

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחדש תשרי ה'תש"מ

שנה כמ

גליון י [תתקנד]

שבת פרשת משפטים

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביתמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה

מאה וחמש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה
ש"פ משיפטים
היתטיס"ח
גליון י [תתקנד]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

3..... ולא צוה הקב"ה לתוהו

לְקוּטֵי שִׁחוֹת

9..... חומר רציעת אוזן העבד

10..... אין עד נעשה דיין - להלכה

13..... קרבן פסח אי טעון ביקור ד' ימים

14..... שיטת כ"ק אדמו"ר בלשיטתי' [גליון]

אגרות קודש

19..... ביאור בנוסח חב"ד "להדליק נר של שבת קודש"

24..... עול תורה ומצוות - עול נעים הוא

25..... דעת בעלי בתים היפך דעת תורה

נגלה

26..... גג הסמוך לחצר

31..... מזל חודש העבור

הסידות

34..... "שמתלבשות בהן בשעת מעשה או דבור או מחשבה"

35..... האם חומר המוח משיג את השכל

36..... חירי"ק במקום יו"ד

37..... ביאור בד"ה לא תהי' משכלה תשי"ב

41..... דיוקים בדא"פ בספר התניא

41..... הערות קצרות בספר התניא

46..... התעוררות מדות טבעיות ע"י השכל

47..... עליון ותחתון או פנימיות וחיצוניות

48..... כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עוונותיו [גליון]

הלכה ומנהג

- 48..... בענין כבוד 'תשמישי מצוה' ו'שמות'
50..... חזרת הש"ץ כשלא היו ששה מתפללין
53..... "כל זמן שיהו בין עיניך יהו שתיים"
55..... שינוי גמור בהל' גדילה וגניבה
57..... שותפות באיסורים
58..... איך ניתן לברך 'חנון המרבה לסלוח' כשלא כיון בברכה?
59..... ש"ץ שאמר 'ברכו' בלחש
61..... בטעם אמירת חצי קדיש [גליון]
62..... בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה [המשך]
72.. פתיחת הדלת כנגד הנר והעמדתו במקום שהרוח שולטת [גליון]
74..... בענין הנ"ל
75..... זמני שבת במקום שהשמש לא שוקעת [גליון]

פשוטו של מקרא

- 80..... מגלן שמנשה היה המליץ
81..... חיוב גלות על הריגה בפונדק
83..... 'אחר' לשון סמוך ו'אחרי' לשון מופלג [גליון]

היום יום

- 84..... הערות על היום יום' ט"ז סיון

שונות

- 88..... אדמו"ר מהר"ש נהג לתקוע בשופר
89..... למה קשר אדה"ז בחוט את מנת הדג של החווה
92..... רבוש"ע בעת פתיחת הארון ביו"ט [גליון]

הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תצוה
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ו' אדר א'

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

ולא צוה הקב"ה לתוהו

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברמב"ם הלכות מלכים (פי"א הל' ב): "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראייה שכל הספרים מלאים בדבר זה", וידוע מה שהקשה ע"ז בלקו"ש חל"ד עמ' 114 הערה 4 וז"ל: "צע"ק ממחז"ל (סנהדרין עא, א) דבן סורר ומורה ועיר הנדחת "לא ה' ולא עתיד להיות. . . (אלא) דרוש וקבל שכר" ואולי יש לחלק" עכ"ל.

דיבור שיצא מפי הקב"ה אפילו על תנאי אינו חוזר

ויש להעיר על זה במ"ש בשו"ת 'באר חיים מרדכי' (חלק אה"ע סי' נא) שהקשו לו בהא דאמרינן (סנהדרין שם) "בית המנוגע לא ה' ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שכר, כמאן כרבי אלעזר בר שמעון דתנן (נגעים פי"ב מ"ג): רבי אלעזר ברבי שמעון אומר לעולם אין הבית טמא עד שיראה כשתי גריסין על שתי אבנים, בשתי כתלים, בקרן זוית, ארכו כשני גריסין ורחבו כגריס" [ודבר זה לא יתכן שיארע שיהי' נגע בצורה כזאת בדיוק, לכן סב"ל דלא נאמר אלא לדרוש וקבל שכר] וקשה דהרי מקרא מלא דיבר הכתוב (ויקרא יד, לד): "כי תבואו אל ארץ כנען אשר אני נתן לכם לאחוזו ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם" ופירש"י (מויק"ר פי"ז, ו): "בשורה היא להם שהנגעים באים עליהם,

(1) וכבר תמהו ע"ז המפרשים דהרי ענין הנגעים אינו ענין טבעי וכמ"ש הרמב"ם (הל' טומאת צרעת פט"ז ה"י): "וזה השינוי האמור בבגדים ובבתים שקראתו תורה צרעת בשותפות השם אינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא היה בישראל כדי להזהירן מלשון הרע, שהמספר בלשון הרע משתנות קירות ביתו וכו'" וכיון שבכל אופן ה"ז ענין של נס, הרי יכול להיות הנס גם בשתי אבנים בשני כותלים בקרן זוית וכו' ואכ"מ.

לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, ועל ידי הנגע נותץ הבית ומוצאן, וכיון שזהו בשורה טובה, הרי לפי המבואר בברכות (ז, א): "כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו. מנא לן? ממשה רבינו שנאמר: (דברים ט, יד) הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום, אף על גב דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה אפילו הכי אוקמה בזרעיה וכו'", וכן פסק הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד): "שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר", וא"כ גם בזה צ"ל דבודאי יתקיים, ואיך קאמר [לפי] רבי אלעזר בר שמעון שלא הי' ולא עתיד להיות?

ותירץ המחבר דאיתא בתו"כ פ' מצורע (פ"ה סי' עה, הובא בהוריות י, א): "ונתתי נגע צרעת א"ר יהודה בשורה היא להם שבאים עליהם נגעים, ר' שמעון אומר ונתתי נגע צרעת פרט לנגעי אונסים", הרי מבואר דר' שמעון דורש ונתתי נגע צרעת למעט נגעי אונסין, ולא דריש דבשורה היא להם, וידוע דמסתמא תלמיד סב"ל כרבו כמבואר בשבת (קכח, א) דרב הונא תלמיד דרב הוה וכו', ובביצה (מ, א), עיי"ש ובכ"מ, ולפי"ז י"ל דגם הכא רבי אלעזר בר שמעון סב"ל כשיטת אביו ורבו רבי שמעון, דדריש ונתתי למעט נגעי אונסין ולא דריש לבשורה², ולכן לשיטתו אין כאן הבטחה לטובה מפי ה', ושפיר אומר לשיטתו דלא הי' ולא עתיד להיות, אבל אנן קי"ל כר"ע בנגעים (שם) דאומר עד שיראה כשני גריסין על שתי אבנים לא על אבן אחת, וכמ"ש הרמב"ם בהל' טומאת צרעת פי"ד ה"ז, ולכן לדידן סבירא לן דעתיד להיות וכו' כיון דכל דיבור שיצא מפי הקב"ה אפילו על תנאי אינו חוזר, אתו"ד, עיי"ש עוד.

ולפי דבריו לכאורה הי' אפ"ל גם הכא, דגם כתוב זה ד"אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך וגו'" נכלל בהא שאמרו "כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו", וא"כ לא שייך לומר ע"ז דלא עתיד להיות והוא רק לדרוש וקבל שכר, כי רק בדבר שאינו לטובה כמו עיר הנדחת וכן סורר ומורה וכו' שייך לומר שלא יהי', משא"כ הכא.

(2) וראה לקו"ש חכ"ז מצורע (ב) דבוהר (תזריע נ, א) הביא עוד טעם דונתתי נגע וגו', בכדי לנתוץ הרוח מסאבא שנמצא בבית, עיי"ש.

אבל בודאי אין לתרץ עפ"ז קושיית הרבי, כיון דמלשון הרמב"ם "דלא צוה הקב"ה לתוהו" לא משמע שמתכוון לזה משום שהיא דיבור לטובה?

החידוש בראיית הרמב"ם מערי מקלט

ואפשר לומר הטעם בהא גופא שהרמב"ם לא נחית לזה, ע"פ המבואר בלקו"ש שם בארוכה דכל מה שהוסיף הרמב"ם הך ראי' מערי מקלט הוא בכדי להוכיח שיש בזה ענין התוקף והנצחיות שמצד המצוה, דדבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעד לעולמי עולמים וכו', ולכן דייק הרמב"ם בלשונו "ולא צוה הקב"ה לתוהו" שהוא מלשון "מצוה", דכוונתו דכיון שזהו ענין של מצוה הרי זה מחייב שאי אפשר להיות שום שינוי בזה ח"ו, משא"כ אם הוא מחמת הבטחת הנביא אף שאינו חוזר, אין זה מפני שהבטחה שעפ"י נביא בעצם אינה ניתנת לשינוי, אלא מפני שהבטחות אלו אין בהם שינוי בפועל, וכמבואר ברמב"ם שזהו כדי שיוכלו לבחון אם נביא אמת הוא, משא"כ נצחיות התורה היא למעלה מגדר שינוי לגמרי, ואי אפשר שישתנה, דכמו שאני ה' לא שניתי כן גם בתורתו של הקב"ה.

וממשיך לבאר דאף שהראיות שהביא הרמב"ם לפני זה מנבואת בלעם ג"כ כתוב בתורה, וא"כ גם בזה יש כבר הנצחית שמצד התורה, מ"מ בזה אפשר שתתקיים גם בתוכם הרוחניים וכיו"ב, משא"כ כשהמדובר ב"מצוה" ה"ה קיים כפשוטו בגשמיות בלי שום שינוי וגרעון כלל, ומביא דוגמא לזה מהא דמבואר בברכות (ד, א): "עד יעבר עמך ה' עד יעבר עם זו קנית; עד יעבר עמך ה' - זו ביאה ראשונה, עד יעבר עם זו קנית - זו ביאה שניה; מכאן אמרו חכמים: ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא", דלכאורה כיון שהבטחה זו נכתבה בתורה, איך שייך בזה שינוי? אלא משום דהגדר של נצחיות התורה אפ"ל גם באופנים אחרים וברוחניות וכיו"ב, ולכן הוסיף הרמב"ם שיש בזה ענין הנצחיות שמצד המצוה עיי"ש בארוכה.

ולפי זה מובן בפשטות, דכיון דכל כוונת הרמב"ם כאן הוא לבאר שהוא נצחית מצד המצוה, במילא לא שייך כאן הענין דדבור שיצא מפי

הקב"ה אפילו על תנאי לא חזר בו, ולכן הוצרך לומר "דלא צוה הקב"ה לתהוו" היינו דמצד המצוה אי אפשר להיות ח"ו שינוי בזה.

כמה אופנים בנצחיות

ייש להוסיף בענין זה בשיטת הצל"ח (ברכות ד, א, צוויין בהערה 25 בהשיחה שם) שחידש דכיון שביאר הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"י ה"ד) ובהקדמתו לפירוש המשניות, שכל ענין זה דנבואה לטובה אינה חוזרת הוא רק בכדי שיוכל להיות "בחינת הנביא" דאם שייך דהנבואה תתבטל לא נדע אם הוא נביא אמת או שקר, לכן במשה רבינו ליכא ענין זה, ואפילו הבטחה לטובה יכולה להתבטל שהרי במשה אי"צ בחינת הנביא שהרי כבר הובטח לו "וגם כן יאמינו לעולם כו" עיי"ש, ועפ"י תירץ הגמ' שם (המובא בהשיחה) דעד יעבור עמך ה' וגו' זו ביאה שניה מכאן אמרו חכמים ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם נס בימי יהושע אלא שגרם החטא, וקשה שהרי נבואה לטובה לעולם אינה חוזרת? אבל לפי הנ"ל מובן כיון שזה הי' נבואת משה.

ולכאורה יש להקשות ע"ז, שהרי הרמב"ם הביא שם הגמ' ברכות (ז, א), הנ"ל: "אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו", ויליף ממשה שאמר לו הקב"ה הרף ממנו ואשמידם ואעשך לגוי גדול וכו' עיי"ש, ולפי דעת הצל"ח דסב"ל דבמשה עצמו לא שייך כלל זה, כיון דאי"צ לבחינה, א"כ לגבי הקב"ה למה לא שייך שם שינוי?

ונתבאר במ"א (גליון תרצו עמ' 7) עפ"י מ"ש בלח"מ הל' יסודי התורה שם דחטא יכול לגרום ביטול הבטחה לטובה, ומה שאמרו בברכות דאפילו על תנאי אינה מתבטלת זהו רק כשלא גרם החטא, אבל כל זה הוא במקום דלא שייך בחינת הנביא, אבל במקום דשייך בחינת הנביא אפילו חטא אינו יכול לפעול שינוי עיי"ש.

דלפ"י י"ל דבדבר זה דנבואה לטובה אינה מתבטלת ישנם ב' ענינים שונים: א) הך דר' יוחנן בגמ' ברכות לגבי משה רבינו, דשם לא מיירי מצד גדרי נבואה שאמר הנביא נבואה לישראל וצריך ע"ז בחינת הנביא אלא מצד מדת הקב"ה, שכן הוא מדתו שאם הבטיח לטובה ה"ז מתקיים אפילו אם הוא בתנאי כמו במשה, אבל בענין זה יכול חטא לגרום שינוי.

(ב) מצד גדרה של נבואה בכדי שיוכל להיות בחינת הנביא, בזה בעינין שהנבואה נאמר בלי תנאי, ובזה לא שייך שיגרום החטא איזה שינוי כנ"ל, דאם יכול להיות שינוי לא יוכל להיות בחינת הנביא.

דלפיי"ז א"ש ג"כ שיטת הצל"ח, דנבואת משה כהך דעד יעבור עמך ה' וגו' שאני כיון דבמשה אי"צ לבחינת הנביא לכן אפשר להתבטל, אבל הך דריו"ח שאמר דדיבורו של הקב"ה אינו חוזר, שם איירי מצד מדתו של הקב"ה שהו"ע אחר עיי"ש בהגליון בארוכה ואכמ"ל.

ולפיי"ז יוצא שיש בענין זה דנצחיות כמה אופנים: (א) נבואה לטובה אם הוא בלי תנאי אינו יכול להתבטל לעולם, (ב) מצד מדת הקב"ה כשיצא דיבור לטובה אפילו בתנאי אינו חוזר, אבל בזה שייך שיגרום החטא. (ג) נצחיות שמצד התורה שזה שייך שיתקיים באופנים אחרים ברוחניות וכו'. (ד) נצחיות שמצד המצוות שמתקיימים בפשטות בגשמיות, וזהו מה שהוסיף הרמב"ם הראי' מערי מקלט להוכיח שיש בזה נצחיות שמצד המצוה שמוכרח להתקיים כפשוטה.

אלא דעפיי"ז לכאורה תתחזק הקושיא שבההערה, דמאי שנא מבן סורר ומורה ועיר הנדחת ובית מנוגע שגם הם, הם מצוות בתורה, דכאשר יהי' כך וכך צריך לעשות כך וכך וכו', ומ"מ אמרינן ע"ז שלא היו ולא יהיו אלא דרוש וקבל שכר ומאי שנא ממ"ש הרמב"ם לענין אם ירחיב ה' גבולך וכו'?

להלכה אפשר דלא סב"ל להרמב"ם שהמצוה היא משום דרוש וקבל שכר

ואולי אפ"ל שהרמב"ם באמת לא פסק להלכה שמצוות אלו הם רק משום דרוש וקבל שכר, שהרי פסק בהל' ממרים פ"ז כל ההלכות דבן סורר ומורה כדעת חכמים שבמשנה סנהדרין שם, (ולא כרבי יהודה) וכן בהל' ע"ז פ"ד פסק כל ההלכות של עיר הנדחת ולא כר"א דמזוזה אחת מצלת, (וראה שיחת ר"ח אייר תשל"ה אות ג) וכן בהל' טומאת צרעת פי"ד ה"ז פסק כר"ע ולא כר"א בר שמעון באופן שכל זה שייך להיות בפועל.

ועי' גם מאירי סנהדרין שם שלא הזכיר כלל הדעות שבן סורר ומורה וכו' לא היו ולא יהיו, אלא כתב שם: "ואין הלכה כר' יהודה ודין סורר

ומורה נעשה אף בשאין שוים וכן אף בשאינה ראויה לו . . . כבר ידעת בדין עיר הנדחת . . . למדת במה שאמרו בכאן שאף מזוזה אחת מצלת שאין הלכה כן, אין הבית טמא בנגעי בתים עד שיראו שם כשני גריסין באורך זה בצד זה ברוחב גרים על שתי אבנים . . . ואין אנו צריכים לשני כותלים עד שיהיו שני הגריסין בקרן זוית, אחת מכאן ואחת מכאן", הרי מבואר בזה דלהלכה לא סבירא להו בהני שהן רק בשביל דרוש וקבל שכר.

והטעם בזה אפשר לומר כהנ"ל, דלהלכה סבירא לי' להרמב"ם, דדרוש וקבל שכר אמרינן רק בנוגע לביורור הלכות שהיו נוהגות בעבר, ועכשיו אינם נוהגות, וע"ד דאיתא בחולין (יז, א), לענין בשר נחירה, שכתב רש"י (ד"ה שהכניסו) דאיבעיא ליה "אליבא דר' עקיבא מהו לאוכלן אחר כניסתן, מי אמרינן כי אסר רחמנא בשר נחירה לאחר ביאה הני מילי לנחור אחרי כן לאכול אבל הנחורות ובאות מן המדבר הואיל ובשעת נחירתן היתר היתה תו לא מתסרי או דלמא לא שנא, ודרוש וקבל שכר הוא שצריכין אנו לעמוד על האמת ואע"פ שכבר עבר", עיי"ש, (ועי' רא"ש שם) וראה תוס' שבת (קנב, ב ד"ה עד שיסתום) דמצינו בש"ס ששואלים שאלות שאינם שכיחים כלל, משום דרוש וקבל שכר, ובס' ים של שלמה (ב"ק פ"ב ס"ז) כתב שהרי"ף השמיט דינים שאינם שכיחים כלל כיון שאינם אלא משום דרוש וקבל שכר וכו', וכן מצינו בנוגע להלכות הנוהגות לעת"ל דאמרינן דרוש וקבל שכר כדאיתא בסנהדרין (נא, ב) וזבחים (מה, א) ובכ"מ, וראה לקו"ש חי"ד עמ' 72 הערה 14 בענין דרוש וקבל שכר, ובחלק יז עמ' 410, ובשיחת ש"פ וישב תשכ"ה אות ג, וקונטרס אחרון בתניא (קנט, ב).

אבל בנוגע למצוות התורה לא סבירא ליה להרמב"ם ששייך לומר עלייהו שלא היו ולא יהיו אלא דרוש וקבל שכר בלבד, כיון דכתיב ויצונו ה"א לשמור ולעשות וכו' שכל ענינם הוא העשיה בפועל, וכפי שנת' בהשיחה שחל עליהם הענין דנצחיות בפשטות כו', ולפי"ז א"ש מה שכתב הרמב"ם בפשיטות לענין ערי מקלט לע"ל דלא צוה הקב"ה לתוהו, כיון דסב"ל דבמצוה לא שייך לומר שהוא רק משום דרוש וקבל שכר, אלא דמלשון ההערה שכתב "ואולי יש לחלק" לא משמע דנחית לזה, ואכתי יל"ע.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

חומר רציעת אוזן העבד

הרב יעקב הלפרין

ירושלים, אה"ק

בלקו"ש חי"א משפטים (א) ס"ד מבאר דע"כ רציעת אוזן העבד אינו עונש חמור - דלא מגיע לו עונש חמור - אלא אדרבה זה עונש קל ביותר, עד כדי כך שהיו רגילים לרצוע אוזנם מרצונם הטוב לתת בו נזם אנשים ונשים, אבל לפ"ז צלה"ב למה הרציעה היא דוקא אוזן הימנית ולא באוזן השמאלית הפחותה, וע"ז מתרץ רש"י שלומדים גזירה שוה ממצורע שמתעם זה מוכרח לפרש הימנית (היפך ממה שסתבר בפשטות).

וממשיך בס"ה: "אבל עי"ז מתעוררת השאלה, ומה ראה אזן להירצע: כיון שהתורה צייתה לרצוע "אזן הימנית" משמע שלא נבחר האזן להירצע בכדי למעט בעונשו אלא מטעם אחר; וא"כ "מה ראה אזן להירצע מכל שאר האיברים שבגוף"? "עכ"ל, ולכ' צ"ע, דהרי ע"י הדרש שהוא דוקא "הימנית" לא הופרך לגמרי הביאור שבס"ד, ועדיין אפשר לומר שהתורה בחרה בעונש זה כי הוא ה"קל" ביותר (עכ"פ ביחס לאברים ועונשים אחרים) ואין הכי נמי קשה דעדיף אזן שמאל שאז הוא ממש הקל ביותר, אבל קושיא כזו אין צריך רש"י לפרש שהרי אינו דרכו לפרש טעמא דקרא.

ויש לומר, דכל קושי (גם לא גדול) המתעורר בפשוטו של מקרא צריך רש"י לתרצו, ולכן, אף שהתמי' על עונש הרציעה סרה ונסתלקה על ידי התירוץ המבואר בס"ד (שאדרבה זהו עונש קל), אבל מכיון שנתעוררה קושיא למה ימנית ולא שמאלית, אף שזהו שאלה של טעמא דקרא וטעם המצוה שאין רש"י צריך לפרשו, אבל מכיון שהשאלה מתעוררת בפשוטו של מקרא דאם רוצים להקל בעונש אז למה לא שמאלית צריך רש"י ליישבו.

ועצ"ע, אם נדחה לגמרי מש"כ בתחלה, שהטעם לזה שנרצע דוקא האוזן הוא מפני שהוא עונש קל, או לאו. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



אין עד נעשה דיין – להלכה

הת' שמחה יצחק זאיאנץ

ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

בלקו"ש ח"ו עמ' 121 מבאר את מעלת הראי', שפעולתה בנפש היא בעומק יותר מאשר שמיעה, ובמילא, גם הוודאות בראי' היא יותר מבשמיעה. שלכן, כאשר אדם רואה איזה דבר בעיניו, א"א לשכנע אותו שהדבר אינו כן ע"י טעמים שכליים, כי הברור שע"י ראי' פועל בנפש בעומק יותר ובוודאות יתירה מאשר בירור השכל והברור שע"י שמיעה.

וממשיך, שענין זה "קומט ארויס אין דעם פסק דין הלכה למעשה" אין עד נעשה דיין". עכ"ל. ובהערה 11 שם: "וכמבואר הטעם (ר"ה כו, א) "כיון דחזיוהו כו' לא מצו חזו לי' זכותא" (משא"כ כשהדיינים שומעים מהעדים - אף שברור להם שהעדים אומרים אמת - חזו לי' זכותא) - כי הוודאות וההתפעלות שמצד הראי' היא גדולה יותר מהוודאות וההתפעלות שמצד השמיעה". עכ"ל.

ולכאורה צע"ק מש"כ (בגוף השיחה) שענין זה (שהברור שע"י ראי' פועל בנפש בוודאות יתירה מאשר בירור השכל) מתבטא ב"הלכה למעשה", והרי, מה ש"אין עד נעשה דיין" מצד הטעם ד"כיון דחזיוהו כו'", הוא רק לשיטת ר"ע בגמ' שם, ולא להלכה.

שהרי, המבואר בגמ' שם הוא דלכו"ע, עד שהעיד בפועל - אינו נעשה דיין; אך בנוגע לעד שלא העיד בפועל, אך ראוי להעיד (היינו שראה את המעשה), הנה בזה ישנה מחלקות בגמ' שם בין ר"ט ור"ע, דלר"ט - עד זה נעשה דיין (שלא תהא שמיעה גדולה מראיה), ולר"ע - אינו נעשה דיין "כיון דחזיוהו כו'".

ולפועל נפסק בהלכה (טור ושו"ע חו"מ ס"ז ס"ה. ובכס"מ על הרמב"ם הל' עדות פ"ה ה"ח (וכ"ה גם בהגהות מיימוניות שם) דכ"ה גם שיטת הרמב"ם) כשיטת ר"ט - דמה ש"אין עד נעשה דיין" הוא "דוקא עד שמעיד, כגון אם העיד אחד מהדיינים בפני חבריו על מעשה שראה, אינו יכול להצטרף עמהם לדון על אותו מעשה, אבל אם אינו מעיד . . נעשים דיינים ודנים על המעשה ההוא" (שו"ע שם).

ומבואר ע"ז (תוס' כתובות כא, ב ד"ה הנח. ב"ק צ, ב ד"ה וכגון. וראה אריכות בזה בנו"כ השו"ע שם - נתיבות המשפט, ועוד), דמה שלשיטת ר"ט "אין עד (שהעיד בפועל) נעשה דיין", הוא, או משום שצ"ל עמידה לפני הדיינים, או משום שא"א להיות הזמה בכגון דא. ונמצא, שאי"ז שייך, לכאורה, להטעם דר"ע "כיון דחזיוהו כו" (והרא"י) - שאפשר להיות עד שראה את הדבר, ומ"מ, כיון שעדיין לא העיד בפועל - נעשה דיין).

ולפ"ז צע"ק מש"כ בשיחה שם דזה שאין עד נעשה דיין "כיון דחזיוהו כו" הוא "פסק דין הלכה למעשה"³.

והנה, בהנחה הבלתי מוגה דשיחה זו (חגה"ש תשכ"ו - שיחו"ק תשכ"ו ס"ע 427 ואילך) הביאור במעלת הרא"י על השמיעה מתחיל בלשון זה: "ויובן זה בהקדים היאור בין רא"י ושמיעה, אז יעדער זאך וואס אין עם איז דא כמה פירושים וכו", איז אבער בשעת מ'וויל פסק'נען להלכה דארף מען א קוק טאן אין שו"ע ווי דער דין בלייבט, אזוי איז דאך 'אלו ואלו דא'ח', אבער להלכה דארף מען האבן איין צד, דארף מען א קוק טאן אין שו"ע - נאר אין שו"ע ווי ער שטייט אין גמרא".

(2) להעיר, שבכל המקומות המצויינים לעיל בפנים, מבואר זה כב' טעמים. אך בהנחה הבלתי מוגה של השיחה שבפנים (שיחו"ק תשכ"ו עמ' 428), כותב כך: "איינע פון די טעמים אויף דערויף איז, ווייל דער פסוק זאגט 'ועמדו שני האנשים לפני ה'', אז די צוויי מענטשען - די עדות - דארפן שטיין פאר די דיינים. דער הסבר אויף דעם איז: דער דין איז, עדות שאי אתה יכול להזימה לא הוי עדות. . . און בהנוגע צו עד נעשה דיין. . . קומט אויס עפ"ז אז ער איז אזא מין עדות שאי אתה יכול להזימו". עכ"ל.

[וכ"ה גם בר"פ שכתב הרא"א הלוי שי' הבר (נדפס בתשורה שי"ל בכ"ו אדר תשס"ו), וז"ל: "אחד הטעמים לכך, משום שכתוב: ועמדו שני האנשים - אלו העדים, לפני השם - אלו הדיינים. ומהסברות על הפסוק - שזהו מטעם שזו עדות שאי אתה יכול להזימה. . . לכן אינו נעשה דיין". עכ"ל].

נמצא, שרבינו לומד שהטעם הב' הוא ההסבר של הטעם הא' (שמצ"ע ה"ה רק גזירת הכתוב). [ומש"כ "איינע פון די טעמים" - ראה אנציקלופד'י תלמודית כרך א בערכו ס"א דישנם עוד כמה טעמים לדין זה]. - אבל, בהמשך השיחה מתייחס לזה כ"שני טעמים". עיי"ש.

(3) וראה עוד בכ"ז באנציקלופד'י תלמודית כרך א בערכו ס"ג. ולהעיר מהמצויין שם שהריטב"א, רמב"ן ומאירי פסקו להלכה כר"ע. עיי"ש.

וממשיך: "בהנוגע לענינו: זאגט די גמרא אין ר"ה (שם) א כלל 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה', דעם טעם אויף דעם קען מען ארויסנעמען פון א אנדער סוגיא, די סוגיא פון 'אין עד נעשה דיין'". עכ"ל.

ומקדים, שבנוגע לעד שהעיד בפועל הנה לכו"ע אינו נעשה דיין, ומפרט ב' הסיבות לזה, וכמשנת"ל. אשר כ"ז הוא בנוגע לעד שהעיד בפועל, אבל עד שלא העיד בפועל, הנה בזה חולקים ר"ט ור"ע, שבדיני נפשות סובר ר"ע דכיון שכתוב "ושפטו העדה והצילו העדה", "וכיון דחזי לא מצי מטי לי זכותא", לכן אינו יכול להיות דיין כו'. ובזה מבאר את החילוק שבין רא"י ושמיעה, ומעלת הרא"י בפעולתה בנפש, עד שאינו יכול למצוא זכות כיון שראה את הדבר כו'. עכת"ד.

ולכאורה צע"ק: (א) מהי הכוונה שמעלת הרא"י מובנת מהפס"ד להלכה "בשו"ע ווי ער שטייט אין גמרא"? (ב) מהו הטעם שמאריך לבאר את הדין דאין עד נעשה דיין בנוגע לעד שהעיד בפועל - דלכאורה אי"ז שייך כלל לנדו"ד? (ג) מהו הפירוש בזה שהטעם לזה ש"לא תהא שמיעה גדולה מראייה" יובן מהסוגיא ד"אין עד נעשה דיין", דלכאורה, מה ש"לא תהא שמיעה גדולה מראייה" הוא טעם לשיטת ר"ט דעד שראה ולא העיד בפועל נעשה דיין, ואיך שייך טעם זה לביאור שיטת ר"ע דאין עד (גם עד שלא העיד בפועל) נעשה דיין מצד הטעם דכיון דחזוהו כו'?

ואולי אפשר לומר בכוונת רבינו, שלכו"ע (גם לר"ט) ראייה גדולה משמיעה, ומחלוקת ר"ט ור"ע היא רק במשמעות הענין והנפק"מ מזה בנוגע לעד שראה ולא העיד בפועל. והיינו, דזה גופא שראייה גדולה משמיעה הוא היסוד לב' השיטות דר"ט ור"ע, דלא זו בלבד ששיטת ר"ע (שאין עד נעשה דיין) מיוסדת על מה שראייה גדולה משמיעה (וכטעמו, דכיון דחזוהו לא מצו חזו לי' זכותא), אלא שגם שיטת ר"ט (שעד שלא העיד בפועל נעשה דיין) מיוסדת על מה שראייה גדולה משמיעה, שהרי טעמו של ר"ט הוא מה שלא תהא שמיעה גדולה מראייה (והיינו, שראייה גדולה יותר משמיעה).

ועפ"ז, מה שלשיטת ר"ט אין עד שהעיד בפועל נעשה דיין, הוא רק מפני שישנם כמה טעמים צדדיים (כמשנת"ל ב' הטעמים לזה), אבל אילולא טעמים צדדיים אלו הנה מצד מעלת הראייה - עד נעשה דיין, שלא תהא שמיעה גדולה מראייה.

ועפ"ז מובן מה שמאריך רבינו לבאר גם את ב' הטעמים לדין דאין עד שהעיד בפועל נעשה דיין, שכ"ז הוא להורות איך שטעמים אלה הם טעמים צדדיים בלבד, ואינם נוגעים ליסוד הדבר שראייה גדולה יותר משמיעה. וזהו מש"כ בתחילת הביאור, שהטעם לכלל ד"לא תהא שמיעה גדולה מראייה" יובן מהסוגיא ד"אין עד נעשה דיין". וזהו גם מש"כ בשיחה שמעלת הראי' מובנת מהפס"ד בשו"ע "ווי ער שטייט אין גמרא".

וולהעיר גם מהלשון בר"פ שכתב הרא"א הלוי שי' הבר (נדפס בתשורה שי"ל בכ"ו אדר תשס"ו), וז"ל: "יש דין 'אין עד נעשה דיין' (אף שלא תהא שמיעה גדולה מראייה)". עכ"ל].

אמנם, הלשון בלקו"ש ח"ו שם עדיין צע"ק.



קרבן פסח אי טעון ביקור ד' ימים

הת' שמעון שלום פיקרסקי
תלמיד בישיבה

בענין אם פסח טעון ביקור ד' ימים או לא מצינו בזה פלוגתת הראשונים, בין רש"י ור"ח בפסחים (צו, א), ונת' בתו"ש בא (יב, ו) ובאנציקלופדי' תלמודית ערך ביקור ד' ימים.

והנה, הרשב"א במנחות (ט, ב) כתב וז"ל: "ובפסח לא בענין ביקור שהרי קרבן של יחיד הוא. . . והרי לא מצינן קרבן יחיד שיהא טעון [ביקור]". ע"כ. ומבואר מהרשב"א שכיון שגדר פסח הוא קרבן יחיד, אינו טעון ביקור ד' ימים. ודוקא תמיד (עיי"ש ברשב"א וברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ט) שהוא קרבן ציבור טעון ביקור.

ולפ"ז צ"ב שי' הראשונים שסוברים שפסח אכן טעון ביקור, הרי לכאור' היכן מצינו קרבן יחיד שטעון ביקור (ואין זה סברא שנוכל לומר שלא ס"ל מזה)?

ואולי י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חלק יח עמ' 107 וז"ל: "קרבן פסח איז כולל אין זיך גדרים סיי פון 'קרבן יחיד', סיי פון 'קרבן ציבור'. וי"ל יתירה מזה: ער איז זיי כולל ניט אלס באזונדערע ענינים, נאר אז אין די

גדרי ה'יחיד' זיינען אויך דא גדרי הציבור, און אזוי אויך לאידך - אין דעם 'ציבור' שבו איז דא אויך גדר ה'יחיד'. ע"כ.

ומבאר שם, שענין היחיד שבו הם: א) לא בא מתחלתו אלא לאכלה (פסחים עו, ב). ב) אינו נאכל אלא למנויו (זבחים נו, ב). ומצד השני יש בו עניני הציבור, שבא בכנופיא, בג' כתות.

ובהמשך השיחה מבאר שזה היה המחלוקת בין בני בתירא והלל - איזה ענין הוא העיקר ומכריע, ענין היחיד שבו או ענין הציבור שבו. ועיי"ש שהדגשה זו נוגע עד להלכה האם פסח דוחה שבת או לא - מכיון שרק קרבן ציבור דוחה שבת.

וי"ל ג"כ בנדר"ד, שמח' הראשונים הנ"ל תלוי בענין זה, מה מדגישים יותר; לשיטת הרשב"א, מדגישים ענין היחיד שבו - ולכן אינו טעון ביקור, דלא מצינו קרבן יחיד דבעי ביקור. משא"כ לשי' שאר הראשונים טעון ביקור - מכיון שמדגישים ענין הציבור שבו, וקרבן ציבור בעי ביקור, כמו התמיד.



שיטת כ"ק אדמו"ר בלשיטתי' [גליון]

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

בגליונות תתקנא (עמ' 23) תתקנג (עמ' 31) הביאו דברי רבנו בענין ה"לשיטתי" שבש"ס. ודנו בזה האם ע"פ דברי רבנו אפשר לחדש פלוגתא בין תנאים אפי' בהלכה דלא מצינו דפליגי בה בפירוש - ע"י לימוד והשוואה לשיטותם בה"לשיטתי".

ויסוד הדברים הם ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"ח בהעלותך (ב) אות ו וז"ל: "ווען מען געפינט א "לשיטתי" פון חז"ל מפורשת בכמה מקומות, דארף מען געפינען א "צריכותא" אין יעדערער פון זיי - אויב ניט, וואלט געווען גענוג ווען זייער מחלוקת ווערט געבראכט אין איין ארט און מ'וואלט פון דארט געקענט אפאלערנען זייער דעה בנוגע די אנדערע ערטער לויטן לשיטתי", עכ"ל.

שמדברי רבנו אלו משמע דהיכין שמצינו פלוגתא תנאים בכמה מקומות די ללמוד מהם לחדש פלוגתתם בהלכות דלא פליגי בה בפירוש.

וכתבתי על זה (בגליון תתקנ"ג) שלא מצינו כזה בדברי רבנו שיחדש פלוגתא בהלכות דלא פליגי בה בפירוש.

ויש להוסיף בזה, ע"פ הקדמת הביאור במה שהובא לעיל מדברי רבנו צריך למצוא צריכותא לכל פלוגתא.

די"ל דענין הצריכותא משלימה לכללות ענין הלשיטתי. כי כללות ענין ה"לשיטתי" הוא לגלות ענין האחדות שבתורה, שנקודה אחת מחברת בין פלוגתות השונות. והצריכותא משלימה ומגלה איך שכל פלוגתא מוסיפה פרט נוסף בתוקף הסברות של הלשיטתי.

ולפי"ז הי' מקום לומר שכללות ענין הלשיטתי' והצריכותא אינם לימוד המוכרח - אלא לרווחא דמילתא לבד, לגלות ענין האחדות שבתורה. לפי"ז א"א לחדש פלוגתות על יסוד הלשיטתי' כי אין הלשיטתי' עיקר בטעם הפלוגתא.

אבל מלשון רבנו שהובא לעיל (ומכ"מ) מוכח שלימוד ה"לשיטתי" ו"הצריכותא" הם לימוד המוכרח (ע"פ ההגיון כו') ואינם לרווחא דמילתא לבד.

ועוד מוכח מכמה שיחות, דאין מטרת לימוד הצריכותא לגלות פרט נוסף בנקודת הלשיטתי'. דאדרבא כדי לבאר צורך הפלוגתות מעדיף רבינו (לכתחילה) למצוא חידוש וצריכותא בענין הפלוגתות עצמן שאינו קשורה להלשיטתי' (כי כל מה דפשוט יותר מעלי טפי). עי' לקו"ש שם (עמ' 109) בנוגע להג' פלוגתות דר' 'אשי ור' יונתן בעוף, חומש וזמן, וכן בלקו"ש חט"ז תשא (ב) עמ' 401 באופן הג'. וכן עד"ז מצינו בלקו"ש ח"ו בא (א) הע' 25 ו-66.

ברם לפי"ז אי"מ, אם מעדיף רבנו צריכותא בענין הפלוגתא עצמה שאינו קשורה לנקודת הלשיטתי' - מדוע צריך למצוא צריכותא כל עיקר, הלא צריכה הפלוגתא לעצמה ללמדנו על גוף ההלכה שבה!

כלומר: בכל פלוגתא קיימות היסודות שעליהם קיים הפלוגתא, כמו בהפלוגתא דב"ש וב"ה בר"ה לאילנות (לקו"ש ח"ו בא (ב) אות ד) יסוד ההלכה שעליה קיים הפלוגתא הוא - שר"ה לאילנות הוא ד' חדשים לאחר הזמן שנדונים על המים כי עד אז שותין ממי שנה העברה (כמ"ש בלקו"ש שם). וכך בנרות חנוכה יסוד ההלכה שעליה קיים הפלוגתא הוא - שמוסיפין על נר אחד כנגד מספר הימים. ובק"ש של ערבית יסוד ההלכה היא שחייבים לקרותה בזמן ד"ובשכבך". לפי"ז צריך המשנה לכתוב (לפחות) יסוד ההלכה כדי שנדע ההקדמות שעליו קאי הפלוגתא. ולא גרע יסוד הלכה זו מכל הלכה אחרת שאין בה פלוגתא - שצריכה המשנה לכותבה.

יצריך לומר דאילו לא היתה צריכותא, היתה המשנה כותבת רק יסוד ההלכה, וסומך שנלמד החילוקי דעות שבה מה"לשיטתי". ואף שאם המשנה כבר צריכה ללמדנו יסוד ההלכה, עדיף שיכתוב ההלכה בשלימותה - ונכלל בזה בדרך ממילא יסוד ההלכה. צריך לומר דפשיטא לי' רבנו (אף שלא מצאנוהו מפורש בדבריו) דאילו כדי ללמדנו רק יסוד ההלכה, המשנה לפי דרכה - היתה כותבת רק יסוד ההלכה.

1) ויש לומר בנוסף להטעם שע"ד הפשט (כמ"ש בהפנים), ששיטת רבנו בזה נסמך על יסוד סברה רוחנית. והוא כמ"ש בהיום יום (ב' שבת) בנוגע למאמר רבנו הזקן שהי' רגיל לחזור אותו אחת לשלש שנים, ואמר הצ"צ: יעדער מאל איז געווען א אור חדש. ובשיחת ש"פ בשלח תשי"ד (קרוב לתחלתו) שבכל מאמר של רבתינו נשיאינו יש חידוש שלו. והוא כמרז"ל דאין ביהמ"ד בלא חידוש.

עדי"ז בענינינו, דאף שמוכרח כתיבת ההלכה בלאו הכי כדי ללמדנו על קוי היסוד של ההלכה, קשה לומר שנכתבה ההלכה בשלימותה רק בשביל סיבה מן הצד כדי להציע הדברים בשלימותם. וניחא לומר שיש חידוש בענין הפלוגתא עצמה. (אבל להעיר שבכמה פלוגתות מביא רבנו צריכותא רק לפי שיטת בעל פלוגתא אחד).

דא"ג: בקונטרס ענינה של תורה החסידות ובספר השיחות תשנ"ב ח"ב עמ' 482 ועמ' 485 מבואר שפנימיות התורה מוסיפה עומק ובהירות וכו' בהבנת הענינים שבנגלה דתורה (דהיינו - בנגלה דתורה כמו שהיא לפי כללי הנגלה עצמם). ברם בענינינו, וכיו"ב בכ"מ, רעיון פנימיות התורה משפיע על שיטת הלימוד בנגלה עד שכתוצאה מכך נהי' חידוש בנגלה דתורה להלכה. והוא לכאורה ענין המבואר בספר השיחות תשנ"א ח"ב עמ' 572 ועמ' 578) שגילוי פנימיות התורה פועלת בנגלה דתורה - שבנגלה דתורה עצמה יתקבלו מושגים של פנימיות התורה.

עכ"פ, ע"פ הנ"ל דהלשיטתי' והצריכותא עיקר בטעם הפלוגתות וצורך כתיבתם, נמצא שהפלוגתות נאמרו בכונה תחילה רק בהמוכרח - על סמך שנלמד אנחנו סתום מן המפורש להשוות ולחדש פלוגתות אחרות במקום דלא פליגי בהם בפירוש (כמשמעות לשון רבנו המובא לעיל).

אעפ"כ, בדברי רבנו, כנ"ל, לא מצינו שיחדש פלוגתות אחרות על יסוד הלשיטתי².

וי"ל הטעם, כי אין זה עיקר בהשקו"ט של הלשיטתי'. כי למעשה אין הכרח שיהי' פלוגתות אחרות שיהיו נלמדים מהלשיטתי'. דאה"נ אם נמצא הלכה שיש להשוותו להלשיטתי', הרי זה עצמו מוכיח שהלכה זו הי' בכוונה תחילה בדעת בעלי הפלוגתא של הלשיטתי' לכוללו בהפלוגתות של הלשיטתי', אעפ"כ אין הכרח שיהי' הלכות כאלו.

לפי"ז שקו"ט בפני עצמה היא שתלוי בדעת כל לומד לשקול כל הלכה בפני עצמה, ההשוואות שבה (להלשיטתי') לעומת החילוקים שבה - כדי לקבוע אם ניתן באמת להשוותו להלשיטתי'.

לפי"ז מה שכתבו הת' י. ק. שי' בגליון תתקנא והר' ב.א.ב. שי' בגליון תתקנג (עמ' 37), שהלשיטתי' בין ר' נחמי' ור' יהודה (לקו"ש ח"ה עמ' 264) היא אחת עם הלשיטתי' בין רב ושמואל (בלקו"ש חט"ז שמות (א)). ואף שהדברים נכונים ששני הבעלי פלוגתות בלשיטתי' אחת קיימא, עדיין יש מקום לשקו"ט בכל פלוגתא בפני עצמה לברר האם בפלוגתא זו לשיטתייהו אזלי. ועי' מה שכתב הת' הנ"ל בגליון תתקנג.

והנה, אף דלא מצינו בזה בפירוש בדברי רבנו שיחדש פלוגתא על יסוד הלשיטתי', והטעם (כנ"ל) כי אין זה עיקר בהשקו"ט ותלוי בדעת

(2) בגליון תתקנג הביא הרב ב.א.ב. מלקו"ש ח"י"ח שם הע' 39 שמק' רבנו מדוע לא ס"ל ר' יהודה כר' יונתן בדין מערבין לקרנות הרי ס"ל כוותי' בנקודת הלשיטתי'. ויש מקום לומר דאינו דומה לעניינינו, כי שם: א) ר' יהודה בשיטה אחת קיימא עם ר' יונתן בשאר פלוגתות, א"כ הוא בעל הלשיטתי' עצמו (כמו ר' יונתן); ב) אינו דומה שאלות וקושיות בדרך שקו"ט כדי לברר שיטות הבעלי פלוגתא - לקביעת פלוגתא חדש. ועי' גם בלקו"ש ח"ה (שם) שמק' רבנו על דעת ר"י ור"נ שאין דבריהם מתאימים לשיטותיהם הכללית.

הלומד לדון בזה בכל הלכה בפני עצמה, אעפ"כ למעשה ודאי לא גרע לימוד זה מכל דרך לימוד אחר, להשוות, לבנות ולהסיק ממנו חידושים (נפלאות מתורתך) הלכה למעשה בשיטותיהם של בעלי הפלוגתא של הלשיטתי' בהלכות דלא פליגי בהם בפירושי³.

ואין חילוק בזה בין הלכות שבש"ס להלכות שלאחר זמן הש"ס, שכולם יש לתלותם (במקום דאפשר) - בהלשיטתי'. ובהלכות שבש"ס גופא אין חילוק בין הלכה - סתם, לפלוגתא - שהש"ס מייחסה לבעלי פלוגתא אחרים. ואין להקשות ממ"נ: אם בעלי הפלוגתא של הלשיטתי' לא הזכירו ההלכה או הפלוגתא, סימן אשר לדעתם היא מובנת מעצמה מהלשיטתי', א"כ למה ראו הש"ס או בעלי פלוגתא האחרים צורך להזכירה. כי אין להפריך ההשוואה להלשיטתי' - בגלל שחלוקים הם בענין אחר צדדי. ובכלל דרכה של הגמ' לפרש יותר מהמשנה. וגם אין להקשות דהי' להם להביא ההלכה או הפלוגתא בשם הבעלי פלוגתא של הלשיטתי', כי עי' בלקו"ש חל"ו עמ' 182 דלפעמים אין הכרח להביא דבר בשם אומרו.

הוספה: מקומות בלקו"ש שבהם מבואר "לשיטתי'" בפלוגתא של תנאים (הביאום בגליונות הקודמים): ח"ו - בא (ב), יתרו (ב); חט"ז - שמות (א), תרומה (ד), תשא (ב); ח"י"ז - ויקרא (א); ח"י"ח - בהעלותך (ב); הגדה של פסח עם לקוטי טעמים, ביאורים, ומנהגים - הדרן על מס' פסחים (א).



3) בגליון הקודם הבאתי מלקו"ש חט"ז שמות (א) הע' 60 שכותב רבנו דיש מקום לומר (בדוחק עכ"פ) לפי פרש"י שם דלא ס"ל דהפלוגתות של רב ושמואל תלוים בנקודת ה"לשיטתי" שם, עיי"ש. ומזה הסקתי דא"א לחדש פלוגתות על יסוד הלשיטתי' כי יש מקום לומר בכל לשיטתי' - שמעיקרא אינו מוכרח כ"כ. ופשוט שאינו כן, דא"א לגרוע מכללות כח שיטת לימוד הלשיטתי' מזה שיש דיעה החולקת על לשיטתי' אחד.

אגרות קודש

ביאור בנוסח חב"ד "להדליק נר של שבת קודש"

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

כתב רבינו במכתב מ"ט סיון תשי"ב (אג"ק ח"ו עמ' קכד. לקו"ש ח"ד עמ' 377) שלא מצא מקור לנוסח חב"ד להוסיף תיבת "קודש" בברכת הדלקת נרות שבת, אבל כן הוא המסורה בבית נשיאי חב"ד. והוסיף דמזה שבנוסח הדלקת נרות דשבת וי"ט משמיטים תיבת "קודש" מוכח דאין זה מעיקר נוסח הברכה ולכן במקום שיש חשש הפסק אין אומרים אותה².

ידידי הג"ר גדלי' אבערלאנדער מח"ס 'מנהג אבותינו בידינו' ועוד ספרים חשובים, העיר דנוסח זה נמצא ב'תיקוני שבת' דפוס ליוורנו שנדפס בשנת תקצ"ו, ומציע דהוספה זו מיוסדת על הרעיא מהימנא (זהר ח"ב צב, א) "מאן דאדכר למלא אצטריך לברכא ליה, מאן דאדכר שבת צריך לקדשא ליה". והגה"ק בעל 'בני יששכר' בהגהותיו שם כותב: "כפי הנראה כשאומר ומזכיר שבת צ"ל קודש".

ונראה לבאר טעם הוספת תיבת "קודש" גם עפ"י הלכה.

(1) משא"כ מנהג חסידי סקווירא לאומרו הן בשבת והן בשבת שחל ביו"ט.
 (2) בחי' הרשב"א ברכות (יא, א), (ועד"ז בריטב"א בהל' ברכות פ"ו), שמותר להוסיף תיבה בנוסח שתקנו חז"ל כל שהוא מענין הברכה, ובלשונו: "דמאי דקתני מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לאו למימרא שאינו רשאי לקצר ולהאריך בנוסח הברכה, כלומר לרבות ולמעט מלותיה, דא"כ היה להם לתקן נוסח כל ברכה וברכה במלות מגויות ובענינים ידועים ולהשמיענו כל ברכה וברכה בנוסחתה, וזה לא מציינו בשום מקום. . אלא ודאי נראה שאין ההקפדה ברבוי הנוסח ומיעוטו. . ומקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר דקתני, היינו שאם היה מטבע ארוך שפותחת וחותרת בברוך אינו רשאי לקצר ולפתוח ולא לחתום או לפתוח ולא לפתוח שהן מטבע קצר כו".

ולפ"ז אין חשש להוסיף תיבת "קודש" אפי' בשבת שחל ביו"ט. אולם על פי קבלה נוסח התפילות והברכות מדויקים בתכלית, ומובן שלא רצו רבותינו להוסיף שום תיבה בתוך הברכה.

הנה בטור ריש סי' רעא כתב "וכשיבא לביתו ימהר לאכול מיד דתניא זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו (פסחים קו, א). וכתב הב"י דלהטור זהו הפי' בלשון הברייתא "בכניסתו". ובב"ח הוסיף דכן משמע גם בפרש"י שם שכ' "לקדשו משמע משעה שמתקדש היום".

ואדה"ז הביא דין זה ד' פעמים (סי' עב ס"ב, סי' רעא סעיפים ב, ט, טז). ושם בס"ט מבאר (עפ"י המג"א סי' רלה ס"ק ד) למה נאסר טעימה לפני קידוש בעוד דבשאר מצוות הקבוע להם זמן לא נאסר כ"א סעודה "מ"מ בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר לפי שעיקר מצותן היא בתחילת זמנם דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתו"³.

והנה המג"א בסי' רעא שם ס"ק א הביא משו"ת רמ"ע מפאנו ס"ב דלמעשה אין צריך להזהר לקדש מיד סמוך לכניסת השבת, דכיון שהתפלל ערבית והזכיר בה שבת יוצא ידי חובת קידוש מה"ת. דנוסח הקידוש וכן קידוש על היין אינו אלא מדרבנן. וכן פסק אדה"ז שם ס"ב.

האומנם, דלשון המג"א (ובעקבותיו אדה"ז) היא שיכול לסמוך על מה שכבר זכרו . . בתפילת ערבית . . והרי זכרו בתפילה". ומשמע דזכירה שבת גרידא מהני. ובהגהות הגרע"א שם כתב "וגם לכאורה לאו דוקא תפלה אלא דכל שמזכיר שבת ואומר שבתא טבתא ג"כ יוצא".

אבל המ"ב בביה"ל תמה ע"ז דלשון הרמב"ם (פכ"ט ה"א העתיקו אדה"ז שם ס"א) היא "זכרהו זכירת שבח וקידוש". וא"כ לא די בזכירת תיבת שבת גרידא מבלי להזכיר שבחו וקידושו של שבת. אכן כשי' רעק"א מפורש ברשב"א (שו"ת ח"ד סי' רצה), אבל אדה"ז קובע כהרמב"ם ולא כהרשב"א דצריך "זכירת שבח וקידוש".

(3) הגר"א מציין עוד לפסחים קה, ב (וברכות נב, א) "עיולי יומא כל כמה דמקדימין לי' עדיף ומחבבין לי'". וכתב הגר"א "שמע מיני' דממהרין לקדש". ונראה דר"ל דאין מסוגי' זו ראי' דמצד עצם מצות קידוש עיקר זמנה סמוך לכניסתו, דאי משום הא גם בהבדלה נימא כן, והש"ס קאמר להיפוך "אפוקי יומא מאחרינן לי' כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא". אלא דכוונת הש"ס מצד חביבות המצוה (ושייך לדין זריזין מקדימין למצות כמש"כ שם הרשב"ם), אבל הא מיהא מבואר שם בנוגע למעשה דיש למהר לעשות קידוש בתחילת הלילה כמש"כ הטור.

(4) המ"ב (וכן בחי"א וקישו"ע) גורס שבת ולא שבח, וכ"ה בכמה דפוסים וכת"י של הרמב"ם כמצויין בהוצ' פרנקל. אבל אדה"ז הכריע דצ"ל "שבח".

ועכ"פ נראה דלהכי הוורו רבותינו נשיאנו להוסיף תיבת "קודש" בברכת הנר, דכיון דלמעשה אין ממהרין לעשות קידוש מיד בכניסת השבת, [וברמ"ע מפאנו הנ"ל הוכיח כן מהירושלאמי ריש ברכות דזמן אכילה בליל שבת היא שעתיים ומחצה אחר זה"כ דלא כרש"י בברכות שם, שם דבליל שבת ממהרין לאכול], ומטעמא שכתב המג"א דכבר יצאו עיקר מצות קידוש מה"ת בתפילה. וא"כ הנשים אינם מקיימים מצות קידוש בעיקר זמנה, דהיינו מיד בכניסת השבת, ולכן ראו רבותינו לנכון להוסיף תיבת קודש בברכת הנר כדי שיקימו נשים בזה מצות קידוש מה"ת בעיקר זמנה.⁵

אכן המנ"ח (מצוה לא) תמה על דינו של הרמ"ע דהרי מפורש בפסחים (ק"ז, ב): "אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום כתיב הכא למען תזכר את יום, וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו".⁶ ולכן פשיטא ל"י להמנ"ח דאין יוצאין מצות קידוש ע"י זכירת שבת בתפילת ערבית כיון שאינו מזכיר יצי"מ.⁷

ובביה"ל שם כתב דבע"כ צ"ל דגז"ש הנ"ל אינו אלא אסמכתא, וזכירת יצי"מ בקידוש היא רק מדרבנן. וכבר קדמו בזה החיד"א (חיים שאל ח"ב סי' מג אות י), הגר"ד קארלינער (שאלת דוד ס"א), והגאון בעל מראות הצובאות, (שו"ת אגודת אזוב ס"א)⁸.

5) ידועין שי' הנו"ב בהגהות דגול מרבכה בשו"ע סי' רעא שם דאשה שלא התפללה ערבית אינה יוצאת קידוש מאיש שהתפלל כיון שאינה בכלל ערבות (וכבר תמה על דבריו הגרע"א וכו'). אולם ידוע גדול ההערכה של אדה"ז להנו"ב. (בלקוטי ספורים להרח"מ פערלוב מביא מהרה"ח וכו' ר' שמואל גרונם שאדה"ז אמר על הנוב"י שלמד תורה לשמה וזכה לכוון להלכה). ולפ"ז אולי הנהיג אדה"ז להוסיף תיבת "קודש" בברכת נר שבת כדי שתוכל לצאת ידי חובת קידוש מבעלה שכבר התפלל ערבית.

6) המ"ב מביא שכן מפורש להלכה בספה"מ (בטעות צויין מצוה לא דזהו המ"מ בס' החינוך ובסה"מ היא מצוה קנה). אבל כבר העיר הגר"ח העליר דבמקור הערבי של ספה"מ וכן בכל כתי"ש של המתרגמים ליתא.

7) בביה"ל מביא מהרש"ב שם דאכן מזכיר יצי"מ בצלותא. וכ' דבכלבו מובא נוסח של "זכר למעשה בראשית ויציאת מצרים" בתפילת שחרית.

אבל באמת בכלבו סי' לה מפורש "וכן נמי בכל תפלות שבת מזכירין יציאת מצרים". ועד"ז הוא בספר הפרדס לרש"י "לכן אמר בשבת וביו"ט בכל ברכה וקידוש ותפילה זכר ליציאת מצרים כו".

8) כולם צויינו בספה"מ הוצאת הגר"ח העליר מצוה קנה.

אבל מש"כ עוד הביה"ל דאפי' אי נימא דמה"ת חייב להזכיר יצי"מ בקידוש מ"מ י"ל דמהני זכירת יצי"מ של ברכת אמת ואמונה, כי השכיבנו אינו הפסק דהוי כגאולה אריכתא כדאי' בש"ס, ושוב הוא אומר ושמרו דזהו שבחו של שבת, ובתפילה עמידה מזכיר קדושת השבת (כמה פעמים: אתה קדשת . . . וקדשת מכל הזמנים . . . ויקדש אותו . . . וקדשתו . . . מקדש השבת). ושלשה אמירות הללו (אמת ואמונה, ושמרו, תפלת העמידה) מצטרפין ליחידה אחת, ומקיים בזה מצות קידוש ע"י הזכרת שבת של יום השבת (ושמרו) וקידושו (העמידה) וזכירת יצי"מ (אמת ואמונה).

לענ"ד הדברים מרפסין איגרי, (לבד מעצם הסברא המוזרה לצרף ג' אמירות נפרדות שאינם שייכים זל"ז כלל ליחידה אחת), הרי ודאי דמה שצריך להזכיר יצי"מ היינו להזכיר ששבת היא זכר ליצי"מ, ולא סתם הזכרה של יצי"מ בתוך נוסח הקידוש.

והמ"ב כתב עוד "ואולם יש לפקפק בזה הרבה [היינו במש"כ הרמ"ע ופסק כן המג"א יוצאין ידי חובת קידוש בתפילה ערבית] דהא קי"ל לעיל בסימן ס' ס"ד דמצות צריכות כונה לצאת בעשיית המצוה ומסתמא אין מדרך העולם לכוין לצאת את המ"ע דזכור בתפלה כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהן אח"כ בברכה כדין וטוב יותר שיצא אז המ"ע דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה". (בביה"ל מביא שכבר עמד בזה בס' תוספות שבת).

ועד"ז כ' בהגהות החת"ס בשו"ע שם ג"כ נקט בפשטות דצריך כוונה לצאת חובת הקידוש בתפילת ערבית, ולדעתו נכון לא לכוון לצאת כדי לקיים מצות קידוש כתיקונה על הכוס. ולכאור' היא קושיא חזקה, דאפי' אי נימא דאין שום חסרון אם רצה לצאת עיקר חובת קידוש מה"ת בתפילה, מ"מ סו"ס צריך כוונה לצאת, ואין העולם נוהגין לכוון בזה כלל.

ובקצות השולחן (בדי השולחן סי' עט ס"ק א) רצה לתרץ עפמ"ש כ' הבה"ג בתחילת הל' קידוש והבדלה: "מחייבין לקדושי ליומא דשבתא וליומא טבא בצלותא ועל כסא דחמרא". הרי דכ"ה עיקר תקנת חז"ל במצות קידוש לקיים עיקר המצוה מה"ת בתפילה ושוב לקיימה עוה"פ מדרבנן על הכוס. ומוסיף דאף שלפועל אין ההמון יודעין מדעת הבה"ג ולכן אינם מתכוונים בתפילתם לקיים קידוש מה"ת, מ"מ עפמ"ש החיי

אדם (כלל עח ס"ט) דבקורא ק"ש בזמנה בתוך סדר התפלה יוצא מצות ק"ש אפי' בלי כוונה מפורשת, כיון שמוכח לפי הענין שעשייתו היא כדי לצאת.

והנה לבד זאת שלא אבין אמאי פסק בעל קצות השולחן (בסי' יט ס"ז) בפשיטות כהחיי"א, דהרי דבריו הם חידוש גדול, ואין שום רמז בשו"ע אדה"ז לחידוש זה. אבל לו יהא כשי' החיי"א, הרי סברתו שייכת רק בק"ש, דעיקר סיבת קביעתה בסדר התפילה היא משום מצות ק"ש, ולכן יש מקום להסברא דסתמא כלשמה, ואין צריך כוונה מפורשת לצאת, משא"כ בתפילת עמידה דמעריב של שבת שאומרים אותה כדי לצאת מצות תפילת ערבית, הרי אפי' אי נקטינן כהבה"ג שחכמים תיקנו לקיים בתפילת עמידה של מעריב ג"כ מצות קידוש, מ"מ איך יתחשב כלפי מי שאינו יודע משי' הבה"ג כאילו יש כאן כוונת למצות קידוש, ומשום דסתמא כלשמה, והרי אין זה סתם עשי' בלי כוונה, אדרבה ה"ה מכוון בהדיא לא לקיים מצות קידוש כ"א לקיום מצות תפילה.

ונראה בזה עפמש"כ אדה"ז בשו"ע סי' תעה סכ"ח: "אכל מצה בלא כוונה, שלא נתכוין לצאת ידי חובתו באכילה זו, יצא. ולא אמרו שכל המצות שעשאן שלא במתכוין, דהיינו שלא נתכוין לצאת ידי חובתו בעשייה זו, לא יצא ידי חובתו, אלא במצות שאין בהן הנאת הגוף כלל, כגון קריאת שמע (בסי' סו), תקיעת שופר (בסי' תקפט), ונטילת לולב (בסי' תרנא) וכיוצא בהן, שכשלא נתכוין בעשייתן לשם מצוה לא קיים המצוה כלל, שאינו אלא כמתעסק בעלמא, ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה. אבל מצות התלויות באכילה, כגון פסח מצה ומרור וכיוצא בהן, כיון שיש בהן הנאה לגוף, אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו, יצא ידי חובתו, שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה, והרי זו נקראת אכילה, ונמצא שקיים מצות האכילה".

ומזה הרי מוכח דהא דבעינן כוונה לצאת הוא משום עצם חובת כוונה, כ"א דבלי כוונה אין על המעשה שם מעשה מצוה. דתקיעת שופר ונטילת לולב וכיו"ב בלי כוונת מצוה אין עליהם תורת מעשה גברא כלל, והרי"ז כמתעסק בעלמא. משא"כ באכילה כיון דסו"ס הרי"ז מעשה אכילה, א"כ אפי' בלא כוונה יוצא.

ועפ"ז נראה דכשאנו באים לדון אם יוצא ידי מצות קידוש בתפילת ערבית, הרי הדבר פשוט דא"א להחשיב תפילתו כמתעסק בעלמא, דהרי הוא מתכוון להתפלל אל ה' ולקיים חובת תפילה. וכיון שהזכרת קידוש של יום השבת היא חלק ממצות תפילה של ערבית דשבת, הרי יש כאן מעשה של אמירת קידוש אפי' בלי שום כוונה בהדיא לצאת מצות קידוש היום.

ולא עוד אלא שמסתבר דא"א בשום פנים לכוון שלא לצאת כמו שהציע החת"ס כדי לקיים מצות קידוש דאורייתא ג"כ על הכוס ובמקום סעודה, דכיון שרוצה לקיים מצות תפילה א"כ הרי זה מעשה מצוה ואינו כמתעסק, ושוב אין בידו כלל להפקיע קיום המצוה אפי' אם צווח ככרוכיא. והר"ז כמו שכפאהו נכרים לאכול מצה דיוצא בע"כ כמפור' בש"ס ומובא בשו"ע אדה"ז שם, דכיון שנהנה ויש כאן מעשה אכילה הרי יוצא המצוה בע"כ.

ושוב ראיתי במחצית השקל בסי' רעא שם שכתב דגם בלי כוונה לצאת בתפלה "עכ"פ נתכוונה להתפלל תפילת שבת ובזה די ויספיק לצאת ידי קידוש דאורייתא, דמי כתיב בקרא לעשות קידוש, כ"א זכרהו, והרי נתכוונה להזכיר את יום השבת". ולכאו' דבריו תמוהין במאי שכ' דלא כתיב בקרא לעשות קידוש, והרי ודאי דזהו הנלמד מזכור את יום השבת, דחייב לעשות קידוש. ונראה דר"ל כמש"כ, דאין מצות קידוש חפצא של עשי' מסוימת, כ"א אמירת דברי קידושו של שבת, וכיון דמתכוון להתפלל והוי זאת מעשה של אמירת דברי קידוש, שוב אין צריך כוונה מסוימת לקיים מצות קידוש, וכנ"ל.



עול תורה ומצוות – עול נעים הוא

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

במכתבי כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"כ עמ' קצג) לבר-מצוה: "שתקבלו עליכם עול התורה ועול מצוותיה בשמחה ובטוב לבב. שאף על פי שהוא ענין של קבלת עול, וקבלת עול שלימה כמו שהיה בעת הגיע כללות עמנו בנ"י לעול תורה ומצוות במעמד הר סיני, שעה שהקדימו נעשה לנשמע,

אבל יחד עם זה עול נעים הוא, כי אין טוב אלא תורה ומצוותיה, כמו שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורת אל תעזובו, ולימוד התורה הרי מביא לידי מעשה קיום המצוות בחיי יום יום".

ובקצרה יותר - שם עמ' עד :

"עול נעים וטוב הוא, כי אין טוב אלא תורה, ולימוד התורה הרי מביא לידי מעשה, קיום המצוות, מעשים טובים".

להבהרת הענין ש"עול תורה" הינו "עול נעים", י"ל עפמ"ש הרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פל"ט: "ולפיכך נאמר בה 'תורת ה' תמימה". אבל מי שמדמה כי עולה [=של התורה] כבוד וקשה, שיש בה סבל, כל זה טעות בהתבוננות. . ואין לשקול קלות התורה לפי שאיפותיו של כל מושחת ושפל, בעל מגרעות מידותיות, אלא נבחנים לפי [מצבו של] השלם בבני אדם, אשר מטרת התורה הזו היא שיהיו כל בני אדם [כמו] אותו האדם".

ועוד שם ח"ג פמ"ז: "כי תורת ה' זו שנצטווה בה משה רבנו ונתיחסה אליו לא באה אלא להקל את העבודות ולמעט את הטורח. וכל שעלול אתה לחשוב דבר ממנה שיש בו עמל או טורח כבוד, אינו אלא מפני שאינך יודע אותם המנהגים והשיטות...".



דעת בעלי בתים היפך דעת תורה

הת' יואל נחמנסון
רחובות, אה"ק

באגרות קודש חלק כו (עמ' שמה-ו) כותב כ"ק אדמו"ר: "נ.ב. ארשה להוסיף להנ"ל לשון הסמ"ע שו"ע חו"מ סי' ג' ס"ק יג, הובא בנתיבות המשפט שם: "לא תשב אצל הקהל בשום דין, דידעתי שפסקי הבעלי-בתים ופסקי הלומדים הם שני הפכים".

וממשיך בקטע הבא: "והרי ברור שאין המדובר בבעל-בית עם הארץ או שאין לו סמיכה ואינו למדן, דאם כן מאי קא משמע לן, ובודאי שלא הי' זקוק מהרש" ז"ל לעצה בזה ולראיות להעצה; אלא המדובר הוא

באופן שלולא העצה הרי לכאורה אין חשש לצרף בעל-בית זה, ועל זה באה האזהרה האמורה". עכל"ק.

ועל התיבה 'מהרש"ו שבדברי הרבי, ציינו העורכים בשולי הגליון:
"תיבה זו אינה ברורה בהעתק שתחת ידינו".

וכנראה שלא טרחו לעיין בגוף דברי הסמ"ע שציטט הרבי, דאילו ראו את תחילת דבריו שם בודאי היתה ברורה להם תיבה זו (ואם היו גם טורחים להעתיק בשולי הגליון את תחילת דבריו, היתה כוונת הרבי במשפט "ובודאי וכו' להעצה" נהירה לקורא).

דזהו לשון הסמ"ע שם: "בתשובת מהר"י ווייל סימן קמ"ו כתב למהר"ש ז"ל, ואם תשמע לעצתי לא תשב אצל הקהל בשום דין, דידעת שפסקי הבעלי בתים ופסקי הלומדים הם שני הפכים".

וכעת מובנים דברי הרבי: דאם הי' מדובר בבעלי-בתים עמי הארץ "בודאי שלא הי' זקוק מהר"ש ז"ל לעצה בזה" מאת המהר"י ווייל - שלא לשבת עמם בדין, וכל שכן שלא הי' זקוק ממנו "לראיות להעצה" - שדעת בעלי בתים היא היפך דעת תורה. אלא על כרחך שמדובר בבעלי-בתים למדנים ויש להם סמיכה, ולכן זקוקים ל"עצה בזה": שמכל מקום אין לשבת עמם בדין, דלהיותם "בעלי-בתים" הנה "פסקי הבעלי-בתים ופסקי הלומדים הם שני הפכים".



נגלה

גג הסמוך לחצר

הרב יהודה ליב שפירא
ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בב"ב (ו, ב): "אמר ר"נ אמר שמואל גג הסמוך לחצר חבירו, עושה לו מעקה גבוה ד' אמות, אבל בין גג לגג לא, ור"נ דידי' אמר אינו זקוק לד' אמות, אבל זקוק למחיצת עשרה [טפחים] . . לנתפס עליו כגנב [שאם יכנס לפנים מן המחיצה, לשם גניבה נכנס . . (ולא יוכל) לומר חפץ

נפל מידי על גגך ונכנסתי אצלך ליטול. רש"י. . . מיתבי אם הי' חצירו למעלה מגגו של חברו, אין נזקקין לו, מאי לאו אין נזקקין לו כלל. לא, אין נזקקין לד' אמות, אבל נזקקין למחיצת עשרה". ע"כ.

ובהשקפה ראשונה יש לעיין בזה, דהיות ובעל הגג מחויב בלא"ה לעשות מחיצה ד' אמות בין הגג והחצר, כי יש עליו דין היזק ראי' לגבי בעל החצר, א"כ בדרך ממילא כבר נפעל עי"ז הענין של "נתפס עליו כגנב" גם מצד בעל החצר, כי כבר א"פ ליכנס לרשות בעל הגג, כי יש שם כותל ד"א, ולמה יצטרך בעל החצר לבנות מחיצת עשרה טפחים.

[וישנם שתירצו דאיירי באופן שהחצר למעלה מן הגג ד' אמות, ובמילא אין בעל הגג חייב לבנות כלום, כי אין כאן היזק ראי', ואעפ"כ חייב בעל החצר לעשות מחיצת עשרה, מטעם "נתפס עליו כגנב", שלא יוכל בעל החצר לטעון שנפל למטה לתוך גגו של חברו מגובה החצר. אבל דחו פי' זה, כי משמעות פשוטת הגמ' איירי גם כשהחצר גבוהה מן הגג אפי' פחות מעשרה טפחים, ובעל הגג עושה מחיצה ד"א, משום היזק ראי', ואעפ"כ חייב בעל החצר לעשות מחיצת עשרה. וצ"ע אמאי מחויב].

והפירוש בזה פשוט (כמ"ש הרא"ש ובעליות דרבינו יונה וכו'), שאין הפי' שבעל החצר צריך לבנות בפועל מחיצת עשרה טפחים, כ"א שצריך להשתתף בהוצאה של הכותל שבנה בעל הגג, בהחלק שעד עשרה טפחים, מטעם שגם עליו יש חיוב לבנות עד י' טפחים לנתפס עליו כגנב.

אבל כנראה לא הכל מודים לזה, כי הנה הרמב"ם פסק כר"נ שבין גג לגג זקוק הוא למחיצת עשרה, כמ"ש בהל' שכנים (פ"ג ה"ו) וז"ל: "אבל בין גג לגג משאר הגגין, אינו זקוק לארבע אמות. . . אבל צריך לעשות מחיצה בין שני הגגין גבוהה עשרה טפחים כדי שיתפוס אותו כגנב אם נכנס לרשותו". עכ"ל. ואח"כ כותב (שם ה"ז): "ואם היתה חצירו למעלה מגגו של חברו, אין העליון זקוק לתחתון כלל". עכ"ל.

והקשה המ"מ דבגמ' רואים שלר"נ כשם שבין גג לגג זקוק למחיצת עשרה, כך אם הי' חצירו למעלה מגגו של חברו, (אף שאין נזקקין למחיצת ארבע אמות), נזקקין למחיצת עשרה, וא"כ, היות ופסק הרמב"ם

כר"נ בדין גג לגג, הי' צריך לפסוק שגם בחצר שלמעלה מגגו של חבירו, שצריך מחיצת עשרה, ומדוע פסק ש"אין העליון זקוק לתחתון כלל"?

וכתבו ע"ז המפרשים (ראה נו"כ הטושו"ע סי' קנט וקס ועוד) שלרמב"ם היות ובעל הגג צריך לעשות מחיצה ד' אמות, כבר אין בעל החצר צריך לעשות מאומה להיות נתפס עליו כגנב, כי זה כבר נפעל ע"י מחיצת ד"א שעשה בעל הגג. ומה שאמרו בגמ' שמ"ש בהברייתא "אם הי' חצירו למעלה מגגו של חבירו אין נזקקין לו", אין הפי' שאין נזקקין כלל, כ"א "אין נזקקין לד"א אבל נזקקין למחיצת עשרה", באמת הי' יכול לתרץ שאכן אין נזקקין כלל, לפי שכבר עשה בעל הגג מחיצת ד"א. אלא שהגמ' רוצה לומר שמעיקרא אין שום משמעות מהברייתא שאין נזקקין כלל, כי אפשר לפרש שאין נזקקין לד"א; אבל למעשה בפועל, באמת בנדון זה אין נזקקין כלל, מטעם שכבר ישנו מחיצת ד"א שעשה בעל הגג.

עכ"פ נמצא שלשיטת הרמב"ם אי"צ בעל החצר לסייע לבעל הגג בהוצאות הכותל שלו בעד החלק שעד עשרה טפחים, וכלשונו "אין העליון זקוק לתחתון כלל".

הרי שיש כאן מחלוקת הפוסקים, האם צריך בעל החצר לסייע לבעל הגג בהחלק שעד י"ט, דלהרמב"ם א"צ, ולשאר ראשונים אכן חייב, וכפסק המחבר בשו"ע (סי' קס ס"א) "גג הסמוך לחצר חבירו . . לפיכך צריך בעל הגג לעשות ביניהם מחיצה ד"א כדי לסלק היזקו, ואין בעל החצר מסייעו אלא כפי שיגיע חלקו למחיצת י' טפחים, כדי שיהי' נתפס כגנב".

וכבר דשו רבים בביאור מחלוקתם, אמנם יש להוסיף בזה ע"פ מה שכתבתי כ"פ שבכמה ענינים יש לחקור האם הוא בגדר "העדר" או בגדר "שלילה" [שהחילוק ביניהם הוא ע"ד החילוק בין לילה שאז הוא "העדר" האור, לגבי חדר שחלונותיו מכוסים בוילון, ששם הוא "שלילת האור"]. כלומר, לפעמים ישנו מצב שפטור מלעשות איזה דבר וכיו"ב מטעם שמצב כזה אין שייך מעיקרא לאותו דבר (בחי' "העדר"), ולפעמים בעצם שייך המצב לאותו דבר, אלא שמפני סיבה נשלל עשיית הדבר.

וכפי שכתבתי בגליון תתקמז (עמ' 20) בנוגע לבניית כותל למנוע היזק רא"י, שלאחר שעשה הכותל, יש לחקור האם עכשיו מביטים ע"ז כמצב

שנעדר ממנו היזק ראי', כי אא"פ לראות מחצירו לחצר חבירו, [וכמו באם הי' החצר שלו מעיקרא באופן כזה שאא"פ לראות ממנו לחצר חבירו]. או שמביטים ע"ז שסו"ס בעצם הי' אפשר לראות, אלא שיש כאן דבר (כותל) השולל ממנו אפשריות הראי', ונת' שנחלקו בזה כמה ראשונים.

עד"ז יש לעיין בנדו"ד, בגג הסמוך לחצר חבירו - כי בעצם יש כאן ב' בעיות: (א) בעל הגג יכול לראות את בעל החצר, וצריך למנוע את זה. (ב) צריך בעל הגג לעשות משהו כדי שהוא יהי' נתפס עליו כגנב לגבי בעל החצר; ובנוגע לפרט הב' מספיק אם יעשה מחיצת עשרה טפחים, אבל בנוגע לפרט הא' צריך לעשות מחיצת ד' אמות. ופשוט שע"י שעושה המחיצה של ד"א למנוע ההיזק ראי', בדרך ממילא נפעל גם ענין הב' ש"נתפס עליו כגנב", כי בכלל מאתים מנה.

ומעתה יש לחקור איך מביטים על הפרט שפעל הענין שנתפס עליו כגנב ע"י הכותל של ד"א, כי יש לבארו בב' האופנים כדלעיל, שזהו בבחי' "העדר" או בבחי' "שלילה", כלומר, האם מביטים ע"ז שהוא עשה מחיצה בשביל טעם אחר, כדי למנוע ממנו היזק ראי', ועכשיו כבר בדרך ממילא אין כאן מעיקרא שום בעי' בנוגע לנתפס עליו כגנב, כי המצב הוא שאא"פ לו ליכנס לפנים מגבולות חצירו, וא"כ נמנע כאן מצב שיצטרך לפעול שיהי' נתפס עליו כגנב, כי אא"פ לו ליכנס לגבול חבירו, או שאומרים שע"י הכותל ד"א שעשה פעל ב' הענינים, שיהי' נתפס עליו כגנב, ושאינן כאן היזק ראי', היינו שהוא בגדר שלילה, ששלל כאן הבעי' בנוגע לנתפס עליו כגנב, היינו שהפעולה שעשה בבניית הכותל כולל בתוכו פעולה גם בנוגע לנתפס עליו כגנב.

והנה הדין הזה שצריכים לעשות דבר בשביל להיות נתפס עליו כגנב חל על שניהם, בין על בעל הגג ובין על בעל החצר, אלא שמצד בעל הגג ה"ז נפעל כבר ע"י הכותל ד"א שחייב לעשות מטעם היזק ראי', ואי"צ לעשות דבר, כדי להיות נתפס עליו כגנב, משא"כ על בעל החצר ישנו חיוב לעשות שיהי' נתפס עליו כגנב, אבל זה יהי' תלוי בב' האופנים דלעיל: אם מביטים על הכותל שעשה בעל הגג שמתעסקים רק שלא יהי' היזק ראי' בלבד, ובדרך ממילא כבר נעדר כאן מצב שיצטרך לפעול שיהי' נתפס עליו כגנב, פשוט שגם על בעל החצר אין שום חיוב לפעול להיות נתפס עליו כגנב, כי אין כאן מעיקרא מצב כזה (בין מצד בעל הגג ובין מצד בעל החצר), אבל אם מביטים ע"ז שבעל הגג פועל (ע"י הכותל של

ד"א) גם שיהי' נתפס עליו כגנב, א"כ אי"ז "העדר", כ"א "שלילה", הרי גם בעל החצר מחוייב לפעול חלקו בזה שיהי' נתפס עליו כגנב, כמו בעל הגג.

ובזה נחלקו הראשונים: הרמב"ם ס"ל שהיות שמחייבים בעל הגג ככותל ד"א בשביל היזק ראי', בדרך ממילא אין כאן מעיקרא שום בעי' בנוגע נתפס עליו כגנב, וה"ז בחי' "העדר", ובמילא אין על בעל החצר שום התחייבות לשלם חלקו בהי' טפחים הראשונים, כי אין כאן שום סיבה שיצטרך לעשות משהו שיהי' נתפס עליו כגנב, שהרי יש כאן כותל ד"א, אבל שאר הראשונים ס"ל שהכותל ד"א גופא פועל מצד בעל הגג (נוסף ע"ז שלא יהי' היזק ראי' מצדו, גם) שהוא יהי' נתפס עליו (על בעל החצר) כגנב, וא"כ גם בעל החצר צריך להשתתף בזה.

ויש להוסיף שכהנ"ל גופא (האם הכותל ד"א של בעל הגג גורם "העדר" בבעית נתפס עליו כגנב, או "שלילה") תלוי בענין אחר, בהחקירה האם הענין של נתפס עליו כגנב והענין של היזק ראי', הם גדר אחד או ב' גדרים, כלומר, מצד א' אפ"ל שהם ב' גדרים ואינם קשורים זה בזה, אבל לאידך אפ"ל שיש כאן מצב אחד המתפשט לב' פרטים, היינו שיש כאן גדר כללי שצריכים להפסיק בין החצירות וכיו"ב, וזה מתפשט לב' ענפים, שבאם אפ"ל היזק ראי' צ"ל הפסק זה הפסק גדול של ד"א, ובאם אין כאן היזק ראי', ויש רק חשש שיכנס לחצירו לגנוב ויאמר שחפץ נפל ממני ולכן נכנסתי לרשותך, צריכים (רק) הפסק של עשרה טפחים. [ומהלשון בגמ' "איני זקוק לד"א אבל זקוק למחיצת עשרה" משמע שגדר א' הוא (אבל אינו מוכרח, כמובין)].

והנה מחקירה זו מסתעפת החקירה הראשונה, כי אם שניהם גדר אחד מסתבר שגם כשמחייבים בעל הגג לעשות מחיצה ד' אמות בשביל היזק ראי', נכלל בזה שמחייבים אותו לגרום שיהי' נתפס עליו כגנב, כי מחייבים אותו בחיוב כללי של עשיית הפסק (מחיצה), שגורם בזה ב' הענינים, כלומר הכותל "שולל" הבעי' של נתפס עליו כגנב, אבל אם הם ב' גדרים, מסתבר שכשמחייבים אותו לבנות כותל ד"א בשביל היזק ראי' אין לזה שייכות לנתפס עליו כגנב, כי גדר אחר הוא, ומתעסקים רק בנוגע להיזק ראי', וא"כ לאחר שבנה הכותל של ד"א (מטעם היזק ראי') כבר אין כאן מעיקרא שום בעיא בענין נתפס עליו כגנב, כי כבר ישנו כאן כותל

גדול, ואא"פ ליכנס לחצר חבירו, ואי"צ שום דבר אחר לזה, הרי ש"נעדר" מכאן בעיית נתפס עליו כגנב.

ומזה מסתעפת המחלוקת בין הראשונים הנ"ל, דהרמב"ם ס"ל שב' גדרים הם, ולכן אין בעל החצר צריך להשתתף בהי' טפחים, ושאר ראשונים ס"ל שגדר אחד הוא, ולכן כמו שבעל הגג נתחייב לגרום מצדו הענין של נתפס עליו כגנב, ועושה זה ע"י הכותל שבונה, כן בעל החצר נתחייב בזה, ולכן צריך לשלם חלקו בהכותל עד י' טפחים, וכנ"ל בארוכה.

[דוגמא (דחוקה) לדבר: ישנה חקירה בנוגע לכתובה, בהא שכתובת אלמנה הוא מאה וכתובת בתולה הוא מאתים, האם לשניהם גדר אחד, שחייבים בכתובה, אלא שמתפרטת לב' פרטים, שבתולה כתובתה מאתים ואלמנה מאה, או שב' גדרים נפרדים הם. והנפק"מ הוא האם אמרינן שהמאתים של הבתולה פירושו שחייב לשלם מנה של האלמנה בהוספת עוד מנה, או שכל המאתים של הבתולה שונה מהמנה של האלמנה, היינו שגם המנה שמתוך המאתים שלה, אינו אותו המנה של האלמנה כ"א דבר שונה לגמרי: ונפק"מ לגבי דין "כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה" (כתובות יא, ב), ואכמ"ל. עד"ז בנדו"ד, האם י' טפחים הראשונים של הכותל (של ד"א) הוא גדר נתפס עליו כגנב, אלא שצריך להוסיף ע"ז עוד עד ד"א מטעם היזק ראי', או שכל הכותל, כולל הי' טפחים הראשונים, שייכים רק לגדר היזק ראי', ואין גדרו הוא שמוסיפים על הי"ט של נתפס עליו כגנב עד ד"א].



מוזל חודש העבור

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

ידוע דהיי"ב חדשים מכוונים נגד י"ב מזלות, ומזל חודש אדר הוא דגים. ולפי"ז יל"ע מה עם חודש העיבור כשמעברין השנה כקביעות ש.ז. האם המזל דחודש אדר מתפשט על כל הששים יום של אדר או רק על חודש אחד. ואת"ל דרק על חודש אחד, יל"ע איזה חודש אד"ר או אדר שני?

וידוע פלוגתת ר"מ וחכמים בנדריים (סג, ב) אי סתם אדר הוא אדר"ר ואד"ש הוא חודש הנוסף או דלמא סתם אדר הוא אדר ב' (ועי' ברמ"א סי' תכז ובמג"א ובט"ז יעו"ש). - אמנם זה ל"ש לנידו"ד דאפי' א"נ דסתם אדר הוא רק א' מב' אדרים, זה רק בנוגע לשטרות או נדרים דתלוי בלשון בנ"א, אבל מ"מ ב' אדרים שמם אדר, וידועים דברי המשנה (מגילה ו, ב) דאין בין אדר א' לאדר ב' רק קריאת המגילה ומתנות לאביונים, הא לשאר דברים שניהם שווין.

ועי' בתשובות חת"ס סי' יד וז"ל: "מי שנולד בשנה פשוטה ושנת י"ד שלו מעוברת נעשה בר מצוה באדר שני ואדר הראשון כמאן דליתא ומובלע באדר השני דלענין זה שני החדשים כאחד חשיבי, וכ"כ בירושלמי דמסכת מגילה הראשון תוספת והשני עיקר ומייתי לי' פר"ח א"ח סי' נ"ה סק"י, באופן דאדר הראשון איננו לא שבט ולא אדר והכל מטעם הנ"ל" עכ"ד. הרי מבואר בדברי החת"ס דאדר"ר ל"ה שבט ולא אדר, ויל"ע גדרו.

אכן מצאתי בלבוש סי' תרפה בנוגע לבר מצוה כגון אם נולד בשנה פשוטה ונעשה ב"מ בשנה מעוברת, נתעברה לו ולא נעשה ב"מ עד אדר השני. ומקשה ע"כ דהא אין מעבירין על המצוות והו"ל ליעשות ב"מ באד"ר? ומתרץ דהכא שאני שהרי כשנעשה ב"מ נעשה ג"כ בר עונשין בב"ד של מטה, ולמה נכניס אותו לעונשין קודם שהגיע זמנו, והלבוש מוסיף שהרי הוא נולד באדר פשוטה שהיה מזלו דגים, "ואד"ר בשנת העיבור אין מזלו מזל דגים עד אדר שני". שאין אד"ר אלא תשלומין לחדשים שעברו בג' שנים להשלים חדשי הלכנה לחדשי החמה וכו' הילכך אין מכניסים אותו להיות ב"מ ובר עונשין עד אדר השני ויעו"ש עוד.

הרי מבואר בלבוש דאד"ר אין מזלו דגים עד אדר שני דל"ה רק בגדר תשלומין.

אמנם במהרש"א (סנהדרין יב, א) איתא דישמעאל יש לו י"ב נשיאים, אבל למעלה מהם הם נשיאי ישראל, כי נשיאי ישמעאל אין להם יחוס אב מאברהם רק יחוס שפחה מהגר וז"ש בהם שנים עשר נשיאים "לאמותם" ור"ל מצד האם. אמנם נשיאי ישראל יש להם יחוס אב למשפחותם לבית

אבותם, ועל כן עפ"י יחוס אב שממנו נמשך בכורה נעשה מהם י"ג נשיאים ע"י הבכורה שיש ליוסף שנחלק לשני שבטים, וזהו סוד העיבור שישראל מחשבים י"ב חדשים נגד י"ב שבטים ועוד חודש העיבור נגד שבטו של יוסף שנחלק לב' שבטים, והם ב' אדרים שמזל אדר דגים כברכתו של יוסף וידגו לרוב וגו' ויעו"ש עוד.

הרי מבואר במהרש"א דחודש העיבור ג"כ מזלו מזל דגים, והוא מטעם ברכת יוסף "וידגו לרוב וגו'", וזה דלא כדברי הלבוש.

וראה גם בקדושת לוי לפ' שקלים שכ' דידוע די"ב חדשי השנה הם נגד י"ב שבטים, ואדר דהוא מזל דגים הוא נגד יוסף דנמשל לדגים שאין שולט בו עין הרע, ויוסף הוליד ב' שבטים מנשה ואפרים ולכן יש שני אדרים. ע"ש.

שו"ר בשערי המועדים עמ' קלה דאדר שני הוא חודש הי"ג שלמעלה מי"ב חדשי השנה, וביחד עם זה לו שייכות לחדשי השנה, די"ב חדש השנה שייכים לי"ב מזלות וחודש הי"ג הוא למעלה מהם. ומבאר שם בנוגע לבריא מזלי' דחודש אדר שמתחיל כבר מאד"ר יעו"ש. והוא כעין דברי המהרש"א דחודש הי"ג שייך לישראל דוקא והיא למעלה מי"ב שבטים ושייך ליוסף.

והנה יעו"ש עוד (בעמ' קלז) שמביא מאחרונים שכותבים דחודש העיבור אין לו מזל, ומתמיה ע"ז דמוזר לומר שישנו חודש בלי מזל. והנה לא צוין שם איזה אחרונים סוברין כן - ואולי כוונתו לדברי הלבוש דלעיל דחודש העיבור אין מזלו דגים, אכן הלבוש לא כתב להדיא שאין לו מזל וכתב רק דהוי תשלומין לחדשים שעברו, וסתם ולא פירש, ואולי סובר שאין לו מזל.

ויעו"ש עוד בשערי מועדים שמביא מהצ"צ די"ל דחודש העיבור נגד שבט לוי, ולפי"ז יל"ע אי מזלו מזל דגים, דלפי"ד המהרש"א זה קשור עם שבט יוסף שנתברך בברכת "וידגו לרוב" בקרב הארץ, ושייך ליוסף ולא לשבט לוי, ועיין.



חסידות

”שמתלבשות בהן בשעת מעשה או דבור או מחשבה”

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון ”היכל מנחם” - ברוקלין, נ.י.

בתניא פ”ו: ”ועשר בחינות אלו הטמאות כשאדם מחשב בהן כו’ נקראים לבושי מסאבו לעשר בחינות אלו הטמאות, שמתלבשות בהן בשעת מעשה או דבור או מחשבה”.

ולכאורה המלים ”שמתלבשות בהן בשעת מעשה או דבר או מחשבה” נראים קצת כשפת יתר, שהרי כבר אמר ”ועשר בחינות אלו הטמאות כשאדם מחשב בהן כו’”, ולכאורה מובן מאליו שעשר הבחינות מלובשות בהן. [ואינו דומה ללשון אדה”ז בריש פ”ד גבי הנפש האלקית ע”ש, כי שם נחית לבאר בפרטיות אילו בחינות הנפש מלובשות במחשבה ואילו בדיבור ומעשה, משא”כ כאן שאומר רק הענין הכללי].

ואולי עיקר הדיוק הוא במלה ”בשעת (מעשה או דבור או מחשבה)” - שלעיל גבי נפש האלקית (בפ”ד) לא נקט לשון זה שההתלבשות היא ”בשעת מעשה או דבור או מחשבה”.

ואדרבה, שם מסיק ”ומאחר שהתורה ומצותי’ מלבישים כל עשר בחינות הנפש וכל תרי”ג אברי’ מראשה ועד רגלה”, ואם נאמר שההתלבשות היא רק ”בשעת מעשה או דיבור או מחשבה” והרי האדם אינו עוסק ברגע אחד בכל תרי”ג מצוות התורה (המכוונים לתרי”ג אברי הנפש והגוף) איך הוא שאור ה’ מקיף ומלביש כל הנפש מראשה ועד רגלה.

ועכצ”ל שבצד הקדושה הנה התלבשות זאת הוא ענין תמידי ונצחי, וכשהאדם שלם בקיום כל התורה והמצוות, אור ה’ שבתורה ומצוות מלביש ומקיף את האדם כולו, ונפשו ”כולה צרורה בצרור החיים את ה’ ממש”.

ואולי זוהי כוונת אדה”ז בפ”ו, להדגיש ההבדל בין קדושה לקליפה, דבקדושה כל ענין הוא נצחי (כדלקמן פכ”ה דיחוד זה למעלה הוא נצחי לעולם ועד, ועיין שם דגם למטה לא נעשה נפרד רק אם עוסק בדברים

בטלים, ואף גם זאת כשחזור אח"כ לתורה ולתפלה חוזר ומתייחד כו'),
משא"כ בצד הקליפה ההתלבשות היא רק בשעת מעשה כו'. ואם שגיתי
ה' יכפר.



האם חומר המוח משיג את השכל

הרב אברהם אלאשוילי
לוד, אה"ק

בסה"מ מלוקט ח"ב עמ' רמו (בהוצאה החדשה) מביא את דעת
הרמב"ן (בשער הגמול) שהשראת השכינה בבית המקדש היתה באופן
של התלבשות, כלומר שהי' גילוי שכינה במקדש עצמו, ומביא על כך
משל "על דרך משכן השכל במוח, שהשכל מלוּבש בהמוח והמוח משיג
את השכל". וכן מובא בלקו"ש חל"ו עמ' 193.

והנה משל זה מהתלבשות השכל במוח כמשל להשראת השכינה
במקום המקדש מובא בחסידות בכמה מקומות (ומהם באוה"ת ויצא
קעח, א. ביאורי הזהר להצ"צ עמ' קד. סה"מ תר"ל עמ' סג. סה"מ פר"ת
עמ' קפד. לקו"ש חי"ט עמ' 141. ועוד), ובאף אחד מהמקומות הנ"ל לא
מפורש שענין התלבשות השכל במוח הוא שהמוח משיג את השכל, אלא
מבואר שהמוח הוא כלי ממש לכח השכל המלוּבש בו, כלומר שרק חומר
המוח העדין והזך יכול להיות כלי להתבשות כח השכל במוח. ויתרה מזו
מבואר בחסידות (ראה המשך ע"ב ח"א עמ' ה. ועוד) שחומר המוח
משפיע על צורת השכל, ככל שהמוח זך כך מאיר בו אור השכל יותר.
ויתרה מזו לאחר התלבשות השכל במוח, הרי ככל שיתייגע עם מוחו
בהשכלות עמוקות, נעשה שינוי בחומר המוח, עד שנעשים בו חריצים
(ראה סה"מ מלוקט ח"ב עמ' שיד). אבל לא ראיתי כתוב באיזה מקום
בחסידות ככל שבדקתי שחומר המוח מסוגל להשיג את השכל המלוּבש
בו.

ובכלל איך יתכן לומר שחומר כל שהוא עדין ככל שיהיה יוכל להשיג
בכלל איזו שהיא צורה, וכי איזה ערך יש לחומר כנגד הצורה*?

(* ראה סה"מ קונטרסים ח"א עמ' קנו: "ולכן העוסקים במושכלות הנה מזמן לזמן
מתגדל אופן קבלתם והשגתם בכל דבר מושכל, דוהו מפני התאחדות כח השכל בחומר

וגם לא מובן לאיזה צורך יש להביא במשל את הפרט של השגת המוח את השכל, הרי ניתן להבין את הנמשל של השראת השכינה בבית המקדש גם בפרט הראשון של המשל בלבד, שהשכל מתלבש במוח, ללא צורך בפרט זה של המשל שהמוח משיג את השכל, שלכאורה אינו מוסיף כלום בנמשל.

ואין לומר שהכוונה במאמר ובלקו"ש הנ"ל היא, שהמוח עם כח השכל המלוכש בו משיג את השכל בשעה שמשכיל, שהרי: (א) כותב "ע"ד משכן השכל במוח", ומשמע שהיינו כח השכל. (ב) במאמרים הנ"ל שהובא בהם משל זה מפורש שמדובר על כח השכל המלוכש במוח, כפי שיראה למעיין. (ג) לפי זה איך המשל דומה לנמשל, שהרי בנמשל מדובר על השראת השכינה בבית המקדש כפי שהוא מקום גשמי.



חירי"ק במקום יו"ד

הרב צבי הירש לוסטיג

מנהל במוסד חינוך 'אהלי מנחם' - קראון הייטס

איתא בלקוטי תורה פרשת בהר (מא, ב): "כי יש ששים רבוא נשמות שרשיים כנגד ששים רבוא אותיות שכתורה. אף שכתורה אין נמצא ששים רבוא אותיות, היינו מפני אותיות המשך, שהם אותיות אהו"י, שבכלל הנקודות שאינן בכתב אבל ישנן במחשבה, שהקמץ הוא א' והחיריק י' כו'. אך איזו מהנקודות הם אינו ידוע כו"ל עכ"ל.

ויש לתווח עם הגמרא במכות (ז, ב) לפי פירוש רש"י. במשנה שם: "נשמט הברזל מקתו והרג, רבי אומר אינו גולה וחכמים אומרים גולה. מן העץ המתבקע, רבי אומר גולה וחכמים אומרים אינו גולה".

ובגמרא: "אמר רב חייא בר אשי אמר רב: ושניהם מקרא אחד דרשו, ונשל הברזל מן העץ, רבי סבר יש אם למסורת, "ונישל" כתיב, ורבנן סברי יש אם למקרא, "ונישל" קרינן".

המוח, מה שהשכל עצמו נעשה מוח, דזה אא"ל מצד גשם חומר המוח בעצמו, כי מצד הגשם עצמו הוא נחלש, אלא שזהו מצד שהכח השכל מתאחד עם חומר המוח ומזה מתגדל ומתרחב המוח". ועד"ז י"ל שזהו הכוונה במאמר דידן. המערכת.

וברש"י ד"ה יש אם למסורת: "כמה שנמסרה כתב של תיבה למשה
אנו צריכין לדורשה, ולא לפי המקרא. כשאתה קורא "ונשל", אתה מוסיף
הברה של אל"ף או של ה"א בין נו"ן לשי"ן. ולפי המסורת "ונישל" כתיב,
ופירושו שהשיל הברזל מן העץ המתבקע ומצא את רעהו ורבנן סברי יש
אם למקרא ונשל קרינן לשון פעל הברזל עצמו נשל מעל עצו".

ביאור דברי רש"י י"ל: דוקא כשקורין נו"ן בהברה של קמץ, והנו"ן
מתארך, אז כאילו מוסיפים אות אל"ף או ה"א, משא"כ כשקורין נו"ן
בהברה של חיריק, אין הנו"ן מתארך, ואינו כאילו מוסיף יו"ד, וכנראה
בחוש.

הרי מרש"י משמע שרק בקמץ כאילו מוסיף אות ולא בחיריק, היינו
שאינן החיריק במקום אות יו"ד, ובלקוטי תורה הנ"ל כתוב שחיריק
במקום אות יו"ד, וצ"ע.

גם יש לברר כונת המילים "אך איזו מהנקודות אינו ידוע". מה בדיוק
לא ידוע לנו?



ביאור בד"ה לא תהי' משכלה תשי"ב

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

במאמר הידוע ד"ה לא תהי' משכלה תשי"ב מבאר כמה ענינים בקשר
למש"נ ועבדתם הוי' אלקיכם, אבל אינו ברור כללות הכוונה והמשך
הענינים בהמאמר.

דהנה מבאר בהמאמר כמה נקודות: א. מה שעבודת האדם נוגע עד
לעצמות, זהו מה שע"י העבודה פועל אתהפכא מיש לאין (צירוף
הבריות). ב. מש"נ ועבדתם וגו' קאי על עבודת העבד, דהגם דבהפקירא
ניחא לי' מבטל א"ע ועובד מתוך יראה וקב"ע. ג. מש"נ ועבדתם וגו' קאי
גם על אהבת ה' ועבודת התפלה דלית פולחנא כפולחנא דרחימותא, וזה

(1) בפשטות, הכוונה הוא שאינו ידוע איזו מהנקודות עולות לחשבון ששים רבוא.

פועל בירור וזיכוך בגוף ונה"ב. ד. עדיין יכול להיות שביעת רצון בהעבודה, שמרגיש שהוא עובד ה' כו', וצ"ל העבודה באופן שעסוק בכל רגע במילוי שליחתו.

ובפשטות אפ"ל, דעיקר החידוש בהמאמר הוא הענין דלא תהי' משכלה ועקרה בארצך, שלא יהי' שביעות רצון בהעבודה, וכל מה שמבאר לפני זה הוא רק כעין הקדמה לנקודה זו, דמבאר בפרטיות כללות ענין העבודה (אהבה, יראה וכו'), ואח"כ מבאר דאפי' אחר שלימות העבודה בכל פרטים אלו, עדיין יכול להיות שביעת רצון מהעבודה. וכן משמע בלקו"ש חט"ז עמ' 273 שנדפס שם חלק מהמאמר. אבל אין משם ראי' כיון דמובא שם רק חלק מהמאמר, ומקצר בכל המשך הענינים דהמאמר.

ויש לומר בדרך אפשר בביאור המשך הענין, דמשנ"ת בהמאמר שהענין דאתהפכא מיש לאין נוגע בעצמות, הכוונה להמבואר בכמה שיחות (ח"ו עמ' 22. ח"ב עמ' 81 ועוד) שעשיית דירה בתחתונים אינו גילויי ההעלם, ואינו שע"י עשיית הדירה מגלים איזה עילוי באחדותו ית', אלא שהוא בדרך התחדשות, שעוה"ז המלא קליפות וסט"א נעשה דירה לעצמותו. וזהו נקודת הביאור כאן בהמאמר שהעבודה שנוגע עד לעצמות הוא עשיית דירה בתחתונים בדרך התחדשות, וזהו הענין דאתהפכא מיש לאין.

ואח"כ ממשיך לבאר בהמאמר בפרטיות ענין העבודה דביטול וקב"ע כעבד, וענין עבודת התפלה, וי"ל דב' פרטים אלו הם ב' פרטים בענין ההתחדשות בדירה בתחתונים.

והנה לגבי עבודת העבד הרי כללות ענינו שהוא בטל לגמרי להאדון. ומדגיש בהמאמר שהענין דעבודת העבד הוא דבהפקירא ניהא לי', ושלא בירר וזיכך א"ע כו', ואעפ"כ מבטל א"ע (בדרך אתכפיא) לרצון ה' (ובפשטות הכוונה כאן לעבד פשוט), וי"ל דהכוונה להדגיש דעבודה באופן זה הוא בהתאם לענין ההתחדשות בדירה בתחתונים.

ויש להעיר עוד ממ"ש בלקו"ש חט"ז עמ' 43 דמבאר שם רשימת אדה"ז "נפש השפלה" המבאר הענין דמצוות מעשיות בגשמיות דוקא, ומבאר שדוקא ביש הנברא נמצא יש האמיתי וכו' עיי"ש בארוכה. והרי

ענין זה הוא הענין דדירה בתחתונים בדרך התחדשות (ואכמ"ל), ומוסיף לבאר תוכן ענין זה בעבודת האדם "און דערפון קומט ארויס אין עבודת האדם, אז אפילו ווען א איד איז אין א מצב ווען ער פילט ניט קיין הרגש רוחני באם קיום המצוות, ער פילט ניט ווי ער ווערט דורך דעם קיום המצוה דבוק לה', ביז אז זיין קיום המצוה איז דורכאויס אן עשי' גשמית - אויך דאן איז מיט דער פשוט'ער עשי' דוקא פארבינדט ער זיך מיט "מהותו ועצמותו של המאציל". ע"כ.

ולפ"ז מובן, דעד"ז י"ל לגבי עבד שעובד בקב"ע, דמלבד שענין עבודתו הוא ביטול ואתכפיה, יש עוד פרט בזה, דבשעה שאינו רוצה ואינו מרגיש כלום בהעבודה, מה שעושה הוא מעשה גשמית, כמבואר בהשיחה. ואוי"ל דמבואר בהמאמר ב' הפרטים לגבי עבד, דמדגיש בהמאמר הענין דמבטל א"ע הגם שלא בירר וזיכך הנה"ב כו', ואח"כ ממשיך עוד דההכרח להעבודה באופן זה הוא כיון שבנוגע למעשה בפועל א"א להמתין עד שישנה א"ע, די"ל דזהו הענין דבעבודת העבד עיקר ההדגשה הוא על העשי' הגשמית.

ואח"כ ממשיך לבאר הענין דעבודת התפלה, שמברר גופו ונה"ב וחלקו בעולם, שבזה מבאר איך שנעשה הדירה בתחתונים גם בכל נברא מצד גדריו ותכונותיו, וגם עבודה זו הוא בדרך התחדשות. וי"ל שלכן מדגיש שעבודת התפלה שייך לזה דעבודה הוא מל' עיבוד עורות שבא בטירחא ויגיעה, דהכוונה בזה, דאמיתית ענין היגיעה הוא בעבודה בדרך התחדשות, דבגילויי ההעלם אינה אמיתית ענין היגיעה, כיון שכבר נמצא בהעלם, ולכ' עד"ז הוא בעור, שנעשה התחדשות דמעור בהמה נהפך להיות קלף שיכתבו עליו פרשיות בס"ת.

ואולי שייך להענין המבואר כאן בעבודת התפלה המבואר בסה"מ מלוקט (ח"א עמ' רצג), "דהנה תפלה היא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, היינו שהתפלה היא מקשרת את ב' הקצוות דארץ ושמים (מטה ומעלה), ובפרט ע"פ הידוע שארצה (בתוס' ה) הוא מדריגה היותר תחתונה בארץ הלזו הגשמית גופא, ושמימה (בתוס' ה) הוא מדריגה היותר נעלית שבשמים (שמי השמים), והשמימה (בתוס' ה' גם בתחילה) הוא למעלה גם משמימה. . . שע"י התפלה יוכל להיות גם (האדם) הנמצא ארצה במדריגות היותר תחתונות שבארץ הלזו הגשמית להשמימה

להמדריגות היותר נעלות ונפלאות . . ועד שהן עלולות בבחי' השמימה שלמע' מהעולמות, ועד שהן עלולות למהותו ועצמותו ית' ממש". ע"כ. ועצ"ע אם שייך זה לכאן.

(ב' פרטים הנ"ל בדירה בתחתונים, העבודה דקב"ע ועבודת התפלה, י"ל דהוא ע"ד המבואר בלקו"ש חי"ז עמ' 97 שלעשיית דירה בתחתונים "צריך ב' אופני עבודה: עבודה דמס"נ; ועבודה דכחות פנימיים השגת אלקות אהוי וכו". אלא שכאן מבאר איך נוגע ב' פרטים אלו לענין ההתחדשות בדירה בתחתונים).

ועפ"ז אולי י"ל דמה שמבאר בהמשך המאמר שצ"ל העבודה שאינו מרגיש שום שביעת רצון, שהוא זה שעובד כו', הביאור בזה הוא ע"ד המבואר בלקו"ש חי"ב שם שהכח לעשות דירה בדרך התחדשות הוא בעצמות, וזה שישיראל עושים דירה בתחתונים הוא לפי שישיראל וקוב"ה כולא חד, ולכן יש בהם כח העצמות. עיי"ש. ועד"ז בהמאמר, מבאר דכדי שיהי' לו הכח לעשות בעבודתו דירה לעצמותו שהיא עבודה בדרך התחדשות הוא דוקא ע"י כח העצמות שבישראל, ולכן זה דוקא כשהעבודה הוא באופן שאינו מרגיש אפי' זה שהוא הממלא השליחות, אלא מרגיש רק שליחות ממ"ה הקב"ה.

ועיג"כ לקו"ש ח"ו עמ' 21 הערה 70 שמבאר הענין דדירה בתחתונים בעבודת האדם, "באם כל ענין ההתהוות הי' מצד הטעם, הרי ישנה איזה ענין ותפיסת מקום להבריאה . . ובמילא - תפיסת מקום גם להאדם העובד, בזה שהוא הוא המשלים כוונה זו. אבל מצד אמיתית ענין ההתהוות . . נתארה . . עשיית הדירה הוא דוקא ע"י שלילת וביטול הרגש המציאות בתכלית (שלא יחשוב האדם: והרי דבר אני בזה שהשלמתי את הכוונה)". ע"כ. ואולי זהו ענין השביעת רצון המבואר במאמר זה, וכהלשון בלקו"ש חט"ז שמובא שם חלק ממאמר זה "א שביעת רצון פון זיין עבודה, וואס דאס וויזט אז ער איז מרגיש זיין מציאות - ער איז עובד ה', ער האט אהבה ויראה וכו'", והעבודה בלי הרגש של שביעת רצון היא ענין העבודה דעשיית דירה בתחתונים.



דיוקים בדא"פ בספר התניא

הרב וו. רוזנבלום

תושב השכונה

בתניא ריש פרק יב כתב אדה"ז: "...דהיינו ששלש' לבושי נפש הבהמית . . אין גוברים בו על נפש האלקית להתלבש בגוף במוח ובפה ובשאר רמ"ח אברים וכו'".

יש להעיר, שתיבת "בגוף" היא לכאורה מיותרת, שהרי אפילו בלי תיבה זו מובן שהמדובר בנוגע להגוף שהרי ממשיך במוח ובפה וכו'. ועוד יש להעיר, שבפרק יג כתב רבינו: "...רק שלבושיו . . אינן מתלבשים במוח והפה והידים ושאר אברי הגוף וכו'".

והיינו, דנוסף לזה שכאן אין רבינו מוסיף תיבת "בגוף" קודם במוח ובפה כבפרק יב הנ"ל, הרי כאן מפרט גם "הידים" ואינו מסתפק בזה שנכללו בשאר אברי הגוף.

עוד יש לדייק, שבפרק יב כתב "ובשאר רמ"ח אברים". ובפרק יג: "ושאר אברי הגוף".



הערות קצרות בספר התניא

הרב יוסף קרסניאנסקי

מאנסי, נ.י.

"בראת צדיקים בראת רשעים"

בתניא פ"א מביא "מה שאמר איוב [ב"ב פ"א] רבש"ע בראת צדיקים בראת רשעים כו', וכפי שמבאר בהמשך הפרקים, הכוונה בזה הוא שישנם כאלו שמצד נשמתם שייכים להיות צדיק (פי"ד), וישנם כאלו שנבראו באופן ש"יגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם כדי לאכפ"י לס"א ולא יוכלו לבטלה מכל וכל כי זה נעשה ע"י צדיקים" (פכ"ז). היינו שישנם שתי פעולות א' לבריאת צדיקים וא' לבריאת בינונים, ולכאן מכיון שנצרך לב' פעולות משמע שולוא כן היה האדם באופן שלישי, וצ"ל איך היה האדם ללא פעולות אלו.

והנה, בפשטות, מכיון ש"אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו", הרי בלי סיוע הקב"ה היה כל אחד רשע, והסיוע דהקב"ה עוזרו שיוכל להתגבר על היצה"ר. אמנם בעומק יותר י"ל ע"פ מה שמבואר בפכ"ט (לו, ב), שמכיון שהס"א מקבלת חיותה מקדושה לכן היא בטילה בפני הקדושה ו"רק שלגבי קדושת נפש האלקית שבאדם נתן לה הקב"ה רשות ויכולת להגביה עצמה כדי שהאדם יתעורר להתגבר עליה כו". הנה ללא רשות מיוחדת זו, הי' הסט"א בטל כלפי הקדושה.

וי"ל שזהו מה שאמר איוב "בראת צדיקים בראת רשעים", דבאמת אין כל מקום שהס"א ינגד ויסתיר על הקדושה, ורק ש'בראת' היינו מציאות נבראת ומחודשת, נתן לה הקב"ה יכולת להעלים על הנה"א שבאדם, וב'בראת' זה ישנם ב' אופנים, דהיינו: א) שהנה"ב מסתיר בכדי שהאדם יתגבר עלי' עד כדי כך שמהפך אותה לגמרי - דהיינו הצדיק. ב) שהנה"ב מסתיר בכדי שהאדם יתגבר עלי' באופן דאתכפי' - דהיינו הבינוני.

ועפכ"ז יומתק יותר המוכב ב'היום יום' כ' טבת בשם אדמו"ר האמצעי "אז איינער רעדט מיט דעם אנדערען בעניני עבודה און זיי לערנען צוזאמען, איז דאס צוויי נפש אלקית אויף איין נפש הטבעית". די"ל שבאופן דמקיף עכ"פ ישנו אז הענין שהנה"ב מלכתחילה אינה יכולה להעלים על הנה"א, שהרי הקב"ה נתן לה רשות ויכולת לעמוד נגד רק הנה"א שבאדם זה.

עשיית תשובה על דברים המותרים שלא לש"ש

בפ"ז (יא, ב): "אך מי שהוא בזוללי בשר . . ע"י זה יורד חיות הבשר . . עד אשר ישוב האדם וכו'" - מתורגם בשיעורים בספר התניא "ביז דער מענטש וועט טאן תשובה".

והנה זה שהאדם צריך לעשות תשובה לכאורה מובן בפשטות, שהרי לשי' אדמו"ר הזקן 'קדש עצמך במותר לך' הוא מ"ע דאורייתא (ראה תניא פכ"ז, פ"ל) והרי עבר על מ"ע ושב אין זו משם עד שמוחלין לו. וא"כ כאן שעבר על המ"ע הרי צריך לעשות תשובה.

והנה לקמן בפ"ל (לט, א) "ובפרט בענין לקדש עצמו במותר לו שהוא מדאורייתא וכו' וגם ד"ס חמורים מד"ת וכו'", וכפי שמבאר בשיעורים

בספר התניא, אדה"ז בא להבהיר שגם להדיעה שקדש עצמך וכו' הוא מדרבנן הרי חמורים וכו'.

ועפי"ז הרי הג' חלוקי כפרה הם גם במצות דרבנן דהיינו שבמ"ע דרבנן אם עבר ושב לא זו משם וכו', שהרי בפ"ז כותב אדמו"ר הזקן בפשטות עד אשר ישוב, דהיינו לכל הדעות גם אם הוא מדרבנן.

והנה בספל"ט (נג, ב) "וכשעוסק שלא לשמה ממש לשום איזו פני' לכבוד עצמו כגון להיות ת"ח וכה"ג אזי אותה פני' שמצד הקליפה דנוגה מתלבשת בתורתו והתורה היא בבחי' גלות בתוך הקלי' לפי שעה עד אשר יעשה תשובה שמביאה רפואה לעולם וכו'". והיינו שאף שאין פה שום עבירה (שהרי לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה כו'), הרי מכיון שישנו פה מציאות של קליפה שמלביש את התורה שלומד, הרי צריכים לתשובה.

ועפ"ז מה שבפ"ז צריכים תשובה הוא גם מצד עצם ענין הירידה לקליפות שנעשה ע"י זוללי בשר וכו' - גם בלי ענין העבירה שבזה, שהרי צריכים לתשובה להביא רפואה מהקליפה וכו'. ועפ"ז לדוגמא בפ"ח "ועל דברים בטלים בהיתר וכו'" הרי גם שם צריך תשובה מכיון שישנו ענין הקליפה, היינו ענין התשובה לא מצות התשובה, ע"ד משיח אתא לאתבא וכו' שזהו ג"כ ענין התשובה לא מצות התשובה.

צדיק נקרא עבד ה'

בפט"ו (כ, ב) "אבל הצדיק נקרא עבד ה' וכו'" - י"ל שהמקור לזה הוא מתהלים (יח, א) "למנצח לעבד ה' לדוד וגו'", שדוד הוא שאמר ולבי חלל בקרבי שהוא הוא אבן הבוחן דצדיק כמבואר בפ"א.

שעה שישיית מאכל ת"ח

בפכ"ז (לד, ב) "...כגון שחפץ לאכול ומאחר סעודתו וכו' כדאי' בגמ' . . שעה שישיית מאכל ת"ח והיו מרעיבים עצמם וכו'", הנה י"ל שמה שהת"ח היו מרעיבים עצמם, ה"ז קשור לא רק לענין האתכפיא, אלא גם ללימוד התורה שלהם - והוא ע"פ המבואר באגה"ק סי' כו (קמד, ב): " והמשכיל יבין ענין פלא גדול מזה מאד מה נעשה בשמים ממעל ע"י עיון וביורור הלכה פסוקה מן הגמרא ופוסקים ראשונים ואחרונים מה שהיה

בהעלם דבר קודם העיון הלז כי ע"י זה מעלה הלכה זו מהקליפות שהיו מעלימים ומכסים אותה שלא היתה ידועה כלל או שלא היתה מובנת היטב בטעמה שהטעם הוא סוד הספי' חכמה עילאה שנפלו ממנה ניצוצי' בקליפות בשבה"כ והם שם בבחי' גלות שהקליפות שולטים עליהם ומעלימי' חכמת התורה מעליונים ותחתונים וז"ש בר"מ שהקושי' היא מסטרא דרע. והנה העליונים אין בהם כח לברר. . אלא התחתונים לבד. . והם מתישים כחה בשבירת התאוות ואתכפיא ס"א וכו'", והיינו שענין האתכפיא דמרעיבים עצמם וכו' קשור באופן ישר עם לימוד התורה שלהם.

הארת אוא"ס בבחי' ראייה "ולא בחי' שמיעה והבנה לבדה"

בפכ"ט (לז, ב): "והנה עי"ז יועיל לנפה"א להאיר עיני' באמת יחוד אור אין סוף בראייה חושיית ולא בחי' שמיעה והבנה לבדה כמ"ש במ"א שזהו שרש כל העבודה". ולכאורה צ"ל, שמיעה מאן דכר שמי'? ולכאורה כ"ז הוא מאמר המוסגר והיה צריך להיות בחצאי ריבוע או בהגה"ה?

וי"ל בדא"פ ע"ד הרמז, דהנה בספר המאמרים מלוקט ח"ב ד"ה ואשה אחת הובאה תורת אדמו"ר הזקן דמבאר ב' פירושים בפסוק "כלים ריקים אל תמעטי", פי' א' הוא "שתעסוק בתורה ובמצוות שהם כלים לאור הוי', ואף שהתומ"צ שעוסקת בהם עכשיו הם כלים ריקים (כלי אהבה ויראה) מ"מ אל תמעטי בהם, ויצקת על כל הכלים האלה, להמשיך בהם הגילוי דעצם הנשמה [וע"ד המבואר בתניא שקיום התורה ומצוותי' תלוי בזה שיזכור תמיד ענין מסירת נפשו לה', דמס"נ הוא מצד עצם הנשמה]. וכשתעשה כן אזי את ובנייך תחיי בנותר, כיתרון האור הבא מן החושך. ועוד פירוש בכלים ריקים אל תמעטי, שיתבונן הרבה איך שהוא כלי ריקן בלי דעת במוח ובלי דחילו ורחימו, ויתמרמר מאד על ריחוקו, ועי"ז יאיר בו אור הנשמה. וכמאמר רב מתיבחה בג"ע אעא דלא סליק בי' נהורא מבטשין לי' כו' גופא דלא סליק בי' נהורא דנשמתא מבטשין לי' וסליק בי' נהורא. ויתירה מזה שאור זה (שמאיר ע"י המרירות מזה שהוא כלי ריקן) יש לו יתרון על האור כמו שהוא מצד עצמו, כיתרון האור הבא מן החושך דוקא. וזהו ואת ובנייך תחיי בנותר, את הוא עצם הנשמה ובנייך הם דחילו ורחימו שבכל נשמה - תחיי בנותר, כיתרון האור הבא מן החושך".

ומבאר כ"ק אדמו"ר שם שיתרון האור הבא מן החשך להפירוש שיתבונן הרבה איך שהוא כלי ריקן הוא נעלה יותר מיתרון האור להפי' שיעסוק בתו"מ אף שהם בלי אהוי"ר, דהענין דיתרון האור שבזה שעוסק בתורה אף שהוא בלי אהוי"ר עי"ז שמגלה המס"נ שמצד עצם הנשמה הרי זהו גילוי אור גדול יותר בכדי להאיר גם את החשך שהוא נמצא בו, והיינו הגילוי במקיף הקרוב השייכת להשתלשלות מכיון שגילוי זה ענינו הוא לתת כח בעבודה שבאה מצד מציאות האדם ולא ענין של ביטול מציאות האדם לגמרי. ואילו היתרון אור שבא מזה שהאדם מתמרמר ע"ז שהוא כלי ריקן הרי זהו ענין של ביטול מציאותו, וממילא נמשך עי"ז גילוי עצם הנשמה כמו שהיא למעלה משייכות לכחות הגלויים, ובההמשכה מלמעלה זהו ההמשכה דמקיף הרחוק. ע"ש בהמאמר שמבאר ענין זה בארוכה.

וי"ל שזהו מה שכותב אדמו"ר הזקן כאן בתניא "ולא בחי' שמיעה והבנה לבדה", שענין זה (שמיעה והבנה) קאי עמ"ש לעיל בסוף פכ"ה "ובזה יובן למה צוה משה רבינו ע"ה במשנה תורה לדור שנכנסו לארץ לקרות ק"ש פעמים בכל יום לקבל עליו מלכות שמים במסירת נפש . . משום שקיום התורה ומצותיה תלוי בזה שיזכור תמיד ענין מסירת נפשו לה' וכו'".

והיינו שבפכ"ה מבואר הענין הראשון דכלים ריקים אל תמעטי דהיינו שאף אם אין לו אהוי"ר הרי יכול לקיים תו"מ ע"י שיזכור ענין מס"נ וכו', שע"י ענין זה נמשך מקיף הקרוב (הנותן מקום למציאות התחתונים ולכן אין נעשים מציאות א' רק נשארים ב' דברים, שזהו בחי' ריחוק, ולכן הוא שמיעה). משא"כ הכא בפכ"ט הוא ענין הב' בכלים ריקים אל תמעטי, דהיינו שמתבונן איך שהוא כלי ריקן, שע"ז נמשך מקיף הרחוק (שהוא מתבטל ממציאותו ונמשך פנימי' העליון ונעשה הכל מציאות א') לכן דוקא פה הוא ענין הראי' ולא שמיעה והבנה לבדה.

ק"כ חלקים בתניא

הנה בתניא ישנם ק"כ חלקים: לקוטי אמרים - הקדמה ונ"ג פרקים. שעהיוה"א - הקדמה וי"ב פרקים. אגה"ת - י"ב פרקים. אגרת הקודש - ל"ב סימנים, וט' סימני קונטרס אחרון (כפי שנמנו בדף קסג, ב).

ראולי י"ל הרמז בזה, שזהו מפני שהתניא הוא השו"ע החסידותי כפי שמסביר אדמו"ר מוהריי"ץ (סה"ש תש"א עמ' 142), ולכן יש בו ק"כ חלקים היינו שמקיף כל חלק מה"והיו ימיו מאה ועשרים שנה". ובעומק יותר י"ל בד"א שזהו מפני שהתניא הוא 'ספר של בינונים' שהבינוני הוא 'עובד אלקים' (כמבואר בתניא פט"ו), והאלקים הרי יש ק"כ צירופים ולכן הספר של בינונים יש בו ק"כ חלקים.



התעוררות מדות טבעיות ע"י השכל

הת' משה מרדכי גינזבורג

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ח (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רמה) מבואר דגם מדות טבעיות שבאדם, עם היות שעצם מציאותם הוא מצד הטבע, מ"מ הן מתעוררות ע"י השכל. וממשיך, "דזהו מ"ש אל ירך לבבכם אל תיראו גו', דלכאורה, הרי היראה במלחמה היא דבר טבעי ואיך שייך ציווי על זה אל תיראו, והביאור בזה, דמכיון שהתעוררות מדות הטבעיות הוא ע"י השכל, לכן כשישים דעתו ומחשבתו בזה, לא ירך לבבו ולא ירא ויפחד כלל. וכמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים ספ"ז) דכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בל"ת, שנא' אל ירך לבבכם אל תיראו גו', דגם יראה טבעית מתעוררת ופועלת כשמחשב ומהרהר בה".

ולכאן צ"ב במ"ש "כשישים דעתו ומחשבתו בזה", שהרי; א) לא ביאר במה ישים דעתו (ודוחק גדול לומר שהכוונה שיחשוב על הציווי דאל ירך לבבכם, דאיך זה יגרום שלא יפחד, וזה עצמו חלק מהשאלה). ב) הרי מלשון הרמב"ם ש"כ: "וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בל"ת", משמע, שאינו צריך לחשוב בדבר מסוים, אלא רק שלא להרהר ולהבהיל עצמו וכו'.

אמנם בסרט ההקלטה דמאמר הנ"ל ה' הוא כך: "ער זאל מסיר זיין מדעתו ומחשבתו די אלע מחשבות וואס זיי קאנען ברענגען למורך מורא ופחד, וואס בדרך ממילא איז אפי' א מדה טבעית, די פחד טבעית מפני הסכנה, וועט אויך בטל ווערן". עכלה"ק.

ולולא דמסתפינא היה נראה לומר שהוא טה"ד, וצ"ל "כשיסיר דעתו ומחשבתו מזה". ואולי יש בין קוראי הגליון מאלו המתעסקים בזה שיודעים בזה יותר בכירור.



עליון ותחתון או פנימיות וחיצוניות

הת' יהודה לייב גרין
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני ה'תשכ"ח אות יג כותב, וז"ל: "דלפעמים מבואר, שרצון שאין לו טעם כמוס הוא למעלה מרצון שיש לו טעם, ולפעמים מבואר, דרצון שאין לו טעם הוא חיצוניות המקיף, והרצון שיש לו טעם הוא פנימיות המקיף (פנימיות הרצון)".

ולכאור' צ"ב מה שבתחילה מתאר את החילוקי מדרגות ברצון באופן של 'מעלה ומטה' ("שרצון כו' הוא למעלה מרצון כו'"), ואילו אח"כ מתאר זאת באופן של 'פנימיות וחיצוניות'.

ואין לתרץ שהטעם לכך הוא לפי שכן הוא במקומות שבהם מבואר ב' האופנים (היינו שבמקומות שבהם מובא שרצון שאין לו טעם הוא נעלה יותר, שם מובא הל' 'למעלה', והמקומות שבהם נזכר שרצון שיש לו טעם הוא נעלה, שם נזכר התואר 'פנימיות' - שכן המקורות לכך שרצון בלא טעם הוא נעלה הם (כמצוין בהערה) "המשך תרס"ו ע' לה. המשך תער"ב ח"א פקצ"ג ע' שצג"), ובשניהם מובא שרצון בלא טעם הוא פנימיות ורצון שיש לו טעם הוא חיצוניות.

והנראה לומר בזה, דהנה בהמשך תרס"ו שם מקשה, דהא במ"א מבואר שגם בפנימיות הרצון ישנו טעם כמוס, ומתרץ שבחי' זו "אין זה פנימיות ועצמיות ממש". אבל בודאי עדיין צ"ל שבחי' זו נקראת פנימיות הרצון, שהרי כן "מבואר במ"א", ועוד שהרי בעמ' לו קורא לבחי' זו "עתיק יומין", שזהו פנימיות הרצון.

ועפ"ז נמצא שא"א לומר שרצון שאין לו טעם הוא 'פנימיות' ואילו רצון שיש לו טעם הוא 'חיצוניות', שכן גם בפנימיות הרצון יש טעם כמוס, אלא שרצון שאין לו טעם הוא נעלה יותר, ולכן נקט הל' 'למעלה'.



כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עוונותיו [גליון]

הרב פנחס קארף
משפיע בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 132) הסביר הר' י.ד.ק. שי' מפני מה כ"ק אדמו"ר הזקן אינו מביא באגה"ת ענין "כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עוונותיו" בתור עצה לאלו שאין יכולים להתענות - כי באגה"ת מדבר רק בהדרכים של עשיית תשובה, משא"כ שמירת שבת כהלכתו זהו ענין של סגולה, עיי"ש.

ולכאור' עפ"י יכולים גם לבאר למה אינו מביא אדה"ז מה שכ' בספרים (ראה מה שמציין בס' 'פדיון הבן כהלכתו' פ"ח עמ' רסז הערה 136) שאכילה בסעודה של פדיון הבן הוא כנגד פ"ד תעניות. ועפ"י הנ"ל מובן כי זהו ג"כ בתור סגולה, ואינו בגדר תשובה (ואין צורך לומר שאדה"ז אינו סובר כן).



הלכה ומנהג

בענין כבוד 'תשמישי מצודה' ו'שמות'

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

א) עתונים שמופיעים בהם דברי תורה, הרי זהירים בהם שלא לכתוב אזכרות, ואף לא בלע"ז - כנ"ל. לכך יש מתירים לכרוך העתונים המשומשים בשקית ניילון ולזרקם באשפה. ויש שהורו לכורכם כנ"ל, אך יניח השקית בצד האשפה, והנכרי המאסף הזבל הוא ישים את השקית לתוך הזבל¹. Parsha Sheets, בחינות והדומה - שנדפסו לשימוש חד-פעמי - דינם שווה לדין עתונים הנ"ל².

(1) דבריהם הובאו בס' גנזי הקודש (פי"ד הערות ט - י).

(2) בס' צדקה ומשפט (שם הע' צג - עמ' רעט) הוכיח להקל בכתב שנכתב ע"מ למוחקו, ממנהג ההכנסה לחדר, שהתינוק מלקק אותיות הפסוק (כמובא בראשונים). וכן ממה

(ב) חמור מזה הוא דין הקארעקטיין (Galley proofs) של ספרים - כשיש בהם אזכרות. כמה פוסקים התירו לשרפן, והיינו מחשש שלולא כן ישתמשו בהן נכרים לקינוח וכו'. ויש שהתירו כן רק כשאינן בהן אזכרות. ובתקופה זו, שחשש השתמשות לקינוח רחוק הוא, נראה להחמיר לגנוזן.³ והוא הדין לגבי הפלטות (plates)⁴ של הדפוס שיש בהן אזכרות.

(ג) לכתחלה יש להמנע מלכתוב פסוקים בהזמנות וכיוצא בהן, שיודעים בהם שיבואו לידי בזיון.⁵ וכל שכן שאין לכתוב בהן אזכרות.⁶

(ד) ספרי תנ"ך שנדפסו ע"י נוצרים כו' יש אומרים שאין לשורפם, אלא יגנוזו.⁷

שנוהגים המלמדים לכתוב פסוק על הלוח (כמובא בפ"ת יו"ד סי' רפג סק"ב בשם שו"ת תשב"ץ ח"א סי' ב). ברם במקור שם מטעים ההיתר דהוי כעין ההיכל שצריך תקון, שלצורך זה מותר לסותרו. וזה לא שייך כאן. גם: באותיות של העוגה - ואולי גם שעל הלוח - הרי הוא מלכתחלה כתב שאינו מתקיים, משא"כ בנדר"ד.

אודות פרסום דברי תורה בעתונים - ראה אגרות קודש (חי"ב עמ' יז; חי"ג עמ' רג ואילך) שנוהגים לעשות כן מחמת הצורך, להגיע לקהל שאחרת לא היו מגיעים אליהם, אלא שנוהרים מלכתוב אזכרות כו'. ושם מוזכר שלפני כמה דורות נזהרו מלפרסם ד"ת בעתונים. וראה ס' גנזי הקודש (עמ' קנג), וש"נ.

(3) בשדי חמד (פאת השדה כללים מע' ג' סי' כג - כרך ח עמ' 3238 בהוצ' קה"ת) מביא משו"ת עין יצחק (או"ח סי' ה) ושו"ת משיב דבר (ח"ב סי' פ) להתיר לשרוף הקארעקטין - מחמת הדחק, שלא יתגלגלו ויבואו לידי זלזול גמור ע"י נכרים. וחזי לאצטרופי דעת שו"ת אבני נזר (יו"ד סי' שעו) שספרי תורה שבע"פ אינם קדושים אלא מחמת הלימוד בהן, ועד אז אמרינן "הזמנה לאו מילתא". ובזה מסיק להקל נגד המג"א לענין כריכת ספרים בגליונות הדפוס. ובס' צדקה ומשפט (ירושלים תש"מ, פט"ז - עמ' ערד) מביא מס' קול יעקב (יו"ד סי' רעו ס"ק צו) להקל בסרט של סטרייטיפ רק כשאינן שם אזכרות.

(4) שבהם הכתב הוא מיושר. לאפוקי הסליל שעליו הכתב הוא הפוך.

(5) בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קלה) כתב שבחתונת ילדיו הקפיד שלא לצטט פסוקים בנוסח ההזמנה.

(6) נוסח הזמנה לחתונה הנהוג בחב"ד הוא כמתכונת ההזמנה לחתונת כ"ק אדמו"ר זי"ע. ואף שבהזמנה המקורית נדפס השם - "הא-ל [הטוב...]". ללא פסיק, י"ל ששם לא היה חשש שיוקרה, משא"כ רוב ההזמנות הנשלחים בין אנ"ש. ועל כן יזהר להכניס פסיק באמצע השם, וכפי שנכתב לעיל.

(7) קי"ל שס"ת שכתבו מין ישרף (שו"ע יו"ד סי' רפא ס"א). וכ"כ בשו"ע"ר (סי' שלד סכ"א), ושם כלל בזה דין מטבעות שהטביעו בהן אזכרות. אך במה דברים אמורים במעשה ידי כחו של האפיקורס, ש"בודאי כותב אותן לשם עבודה זרה" (שו"ע"ר שם). אבל

ה) קבורת כתבי הקודש צ"ל בכלי חרס. אך [בספרי דפוס] אפשר גם בשקיות פלסטיק⁸.



חזרת הש"ץ כשלא היו ששה מתפללין

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

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

מנין שהתפלל תפלת י"ח בלחש ואח"כ התברר שלא הי' ששה שהתפללו, האם יכול הש"צ לומר חזרת הש"צ וכן הקדישים שלאח"ז כיון שלא שמעו עדיין קדושה?

הנה, תנן במגילה (כג, ב): "אין פורסין על השמע . . פחות מעשרה", וכ' הר"ן: "פירש"י ז"ל כגון שהיו כאן עשרה בני אדם שהתפללו כ"א בפ"ע ביחיד ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה הרי אחד מהם עומד ומתפלל בקדיש וברכו . . ובשם רש"י אמרו תלמידיו שאפי' בשביל א' פורסין [וכן מובא בסידור רש"י סי' נט ובמחזור ויטרי סי' מד] . . אבל ר"ת ז"ל לא הי' נוהג כן עד שיהיו ששה שלא שמעו". הרי רואים שיש מחלוקת בין רש"י לר"ת אם רק עבור ששה פורסין או אפי' עבור א', ובשו"ע סי' סט ס"א פוסק להלכה עפ"י הר"ן: "אם יש בני אדם שהתפללו כל א' בפ"ע ביחיד ולא שמעו, עומד א' מהם ואומר . . וצריך לחזר אחר ששה שלא שמעו דהיינו רוב העשרה, ואם אינם נמצאים אפי' בשביל אחד שלא שמע אומרים".

אך בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' רמח) חולק על הב"י, וז"ל: "אם התפללו עשרה כ"א ביחיד פרח מינייהו קדיש וקדושה כדאמרינן בברכת המזון (סי' קצד ס"א) וכיון דפרח מינייהו אע"ג שאח"כ נתחברו עשרה אינם יכולים לחזור ולהתפלל בקדיש וקדושה ואם חזרו והתפללו הוי ברכה לבטלה".

בזה"ז שהאומן רק לוחץ על הכפתור והמכונה הולכת ומדפסת, א"כ הוי כאזכרות שנכתבו בלי כוונה, שאסור למוחקן - ראה שו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קמה). [וכן י"ל לגבי המטבעות הנ"ל - שבשוע"ר מיירי שהוטבעו בכח גברא, לא בכח כחו וכו']. אכן בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"א סי' קעב) מתיר לשרפן, ע"ש נימוקו.
 (8) ראה ס' הספר בהלכה (לרא"י גורארי) פי"ב הע' 5.

והביא דבריו להלכה במגן אברהם (שם ס"ק ד) וכן פסק כמוהו למעשה החת"ס בשו"ת או"ח סי' יז וכן במ"ב שם (ס"ק א וביאור הלכה) ועוד.

ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' מד) תמה עמ"ש הרדב"ז שבברכת המזון פרח ממנו זימון, שהרי אם א' בירך ברכת המזון לא פרח ממנו זימון שהרי יכול להצטרף לאחרים לזימון אעפ"י שהוא בעצמו אינו יכול לזמן כיון שכבר בירך.

וכן ר"י עמדין בספרו 'מור וקציעה' שם וכן הערוך השלחן (שם ס"ק ה) וכן בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' ט) תמהו על הדמיון שמדמה הרדב"ז תפלה לזימון, שאינו דומה כלל וכלל, שבזימון אחרי שברכו כבר א"א לזמן כי אין זימון למפרע בלי ברכת המזון משא"כ בקדושה כל עיקר הקדושה וחזרת הש"ץ תוקן אחרי תפלה בלחש ולכן גם אחרי שהתפלל בלחש חל עליו חובה לשמוע קדושה גם בלי תפלה.

ובתהלה לדוד (שם ס"ק ב) מחלק שמ"ש הרדב"ז מדובר רק כשלא היו עשרה שהתפללו בלחש שאז פרחה מינייהו קדושה, אבל אם היו עשרה שהתפללו, ורק לא התפללו ביחד, אז אפשר לומר גם לפי הרדב"ז חזרת הש"צ.

וכן בשו"ת 'מאזנים למשפט' (סי' ז) אומר מעין זה, שדן במקרה שהיו תשע וחיכו לעשירי שיגיע ובינתיים התפללו שמו"ע ואח"כ הגיע העשירי, ורוצה לומר שגם לפי הרדב"ז יכולים להגיד חזרת הש"צ, שמ"ש הרדב"ז מדובר כשעשרה התפללו ביחידות ולא חשבו בכלל להתפלל בצירוף, אבל כאן רצו להתפלל בצירוף וחיכו כל הזמן מתי יגיע העשירי, וא"כ לא פרחה מינייהו קדושה ויכולים לומר חזרת הש"ץ.

ובספר 'מחשבות בעצה' (סי' כו) רוצה לתרץ שהרדב"ז אינו חולק על הב"י, שהב"י והר"ן מדברים בעשרה שהתאחרו לבוא לביהכ"נ אחרי תפלת הציבור, ויש עליהם חוב גמור להתפלל תפלת הצבור עם חזרת הש"ץ, ולכן אף אם לא התפללו בציבור אלא כל א' בפ"ע לא פרח מינייהו חובת קדושה כיון דביהכ"נ הוא מקום קבוע לתפלת הציבור. משא"כ הרדב"ז מיירי כשכ"א מהם התפלל בביתו ביחידות, דאין חובה ליחיד המתפלל בביתו לאסוף מנין לביתו, ולכן פרח מינייהו קדושה. ולפי"ז יש נפק"מ אם מתפללים ביחידות בבית שאז לדעת כולם א"א

לומר קדושה אבל אם מתפללין כולם בביהכ"נ אפי' ביחידות אפשר לומר קדושה.

א"כ בנידון דידן, לפי מ"ש התהלה לדוד וכן המאזנים למשפט ומחשבות בעצה, כשכולם התפללו בביהכ"נ וחשבו לשמוע חזרת הש"צ אפשר לש"צ לחזור התפילה, אבל לפי"ז יהי' נפק"מ להלכה במקום שלא הי' עשרה שהתפללו בלחש וכן כשלא חשבו כולם ע"ז וכן אם התפללו בבית.

ובכף החיים (שם ס"ק ז) כותב שאין לומר כאן שהיות ויש חילוקי דעת ספק ברכות להקל כיון שלדעת האריז"ל בשער הכוונות (דרושי חזרת העמידה דרוש א) חזרת העמידה יותר גבוהה מעמידה בלחש, שעמידה בלחש הוא בבחי' נה"י שבז"א משא"כ חזרת העמידה הוא בבחי' חג"ת שבז"א וא"כ כ"א מחוייב בזה, ונגד האריז"ל לא אמרינן ספק ברכות להקל.

ואדמו"ר הזקן בשו"ע (שם סעי' ה) כותב וז"ל: "אעפ"י שאפי' יחיד שהתפלל כבר בפ"ע אלא שלא שמע קדושה יכול לירד לפני התיבה ולחזור ולהתפלל כל התפלה בשביל הקדושה מ"מ אם לא התפלל עדיין אין לו להתפלל בלחש תחילה אלא א"כ יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין אז הם כמו צבור גמור ומתפללין בלחש תחלה. . . שלא יתחיל מיד בקול רם שהרי עיקר הכוונה הוא בשביל הקדושה (ומטעם זה לא יאמר בקול רם אלא עד הא-ל הקדוש)".

הרי שאדה"ז פוסק שעיקר הדין הוא כמו בב"י שאפי' על א' אפשר לחזור חזרת הש"ץ אם לא שמע קדושה, אבל לכתחילה אם עדיין לא התפלל בלחש לא יתפלל בלחש ואח"כ חזרת הש"צ אם אין ששה שגם לא התפללו, אלא יתחיל תפלת הלחש בקול רם ויגיד עד הא-ל הקדוש.

וא"כ מזה מובן שבדיעבד כשכולם כבר התפללו בלחש ולא שמעו קדושה, יכול לחזור חזרת הש"ץ כולו וכן הקדושה שלאח"ז.

וכמ"ש "ולחזור להתפלל כל התפלה" וכמ"ש בספר המנהגים (הל' תפלה סי' כז) "ישלים הכל".

ומ"ש שאם עדיין לא התפלל בלחש ואין ששה שיאמר בקול רם רק עד הא-ל הקדוש מכיון שאז אינו אומר חזרת הש"צ, כי לכתחילה א"א לומר

חזרת הש"ץ רק אם יש ששה, והואיל ומתפלל עכשיו תפלה בלחש בקול רם רק כדי לומר קדושה ותו לא, וא"כ מכ"ז מובן ברור שלא רק אם היו עשרה שהתפללו, וכווננו להתפלל יחד, והתפללו דוקא בביהכ"נ, שאז יכולים לומר חזרת הש"צ, אלא שלפי אדמו"ר הזקן כל שהי' בדיעבד שלא התפללו ששה יכול לומר חזרת הש"צ וכן כל הקדישים שלאח"ז.

וכן פסקו עפ"י אדה"ז בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' ט ובשו"ת מ'למד להועיל' סי' ג וכן ב"ילקוט יוסף' ח"א עמ' קכד, ובליקוטי דברי הרב על מ"ב שם ס"ק ב.



"כל זמן שיהו בין עיניך יהו שתיים"*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב' דינים בתפילין: קדימה בהנחה, ו"שיהו שתיים" על הראש

הגמ' במנחות (לו, א) מביא תנא: "כשהוא מניח - מניח של יד ואחר כך מניח של ראש, וכשהוא חולץ - חולץ של ראש ואחר כך חולץ של יד. בשלמא כשהוא מניח - מניח של יד ואח"כ מניח של ראש, דכתיב (דברים ו, ח) וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפת בין עיניך, אלא כשהוא חולץ - חולץ של ראש ואח"כ חולץ של יד מנלן? אמר רבה: רב הונא אסברא לי, אמר קרא: והיו לטוטפת בין עיניך, כל זמן שבין עיניך יהו שתיים". ופרש"י: "והיו. משמע שתיים, כל זמן שיהו בין עיניך יהו שתיים. כל זמן שאותן של ראש מונחים, אותן של יד נמי מונחין. אלמא דראש חליץ ברישא".

מדברי הגמרא יוצא שיש שני דינים, הדין האחד הוא דין קדימה בהנחת התפילין, ואת זה לומדים מהסדר המפורש בקרא: "וקשרתם" והדר "והיו לטוטפת", והדין השני הוא דין במצות תפילין שעל ראש, ששלימות המצוה היא ש"יהו שתיים" יחד עם התפילין של יד. והמקשן ידע רק מדין קדימה בהנחת התפילין, ורבה בשם רב הונא הוסיף את דין תפילין של ראש ש"יהו שתיים".*

(* לזכות בני הת' נחמן שי' לרגל היכנסו לעול המצות י"ד שבט תשס"ח.

(* ראה לקו"ש חי"ט ואתחנן (ב), וחל"ט ואתחנן (ב). המערכת.

האם שני הדינים הם דאורייתא?

דין קדימה בהנחת התפילין נפסק בשו"ע או"ח (סי' כה ס"ה-ו). ובשו"ע אדה"ז (סי"ב) מסביר ומפרש: "בתחילה יניח תפילין של יד ואח"כ תפילין של ראש. ואם פגע בשל ראש תחילה, יעבור על אותה מצוה ויניח של יד תחלה, כיון שקדימת של יד לשל ראש הוא מן התורה, שהרי בתחילה נאמר (דברים ו, ח) וקשרתם לאות על ירך ואח"כ והיו לטוטפות וגו', לפיכך אין משגיחין על העברת המצוה בזה", הרי מפורש כאן שדין זה הוא דין דאורייתא. וזהו המקום היחיד בפוסקים שהדבר מפורש.

גם דין תפילין של ראש ש"יהו שתיים" נפסק בשו"ע שם (סי' כח ס"ב) גבי חליצת התפילין, וכך מבוארת ההלכה בשו"ע אדה"ז (ס"ג): "כשחולץ תפיליו צריך לחלוץ של ראש תחילה, שאם יחלוץ של יד תחלה נמצאת מונחת עליו תפילין של ראש בלבדה, והתורה אמרה והיו לטוטפות בין עיניך, ודרשו חכמים כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים, שלכך נאמר והיו שהוא לשון רבים ולא נאמר וקשרתם לאות על ירך ולטוטפות וכו'". כאן כבר לא נתפרש שזה דין תורה ומשמע קצת שאינו אלא מה ש"דרשו חכמים". אמנם אין דיוק זה מוכרח כ"כ.

טעה והניח של ראש קודם לשל יד

והנה כתב האבודרהם (בדיני בציעת הפת - עמ' שיז סוף ד"ה וכתב): "ומדקתני מעכבות משמע שאם הניחם כן לא יצא, וצריך להניחן כסדר מצותן", ומובא ב'מגן אברהם' (סי' תרפד ס"ק ה). והט"ז שם (ס"ק ד) תמה ע"ז, דנוסף ע"ז "דהאי גמרא שהוא מביא לענין תפילין ליתא בשום דוכתא בתלמוד", הרי מהו הסברא שיצטרך להוריד את התפילין מעל הראש, הרי עכשיו שכבר שם את התפילין של יד "יש כאן בראשו וידו שנים, די בכך. דהא אע"ג דבשעת התחלה לא עביד שפיר, מ"מ בהוייתן עליו יש כאן בדין". וראה 'פרי מגדים' שם וב'ביאור הלכה' סי' כה שם.

ולפי הנ"ל יש לפרש שיטת האבודרהם, דכיון שמהגמרא מוכח דיש גם דין קדימה בהנחה, נוסף על דין "שיהו שתיים" על הראש, הרי כששם תפילין של ראש ורק אח"כ השל יד, דין "שיהו שתיים" על הראש הוא מקיים עכשיו, אבל דין הנחת תפילין של יד לפני השל ראש לא קיים, ועל

כן לדעתו הוא צריך להוריד את התפילין, כדאי לקיים גם את סדר ההנחה שהיא מן התורה.

האם דין "שיהו שתיים" מעכב?

והנה פסק הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"י ה"ו): "אין הכהן יכול לעבוד בתפילין של יד שהרי חוצצת. אבל של ראש אינה חוצצת, ואם רצה להניחם בשעת העבודה מניח", ומפרש ב'מעשה רקח': "אף דתפילין מצותן כל היום כדאשכחן באלישע בעל כנפים [שבת מט, א], מ"מ קי"ל נמי בזמן שבין עיניך יהו שתיים, לכך תלה הדבר ברשותו". ולא הבנתי בדיוק כוונתו, כי מדבריו משמע לכאורה שדין "יהו שתיים" מעכב, ועל כן אין הכהנים מחויבים ללבוש התפילין של ראש לבד, אמנם הרי נפסק להלכה (או"ח שם סי' סא-ב) שתפילין אין מעכבות זו את זו, וב"אם יש לו שתיהם ויש לו שום אונס שאינו יכול להניח אלא אחת, מניח אותה שיכול", ואף מברך עליה, הרי שיש כאן קיום מצוה, וא"כ למה תלה הרמב"ם הדבר ברצון הכהנים?



שינוי גמור בהל' גזילה וגניבה

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

כ' רבינו בשו"ע חו"מ הלכות גזלה וגנבה סכ"ג: "ושינוי גמור שאינו חוזר לברייתו קונה אפילו בלא יאוש כגון הגוזל עצים ושיפן ועשאן נסרים חלקים ודבקים במסמרים ועשאם תיבה שאף אם יתפרקו יחזרו להיות נסרים חלקים ולא עצים וכן כל כיוצא בזה".

וראה באמרי יעקב בביאורים שהקשה "דברי הרב כאן צ"ע לענ"ד, דמה שכתב כגון הגוזל עצים ושיפן ועשאן נסרים חלקים ודבקים במסמרים ועשאם תיבה, דזה מקרי שינוי שאינו חוזר לברייתו, ומשמע מדבריו דדוקא אם עשה מהם תיבה אז מקרי שינוי גמור, אבל עצם שיפתם ועשייתם לנסרים עדיין לא מקרי שינוי גמור, אבל דבר זה הוא תמוה, דזה נגד הסוגיא דריש פרק הגוזל ב"ק צ"ג ע"ב, דאיתא התם רב אשי אמר תנא דידן נמי שינוי דאורייתא קתני, עצים ועשאן כלים בוכאני דהיינו שיפן, וכתבו שם התוס' דוקא שיפוי כי האי שנעשה בכך בוכאני

מועיל, דחשוב שינוי מעשה, וכן עבדיה נסרים נמי מהני, אבל שיפוי שאינן משתנה שמו בכך לא מהני עכ"ל, וכ"כ שם הרשב"א בריש הפרק, דעצים ועשאן נסרים מהנידזה מקרי שינוי שנשתנה עיי"ז שמו, ומוכח מדבריהם דאף שלא עשה מזה תיבה, נמי הוי שינוי גמור שקונה, וכ"כ הטור והשו"ע סי' ש"ס סעי' ו' וסעי' ז' ע"ש, ולא מיבעיא לדעת התורת חיים שכתב דעצם שיפוי עצים הוי שינוי גמור, אף שלא נשתנה שמו כלל, וס"ל דכן הוא שיטת הרמב"ם דסתם וכתב בפ"ב הל' י"ב דשיפוי הוי שינוי, אלא אף לדעת הש"ך שם ס"ק ד' שהשיג עליו, מ"מ אם עשה מהם נסרים, פשוט דלכו"ע הוי שינוי גמור, ודברי הרב כאן צע"ג. עכ"ל.

והנראה לומר שדעת רבינו שכל מקום שהדבר לפני תיקונו יכול לעשות אותו פעולה שהוא עושה אחר תיקונו לא מקרי שינוי זה שינוי המועיל, אפילו במקרה שיש שנוי השם וכגון בנידון שלפנינו אם יש עצים שיכול לדבק אותם כמו שהם לעשות מהם תיבה אז אף אם הוא משפה העצים לעשותם נסרים לא מקרי שנוי זה שנוי המועיל כיון שגם קודם השפוי ראויים העצים לעשות מהם תיבה עיין שם בגמרא "עצים ועשאן כלים בוכאני", הנה הגמרא אינה אומרת "עצים ושפן" כי אם עצים ועשאן בוכני ז.א. ששפן לבד אינה מועלת אם אחרי השפוי אין שום שינוי בנוגע להשתמשות עמהם, ועיין גם בתוס' ד"ה עצים ועשאן כלים ביכני "דוקא שיפוי כי האי שנעשה בכך בוכני מועיל דחשיב שינוי מעשה וכן עבדיה נסרים נמי מהני כו', ועיין בהגהות הב"ח שהוא גורס "וכן כשורא ועבדיה נסרים", ז.א. רק במקרה שהוא עושה נסרים מהכשורא נקרא שינוי מכיון שכשורא הוא עץ עב ביותר ויש לו השתמשות אחרת מנסר ע"כ שינוי זה נקרא שינוי גמור משא"כ בסתם עצים במקרה שהוא משפה אותם לעשותם חלקים, לא נקרא שינוי גמור.

והנה בשו"ע סי' שס"ה איתא "נשתנית הגזילה אע"פ שלא נתיאשו הבעלים אין צריך להחזיר אלא דמיה כמו שהיתה שוה בשעת הגזילה והוא שלא יהא שינוי החוזר לברייתו כיצד הגוזל עצים ודבקם במסמרים ועשה מהם תיבה אינו שינוי שהרי אפשר לפורקן וחוזרים לוחות כשהיו", והיות שכשהשו"ע רוצה ליתן דוגמא לשנוי החוזר לברייתו נותן דוגמא מגוזל עצים ודבקם במסמרים ועשה מהם תיבה שאינו שינוי גמור כיון שיכול לפורקן וחוזרים להיות לוחות כשהיו (והוא מהגמרא בריש פרק הגוזל עצים), ע"כ כשרבינו רוצה ליתן דוגמא לשנוי שאינו חוזר לברייתו,

הוא נותן דוגמא מעצים ששיפן ועשאן נסרים חלקים ודבקם במסמרים ועשאום תיבה. וכאן אף שעשיית נסרים לבד לא נקרא שינוי גמור (במקום נסרים שאינם משופים עושים אותו פעולה של נסרים משופים וכנ"ל) מ"מ במקום שהוא מדבק אותם לעשותם תיבה נקרא שינוי גמור כיון שאפילו אם יתפרקו לא יחזרו לברייתם כיון שהם עכשיו משופים. ודוק.



שותפות באיסורים

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

העיסוק בהשקעות במניות, איגרות-חוב וכיו"ב, של חברות בבעלות יהודית, כרוך בשאלות של בעלות/שותפות באיסורים וקבלת רווחים שנוצרו ע"י איסורים כגון: חמץ בפסח, ריבית, חילול שבת, מכירת טריפות ועוד (וזה תופעה רווחת בעוה"ר גם בחו"ל, שיהודים קונים מניות של חברות ללא בדיקה אם אין שם את כל הבעיות הנ"ל).

בשנים האחרונות עלה הנושא למודעות הציבורית, וחיפשו דרך להרוויח מבלי להסתבך באיסורים.

אף הוקמו קרנות נאמנות בפיקוח רבני, שנתנו את השירות לציבור וגם הרוויחו יפה, ולכאורה הצילו רבים מישראל מהרבה חששות.

אולם לאחרונה התברר (והרב אריה דביר הי"ו, המפקח על הקרן מטעם הגרי"ש אלישיב הי"ו, הודה בכך בפה מלא בשיחתנו, ושזו עמדתו ההלכתית), וכל אחד יכול לגלות זאת באמצעות יועצי ההשקעות בבנקים, שקרן כזאת נזהרת רק מ"יד ראשונה", כלומר אינה קונה מניות של חברות שאין עליהן היתר עיסקא, או של חברות שמחללות שבת וכדומה. אבל אינה נזהרת מלקנות, למשל, מניות של בנק מסויים שהוא מבעלי המניות של חברה המוכרת טריפות או של תחנות דלק הפתוחות בשבת, ועוד. זאת מפני שהם סומכים על דעת הפוסקים הסוברים שהחזקת מניות של חברה בע"מ איננה נחשבת "בעלות" מבחינה הלכתית. ואם-כן, הרווח שבפעילות הקרן הוא רק ה'היתר עיסקא' והמלחמה הכלכלית במחללי שבת וכדומה.

אי לכך, הרי לטובת הציבור ולטובת הקרנות הללו עצמן צריך לגלות את האמת במלואה, ולפרסם שה"כשרות" של הקרן איננה "למהדרין", אלא רק לפי הדעות המקילות, ואילו לפי ה'מנחת יצחק' (ח"ג סי' א) וסיעתו המחמירים בזה, וכן דעת הרבי בצורה נחרצת (במכתבו משנת תרצ"א להרב דוברוסקין ז"ל, שנדפס ב'רשימות' שלו, חוברת קסא. וראה גם דבריו הנחרצים נגד ה"היתרים" שנתנו רבנים מסויימים ל'בונדס' - איגרות מילוה ממשלתי שנעשה אז ללא היתר עיסקא, באג"ק ח"י עמ' רפח וחי"ג עמ' רסו), שאחזקת מניות מהווה שותפות הלכתית, ובלשונו הק' "היהודי הקונה האקציע (=המנייה) הוא הוא הבנק, כיוון שע"י קנייה זו נעשה שותף בבנק" - לדעה זאת הקרנות הללו אינן "כשרות", למרות שאחת מהן פורסמה פעמים רבות בעלוני חב"ד בארה"ק ללא כל הסתייגות (ו"השוחד יעזור", למרות מחאותיי למפרסמים ולבי"ד רבני חב"ד בארה"ק), וה' הטוב יכפר.



איך ניתן לברך 'חנון המרבה לסלוח' כשלא כיון בברכה

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

באגרת התשובה פ"א (ק, א) כותב רבנו הזקן: "להיות נכון לבו בטוח בה' כי חפץ חסד הוא וחנון ורחום ורב לסלוח תיכף ומיד שמבקש מחילה וסליחה מאתו ית'. . . בלי שום ספק וס"ס בעולם, וכמו שאנו מברכין בכל תפלת י"ח תיכף שמבקשים סלח לנו כו' ברוך אתה ה' חנון המרבה לסלוח, והרי ספק ברכות להקל משום חשש ברכה לבטלה, אלא אין כאן שום ספק כלל מאחר שבקשנו סלח לנו מחל לנו". עכ"ל.

ויש להבין, דאיתא בלקוטי שיחות חלק ג עמ' 807 (בתרגום מאידית): "אם מניח תפילין בפועל, אלא שאין לו את כוונת המצוות - ואפילו כזה שלפי דרגתו הוא שייך לכוון ומ"מ אינו עושה כן - הרי הוא מקיים מצות הנחת תפילין, ועליו לברך ברכה בשם ומלכות [ראה אגה"ת פ"א: בלי שום ספק וס"ס בעולם. - הערה 10 * שם] וכיו"ב. וכן הוא גם בשאר מצוות, כי 'המעשה הוא העיקר'". ע"ש.

ועי' ב'שערי הלכה ומנהג' או"ח חלק א (עמ' קה) שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "נבהלתי לקרות בו מה שכותב שאומרים בשמי שפוסק הנני, והלכה למעשה, בהנוגע לתפלה שאם היא מושללת כוונה מסוימה ה"ה תפלה בטילה, ולא עוד אלא שמוסיפין שה"ה לברכת המזון! . . . אמת נכון הדבר שאמרתי לאיזה אנשים בענין גודל כוונת התפלה . . . וכמבואר בחידושי הגר"ח מבריסק על הרמב"ם הל' תפלה שמפרש דברי הרמב"ם "שבחסרון הכוונה שעומד לפני ה' הרי הוא כאילו דלג מלות אלו". אבל - מלבד שמוספקני אם גם הגר"ח בעצמו פסק כן למעשה, והרי ספרו הנ"ל הוא פירושו ולא פסקי דינים והלכות, הרי כיון שלא הובא דין זה בשו"ע ובאחרונים וכן לא בשו"ע רבנו הזקן, בודאי שאין לעשות בזה למעשה. ולהעיר ג"כ מתניא ריש פרק לח". עכ"ל.

ולפי"ז אם מתפלל ברכת סלח לנו כו' בלי כוונה איך יכול לברך 'ברוך אתה ה' חנון המרבה לסלוח', הרי בליבו מעיקרא לא ביקש כלל מחילה וסליחה מאתו ית', וא"כ הוי דומיא דמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ב ה"ג): "כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב, הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ", וא"כ הוי לכאורה כאן ברכה לבטלה, כיון שהקב"ה אין לו מה לסלוח למי שאינו מבקש מחילה וסליחה מעיקרא? וצ"ע.



ש"ץ שאמר 'ברכו' בלחש

הרב צבי הירש רימלער

מלמד ב'אהלי מנחם' - קראון הייטס

בשוע"ר סי' נז ס"ב כותב שאם הש"ץ אמר ברכו בלחש, "יש אומרים שמי שלא שמע ממנו ברכו אלא שמע הקהל שסביביו עונין אחריו ברוך ה' כו' אינו יכול לענות עמהם אלא עונה אחריהם אמן. ויש מי שאומר שאם ט' שמעו ממנו ברכו ועונין אחריו, יכולים כל הקהל לענות עמהם, כיון שיש כאן עשרה האומרים דבר שבקדושה, וכן עיקר".

ובקו"א שם הקשה, שהדין של הסברא ראשונה הובא במג"א (שם ס"ק א), "וצריך עיון, שסותר למה שכתב המג"א סי' קכ"ד" [ס"ק יח - בקשר למ"ש הרמ"א (שם סי"א) ש"אפילו אם לא שמע הברכה כלל, רק שומע ציבור עונין אמן ויודע על איזה ברכה קאי, יענה עמהם, וכן בקדיש

וקדושה וברכו". וע"ז הביא המג"א (שם) ראי' (שיכול לענות אע"פ שלא שמע קדיש וברכו ויוצא י"ח), "דאם לא כן קשה האיך יצאו באלכסנדריא בקדיש וברכו". (כמבואר בגמרא סוכה (נא, ב) שבביהכ"נ הגדול של אלכסנדריא, כשהש"ץ היה גומר ברכתו לא היו יכולין כולן לשמוע קולו, וחזן הכנסת (שמש הצבור) היה מניף בסודר וכל העם עונין אמן)].

והיינו מה שהקשה רבינו, שיש כאן סתירה מדברי המג"א בסי' נז ס"ק א (ששם כתב שאם לא שמע ברכו אינו יכול לענות עם הקהל), למה שכתב בסי' קכד ס"ק יח (ששם הביא ראי' מאלכסנדריא שאע"פ שלא שמע יכול לענות).

והנה המג"א בסי' נז ס"ק א הביא סמך לדבריו ממה שכתוב בסי' קלט ס"ו בהג"ה שם כותב הרמ"א (בענין ברכה"ת) ש"אם לא שמעו הציבור את המברך (ברכו), אע"פ ששמעו החזן (הבעל קורא) עונה, לא יענו עמו, אלא עונין אמן על דברי החזן".

והיינו שמשם מביא המג"א ראי' לדבריו (שבסי' נז ס"ק א) שאם לא שמע ברכו מהש"ץ ושמע הקהל עונים, אינו עונה עמהם, רק עונה אחריהם אמן.

וע"ז ממשיך רבינו (בקו"א) להוכיח שמסי' קלט "לא קשה מידי (ואין משם ראי' להנ"ל), שכיון ש(שם) לא שמעו עשרה (מהמברך, הרי המברך) הוי יחיד ולא מועיל (אמירתו)";

והיינו שבסי' קלט ששם לא שמעו (עשרה) ט' את המברך, הרי אין אמירתו נחשב לדבר שבציבור (כדי שנוכל לענות אחריו ברוך ה' כו') - אלא כיחיד, ולכן גם אם שומע אחרים עונים אין לענות עמהם, אלא עונה אחריהם אמן, כיון שהם פחות מט' ששמעו. משא"כ בסי' נז מדובר שישנם ט' ששמעו ברכו, וכיון שכן, יכולים כל הקהל - גם אלו שלא שמעו ברכו - לענות עמהם כיון שיש כאן עשרה האומרים דבר שבקדושה; ונשאר בצע"ג על המג"א.

והנה לשון המג"א (בסי' נז ס"ק א) הוא: "נ"ל דאם הש"ץ אומר בלחש, ולא שמע ממנו ברכו, רק שמע הקהל עונים, אומר אחריהם אמן";

שמלשון זה משמע, דתלה העדר השמיעה בזה שהש"ץ אומר בלחש - וכנראה, שבזה רצה המג"א לחלק נדון זה מהא דסי' קכד (אלכסנדריא),

דשם לא אמר הש"ץ בלחש, ומה שלא שמע הוא משום ריבוי הקהל, משא"כ הכא דמה שלא שמע הוא משום אמירת הש"ץ בלחש, וא"כ יש לדמותו להא דסי' קלט, דשם כתב המחבר (סעיף ו) ד"האומרם (ברכות התורה) בלחש טועה"; וע"ז כתב המג"א ס"ק י: "שאיך לאומרו כ"א בעשרה, והאומרם בלחש אינו מועיל דהוי יחיד, וא"כ הוא הדין לקדיש וברכו".

ומשמע דלזה נתכוין המג"א בסי' נז כשכתב שהש"ץ אומר בלחש, היינו שלא אמרו בעשרה (באופן שישמעו ט'); ומה שכתב "שמע הקהל עונים", לאו למימר שהקהל (העונים) שמעו ממנו, אלא שיודעים שהש"ץ אומר ברכו (כגון שראו אותו כורע וכו') ועונים אחריו בלי שישמעו, ואתי לאשמועינן דאע"פ ששמע הקהל עונים, מ"מ כיון שהש"ץ אמר בלחש באופן שגם (הקהל) העונים לא שמעו, הוי הש"ץ יחיד, ואין לענות עם העונים, אלא עונה אחריהם אמן - כמ"ש בסי' קלט (לגבי החזן העונה) כנ"ל.

ויש לעיין מדוע אין ליישב כן דברי המג"א.



בטעם אמירת חצי קדיש [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 188) הבאנו דעת רבינו (סי' נה ס"ד) - שהקדיש שאחר אשרי למנחה, אם אין הציבור מתפללין שמו"ע אחריו - (אם מפני שלא נשאר עשרה, או מפני שקורין בתורה - דהיינו בתענית ציבור) - אין אותו הקדיש חובה אלא מנהג; ואילו במנחה של שבת, כיון שהקדיש הוא אחר ובא לציון, הרי הוא חובה, כמ"ש רבינו שם ס"א שהקדיש שאחר סדר קדושת ובא לציון הוא א' מהז' קדישים שהן חובה.

9) לכאורה מוכח כן ממה שרבינו הוסיף בדין זה שני מילים גורליות - שכמעט הופכים את משמעות הדין מכפי שהובא במג"א - "שמע הקהל עונים" - שרבינו כתב "שמע הקהל שסביבו עונין אחריו ברוך ה' כו", שמלשון זה אכן משמע שהשומע עומד מרחוק קצת (מהש"ץ) מאשר הקהל העומדים סביבו, ולכן אע"פ שהוא לא שמע (מחמת אמירת הש"ץ בלחש) מ"מ הקהל שעומדים סביבו שומעים אותו ועונים אחריו, משא"כ במג"א, שכתב סתם "ושמע הקהל עונים", שיכול להיות משמע כנ"ל בפנים.

ומן הראוי לציין, שיש נפק"מ למעשה אם הקדיש הוא חובה (תקנת חכמים) או מנהג (דהיינו שאינו מתקנת חכמים), והוא מ"ש רבינו (שם ס"ד) שבקדיש שהוא מנהג, "צריך שיהיו עשרה בשעת אמירת הקדיש, ואפילו היו י' בשעת אמירת הדבר שאומרים עליו קדיש (ואח"כ יצאו מקצתן) - אין זה מועיל לקדיש שלאחריו, הואיל ואינו אלא מנהג ולא מתקנת חכמים";

משא"כ בקדיש שהוא חובה (מתקנת חכמים) כותב רבינו (שם) שאם התחיל בעשרה הענין שאומרים עליו קדיש, אע"פ שאח"כ יצאו מקצתן, אומר הקדיש שלאחריו שלא בעשרה.

ונמצא, שיש נפק"מ למעשה במנחה של שבת גופא, כשבתחילת אשרי היו עשרה, ואח"כ יצאו מקצתן - שאם בתחילת סדר הקדושה ד'ובא לציון' עדיין היו עשרה, ורק אח"כ יצאו, אזי יכולים לומר קדיש כנ"ל; אך אם יצאו קודם לכן (דהיינו קודם שהתחילו סדר קדושה ד'ובא לציון'), אזי אם אין עשרה לאמירת הקדיש אינו יכול לאומרו, כיון שהקדיש על אשרי מצד עצמה אינו חובה כלל (אלא מנהג) וכמ"ש רבינו שם ס"ד.



בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה [המשך]

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

- ב -

עד הנה! בארנו שיטות הראשונים בענין עוסק במצוה ובאה לידו עוד מצוה אי חייב להטריח עצמו לעשותה.

דנחלקו בזה רבוותאה; התוס' והר"ן ס"ל דחייב לקיימה (להר"ן אם אין טרחא ("מהיות טוב"), לשאר ראשונים (או"ז ראב"ד) אינו חייב, אף אם אין טרחא). ולהריטב"א שיטה מחודשת דכשעוסק במצוה הוי המצוה השני' כחולין לגבי' ואסור לעשותה.

ובארנו דסברת פלוגתתם תלוי' אם הפטור הוא מצד מגבלות הגברא או חשיבות החפצא דלהתוס' והר"ן הוא מצד הגברא (אטו מי שיש

בראשו תפילין מיפטר מכל המצוות וכן להר"ן העיקר הוא מצד טרחא) ולהריטב"א הוא מצד חשיבות חפצא דמצוה ולשאר הראשונים תלוי אם בשעה שעוסק הוא מצד חפצא ואח"כ מצד הגברא, ובארנו כמה נפק"מ היוצאות.

ד. ומעתה נבוא לבאר שיטת הרמב"ם בדין זה דקמו עליו רבים שדבריו סותרים זה את זה מכמה מקומות.

דהנה בהל' סוכה (פ"ו ה"ד) כתב וז"ל: "שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה".

וכ' המ"מ וז"ל: "ויש מי שכתב והוא שיהי' בענין שאם ישבו בסוכה יתבטלו קצת מאותה מצוה, ואין נר' מדברי הגאונים כן ולא מדברי רבינו שכתב שלוחי וכו' בסתמא אלמא בכל גווני פטורין כל זמן שעוסק במצוה דהעוסק במצוה פטור מה"מ" עכ"ל.

מבואר לדעת הה"מ דדעת הרמב"ם כדעת הראשונים (הר"ן האו"ז ועוד) דלעיל דפטור אפי' היכא דאפשר לקיים שניהם. והפטור לדעתו הוא מטעם עוסק במצוה.

ובהל' ק"ש (פ"ד ה"א) כתב הרמב"ם וז"ל: "מי שהי' לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצוות² ומק"ש, לפיכך חתן שנשא בתולה וכו'" עכ"ל.

(2) כן הוא הגירסא ברוב הספרים הנדפסים וכן הוא גרסת הכס"מ דלקמן. אלא דבנוסח כת" קאפח הגי' פטור מקריאת שמע, ולא פטור מכל המצוות (ומק"ש). וכ' הרב קאפח שזה דין מיוחד לק"ש ואינו פטור כללי מכל המצוות - וז"ל: "ויתבאר בספ"ו פטורם גבי תפלה, והכא בטריד טירדא דמצוה אף שאינו עוסק במצוה גופא, דפטור מק"ש דבעי' כוונה, ואינו פטור ממצות אחרות כגון ציצית ולולב וכדו' ונוסח הדפוס אינו נכון שפטור מכל המצוות, והביא את הכס"מ לתלות ברבינו מה שלא חשב". עכ"ל. וראה גם מ"ש רבינו מנוח כאן.

ובאמת ברמב"ם פרנקל הנדמ"ח - (וכן הי' גם בהמבוא מהמו"ל לספר המדע) הנוסח קרוב להנ"ל וז"ל: "מי שהי' לבו טרוד ונחפז בדבר מצוה מכל המצוות פטור מק"ש לפיכך חתן וכו'", ע"כ. מוכח כנוסחת הר' קאפח ולא כהנדפס ובהכס"מ. ומזה הביין הר' קאפח ועוד אחרונים שאין כוונת הרמב"ם להורות כאן דין עוסב"מ (כהכס"מ) רק הפטור הוא היכא דבעי כוונה וכהא דק"ש ותפלה וכה"ג.

וכתב הכס"מ וז"ל: "וה"ה שסובר רבינו שפטור מכל המצוות דעוסק במצוה פטור מן המצוה".

וקשה אמאי כתב הרמב"ם דפטור רק משום שהוא טרוד, והא אם נחפז לדבר מצוה עוסק במצוה הוא, ואמאי צריך לטעם אחר דטרוד?

וממשיך בה"ב וכתב וז"ל: "אבל הנושא את הבעולה אע"פ שעוסק במצוה חייב לקרות, הואיל ואין לו דבר שמבלבל דעתו וכן כל כיוצא בזה" עכ"ל. משמע דמחוייב לקרות אע"פ שעוסק במצוה.

ואם לפי דבר הה"מ דלעיל (בהל' סוכה) ס"ל להרמב"ם כאותם הראשונים הס"ל דאפי' היכא דאפשר לקיים שניהם פטורים אמאי חייב כאן הא מיהא עוסק במצוה הוא?

וכן קשה מ"ש לקמן ה"ז - וז"ל: "כל מי שהוא פטור מלקרות ק"ש אם רצה להחמיר על עצמו ולקרות קורא והוא שתהא דעתו מיושבת עליו וכו'" ע"ש.

וקשה דזה להיפך לכאור' ממה שפי' הה"מ בדעת הרמב"ם דהיכא דאפשר לקיים שניהם פטור (כשלוחי מצוה דסוכה) הא כאן כתב הרמב"ם דרשאי להחמיר.

אלא דברור דאין כן דעת התוס' בקושייתם דאטו מי שמניח תפילין וכו' פטור מכל המצוות - והלא בתפילין אסור להסיח דעת וגם בכוונה תלי' מלתא איך הקשו כן. ויש שרצו לומר (ראה ס' 'אורה ושמחה' על הרמב"ם סוכה פ"ו סוף הערה יט) דמכאן מוכח דאין לנו מילתא דפסיקא בהאי כללא דעוסק במצוה אם יפטר כל מיני מצוות ושפיר יתכן לפרש דשלוחי מצוה הוא רק מן הסוכה - דבעי הרבה טרחא - ולא משאר מצוות. ע"ש.

ובאמת גם הב"י עצמו (באור"ח סי' לח ד"ה חתן) כתב דלא כדבריו בכס"מ דכ' שם דטעם הפטור דחתן הוא משום דאי אפשר לו לכויין דעתו ע"ש ולא כתב כדבריו בהכס"מ שהוא מטעם עוסק במצוה וכן העירו בהשינוי נוסחאות הרמב"ם פרנקל שם. ולפי דרכינו לקמן בפנים יבואר הדברים ע"ש דתרי גוויי פטור איכא לדעת הרמב"ם בדין עוסק במפמה"מ.

ובר מן דין קצת קשה לי על כל הני גדולים דמפיק להו מן השינוי נוסחאות בזה דלא מיירי הרמב"ם כאן בדיני עוסק במצוה, ודלא כהכס"מ, דהלא כל מקור הגמ' לדין עוסק מצוה הוא מק"ש - בשבתך בביתך ובלכתך בדרך וכמו שהעתקנו בתחלת דברינו - ואי הפטור דק"ש אינו מטעם עוסק במצוה אלא מטעם כוונה גרידא היכי מצי למילף מהא דעוסק במצוה פמה"מ לכל התורה כולה? וצע"ק.

וגם זה סותר למה שהבאנו לעיל מפיה"מ להרמב"ם (אבות פ"ד) וז"ל שם: "העוסק במצוה פטור מן המצוה ללא הבחנה בין המצוה שהוא עוסק בה למצוה העוברת, ולפיכך אמרו אין מעבירין וכו' כלומר אם נזדמן לך עשיית מצוה אל תעבור מעלי' ותניחנה כדי לעשות מצוה אחרת". ע"כ.

הרי לך דבפיה"מ כתב דאין לעבור ולהחמיר ע"ע לעשות מצוה אחרת ובס' היד פסק דרשאי להחמיר.

ואשר נראה לבאר בדעת הרמב"ם ובהקדים דברי רש"י בסוגיין (שכבר הבאנו לעיל בריש דברינו) דנראה דהרמב"ם אדיל לשיטתו:

וז"ל רש"י (בד"ה בלכתך): "ואע"ג דהוא נמי במצוה טריד איצטריכי להן תרי קראי דאי הוי כתיב חד כיוון דחתן לאו בהדיא כתיב בקרא הוי אמינא לא פטר הכתוב אלא טורח ועושה מלאכת מצוה בידיים או מהלך למצוה אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק אלא טריד במחשבת בעילה לא פטר הכתוב הלכך מקרא יתירא אשמעינן דפטור מק"ש דטריד במחשבת בעילה". עכ"ל.

ומדברי רש"י למדנו שני דברים:

(א) דתרי גווני פטור דעוסק במצוה הוי, חדא משום טרדא וטרדת המחשבה וחדא מטעם עוסק טורח ועושה מלאכת מצוה. ושניהם מקרא למדנו. בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה בכלל, ובלכתך בדרך פרט לחתן שהוא רק טרוד טרדת מחשבה.

(ב) וגם נלמוד מהא, דעיקר הפטור דעוסק במצוה (ולכמה ראשונים ומפרשים לא צריכי קרא ע"ז בכלל כדלעיל בארוכה) הוא מי שטורח ועושה מלאכת מצוה ואי הוי כתיב חד קרא הו"א דרק פטור זה העוסק במצוה ומוזה שכתב בלכתך בדרך גלי לך קרא דאף הטרוד במחשבה פטור.

מזה משמע לכאור' דאופן זה (היינו טרדת המחשבה) דעוסק במצוה קל יותר מעוסק וטורח בקיום מצוה בידיים, וכן עולה מדברי הגמ' ברכות (יא, א) "ת"ר בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן", ופרש"י דאע"ג דחתן נמי עוסק במצוה הוא אי לא קרא יתירא לא נפקא לך

מקרא קמא דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מבייתך וכו' אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים אי לאו קרא יתירא לא איתמעט.

והן הן הדברים - שהפטור אינו ככל עוסק במצוה אלא הרבה פחות מזה, והוא מצד טרדת מצוה ואי לאו דגלי לן קרא לא הייתי ממעטו, וממילא מובן דבאופן כזה כשהוסר הטרדא הוסר הפטור וכדלעיל.

וסברא לומר א"כ, דהיכי דאינו טריד, או שמיישב דעתו ויכול לעסוק במצוה זו, וכמו קר"ש וכו' רשאי להחמיר על עצמו, ולא עוד אלא דחייב ליישב דעתו דכן קבעו חז"ל (וכמו בנושא את הבעולה) דיכול לפנות דעתו ולקיים המצוה לא רק שרשאי לקרות אלא גם מחויב לקרות.

ומטעם זה נפסק בשו"ע הל' סוכה סי' תרמ ס"י (וביתר ביאור בשו"ע רבינו שם סי"ב) דאבל חייב בסוכה אפי' ביום ראשון אע"פ שצער הוא לו חייב להסיר האבילות מלבו (לאתובי דעתי), וראה מג"א שם באריכות (ס"ק י) דמכיון דהטעם הוא משום טרדא לחוד ולא מצד צער דישיבת סוכה איבעי ל' ליתובי דעתי ולהתחייב במצות הש"י, ע"ש.

חזונו, דהיכא שחייבו לן חז"ל לקיים המצוה, חייב לפנות דעתו, כי כל יסוד הפטור בזה הוא טרדתו ובטרדתו חייבוהו להסירו. משא"כ כשהפטור הוא מצד עסקו במצוות. ודו"ק.

וזהו גם דעת הרמב"ם דתרי גווני עוסק במצוה הוי חדא מחמת טרדת הלב וחדא מחמת עשיית וטרחת המצוה (כרש"י) ותריוויהו איתנהו בי' לפעמים עוסק במצוה כזו רשאי או חייב לפנות דעתו ולקיים המצוה השני' ולפעמים עוסק במצוה כזו דאינו רשאי לעבור על המצוה ולקיים השני'.

ולכשתמצי לומר דלהרמב"ם יש סוג עוסק במצוה דהוא מצד הגברא ויש שהוא מצד החפצא³ ושניהם אמת.

(3) ולהעיר שכ"ה דעת ר"ה גאון מובא ברשב"א ברכות (יא, ב), דפטור עוסק במצוה הוא רק כשטרוד במצוה ולא כשעוסק ואינו טרוד כגון באלמנה או טרוד ולא במצוה כגון שטבעה ספינתו בים. והרשב"א חולק וס"ל דאף העוסק במצוה ממש ולא טריד כגון הכונס את האלמה חייב כיון שלא טריד. ע"ש.

דיש ובדוגמת חתן, דמפאת גדרי הגברא דעתו מבולבל ובד"כ, בנושא את הבתולה, א"א ליתובי דעתו וממילא פטור מק"ש ומכל המצוות (כהכס"מ דזיל בתר טעמא) ובאותו סוג מצוה יש שחייב ליתובי דעתו (בעולה) ויותר מזה בכל מצוות (שם ה"ז) מסוג זה רשאי להחמיר ע"ע וליישב דעתו, ויש, ובדוגמת סוכה, דמפאת גדרי החפצא של המצוה, ומטעם שלא יהיו מצוות בזויות עליו כהא דפי' הרמב"ם בפיהמ"ש דאינו רשאי לעבור ממצוה זו לקיים השני' אף דיכול הוא, וכדברי ההמ"י (בסוכה שם).

נמצא דלדעת הרמב"ם יש סוג פטור עוסק במצוה דפטור מצד הגברא ויש דפטור מצד החפצא וחלוקים בדיניהם דאלו הפטורים מצד הגברא רשאי להגדיר ע"ע ולהחמיר ע"ע ולעשות השני', ולפעמים גם חייב לעשות כן.

ויש שפטור מצד החפצא (דהמצוה ראשונה) ואסור לעבור עלי' ולעשות השני'. אפי' רוצה להחמיר ע"ע רק בתנאי שאינו מפריע לחשיבות החפצא.

ואולי בכל זאת, לדעת הרמב"ם (ודלא כהמ"מ לכאו') היכא דאין שום הפרעה לקיום חפצת המצוה, ואין שום ביזוי להמצוה וכדרכו בהמצוה ראשונה כן במצוה השני' וכהא דשלוחי מצוה דפטורים מן הסוכה אבל יש סוכה מוכנה לפנייהם בלי טרחא בכגון זה. רשאי להחמיר ע"ע. ואינו מוכרח⁴.

ואולי זה כוונת ס' מעשה רקח על הרמב"ם הל' ק"ש שם אחרי שמביא דברי הר"ן ורש"י הנ"ל כתב וז"ל: "ולדעת רבינו שכתב מי שלבו טרוד וכו' לפיכך חתן וכו' דמשמע דפטור הוא מכל המצוות וכ"כ מרן ז"ל (הכס"מ) צריך לומר דס"ל דכי פטרי' רחמנא מקרית שמע פטרי' נמי

4) וברשימות שיעורים מהגרי"ד סולובייצ'יק סוכה (כה, א) חולק על כל הנ"ל דהרמב"ם ס"ל כרש"י דיש שני פטורים נפרדים העוסק והטרוד. וגם חולק על פשטות הבנתנו בדברי המ"מ שהפטור דשלוחי מצוה הוא מצד עוסק במצוה - ואשר לכן, לכאו' אין סתירה בדברי הרמב"ם בין הא דהל' סוכה להא דהל' ק"ש.

ומבאר - בדוחק לענ"ד - דהפטור דסוכה הוא פטור מיוחד להרמב"ם ואינו מדין טרדה דמצוה בלבד. ובמילא אין כאן קושיא. כי רק בסוכה פטורים הם גם כשאפשר לקיים שתיהן. ע"ש. והנלענ"ד כתבתי.

משאר מצות דומיא דדרשא דובלכתך בדרך ובהא טרדא דמחשבת מצוה
הוי בעוסק במצוה גמור". ע"כ.

ונר' כוונתו - דמדרשא של ובלכתך בדרך שלמדים הפטור בחתן
משמיענו (רש"י וגם) הרמב"ם דמדרשא זו נלמוד הפטור של סוג זה
דעוסק במצוה שהוא מצד הטרדא ומדרשא אחרת בשבתך וכו' למדים
הפטור דמצוות אחרים שאינם מצד טרדת הגברא וממילא שמעינן
להרמב"ם שבסוג מצוות אלו הדומין לחתן כשיוסר הטרדא חייב בהמצוה
השני' וכמשנ"ת.

ועפ"י דרכינו נוכל לבאר ולהסביר עד היכן מדוייק לשון רש"י:

דהנה בגמ' ברכות (יד, ב) תניא "החופר כוך למת בקבר פטור מק"ש
ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה". ופרש"י בד"ה
פטור מק"ש דהעוסק במצווה פטור מן המצוה כדאמרינן בפ"ק בשבתך
בביתך - פרט לעוסק במצוה.

ובמס' ב"ק (נו, ב) פרש"י (ד"ה דלא בעי' למיתב רפתא לעניא)
"דהעוסק במצוה פטור מן המצוה מובלכתך בדרך נפקא לן במס' סוכה
(כה, א), "עכ"ל.

וטעמא בעי מה טעם בכרכות מפרש שלמדים עוסק במצוה מ"בשבתך
בביתך" ובב"ק מ"ובלכתך בדרך"?

אלא דלפי דרכינו לעיל יובן הדבר ומדוייקים דבריו כמין חומר:

דהסברנו לעיל מדברי רש"י בסוכה כה דעיקר פטור של עוסק וטורח
במצוה לאפוקי טרוד במצוה הוא במה שעוסק בפועל בעשיית המצוה
וכמו ההולך לקבל רבו או שאר מצוה, וזה נלמד מהפסוק בשבתך בביתך.
ויש עוד פטור דעוסק במצוה והוא הטרוד במצוה ובדוגמת חתן ואבל
ואת זה למדין מהפסוק ובלכתך בדרך⁵.

(5) אכן התוס' בסוכה שם ד"ה ובלכתך בדרך הביא גרסא אחרת בשבתך פרט לחתן
ובלכתך בדרך פרט לעוסק במצוה. ומקשים על התוס' דלאורה חידוש יותר גדול הוא
בחתן שאינו עוסק ממש במצוה ואפ"ה פטור מן המצוה (וכמו שהסברנו לעיל בפנים)

וממילא ניחא הא דהחופר כוץ למת בקבר דהוא עוסק וטורח ממש בהמצוה - דלמדים מהפסוק בשבתך דכנ"ל ממנו נלמוד להעוסק במצוה.

אלא דבמס' ב"ק דאיירי בשומר אבידה דצריך לנערה כל שלושים יום או דמתעסק בה כגון שוטח לצרכה וכדו' הוי שפיר נק' גם עוסק במצוה ולמה פרש"י דהמקור הוא מהפסוק ובלכתך בדרך דמיירי בחתן שהוא רק טרוד במצוה? (ולע"ע לא ראיתי מעירים על כך).

וי"ל, דע"ש בתוס' ב"ק ד"ה בההיא הנאה וז"ל: "ודוקא בשעה דמתעסק בה כגון שוטח לצורכה או משום עסק שצריך לה לאבידה אבל בשביל האבידה בביתו לא יפטר מלמיתב ריפתא לעניא כיון שיכול לקיים שתיהם כדמוכח בסוכה דלא נפקא לן מקרא דעוסק במצוה פטור מן המצוה אלא דוקא היכא שאינו יכול לקיים שתיהם וסברא היא דאטו אדם שיש לו תפילין בראשו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו יפטר מן המצות".

וי"ל דלדעת רש"י שפיר מקרי שומר אבידה עוסק במצוה אפי' שלא בשעה דמתעסק בה, ואכן נחלקו בזה רש"י ותוס'. אלא דאף לרש"י סוג הפטור דשומר אבידה הוא רק מאותו סוג עוסק במצוה דדומיא דחתן דרק טריד במצוה ולא עוסק במצוה - דכל זמן שהאבידה בביתו טרוד בשמירתה שלא יגנבוהו או שלא יארע אונס.

וע"ז הקשו בתוס' דאטו מי שיש בראשו תפילין וציצית בבגדו יפטר מן המצוה - וכן הקשה בר"ן סוכה שם. ומבארים התוס' דאכן בשעה שעסוקים במצוה אכן פטורים, והר"ן מסביר שהחידוש הוא דאע"ג דיכול להפסיק הניעור ולמיתב ריפתא לעני ולחזור לנערו לא מחייבינן ל' בזה, אבל כ"ז רק בשעה שמנערו.

ולפרש"י הביאור פשוט, וכמו שבארנו לעיל בארוכה דמכיון דהפטור דשומר אבידה הוא דומיא דפטור דחתן (ומקורו ובלכתך בדרך), ובחתן הדין הוא דאי בעי למיתב דעתי' - ובדוגמת הנושא את האלמנה או אפי' את הבתולה ויכול לדחוקי דעתי' יכול ואף חייב לקרות ק"ש ה"נ בכל

וא"כ ק"ו דעוסק במצוה ממש ולמ"ל תרי קראי. אך לפי רש"י זה מובן שאם הי' רק לימוד אחד היינו למדים הפשוט מסברא ורק עכשיו שיש לנו שני לימודים אמרינן שמ"שבתך" לומדים פרט לחתן - וראה גם במרומי שדה סוכה שם.

טרדא דמצוה היכא דיכול ליישב דעתו רשאי ומחוייב לקיים המצוה השני'.

נמצא דלפי רש"י הא דשומר אבידה נק' שומר שכר הוא מצד דכל זמן ששומר את האבידה דעתו עליה, וטרוד בדעתו הוא, ואילו לא הי' יכול ליישב דעתו (כבדוגמת דמצוי גנבים תדיר וכו' דטרוד למצוא מקום בטוח לשמור האבידה וכדו') הי' אכן פטור מכל המצוות והיכא דיכול ליישב דעתו חייב.

ומדוייק מאד מה שלגבי שומר אבידה לומד רש"י שהפטור הוא מצד ובלכתך בדרך ובהחופר כוך למת דהוא מצד טרחא גרידא לומד שהוא משום בשבתך בביתך. ודברי רש"י מתאימים כפתור ופרח.

ה. ולפי דרכינו זה נאמר שכן הוא גם דעת הרמב"ם דהנה הרמב"ם פיי"ג מהל' גזילה ואבידה ה"י כתב וז"ל: "ובכל זמן שהאבידה אצלו אם נגנבה או אבדה חייב באחריותה ואם נאנסה פטור ששומר אבידה כשומר שכר הוא מפני שהוא עוסק במצוה ונפטור מכמה מצות עשה כל זמן שהוא עוסק בשמירתה".

והקשו המפרשים (ראה מעשה רקח ועוד) דלכאו' דברי הרמב"ם סתרי מרישא לסיפא דברישא כתב "כל זמן שהאבידה אצלו", ובסיפא כתב "כל זמן שהוא עוסק בשמירתה", היינו רק בזמן העסק כמו נייעור וכדו' ואין זה נק' "כל זמן".

ומבארים, דהלשון מגומגם, ואכן אינו פטור אלא כל זמן שהוא עוסק בשמירתה ונק' שומר שכר רק בשביל זה (ראה פי' הלכה למשה להרמב"ם שם) ולכך הוי כשומר שכר כל זמן שהאבידה אצלו. אבל רק בשביל הזמן שיצטרך לנערה.

ולפי ביאורנו בדעת רש"י נוכל לבאר דעת הרמב"ם ג"כ ושלשונו צחה וברורה ואינו מגומגם:

דדעתו דהא דשומר אבידה הוי כשומר שכר הוא מצד טרדתו באבידת חבירו מטעם שכל זמן שהאבידה אצלו חייב באחריותה וזה מטריד אותו ומחמת טרדתו לבד הי' פטור מלקיים עוד מצוות אלא דלפועל מכיון שיכול ליישב דעתו מטרתו אינו פטור מלעשות מצוות רק בזמן שהוא עוסק ממש בשמירתה כגון כששוטח לצורכה או שאר עסק.

ודברי הרמב"ם מדוייקים מאד דמ"ש "ובכל זמן שהאבידה אצלו וכו' חייב באחריותה" מיירי אפי' בשעה שאינו עוסק בה אלא רק טרוד בה. ומ"ש "ונפטר מכמה מצוות עשה כל זמן שהוא עוסק בשמירתה" הוא לא מטעם טרדת גרידא אלא מטעם עוסק ותרואהו איתנהו ב'. וא"ש.

ועפ"י מה שנתבאר, אולי ניתן לתרץ קושיית הב"י על הרמב"ם דהנה בגמ' סוכה (כו, א) "תניא א"ר חנניא בן עקיבא כותבי תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקים במלאכת שמים וכו' פטורים מק"ש ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה לקיים דברי ר"י הגלילי שהי' ריה"ג אומר" העוסק במצוה פטור מן המצוה".

וכן נפסק הדין בשו"ע סי' לח ס"ח - וברמ"א שם דכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת ע"ש. (ולקמן) והק' הב"י שם, אבל הרמב"ם השמיטה ואיני יודע למה וע"ש שתירץ.

(6) ולכאור' קשה, דמשמע דדין עוסב"מ הוא מימרא דר' יוסי בשעה שהגמ' בכ"מ למדו דין זה מפסוקים שבתורה? (וראה ר"ן נדרים לג, ב ד"ה דקא מהני שהק' קושיא דומה על הא שתולין המימרא בשמי' דרב יוסף [אף שזה פסוק מפורש בתורה - אף שאין זה לשון הר"ן ע"ש] משום דפליגי רבה ור' יוסף בפ' הכונס אי שומר אבידה הוי כ"ש. ע"ש.

ו"ל עפ"י דרכינו לקמן בפנים - דסוג זה דעוסב"מ שהוא מצד טרדא גרידא דעוסק בקיום מצוה, ואף בהכנה לקיום מצוה, ולא בעוסק במצוה לומד ריה"ג. וראה גם ביאור הערול"ג סוכה שם דחידש ריה"ג שכל מי שיש לו איזה עסק עם מצוה פוטר ע"ש).

(7) וכתבו האחרונים דאין להוכיח מהא דכותבי ספרים דהעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא, דמכיון דגוף המצוה הוי מה"ת הוי כעוסק במצוה של תורה, משא"כ במקום דגוף המצוה הוי רק מדרבנן יתכן דאין פטור דעוסק במצוה. ועוד י"ל דמצוה דרבים שאני דמזכה את הרבים כמו העוסק בצ"צ שפטור מהמצווה.

אלא דבקו"ש בקובץ הערות סי' תמו כתב דאכן ניתן ללמוד מכאן דהעוסק בהכשר מצווה כגון כותבי סתם פטורין מן המצוה דכתיבה אינו מצווה אלא ההנחה הוי המצוה. (וראה מ"ש בב"י או"ח ריש סי' לח) מיהו דוקא כשעוסק בזה לשם מצוה ולא לצורך עצמו.

ובירושלמי מביא מימרא דרחב"ע דמפסיקים לתפילין וכו' והק' הקרבן נתנאל דזה סותר לדברי רחב"ע דבבלי כאן, ומתרץ דהירושלמי מיירי באפשר לעשותם ע"י אחרים ובבבלי כשא"א לעשותם דאין שם אחר אלא הוא דרק באופן כזה פטור. ויל"ע בדבריו לאור שיטות הראשונים שבארנו לעיל ובפרט לשיטת הר"ן וכו'. ואולי י"ל דבעוסק בהכשר מצוה וכו' לא אמרינן הפטור כ"כ כמו העוסק במצוה ממש. וצ"ע.

ובמג"א שם כתב "ומה שנדחק הב"י למה השמיטה הרמב"ם וי"ל שסמך עמש"כ ריש הל' ק"ש דהעוסק במצוה פמה"מ"ם⁸.
ולכא' תירוצו דחוק דהרי הל' תפילין קודם להל' ק"ש ואיך סמך כאן עמ"ש לאח"ז?

ובביאור הלכה שם מאריך להסביר דיש חילוק בין כותבי סת"ם ותגריהם דאף דכתיבה עצמה היא מצוה (ולא גמר המצוה) דכתיב וכתבתם, אבל המסחר בעניני תפילין לא נזכר בשום מקום למצוה, ואף שמוכר למי שצריך תפילין שזה עוסק במצוה אבל בשעה שהוא קונה התפילין מהסופר כדי לסחור אין שם לע"ע עצם פעולת המצוה כלל בהמעשה גופא בא ההלכה להשמיענו דאז ע"י מחשבתו שהוא לשם מצוה מחשיב פעולתו לעוסק במצוה - משא"כ בעניני מחזיר אבידתו וכתיבת סת"ם וכה"ג הפעולה עצמה הוא בכלל עוסק במצוה ע"כ.

ולפי ביאורו יוצא דמחשבה וטרדא במצוה לבד מועלת לפטור אפי' מקיום המצוה. ואפי' הוא הכנה למצוה. ואת הכלל בזה, קבע הרמב"ם הן בהל' ק"ש (לגבי דין חתן) והן בהל' גזילה (לגבי שומר אבידה) ששם מבאר דין זה - וממילא לא הי' מן הצורך להביא דין זה כאן בהל' תפילין, ומיושב קושיית הב"י אף דדחוק הוא, ואולי זהו גם כוונת המג"א במ"ש שכבר כתבו בהל' ק"ש דכאמור יסוד הפטור דחתן בק"ש הוא מחמת טרדתו בכלל. וכדאמרן.

המשך יבוא בעזה"ת - ביאור דעת רבינו בשלחנו בזה.



פתיחת הדלת כנגד הנר והעמדתו במקום שהרוח שולטת [גליון]

הרב פנחס קארף
משפיע בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 194) מקשה הרב וו.ר. שי' על מה שכתבתי בענין מה שכ' אדה"ז בסי' רעז ס"א בענין פתיחת הדלת נגד נר דולק אף בשעה

(8) ובתשובות יעקב או"ח סי' נא מיישב שהרמב"ם השמיט דין הברייתא מאחר ששאר התנאים סוברים שאין פטור של עוסק במצוה אלא העוסק במצוה שהיא חובת הגוף אבל כתיבת סת"ם אינו חובה דהרשות בידם לא לכתוב ולכן אינה פוטרת ממצוה שהיא חובת הגוף. ע"ש.

שאינן הרוח מנשב בחוץ, וכתבתי ע"ז שאינו משמע שמדבר בפותח הדלת מבפנים כי אם הוא בפנים הרי אינו יודע שהרוח מנשב בחוץ, אלא שכתבתי כי נ"ל שמדבר בפותח מבחוץ, ואעפ"כ יש חילוק בין פתיחת הדלת נגד נר דולק, ששם חוששים שמא באותו זמן שיפתח הדלת יתחיל הרוח לנשב, משא"כ בהדין דהעמדת נר ביו"ט במקום שהרוח שולטת, ששם האיסור הוא רק מצד גזירה שמא יעמידנו שם בשעה שהרוח מנשב אבל אין האיסור מצד שמא הרוח יתחיל לנשב כי בשעה שמעמיד את הנר ה"ה דומה אם הרוח מנשב אם לאו.

וע"ז הקשה ג' קושיות. והנה קושיא הא' תירצו כבר חברי המערכת בשולי הגליון, ובנוגע לב' קושיות האחרות, הנה בקושיא הב' הוא מקשה שבסוף אותו הסעיף כותב רבינו: "וכן בחלון שכנגד נר שעל השולחן מותר לנועלו ואסור לפותחו אם הנר קרוב אליו קצת".

ומזה הוא מדייק "ולכאורה כאן מוכרחים לומר שהמדובר כשנמצא בפנים ולא בחוץ, שהדבר פשוט שאין פותחים חלון בחוץ", ואיני יודע איזה קושיא היא זו, כי בודאי בחלון שא"א לפותחו רק בפנים, הוא מדבר כשפותחו בפנים. משא"כ בדלת ששייך לפותחה הן בפנים והן בחוץ, הוא מדבר בב' האופנים הן כשפותח בפנים והן כשפותח בחוץ, אבל זה שאומר "אף בשעה שאין הרוח מנשב בחוץ" זה קאי על בחוץ, כי זה שייך רק כשפותח בחוץ.

וקושיא ג', שמה שכתבתי שפתיחת הדלת לוקח איזה רגעים, וע"ז הוא מקשה שגם העמדת הנר לוקח איזה רגעים - הנה באמת כשכתבתי החילוק לא הייתי כ"כ בטוח בהחילוק לכן כתבתי "נ"ל", שלא הי' אצלי כ"כ בפשיטות, אבל אעפ"כ הרי יכולים לחלק בין פתיחת הדלת שיש קצת הפסק בין התחלת פתיחת הדלת, ובין העמדת הנר שזה תיכף, ומ"ש "שצריך למצוא מקום ואופן מתאים וראוי להעמידה" זה אינו מובן כלל, כי הלא יכול למצוא המקום קודם העמדת הנר.

ובאמת ממה שהביא הדיוק מחכם א' ממה שכ' "אפילו אין הרוח מנשב כלל" בזה יכולים לבא באופן יותר מרווח החילוק שכתבתי, כי מאחר שמדובר "שאין הרוח מנשב כלל" ולא שכיח כלל שיהי' פתאום חילוק גדול כזה מאין מנשב כלל, לשינשב באופן שיכבה הנר.

משא"כ אם הי' מנשב קצת אף שרוח כזה אינו מכבה הנר אז יש חשש שעד שיעמיד הנר יתחיל לנשב חזק יותר משא"כ בפתיחת הפתח גם אם אינו מנשב כלל, עד שיפתח יכול לנשב בחוזק.



בענין הנ"ל

הרב וו. רוזנבלום תושב השכונה

בגליון תתקנ (עמ' 77) הקשיתי למה כותב אדה"ז בשו"ע הל' יום טוב סי' תקיד ס"י שהטעם שאסור להעמיד נר הדולק במקום שהרוח שולטת אפילו אין רוח מנשב כלל הוא מפני גזרה שמא יעמידנו שם בשעה שהרוח מנשב, ולא כתב שהטעם הוא שמא יתחיל הרוח לנשב מיד כשיעמידנו שם, כמו שכתב בהל' שבת סי' רעז ס"א בענין פתיחת הדלת נגד נר דולק אף בשעה שאין הרוח מנשב בחוץ.

ועל זה כתב הרב ש.פ.ר. שי' בגליון תתקנב (עמ' 80) וז"ל: "בגליון תתקנ שאל הרב וו.ר. שי' למה משנה רבינו בענין פתיחת דלת כנגד נר דולק בסי' תקיד ממה שכותב בסי' רעז.

ואיני יודע מה קשה לו כאן, דהא בסי' תקיד בסוף ס"י כותב רבינו וכן אסור לפתוח דלת או חלון כנגד נר הדולק אפילו אין רוח מנשב כלל כמו שנתבאר בסימן רעז לענין שבת", עכ"ל בגליון הנ"ל.

אבל באמת כל המעיין במה שכתבתי יראה שלא שאלתי השאלה כמו שהרב ר. כתב, אלא כמו שכתבתי לעיל ואולי לכן לא הבין.

ב. בגליון תתקנא (עמ' 125) כתב הרב פ.ק. שי' לפרש מה שכתב אדמו"ר הזקן בשו"ע הלכות שבת סי' רעז ס"א: "נר דולק שהוא מונח קרוב אל הדלת . . אסור לפתוח הדלת כנגדו . . אף בשעה שאין רוח מנשב בחוץ . . שמא יתחיל לנשב מיד שיתחיל לפתוח" - שהפירוש בדברי רבינו הוא שאסור לפתוח הדלת מבחוץ. שאם מדובר שהוא פותח מבפנים איך יודע שאין הרוח מנשב מבחוץ.

וכתבתי על זה בגליון הקודם (עמ' 194) שלכאורה כוונת רבינו במה שכתב: "אף שאין רוח מנשב בחוץ" הוא [לאו דוקא שהוא יודע שאין

הרוח מנשב בחוץ] אלא שכן הוא המציאות שעכשיו אין הרוח מנשב בחוץ.

ועל זה כתבו המערכת וז"ל:

"דבריו תמוהים לענ"ד, שכן מדובר באדם הרוצה לפתוח הדלת, ומה תועיל לו המציאות בחוץ בלי שיודע ממנה". עכ"ל.

ולכאורה דבריהם תמוהים מאד ואין להם שום הבנה. וכי מה נוגע כאן ידיעת האדם הפותח הדלת, רבינו בא כאן להשמיענו שאפילו הדבר ודאי שעכשיו אין הרוח מנשב בחוץ, שכן הוא המציאות עכשיו, (אם יודע מזה או אין יודע מזה), אסור לפתוח הדלת כי שמא תתחיל הרוח לנשב מיד כשיתחיל לפתוח.



זמני שבת במקום שהשמש לא שוקעת [גליון]

הרב זלמן משה אברהם

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון הקודם (עמ' 192) ביאר הרב ש.ד.ל. שי' דברי כ"ק אדמו"ר ('אג"ק ח"ב אגרת רט) בנוגע איך לחשב השעות לענין תפילה וכדו' במקומות שהחמה אינה שוקעת למשך כמה חודשים בימות הקיץ, ולהיפך בימות החורף כשהחושך שורר ואין החמה זורחת למשך כמה חודשים. אמנם לי נראה ביאור אחר לדברים, ובהקדם:

באגרות שם כתב כ"ק אדמו"ר בזה"ל:

"במקומות שהיום (והלילה) מתארך יותר מכ"ד שעות

- ולהעיר מזהר (ח"ג י, א) וז"ל: ואית אתר דכולי יממא ולא אשתכח בו ליליא בר בשעתא חדא זעירא -

איך ינהגו בשמירת השבת, אם העיקר הוא מנין השעות, או לימים שבמק"א, או לפני זריחת השמש ושקיעתה.

ולא הבנתי שאלתו דאיך אפ"ל שישמרו ע"פ זריחת השמש, והיא לא תזרח אלא כעבור כמה מעל"ע או גם חדשים ואז לא תשקע משך כמה

זמן, כן מהו כוונתו שישמרו לימים שבמק"א. ואיזה מקום? כיון - שבלשון הזהר שם - כד נהיר לאלין חשיך לאלין, לאלין יממא ולאלין ליליא.

ופשוט הדבר שבמקומות אלו צריך למנות שעות, היינו כ"ד שעות ליום. והתחלת יום הש"ק שוה הוא בכל המקומות שמדת אורך אחת היא להם, הנמצאים באופק אחד. - וכמדומה שדן בזה בספר הברית, ואינו תח"י -

איברא מה שיש לחקור בכגון זה, הוא: א) בדברים התלויים ביום או בלילה - כמו זמני התפלה - באיזה מקום מתחילים להתנהג ע"פ השעון ולא ע"פ השעות הזמניות, לדוגמא: במקום שאורך היום הוא רק שעה אחת לא מסתבר לומר שתענית י' בטבת דיו בשעה א', וכיו"ב, ב) בנקודת ציר הצפוני או הדרומי אין שייך לומר שם מדת האורך, ואיך יתנהגו שמה, וצ"ע, ואכ"מ". עכ"ל

וכתב הרב ש.ד.ל. (בהערותיו לאגרות קודש שם על הדף) שכוונת הרבי היא:

"כיון שזמן חצות היום וחצות הלילה שוה לכל הנמצאים במדת אורך שוה. ולפי"ז כשהיום מתארך (היינו באמצע קיץ שלהם) תהי' השקיעה מתאחרת אצלם עד חצות לילה וכשהלילה מתארכת (היינו באמצע חורף שלהם) תהי' השקיעה מקדמת אצלם עד חצות היום. כנלענ"ד הכוונה. וראה התוועדויות תשמ"ו ח"ב ע' 847"

וביאר דבריו בגליון הקודם שהכוונה שבמקומות ובזמנים שיש שם דקה א' (לדוגמא) בין שקיעת החמה לזריחתה, אז יחולקו השעות לדקה של "לילה" ועשרים ושלוש שעות וחמישים ותשע דקות של "יום", ואז השקיעה ההלכתית תהיה בשעה 12:00 או ב-11:59:30 (לערך, לפי חשבוננו) בחצות הלילה, וזאת מכיוון שחצות (היינו שב"יום" הוא הזמן שהשמש נמצא בשמים בנקודה הקרובה ביותר באותו יום לאותו מקום ובחצות ה"לילה" בנקודה הרחוקה ביותר וכו') הוא באותו זמן בכל המקומות שנמצאים באותו קו האורך (longitude) של כדור הארץ (וזאת מכיוון שחצות מסמן זמן העברת השמש בכל אורך אותו קו).

ולפענ"ד מפורש בדברי כ"ק אדמו"ר פירוש אחר לגמרי, ובהקדם, דיש כאן ב' שאלות בנוגע לקביעות זמני היום בקוטבי כדור הארץ:

(א) האם לקבוע היום ע"פ זריחת השמש ושקיעתה או ע"פ שעות (דהיינו שכל כ"ד שעות נקרא יום)?

(ב) אם אכן קובעים היום ע"פ כ"ד שעות, מתי מתחיל שעות הלילה ומתי מתחיל שעות היום?

במכתב הנ"ל כ"ק אדמו"ר התייחס לב' השאלות:

הרבי התייחס לשאלה הראשונה באומרו "איך אפ"ל שישמרו ע"פ זריחת השמש, והיא לא תזרח אלא כעבור כמה מעל"ע או גם חדשים ואז לא תשקע משך כמה זמן", היינו שאינו מסתבר כלל לומר שיהיה יום שיאריך הרבה יותר מכ"ד שעות (ואצ"ל חודשים שלמים), "...ופשוט הדבר שבמקומות אלו צריך למנות שעות, היינו כ"ד שעות ליום".

בנוגע לשאלה הב' שלל הרבי את שיטת התפארת ישראל (בספ"א דברכות) שהיום יתחיל ויסיים לפי השעון של מקום אחר, כמו מקום מוצאו, ובלשון הרבי: "מהו כוונתו שישמרו לימים שבמק"א. ואיזה מקום? כיון - שבלשון הזהר שם - כד נהיר לאלין חשיך לאלין, לאלין יממא ולאלין ליליא". היינו שלפי הזהר כל מקום יש לו שעות יממה שונות ולפי השעות המקומיים חייבים לקבוע זמני המקום.

א"כ איך צריכים לחשב השעות באזור הקוטבים?

וע"ז רצה לבאר הרב ש.ד.ל. שכוונת דברי הרבי ש"התחלת יום הש"ק שוה הוא בכל המקומות שמדת אורך אחת היא להם, הנמצאים באופק אחד", הוא, שהיום מתחיל מחצות הלילה (בימים שאין שם חושך) או מחצות היום (בימים שאין שם אור) ובמקומות שיש שם קצת לילה או יום, בשקיעת השמש קרוב לפני חצות הלילה (בקייץ), או אחרי חצות היום (בחורף), מתחיל הלילה ותאריך חדש בלוח העברי וכן בעלות השמש (קרוב) לאחרי חצות הלילה (בקייץ) או לפני חצות היום (בחורף) מתחיל שעות היום.

אמנם לפי דבריו אינו מובן שאלת הרבי הראשונה "בדברים התלויים ביום או בלילה - כמו זמני התפלה - באיזה מקום מתחילים להתנהג ע"פ השעון ולא ע"פ השעות הזמניות, לדוגמא: במקום שאורך היום הוא רק שעה אחת לא מסתבר לומר שתענית י' בטבת דיו בשעה א', וכיו"ב".

כנראה מדברי הרבי, ישנם מקומות שבהם אנו לא מתחשבים בהנראה בחוץ אם הוא חשוך או מואר, אלא שקובעים הזמנים לפי מקומו בקו האורך של כדור העולם - זמן ש"ש"ה הוא בכל המקומות שמדת אורך אחת היא להם". ומקשה הרבי "באיזה מקום מתחילים להתנהג ע"פ השעון ולא ע"פ השעות הזמניות", היינו באיזה מקום בקו הרוחב (latitude) מפסיקים לספור לפי "השעות הזמניות" המקומיות ו"מתחילים להתנהג ע"פ השעון" שבניגוד למה שנראה בחוץ. כי "במקום שאורך היום הוא רק שעה אחת לא מסתבר לומר שתענית י' בטבת דיו בשעה א'", ולכן עד היכן (במיקום גיאוגרפי) אמורים דברים אלו שקובעים "ע"פ השעון" ולא ע"פ "השעות הזמניות"?

ולפי מש"כ הרב הנ"ל בדברי הרבי יוצא שבכל מקום ניתן לקבוע השעות לפי השעות הזמניות של אותו מקום שנקבע לפי זריחת ושקיעת השמש מסביב לחצות היום או הלילה (או בחצות ממש במקום שאין שם זריחה ושקיעה) ואין מקום לשאלה הנ"ל.

וכן לא הבנתי לפי ביאורו את עיקרי דברי הרבי ש"התחלת יום הש"ק שוה הוא בכל המקומות שמדת אורך אחת היא להם" שהרי קו האורך הוא מצפון כדור העולם לדרומו ובכל מקום לאורך קו זה השבת נכנסת בשעה אחרת, ולכן שינה הרב הנ"ל מפשטות הדברים וביאר שהיום נקבע לפי "מסביב" לשעה 12:00 (חצות) שהוא (שעת החצות [בין ביום בין בלילה]) בשווה בכל מקום באותו קו אורך (וחצות יהיה הנקודה של לילה - במקומות ובזמנים שהשמש אינו שוקעת או זורחת, ובמקומות שיש כמה דקות או שעות של לילה או יום - שעה זו [חצות שהוא בשווה בכל המקומות באותו קו האורך] תהיה הנקודה האמצעית בין הזריחה לשקיעה וכן גבי חצות הלילה). ואם כן, לדבריו, דברי הרבי "התחלת יום הש"ק שוה הוא בכל המקומות שמדת אורך אחת היא להם" אין להם פירוש, מכיוון שלפועל אין הזמנים של כניסת יום השבת קודש שווים במקומות שונים באותו קו האורך!

ולכאורה אפשר להבין דברי הרבי בדומה לפירוש שראיתי בשו"ת 'חמדה גנוזה' להרה"ג הרב דוד חיים שלוש שליט"א (רב הראשי לעיר נתניה) שמבאר שתקופת היום בנוי' מב' נתונים :

(א) מהלך היומי של השמש מסביב לכדור הארץ (ע"י גלגל החוזר). וע"פ סיבוב זה, בכל קו האורך הרגע שהשמש עובר ע"ג הוא חצות היום - בלי הברדל אם מדובר בדרום העולם אם בצפון ואין שינוי בזה בין קיץ לחורף (ולולי הסיבוב השנתי מדת היום והלילה היו שווים י"ב שעות יום וי"ב שעות לילה עם חצות [היינו זמן העברת השמש ע"ג] בדיוק באמצע [לכה"פ בקו המשווה]). ולהבנת הענין נקרא לזה בשם "שעון קו האורך".

(ב) מהלך השנתי של השמש מסביב לכדור הארץ שגורם לשינויים באורך היום בין קיץ לחורף בהליכת השמש בין הצפון לדרום וזה גורם שינויים בפועל בזמן (זריחה ושקיעה) בין מקומות שונים אפילו באותו קו האורך.

ולפי זה יהיה הביאור בדברי הרבי, שבמקומות שלא שייך לקבוע (מטעמים הלכתיים) את הימים והלילות לפי שקיעת וזריחת השמש באותו מקום (דבר שמשתנה לפי המהלך השנתי של השמש בין קיץ לחורף) יצטרכו לקבוע הימים ולילות לפי "שעון קו האורך" היינו שהלילה מתחיל שש שעות שוות לפני חצות הלילה (שהוא בכל קו האורך בשווה) והיום מתחיל משש שעות לפני חצות היום בשעון קו האורך.

ויש להדגיש שאין זה שעון של מקום אחר שהרבי שלל בתכלית, אלא שזה השעה המקומית לפי "שעון קו האורך" של אותו מקום שלא משתנה לפי מקומו בקוטבי כדור הארץ.

אולם עוד נשאר לבאר באיזה מקום (הקרוב לקוטבי כדור הארץ) מתחילים לומר שא"א להסתדר מבחינה הלכתית ע"פ השעון הרגיל ("השעות הזמניות") וחייבים להתייחס ל"שעון קו האורך"?

ונראה שזהו קושיית הרבי: "בדברים התלויים ביום או בלילה - כמו זמני התפלה - באיזה מקום מתחילים להתנהג ע"פ השעון ולא ע"פ השעות הזמניות, לדוגמא: במקום שאורך היום הוא רק שעה אחת לא מסתבר לומר שתענית י' בטבת דיו בשעה א', וכיו"ב".



פשוטו של מקרא

מנלן שמנשה היה המליץ

הרב יעקב יוסף קופרמן
ר"מ בישיבת חב"ד חולון, אה"ק

בפרשת מקץ עה"פ "והם לא ידעו כי שמע יוסף כי המליץ בינותם" (מב, כג) מפרש רש"י "המליץ זה מנשה בנו". ולכאור' יש להבין מהו היסוד בפשש"מ לזה שהמליץ זה מנשה דוקא?

ובגור ארי' פירש "דאל"כ לא הוי ליה לכתוב המליץ בה"א הידיעה רק כי מליץ בינותם ומאחר שכתוב בה"א משמע מליץ ידוע, ואין ידוע שהי' מבין בלשון הקדש רק מנשה שהי' בכור ליוסף והי' מלמדו לשון הקדש שהרי האב חייב ללמוד לבנו לה"ק".

ולכאור' זה אינו מספיק לפענ"ד, דהרי בפשטות בכל מקום שנכתב בתורה תיבה בתוספת ה"א הידיעה היינו שהענין ידוע אצלנו ממה שכבר נזכר לפני"ז בכתוב וכיו"ב, אבל לא מכח סברא - שחייב אדם ללמד בנו לה"ק. ועוד צ"ל, דעדיין מהו ההכרח שהמליץ זה מנשה, והרי אם צריך ללמוד לה"ק עם הבן, הרי גם עם אפרים למד יוסף לה"ק, וא"כ מהיכי תיתי שדוקא מנשה הוא המליץ? [ופשוט לפענ"ד שזה שמנשה הי' הבכור, זה עצמו אינו הכרח שאת תפקיד המליץ דוקא הוא יעשה, שהרי מסתמא ישנם עוד כו"כ תפקידים חשובים בהנהגת המדינה וכו'].

ואוי"ל ע"פ משנ"ת בלקו"ש חט"ו שיחה ב לפרשת ויחי, ובכ"מ, בענין החילוק בין מנשה ואפרים שמנשה ענינו מורה על אופן עבודה של "נשני גו' בית אבי", דהיינו ששמו מזכיר ליוסף שהוא נמצא במקום שמשכיח את בית אביו, וזה מעורר ומבטא תשוקה להתקשר ולזכור את בית אביו, משא"כ אפרים ענינו אופן העבודה של "הפרני אלקים בארץ עניי", שזה מורה על שבח והודאה על העילוי ויתרון שקיבל דוקא מהירידה למצרים, וכמבואר שם בארוכה ע"ש.

ולפ"ז י"ל דאצל מנשה הי' מודגש יותר מאשר אצל אפרים הענין של זכירת את בית אביו, שזה כולל כמובן גם הנהגה ואופן הדיבור ע"ד כמו שהי' אצל בית אביו. ולכן, היות שאצל יעקב דיברו בלה"ק, הרי שעם

מנשה הי' נוגע במיוחד ג"כ לדבר בלה"ק, משא"כ בנוגע לאפרים - שאצלו ההדגשה היא בעיקר על היתרון שמקבלים ע"י העבודה בארץ מצרים, שזה בפשטות כולל גם דיבור בלשונם כדי לבררו וכו' - הרי הגם שבודאי גם עם אפרים דיבר בלה"ק, וכדמוכח גם ממה שאח"כ למד עם יעקב כשירד למצרים, אבל בכל אופן ההדגשה על הענין דלה"ק היא יותר אצל מנשה.

ולפ"ז גם א"ש לה"א הידיעה שבתיבת "המליץ", כיון שזה קאי על מה שכבר נכתב בפרשה לפנ"ז בנוגע לשמו של מנשה שזה ע"ש "כי נשני גו' את בית אבי", וכן"ל.

ואף שזה נראה קצת ע"ד הדרוש וכו' אבל לפענ"ד ניתן לפרש כן גם ע"ד הפשט, שהרי גם בפשטות הדברים מסתבר לפרש שהענין דנשני הוא לא כפשוטו שהוא שמח על ששכח את בית אביו! אלא שהוא שמח ומתנחם בבנו שעכשיו יוכל שוב לבנות בית כבית אביו, שזה כולל גם לדבר בלה"ק וכן"ל.

ולהעיר מפירוש מהרז"ו (לב"ר צא, ד) שלפי החשבון יוצא שכשהאחים באו ליוסף הי' מנשה בן ד' שנים או בן ח' שנים, ולפי"ז יוצא שאפרים הי' קטן ביותר, אבל בהמשך שם מביא שיתכן שכבר הי' בן י"א או בן י"ב. ובכל אופן אם כמו שמסיים שם "ואולי הי' גדולם בדרך נס ופלא", הרי שגם אפרים יכול הי' להיות בעצם המליץ, ואין בזה כדי לבאר למה דוקא מנשה. ועל כן מסתבר כפי שנת' לעיל שזה קשור עם זה שבפסוק כותב "המליץ" בה"א הידיעה, וכן כתב גם בפירוש המתנות כהונה על המדרש (שם, ח) "זה מנשה - ה"א הידיעה של המליץ קדייק" וכמו שנת' לעיל.



חיוב גלות על הריגה בפונדק

הרב יעקב הלפרין
ירושלים, אה"ק

א. על הפסוק "והאלקים אנה לידו" (משפטים כא, יג), פירש"י: "...במה הכתוב מדבר, בשני בני אדם אחד הרג שוגג ואחד הרג מזיד ולא היו עדים בדבר שיעידו זה לא נהרג וזה לא גלה והקב"ה מזמנן לפונדק

אחד זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם וזה שהרג שוגג עולה בסולם ונפל על זה שהרג במזיד והורגו ועדים מעידים עליו ומחייבים אותו לגלות נמצא זה שהרג בשוגג גולה וזה שהרג במזיד נהרג".

והקשה האור החיים הק', דאם כן נמצא שמן הדין הרוצח בשוגג חייב ב' פעמים גלות, ולפועל הרי הוא גולה רק פעם אחת?

ונראה ליישב עפ"י מה ששינונו במשנה רפ"ב דמכות: "היה יורד בסולם ונפל עליו והרגו הרי זה גולה. . הי' עולה בסולם ונפל עליו והרגו הרי זה אינו גולה, זה הכלל כל שבדרך ירידתו גולה ושלא בדרך ירידתו אינו גולה".

והנה, החוש יעיד שבדרך כלל דרך ירידה בסולם ודרך עליה בו כמעט ושונים בצורה ואופן שלהם, והרואה אותו לרגע קטן יכול לטעות ולהחליף ביניהם.

ומעתה יש לומר, דכאן אין חיוב גלות על הפעם השני', דבאמת היה זה דרך עליה, ורק לעדים היה נדמה שהוא דרך ירידה ובית דין קבל עדותם לחייבו גלות. ואף שעתה לא נתחייב בגלות אבל כבר היה מחוייב מהפעם הראשונה כדברי חז"ל.

ועפ"ז מדוייק להפליא מה שאומר רש"י "וזה שהרג בשוגג עולה בסולם כו'", "עולה" דוקא. ומיושב בזה הערת המזרחי וספר הזכרון שנדחקו לומר בדעת רש"י שהכוונה לדרך ירידה דוקא עיין בדבריהם.

ב. ואולי י"ל בזה עוד: דהנה רש"י שינה בזה מל' הגמ'. דשם אי' "זה שהרג בשוגג יורד בסולם". ואם כן הדרא קושיא לדוכתה, שמחוייב פעמיים גלות?

ויש לומר, דהנה המהרש"א בחדא"ג מכות (י, ב) הק': "וקצת קשה דמשמע מזה שהרג בשוגג בלא עדים שהוצרך לגלות, ולא ידענו על מהו והא הגלות לערי מקלט אינו רק מפני גואל הדם שיהרגנו, ואם אין עדים בדבר האיך יהרגנו הגואל".

ואם כן י"ל, דבאמת אינו חייב גלות על הפעם הראשונה - כסברת המהרש"א, והוא מחוייב גלות רק עכשיו, שהרי בגירסת הגמרא "זה שהרג בשוגג יורד בסולם", דבדרך ירידה הוא.

אבל בדעת רש"י כאן צריך לומר שבפעם הראשונה הוא כן מחוייב בגלות. וגם בזה יתבאר דיוק לשון רש"י ששינה מל' הגמרא, דשם איתא: "אחד הרג בשוגג כו' לזה אין עדים כו'", ואילו רש"י כתב: "ולא היו עדים בדבר שיעידו". והחילוק הוא, דלרש"י בפעם הראשונה היו אמנם עדים שראו, אלא שהם טעו אז להיפך שאמרו על דרך ירידה שהוא דרך עלי', ולכן עם שעפ"י האמת היה חייב גלות, מ"מ פטרוהו בי"ד עפ"י העדים. וזהו ששינה רש"י ולא כתב כבגמרא "אין עדים" דמשמעו שאין כלל עדים, וכתב "לא היו עדים בדבר שיעידו" - דיש עדים, ורק שעדותם מוטעית באמנם שהיה דרך עלי'.

ואם כן לשיטת רש"י לא קשה קושיית המהרש"א, דשפיר יש חשש מפני גואל הדם שהרי יש עדים. ועכ"פ מבואר, דלדברי הגמרא חייב גלות בגלל הפעם השני', ואילו לדברי רש"י כאן חייב גלות בגלל הפעם הראשונה.

אמנם, עדיין צריך ביאור, למה פירש רש"י באופן אחר מהגמרא? ואולי יש לומר, דעפ"י "פשוטו של מקרא" משמעות הפסוק "והאלקים אנה לידו", היינו שכעת היה 'אנוס' ולא רק 'שוגג' (והרי שוגג הוא בכל הורג בשגגה שגולה ואילו כאן מדגיש הפסוק דמלבד אשר "לא צדה" -) (שהוא שוגג) הנה "האלקים אנה לידו" היינו שהוא אנוס), ולכן מפרש רש"י שבפעם השניה לפי האמת היה דרך עליה שהוא אנוס.



'אחר' לשון סמוך ו'אחרי' לשון מופלג [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער
 רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 206) שאל הרב פ.ק. שי' איך מישיבים מה שכתוב ויהי אחר הדברים האלה בפי' וירא לפי הכלל שכתב רש"י בפי' לך כל מקום שנאמר אחר - סמוך, אחרי - מופלג.

והדברים פשוטים, רש"י כותב שזה אחר דבריו של שטן או אחר דבריו של ישמעאל, היינו שנסיון העקידה בא מיד אחר דבריו של שטן או מיד אחר דבריו של ישמעאל. ואף שמשתה שעשה אברהם וכן מילת ישמעאל

ויצחק היו שנים רבות לפני כן, יתכן לומר שלא באו לדבר דברים אלו עד עכשיו וכשכן באו בדברים אלו הנה מיד בא הנסיון.

ובנוגע לפ' וישב ויהי אחר הדברים האלה חטאו משקה מלך מצרים וגו', כותב רש"י לפי שהרגילה אותה ארורה את הצדיק בפי כלם לדבר בו בגנותו וכו' הרי רש"י מדויק "שהרגילה", היינו שהשתדלה שנים רבות לפרסם גנותו עד שהצליחה שהסיפור עם יוסף תהי' לשיחה תמידית בפי כלם, וזה לקח עשר שנים עד שהגיע לכך, ואז הביא להם הקב"ה סורחנם של אלו שיפנו אליהם ולא אליו.

ובנוגע לפ' וירא (כב, כ) ויהי אחר הדברים האלה, שכתב רש"י בשובו מהר המורי' הי' אברהם מהרהר, ולמה כתוב כאן אחרי שהוא מופלג לפי הכלל של רש"י, כבר תירץ המשכיל לדוד שאברהם הי' מהרהר בזה כבר זמן רב ועכשיו אחרי העקידה נתעורר להרהר בזה מחדש אותם הרהורים שהיו לו מכבר, וזה מה שרש"י מאריך וכותב וכופל ביתור לשון וזהו הדברים האלה הרהורי דברים שהיו ע"י עקידה, פירושו הרהורים שחזרו אליו עכשיו ע"י העקידה.



היום יום

הערות על היום יום' ט"ז סיון*

הרב מיכאל זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

א. ב'היום יום' - ט"ז סיון :

"כבר החליטו הראשונים כמלאכים זי"ע, אשר רפואת הנפש היא כרפואת הגוף. לכל לראש צריך לסמן מקום החולי: אם הוא מצד שחומר גופו עב גס ומושחת, או שהחסרון הוא בכחות נפשו, שיש לה נטיות לענינים רעים כמו

(* לרגל היארצייט של אמו"ר הרופא ע"ה [נפ' כה שבט תשמ"ט], שזכה לשרת בתור רופא בית הרב" במשך ארבעים שנה, ויהי' לזכות נשמתו.

גאווה, שקר וכדומה, או שמקור החולי הוא בהרגילות, שמפני רוע החינוך או רוע הסביבה בא לרגילות רעות".

והנה מכיון שנוכח "אם הוא מצד חומר הגוף או שהחסרון הוא בכחות נפשו שיש לה נטיות לענינים רעים כמו גאווה, שקר וכדומה", מובן שיש השפעה מהנפש על הגוף וכן להיפך.

ויש להעיר בזה ע"פ מכתב כ"ק אדמו"ר מיום בדר"ח תמוז תשט"ו [שאגב הי' זה "לכבוד הועד לאסיפת רופאים דתיים בניו-יארק" שנתארגן ע"י אדמו"ר ע"ה כחבר מהועד. והרבי חתם על המכתב הן בלה"ק והן באנגלית, כמכתב כללי]:

"בתור רופאים ביחוד - לשלול בהחלט את שיטת ממשלת החומר, בשים לב עד כמה בריאות הגוף תלויה 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".

ועפ"ז יוצא שרפואת הנפש והגוף הם חד.

"כמו גאווה שקר וכדומה"

ב. והנה באגרות קדש של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (ח"ד עמ' שנב) משמש נשאב הפתגם דיום זה מוסיף כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ: "...כמו גאווה שקר והרהורים רעים עין רע וכו'".

וי"ל דמה שבמכתב נזכרו עוד פרטים, ע"פ פשטות הוא מכיון שהמכתב נכתב לנמען פלוני ושם הי' מצב שהי' צריך להבהיר (באווירענען) גם הרהורים וכן עין הרע, ואילו ב"היום יום" נכתב בתור הוראה לכל אחד ואחד ובכללות הענינים.

ויש לומר דמה שנמנו כאן "גאווה ושקר" דוקא, מכיון ששני ענינים אלו הם מורים על יסודות החסרונות ברוחניות הענינים:

"גאווה" ענינה הוא ענינו דעמלק (וכמבואר בדרושי רבותינו נשיאנו בכ"מ וכיו"ב) ועל עמלק נאמר ראשית גוים עמלק, והיינו שהוא מושחת

עוד יותר מז' האומות (וכמ"ש בדרושים), ובירורו א"א להיות כי אם שבירתו. וכללות ענין הגאווה הוא סותר למציאות הקב"ה, וכמ"ש בסוטה (ה, ב) "כל מי שיש בו גסות הרוח אין הוא יכולים לדור בעולם".

"שקר" ענינו הוא היפך הקיום האמיתי. והיינו שהוא סותר להקיום של עשרה שנקראו חיים [אדר"נ פל"ד] וכן נקראו אמת, ומונה: "וה' אלקים אמת הוא אלקים חיים" וכן תורה וכו'. והרי ענין החיים בעצם היינו קיום אמיתי, היפך הנהרות המכזבין שנפסקין אחת לשבעה שנים [מס' פרה פ"ח מ"ט]. והיינו שגם כאשר הנהרות הולכות נקראים "כזב", מפני שסו"ס נפסקין א' לשבע שנים ומכיון שאין בהם קיום נצחי, ה"ז היפך האמת. וראה גם בסה"מ תרנ"ה-תרנ"ו עמ' רנו: "דאמיתית החיים הוא שהוא חי לעד ואין בו כליון והפסד כלל". ועיי"ש בארוכה.

ג. וממשיך בהיום יום שם:

"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: בועשה טוב בקיום המצות קביעות עתים לתורה קנין מדות טובות, ובסור מרע".

ולכאורה היאך יקדים האדם "עשה טוב" ל"סור מרע" הרי הכלל הוא וכן נאמר בכתוב (תהלים לד) "סור מרע" [ואח"כ] "עשה טוב"?

ויש לומר בפשטות מכיון שלא נתברר אצלו פרטי מקום החולי או סיבת אחיזת החסרון עדיין, אינו יכול להיכנס לעבודה דסור מרע בפרטיות, שהרי הוא סו"ס יבטל אז רק את המסובב והתוצאות, אבל לא הסיבה. והתכלית צ"ל כהל' "אין נמתקין אלא בשרשן".

אעפ"כ - ממשיך הרבי - שיעסוק ג"כ "ובסור מרע". והיינו מכיון שהיה אצלו תנועה זו, אז יגביל במדה מסויימת את ההשפעה של החסרונות, אף שלא תיקן את השרש עצמו.

וע"ד המובא בשו"ע אדה"ז סי' תמו ס"ז: "אבל מותר ליגע בחמץ של ישראל בשעה שמתעסק לבערו מן העולם בערב פסח או בחול המועד ואין לחוש שמא ישכח ויאכלנה כיון שכל עצמו אינו מתעסק בו אלא כדי לבערו מן העולם היאך ישכח ויאכלנה".

ד. עוד ממשיך שם:

"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".

ויש להעיר ממכתב הנ"ל ששם מפרט הרבי עוד פרטים: "אם מצטרף עמהם גם תוקף והרצון וכחות הנפש של המתרפא".

והיינו שב"הידיעה שיכול להתרפאות, והתקוה ובטחון גמור", הנה בפרטיות מוכרחים: "התוקף ורצון וכחות הנפש", והיינו שתוקף (מצד נפשו) וכח הרצון (שגוזר על כל הכחות ואין לך דבר העומד בפני הרצון), ובמילא גם הכחות נשמעים לרצונו, ואזי יבריא.

ויש לומר שגם באופן הרפואה, מפרט הרבי ב' ענינים - סור מרע ועשה טוב:

(א) סור מרע; "ויכסוף וישתוקק להתרפאות מחליו". היינו בל' רש"י (שמות ג, ג): "אסורה מכאן".

(ב) "הידיעה שיכול להתרפאות, והתקוה ובטחון גמור כי בעזה"י יתרפא מחליו", והיינו בל' רש"י (שם): "להתקרב שם". היינו כשהוא כבר בכיוון של תנועה לרפואתו, היינו לנקודה החיובית.

"התקוה ובטחון גמור כי בעזה"י יתרפא מחליו"

ה. ויש להוסיף שגם בעצות לרפואה (לסיום הפתגם) מודגש האיחוד של נשמה וגוף ביחד והשפעת האחד על השני:

"התקוה ובטחון גמור כי בעזה"י יתרפא מחליו", והרי זה מדגיש עוד יותר הרפואה מצד כחות הרוחניים שלו.

"תקוה"

ו. ויש להעיר מ"ש באור התורה (דרושי יוהכ"פ כרך ג עמ' א'תקעז) שתפלה נק' מקוה המטהר "י"ל כי זהו לפי שהיא ג"כ ענין מקוה לשון תקוה כמ"ש תלים רס"ו מ' קוה קויתי לה".

ועפ"ז מובן שתקוה הוא [ג"כ] ענין התפלה לה'. ובזה גופא יש ג"כ מה שלפעמים צריך להוסיף בפעולת התפלה. וכפירש"י עה"פ "קוה אל ה' וגו'" (תהלים כז, יד): "ואם לא תתקבל תפלתך חזור וקוה".

"ובטחון"

ומוסיף הרבי עוד ענין הכרחי: "ובטחון גמור".

ויש להעיר ממ"ש בסה"מ תרנ"ד בענין הבטחון [עמ' ריד]:

"ראיתי בשם א' מהגדולים מי שיש לו צרה גדולה ר"ל צריך לבטוח בה' והיינו שלא יתפלל ע"ז ולא יעשה שום דבר כמו הילוך למקוה וכדומה כ"א לבטוח בה'. וי"ל דז"ע שתיקה שהוא ביטל גדול (א שטארקער אוועקלייג)".

[אגב, יש להעיר ש"א' הגדולים" זה נמצא בספר נופת צופים להר"פ מקאריץ].

והנה מזה מובן שענין הבטחון הוא למעלה מעבודת התפלה כ"א ביטול לגמרי, ועי"ז נעשה כלי להישועה. וע"ד המבואר בחסידות (תורת חיים בשלח ד"ה תפול, וכן בתורת שמואל והחרים תרל"א ועוד) שכדי להגיע מ"יש" אחד ל"יש" חדש צריך להיות "אין" באמצע ועד"מ רקבון הגרעין (המבואר באגה"ק שבתניא ס"כ) ועי"ז דוקא מצמיח הארץ דשא עשב מזריע זרע.



שונות

אדמו"ר מהר"ש נהג לתקוע בשופר

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

כמה מרבותינו נשיאנו נהגו בעצמם לתקוע בשופר - ראה הנאסף ב'אוצר מנהגי חב"ד' תשרי עמ' קו-קז ועוד.

והנה, לגבי אדמו"ר מהר"ש לא נזכר שם מאומה. אמנם מהמסופר על ר"ה האחרון שלו בעלמא דין למדנו שדרכו היתה לתקוע בכל שנה (מלבד האחרונה):

ראה 'כרם חב"ד' גליון 1 (תשרי תשמ"ז) עמ' 58 שרק "בראש השנה [תרמ"ג] לא הרבי היה הפעם הבעל-תקיעה והדבר השרה אורית נכאים על ציבור החסידים".

וגם בכתה"ע המליץ שדיווח על פטירתו ב"אלון בכות" [תחת הכותרת "הצדיק אבד! " (עמ' 752)] נאמר: "כבר בימי ראש השנה, הרגיש הרב כאב בגרון ולא יצא לתקוע בשופר כדרכו תמיד, והחסידים... שבו לביתם במפח נפש". ומסיימין בטוב.



למה קשר אדה"ז בחוט את מנת הדג של החוזה

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

איתא ב'סיפורי חסידים' - תורה פ' בשלח (סיפור קעד): "הצדיק ר' יעקב יצחק מלובלין שאח"כ נתפרסם בשם 'החוזה מלובלין', היה בימי נעוריו מסתופף בצל המגיד הגדול ממזריטש. כשבא בפעם הראשונה למזריטש היה זה עש"ק, ונכנס תיכף לחדר המבשלים, וראה שמתעסקים בהכנת סעודת שבת. אמר להם ר' יעקב יצחק:

- הנה אני נוהג תמיד, שאת הדגים שאני אוכל בשבת, אני טורח בעצמי להתעסק קצת בתיקונם ביום ו' עש"ק, ועל כן אני רוצה גם עתה לקיים מנהגי.

"עמד ונטל חתיכת דג, מלח אותה בעצמו, והלך לו.

"והתלמידים של המגיד הגדול, שהיו באותו מעמד, ראו כן תמהו: - וכי מנין לו לאברך הזה שדוקא חתיכת דג זו תגיע אליו בשעת הסעודה? הלא החתיכה תתערב בין שאר כל החתיכות הרבות המתבשלות והמתחלקות על ידי המשמשים בין כל המסובין להשלחן?

"לעגו התלמידים על המעשה המוזר של האברך החדש.

"והיה שם בין התלמידים גם הרב ר' זלמניו, זה שנתפרסם אח"כ בשם אדמו"ר הזקן, בעל ה'תניא', לקח חוט וקשר אותה חתיכת דג בחוט זה לסימן, למען ידע מה ייעשה בה בחתיכה זו בשעת הסעודה. ר' יעקב יצחק כמובן לא ראה ולא ידע על סימן.

"בשעת הסעודה ראה ר' זלמניו והנה את חתיכת הדג המסומנת בחוט הושיט המשמש לאיש אחר היושב סמוך לאותו 'אברך'. כשרצה אותו האיש לקחת את חתיכת הדג בידו לאכלה אחזתו פתאום רעדה של קדחת ולא יכול לאכול, וסילק את מנתו לצד אחר, לאותו מקום שר' יעקב יצחק ישב שם, וכך הגיעה הקערה בדיוק למקומו של ר' יעקב יצחק. לקח ר' יעקב יצחק את המנה ואכל. - אז הבין הרב שאברך זה הוא אדם גדול", עכ"ל.

יש להבין, מדוע היה זקוק רבנו הזקן לקשור חוט לאותה חתיכת דג לסימן למען ידע האם תגיע חתיכה זו בשעת הסעודה לה'חווה מלובלין, וכי רבנו לא היה יודע זאת מבלי הסימן שעשה? ואם ה'חווה' לא היה זקוק להסימן ע"ד חתיכת הדג שלו, בודאי שגם רבנו הזקן לא היה זקוק לזה.

ומאידך, אם רבנו הזקן היה זקוק לסימן, מדוע ה'חווה' לא קשר חוט לאותה חתיכת דג, למען ידע שלא תתערב החתיכה שלו בין שאר כל החתיכות הרבות המתבשלות והמתחלקות על ידי המשמשים בין כל המסובין להשלחן?

ונראה לבאר, דבודאי שרבנו הזקן לא היה זקוק כלל לאותו סימן למען ידע שלא תתערב החתיכה המגיעה לה'חווה', בדיוק כמו שה'חווה' לא היה זקוק לזה, אלא שענין קשירת החוט לסימן יש לבאר בהקדם הא דאיתא ברשימות כ"ק אדמו"ר זי"ע חוברת קסב ס"ב (עמ' סו): "קודם שנלקח אדמו"ר הזקן למאסר, שלח פדיון נפש להרה"צ ר' לוי יצחק מבארדיטשוב ע"י ר' יעקב סמיליאנער - והוא היה פון די בעלי דעתן - בזה הלשון: 'לעורר רחמים ולהשתדל אז אלע זיינע מחשבות זאלען ארויס [=שכל מחשבותיו יצאו (יתגלו)] מן הכח אל הפועל בלי היזק גופני ונפשי - וצוה את ר' יעקב שיקרא את הפ"נ, און זאל זיי (התיבות) חוקק זיין [=ושיחוקק את התיבות (בזכרונו)]."

"כשבא ר' יעקב לבארדיטשוב ראה והנה אבד את הפ"נ, ובא אל ר' לוי יצחק ואמר לו את הפ"נ, כפי שנחקק בזכרוננו כציווי אדמו"ר הזקן. - וישאלהו ר' לוי יצחק, מה שם אמו (של אדה"ז), ולא ידע ר' יעקב סמיליאנער.

"וידליק ר' לוי יצחק את הלויולקע (מקטרת) - כל זה היה קודם התפלה - ויאמר: מיט דער ליולקע וואלט איך געקאנט פארברענען גאנץ פטרבורג [=עם מקטרת זו יכולתי לשרוף את כל פטרבורג].

"ויענה ר' יעקב סמיליאנער - ולא קראו בשם "רבי" ויאמר: בארדיצעוער רב, דער רבי (אדה"ז) איז א רייסעשער (ממדינת רייסן) רבי, דער רבי איז חכמה בינה דעת (היינו, שאינו נוהג בדרכי פולין בעניני מופתים כו')". עכ"ל, ע"ש המשך הסיפור.

ועי' עוד ברשימות שם ס"ח (עמ' 15): "איך לנו לדרכי פולין (הוראת מופתים), אבל ברור הוא, שאם לא היה אדמו"ר הזקן חפץ - לא היו אוסרים אותו", עכ"ל.

ועי' ספר השיחות תש"נ ח"א (עמ' 201 ואילך) אודות סיפור קידוש לבנה על הספינה בעת המאסר, שרבנו הזקן יכול היה לעשות, ועשה בפועל, נס שהספינה נעצרה מעצמה, ואעפ"כ ביקש מהפקיד שיעצור את הספינה, כי רצה שגם ההכנה להמצוה תהיה בדרך הטבע ולא באופן ניסי - ועי' ליקוטי שיחות ח"ה (עמ' 80).

ומעתה יבואר היטב מדוע רבנו הזקן קשר חוט לאותה חתיכת דג למען ידע שלא תתערב חתיכה זו בשעת הסעודה וכו', כי רבנו הזקן הוא "רבי ממדינת רייסין שאינו נוהג בדרכי פולין בעניני מופתים", ושיטתו שכל עניני עבודת ה' ומצות צריך לחדור לטבע דוקא, שבזה דוקא מתבצעת בצורה מושלמת ענין הדירה בתחתונים. משא"כ החוזה מלובלין היה רבי כפי מנהג פולין, ולכן לא קשר חוט על מנת הדג שלו, כי היה רגיל בדרכי מופתים - ע"ד שהרה"ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב, היה יכול במקטרת שלו לשרוף את כל פטרבורג, הגם שרבנו הזקן ג"כ היה לעשות כך, אלא כיון שזה לא היה דרכו, לא עשה כן, וא"ש.



רבוש"ע בעת פתיחת הארון ביו"ט [גליון]

הרב מנחם מענדל סופרין
שליח כ"ק אדמו"ר – ליעדו, אנגלי'

בגליון הקודם (עמ' 230) העיר הת' נ.מ.ו. שי' מהשיחה בתו"מ התוועדויות תשנ"ב (ח"א עמ' 109), שמהלשון שהרבי אומר "בכל יו"ט, בעת פתיחת הארון (וכשחל בחול - לאחרי ההקדמה דאמירת י"ג מדות הרחמים)" משמע שצריכים לומר הרבונו של עולם בעת פתיחת הארון בכל יו"ט גם כשחל בשבת, וזה שכתוב בסידור "ביו"ט - כשחל בחול" קאי על הי"ג מדות הרחמים שאומרים אותם רק כשיו"ט חל בחול (ובר"ה ויהיכ"פ גם כשחל בשבת), אבל הרבוש"ע בעצמו לכאורה צריכים לומר בכל יו"ט גם כשחל בשבת.

ולפלא שלא ראיתי נוהגים כן, וגם מהסידורים לא משמע כן. ע"כ מדבריו.

המערכת רצו לתרץ "דאין לדייק מכאן דהכוונה הוא אפילו אם חל בשבת, די"ל דהכוונה הוא לרוב הפעמים כשחל בחול ולא נחית לחלק" ע"כ.

ולא הבנתי תירוץ דהא ראייתו של הת' הנ"ל לא היתה מהלשון "בכל יו"ט" אלא מהלשון בסוגריים "וכשחל בחול - לאחרי ההקדמה דאמירת י"ג מדות הרחמים" דמשמע מזה דכשחל בשבת אומרים הרבוש"ע בלי הקדמת י"ג מדות הרחמים?

ולתרץ הקושיא של הת' הנ"ל אולי י"ל דהכוונה בהסוגריים הוא דאומרים הרבוש"ע רק כשחל בחול ולאחרי ההקדמה דאמירת י"ג מדות הרחמים. והלשון "בכל יו"ט" בפנים השיחה היינו בכל אחד מהשלש רגלים אבל לא בכל יום של היו"ט אפילו כשחל בשבת (ובהמשך למה שבארתי מתאים ההוספה מהמערכת).

ולתועלת הקוראים אצטט לשון השיחה לפני הקטע הנ"ל ולאחריו "הרי מצינו דוגמתו פלא הכי גדול בכל יו"ט, בעת פתיחת הארון (וכשחל בחול - לאחרי ההקדמה דאמירת י"ג מדות הרחמים) שכאו"א מישראל מבקש על עצמו ויתקיים בנו מקרא שכתוב ונחה עליו רוח ה' וכו'".

ואולי יש טעות הדפוס בסוגריים וצ"ל אחד משני אופנים א) וכשחל
בחול, (ולא במקף) ב) כשחל בחול (ולא "וכשחל").



החתן התמים
שמואל זאנוויל שיחי' קליין
והכלה מרת לאה שתחי' שפירא

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום רביעי ט"ז שבט ה'תשס"ח

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' גבריאל וזוגתו מרת מאליא רחל שיחיו שפירא
הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל שיחיו קליין



לזכות האשה החשובה מנב"ת
מרת שרה טעמא תחי'
בקשר ליום ההולדת ביום כ' שבט

יהי רצון שתהי' לה שנת ברכה והצלחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
מתוך בריאות הנכונה והרבה נחת מיר"ח שיחיו
ושמחה וטוב לבב תמיד כה"י

לזכות
החתן התמים
הרב **מנחם מענדל שיחי'**
והכלה מרת **הדסה שתחי'**
קירשנבויים

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום רביעי כ"ג שבט ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה
הרה"ת ר' **נחום יצחק** וזוגתו מרת **אסתר שיחיו קפלן**



לזכות
החתן התמים
מאיר חיים שיחי' ריבקין
והכלה מרת **סימא שתחי' קליין**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי י"ז שבט ה'תשס"ח

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"ח הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **חנה שיחיו ריבקין**
הרה"ח הרה"ת ר' **אברהם** וזוגתו מרת **שרה שיחיו קליין**

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 שנגהאי 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

כה שבט ה'תשמ"ט



האשה 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

זעליגזאן

תנצב"ה

נדפס ע"י

בניהם:

הרה"ת ר' **מיכאל אהרן** ורעייתו **חנה**

ובניהם: **מרדכי וחי' בילא**

שיחיו

התמים ר' **יוסף יצחק** שיחיו

לזכרון
הרבנית הצדקנית מרת חי' 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 דורנו