

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שלושים שנה

גליון ז' [תתקצג]

ש"פ יתרו - כ"ב שבט

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה

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

ב"ה
ש"פ יתרו – כ"ב שבט
ח'תש"ע
גליון ט [תתקצג]

תוכן הענינים

- גאולה ומשיח
עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם..... 3
"מעלין בקודש" אצל הכהנים לעתיד לבוא..... 9
- לקוטי שיחות
חיוב תלמוד תורה בדרך..... 15
הניח לו רבו תפילין בראשו..... 18
בהיתר אכילה ע"י ברכת הנהנין [גליון]..... 20
- שיחות
תוספת חנוכה - הכשר מצווה [גליון]..... 21
- נגלה
תולדותיהן כיוצא בהן או לא..... 25
שיטת רש"י בתשלומי נזק..... 29
- הפידות
אספקלריא המאירה..... 33
צדיקא דאתפטור אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהי..... 34
הערה במאמר ד"ה באתי לגני ה'תש"ל..... 36
דעת - יציאת מצרים..... 37
ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה [גליון]..... 39
עיקר שכינה [גליון]..... 39
- הלכה ומנהג
שיעורי חת"ת ורמב"ם..... 42
הטעמים לאיסור תפילה ע"ג האילן..... 49

- 51..... הריגת יתושים
- 60..... ללמד חומש לפי הסדר או לפי הפרשיות
- 69..... זריעה במקוה בור ע"ג בור עם פילטער
- 70..... מקום הנחת תש"ר באמצע רוחב הראש ממש
- 71..... מקום הנחת תפילין של ראש לדעת אדה"ז בסידורו [גליון]
- 76..... בגדרי אונן [גליון]
- 77..... תפלה עבור גויי הארצות [גליון]
- 78..... טיבולו במשקה לעניין צוקר [גליון]
- 78..... חוזה לשבת עם שותף נכרי [גליון]

פשוטו של מקרא

- 87..... תועבת מצרים

שינוי

- 89..... סיפור תמוה על הרגצו'בי וס' התניא



מודעה ובקשה

להכותבים שיחיו נא להשתדל לשלוח ההערות לא יאוחר מיום רביעי בלילה על מנת שיהי' לנו הזמן להגיהו להכינם לדפוס, ולפעמים גם להחזירם להגיה ולהעיר אשר ברוב הפעמים הטעויות הם מחמת קוצר הזמן להכינם לדפוס.

הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תרומה - ז' אדר
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ב' אדר**

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

כל כבודה בת מלך פנימה

בלקו"ש חכ"א ע' 379 (הוספות לפ' בשלח) הביא הגמ' דסוף מכות: "שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים, התחילו הן בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק? א"ל לכך אני מצחק, דכתיב: (ישעיהו ח') ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו, וכי מה ענין אוריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני! אלא, תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, באוריה כתיב: (מיכה ג') לכן בגללכם ציון שדה תחרש וגו', בזכריה כתיב: (זכריה ח') עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה - הייתי מתיירא שלא נתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה - בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת" (בגאולה העתידה בב"א).

ומקשה מהו כוונת הנבואה שגם נשים תשבו ברחובות ירושלים - הרי דבר זה הוא לכאורה היפך הכלל ד"כל כבודה בת מלך פנימה" שכבודה של האשה היהודייה הוא בהיותה "פנימה" ולא בהימצאותה ברחוב? בדומה לזה יש להקשות גם על נבואתו של ירמיהו הנביא "אודות גאולה העתידה" "עוד יישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול חתן וקול כלה" הלא קולה של אשה הנשמע ברחובות הוא היפך הצניעות?

ומבאר זה על פי מה שכתבו התוס' (מכות שם בד"ה אוריה) שהנבואה ד"עוד ישבו זקנים וזקנות" נאמרה על הזמן שאחר תחיית המתים (כדאיתא בפסחים סח, א) שבאותו הזמן תתבטל היצה"ר לגמרי ו"גם אויביו ישרים עמו" שגם היצר הרע ישרים עם רצון של היהודי לעבוד את הקדוש ברוך הוא, ובזמן שכזה, אין צורך בזהירות של "כבודה בת מלך

פנימה" ולכן הנבואות ד"עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים" ו"עוד יישמע בערי יהודה קול חתן וקול כלה" יוכלו להתקיים עיי"ש.

קשה מהגמ' סוכה דלעת"ל אנשים לבד ונשים לבד

הנה איתא בסוכה (נא, ב) - בנוגע לשמחת בית השואבה במקדש - תנו רבנן בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש.. התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. היכי עביד הכי? והכתיב (דברי הימים א כח) "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" - אמר רב: קרא אשכחו ודרוש, (זכריה יב) "וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד" אמרו: והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבא - שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם - אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם - על אחת כמה וכמה".

ובס' 'יד דוד' שם הביא להקשות ע"ז, מהא דאיתא בקידושין (פ, ב) ד"בשעת אנינות תביר יצריה" דלכך מתיר אבא שאול בזמן אנינות להתייחד אדם אחד עם שתי נשים, וגם רבנן שאוסרים הוא מטעם אחר, דיש לחוש לפעמים שאין שם אנינות ועושין עצמן וכו' כמ"ש רש"י שם (בד"ה ורבנן), נמצא דאפילו רבנן מודים שבשעת אנינות תביר יצריה, והתוס' שם (בד"ה כי) הביאו בשם ר"ח, דרבנן דפליגי זהו משום דסב"ל דגם בשעת אנינות איכא יצה"ר, אבל לכו"ע יוקשה לפי אבא שאול מקרא דזכריה דגם בשעת ההספד בענין אנשים לבד ונשים לבד?

ותירץ דע"כ צריך לומר דלעת"ל לאו משום גדר עבירה קאמר, דהא אמר בהדיא ש"אין יצה"ר שולט", ובעל כרחיך צ"ל דלאו אורח ארעא הוא שיתערבו אנשים עם נשים, ומביא ראי' לזה מהך דב"ב נח, א: ר' בנאה הוה קא מציין מערתא, כי מטא למערתא דאברהם, אשכחיה לאליעזר עבד אברהם דקאי קמי בבא. א"ל: מאי קא עביד אברהם? א"ל: גאני בכנפה דשרה וקא מעיינא ליה ברישיה. א"ל, זיל אימא ליה: בנאה קאי אבבא. א"ל: ליעול, מידע ידיע דיצר בהאי עלמא ליכא", הרי מוכח מכאן דבדליכא יצה"ר ליכא חשש, וא"כ למה לע"ל לגבי הספד עבדינן הרחקה? אלא ש"מ כנ"ל ששם הוא משום דלאו אורח ארעה שיתערבו אנשים עם נשים אפילו במקום שאין יצה"ר, ובאברהם שאני וכו' עכתו"ד.

ועי' גם בס' 'פנתח עינים' (סוכה שם) שהביא קושיא זו בשם ה'ישרש יעקב' (מהר"ח אבואלעפיא) והקשה על תירוצו שם, ומוסיף דבאמת גם לפי רבנן (אי נימא כהתוס' דסב"ל דאפילו בשעת אנינות איכא יצה"ר) קשה, דכיון דלעת"ל אין יצה"ר שולט בהם למה צריכים להרחקה? ועכצ"ל דזו הרחקה יתירה לפנים מן השורה, ועד"ז יש לתרץ לפי אבא שאול דאף דסב"ל דתביר יצריה מ"מ לעת"ל ה"ז הרחקה יתירה עיי"ש, ועי' עוד בס' 'רוב דגן' שם מ"ש בדברי הישרש יעקב.

אמנם דבריהם אינם כמבואר בהשיחה, דהרי בהשיחה מפורש דכשיבתטל יצה"ר וגם אויביו ישרים עמו אין צריכים להרחקה, וכפי שמוכח ממ"ש עוד ישבו זקנים וזקנות וגו', קול חתן וקול כלה, ועוד דלפי החיד"א והיד דוד תקשי עלייהו מפסוקים אלו דלעת"ל שלא יהי' יצה"ר אי"צ להרחקה?

בירור הרבי בענין זה

ומצינו הגדרה בענין זה בלקו"ש חי"א פ' בשלח ב' (ע' 58) בהערה 20, שכתב שבכמה מפרשים כתבו שלכן לקחו [מרים והנשים] תופים כדי שלא ישמעו האנשים את קולן לפי ש"קול באשה ערוה" (ברכות כד, א), וממשיך שמזה שלא הביא רש"י פירוש זה מובן שע"פ פש"מ לא היתה זאת כוונתן, ובשוה"ג שם כתב וז"ל: והטעם (גם ע"פ דין) י"ל: בנדו"ד אי"ז שייך, דהרי מפורש בפרש"י (טו ב) "ראתה (אפילו) שפחה על הים מה שלא ראו נביאים", הרי באותה שעה אין שום חשש וכו', ואינו דומה למשארז"ל בסוכה (נב א) "ומה לע"ל שעוסקין בהספד ואין יצה"ר שולטבהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד כו'", כי בקרי"ס הייתה יתרה מזה (כפרש"י): זה א-לי - היו מראין אותו באצבע. עכ"ל, הרי מפורש הכא שיש בענין זה אופנים שונים: א) האופן דלע"ל - ימות המשיח - שאז לא יהיו בדרגא גדולה כ"כ ועדיין שייך חשש, ולכן צריך הרחקה, ב) האופן דקריעת ים סוף כשהיו מראין אותו באצבע דאז ליכא שום חשש דקול אשה וכו'.

ובביאור יותר איתא בשיחת י"ב תמוז תשכ"ו (אות ח') עה"פ (תהלים פז, ז), "ושרים כחוללים כל מעיני בך" דמובא ע"ז במדרש (מדרש תהלים שם) ב' דעות: דעה אחת: "אמר ר' יהודה ברבי סימון בשם ר' מאיר כשם שהבאר נובע מים חדשים בכל שעה, כך ישראל אומרים שירה חדשה בכל

שעה, הדא הוא דכתיב "ושרים כחללים כל מעיני בך" ודעה השני' "רבנן אמרי כשם (שהאנשים) אומרים שירה, כך אומרים הנשים שירה שנאמר "כל מעיני בך" ואומר (שה"ש ד, יב) "גן נעול אחותי כלה גל נעול מעין חתום" כלומר לדברי רבנן לא רק האנשים יאמרו שירה - "ושרים", אלא גם הנשים שנקראות "מעיני" תאמרנה שירה ושמחה "בך".

ואחד מהקושיות שהקשה הרבי שם: מהו החידוש שגם הנשים ישירו וישמחו, הרי כך כבר הי' לעולמים בעת יציאת מצרים "ותקח מרים וגו' ותצאן כל נשים אחרי' בתופים ובמחלת"? (בשלח טו, כ) ומבאר דבעת יציאת מצרים היתה השירה רק ע"י תופים ומחולות בלבד בלי שירה בפיה. ואילו לעתיד לבוא תהי' שירת הנשים ללא תופים ומחולות "ושרים" בקול (בלי כלי נגינה). וענין זה הוא חידוש גדול כי בזמן הזה הרי "קול באשה ערוה" (כי זהו היפך הצניעות של "כל כבודה בת מלך פנימה"), ואילו לע"ל גם הנשים יאמרו שירה בפיה ובקול, וזהו ע"ד המבואר בכתוב "עוד ישמע בהרי יהודה ובחוצות ירושלים .. קול חתן וקול כלה", ומבאר הטעם ע"ז, כי שירה זו תהי' בתקופה שלאחר תחיית המתים (כמ"ש התוס' הנ"ל בסוף מכות) שאז אין צורך בהפרדה בין אנשים לנשים כמ"ש ש"ם" "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים" שהכוונה בזה היא שישבו יחד שאז יתבטל היצר הרע לגמרי, שהרי אז "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ולא עוד אלא שיהי' "שמש גדול" (לשון הגמ' סנהדרין נט, ב) לסייע בכל עניני הקדושה.

אבל בתקופה הראשונה של ימות המשיח" כאשר"עולם כמנהגו נוהג", ומציאות הרע לא תתבטל לגמרי (למרות שגם אז תהי' עלי' גדולה בכל עניני עבודת ה' כי "עסק כל העולם יהי' לדעת את ה' בלבד") אכן ייעשה ענין זה עפ"י כללי הצניעות נשים לחוד ואנשים לחוד, כדאיתא בסוכה "ומה לעתיד לבוא שעסוקין בהספד ואין יצה"ר שולט בהם אמרה תורה אנשים- לבד ונשים- לבד עכשיו על אחת כמה וכמה" עכתוה"ד.

ונראה הכוונה בזה, דהגמ' איירי בתקופה הראשונה דימות המשיח, והיצה"ר עדיין קיים אלא שאינו שולט, ולפי מצב זה עדיין צריכים

¹ אבל בפשוטו של מקרא נת' שם בההערה דח"א, ששרו גם בפה עיי"ש.

להרחקה, משא"כ השירה דנשים קאי על תקופה הב' שלאחר תחיית המתים שאז יתבטל היצה"ר לגמרי וגם אויביו ישרים עמו וכו' שאז אי"צ להרחקה כלל.

הרי גם הכא מפורש לא כהיד דוד והחיד"א, אלא דזה תלוי בב' התקופות, וזה מתאים למה שהובא בס' 'ימות המשיח בהלכה' (סי' לא) מהמגיד מישרים פ' ויקהל (ד"ה שנת ש"ו) וז"ל: "מגלינא לך רזא טמירא . . שבזמן תחיית המתים דהוא בתר ימות המשיח, יהא חרב עלמא מתאוות וכיסופין בהאי עלמא, והא בהוא זימנא יתבטל יצר הרע מעלמא", עכ"ל, ועי' גם לקוטי שיחות חכ"ד פ' שופטים (ב) לגבי ערי מקלט לע"ל דבסעי' ו שם משמע דלדעת הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג יהי' שייך רוצח בשוגג, וקאי שם בתקופה הא'.

ויש להוכיח כן עוד בדעת הרמב"ם ממ"ש בהל' מלכים פי"ב ה"ד: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמות, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה" (פ"ט ה"ב), והרי כתב הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ה ה"ד) דענין ה'בחירה חפשית" הוא היסוד לשכר ועונש, ואם לא הי' ענין הבחירה מה מקום היה לכל התורה כולה ובאי זה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק, השופט כל הארץ לא יעשה משפט? עיי"ש, ואי נימא דבימות המשיח יתבטל היצה"ר לגמרי ולא יהי' בחירה, איך שייך לומר דע"י העסק בתומ"צ יזכו לחיי העולם הבא,² וא"כ הרי

² ועי' שבת קנא, ב, והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה, ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, ובפי' הרמב"ן על התורה על הפסוק ומל ה' וגו' (דברים לו), פירש שזה קאי על יצה"ר שיתבטל לגמרי, הרי מוכח לפי"ז דלשמואל (וכן פסק הרמב"ם) לא יתבטל היצה"ר, אבל יש לדחות דרש"י פירש שם "זכות וחובה" באופן אחר דלא קאי על היצה"ר, אלא דהיינו לא דבר לזכות בו שכולם יהיו עשירים וכו' עיי"ש, ואין זה שייך ליצה"ר, וא"כ אפשר לומר שכך פי' גם הרמב"ם, ועי' בס' ימות המשיח בהלכה שם.

³ ועי' לקו"ש חל"ג ע' 87 ואילך וחל"ד ע' 135 בהערה 39 דאין הכוונה שרוצים ומתאוים לעוה"ב בתור שכר, כ"א לענינו שהוא שלימות העבודה - שהיא הדביקות בה' ע"י הדעת והאהבה עיי"ש בארוכה, אבל מ"מ הרי זה גם ענין של שכר.

מוכח מזה גופא שגם בימות המשיח יהי' ענין הבחירה.

ב' סוגי יצה"ר

אלא דאכתי צריך ביאור דהרי גם על תקופה הא' אמרינן (סוכה נב, א) שהקב"ה שוחט ליצה"ר, [דהרי זה בא בהמשך הגמ' דאיירי בתקופה הא' כנ"ל] וא"כ איך אמרינן דאכתי יהי' ענין הבחירה?

ואולי אפ"ל בזה ע"פ מ"ש בס' 'בן יהוידע' סוכה שם (בד"ה ומה לעת"ל) שיש שני מיני יצה"ר: הא' (יצה"ר הנקרא מלאך רע שנמשך ובא מצד הקליפה, והב') מצד החומר המוטבע באדם מעת הלידה, ועד"ז כתב בס' ערבי נחל ר"פ תצא, דנודע שיש שני מיני יצר הרע, האחד הוא המלאך המסית אשר לזה נברא וזהו מלאכתו ועליו ארז"ל שם לעתיד לבוא מביא הקב"ה ליצר הרע ושוחטו וכו', אבל יש מין יצר הרע השני שהוא תאות הגוף מצד עצמו מצד היסודות, וכמ"ש הרח"ו איך מכלל יסוד נמשך תאוה אחרת, וכאשר אין האדם מחליש כחם אזי מתגברת התאוה יותר.. ולכן אמר יצרו של 'אדם' דייקא ר"ל היצר של האדם עצמו שמצד יסודות גופו מתגבר עליו דייקא וכו', וכ"כ בשו"ת 'להורות נתן' ח"א אבהע"ז סי' נט ובכ"מ.

וא"כ אפ"ל דהא שבתקופה הא' הקב"ה שוחט ליצה"ר, הרי זה קאי רק על סוג הא' היינו המלאך המסטין וכו' שהוא יישחט, אבל סוג הב' שמצד טבע האדם עצמו לא יתבטל לגמרי, דאף שתרבה הדעת והחכמה ויתקיים היעוד דוהסירותי את לב האבן מבשרכם כו', אבל אכתי לא יהי' בהאדם שלימות הביורור, ואפ"ל דזהו גם כוונת הגמ' שם דאין יצה"ר "שולט" אז [או כהגירסא בעין יעקב "מתגרה"] אבל מ"מ לא נתבטל לגמרי.

וע"ד שכתב בלקו"ש חל"ח ע 109: דבסוף הל' מלכים כ' הרמב"ם "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ולא תחרות שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנין מצויין כעפר ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", דעפ"ז מובן דזה שלע"ל (בתקופה הראשונה דימוה"מ עכ"פ) יהיו כל ישראל מובדלים מדרכי העולם ויהיו עסוקים רק לדעת את ה', הוא מחמת מצב העולם דאז, המאפשר את זה. כלומר: אין זו התכונה של בני"י מצד עצמם "באותו הזמן", אלא תוצאה ממצב העולם דלהיות ש"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה כו' שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנין מצויין כעפר" הרי אין מקום לשום

עסק בעניני העולם כ"א רק "לדעת את ה' בלבד עיי"ש עוד, וכיון שאין זה בירור בהאדם עצמו לכן שייך עדיין ענין הבחירה, משא"כ אחר תחיית המתים יתבטל ענין הבחירה לגמרי, ועפ"ז מובן דרק על תקופה זו דתחיית המתים אמרינן דאי"צ להרחקה כלל משא"כ בתקופה הא' בימות המשיח. ועי' עוד בקונטרס "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם" סעי' י' בענין החילוק בין תקופה הא' להב' ובכ"מ.



"מעלין בקודש" אצל הכהנים לעתיד לבוא

הרב מנחם מענדל רייצס
משפיע בישיבת תות"ל קרית גת

א. בקונ' הידוע בשם "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם", מקשה רבינו על פי' האריז"ל הידוע שלע"ל תהיה הלכה כבית שמאי - דלכאורה, "איך יתכן שתתבטל ההלכה כבית הלל לאחר הנהגת בני ישראל כדעת בית הלל במשך כל הדורות (מאז שנפסקה הלכה כמותם) - הרי זה ירידה הכי גדולה לדעת בית הלל, היפך בתכלית מהכלל "מעלין בקודש", ודוקא בזמן המשיח?!" (עכ"ל - התוועדויות תשנ"ב ח"א ע' 184).

ומתרץ שם, "שמ"ש האריז"ל שלעתיד בזמן המשיח תהיה הלכה כבית שמאי, קאי על התקופה הראשונה דימות המשיח, אבל בתקופה השניה דימות המשיח, כשיחיו המתים, ומצוות בטלות לעתיד לבוא, אזי תתקיים "מחלוקת שמאי והלל", שתהיה הלכה כשמאי והלל גם יחד" כו'.

[וכבר העירו, שלכאורה אין התירוץ עדיין מספיק, דסו"ס הרי בתקופה הראשונה תהיה הלכה כב"ש ולא כב"ה, ואם כן, בתקופה זו הרי אין זה מתאים עם הכלל "מעלין בקודש" - והארכת בזה במק"א, ואכ"מ].

ולכאורה צריך ביאור:

כי הנה ידועים דברי האריז"ל לענין הכהנים והלויים לע"ל, שאז יתחלפו הכהנים בלויים והלויים בכהנים. וז"ל בשער הפסוקים ליחזקאל (והובא בקיצור גם בלקו"ת על יחזקאל) בתחילתו: ". מה שעתה היו הכהנים עובדים, יהיו אז הלויים עובדים בכהונה, באופן שהכהנים יחזרו להיותם לויים והלויים יהיו כהנים. וזהו שכתוב 'והכהנים הלויים בני צדוק

וגו" - פירוש: כי הכהנים אשר ישמשו בכהונה לעתיד, יהיו מאותם שעתה היו לויים; ואלו הלויים שעתה, יהיו אז כהנים בני צדוק".

והובא בתניא פ"נ, וז"ל: "וכמ"ש האריז"ל ע"פ והכהנים הלויים שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד". וראה שם שזהו מצד מעלת הגבורות על החסדים שיתגלה לע"ל, ומזה מובן שהוא בדומה לזה שאז תהיה הלכה כב"ש - שמדתם מדת הגבורה כידוע. (וראה בארוכה לקו"ת קרח נד, א; תורת לוי"צ עמ"ס קידושין ע' קלט - שמקשר הענינים כו').

ואם כן, כשם שבנוגע לזה שתהיה הלכה כב"ש מקשה בהשיחה איך זה מתיישב עם הכלל ד'מעלין בקודש' - כך יש להקשות על זה שלעתיד "הכהנים יחזרו להיותם לויים והלויים יהיו כהנים" (כל' שער הפסוקים הנ"ל), דאיך יתכן שהכהנים ירדו אז ממעלת הכהונה ויהיו רק לויים, הרי זה היפך הכלל ד'מעלין בקודש ואין מורידין" ?!

[ולהעיר ממכ' רבינו בענין אחר - הובא ב'הנה ימים באים' ח"א ע' 199 - "דשונה למעליותא מעמד הכהנים בקשר לבית המקדש הג' מאשר במשכן וב' המקדשות"; ולכאורה כאן מצינו להיפך ממש !].

ב. והנה מצינו התייחסות לענין כגון דא בדברי האור החיים הק'. וז"ל בפ' ויחי מט, כח - בקשר לזה ש"עתידה עבודה שתחזור לבכורות": "הגם שניתנה עבודה ללויים, שקולים הם, ויבואו שניהם לעבוד עבודת הקודש, כי מעלין בקודש ולא מורידין". וכן בפ' במדבר ג, מה: "הגם שארז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות, לא ירדו הלויים מהיות לה', והוא אומרו והיו לי - אני ה', כשם ששמי לעולם ועד - כמו כן יהיו לי הלויים".

והיינו, שלדעתו זה שעתידה עבודה שתחזור לבכורות אינו מוריד כלום מהלויים, כי הם יבואו בתור תוספת בלבד. (ויש להסביר בפשטות, שכיון ולע"ל יעסקו יותר בעבודת ה' וכו' ובכלל זה גם בעבודה בבית המקדש, הרי שיהיה צורך ביותר משמשים בקודש ולכן יוסיפו את הבכורות על הלויים כו').

ולפ"ז לכאורה היה אפשר לומר גם בנדו"ד, שאמנם הלויים הפכו להיות כהנים, אך גם הכהנים ימשיכו להיות כהנים, והלויים יבואו בתור הוספה. ובתור לויים ישמשו אז ישראלים שיתעלו ממדרגתם ויהפכו

להיות לויים וכו'. ואם כך, הרי אין שום ירידה לכהנים, אלא רק עליה ללויים שיצטרפו המה אל הכהנים ויתווספו עליהם.

ובאמת שבדרושי החסידות שראיתי לע"ע שמביאים את דברי האריז"ל, מזכירים רק את החלק החיובי שבדבריו - זה שהלויים יהפכו אז להיות כהנים; ולא ראיתי מזכירים במפורש את החלק ה"שלילי" לכאורה - היינו זה שהכהנים יהפכו אז להיות לויים.

אבל אין בזה תירוץ מספיק, כי בשער הפסוקים הנ"ל מפורש: "שהכהנים יחזרו להיותם לויים" - היינו, שהכהנים יפסיקו אז לשמש בעבודת הכהונה.

ובאמת כד דייקת, הרי גם מהמבואר בחסידות בענין זה (תניא פ"ג הנ"ל. ועוד) מובן להדיא, שאין הפירוש רק שגם הלויים ישמשו בעבודת הכהונה, אלא שדוקא הלויים בגלל מעלת הגבורות כו' יהיו אלו שמתאימים להיות כהנים, ואילו הכהנים, כיון שענינם חסדים, הרי שתהיה מעלתם פחותה.

ושוב מצאתי הדבר מפורש בדברי רבינו (בהערתו לתניא שם), וז"ל: "מדייק ומוסיף בזה שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד - וי"ל דבזה מיישב הקושיא שהרי התורה אמרה לנו ולבנינו עד עולם שמזה ידענין שלא יהיה בה שינוי!

ומבאר, דאלה שעכשיו (ולא בזמן ההוא) הם לויים - יהיו (כי יולדו) כהנים לעתיד.

ואם תאמר: אם כן (דלעתיד לבוא יולדו הלויים לאב כהן) מהו החידוש?

וההסברה פשוטה - הלויים (בעניני תורה ומצוות - היינו אופן עבודתם בבית המקדש ועל דרך זה בתפלה וכו') היינו מפני שנשמתם בחינת לוי (גבורה וכו'), ועל דרך זה הכהנים - מפני שנשמתם בחינת כהן איש החסד (כדלעיל בפרקין). ולעתיד לבוא הנשמה שבבחינת לוי תהיה למעלה מהנשמה שבבחינת כהן. ולכן יולדו בדוקא לאב כהן וכו'".

הרי מפורש בדברי כ"ק אדמו"ר, כי אמנם לא מדובר על שינוי בגופים אלא שינוי בנשמות, אך עכ"פ לענין הנשמה מפורש בדבריו ש"לעתיד

לבוא הנשמה שבבחינת לוי תהיה למעלה מהנשמה שבבחינת כהן" - כלומר: שנשמות לויים יולדו לכהנים וישמשו בכהונה ("למעלה מהנשמה שבבחינת כהן") ואילו נשמות כהנים יולדו אז ללויים וישמשו רק בעבודת הלוייה!

ושוב איפוא הדרא קושיא לדוכתא - איך יתכן שנשמות הכהנים ירדו ממעלתן, היפך הכלל ד"מעלין בקודש"?

[ולהעיר שאמנם לפי דברי כ"ק אדמו"ר נמצא לכאורה שגם לע"ל ישמשו בעבודות הכהונה גם נשמות של כהנים - שהרי האב הוא כהן לגמרי, ורק הבן שנולד לו הוא עם נשמה של לוי. וא"כ הדור הראשון של הכהנים כן יהיו כהנים ממש כו'. ודו"ק; אך עכ"פ השאלה היא לגבי המשך הזמן וכו'].

ג. אך אולי יש לומר נקודת הביאור בזה, ובהקדים - שבאמת אינו דומה כלל להא דב"ש וב"ה:

בהא דב"ש וב"ה הרי פשוט שהדיעה שנוהגים כמותה בפועל למעשה יש בה מעלה לעומת הדיעה שאין נוהגים כמותה בפועל. ולכן, כאשר באים ואומרים שמפסיקים לנהוג הלכה כב"ה (אלא כב"ש) - הרי (לכאורה) זוהי ירידה ממש;

מה שאין כן בנדו"ד, גם כאשר נשמת הכהן נולדת לאב לוי ועובדת בעבודת הלוייה, אין זה ירידה מוחלטת, שהרי סו"ס ברור כי כשם שיש מעלה בעבודת הכהונה, כך יש מעלה לאידך גיסא גם בעבודת הלוייה. וכמבואר בשיחות הק' בכ"מ.

כלומר: גם אם בכללות נחשבת עבודת הכהונה חשובה ונעלית יותר, הרי בפרטים מסויימים בוודאי שיש עילוי גם בעבודת הלוייה. וא"כ, כאשר נשמת כהן עובדת בעבודת הלוייה במקום בעבודת הכהונה - אמנם בכללות יש בזה ירידה מסויימת, אבל לאידך גיסא יש בפרטים מסויימים גם עליה וכו'.

אך לכאורה עדיין אין הענין מחוור, דסו"ס "לויים טפלים לכהן" (לשון כ"ק אדמו"ר בהערותו לתניא שם), וא"כ הרי כאשר נשמת כהן עובדת בעבודת הלוייה פירוש הדבר שהיא הופכת מ"עיקר" ל"טפל"!

ד. אמנם באמת, כבר הערתי בעבר - שלכאורה כל הענין תמוה ומוקשה:

הנה השייכות דלויים לבחינת הגבורות וקו השמאל וכו' היא בשנים (וכמפורש גם בדברי כ"ק אדמו"ר בהערתו לתניא הנ"ל):

(א) מצד שנשמתם שייכת לקו השמאל. (ב) מצד שעבודתם שייכת לקו השמאל. היינו, שהקרבת קרבנות דכהנים ענינה המשכה, קו הימין, ועבודת הלויים שהיתה בשירה וזמרה וכו' ענינה העלאה, קו השמאל. (ראה מאמר "באתי לגני" תשי"ב, ושם נסמן באות ג. ומפורש בתניא שם: "ועבודת הלויים היתה להרים קול רנה ותודה בשירה וזמרה בניגון ונעימה בבחי' רצוא ושוב" וכו' עיי"ש. וראה 'הנה ימים באים' ח"א פ' קרת, וש"נ).

וא"כ צריך ביאור, אמאי לעתיד לבוא תהיה עליה רק בנשמות (הענין הא'), שהנשמות דלויים יתעלו ויעבדו ככהנים, והנשמות דכהנים שענינם המשכה יהיו רק טפלים וכו', אבל בענין הב', בענין העבודה דלויים, לא תהיה עליה כלל, כי העבודות דכהונה - שענינם המשכה - יישארו החשובות, ועבודות דלויים - שענינם העלאה - יישארו הפחותות ביותר!

(ועוד דבר פלא היוצא מזה, שהנשמות דלויים שענינם העלאה - יעסקו אז בעבודות דהמשכה (הקרבת הקרבנות שענינה המשכה) היפך ענין נשמתם. והכהנים שענינם המשכה יעסקו בעבודות דהעלאה, גם כן היפך ענין נשמתם!)

ולכאורה, היה מתאים יותר שכתוצאה מגילוי המעלה שבקו השמאל וענין ההעלאה - יישארו הכהנים בעבודות הכהונה - המשכה, והלויים בעבודתם שענינה העלאה, ורק שאז הלויים ועבודתם לא יהיו באופן דטפל לכהנים ועבודתם, אלא להיפך.

במלים פשוטות:

לא רק הלויים עצמם ענינם העלאה; גם העבודה שלהם - שירה וזמרה - היא ענין דהעלאה, ולמה העבודה הזו היא תישאר הטפלה והפחותת-חשובה (כדמוכח מהא גופא שכדי לבטא מעלת הלויים הם יפסיקו לעבוד בזה, והכהנים - שיהיו הטפלים - יעבדו בזה) -

כשם שנעשית עליה בנשמות הלויים עצמם, כך היתה צריכה להיות עליה וחשיבות בעבודה דלויים !

ה. ע"כ התמיהה בכללות הענין (וכבר הארכתי בזה במק"א); ואיך שיהיה הביאור בזה, עכ"פ לענין הקושיא שפתחנו בה - לכאורה מעתה אין זה כ"כ קשה:

כיון שלעתיד לבוא תתעלה מעלת הגבורות על החסדים, הרי נמצא שאז יראו את המעלה (לא רק בנשמות הלויים, אלא) גם בעבודת הלויים. כלומר, אז יתגלה שיש מעלה בעבודת השירה והזמרה כו', יותר מאשר עבודת הקרבנות וכו' שנעשית על ידי הכהנים.

וא"כ נמצא, שכאשר "הכהנים יחזרו להיותם לויים והלויים יהיו כהנים" - הרי נעשית עליה בשני הצדדים:

הלויים מתעלים בזה שהם הופכים להיות ה"עיקר", ומשמשים בקודש בתור כהנים;

ואילו הכהנים גם הם מתעלים בזה שהם משמשים עתה בעבודת הלוייה, שאז יתגלה המעלה שבה היתה שייכת לקו הגבורות וכו'.

אלא שלפ"ז נתהפכו היוצרות! . . ושוב נמצא שהכהנים הם העיקר וכו'. - וכמובן שעדיין צריך עיון רב בכל סוגיא זו.

ו. (לחידודא עכ"פ) יש לתרץ - שכל הקושיא מעיקרא לא קשה מידי:

הנה כיון שלעתיד לבוא תהיה הלכה כבית שמאי, הרי מצינו במפורש שבית שמאי חולקים על הכלל ד"מעלין בקודש ולא מורידין" ! . . שהרי זהו מחלוקתם הידועה עם ב"ה לענין נרות חנוכה (שבת כא, ב), שב"ה סוברים כי יש להדליק אחד ואח"כ שנים כו' מצד מעלין בקודש, ואילו ב"ש חולקים וסוברים שפוחת והולך, כלומר, שלא בכל מצב מוכרחים להתחשב בהכלל דמעלין בקודש (וראה מהרש"א שם: "כיון דאיכא טעמא - לית לן למיחש להא דמעלין בקודש כו'"). וכבר האריכו בזה במפרשים ואכ"מ, אך פשטות דברי הגמרא הוא (כך).

וכל הקושיא שבשיחה היא - איך מלכתחילה יגיעו לזה שתהיה הלכה כבית שמאי?! כלומר: כיון שבזמן הזה הלכה כבית הלל, שלדעתם "מעלין בקודש ואין מורידין" - הרי איך "יצליחו" להפוך ההלכה שתהיה

כדעת בית שמאי, בשעה שכרגע עדיין חל הכלל כדעת ב"ה "מעלין בקודש" והוא מונע מאתנו לשנות את ההלכה!..

אך לאחר שכבר נשתנתה ההלכה ונפסק כב"ש (מטעם המבואר בשיחה), שוב אין להקשות איך תהיה אז "ירידה" במעמד הכהנים, שהרי מעתה ואילך שוב אין אנו מחוייבים לכלל זה (כאשר יש איזה טעם המחייב אחרת - וכל' המהרש"א הנ"ל: "כיון דאיכא טעמא"), כיון שכבר נפסקה הלכה כב"ש! וק"ל.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

חיוב תלמוד תורה בדרך

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - ווינקובר ב.ק. קנדה

בלקו"ש חל"ה ויגש (ב) (עמ' 198 ואילך) שקו"ט רבינו בגדר חיוב ת"ת בעת הליכה בדרך והמסתעף, ומבאר עפ"ז יסוד החילוק בין הש"ס והמדרש בפ' הפסוק "אל תרגזו בדרך" (ויגש מה, כד), יעוי"ש בארוכה. בגליון תקצא כתבנו להעיר בזה, ויש להוסיף עוד כמה הערות וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

ילפותא למהות ההגנה שע"י לימוד התורה

א. בהמשך השיחה שם מבאר שיש ב' אופנים במהות ההגנה שע"י התורה: (א) סגולה הקשורה עם המצוה דת"ת, שגדולה זכות מעשה מצוה זו, עד שמגינה על האדם. (ב) הלימוד פועל שינוי בהאדם העוסק בתורה ע"י שהתורה מתאחדת עמו, ובמילא ה"ה מצד עצמו מוגן ושמור מכל דבר המזיק כמו התורה (והיינו שנעשה מיוחד עם התורה עד שהוא חפצא דתורה השומר ומגיין וכש"כ שמור ומוגן, יעוי"ש ובהערה 40 וש"נ).

ומבאר הנפק"מ בין ב' אופנים אלו, דלאופן הא' מספיק לימוד התורה למיגרס שהרי מקיים בזה מצות ת"ת, משא"כ לאופן הב' הר"ז רק כשלומד לעיונא ואז דוקא מתאחד שכל האדם עם התורה ונעשה שינוי גברא.

ובהערה 40 כותב וזלה"ק "ונוגע להלכה - ראה ב"מ (קח,א) ב"ב (ז,ב ואילך) "רבנן לא צריכי נטירותא" (שלכן אין חייבים בבנין חומה להעיר). וי"ל (שגם) בזה הוא החידוש בדרשת ר"י (ב"ב שם) - "אני חומה ושדי כמגדלות (שה"ש ח, י) אני חומה זו תורה ושדי כמגדלות אלו תלמידי חכמים" - על דרשת ר"ל (שם) "אספרם מחול ירבון כו' (תהילים קלט, יח) ומה חול שמועט מגין על הים מעשיהם של צדיקים שהם מרובים לא כל שכן שמגינים עליהם", דלפי דרשת ר"י לא רק התורה שבהם הוא חומה אלא שת"ח הם עצמם כמגדל (לפי שגופן נעשה תורה).

ומה שרש"י (ב"מ שם ד"ה לא צריכי נטירותא) פי' "תורתו משמרתו כדכתיב (משלי ו, כב) בשכבך תשמור עליך . . י"ל לפי שרצה לפרש שהפטור דהשתתפות בהבני', הוא גם בדרגא של "רבנן" (ע"ד דעת ר"ל) שהוא עצמו לא נעשה מיוחד עם התורה עד שהוא חפצא דתורה השומר ומגין (כבדרגת "רבנן" לפי דרשת ר"י, שמדובר בדרגא נעלית יותר ד"רבנן", כנ"ל) ע"כ.

ב. ויש להעיר דלהמבואר בהשיחה שם נמצא דתוכן דברי רש"י לב"מ שם "תורתו משמרתו וכו'" קאי על אופן לימוד התורה למיגרס, דהרי פירושו קאי על דרגא של "רבנן" שהוא עצמו לא נעשה מיוחד עם התורה אלא שזכות התורה משמרתו, ולאופן זה מספיק לימוד התורה למיגרס (משא"כ לאופן לימוד התורה לעיונא מתאחד שכל האדם עם התורה עד שהוא חפצא דתורה) וכמשנ"ת בהשיחה שם.

והדברים מדוייקים היטב בזה שרש"י הביא הכתוב "בשכבך תשמור עליך" (משלי שם). דהנה יעויין בשל"ה (שהובאו להלכה בא"ר או"ח שם סק"ה ובהשיחה שם) וז"ל "חיוב גדול הוא על המהלך בדרך שיעסוק בתורה כהא דתנן המהלך בדרך . . ואומר מה נאה אילן זה כו' (אבות פ"ג מ"ז) וגרסינן נמי בסוטה (מט,א) ובתענית פ"ק (י,ב) שני ת"ח ההולכין בדרך ואין ביניהן ד"ת ראויין לישרף כו' הא ליכא דיבור ראויין לישרף ע"כ לא יזוז מלהרהר בד"ת לקיים מ"ש בהתהלךך תנחה אותך (משלי ו, כב) וילמוד בע"פ מה שיוכל או יעסוק באיזה מזמורים או מאמרים לפרשם כו'".

הרי שהביא השל"ה תחילת הכתוב דמשלי שם "בהתהלךך תנחה אותך" על אופן לימוד התורה למיגרס (שע"ז קאי השל"ה שם כמ"ש

"וילמוד בע"פ מה שיוכל או יעסוק באיזה מזמורים או מאמרים לפרשם כו").

ונמצא מבואר שפיר דתוכן פסוק זה שבמשלי שם קאי על אופן לימוד התורה למיגרס. ומדוייק הוא פרש"י הנ"ל שהביא את סוף הכתוב "בשכבך תשמור עליך" כילפותא ל"תורתו משמרתו" דהיינו דרגא הא' של "רבנן" שלזה מספיק לימוד התורה למיגרס וכמוש"נ. וק"ל.

ג. עוד יש להעיר, דהנה בב"ב שם הביא תחילה ר"ל הילפותא מדכתיב "אספרם מחול ירבון", ואח"כ "כי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה [ר"י לר"ל] מאי טעמא לא תימא ליה מהא אני חומה ושדי כמגדלות וכו'".

ויעויין ברש"ש שם שכתב וז"ל "מאי טעמא לא תימא ליה מהא אני חומה כו", נראה דמהאי קרא [אני חומה כו'] משמע דתורה לחודא שומרת כחומה ואע"פ שאינו מפורסם במע"ט רק שלא יזלזל במצוות כו' . . . משא"כ בקרא דר"ל משמע דבעינן מע"ט. וק"ק מדוע לא הביאו הקרא דבשכבך תשמור עליך כו'".

אכן להמבואר ביסוד דברי רבינו אתי שפיר מדוע לא הביא רבי יוחנן הקרא ד"בשכבך תשמור עליך", דהרי האי קרא קאי על דרגא של "רבנן" שהוא עצמו לא נעשה מיוחד עם התורה, וע"ד דעת ר"ל "מעשיהם של צדיקים כו'", והרי כל חידושו של ר"י הוא דלא רק התורה שבהם הוא חומה אלא שת"ח הם עצמם כמגדל, וזה שפיר מבואר בהאי קרא ד"אני חומה". וכמשנ"ת.

אלא שעצ"ע מדוע הוא דלא הביא ריש לקיש הקרא ד"בשכבך תשמור עליך" אלא הקרא ד"אספרם מחול ירבון". [אלא שלפירוש הרש"ש עצמו בחידושו של ר"י על ר"ל "דתורה לחודא שומרת כחומה . . . משא"כ בקרא דר"ל משמע דבעינן מע"ט", מובן שפיר הא דלא הביא ריש לקיש הקרא ד"בשכבך תשמור עליך", דהרי האי קרא קאי אתורה (לחודא), ולדעתו בעינן מע"ט ("מעשיהם של צדיקים כו").]



הניח לו רבו תפילין בראשו

הרב יעקב יוסף קופרמן
ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

בלקו"ש חל"ט ואתחנן (ב) מבאר בארוכה בדעת הרמב"ם (על יסוד דברי הצפ"ע"נ) שיש הבדל בין תפילין של יד לתפילין של ראש, דכתפילין של יד המצוה היא מעשה ההנחה או הקשירה, אבל בשל ראש המצוה היא שיהי' מונח על הראש, ובלשון הרמב"ם ריש הלכות תפילין שמצוה עשה אחת היא "להיות תפילין על הראש" ומ"ע שני" "לקשרם על היד". וכמבואר גם בלשון הכתוב "וקשרתם לאות על ירך והיו לטטפות בין עיניך" דבשל יד נקט הכתוב מעשה הקשירה, ואילו בתפילין של ראש נאמר "והיו". ולכן חילקן הרמב"ם לשתי מצוות במנין התרי"ג, כי חלוקים הם בעצם גדרם דבשל יד מצוה מעשה הקשירה, ואילו בשל ראש המצוה היא שיהיו מונחים על הראש, ע"ש בארוכה שמבאר בזה כו"כ ענינים.

ומבאר שם דא' הנפק"מ למעשה, הוא בנוגע למה שאמרו דאם הניח תפילין קודם אור הבוקר "כשיגיע זמנן ממשמש בהן ומברך עליהן" דזה אמור רק בשל יד, כי שם ההנחה הוא המצוה, ולכן צריך למשמש בהן משהגיע הזמן לתפילין, משא"כ בשל ראש דהמצוה היא שיהי' מונח על הראש הרי כשמגיע זמן תפילין והתפילין כבר מונחין על ראשו פ"י שמעשה ההנחה על הראש הי' בלילה לפני הזמן, כאן שהמצוה היא לא הפעולה של ההנחה על הראש אלא הנפעל זה שיהי' מונח, והרי זה מונח, ולכן אין צורך למשמש בשל ראש. [ולאידך מצד זה גופא מבואר שם בהערה 26 דזה שיש איסור להניח תפילין בלילה, הרי שבשל ראש יהי' האיסור גם הניח לפני זה אבל בשל יד האיסור יהי' רק אם יניח בלילה ולכן נקטה הגמ' בביצה (טו,א) בנוגע למי שבא בדרך והתפילין מונחין עליו ושקעה עליו חמה שצריך להניח ידו עליהם וכו' שלשון הגמ' הוא "ותפילין בראשו" דרק בשל ראש אסור ולא בשל יד].

ועפ"ז אפשר לכאור' לכאור דברי הרמב"ם בהלכות עבדים פרק ח' הלכה יז שעבד "שהניח לו רבו תפילין בראשו . . יצא לחירות וכופין את רבו לכתוב לו גט שחרור" ומקורו בגמ' גיטין (מ,א), אלא ששם הלשון הוא "אמר רבה בר רב שילא כשרבו הניח לו תפילין" ולא שהונחו דוקא תפילין בראשו, אבל מהרמב"ם מבואר שזהו דוקא כשרבו מניח לו

תפילין בראשו, אבל במניח תפילין על ידו לא מהני, וצ"ב. (וכבר עמדו ע"ז כמה מהאחרונים, ראה בהנסמן ברמב"ם הוצ' פרנקל).

ועל פי המבואר לעיל מהשיחה הנ"ל י"ל, דבתפילין של יד עיקר המצוה היא מעשה ההנחה והקשירה, הרי יש עוד נפק"מ: דאם מעשה הקשירה יהי' ע"י חש"ו לדוגמא, הרי שלא קיים המצוה כיון שהאדם עצמו שעל זרועו קשרו את התפילין של יד לא עשה את הקשירה וההנחה, בתור שליחות, גם לא יועיל מה שהחש"ו קשרו לו כיון שאינם בני שליחות, משא"כ בתפילין של ראש דהעיקר הוא הנפעל מזה שהתפילין מונחין בראשו - א"כ גם אם חש"ו עליו את התפילין בראשו יש כאן קיום מצוה ויצא ידי חובתו כיון דסו"ס לפועל התפילין מונחין על ראשו, ובזה הוא מקיים את המצוה של "להיות תפילין על הראש" בלשון הרמב"ם, וכאמור שכן הוא גם בלשון הכתוב "והיו לטטפות בין עיניך" והרי ישנם להטטפות בין עיניו.

ונמצא לפי"ז דכשרבו מניח לו תפילין בידו הרי זה יכול להיחשב, שהעבד קיים את המצוה רק מצד דין שליחות, שזה אינו שייך בעבד שהרי הוא פטור לגמרי מתפילין, ואינו בתורת המצוה, (ומבואר בכ"מ דמי שאינו בתורת דבר מסויים אינו יכול להיעשות שליח לאותו הדבר) וא"כ בזה שרבו הניח לו תפילין בידו לא קיים בזה העבד מצות תפילין, ולכן לא יצא לחירות שהרי כל הטעם שיוצא בזה לחירות הוא מצד שעשה דבר "שאינן חייב בהן אלא בן חורין" כלשון הרמב"ם בהל' עבדים, וכאן בזה שרבו הניח לו תפילין בידו לא גרם בזה שהעבד יעשה מצוה שאין חייב בה אלא בן חורין, דהרי העבד לא קיים בזה שום מצוה ולכן אינו יוצא לחירות משא"כ בהניח לו רבו תפילין בראשו, דהמצוה היא הנפעל - זה שהתפילין בראשו, הרי שלא איכפת לן שמעשה ההנחה ע"י רבו לא נעשה בשליחותו, דבזה לא צריך לדין שליחות כנ"ל, דסו"ס התפילין מונחין על ראשו וזהו גדר המצוה בשל ראש כנ"ל, ולכן קיים בזה העבד את המצוה דתפילין של ראש, והיות שרבו גרם זה שיעשה דבר מן "הדברים שאין חייב בהן אלא בן חורין", לכן "יצא לחירות וכופין את רבו לכתוב לו גט שחרור".



בהיתר אכילה ע"י ברכת הנהנין [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגיליון הקודם ביאר הרב א.י.ב.ג. בארוכה מש"כ בהדרן על בני"ך סעיף י"א דע"י אמירת ברכת הנהנין לא יתכן לומר שהברכה מפקיעה הקדושה דקדשי שמים אלא דהביאור הוא שבאמירת הברכה מודגשת ההכרה שהקב"ה הוא בעה"ב על העולם כולו ועל האדם שזהו"ע קב"ע מלכות שמים, היינו שהאדם האומר הברכה הוא עבדו של הקב"ה ולכן מותר לו ליהנות מ"קדשי שמים" שהרי המורם נאכל לכהנים ולעבדיהם.

והביא שני ביאורים מהחת"ס: א) שהברכה היא כעין פדיון הקדש. ב) שהמברך נתקדש וזכה משולחן גבוה כמו כהנים אחרי זריקה והבעלים באכילת שלמים. ומסיק שביאור כ"ק אדמו"ר שונה גם מאופן הב' דהחת"ס, דלפי ביאור רבינו ליכא חלות היתר מצד המברך אלא שנעשה עבדו דהקב"ה ואוכל רק מצד הקב"ה שמאכילו.

ובסוף ההערה מביא מלשון הירושלמי "העולם כולו ומלואו עשוי ככרם ומהו פדיונו בכרמה" דמשמע כאופן הא' דהחת"ס.

ויש להעיר מלקו"ש חלק ל"ד ע' 108 ואילך בביאור החילוק בין גדר בעלות על האדם על ממונו או על נפשו וגופו, וזלה"ק: "בנוגע לנפשו וגופו של אדם, שהם "קנין הקב"ה" באופן שאין לאדם בעלות עליהם, הרי גם הנאות שלהם הן כמותם - קניינו של הקב"ה, ולכן הן "קדשי שמים" שאסור ליהנות מהם בלא ברכה.

והא דאיתא בגמ' ש"רק קודם הברכה הם קודשי שמים", אבל לאחרי הברכה ה"ה במצב ד"והארץ נתן לבני אדם" - אין הכוונה בזה שע"י הברכה נשתנו להיות קניינו של האדם, (שהרי גם אח"כ אומרים "ברוך שאכלנו משלו"), אלא שע"י הברכה נפקע מהם דין קדשי שמים (שאסור בהנאה) ומותר ליהנות מהם, אבל אין הוא נהנה משלו אלא משל הקב"ה, והקב"ה נותנם לו באופן שיהיה שלו, גם ע"מ שיאכלם (יאבדם) וכו'.

משא"כ נכסי האדם וממונו (מצד עצמם) מלכתחילה אינם בגדר "קדשי שמים", כי נמסרו לבעלותו של האדם, ולכן אין צריך ברכה להתיר הנאת ממון". עכלה"ק.

ובהערה 38 אמש"כ ש"הקב"ה נותנם לו באופן שיהי' שלו" כתב:
 "ההדגשה כאן הוא לא עניין של בעלות, כ"א שהקב"ה נותנם שיהיה שלו
 - בדוגמא שהאדון נותן להעבד מנכסי האדון לאבד (או להעשות דם
 ובשר העבד)".

וראה שם בהערה 36 אמש"כ "שע"י הברכה נפקע מהם דין קדשי
 שמים, (שאסור בהנאה)" כתב: "ולהעיר גם מירושלמי שם "הנהנה כו'
 מעל עד שיתירו לו המצוות" (וראה פני משה שם), "העולם כולו ומלואו
 עשוי ככרם ומהו פדיונו ברכה" (וראה פי' מבעל י"י חרדים שם)".
 עכלה"ק.

מבואר להדיא דהלשון דירושלמי "פדיונו" הוא שנפקע מהם דין קדשי
 שמים אבל עדיין הם של הקב"ה ורק הוא שלו ע"ד האדון, נותן לעבד.
 אמנם יש לעיין אם הביאור כאן הוא ע"ד אופן הב' של החת"ס או ע"ד
 הביאור בהדרן הנ"ל.

דבההדרן מדגיש שנעשה עבדו של הקב"ה ובלקו"ש לא כתב כן,
 ואדרבא כתב דנפקע ומציין לירושלמי הנ"ל

אמנם י"ל דבלקו"ש כתב דנפקא דין קדשי שמים דהיינו התוצאה
 ובההדרן כתב איך נפקע הדין (שנעשה מותר בהנאה) והוא ע"י קבעמ"ש,
 ועצ"ע.



שיחות

תוספת חנוכה – הכשר מצווה [גליון]

הת' אברהם אבא הלוי רייטשיק

תלמיד ישיבת תות"ל טאראנטא

בגליון הקודם שאל הרב י.ל.א. במקרה שחל יום ראשון דחנוכה
 בשבת שאז הדלקת נ"ח היא קודם שתשקע החמה, ושכח להתפלל מנחה
 קודם הדלקת נרות אם הוא אומר ועל הניסים במנחה. ומביא משיחת
 מוש"ק פ' וישב תשל"ט שמבאר שם כ"ק אדמו"ר שהקשר דערב חנוכה

להנוכה הוא יותר משאר ערבי יו"ט, כי בערב יו"ט יש דין של "תוספת יו"ט" שמוסיף מחול אל הקודש, אבל ה"תוספת יו"ט" הוא רק הוספה ואינו חלק מהיו"ט עצמו. משא"כ בחנוכה המצווה דנ"ח היא בערב חנוכה קודם צאת הכוכבים דוקא, היינו שע"ח נעשה כמו חלק מימי חנוכה.

וממשיך בהערה שם שמהמג"א סי' תרעט ס"ד שקורא להדלקת נרות קודם צאת הכוכבים "הכשר מצווה" ליכא להוכיח שהדלקת המנורה אינו מחייב אותו לומר לענין ועל הניסים, חדא: שא"א לומר שכוונת המג"א היא, שההדלקה היא הכשר מצווה ממש כי אין מברכים על הכשר מצווה. ובעיקר לפי שבמחצית השקל שם כתב עוד יותר מהמג"א, דלדידן דס"ל שנ"ח צריכים להיות דולקים חצי שעה אחר צאת הכוכבים, גם בערב שבת צריכים לתת שמן שידלק כשיעור חצי שעה אחר צ"ה, ומסיק "וידי מצווה לא יצא במה שדולק קודם צ"ה, נהי דהוי הכשר מצווה ורשאי לברך הואיל וא"א בעניין אחר, מ"מ ידי מצווה לא יצא במה שדולק קודם צ"ה".

הרי שהמח"ש קרא גם למקרה שהנרות דולקים משתשקע החמה עד צאת הכוכבים ג"כ בשם "הכשר מצווה", והנה זה ברור ופשוט, דמה שהנרות דולקים משתשקע החמה עד צאת הכוכבים אינו בגדר "הכשר מצווה" כלשון "הכשר מצווה" בכל מקום שאינו מעשה המצווה כלל, שהרי ברור שהדלקת הנרות משתשקע החמה הוי מעשה המצווה (ובפרט שקיי"ל שהדלקה עושה מצווה כנ"ל), ועל כרחך צ"ל שכוונת המח"ש להיות שיש תנאי במצוות נ"ח שאין יוצאים י"ח עד שהנרות ידלקו חצי שעה אחרי צ"ה לכן נקראת ההדלקה בשם "הכשר מצווה", אבל פשיטא שיש בהדלקה זו קיום מצווה, ואדרבה זוהי עיקר חיובי המצווה.

ואם כן שוב ניתן לומר שזוהי גם כוונת המג"א הנ"ל, היינו שגם לדידי' היות שזמן הדלקה הוא מבעוד יום הרי זהו זמן מעשה המצווה של הגברא העושה המצווה, אלא היות שלא יצא י"ח עד לאחרי זמן, על כן קורא זה בשם "הכשר מצווה", לגבי הזמן שצ"ל נ"ח דולקות. ונשאר בספק.

ונראה לבאר זה ע"י ההבנה בעצם החיוב דנ"ח: אם הזמן דהדלקת נ"ח הוא בצאת הכוכבים, ואם מאיזה סיבה שתיהי' הקדים והדליק מבעוד

יום, אז עשהו לילה לכל דיני חנוכה. או שהזמן הוא מלכתחילה מבעוד יום, וכיון שלא הקדים אלא שזהו זמנו אפשר דע"י ההדלקה לא עשאו לילה לכל דיני חנוכה ואינו מזכיר ועל הניסים בתפלת מנחה.

והנה הפמ"ג בסו"ס תרעא בא"א סק"י כתב דבערב שבת של חנוכה יתפלל מנחה תחלה ואח"כ ידליק נרות חנוכה, כי אם ידליק תחלה איך יתפלל אח"כ, הא כבר עשאו לילה והוי כרתתי דסתרי. ומשמע דע"י הדלקת הנר מבעו"י אמרינן דעשאו לילה לכל מילי, אף לענין תפלת המנחה, וא"כ לפ"ז לכאור' ה"נ לענין ועל הניסים. מיהו יש לדחות, חדא דאפשר דהפמ"ג ס"ל דזמן הדלקת נ"ח הוא בצאת הכוכבים שהוא לילה, ולהכי אם הדליק בער"ש מבעו"י אמרינן דעשאו לילה ע"י זה כיון דעיקר זמנו הוא בלילה, אבל לשי' הסוברים דזמן ההדלקה הוא מיד בשקיעת החמה, אפשר דע"י הדלקה בזמנה מבעו"י לא עשהו כלילה לדיני חנוכה, ואינו מזכיר ועל הניסים בתפלת מנחה.

ותו דאף לפי דברי הפמ"ג אפשר, דאם הדליק ואח"כ התפלל מנחה, לא יזכיר ועל הניסים, דהדלקה ותפלה שני ענינים הם ולא אמרינן מדעשאו לילה לענין הדלקה עשאו לילה לענין הזכרת ועלה"נ בתפלה, והפמ"ג לא כתב דיתפלל מנחה קודם הדלקה דלא ליהוי כרתתי דסתרי אלא לכתחילה, הא לענין דיעבד אם הדליק קודם לכן מתפלל מנחה אח"כ, ולא חשיב ע"י ההדלקה כלילה אף לענין הזכרת ועלה"נ דתרי עניני ניגהו, ואינו מזכיר ועלה"נ במנחה.

וראה עוד מש"כ בחידושי החתם סופר למס' שבת בסוגיא דכבתה, דכיון דאי אפשר בלא שבת, הרי מעיקרא הכי תקינו זמן ההדלקה, ומהאי טעמה שפיר מברכינן בערב "וציוונו" אף דמדליקין מבעוד יום, דבערב שבת כך הוה זמן ההדלקה.

וכן כתב בשו"ת דברי ישראל להגר"י וועלץ זצ"ל חאו"ח (סי' רט), דהוא הדין לענין ברכת שהחיינו שייך שפיר לומר בערב שבת אף שמדליק מבעוד יום, מ"מ שפיר מקרי זמנה כיון שמעיקרא הכי תקנו דבערב שבת כך הוה זמן ההדלקה ושפיר שייך לומר "שהחיינו וכו', והגיענו לזמן הזה".

נמצא לפי"ז דמה שמדליק בערש"ק מבעוד יום אין זה משום שהוא מחשיב את הזמן ללילה, אלא משום שבערש"ק זהו זמן ההדלקה,

וכשחזו"ל תקנו להדליק שמנה ימים הלא ידעו שבתוך השמונה ימים יש גם שבת והם מלכתחילה תקנו את ההדלקה בערש"ק מבעוד יום כיון שאין אפשרות אחרת, וא"כ זהו זמנה אף שעדיין אין זה לילה. ולכן שפיר יכול להתפלל מנחה בערש"ק גם אחר ההדלקה. ואולי לזה נתכוין הפרמ"ג במש"כ דכל זה בדאפשר לי, אבל בדלא אפשר לי, שפיר יוכל להתפלל מנחה גם אחר ההדלקה.

ויתירה מזו, מצינו בראשונים (הר"ן והרשב"א - שבת כא) שכתבו, דאם רוצה יכול להקדים ולהדליק קודם השקיעה גם בכל ימות החול של חנוכה, וראייתם משבת שאי אפשר להדליק משתחשך, ומזה רצו להוכיח שגם כשאין זה ער"ש יכול להדליק קודם השקיעה. ואף שבענין זה חלקו ראשונים אחרים, מ"מ מדבריהם ברור שעכ"פ בער"ש בודאי שזמן ההדלקה הוא זמן מה קודם השקיעה. וע"כ שפיר יוכל להתפלל מנחה גם לאחר ההדלקה.

ואולי יש לדון מטעם אחר, דאפשר דיאמר ועל הניסים במנחה אף שהיא קודם הלילה, די"ל דכל דהוה זמנו להדלקת נרות הוה זמנו נמי לדיני שמחה והלל וכל שער דיני חנוכה. והכי יש לדייק קצת מדברי הרמב"ם בפ"ג דהלכות חנוכה ה"ג שכתב וז"ל: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו דור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסליו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים וכו' להראות ולגלות הנס וימים האלו הן הנקראין חנוכה", עכ"ל. משמע מלשונו דמשעה שמדליקין הנרות נקראין ימי חנוכה ומזכירין בהן ועל הניסים.

אבל מהשיחה שהביא ודאי א"א להוכיח מידי, כי שם מדובר בענין אחר לגמרי. שם מדובר אודות הקשר המיוחד דערב חנוכה לחנוכה יותר מהקשר דשבת ושאר יו"ט להערב שלהם, אבל לא לענין "תוספת חנוכה" כביכול כי לא מצינו תוספת לגבי חנוכה. ועוד, דאם נימא שכוונתו היא שהדלקת נ"ח היא חלק והתחלה של שאר ימי חנוכה, א"כ מהו החילוק בין ערב חנוכה לערב שבת או ערב יו"ט, הרי גם בערב שבת מדליקין הנרות קודם שקיעה וזוהי התחלת ש"ק, ואיך מודגש בזה יתרון הקשר דערב חנוכה לימי חנוכה.

אלא פשוט שהכוונה היא, שלהיות המצוה היא להדליק קודם שקיעה דוקא, ואעפ"כ הדלקת נ"ח קודם שקיעה אינו פועל התחלת ימי חנוכה

(ולא כמו בשבת שהתחלת שבת היא ע"י ההדלקה, היינו שהדלקת נש"ק היא בשבת עצמו), עי"ז מודגש יתרון הקשר דערב חנוכה לימי חנוכה, לפי שהמצוה העיקרית דחנוכה היא בערב חנוכה דוקא.

ובנוגע לדינא, פסק הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה, מועדים, פי"ז ס"ז) "ואף שהוא עדיין כ"ד כסלו מ"מ לדידיה הוא כבר חנוכה (והיינו לא משום שעשהו לילה, שהרי מדליקין אח"כ גרות שבת, אלא משום לדידיה הוה כבר זמן הודאה) ואף דא"כ נתת דבריך לשיעורין שאחר אומרו וחברו לא, לית לן בה, עכ"ד שם. אבל ראה בקובץ מבקשי תורה חנוכה ג' עמ' עו) שנחלקו עליו.



נגלה

תולדותיהן כיוצא בהן או לא

הת' ישעי' פרקש
תלמיד בישיבה

התוס' בדף ב' ע"ב בד"ה "דאילו אב מטמא אדם וכלים", כתבו "וא"ת והרי טמא מת עושה כלי מתכת כיוצא בו, דחורב הרי הוא כחלל, [היינו שגם כלי מתכת שנוגע באבי אבות הטומאה נחשב כאבי אבות, והן כלי מתכות הנוגעים באב הטומאה נחשבים אב הטומאה] אלמא יש מהן כיוצא בהן, וי"ל דאכתי אינו עושה כיוצא בו שאותו כלי מתכת אין עושה כלי מתכת אחר כיוצא בו כמו שמדקדק ר"ת בריש מתני' דאהלות".

והנה בהשקפה ראשונה היינו יכולים לחשוב שהקושי' היא על תוכן דברי הגמרא כאן, (דהרי אין כאן לשון מפורש שאין שום תולדות בטומאה דהוי כיוצא בו), וקשה והרי סוכ"ס רוב התולדות בטומאה הוי לאו כיוצא בהן, וא"כ מהו הקושי' מכך שישנם תולדות שהוי כיוצא בהן.

וצריך לומר שקושית התוס' היא שלשון הגמ' הוא "תולדותיהן לאו כיוצא בו", ולא כתבו הלשון "יש מהן לאו כיוצא בו" וכלשון רב פפא בהמשך הגמ', שמלשון זה משמע שכל תולדות הטומאה לא הוי כיוצא

בהן, לכן הקשו התוס' דמצינו תולדות בטומאה דהוי כיוצא בו, אבל אי"ז קושי' על תוכן האיבעיא.

וכן מבואר להדיא מלשון התוס' רבינו פרץ, דז"ל: "אלמא יש מהן דין תולדות דהוי כיוצא בהן, ולישנא תולדותיהן לאו כיוצא בהן משמע דליכא כלל כיוצא בהן, מדלא קאמר יש מהן כיוצא בהן כדקאמר גבי אבות נזיקין".

והנה מקושי' התוס' מובן שכלי מתכות נקראים תולדה אלא שהם כיוצא בו של האב, (ורק בתירוץ מבארים התוס' שבאמת הוי לאו כיוצא בו, כי הכלי מתכות אינו עושה כלי מתכות אחר כיוצא בו, משא"כ אב הטומאה עושה כלי מתכות אחר (כמעט) כיוצא בו).

ולכוא' קשה, דבפשטות לפי הבנת התוס' בקושי'תם שכלי מתכות הוא כיוצא בו, א"כ בפשטות נקרא אב הטומאה, ולא נקרא תולדה - ראשון לטומאה, וא"כ לא מצינו מקרה של תולדותיהן כיוצא בו, דהרי אינו בגדר תולדה אלא הוי אב.

וע"כ צריך לומר שהתוס' הבינו בפשטות שהתואר של כלי מתכות הוא תולדה, ורק שדינו הוא כדין האב, ובפשטות הטעם שפשוט הוא שתוארו הוא תולדה, הוא כי בגשמיות טומאתו נמשכת ונולדת מהאב הטומאה, ולכן במציאות הוא תולדה, ורק שדינו הוא כיוצא בו של האב.

והנה בנחל"ד, מק' על שיטת הרי"ף (לפי ביאור הרא"ש) שכל יסוד האיבעיא אי בנזיקין הוי תולדותיהן כיוצא בו או לא הוא מסברא מהא שמצינו חילוקי תשלומין בנזיקין, דא"כ למה הביאה הגמ' הדוגמאות משבת וטומאה. ומבאר דהיינו יכולים לחשוב שאפשר לפשוט האיבעיא מעצם התואר והשם תולדה, די"ל שהתואר תולדה משמעו דהוי משפחה אחת והיינו שהוא כיוצא בו, וע"ז מביאים דוגמא מטומאה שרואים שהתואר תולדה שייך גם בלאו כיוצא בו, ולאידך י"ל סברא שעצם התואר תולדה מורה שהוא לא האב והיינו שתולדותיהן לאו כיוצא בו, וע"ז מביאים דוגמא משבת שרואים שהתואר תולדה שייך גם בכיוצא בו. בקיצור הדוגמאות אינם יסוד האיבעיא הם רק לדחות הו"א לפשוט האיבעיא מעצם התואר תולדה.

ומקשה בנחל"ד דלכאורה ההוכחה מהדוגמא של טומאה אינה הוכחה טובה, דהרי י"ל שבאמת עצם התואר תולדה מורה שהם משפחה אחת והיינו שהוא כיוצא בו, ורק בטומאה היות שעצם מציאות הטומאה של התולדה נמשכת ונולדת מן האב, לכן נקרא בשם תולדה על אף שלא הוי כיוצא בו. ודוחה זאת ומביא ב' הוכחות שאינו כן, "(א) דטמא מת (ב) וחלל חרב יוכיחו דנמשכות ג"כ, ואפ"ה אבות מיקרו", וא"כ ע"כ שכל עצם התואר תולדה בטומאה אינו משום שבמציאות נמשך הוא מן האב, וא"כ שפיר מוכח שכל תולדה על אף שהוי לאו כיוצא בו מ"מ יכול להיקרא בשם תולדה.

ומעתה דברי הנחל"ד שחלל וחרב (דהיינו כלי מתכות) הוי אבות, הם להיפך מדברי התוס' שמשמעותם הוא דהוי תולדה, ורק שדינו הוא כיוצא בו של האב. וכן גם מוכח מהתוס' היפך סברת הנחל"ד, דסברת הנחל"ד הוא שעצם התואר תולדה בטומאה אינו מצד כך שהוא במציאות נמשך מן האב, אבל מהתוס' לכאורה משמע שהתואר תולדה בטומאה הוא כי הוא נמשך מן האב, ושלכן פשיטא ליה בקושיהם שכלי מתכות נקראים תולדה וכנ"ל. [אבל שיטת הרמב"ם בהקדמתו לטהרות הוא שכלי מתכות נקרא אכן אב, וכדברי הנחל"ד, אבל בפשטות לפי דברי הרמב"ם כל עצם התואר תולדה בא לבטא חילוק דינו מהאב, וא"כ לא יוקשה קושית הנחל"ד (בביאור שיטת הרי"ף) דבפשטות אין לדמות נזיקין לטומאה, ואכ"מ].

אלא שא"כ יוקשה לשיטת התוס' ההוכחה הא' של הנחל"ד, מטמא מת שנקרא בשם אב הטומאה ואפילו שהוא נמשך במציאות מטומאת המת. וי"ל בפשטות דהיות שהמת עצמו נקרא הרי אבי אבות הטומאה, א"כ עצם התואר אב הטומאה על הטמא מת מורה שהוא תולדה מהאבי אבות הטומאה, דאהכ"נ בפשטות התואר אב מבטא רק שיש לו תולדה, הגם שפשוט שהאב הוא ג"כ בן מאביו, מ"מ התואר אב מורה ע"כ שהוא אב על בנו, אבל באם אומרים סבא, אבא ובן, אז עצם התואר אבא מורה שהוא בן של הסבא ואבא של הבן (הנכד), ולכן בנדוד"ד עצם התואר אב הטומאה על הטמא מת מורה שטומאתו נמשכה מהאבי אבות הטומאה מהמת.

אלא שא"כ קשה עדיין קושית הנחל"ד על פי' הרי"ף, דמדוע הוצרכה הגמ' להביא הדוגמאות משבת וטומאה, והרי כל הקושי' בנויה מסברא

ולא מצד הדוגמאות, דהרי ליכא לתרץ כתירוץ הנחל"ד, שהדוגמאות הובאו בשביל לתרץ ולהוכיח שהתואר תולדה שייך גם בתולדותיהן כיוצא בו וגם כשהם לא כיוצא בהן, דהרי א"כ אין להוכיח מטומאה, דהרי י"ל שרק בטומאה אפשר לומר שהגם שתולדותיהן לאו כיוצא בו מ"מ איקרי תולדה כי הוא במציאות נולד מהאב, וכקושית הנחל"ד, (ולתוס' הרי א"א לתרץ כתי' הנחל"ד).

ואולי י"ל שאין הפי' ברי"ף וברא"ש, שכל יסוד האיבעיא הוא רק מסברא כי מצינו חילוקי תשלומין בנזיקין, ואינה בנוי' מהדוגמאות של שבת וטומאה, אלא באמת הקושי' כן בנוי' מהדוגמאות של שבת וטומאה, אלא שבשביל זה גופא צריך את הסברא בכדי שנחשוב שאפשר לדמותם לשבת וטומאה.

ביאור הדבר, דלולי הסברא שמצינו חילוקי תשלומין נזיקין לא היה לנו האיבעיא האם בנזיקין תולדותיהן כיוצא בו או לאו, דהגם דמצינו ב' אופנים בזה - שבת וטומאה - מ"מ היינו אומרים שתלוי באיזה סוג תולדות מדובר, באם מדובר בתולדות שהם נמשכים במציאות מהאב, א"כ הם כבר הדור השני, וממילא בפשטות הם יותר חלשים מהאב, ובהם תולדותיהן לאו כיוצא בו, וכך הוא בטומאה, אבל באם התולדה אינה נמשכת מן האב, והתולדה היא רק דומה להאב ועוד מכל צד, א"כ בפשטות נימא תולדותיהן כיוצא בו, דמדוע נחלק לומר שהם יותר חלשים, וא"כ אין ב' מערכות שונות בתולדות, אלא תלוי איזה סוג תולדות הם, ולפ"ז בנזיקין היה צריך להיות תולדותיהן כיוצא בו, וזהו מה שהוקשה להרי"ף.

ולכן תירץ הרי"ף דהיות דמצינו ב' סוגי כוחות שונים באבות, דישנם שמשלמים נזק שלם וישנם שמשלמים חצי נזק, א"כ רואים להדיא שיש דרגות של חוזק וחלישות בנזיקין, א"כ זה עצמו יכול לתת סברא לחשוב שאולי עצם המושג תולדה היות שאינו כתוב מפורש בתורה והוא נלמד מהאב (ע"ד התולדה היוצאת מהאב), לכן כוחו הוא כסוג האב החלש.

אבל מצד הסברא בלבד לא היה לנו איבעיא, כי היינו אומרים שצריך להסתכל במערכות האחירות שקבעו חז"ל של אבות ותולדות, ולפ"ז להחליט באיזה אופן תקנו חז"ל תולדות, ולומר שכמו"כ יהיה כאן, אבל היות שמצינו ב' מערכות של תולדות שתיקנו חז"ל בשבת כיוצא בהן

ובטומאה לאו כיוצא בהן, לכן יש איבעיא מהו המערכת של התולדות בנזיקין, אבל מצד הדוגמאות ג"כ לא היינו מקשים האיבעיא, דהיינו מחלקים בין שבת וטומאה, ואומרים שיש רק מערכת אחת, והוא שבאם התולדות הוי תוצאה בגשמיות מהאב והוא דור השני אז בדרך ממילא נחלשים והוי לאו כיוצא בהם, משא"כ בתולדות הדומים לאב כמו שבת וטומאה, ולכן צריך גם את הסברא שהיות שמצינו כבר חילוקי כוחות בנזיקין, לכן יש צד לומר שהתולדות יהיה לאו כיוצא בהן.

ובאמת בלשון הפילפולא חריפתא משמע יותר ש(לאחר הסברא של הרי"ף) הקושי' היא אכן מצד הדוגמאות של שבת וטומאה, ודלא כהנחל"ד, והיינו כנ"ל.

ולפ"ז יוצא שלא כפי שלומד הנחל"ד (וכפי שלומדים בפשטות בפלפולא חריפתא) שהחילוק בין פירוש רש"י והרי"ף בפירוש הספק האם תולדותיהן כיוצא בהן או לא, הוא בשתי פרטים, א. לפירוש רש"י פירושו שלא כיוצא בו הוא שפטור לגמרי, ולפירוש הרי"ף לאו כיוצא בו פירושו שחייב רק חצי נזק. ב. לפירוש רש"י יסוד האיבעיא היא האם לדמות לשבת או לטומאה, ולפירוש הרי"ף יסוד האיבעיא היא מהסברא שמצינו חילוקי תשלומין בנזיקין. ולפי הנ"ל עיקר החילוק בין רש"י והרי"ף הוא רק חילוק הא' הנ"ל, מהו הפירוש בלאו כיוצא בו האם פירושו שפטור לגמרי או שחייב רק חצי נזק, אבל לכו"ע יסוד האיבעיא הוא מהדוגמאות של שבת וטומאה (אלא שלהרי"ף זה עצמו הוא מצד הסברא).



שיטת רש"י בתשלומי נזק

הת' שמואל קרינסקי
תלמיד בישיבה

בגמ' ב"ק (ח, א) בינונית וזיבורית נזקין וב"ח בבינונית, וכתובת אשה בזיבורית קתני . . אחריתי: בינונית וזיבורית - נזקין בבינונית, ב"ח וכתובת אשה בזיבורית, קשיין אהדדי! אלא לאו ש"מ: כאן שהיתה לו עידית ומכרה, כאן שלא היתה לו עידית ומכרה.

ברש"י על אתר לא גריס ומכרה, ומתוך דלא קשיא הא דשויה בינונית שלו כעידית דעלמא וכאן דלא שויה בינונית שלו כעידית דעלמא ואומר דכ"ע בשל עולם הן שמין.

בתוס' ובראשונים הקשו דאם בינונית שלו שוה כעידית דעלמא ואין לו עידית אחרת מדוע קרא אותו בינונית, שהרי הוי כעדי דעלמא ודיליה נמי עדיית.

ולכן מפרש תוס' דברייתא שניה, "בע"ח גובה מזיבורית" פ"י-בבינונית דיליה, ששוה כעידית דעלמא, ועדיין יש לו עידית (ששוה כעדי עידית דעלמא) וע"כ נקראת שדה זו בשם בינונית, ומאחר ד"בשל עולם הן שמין" לכן גובה הבע"ח מזיבורית, ובברייתא ראשונה לא הייתה לו עידית כלל, ושוה כבינונית דעלמא ולכן נקרא בינונית.

בראשונים מיישבים שיטת רש"י אחרת, דמדובר שלא הייתה לו עידית בשעת הלואה, אבל קודם הלואה הייתה לו עידית ומכר את העידית לפני שלווה ושדה זה נשאר בשם בינונית.

ובלחם אבירים כתב, שהייתה לו עידית קודם הלואה. ומביא ראיה מגירסתו, שגירסתו ברש"י היא: "שלא הייתה לו העידית, ז"א שמדבר על אותה העידית שהיה לו בשעת הלואה. והנה אפילו לפי הגירסא שלנו ברש"י שהייתה לו עידית (בלא ה') יש לומר שזה בא בהמשך מתירוץ הקודם: כאן שהייתה לו ומכרה וכאן שלא הייתה לו ומכרה, וממשיך אב"א אידי ואידי שלא הייתה לו, לא הייתה לו- יש לפרש בשעת הלואה אבל לפני כן היה לו.

ויש לבאר באופן אחר פרש"י ובהקדם הא דכתב חידושי הב"ח: והקשו התוס' כיוון דמשמע דתרוויהו מיירי שלא היה לו עידית כלל אם כן האי דמיירי דשווי בינונית דידיה כעידית דעלמא אמאי קרי ליה בינונית, ואפשר לומר דמיירי דבשעת גוביינא ירש או קנה שדה דהיא עידית אבל בשעת הלואה לא הוה ליה שלא הך בינונית דשויה כעידית דעלמא ולפיכך קרו ליה בינונית לפי שהיא בינונית בשדות שלו בששעת גוביינא, עכ"ל. ואפשר לפרש זאת ברש"י שלא הייתה בשעת הלואה אבל אחר כך קנה ועכשיו יש לו עידית בינונית וזיבורית ואין קשה למה נקרא בינונית שהיא עכשיו בינונית שלו.

והנה הטעם שכתבו הראשונים שהייתה לו לפני הלוואה ולא עכשיו משום שסוברים שאם יש לו עידית עכשיו, הניזק היה יכול לגבות ממנה אפילו הוא קנה אותה אחר שהזיק באופן של הברייטא, דהבינונית היא כבינונית דעלמא משום שהולכים אחר גוביינא, ובברייטא מבואר שניזק בכינונית (ראה בתוס' הרא"ש על אתר ד"ה ואב"א שמשלם מעידית).

והנה אף שיש לומר דבברייטא זו דבינונית היא כבינונית דעלמא אין לו עדיית אפילו עכשיו, רק בברייטא השניה דהבינונית היא כעידית דעלמא יש לו עדיית עכשיו ומ"מ לא גבי הניזק ממנו כיוון דהבינונית היא כעדיית דעלמא ובשל עולם הן שמיין.

ואפשר דזו היא כוונת הב"ח, ואין זה דוחק כפי' התוס' דלפירושו צריך לפרש אידי ואידי שלא מכרה, אבל בחדא יש לו עדיית ומעות הלשון היא דבשניהם אין לו עדיית, משא"כ לפי' הב"ח יש לפרש אידי ואידי אין לו עדיית בשעת הלוואה אבל לפני הגוביינא יש לו עדיית בחדא ברייתא ולכך נקרא בשם בינונית.

ולכאורה, פי' זה מתאים יותר לגירסת רש"י דלא גריס ומכרה, משא"כ לגירסת התוס' ומשמע דכן גריס הב"ח מדוע כתב ומכרה ומשו"הפירושו התוס' פירושם דאידי ואידי קאי על ומכרה.

אמנם אפשר לומר שרש"י סבירא ליה שמשלם כשעת הנזק (מה שהיה לו אז) (וראה בחי' רעק"א גיטין מח: שמסתפק בזה) ולכך אפילו אי נימא דבשיהם יש לו עדיית לפני הגוביינא לא גובה הניזק ממנו ולהעיר מרש"י גיטין נ: שפאי עדיית. ובראשונים שם. ע"ד פרש"י כאן דבע"ח שהייתה לו עדיית ומכרה לאחר הלווה, דאישתעבדא ליה בינונית לבע"ח מעיקרא בעוד שהייתה עדיית בידו אעפ"י שעכשיו הבינונית שהייתה לו הוא עדיית ה"נ בנזקין דמשתעבדא ליה רק קרקע שהייתה לו בשעת הנזק יש לומר דין זה שהוא גובה ממה שהיה לו בשעת הנזק אם היה רק בינונית לניזקין או זיבורית לבעל חוב אם קונה אחר כך עדיית או בינונית שפיר יגבה ממנו וכן כתב הנתיבות משפט בחו"מ סי' ק"ב סק"ב ומתרחץ לפי זה הסוגיא בכתובות דף ק"י דמבואר שם שני בע"ח לאחד היה רק בינונית ושניה רק זיבורית שום יגבה הראשון בעל הבינונית משני זיבורית, יכול לדחות השני לגבות זיבורית אע"פ שבשעת הלוואה הייתה לו רק בינונית.

הטעם על זה הוא משום שבינונית שהייתה לו אז הוא משום שאין לו שדה אחר אפילו בינונית שווה כבינונית דעלמא הרי בשלו הן שמין (למ"ד שם) ועכשיו זה עידית אין לבע"ח לגבות מעידית, אבל בסוגיין זה היה בינונית גמור משום שהייתה לו עדית אחר כך מכר אבל זה נשאר בינונית משום השעבוד שהיה בשעת הלוואה למ"ד בשלו הן שמין.

ולפי"ז אין לפרש הכא באוקימתא דאידי ואידי שלא הייתה לו אבל עכשיו יש לו עידית כיון דבינונית דידיה כבינונית דעלמא וכ"ע בשל עולם הן שמין לפי אוקימתא זו הרי זה דין בינונית לא דיניה דניזקין (עידית) ואם יהיה לו בשעת הגביה עידית נותן לו עידית.

אמנם בחידו' הפלאה כתובות דף ק"י כתב לתרץ הסתירה מסוגיין שהולכים אחר הנזק הלוואה, לכתובות שנותן לו מה שיש לו בשעת הגביה דהסוגיא שלנו אזיל כמאן דאמר שיעבודא דאורייתא ובכתובות היא לר"נ דס"ל שיעבודא לאו דאורייתא ולדידיה אזלינן בתר הגביה.

לפי"ז זה רש"י ס"ל דלמ"ד שיעבודא דאורייתא גם בציור דכתובות שלא היה הקרקע ראויה לו מדיני' דבינונית מ"מ הוא גובה אותה שזה היה משועבד לו בשעת הלוואה.

וה"נ בנדון דידן שמשעבד לו קרקע הבינונית בזמן הנזק אפילו אחר כך קנה עידית (אפילו למ"ד בשל עולם הן שמין, שלא היה על הבינונית דין מיטב) ולא תלויה בדינו, אלא משום שגובין מה שהיה לו בשעת הנזק.

ולפי הראשונים דאזלינן בתר גוביה זה דקאמר בגמ' שמכר העידית דווקא מכרה שעדיין יש לו שיעבוד לבע"ח על העידית, כגון שאין לוקרקע אחרת יש לו לגבות מעידית לכך חשיב זה בינונית עכשיו וראה בנתה"מ שם ובחי' תלמיד הרשב"א כאן.

אבל בפירש"י מודגש דבשעת הלוואה משועבדת ולשיטתו ה"נ בניזקין אזלינן בתר הנזק ולא בתר הגביה.



חסידות

אספקלריא המאירה

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

במאמר איתא במדרש תהלים הידוע - ספ"א, איתא: "וזש"ה נפתחו השמים ואראה מראות אלקים, בחי' אספקלריא המאירה, שעל ידי בחי' שמים מתראה לפניו כביכול כאילו ועד"מ רואה במראה המאירה כו' שע"י המראה נראה הדבר שרואין בה לדבר גדול יותר ומשובח יותר כו' כך ע"י הבטה והשקפה בבחי' התורה שם נראים לפניו ית' ישראל כו' בחי' שבח וגדולה".

קטע זה מקורו (כמעט אות באות) בתורה אור פ' מקץ (דרושי חנוכה) ד"ה כי עמך מקור חיים.

וראיתי שואלים, שכאן מפרש לשון הכתוב "ואראה מראות אלקים" דהיינו בבחי' אספקלריא המאירה, ולכאורה זהו היפך פירש"י על אתר שפירש "מראות אלקים - על שם שלא הי' רואה באספקלריא מאירה קרא אותה מראות אלקים כמין חלום כו' וכל הנביאים אף הם מתוך אספקלריא שאינו מאירה ראו כו'" (והוא מיבמות מט, ב).

אבל באמת הכוונה במאמר דידן לפירוש פנימי ולא לפי פשוטו, שהרי לפי פשוטו מדברים על אופן ראיית יחזקאל (ושאר נביאים) נבואתם, שמשה רבינו ראה באספקלריא המאירה (ובמילא ראייתו היתה ברורה וכו') משא"כ שאר הנביאים שראו באספקלריא שאינה מאירה. אבל במאמר דידן הלא מבואר הענין לגבי ראיית הקב"ה את בני"י, שעל ידי בחינת שמים מתראים בני ישראל לפניו ית' בבחינת שבח וגדולה, ונמצא, שזהו כאילו שהקב"ה מביט על ישראל באספקלריא המאירה שלכן נראים לפניו בבחינת שבח וגדולה.

ומפורש הדבר באור התורה תשא (ס"ע ע' א'תתקמ) שלאחרי שמעתיק הקטע הנ"ל מתורה אור מסיק בזה"ל: "ועכ"פ למדנו מזה דבחי' מראות שייך ג"כ למעלה כביכול אצלו ית'".

ולכאורה בתורה אור מפרש את הפסוק הכתוב "ואראה מראות אלקים": "ואראה" - היינו שאני מתראה לפניו ית', "מראות אלקים" - באספקלריא המאירה ["מראות"] של הקב"ה ["אלקים"].

ויש להעיר, שבאור התורה שם המשך הענין (וכן הוא גם בספר המאמרים תרל"ב ח"א ע' קב, המיוסד על המאמר באור התורה שם) כ' "מראות אלקים - לשון רבים", שכולל שתי בחינות מראה, אספקלריא המאירה ואספקלריא שאינה מאירה.



צדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהי

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

באגרת הקודש (סי' זך) כתב רבנו הזקן: "ורוחו עומדת בקרבינו ממש כי בראותו ילדיו מעשה ידיו בקרבו יקדישו שמו יתברך אשר יתגדל ויתקדש כאשר נלך בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נס"ו. וז"ש בזוה"ק [ח"ג עא, ב] דצדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהי דהיינו שגם בזה העולם המעשה היום לעשותם אשתכח יתיר כי המעשה (גדול) [גדל] והולך גידולי גידולין מן אור זרוע לצדיק בשדה אשר ברכו ה' המאיר לארץ וחוצות וגם אנחנו אלה פה היום כולנו חיים בדרכיו דרך הקדש יקרא לה. זאת בעבודת ה' במילי דשמיא. ובמילי דעלמא בפירוש אתמר בזוה"ק [שם] דצדיקייא מגינין על עלמא ובמיתתהון יתיר מבחיהון ואלמלא צלותא דצדיקייא בההוא עלמא לא אתקיים עלמא רגעא חדא וכל הקרוב קרוב אל משכן ה' בחייו קודם לברכה". וע"ש בביאור על הנ"ל בהך דצדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהי כו'.

ויש להבין מדוע רבנו הזקן אינו מצייץ לגמ' שבת (ל, א), דאיתא שם: שאול שאילה זו לעילא מר' תנחום דמן נוי, מהו לכבות בוצינא דנורא מקמי באישא בשבתא? פתח ואמר, אנת שלמה, אן חכמתך אן סוכלנתוך, לא דיין שדברין סותרין דברי דוד אביך אלא שדברין סותרין זה את זה, דוד אביך אמר [תהלים קטו, יז] לא המתים יהללו י-ה ואת אמרת [קהלת ד, ב] ושבח אני את המתים שכבר מתו? וחזרת ואמרת [קהלת ט, ד] כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת? [ומתריך] לא קשיא,

הא דקאמר דוד לא המתים יהללו י-ה הכי קאמר, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות קודם שימות שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצות ואין להקב"ה שבח בו. והיינו דאמר ר' יוחנן מאי דכתיב [תהלים פת, ו] במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצות. ודקאמר שלמה ושבח אני את המתים שכבר מתו, שכשחטאו ישראל במדבר עמד משה לפני הקב"ה ואמר כמה תפלות ותחנונים לפניו ולא נענה, וכשאמר [שמות לב, יג] זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך מיד נענה ולא יפה אמר שלמה ושבח אני את המתים שכבר מתו. דבר אחר מנהגו של עולם שר בשר ודם גוזר גזרה ספק מקיימין אותה ספק אין מקיימין אותה, ואם תמצוי לומר מקיימין אותה, בחייו מקיימין אותה במותו אין מקיימין אותה, ואילו משה רבינו גזר כמה גזירות ותיקן כמה תקנות וקיימות הם לעולם ולעולמי עולמים, ולא יפה אמר שלמה ושבח אני את המתים וגו', עכ"ל.

הרי דצדיק שהקדיש חייו לעסוק בתורה ובמצות גדולה היא השפעתו בהסתלקותו יותר מבחייו, וכדאיתא ברש"י שם ד"ה "ושבח אני את המתים": שעסקו בחייהם בתורה ומצות ומתו, ראויים לשבחם אפילו מצדיקים חיים, שגדולים הן במיתתן מבחייהן. עכ"ל. כלומר, דהרי אין לך צדיק ממש רבינו, ואעפ"כ לא נענו תפלותיו בזכות עצמו, וכמ"ש רש"י בד"ה "עמד משה": "ואין לך צדיק ממנו, ולא נענה בזכותו", והזכרת זכות הצדיקים 'שכבר מתו' - האבות - היא שהביאה את הקב"ה לקבל את תפלותיו. וזה מוכיח שגדולים צדיקים בהשפעתם אחרי מיתתם יותר מבחייהם. והיינו הך "דצדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוהי כו", ו'צדיקיא מגינין על עלמא ובמיתתהון יתיר מבחיהון' וכו', ויל"ע*.



*בזוה"ק מודגש יותר איך שבהעולם הצדיק אשתכח יותר - "כולנו חיים בדרכיו", ולא רק שתפלת הצדיק מקובלת יותר. המערכת

הערה במאמר ד"ה באתי לגני ה'תש"ל

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

בהמאמר ד"ה באתי לגני דשנת ה'תש"ל סי"ז כתוב "וממשיך בהמאמר שהעצה ליפטר מהמחשבות שנופלים לו בשעת התורה והתפלה הוא לעורר מידת הנצח שבנפשו. דלהיות שמדת הנצחון הוא נטוע בעצם הנפש שלמעלה מכוחות הגלויים, לכן, ע"י מדת הנצח יכול להתגבר ולדחות כל הטרדות והבלבולים. ולכאורה היה אפשר לומר, דזה שאומר בהמאמר שהעצה היא לעורר את מדת הנצח דוקא, הוא, כי העצה שמובאת לעיל (סעיף טז) מקונטרס התפילה היא רק בנוגע למחשבות זרות שנופלים בשעת התפילה מצד הטרדות שלו, אבל כשהמחשבות נופלים לו דווקא בשעת התפילה, בכדי לבלבלו (דבהמאמר מדבר בעניין מחשבות אלו), העצה היא לעורר את מדת הנצח. וצריך להבין, דלכאורה, גם בנוגע למחשבות אלו, אפשר ליפטר מהם ע"י שיתבונן דזה שהם נופלים לו בשעת העבודה דווקא הוא כי כל עניינם הוא לבלבלו מתורה ועבודה. ובהמאמר אומר שהעצה ליפטר ממחשבות אלו היא לא ע"י התבוננת אלא דווקא בדרך נצחון.

ועיין שם בסוף סעיף כ' "ולכן אומר בהמאמר שהעצה ליפטר מהמחשבות שנופלות בשעת התורה והתפילה היא לעורר מידת הנצח כי בעת נפילת המחשבות זרות אין מקום להתבוננות, כנ"ל".

והנה בסעיף י"ח מביא רבינו מה שמבואר בתניא פכ"ח שהמחשבות זרות שנופלות לאדם בעת התפילה כדי לבלבלו הוא כמשל אדם המתפלל בכוונה ועומד לנגדו ערל רשע ומדבר עמו בכדי לבלבלו. ועיין שם בתניא שאומר שזאת עצתו בוודאי שלא להשיב לו כו' ולעשות עצמו כחרש כו', ועיין שם בהמאמר סי"א שהוא מביא תורת הבעש"ט דכשאדם אחר מדבר ומבלבלו בתפילתו צריך להתבונן שזה שירדה השכינה למטה כ"כ הוא כדי לעורר האדם ליתפלל יותר בכוונה.

ורבינו הזקן בתניא פכ"א אינו מביא דברי הבעש"ט ומ"מ כשתדייק ביי"ח של המאמר נראה שרבינו מקשר דברי הבעש"ט עם דברי רבינו הזקן בתניא עיין שם שכותב "וע"י התבוננות זו הוא מתעורר להתפלל יותר בכוונה מעומקא דליבא עד שלא ישמע דיבור של המבלבל".

וע"כ צ"ע מדוע לא נאמר שמה שכתוב בהמאמר באתי לגני של כ"ק מוהרי"ץ שהעצה ליפטר ממחשבות אלו היא ע"י מידת הנצח כוונתו שההתבוננות בתפילה המבואר בקונטרס העבודה של כ"ק הרש"ב יכול לעורר מידת הנצח שבנשמתו.

ונראה לומר שדעת רבינו הוא שהדרך של רבינו הזקן בתניא הוא לקצר. וע"כ סובר שעצת רבינו הזקן בפכ"ח הוא מיוסד על דברי הבעש"ט (אע"פ שרבינו הזקן אינו מביא דברי הבעש"ט) אבל כל זה אי אפשר לומר בהמאמר דבאתי לגני של כ"ק הרי"ץ. וכיוון שבמאמרו (של הרי"ץ) הוא מביא רק העצה של התעוררות של מידת הנצחון ואין שום רמז לההתבוננות שכתוב בקונטרס התפילה של כ"ק מוהרש"ב משמע שאין שום קשר ביניהם.



דעת – יציאת מצרים*

הרב ישראל לוי יצחק גולדברג

שליח כ"ק אדמו"ר וואודקליף לייק, ניו דזשערזי

א. בסה"מ עת"ר ד"ה ואני הנה נתתי לך שכם אחד על אחיך, מסביר כ"ק אדמו"ר (מוהורש"ב) נ"ע (עמוד קי"ב) באריכות (והמשכו בג' המאמרים שלאח"ז) החילוק בין חכמה ובינה לדעת.

ונקודת הביאור הוא, שחכמה ובינה הם אופנים שונים כיצד להשכיל השכלות. לעומתם דעת, אין עניינו להשכיל השכלות, אלא להביא ולהמשיך את ההשכלה שכבר ישנה, לידי הכרה והרגשה. ולכן הדעת נקרא מפתחא דכליל שית, מעין שער למידות.

אחד הדוגמאות שמביא לזה שם הוא מזה שקטן אינו בר עונשין עד גיל בר מצווה. והטעם לזה הוא כנ"ל, (שאף שלקטן יש חכמה ובינה, מ"מ) היות ואין לו דעת עד גיל בר מצווה, ממילא אינו אחראי כ"כ למעשיו, עד כדי עונשין. (וכידוע בעניין וחזקת והיית לאיש, שזה מורה

* לע"נ דודי הקדוש יחזקאל איסר בן יעקב משה הי"ד, שנרצח ע"י בני עולה ימ"ש, ו' שבט, ה'תשס"ד.

על הפעולה על המידות.)

בסגנון אחר קצת: בלי מוח הדעת, ייתכן מאוד שיהיה מעין מסך המבדיל בין המוחין והמידות, אולם ע"י הדעת, ממשיכים שיהיה הכרה, הרגשה והערכה בהשכלה (שכבר ישנו), באופן כזה שיפעל במידות.

ב. אולי יש לקשר זה למה שמסביר כ"ק אדה"ז בתו"א פרשת וארא, דנ"ח ע"ב, שמצרים הוא ע"ד מיצר הגרון. שהרי עניין הגרון הוא ממוצע בין השכל למידות. אך לפעמים הגרון הוא כ"כ צר ובצמצום, עד שאינו נותן מקום לשכל להוליד ממנה מידה בלב. יציאת מצרים בעבודת השם הוא, שאפשר לפעול במידות ולהעלות את המידות שיתנהגו ע"פ השכל.

ויומתק ביותר ע"פ מה שמסביר כ"ק אדה"ז בתו"א ד"ה ויאמר ד' אל משה, דנ"ז ע"א, שמסביר שם את עניין המופתים שהראה השי"ת למצרים שהביאו לידי יציאת מצרים: "וכמ"ש וידעו מצרים כי אני ד', פירוש וידעו מלשון שבירה, כמ"ש ויודע במ את אנשי סוכות. והענין, שע"י שבירת הקליפה יוכל להיות גילוי אוא"ס ב"ה להניצוץ עד שיוכלל באלוקותו ית'".

וע"פ הביאור הנ"ל בעניין הדעת, אוי"ל שזהו דיוק לשון הפסוק "וידעו מצרים", שע"י הכרה והרגשה בעניין המופתים וגילוי אוא"ס ב"ה, פועלים יציאת מצרים, וכנ"ל בעניין מיצר הגרון.

ולהעיר ממ"ש כ"ק אדמו"ר (מוהורש"ב) נ"ע בסוף המאמר שלאח"ז, שלכן היה הגילוי של יציאת מצרים ע"י משה דווקא, היות ועניינו הוא ענין הדעת. אלא ששם אינו מדבר על מצרים ושבירתו רק על הגילוי הגדול שבא לבנ"י ע"י ולאחרי היציאה ממנו.

ג. ואוי"ל מעין זה בנגלה דתורה למ"ש אדה"ז ש"וידעו" הוא מלשון שבירה: במסכת סוטה ד"ה ע"א: "ואמר ר' אלעזר כל אדם שיש בו גסות הרוח שכינה מיילת עליו, שנאמר וגבוה ממרחק יידע". ופירש"י: "יידע - שכינה מתאוננת ומשתברת עליו, כמו "וידע אלמנותיו", "וידוע בהם אנשי סוכות", "וידוע כמביא למעלה", לשון שבר".

וכידוע מה שכ"ק אדמו"ר מסביר בקונטרס עניינה של תורת החסידות באריכות, איך שכל חלקי התורה קשורים עם נקודתם העצמית, והוא מה שהם מיוחדים באוא"ס. ועניין זה מתבטאת בעיקר בתורת החסידות.



ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה [גליון]

הרב פנחס קארף
משפיע בישיבה

בגליון תתקצב כתב הר' י.ד.ק. שבפ' כח דתניא מדובר בכל סוג מחשבות הן רעות והן זרות סתם. אכן משמע מהתניא שם. אבל מה שכ' אח"כ שזה שכ' בפ' כח "אל ישיב מאומה ושום טענה ומענה נגד המחשבה זרה", זה אפילו קודם שעלה ההרהור במחשבתו, זה לא משמע כלל, כי בתניא כותב מפורש "רק יעשה עצמו כלא יודע ולא שומע ההרהורים שנפלו לו ויסיר מדעתו".

הרי ברור שמדובר בהרהורים שכבר נפלו לו, וא"כ מה שכ' אח"כ אודות ב' סוגי היסח הדעת לכאור' אינו מתאים.

ומה ששואל למה אינו מביא בתניא העצות דפ' כז ופ' כח ביחד, הנה הטעם לזה אינו מפני שיש חילוק בהיסח הדעת, אלא מפני שהביאור למה לא יהיה בעצבות הוא שונה, כי בפ' כז שההו"א לעצבות הוא מצד עצם המחשבה, הרי הביאור למה לא יהיה בעצבות הוא מצד שאדרבה צ"ל בשמחה מאחר שמקיים מצווה, אבל בפ' כח שההו"א לעצבות הוא מצד שמלבל לתפילה, ומצד שאפשר מכאן ראייה שתפילתו אינה כלום, הנה ע"ז שמבלבל לתפילה כותב "אל ישית לב אליהן" וע"ז שלכאורה מכאן ראייה שתפילתו אינה כללום ע"ז כותב שאינו כן, אלא אדרבה "כשנפש האלוקית מתאמצת ומתגברת להתפלל אזיגם הקליפה מתגברת כנגדה לבלבלה ולהפילה במחשבה זרה שלה".



עיקר שכינה [גליון]

הרב דוד הלוי בייטש
ר"מ בישיבת תות"ל מוסקווא

בגליון האחרון הביא הרב ד.פ. בנוגע למושג 'עיקר שכינה' את דברי כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה 'באתי לגני' תשי"א ששכינה היא בחי' באלקות

ששוכנת ומתלבשת בעולמות ובה יש כמה דרגות, מלכות דאצילות ולמעלה יותר אור הקו ולמעלה יותר לפני הצמצום גילוי האור השייך לזולת (מקור אור הממלא) .

ושאל שבהמשך תער"ב (ח"ג ע' א'ת"ו ואילך) מדבר אודות ענין זה ושם משמע שכללות האור לפני הצמצום גם בחי' האור שהוא 'גילוי לעצמו' (מקור אור הסובב) נק' בשם שכינה ולא רק האור השייך לזולת וכיצד זה מתיישב עם דברי רבינו שבחי' הגילוי השייך לזולת הוא הנק' בשם שכינה ?

וביאר שבעצם גם במאמר 'באתי לגני' משמע כך שהרי כ"ק אדמו"ר מביא בתחילה את דברי אדה"ז שבחי' שכינה זה ראשית התגלות אוא"ס' שמלשון זה משמע בפשטות שקאי על כללות האור שלפני הצמצום גם בחי' האור שהוא 'גילוי לעצמו', אך המשיך לשאול כיצד זה מתיישב עם המובא בסיום האות שרק בחי' הגילוי השייך לזולת נק' שכינה ?

וכתב לבאר שיש הבדל בין הלשון 'שכינה' ללשון 'עיקר שכינה', שכינה סתם קאי גם על כללות האוא"ס גם האור השייך לעצמו אבל היות שהפירוש בשכינה הוא 'שוכנת ומתלבשת' אם עיקר המושג שכינה יותר מתאים על הבחי' השייכות לעולמות ולכן בסיום האות שרבינו רוצה לבאר המושג 'עיקר שכינה' ולא רק המושג 'שכינה' מדגיש שקאי על בחי' הגילוי השייך לזולת ולא על כללות האור לפני הצמצום.

ויש להעיר שלכאו' במאמר ד"ה "איכה" תשל"א (תורת מנחם תמוז-אלול עמ' ק"ס) מבאר כ"ק אדמו"ר בדיוק להיפך וזלה"ק "והנה בתחילת הבריאה עולם על מילואו נברא עיקר שכינה בתחתונים היתה שפירוש עיקר שכינה הוא בחי' אור הסובב דשכינה הוא בחי' אור הממלא שכינה ע"ש ששוכנת ומתלבשת אבל עיקר שכינה הוא בחי' אור הסובב ועד לאור הסובב שלמעלה מעולמות וכמבואר בארוכה בהמשך מאמרי ההילולא", עכלה"ק.

היינו שהפירוש ב'עיקר שכינה' הוא לא הפירוש העיקרי במושג שכינה אלא העיקר (ע"ד שרש ומקור) של השכינה, וכמובן בפשטות שכל בחי' שהיא שוכנת ומתלבשת היא הארה מצומצמת של משהו יותר נעלה ולכן בחי' הסובב הוא העיקר של בחי' הממלא וכמו"כ לפני הצמצום בחי' הגילוי לעצמו הוא העיקר של בחי' הגילוי השייך לזולת.

וזהו גם הפירוש בסיום אות א' במאמר 'באתי לגני', אחרי שרבינו מונה ג' דרגות במושג שכינה (מלכות דאצי', אור הקן, גילוי השייך לזולת לפה"צ) אומר שהפירוש במושג עיקר שכינה הוא לא לבחי' אלו אלא עיקר שכינה הוא 'אור שלמעלה מעולמות' היינו למעלה מההארה המתלבשת ושייכת לעולמות אלא העיקר של השכינה מה שאינו שייך לעולמות והאפשרות היחידה להביא בחי' זו לעולמות היא על ידי תורה ומצוות, ובזה החידוש של המדרש שכבר בתחילת הבריאה בחי' זו הייתה בתחתונים לא רק השכינה (ממכ"ע) אלא גם עיקר השכינה (סוכ"ע).

וכדאי להעיר מה שכ"ק אדמו"ר מבאר במאמרים 'באתי לגני' תשל"א ו"איכה" תשל"א הנ"ל לא כפי המשמעות הפשוטה של המדרש וכפי שמשמע בהרבה מאמרי באתי לגני, שאין הפירוש שכפשוטה עיקר השכינה שרתה והתגלתה בתחתונים כבר בתחילת הבריאה שהרי בחי' סוכ"ע אינה שייכת לעולמות ומדוע שבתחילת הבריאה תהיה בחי' זו בעולמות אלא הפירוש בעיקר שכינה בתחתונים הייתה שהעולם נברא באופן שהוא מוכשר וראוי לקבל בחי' זו על ידי "לעבדה ולשמרה" של אדם הראשון שזה תרי"ג מצוות.

ובנוגע לבחי' שכינה (ממכ"ע) היא באמת שרתה בעולמות אבל בזה אין חידוש גדול שזה היה כבר בתחילת הבריאה שהרי ברור שהאור המלוכש בנבראים שוכן בהם כל זמן קיומם הן בתחילת הבריאה והן לאחר חטא עץ הדעת שהרי אור זה שייך לגדרי העולם ללא קשר לעבודה של תורה ומצוות.



הלכה ומנהג

שיעורי חת"ת ורמב"ם

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

א. כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע גילה איזן ותיקן שלשה שיעורים יומיים שהם שווים לכל נפש, ונודע בראשי-תיבות: חת"ת: 1; א) חומש של פרשת השבוע כפי שנחלק לז' עליות; 2; ב) שיעור תהלים אחר תפלת שחרית כפי שנחלק לימי החודש; 3; ג) שיעור תניא לפי חלוקה שנתיית. 4.

¹ רמז להכתוב "ויהי חתת אלקים על הערים אשר סביבותיהם" (בראשית לה, ה). וראה ספר השיחות תרצ"ו (ע' 145 ואילך); לקו"ש (ח"ב ע' 570).

פירוט אודות השיעורים מופיע במכתב כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע מיום כ' כסלו תש"ג המצוטט ב'מעין הקדמה' ללוח 'היום יום' (ומופיע בשלימותו באגרות קודש שלו ח"ז ע' ל); ב'פתח דבר' של ה'מורה שיעור' (הופיע לראשונה בשנת תש"ד) הנספח לס' התניא, ובארוכה יותר - בס' המנהגים (ע' 19 ואילך). לקט אמרים ופתגמי-קודש' בגודל מעלת לימוד שיעורי חת"ת, מאת הרב זאב דוב סלונים שליט"א, נספח לספרי חת"ת שבהוצאת קה"ת. וראה הנימוק בלקו"ש (ח"ח ע' 250 בשוה"ג) שהשיעורים בחומש ותניא הם 'מינימום' של נגלה דתורה ונסתר דתורה. וראוי לציין גם ספר 'אמירת תהלים' (ריטרמן, נה"ח תשס"ז), ספר בן 300 עמודים, מלוקט מדברי רבותינו נשיאנו.

² תקנת לימוד פרשה חומש בכל יום מיוחסת לאדה"ז, וכך נהגו רבותינו נשיאנו (סה"ש תש"ב ע' 27, הובא ב'היום יום' י"ט טבת). וע"ש אודות מנהג הרביים ללמוד הפרשה עם פירוש נוסף

³ ראה אגרות קודש של כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע (ח"א ע' תקצט), נעתק ב'קובץ מכתבים' הנספח לס' תהלים 'אהל יוסף יצחק' (קה"ת נ"י. תשי"ב ואילך) ע' 211-210. וראה ס' תהלים הנ"ל בתחלתו, 'תקנת אמירת תהלים בציבור' [חלק ממנו נעתק בסדור תהלת ה', לפני ברכת החודש]; שם ע' 200 (שכן נהג אדה"ז).

תחלת התקנה היתה שחזן לא יעמוד אצל עמוד התפלה, שלא יהא נראה כהוספה על נוסח התפלה, אלא יעמוד ליד שלחן הקריאה (ספר השיחות תרפ"ו ע' 116). אך לאחר זמן התחילו לנהוג שהחזן אומרו אצל עמוד התפלה. ועצה לחשש של הוספה בתפלה היא אמירת פסוקי 'אל תירא' ואך צדיקים', שהם מחלקים - ראה שיחת ו' תשרי תש"ל (שיחות קודש' ח"א ע' 42 ואילך).

⁴ חלוקה זו עשה האדמו"ר בעצמו (כמצויין בשער ה'מורה שיעור' הנ"ל), ובשני אופנים - לשנה פשוטה ולשנה מעוברת. ובמענה על השאלה למה אין השיעורים של שנה פשוטה ושל שנה מעוברת משתווים בימות הקיץ, הצביע כ"ק אדמו"ר זי"ע על מה שיש

ב. תקנות נוספות של אמירת תהלים :

א) בשבת מברכים החודש בהשכמה, לגמור כל ספר התהלים לפני תפלת שחרית⁵;

ב) בחודש אלול ועשרת ימי תשובה, להוסיף ג' מזמורים בכל יום על הסדר, וביום הכיפורים - ט' מזמורים בד' עתים, כך שאחרי נעילה גומר את כל הספר⁶;

ג) ביום שאין אומרים 'למנצח גוי' יענך' בסדר התפלה, לאומרו אחר התפלה בתחלת שיעור התהלים⁷;

ד) בכל יום⁸, לפני שיעור תהלים של יום החודש⁹, יאמר מזמור

נוהגים לומר "ולכפרת פשע" במשך כל שנת העיבור (ר' ש"ז גורארי ע"ה, 'כפר חב"ד' מס' 478 ע' 14).

⁵ ראה גם 'קובץ מכתבים' ע' 4-193 (בלי תאריך). תאריך הכי מוקדם שמצאתי בקשר זה הוא ט"ו מנ"א תרצ"ה (אג"ק ח"ג ע' תכג).

הר' שלום לברטוב שי' שירת כ'שמש' באיסט ניו יארק והיה הולך משם (מהלך זמן כביר) ל'770' להתועדות כ"ק אדמו"ר זי"ע. ובמענה לבקשתו איך להספיק לגמור התהלים בשבת מברכים, ענה לו כ"ק אדמו"ר זי"ע כי הסדר אינו מעכב, ולכן בדרכו יכול לומר מזמורי תהלים שהוא יודע בעל-פה, וכשיגיע ליעדו ישלם לומר את שאר המזמורים מתוך הספר.

⁶ קבלה מאדה"ז ממה"מ שקיבל ממורו הבעש"ט בשם מורו הידוע ('קובץ מכתבים' ע' 208). וראה להלן הע' 30.

⁷ מיום א', ב' ניסן תש"ד (ספר השיחות ע' 172; ובמהדורת לה"ק - ע' קנז).

⁸ קבלה מאדה"ז מאת רבו הה"מ בשם הבעש"ט ('קובץ מכתבים' ע' 214). וע"ע מאמרי אדה"ז הקצרים (ע' שמא); אג"ק הרי"צ (ח"א ע' לא; שם ח"י ע' נג).

מנהג חסידים לומר גם הקאפיטל תהלים של שנות האדמו"ר (הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע בסה"מ קונטרסים ח"ג ע' כג).

באג"ק ח"א שם איתא: "וכן היו אומרים גם את התהלים לפי שנות בניו ובנותיו באמרם שזוהי סגולה שלא יצאו לתרבות רעה".

עד תשמ"ח נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע להיכנס בימי ב' וה' לשמוע קריאת התורה בה'זאל' הקטן. ובעת המתנתו להחזרת הס"ת להארון וכו' היה אומר מזמור התהלים שלפי שנותיו ושלפי שנות הרבנית ע"ה (מעשה מלך ע' 26).

מנהג עתיק ללמוד בכל ראש חודש פסוק אחד פירש"י, ואפשר להוסיף עוד פירושים, מהמזמור שלפי שנותיו. ואם יש בו הרבה פסוקים, ללמוד שני פסוקים וכו' ('קובץ מכתבים

המתאים למספר שנותיו, כגון כשנה' בר-מצוה יאמר מזמור י"ד עד יום הולדתו הבאה.

בנוסף על הנ"ל, מנהג חב"ד לומר כל ספר התהלים בליל יום הכיפורים¹⁰ ובליל הושענא רבה.¹¹

ג. עת אמירת שיעור תהלים הוא - כאמור - לאחרי תפלת שחרית.¹² ובשעת הדחק יתחיל אז ויסיים במשך היום.¹³ ואם לא הספיק לסיים השיעור במשך היום הרי בדיעבד¹⁴ ייש לאומרם לאחרי חצות לילה או קודם צאת הכוכבים, אבל לא מצאת הכוכבים ועד לחצות לילה.¹⁵

(שם). ובאג"ק ח"א שם (תאריך: תמוז תרס"ו), שקיבל על עצמו בל"ג לפרש את הפרק תהלים שלו במשך השנה עפ"י דא"ח.

⁹ כן הוא ב'קובץ מכתבים' (ע' 214). וראה שקו"ט בזה באגרות קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע (חט"ו ע' רלד). אך למעשה, כשכ"ק אדמו"ר זי"ע ירד לפני התיבה, הרי בסיום התפלה לא אמר המזמור שלפי שנותיו, ואמר תיכף השיעור היומי.

ואולי יש לחלק בזה בין אמירת היחיד להאמירה בצבור, והרי בין הצבור יש מי שאומר מזמור ארוך ויש שאומר מזמור קצר, ובכדי שיאמרו שיעור היומי יחד אולי נכון הוא לוותר על הקדמת המזמור שלפי שנותיו.

(המכתב שב'קובץ מכתבים' הנ"ל הוא מענה להר' מיכאל דווארקין ע"ה (אגרות קודש ח"י ע' נג), ויש לשער שנהג להתפלל במתינות כו'. והשקו"ט של כ"ק אדמו"ר זי"ע (הנ"ל) היינו כי גם ביחיד יש סברא להקדים התהלים שאומרים הצבור לפני אמירתו הפרטית).

¹⁰ ראה אוצר מנהגי חב"ד (תשרי - ע' ריב). מנהג זה מובא במטה אפרים (סי' תריט סכ"ב), ובקצה המטה (שם) סמך הדבר על הירושלמי (יומא פ"א ה"ו) שבליל יוה"כ היו קורין לפני הכהן-גדול בתהלים בכדי שלא ינמנם.

¹¹ ראה אוצר מנהגי חב"ד (שם, ע' של ואילך).

¹² ברשימת רא"ח אלטהויז הי"ד ('קובץ מכתבים' ע' 211) מזכיר שבשמחת תורה תרפ"ז, כשהרבי דיבר אודות התהלים שלאחרי התפלה, שאל הוא אם יוצא ידי חובתו בזה שהוא אומר תהלים לפני התפלה, וענה לו הרבי שהתהלים שלפני התפלה שייך לתקון חצות. וראה לקו"ש (שבעה ע"א) שמביא מהלבוש (או"ח סי' א ס"ט) לומר תהלים לפני התפלה, "אבל זהו ענין אחר, לא התקנה שכל יהודי צריך לומר אחר התפלה יום התהלים כפי שנחלק לימי החודש".

¹³ אגרות קודש (חט"ו ע' רלד).

¹⁴ אגרות קודש (ח"י ע' שלא; נעתק בלקו"ש ח"ט ע' 254).

¹⁵ אגרות קודש (כרך ח"י ע' לב).

ד. שיעור חומש ותניא "טוב יותר בסמיכות להתפלה של שחרית ומה טוב תיכף, ¹⁶ ובאם לסיבה אי אפשר זאת אז משלימים גם בלילה שלאחרי זה".¹⁷

ה. הלימוד בלילה (ובתהלים - לאחר חצות) שייך ליום העבר, לא להיום הבא.¹⁸

ו. על פי הסוד אין לקרוא מקרא בלילה.¹⁹ ולכתחלה היינו משקיעת

¹⁶ בקובץ הערות וביאורים (מס' תקסג) היערתו שלהדיעה בשוע"ר שבהעברת הפרשה שמו"ת צ"ל גם פירש"י, והורי נכון לסיים העברת הפרשה לפני קריאת התורה, אם כן ביום השבת ראוי ללמוד שיעור החומש של היום לפני קריאת התורה. ואכמ"ל.

¹⁷ אגרות קודש (חי"ז ע' קמו ואילך); שערי הלכה ומנהג (ח"א ע' קצ). ובטעם קביעות אף שיעור התניא ביום לכתחלה ולא בלילה, והעדפת סמיכתו לשחרית, הרי ב'הערות התמימים ואנ"ש '770 (אדר תשס"ו) מציין ללקו"ש (ח"ח ע' 50-249) שמזה ששלושת השיעורים מרומזים בתיבה אחת, 'חתת', הרי שהם שייכים זה לזה. ולכן - מסיק שם - מכיון שחומש ותהלים צ"ל ביום דוקא, והתהלים נקבע בהמשך לתפלת שחרית, ע"כ גם שיעור התניא נמשך עמהם. ומסיק שם שלפי זה אין זה שייך לשיעור לימוד הרמב"ם. ושם (בגליון שבט תשס"ו) מביא ש"א שאכן נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע ללמוד שיעור היומי ברמב"ם בליל שלפניו.

¹⁸ זה לשון אגרות קודש (חכ"ב ע' רצא):

לשאלתו בשיעורי חת"ת (חומש תהלים ותניא) שלפעמים לומדם בלילה, באיזה לילה ימלא החסר ביום.

כפי ששמענו מכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל, הוא הלילה שלאחריו, אלא שבנוגע לתהלים, מנהגנו לא לאמרו משקיעת החמה ועד חצות לילה (מלבד ביום הכפורים וכיו"ב).

וראה עוד כעין זה - ושם, ש"כ הורה כ"ק מו"ח אדמו"ר - באגרות קודש (ח"ה ע' דש). ולהעיר מ'היכל מנחם' (ח"ב ע' לח), שעל השאלה "ואם אמרו חת"ת דיום פלוני בלילה שלפניו - האם נחשב?" ענה כ"ק אדמו"ר זי"ע "לא שמעתי בזה". ברם אף סגנון השאלה הוא לענין דיעבד - האם יצטרך ללמוד השיעור שנית במשך היום. דיון בזה ראה 'הערות התמימים ואנ"ש '770 (שבט תשס"ו). ולהעיר מדברי רבינו יונה (ברכות פ"א - ו א בדפי הרי"ף):

ואפילו כשקורא בלילה, לא נאמר שהיום מהיום האחר הוא - שיצטרך לחזור ולברך, שאע"פ שבשאר דברים אנו אומרים 'היום הולך אחר הלילה', גבי הקריאה הלילה הולך אחר היום, וכדאמרינן בירושלמי: אמר ר' יוחנן, אגן אגירי דיממא אנן, יזפינן ביממא ופרעינן בליליא. ..

¹⁹ באר היטב (או"ח סי' רלח ס"ב), ומקורו בשער המצוות פ' ואתחנן (מהדורת אשלג - פד ב).

החמה 20 עד חצות הלילה. 21.

ז. לימוד חומש עם פירוש רש"י יש להקל שנחשב כלימוד תורה שבעל-פה. ויש מקילים גם כשמתרגם ללעז. 22.

אך שם מבואר שבלייל ששי יכול לקרוא מקרא בלילה, וכן הוא בסדור האריז"ל שבהע' 21. ולהעיר מהמסופר ב'היום יום' ד' טבת (והוא מסה"ש שבהע' 2). [אך להעיר מהמובא במחזיק ברכה (או"ח סי' קנו ס"ו וס"י רפה ס"ט) בשם גורי האר"י שאין לקרוא תרגום בלילה]. ומשמע עוד שמכל שכן שאין קפידא בזה בלייל שבת. וכך הביא בפסקי תשובות (או"ח סי' רלח הע' 30) בשם כמה פוסקים. ואולי היינו ליחיד סגולה. ולהעיר מהמובא בפסקי תשובות (שם הע' 23) מכמה פוסקים שלפשוטי העם שאינם יודעים ללמוד אין למנעם כלל מאמירת מקרא בלילה. ברם במכתבי כ"ק אדמו"ר זי"ע לא מצינו שיבחין בזה למעשה, לא להחמיר ואף לא להקל. (וראה הציטוט בהע' 22). וילע"ע.

20 כן הוא באג"ק שבהע' 21, וכן בלקו"ש (חי"ח ע' 435): ". אלא שמנהגנו שאין אומרים תהלים מלאחרי שקה"ח ועד לאחרי חצות לילה (מלבד ברה"ה ויוהכ"פ)". אכן בהוראה בשם כ"ק אדמו"ר זי"ע בס' המנהגים (ע' 20): "ידוע אשר בלילה - החל מצאת הכוכבים [הדגשה שלי ל.י.ר.]. עד אחרי חצות לילה, אין אומרים תהלים. ". וכן הוא באג"ק הנסמך בהע' 14.

ולהעיר מהא דאיתא בשוע"ר (סי' קלא ס"ד) להתיר אמירת תחנון בספק לילה. ואכן בשו"ת מי יהודה (או"ח סי' כב, הובא בפסקי תשובות שם הע' 21) הורה להקל בבין השמשות, והוכחתו היא מדברי הט"ז בס' קלא סק"ח, שהוא מקור שוע"ר הנ"ל. ואולי יש לדייק בלשון אג"ק הנ"ל, כי אמנם מנהגנו להמנע מן השקיעה אך מן הדין יש להקל עד צאת הכוכבים, ויש לסמוך על זה בשעת הדחק.

21 אגרות קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"י ע' קלד), ובכ"מ. בפסקי תשובות (שם הע' 22) הביא מפוסקים רבים דנקטו שהקפידא בזה היא לכל הלילה. אך הביא שם מס' אור צדיקים להר"מ פאפרש [עמוד התפלה סי' א סי"א - טז א] דקאי רק אלפני חצות. [והכי משמע בסדור האריז"ל לר"ש מרשקוב (בריש 'כונת הלימוד' של ליל ששי - קכז א)].

בפסקי תשובות (שם) מביא בשם המקובל הר"ש שרעבי, שאולי אין אמירת תהלים בכלל אזהרת הרב. וע"ע 'התועדויות' (תשמ"ה ח"ה ע' 3102) ש"לאחרי חצות הלילה - מותר לומר תהלים לכל הדיעות [הדגשה שלי. ל"ר].". ובהערות העורך על זה ציטטו דברי הר"ש הנ"ל. וכיוונו בזה לצרף שני צדדים להיתירא: א) הדיעה שלאחר חצות שאני; ב) הדיעה דתהלים שאני.

22 סדור האריז"ל (הנ"ל) בסדר קשעה"מ (כט א): "אין ללמוד מקרא בלילה כי הקורא בלי פירוש עומדת בעשייה מקום תגבורת הדינין. ". ובס' יסוד ושורש העבודה (שער הניצוץ פ"ב) התיר כשמתרגם כל כמה מלים ללעז. וזה לשון כ"ק אדמו"ר זי"ע (באגרות קודש שבהע' 15 {חח"י ע' לב}):

ח. בלימוד החומש, יש נוהגים לבטאות השמות כקורא בתורה, אך מנהג המלמדים וכו' הוא לומר 'השם', 'אלוקנו' וכו"ב.²³

ט. המבטא שם ה' לבטלה צריך לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".²⁴ הטועה תוך כדי קריאתו, בין ברבים בין ביחיד, אינו צריך לגמור הפסוק, אלא חוזר לתחלת הפסוק.²⁵ ולא שמענו שיאמרו בכהאי גוונא

. . ילמד עם פירוש על כל פסוק ופסוק, אשר בשעת הדחק יש להסביר שזהו נכלל בכלל תורה שבע"פ, ובפרט שבזמננו כמה מקילים בהענין דלימוד מקרא בלילה, אף שמובא זה בכמה ספרים. ..

²³ כתב בשאלות יעב"ץ (ח"א סי' פא הב' - הובא בשערי תשובה או"ח סי' רטו) שכשהיה מסדר הגמרא לפני אביו, הגאון ה'חכם צבי', פקד עליו שאת האזכרות המופיעות בפסוקים המובאים בתלמוד יבטא אותן כאדם הקורא בתורה. וכן כתב להתיר במשנה ברורה (שם ס"ק יד). [וראה המובא להלן ע' לענין קידוש לבנה מתוך גמרא וכו"ב]. אך ראה בפסקי תשובות (שם אות י) בשם כמה פוסקים שראוי להימנע מלהזכיר השם בלמדו פסוק המובא בתלמוד וכו"ב. וכמדומה שכן נתפשטה המנהג אצלנו.

ואף כשמתרגם ללעז, הרי פשט המנהג - של מלמדים כו' - שבמקום אמירת 'ג-אט' אומרים 'השם' וכו"ב. והרי איסור הזכרת השמות המיוחדים הוא גם בשאר לשונות (שוע"ר סי' פה ס"ג. וראה להלן פרק 'ענייני שמות' הע' 6). ואולי הזהירות בזה היא מפני חשש בזיון להשם אם ייאלצו להפסיק באמצע הפסוק. וראה הע' 25.

²⁴ בשוע"ר (סי' רו ס"ג) מחדש שדין אמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" אינו רק כשבירך לבטלה, כי "כן כל מי שמזכיר שם שמים לבטלה". ועדיין צריך בירור אי הטועה בקריאתו מקרי מוציא שם שמים לבטלה.

²⁵ בדיון הפסקה באמצע פסוק, ראה שוע"ר (סי' נא ס"ה - שבין מזמור למזמור הוי כבין הפרקים; סי' סו ס"ב - שלא להפסיק הפסוק באמצע ענין). וראה חיי אדם (כלל ה ס"ב - שהטועה יכול לתקן ולחזור לאמצע הפסוק, ואין צריך לחזור לתחלת הפסוק); שו"ת ציץ אליעזר (ח"י"ב סי' מ - שמנהג העולם בקריאת התורה, כשקרא כבר השם וטעה, לסיים הפסוק ולחזור מתחלת הפסוק. אך אם בסיום הפסוק יש עוד אזכרה של שם ה', אזי יחזור לתחלת הפסוק מבלי לסיימו בפעם הראשון).

על ההפסקה באמצע מזמור תהלים - להעיר מ'היום יום' יד ניסן (שכ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע היה נוכח בערב פסח בעת אפיית המצות, "והיה מפסיק - גם באמצע פרק - להורות בהנוגע להלישה, אפי' וכה"ג"). ומשמע שללא צורך אין ראוי להפסיק באמצע הפרק. וילע"ע בזה.

אך להעיר מלשון רבינו יונה (ברכות ז ב דפי הרי"ף - בענין הלל דר"ח): "ומאי דאמר הכא [בגמ' שם יד א] שאינו פוסק לשיחה בעלמא. . . אע"פ שלא בירך עליו, כיון שהתחיל בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשיחה בטילה". ולהעיר מ'היום יום' (יד ניסן) שכ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע היה נוכח בערב פסח בעת אפיית המצות "והיה מפסיק - גם באמצע

'בשכמל'ו'. וילע"ע.

י. באמירת תורה שבכתב מקיים מצות "ולמדתם" אף על פי שאינו מבין פירוש המילות.²⁶ ואף בלימוד התניא לפי שיעורי חת"ת, הגם שלפעמים הוא לימוד שטחי, כדאי הדבר מפני המעלות שבזה.²⁷

יא. בסדר לימוד חומש ביום שמחת תורה יש שני אופנים: א) בשמחת תורה ילמד מיום השבוע עד סוף פרשת ברכה, ובאסרו חג ילמד מתחלת בראשית עד היום שהוא עומד בו;²⁸ ב) ביום שמחת תורה גומר ללמוד פרשת ברכה וגם לומד פרשת בראשית עד היום שהוא עומד בו.²⁹

יב. ". סדר השלמת שיעורי חת"ת - פשיטא אשר השיעור דאתמול קודם, שהרי נכון לקיימם על הסדר, ולא ללמוד פ"ב קודם פ"א. וק"ל".³⁰



פרק – להורות בהנוגע להלישה, אפי' וכה"ג". ומשמע מזה שבדרך כלל אין להפסיק באמצע הפרק.

²⁶ שוע"ר הלכות תלמוד תורה (פ"ב הי"ב), וש"נ. משא"כ בתורה שבעל פה (שוע"ר סי' נ ס"ב).

²⁷ על פי לקו"ש (חכ"ז ע' 231 ובהע' 25). ולהעיר מהנהגים לומר זהר הקדוש הגם שאינם מבינים (ראה שו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סי' כו בסופו) שהביא מקורות רבים להנהגה זו). וראה זח"ג פה ב; ארחות חיים (ספינקא) וס' מנהג ישראל תורה (או"ח סי' נ).
²⁸ 'פתח דבר' של ה'מורה שיעור' (שבהע' 1), וכן הוא ב'היום יום'.

²⁹ כן הורה כ"ק אדמו"ר זי"ע ברוב השנים (אוצר מנהגי חב"ד-תשרי, ע' שצב).

³⁰ אגרות קודש (שבהע' 14; נעתק בלקו"ש ח"י"ח ע' 435). וראה כעין זה בקצות השלחן (סי' ע' הע' ט) לענין השלמת העברת הפרשיות שמו"ת, שיקראם על הסדר, וש"נ. לאידך, ב'קובץ מכתבים' (שבהע' 6) כתב, אודות ג' המזמורים שמוסיפים בכ"י בימי אלול כו', ש"מי שלא התחיל מיום שני דר"ח יתחיל באותו יום שהוא עומד בו, ואת אשר החסיר ישרים. ". ואולי המצוטט בפנים מתייחס לשיעורי חומש ותניא, לא לתהלים. וראה גם לעיל הע' 5.

וראה 'התוועדות' (תשד"מ ח"ג ע' 1598) - לענין המצטרף למסלול לימוד הרמב"ם באמצע המחזור - דמשמע שיתחיל במקום שאוחזין לפי ה'מורה שיעור', 'וישלים החסר במשך הזמן'. ואולי יש להבחין בין המחסר זמן קצר לבין מי שחיסר זמן רב, ומה גם במי שבא להתחיל השיעור באמצע המסלול.

הטעמים לאיסור תפילה ע"ג האילן*

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

בשוע"ר סי' צ' סעיף ג' איתא וז"ל: האומנים שעלו לעשות מלאכה לבעה"ב בראש הזית או בראש התאנה והגיע זמן תפלה עומדין שם ומתפללין ואין בזה משום לא יעמוד אדם על מקום גבוה ויתפלל, שכיוון שעלו שם לעשות מלאכתם ה"ז כמו שעלו לעלייה, אבל בשאר אילנות צריכים לירד למטה ולהתפלל, ולמה נשתנו הזית והתאנה משאר אילנות, מפני שיש להם ענפים הרבה יותר משאר אילנות ויש טורח גדול בעלייתם וירידתם ויתבטלו ממלאכתם, ולכן אמרו שיתפללו שם אבל שאר אילנות שאין בהם ביטול מלאכה כ"כ ירדו - אבל בעה"ב כיוון שאינו משועבד למלאכה שהיא ברשות עצמו צריך לירד אפי' מראש הזית לפי שאין דעתו מיושבת עליו כששעומד בראש האילן שמתירא שלא יפול ואינו יכול לכוון הייטב, ואם הקילו אצל פועלים משום ביטול מלאכה לא הקילו אצל בעה"ב. עכ"ד.

ושיעור דבריו היא דבמתפלל בראש האילן יש לאסור מחמת שני טעמים א. דאסור להתפלל במקום גבוה (כמבואר בסעיף א') דלא יעמוד על כסא וספסל וכו'. ב מחמת חסרון כוונה שמתירא שלא יפול. והנה בנוגע לטעם א' אין שום היתר מחמת ביטול מלאכה דאסור בעצם לפי שאין גבהות לפני המקום וע"ז קאמר דכיוון שלא עלו להתפלל אלא לעשות מלאכתם, ליכא משום גבהות דחשוב כמי שדר שם משא"כ בטעם הב' מחמת חסרון כוונה בזה יש לחלק בין זית לשאר אילן, דבזית דיחביטול מלאכה לא הצריכו לירד למטה, משא"כ בשאר אילן דליכא כ"כ ביטול מלאכה חייבים לירד למטה להתפלל ולפיי"ז מוכן הא דבעה"ב צריך לירד אפי' מראש הזית, דאי משום גבהות הא ליכא. וע"כ הוא משום כוונה, וכל ההיתר לפועלים היא משום ביטול מלאכה משא"כ בבעה"ב דלא שייך טעם זה חייב לירד למטה ולהתפלל (כ"ז מבואר בדברי הב"ח ומדוייק כן בלשון רבינו שכתב "דבעה"ב צריך לירד אפי' מראש הזית לפי שאין דעתו מיושבת עליו, ולא הקילו אצל בעה"ב דליכא ביטול

* לעלוי נשמת הר' אשר אנשיל בן הר' חיים דוב הלוי ליום היא"צ כ' שבט.

מלאכה", הרי כתב להדיא דהא דהקילו משום ביטול מלאכה היא רק מחמת חסרון כוונה, וכנראה דחסר רק בשלימות הכוונה ולא דאינו יכול כלל לכוון דאל"כ מה ההיתר להתפלל שם משום ביטול מלאכה הא אינו יוצא בלי כוונה, וחסר בעצם החפצא דתפילה כידוע, וע"כ דבעצם יכול לכוון רק כיוון שמתירא שלא יפול חסר בכוונה ובזה התירו מחמת הטעם דביטול מלאכה ופשוט).

והנה ברש"י (ברכות דף טז ע"א) מבואר דהא דהאומנין מותרין להתפלל בראש הזית והתאנה היא, מפני שענפיהם מרובין ויכולין לעמוד שם שלא בדוחק ואין שם פחד ליפול לפיכך מתפללין בראשם אבל בשאר אילנות אין מתפללין, והא דבעה"ב צריך לירד אפי' מראש הזית, כתב רש"י דהא אינו משועבד למלאכה שהיא ברשות עצמו ואין דעתו מיושבת עליו - מבעתותו ואם הקילו אצל פועלים מפני ביטול מלאכה לא הקילו אצל בעה"ב, ע"כ. - הרי מבואר ברש"י דהא דפועלים מותרין להתפלל בראש הזית היא משום שאין שם פחד ליפול, והיינו דשפיר יכולין לכוון, משא"כ בשאר אילנות דאין שם הרבה ענפים, ויש פחד ליפול אסור - ולא כתב דההיתר דזית היא מחמת ביטול מלאכה דיש טורח גדול בעלייתם וירידתם (וטעם זה מקורו בירושלמי ומובא ברי"ף ותר"י)

וצ"ב אמאי נקט רבינו הטעם של הירושלמי מחמת ביטול מלאכה ולא נקט טעמו של רש"י מחמת חסרון כוונה, באמת כל הפוסקים נקטו הטעם של הירושלמי [הטור והמחבר בסעיף ג] וגם עליהם יש לתמוה כנ"ל אמאי לא הביאו טעמו של רש"י הנ"ל?

ואולי י"ל דבאמת טעמו של רש"י הוא דחוק קצת דבנוגע בעה"ב הרי מבואר ברש"י דצריך לירד משום שאין דעתו מיושבת עליו, והיינו אפי' בראש הזית, וא"כ מאי שנא פועלים שמותרין להתפלל שם הרי אין דעתם מיושבת וחסר בכוונת התפילה, ובאמת ברש"י עצמו מבואר בנוגע לפועלים שמותרין להתפלל בראש הזית כיוון שיכולין לעמוד שם בלי דוחק, משא"כ בשאר אילנות יש פחד נפילה ולפי"ז צ"ב מאי שנא בעה"ב דאסור - וצריכין לחלק דבאמת יכולי לכוון רק שקשה לכוון, ולכן בבעה"ב דלא שייך אצלו ביטול מלאכה הצריכו לירד למטה. משא"כ בפועלים כיוון שיבטלו ממלאכתם א"צ לירד כך צ"ל לרש"י, אכן ק"ק לומר כן דממנ"פ בראש הזית יכולין לכוון או לא, ולכן הביאו הפוסקים הטעם של הירושלמי דבאמת אין יכולין לכוון בראש הזית, רק כיוון דיש

הרבה ענפים ויש טורח גדול בעלייתם וירידתם ויבטלו ממלאכת בעה"ב ויכולים להתפלל שם, והא דבעה"ב צריך לירד היא פשוט מחמת חיסרון כוונה ולפי"ז אין חילוק בין זית לשאר אילנות בנוגע כוונה ויל"ע בזה.

שו"ר בספר קובץ על הרמב"ם דמשום טורח שרינן ליה, וכי לא משכחינן שאר אילנות לפעמים שיש טירחא בעלייה וירידה אע"כ דבזית ותאנה משום דליכא פחד ויכול לכוון ותרתי טעמי בעי - ומדבריו יוצא דליכא פלוגתא בין רש"י להירושלמי, אך בפשטות משמע דהם שני טעמים שונים זמ"ז וכנ"ל

עוד ילה"ע אדברי הרמב"ם (בפ"ה מהל' תפילה ה"ח) שמביא ג"כ באומנים דבראש הזית והתאנה מתפללין במקומן מפני שטירחתן מרובה, ובשאר אילנות צריכין לירד למטה להתפלל - אך צ"ע הא דהשמיט הרמב"ם הדין של "בעה"ב שצריך לירד אפי' מראש הזית כיוון דליכא ביטול מלאכה", הא הוי הלכה פסוקה ומפורש כן בברייתא (ברכות דף טז ע"א) ומובא בכל הפוסקים, וברמב"ם גופא משמע דסובר כן מהא שכתב אצל אומנין שא"ל לירד משום ביטול מלאכה, אך צ"ע אמאי השמיטו הרמב"ם ולא כתבו להדיא וצ"ע (שו"ר במעשה רוקח על הרמב"ם שכבר העיר בזה יעו"ש).



הריגת יתושים*

הרב חיים רפופורט

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

הקפדת אדמו"ר מהורש"ב שלא להרוג יתושים – לפנים משורת הדין

א. ברשימות כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע (קה"ת תשס"ד) חוברת קנה (סוף עמוד 473) כתב: "אדנ"ע [אדמו"ר נשמתו עדן] לא הרג היתושים (קאמאר) כי אם הי' מבריחם על ידי נפיחה.

* לזכות הילד חנוך יוסף דוד בן זיסל שמחה פערל לרפו"ש לבריאות נכונה לאויוש"ט.

רד"א [ר' שניאור זלמן אהרן, אחיו של אדמו"ר מהורש"ב] אמר פעם לקאפיל¹ בשמעם פעם תפלת אדנ"ע בבכי רבה: אף וואס וויינט ער, ואס בשגיאה² האט ער דערהרגעט א קאמאר [=על מה הוא בוכה - שבשגיאה הרג יתוש]."

והנה מעיקר הדין נראה ברור שמותר להרוג יתושים המצערים לבני אדם, ואע"פ שהוא מצער אותם בהריגתם, שהרי כלל גדול הוא (רמ"א אהע"ז ס"ה ס"ד) ש"כל דבר הצריך לרפואה³ או לשאר דברים⁴, לית ב' משום איסור צער בעלי חיים⁵. ובשו"ע אדמו"ר הזקן (ח"מ הל' עוברי דרכים וצער בעלי חיים ס"ד) פסק: "אסור מן התורה לצער כל בעלי

¹ החסיד ר' יעקב קאפיל זעליגסאהן - נזכר בספר השיחות (לאדמו"ר מהוריי"צ) תרפ"א (ע' 17) וברשימות הנ"ל (חוברת ח' ס"ע 5).

² בענין תשובה וכפרה על חטא בשוגג, ראה: פירוש רש"י ריש מסכת שבועות (ד"ה תולה). פרש"י עה"ת פרשת נח ט, ה. רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"א; הל' שגגות פ"ה ה"ו. אגרת הקודש סו"ס כת. 'לקוטי שיחות' ח"ג עמוד 944 ואילך. ועוד. ואכ"מ.

³ ראה איסור והיתור הארוך (סי' נט ס"ק לו): "וכתבו התוס' בעבודה זרה אע"פ שצער בעלי חיים דאורייתא אם יועיל לאיזה דבר מותר. ע"כ, פי' לרפואה, אפילו אין בו סכנה".

⁴ בתרומת הדשן פסקים וכתבים (סי' קה): "נראין הדברים דאין אסור משום צער בעלי חיים אם הוא עושה לצורכיו ולתשמישו, דלא נבראו כל הבריות רק לשמש את האדם, כדאיתא פרק בתרא דקידושין (פב, ע"א - במשנה), "ע"ש הוכחותיו ליסוד זה. וראה גם שו"ת בית יעקב ס' מב; שו"ת שבות יעקב ח"ג סי' עא; שו"ת עבודת הגרשוני דלקמן הערה 8. ועוד. ואכ"מ.

⁵ וע"ש ברמ"א (מתרוה"ד שבהערה הקודמת) דאע"פ שמתעם זה "מותר למרוט נוצות מאוונות חיות, וליכא למיחש משום צער בעלי חיים" - "מ"מ העולם מננעים דהוי אכזריות".

⁶ בשו"ת שאילת יעבץ ח"א (סי' קי) יצא לדון "בהא דצער בעלי חיים דאורייתא, אם הוא כלל עובר לכל אשר נשמת רוח חיים באפיו גדול וקטן ואפילו שקצים ורמשים . . . ושלשול קטן שבים במשמע לכאורה". וצידד "שאינו באמת אלא בבעלי חיים דבני מלאכה ניהו . . . ואפשר שאפילו כלב וחתול בכלל לפי שגם המה בני תרבות ובעלי מלאכה כמ"ש במקום אחר [שאילת יעבץ שם סי' יז] לענין להקדים להם האכילה כבהמה, אבל הקטנים שאינם ראויים למלאכת אדם", אין איסור לצערם.

אבל מסתימת לשון אדה"ז "אסור מה"ת לצער כל בעלי חיים" מבורר דס"ל דהאיסור נהוג בכל בעל חי, כקטן כגדול, בלי יוצא מן הכלל [וכ"מ ממ"ש בשו"ת מהריט"ץ (ח"א סי' רמד - בנוגע לצרעה) ושו"ת חת"ס (ח"ו ליקוטים סי' כד - בנוגע לחגבים), ועוד], וכן נראה מסברא, ובפרט לפמ"ש בספר חרדים פי"ד (מ"ע מה"ת התלויות בושט) דנראה שאיסור צער בעלי חיים ה"ה "ענף ממצות והלכת בדרכיו, ופירשו כמה הוא רחום אף

חיים בידים, אלא אם כן הם מצערים לאדם אזי מותר אפילו להרגם, שכיון שיש תועלת לאדם בהריגתם אין חוששים לצערם, שהרי התירה התורה שחיטה". ובמקום אחר (הל' שמירת גוף ונפש ובל תשחית סוף ס"ח) כתב בנוגע "כלב שמפסיד לו" ש"יתן לו סם המות ואין בו משום צער בעלי חיים כיון שמפסיד לו"⁸.

וכ"כ בשו"ת שאלת יעב"ץ (ח"א סי' קי) דאפילו את"ל דאיסור צעב"ח נוהג גם ברמשים קטנים, פשיטא ש"זכובים ופרעושים ושאר שקצים ורמשים דמאיסי, וגם יש בהן חשש מכשול⁹, ואף קצת סכנה וצער לבני אדם, דלית לן בה ושפיר דמי למיקטלינהו¹⁰.

אתה רחום וכו', וכתוב בו יתברך (תהלים קמה, ט) ורחמיו על כל מעשיו וכו"ה בחת"ס עמ"ס ב"מ לב, ע"ב: "צער בעלי חיים דאורייתא, נראה מדכתיב ורחמיו על כל מעשיו". וידוע מ"ש חז"ל (שבת קז, ע"ב) "יושב הקב"ה וזן מקרני ראמים ועד ביצי כינים", וברבינו בחיי עה"ת (בראשית כח, כ) כתב בהמשך למאמר חז"ל זה: "וזהו שאמר הכתוב ורחמיו על כל מעשיו". וראה גם לשון הזהר חדש דלקמן בפנים (סו"ס ב).

⁷ מדברי התוס' בכ"מ בש"ס משמע דאין בהריגת בהמה משום צעב"ח [ראה תוס' ב"ק קטו, ע"ב ד"ה ולא ישקה; בבא בתרא כ, ע"א ד"ה כיון; סנהדרין פ, ע"א ד"ה בשור]. וכ"כ כמה אחרונים [שו"ת עבודת הגרשוני סי' יג; שו"ת נודע ביהודה, יורה דעה, מהדו"ק סי' פג; מהדו"ת סי' יו"ד וסי' ג]. אבל מלשון אדה"ז ("מותר אפילו להרגם"), וכן מזה שהביא רא"י שמותר לצער בעלי חיים לתועלת ממה ש"התירה התורה שחיטה", משמע דס"ל דגם בהריגה - ואפילו בשחיטה - איכא צעב"ח, והוא כשיטת הר"י מיגאש (הו"ד בשטמ"ק) ב"ב שם. [וכ"מ מלשון ספר החינוך מצוה תנא: "בטעם השחיטה... כדי שלא נצער בעלי החיים יותר מדאי". וראה גם מו"נ ח"ג פמ"ח. ועוד]. וראה שו"ת דעת תורה למהרש"ם יו"ד סי"ח סקי"ג וסכ"ח סקט"ו וש"ת מהרש"ם ח"ד סי' קמ. סי' שו"ת אמרי שפר סי' לג. ועוד. ואכ"מ להאריך בזה.

⁸ ומקורו בים של שלמה (ב"ק פ"י סל"ז) הו"ד בט"ז (יו"ד סקט"ז סוף סק"ו), אלא שביש"ש כתב כן לפי המבואר מ"ש התוס' ב"ק (שבהערה הקודמת) שאין איסור צעב"ח בהריגה, ואדמו"ר הזקן כתב כן גם לשיטתו שגם בהריגה עובר על איסור צעב"ח, ויסוד ההיתר הוא משום דהוא לתועלת.

⁹ ראה ספר חסידים סימן תתלא: "שנים היו אחד לא הי' רוצה לשרוף הזכובים א"ל חבירו 'אל תהי צדיק הרבה'; מוטב לשרוף הזכובים כדי שלא יפלו במאכל ובמשתה ויבלעם ויחטא, לכך נאמר (קהלת ז, טז) אל תהי צדיק הרבה".

¹⁰ בשו"ת תשובות והנהגות להר"מ שי' שטרנבוך (ח"ב סי' תשכו) נשאל אם יש "איסור צער בעלי חיים לזכובים", וכתב "לא מצאתי בזה איסור והואיל וחיותן זוטרי טובא, נראה שאין בזה איסור כלל" ונראה שאיסור צער בעלי חיים "תלוי בחיות ולא אסרה תורה אלא

וכן פסק בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' מז), ש"זבובין ויתושין ופרעושין שמצערין את האדם, ליכא שום איסור מלהורגם . . . כי כל דבר שהוא לצורך האדם ליכא איסור צער בעלי חיים, דהא התירה התורה שחיטה . . . ואם כן, כל שכן שרשאין להרוג הזבובים והפרעושים והיתושים והעכברים המפסידים אוכלים¹¹ ומשקין, ומצערין הרבה לאינשי, ואין בזה שום חשש . . . וליכא אף מדת חסידות בזה".

ולפי זה צריך ביאור, מה הי' טעמו של אדמו"ר מהורש"ב שנמנע מלהרוג את היתושים.

הצעת טעמו של אדמו"ר מהורש"ב בדרך אפשר

ב. בפשטות הי' נראה לכאר טעמו של אדמו"ר מהורש"ב עפ"מ ש' בזהר (ח"ב סח, ע"ב): "לית לך מלה בעלמא דבעי בר נש לדחיא לי' מני' ולאנהגא בי' קלנא, דהא כולהו עובדא דקשוט אינון וכולא איצטריך בעלמא דהא זמנא חדא הוה רבי אלעזר אזיל בארחא, והוה אזיל עמי' רבי חזקי', חמו חד חויה, קם רבי חזקי' למקטלי', אמר לי' רבי אלעזר, שביק לי', לא תקטליני'. אמר לי', והא מלה בישא איהו דקטיל בני נשא. אמר לי' לרבי חזקי', והא כתיב (קהלת י, יא) 'אם ישוך הנחש בלא לחש', לא נשיך חויה לבר נש עד דלחשין לי' מלעילא ואמרי לי' זיל קטיל לי' לפלניא. ולזמנין כמה דעביד האי, הכי נמי שזיב לבר נש ממלין אחרנין ועל ידוי ארחיש קודשא בריך הוא ניסא לבני נשא, וכלא בידיא דקודשא בריך הוא תליא, וכלא איהו עובדי ידוי, ואצטריך עלמא להו¹², ואי לאו

בבהמה וחי' ועוף אבל שקצים ורמשים חיותם זוטא, ואולי ליכא איסור דאורייתא משום צער בעלי חיים בהם", ע"ש. ולא מצאתי מקור לדבריו וגם טעמו לא נתבאר היטב.

ואם ר"ל שזבובים וכיו"ב אינם מרגישים צער כלל, הרי דבר זה אינו פשוט כלל ונחלקו בזה חכמי האומות, ומדברי כמה אחרונים שהו"ד לקמן נראה להדיא דגם רמשים קטנים סובלים מצער. וראה גם שו"ת תולדות יעקב (להגרי"ז כהנא, ווילנא תרס"ז) חלק יו"ד (סי' לג) שכתב בא"ד: "גם דכירנא אשר אדוני אבי הרב לא הניח להעמיד לפני הזבובים המים הארסיים עבור שקודם בואם למיתה סובלים צער עד מאד, לכן גרש יגרשון מעל פני הבית חוצה כי קלה גירושין לפניהם מלהשקות להם כוס המי מרים האלה".

¹¹ ואחד מהדברים ה"משכחים את הלימוד" הוא "האוכל ממה שאוכל עכבר" (הוריות יג, רע"ב).

¹² ראה שמות רבה פ"י, א: "רבי אחא ב"ר חנינא אמר, אפילו דברים שאתה רואה אותן כאלו הן מיותרין בעולם, כגון נחשים ועקרבים הן היו בכלל ברייתו של עולם. אמר להן

דאיצטריך לון עלמא לא עבד לון קודשא בריך הוא, ועל דא לא בעי בר נש לאנהגא בהו קלנא במלי דעלמא".¹³

[והנה איתא בגמרא (שבת קכא, ע"ב) "תני תנא קמי' דרבא בר רב הונא, ההורג נחשים ועקרבים בשבת אין רוח חסידים נוחה הימנו [דעתן של חסידים אינה מעורבת עמו, שאינו הגון בעיניהם על מה שעשה. רש"י]. אמר לו [רבא לתנא], ואותן חסידים [השונאין אותו על כך. רש"י] אין רוח חכמים נוחה מהם [אין רוח חכמים עריכה עמהם להיות נוחה ומיושבת במה שרואין במדת חסידים הללו, דשפיר עביד, דאי לא מזיקין השתא סופן להזיק בשעת כעסן. רש"י]". ומשמע דכולי עלמא מודו דבחול שפיר דמי להורגן בכדי להסיר סכנה, ולכאורה זהו דלא כדברי רבי אלעזר בזהר.

אבל כבר תירץ בזהרי חמה על הזהר שם בשם מורו (הרמ"ק), דמ"ש בזהר שלא להרוג נחשים, "היינו דוקא בשדה, שהוא מקומו, לא ישלח בו יד",¹⁴ אמנם כשנראה בבית שאין זה מקומו, לא פליגי אדאבוי רבי שמעון [בן יוחאי] שאמר (ירושלמי קידושין פ"ד הי"א. מכילתא הובא בפרש"י

הקב"ה לנביאים, מה אתם סבורים, אם אין אתם הולכין בשליחותי וכי אין לי שליח, זיתרון ארץ בכל היא' (קהלת ה, ח), אני עושה שליחותי אפילו ע"י נחש, אפילו ע"י עקרב, ואפילו ע"י צפרדע".

¹³ תרגום הזהר בלה"ק: אין לך דבר בעולם שהאדם צריך לדחות אותו ממנו ולנהוג בו [מנהג] בזיון, כי כולם הם פעולות אמיתיות, והכל נצרך לתיקון העולם; שהרי פעם אחת הי' רבי אלעזר הולך בדרך ורבי חזקי' הי' הולך עמו, ראו נחש אחד וקם רבי חזקי' להורגו, אמר לו רבי אלעזר, עוזב אותו ואל תהרגהו. שאל ממנו, והלא הוא דבר רע שהורג בני אדם. אמר לו [רבי אלעזר] לרבי חזקי', והלא נאמר 'אם ישוך הנחש בלא לחש' [שפירושו הוא] שאין הנחש נושך לאדם עד שמלחשים לו מלמעלה ואומרים לו לך הרוג את אדם פלוני, ולפעמים, כמו שהנחש עושה ככה [=מזיק והורג], כמו כן מציל את האדם מדברים [מזיקים] אחרים ועל ידו עושה הקב"ה נס לבני אדם, והכל תלוי בידו של הקב"ה, והכל הם מעשי ידיו והעולם צריך להם, ואם העולם לא הי' צריך להם לא הי' בורא אותם הקב"ה, וע"כ אין ראוי לאדם שינהג [מנהג] בזיון בדברי העולם שדעת בני אדם נותנת שאינם צורך העולם [כמו הנחש].

¹⁴ להעיר משו"ת נו"מ מהדו"ק (הנ"ל הערה 8) בא"ד דמה ש"אמרו שהזאב והארי כו' [והנחש] כל הקודם להרגן זכה [כשאינן בני תרבות - ראה סנהדרין טו, ע"ב; רמב"ם הל' סנהדרין פ"ה ה"ב]. . . . התם כשבאו לישוב במקום בני אדם . . . אבל לרדוף אחריהם ביערות, מקום מעונתן, כשאין רגילין לבוא לישוב, אין כאן מצוה".

עה"כ שמות יד, ז) טוב שבנחשים רצון מוחו". וסיים בזהרי חמה: "ונכון היא".

עכ"פ, מבואר מדברי הזהר שיש להמנע מהריגת בעלי חיים כשאין צורך גמור בדבר, ואפילו בכה"ג שעושה כן בכוונה לסלק את ההיזק שמעיקר הדין מותר לעשות כן.

וכתב בספר אורות אלים (להר"א פאפו, בהגהותיו על דברי הזהר שם) שמדברי הזהר "יש ללמוד כי לא טוב להרוג עכברים ויתושים ופרעושים, כי 'ברצות ה' דרכי איש גם אויביו יושלים (איתו) [עמו]' (משלי טז, ז), אלו זבובים ופרעושים כמ"ש חז"ל¹⁵, אם כן, כאשר עוקצים אותו הפרעושים, עול יסבול לכפרת עונות¹⁶ או מוללן [להתיש כחן שלא יחזרו אליו (רש"י שבת יב, ע"א)] וזורקן".

ובכתבי האריז"ל (שער המצות להרח"ו פ' נח קרוב לתחלתו) איתא בזה"ל: "ענין הריגת בעלי חיים כבר נזכר בפ' יתרו כי שום ברי' לא נברא לבטלה¹⁷ ואסור להרוג אותה שלא לצורך¹⁸, ומורי ז"ל הי' נזהר שלא להרוג שום רמש מן הרמשים, אפילו מן הקטנים והפחותים, כגון פרעושים וכינים וזבובים וכיו"ב, ואף אם הם מצערים אותו... גם בענין

¹⁵ ראה בראשית רבה פנ"ד, א: "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו יושלים עמו... א"ר ברכי' אויביו גם אויביו, לרבות מזיקי ביתו, כגון יתושים ופרעושים וזבובים". וראה גם ירושלמי תרומות פ"ח ה"ג: "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו יושלים עמו... זה הכלב... זה הנחש", ע"ש.

¹⁶ ובהמשך דבריו שם: "עצה טובה קאמינא למי שלא עצר כח להתענות, יתענה בעיניו כאלו שאינם מחלישים חיל, ונרצה לו לכפר עליו".

¹⁷ ראה שמות רבה שם: "אפילו דברים שאתה רואה אותן כאילו הם מיותרין בעולם כגון זבובים ופרעושים ויתושין, הן היו בכלל ברייתו של עולם, שנאמר (בראשית א, לא), וירא אלקים את כל אשר עשה". ובבראשית רבה פ"ה, ט: "ארורה האדמה בעבורך (בראשית ג, יז), שתהא מעלה לך דברים ארורים, כגון יתושים וזבובין פרעושין, א"ר יצחק מגדלאה, אף הן יש בהן הנאה". ובזהר (ח"ג קז, א): "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד... אפילו נחשים ועקרבים ויתושים, ואפילו אינן דאתחזון מחבלי עלמא בכלהו כתיב והנה טוב מאד, כלהו שמשי עלמא מדברי עלמא, ובני נשא לא ידעי". וראה תפארת ישראל על המשנה (אבות פ"ד מ"ג) "אל תהי מפליג לכל דבר". ועוד.

¹⁸ נראה שכוונתו לצורך גמור שהוא לתועלת הבהמה (וכפשי"ת לקמן בפנים), משא"כ כש"מצערים אותו" שאז אין מן הראוי להרגו וכמ"ש לקמן.

הכינים הנולדים ונבראים מן הזיעה¹⁹ אין ראוי להורגם ולא לקוץ בהם כלל, ובפרט לאנשים כשרים, אשר אלו הם מותרי האדם והסיגים שלו שמהם נבראים אלו הכינים, אם כן תיקון ותועלת הוא לאדם כשאלו הכינים נבראים מזיעת גופו, כי יוצאים סיגיו ומותריו וקליפותיו לחוץ, ולכן אין לקוץ בהם, עכ"ל.

[במקום אחר (שער הגלגולים הקדמה לח - הו"ד בחלקם בספר נגיד ומצוה חלק שני קרוב לתחלתו) כתב הרח"ו, וז"ל: גם א"ל, כי בגלגול הקודם קיימתי מצות שחיטה, ועתה, בגלגול הזה הזהרני במאד מאד, שלא אשחוט כלל ועיקר, ולא עוד שלא שהזהרני ג"כ, שלא להמית שום ברי', אפילו כינים ופרעושים כלל ועיקר. גם מורי ז"ל, לא היה הורג פרעושים וכינים, ושום רמש חי כלל ועיקר, וא"ל שלהיות שרש נפשי מן קין, שהרג את הבל, וגם מפני ר' שאול טרישטי שנתגלגל עמי ממש, על עון שפיקות דם כשמל התנוק כנז"ל, ומת מתחת ידו, שצריך שאזהר שלא להמית שום דבר חי בעולם, וגם שלא לשחוט כלל, עכ"ל. ובשער רוח הקודש כתב לאמר: גם א"ל שמי שהוא משורש קין צריך להזהר... שלא לשפוך דם ואפילו דם מילה ושלא להרוג אפילו פרעושים וכינים, עכ"ל²⁰.

וראיתי מקשים, שממ"ש בשער המצוות הנ"ל בסתמא שאסור להרוג שום ברי', משמע שבכל אדם דיבר האר"י. ואילו ממ"ש בספר הגלגולים ובמיוחד מדבריו בשער רוח"ק מבואר דרך מי שהוא משורש קין צריך להזהר בזה.

ונראה לומר, דמי שהוא משורש קין צריך ליהזר שלא להמית שום ברי' אפילו לצורך, וכנראה מזה שכתב 'שלא ישחוט', שהוא לצורך אכילת בני אדם והעלאת הבהמה, אבל מי שאינו משורש קין, הרי דייק וכתב ש"אסור להרוג... שלא לצורך", והטעם הוא כמ"ש ש"שום ברי' לא נברא לבטלה", ואם כן, פשוט שמותר לשחוט שהרי השחיטה וההעלאה

¹⁹ ראה רש"י (סוד"ה מתירין), חידושי הרמב"ן והרשב"א (ועוד ראשונים) - שבת יב, ע"א. רמב"ם הל' שבת פי"א ה"ג. שו"ע אדה"ז אר"ח סשט"ז ס"ב.

²⁰ כנראה שלדברים אלו נתכוון היעב"ץ (בשו"ת הנ"ל הערה 7): "שהאר"י ז"ל ממדת הסידות וע"פ הסוד ודברים בגו משום גלגול נגע בה ציוה לתלמידיו שלא להרוג אפילו כינה".

שעל ידה היא היא התכלית בבריאת הבעל חי, וכמבואר בכו"כ מקומות, ומהם בתומר דבורה (להרמ"ק) פ"ב: ש"לא ימית הבעל חי אלא לצורך . . להעלותם ממעלה אל מעלה . . מחי למדבר שאז מותר . . להמית החי, לחוב על מנת לזכות".]

ובשו"ת תורה לשמה (סי' שצז) נשאל מאנשי עיר פלוני ע"ד ש"נתאכסן תלמיד חכם אחד בעירנו והנה הוא מקפיד שלא להרוג את הפרעושים אפילו בחול באמרו כי מרן האר"י ז"ל הזהיר בזה, ומצאנו דבר זה חידוש, כי אנחנו מנהגינו להרוג הפרעושים ולרדוף אחריהם, על כן יורנו אם נמצא כן בדברי מרן האר"י זיע"א כאשר אמר החכם, גם אם יש לחלק בין כינה לפרעוש בדבר זה הואיל והכינה נעשית מזיעת האדם, גם אם יש לדבר זה איזה שורש בתלמוד ואיך נעשה". והשיב ה'תורה לשמה', וז"ל: דבר זה מפורש בכתבי רבינו האר"י ז"ל הנמצאים אתנו וכמ"ש החכם לכם. ומה שחשבתם לחלק בין כינה לפרעוש הנה מפורש להדיא על הפרעושים וכינים, ואדרבא, הוסיף לומר אזהרה יותר על הכינים שהם נבראים מן הזיעה שאין ראוי להרגם ולא לקוץ בהם כלל, כי אלו הם מותרים האדם והסיגים שלו שמהם נבראים אלו הכינים, ותיקון ותועלת לאדם כשאלו הכינים נבראים מזיעת גופו כי יוצאים סיגיו ומותריו וקליפותיו לחוץ ולכן אין לו לקוץ בהם, עכ"ל.

[וע"ש שהראה מקור לדברי האר"י מ"ש בגמרא (שבת יב, ע"א) בענין הריגת כינים: "רבה מקטע להו {הורגן}, ורב ששת מקטע להו, רבא שדי להו לקנא {ספל} דמיא. אמר להו רב נחמן לבנתי, קטולין, ואשמעינן לי קלא דסנוותי"²¹].

וכתב ה'תורה לשמה' שמסוגיא זו יוצא ש"יש כמה אמוראים שהיו הורגים אותם בידים ולא היו חוששים, אך רבא הי' חושש ולא הי' הורגם בידים אלא הי' משליכן בספל של מים, ובודאי שסברת רבא בזה היתה

²¹ "דבר זה לומר כי רב נחמן אמר כך כדי לאשמועינן הלכה למעשה שמוותר" (גור אריה למהר"ל עמ"ס שבת שם); "כדי שלא יאמרו דבנותיו עושין מדעת עצמן ולא ברשות רב נחמן, משום הכי קאמר 'אשמעינן לי קלא דסנוותי', להודיע שברשותו עושין כן, משום שהם מצערים בני אדם, וז"ש קלא דסנוותי" (שו"ת תורת רפאל הל' שבת סי' כח). וראה גם הגהות הרא"מ הורביץ עמ"ס שבת שם. ועוד. ואכ"מ.

כסברת רבינו האר"י זצ"ל²², ולכן לא הי' הורגן, ועל כן טוב לעשות כרובא דקיי"ל כוותי', וכסברת רבינו האר"י זצ"ל".

ומדבריו משמע שעיקר הקפידא הוא על הריגה בידים, אבל להטיל הכינים לספל של מים באופן שימותו מעליהם לית לן בה. וצ"ע איך זה מתאים עם מ"ש האריז"ל ביסוד דבריו ש"שום ברי' לא נברא לבטלה" ועל כן "אסור להרוג אותה . . . אף אם הם מצערים אותו", ולפי טעם זה נראה שהוא הדין שאין להמיתם ע"י גרמא. וצ"ע].

וע"פ כל הנ"ל י"ל שמקורו של אדמו"ר מהורש"ב הוא מדברי הזהר והאר"י וטעמו מפורש בצדו, כי "שום ברי' לא נברא לבטלה".

ויש להעיר ממעשה רב ע"ד אדמו"ר מהורש"ב שסיפר כ"ק אדמו"ר מהור"י צ' (לקוטי דיבורים ח"א סוף עמוד 168 ואילך) שפעם אחת כשהי' עם אביו בנאות דשא, וטיילו ארוכות וקצרות בענין השגח"פ ע"פ שיטת הבעש"ט, "איז פארבייגייענדיג א בוים האב איך אפגעריסען א בלעטעל, און א וויילע געהאלטען אין האנט. ווי געוויינטליך, אן קיינע אכט, האב איך פון צייט צו צייט גייענדיג פארטראכט געריסען די בלעטל און געווארפען שטיקלעך. דער אר"י הקדוש²³ - הויבט דער טאטע אן זאגען צו מיר - זאגט אז לבד זאת וואס יעדער בלעטל פון בוים איז דאך א ברי' מיט א חיות אלקי וואס השי"ת האט באשאפען צוליב א געוויסען תועלת אין כונת הבריאה, איז אין יעטוועדער בלעטל פאראן א ניצוץ פון א נשמה וואס קומט אראפ אויף דער וועלט צוליב א תקון".

[וראה גם לקוטי שיחות (חל"ח עמוד 135): "ס'ווערט דערציילט וועגן גדולי ישראל, ווי שטארק זיי זיינען געווען אפגעהיט . . . ניט צו קאליע מאכן א געוויקס (אפרייסן, צום ביישפיל, א 'לעבעדיק' בלעטל פון א

²² כנראה ס"ל להתורה לשמה ששאר האמוראים שהרגו את הכינים כמו ידיהם לא ס"ל כשיטת האריז"ל שראוי לכל אחד להמנע מזה. ועצ"ע.

²³ בכתבי האר"י לא מצאתי ענין זה, אבל בספר תומר דבורה להרמ"ק (הנ"ל בפנים ס"א) מצאתי כתוב: "עוד צריך להיות רחמיו פרוסים על כל הנבראים, שלא יבזם ולא יאבדם, שהרי החכמה העליונה היא פרוסה על כל הנבראים, דומם וצומח וחי ומדבר, ומטעם זה הוזהרנו מביזוי אוכלים . . . ועל דרך זה לא יבזה שום נמצא מן הנמצאים, שכולם בחכמה, ולא יעקור הצומח אלא לצורך, ולא ימית הבעל חי אלא לצורך, ויברור להם מיתה יפה בסכין בדוקה, לרחם כל מה שאפשר".

בזמן אומנויטיקערהייט), וואס דאס איז אויך איינגעשלאסן אינעם אנזאג פון 'בל תשחית'²⁴, ניט צו פארדארבן סתם א זאך וואט דער אויבערשטער האט באשאפן". ובעזרת השי"ת נמשך בזה.



ללמוד חומש לפי הסדר או לפי הפרשיות

הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד

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

זכורני בילדותי נהגו ללמוד אותנו את החומש לפי סדר פרשיות השבוע, וזה היתה השיטה הנפוצה מימים ימימה בקהילות השונות ברחבי מזרח אירופה. אמנם בבית הספר "בית מנחם" שע"י קהילתנו פה בודאפעסט מלמדים את החומש לפי הסדר, ורק ביום ה' או ועש"ק מספרים המלמדים את הפרשה בעל-פה את סיפור הפרשה והמצוות הנזכרות בו. ונתתי אל לבי לבאר יסודי הדברים, וזה החלי בס"ד.

בן חמש שנים למקרא

בברייטא (סוכה מב, א) למדנו: תנו רבנן קטן היודע לדבר אביו לומד תורה וקריאת שמע. תורה מאי היא? אמר רב המנונא: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב (דברים לג, ד). קריאת שמע מאי היא? פסוק ראשון. וכשמתבגר יותר מלמדנו המשנה בפרקי אבות (פ"ה מכ"ב): בן חמש שנים למקרא. ואכן כך נהגו מאז ומתמיד להתחיל ללמד ילדים את פסוקי התורה מגיל צעיר מאד.

לימוד המקרא לפי סדר פרשיות השבוע

את סדר לימוד המקרא מתאר הרב שמחה אסף בספרו 'מקורות לתולדות החנוך בישראל' (ח"א עמ' XXVI-XVI): "למוד המקרא, שתפס מקום מרכזי בתקופות הקודמות וביחוד בימי המשנה והתלמוד, נצטמצם מאד בחדר... בחדר-החומש תפס החומש את כל הזמן, וגם

²⁴ נראה שכוונתו הקדושה היא ל'מדת חסידות' בענין בל תשחית, כי ע"פ שורת הדין נראה פשוט שאין בזה שום איסור.

צעיר היה הילד ועוד לא הגיע לגיל של הבנת הנביאים והכתובים כהוגן, ובחדר-הגמרא הוקדש זמן מועט מאד ללמוד הגמרא וגם הוא נתפס ברובו ע"י החזרה על פרשת השבוע. באופן זה עברו הילדים לכל היותר רק על ספרי הנביאים הראשונים, ולנביאים אחרונים וכתובים לא הגיעו כל עיקר. בהיות הילד בן שמונה או בן תשע התחיל בלמוד הגמרא, ומאותו זמן ואילך נעשתה הגמרא עיקר וכל שאר הלמודים טפלים לה.

גם למוד החומש, אף שהוקדש לו זמן רב בערך, לא השביע רצון. בלמוד הפרשה נהג סדר הלמוד לשבועות: בכל שבוע למדו את פרשת השבוע, את הסדרא. בכל תפוצות ישראל למדו איפוא הילדים אותה הפרשה שבה קראו בתורה בשבת ובשני וחמישי. וילד כי יבוא מעיר אחרת יכול הוא להכנס תיכף לכתה המתאימה לו, וימצאנה עומדת באותה הפרשה עצמה שלמד לפני צאתו לדרך, ולהמשיך עמה את הלמוד. למוד פרשת השבוע עם הילדים יש לו יתרון רב, כי הוא מכניס את הילד לתוך החיים הדתיים ולעולמם של הגדולים. הרי זוהי הפרשה שקורין בה בתורה בבית הכנסת, ואבא עובר עליה בערב שבת שנים מקרא ואחד תרגום ואמא קוראת בה בשבת ב'טייטש-חומש' ומספרת לילדיה ספורי אגדות הקשורים בה. דרשן כי יבא וסמין דרשתו על פרשת השבוע, והיא נלמדת ביום השבת בבית-המדרש עם פרוש רש"י ושאר מפרשים. הגדולים מקפחים בה זה את זה במקראות סתומים ובפשטים, ועל פיה רשמו את הזמן באגרות ובכתבי-מסחר. אולם בשטת-למודים זו היתה גם מגרעת גדולה: הילדים המתחילים את התורה היו לומדים אותה בשנים הראשונות למקוטעים, בתחלה למדו בכל שבוע עד שני, ואחר כך עד שלישי ורביעי, עד שגדלו הילדים ולמדו בכל שבוע את הפרשה כולה, אולם גם אז נשמטו הפרשיות שחלו בימי 'בין הזמנים' . .

את המשנה, שלפי סדר הלמודים שאנו מוצאים במס' אבות יש להקדיש לה חמש שנים רצופות, לא למדו בחדר כלל, ובמקומות שנלמדה לא למדו רק פרקים מועטים . .

המהר"ל מפראג רצה לתקן את סדרי הלימוד

למראה הקלקולים האלה התעוררו - במאה הרביעית לאלף זה - יחידי הסגולה מגדולי הרבנים והמוכיחים שבדור לשים להם קץ ולהכניס תקונים גדולים בתכנית הלמודים . . בראש תנועת התקונים עומד הגאון

המפורסם מהר"ל מפראג . . מהר"ל נכנס בעובי הקורה ואחריו נמשכו הגאונים ר' חיים אהיו, אב"ד בפרידברג ומחבר כמה ספרים; ר' שלמה אפרים לונטשיץ, בעל 'עוללות אפרים', שהיה דרשן בפראג בימיו של מהר"ל ואחר פטירת מהר"ל נתמנה גם לאב"ד במקומו; ר' ישעיהו הורוויץ, בעל השל"ה, ששמש גם כן ברבנות פראג, ורבים אחרים . .

דרישתם התקיפה של מהר"ל וחבריו היתה, להניח ביסוד החנוך את סדר-הלמוד שקבעו לנו חכמי המשנה: בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה ובן חמש עשרה לגמרא, זאת אומרת לשנות את הסדר הנהוג מן המסד ועד הטפחות . . בקרת חריפה ומקיפה כזאת על כל שטת החנוך לא נשמעה לפני ימיו של מהר"ל . . הוא השפיע מרוחו על בן עירו הגאון ר' אפרים לונטשיץ, בעל 'עוללות אפרים', שנחשב לגדול הדרשנים והמוכיחים שבדור . .

לשם תקנת החנוך מציגים מהר"ל וחבריו שורה של דרישות חשובות
מאד:

א. ללמד את התורה על הסדר, 'מבראשית עד לעיני כל ישראל'.
הלמוד צריך שיהיה על פי פשוטו של מקרא, וצריך להסביר לילד, כשיש לו כבר קצת הבנה, את עיקרי הדינים שבתורה, כי למוד התורה צריך לשמש יסוד ללמוד המשנה . .

ב. אחר שכבר למד כל המקרא ויבין במצות השם, אז יש ללמוד משניות. תחלה אותן שנוהגין בדורות הללו ואחריהם גם ממסכתות קדשים וטומאה וטהרה. למוד המשנה תופס מקום בראש בתכנית הלמודים של מהר"ל וחבריו . .

ג. על למוד הנביאים והכתובים נחלקו הדעות . .

ד. בלמוד הגמרא דרשו מהר"ל וחבריו שלא יתחילו בו כי אם אחר שיהיו התלמידים בקיאים בתנ"ך ובמשניות המשמשים הכנה טובה ללמוד זה, וממילא יתחילו בלמודה רק כשיגיעו לגיל יותר גבוה ויהיו בני "ב-י"ג. דרך הלמוד צריך שיהיה מכוון לזה שהנערים ירכשו להם קודם כל בקיאות הגונה ולא שיוציאו רוב זמנם בפלפול והעמקה בקצת סוגיות . .

ה. עוד דרישה אחת דרשו מהר"ל וחבריו, והיא: ללמד את הילדים

דקדוק לשון הקודש . .

ההתנגדות שפגש בה מהר"ל מצדדים שונים מצערת אותו מאד . . מהר"ל איש הפלאות היה כחידה סתומה בעיני בני דורו שלא הבינו לרוחו ולא ירדו לסוף דעתו . . מכל שאיפותיו של מהר"ל לא נתגשמה בחייו רק אחת, אמנם לא בשלמות, דבריו על החשיבות הגדולה של למוד המשנה עשו פרי . . ואם עד היום אין לך קהלה בישראל שלא תמצא בה חברה ללמוד המשניות - יש לזקוף את זה לזכותו של מהר"ל".

המהר"ל מפראג: "הטפשים מלמדים עם הנער מקרא מעט מן הפרשה ומפסיקין"

מבין כל השינויים שעוררו עליהם אעתיק בזה כמה קטעים ממה שכתבו אודות לימוד החומש לפי הסדר.

וזה אשר כתב המהר"ל בספרו 'גור אריה' עה"ת (דברים ו, ז): "הטפשים בארצות אלו . . מלמדים עם הנער מקרא מעט מן הפרשה, ומפסיקין, ומתחילין בשבוע אחרת פרשה שניה קצת מן הפרשה, ובכלות השנה לא ידע הנער, כי נשכח ממנו הראשונים, ואז יחזור בשנה השניה. ומפני ששכל הנער יותר - מלמד עמו יותר ממה שלמד עמו אשתקד, וכן שלישית ורביעית וכמה שנים, וכאשר נעתק מן המקרא, מאומה לא ישא בידו, יציאתו כביאתו . .".

ועוד כתב עד"ז ב'דרשות מהר"ל - דרוש על התורה' (בתוך ספר 'באר הגולה', ירושלים תשל"א, עמ' מו): "ויותר מזה בלבול הלמוד של תנוקות של בית רבן, שעליו העולם עומד כשהוא הבל פה שאין בו חטא. אשר אין לספר גודל הקלקול שמתחילין ללמדם פרשה אחת בסדר הזה, ובשבוע האחר פרשה אחרת בסדר שקורין הצבור וכן נוהגין כל השנה. עד שקודם שיתחילו השנייה ישכחו הראשונה שאינם חוזרים עליהם כלל, כמו שעושים בתלמוד גם הוא. וכשבא אח"כ לתלמוד יוצא ערום ממקרא כאשר נכנס, עד כי אף פרשה אחת בתורה איננו יודע, עד שלא נמצא כמעט אין גם אחד הרגיל במקרא. ואם יבא מי שירצה להדריכם בדרך אמת וישר אומרים הלא אחר הרוב יש להטות, על זה דאבה נפשי".

ה'כלי יקר': "לא כדרך המלמדים שלומדים עם הנער בכל שבוע כמה פסוקים מן הסדרא"

והגאון ר' שלמה אפרים לונטשיץ, בעל 'כלי יקר', בספרו 'עמודי שש' (ווארשא תרל"ה, עמוד התורה פרק ה, עמ' 35): "עמוד התורה אשר בדורינו הוא ירופף מאד ותולה ארץ על בלימה, כי בכל דרכי הלימוד אין בהם מתום מיום עמדו על דעתו עד כי יזקין, כי בטרם ידע הנער מאוס ברע יבחור יתן אותו ליד המלמד ללמדו מקרא כמה פסוקים מן פרשת בראשית, ואח"כ לשבוע הבאה כמה פסוקי מן פרשת נח וכן כולם, ואינו מלמדו כי אם פירוש המלות ולא פירוש חיבור הפסוקים, ואף אם ילמוד עמו כל הפרשה מ"מ לא ילמוד עמו חיבור הענינים. ואחר זה הוא מתחיל ללמוד משנה . . כל הלימוד שכבר למד מקרא אין בידו מאומה ממנו, וכל מה שלמד מקרא אין בלימוד ההוא שום לימוד של תורה אלא לימוד הלשון לבד שלמדו לדבר בלשון הקודש, כי לא יזכור כי אם פירוש המלות, והיה יכול ללמוד עמו הלשון הקודש בלא שום ספר כדרך שמלמדין לאדם שאר לשון לועז . .".

ועד"ז כתב עוד שם בסוף הספר (מוסר עמוד התורה, עמ' 122): "והסדר הנכון הוא ללמדם תחלה מקרא עם חיבור פירוש המלות מן בראשית עד לעיני כל ישראל, לא כדרך המלמדים שבדורינו בארצות אלו שלומדים עם הנער בכל שבוע כמה פסוקים מן הסדרא שקורין באותה שבוע, ואח"כ בשבוע שלאחריה לומד עם הנער בסדרא אחרת, והכל פירוש המלות לבד בלא חיבור וא"כ וודאי לא קרוב זה אל זה והיה כלא היה כל מה שלמד תוך שנה זו, ולא זו שאינו יודע לחבר שום ענין אלא אפילו פירוש המלות שלמד כבר נשכח זכרו מנגד עיניו כשאינו יודע מה הוא. ע"כ אין טוב כ"א ללמדו כל החומש תמידין כסדרן עם הבנת החיבור הענינים . . ואחר שכבר למד כל המקרא ויבין במצות ה' אז יש ללמדו משניות תחלה . .".

השל"ה: "לא ידלג מפרשה לפרשה של שבוע"

וגם השל"ה כתב עד"ז (מסכת שבועות פרק נר מצוה): "ולמדתם אתם את בניכם (דברים יא, יט) כסדר הזה, הנער כשיתחיל ללמוד מקרא לא יזוז עד גמר תורה נביאים כתובים היטב היטב, לא ידלג מפרשה לפרשה של שבוע, רק זה אחר זה, ולא יזוז משום פסוקים עד שידע הנער פירוש המלה עם הפעולה והחיבור, דהיינו ביאור הפסוק. וגם חלק גדול מחכמת הדקדוק טוב ללמוד בעודו נער שאז כתובים על לוח לבו והם לזכרון

תמיד. אחר כך משניות כולם מן שיתא סדרא שיהו שנונים בעל פה, ואחר כך התלמוד .".

וכתב הגאון רבי שבתי שעפטיל זצ"ל בן השל"ה, שהיה אב"ד בפרנקפורט ופוזנא, בס' 'ווי העמודים' (נדפס בסוף ס' השל"ה) עמוד התורה פ"ה: "בעוברי מפרנקפורט לק"ק פוזנא הלכתי דרך הים, ועברתי בק"ק אמשטרדם, ומצאתי שמה אנשים חשובים והרבה תלמידי חכמים מהם, והייתי בבתי מדרשות שלהם אשר לכל אחד מחיצה בפני עצמו, ראיתי שהקטנים לומדים המקרא מבראשית עד לעיני כל ישראל ואח"כ העשרים וארבע ואח"כ כל המשניות, וכשנעשה גדול אז מתחיל ללמוד גמרא עם פיר[ו]ן ש תוספות גדלו והצליחו גם עשו פרי. ואנכי בכיתי על זה למה ועל מה לא יעשה כן בארצינו, הלואי שיתפשט המנהג הזה בכל תפוצות ישראל . . .". ובצוואתו (נדפסה בסוף ס' 'יש נוחלין') אות כז כתב עוד: "ענין גידול בנים, סדר לימוד, תחילה ויקרא ואח"כ מבראשית עד גמרא".

הטעם שהשינויים של המהר"ל לא נתקבלו

כל ההשתדלויות של המהר"ל לשינוי שיטת הלימוד לא הועילו, וכפי שכתב הוא בעצמו ב'דרוש על התורה' שם (עמ' מד): "וכבר התחלתי להדריך בני אדם שיתנו ללמד בניהם משנה תחלה ליסוד גמור ואח"כ כל סדר הלימוד על פי שגדרו חז"ל בדרכי התורה, ולא עמדה לי". וכן כתב בן דורו הצעיר בספר 'יוסף אומץ' (עמ' 284), לאחר שהעתיק דברי המהר"ל מספר 'גור אריה': "אבל אני לא ראיתי מי שמקפיד על לימוד כזה". גם רבי יוזפא שמש ב'מנהגים דק"ק וורמיישא" (ח"ב עמ' קעב) כותב בחלק הנקרא "מנהג מקרי דרדקי": "המלמד לומד עם הסדרא, ואומר להם החיבור, וסדרא רש". וכן יעשה כל שבוע, כי דבר גדול הוא לנערים שילמדו כל שבוע הסדרא עם ידיעת החיבור ופירש"י".

¹ כנראה ע"פ המדרש (תנחומא צו יד): "מתחילין התשב"ר ללמוד בספר ויקרא". וכתב ע"ז הש"ך (יו"ד סי' רמה סק"ח): "וכן נהגו עכשיו". אמנם ב'לקוטי שיחות' (חלק כב עמ' 6) כתב: "מנהג ישראל, אז בלויז די התחלת הלימוד פון תנוקות איז פון ספר ויקרא, אבער דערנאך לערנט מען מיט זיי בסדר אחר, כמנהגי המקום", וראה הערה 44 שם.

הסבר לשיטת הלימוד הנהוג², ולמה לא נתקבלו תיקונו של המהר"ל מפראג ובני דורו, אפשר למצוא בש"ך (יו"ד סי' רמה סק"ה): "שאנו סומכין אהא דאמרינן בסנהדרין [כד, א] ש"ס בבלי שבלול במקרא ומשנה וגמרא, אלמא דמשום הכי אינו חייב לשלש את שנותיו במקרא, ואינו חייב ללמוד עם בנו מקרא, כיון שלמדו ש"ס". אמנם אדה"ז בהל' תלמוד תורה' שלו (פ"א קו"א סוף סק"א) דחה דברי הש"ך³, וכתב: "ולפ"ז אין זכות למנהג שלא נהגו ללמד האידנא נביאים וכתובים אלא כמ"ש בפנים".

והכוונה למה שכתב שם (ה"א): "ומאימתי אביו חייב ללמוד משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה וגו' ופסוק ראשון מפרשת שמע ישראל, ואח"כ מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים בעל פה עד שיהא בן חמש שנים. . וכשיהיה בן שש או בן שבע שלימות הכל לפי בוריו וכחו מוליכו אצל מלמד התינוקות לקרות בתורה כל היום כולו, עד שיקרא תורה שבכתב כולה עם נביאים וכתובים כולם פעמים רבות עד שיהיה בן עשר שנים. . ואחר כך ה' שנים בלימוד המשניות בעל פה שהן

² ראה גם מש"כ ה'חתם סופר' ב'תורת משה' (בדרוש בתחילת פרשת בשלח): "שבת ס"ג ע"א אמר רב כהנא הוינא בר תמני סרי שנין הוי גמירנא ל' לכוליה ש"ס ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא מאי קמ"ל דליגמר אינש והדר ליסבר, והנראה מזה שחז"ל הפכו הענין ללמוד את בניהם כול"י גמרא והמקראות ע"ד הדרושים מבלי הודיעם פי' הפשוט ושאין מקרא יוצא מידי פשוטו. .", ראה שם הביאור ע"פ מה שאמרו חז"ל (ברכות כח, ב) ומנעו בניכם מן ההגיון, ופרש"י: "לא תרגילום במקרא יותר מדי". ועד"ז כתב הגה"ק בעל 'בני יששכר' בספרו 'מעין גנים' (ונדפס בריש ספרו 'אגרא דכלה'): "וזה לדעתי מה שהזכירו רז"ל מנעו בניכם מן ההגיון, וזאת לדעתי ג"כ אשר מעולם תמהתי על מנהגינו משנים קדמוניות כאשר אנו מחנכים את בנינו לתורה, אז תיכף אחר שלומדים עמהם פירוש המלות מאיזה פרשיות בתורה מתחילין ללמד עמהם גמרא, והיה הדבר הזה בעיני לפלא, ועלה בדעתי שמהראוי ללמוד עם הנער כסדר כל התנ"ך עד גמירא עד שיהיה מורגל בהם. .".

³ גם בספר 'אומר מיהודא' על שו"ע הל' מלמדים (סי' רמה ס"ו סק"ה) לרבי יהורה ב"ר ליב "מלמד להועיל בק"ק פרעשבורג" (ברין תקנ"א) כתב על דברי הש"ך: "איך ילמוד גמרא ואין הבן יודע מקרא אחד בתנ"ך. . ולפחות ילמד עם תלמידיו מידי יום ביומו פרשה אחת עם פרש"י הדק היטב. וכך אני נוהג תמיד בכל יום ויום, אני לומד שעה א' פרשה א' עם פי' רש"י ואח"כ גמרא ותוס', ובערב שבת חזרנו על המקרא כל הסדרה עם פי' רש"י, וגם ההפטרטה השייך לאותה השבוע עם הפירוש, עד שהיתה שגורה בפי התלמידים. .".

הלכות פסוקות בלי טעמים. ואחר כך ה' שנים בתלמוד שהוא לידע בדרך קצרה הטעמים של ההלכות והדינים ומקורם מתורה שבכתב. . ואחר כך כל ימיו של אדם איש לפי שכלו ויכלתו בפלפול התלמוד בקושיות ופירוקים. .".

אמנם מוסיף אדה"ז להסביר שם (ה"ו): "ובזמן הזה שכל התורה שבעל פה היא כתובה לפנינו א"צ לשכור מלמד לבנו שילמדנו כל התורה שבע"פ, אלא שילמדנו להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות גם בהלכות וסוגיות העמוקות עם רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים, ויעמידנו על עיון ההלכה למעשה שיוכל לעיין בעצמו ללמוד ולהבין ולהורות כל הלכה למעשה מתוך עיון בתלמוד ופוסקים ראשונים ואחרונים ואזי יוכל הבן ללמוד בעצמו כל התלמוד והפוסקים לידע כל ההלכות של תורה שבע"פ שהן פירוש התרי"ג מצות ודקדוקיהן בטעמיהן ומקוריהן כאלו למדו המלמד. וכן כל התנ"ך ודרשות ההגדות.

ולכן לא נהגו עכשיו ללמד להתינוק כל התנ"ך כבימיהם רק תורה לבדה, כי סומכים שילמוד בעצמו כשיגדיל, משא"כ בימיהם שלא היו הנקודות וטעמים כתובים אלא בע"פ. ומכל מקום צריך ללמדו ולחזור עמו פעמים רבות כל פרשיות התורה שבהן כתובות המצות והמשפטים שהתלמוד מפרשן והפוסקים והתיבות ואותיות שבהן הן נדרשין תמיד בתלמוד". [והפלא שה'ערוך השלחן' (יו"ד סי' רמה סי"ג) כתב חידוש זה מדעתיה דנפשיה. וראה עוד דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'התוועדויות תשמ"ב' ח"א עמ' 358].

הרי לנו לדעת אדה"ז שהסיבה שחכמי המשנה סידרו את סדר הלימוד של חמש שנים למקרא, חמש שנים למשנה ורק אח"כ לגמרא, אינו כיון דא"א ללמוד גמרא לפני שגומרים את כל המקרא והמשנה, אלא כיון שתורה שבע"פ וכן טעמי המקרא לא היו כתובים, ועל כן חייב אדם ללמוד את כל המקרא, את כל המשנה ורק אח"כ ללמוד תלמוד, כי באם לא ילמוד כל זה בצעירותו לא יוכל ללמדו בעצמו כשיגדל, משא"כ בזמן הזה שכל התורה כתובה לפנינו חובת תלמוד תורה לילד אינו כולל לימוד כל התורה ממש, אלא המטרה היא ללמדו את אופן ודרך הלימוד, כדי שעל פיו יוכל להמשיך וללמוד בעצמו כל המקרא, כל מה שלא לימדוהו בצעירותו, אבל לימדוהו את דרך הלימוד של זה. וכן יעמידנו על עיון ההלכה למעשה שיוכל לעיין בעצמו ללמוד ולהבין ולהורות בגדלותו מה

שהחסיר בקטנותו. וכך הגדירו ה'אגלי טל' בהקדמתו לספרו: "בזמן הזה שתורה שבע"פ כתובה, המצוה ללמד הוא ללמד דרכי הלימוד".

[ובאמת שעיקרי הדברים כבר נאמרו בשו"ת 'חות יאיר' סי' קכד (ציין אליו ב'פתחי תשובה' יו"ד סי' רמו סק"ד): "לפום ריהטא משמע ממשנה דאבות דתנן בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד שלא יתחיל בן משכיל ללמוד ש"ס עד שיגמור כל ו' סדרי משנה, ק"ו מדורות הראשונים שהיה לכם פתוח כפתחו של אולם ואנן כנקב מחט סדקית. אבל אין זה מוכרח, רק בדורות ההם לא היו דברי המשנה בכתב והי' איסור לכותבם, כ"ש שלא הי' דפוס כי נתחדש קרוב לדורות הללו כשי"ן שנה, לכן הוצרכו זמן רב ללימוד המשנה". אלא שבהמשך דבריו הוא בכל זאת מחייב את לימוד כל המשנה לפני לימוד הגמרא: "ומ"מ ודאי לא היו מתחילין ללמוד עמהם דיוקי המשניות ודקדוקיהן ומה שנתחדש מרמיותן ומשינוי לשונם עד שלמדו כל או רוב המשניות, והכי מוכח מה' שנים של מקרא שהיו לומדין כל תנ"ך עם בניהם לפני שהתחילו במשנה".]

למה המשיכו ללמוד את המקרא לפי סדר הפרשיות

ועדיין יל"ע בדבר, שהרי כל הסברו הנ"ל של אדה"ז מסביר לנו למה נדחו רוב התיקונים שהציע המהר"ל, שיחזרו ללמוד כל המקרא וכל המשנה ורק אח"כ להתחיל ללמוד גמרא, ולפי אדה"ז אין צורך בזה, כי מספיק ללמד את הילדים איך ללמוד מקרא ומשנה והם כבר ימשיכו בעצמם ללמוד את השאר לכשיגדלו. ועדיין אינו מובן למה לא נתקבל השינוי של המהר"ל שדרש ללמד את התורה על הסדר, מבראשית עד לעיני כל ישראל, ולא כפי "הטפשים בארצות אלו... [ש]מלמדים עם הנער מקרא מעט מן הפרשה, ומפסיקין, ומתחילין בשבוע אחרת פרשה שניה קצת מן הפרשה", והרי לכאורה מסתברים דבריו.

וי"ל דהא בהא תליא, התקנה שילמדו את התורה לפי הסדר תלוי בתקנה האחרת שילמדו את כל המקרא הרבה זמן לפני שיתחילו ללמוד משנה וגמרא, שהרי מה תועלת בלימוד באם ילמדו את כל פסוקי התורה פעם אחת לפי הסדר, והרי באם לא יחזרו כמה פעמים על מה שלמדו לא יזכרו כלום מכל מה שלמדו. והנה אדה"ז כותב בפירושו ('קונטרס אחרון' שם סק"ג): "לפי סדר הלימוד הנהוג עכשיו (ש)העיקר הוא משנה

וגמרא . . לפי סדר הלימוד של עכשיו שאין למדים מקרא רק תורה לערך ב' שנים ועיקר הלימוד משנה וגמרא, ולאחרי השנתיים שמקדישים כולו ללימוד המקרא מיד מתחילים ללמוד משנה וגמרא, והן אמת שממשיכים ללמוד גם מקרא עד לגיל הבר מצוה בערך, הרי אפילו באם יספיקו ללמוד את כל חמשת חומשי התורה אבל ודאי כבר לא נשאר מספיק זמן גם לחזור על המקרא כמה פעמים, וא"כ מה התועלת בלימוד לפי הסדר⁴.

משא"כ בלימוד לפי הפרשיות, משננים כל שנה כל מה שלמדו שנה שעברה - עם תוספת, עד שחוזרים על חלק חשוב ולפעמים רוב ואף כל הפרשה מדי שנה, עכ"פ אותם הפרשיות שלומדים בחדר. ומעניין שהמהר"ל בעצמו מציין את השינון שזה החסרון של לימוד לפי הפרשיות: ". . עד שקודם שיתחילו השנייה ישכחו הראשונה שאינם חוזרים עליהם כלל", משא"כ לשיטתו שלומדים לפי הסדר וגם לומדים במשך כמה שנים רק מקרא הרי אפשר ללמוד את כל המקרא ולחזור עליהם כמה פעמים. אבל לפי זה אין לתפוס את החבל בשני ראשיו שגם מתחילים ללמוד משנה וגמרא בגיל צעיר וגם לומדים את התורה לפי הסדר בלי לחזור על מה שנלמד, ואדרבה אז נוכל לקרוא על שיטה זו את דברי הביקורת של המהר"ל: ". . עד שקודם שיתחילו השנייה ישכחו הראשונה שאינם חוזרים עליהם כלל".



זריעה במקוה בור ע"ג בור עם פילטער

אלעזר הלוי רייטשיק
תושב השכונה

כ"ק אדמו"ר כותב באג"ק חי"ז ע' שיג וזלה"ק: "יש לסדר שהשאובים יפלו ישר לאוצר התחתון, דהיינו זריעה". והרבה מקוואות סומכים על חידוש זו.

⁴ חובת השינון נאמר גם בגמרא (קידושין ל, א): רבי חייא בר אבא לא טעים אומצא (בשר מעט בגחלים היו רגילין לטעום בבקר. רש"י) עד דמקרי לינוקא ומוספיה (מהדר לו מה שקרא אתמול ומלמדו עוד פסוק יותר. רש"י). עוד נאמר (מגילה ז, ב): תנא מיניה ארבעין זימנין, ודמי ליה כמאן דמנח בכיסיה.

ובספר קובץ רז"ש להרב זלמן שמעון דווארקין ע"ה ע' 38 ואילך מביא מהגאון הרב צבי פסח פרנק זצ"ל מספרו הר צבי: " . . כי היות שהמים ההולכים מהבריכה להפילטער הם נעשים שאובין לפי שהפילטער הוא כלי, על כן, כאשר המים הולכים חזרה מהפילטער להבריכה נזרעו שם בהמים הנשארים בהבריכה, הנה המים הנשארים אינם יכולים לטהר אותם, לפי שמכיון שבאותה שעה שהמים נמשכים להפילטער הם זוחלין, ומים כשרים כשהם זוחלין אינם יכולים לטהר השאובין, כפסק הרמב"ם שאין זוחלין מערבין".

והרז"ש כותב בהמשך התשובה: " . . דהן אמת שהמים שבמקוה העליונה הם זוחלין, ואני אוסיף על דבריו שהם לא רק זוחלין אלא גם שאובין ממש".

ומכל זה מוכח שהמכתב מדובר רק במקוה רגילה בלי פילטער (שמנקה את המים ע"י שמוציאו ומחזירו ע"י "פאמפ"), כי אם יש לה פילטער הנה כשמפעילים את הפילטער, כל המים בבור הטבילה נעשים זוחלין וכ"ש שאובין, והמים שחוזרין דרך הפילטער (שהוא כלי) להמקוה שעכשיו הן זוחלין ושאובין אין להם המעלה של זריעה. כפס"ד מפורש שמים זוחלין וכ"ש שאובין אינם יכולים לטהר מים שאובין אחרים כמ"ש הרז"ש בספרו הנ"ל.

ורק כשהפילטער נפסק, הבור טבילה נכשר ע"י השקעה להבור התחתון, וזה מוסכם בכל הפוסקים (שו"ע יו"ד סי' רא ס"ס). ורק בפעם הראשונה שממלאים עם מים שאובין כנ"ל בהמכתב יש להם המעלה של זריעה.

הסה"כ מכל הנ"ל: המכתב של של כ"ק אדמו"ר מיירי רק במקוה רגילה (בלי פילטער), אבל במקוה עם פילטער לא שייך כלל הצעת רבינו.



מקום הנחת תש"ר באמצע רוחב הראש ממש

הת' שלום צירקינד

תות"ל 770

אדה"ז כותב בסידורו בהל' תפילין: ואח"כ יניח את של ראש בגובה הראש ויזהר שיהא באמצע רוחב הראש ממש שהרי אמרו קדש והי' כי

יביאך מימין ושמע והי' אם שמוע משמאל ובתפילין דרש"י שהפרשיות כסדרן אין בין ימין לשמאל אלא משהו דהיינו החרין שבין והי' כי יביאך לשמע על כן צריך לזוהר בזה מאד. עכ"ל.

ועי' שו"ת דברי חיים ח"ב או"ח סי' ו' שנשאל, אם לראות במראה (ראי) אם התפילין מכוונים באמצע, והשיב שהוא דברי בורות כי אפי' אם אינם מכוונים ממש כשר. ובלקו"ש ח"ג עמ' 358 (ובכ"מ) מביא הסיפור עם אדמו"ר הזקן שהשתמש במכסה של קופסת טאבאק - שהי' ברזל מלוטש - בכדי ליישר התפילין של ראש שיהיו במקום הנכון. והעירו כבר שכפי הנראה אדמה"ז הולך לשיטתי' שהתש"ר צריכים להיות במקום מדוייק, ולכן השתמש במראה, משא"כ הדברי חיים שלועג על המנהג להשתמש במראה הולך לשיטתי' שאי"צ שיהא ממש במקום מדוייק.

ומה שמוקשה לי הוא, שהרי אפי' כשמסתכלים במראה, הדמות החוזר אינו נראה בדיוק כמו שהוא נראה לשאר בנ"א, ונסיתי כמ"פ שבדקתי תש"ר של עוד א' ולאחמ"כ כשהסתכלתי במראה הי' נראה להדיא קצת מן הצד ממה שנראה בעינים בלי המראה, וכמו"כ יש שינוי בזה בין מראה גדול לקטן, ואיני יודע הסיבה ה"מדעי" לזה, אבל מ"מ באם אומרים שצ"ל ממש במקום מדוייק, והחילוק בין מקום המדוייק לשאר הראש הוא רק משהו (כנ"ל בדברי אדה"ז) הרי איך מועיל המראה אם דמות החוזר במראה אינו מכוון ממש.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהאיר בזה.



מקום הנחת תפילין של ראש לדעת אדה"ז בסידורו [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם כתב הר' א. א. שי' בנוגע למ"ש אדה"ז בסידורו (בהל' תפילין) "ואח"כ יניח את של ראש בגובה הראש", ודייק בזה דמדוע השמיט כל הפרטים שהובאו בשולחנו הטהור (סי' כ"ז סי"ד) שצ"ל במקום שעושה קרחה, דהיינו שקצה התחתון של התיתורא יהי' מונח על מקום התחלת עקרי השער במצחו ונמשך מקומו למעלה עד סוף מקום שמוחו של תינוק רופס. [ואין לומר שסמך בזה על מ"ש בשולחנו שהרי

בנוגע לתש"י האריך מאד בסידורו בשאר הפרטים וכאן בתש"ר השמיט הפרטים].

וכותב שלולא דמסתפינא הי' אומר שאדה"ז חזר בו בסידורו ממ"ש בשולחנו, וסובר שמקום צמיחת השיער אינו מעכב ומה שחשוב הוא שיהי' בגובה הראש, ויוצא יד"ח אף אם חלק מהתפילין יהיו למטה מעקרי השער, וכמ"ש כמה פוסקים לענין בדיעבד שמקום צמיחת השער אינו מעכב והעיקר הוא שרוב התפילין יהיו למעלה מעקרי השער, והחידוש בדברי אדה"ז שהוא סובר כן אף לכתחילה ולכן השמיטו לגמרי. ובטעמו של דבר כ' שמקום צמיחת השער אינו יכול להוות סימן המדוייק בפועל לענין תש"ר שכן ישנם אנשים שכבר נשרו שערותיהם, וא"כ בודאי אין לומר שצריכים לזכור מצעירותם היכן הי' מקום שערותיהם בדיוק. ומה שהגמ' (מנחות לז, ב) דורשת שצ"ל במקום שעושה קרחה הכוונה למקום הראוי לעשות קרחה ובכללות זהו גובה הראש, והשערות בעצמם הם רק סימן חיצוני וטכני בלבד. [ומסיים אלא שדוחק לומר שאדה"ז בסידורו חולק על הפוסקים והשו"ע וכו' דס"ל שמקום צמיחת השערות הוא סימן מהותי לענין תש"ר]. עכתו"ד בקיצור.

והנה לכל לראש בנוגע להלכה למעשה - בקובץ "תפילין הלכה למעשה ע"פ מנהגי חב"ד" ע' 91 הביא כמה מענות מכ"ק אדמו"ר בנוגע לאלו שרצו ללמוד ממה שלפעמים נראה אצל כ"ק אדמו"ר שהתש"ר הי' קצת למטה ממקום צמיחת השערות. ותוכן מענת כ"ק אדמו"ר הי' : (א) מכיון שעכשיו אין לו שערות שם, קשה לאנשים אחרים להבחין איפה אצלו הוא מקום שהתחיל השערות, וא"כ אינם יכולים להבחין בדיוק המקום הנכון. (ב) שיכול להיות שראו התש"ר בזמן שנשמט קצת ממקומו, אע"פ שכ"ק אדמו"ר ממשמש מזמן לזמן בתפילין ומתקנן, כפי שנדרש עפ"י ההלכה¹. שממענה זה ברור שכ"ק אדמו"ר ס"ל שאכן צריך ליזהר

¹ יש לעיין מהו הכוונה בזה. דמ"ש בריש סי' כ"ח שצריך למשמש בתפילין בכל שעה ושעה הוא שלא בשעת התפלה, אבל בשעת התפלה הוא רק מצוה מן המובחר (עי' בשו"ע אדה"ז שם ס"ב), וגם בזה המשמוש הוא כדי שיזכור עליהם ולא כדי שיהיו במקום הראוי. ולכאור' הכוונה כאן הוא שצריך לבדוק מזמן לזמן שיהיו במקום הראוי כדי לצאת י"ח תפילין, ולכאור' הוא חידוש, שהרי ע"פ ההלכה יוצאים מצות תפילין כשהתפילין הם מהודקים במקומם כראוי (שאינם באופן שיפלו בודאי מיד) ברגע א' (שהרי לא הובא שיעור בפוסקים), ולכה"פ בשיעור כדי הילוך ד' אמות (כמו שהוא בציצית). וא"כ כדי

שיהי' כל התש"ר במקום השערות, ואפי' מי שנשרו אצלו השערות צריך להניחן במקום שהי' אצלו השערות מקודם שנשרו.

ובנוגע לעצם דבריו. יש להבהיר שיש כאן ב' ענינים ודיוקים. א) הדיוק מה שאדה"ז משמיט שצ"ל במקום צמיחת השערות. ב) מה שאדה"ז כן כותב, והוא שצ"ל בגובה הראש. והנה מכח הדיוק הנ"ל (א) רוצה לחדש דס"ל לאדה"ז שאין צריך להקפיד שכל התש"ר יהי' במקום צמיחת השערות. והטעם שאפ"ל בזה מביא בהמשך דבריו משום שישנם בנ"א שנשרו שערותיהם כשהגדילו ואי אפשר לומר שצריכים לזכור בדיוק מקום צמיחת שערותיהם. ולכן ס"ל לאדה"ז בסידורו שא"צ ליזהר בזה.²

והנה³ חוץ מהדוחק הגדול בדבריו שעפ"ז דברי אדה"ז בסידורו הוא היפך כל הפוסקים וכמו שהוא עצמו הדגיש, הנה הסברא והטעם שנתן לזה הוא היפך מענה כ"ק אדמו"ר הנ"ל, שהרי ממענה הנ"ל ברור שכ"ק אדמו"ר ס"ל שמי שנשרו אצלו השערות שצריך להניח התש"ר במקום

לצאת מצות תפילין יוצא כמה שהיו במקומם הראוי מיד שהניחם. ונראה מדברי כ"ק אדמו"ר שע"פ דין גם במשך זמן התפלה יש לבדוק מזמן לזמן שיהיו במקומם הראוי, (ואולי עיקר הדיוק בזה הוא בשעת ק"ש כדי שלא יהי' מעיד עדות שקר בעצמו, וצ"ע באם מתפלל בין כך לאחר זמן ק"ש באם ישנו אז הענין דמעיד עדות שקר וכו'). ויש להאריך בזה ואכ"מ.

² ולומר שאדה"ז אינו מקפיד על מקום צמיחת השערות משום רובו ככולו א"א לומר, (וכמו שהוא עצמו הרגיש בהמשך דבריו) שהרי הפי' של רובו ככולו הוא שכן מקפידים על מקום השערות ורק שמספיק שרוב התש"ר יהי' במקום השערות (עכ"פ בדיעבד), אבל אדה"ז השמיט לגמרי הדין של מקום צמיחת השערות שמה מובן - עפ"י דבריו - שבכלל לא מקפידים (ואפי' לכתחילה) על מקום צמיחת השערות (ואינו תלוי בהא דרובו ככולו). וכפי שכותב בהמשך דבריו שמאדה"ז משמע שאפי' לכתחילה אי"צ ליזהר בזה, ובאמת ע"פ דבריו עדיפא מיני' הו"ל למימר שלאדה"ז אפי' רוב התפילין אינו במקום השער ורק נמצא ב"גובה הראש" ג"כ יוצא.

³ חוץ מזה שא"א לומר שאדה"ז שינה דעתו בסידורו משום שישנם בנ"א שנשרו שערותיהם וא"כ א"א לומר שמקום צמיחת השערות הוא הקובע, שהרי זהו דבר הרגיל אצל הרבה בנ"א שנושרים שערותיהם במקום תש"ר, וא"כ גם השו"ע וכו' ואדה"ז בשולחנו ידעו מזה, ואעפ"כ פסקו שצריך להניח במקום צמיחת השערות, ואם תאמר מה יעשו אותם הבני אדם שנשרו שערותיהם, התירוץ לזה שצריכים להניח כמו שהי' מקודם וכן"ל בפוסקים, ועכ"פ יהי' לזה איזה תירוץ שיהי', אבל מה נשתנה ונתחדש בעת כתיבת הסידור ?

שהיו לו השערות מקודם. וכמו שכתבו הפוסקים (ראה אות חיים ושלום סי' כ"ז ס"ט סקט"ו ושאר פוסקים), שצריכים להניח במקום שהיו השערות מקודם, והבן איש חי (פ' חיי שרה, והובא בפוסקים) מביא סימן לזה שהמקום שהי' צמיחת השערות ניכר עורו והוא שונה מעור המצח, והר"ז דבר הניכר להדיא, ובפרט שרוב בנ"א יודעים איפה הי' התחלת צמיחת שערותיהם אלא שאינם יודעים לשער בדיוק וא"כ יכולים להניח קצת למע' עד שיצא הספק מליכם לגמרי (רק שיזהרו שקצה העליון של התש"ר לא יהי' למעלה ממקום שמוחו של תינוק רופס), ועדמ"ש האות חיים ושלום בסעיף הנ"ל שמי שלא גדלו אצלו שערות שיניח התש"ר במקום שיש שערות לרוב בנ"א ויניח קצת למעלה עד שיצא הספק מליבו (ועד"ז אפי' באם מניח ע"פ הסימן הנ"ל י"ל שא"א לצמצם ויניחם קצת למעלה ממקום המסופק לו).

וחוץ מכהנ"ל צריך לשים לב שאם דיוק הנ"ל (א') נכון, ושאדה"ז בסידורו אינו מקפיד על מקום צמיחת השערות, א"כ נצטרך לומר שמה ש(כך) כתב אדה"ז בסידורו שהתש"ר צ"ל ב"גובה הראש", הנה פי' "גובה הראש" (כאן) כולל ג"כ המקום שלמטה (קצת) ממקום התחת צמיחת השערות. ודבר זה הוא היפך הגמ' והפוסקים והשו"ע שפירשו שמקום הנקרא "גובה הראש" הוא מקום צמיחת השערות, ולית מאן דפליג ע"ז, ואפי' אי נימא שהשערות הוא סימן חיצוני וכו' (כהמשך דבריו) הרי זהו רק ביאור על הדיוק הא' הנ"ל (מה שהשמיט מקום השערות) אבל א"א לשנות הגדרת ופי' המקום שנקרא "גובה הראש"!

ומה שנראה מדבריו שלומד שמכיון שאדה"ז בסידורו אינו מפרט פרטים ורק כותב סתמא "גובה הראש", לכן ס"ל שלשיטת אדה"ז בסידורו פי' "גובה הראש" הוא ענין סתמי, היינו "אי שם" למעלה ו"בכללות" הוא המקום של צמיחת שערות אבל בפרטיות הוא ג"כ קצת למטה מזה - מופרך לגמרי! דמהו המקור לפי' זה ב"גובה הראש"? ואיזו הגדרה היא זו? וא"א לומר שמה שאדה"ז אינו מפרש פרטים א"כ באמת אין כאן פרטים והוא רק מקום "בכללות". [ואדרבה, התואר גובה הראש בפשטות הוא גובה ואם אין יודעים הפירוש מנא לן להוריד פי' מקום זה מכמו שהוא בהלכה?]

שוב התבוננתי בדבריו ונראה לי שאפשר שהוא ג"כ סובר שמקום "גובה הראש" הוא הוא מקום צמיחת השערות, רק שס"ל דמכיון

שאדה"ז השמיט מקום השערות וכותב רק בכללות שצ"ל ב"גובה הראש" א"כ צ"ל דא"צ ליהרהר בזה בפרטיות שיהי' במקום צמיחת השערות, ומספיק שב"כללות" התש"ר הוא בגובה הראש. אבל איפה מרומו זה בדברי אדה"ז שרק "כללות" התש"ר צ"ל במקום הנקרא גובה הראש? ואם תשאל למה אין אדה"ז מפרש שצ"ל במקום צמיחת השערות, הרי זה שאלה טובה אבל א"א לחדש עפ"ז שיטה חדשה בדברי אדה"ז. והגע עצמך, אדה"ז בסידורו ג"כ אינו כותב שמקום התפילין למעלה הוא עד מקום שמוחו של תינוק רופס, האם משום זה נאמר שאין צריך להקפיד ע"ז? ואם תאמר שזה נכלל ממילא במ"ש אדה"ז שצ"ל ב"גובה הראש", א"כ אותו דבר אפשר לומר בנוגע להשיעור למטה שהוא ממקום התחלת צמיחת השערות.

אבל מה שרוצה לומר שצמיחת השערות הוא רק סימן חיצוני, יש להעמיד זה, עפמ"ש הפוסקים (עי' בספר פסקי תשובות (החדש) ח"א ע' רנ"ו וש"נ) במי שגדלים אצלו שערות על המצח, שבודאי לא יניח התש"ר שם רק צריך להניח התש"ר במקום שגדלים שם שערות אצל רוב בנ"א, וכמו"כ לאורך גיסא מי שלא גדלו אצלו שערות מניח במקום שגדלים שערות אצל רוב בנ"א (וכנ"ל מהאות חיים ושלום), והיינו שצמיחת השערות הכוונה הוא בעיקר למקום צמיחת השערות אצל רוב בנ"א, ולא לצמיחת השערות בפועל. אבל זה לבד אינו מספיק לבאר למה השמיט אדה"ז ענין מקום צמיחת שערות בסידורו. שהרי הנ"ל נכון גם למ"ש בשו"ע שצ"ל במקום צמיחת השערות, שהכוונה הוא איך שהוא מקום צמיחת השערות אצל רוב בנ"א ולא במקרים יוצאים מן הכלל.

אבל מה שאופ"ל בזה, ובהקדם, דישנו שיטה של הרה"צ מקלוזיענבורג ז"ל (ראה ס' שפע קודש על תפילין ע' ע"א-ב') במי שיש לו מצח גבוה שמקום הנחת התש"ר מתחיל ממקום שמתחיל הראש להתעגל, אע"פ שהוא למטה ממקום צמיחת השערות, ונראה שס"ל דישנו המצח או מה שנקרא פדחת בל' הגמרא, ויש גובה הראש, והחילוק ביניהם הוא שהמצח הוא ישר, וכל מה שלמעלה מהמצח (היינו ממקום שמתחיל הראש להתעגל) נק' גובה הראש, ומקום הנחת התש"ר בעיקר תלוי במקום שנקרא "גובה הראש", והגדרתו הוא ממקום שמתחיל הראש להתעגל, וענין צמיחת השערות המובא בגמרא ושו"ע אינו גדר של מקום הנק' "גובה הראש" אלא הוא רק סימן, כי בד"כ צמיחת השערות הוא

במקום שמתחיל הראש להתעגל, אבל באדם שיש לו מצח גבוה והראש מתחיל להתעגל למטה ממקום התחלת צמיחת שערות, הרי מקום התחלת הנחת תש"ר אצלו הוא ממקום שמתחיל הראש להתעגל. (ולכאור' כ"ה לאידך גיסא באם השערות מתחילים לצמוח מתחת המקום שמתחיל הראש להתעגל, הרי ג"כ אין להניח תפילין שם וכמ"ש הפוסקים כנ"ל שמי שגדלים לו שערות על המצח אינו יכול להניח שם התש"ר). ואע"פ שיש לעיין הרבה אם הנ"ל נכון בכלל ואם זה מתאים עם פשוטות ל' השו"ע, הרי עכ"פ לשיטה זו יש לנו איזה הגדרה מה נקרא גובה הראש, (שהוא ממקום שמתחיל הראש להתעגל) וגם עפ"י מבואר התואר גובה הראש לכשלעצמו, ושצמיחת השערות הוא רק סימן להמקום הזה הנקרא "גובה הראש".

וא"כ בדוחק עכ"פ הי' אפשר לומר שכעין זה הוא שיטת אדה"ז בסידורו, שכ' סתמא גובה הראש ולא ביאר מאומה, כי כוונתו שגובה הראש הוא המקום שלמע' מן המצח (ממקום שמתחיל הראש להתעגל או הגדרה אחרת איזה שיהי'), ולא הזכיר מקום השערות כי אף אם בפועל אין שם שערות (מכיון שיש לו מצח גבוה וכיו"ב) מ"מ אין זה מעכב. אבל מ"מ דוחק הוא, שהרי אדה"ז בעצמו אינו מגדיר מה נקרא גובה הראש, ואין לי ראי' שהפירוש הנ"ל בדבריו נכון הוא, ובפרט שאי"ז מתאים עם דברי השו"ע, וא"כ - אפי' אם הנ"ל נכון - הו"ל לאדה"ז לפרש זה. ולהלכה כבר הבאתי מענה כ"ק אדמו"ר שהקפיד שאכן כל התש"ר יהיו מונחים במקום שהי' צמיחת השערות (ולא מצינו שס"ל לכ"ק אדמו"ר כשיטה הנ"ל).



בגדרי אונן [גליון]

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

בהמשך להנדפס בגליון הקודם עמ' 103 יש להעיר: כאשר נפטר אחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הו"ח אי"א וכו' ר' ישראל ארי' לייב ע"ה ביום ה' י"ג אייר ה'תשי"ב באנגלי', הוחלט עפ"י בקשת כ"ק אדמו"ר שהקבורה תהי' בארה"ק, ולזה נתעכבה הקבורה בפועל עד ליום שני או שלישי שלאח"ז.

ביום הפטירה ביקש כ"ק לברר אצל הרה"ג הרה"ח המשפיע וכו' ר' שמואל הלוי לויטין, בהתאם להנ"ל שמכיון שלא ישתתף בהלוי' מתי עליו להתחיל האבילות. כאשר עברו מספר שעות ולא קיבל תשובה, אמר לי כ"ק שהחליט להתחיל האבילות באותו היום וכך הי'.



תפלה עבור גויי הארצות [גליון]

הנ"ל

בגליון ליו"ד שבט ש.ז. עמ' 72 נדפס מאמר ע"ד תפילה עבור גויי הארצות בסוף המאמר הביא המחבר שליט"א סיפור אשר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו התפלל עבור אינו יהודי.

ואינו מובן למה לו להביא לחמו מרחוק - ראה ראינו שמידי יום ראשון בשבוע כשהיה רבינו מחלק דולרים לצדקה, ביין הבאים היו כמה וכמה אינם יהודים, וכ"ק היה מקבלם בספר פנים יפות, וברך אותם וכו' וכו'.

פעם הגיע אינו יהודי ממדינה מסוימת, ובקש ברכה שיבחר להיות הנשיא של אותה מדינה. וכ"ק הוסיף לו דולר נוסף וברכו, וכך היה שנבחר להיות הנשיא דמדינתו.

וכן ידוע שהיה תקופה ארוכה, שבכל פעם שהיה רבינו נוסע להציון הק', קיבל לוי' ע"י אנשי הבטחון המקומים, אחד המלויים מאנשי המשטרה סיפר: שפעם שהגיע כ"ק לביה"ח לפני שנכנס להציון הק', ניגש לרבינו וביקש ברכה לזש"ק, כיון שזה שנים מעת נישואיהם וטרם נפקדו וע"פ דברי הדוקטורים אינם רואים אפשרות שיהיה להם ילדים, כ"ק ביקש ממנו שמו ושם אביו וכן שם אשתו ושם אבי' ואמר שנכנס להציון הק' יתפלל בעבורם וכן היה שנולד להם בן (וקראו שמו מ. כשמו של רבינו)

ועד"ז ישנם כמה וכמה סיפורים איך כתוצאה מברכת רבינו נושעו הרבה אינם יהודים, וגם כעת ישנם אינם יהודים שפוקדים הציון הק' ומספרים ניסים ונפלאות.



טיבולו במשקה לעניין צוקר [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון תתקצ"ב מביא תשובה מר' מרדכי העניא בעניין הטובל צוקער בקאווי שבעל המחבר עמק בנימין פסק שזה נק' טיבולו במשקה וצריך נטילת ידים, ור' מרדכי העניא מקשה עליו שהרי "סוכר של קנים דינו נמי כפירות והנוטל ידיו לפירות ה"ז מגסי הרוח" וכמו שמציין לשו"ע סי' קנח סעיף ה', אבל לא זכיתי להבין כי הרי הצוקער הוא טובל בהקאווי וא"כ הרי הוא טיבולו במשקה שצריך נט"י, כמ"ש שם בשו"ע סי' קנח סעיף ד'.



חוזה לשבת עם שותף נכרי [גליון]

הרב ישראל בארנבאום

חבר בד"ץ ושליח כ"ק אדמו"ר - מאסקווא, רוס'י

בגליונות תתקצא ותתקצב עסק הרב ש.ד.ל. כדיני השותפות של ישראל עם נכרי, ודן באופנים השונים של הסכם בין ישראל לנכרי ע"מ לאפשר לחברה הנמצאת כבעלותם המשותפת להמשיך ולפעול בשבתות בהיתר. ובחקירתו זו דוחה הרשד"ל כמה דרכים, ובחר בדרך חדשה אשר חידש. היות וכמה מדבריו אינם נראים לי, ביקשתי להעיר את הנראה לעניות דעתי, והבוחר יבחר.

א. בגליון תתקצא אות א' כותב הרשד"ל שיש נוהגים שאם רוצה ישראל בעל החנות למצוא היתר שהנכרי ימכור בחנות בשבת, או יפתח את העסק בשבת, עליו למכור לצד שלישי את כל העסק בחוזה רשמי, ואח"כ לקנות אותו בחזרה בשותפות עם הנכרי, באופן המובא בשו"ע ר"ס' רמה ס"ד.

אמנם לכאורה בזמנינו שמדובר לא רק בחנות שמוכרים בה חפצים תמורת מזומן, אלא החנות היא גוף משפטי עם חשבון בנק, חשבון חשמל גז וטלפון, ויש גם פועלים נכרים בחנות, צריכים להיות רשומים כל אלו על שם שני השותפים.

זאת משום שכאשר העמותה רשומה רק על שם ישראל, במצב זה גם רווחי יום השבת נכנסים קודם כל לקופת ישראל, ורק לאחר מכן מעבירים לנכרי ע"פ ההסכם שיש ביניהם, והראיה שבית המשפט בוודאי יפסוק שהעסק גם בשבתות הוא של הגוף המשפטי השייך בעיקר לישראל, ואם יש לחברה טענה נגד הנכרי, יבואו איתו לדין בנפרד.

ואף שלענין מכירת חמץ סגי במה שעושה קנין המועיל על פי הלכה, ואף אם לא כתבו חוזה רשמי; שאני מכירת חמץ דסגי במה שהישראל מוכר להנכרי, משא"כ לענין בשבת צריך לקנות לכתחלה בשותפות כזו, שחלק יום השבת מעולם לא הי' שייך להישראל, שרק באופן זה הותר.

ויותר יש מקום להשוות ניד"ד לדין רבית, שאף אם לקח ראובן הלוואה בבנק על שמו, עבור שמעון שמשלם הקרן והרבית, ועשה חוזה פרטי בין ראובן לשמעון שהלוואה היא מתחלה בשביל שמעון, מכל מקום אסור מטעם רבית משמעון לראובן, כי סוכ"ס הלוואה מהבנק היא על שם ראובן, ומראובן מגיעים מעות אלו אל שמעון. ע"כ תוכן דבריו.

ולא זכיתי לרדת לעומק דעתו, דהלא אין טענתו מצד דינא דמלכותא, שהקניין אינו חל אם לא ע"פ דיניהם. דבזה כבר דשו רבים והכריעו שאם סמכה דעתם של המוכר ושל הלוקח ונעשה קניין כדיני תורה הדבר נקנה ע"פ הלכה, וגם לדעת החולקים הרי בזה"ז אין המלכות מקפידת שלקניין לא יהיה תוקף אלא שאינה דנה בקניינים כאלו בערכאות שלה (והאריך באיסוף ובירור השיטות בזה הגרש"ז אויערבאך במעדני ארץ סי' יח, בנוגע לקרקעות, וכ"ש לעניין מטלטלין. וגם לשיטת המפקקים גם בזה אפשר להוסיף קניין אודיתא, וגם רשות לסדר את העניין על פי דיני המלכות - לבטל טענה של חסרון בסמיכות דעת, ע"ש באריכות) בפרט שכל הדיון כאן הוא רק בקשר לדין דרבנן של אמירה לנכרי וקבלת שכר שבת, ולא כמכירת בהמה מבכרת וחמץ בע"פ.¹

1 להעיר מהמבואר בשו"ת בית שלמה או"ח סי' לו: ". . . וכתב רו"מ לפקק מכח דהוי הערמה, ואף דבמכירת חמץ קודם הפסח נמי הערמה הוי, התם עכ"פ כיון שע"י מכירה שמכר כדין לאו שלו הוא, עכ"פ אינו עובר על כל יראה, משא"כ בנידון דידן עיקר האיסור הוא משום דמחזי כשלוחו, מה נועיל במכירה זו אכתי מחזי כשלוחו. . . אבל בדבריו אין טעם, דאם נאמר דבמכירה בהערמה לא יצאנו מידי מראית עין, א"כ אכתי תקשי לענין

ואם גם לשיטתו הקניין חל, אז מהי טענתו ש"רווחי יום השבת נכנסים לקופת ישראל, אלא שאח"כ נותן אותם לנכרי", דאם ע"פ הלכה כל העסק בשבתות שייך רק לנכרי, א"כ זה כולל את כל החברה עם העמותה, חשבון בנק, חשבוני חשמל גז וטלפון, שבשבתות כולם נמצאים בבעלות גמורה של הנכרי. ואם האמת שזהו הדין, מה לנו ולערכאות ובתי המשפט שלהם?

וגם לגבי הפועלים הנכרים הנוספים העובדים בחברה, הרי הם למעשה מועסקים על ידי החברה ששייכת בשבת לנכרי. ואף אם הם עצמם אינם יודעים זאת, הרי ע"פ החוזה שהם חתמו הם מועסקים ע"י החברה ולא ע"י איש פרטי, ודווקא היום דבר כזה שכיח ביותר שהחברות נקנות ונמכרות בלי שהפועלים יודעים כלל מי עומד מאחורי החברה הקונה ומי המעביד האמיתי שלהם.

[ואכן נראה שאם אין להם חוזה אלא הסכם בעל פה עם בעה"ב ישראל, עליו להודיעם שאין הוא בעה"ב של העסק בשבתות ושיעשו הסכם אחר עם שותפו הנכרי שרק הוא בעה"ב לימי שבת. אבל מציאות זו מצויה בעיקר בעסקים קטנים ביותר, ואז אכן אפשר בקלות לעשות זאת.]

והיות וחשבון הבנק של החברה, כמו גם קופה שבתוך החנות, שייכים בשבתות לנכרי, א"כ הכסף שמגיע לקופה ולחשבון הבנק בשבת אינו מגיע תחילה לישראל, ואינני מוצא כאן בית מיחוש.

וגם דמיונו לדיני ריבית אינו עולה יפה, שדימה בין דברים שאין ביניהם דמיון, דגבי ריבית יש דין מיוחד, שמה שקובע את גדר הלווה זה לא הבעלות אלא דווקא האחריות - מי הוא המתחייב כלפי המלווה ועל מי הוא סומך (יו"ד קס"ח-ט' י"ז, שעה"ר סעיף סד). לכן אם ראובן לוקח חוב עם ריבית מנכרי עבור שמעון ומתכוון שהוא רק שליח של שמעון וגם לוקח את המעות ע"מ לזכות בהם מיד לשמעון, רק שהנכרי לא הסכים שהאחריות תהיה על שמעון אלא סמך על ראובן, הרי אף שאכן שמעון יהיה הבעלים של המעות שראובן זיכה לו, בכל זאת הראובן

מכירת חמץ בהערמה, ולא חיישינן למראית עין שיאמרו שהוא של ישראל ועובר בכל יראה".

ייחשב ללווה, ואסור לו למסור את הכסף לשמעון בתנאיי ריבית כי זו הלוואה חדשה מראובן לשמעון. ובציור זה רואים בעליל שקביעה מי הוא הלווה לא תלויה בבעלות, ולכן זה בעצם אינו דומה לדיני שבת.

[דוגמה מתאימה לניד"ד בדיני ריבית אפשר לצייר בקשר למלווה ולא ללווה (זאת כי ההגדרה של המלווה אכן תלויה בבעלות): אם ישראל יקנה לגוי את מעותיו, וא"כ מעות אלו הם פקדון של נכרי ביד ישראל, ואח"כ ילווה אותם לישראל אחר בריבית (ללא אחריות אישית) - הדבר אכן אסור רק מצד מראית עין, כמו שכתוב בשו"ע יו"ד שם סעיף כב ובשעה"ר הל' ריבית סעיף ע"ד, וזה דוגמה בעניני ריבית לנידון דידן. והעיצה כנגד המ"ע מפרש אדה"ז אצלנו בסעיפים י"ג וי"ד (ושם הרמ"א בסעיף כ"ג).

ודוגמה עוד יותר בולטת בדיני ריבית היא דינו של היתר עיסקא. שההיתר עיסקא תיקנו חז"ל בדרך של פלגא מלווה ופלגא פקדון. ולשיטת הרשד"ל צ"ל אסור ללווה להניח את חלק הפקדון על חשבונות בנק שלו או של עמותה הרשומה על שמו, כי בעיני בית המשפט הרי חלק הפקדון בכל העסקים שלווה מתעסק שייך ללווה והוא אחראי עליו כלפי לקוחות, ואם וכאשר ההסכם בין מלווה ללווה יובא לבית המשפט, הוא יידון שם בנפרד.

ולהעיר עוד מהמבואר בחת"ס חו"מ מ"ח, שהיסכם של היתר עיסקא עצמו - אינו חייב להיות תקיף בדיני מלכות.]

ב. ועוד כתב שם ש"אם הנכרים נוספים שעובדים באותו עסק והם מקבלים משכורת גם עבור מלאכתם בשבת מהקופה הכללית, שעכ"פ כך רשום ברשות המסים, הרי שהנכרים הם שכירים של שני בעלי העמותה (גם אם ירשום את העמותה גם ע"ש נכרי), ואם כן הם עובדים בשבת גם בשליחות ישראל (כעין זה נתבאר בשו"ת פרשת מרדכי סי' י"ב).

וגם בזה דבריו תמוהים, דפרשת מדרכי בסי' י"ב דיבר בדינו של הרמ"א רמ"ה סוף סעיף א', כשכל העסק הוא בשותפות שווה של ישראל ונכרי, ונכרי עבד בשבתות ביוזמתו הוא, אדעתה דנפשיה, שזה מותר. וע"ז מעיר הפ"מ שאם עובדים שם גם פועלים נוספים ושכר מלאכתם בשבתות משולם מקופה משותפת - לא הועיל היתרו של הרמ"א, כי אף שנכרי השותף עובד אדעתה דנפשיה, שאר הפועלים הינם שלוחים של

שניהם, וזה אכן פשוט ומובן. אבל בניד"ד - שבשבתות כל העסק קנוי (או בציור שנדון בו לקמן בסעיף ד, - מושכר) לגוי - החובה לשלם את שכר הפועלים לשבתות מוטלת על הנכרי בלבד, ושכרם מגיע מהרווחים של השבתות. וכמו שבסוף החודש בזמן עשיית החשבון יכנו מרווחי השבת שלו את ההוצאות השוטפות כמו שכר השמל, מיסים, ארנווא וכד' פרופורציונלית לכמות השבתות לעומת שאר ימי החודש, כך יש לנכות גם שכר הפועלים, וק"ל.

ג. במה שכתב באות ב' שם ששותפות עם הנכרי צ"ל מפורסמת - בוודאי צדקו דבריו, וכך מבואר באחרונים ומוכח מסברא, שקניין שבסתר לא יסלק את מראית העין. אבל אין מכאן שום הכרח לערבב עניין "מפורסם" עם עניין "רשמי" (שכתב: "באופן רשמי ומפורסם"), ויכול לפרסם את השותפות בכמה דרכים בלי רישום רשמי על שם שניהם, ולדוגמא ע"י שם של החברה הקבוע בפתח שישתמע ממנו שהיא גם בבעלות נכרי, כש"כ בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' צ"ט, שכתובת פירמ"א על שם נכרי יפרסם הדבר ביותר.

ד. באות ג' כתב הרשד"ל שהיתר המבואר בשעה"ר סי"ג - שיכול ישראל להשכיר כל השבתות לנכרי שותפו בהבלעה שיעבוד לבדו ב' או ג' ימים ויטול את כל השכר של הימים האלו לעצמו הן רב הן מעט, רק שישלם לישראל דבר קצוב בעד ב' או ג' ימים אלו, - אינו מועיל אם בעת החלוקה מוחל הנכרי את כל הרווחים שלו לישראל, ומסתפק ברווח לפי אחוז השותפות שמקבל בלאו הכי (ומסתמא גם דמי משכורת עבור עבודתו לבד בימים נוספים). כי מה שנתבאר בס"ד גבי היתר מחילה הדדית של שני הצדדים - "ואפילו אם אח"כ נתרצה הנכרי לחלוק עמו כל השכר בשווה אין בכך כלום שמתנה הוא שנותן לו", - שייך דווקא במקרה בו על פי ההסכם מגיע לנכרי כל רווחי יום השבת, ולישראל מגיע כל רווחי יום הראשון, ובפועל נתרצו לחלוק כל השכר בשווה, בזה נתבאר שמועיל כי יש בכך חלוקה הגיונית. משא"כ כשיש הבנה בלתי חתומה בין ישראל לנכרי, שכל הרווחים שלו מיום השבת הוא מחזיר אח"כ לקופה, זו לכאורה הערמה מוכחת שאינה מועילה, שהרי בסי"ג לא נזכר היתר כזה. דמדוע שימחל לו בחינם - אם לא שהיתה ביניהם הסכמה לא כתובה, והיא הערמה גמורה.

ואם כן בעל כרחך יצטרך הנכרי לקבל לפועל את כל רווחי יום השבת לעצמו, ובתנאים אלו למה לו לישראל להתאמץ שהעסק בכלל יהי פתוח בשבת?

וגם בזה לא הבנתי סברתו, דהרי לישראל משתלם מאוד שהוא לא יפסיד רווחי שבתות לגמרי אלא יקבל את דמי השכירות עבורם, וזה יכול להיות קרוב לסכום הרווחים שמפסיד.

אבל גם למחול זה לזה נראה לי שיכולים בשופי, דקודם כל מבואר בסעיף ח' שיש אופנים שמחילת גוי נחשבת דווקא למתנה ולא להערמה אף שאין בזה חלוקה הגיונית, והערמה המבוארת בסעיף ד' היא דווקא כשגוי או ישראל תובע אח"כ לעבור על התנאים שהיתנו, משא"כ אם מוותרים ללא תביעות דהוי מחילה.

אבל העיקר, שבנידון דנן כאשר הנכרי אינו מקפיד לקבל את רווחי השבת בדיוק, תשאר החלוקה הוגנת והגיונית. דהרי מדובר שישראל משכיר לנכרי שותפו את חלקו בעסק לימי שבת וראשון ונכרי חייב לשלם ע"ז דמי שכירות, ומסתבר שסכום השכירות קרוב לרווח המצופה לימים אלו למעט הכסף שהנכרי היה רוצה לקבל במשכורת אילו היה עובד רק כפועל שכיר בשביל ישראל. וא"כ לאחר שהנכרי יקבל את החלק השווה ל"משכורתו" הנ"ל, בתיקון קל לכאו או לכאן של חלוקת הרווחים הנותרים אין שום רמז להערמה כי החובות ההדדיים נשארים בערך שווים, והוא פשוט.

ה. בגליון תתקצ"ב מציע הרשד"ב דרך מתודשת משלו ע"מ להתיר את הפעלת העסק בשבת.

תורף דבריו שיש לסכם עם הנכרי שותפו שאם הוא ירצה ימכור בשבת, ואת כל הרווח הנקי מכל המכירות יקבל כולו לעצמו. וב"רווח נקי" הכוונה לרווח לאחר ניכוי דמי קרן וכל ההוצאות השוטפות, כגון תשלומי החזקת הבניין, חשבון בנק, חשמל, גז, טלפון וארנונה פרפרוציונלית לכל דבר שנמכר.

וחידושו זה חידש ע"י הרכבה של המבואר בסעיפים ט"ז, י"ז עם מה שמוזכר בשו"ת אדה"ז, שלמד משם שגם בחלוקה כזאת נחשב שכל הריווח הוא של הנכרי.

ועל חידושו זה יש להעיר:

קודם כל נראה לי פשוט שכל התשלום כולו שמקבל המוכר עבור סחורתו כאשר הוא עוסק במכירה בשבת ייחשב כשכר שבת האסור, ולא רק חלק שהוא רווח נקי (ואפילו אם מפני דוחקו מוכר בפחות ממחיר הקרן - כל מה שיקבל תמורתו יחשב לש"ש) דאם לא תימה הכי - הרי תמיד שכר שבת במחירת סחורה יבוא בהבלעה עם שכר הקרן, ואין אז מקום לדברי אדה"ז בסעיפים ד', ו', ט"ז ועוד, שדיבר שם על איסור קבלת שכר שבת מהמכירות. אלא פשוט שאינו כן, ובעצם זה מפורש

² שוב מצאתי שכתב כן כדבר פשוט בשו"ת יגל יעקב סי' ל', והוכיח מדברי אדה"ז הנ"ל. (ודלא כחלקת יעקב או"ח סימן ס"ז שכתב ש"גבי עכו"ם שאף כשמכר בשבת ולא אסרינו משום שכר שבת", אף בלי להגיע לטעם הבלעה. וזה כנ"ל בפנים היפך דברי אדה"ז המפורשים)

ובגדרי שכר שבת באמת יש לעיין טובא, דמצד אחד פשוט שאם לקחו מחנווני פירות ויין בשבת - חייבים לשלם לו אח"כ מחיר מלא כולל רווח הנוסף על דמי הקרן, ואין בזה הגבלה מצד ש"ש, מדלא העיר כך אף אחד מהפוסקים בס"ש כ"ג. והכלל בזה נתבאר בתה"ל ד"רמ"ד י"א ושכר שבת שייך רק אם גוף שעליו משלמים נשאר בבעלות ישראל, כמו המשכורת על המלאכה שעשה ישראל בגופו, או דמי השכרת בתים או הלוואת כספים (ריבית). אבל אם מדובר בחפץ שעבר מבעלות אחת לבעלות אחרת - הרי אין זה שכר שבת אלא שכר חפץ שהיה קיים גם לפני שבת, משא"כ מלאכה או השכרה.

אבל ע"ז קשה מסימן דידן, שפוסק אדה"ז בכמה סעיפים (ט"ז לדוגמא), שגם אם סחורה נמכרת בשבת - דמיה הם בגדר שכר שבת.

ונראה לתרץ ולהוסיף בזה עוד כלל, שאם המכירה נעשית ע"י התעסקות של המוכר, במקרה זה גם תשלומי קרן (ואפילו אם מפני דוחקו מוכר המוכר בפחות ממחיר הקרן) יחשבו המעות כולם לשכר של שבת. דהתעסקות זו לא היתה קיימת לפני השבת, ובלי התעסקות לא היו כאן מעות (ובלשון אדה"ז בסעיף י"ז: "שלא יהנה כלום ממעשה הנכרי בשבת דהיינו שכל השכר של שבת יניח לנכרי", ותלה השכר בהמעשה). אבל אם לא היה כאן התעסקות מצד המוכר, אלא בא הלקוח וביקש לקחת את סחורתו (הוא אף חייב לדייק שלא לדבר בלשון מכירה, רק שאלה), ואפילו אם הביא תמורתו בשבת עצמה, התמורה לא תחשב שכר שבת אלא שכר חפץ המותר, גם אם ערך התמורה גדול מערך החפץ. (וסברה שבזה היא פשוטה, דהטעם של איסור שכר שבת כתבו התוס' (נדר' ל"ז) מפני שזה נראה כמקח וממכר, ולכן הדמים שמגיעים ע"י מקח וממכר ממש, אפילו שהם דמי החפץ, יש לאסרם יותר).

אבל אם מיירי בדמי השימוש בחפץ הנשאר בידי ישראל (כמו שכר אפיה בתנורו) הרי זה שכר שבת בכל אופן, גם ללא שום טרחה והתעסקות מצד הבעלים, כי שימוש זה (וממילא דמיו) בוודאי לא היו לפני שבת אלא נולדו בשבת. ולכן אפילו אם השתמשו

בשעה"ר כאן בסעיף י"ז שכתב ש"לא יהנה כלום ממעשה נכרי היינו שיניח לו כל שכר שבת", ואם היה פירושו כמו שמבאר הרשד"ל - היה לו לאדה"ז לפרש ולא לסתום, דבפשטות לא ניתן להסיק מדבריו כפירושו הנ"ל. ואם כל הסכום הוא בגדר שכר שבת יוצא שדווקא באופן שמציע הרשד"ל מקבל ישראל שכר שבת שלא בהבלעה בזה שלוקח חלק מרווחי שבת - היינו מחיר הקרן.

ומהמבואר בשו"ת אדה"ז אין לימוד לנידון דידן לע"ד, כי שם ישראל מוכר לנכרי בלב שלם את כל הסחורה מע"ש, וא"כ שאלת שכר שבת אינה עולה בכלל.

כמו כן יש לדון אם אין בזה עניין של קובע מלאכתו לשבת או נראה כשלוחו, דאם נותן לנכרי לעשות מלאכה באופן שהוא יכול לעשותה רק בשבת הרי זה אסור אף שעושה בקבלנות (שעה"ר רמ"ד א'), אלא צריך שיאמר לו "כל אימת שתשתכר לחלקי אתן לך כל וכך" (כש"כ בשעה"ר כאן סעיף י"ד), ולפי עצתו של רשד"ל הרי יש לו אפשרות לעשות מלאכה לעצמו רק בשבתות. וגם לשיטתו שאין כאן שום רווח לישראל, גם בזה לא פשיטא ליה לאדה"ז להתיר, כמו שפסק בסי' ש"ז סעיף ל"ה ובק"א ד' לסי' רמ"ה בסופו (ד"ה ולענין הלכה).

ועוד, כמו שכתב הרשד"ל שם בעצמו, אין עצתו מועילה אם יעבדו יחד עם הנכרי השותף פועלים שכירים נוכרים נוספים, כי שכרם משולם מהקופה הכללית של החנות שבשותפות הישראל, ובמקרה זה אותם נוכרים הם גם שלוחי ישראל, כפשוט. והם הם דברי מאמר מרדכי

בתנור בע"כ של היהודי - אסור לקבל את דמי השימוש (סוף סי' רמ"ה). אבל פשוט שאם לקחו בע"כ או בהסכמתו את סחורתו, - על הלוקחים לשלם עבור כך, ויתרא מזו - קימ"ל בשבת קמ"ח: שאף יכול לתבוע אותם כבי"ד (או"ח תקכ"ה א').

ויש להוסיף עוד בעניין ש"ש, שראיתי מקשים מדוע בסי' רמ"ד סעיף י"ב, כשדיבר על מוכס ישראל שמביאים לו בשבת דברים בתור מכס, - לא הזכיר אדה"ז שהוא מקבל שכר שבת אלא רק כתב שהוא עובר בממצוא חפצך, אף שבסעיף ט"ו מזכיר לגבי מוכס זה דיני שכר שבת (וכבר חקר בפליאה זו בתהילה לדוד שם) וע"פ הנ"ל נראה פשוט, ובעצם תירץ זאת אדה"ז בסעיף ט"ו שם במפורש, שדברים שמקבל ישראל בתור מכס הוי בעצם קבלת סחורה שכבר קנה מע"ש, וסחורה המתקבלת בשבת אינה בגדר ש"ש כפשוט, ורק שאס' להתעסק בה משום ממצוא חפצך.

הנזכרים לעיל. וא"כ עצתו גם לשיטתו אינה ניתנת למימוש באופן מעשי בחברות גדולות שזקוקות למספר רב של עובדים.

ועוד: לשיטת הרשד"ל חייבים לחשב רווח נקי ממכירת כל חפץ וכל פריט, זאת כדי שהנכרי יקפיד לקחת את רווחי מכירת השבת לעצמו במלואם, ואין דבר זה בגדר בר ביצוע לחלוטין. דלחשב את כלל ההוצאות השוטפות לכל יום מימי החודש בנפרד - הוא דבר ריאלי (דיש לחלק ס"ה של ההוצאות בחודש לימי החודש), אבל לחשב זאת לכל חפץ ופריט - לא נראה שהדבר סביר מבחינה מעשית.

ו. ע"כ נלע"ד שדרך היותר פשוטה בעניינים אלו היא הדרך שהוזכרה (ונדחתה) על ידי הרשד"ל בגליון תתקצ"א אות ד', ובעצם היא מבוארת בשעה"ר בסעיף י"ג. כלומר, לקחת שותף נכרי אפילו שערך שותפותו קטנה ביותר (ע"י בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ד ח"ג סי' צ"ב שדי בשותפות של חלק אחד ממאה או אחד מאלף. וכן כתב החת"ס בשו"ת או"ח סי' נ"ח), והעיקר - לפרסם (באמצעות שלטים ואמצעי פרסום אחרים) שהחברה היא בבעלות משותפת של ישראל ונכרי. ואח"כ להשכיר את החברה לימי שבת וראשון (וכן לעשות גם לגבי הימים הטובים) בעד סכום כסף קרוב לסכום רווח המצופה מימים אלו למעט שכר עבודתו של הנכרי. ואם הנכרי לא יקפיד אח"כ לקחת את השכר של יום השבת ויום ראשון דווקא, אלא יקח שכר טרחתו ושאר הרווח יתקזז מול דמי שכירות (זאת משום שסכום הנותר שווה בערך לעלות השכירות עבור אותם ימים) אין בזה שום חשש שקר והערמה, כבדוגמה שבתחילת סעיף ד'.

[ועדיפות של שיטה זו (ע"פ סעיף י"ג) על פני השיטה המובאת בסעיף ד' (שיקנו מתחלה את העסק באופן כזה שבימי שבתות ויו"ט הוא יהיה בבעלות הבלעדית של הנכרי), שאז לא יצטרכו לתת לנכרי חלק גדול כ"כ בחברה (שבתות ויו"ט אף ללא חוה"מ בחו"ל הם 65 ימים שזה כ-18 אחוז מההיקף הכולל של פעילות החברה), אלא אפשר להסתפק אף בחלק קטן ביותר (העיקר לפרסם שנכרי אכן שותף). ועוד מעלה, שאם לא הסדירו את השותפות בצורה זאת מלכתחילה אלא הכל היה בבעלות של ישראל, או אף של הנכרי אלא שלא חילקו לכתחילה את השותפות בימים, לא יצטרכו להעביר בעלות על העסק לצד ג' ולקנות אותו בחזרה (כמבואר בסעיף ט"ו), אלא בדרך הנ"ל אפשר לצרף את הנכרי כשותף אף

אח"כ, ולהשכיר לו את החברה לשבתות ויו"ט בהבלעה עם ימים נוספים כנ"ל ודי. ועוד מעלה, שאת הסכם ההשכרה ניתן להפסיק ברגע שישראל יראה דברים בלתי רצויים, ולהשכיר את העסק באותם תנאים לשותף נכרי אחר. כלומר, לאחר שגם הוא יקבל זכיון בחלק קטן של השותפות באופן מפורסם. משא"כ אם בבעלות הנכרי באמת נמצא כחמישית מהעסק, קשה לשנות את הדברים אף כאשר יש צורך בכך.]

אלא שחשוב להבהיר עוד נקודה בשני אופני הפתרון האחרונים הנ"ל (ע"פ סעיף י"ג וע"פ סעיף ד'), והיא שחייבים להתנות במפורש שאם תשאר עבודה מימי ישראל לימי הנכרי - אין זה מחובתו לסיים את העבודות שהתחילו ברשות ישראל (אם כי הרשות בידו אם ירצה, למשל אם הוא מעוניין לשמור על שמה הטוב של החברה), אחרת במצבים אלו הוא יהיה מחוייב לישראל לעבוד בשבת ונפל כל ההיתר לבירא.

ולדוגמה, אם הלקוחות יחליטו להחזיר את מה שקנו וכל הדומה לזה - צריכים להתנות, שבימים בהם העסק בבעלות של הנכרי אין זה מחובתו לטפל בהחזרים על הקניות שבוצעו בימים שבבעלות ישראל. (ואם גם יתנו שבמקרה של החזר - מורידים זאת מרווחי יום המכירה ולא מיום ההחזר, - הנכרי לא יפסיד כלום אם יטפל בהחזר הפריט שנמכר בימי ישראל, ורק ייטיב עם שמה הטוב של החברה, כנ"ל).



פְּשׁוּטוֹ שֶׁל מְקָרָא

תועבת מצרים

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפרשת ויגש (מו, לד) "כי תועבת מצרים כל רעה צאן וכו'",
ובפירוש"י על אתר: "לפי שהם להם אלהות".

ופירש באמרי נועם, וז"ל:

"והטעם לפי שיראתם הי' מזל טלה ובכללם היו עבדים לצאן, ולפי שדרך רועה צאן לרדות את הצאן במקלות וקשה למצרים כשרודין את

אלהיהם, ד"א לפי שהרועים יודעים שאין בצאן כח אלקות והמצריים מאמינים בהם, ד"א שאי אפשר שלא יהנו הרועים מן החלב ומן הגיזה ודבר גנאי ותועבה הוא למצריים שיהנו מאלהיהם", עכ"ל.

ובפרשת וארא פירש"י בד"ה תועבת מצרים: "יראת מצרים כמו ולמלכם תועבת בני עמון (מלכים ב' כ"ג, ג) ואצל ישראל קורא אותה תועבה ועוד יש לומר בלשון אחר תועבת מצרים דבר שנאוי הוא למצרים זכיחה שאנו זוכחים שהרי יראתם אנו זוכחים (ח, כב)."

ומה שכתב רש"י: "ואצל ישראל קורא אותה תועבה", הפי' הוא כמו שכתב ביוסף הלל וז"ל: בא בזה לתרץ היאך קרא משה את יראתם תועבה בפני פרעה, וע"ז מתרץ שרק אצל ישראל היינו בתורה הכתובה לישראל כתוב בלשון תועבה", עכ"ל.

וכן על דרך זה פי' ר' יעקב קניזל והבאר היטב, ומסיים: "והא שפירש"ו ועוד כו'" רצה לומר שתוכל לפרש שאמר למצרים עצמם "תועבת".

אבל צריך להבין:

למה לא פי' רש"י בד"ה הראשון (בפר' ויגש) מהו הפירוש של "תועבת", על דרך שפירש בפרשת וארא.

והגם שבפרשת ויגש אין מתאים לפרש כהפירוש הראשון של רש"י בפרשת וארא ("יראת מצרים") שהרי שם הפי' של תועבת מצריים" הוא שהפעולה של הרועה צאן הוא "תועבת מצרים" ואין "תועבת" קאי על העבודה זרה, רק על ההנהגה של הרועה צאן עם העבודה זרה, וכמו שהובא לעיל מהאמרי נועם.

אבל לכאורה היה לו לרש"י לפרש כפירושו השני שבפרשת וארא, דהיינו: "דבר שנאוי הוא למצרים לפי שהם להם אלהות".

ועוד צריך להבין:

למה אין רש"י מפרש מהו התועבה שלך רועה צאן. אדרבא, וכקושיית הצידה לדרך, וז"ל:

"היאך נאמר כי תועבת מצרים כל רועה צאן שפירושו כתרגומו ארי מרחק מצראי כל רעי ענא, שהרי פרעה עצמו אמר ושמתם שרי מקנה על אשר לי, על צאן שלי", עכ"ל.

וכן דחקו כמה מפרשי רש"י לתרץ קושיא זו.

בפרשת מקץ כתוב (מג, לב): ". . . כי לא יוכלון המצרים לאכל את העברים לחם כי תועבה היא למצרים".

ולמה אין רש"י מפרש כאן שהפירוש של "תועבה" הוא דבר שנאוי ככמו שפירש בפרש וארא, ומהו הדבר השנאוי.

או כהפי' הראשון בפרשת וארא: "יראת מצרים" ועל דרך שפירש תרגום אונקלוס: "ארי בעירא דמצראי דחלין לי' עבראי אכלין", שהפירוש בזה הוא הבהמות שהמצריים עובדים להם. או היה לו לפרש בקיצור: "כתרגומו", כרגיל בכמה מקומות.

והגם שבכתוב נזכר "לחם", ולא בשר, הרי כבר פירש רש"י בפרש ויצא בד"ה לאכל לחם (לב, נד): "כל דבר מאכל קרוי לחם".

כשרש"י מפרש בפרשת וארא לפי פירוש הראשון שהפירוש של "תועבת מצריים" הוא "יראת מצרים", לכאורה הי' יכול להביא רא' מפורש מהתרגום אונקלוס נ"ל שמפרש על תועבת מצרים: בעירא דמצראי דחלין לי'. וכן על דרך זה בתרגום יונתן.



שׁוֹנָה

סיפור תמוה על הרגצו' בי וס' התניא

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בקובץ "היכל הבעש"ט" חוברת ג' ע' כט, מובא סיפור (והוא מועתק שם מקובץ "שלומה של מלכות" גליון ח ע' 81), בזה"ל:

בעש"ק פ' בשלח, כאשר ישב מרן מהרב"צ זצ"ל על המרפסת באכסנייתו, והי' מעביר הסדרה שנים מקרא ואחד תרגום, עבר דרך שם הגאון האדיר מוהר"ר יוסף ראזין זצ"ל מדווינסק המפורסם בשם הגאון מראגטשוב, וכאשר נראה מרחוק, קם רבינו זצ"ל ממושבו וילך לקבל פני הגאון, וגם הוא בא לקראת רבינו זה בזה...

רבינו זצ"ל הראה לפניו את הפסוק בפרשת בשלח "שבתון קדש לה' מחר, את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו", ורמזו בה חז"ל "מכאן לעירוב תבשילין מה"ת", ופלואין הדברים כי מאין רמזו בפסוק הזה מענין יו"ט שחל להיות בערב שבת.

אך אמר לפניו בשם זקינו הגה"ק מוהר"ר מרדכי דוב מהארנוסטייפל זצוק"ל, כי הנה מצינו בפ"י הפסוק יצרנהו כאישון אינו, אשר פירשו הראשונים הטעם שנקרא בבת עינו של אדם בשם אישון, כי יש בה צורת איש, ולשון אישון הוא על שם קטנות הצורה, כי לכך הוסיף ו"ן בסוף התיבה לרמז שמקטין הדבר, וכן יש לפרש בכל הוספת ו"ן בסוף התיבה.

הגאון מדווינסק הפסיק את דברי רבינו זצ"ל ואמר: הלא דברים האלו מובאים כבר בספר התניא... כ"ק מרן זצוק"ל נבהל ונשתומם מגודל חריפות הגאון, אשר על כל דיבור מצא לו עד מוכיח בספרים קדמונים...

כעבור לערך שנה מהפגישה, קרא רבינו זצ"ל לכמה בחורי חמד המסתופפים בצלו, ואמר להם: בואו וראו עד היכן מגיע עומק חריפותו של העילוי הגאון מראגאטשאו, כי מאז דברתי אתו עיינתי כבר של פעמים בכל ספר התניא, ולא מצאתי רמז לדבריו, אשר אמר כי הוא זה כוונת בעל התניא לומר שאותיות ו"ן מרמזים על הקטנות, אך עתה בעבור שנה תמימה יגעתי ומצאתי בדבריו, אשר כותב באגרת הקודש סימן י"ז, וזל"ק: שההארה והגילוי שבג"ע היא בחינת ממלא כל עלמין שהוא בחינת השתלשלות ממדרגה למדרגה על ידי צמצוים עצומים... והיא בחינת חכמה עילאה הנקרא עדן העליון... אבל גילוי ההארה שבתחה"מ יהי' מבחינת סובב כל עלמין שאינה בבחינת צמצום ושיעור וגבול וכו', עכלה"ק. הנך רואה מצחות לשונו שההכל אשר הוא בדרגת הקטנות בצמצומים עצומים, היא נקראת עדן העליון, ולא המדרגה שלמעלה הימנו בקודש שאין בה צמצום כלל. והגאון תיכף בלמדו לשונו הזהב של

בעל התניא להבין ולהשכיל בטעם קריאת שם עדן העליון, כי שמא גרים לה לרמז על היכל המצומצם.

ע"כ בהיכל הבעש"ט, מה שהעתיק מן קובץ "שלומה של מלכות".

ובאמת לא הבנתי מקור זה מה שציינו לתניא אגה"ק סי"ז, דאיתא שם אשר חכמה עילאה נק' עדן העליון, ובתחה"מ יהי' גילוי נעלה יותר שאינה גם בבחינת צמצום דעדן העליון. ע"כ. ועכ"פ יש ללמוד מכאן שההארה הנקראת עדן העליון שייכת לצמצומים, ובתחה"מ יהי' דרגא שלמעלה מעדן העליון. ומעתה מדוע ילמוד הגאון הרגצו"בי מכאן כי שמא גרים לה אשר בגלל שיש בתיבת "עליון" וי"ו עם נו"ן סופית זוהי הסיבה שהיא מדריגה מצומצמת, האם בגלל שבאותיות "עדן העליון" יש גם וי"ו עם נו"ן סופית, על כן כל תיבה שיש בה וי"ו עם נו"ן סופית היא מדריגה תחתונה. והם דברים חסרי הבנה [ובגליון "היכל הבעש"ט" לא כתוב מקור הדברים מי רשם את זה מפי הרה"ק כו', ואפשר השתבש בשמועתו].

ואם אכן הדברים מדויקים בשמועה זו שכן אמר הגאון הרגצו"בי בשם ס' התניא, נ"ל מקור לזה בתניא שעיוה"א פ"ד, וז"ל: והנה בחי' הצמצום והסתר החיות נקרא בשם כלים והחיות עצמו נקרא בשם אור, שכמו שהכלי מכסה על מה שבתוכו כך בחי' הצמצום מכסה ומסתיר האור והחיות השופע, והכלים הן הן האותיות ששרשן ה' אותיות מנצפ"ך שהן ה' גבורות המחלקות ומפרידות כו'. ע"כ.

ומפורש אשר אותיות סופיות דמנצפ"ך הן אותיות הצמצום והגבורות המכסים ומסתירים כו'. שמוזה רצה הגאון ללמוד על כל תיבה שיש בו נו"ן סופית (כמו "אישון" שניתוסף בו נו"ן סופית על "איש") שמורה על קטנות הצורה.



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
כ"ה שבט ה'תשמ"ט

והאשה החשובה והכבודה אשת חיל משכלת ומלומדת
עמדה תמיד לימין בעלה הדגול ע"ה "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

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בניהם
הרה"ת ר' מיכאל אהרן ורעיתו חנה
וילדיהם מרדכי וחי' בילא
שיחיו
התמים ר' יוסף יצחק שיחי'

לזכות
החתן הרב שמואל שיחי' וולבובסקי
והכלה מרת איטה מלכא תחי' דענבורג

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
יה"ר מהשי"ת שיבנו בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והמצווה לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח מרדכי שיחי' וזוגתו מרת רייזל תחי'
וולבובסקי
והרה"ח ישעיהו שי"י וזוגתו מרת שרה זלאטע תחי'
דענבורג



לזכות
החתן הרב מנחם מענדל שיחי' גורביץ
והכלה מרת דבורה לאה תחי' גרינבלאט

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
יה"ר מהשי"ת שיבנו בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והמצווה לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח חיים שיחי' וזוגתו מרת פריידא תחי'
גורביץ
והרה"ח צבי יחיאל שיחי' וזוגתו תחי'
גרינבלאט

לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן ע"ה
בן ר' מנחם מענדל הלל ע"ה
גאנזבורג

נפטר ביום כ' שבט ה'תנש"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' יעקב ברוך וזוגתו מרת סימון
ומשפחתם שיחיו
גאנזבורג

לזכות
התמים לוי שיחי'

לרגל הכנסו לעול מצוות ביום י"א שבט ה'תש"ע

יה"ר מהשי"ת שייגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות
ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ח אפרים שמואל שחי' וזוגתו מרת שיינא באשא תחי'
מינץ

לזכות האשה החשובה
מרת שרה טעמא בת שיינדל זעלדא תחי'

לרגל יום הולדתה ה"ששים"
לאורך ימים ושנים טובות
ביום חמישי לפ' יתרו כ' שבט

לשנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר
מתוך בריאות הנכונה
מנוחה שמחה עונג ונחת תמיד כה"י

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
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

אשת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נפטרה
ביום רביעי פ' משפטים
כ"ב שבט שנת ה'תשמ"ח
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולכות
הרה"ח אברהם לייב שיחי' וזוגתו מרת חפציבה תחי'
ויצאי חלציהם
שלום דובער וזוגתו מרת חי' מושקא, שמואל ראובן, יוסף יצחק,
חי' מושקא, ברכה ליפשא, מנחם מענדל וישראל חיים שיחיו
שוחאט