ויש להם מו"ץ ומקוה וכדומה כנהוג בכל

זמני, אז אפילו אם חזרו לשמה מהתושבים הקודמים אינם צריכים להתנהג במנהגים שהיו, כי נתבטלו.

(7) שוב מצאתי שהאריך בכל ענין זה והמסתעף הרב אברהם שרמן במאמרו "יסודות כללי ההוראה והפסיקה וחילוקיהם בין קהילות אשכנז וספרד", ב'ניב המדרשיה', יח-יט (תשמ"ה-מ"ו). בדבריו שם הוא מוסיף הערה חשובה: "על פי האמור בדברינו לעיל שחורבן הקהילה מבטל את מנהגיה מהמקום שהייתה בו, אין לפסוק שכל אלה שהגיעו לא"י תחול עליהם החובה לנהוג ולפסוק כמרא דאתרא הב"י, שהרי מזמנו של הב"י בטלו רבות מקהילות א"י ממקומן ולפיכך אע"פ שהם קבלו ע"ע מאחר ובטלו בטלו המנהג והקבלה להורות לפסוק כמותו וכן בטלו חיובי שאר המנהגים שקבלו ע"ע לנהוג. ותמוה בעיני מדוע הגר"ע יוסף שליט"א בכל תשובותיו בנושא זה לא העלה עקרון הלכתי זה שנתקבל ונפסק". ראה בדבריו עוד.

(8) א"א סי' תסח סקי"ב.

(9) סי' תסח ס"ד. וראה עד"ז שו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"ב סי' כא.

(10) "אם לא שהקהלה החדשה מתנהגת בפ"ע ואינה מתערבת עם הקהלה הישנה בעניניה כמו שמצוי בקהלות הגדולות שנמצאים בהם כמה קהלות שכל אחת מתנהגת כפי מנהג אבותיה מדור דור וכן מתבאר בס' פר"ח" ('ביאור הלכה' שם).

קהלות ישראל, דאל"ה גם היא בעצמה נטפלת לעיירות הסמוכות לה כנהוג".

לע"ע לא מצאתי את דברי הפר"ח בסי' תסח או בסי' תצו, אמנם דבריו מובנים, שבאם גרים הרבה יהודים בעיר ואינם מתאספים אפילו לתפילה בציבור, אין להם גדר של קהילה או ציבור, ואינם רק הרבה יחידים בעיר אחת, ועל כן זה נחשב כמו שנחרבה הקהילה. אבל מה שמוסיף לזה ה'ביאור הלכה' שלא מספיק תפילה בציבור אלא שיהיה "להם [גם] מו"ץ ומקוה וכדומה כנהוג בכל קהלות ישראל", יש לעיין מה גדרו, ואיפה מצינו דין של "נטפלת לעיירות הסמוכות לה"? ואולי י"ל שציבור שאין לו רב וכדומה אינו נחשב לציבור, כיון שאין לו שום גדר של קביעות, כי עתיד להתבטל, ועל כן אין זה נחשב כקהילה. והוי "נטפלת לעיירות הסמוכות לה", כי במוקדם או במאוחר כל התושבים היהודים יעברו לקהילה הסמוכה, כדי ליהנות משירותי הקהילה דשם, ועל כן כבר עכשיו הם נחשבים כיחידים הגרים בעיר¹¹.

חוזר בתשובה אין לו מנהג אבות

פסק מאד מעניין נמצא בשו"ת 'תשובות והנהגות' להגר"מ שטרנבוך¹², וכדאי להעתיקו בשלימות:

"שאלה: בעל תשובה שמעולם לא נהג חומרא אם חייב לנהוג כמנהג אבותיו. שורש משפחתו הוא חסידי, אבל אביו סטה מן הדרך בדרום אפריקא עד שמחלל שבת, ועכשיו זכה הבן לשוב בתשובה ושואל אם שייך אצלו "אל תטוש תורת אמן"¹³ שהבנים מחוייבין להחזיק מנהג האבות והיינו מדורי דורות בכה"ג שאביו גופא כבר אינו שומר תורה או דחייב כיון שבזמנו שמר האב על המנהגים הללו.

(11) ולפי זה ניתן לפרש שמש"כ ה'ביאור הלכה' ("ויש להם מו"ץ ומקוה) וכדומה (כנהוג בכל קהלות ישראל"), הכוונה לשחיטה כשרה. אמנם אינני בטוח שגם בזמנינו הדבר כן, שהרי מוצרים כשרים ובשר כשר נמכרים היום בחנויות ואינו קשור ישירות לקהילה, וגם נשלח מעיר לעיר וממדינה למדינה.

(12) ח"א סי' שנד.

(13) יסוד חיוב זה נמצא בגמרא פסחים (נ, ב): "בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא. אתו בנייהו קמיה דרבי יוחנן, אמרו לו: אבהתיך אפשר להו, אנן לא אפשר לן. אמר להו: כבר קיבלו אבותיכם עליהם, שנאמר (משלי יא, א) שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמן".

בפתחי תשובה ביו"ד (ס"ס רי"ד [סק"ה]) מפורש הדין שרק אם הבן כבר נהג כן חייב להמשיך, אבל אם לא התחיל מעולם כמנהג הטוב של אביו אינו חייב לנהוג כן ע"ש, אבל בשו"ת 'תשובה מאהבה' (ח"ב סי' נט [אות יד-טו]) חולק עליו ושבדאי חייב ע"ש.

ונראה דאזתם שהחזירו אותם בתשובה הם לגבי זה כאבותיו, ומאחר שנמצא בחברתם ומרגיש אצלם קירבה כאבא חייב לנהוג כמותם דוקא, וכמש"כ בגליון מהרש"א [שם] בשם החוות יאיר סי' קכו דלאו באביו תליא מילתא¹⁴ אלא במקום וקהלה תליא מילתא¹⁵ ומאחר שהבן מתחזק שם זהו מקומו וקהלתו. ואפילו לדעת המחמירים שאפילו לא נהג מעולם עליו לנהוג כמנהג אבותיו, נראה דהיינו דוקא כשאין לו מנהג קבוע אזי אסור לו לשנות ממנהג אבותיו, אבל כששינה דרכו ומצא מקומו אצל רבותיו שיש להם מנהג אחר, ראוי לנהוג כמותם בכל דבר בין להקל בין להחמיר, ואינו צריך לשנות כשאביו אינו הולך בדרך התורה".

דבריו מיוסדים על שתי יסודות חזקים: א. דעת ה'פתחי תשובה' דאם הבן לא נהג מעולם במנהג אביו אין זה מחייב אותו; ב. דעת ה'חות יאיר' דלאו באביו תליא מילתא, אלא במקום ובקהילה. אבל החלק האחרון שבדבריו לכאורה אינם מובנים כ"כ, שכתב: ג. שאפילו לפי דעת

(14) "דודאי קרא דשמע בני מוסר אביך וגו' הוא אסמכתא בעלמא . . . שהמקום גורם וכן בהנהו בני ביישן מצד דעל הרוב דור הולך ודור בא והק"ק קיימת..." ('חות יאיר' שם).
 (15) ולהעיר שגם לשיטת ה'חות יאיר' שהכל תלוי רק במנהג הקהילה, הרי כשנמצאים כמה משפחות בני מנהג אחד ביחד במקום אחד הרי זה נחשב לגבם כמנהג המקום, וכפי שכתב בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' מ), בתשובה לסופיה (בולגריה) "אשר תחת ממשלת מלך תוגרמ' [טורקיה] יר"ה", ש"כאשר כבש המלך יר"ה למלכות אונגריאה [בשנת רפ"ו] באו היהודים אשר שם שהביאם המלך יר"ה וקבעו דירתם קהל רב מהם בעיר סופיאה הנו' . . . ונהגו בענין הבדיקה מנהגים זרים לא שערום אבותינו הקדושים וחומרו' יתרות לא נמצאו בפוסקים הנהוגים הנו' גם קולות אשר לא עלו על דעתם וכאשר רבו האונגארוס [=ההונגרים] התחילו לנהוג כמנהג' בארצם", וכן שאלות מעין אלו שנתעוררו בערים אחרות, וכתב שם: "וימה שנראה לע"ד כי אפשר שלא אמרו רק ביחיד או יחידים שבאו למקום חומרא שהם בטלים לגבי בני העיר אשר באו לשם . . . אבל כאשר הם קהל בפני עצמם הרי הם כאלו יושבים בערים ונוהגין במנהגם ואין כאן מקום ללא תתגודדו, וכמו שתמצא היום בשאלוניקי העיר הגדולה אשר היא עיר ואם בישראל הספרדים הם בית דין בפני עצמן והאשכנזים כ"ד בפני עצמם, והדבר ידוע שהיה מפורסם שהאשכנזים קדמו ליישב בשאלוניקי וא"כ היה ראוי לגרור כל הבא אחריהם למנהגם, אם לא מן הטעם שאמרתי כנ"ל".

ה'תשובה מאהבה' שבכל מקרה חייב לנהוג במנהג האב "נראה דהיינו דוקא כשאין לו מנהג קבוע. . אבל כששינה דרכו ומצא מקומו אצל רבותיו" הוא יכול לנהוג כמנהגייהם, "ואינו צריך לשנות כשאביו אינו הולך בדרך התורה", מה זה עוזר לנו שיש לו "מנהג קבוע. . ומצא מקומו אצל רבותיו" ¹⁶?

ונראה דהעיקר מה שכתב בסוף דבריו: "ואינו צריך לשנות כשאביו אינו הולך בדרך התורה", והיסוד לדבר מה שהבאנו לעיל מהפוסקים בנוגע לקהילה שנתבטלה, ועד"ז במנהג אבות, שכיון שהאבא אינו הולך בדרך התורה ואינו נוהג בשום מנהג הרי נתבטל מנהגו¹⁷, ואין חיוב¹⁸ על הבן שחזר בתשובה להמשיך המנהג אבות שכבר אינו קיים¹⁹.

ספרדי שרוצה לנהוג כמנהגי אשכנז וחב"ד

והנה הובא לעיל הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע שתפקידם של השלוחים במרוקו ותונים "לא להתערב במנהגים המקובלים בקהילות קדושות אלו, הן בנוגע לנוסח התפילה, והן בנוגע לשאר מנהגים (מלבד אלו שהחליטו בעצמם לשנות כו')", הרי מפורש כאן דעתו של הרבי דאלו הספרדים

(16) ובדוחק ניתן לומר שכוונתו ע"ד "קיבלוהו עליהם", והרבנים שהחזירוהו בתשובה הם רבותיו, ויכול להתנהג כמנהגייהם לקולא ולחומרא, אבל באם יסוד ההיתר זה ה"קיבלוהו עליהם", למה הוא מוסיף: "ואינו צריך לשנות כשאביו אינו הולך בדרך התורה"?

(17) וצ"ע מה שפסק בשו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"ב סי' כד, במי שאביו מתפלל נוסח ספרד, דמותר לו לשנות ולהתפלל נוסח אשכנז, למרות "שאביך ועוד ב' וג' דורות התחילו להתפלל בנוסח החדש, שהרי אדרבה הם שינו מנהג אבותיהם. . כשאחד רוצה לחזור ולהתפלל נוסח אשכנז שהוא נוסח אבותינו ורבותינו ודאי רשאי, שהרי חוזר לקדמותו", וצ"ע איזה דין מנהג אבות ישנו, במנהג שכבר לא נהגו בו ב' וג' דורות.

(18) ואולי כוונתו ד"כשאין לו מנהג קבוע" והבן שחזר בתשובה מחפש דרך איך להתנהג, עדיין עדיף מנהג אבות שנתבטל ממנהג שאין לו שום שייכות אליו. וצ"ע מה היסוד לחיוב זה, שהרי לא מצאנו בפוסקים בנוגע לקהילה שנתבטלה ונתיישבה מחדש, שבדברים שהמתיישבים החדשים לא הביאו אתם מנהג קבוע, שחייבים הם להתנהג ע"פ המנהגים של הקהילה שנתבטלה.

(19) ולהעיר מדברי הרב משה זילבר במאמרו ב'אור ישראל' גליון כ עמ' יז דגר שנתגייר אינו נחשב לא כאשכנזי ולא כספרדי, ואין זה משנה מי גייר אותו ובאיזה מקום נתייגר, אלא הכל תלוי בעדה שאליה הוא בוחר להשתייך. ותמוה מה שפסק בזה בשו"ת 'יחווה דעת' ח"ה סי' לג.

שרוצים לשנות למנהגי חב"ד הרשות בידם. ולפי המבואר לעיל הרי זה מתאים למה שכתב ה'מטה יוסף', שהרי י"ל דזה נחשב שספרדים אלו "קיבלוהו עליהם" את אדה"ז ומנהגי חב"ד, והרי זה כמו 'מרא דאתרא' חדש, דנוהגים על פיו לקולא ולחומרא²⁰.

אמנם הרבי מדגיש ש"מלבד אלו שהחליטו בעצמם לשנות" אין להתערב במנהגיהם ולנסות לשכנע אותם שיקבלו על עצמם לרובם את אדה"ז, ויש לומר שבנוסף על החשיבות והחומרא של מנהגי הקהילה ומנהגי האבות שבשביל זה לא הרשה הרבי שידברו על לבם לשנות את מנהגיהם, הרי מבחינה חינוכית וההשפעה עליהם יש בזה עוד ענין: הנסיון מראה ש"שורשים" מאד חשוב לאנשים, וכפי שרואים שמבזבזים הרבה כסף על בדיקות וחקירות של אילן היחס, מנסים להשיג תמונות ומסמכים בקשר לדורות הקודמים וכן שמועות וסיפורים עליהם ועל זרעם וכו' וכו', ועל כן גם מרגישים חשיבות וקשר רגשי עמוק יותר למנהגים שנהגו בהם האבות ואבותיהם, ולפעמים הרבה יותר קל להביא אותם עי"ז לחיי תורה ומצות שלימים. ועל כן הורה הרבי שאין זה מעבורת השלוחים לדבר על לבם שישנו את מנהגיהם, כי ע"י שמנתקים אותם ממסורת האבות זה יכול להביא חלישות בכללות שמירת התורה והמצות. אבל "אלו שהחליטו בעצמם לשנות", הרי כיון שהם מרגישים שע"י תוספת התקשרות לתורת חב"ד ומנהגיה הם יתעלו בעבודת ה', הרי בודאי זה מותר להם.

אמנם עדיין צ"ע, דתינח ספרדים שנמצאים באה"ק ומתקרבים לחב"ד, י"ל דהוי כ"קיבלוהו עליהם" את אדה"ז ומנהגי חב"ד, והרי הם מצטרפים לקהילת חב"ד שבעירם, אבל במרוקו שאין שם קהילות שונות ומנהגים שונים, איך מותר לספרדי שנמצא שם לשנות ממנהגי הספרדים שהם גם מנהגי המקום?

המותר לחסידי חב"ד להחמיר נגד פסקי אדה"ז

והנה כתב הרשב"א בטעם ההיתר לפסוק לפעמים דלא כדעת הפוסק שקיבלוהו עליהם: "... שאין אלו כרובם ממש דבמקום רבם אילו יעשו שלא כדבריו יקלו בכבוד רבם במקומו", דאפילו כ"ש קיבלוהו עליהם"

(20) ואת"ל שהרמ"א חולק על ה'בית יוסף' והספרדים שסוברים שאפשר לקבל אחד מהפוסקים כרובם ממש (ראה לעיל), הרי בבני מרוקו עסקינן כאן שסוברים שאפשר.

דנחשב כ"עשו אלו הגדולים כרבים", אבל עדיין אין זה "כרבים ממש", ועל כן מותר להחמיר כדעה האחרת. ולכאורה פשטות דבריו מורים דגדר "רבים ממש" זה לא דבר שאפשר לקבל על עצמם, אלא דאם הוא רבים ממש כפשוטו, דהיינו שלמדו ממנו תורה והוא מורה ההלכה להם, אז אין אפשרות אף להחמיר נגד דעתו, משא"כ כשקיבלוהו עליהם ולומדים תורתו ומתנהגים בכל דבריהם כפי דעתו, הרי אלו "עשו אלו הגדולים כרבים" אבל "אין אלו כרבים ממש"²¹.

ועד"ז הביא ב'קול תורה' שם עמ' כו בקשר לנאמר במס' שבת²² ש"במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת. במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב" וכתב ע"ז הגאון ה'חקרי לב'²³: "...דמנא ליה דמנהג של רבי אליעזר ורבי יוסי הגלילי במקומו עמד שם לעולם, אימא דאחר הדור שלמד ממנו, בטלו דבריו. ומה שאמרו במקומו של רבי אליעזר היינו בחייהם ובחיי תלמידיהם".

ולפי זה יש לעיין מהו הגדר שלנו חסידי חב"ד ההולכים לאור תורת אדמו"ר הזקן וכל רבותינו נשיאינו, האם יש אפשרות שנחשיב את זה כרבים ממש, ואסור אף להחמיר שלא כדעתו, או דאינו נחשב אלא כ"עשו אלו הגדולים כרבים", ומותר להחמיר נגד דעתו. כ"ק אדמו"ר זי"ע התבטא כו"כ פעמים שהחסידיים בכל מקום שהם הרי הם "באתרא דרב"²⁴, והורה שעלינו לנהוג בכל דבר כפי פסקי רבותינו נשיאינו, בין לקולא²⁵ ובין לחומרא.

(21) "כיון דעכ"פ האמת דלאו באתריה דרב הוי" (חקרי לב' או"ח ריש סי' צה).

(22) קל, א.

(23) שם ד"ה ולעיקר.

(24) ראה 'אגרות קודש' חלק ז עמ' קיב: "שצריכה המקוה להעשות בהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר (מזהרש"ב) נ"ע כיון שהוא הפוסק שלנו. וכידוע ג"כ בדיון, אשר באתרא דרב צריך להתנהג דוקא כרב, אף כי באתרא דשמואל כו"...; חלק יב עמ' לא: "איך אפשר באתרא דרב, היינו כ"ק אדמו"ר הצ"צ, ובפרט מבני בניו - הנה יעשה בהיפך ממה שפסק בשו"ת שלר"; שם עמ' ריח בנוגע לפסק ה'צמח צדק': "אשר באתרא דרב הלכה כרב, ואנו בכל מקום באתר דנשיאינו הק' אנן"; חלק יט עמ' רב: "אנו אין לנו אלא פס"ד כ"ק אדמו"ר הצ"צ, שהרי בכל מקום נמצאים אנו באתרא

יש לעיין מהו הגדר ההלכתי של "באתרא דרב" כעבור כמה וכמה דורות, ובמה זה שונה מהמבואר בפוסקים שהעתקתי לעיל.

דין המתפלל בנוסח אשכנז או ספרד בביהכ"נ חב"ד

נשאלתי איך להתנהג עם אחד שיש לו יארצייט ובא להתפלל בביהכ"נ חב"ד, ורוצה להתפלל לפני התיבה בנוסח שלו, האם נכון להתיר לו את זה, באם א"א לשכנע אותו שיתפלל בנוסח הרשמי של ביהכ"נ - נוסח האריז"ל כפי שערכו אדמו"ר הזקן?

והנה ב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע²⁶ נמצא שאלה ע"ד הנ"ל אבל במקרה הפוך:

"במענה על מכתבו בו כותב אודות המאורע אשר אחד המתפלל נוסח אר"י ירד לפני התיבה בבית הכנסת בו מתפללים נוסח אשכנז, וכותב אשר מחו בידו, ומוסיף מדילי" שהשאלה בזה מפני דלא תתגודדו וכו'.

והנה באם שייך בזה לא תתגודדו, כבר עמדו על מדוכה זו זה רבות בשנים, ועיין רא"ש יבמות (יד, א) שני התירוצים אשר שם ופסקי הרא"ש שם בנושאי כלי השו"ע או"ח סי' תצג (מגן אברהם ס"ק ו ועוד) ובכ"מ. ועיין פס"ד להצ"צ חאו"ח לסי' רלו מעשה רב מגדולי ישראל (ובהערות שם)²⁷ שאין בזה משום ל"ת. עיי"ש.

ובענינים כגון אלו העיקר הוא להשמר ממחלוקת דבר האסור מן התורה לכל הדיעות, וגדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם (הובא ברמב"ם סוף הל' חנוכה)...".

רב". ובעוד עשרות מקומות מופיע ביטוי ע"ד: "ואנו אין לנו אלא הוראת רבותינו נשיאינו" (לדוגמא בחלק ד עמ' תג).

25 וכן המבואר בחלק ד, הנסמן בהערה שלפני זה, בנוגע לאשה שסכנה לה להתעבר.

26 חלק יד עמ' שצא. וראה חלק י עמ' רז-רח. וראה מאמרו של הרב לוי יצחק רסקין, "יחיד או שליח-ציבור מאנ"ש בבית הכנסת שמתפללים בו בנוסח אחר", 'התקשרות' גליון תקלד עמ' 14-18 וכל מה שנסמן שם. וע"פ המבואר לקמן יש לפלפל בכמה מהמסקנות שם.

27 בהערות שם נדפסה תשובה זו של ה'צמח צדק' בשלימותה. וזה נמצא עכשיו גם בשו"ת 'צמח צדק' או"ח (מהדורת תשנ"ד) סי' פה.

ומש"כ הרבי: "ובענינים כגון אלו העיקר הוא להשמר ממחלוקת... וגדול השלום..." יש להביא לזה מקור נפלא מ'אגרות קודש' אדמו"ר הזקן²⁸, במענה ל"הרב המאור הגדול המפורסם כבוד מוהר"ר כ"ץ", אודות "בני אדם המתנגדים על המנין שבמחנהו הטהור... אבות המוחים בבניהם לילך למנין מפני שינוי הנוסחאות שמשנים... מפני שמעכ"ת כוונתו רצויה למצוה רבה והבאת שלום, אף ידי תכון עמו לצוות ולהזהיר על המנין המתפללים שלא ישנו סדר התפלה מב[ר]וך [ש]אמר] עד אחר שמו"ע, באם שישמעו לו אנשי עירו לכ' מעכ"ת לחיות בשלום ובמישור עם המנין באמת לאמתו, ולא לעורר עוד מדנים ח"ו עם בניהם החפצים לילך במנין... ברם כגון דא צריכין למודעי שמן הדין אין שום איסור בשינוי נוסחאות מפני המחלוקת ושינוי המנהג שבמשנה וגמרא, כמבואר הטעם בזה בתשובת רשד"ם חלק או"ח²⁹. אך אעפ"כ למען השלום אני אעשה זאת לפני ולפנים משורת הדין, באם שיעשה מעכ"ת ויפעול אצל אנשי עירו כנ"ל, כי גדול השלום..."³⁰.

ויש לפרש מש"כ אדה"ז בסוף דבריו: "שמן הדין אין שום איסור בשינוי נוסחאות מפני המחלוקת" שזה גם נימוק הלכתי שמסביר למה היה מותר לחסידים לשנות את נוסח התפילה ולהתפלל בנוסח אדה"ז, אבל זה גם נימוק להוראה שהורה במכתב זה לחסידים בעיר זו "שלא ישנו סדר התפלה מב[ר]וך [ש]אמר] עד אחר שמו"ע", כיון שאין איסור בשינוי נוסחאות, על כן "למען השלום אני אעשה זאת". והנה בשו"ע כותב אדה"ז³¹: "מה שנוהגין במקומות הרבה לומר פיוטים בברכות קריאת שמע, יש אומרים שכל מי שאפשר לו לבטל המנהג שלא על ידי

(28) ח"א אגרת פא. העירני לזה הרב נחום שי' גרינוואלד.

(29) סי' לה.

(30) שתי סיבות היו לחסידים לייסד מנינים מיוחדים: א) להחזיר עטרה ליושנה, כי "היו מתפללים במרוצה בלי כוונה" לא רק מתפללי בית-הכנסת "המון עם הטרודים בעסקיהם כל היום ורובם אין יודעי ספר כלל", אלא גם יודעי ספר מתפללי בית-המדרש (ראה 'אגרות קודש' אדה"ז ח"ב עמ' כה-כו); ב) שיוכלו להתנהג במנהגי החסידים ולהתפלל בנוסח החסידים (ראה שם עמ' לא). משמע שאדה"ז סבר שעיקר התועלת של המנין המיוחד הוא כדי שיוכלו החסידים להתפלל באריכות והיה מוכן לוותר על נוסח התפילה והמנהגים. ראה גם שם ח"א עמ' לב-לג: "אך עתה עברו תורות חלפו חוק בהוסדם יחד עלי לגזור גזירת שמד על התפלה להתפלל כמותם דוקא בחפזון ובלי שום תנועה והרמת קול..."

(31) סי' סח ס"א.

המחלוקת יבטל, לפי שהפיוטים שאינן מעניין הברכה חשובין הפסק גמור...", הרי שאפילו בדבר שלדעת אדה"ז הוי "הפסק גמור" - אין לעסוק בביטולו אלא באם אפשר לעשות הדבר ש"לא על ידי המחלוקת"³². וכך הם גם דברי הרבי באגרת הנ"ל, שאחרי שהורה להלכה שאין איסור להתפלל בנוסח האר"י בביהכ"נ בו מתפללים נוסח אשכנז, הוא מסיים את דבריו: "ובענינים כגון אלו העיקר הוא להשמר ממחלוקת... וגדול השלום...", כיון שבמקום שנוגע לשלום כדאי להתפלל בנוסח אחר, והעיקר שלא יבואו לידי מריבות וויכוחים³³.

ולכאורה לפי כל זה י"ל עד"ז במי שמגיע להתפלל בביהכ"נ חב"ד ורוצה להתפלל דוקא בנוסח שלו, שכדי שלא להעליב אותו ויגיע לידי מריבה, כדאי להתיר לו להתפלל בנוסח שהוא רגיל בו, וגדול השלום.



(32) לדברי אדה"ז אלו לא צוין במקור, אף במהדורת קה"ת החדשה, שהרי הנסמן שם ל"תשובת רמ"ה בטור", הרי זה מקור רק לכללות הדברים, אבל לא לפרט זה ש"לא על ידי המחלוקת", שהרי בדברי הרמ"ה מבואר רק ש"מה שהוגד לכם שיש בידי למחות לא הוגד לכם האמת", אבל אין כאן שום דבר אודות מניעה ממחלוקת. וי"ל שמקור דברי אדה"ז הם בדברי הרמ"ה מפאנו המובא ב'מגן אברהם' (ריש סי' סט) [ובסוגריים הוספתי ביאורו של ה'מחצית השקל']: "רבנן קשישי לא הנהיגו כלום בבית הכנסת [ר"ל שלא מיחו בבני אדם שעשו בענין זה דלא כפי שהיה נראה להני רבנן], מפני המחלוקת, אלא כה משפטם ביני עמודי [ר"ל בבית מדרשם, דליכא למיחש למחלוקת]..." , ואדה"ז הביאו שם סי' סט ס"ד (אלא שבדבריו לא כ"כ ברור מהו החילוק בין בית הכנסת לבית המדרש). ומענין המניעה מפני מחלוקת ראה עוד מש"כ אדה"ז שם סי' סו ס"ו.

(33) ראה גם 'אגרות קודש' אדה"ז ח"א עמ' ה: "מודעת זאת בארץ הרעש הגדול שבמדינתנו ועת צרה היא ליעקב... ובגלל הדבר הזה השמרו בנפשותיכם מלהתיצב נגד הקמים עליכם כדי להתפלל במנין מיוחד". ועד"ז שם עמ' קמו: "לאחר שהוציא לאור משפטם להצילם מיד רודפיהם שלחתי אליו אחר חג השבועות מיד כמה בקשות ואזהרות שלא יחזיק עוד במחלוקת לש"ש, ולא לעשות מנין בפ"ע...".

תפקידו של הרופא*

הרב מיכאל אהרן זליגסון מגיד שיעור במתיבתא

ב'היום יום' – טז סיון: "...רפואת הנפש היא כרפואת הגוף. לכל לראש צריך לסמן מקום החולי: אם הוא מצד שחומר גופו עב גס ומושחת, או שהחסרון הוא בכחות נפשו. . כמו גאווה, שקר וכדומה, או שמקור החולי הוא בהרגילות. . עד אשר לא יתבררו פרטי מקום החולי וסיבת אחיזת המחלה אי אפשר להתחיל ברפואתו, כי אם לסדר אופן הנהגה ישרה בכל הדברים במה שיעשה ובמה שימנע את עצמו מהם. . אמנם מה שנחוץ ביותר הוא שיעורר החולה בעצמו שני ענינים: א. לידע שהוא חולה ויכסוף וישתוקק להתרפאות מחליו. ב. הידיעה שיכול להתרפאות, והתקוה ובטחון גמור כי בעזה"י יתרפא מחליו".

רפואה מלמעלה למטה

והנה בענין רפואה מצינו גם בדרכי הטבע ההשתמשות באופן דלמעלה למטה:

דוגמת לחישת השם, שמעורר מהתעלפות¹. וכפי שהרבי אמר פעם שגם אינם יהודים מכירים את זה. והנה אופן זה הוא שלעורר חידוש החיות מהנשמה ע"י לחישת השם, שענינו דהשם הוא קירוב והמשכת חיות הנשמה בגוף.

גם במלאכים שהם חומר וצורה - מובא בחסידות - עליהם נאמר יראה ה' לחיים, שהם מקבלים חיות מיר"ש שלהם. וכמבואר בלקו"ת²: "וכמ"ש יראה ה' לחיים יראה ה' תוסיף ימים כו' מלכותך מלכות כל עולמים שזהו חיותם וקיומם מאוא"ס ב"ה הנמשך בהם משא"כ דבר נפרד אין לו חיות ועיקר החיות הוא הביטול כנ"ל".

(* מוקדש לזכות אאמו"ר הרופא, הרה"ח ר' אברהם אבא ע"ה, רופא בית הרב, במשך ארבעים שנה, ליום היארצייט שלו ביום כ"ה שבט, ח"י שנה. ולהעיר מסיי "שלו" בשו"ע יו"ד דיני הרופא והרי "כה שבט" עולה בגימטריא "שלו".

(1 נתבאר בשיחת ש"פ שמות תשמ"ו.

(2 לקו"ת שלח מה, ג.

הערות וביאורים יחידות בשנת תרצ"ה

ועפ"ז יומתק עוד יותר הסיפור של היחידות של אבי אצל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ:

בתקופה מסוימת שהה כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ לרגלי בריאותו, בעיר ווין. בהזדמנות מיוחדת (בשנת תרצ"ה לערך) נכנס אבי ל"יחידות" להרבי, ושאלהו הרבי מה הוא לומד...? ואבי ענה שלומד תניא וכו'.

והמשיך הרבי: איתא בגמרא³ "אכל ולא שתה אכילתו דם. וזהו תחילת חולי מעיים". ופירש בזה פירוש הפנימי "אכל" - היינו נגלה דתורה; "שתה" - היינו פנימיות התורה ואם לומד נגלה דתורה בלי לימוד פנימיות התורה אזי אכילתו דם וזהו תחילת חולי מעיים.

וזה משתקף גם באומנות שלך: הנך רופא. כשאחד (אינו בריא) בא אליך ואתה רושם בשבילו מה שהוא צריך לאכול, אתה צריך לכתוב לו גם רפואה מיוחדת כדי שהמאכל יתעכל במעיו.

וכן הוא בלימוד התורה שעל ידי לימוד פנימיות התורה ממשיכים יראת שמים ופעולת הדברים שלמד בנגלה דתורה "מתעכלים" בכל איבריו.⁴

והיינו שבנוסף לעצם הרפואה עצמה, צריך להיות גם עזר (כעין מלמעלה) שהרפואה תצלח.

ומכיון שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ממשיך זה לפנימיות התורה, מובן שיש שייכות בין שתי' ופנימיות התורה.

והנה מוצאים אנו שפנימי' התורה נמשלה לשתי' - כמבואר ב"תורת שמואל - תרל"ג"⁵ [וכ"ה בסה"מ תרנ"ו]: "וזהו חייב אינש לבסומי בפוריא, דהנה כתי' ואספת דגנך ותירושך ויצהרך שיש שני בחי' בתורה בחי' גליא שבתו' הנק' דגנך ובחי' פנימי' התורה הנק' תירושך נכנס יין יצא סוד, והנה בכל השנה צריך שיהי' עיקר לימוד התורה בבחי' הלכות

(3) שבת מא, א.

(4) ראה עוד בפ' מאחז"ל אכל ולא שתה וכו' - בסה"מ תרפ"ו עמ' פה.

(5) סה"מ תרל"ג עמ' קעד.

(6) עמ' תלו ואילך.

כדת של תורה אכילה מרובה משתי, משא"כ בפורים חייב אינש לבסומי דהיינו בבחי' אגדות שבתורה שהוא בחי' שתי פנימיות התורה כי ע"י פנימי' התורה מגיעים למעלה בבחי' עד דלא ידעי בין ארור המן לברוך מרדכי שלמעלה מבחי' י"ה ו"ה שהוא מבחי' חכ' כי שרש פנימי' התורה הוא בבחי' חכ' סתימאה כו".

יין ורפואה

ויש להעיר דהנה ענין היין במיוחד שייך לענין הרפואה, כמבואר בש"ס⁷ "בראש כל אסון אנא חמר" (-ראש כל רפואה הוא יין).

ויש לדייק גם במשל שהביא כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בענין אכילת המאכל, שהמשיל השתי' לפנימי' התורה לשרות הרפואה באיברי הגוף [וכמבואר שזהו תוכן ענין היין כנ"ל בסה"מ תרל"ג ותרנ"ו], הנה זה משתקף גם בהלכה. והיינו שענין היין [שרומז בתוכנו לפנימיות התורה שהו"ע השתי'] הוא גם מה ששותים לאחר האכילה בעת הסעודה כפשוטו, כמ"ש הרמב"ם בנוגע לשתיית יין בסעודה אחר התחלת האכילה⁸ וכו': "כשהחכם שותה יין אינו שותה אלא כדי לשרות אכילה שבמעיו". והיינו שפעולת היין הוא לשרות המאכל שבמעיו, ע"ד האמור לעיל מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שנצרכים לדבר נוסף שהרפואה יתעכל במעיו, ובנמשל זהו ענין פנימי' התורה שהוא הוא ענין היין.

ומזה יוצא לנו שההפרש בין נגלה דתורה ופנימי' התורה הוא :

נגלה דתורה ענינו העסק בעבודת הבירורים, תנועה דמלמטה למעלה, ואילו פנימי' התורה, ענינה מלמעלה למטה, כפי שהיא עוסקת בעולמות וספי' העליונים וכו', ומבטה על עולם הוא כהמשכה בתנועה דמלמעלה למטה. [ודוגמא בענין רפואה, במאמרו של כ"ק אדמו"ר האמצעי בתוכן ענין הרפואה כפי שזה משתקף באדם העליון⁹].

אולם צלה"ב:

(7) ב"ב נח, ב.

(8) הל' דעות פ"ה ה"ג.

(9) ראה לקו"ש ח"ב עמ' 364.

למה נחזין כ"כ ההשתדלות של האדם מצד עבודתו הוא, הרי מבואר בשיחות קדש של הרבי, המשל בנוגע למצוות וכו'¹⁰, שזהו עד"מ עניני תרופות לרפואה, שכשם שבלקחת תרופה עבור רפואתו א"צ לידע ולהבין את ידיעת התרופה לפרטיו, היאך שזה מרפא אותו וכו' אלא מאמין בהם ובהרופא, כמו"כ בנוגע למצוות, שצ"ל נעשה קודם לנשמע, וא"כ מה נוגע שיהי' גם הרגש מצד האדם ובל' הפתגם ('היום יום' - דלעיל) "תקוה ובטחון גמור"?

ויובן בהקדם מ"ש חז"ל¹¹ "מכאן ניתנה רשות לרופא לרפאות", והיינו ששרש ענין הרפואה לאדם הוא בתורה ("מכאן"), וא"כ מובן שזה נמצא גם בתורה. דוגמא לזה הוא ממארו"ל¹² "חש בראשו יעסוק בתורה. . חש בגרונו יעסוק בתורה" ושואל הרבי שלכאורה הרי רואים שלומדים תורה ואעפ"כ אין מצליחים ברפואת המיחוש?

ומבאר הרבי¹³ שהכוונה ל"חש בראשו יעסוק בתורה", היינו לא רק איזה חלק שיהי' בתורה, כי אם חלק הראש שבתורה, או וכו'. ומזה מובן שהמשכת הרפואה בשרשו צריך להתאים למיחוש המסויים והפרטי. ומזה יוצא לנו גם שהכל נמשך מתורה, ולכן ע"י לימוד התורה באותו נושא ("ראש" או כו') מתרפא.

רפואה מלמעלה למטה

וכמו שהוא בהמשכת דרך התורה, מזה מובן שכמו"כ הוא גם בהאדם עצמו דרך "סדר השתלשלות" [כחות נפשו] שצ"ל דרך המשכה מלמעלה למטה שבנפשו:

הוא ע"פ מכתב הרבי [שנכתב במיוחד לכינוס רופאים דתיים (מיום אדר"ח תמוז תשט"ו) שנערך בניו-יארק בשיתוף פעולתו של אבי ע"ה, להתדבר בעניני רפואה והלכה, והמכתב נשלח דרכו להכינוס, ונדפס כבר באג"ק ח"א עמ' רב ובכ"מ]:

(10) ראה שיחת יד ניסן תשי"ב [לה"ק]. יב תמוז תשמ"א סכ"ב ועוד.

(11) ברכות ס, א.

(12) עירובין נד, א.

(13) ראה שיחת יום שמח"ת תשכ"ה סל"ח. יום שמח"ת תשל"ב סס"א.

"בתור רופאים ביחוד - לשלול בהחלט את שיטת ממשלת החומר, בשים לב עד כמה בריאות הגוף תלוי" בבריאות הנפש. אם מקדמת דנא הדגיש הפתגם הרפואי על "נפש בריאה בגוף בריא", הנה בימינו נוכחו לדעת עד כמה קלקול קל בנפש מביא לידי קלקול גדול בגוף, וכל מה שהנפש בריאה יותר, כן גדלה שליטתה על הגוף ואפשריותה לתקן חסרונות בגוף, עד שגם כמה מטיפולים גשמיים משפיעים ומועילים הרבה יותר ברפואת הגוף אם מצטרף עמהם גם תוקף והרצון וכחות הנפש של המתרפא.

ועקרון זה של הגברת הצורה (האיכות) על החומר (הכמות) - מודגש גם בזה שאפילו בעניני הגוף הולכת ומתגברת ההכרה, כי הפעולות החיוניות בגוף אינן תלויות בכמות, שכן הבלוטות (דריזען) והתוצרת שלהן (הארמאנים, וויטאמינים וכיו"ב) זעירות הן ביותר, בכמות".

ועד"ז דוגמא נוספת וכפי שהרבי ביאר זה ונדפס בלקוטי שיחות חל"ו [עמ' 4 ואילך].

והנה עפ"ז יוצא לנו שמכנה"ל מובן שנדרש גם כעין אתערותא דלתתא, מצד עבודת האדם עצמו, ע"י הכנת ודרישת כחות נפשו (וכנ"ל, תנועה וביטוי ד"מלמעלה למטה" שבנפשו פנימה, התעוררות כחות הנפש שלו לדבר מסויים, ובנדו"ד בראשית "והרצון" (כנ"ל באג"ק) שהוא הטיית הנפש - מלמעלה למטה - לפעול ריפוי בגוף).

"תקוה ובטחון גמור"

ויש להוסיף שעפ"ז יובן מתק הלשון ב'היום יום' - "תקוה ובטחון גמור".

דהנה ענין התקוה מבואר¹⁴, שזהו ענין התפלה, שהוא כעין התעוררות מלמטה למעלה, ענינו דתפלה.

וענין הבטחון מבואר בסה"מ תרנ"ד¹⁵:

"ובקי"ס נאמר ואתם תחרישון (ראיתי בשם א' הגדולים מי שיש לו צרה גדולה ר"ל צריך לבטוח בה' והיינו שלא יתפלל ע"ז ולא יעשה שום

(14) "אור התורה - דברים-יוהכ"פ" עמ' א' תקעז.

(15) סה"מ תרנ"ד עמ' ריד.

דבר כמו הילוך למקוה וכדומה כ"א לבטוח בה' כו'. וי"ל דו"ע שתיקה הוא ביטול גדול (א שטארקער אוועקלייג)).

עפ"ז מובן ש"תקוה" ו"בטחון גמור" הם שני ענינים נפרדים. ויש לומר שזה קשור לשני הענינים בתוכן ענין הרפואה:

א. תוכן ענין הרפואה שנדרש מהאדם הכנה ו"כלי" מצד עבודתו הוא.

ב. המשכה שנמשך מלמעלה מעלה, שאינו בערכו ועבודתו, דוגמת מ"ש בקרי"ס "ואתם תחרישון" וכלשון הזהר "לא תתערון מידי", שלילת ההתעוררות מצד עבודת המטה. וזהו סיום הפתגם ש"בעזה"י יתפא".

רפואה לאיברים הפנימיים

יש לבאר עוד נקודה בזה:

מבואר בספרים¹⁶ שבעניני המיחושים באברים הפנימיים צריך האדם לפנות לנביא וכו', מכיון שזהו מלמעלה.

והנה י"ל שע"י עבודה ב"תקוה ובטחון גמור" נעשה האדם כלי לרפואה מלמעלה, בתכלית השלימות. והיינו שבנוסף ללקיחת הרפואות, יש לו גם "תקוה" שזהו ענין התפלה, ביטוי ההתעוררות שמצד עבודתו הוא.

ועוד יותר: "בטחון גמור" [וכנ"ל "שתיקה הוא ביטול גדול"], ועי"ז נמשכת הרפואה ממעל, בתכלית השלימות [דוגמת הליכה לנביא וכו' כרמב"ן וראב"ע וכו'].¹⁷

"אסיא דמגן במגן שוה"

ועפ"ז מובן גם דיוק בלשון קדשו של הרבי. והוא מה שבערב פסח תשל"ח כשהרופאים [שהיו אצל הרבי בליל שמע"צ תשל"ח], נתבקשו לבוא לקבלת מצה מידו הק' של הרבי. ובאותה שעה הרבי גם הודה להם על כל העזר וכו' וכו'.

(16) רמב"ן (ר"פ בחוקת) וראב"ע עה"פ ורפא ירפא.

לאחרי שאבי יצא מגעה"ת, סיפר לי שאחד מהרופאים שאל להרבי אם זה (התודה וכו' וכו') יגרע מחלקו הטוב, מהזכות נפלא שזכה לעזור להרבי במעמד של ליל שמע"צ?

וענה הרבי: שע"פ מארז"ל¹⁷ "אסיא במגן מגן שוה" (רופא שמרפא בחנם אינו שוה כלום), ולכן מוכרחים להודות ולשלם וכו' אבל אין זה גורע מזכות הרוחני מה שזכו בחלקם כנ"ל.

ולכאורה הי' קס"ד שהפי' במארז"ל "אסיא במגן מגן שוה" הוא, שרופא שאינו לוקח כסף מוכיח שאינו שוה לכלום, כמובן בשכל הפשוט.

ויש לבאר זה ע"ד המבואר בעניני סימני כשרות שיש חקירה¹⁸ אם הסימנים הם רק מגלים הכשרות או גם גורמים הכשרות, והיינו שבסימן יכול להיות ב' תכונות: א. גילוי הדבר. ב. גרם הדבר.

וע"ד המבואר גם בגדר עדים ועדותם, אם הם רק בגדר בירור הדבר או גם קיום הדבר, כמבואר בשיחות הרבי בארוכה¹⁹.

ועפ"ז יש לבאר שזהו גם דרכו של הרבי בגדר תשלום להרופא:

ע"פ דיוק לשון קדשו של הרבי, הרי ענין התשלום לרופא הוא נדבך נוסף: והוא שזה עושה את הרופא לחשיבות מיוחדת, והיינו שאז שוללים שלא יהי' "אסיא דמגן".

למאי נפק"מ? באם אין להחולה כסף. ואז להפי' שזהו כפשוטו [היינו שהוא רופא שאינו לוקח כסף, אז אינו נחשב לכולם בעיני הבריות כנ"ל], הנה בנידון זה עוד נשאר תואר להרופא, כיון שבדרך כלל לוקח כסף אבל כאן מצד סיבה של אונס אין החולה יכול לשלם לו [בסגנון הידוע ארי' דרביעא עלי']. אבל להפירוש שזה יוצר את חשיבות תואר הרופא, אזי אם אינו מקבל כסף, אזי סו"ס חסר בתואר שלו.

בסיכום, ע"פ מ"ש לפנ"ז (בארוכה) יובן:

(17) ב"ק פה, א.

(18) ראה לקוטי שיחות ח"א עמ' 222.

(19) לקוטי שיחות ח"ט עמ' 188.

מכיון שחלק עיקרי מהטיפול הוא גם המשכה מלמעלה למטה, במילא יש הכרח גם לעשות את צנור המתאים, והיינו הרופא שהוא צ"ל השליח מלמעלה [עם ביטול המתאים, "שאינו חושב אודות מציאותו וישות שלו", והוא רק "כלי" לסייעתא דשמיא²⁰], ומכיון שחז"ל אומרים "אסיא דמגן במגן שוה", במילא מובן שצ"ל גם תשלום להרופא, ואז ג"כ מצליח הרפואה, היינו שמתרפא האדם ברפואה שלימה וקרובה.



השריפה בליובאוויטש בתרפ"א

הרב ישראל מרדכי קאזמינסקי
תושב השכונה

בשנה שעברה זכינו שיצא לאור המאמר ד"ה 'אני אל ה' אקרא' מכ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע שאמרו בער"ח אלול תרפ"ב בליובאוויטש, עם הערות ואג"ק על המצב איך שהי' בליובאוויטש בימים ההם.

הנה שמעתי מפי הגה"ח הר"ר זלמן שמעון דווארקין ז"ל:

אשר לפסח תרפ"ב הגיע לראסטאו ע"נ דאן א' מן הבע"ב מעיר ליובאוויטש ופעם א' הוא דבר עם הרבי הריי"צ נ"ע ואמו הרבנית שטערנא שרה ז"ל וסיפר דברים מה שקרה בליובאוויטש, בין הדברים סיפר אשר השילטון של העיר לקחו לעצמם כל החדרים בליובאוויטש וכו' כמו שמסופר באגרת הנדפסת, כ"ק אדמו"ר ענה: לא אכפת לי שישרף לגמרי [מיר ס' הארט ניט זאל אינגאנצן פארברענט ווערן]. ואז הי' השריפה אשר בין ב - י"ג ניסן תרפ"א (ולא אחרי פסח פר"ת כמו שכתוב באשכבתא דרבי עמ' 123).



לזכרון

הרה"ח הוותיק אי"א גומל חסד בגופו
עוסק בצ"צ באמונה הצנע לכת
ר' אברהם אבא (הרופא) ע"ה ז"ל

בנו של הרה"ח ר' מיכאל אהרן בן
מרת שטערנא סלווה בת
מרת מוסיא הינדא בת
כ"ק הרה"ח ר' חיים אברהם בן
כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע ז"ל
במשרתו בתור רופא זכה להציל אלפי יהודים
בעיר שנחאי סין, המשיך במשרתו הנ"ל מעת בואו לארה"ב
וזכה לשמש בתור רופא פרטי בבית חיינו במשך ארבעים שנה
נפטר ביום שלישי לסדר 'ורפא ירפא'
כ"ה שבט ה'תשמ"ט

ואשתו החשובה והכבודה אשת חיל משכלת ומלומדת
עמדה תמיד לימין בעלה הדגול ע"ה
שהי' "רופא בית הרב"
חינכה במסירות מיוחדת את בני' שליט"א
זכתה לקירובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מרת הינדא רחל ע"ה
בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה
נפטרה אור ליום ועש"ק פ' מקץ
ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"א
והובאה למנוחות בו ביום אחר חצות
זעליגסון

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בניהם
הרה"ת ר' מיכאל אהרן וזוגתו מרת חנה שיחיו
ובניהם מרדכי וחי' בילא שיחיו
התמים ר' יוסף יצחק שיחי'
זעליגסון

לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' משה משל ע"ה
בן הרה"ת ר' נתן נטע ע"ה
צפתמן

נפטר בדרכי אדר ה'תשל"ז
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות

הילד חייל ב"צבאות ה"
מנחם מענדל שיחי'

לרגל ה"אפשערניש" שלו
ביום ז"ך שבט ה'תשס"ז

ולזכות אחיו איסר שלמה שיחי'

יה"ר שהוריו יזכו לגדלו
לתורה לחופה ולמעשים טובים
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' משה יצחק וזוגתו מרת חנה שיחיו
ליבליך

לזכות

החתן התמים הרב יהודה ליב הכהן שיחי'

זרחי

והכלה מרת חי' צירליא שתחי'

פלאטקין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ראשון י' שבט ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' צבי הירש הכהן

וזוגתו מרת עליזה שיחיו

זרחי

הרה"ת ר' אברהם אליהו

וזוגתו מרת אסתר גאלדא שיחיו

פלאטקין



לזכות

האשה החשובה

מרת שרה טעמא תחי'

לרגל יום הולדתה בשעטומ"צ ביום כ' שבט

לאריכות ימים ושנים טובות

שייהי' לה שנת ברכה והצלחה

בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

ושימלא ה' כל משאלות לבבה

לטובה ולברכה

לזכרון
הרבנית הצדקנית
מרת ח' מושקא
בת כ"ק אדמו"ר
אור עולם נזר ישראל ותפארתו
צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל
ורבים השיב מעון
מרנא ורבנא
יוסף יצחק
ובת הרבנית הצדקנית מרת נחמה דינה
ע"ה ז"ל
נפטרה ביום רביעי פ' משפטים
כ"ב שבט ה'תשמ"ח
ת'נ'צ'ב'ה
◆
אשת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

לזכות

החתן התמים הרב שמעון אהרן שיחי'

והכלה החשובה מרת דליה מלכה שתחי'

לרגל יום חתונתם בשעטו"מ ביום ב' כ"ד שבט ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן

הרה"ת ר' יהודה וזוגתו מרת רבקה שיחיו

בעקער