

מודעה ובקשה

לקראת יום הקדוש, יום ההילולא האחד עשר דב"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ביום שלישי לחודש תמוז. תקותינו להוציא לאור, בעזה"י, קובץ מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים בכל חלקי התורה, ובפרט בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

אי-לכך, שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאלו מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להזדרז ולהשתדל בהשתדלות מיוחדת בכתיבת ההערות והביאורים וכו', ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום שלישי - כ"א סיון.

והננו לעורר ולהזכיר עזה"פ להכותבים היקרים שיחיו, שיסוד התייסדות הקובץ ועיקר מטרתו כידוע, הוא להגביר ולהוסיף הלימוד בעיון בתורתו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו, שהיא "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" ומתוך "קאך" וחיות. ע"כ שטוחה בקשתינו לפני הכותבים היקרים והנכבדים, שישתדלו ביתר שאת וביתר עוז, לקיים זאת בפועל, וממילא יכתבו ויעירו יותר בתורת רבינו.

בברכת קבלת התורה בשמחה ובפנימיות

המערכת

ב"ה
חג השבועות
ה'תשס"ה
גליון יז [תתקא]



תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 7 עתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן.
- 12 התואר "בן דוד".
- 13 חידוש סמיכה ע"י אליהו לשיטת הרמב"ם.
- 14 שינוי ההלכה לע"ל.
- 15 אופן ביאת אליהו הנביא לברי"מ בשבת.
- 16 הצפיה לגאולה בכל יום [גליון].

לְקוּטֵי שִׁיחֹת

- 19 "לבסומי" ו"איבסום"
24 השייכות דר' פנחס בן יאיר עם קרבנות הנשיאים
25 החידוש דמתן תורה
יסוד פלוגתת הבבלי והירושלמי בהמדביק פת בשבת ונאפה
26 במוצ"ש [גליון]

שִׁיחֹת

- 28 אמירת הפיוט "בר יוחאי"
29 בעלי מומין במנין בנ"י

נִגְלָה

- 31 יאוש שלא מדעת
35 הבוחר בתורה
42 שלוחו של אדם כמותו
47 נשיאת הארון
48 בתוד"ה עד שלא החזיק בה
50 בתוד"ה 'הא קאמר להד"ם'

חֲסִידוֹת

- 52 מצות הוכחה
53 בהמשל דזריקת אבן [גליון]

רַמְבַּ"ם

- 54 בדין לא תעשו אגודות

הִלְכָּה וּמִנְהַג

- 57 בענין מצות אכילת מצה כל שבעת ימי הפסח
62 בדין חציצה
63 מצוות קידוש ה'
66 איזה בגדים לובשים בחול המועד
69 מחזיק ידי עוברי עבירה [גליון]
71 מנהגי חב"ד
75 מלאכת הבערה בגוף האוכל ביו"ט
77 העברת ההפטרה של יו"ט בערב יו"ט
78 טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמותר [גליון]

- 78 השארת צמר ביורה ע"ג האש בשבת [גליון]
79 הדחת בשר ביום ג' שחל בשבת [גליון]

פשוטו של מקרא

- 80 אופן כתיבת המנין בתורה
83 "וישן מפני חדש תוציאו"
84 כי מזרעו נתן למולך [גליון]

שונות

- 86 הדפסת חידושי תורה בחיי מחברו
90 פיסוק קטעים בסידור אדה"ז [גליון]
91 ניקוד תיבת 'זכיות'

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד יום ההילולא ג'
תמוז, יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"א סיון

מספר הפאקס למשלוח הערות
718-756-3411 [או 718-773-4115]
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
WWW.HAOROS.COM

עכשיו באתר ! שיעורים של רמ"ם עמ"ס בבא מציא

גאולה ומשיח

עתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בספר בן איש חיל לה"בן איש חי" (שני אליהו א' - ריש דרוש ח) הביא הגמ' כתובות קיא,ב: "ואמר רב חייא בר יוסף עתידין הצדיקים שיעמדו במלבושיהן, ק"ו מחטה, מה חטה שנקברת ערומה יוצאה בכמה לבושיין, צדיקים שנקברו בלבושיהן עאכו"כ", ומקשה דמה תועלת והנאה יש לצדיקים בדבר זה שיחיו גם הלבושים שנקברו בהם אחר שנעשו אותם הלבושים עפר עד כדי כך שיעשה הקב"ה בו נס גדול כזה? עוד צריך להבין למה נקט צדיקים דוקא, הול"ל עתידים המתים, כי כל ישראל קמים בתחיית המתים אפילו אותם שחטאו [חוץ מאותם שפירשו רז"ל שאינם קמים בתחיית המתים]? וממשיך לבאר ע"פ מ"ש בס' לקט יוסף (בשם הרב יפה תואר) טעם הקבורה למת, מפני שהגוף הוא כמו תיק לנפש שהיא קדושה, ואף שיצאה ממנו הנשמה נשאר הגוף כדין תשמיש קדושה שצריך גניזה עיי"ש, וידוע דדוקא תשמיש קדושה יש בו קדושה ואסור להשתמש בו תשמיש חול וצריך גניזה, אבל תשמיש דתשמיש אין בו קדושה ואין צריך גניזה ושרי לתשמיש הדיוט, וידוע דהצדיקים ע"י תומ"צ מזככים חומרם וזוכים שגם גופם נקרא קדוש, ולזה ידמה גוף הצדיק אשר הוא זוכה לקדש את הגוף שלו דיש לגופו דין קדושה ולכן יש ללבוש של הגוף דין תשמיש קדושה, אך כל זה הוא בצדיקים גמורים שהם נקיים מן החטא ומקדשים גופם ע"י תומ"צ, אבל שאר בני אדם שחוטאים בחייהם ולא זכו לקדש חומר גופם כדי שיהי' לגופם דין קדושה, אע"פ שהם קמים לתחיית המתים מ"מ כיון שאין לגופם דין קדושה הרי גופים שלהם יש להם דין תשמיש קדושה, ולא קדושה עצמה ורק הנפש שלהם ודאי יש להם דין קדושה דהוה חלק אלוהי ממעל, נמצא שהגוף המלביש את הנפש יש לו דין תשמיש קדושה, והלבושים של הגוף יש להם דין תשמיש דתשמיש שאין בו חשיבות כלל ואינו טעון גניזה, ולכן בתחיית המתים לא יחיה כי אם הגוף ולא המלבוש של הגוף, וזהו מה דדייק רב חייא עתידין הצדיקים שיעמדו בלבושיהם, דרק צדיקים שקידשו את גופם יעמדו בלבושיהם עכתו"ד ודפח"ח, עיי"ש עוד בזה, וראה גם בס' 'אוצרות חיים' (הגאולה העתידה) ע'

שצ"ו וע' ת"ו שהובא שם - משאר ספריו - עוד ביאורים למה יעמדו בלבושיהם.

ועי' גם בהקדמת ס' בית הלוי (דרשות) שג"כ חילק עד"ז בנוגע לקדושה ותשמישי קדושה, וז"ל: והטעם לזה דהת"ח לא הוי בבחי' תשמיש קדושה רק בחי' עצם הקדושה, וכמבואר באו"ח סי' מ"ג דהקלף שכותבין עליו ס"ת לא הוי תשמיש קדושה רק עצם הקדושה, וכמו כן הת"ח הוה גופו הקלף של תורה שבע"פ, וכמ"ש כתבם על לוח לבך וכו', והענין דקיימ"ל בתשמישי קדושה דהזמנה לאו מילתא ובעצם הקדושה הוה הזמנה מילתא, וכיון דהת"ח הוי בבחי' עצם הקדושה משום הכי אמרו כל המקבל עליו עול תורה פורקין ממנו עול ד"א, דמיד שקיבל עליו עול תורה נתקדש גופו בקדושת התורה, רק זהו בלומד תורה לשמה, אבל הלומד שלא לשמה אע"ג דאמרו לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, מ"מ הכא מצד עצמו לא מהני רק הכנה לבא לעצם המבוקש, דהיינו שיבוא לשמה, וא"כ הא לא הוי עצם הקדושה והוה רק בחי' תשמיש, ובו לא הוה הזמנה מילתא ולא מהני בהקבלה עכ"ל עיי"ש בארוכה, ולכאורה זהו ג"כ ע"ד המבואר בלקו"ת פ' קדושים (ל, ד) עה"פ והדרת פני זקן זה שקנה חכמה, דהיינו מי שתופס במוח הזכרון וחקוק על לוח לבו תמיד כו' שאז מצוה לעמוד מפניו גם בשעה שאינו עוסק בתורה לפי שהקב"ה שוכן עד בקרבו גם כשעוסק במילי דעלמא וכו' ואורייתא וקוב"ה כולא חד וכו' עיי"ש.

אם זה קאי רק על צדיקים

אלא שיש להעיר בזה מלשון התוס' (נדה סא, ב) בד"ה אמר רב יוסף וז"ל: אבל הך דקתני דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אע"פ שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן שמע מינה שמצות בטילות לעתיד לבא, וכ"כ בתוס' הרא"ש שם ד"ה לא שנו, ובחי' הריטב"א שם כתב וז"ל: מתים שעתידי הקב"ה להחיות בלבושיהן עומדין ונמצאו לובשין כלאים באותה שעה, אלא ודאי מצות בטילות לעתיד לבא עכ"ל, דמסתימת לשונם משמע דסב"ל דקאי על כל אחד מישראל לא רק בצדיקים.

ועי' גם בירושלמי מסכת כלאים פ"ט ה"ג, וכתובות פ"ב ה"ג ובקהלת רבה פ"ה: "תני בשם ר' נתן כסות היורדת עם אדם לשאול היא באה עמו, מה טעמא תתהפך כחומר חותם ויתייצבו כמו לבוש

אנטוליניוס וכו', הרי דסב"ל לר' נתן שכן הוא בכל אדם, וא"כ מסתבר לומר - שלא לאפושי במחלוקת - דגם לפי דעת ר' חייא כן הוא.

והא דקאמר רב חייא "עתידין הצדיקים" יש לפרש בזה כמ"ש באגרות קודש ח"א (ע' קמ"א והלאה) שהקשה שם בהא דקאמר רב אבהו (תענית ז, א): גדול יום הגשמים מתח"מ דאלו תח"מ לצדיקים ואלו גשמים בין לצדיקים בין לרשעים, דלכאורה זה סותר להמשנה דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב ואינו ממעט במשנה אלא האומר אין תח"מ מן התורה וכו'? ומתרץ דע"כ צ"ל דצדיקים דקאמר ר"א הן הן צדיקים דקרא דועמך כולם צדיקים שזה קאי על כל ישראל, לבד מאותן שמנו חכמים, וכמ"ש ע"ז המפרשים כמה טעמים שכל ישראל צדיקים הם. וע"פ מ"ש בס"ג יש להוסיף ביאור בזה, דהנה נת' שם דקודם שיזכו לתח"מ יצטרפו ויתלבנו ויוטהרו מעונם עד שיהיו במעלת צדיקים, ורק אז ירשו ארץ. נמצא דכל שיהי' להם חלק לעוה"ב יבואו למעלת צדיקים גמורים, עכ"ל, ולפי"ז יש לפרש כן גם בדברי רב חייא, או דכוונתו לועמך כולם צדיקים כפשטות, או כנ"ל דקודם שיזכו לתחיית המתים יצטרפו ויתלבנו מעונם ויהיו במעלת צדיקים.

גוף ישראלי יש בו קדושה נפלאה שנתקדש בעת מתן תורה

וראה גם לקו"ש ח"ד פ' עקב (ע' 33) שכתב וז"ל: והנה דוגמת שתי המעלות שהיו בלוחות הראשונות: א) ה"מעשה אלקים" של הלוחות עצמם, ב) ה"מכתב אלקים" שהי' חרות עליהם - יש דוגמתן גם באיש הישראלי, שהוא מורכב מגוף ונשמה: גופו של איש הישראלי הוא בדוגמת הלוחות עצמם שהיו "מעשה אלקים", וכמוהם גם גוף הישראלי יש בו קדושה נפלאה, (ובהערה 27 מציין לתניא פמ"ט: "ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף" וראה בארוכה תורת שלום ע' 120 ואילך) והנשמה שניתנה בו היא דוגמת "מכתב אלקים" שהי' חרות על הלוחות וכו' עכ"ל, הרי מבואר בזה שכל גוף של איש הישראלי קדוש בקדושה נפלאה.

ואף דממשיך שם לבאר דלאחרי שהנשמה נתלבשה בגוף שלימות התלבשות זו היא - שאין הנשמה דבר נוסף על עצמותו אלא שהנשמה נעשית מהותו דהגוף וכנאמר (אגה"ק ביאור דאגרת ז"ך) "שחיי הצדיק אינם חיים בשריים כ"א חיים רוחניים וכו'", הרי שזה קאי רק על הצדיק, (ועד"ז איתא בלקו"ש חכ"ג ע' 142 הערה 14 דרק בת"ח שנקבעה התורה בו עד שנקרא "גופו אש" (חגיגה בסופו) משא"כ בשאר כל אדם) -

הנה זהו רק בנוגע לשלימות ההתלבשות כנ"ל, אבל הרי נת' בהדיא שאצל כאו"א מישראל יש קדושה נפלאה בגופו, וראה גם לקו"ש חי"ז ע' 345 בזה, ומבאר שם שלכן הוה גופו של ישראל מציאות נצחית שקם בתחיית המתים ע"י העצם לזו, ועד"ז איתא בחי"ח ע' 409 ועוד עוד, וראה גם אגרות קודש חי"ג ע' קי"ב, וחי"ד ע' קכ"ט, וחי"ח ע' כ"ח דמבואר שם דגוף הישראלי קדוש הוא ומקשר זה להמבואר בתניא שהבחירה הי' בהגוף עיי"ש, ומובן מזה שזה נפעל בעת מתן תורה, כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' ס' סעי' ד' שכשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה.

ועי' גם מו"ק כה,א: "רבי שמעון בן אלעזר אומר, העומד על המת בשעת יציאת נשמה - חייב לקרוע. למה זה דומה - לספר תורה שנשרף, שחייב לקרוע", וביאר הרמב"ן הטעם בזה (תורת האדם שער הסוף - ענין הקריעה): כי "הנפש בגוף כאזכרות בגוילין", ובחי' הריטב"א שם כתב: והנכון כמו שפירש ר"י ז"ל דמקיימי מצותיה חשיבי כספר תורה קצת שראוי לבכות ולקרוע על נטילת נשמתם ואפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון וכו' והרמב"ן ז"ל פירש שהנפש בגוף כאזכרות בגוילין וראוי לקרוע עליה כי היא נר אלהים כמו שהתורה נר, וקרוב הוא לפירוש ר"י ז"ל עכ"ל, וזה קאי כל כאו"א מישראל דגופו הוה כגויל ס"ת.

גם נת' בכ"מ דקדושת ישראל ד"כ ע"ע קדוש אתה לה"א" הוא באמת קדושה הנתפסת ככל הקדש, והוא קדושה בגוף הישראלי, דישראל קדושים הם מגדר קדוה"ג, וקדושה זו לא פקעה ממנו לעולם, ולכן אמרו חז"ל (סנהדרין מד,א) דישראל אעפ"י שחטא ישראל הוא ופירש"י שם "עדיין שם קדושתן עליהם", כי גוף ישראל הוא קנין גבוה, "קנינו" של הקב"ה, כדאיתא באבות פ"ו "ישראל קנין אחד", ועי"ז נתקדש בקדושת הגוף, וזהו מ"ש הרמב"ם (הל' רוצח פ"א ה"ד): "שאינן נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה", ועי' ברדב"ז הל' סנהדרין סוף פי"ח, ובשו"ע אדה"ז הל' נזקי גוף ונפש (סעי' ד'): "אסור להכות את חברו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו כי אין לאדם רשות על גופו כלל" (וראה בזה לקוטי שיחות ח"ו ע' 328 וחל"ד ע' 106 ובכ"מ) ואכמ"ל.

ולפי מה שנתבאר לעיל די"ל דמימרא דרב חייא שיקומו בלבושיהן קאי על כל אדם, יש לבאר זה ג"כ ע"פ ביאור הנ"ל של הבן איש חיל,

דזהו משום שאצל כל ישראל לכושיו הם בגדר "תשמישי קדושה" ולכן הם קמים עמו.

טעם הרשב"א שקמים בלבושיהם

אבל עי' בחי' הרשב"א - פירושי ההגדות (ברכות יב, ב) שכתב וז"ל: ושמא גם לדעת רב חייא בר יוסף אין הכוונה שיהיו עומדין באותן מלבושין ממש עד שאם הי' שם חוט אחד של צמר ואבד בו שיהא החוט חוזר לתוכו, אלא הכוונה בזה שיהיו עומדין לבושין וכו', ואם תרצה אמור שעומדין בלבושין כצורת אותן לבושים שנקברו בהם כדי שיכיר כאו"א מתו, כדרך שהלך ולא יאמרו אחרים הם, כמו שאמרו בחיגר וסומא, הלך חיגר עומד חיגר הלך סומא עומד סומא כדי שלא יאמרו אחרים הם עכ"ל, (והרשב"א לשיטתו שפי' הסוגיא דנדה סא, ב, דמצות בטלות לע"ל קאי רק על זמן המיתה, אבל לא הזמן דתחיית המתים, לכן יכול לפרש דלכו"ע אין זה אותו הבגד ממש שנקבר בו, וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' ס"ה).

הרי יוצא מדברי הרשב"א דהטעם דמ"ד דסב"ל דעומדים בלבושיהם הוא בכדי שלא יאמרו אחרים הם ולא כטעם הנ"ל, וטעם זה שייך אצל כאו"א מישראל לא רק אצל צדיקים, ולאידך גיסא לפי טעמו של ה'בן איש חיל' פשוט שאין לפרש כהרשב"א דהיינו "דיעמדו בלבושין כצורת אותן הלבושין שנקברו" אלא בעינן אותן הלבושים ממש כיון שהם תשמישי קדושה.

ועי' בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' ס"ג וסי' ס"ה ועוד שנת' די"ל דהשיטה דסב"ל שיקומו במומן ויתרפאו בכדי שלא יאמרו דאחרים הם, סב"ל גם דבלבושיהן הן עומדים וכמ"ש הרשב"א כיון דגם הכא שייך טעם זה, ואילו השיטה דסב"ל דמעלה את הגוף בלא מום (כדאיתא בלקו"ש חי"ח פ' חוקת ב' בהערה 75 שכן הוא בפרקי דר"א) ולא חיישי להך טעם שלא יאמרו אחרים הם, י"ל דסב"ל לשיטתם דאינם עומדין בלבושין שנקברו, וכמ"ש בתוס' כתובות שם (בד"ה בלבושיהן) שיש דעות בירושלמי שיקומו בלבושים אחרים, וראה בס' חכמת בצלאל נדה ע, ב, שהביא כן מכמה מקומות בירושלמי.



התואר "בן דוד"

הרב שמואל חיים בלומינג

ר"מ בישיבה

בספר החדש הנפלא "ימות המשיח בהלכה" (סימן ט"ו) מביא דברי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (באגרות קודש אגרת ק"ל) ליישב הסתירה ממשמעות דברי הירושלמי (מע"ש פ"ה ה"ב) דבנין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד, להא דכתב הרמב"ם הל' מלכים (פי"א ה"א-ה"ד) דמשיח יבנה את בית המקדש, "דודאי ביאת משיח קודם לבנין ירושלים ובנין ביהמ"ק, והבנין יהי' ע"י משיח, ועל ידו תהי' קיבוץ גלויות, ואז יהי' אח"כ מלכותו והיא מלכות דוד, וזהו דקדוק ל' הגמ' (מגילה יז, ב) וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ולא קאמר בן דוד, דמשיח נקרא בכמה מקומות בשם בן דוד במד"ר ובגמ', ואמר כאן בא דוד הכוונה על מלכותו, וכמ"ש ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל לו, כד) וע"ש במצודות". עכלה"ק.

ובהמשך לזה כותב "ויש לעיין באגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"ב ע' רלד (נדפס בלקוטי שיחות חכ"ג ע' 394), שמפרש מאמר חז"ל (עירובין מג, ב) אין בן דוד בא בשבת ויו"ט כו' שהכוונה היא כשינצח, איזה זמן אחרי שיתגלה, לאחר שילחם מלחמת ה' וינצח, וכמו שאומר בש"ס שם דכיון דאתי הכל עבדים הן לישראל, ע"ש. דלכאורה ממכתב אדמו"ר הרש"ב משמע ד"בן דוד" הוא בתחילת בואו". ע"כ.

ולאחרי העיון בזה נראה לענ"ד דגם לפי דברי אדמו"ר הרש"ב, השלב ד"וינצח" - נצחונו של משיח, נכלל עדיין בהתואר "בן דוד". דזה לשון הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד) "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה . . ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי".

הרי נצחונו של משיח יהי' לפני בנין ביהמ"ק וקיבוץ גלויות. והיינו לפני שלימות מלכותו, משום דנצחונו של משיח הוא על "כל האומות", ואילו שלימות מלכותו הוא על עם ישראל וזהו דוקא לאחר קיבוץ גלויות. וכמו שמבאר אדמו"ר הרש"ב בהתחלת המכתב הנ"ל

(1) כ"ה בדפוסים שלא שלטה בהם הצנזורה.

"דמלכות שייך לאחר שיתקבצו הגליות דוקא, אף שהקיבוץ יהי' על ידו מ"מ קודם שיתקבצו הרי אינו שייך מלוכה דאין מלך בלא עם כי אם אחר שיתקבצו על ידו, אז תהי' מלכותו עליהם ועל כל העולם". ולכן גם לאחר ש"וינצח" עדיין מתאים התואר "בן דוד", עד אחר קיבוץ גליות.

אלא דעדיין יש לשאול מנא לי' להש"ס ד"האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא" כוונתו כשינצח ואז הכל עבדים הן לישראל, דילמא כוונתו על תחילת בואו (שזהו משך זמן לפני שינצח) ואז עדיין לא יהי' הכל עבדים לישראל (ונפק"מ אי אסור לשתות יין בערב שבת כמבואר בסוגיא שם).

ויש לתרץ עפ"י דברי החת"ס (שו"ת ח"ו סי' צ"ח) "דבאמת אין דעת הנודר בנזיר אביאת בן דוד לבדו אלא איום פרסומו . . . וזה יהי' לכאורה שיקבץ כל נדחי ישראל . . . שעי"ז יתפרסם ביאתו לכל העולם ולזה כיון הנודר" ע"ש. ולכאורה הפירוש בזה הוא דאמדינן דעת הנודר שאין כוונתו על ביאת בן דוד סתם (תחילת בואו), אלא כשיהא ניכר בעולם ביאתו דכוונתו הוא כשיארע אירוע גדול בעולם בפועל ממשי, וזהו כשיתפרסם ביאתו בעולם.

אלא דהחת"ס נקט דהוא לכאורה כשיקבץ נדחי ישראל, אבל הרבי מבאר דהוא עוד לפני זה, כשינצח, "נצח כל האומות שסביביו" דאז ג"כ ודאי יתפרסם ביאתו בעולם. (ואולי לא הי' לפני החת"ס המילים "ונצח כל האומות שסביביו" ברמב"ם דהושמט ע"י הצנזורה).

ולהוסיף, דלפי דעת השפת אמת (ר"ה יא, ב) ודעימי', ד"ביאת בן דוד לחוד וגאולה לחוד" (נתבאר בסימן א' בספר החדש הנ"ל), מוכרח לומר כביאור הרבי דיום שבן דוד בא הכוונה כשינצח, דאי הכוונה כשיקבץ נדחי ישראל הרי זהו "גאולה", ודו"ק.



חידוש סמיכה ע"י אליהו לשיטת הרמב"ם

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורנטו, קנדה

הנה ראיתי בספר הנפלא "ימות המשיח בהלכה" ס"ב שעמד על מה שכתב הרמב"ם בפיה"מ דההוכחה דכל חכמי ישראל שבא"י יכולים לחדש הסמיכה היא מזה גופא דכבר הובטחנו "ואשיבה שופטין

כבראשונה", ואיך יתחדש הסמיכה בימיה"מ. והביא הקושיא הידועה, הרי אליהו חי וקיים, והוא יכול לסמוך. וכתב דלכא' צריך לדחוק דדברי הרמב"ם בפיה"מ הוא להדיעה שהביא בהל' מלכים דאליהו בא אחרי משיח, ונתקשה לפי' הרבי דלכו"ע בא קודם.

ונראה דאין אנו צריכים לדחוק ולפרש דברי הרמב"ם בפיה"מ דקאי רק לדיעה מסוימת בסדר ביאת אליהו, דהרי כבר ביאר הרבי בהא דהרמב"ם בספר היד קובע בודאות דאל יעלה על הלב דיהי' שינוי במעשה בראשית בביאת משיח אע"פ שכתב באגרת תחה"מ דאין זה ברור לו, ויכול להיות דהפסוקים "וגר זאב אם כבש" וכו' מתפרשים כפשוטם ויהי' נסים בתחילת ימיה"מ, ומ"מ לא שינה כלום בספר היד והשאיר הנוסח כמו שהוא. והוא משום דספר הי"ד הוא ספר הלכה, וההלכה אינה סומכת על הנסים, וא"כ עפ"י ההלכה חובת האמונה בביאת המשיח אינו קשורה כלל עם הנסים שיתחדשו אז.

ועד"ז כל ענין אליהו הנביא חי וקיים הר"ז למעלה מדרך הטבע לגמרי, ואף דאין שום ספק באמיתות הענין, מ"מ א"א שההלכה יסמוך ע"ז, כי הלכה אינו סומכת על נסים, ובע"כ שישנה דרך עפ"י הלכה לחדש הסמיכה, וזהו כוונת הרמב"ם בפיה"מ*.



שינוי ההלכה לע"ל

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בשיחת ערב חנוכה תש"נ - בלתי מוגה (התוועדויות ח"ב ע' 33 בסופו), מדבר בנוגע להידוע שלע"ל יהי' הלכה כבית שמאי, ומוסיף: "שדוקא בנוגע למחלוקות ב"ש וב"ה מצינו שלע"ל תהי' הלכה באופן אחר מאשר עכשיו - אף על פי שהכלל ד"אלו ואלו דברי אלקים חיים" קאי בפשטות ביחס לכל המחלוקות". ומשמע קצת שלע"ל תשתנה

(* אין מובן כוונתו: א) הרי דנים אודות מ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות, ושם הרי מביא ג"כ ענינים של נסים וכפי שהביא בפ' חלק העיקר דתחיית המתים. ב) הרי אודות ביאת אליהו מביא בס' היד וזה גופא הו"ע נסי שאליהו שבזמן התנ"ך יבוא לבשר הגאולה. ומקרא מלא דיבר הכתוב הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו' וא"כ הרי אליהו יוכל לסמוך. המערכת.

ההלכה רק בענין זה שהלכה כב"ש, ולא ביחס למחלוקות אחרות, שבהם תישאר ההכרעה כמו בזמן הזה.

וכבר העירו ע"ז, שבכמה ספרים הובאו מחלוקות נוספות בין תנאים שההכרעה בהם תשתנה לע"ל (כמדומה – שאז תהי' הלכה כרשב"י). ואינו תח"י.

ויש להעיר מדברי אביו של כ"ק אדמו"ר, הגה"ק רלווי"צ נ"ע, בס' "תורת לוי יצחק" (קידושין ע' קלט) שמשמע במפורש שבנוגע למחלוקות שבין אב"י ורבא, הרי אף שבוה"ז הלכה כרבא נגד אב"י, לע"ל תהי' ההלכה כאב"י דוקא, וע"ד שתהי' הלכה כב"ש. עיי"ש בארוכה.

ולא באתי אלא להעיר.



אופן ביאת אליהו הנביא לברי"מ בשבת

הת' מ"מ גרינפלד

תות"ל 770

בגמ' עירובין מג, א. שואל רב חנניא "יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה" ובהמשך אומרת הגמ' "תא שמע הני שב שמעתא¹ דאיתמרן בצפרא בשבתא קמיה דרב חסדא בסורא בהדי פניא בשבתא קמיה דרבה בפומבדיתא מאן אמרינהו לאו אליהו אמרינהו אלמא אין תחומין למעלה מעשרה לא דלמא יוסף שידא² אמרינהו".

ובהגהות וחידושים להר"ר נחמ"י בירך זצ"ל מדובראווונא בעמה"ס שו"ת דברי נחמ"י מקשה וז"ל: "כאן משמע דאף אליהו³ ומשיח א"י

(1) שבע סוגי טריפות המבואר בחולין דף מב, ב.

(2) בפשטות הכוונה ליוסף השד וכמו שמובא ג"כ בפסחים דף קי, א. בנוגע לעניני שדים (ולא כהמאירי שפירש שזה הי' אדם שלא שמר שבת וקראו אותו ע"ד הצחות יוסף שידא).

(3) זהו רק לפי הפירוש שאלהו המוזכר כאן הוא אליהו הנביא (דלא כפירוש המאירי שאלהו היינו איש אחד שידע להכות והלך למסרם בישיבות שהי' הולך בקפיצה – היינו ע"י שימוש בשמות הקדושים כמו שהזכיר הגמ' לפני זה).

לילך בשבת ויו"ט חוץ לתחום ועכ"פ מבואר דאין ב"ד בא כיום טוב⁴. ולכאורה צ"ע מליל שמורים, עי' ר"ה יא, ב. ובאחרונים סס"י ת"פ ותפ"א, וגם איך בא אליהו במילה בשבת, עי' טור יו"ד סס"י רס"ה בשם המדרש ועי' זהר".

והנה יש לתרץ בפשטות על פי המבואר בדא"ח בריבוי מקומות (ראה לדוגמא בסה"מ תרס"ו ע' קעח ובסה"מ תער"ב ח"א ע' קא ותרכ"ט ובסה"מ תש"א ע' 151 מביא כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, גם בנוגע לפסח, שאלהו בא לכל בתי בני"י) החילוק בין אור הנפש, שמוגדר בגוף, לאור השמש. ומביאין ראי' מאליהו הנביא, ששאלו רשב"י מפני מה לא הי' בהאדרא, וענה אליהו שהי' צריך ללכת להציל את רהמ"ס, ומקשה ע"ז בספר - קול ברמה - שלכאורה הרי אליהו נמצא בכור"כ בריתות בזמן אחד, והתירוץ הוא שכדי להציל את ר' המנונא סבא הי' צריך להתלבש בגוף גשמי, משא"כ בברית או בפסח זהו רק ניצוצות מנשמתו.

ועד"ז תירץ בשו"ת חת"ס ח"ו תשובה צ"ח⁵ שיש שני אופנים בו מתגלה אליהו הנביא: א) בלתי לבוש בגופו, כי אם בצורה רוחנית, שאז דינו כמת שפטור מכל המצוות. ולכן מכינים כסא לאליהו, בכל ברית מילה ואפילו בשבת, ואין אומרים שלא יבוא מחוץ לתחום בשבת, לפי שאז מתגלה רק בצורתו הרוחנית; וב) שמתלבש בגוף גשמי, ואז חייב בכל המצוות ככל אדם מישראל, וכך נתגלה לחכמי התלמוד וכך יתגלה לעת"ל בב"א. וק"ל.



הצפיה לגאולה בכל יום [גליון]

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בגליונות האחרונים שקו"ט אודות תינוק שנשבה דלדעת הבי"מ אם הוא בחזקת שלא ישמור שבת בעתיד, אסור לחלל עליו את השבת במצב דפיקו"נ, שהרי לא ישמור כמה שבתות.

(4) לכאורה כוונתו שבתות וימים טובים.

(5) הובא באנציקלופדי' תלמודית ערך אליהו.

והקשה בזה הגר"י שי' לורינץ, שהרי אחכה לו בכל יום שיבא, וא"כ יחזור בתשובה גם התינוק שנשבה. והגראי"ב שי' גערליצקי מיישב דכיון דביאת המשיח הוא התחדשות לגמרי, לכן אין זה פועל על המצב דעכשיו כשאנו דנים בזמן הגלות על מצב של פיקו"נ, עיי"ש.

[ועיין לקו"ש חכ"ז ע' 191 בחוקתי (א) הערה בשו"ג – "ואין להקשות (עפ"י הנ"ל בפנים): מכיון שאילני מאכל אסור לקצוץ אפילו בחורף, שאז אין עושין פירות, כיון שבקיץ עושין – למה מותר לקצוץ אילני סרק בזמנה"ז, הרי (אף על פי שעכשיו אילני סרק הם) יטענו פירות לעת"ל?]

כי התורה בעצמה חילקה בזה, ואמרה "עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא ואותו תשחית גו'" דהיינו שהאיסור לקצוץ אילן שהוא (עתה) בסוג "עץ מאכל" (ואילן שהוא בסוג זה - גם בחורף אסור לקצוץ) אבל אילן שאינו בסוג זה שהוא אילן סרק אע"פ שלע"ל יטעון פירות – אינו בכלל האיסור ובפרט ע"פ לקמן בפנים ס"ד, וזה שלעת"ל יטענו פירות הוא חידוש באילנות". (הערני לזה ח"א הרב מ"מ טברדוביץ' מאנטוורפן).

ואולי יש להביא סמוכין לכל הנ"ל ממ"ש בשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' רכ"ה, וז"ל: "ובדבר שילוח טיעלעגראמע בשבת... לצורך חולה שיש בו סכנה למאמינים בצדיקים, י"ל דהוה כמקום פ"נ דמותר לחלל שבת אפי' באיסור תורה... ובתשו' א' הארכתי בדין אם מותר לחלל שבת בדבר שאינו בטבע והבאתי מתשו' רדב"ז ח"א בלשונות רמב"ם סי' ס"ג... וברכי' או"ח סי' ש"א... וכסא רחמים על מס' סופרים פ"ה דה"ר פרץ כתב קמיע ליושבת על המשבר בשבת ושגם הרמ"ה התיר לכתוב קמיע בשבת אי אתמחי גברא וקמיע עיי"ש... אבל בכ"ז צריך שיהא אתמחי אותו צדיק שיפעול בתפילותיו.

ועובדא ידענא בעיר מולדתי בזלאטשוב שהי' חולה מסוכן, ובאותו זמן הי' מו"ר הגה"ק מוהר"ש אדד"ק בעלז זצ"ל משובתי ש"ק בבראד, והתיר דיין א' לכתוב ע"י עכו"ם בש"ק שם החולה ואמו ושלח לברא"ד, והרעיש הגאון מהרש"ק ז"ל ופסל את הדיין מלהורות עוד, וכבוד מו"ר הגה"ק הנ"ל נתרעם ג"כ על הכותב ואמר עכשיו אני מחוייב להתאמץ שישגיג החולה רפואה שלא יוגרם ע"י חילול ש"ק וכן הי' שנתרפא... עכ"ל המהרש"א ולהעיר ממ"ש התוס' ב"מ קיד, ב. דאליהו טימא את עצמו (הגם שהי' כהן) להחיות בן הצרפית, כי הי' פיקו"נ עיי"ש.

ועי' בשטמ"ק שם שהרי חולק ע"ז וסובר שבן הצרפית לא מת ממש רק נתעלה, וממשיך שם: למ"ד כהן אסור בגוסס דנחשב כמת צ"ל כיון שהיה סופו לחיות כחי דמי ע"כ רואין מכאן דהגם שמה שסופו לחיות הוא חידוש למעלה מדרך הטבע, מ"מ נותנים לו כבר עכשיו דין חי.

והנה בימות המשיח לא יהיו חידושים בטבע העולם כמ"ש הרמב"ם בסוף ה' מלכים, אלא שיהי' חידוש ברוחניות, שכולם יחזרו לדת האמת וכו', וא"כ לכאורה צודק בזה הגר"י לורינץ שי' שכיון שברור לנו שמשיח יבא היום, א"כ אמאי לא נחלל את השבת בשביל תינוק שנשבה, ובמה שונה דין זה מהדין דאליהו ובן הצרפית.

ולהעיר שבתוס' בב"מ שם נראה שההיתר דאליהו להיטמא הי' משום שהי' וודאי שיחי' אותו. ולכאורה הרי גם ספק וספק ספיקא דפיקו"נ דוחה שבת? וצ"ל דכיון שהחיות הבן הוא חידוש, ולכן אם הי' ספק אם יוכל להחיות לא הי' נחשב אפי' לספק פיקו"נ, כי נס הוא דבר רחוק מדאי (וכמדומה שהעירו בזה במפרשים, ואין הזמן גרמא, לחפש בספרים), וכן כתב במהרש"ם המובא לקמן, ועי' פרדס יוסף עה"ת פ' פנחס. אך לפי"ז י"ל דהגם שהרגש הצפי' בביאת המשיח צ"ל כאילו הוא וודאי שיבא היום, מ"מ, מבחינת ההלכה, א"א לומר בוודאות שיבא היום עד כדי כך שיחולו עכשיו גדרים הלכתיים על המצב דעכשיו דהרי יש אפשרות שיתמהמה ח"ו¹. וא"כ בתינוק שנשבה (מבני הקראים וכו') כשאנו דנים באם יש אפשרות שיחזור בתשובה במשך ימי חייו בעלמא דין עפ"י דרך הטבע, שפיר תלוי הדבר אפי' בספק וספק ספיקא שישבור וישמור כמה שבתות ולכן אם אין אפי' ספק עפ"י דרך הטבע שישמור אסור לחלל עליו את השבת. אבל לקחת בחשבון ענינים שלמעלה מדרך הרגיל, דהיינו ביאת המשיח שאז יחזרו כולם לדרך האמת, בזה צריך שיהי' וודאי ממש כמ"ש התוס' ובתשובות מהרש"ם הנ"ל.

אך באמת אין דין התינוק שנשבה דומה לנדון דאליהו ובן הצרפית דכשאנו דנים אם הבן הוא בגדר חי על סמך שיחי' עפ"י נס, אז צריך

(1) ועי' אגרת השמד להרמב"ם שאלו שנשארו בארצות השמד ולא נמלטו לארצות החופש כי ציפו לביאת המשיח שיבוא במהרה ואז יחזרו לקיום המצוות בגלוי, טועים וז"ל: כי אין זמן לביאת המשיח עד שתולידם בו ואומרים עליו הוא קרוב או רחוק, וחייב המצוות אינו תלוי בביאת המשיח אלא אנחנו מחוייבים להתעסק בתורה ובמצוות ונשתדל להשלים עשייתן וכו' עיי"ש.

שיהי' ודאי שיקרה הנס, ואם אינו וודאי שיקרה הנס אין ע"ז אפי' גדר של ספק פיקוח נפש. שהרי אפשר שלא יקרה הנס כלל ולא יחי' כלל, אך כשדנים בתינוק שנשבה באם יש עליו גדר שישמור כמה שבתות ע"י חילול זה, על סמך שיבא משיח במשך ימי חייו של התינוק, הרי ביאת המשיח בכלל הוא וודאי במאה אחוז, אלא שיש אפשרות שיתמהמה, א"כ ע"ז שפיר היינו צריכים לומר שיש ע"ז גדר של ספק פיקוח נפש עכ"פ. ויש לפלפל בכ"ז.



לקוטי שיחות

"לבסומי" ו"איבסום"

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בגמרא מגילה ז, ב: "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי (להשתכר ביין - רש"י) בפורים עד דלא ידע כו'. רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום (נשתכרו - רש"י) קם רבה...".

סיפור זה הובא ונתבאר בהרחבה ב'לקוטי שיחות' חל"א ע' 177 ואילך. ולפני כן נדפס בסמיכות לאמירת השיחות בהם נתבארה סוגיה זו ב"שיחות ש"פ שמיני וש"פ תזריע תשד"מ" שהופיע בשנת תשד"מ ('התוועדויות תשד"מ' כרך ב' ע' 1361 ואילך). וכן בשנת תשמ"ו ('התוועדויות תשמ"ו' כרך ב' ע' 871 ואילך).

אחד הדיוקים שדייק כ"ק אדמו"ר בשעת אמירת השיחה לראשונה (ראה תשד"מ שם ע' 1362, תשמ"ו שם) מדוע את תיבת "איבסום" המופיע בגמ' בלשון יחיד (ולא "איבסומו" לשון רבים) פירש רש"י בלשון רבים "נשתכרו"? ברם, דיוק זה הושמט כמעט לגמרי ב'לקוטי שיחות' חל"א שם,

ננסה לבדוק טעם הדבר ולבחון שמא מיושב הדבר תוך כדי ביאורו של כ"ק אדמו"ר במהדורה הסופית של השיחה (בלקו"ש שם).

ב. נקדים לברר האם באמת יש הבדל בין "לבסומי" ובין "להשתכר", דלכאורה, אם כפירוש רש"י שאין הבדל בין שתי ההגדרות, מדוע לא התבטאה הגמרא חייב להשתכר. כדמצינו לדוגמא במסכת ברכות ח, ב: "דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהילולא דברי דרבי יהושע בן לוי".

בעיון בדברי הפוסקים וגדולי ישראל מצינו שיש בזה, לכאורה, כמה שיטות:

שיטה ראשונה: לבסומי פחות משיכרות

הסבורים בשיטה זו הם השל"ה, הב"י בפירושו לטור, הרב חיים וויטאל ז"ל, הקרבן נתנאל וכן החדושי הרי"ם, שפתי חכמים למגילה, ועוד. להלן מקצת מדבריהם:

זה לשונו של השל"ה (תורה שבכתב שובבים ת"ט סט, ב): "...עוד יש לדקדק דקדוק הל' שאמר חייב לבסומי, כי השכרות גדול אינו נקרא בסומי רק מבוסם נקרא מי שאינו שיכור כל-כך. . . הזהירנו באזהרה שלא נש[ת]כר כל-כך. . . שמחוייב לישראל מבוסם".

בדומה לזה הביא הבית יוסף (בפירושו לומר סתרצ"ה) מארחות חיים:

"חייב איניש לבסומי בפוריא לא שישתכר שהשכרות איסור גמור ואין לך עבירה גדולה מזו. . . אך שישתה יותר מלימודו [- הרגלו] מעט". [את דברי הב"י הביא גם בספר יסוד ושורש העבודה (שער י"ב פ"ז) כשלפני זה הקדים: "והנה דקדקו חכמי הגמרא בלשונם הצח והקדוש, ואמרו 'לבסומי' ולא אמרו חייב איניש 'להשתכר' בפורים..."], וכדברי הארחות חיים מפורש ב'כל בו' סימן מה.

וב"סוד מרדכי ואסתר להרח"ו ז"ל: הנדפס בחלק מהמהדורות פרי עץ חיים שער הפורים פ"ו (תעת, ב): "מצוה לשנות יין בפורים כי ריבוי החסדים דאבא ממתיק היין. . . לא ישתכר אלא יתבסם עד דלא ידע..."¹.

(1) לפי דבריו של הרח"ו כאן שלכאור' עומדים קצת בסתירה למ"ש ב'פרי עץ חיים' בשער הפורים פ"ו: "ולזה צריך שישתכר האדם ביום הזה. . . צריך לאומרו שלא בכוונה אחר שהוא שיכור וכבר יצא מדעתו. . . כשאנו ממשיכים. . . על ידי שתיית היין ברבוי גדול כו'", ועד"ז בשער הכוונות, ענין פורים, קרוב לסופו: "חייב איניש לבסומי

החילוק שבין שתוי (שיכרות מוחלטת) ו"לבסומי", שפירושו להיות בשמחה, נתבאר היטב בקרבן נתנאל (ברא"ש מגילה שם סימן ח' ס"ק יו"ד) בהרחבה, וראה גם יד אפרים להג"ר אפרים מרגליות.

גם הרא"מ מגור (בעל 'אמרי אמת') בהסכמתו לספר פסקי תשובה (מהרב אברהם פיוטרקובסקי), פיעטרקוב תרצ"ג-ז, ביאר בשם החידושי הרי"ם החילוק בין שיכרות ולבסומי, ובו נתבאר הדבר בספר שפתי חכמים למגילה. וראה עוד להלן סוף סעיף ד.

שיטה שניה: לבסומי יותר משיכרות

זוהי שיטת הב"ח (בפירושו לטור סתרצ"ה) הסבור להיפך משיטה הקודמת:

"ומיהו דוקא לבסומי . . הוא דדחינן לה. אבל מיהו צריך לשתות הרבה מלימודו שייסב לבו במשתה ויהיה שתוי או אפילו שיכור..".

(וכן משמע קצת סגנונו של עורך הספר "דרכי חיים ושלום" דלהלן בסעיף הבא).

שיטה שלישית: לבסומי ושיכרות היינו הך

רש"י כאמור בריש דברינו מפרש כך בפשטות הן את "לבסומי" והן את "איבסום".

הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הט"ו) כותב: "ושותה יין עד שישתכר...". גם הטור כותב: "וצריך שישתכר עד שלא ידע כו'".

אף השולחן ערוך העתיק לשון הגמרא כמו שהיא. ועל דבריו הביא הרמ"א (סתרצ"ח ס"ב): "וי"א דא"צ להשתכר כ"כ".

ג. ולתווך בין רוב הדיעות י"ל (בדוחק עכ"פ): יש שני מצבים של שיכרות (א) שיכרות קלה. (ב) שיכרות חזקה. לכל הדיעות צריך להיות במצב של "שמחה" כתוצאה משתיה, עכ"פ שיכרות קלה, ורש"י

בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי כו' . . צריך לומר ברוך המן, להמשיך אל הנצוץ שהוא אור, ולכן צריך לומר בלא כונה, אחר שהוא שיכור ויצא מדעתו, שאם יהיה ח"ו בכוונה יאיר גם אל הקליפה ח"ו. בהכרח איפוא לפרש כדלהלן "בלא כוונה" ויצא מדעתו" שיתבטל קצת ח"ו.

בהכרח איפוא לפרש כדלהלן "בלא כוונה" ויצא מדעתו" שיתבטל קצת ממציאותו, יהי' מבוסס אבל לא שיכור באופן החזק כו' וק"ל.

שכתב בפירוש "לבסומי" "להשתכר" אף הוא התכוין למסוימת הקלה.

(השל"ה והסבורים כמותו חולקים על הב"ח בהגדרת "לבסומי", אם בזה הכוונה לשכרות קלה, או שזה דווקא החזקה יותר, אבל שניהם סוברים שצריך להיות שתוי עד כדי שמחה).

כשרש"י כותב "נשתכרו", התכוין רש"י לפרש את המציאות בפועל שאכן שניהם נשתכרו. ומה שהגמרא הדגישה זאת בלשון יחיד - לכאורה אפשר לבאר ע"ד מה שהביא בספר "דרכי חיים ושלום" (מונקאטש ת"ש) סימן תתג (במהלך תיאור סעודת פורים של בעל ה"מנחת אליעזר" במחיצת יחידי סגולה - תוך התרוממות הנפש לעילא ולעילא ודיבורים בלתי רגילים):

"בבחינת נכנס יין יצא סוד עיין בשער יששכר . . . שאצל הצדיקים בעת שמחה ובפרט בפורים אשר בדיחא דעתם כמצוות התורה ודברי חז"ל אשר יגלו בדבריהם קצת מהצפון בלבבותם בכל ימות השנה בבחינת הצנע לכת אך צריכים ליוזר שלא ידברו כזה בעת שהם מבושמים קצת וכו' ופן יגלה יותר וכו' רק לגלות מעט בתחילת שתייתם . . . וז"ש נכנס יין יצא סוד (היינו בתחילת כניסת היין ששותה לבסומי אז) יצא סוד (אז יצא סוד מה שרוצה לגלות כדי לשמח לבב אנ"ש ובנ"י) אבל לא אח"כ כששותה הרבה פן יאמר ויעבר את הגבול ממה שרוצה לגלות כמובן".

ולפי זה אכן אפשר לבאר שב"איבסום" כוונת הגמרא להדגיש שרבה אכן נכנס לשטחה קלה אך כתוצאה מזה, בשלב שני, נשתכרו שניהם, וה"איבסום" הוא הקדמה להתעלות של רבה (המסופרת שם בהמשך) ש"קם רבה ושחטי' כו'" כמבואר בהרחבה בהשיחה, כדלהלן.

ד. והנה בסעיף ד בהשיחה (בלקו"ש) איתא: "ובזה מבוארת גם הדגשת הגמרא "איבסום" - "נשתכרו" (לשון רבים), היינו שרבה ור' זירא שניהם נשתכרו, ומשמע ששכרות שניהם גרמה ל"קם רבה ושחטי' לר' זירא". כי (לא רק מעשהו של רבה אלא) גם מיתת ר' זירא היתה מפני שהגיע למצב של שיכרות המביאה ל"כלות הנפש" של האדם כנ"ל, אלא שזה נעשה בו ע"י רבה, 'קם רבה ושחטי' לר' זירא'".

והנה לכשנדייק היטב, הרי אף שלכאו', היה צריך להיות כתוב "איבסמו" בלשון המדגישה רבים, הרי באמת גם הלשון "איבסום"

כולל לשון רבים. וראה לדבר: א) מדלא כתבה הגמרא איבסום רבה או איבסום רב זירא יכולה, איפוא, להיות המשמעות שזה מוסב על שניהם. ב) בגמרא סנהדרין לח, א. (גמרא זו הובאה באופן חלקי בהערה בשיחה הערה 32): "בני ר' חייא הוו יתבי בסעודתא קמי רבי ולא הוו קא אמרי ולא מידי אמר להו אגברו חמרא אדרדקי כי הכי דלימדו כיון דאיבסום, פתחו ואמרו כו'. ג) ע"ד הלשון (ברכות ח, ב. שהובא לעיל אות ב') דאישתכור - למרות שמדובר בזוג-חכמים!

לסיכום: "לבסומי" הוא להיות במצב של שמחה וטוב לב, שיכורות קלושה אשר לפעמים מסתעף ממנה מצב של שיכורות שלימה וכמעשה הנ"ל (ראה גם שפת אמת למגילה שם: דאין הכוונה שמחוייב להשתכר כ"כ עד דלא ידע וכו').

וראה גם "תורת משה" להחת"ס פ' תצוה: מצוה לשתות כדי שכרות, אבל לא ישתכר רק יתישב ביינו ויהי' בו מדעת קונו.

וכך: "איבסום" רבה התבסס תחילה, וכתוצאה מזה, בשלב שני, נשתכרו שניהם.

בסיום השיחה מסיים כ"ק אדמו"ר:

"והנה להלכה נפסק בשו"ע שיש חיוב לבסומי עד דלא ידע, ואין חוששים שיסתעף מזה שום דבר בלתי רצוי כו". ומזה מובן גם בנוגע לתוכן הרוחני של שתיית היין. . להגיע לדביקות כזו בסודות התורה המבטלת מציאותו כו".

ויש לציין לדברי הרח"ו ז"ל ב"סוד מרדכי ואסתר" (שהובא לעיל בסעיף ב) שכותב:

"כי במקום יין המשומר בענביו, לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, ולכן כי שחטי' רבה לר' זירא, בעי רחמי ואתסי, נמי חריך שקיא, לבטל דינא של גיהנם". ומסיימים בטוב.

◆ ◆ ◆

(2) ראה גם 'התוועדיות תשמ"ט' ח"ב ע' 454, ובכ"מ. ולהעיר גם ממ"ש החת"ס סימן קצו: "שלוחי מצוה אינם ניזוקים ולא תצא תקלה ומכשול משמחת מצוותינו", את רעיונו של החת"ס באותה תשובה דחה כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חל"א ע' 177), אבל אין הדבר שייך לנדו"ד.

השייכות דר' פנחס בן יאיר עם קרבנות הנשיאים

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בקרבנות הנשיאים מביא רש"י מדרש ארוך "מיסודו של ר' משה הדרשן", לבאר מדוע הביאו הנשיאים דוקא קרבנות אלו.

ומבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה (לקו"ש ח"ח שיחה ב' לפ' נשא), שהטעם שמביא רש"י רמזים בקרבנות הנשיאים, הוא כדי ליישב את הסתירה שבענין זה לכאור:

מצד אחד, התורה חוזרת ומפרטת את קרבנות הנשיאים כאו"א בפ"ע, שמזה מובן שלכ"א היתה כוונה פרטית מיוחדת;

ומצד שני, רש"י מפרש ש"נתנאל בן צוער השיאן עצה זו", היינו, שהיתה כאן עצה אחת ויחידה!

ולכן בחר רש"י לפרש לפי הרמזים של ר"מ הדרשן, "ווייל דורך דעם ווערן רעכט ביידע זאכן: אז די קרבנות ווייזן טאקע אויף איין ענין; אבער אט דער איין ענין איז אן ענין כללי וואס ווערט פאנאנדערגעטיילט אין כמה וכמה פרטים.

און דעריבער איז פארשטאנדיק, אז טראץ דעם וואס אלע נשיאים האבן מקריב געווען די זעלבע קרבנות, און יעדער נשיא האט מנדב געווען די קרבנות מצד דער זעלבער עצה פון די בני יששכר, האט אבער יעדערער געהאט דערביי אן אנדער כוונה פרטית", עכ"ל. ועיי"ש אריכות הביאור בכל פרטי הרמזים כיצד יש בהם ב' צדדים אלו, שמצד אחד הם ענין אחד, ומצד שני יש בזה פרטים שונים, כך שכל נשיא כיוון לענין פרטי מתוך הכוונה הכללית.

ב. והנה, ידוע ה"כלל" שחידש והדגיש כ"ק אדמו"ר, שכאשר רש"י מביא המימרא בשם אומרו, הרי שיש בזה כוונה מיוחדת וכו' להוסיף ביאור בפירושו ע"י מאמר אחר של בעל המימרא או ע"י ענין ומאורע מחייו ועבודתו של בעל המימרא;

ובנדו"ד, הרי רש"י מתחיל בביאור הענין (נשא ז, יט), ומביא דבר בשם אומרו: "וביסודו של ר' משה הדרשן מצאתי, אמר רבי פנחס בן יאיר, נתנאל בן צוער השיאן עצה זו" - ואח"כ ממשיך לפרט הרמזים וכו', ומסיים "ע"כ מיסודו של ר' משה הדרשן".

ואמנם, בנוגע לזה שרש"י מביא את ר"מ הדרשן, הרי לע"ע לא מצאתי שיחה שמדבר כ"ק אדמו"ר במפורש על כך שרש"י מזכיר את שמו בכו"כ פירושים שלו, אבל לכא' פשוט שה"כלל" האמור בנוגע לדיוק בהזכרת שמות בעלי המימרות אינו אמור לגבי ר"מ הדרשן שלא היה תנא ואמורא אלא בן דורו של רש"י;

אבל זה שרש"י מזכיר גם שמו של רבי פנחס בן יאיר, שהיה תנא, צ"ב למה הזכירו.

וי"ל בדא"פ, שלפי הביאור בשיחה - מובן גם הקשר עם ר' פנחס בן יאיר דוקא:

לפי הביאור בשיחה יוצא, שלפי רש"י יש בקרבנות הנשיאים דבר חידוש, שדבר אחד מתפרט ומתחלק לשנים עשר ענינים, שכולם מסתעפים ויוצאים מאותה הנקודה ממש. שלכן בעניננו, אותה עצה אחת של נתנאל עם כוונת הרמזים שבדבר, באה ומתפרטת אצל שנים עשר הנשיאים, שכולם מקורם מאותה כוונה של נתנאל, וביחד עם זה לכל אחד היה בתוך כוונה כללית זו גופא הדגשה מיוחדת ופרטית;

וענין זה - שנקודה אחת מסתעפת ומתפרטת לי"ב ענינים - מצינו בדרך לימודו של ר' פנחס בן יאיר, כסיפור חז"ל (שבת לג, ב) ש"כי הוה מקשי ר"ש בן יוחי קושיא הוה מפרק לי' ר' פנחס בן יאיר תריסר פירוקי", מתוך קושיא אחת למד ר' פנחס בן יאיר י"ב ענינים.

וק"ל.



החידוש דמתן תורה

הרב משה גראס

בארא פארק, ניו יארק

בלקו"ש חכ"ח ע' 11 מובא: "לפני מ"ת האט מען גענומען תורה מיט און לויט דעם אייגענעם כח, בשעת מ"ת האט דער 'אויבערשטער געגעבן' תורה לויטן אופן וכח הנתינה שלו".

לכאורה, צריך ביאור איך לתווך זה עם המובא בשמות רבה בכמה מקומות:

(א) ה, ט: היאך הקול יוצא אצל כל אחד ואחד לפי כחו. . וכה"א קול ה' בכח, בכחו לא נאמר אלא בכח הוי אומר כל אחד ואחד לפי כחו.

(ב) שם ריש פכ"ט: אילו הי' כתוב קול ה' בכחו לא הי' העולם יכול לעמוד, אלא קול ה' בכח בכחו של כל אחד ואחד.

(ג) שם ריש פל"ד: לא בא על האדם אלא לפי כחו אתה מוצא כשנתן הקב"ה את התורה לישראל אילו ה' בא עליהם בחוזק כחו לא היו יכולים לעמוד. . אלא לא בא עליהם אלא לפי כחו שנא' קול ה' בכח בכחו אינו אומר אלא בכח לפי כח של כל אחד ואחד.

(ד) ועד"ז בפרש"י על הכתוב (תהלים כט, ד): בשעת מ"ת צמצם את קולו לפי כחן של ישראל. וצ"ע*.



יסוד פלוגתת הבבלי והירושלמי בהמדביק פת בשבת ונאפה במוצ"ש [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתצ"ט (ע' 19) הבאנו פלוגתת האחרונים בהמדביק פת בתנור בשבת ונאפה במוצ"ש אם חייב ע"ז משום אופה או לא, דיש שהוכיחו מסוגיית הש"ס בשבת ד, א. דפטור, ויש שהוכיחו מדברי הירושלמי פ"א דשבת ה"ו דס"ל דחייב. והיינו שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, דהבבלי ס"ל דפטור והירושלמי ס"ל דחייב [וראה בגליון שם מה שנשמך בזה].

וכתבנו לבאר יסוד פלוגתתם ע"פ מש"כ בלקו"ש בכ"מ בביאור יסוד ונקודת המחלוקת בין הבבלי והירושלמי בכ"מ, דאולי לשיטתייהו אם מצב ההוה מכריע או מצב העתיד מכריע, ועד"ז י"ל בנדר"ד, דהבבלי לשיטתי' דמצב ההוה מכריע ומאחר שאין הפת נאפה עכשיו בשבת כ"א בעתיד במוצ"ש פטור, אכן הירושלמי לשיטתי'

(* אפ"ל דמ"ת חידש שהי' המשכה מכחו של הבורא (ולא כלפני מ"ת שהי' רק בכח הנברא), אבל בזה גופא ישנם חילוקים כמה כאו"א יכול לקבל ההמשכה מצד הבורא. המערכת.

דמצב העתיד מכריע, "רעכנט מען זיך שוין בהווה מיט'ן מצב וואס וועט זיין בעתיד" (לקו"ש חכ"ד ע' 243), א"כ הגם שהפת נאפה בפועל במוצ"ש, מ"מ בשעה שהדביק הפת בשבת "קוקט מען אויפן מצב שבעתיד" (שם ע' 173), וכיון שלעתיד יאפה הפת ע"י פעולתו בשבת חל עליו כבר החיוב בשבת – ע"כ. [וראה עוד בגליון שם מה שהוספנו בזה].

ובגליון שעבר (ע' 28) רצה הרב י.ל.ש. שי' להוסיף ביאור בסברא הנ"ל ע"פ מה שיש לחקור בגדר מלאכת אפי' דיש לבארה בב' אופנים: (א) כשמכניס הפת בתנור, נכלל כבר בזה כל מה שייעשה אח"כ, ונחשב כאילו כבר נאפה עכשיו וחייב, (ב) כשנאפה הפת בפועל והוא מחמת זה שהוא הכניסו לתנור, הרי זה נחשב כאילו אז בעת שנאפה, האדם אופה את הפת, וחייב, [והביא דב' אופנים אלו הם סברת הקס"ד והמסקנא שבנמוק"י ב"ק כב, א. דקס"ד הנמוק"י הוא כאופן הב' ומסקנתו היא כאופן הא', וציין להקצוה"ח סי' ש"צ ס"ה שכתב דהתוס' ס"ל כסברת הקס"ד שבנמוק"י עיי"ש].

ועפ"ז כתב וז"ל: "וי"ל שבזה נחלקו הבבלי והירושלמי: להבבלי שההוה מכריע ס"ל שגדר חיוב באפי' הוא לפי שבהוה יש כל מה שיחיי' בעתיד, ולכן גם אם נאפה במוצ"ש חייב, כי בפעולתו שעשה בשבת כבר נכלל כל מה שעשה אח"כ, היינו האפי', משא"כ להירושלמי שהעתיד מכריע, ס"ל שגדר חיוב מלאכת אפי' הוא לפי שבעתיד, כשיאפה, ה"ז כאילו הוא עושה את זה אז, ולכן אם נאפה במוצ"ש, ה"ז שהאדם עשה המלאכה במוצ"ש, ופטור", עכ"ל.

ולא הבנתי את תוכן דבריו, דהרי מדברי האחרונים [שנסמנו בגליון תצ"ט] מבואר להדיא בדיוק להיפך דלהבבלי פטור ולהירושלמי חייב [וכמבואר לעיל יסוד פלוגתם בזה ע"פ מש"כ בלקו"ש בכ"מ], ולדברי הרב הנ"ל יוצא בדיוק להיפך דלהבבלי חייב ולהירושלמי פטור!

ולענ"ד אולי יש להוסיף ביאור ביסוד פלוגתתם דהבבלי והירושלמי הנ"ל עפ"י החקירה שהביא הרב הנ"ל בגדר מלאכת אפי', אולם באופן הפוך מסברת הרב הנ"ל.

לשיטת הבבלי "רעכנט מען זיך בעיקר מיטן מצב ווי ער איז בהוה", ולכן י"ל דס"ל בגדר מלאכת אפי' כאופן הב' הנ"ל, דבעת שנאפה הפת בפועל נחשב כאילו אז האדם אופה את הפת וחייב, והיינו כי להבבלי ההוה מכריע, וא"כ בשעה שמכניס הפת בתנור, אין

לחייבו, דהרי מצד מצב ההווה לא נעשה שום מלאכה, דעכשיו בהווה הפת לא נאפה עדיין, ובעת שנאפה הפת בפועל נחשב כאילו אז האדם אופה את הפת, כי הוא מחמת זה שהוא הכניסו לתנור, ומצד מצב ההווה דאז ה"ה אופה את הפת בפועל ולכן חייב.

ועפ"ז בנדו"ד שהדביק פת בתנור בשבת ונאפה במוצ"ש פטור, דהרי בשעה שהכניס הפת אין לחייבו כנ"ל, דגדר המלאכה לשיטת הבבלי הוא דבעת שנאפה ה"ה נחשב כאילו אופה את הפת אז ובנדו"ד הרי זה נחשב כאילו הוא אופה את הפת במוצ"ש ופטור.

אכן לשיטת הירושלמי "רעכנט מען זיך שוין בהווה מיט'ן מצב וואס וועט זיין בעתיד" (לקו"ש שם ע' 243), ולכן י"ל דס"ל בגדר מלאכת אפי' כאופן הא' הנ"ל, דכשמכניס הפת בתנור נכלל כבר עכשיו בהווה כל מה שייעשה אח"כ בעתיד, ונחשב כאילו כבר נאפה עכשיו ולכן חייב והיינו ממש כהיסוד שבלקו"ש הנ"ל ש"רעכנט מען זיך שוין בהווה מיט'ן מצב וואס וועט זיין בעתיד", וכמו"כ הוא בנדו"ד בגדר מלאכת אפי', דבעת שמכניס הפת בתנור "רעכנט מען זיך" במצב ההווה עם כל מה שייעשה בעתיד, ולכן נחשב כאילו כבר נאפה עכשיו.

ועפ"ז בנדו"ד שהדביק פת בתנור בשבת ונאפה במוצ"ש חייב, דהרי בעת שהכניס הפת נכלל כבר האפי' שבעתיד ונחשב כאילו נאפה עכשיו בשבת וחייב - וק"ל.

♦ ♦ ♦

שיחות

אמירת הפיוט "בר יוחאי"

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בתו"מ תשמ"ז, ח"ג ע' 271-272 (הנחה בלתי מוגה - אבל ראה לקמן): "...ידוע המנהג בכמה קהילות בישראל ובמיוחד אצל אחינו הספרדים, שבל"ג בעומר אומרים פיוטים מיוחדים - "בר יוחאי". אשריך", כלומר, אמירת שירות ותשבחות כו'. . [ולהעיר, שאף שלא

ראינו אצל רבותינו נשיאנו שיאמרו פיוטים בשבחו של רשב"י - הרי, מכיון שבדאי ידעו מזה, קרוב לומר שהי' אצלם במחשבה ולא בדיבור בפה, מאיזה טעם שיהי'..."]

(ולהעיר אשר מתיבת "ולהעיר" ואילך רשום אותו הלשון ממש (אף שבאידיש - כמוכן) בהנחת התמימים - והרי "עפ"י שנים עדים (שאינן בהם החשש ד"קרובים") יקום דבר").

וכמדומני אשר ביטוי זה ש"קרוב לומר שהי' אצלם במחשבה, ולא בדיבור בפה", כלומר, שלא אמרו המלים אבל חשבו המלים (?) (ואולי רק כללות הענין ?) הרי"ז סגנון מאד נדיר.

שהרי בנוגע לתפלות, "יחודים", פיוטים, זמירות, וכו' שאין אומרים אותם ישנם כמה חילוקים. ומהם :

(א) שא"א פיוטים ותפלות מסוימים כלל מצד סמכותם וכו'; (ב) תפלת ושמרו וכו' - שהענין מצ"ע אינו נשלל, ואדרבה הרי נעשה "יריד" בשמים, אלא שסמיכת גאולה לתפלה ג"כ יריד, וא"א להיות על כל הירידים וכו'; (ג) דברים שא"א כמו "זמירות" מחמת החילוף על דבר נעלה יותר, שירה בלי מלים ועל דיבור בדא"ח; (ד) תפלות ופיוטים שא"א אבל הובאו או נתבארו בדא"ח כי "יש בהם ענין", אף שלפועל א"א אותם, וכמו "יגדל", "אור חדש", "אל תירא עבדי יעקב", "אנעים זמירות", וכו' (עי' בהשיחה על "אנעים זמירות בסה"ש תשכ"ב, שמח"ת, ובהמכתב הידוע להר' יאלעס בנוגע "אל תירא" המובא בלקו"ת; ה) "לשם יחוד" לפני ב"ש שכולל הלש"י על כל היום. (ועי' במקומות המתאימים ב"סדור רבה"ז עם ציונים ... ובספר "הסידור").

ואם נאמר שהכוונה בהשיחה היא שאמרו המלים ד"בר יוחאי" וכדומה במח', הרי"ז לכאן סוג נוסף - אי אמירה בדיבור, אבל אמירה במחשבה. ובאם הכוונה שחשבו ע"ז רק באופן כללי, בא"כ הרי"ז יותר נוטה לסוג הד' שהבאתי לעיל.

ואבקש מקוראי הגליון לחו"ד.



בעלי מומין במנין בניי

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בשיחת ש"פ במדבר תשי"ד (תו"מ חי"א ע' 279 ואילך) מבאר מה שמצינו שבמנין בניי נאמר שהנמנים היו "מבין עשרים שנה ומעלה

יוצאי צבא בישראל" ולכאו' אינו מובן לשם מה היו זקוקים אז ליוצאי צבא?

הרי היו אז את ענני הכבוד שהולכים לפניהם וכו' ו"למה הוצרך להיות התנאי ד"יוצאי צבא" כדי להכלל במנין?

ומבאר דהתנאי הראשון ד"יוצאי צבא" הוא שלא יהי בעלי מומים אלא שכל האיברים יהיו בשלימות וענין זה נעשה ע"י השלימות ברוחניות וכו' וזהו מ"ש "מבן עשרים גו' יוצאי צבא", היינו שמספר בני "מבן עשרים שנה ומעלה" היה שווה למספר ה"יוצאי צבא" - דלכאורה הרי זה דבר פלא: איך יתכן שבין מספר רב כ"כ של בני" לא יהיו בעלי מומין (שלמרות היותם בני עשרים שנה ומעלה לא יוכלו להיות "יוצאי צבא")? - והביאור בזה עפ"מ"ש במדרש שבשעת מ"ת . . נתרפאו, נעלם גם בגשמיות מצד הגילוי (רוחניות) דמ"ת. דאף שהמנין הי' שנה לאחר מ"ת, מ"מ, עמדו בני" עדיין בתנועה דמ"ת, ולכן לא היו בהם בעלי מומין, אלא כולם היו "יוצאי צבא" עכ"ל השיחה.

ולכאו' יל"ע מהמבואר במדרש בפרשתנו (במדב"ר רפ"ז נסמן שם בתו"מ ע"י המו"ל בתור מקור למדרש הנ"ל שנזכר בשיחה) שלאחרי שבמ"ת אכן נתרפאו מכל המומין הנה במשך זמן קצר לאחר, לפני המנין שהיה בשנה השנית חזרו למומן ובלשון המדרש "אבל כיון שעשו אותו מעשה של עגל חזרו למומן ונעשו זבין ומצורעין".

ואף שעשו תשובה על העגל ונתקבלה תשובתם ולכן נצטוו לעשות המשכן וכו' מ"מ אומר שם המדרש "אמר האלקים למשה עד שלא עשיתם את המשכן הייתי מגלגל בדברים והיו הזבים והמצורעים מעורבים עמכם, עכשיו שעשיתם את המשכן ואני משרה שכינתי ביניכם הפרישו אותם מכם, "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב" וגו'...".

ועד"ז איתא, בהמשך הפרשה במדרש, בפ"ג "תני רבי שמעון בן יוחאי אומר בשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני לקבל את התורה ולא היו בהם לא סומים ולא חרשים . . ועל אותה שעה הוא אומר כולך יפה רעייתי ומום אין בך עד שחטאו בעגל ונעשו בהן זבים ומצורעים . . אבל לפני הר סיני כולם שלמים היו".

ובשה"ש רבה (בפ"ד) ג"כ מובא המימרא דרשב"י הנ"ל ושם מפורש עוד יותר "כיון שחטאו לא היו ימים קלים והיו בם זבים ומצורעים חגרין וסומין אלמים, חרשים, שוטים וטפשים".

וצ"ב איך אפשר לתווך כ"ז אם המבואר בשיחה שגם שנה לאחר מ"ת עדיין עמדו באותה תנועה של מ"ת ולכן לא היו בהם בעלי מומין?

[דא"ג, לכאן צע"ק למה אומר שהמנין הי' שנה לאחר מ"ת והלא המנין הי' בא' לחודש השני ומ"ת היה בחודש השלישי?].



נגלה

יאוש שלא מדעת

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"מ (כב, ב) לאחר שנפסק הלכה כאב"י ביאוש שלא מדעת דלא הוה יאוש, "א"ל רב אחא בר"י דרבא לרב אשי, וכי מאחר דאיתותב רבא, הני תמרי דזיקא [שהרוח משיר, רש"י] היכי אכלינן להו [הא לא מייאש, רש"י], א"ל כיון דאיכא שקצים ורמשים דקא אכלי להו מעיקרא יאושי מיאש מיניהו".

וכתב רש"י (ד"ה היכי) וז"ל: והא דנקט למיבעי בעיא מאחר דאיתותב רבא, קשיא לי, דבלא איתותב רבא איכא למיבעי, דהא מודה רבא בכל דבר שחזותו מוכיח עליו, חוץ מן התאנה מפני שנמאסת עם נפילתה. ונראה בעיני דלא נקט לה אלא להרבות בחומר איסור, כלומר מאחר דאיתותב אפילו בדבר שאין בו סימן כ"ש שאלו אסורין שיש בהן סימן, עכ"ל. היינו שלרש"י קושיית הגמ' היא גם אליבא דרבא שס"ל יאוש שלא מדעת הוה יאוש, כי כאן איירי בדבר שיש בו סימן שמודה בו רבא שלא הוי סימן, והטעם שמקשה רק לאב"י ה"ז להרבות בחומר האיסור.

אמנם התוס' (ד"ה מאחר) כתבו וז"ל: בשלמא לרבא אע"ג דאותם שתחת האילן או בסמוך לאילן אסירי, דחזותו מוכיח עליו, אע"פ שבעלים סבורין שיפלו תחת האילן, מ"מ אם היו יודעין שהרוח מוליכן מרחוק היו מתיאשין, אלא לאב"י הא הוי יאוש שלא מדעת, שהבעלים סבורים שיפלו תחת האילן, ולא יקחום עוברי דרכים משום דחזותו

מוכיח עליו, ומשני דאפילו אותן שתחת האילן שרו אפילו לאביו
באתרא דשכיחי שקצים ורמשים דמאיש, עכ"ל. ולא ס"ל להתוס'
כרש"י שהקשה לאביו לפי שע"ז ה"ה מרבה בחומר האיסור.

וכבר דשו רבים לבאר סברת המחלוקת רש"י ותוס', למה לא קיבלו
תוס' סברת רש"י, ומדוע לא פי' רש"י כסברת התוס', אמנם בנוגע
הטעם למה לא פירשו התוס' כסברת רש"י יש להוסיף עוד נקודה, והיא
דהתוס' ס"ל שגם לאביו לא ניתוסף שום חומרא בדבר שיש בו סימן
לגבי דבר שאין בו סימן, ולכן אא"פ להם לבאר שזהו הטעם שנקט
הקושיא לאביו – ובהקדים:

דהנה בנוגע לשיטת רבא שיאוש שלא מדעת הוה יאוש מבואר
במפרשים בכמה אופנים, ומהם:

(א) רבא ס"ל שיאוש "בכח" הוה ג"כ יאוש, ולכן אף שמודה שכדי
שהאבירה תהי' של המוצא, ה"ז רק אם באתה לידו לאחר יאוש, מ"מ
בדבר שאין בו סימן, שמן הסתם יתיימש, הנה תיכף כשנאבד יש כאן
יאוש "בכח", ולכן אף שכשבא ליד המוצא עדיין לא ידע שנפל מיני',
ולא נתיימש בפועל, מ"מ הי' כאן כבר יאוש "בכח", ולרבא יאוש
"בכח" הוה ג"כ יאוש, ונק' שבא לידו אחר יאוש.

(ב) גם רבא מודה שיאוש "בכח" כשלעצמו אין מספיק ליקרא יאוש,
אלא שס"ל שעכ"פ אם אח"כ כשנודע לו שאבד החפץ ה"ה מתיימש
בפועל, אמרי' שאיגלאי מילתא למפרע, שנתיימש גם בתחלה, היות
וכבר אז בתחילה הי' כאן יאוש "בכח".

והנפק"מ בין ב' האופנים הוא, באם לעולם לא נודע לו שאבד החפץ
- לאופן הא' ה"ז שלו, כי סו"ס הי' כאן יאוש "בכח", שמספיק לדעת
רבא ליקרא יאוש, משא"כ לאופן הב' הרי אין מספיק יאוש "בכח"
כשלעצמו, וזה מועיל רק שהיאוש של אח"כ פועלת למפרע, אבל
כשסו"ס לא נתיימש, אין כאן יאוש, ואינו שלו, וכמבואר ב' השיטות
במפרשים.

[נדע"ג - לפי כל א' מב' ביאורים אלו ישתנה הפירוש בלשון הגמ'
"רבא אמר הוי יאוש, דלכי ידע דנפל מיני' מיאש, מימר אמר סימנא
לית לי בגוי', מהשתא הוא דמיאש" - דלאופן הא' הפי' ב"דלכי ידע
דנפל מיני' מיאש" הוא "באם הי' יודע שנפל ממנו הי' מייאש",
משא"כ לאופן הב' הפי' הוא "כשיתודע לו שנפל ממנו יתיימש אז",
וכן, לפי אופן הא' הפי' ב"מהשתא הוא ומייאש" הוא "כבר בתחלה

(השתא) יש כאן יאוש", ולאופן הב' הפי' הוא, שמה שנתייבש אח"כ פועל למפרע "שכאילו נתייבש אז".

בכל אופן לפי ב' הביאורים, הנקודה התיכונה היא שיסוד שיטת רבא היא שבדבר שאין בו סימן יש כאן יאוש "בכח", וזה מספיק [או כשלעצמו, או בצירוף עם היאוש של אח"כ], וכמפורש בתוס' (ד"ה דלכי) הטעם מדוע בדבר שיש בו סימן מודה רבא שלא הוי יאוש אף אם לפועל נתייבש אח"כ, וז"ל: ואע"ג דהשתא מיאש איקראי בעלמא הוא, ומתחילה לא הוי עומד ליאוש", שמזה מובן שבדבר שאין בו סימן הטעם שהיה יאוש ה"ז לפי שזה אכן עומד מתחלה ליאוש, שזהו"ע יאוש "בכח".

וע"ז פליג אביי וס"ל שלא הוי יאוש, וי"ל בשיטת אביי בב' אופנים: א) אביי פליג על כל המושג הזה של יאוש "בכח", וס"ל שרק יאוש "בפועל" הוא בגדר יאוש, אבל יאוש "בכח" אינו כלום. ולכן לא הוי יאוש. ב) גם אביי מודה להמושג של יאוש "בכח", אלא שלשיטתו צ"ל ודאי גמור שאדם מתייבש בזה כדי שה"בכח" הזה יספיק לדין יאוש, אבל דבר שאין בו סימן, אף שמן הסתם מתייבש אדם מזה, אי"ז ודאי עדיין להועיל עוד לפני שיודע שנפל ממנו [ורק אם ברור שיודע שנפל ממנו, מספיק זה שמן הסתם מתייבש, כדי שיהי' שלו (אף אם לא שמענו שהתייבש), אבל להועיל גם לפני שיודע בכלל שנפל ממנו אינו מספיק], ולכן ס"ל שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, אפילו בדבר שאין בו סימן.

מהנפק"מ בין ב' האופנים - בנדרון שאכן ודאי יתייבש ממנו: לאופן הא' עדיין יסבור אביי שלא הוי יאוש, כי סו"ס אי"ז יותר מיאוש "בכח", והרי הוא פליג על כל המושג של יאוש "בכח", משא"כ לאופן הב' יודה אביי שבנדרון זה הוי יאוש.

ובזה תלוי איך לומדים הא דאמרו ש"בזוטו של ים ובשלוליתו של נהר, אע"ג דאית בי' סימן (גם אביי מודה שהוי יאוש, לפי ש"רחמנא שרי' כדבעינן למימר לקמן", ולהלן (כג, ב) אי' "מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת דכתיב (תצא כב, ג) וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה, מי שאבודה הימנו ומצוי' אצל כל אדם, יצתה זו שאבודה ממנו ואינו מצוי' אצל כל אדם". ובראשונים נחלקו האם היתר זה הוא לפי שודאי נתייבשו הבעלים, או שזהו גזה"כ שמותר. ובפשטות זה תלוי בהנ"ל: אם ס"ל לאביי כאופן הא' שאין מושג כזה של יאוש "בכח", א"כ מדוע

מורה בזוטו של ים שהוי יאוש אף בנדרן שבא ליד המוציא לפני שנודע לו שנאבד [וכמ"ש רש"י (כא, ב ד"ה רחמנא) בפירוש "ואפי' באת ליד המוציא לפני יאוש"], והרי סו"ס אי"ז יותר מיאוש "בכח", ומוכרח לומר שזהו גזה"כ, שאף שאין כאן יאוש, מ"מ רחמנא שרי, אבל לאופן הב', אפ"ל שזהו מטעם יאוש, והטעם שמורה בזה אביי ה"ז לפי שבזוטו של ים היאוש הוא ודאי גמור, ולכן גם לאביי ה"ז מספיק ליכנס לגדר יאוש "בכח" המועיל, ולכן גם לשיטתו הוי יאוש.

והנה מבין החולקים דב' הפירושים הנ"ל בגדר דזוטו של ים, הם רש"י ותוס', כי רש"י בב"ק (סו, א ד"ה מוצא) כותב בפירוש בזה"ל "מנין לאבירה ששטפה נהר הואיל ונתייאשו הבעלים שהיא מותרת ת"ל..." הרי שלשיטתו ה"ז אכן מטעם יאוש [וכן כתב הרמב"ם (הל' גו"א פ"א ה"י) וז"ל: "שזה ודאי נתיאש הימנה", עכ"ל. וכ"כ הר"ח כאן] ויתירה מזו: רש"י שם כותב שכל הדין שיאוש מועיל באבירה ילפינן מפסוק זה. אבל התוס' (שם ד"ה מוצא) כתבו שלא משם לומדים דין יאוש, כ"א מפסוק אחר ("שמלה"), וכן כתבו בב"מ (כז, א. ד"ה מה). וכתבו הראשונים (ראה שטמ"ק כאן ובב"ק שם, וראה רמב"ן רשב"א (כא, ב. כז, א) רא"ש (סי' ר'), שטמ"ק כד, א), ובכ"מ) שהטעם שהתוס' לא ילפי דין יאוש מלימוד הנ"ל, כי ס"ל שאי"ז מטעם יאוש, כ"א גזה"כ הוא, וכפי שס"ל עוד ראשונים.

ועפ"הנ"ל שב' השיטות בגדר זוטו של ים תלויים בב' האופנים הנ"ל בביאור שיטת אביי, נמצא שרש"י ס"ל כאופן הב' הנ"ל, שבעצם מורה אביי לדין יאוש "בכח", אלא שצ"ל "בכח" חזק, וזהו רק אם זה ודאי גמור שיתייאש, ולכן ס"ל שדין זוטו של ים הוא מטעם יאוש, וגם אביי מורה שבזה מספיק היאוש "בכח", אבל התוס' ס"ל כאופן הא', שאביי פליג על כללות המושג של יאוש "בכח", ולכן מוכרח לומר שהטעם שמורה אביי בזוטו של ים ה"ז לפי שזהו גזה"כ, שהתורה התירה.

והנה עוד נפק"מ בין ב' האופנים הנ"ל (ובד"מ ה"ז נפק"מ בין רש"י ותוס', כנ"ל) — האם לשיטת אביי חמור יותר הדין דיאוש שלא מדעת (שלא הוי יאוש) בדבר שיש בו סימן לגבי דבר שאין בו סימן:

לאופן הא' שטעמי' דאביי הוא שאין כאן מושג של יאוש "בכח", אין חילוק בין דבר שאין בו סימן לגבי יש בו סימן, כי בשניהם הוא אותו הסברא ממש, שהיות ולא ידע דנפל מיני', ולא נתייאש בפועל, אין כאן יאוש, ומה נפק"מ אם זה דבר שיש בו סימן או אין בו סימן.

אבל לאופן הב', שבעצם מודה להמושג של יאוש "בכח", אלא שס"ל שאין ה"בכח" של דבר שאין בו סימן מספיק, הנה פשוט שבאם יש בו סימן ה"ז רחוק יותר, כי בדבר שיש בו סימן אין כאן אפילו יאוש "בכח" בכלל. וכאילו נאמר שבדבר שאין בו סימן ה"ז "שלילת" דין יאוש, ובדבר שיש בו סימן ה"ז "העדר" דין יאוש, כי בדבר שאין בו סימן יש כאן עכ"פ גדר של יאוש, אלא שנשלל מטעם שאינו מספיק, משא"כ בדבר שיש בו סימן אינו בגדר יאוש כלל, כי אין כאן אפי' יאוש "בכח" קצת; משא"כ לתוס' הווי שניהם "העדר" היאוש. וע"פ הנ"ל שרש"י ותוס' נחלקו בב' האופנים הנ"ל, נמצא שרש"י יש לאביי חומר בדבר שיש בו סימן לגבי אין בו סימן, ולתוס' אין בזה שום חומר.

ומעתה יובן מחלוקת רש"י ותוס' בנדון דתמרי דזיקא: לרש"י אפ"ל שהטעם שהקשה הגמ' לשיטת אביי ("מאחר דאיתותב רבא"), ה"ז כדי "להרבות בחומר איסור, כלומר מאחר דאיתותב אפי' בדבר שאין בו סימן כ"ש שאלו אסורין שיש בהן סימן", כי לרש"י אכן לאביי חומר יותר דין יאוש שלא מדעת בדבר שיש בו סימן לגבי דבר שאין בו סימן, כי כנ"ל ס"ל לרש"י כאופן הב', אבל התוס' אא"פ להם לפרש כן, כי נת"ל שהם ס"ל כאופן הא', וא"כ אין שום חומר לאביי בדבר שיש בו סימן על דבר שאין בו סימן, וא"כ אין לומר שלכן הקשה לאביי, להרבות בחומר האיסור, כי לשיטת התוס' אין כאן חומר בהאיסור, ולכן הוכרחו לפרש באופן אחר.



הבוחר בתורה

הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תות"ל - בני ברק, אה"ק

נשאלתי מח"א שליט"א בדבר לשון ברכת ההפטרות "הבוחר בתורה" שלכאורה הוא תמוה, הא ניחא "במשה עבדו ובישראל עמו" ודאי ששייך לשון בחירה, אבל מה שייך בחירה בתורה, כלום תורות הרבה יש שמהן בחר את תורתנו הקדושה, וצ"ע.

א. והנה מכבר ראיתי שעמד על זה הג"ר נתן גשטעטנר שליט"א (בעמח"ס להורות נתן) בקונטרס "מקדש מעט" (תשל"ה), שכתב שם, שנשאל על כך מאת הגה"צ מציעשינוב זצ"ל, ועי"ש שהביא את לשון

המדרש (דברים רבה יא, ו): "איזוהי הברכה שבירך משה בתורה תחילה, בא"י כו' אשר בחר בתורה הזאת וקדשה ורצה בעושיה".

- ובאמת שמצאנו יותר מזה, בירושלמי יומא פ"ז, שעל המשנה שם שהכהן הגדול ביום הכיפורים היה מברך "על התורה" אמרו בירושלמי שם שהברכה היא "על התורה", וב"קרבן העדה" בפ"א א' כתב: "דסובר דבכל השנה נמי חותם הבוחר בתורה (ולא "נותן התורה") עי"ש [ובפ"י הב' כתב שהכה"ג מברך "הבוחר בתורה" במקום שבכל השנה מברך "נותן התורה", ועי' ב"גבורת ארי" שם שגם הוא תפס בפשיטות שברכת "הבוחר בתורה" היא ברכה מיוחדת שנתקנה בעבודת יוהכ"פ]. שוב ראיתי שהירושלמי מובא גם בר"ח ליומא ע, א. – ובקו' הנ"ל כתב לפרש עפימש"כ הרמב"ן ז"ל בהקדמה לפירושו על התורה, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, והתורה הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה שהיתה קודם בריאת העולם, היתה הכתיבה רצופה בלי הפסק והיה אפשר לקרותה על דרך השמות, ותיקרא גם על דרך קריאתינו בענין התורה והמצוה, וניתנה למשה רבינו על דרך חילוק קריאת המצות עי"ש, ועפ"ז א"ש לשון ברכת משה רבינו שבדרש הנ"ל "אשר בחר בתורה הזאת וקדשה ורצה בעושיה" היינו שמברכים להקב"ה על שבחר בתורה "הזאת" כלומר בצורתה הנוכחית שיש בהן חילוקי מצוות, ולא בצורתה של צירופי שמות עי"ש, ואם כן זהו שמברכים "הבוחר בתורה" (אף שאין אומרים "הזאת" וקצ"ע).

ב. ובאמת תניא דמסייע לזה, ראיתי ב"בית אלקים" להמב"ט ז"ל שער היסודות פכ"ה, אחר שהביא מהקדמת הרמב"ן ז"ל הנ"ל, כתב: "תורה שנתן הקב"ה למשה ניתנה לו באש לבנה חרותה באש שחורה, ומשמעותו הקרוב שהוא כי האש שחורה היה דמיות הקלף, והאש לבנה דמיון האותיות, ולפי זה ירמוז אש לבנה לתורה כפי מה שניתנה לזה העולם כפשוטה, והוא מעשה המצוות שהוא דבר ניכר וידוע כגון הלבן, ואש שחורה ירמוז לשמותיו של הקב"ה שאין מי שיוכל להשיגה, כמקום האפל והשחור שאין מי שישגיג מה שבתוכו כו' עי"ש.

[ולמען שפירוש זה ב"אש שחורה על גבי לבנה" הוא הפירוש השני, שלפני זה פירש להיפך ש"אש לבנה" מורה על ענין שמותיו ית', ו"אש שחורה" על התורה ומצותיה כפי שמתקיימים כאן בעולם האפל והשחור, עי"ש, ועי' בשו"ת מהריא"ז ענזיל ז"ל ב"חידושי הלכה ואגדה" שבסוף הספר שהביא מה"עוללות אפרים" (לבעל ה"כלי יקר" תלמיד המהר"ל) שה"אש לבנה" מורה על חלק הנגלה ו"אש שחורה"

על חלק הנסתר והאפל, [וכדבריו משמע ב"לקוטי תורה" פר' בחוקותי ד"ה ואפו, עי"ש מ"ש בשם הרמב"ז ז"ל], והוא ז"ל חלק על זה ופירש בהיפוך עי"ש, והם כשני הפירושים הנ"ל ב"בית אלקים".

ויותר מזה מבואר שם בפל"ב, שביאר הענין שהתורה לא סודרה כאילו הוא יתברך המחבר והמסדר אותה, שיתחיל "בראשית בראתי" כו' אלא: "כי הוא ידוע כי תורתנו התמימה אין תכליתה ועיקרה לזה העולם בלבד בעניני המצות והאזהרות, אלא יש בה עיקר ויסוד גם כן בסתרים ובסודות הנרמזים בה בכל מיני החכמות התלויות בעולם העליון והאמצעי, וכן היותה כולה שמותיו של הקב"ה, ועל זה אמחז"ל כי קדמה לעולם ב' אלפים כו', ואם כן אם היתה מסודרת התורה כמדבר הא-ל יתברך כו' היה נראה כמיחד עצמו בה ומדבר לבני אדם לבד במה שתלוי בעניני העולם הזה כפשוטה של תורה כו' עי"ש.

ואותה כוונה בסגנון אחר, ראיתי גם ב"ספר החיים" לרבינו חיים אחי המהר"ל ז"ל, בתחילת ספרו, שכתב: "התורה חלוקה לשני חלקים, החלק הראשון הוא ידיעת המושכלות וידיעת סודי התורה וסתריה הנקראת חכמת אלקים, והחלק השני הוא ידיעת המצוה שבה הנקרא תורת האדם כו' ועתה הטה אזניך ושמע דברי חכמים חכמי אמת אשר יאמינו אמת אומן שהחלק השני שהוא ידיעת המצוות הוא עיקר, ובחלק הזה לבד יש לו לאדם לדרוש ולחקור, כי זה לבדו הוא חלק אלקה מן האדם, כי החכמה העליונה עין לא ראתה אלקים זולתך כי הוא לבדו הבין דרכה כו' עי"ש באורך, ולהעיר מעקרים מאמר ג' פכ"ד.

וראה ב"מאור עינים" ח"ב לשבת: "אך כל עיקר בינותינו בתורה הוא בסוד קשר של תפילין שהם סוד אחוריים, בסוד בראשית ברא תורה שבבריא, אבל תורת ה' אי אפשר להשיגה כי אם בביאת משיחנו ב"ב, שאז ומלאה הארץ דעה, וזה שביקש משה רבינו ע"ה הראיני נא את כבודיך, ביקש להבין התורה על בוריה בסוד פנים כו'", וכע"ז הוא בסידור דא"ח של רבינו הזקן שער המילה, הובא להלן.

[ולפי זה תתיישב בפשטות קושיית העולם על מה שכתב הרמב"ם בפ"ט מהל' תשובה ה"ב: "מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו", שלכאורה מה שכתב שיהיה "קרוב למשה רבינו" הוא משום הכתוב: "ולא קם בישראל עוד כמשה" ואם כן הרי גם בשלמה נאמר (מלכים א')

ג, (יב): "הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה לפניך ואחריו לא יקום כמוך"? ולהנ"ל הרי בביאת המשיח תתגלה עצם תורת ה' שלא היתה מקודם, ובהכרח שמלך המשיח יהיה בעל חכמה יותר משלמה, ומה שאמר לשלמה שאחריו לא יקום כמוהו היינו באותה חכמת התורה שנתגלתה לפני ימות המשיח].

ג. ובדרך זו, אם כי באופן אחר, יש לומר, דהנה על פסוק זה "מי יעלה לנו השמימה גו' כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיו ובלבבך לעשותו" איתא במדרש רבה דברים פרשה ח': "ד"א כי המצוה וגו' לא בשמים היא, אמר להן משה: שלא תאמרו משה אחר עומד ומביא לנו תורה אחרת מן השמים, כבר אני מודיע אתכם: לא בשמים היא, שלא נשתייר הימנה בשמים", והוא פלאי, מהיכי תיתי יאמרו ישראל שצריך ח"ו משה אחר שיביא תורה אחרת, וכבר נשתברו קולמוסין הרבה בביאור דברי המדרש הזה.

ונראה דהנה איתא ב"לקוט שמעוני" פר' האזינו: "יערוף כמטר לקחי, בשעה שעלה משה למרום עמדו המלאכים להרגו, אמר להם: בשביל שני דברים שנתנו לי מן השמים אתם רוצים להרגני? הניחוהו. משל למה הדבר דומה? לסוחר גדול המהלך במקום סכנה, תפשוהו ליסטים להרגו, אמר להם: בשביל חמשה מנה שיש לי עמי אתם רוצים להרגני וכו', כשנכנס לעיר התחיל למכור אבנים טובות ומרגליות, אמרו: אתמול אמרת לנו אין עמי אלא חמשה מנה ועכשיו אתה מוכר אבנים טובות ומרגליות? ! אמר להם: כשאמרתי לכם כך הייתי במקום סכנה. אף משה אמר למלאכים שני דברים יש בידי, ומתנה גדולה היתה בידו, שנאמר: עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם, ואומר: אמרות ה' אמרות טהורות וגו', ודוד אמר טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף כו'".

ודבריהם ז"ל אלו לכאורה משוללים הבנה, כלום משה רבינו נתכוין לרמות את המלאכים, ואיך התפתו אלו לחשוב שנטל רק "שני דברים", וב"זית רענן" פירש שני דברים "תורה שבכתב ותורה שבעל פה" והוא פלא, כלום כל תורה שבכתב ושבעל פה שארוכה מארץ ורחבה מגי ים, אינם אלא "שני דברים"? גם לא נתבאר כאן מה הן ה"מתנות" שלקח אברהם אבינו, וענינם ל"טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף".

ויש לומר בזה על פי מה שחידש לן רבינו הבעש"ט הק' זי"ע והובא ב"דגל מחנה אפרים" בליקוטים וזל"ק: "ששמעתי בשם אא"ז כשלומדים תורה מפי אדם צדיק אז התורה פרה ורבה אצלו ונעשה

מאות אחת כמה רזין עילאין רזין טמירין שנתגלין לו על ידי תורת חכם כמו שכתוב על קל וחומר ומה דוד המלך ע"ה (אבות פ"ו, מ"ג) שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד יעויין שם באריכות לשונו הטהור" וכן הוא ב"תולדות יעקב יוסף" ועוד, ועיין ב"ביאורים לפרקי אבות" ביאור נפלא בדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע מדוע באמת תורתו של אחיתופל לא פרה ורבה עי"ש.

וזהו איפוא שרצה לומר במדרש, שלא תאמרו שלאחר שגומרים ללמוד את התורה, שוב אין עוד מה לעשות, וצריך ל"משה אחר, שיביא "תורה אחרת", אלא אין הדבר כן, כי התורה עמוקה ורחבה ופרה ורבה עד אין סוף, ובחינה ומדריגה זו אינה מושגת אצל מלאכי מרום, שהרי התורה לא בשמים היא, ולכן בעיניהם של המלאכים כל התורה שבכתב והתורה שבעל פה, אינן אלא "שני דברים", שהרי ככל שיהיו גדולים ורחבים כיון שמוגבלים המה כמה שיש בהם ולא יותר, אינם אלא "שני דברים", אבל באמת התורה פרה ורבה עד אין סוף, וזה לא גילה להם משה רבינו שעם שני הדברים הללו קיבל גם "מתנות כסף וזהב", היינו כוח זה לפרות ולרבות בתורה, וזהו שהמשילו ל"סוחר גדול" שיודע לעשות מסחר בתורה, פירות ופירי פירות.

ונמצא לפי זה שהתורה כפי שהיא בשמים, אינה אלא "כמות שהיא" ולא ניתנת לפרות ולרבות בה, ולא ניתנה דרך זו בתורה אלא לישראל עמו, וזהו איפוא שמברכים "הבוחר בתורה" היינו בתורה הזאת שהיא פרה ורבה.

ד. עוד אפשר היה לומר על פי מה שכתב הגאון בעל "שואל ומשיב" ז"ל, בהסכמתו לספר "מאיר עיני סופרים" על הלכות סת"ם להגאון החסיד מוה"ר דובער קרסיק ז"ל, בענין "פרשה סדורה" שנבוכו בה הפוסקים ז"ל בגדרה: "והנה בשנה זו ש"ק פר' בשלח, נתגלה לי בחזיון לילה על משכבי בלילות ענין הלז, ע"פ מה שכתב הרמב"ן על התורה פ' בשלח, על פסוק "אמר אויב ארדוף" שבמדרש אמר רבי ישמעאל שזו היתה ראויה להיות תחילת השירה אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה, וכתב ע"ז הרמב"ן שע"ד הפשט הוא סידור בסיפור הראשון ממנו ע"ש, והדברים סתומים מה ענין "סדור" בסיפור הראשון, והאיר ה' עיני שהוא ע"פ מ"ש ב"ל"ב מדות של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי" הנדפס במס' ברכות, מחשב הרבה מדות בתורה נוסף על י"ג מדות של ר"י, ואחת מהן נקראת "סדור שנחלק" כו' שיש בתורה כמה מקראות שמה שכתוב כאן היה ראוי להיות מוקדם וכאילו הפסיק לספר שנית מה שקרה", עי"ש.

ומבואר מזה שדרך זו שאנו לומדים בתורה, היא דרך אחת מני רבות, שהתורה היתה ניתנת לידרש בסדר אחר ובכוונה אחרת ובפירוש אחר, והוא ית' בחר איפוא לתת לנו את התורה הזאת כפי שיש לנו.

ה. או אפשר היה לבאר גם בדרך אחרת, על פי שכתב הגאון בעל "חווה דעת" ז"ל בספרו "נחלת יעקב" פר' יתרו: "דהנה אנו רואים שאברהם קיים כל התורה כולה קודם שניתנה, ומאין היה יודע אברהם התורה, אלא ודאי דכל מצות התורה הן תיקוני הנפש, ולאשר לאברהם היה השגה שלימה בתכלית, השיג התורה וקיימה אף שלא ניתנה, ואם כן הישראל במעמד הנבחר שהיתה השגתם בתכלית השלימות האפשרית השיגו גם כן כל התורה כאברהם, ושפיר אמרו "נעשה" קודם ששמעו כו' רק שהיו אומרים ג"כ "ונשמע" שהיו רוצים ג"כ לשמוע שיגזור עליהם המצוות, והיו רוצים בשמיעה ג"כ כדי שיהיו מצווים ועושים" עיש"ה [והוא חידוש היפך המקובל שבאמירת "נעשה" ביטאו ישראל את ה"קבלת עול" ו"נעשה" מורה על הרצון להבין בשכל, אלא להיפך].

וכדבריו אלו ממש, נמצא גם בספר "צדקת הצדיק" להגה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין ז"ל: "כי ענין התור הוא לימוד לדעת לאדם כיצד יתנהג, ולא נבראת תיכף בעולם בעת הבריאה להנהיג אדם וצאצאיו, על כן כי נתנה השי"ת בעולם על ידי השכל שברא השי"ת יתרון לאדם על הבהמה, על ידו יוכל להגיע לכל ההנהגה התוריית, כאשר יתן לבו רק לדעת את ה' ואת דרך עבודתו, כידוע מאברהם אבינו ע"ה שאמרו ז"ל שקיים כל התורה כולה עד שלא ניתנה, ואמרו "נעשו ב' כליותיו כב' מעינות" ונמצא בחכמה שנתן השי"ת באדם היא התורה שנתן בעולם, רק שעל ידי יצר לב האדם מטה חכמתו לרע ר"ל".

(וכבר כתבנו בזה במק"א שזהו פירוש דברי הרמב"ם בסוף הל' שמטה ויובל: "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש כו' והלך ישר כמו שעשהו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר ביקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים" שבאמרו "אשר בקשו בני האדם" נתכוין למה שכתב הוא ז"ל בריש הל' עבודת כוכבים: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול כו'" עיי"ש שעשו חשבונות של שקר שהביאו אותם לעבודה זרה, וזו היתה עבודת אברהם אבינו ואחריו יצחק יעקב ובניו לפרסם אמונתו ית' ברבים, אלא שמגודל השיעבוד כמעט נקרה האמונה ח"ו וע"כ נתן הקב"ה את התורה ע"י משה רבינו עי"ש באורך, ונמצא שלולא עקמומית וטעות בני האדם לא

היינו זקוקים כביכול לתורה וכנ"ל, ועי' עקרים מאמר ג' פ"א, ואכמ"ל).

ומובן שדרך זו שהאדם עצמו יבין וישיג את אור תורת ה', אינה פשוטה כל עיקר, ונתונה היתה ליחידי סגולה, ועל זה איפוא אנו מברכים להשי"ת שבחר בתורה, שבה דרך סלולה לכל.

ו. ברם האמת ניתנת להאמר, כי אין בכל הנ"ל תירוץ מספיק, שהרי סוף סוף, זו היא אותה תורה, אלא שנאמר בה דרגות שונות, ואיך שייך לומר ש"בחר בתורה", שמשמע לכאורה שבחר בתורה זו מתוך תורת וחכמות אחרות, וצ"ע.

ולכאורה אפשר היה לומר שלשון זה "בוחר בתורה" לאו דוקא בא לומר, שבחר בה משאר דברים, כי אם ר"ל שדבר זה שהקב"ה הנחיל התורה לישראל עמו, וקבע כי כל דירתו והתגלותו בתחתונים תהיה על ידי התורה, הוא באופן של "בחירה", לשון המורה על שורש ומקור עליון ביותר, וכרגיל בתורתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע שהבחירה מורה שבא מאמיתית העצמות, ראה במאמרים לר"ה וכן בקונטרס ר"ח סיון תש"נ (מלוקט ד' ע' רס"ז), ועי' בספר השיחות תש"נ לשבת בראשית, ועוד.

ולכאורה כך מפורש יוצא מלשון רבינו בסידורו (שער המילה קמג, ד): "לפי שפנימיות חכמה עילאה שבתורה לא נגלה גם למשה, רק לעתיד בימות המשיח שיתגלה בחינת פנימיות אבא שהוא בחינת פנימיות עתיק יומין כמ"ש בע"ח כמבואר במ"א וד"ל, וזהו שאמרו בזוהר "תלת קשרין הן ישראל מתקשרין באורייתא ואורייתא בקוב"ה כו", כי פנימיות חכמה עילאה דז"א שנקרא "קודשא בריך הוא" ופנימיות חכמה עילאה שבשרש נשמת ישראל ופנימיות חכמה עילאה שבתורה, הכל שורש אחד ומקור אחד, וזהו שאומרים "הבוחר בתורה כו' ובישראל כו' עי"ש [או י"ל לפי זה, שהפירוש יהיה שהוא ית' בחר בשלשה אלו שיהיו מתקשרים זב"ז, ותיבת "הבוחר" קאי על התורה, משה וישראל יחד].

או יש לומר שלכן אומרים לשון "הבוחר", ע"פ מש"כ הרח"ו ז"ל (עץ חיים שער קיצור אבי"ע פ"י): "כי אין נקרא בחירה אמיתית, אם יבחר בדבר הזה להיותו נאהב לו יותר מזה, אם שתיהן שוין, כי זה נקרא "רצון", אך אם יבחר באמת מה שהוא כך, וירחקיך השקר שהוא מה שאינו כך, זה נקרא בחירה אמיתית, כי בוחר באמת להיותו אמת לא מפני שהוא (לא) יחפוץ בו כו' עי"ש.

ז. ברם מתורתו של רבינו המהר"ל ז"ל, נראה שהבין דברים כפשוטם שנבחרה תורה משאר חכמות, שזה לשונו ב"דרוש על התורה": "ועוד ניתנה בכל הדברים במשולש להתוודע ולהגלות לעין כל כי נתן לנו השי"ת מתנה הנבחרת מכל כו' כי כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה שיהא נבחר אחד מתוך השלשה וישארו השנים האחרים הרבים ממנו, לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן מחצה על מחצה כרוב כו', והוא שכתוב כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו, שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות ומאתו נסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה "יעקב בחר לו" מבין שני אבות הראשונים, וכן עצם ישראל שהם חלק בחיריי אחד מהשלש כתות חלוקות שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשיו ושאר האומות כו', וכן משה מצד שהיה שלישי לתולדה היה בבחינה זאת שהובחר ונכתב בו "לולא משה בחירו", לפיכך גם התורה באשר היא תליתאי, יחשב כי היא נבחרת מכל החכמות. שהרי נבחרה אף מתוך נביאים וכתובים, וכל שכן שנבחרה מכל שאר החכמות כו' עד שנבחרה בעצמה מן הכל", עי"ש.

הנה כי כן מבואר במהר"ל, שהתורה נבחרה משאר חכמות.

שוב מצאתי הדברים מפורשים גם ב"מאמרי אדמו"ר הזקן" על הזה"ק (ע' ער"ב) וזל"ק בסוף המאמר: "כך בגילוי התענוג שיש בעולמות שם שוים ישראל ואומות, אבל למעלה בעצמות אינו כן, כי ישראל הם פנימיות ואומות היינו חיצוניות, והיינו בחינת חכמה דא"ק ישראל עלו במחשבה, והוא הנקרא מבדיל, שמבדיל בין פנימיות לחיצוניות, ונקרא בחירה, הבוחר בתורה שבחר בתורה מכל החכמות פנימיות, והיינו המבדיל בין קודש לחול, כי קדש נקרא חכמה, רק שיש חכמה של חול הנ' ערוה, והמבדיל נקרא בשם חכמה דא"ק כו'".

ועצ"ע בכל זה.



שלוחו של אדם כמוותו

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

מבואר בגמ' (ב"מ י, ב) דמהא דתניא בברייתא גבי גט "ידה אין לי ידה גגה חצירה וקרפיפה מנין, ת"ל ונתן מכל מקום", מוכח, ד"חצר משום ידה איתרבאי" (עכ"פ לענין גט). ובביאור הוכחה זו כתב רש"י

"דאי משום שליחות הא כבר כתיבא הכא, כדתניא ושלחה מלמד שהאשה עושה שליח בקידושין וכו'".

ובפירוש דברי רש"י כתבו ראשונים ואחרונים, שבכדי שחצר יקנה עבור בעליו מדין שליחות לא בעינן לשום ריבוי מיוחד, דמסברא כמו ששליח יכול לקנות עבור משלחו כן מהני החצר לקנות עבור בעליו. וא"כ, מזה שהתורה כן כתבה ריבוי מיוחד עבור קנין חצר מוכח, שחצר נתרבה לקנות (גם) בתורת "יד" של בעליו ולא (רק) משום שלוחו.

אלא שהקשו על עצם הסברא, דאיך אפ"ל שזהו מילתא דפשיטא מסברא דחצר מהני מדין שליחות, הלא מצינו שמשליחות נתמעטו חש"ו משום שאינם בני דעת (וכן גוי משום שאינו בן ברית), ומדוע פשוט כ"כ שבחצר ליתא לחסרונות אלו וכן הוה שליח "טוב"? ואכן במהר"ם שיף מבואר שמחמת קושיא זו מיאנו התוס' מלפרש ההוכחה של הגמ' כרש"י ופירשוהו באופן אחר.

ולתרץ קושיא זו העירו כמה מהאחרונים ממה שכתב מהר"י אבוהב בשטמ"ק בשם רבו (בקשר לשאלה אחרת) "שבמה שאמר הכתוב ונתן בידה אמר לנו דין השליחות האמיתי והעצמי שהוא בחצר, שהחצר הוא שלוחו של אדם באמת מאחר שע"כ עבד מה שירצה השולח. ובמה שחזר ואמר ושלחה מביתו אתה לרבות ולחדש שאפי' אם השליח יהי' אדם נקרא שליח ומועיל השליחות אע"פ שהשליח אי בעי עבד ואי בעי לא עבד".

והיוצא מדבריו לכאורה, דאכן הא דמהני חצר מדין שליחות פשוט יותר משליח רגיל. וע"כ צ"ל דהא דנתמעטו חש"ו (וגוי) מדין שליחות הוה משום שיש בהם חיסרון בזה שאין בהם דעת (או שאינו בן ברית), משא"כ בחצר הרי זה שאין לה דעת אינה חיסרון כלל (ואדרבא, הוה מעלה דע"כ עבד רצון משלחו כנ"ל), וא"כ אין שום סיבה לומר שנתמעטה מלהיות שליח.

ועכ"פ יוצא שיש כאן פלוגתא בין הראשונים; דדעת רש"י (ורבו של מהר"י אבוהב) הוא, דמסברא אית לן למימר דחצר מהני משום שליחות (ואדרבא פשוט יותר מכל שליח דעלמא). משא"כ דעת שאה"ר בסוגיין שהקשו ע"ז, וגם פירשו הוכחת הסוגיא באו"א מרש"י, דאין זה פשוט מסברא כלל, ואדרבא ע"פ פשוט הרי חצר נתמעטה משליחות כמו חש"ו. וצלה"ב במאי קא מיפלגי.

ב. והנה כתב אדה"ז בלקו"ת (ויקרא ב, ג) "דשלוחו של אדם כמותו, ולכן אין שליחות לחרש שוטה וקטן שאינן כמותו דהמשלח, אבל כשהוא בר שליחות הרי הוא כמותו דהמשלח ממש עד שהאיש מקדש בו ובשלוחו כו'". ובלקו"ש (חל"ג שיחה ב' לפ' קרח) מאריך רבינו זי"ע בביאור דבר זה, ונקודת הביאור הוא, שבכדי שיחול מלכתחילה על השליח שם 'שליח' צ"ל קשר בין השליח והמשלח. עיי"ש באורך.

ולכאורה אין הדברים האלו מתאימים כלל עם מש"כ לעיל בביאור שיטת רש"י (ומהר"י אבוהב) דמסברא הרי חצר יכול לשמש כשליח (והוא השליח "האמיתי והעצמי"); דהרי החצר בודאי אינו כמותו דהמשלח הרבה יותר מחש"ו שאינם כמותו מחמת חיסרון דעת בלבד!

וליתר ביאור: ביארנו לעיל, שלדעת מהר"י אבוהב צריכים לפרש דהא דחש"ו נתמעטו מדין שליחות הוא מחמת חיסרון פרטי בהם בזה שאין להם דעת (משא"כ בחצר אין חיסרון זה). אמנם מדברי אדה"ז ורבינו נראה ברור, שהחיסרון בזה שאין בהם דעת הוא מחמת זה שאינם כמותו דהמשלח, ולפי הסברה זו בודאי יש גם בחצר חיסרון זה.

(וראיתי בשיעורי הרי"ל שפירא שי' עמ"ס קידושין (בסוגיות דשליחות) – בהספר שי"ל מהשיבה במיאמי בשנה שעברה – שמבאר דברי רבינו כך: דהיות וזהו חידוש שאדם אחד (עם דעת עצמאי וכו') יעשה שליח לאדם שני עד שמעשי השליח יועילו וייתחסו כו' להמשלח, לכן בעינן שהשליח יהי' כמותו דהמשלח בכדי שיוכל לחול עליו שם שליח. משא"כ בחצר שאין לו דעת עצמו כלל, כבר אין בזה חידוש כ"כ שישמש כשליח עבור בעליו, ושוב אין צורך שיהי' כמותו של המשלח עבור חלות השליחות.

ברם, אף שבסברא אכן יש סברא לומר כן, מ"מ הרי גם בדברי אדה"ז בלקו"ת וגם בדברי רבינו בהשיחה אין שום רמז או זכר לסברא זו. ופשטות דברי המאמר והשיחה מורים לכאורה שהתנאי ד'כמותו' מוכרח מצד עצם ענין השליחות ולא מצד חיסרון צדדי בהשליח).

ולולא דמסתפינא הייתי אומר, שדברי רבינו ואדה"ז נאמרו לפי דרך אחד בראשונים, ואולם יש גם בראשונים דרך נוספת ושונה, ושרבינו רמז גם לדרך זה בהערות על השיחה, וכמשי"ת.

ג. הנה אחר שרבינו מעתיק בהשיחה דברי אדה"ז בלקו"ת (דהטעם דחש"ו נתמעטו משליחות הוא משום שאינן כמותו דהמשלח), מקשה

ע"ז: ולכאורה צ"ע, שהרי מפורש בגמ' שהטעם שאינן בני שליחות הוא משום "דלאו בני דיעה נינהו".

וממשיך: ואף שי"ל שזהו פירוש דברי הגמ', דמכיון שאינן בני דיעה נמצא שאינן "כמותו דהמשלח" - מ"מ צריך ביאור מהו ההכרח לפירוש זה?

ותוכן הביאור הוא, שבאם לא הי' נוגע שהשליח יהי' כמותו דהמשלח בכדי שיחול עליו שם שליח כו', אז לא הי' סיבה שקטן לא יוכל להיעשות שליח עבור דברים שאינם צריכים כוונה אלא עשיה בלבד, דהרי כלל הוא שקטן יש לו מעשה (אף שאין לו כוונה)!

וזהו מה שהכריח אדה"ז לפרש, שהפסול בחש"ו לענין שליחות הוא שהם מופקעים מעצם הגדר דשליחות, והסיבה לזה הוא שאינם כמותו דהמשלח אשר לכן א"א שיחול עליהם שם שליח כנ"ל.

והנה כאשר רבינו מקשה על סברת אדה"ז מזה שמבואר בגמ' שהפסול דחש"ו הוא משום שאינם בני דעת, מציין בהערה (מס' 28) לדברי רש"י בגיטין שם (ועד"ז הוא בדבריו במק"א) שהן פסולין משום ד"גבי שליחות איש בעינן". (ובהערה 29 מציין לדברי רעק"א בכ"מ שבעצם גם לקטן אפשר להיות שליח אלא שאין בכחו למנותו מחמת החיסרון בדעת).

ועל מה שממשיך רבינו לומר די"ל דדברי אדה"ז הם פירוש דברי הגמ' (דהיינו שהחיסרון דעת הוה חיסרון ב'כמותו'), מציין בהערה (מס' 30) להתוס' רי"ד ומאירי בגיטין שם; תוד"ה שאני (שם סד, ב); ראב"ד הל' גירושין פ"ו ה"ט; ונתה"מ סקפ"ב סק"א.

ועל מה שממשיך לומר דבאם שליח לא הי' צריך להיות כמותו דהמשלח, אז לא הי' סיבה למעט קטן משליחות על מעשה בעלמא, מעיר בהערה (מס' 32) ממעילה כא, א ומנתה"מ המובא בהערה 30, ומסיים "ואכ"מ". ע"כ קיצור מחלק מהשיחה הנוגע לעניינינו.

ד. והנה זה שציין רבינו לכו"כ ראשונים (תורי"ד, מאירי, תוס' וראב"ד) באמרו שההסברה של אדה"ז הוא פירוש דברי הגמ' (והיינו, דהא דכתבה הגמ' שהפסול דחש"ו הוא משום דלאו בני דעת נינהו, הרי הפירוש בזה הוא משום דחסר בה'כמותו' דהמשלח) הוא בפשטות משום שבכל הראשונים הללו מבואר דחש"ו נתמעטו משליחות מחמת הילפותא ד"אתם גם אתם".

ביאור הדבר: בגמ' (קידושין מב) מבואר דהא דגוים פסולים משליחות הוה משום דכתיב גבי הילפותא דשליחות בתרומה "כן תרימו גם אתם", ומ"גם" ילפינן דמהני שליח, ומהא דכתיב "גם אתם" למדים שהשלוחים צ"ל כמו "אתם", ולכן "מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית". ובכל הראשונים הללו מבואר, דמאותה לימוד נתמעטו גם קטנים משליחות. ונמצא לשיטתם דהחיסרון בזה שאינם בני דעת הוא משום שאינם כמו ה"אתם" (היינו המשלחים). והרי זהו אותה ההסברה שכתבו אדה"ז - דקטנים נתמעטו משליחות מחמת שאינם כמותו של המשלח.

אמנם כשרבינו הקשה על סברת אדה"ז בפירוש הגמ', מציין לפירוש רש"י שם שחש"ו נתמעטו משום שאינם 'איש'. וי"ל דמדברי רש"י רואים שאכן לא פירש כמו שאה"ר הנ"ל - שהחיסרון בחש"ו הוא משום שאינם דומים להמשלח - אלא דנתמעטו משום לימוד מיוחד. ולכן מציין רבינו לדברי רש"י כשבא להקשות על הסברת אדה"ז בגמ', דמנליה לפרש הגמ' כדבריו בשעה שיש אופן אחר לפרש הגמ' - כמו שפרש"י.

ועכ"פ יוצא מזה לכאן שאכן יש כאן פלוגתא הראשונים; דרוב הראשונים מפרשים הא דנתמעטו חש"ו משליחות באותה אופן שפירשו אדה"ז בלקו"ת, אמנם רש"י פירשו לכאורה באופן שונה.

(וביותר מודגש הדבר במה שהמשיך רבינו להביא (בהמשך ההערה שעל הקושיא על סברת אדה"ז) ממש"כ רעק"א שבעצם יכול להיות לקטן דין שליחות אלא שיש בו חיסרון בהכח של מינוי - אשר בודאי גם זה מורה על הסברה שונה מהסברת אדה"ז).

ה. והנה רבינו הכריח הסברת אדה"ז מהא דקטן לא יכול להיות שליח גם לענין של מעשה גרידא, ובהערה העיר ע"ז מדברי הנתיבות (בסי' קפב) כנ"ל.

והנה המעיין בדברי הנתיבות שם יראה שאכן שאלה זו גופא הוה מחלוקת הראשונים. ונקודת הענין בקיצור הוא, דבסוגיין בב"מ (י, ב) הקשו התוס' למ"ד דבלאו בר חיובא אמרינן דיש שלד"ע אז מדוע הוה הדין דהשולח את הבעירה ביד חש"ו הרי המשלח פטור? ותירצו, דהוה משום דלאו בני שליחות נינהו. ואמנם הריטב"א בסוגיין תירץ, דהוה משום שלא אמר להם בפירוש להזיק. ויוצא מדברי הריטב"א שבאם כן הי' אומר להם להזיק הי' באמת חייב מדין שליחות אע"פ

שמדובר בחש"ו! אלא ע"כ דשיטתו הוא דבדבר של מעשה בעלמא (בלי כוונה ו'חלות') כן יש שליחות גם לחש"ו (ויעויין שם בנתיבות שמביא שגם הנמוק"י סב"ל כן, וכן מוזכר סברא כזו גם בתוס' במס' שבועות, ולאידך הרי הש"ך חולק על סברא זו לגמרי כמו התוס' בסוגיין) ואכמה"ל.

ונמצא לכאורה דעצם הכריחו של רבינו תלוי בפלוגתא הראשונים. וע"כ דרבינו כתב דבריו לפי כל הני ראשונים דלעיל - ואדה"ז - שאכן מפרשים שחש"ו נתמעטו משליחות לגמרי, ושוב אין מקום שיהיו שלוחים גם למעשה בעלמא (וכדברי התוס' בסוגיין והש"ך).

ועכ"פ יוצא מכל הנ"ל שאכן יש כאן פלוגתא גדולה בין הראשונים; דדעת התוס', תרי"ד, מאירי וראב"ד (וש"ך) הוא שחש"ו נתמעטו לגמרי משליחות מחמת זה שאינם כמותו דהמשלח, ושוב אין מקום שיעשו שלוחים גם לענין מעשה בעלמא. ובדרך זה הלכו אדה"ז ורבינו. ולאידך דעת רש"י הוא שנתמעטו מחמת לימוד מיוחד, ושוב יש מקום לומר שלענין מעשה בעלמא כן יהיו שלוחים וכדעת הריטב"א והנמוק"י.

ועפכנה"ל יתבאר היטב שיטת רש"י בסוגיין - שהתחלנו ביה - דאכן סב"ל כדברי מהר"י אבוהב דחצר הוה השליח "האמיתי והעצמי", ואע"פ שחסר כאן התנאי של 'כמותו' - הרי לשיטתיה אכן אין תנאי כזה בעיקר חלות השליחות כמשנ"ת באורך.

ועדיין יש להעמיק ולבאר מהו שורש וסברת האי פלוגתא באם בעינן התנאי ד'כמותו' לענין חלות עצם השליחות או לא, ועוד חזון למועד.



נשיאת הארון

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

איתא בסוטה לה, א: "ועל דבר זה נענש עוזא שנאמר (דה"א י"ג) וישלח עוזא ידיו לאחוז את הארון. אמר לו הקב"ה, עוזא, נושאי נשא, עצמו לא כש"כ" ע"כ. דהיינו דאף שעפ"י טבע ה' הארון אמור ליפול, לא ה' לו לעוזא לאחוז את הארון, כי הארון מעשה נסים היו בו, שהרי

הארון נשא את הכהנים כשעברו את הירדן, וא"כ כש"כ שהי' נושא את עצמו ולא הי' נופל על הארץ.

ולכאורה צ"ע בזה, דהרי קי"ל דאין סומכין על הנס, ועי' פסחים סד, ב. דבע"פ, בזמן שחיטת הפסח, היו נועלין את שערי העזרה אחרי שנתמלאה, הגם שהשערים היו ננעלים מאליהן עפ"י נס, כיון דאין סומכין על הנס. ואפי' למ"ד שם דכן היו ננעלים עפ"י נס וסמכו על הנס בנוגע לנעילת שערי העזרה, כבר כתב בצל"ח שם שרק בנעילת השערים סמכו על הנס כיון דבדיעבד אפי' לא נעלו ושחטו בקהל א' יצאו. אבל בדרך כלל הכל מודים דאין סומכין על הנס¹. ומעתה צריך להבין איך נענש עוזא והרי עפ"י דין, כשראה שהארון הי' אמור ליפול, הי' חייב להתנהג עפ"י טבע ולאחוז בארון ולא לסמוך על הנס שהארון ישא את עצמו. וצ"ע*.



בתוד"ה עד שלא החזיק בה

הת' יוסף יצחק גאנובורג
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' ב"מ יד, א: "אמר אביי: ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות ויצאו עליה עסיקין, עד שלא החזיק בה יכול לחזור בו, משהחזיק בה אינו יכול לחזור בו".

ובתוס' ד"ה עד שלא החזיק בה - "תימה היכי מיירי, אי גם לא נתן מעות פשיטא . . ואי כשנתן מעות, אמאי יכול לחזור בו, הרי קרקע נקני בכסף, אם לא נעמיד באתרא דלא קני בכסף. ועוד, משהחזיק אינו יכול לחזור, אבל באחריות יכול לחזור בו, ואמאי יכול לחזור בו כיון שנתן המעות והחזיק כמשפט. ועוד חזקה דדייש אמצרי לא אשכחן...".

(1) וכמבואר מהא דמפרישין כהן גדול אחר לפני יוה"כ, שמא יארע קרי בכה"ג ביוה"כ, הגם שא' מעשרה נסים בביהמ"ק הי' שלא יארע קרי לכה"ג ביוה"כ, לא היו סומכין על הנס, עי' ירושלמי יומא פ"א.

(* ראה לקו"ש חכ"ו ע' 100 שישנם ב' הנהגות, וכשנמשכים שלא עפ"י טבע אי"צ לעשות שום דבר בדרך הטבע, ואולי אפ"ל כן גם הכא בנוגע להארון. המערכת.

ופי' ריב"א דמיירי כגון שקנאה בקנין גמור כגון בחליפין ולא נתן מעות עדיין, ועד שלא החזיק בה - פי' שלא הלך לארכה ולרחבה ולא סמכה דעתיה - יכול לחזור בו, משהחזיק - שהלך לארכה ולרחבה, וסמכה דעתיה - אינו יכול לחזור בו. אבל באחריות (אף שהחזיק בה) יכול לחזור הואיל ולא נתן מעות, ויש עוררים הואיל וסופו לשלם מעותיו, השתא שהם בידו, יעכבם.

ובמהדורא בתרא של המהרש"א בד"ה עד שלא החזיק, עומד על קושיית התוס' "ועוד משהחזיק . . באחריות אמאי יכול לחזור, כיון שנתן המעות והחזיק כמשפט".

ובלשונו: "למאי דאסקי אדעתייהו השתא דאיירי בחזקה גמורה כמשפט, לא היו צריכי להזכיר נמי שנתן מעות, דודאי חזקה גמורה לחד נמי קני. אלא (למה מזכיר "שנתן המעות"?) דע"כ דאיירי נמי בנתן מעות, דרישא דעד שלא החזיק כו' לא מיתוקמא אלא בנתן מעות ובאתרא דלא קני בכספא...". עכ"ל.

וביאור דבריו - למה מזכיר תוס' 'נתן מעות', הרי רק בזה שהחזיק כמשפט הוא קנין גמור, ולכאורה מספיק הקנין שלא יחזור גם כשקנה באחריות? ומתרץ, שאה"נ, ונתן מעות הוא לאו דוקא, ורק מפני דע"כ ברישא איירי בנתן מעות, גם בסיפא מזכיר התוס' נתן מעות.

אלא דלפי דבריו דקושיית התוס' עומד גם כשלא נתן מעות, צריך ביאור בתירוצו של התוס' - דבאחריות אף שהחזיק יכול לחזור, מכיון דלא נתן המעות, ויש עוררים, השתא שהמעות בידו יעכבם, ואמאי יכול לחזור בו, הרי החזיק כמשפט?

ודוחק לומר שבההו"א חשב תוס' שאף שלא נתן המעות, היה בכלל "חזרה", ובמסקנא הוא מחדש דבשלא נתן מעות הוא רק בכלל "עכוב", - כי חידוש זה אינו תלוי בתירוצו של התוס', והי' יכול לתרץ זאת מיד על קושייתו!

(1) או להקשות קושיא זו אחר תירוצו של ריב"א ולתרץ דמכיון שלא נתן המעות עדיין, לכן יכול הלוקח לעכב המעות.

ובפרט שרש"י בפירושו כבר הביא סברא זו של "עיכוב", אף שלשיטתו כבר עשה חזקה גמורה, ומסתמא שתוס' ידע מפירושו גם בההו"א?

וקושיא זו הוא בנוסף על זה שמעמיד דברי התוס' "כיון שנתן מעות" בלאו דוקא?

ובכל אופן היה נראה לפרש התוס' באופן פשוט יותר.

ובהקדם שתוס' ידע דבשלא נתן המעות, גם כשהחזיק חזקה גמורה, אם יצאו עוררין על השדה, יכול הלוקח לעכב הכסף.

ותוס' מתחיל בשאלה "היכי מיירי, אי כשגם לא נתן המעות, פשיטא דיכול לחזור?", ולהעמיד בשלא נתן מעות כבר מופרך לגמרי מהתחלת התוס', ואינו צריך עוד פירכא.

"אלא בשנתן מעות, אמאי יכול לחזור, הרי קרקע נקנית בכסף?", אלא דקושיא זו אפשר לתרץ בדוחק עכ"פ דמיירי "באתרא דלא קנו בכספא", ולכן קושיא זו אינה מספיקה להתוס', ושואל עוד "משהחזיק אינו יכול לחזור, אבל באחריות יכול לחזור, ואמאי יכול לחזור כיון שנתן המעות והחזיק כמשפט?

"כבר נתן המעות". ואינו יכול לעכב המעות, "והחזיק כמשפט" - כבר קנה בחזקה גמור, ולמה יכול לחזור.

ומתרץ התוס' דבאמת מיירי שלא נתן מעות וכו'.



בתוד"ה 'הא קאמר להד"ם'

הת' לוי יצחק רוזנפלד
תלמיד בישיבה

בתוס' ד"ה הא קאמר להד"ם (ב"מ יג, ב) מסביר שבשטרות יש פעמים שכשהלוה נמצא לא חוששים שיטעון מזויף אבל חוששים שמא הלוה לא יהי' שם לטעון מזויף, ובתוס' מובא ג' אופנים שכשטוען על הלוה, והלוה לא נמצא: א) שלא בפניו, דהיינו שהוא במדינת הים וכדומה. ב) על הלקוחות. ג) על היתומים. וענין זה מובא בתו' כמה פעמים אבל כל פעם תו' שינה הסבר, הפעם הא' - "ואין לומר דחיישינן שמא יוציאנו שלא בפניו או על הלקוחות ויתומים ולא

נטעון להם מזויף משום דלא שכיח...". הפעם הב' - "ועוד דע"כ טענינן להו מזויף או פרוע, דאם לא כן לא שבקת חיי לכל בריה דיוכל כל אדם להוציא על היתומים ולקוחות ושלא בפניו שטר מלוה או שטר מכר שעשה כרצונו ולא נטעון להם מזויף...". והפעם הג' - "כי יש לחוש שמה יגבה מיתומים ולקוחות או שלא בפניו ע"י קיום השטר והקיום אינו מועיל...".

ויש לדייק למה בפעם הראשונה בתוס' מובא בסדר א' 'שלא בפניו'. (ב) 'או על הלוקחות'. ג) 'ויתומים'. ובשני הפעמים האחרונים בתוס' ההסבר הוא להיפך א) 'יתומים'. ב) 'לקוחות'. ג) 'שלא בפניו'.

ואולי י"ל בזה, בנוגע לחשש שמה יגבה שלא בפניו, יש לחשוש יותר ביתומים כי האב כבר מת והוא לא יכול לטעון מזויף וגם יש לחשוש יותר ללקוחות משלא בפניו, כי הלקוחות הרי לא נוגעים אליו ולא דוקא שהלקוחות יחזרו לתבוע את המוכר (וכן משמע מזה שתוס' חשש ללקוחות, דאין לפרש שהוא יוצאנו מהלקוחות כשהלוה במדינת הים דא"כ היינו שלא בפניו), משא"כ שלא בפניו שזה נוגע לקרקעו וכשיחזור יטעון מזויף, ולכן כשתוס' מדבר (בפעם השני' על "לא שבקת חיי לכל בריה דיוכל כל אדם להוציא" נקט בסדר יתומים, לקוחות, שלא בפניו. כי ביתומים יש לחשוש יותר מלקוחות ולקוחות יותר משלא בפניו. ועד"ז בפעם הג' בתוס' כי גם שם חושש שמה יגבה שלא בפניו, וכן יש לפרש זה שתוס' כותב "פן יגבה מיתומים ולקוחות" ובסוף התוס' "פן יוציאנו על היתומים ולקוחות", משא"כ בפעם הא' בתוס' הגם שגם שם מדובר על "שמה יוציאנו שלא בפניו...". אעפ"כ, מכיון שתוס' ממשיך שם וכותב שלא נטעון להם מזויף כי זה "לא שכיח", לכן נקט בסדר הפוך, כי בנוגע ל'שכיח', יותר שכיח להביא שטר מזויף על היתומים היות והוא לא נמצא לטעון מזויף, משא"כ לקוחות. ויותר שכיח לטעון מזויף בלקוחות משלא בפניו. ולכן כשתוס' רוצה לומר שלא נטעון להם מזויף כי זה לא שכיח נקט קודם שלא בפניו ואח"כ לקוחות (כי זה יותר שכיח) ואח"כ יתומים. וצ"ע מה שכתוב בתוס' "מכל מקום ליתמי וללקוחות דלא טענינן מזויף", שלכאורה לא טענינן מזויף מפני שזה לא שכיח.



חסידות

מיצות הוכחה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בתניא קדישא פרק לב, "והנה על ידי הדברים הנזכרים לעיל להיות גופו נבזה ונמאס בעיניו רק שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה הרי זה דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום מצות ואהבת לרעך כמוך . . ומה שכתוב בגמרא שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאוהו (פסחים ק"ג, ב) היינו בחבירו בתורה ומצות וכבר קיים בו מצות הוכיח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות ואעפ"כ לא שב מחטאו כמו שכתוב בספר החרדים וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעונותיהם שמצוה לשנאותם מצוה לאהבם ג"כ ושתייהם הן אמת שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מצד הטוב הגנוז שבהם..."

והנה עיין בספר הגות בפרשות התורה מרב יהודה גרשוני ז"ל פרשת קדושים ע' 496 שמביא דעה מח"א שסובר שכיון שדעת הרמב"ם (הלכות דעות) שמה שאמרו שמצוה לשנוא אדם רשע זה לאחר שהוכיחו כראוי ולא קיבל תוכחה, וכיון שרבי אלעזר בן עזריא אמר במסכת ערכין דף טז "תמה אני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח", נמצא שהיום אין יודעין להוכיח הרי זה תמיד כמו לפני התוכחה והוי אותו רשע כמו אנוס ומצוה לאהוב אותו.

והנה לפי הח"א אסור לשנוא שום יהודי, משום שכל עבריין הוא לפני התוכחה כיון שאין יודעים היום איך להוכיח, וזהו בניגוד לדעת רבינו בתניא שהיום קיים ענין של "מצוה לשנאותו" במקרים מסויימים, ורק שביחד עם זה סובר רבינו הזקן שיש מצוה לאהוב אותו ג"כ, ומבאר רבינו זה באומרו שיש מצוה לאהוב את הנה"א ומצוה לשנוא את נה"ב של הבעל עבירה.

הנה דעת הח"א קשה ביותר, דהנה המקור למה שמותר לשנאותו הוא מדברי רב שמואל בר רב יצחק אמר רב, ורב חי כמה דורות אחר רבי אלעזר בן עזרי' ומ"מ אמר רב שמותר לשנוא עבריין! ולעשות מחלוקת בין רב ורבי אלעזר בן עזרי' קשה.

ועוד שדין זה הובא בחושן משפט סי' ערב סעיף יא' ובשו"ע אין כתוב שדין זה אינו שייך בימינו משום שאין יודעים האיך להוכיח.

ובאמת הרמב"ם בפ"ו מהל' דעות ה"ז מבאר במה צריך ליזהר כשמוכיחין את האדם: "ידבר בנחת ובלשון רכה ויודיע שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי העולם הבא", דברים שהם ביד כל אדם לעשותם וא"כ כשאמר רבי אלעזר בן עזרי' "תמה אני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח" צ"ל שהפירוש הוא, שמשום ירידת הדורות הוא חושש שכשאדם יתן תוכחה, אף אם התוכחה תהיה כדבעי מ"מ העברייך לא יקבל התוכחה, וע"כ הוא תמה אם יש בדור הזה מי שיכול ליתן תוכחה שתיתקבל אצל העברייך, אבל עם כל זה אע"פ שהתוכחה לא תיתקבל אצל העברייך, מ"מ אם נותן התוכחה, הוכיח את חבריו בהתאם להרמב"ם והשו"ע וחבירו לא קיבל התוכחה אז מותר לשנאותו.

ומשום כך מנע רבינו את עצמו מסברת הח"א וביאר בדרך אחרת, שמצוה לשנאותו מצד הנה"ב ומחויב לאהבו מצד הנה"א, וכדברי רבינו בפרק לב שבתניא.



בהמשל דזריקת אבן [גליון]

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

בגליון העבר (ע' 52) העיר הרב פ. ק. שיחי' דלכאורה מה הראי' מזריקת אבן על בריאת יש מאין, והרי בזריקת אבן מובן שכל משך זמן הזריקה הוא מתנגד לטבעו העצמי ולכן מובן שבהסתלקות הכח יפול למטה, משא"כ בהתהוות הנבראים הרי נהפך הטבע להיות נברא, ומדוע יחזור לטבעו העצמי.

וכתב, שאולי משום כך אין אדה"ז מוכיח (בשעהיוה"א) מזריקת אבן, אלא מוכיח מקרי"ס, כי בקרי"ס מבאר הרבי דלא רק שהמים נצבו כמו 'נר' (שהוא כח המנגד לטבעם העצמי להיות ניגרים), אלא שנצבו כ'חומה' דהיינו שנהפך טבעם העצמי להיות כחומה ואעפ"כ רואים שהוצרך להיות הרוח קדים 'כל הלילה', וא"כ מזה שפיר יש להוכיח לבריאת יש מאין שגם כאשר נהפך עכשיו להיות טבע של נברא, עדיין צריך לכח המחדש בכל רגע היות שזה היפך טבע הקודם. ע"כ.

אבל עדיין צ"ב, איך יתרץ מה שבכו"כ מקומות בחסידות כן מובא משל מזריקת אבן על בריאת יש מאין?

אלא הביאור בזה שבאמת גם בזריקת אבן, הנה ע"י הזריקה נהפך טבעם לטבע חדש, ומבואר בפרטיות במאמר מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ד"ה נתת ליראיך (סה"מ תשי"א ע' 292) דטבע העצמי של האבן הוא להיות במצב של 'כובד' ו'מנוחה'. ובזריקת האבן "נפרץ גדר הגבלתו לגמרי" ונהפך ל'קל' ו'מתנענע', עי"ש בפרטיות. וא"כ מובן שפיר שגם זריקת אבן הוא משל מכוון על בריאת יש מאין.

ומה שבשער היחוד מביא מקרי"ס ולא מזריקת אבן מובן שפיר עפ"י הערת כ"ק אדמו"ר ב'שיעורים בספר התניא' לתרץ הראי' מקרי"ס ליישב להמינים שכופרים במופתי התורה, ומתרץ הרבי שהכוונה בהראי' דקרי"ס (אינו לתרץ להמינים אלא) אליבא דאמת איך ניתן להוכיח בכלל ע"י כלל שכלי (שצריך להיות בכל רגע ורגע) לגבי הקב"ה שאינו מוגבל בכללי השכל. ולכן מוכיח אדה"ז מקרי"ס שהצורך להיות בכל רגע ורגע שמזה מוכח שהנהגת הקב"ה בהבריאה היא באופן של כללי השכל וממילא מובן מזה ג"כ על בריאת שו"א.

ולפ"ז מובן בפשטות מדוע אין אדה"ז מוכיח מזריקת אבן, כי מזה רק מוכח שזהו כלל שכלי אבל עדיין אינו מוכח כלל על הנהגת הקב"ה, ולכן מוכיח רבינו מקרי"ס¹.

אבל מובן דלאחרי שמוכיח בתניא שכ"ה הנהגת הקב"ה שמתנהג עפ"י כללי השכל, שפיר יש להוכיח ג"כ מזריקת אבן שצ"ל בכל רגע ורגע, וכנ"ל.

♦ ♦ ♦

רמב"ם

בדין לא תעשו אגודות

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

רמב"ם פ"ב מהלכות ע"ז הי"ד: "ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג במנהג וזה נוהג במנהג אחר, שדבר זה

(1) וכמדומני שכן מבאר הגה"ח ר' יואל שיח' כהן בשיעוריו בתניא.

גורם למחלוקת גדולה, וכתוב לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות", ע"כ.

והנה דברי הרמב"ם מבוססים על סוגיית הגמרא ביבמות יג, ב. יד, א. דאיכא שם על המשנה "ב"ש מתירין הצרות לאחים לאחים, וב"ה אוסרים..." ומביאה הגמ' הא דמגילה נקראת ב"א ובי"ב וכו', ומקשה ר"ל לר"י "איכרי כאן לא תתגודדו...", ושו"ט הגמרא בזה ומקשה ממתניתין דב"ש וב"ה, ומתוך ר"ל, מי סברת עשו ב"ש כדבריהם, לא עשו ב"ש כדבריהם, ור"י אמר עשו ועשו". ומביאה הגמ' דרב סובר כר"ל ושמאל כר"י, ומסיק שם דלמאן דאמר עשו קרי כאן לא תתגודדו, ומשני אמר אביי כי אמרינן לא תתגודדו כגון שני בתי דינין בעיר אחת הללו מורים כב"ש והללו מורים כב"ה אבל ב' ב"ד בשתי עיירות לית לן בה. ומקשה רבא ע"ז, והא ב"ש וב"ה כשתי ב"ד בעיר אחת דמי. ומשני, אמר רבא כי אמרינן לא תתגודדו כב"ד אחת בעיר אחת פלג מורין כב"ש ופלג מורין כב"ה אבל ב' ב"ד בעיר אחת לית לן בה. עיי"ש בגמ' על שאלה זו אם עשו ב"ש כדבריהם אם לא. עיי"ש טז, א. ומסיק שם "ת"ש, בימי ר' דוסא בן הרכינס הותרה צרת הבת לאחין ש"מ עשו ש"מ".

ועיין בהמשך הגמרא דהביא הוספה למעשה זו היינו דלא הי' ר' דוסא בעצמו דעשה כן כ"א אחיו ששמו יונתן והוא הי' "בכור שטן", אבל ר' דוסא בעצמו סובר דהלכה היא כבית הלל, עיי"ש.

והנה הנו"כ ברמב"ם כולם כאחד מקשים עליו דאיך פסק כאביי במקום רבא הרי ק"ל בש"ס דהלכה כרבא בכ"מ כ"א ביע"ל קג"ם.

והנה רבו התירוצים לקושיא זו ומהם: הרדב"ז בתשובה בח"ה סי' י"א תירץ דמשום דמסתבר טעמי' דאביי, ומשו"ה פסק הרמב"ם כוותי' משום דלא ירבו מחלוקות בישראל. וזה שייך בב' ב"ד בעיר אחת, וקושיית רבא דב"ה וב"ש כב' ב"ד בעיר אחת שאני ב"ש וב"ה כיון שיש בכל כת מהם כמה וכמה בישראל כב' ב"ד בב' עיירות דמי, וגם שחסידיהם גמורים היו, וע"ש.

והנה באמצע דבריו שם הביא עוד סברא "ואע"ג דקי"ל כרבא לגבי דאביי, הא אמרינן דהנ"מ היכא דפליג בסברא דנפשי', אבל בסברא דאחריני לית לן האי כללא. והכא נמי איכא למימר דלא פליגי במימרא דנפשייהו אלא בתירוצא דקושיין אפליגו ובכי האי ס"ל לרב ז"ל דלא הדרינן לכללין, ע"ש. ומשמע מדבריו דאם אביי ורבא חולקין בתירוצ' קושיא בזה לא אמרינן הלכה כרבא.

ומעין זה מצינו בכס"מ רק באופן אחר שכתב: "ושמא י"ל דלא אמרו הלכה כרבא אלא היכא דפליגי אליבא דנפשיהו ולא היכא דפליגי אליבא דמ"ד", עיי"ש ודו"ק. וסברתו היא לא משום דהם מתרצין קושיא כ"א מפני שמחלוקתם תלוי' במ"ד אחר, וממילא יש מקום לפסוק שלא כרבא, ומאחר שמחלוקתם תלוי' במחלוקת רב ושמואל אם 'עשו' או 'לא עשו' א"כ אינו מוכרח לפסוק כרבא.

ובהגה"ה מביא בשם יד מלאכי סי' קנ"ט דכתב על הכס"מ: "חזר בו מזה בכס"מ תפילין פרק ד' הט"ו וברכות פ"ו, ה"ב. ותורות ריש פרק י'. והיינו דבהל' תפילין שם פסק הרמב"ם הטעם לתפילין שצריכין גוף נקי משום שלא יפיח בהן, וזהו כאב"י במס' שבת דאילו לרבא הטעם היא שלא יישן בהן, והקשה הכס"מ שם ג"כ הא קי"ל כרבא, ותירץ שם מה שתירץ, ולא כתב דאב"י ורבא חולקין אליבא דר' ינאי ומשו"ה יכול לפסוק כאב"י, ומינה דהכס"מ חזר ממ"ש כאן. וכן בהל' ברכות שם דפסק הרמב"ם דמברכים אקב"ו על נטילת ידים שזו מצות חכמים שנצטוונו מן התורה לשמוע מהן, וזהו ג"כ כאב"י במס' חולין ואע"פ שחולקין אב"י ורבא אליבא דר' יצחק מ"מ מקשה בכס"מ ולא תירוצן משום דחולקין אליבא דר' יצחק.

ובאמת מב' ראיות הנ"ל עדיין אין כ"כ קושיא על הכס"מ דאפשר לומר, דבהל' תפילין והל' ברכות, אב"י ורבא חולקים אליבא דהדיעה היחידה הנזכרת בגמרא, וא"כ מאי נ"מ לן אם הדיעה נאמר בשם מי שהוא או לא, ובזה הי' צריך להיות הכלל דהלכה כרבא, ורק בלא תתגודדו שחולקים במחלוקת אחרת היינו אם עשו ב"ש כדבריהם ואם לא, בזה יש לומר דאין אומרים הכלל דהלכה כרבא.

רק בהל' תרומות פ"י שם פסק הרמב"ם כרבא דשגגת מיתה הויא שגגה אע"פ שמחלקותם היא אליבא דר' יוחנן דפליג על ריש לקיש אם שגגם כרת הוא שגגה. והכס"מ כתב בפשטות דפסק כרבא משום דהלכה כרבא בכ"מ עיי"ש, ומזה משמע דחזר בו ממ"ש כאן בנוגע ל"לא תתגודדו".

והנה דרך אחרת מובאת בלח"מ דכתב: "ואפ"ל דרבינו פסק כמ"ד לא עשו, דהיינו רב לגבי שמואל דהלכתא כוותי' באיסורי' וע"ש שהאריך בזה. ומסיק אבל א"א לומר כן משום דבסוף הסוגיא אמרו ת"ש בימי ר' דוסא בן הרכינס הותרו צרות הבת לאחין, ש"מ עשו ש"מ. וא"כ כיון דבסוגי אסקינן כך לא הי' לו לרבנו למפסק דלא כסוגיא וע"ש שרצה ליישב והעלה שזה דוחק.

ועוד שיטה בביאור דברי הרמב"ם מביא בנו"כ בשם הר' דוד כהן
דבאמת פסק הרמב"ם כרבא וצריכין רק לשנות קצת לשונו וע"ש
שכולם הסכימו שזה דחוק מאד.

היוצא מכל הנ"ל דדברי הרמב"ם צריכים ביאור למה פסק כאביי
במקום רבא.

ועוד חזון למועד.



הלכה ומנהג

בענין מצות אכילת מצה כל שבעת ימי הפסח

הרב משה הבלין

רב הראשי ור"י תות"ל - קרית גת, אה"ק

כתב האדה"ז בשו"ע סימן תע"ה סעיף ל"ב וזלה"ק: "ואין חיוב
אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד שנאמר בערב תאכלו מצות,
אבל שאר כל הלילות וכל הימים אינו מוזהר אלא שלא לאכול חמץ
דהיינו שאם רוצה לאכול פת שנילושה במים יזהר שלא תבא לידי
חימוץ אלא יאפנה כשהיא מצה שלא נתחמצה עדיין, ועל זה אמרה
תורה שבעת ימים תאכל מצות, כלומר, ולא חמץ. אבל אם לא רצה
לאכול כלל פת שנילושה אלא שאר מיני מאכלים הרשות בידו",
עכלה"ק.

ואח"כ ממשיך בסעיף ל"ג וז"ל: "ואם נאנס ולא אכל מצה בלילה
זה אין לו תשלומין בשאר לילות וימים, לפיכך כשאוכל מצה בשאר
לילות וימים אינו מברך על אכילת מצה אף שלא אכל מצה עדיין
מכניסת הפסח ולא בירך עליה", עכ"ל.

ואינו מובן הלשון "לפיכך כשאוכל מצה בשאר לילות וימים אינו
מברך על אכילת מצה", שמשמע מכאן שמצד שאין לו תשלומין באם
נאנס ולא אכל בלילה הראשון זהו ההסבר שלכן אין מברכים על
אכילת מצה בשאר לילות וימים, לכאורה אינו מובן מה הקשר
וההסבר.

ועוד אינו מובן, שמשמע מהלשון של אדה"ז שבאם כן היו מברכים כל שבעת הימים על אכילת מצה היה הדין שאם נאנס ולא אכל בלילה הראשון, שהיה יכול להשלים בשאר הימים, הלא בסוכה רואים שהגם שמברכים כל שבעת ימי הסוכות ברכת לישב בסוכה, בכל זאת ההלכה בפשטות היא, שאם לא אכל בלילה הראשון כזית בסוכה, שלא יוכל להשלים בשאר הימים והלילות. וכך מובא במס' סוכה כז, א. וכן מובן בפשטות בשו"ע וכן בשו"ע אדה"ז סי' תרל"ט שמשמע שהלכה היא שא"א להשלים.

ובכלל אינו מובן, שמשמע כאן מלשון אדה"ז שהיות ואינו יכול להשלים כשנאנס ולא אכל בלילה, מצד זה אינו מברך כל שבעת הימים על אכילת מצה כולל כשנאנס, הלא לכאורה מה שאינו מברך על אכילת מצה בשאר הימים הוא מצד שזה רשות, כמבואר בסעיף ל"ב שהבאנו בתחלת דברינו, שאכילת מצה בכל שבעת הימים זה רשות, וא"כ לכאורה היה צריך להביא הדין שאין מברכים בשאר הימים בסעיף ל"ב, שהיות שבשאר הימים מצות אכילת מצה רשות לכן אין מברכין בשאר הימים חוץ מלילה הראשון. ובסעיף ל"ג רק להביא הדין שהיות ואם נאנס ולא אכל בלילה הראשון אינו יכול להשלים בשאר הימים, ולכן אין יכול לברך גם כשנאנס ולא אכל בלילה הראשון בשאר הימים, על אכילת מצה מצד שאינו יכול להשלים.

[והנה במ"מ וציונים של הרב אשכנזי שליט"א מובא שמקורו של האדה"ז בהלכות אלו הוא החק יעקב] וכך כתב החק יעקב בסימן תע"ה סעיף כד, ז. [לא כפי הלשון והסדר של אדה"ז]:

שבהתחלה כתב על מה שכתוב בשו"ע בסימן תע"ה סעיף ז' ש"אין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון" ועל זה כתב החק יעקב בס"ק כ"ד וז"ל: "אלא בלילה הראשון וכתב הכלבו סי' נ', ומה"ט אין מברכין על אכילת מצה רק בלילות הראשונות לפי שמכאן ואילך רשות", עכ"ל, ואח"כ ממשיך ומסביר למה אין מברכין. ובהמשך מביא החק יעקב מתוס' בסוכה כז, א. תוס' ד"ה חזר בו שכתבו, דאם לא אכל מצה בלילה הראשון אין לו תשלומין בשאר ימי הפסח. וע"ז כתב החק יעקב וז"ל: "ונ"ל ללמוד מזה דמי שלא אכל מצה בלילי הפסח משום איזה אונס, ששוב כשאוכל מצה אינו מברך על אכילת מצה כיון שהיא רשות ואין לו תשלומין", עכ"ל. וא"כ רואים מהחק יעקב שמחלק הנ"ל לשני סעיפים, קודם כותב על זה שהחיוב אכילת מצה הוא רק בלילה הראשון ושאר הימים זה רשות ולכן אין מברכים בשאר הימים. ואח"כ מביא מדברי התוס' שגם אם נאנס בלילה

הראשון ולא אכל מצה לא יכול להשלים בשאר הלילות והימים, ומזה לומד החק יעקב שגם בנאנס ולא אכל בלילה הראשון אינו מברך בשאר הימים והלילות.

אבל מלשון אדה"ז משמע שמזה שאם נאנס ולא אכל מצה בלילה הראשון אינו יכול להשלים בשאר הימים והלילות באכילת מצה, מזה לומדים שבשאר הימים והלילות אין מברכים על אכילת מצה כולל גם כשנאנס בלילה הראשון אין מברכים בשאר הימים והלילות על אכילת מצה.

והנראה לבאר כל זה, דהנה במס' סוכה כז, א. מבואר במשנה מחלוקת רבי אליעזר וחכמים שרבי אליעזר אומר שי"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה. וחכ"א אין לדבר קצבה חוץ מלילי יו"ט ראשון של חג בלבד, ואח"כ באותה משנה מובא "אמר רבי אליעזר מי שלא אכל (לילי) יום טוב הראשון ישלים לילי יו"ט האחרון של חג. וחכמים אומרים אין לדבר תשלומין, ועל זה נאמר מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות".

ובגמ' מובאת בהתחלת הסוגיא טעם המחלוקת בין רבי אליעזר וחכמים, שחכמים לומדים מהג"ש ט"ו ט"ו מחג המצות מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות. ורבי אליעזר לומד מתשבו כעין תדורו, עיי"ש.

ובהמשך שם הגמ' מביאה הסיפא של המשנה שרבי אליעזר סובר מי שלא אכל בלילה הראשון יכול להשלים בלילה האחרון, ומקשה הגמ', והא אמר רבי אליעזר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה, ומתרצת הגמ' שאמר בירא, אמר רב אמי חזר בו רבי אליעזר, ורש"י מפרש שם שרבי אליעזר סובר כמו חכמים שאין לדבר קצבה, כלומר שאין חיוב לאכול י"ד סעודות אחד ביום ואחד בלילה אלא החיוב הוא לאכול רק בליל יו"ט הראשון כמו חכמים, רק שרבי אליעזר סובר שאפשר להשלים שאם לא אכל בלילה הראשון, שאפשר להשלים בלילה האחרון [ועיי"ש במהרש"א ובמהרש"ל].

אבל תוס' שם בדף כז בד"ה 'חזר בו רבי אליעזר' חולק על רש"י וסובר, שרבי אליעזר אומר שאפשר רק להשלים החיוב של י"ד סעודות בלילה האחרון היות והי"ד סעודות לא חייבים לאכול בסוכה, ולכן אפשר להשלים בלילה האחרון. אבל מצות אכילה בסוכה בלילה

הראשון, שצריך לאכול בסוכה דוקא אי אפשר להשלים בלילה האחרון שאז אין חיוב סוכה.

והתוס' מוסיפים בזה"ל "ועוד כיון דממצה ילפינן לא מצינן שיהא אפשר להשלים למצה של לילה הראשון של פסח", עכ"ל התוס'.

ולכאורה מאין לתוס' שיותר פשוט שאין תשלומין ללילה הראשון של פסח באכילת מצה בשאר הימים, ממצות אכילת סוכה בלילה הראשון ששם אינו פשוט שאין תשלומין למצות אכילת סוכה בלילה הראשון בשאר הימים, עד שצריך להביא ראיה מפסח, הלא לחכמים שם וכן אליבא דרבי אליעזר שחזר בו אליבא דרש"י, גם בשבעת ימי סוכות הדין של תשבו בסוכות זה רשות, כלשון הגמ' בסוגיא, תשבו כעין תדורו מה דירה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל אף כאן כו', וא"כ אינו מובן למה במצה זה יותר פשוט בתוס' שאי אפשר להשלים את מצות אכילת מצה בלילה הראשון, יותר ממצות אכילת לילה הראשון של סוכות, גם כאן זה רשות וגם כאן זה רשות.

אלא על כרחך צריך לומר שהיות ובסוכה יש דין ברכה שמברכים לישב בסוכה כל שבעת הימים, לכן אולי אפשר להשלים. אבל במצה שאין דין ברכה במשך שאר שבעת הימים ולכן זה פשוט שאי אפשר להשלים, כלומר אם לא אכל בלילה הראשון שאי אפשר להשלים בשאר הימים, אבל בסוכה שיש ברכה בשאר שבעת הימים כמו שהובא לעיל מחק יעקב בשם הכלבו וכן יעויין בשו"ע הל' סוכה סי' תרל"ט ס"ק י"ז במ"א ובחת"ס שם. ולכן אולי יהיה אפשר להשלים בשאר הימים.

ולכן כתבו התוס' שבמצה זה פשוט שאי אפשר להשלים אכילת מצה בלילה הראשון היות ולא מברכים בשאר הימים, משא"כ בסוכה אולי היו יכולים להשלים, גם אליבא דרובנן עכ"פ בשבעת ימי הסוכות [לא כמו שיטת רבי אליעזר לפי ההו"א אליבא דהתוס' ואליבא דרש"י לפי המסקנא גם בליל חג האחרון] רק כמובן אחרי שלומדים בג"ש ט"ו ט"ז מחג המצות ולכן כמו שבחג המצות אי אפשר להשלים מצות אכילת מצה בלילה הראשון כך בסוכה אי אפשר להשלים מצות אכילת סוכה בלילה הראשון בשאר הימים, אבל בלי הגז"ש יכול להיות שהיה אפשר להשלים בסוכה מצד שמברכים כל שבעת הימים לישב בסוכה'.

ולפי"ז אפשר להסביר מש"כ בשו"ע אדה"ז בסעיף ל"ג שהיות ואינו יכול להשלים את מצות אכילת מצה בלילה הראשון לפיכך אין מברכין

בכל הימים על אכילת מצה כולל גם כשנאנס, היות שכל הלימוד שאם נאנס באכילת מצה בלילה הראשון אינו יכול להשלים, כמו שכתבו התוס' שזה דבר פשוט הוא מזה שאין מברכים על אכילת מצה כל שבעת הימים, כמו שהסברנו בשיטת התוס' שזה החילוק בין סוכה למצה שבמצה זה יותר פשוט שאי אפשר להשלים.

ולכן כתב האדה"ז בסעיף ל"ג הלשון לפיכך אין מברכים כל שבעת הימים כולל כשנאנס כי הדין הזה שאין מברכים, נלמד מהדין שזה פשוט כשנאנס באכילת מצה בלילה הראשון אינו יכול להשלים יותר ממצות אכילה בסוכה בלילה הראשון, שזה מצד שבמצה אין מברכים וא"כ לומדים מהל' זו שאין מברכים אבל מצד רשות לבד לא הייתי לומד שאי אפשר להשלים, כי גם בסוכה הוה כך, שזה רשות.

וכמובן שעכשיו שלומדים בג"ש ט"ו ט"ו מחג המצות שמה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף כאן, לומדים גם מזה שכמו במצה אי אפשר להשלים כשלא אכל, כן גם בסוכה וכמו שכתבו התוס'.

ולפ"ז יתורץ הקושיא שהקשינו על האדה"ז שמשמע שמצד שאי אפשר להשלים במצה לכן אין מברכים כל שבעת הימים כולל כשנאנס. שאלנו, שגם בסוכה אי אפשר להשלים ובכל זאת מברכים, ולפי מה שכתבנו מובן בפשטות, שזה לומדים בג"ש ט"ו ט"ו מחג המצות, וכמו שבמצה א"א להשלים כך גם אי אפשר להשלים בסוכה שזה לומדים בגז"ש מחג המצות, אבל מזה שבמצה פשוט שאי אפשר להשלים יותר מסוכה הוא אך ורק מצד שבמצה אין מברכים כל שבעת הימים משא"כ בסוכה, ולכן מדויק היטב הלשון בשו"ע אדה"ז.

והביאור בזה עפ"י הסברא אפשר לומר שבסוכה היות ומברכים כל שבעת הימים לישב בסוכה, (ועיין בחתם סופר בשו"ע הל' סוכה סימן תרל"ט על המ"א ס"ק י"ז שהבאנו לעיל, וכן החק יעקב בהל' פסח סימן תע"ה ס"ק כ"ד) מצד שזה מצוה חיובית הישיבה בסוכה כל שבעת הימים, א"כ לכאורה הוי אותו מצוה כמו בליל א' דחג הסוכות ולכן אולי אפשר להשלים,

ועל זה בא הלימוד ט"ו ט"ו מחג המצות, שבלילה הראשון זה חיוב נפרד, האכילה בסוכה, ועל דרך שמבואר בר"ן שם בסוכה ועוד ראשונים וכן בשו"ע סימן תרל"ט ובשו"ע אדה"ז סי' תרל"ט ס"ק י"ז, שבלילה הראשון צריך לאכול דוקא פת, וכן לפי דיעה אחת אפילו כשיוורדים גשמים, חייב לאכול בסוכה, שזה דין מיוחד אכילה בסוכה,

ואין כאן הענין של תשבו כעין תדורו שזה דין בשאר הימים, עכ"פ לפי הדיעה שאפילו כשיורדים גשמים חייבים לאכול בסוכה, ועל החיוב המיוחד הזה לומדים ט"ו ט"ו מחג המצות שבליילה הראשון חובה, ומכאן ואילך רשות, שהמצוה המיוחדת אכילת פת בלילה הראשון, הדין הזה בשאר הימים רשות וממילא אי אפשר להשלים כמו במצה.

ולפי"ז יובן הדיוק בגמ' שם בסוכה כז, א. שלומדים ט"ו ט"ו מחג המצות מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, שלכאורה אינו מובן מה צריכה להוסיף הגמ' שבסוכה מכאן ואילך רשות. [נענין בלשון אדה"ז בשו"ע הל' סוכה סי' תרל"ט ס"ק י"ז שמביא רק הלשון לילה הראשון חובה ואינו מסיים מכאן ואילך רשות].

הלא הדין שמכאן ואילך רשות לומדים רבנן באותו סוגיא כמה שורות לפני זה, מתשבו כעין תדורו מה דירה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל אף בסוכה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל. וא"כ מה צריכה הגמ' להביא הלימוד שמכאן ואילך רשות.

אלא הביאור בזה שהדין חיוב ישיבה בסוכה, בשאר שבעת הימים, זה דין של אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל מצד תשבו כעין תדורו. אבל החיוב המיוחד של דין אכילת פת בסוכה בלילה הראשון האם גם זה נמשך כשאר הימים, ועל זה באים ללמדינו שהחיוב המיוחד הזה בשאר הימים הוי רשות וממילא לומדים מזה כמו שכתבו התוס', שכמו שבמצה אי אפשר להשלים אכילת מצה כולל כשנאנס ולא אכל גם דין אכילה בסוכה החיוב המיוחד הזה אי אפשר להשלים בשאר ימי הסוכות ויש עוד להאריך בזה.



בדין חציצה

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

הנה בשו"ע הרב או"ח סי' קס"א כתב וז"ל: "מי שהוא צובע אין הצבע חוצץ על ידיו . . . וכן מי שאומנתו להיות שוחט או קצב וידיו מלוכלכות תמיד בדם אינו חוצץ . . . כיון שרוב בני אומניות הללו אין מקפידין אין חוצצין להם . . . והנשים שדרכן לצבוע ידיהם לנוי אין אותו צבע חוצץ, וכל זה במיעוט היד אבל אם רוב היד מכוסה בדבר

שיש בו ממש חוצץ אפי' לאותם שאין דרכם להקפיד, עכ"ל. ובביאור הלכה שם ס"ב ד"ה 'והיו ידיו' הבין בשיטת הרב, דס"ל דגם בנשים שדרכן לצבוע ידיהן אם רוב היד מכוסה חוצץ. וחולק על החי"א כלל מ' ס"י שדעתו שאינו חוצץ, וכ"כ בלחם הפנים לבעל קשו"ע סי' מ' לחלוק על החי"א, עיי"ש.

אכן באמת מקור החי"א מב"י יו"ד סי' קצ"ח אות י"ז בשם הרשב"א בת"ה וז"ל: "צבעים שעל ידי הנשים או שעל השער לנוי, יראה שאינן חוצצין לפי שאינן מקפידות בהן לעולם, אדרבה חוזרות ומתדשות אותן תמיד לנוי, אע"פ שצבע זה פושט בכל השער, ורובו אע"פ שאינו מקפיד עליו חוצץ, כאן מקפדת ורוצה להיות שם, והרי הוא כאילו הוא מגופו של שער, למה הדבר דומה לבגד צבוע שאין הצבע בדבר נוסף וחוצץ אלא כעיקרו של בגד ואינו חוצץ, שהרי מצינו טבילה לפרוכת אע"פ שיש בו תכלת וארגמן ותולעת שני" עכ"ל. הרי שהשער נ' בפני עצמו והוי ככולו, אפ"ה אינו חוצץ כיון שמקפיד שהצבע יהי' על כל השער.

וכ"כ הרא"ש מקואות פ"ט מ"ב אהא דקתני לא יטבול את הקומקום אא"כ שפשף. וכתב וז"ל: "מסתברא שלא קאי אשחרורית הנדבק בקומקום מבחוץ, שאין אדם מקפיד עליו ודרכה בכך וחשיב בדופן הכלי ואפי' בכולו אינו חוצץ, עכ"ל.

ולפ"ז י"ל שזה ג"כ שיטת הרב בעל התניא שכתב אפי' לאותן שאין דרכם להקפיד היינו בני אומנים שאין מקפידים, שידיהם יהוא דוקא צבועות אלא שאין מקפידים אם הן צבועות, לכן ברובו חוצץ אבל בנשים שמקפידות שידיהן תהי' דוקא צבועות לנוי, גם בכולו אינו חוצץ.



מצוות קידוש ה'

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

במצוות קידוש ה' הנלמדת מהפסוק (ויקרא כב, לב) ונקדשתי בתוך בני"י יש לחקור אימתי הוא שעת קידוש ה' אם בשעה שנהרג אז מקיים מצות קידוש ה' או דלמא בשעה שאונסים אותו לעבור עבירה באיום של מיתה והוא מסרב, דדוקא אז היא שעת קידוש ה' וכבר קיים מצוות ונקדשתי.

ויש בזה כמה נפק"מ גדולות וכדלקמן.

הנה בלקו"ש חכ"ז פר' אמור ב' מביא רבינו דברי התו"כ על הפסוק ונקדשתי שהוא מסור את עצמך וקדש שמי ושלא ע"מ שיעשו לו נס, ומבאר שנחלקו בזה רש"י והרמב"ם במי שמסר עצמו ולפועל ניצל ע"י נס, לדברי רש"י דלשון הפסוק ונקדשתי הוא לשון נפעל דהקב"ה, הרי גם נס ההצלה מתייחס להאדם אף שנעשה ע"י הקב"ה.

אולם לשיטת הרמב"ם עיקר מצות קידוש ה' הוא פעולת האדם ולא מה שהקב"ה עושה בשבילו, ופשיטא שאינו מתייחס להנעשה ע"י נס, ועיקר מצות קידוש ה' בהלכה להרמב"ם הוא מעשה ופעולת האדם, אשר לכן מחדש דעיקר מצות קידוש השם הוא דוקא כשנהרג רח"ל, דבזה מראה תוקף אמונת המקדש, ע"ש בארוכה.

וי"ל דנחלקו במה שחקרנו לעיל, דלדעת רש"י עיקר מצוות קידוש השם הוא בשעה שנהרג מכיון שלדברי רש"י העיקר הוא הנפעל, ובאם שנעשה נס, זה רק מגדיל קדושת שמו – (וראה שם בשיחה בארוכה בשיטת רש"י בזה).

אבל להרמב"ם עיקר מצוות קידוש ה' הוא בשעה שמוסר עצמו ומסרב, ואשר לכן ס"ל להרמב"ם דשלימות מצוות קידוש ה' הוא דוקא כשנהרג, וכלשונו בהל' יסוה"ת פ"ה הל' ד' - כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג - ע"כ דבזה מתבטא בגילוי ובמוחש תוקף אמונתו דהמקדש ואהבתו לה' כלשון כ"ק אדמו"ר שם בסעי' ה'.

איברא דשם בהערה 22 מביא גם משו"ת דבר שמואל ועוד, דאין הנאנס מצטרף לעשרה במצות קידוש השם, שכיון שעיקר קדה"ש הוא במיתת הנאנס באותה שעה בצרי להו עשרה, וכ' אף שלענין דינא לכאו' יש לעיין בזה, מכיון דמעשה דקדה"ש והריגתו הוא גם מעת שמסר עצמו עד הזמן שמת שרגע לפני"ז חי הוא, עכלה"ק וע"ש.

וכן שם בהערה 23 בדברי השל"ה לענין הברכה דיש לברך דאין לומר שאין לברך כי אולי יחזיר המעליל ויפטרנו וכו', כי תיכף כשמסר גופו להריגה קידש השם בתוך בנ"י.

ואף דמביא כ"ז אליבא דשיטת הרמב"ם י"ל דאינ"ה דבזה גופא נחלקו, דלדעת רש"י אין הנאנס מצטרף לעשרה - מכיון שעיקר מצוות קידוש ה' הוא בשעה שנהרג ובשעה שנהרג בצרי להו מעשרה עי"ז גופא שהנאנס אינו קיים, אבל לדעת הרמב"ם, דעיקר קיום מצוות ונקדשתי הוא כבר בשעה שמסרב שפיר מצטרף לעשרה.

וכ"ה לענין הברכה דס"ל להשל"ה דמברכין אף אם לבסוף חזרו בהם ולא הרגוהו ואין ברכתו לבטלה, זהו דוקא אם נאמר להצד דעיקר קיום מצוות קדה"ש הוא משעה שמסרב לעבור עבירה ומוסר עצמו למיתה.

ובענין זה גופא יש עוד נפק"מ אם שעת מצוות ונקדשתי הוא כשמסרב לאנסים או בשעה שנהרג, והוא בענין פרהסיא, דזה תנאי עיקרי הנלמדת מהכתוב ונקדשתי בתוך בני ישראל דצ"ל בפרהסיא דוקא, ולכמה ראשונים (הרמב"ן בסו"פ בן סורר ומורה, ונמוק"י שם, ודלא כהשאלות שאלה מ"ב, והרמב"ם פ"ה מיסוה"ת והחינוך מצוה רצ"ה רצ"ו שכתבו להדיא שהחיוב מסי"נ בג' עבירות הוא גם בצנעה וכן בשעת השמד) רק אז, בפרהסיא, מקיימים מצות ונקדשתי אבל בצנעא לא.

ובשל"ה מפורש דמברכים רק בפרהסיא, לקדש שמו ברבים. (אולם ראה במגדל עוז להיעב"ץ באבן הבוחן פינה א' אות כ"ו שכתב דמי שמוסר נפשו בצנעה מברך אבל משמיט תיבת ברבים).

דמה יהי' אם בשעה שמסרב יש עשרה ישראלים שם ובשעה שימתוהו לא יהיו שם עשרה (וכגון שכבר הרגוהו רח"ל לא' מהם וכדו'), דאם אזלינן בתר שעת הסירוב יש פרהסיא ואם בתר שעת המיתה אין פרהסיא.

וכן יש לקשר זה בהשאלה הידוע - ראה בשו"ת שבות יעקב ח"ב סי' ק"ו (הביאו הפתח"ת יו"ד סי' קנ"ז סק"ח) בעיר שהקיפוהו עכו"ם וא' יכול לברוח ולהנצל אי מותר לברוח או חייב לברוח. וע"ש די"ל דיסוד השאלה הוא מתי מתחיל שעת קיום המצוה שאז יש לדון אי שרי להפטר ממנה, ויש לחלק. ושם בתשובה מסיק דמי שיכול לברוח חייב לברוח, וכן כתוב בשל"ה שם.

והן אמת שכ"ז לפלפולא, דכבר כתב כ"ק אדמו"ר בהערה 22 שם אחרי שמביא שאלת הדבר שמואל לענין צירוף, וזלה"ק "אף שלענין דינא לכאורה יש לעיין בזה מכיון שהמעשה דקידוש השם והריגתו הוא (גם) מעת שמסר עצמו עד הזמן שמת". עכלה"ק.

הרי דדעת כ"ק אדמו"ר דהמצוה מתחיל כבר מעת שסירב.

והנה בענין זה כתבו כמה אחרונים (הגרמ"ח לאו הי"ד בקובץ מורי' תשמ"ח, ס' אמת ליעקב לר"י קמנצקי פר' אמור, ועוד) דמדלא כתוב תקדישו את שמי אלא ונקדשתי שהקב"ה כביכול הוא הנפעל, א"כ יש

ללמוד מזה דגם ע"י הקטנים אפשר שיעשה הענין הזה (ואולי אפי' גוי שגרם ע"י פעולתו קדוש השם מקבל שכר) מכיון שבמצוה זו העיקר הוא הנפעל ולא הפועל.

וא' מהראיות שמביאים הוא ממש"כ הרמב"ם ריש פ"ה מהל' יסוה"ת כל בית ישראל מצווין על קדה"ש, לרבות אפי' קטנים.

ולפמש"כ זה תלוי בהא דחקרנו לעיל אם עיקר המצוה הוא בשעת המיתה רח"ל או בשעה שמסרב כבר, ולפי משנ"ת דעת הרמב"ם בזה הוא דהעיקר הוא הפועל ולא הפעולה ובעיקר הוא מעשה האדם בשעה שמוסר עצמו, ודו"ק דלפי דעת הרמב"ם יוצא לכאן דקטן אינו יכול להיות מצווה בקידוש ה' כיון דהעיקר הוא הפעולה ולא הנפעל וכדי שיחייב על הפעולה צ"ל בר חיובא ולא קטן. ודו"ק.

וראה בס' בכל נפשך סי' ס"ו דדן בקטן שהגיע לחינוך אם מחויב למסור נפשו עקדה"ש מדין חינוך אף שעיקר מצוות חינוך היא לחנך את הקטן בקטנותו כדי להרגילו לקיים מצוות כשיגדיל, אבל הכא לא שייך ענין להרגילו במצוות שהרי אם ימסור נפשו שוב לא יכול לקיים מצוות בגדלותו, ואפשר דלא שייך בזה מצוות חינוך ע"ש.



איזה בגדים לובשים בחול המועד

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בהלכה מפורש שהבגדים שאדם לובש בשבת יהיו שונים ומיוחדים מהבגדים שלובש בימות החול. (שו"ע סי' רס"ב) ולגבי יו"ט כותב המחבר (שו"ע סי' תקכ"ט ס"א) "ובגדי יו"ט יהיו יותר טובים משל שבת".

בנוגע בגדי חול המועד כותב המגן אברהם (סי' תק"ל סק"א) "כתב התניא חייב לכבדו במאכל ומשתה וכסות כשאר יו"ט, עכ"ל. ומהרי"ל לבש הקט"א ומטרון של שבת".

ולכאן דברי המג"א צ"ע דמתחיל בדברי התניא המורים שבגדי חוה"מ צריכים להיות בגדי יו"ט, וממשיך בהנהגת מהרי"ל שלבש בגדי שבת, ואכן הפרי מגדים (אשל אברהם סי' תק"ל סק"א) כותב על דברי המג"א "עסי' תקכ"ט במגן אברהם ד' וצ"ע, י"ל בגדי יו"ט". וכוונת קושיתו, דבסי' תקכ"ט מפורש שבגדי יו"ט יהיו יותר טובים

משל שבת, ובמגן אברהם שם, סק"ד כתב הטעם: "משום דחייב בשמחה, ומטעם זה נהגו להרבות במיני מאכלים יותר מבשבת", וא"כ בחול המועד שחייב בשמחה אכן יצטרכו ללבוש בגדי יו"ט. ומדוע נהג מהרי"ל ללבוש בגדי שבת. וע"ז מתרץ הפמ"ג שי"ל שאכן לבש בגדי יו"ט. ולא בגדי שבת.

ב. והנה המשנה ברורה (סי' תק"ל סק"ג) מעתיק דברי המגן אברהם בשינוי דכותב: "גם חייב לכבד חוה"מ במאכל ובמשתה וכסות נקיה שלא ינהג בהן מנהג חול. ומהרי"ל לבש הקט"א של שבת". ומשמית דברי המג"א שכתב שחייב הכסות הוא "כשאר יו"ט". ובשער הציון (שם, סק"ד) האריך לבאר טעם השמטתו ותוכן דבריו הוא, דחיובי כבוד ועונג נאמרו רק לגבי יום טוב, ולא לגבי חול המועד, דבחוה"מ החיוב הוא רק שמחה, וא"כ לבישת בגדים נאים שהוא מחוייב מטעם כבוד אינו חייב בחוה"מ, ומה שאמרו דצריך לכבדו בכסות נקיה, "י"ל דהיינו לכבדו יותר מימות החול בכל זה, אבל אינו מחוייב לדמותו לגמרי בזה ליו"ט. . וע"כ נראה דאף לענין כסות נקיה אין מחוייב כיו"ט עצמו, רק יותר מימי החול", ועיי"ש עוד.

אבל אאמו"ר שיחי' בספרו חול המועד כהלכתו (פ"א סי"ט ובביאורים) מקיים דברי המגן אברהם כפשוטם, שבגדי חוה"מ יהיו כימי יום טוב ויותר טובים משל שבת, ודוחה ראייתו של המשנה ברורה. דדבריו בנויים על ההנחה שחייב לבישת בגדים הוא מטעם כבוד, וא"כ כשמוכיח שבחוה"מ אין דין כבוד א"כ הבגדים שלובשים בחוה"מ פחותים מיום טוב עצמו. אבל טוען אאמו"ר ומוכיח בכמה הוכחות וכולל מדברי המשנה ברורה עצמו שחייב בגדים הוא ג"כ משום שמחה (וכמפורש במגן אברהם שהעתיקנו לעיל) וא"כ מטעם שמחה צריכים בגדי חוה"מ להיות בגדי יו"ט, ועיי"ש.

ג. ואוי"ל כשנדקדק בדברי אדמוה"ז נמצא דרך לקיים דברי המג"א כפשוטם וגם שיוצדקו הנהגת המהרי"ל.

דהנה אדמוה"ז מתחיל ריש סימן תקכ"ט בזה"ל: "כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה, כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קודש". הרי בפשטות יש חיוב לבישת בגד מיוחד משום חיוב כבוד שהתבאר בהל' שבת סי' רס"ב ס"ג. (אף שלא פורט בהמשך הסעיף ב' כשפירט כמה מדיני כבוד). ובמהשך מבאר שכבוד ועונג אינן נוהגות בחולו של מועד (ס"ה) אבל יש חיוב שמחה (ס"ו), ובסעיף ז' מבאר כיצד משמחין

ומסיים הסעיף בזה"ל: "אבל בשר אין חובה לאכול עכשיו כיון שאין לנו בשר שלמים, ומ"מ מצוה יש באכילת בשר ביו"ט כיון שנאמר בו שמחה, והואיל וא"א לנו לשמח בו בעיקר השמחה שהוא אכילת בשר שלמים. יש לנו לשמחו בשאר כל מיני שמחות, לכך נהגו להרבות במיני מאכלים ביו"ט יותר מבשבת שלא נאמר בה שמחה, וכן בגדי יו"ט צריכים להיות יותר טובים מבגדי שבת", עכ"ל.

הרי לכאורה מבואר בדברי אדמוה"ז שיש ב' חיובי שמחה (א) עיקר השמחה (ב) לשמחו בשאר כל מיני שמחות, ומבואר בדבריו שחיוב בגדי יו"ט הוא מחמת ב' טעמים: (א) כבוד יו"ט, והוא כמו כבוד שבת. (ב) שמחת יו"ט. אבל לא עיקר חיוב השמחה שחייבים בה מן התורה, שזה מקיימים באכילת בשר שלמים ובזמן הזה, ביין כמבואר בריש הסעיף. רק השמחה המדוברת הוא המצוה לשמחת היו"ט בשאר מיני שמחות שהוא מתקיים במיני מאכלים, וכן בבגדים יותר טובים משל שבת. אבל כנ"ל אינו מחמת עיקר חיוב השמחה ביו"ט. רק מצוה נוספת על הגברא לשמחו בשאר מיני שמחות וכנ"ל. וזהו ג"כ כוונת המגן אברהם בסי' תקכ"ט שם שכתב "משום דחייב בשמחה" היינו המצוה דלשמחו בשאר מיני שמחות ולא בעיקר חיוב שמחה.

ד. ולפי"ז אוי"ל דאה"נ ביו"ט עצמו שיש חיוב כבוד ושמחה, לא מספיק לבישת בגדים המחויבים רק דין כבוד, ולכן צריך להוסיף על בגדי שבת בגדים מיוחדים שיהיו יותר טובים וכו'. כדי לקיים גם מצות שמחה. אבל בחוה"מ שאין דין כבוד נוהג, א"כ בעצם יכלנו ללבוש בגדי חול, אבל היות שיש מצות שמחה לכן לובשים בגדים מיוחדים שבזה מקיים ה"לשמחו בשאר מיני שמחות". אבל כאן יספיק לבישת בגדי שבת שהוא כבר בהוספה על בגדים הרגילים ובה יבטא שמחתו אבל אין צורך בבגדים המיוחדים ליו"ט.

ובזה מובן דברי המג"א שקודם מביא דברי התניא דחיוב הכסות הוא כשאר יו"ט מדין כבוד. וע"ז מביא מהמהרי"ל דחולק ע"ז וסברא ליה דמספיק שילבוש בגדי שבת, כנ"ל דחיובו הוא לא משום כבוד אלא "כדי לשמחו בכל מיני שמחות" ולזה מספיק בגדי שבת (וא"צ לתיקון הפרמ"ג דלעיל).

ויומתק זה עפ"י מה שמציין המג"א שם בסי' תק"ל "עיי' סי' תרס"ד", ושם כתב בסק"ג "ובמדינתנו נהגו ללבוש בגדי שבת". ולפי מה שכתבנו הרי הדבר מבואר שאכן מספיק בגדי שבת וכנ"ל. ובספר

חול המועד כהלכתו שם הערה מ"ו אכן הביא כו"כ פוסקים (אשל אברהם – בוטשאטש, נמוקי או"ח - מונקאטש. ועוד) שבגדי חול המועד שווים לבגדי שבת ופחותים מבגדי יו"ט. וכנ"ל. והמשנה ברורה יסבור שבגדי לבטא השמחה בחוה"מ מספיק בזה שהבגדים יותר מכובדים מימות החול.

ה. והנה בלבושי שרד מבאר ציון המג"א לסי' תרס"ד, דזה נמשך למש"כ תחילה ענין בגדי שבת, ור"ל דבסימן תרס"ד משמע דאין צריך ללבוש בגדי שבת בחוה"מ עיי"ש במג"א סק"ג.

ולכאור' אינו מובן היכן משמע כך במג"א, דהרי כתב שם שבמדינתנו נהגו ללבוש בגדי שבת, ומדובר בהושענה רבה, ומאי שנא הושענא רבה משאר ימי חול המועד.

וגם מביא שם המג"א הנהגת מהרי"ל דלבש הקיטל "אבל שאר בגדי חוה"מ לא היה משנה", ולכאור' לבש הקיטל על בגדי השבת שלבש בחוה"מ. (משום עניניו המיוחד של הושע"ר כמבואר בשו"ע שם שנוהגים בכמה הנהגות של יום הכיפורים) והיכן משמע בזה שאין ללבוש בגדי שבת בחוה"מ. ודברי הלבושי שרד צל"ע.

גם המשנה ברורה בשער הציון בסי' תק"ל במוסגר מביא דברי המג"א בסי' תרס"ד וכותב שמשמע מדבריו דבחוה"מ לבד מהושענה רבה אין המנהג ללבוש בגדי שבת, ומהרי"ל דעבד לנפשיה הוא דעבד. אבל כנ"ל צ"ב ראייתו, דהרי בפשטות לבשו בגדי שבת כמו בשאר ימי חוה"מ רק בנוגע הקיטל ע"ז כתב דדווקא הש"ץ נוהג וכן נהג המהרי"ל לעצמו. וצ"ב.



מחזיק ידי עוברי עבירה [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר (ע' 131) כותב דודי הרה"ג ר' משה אהרן וויס להעיר עד דברי שכתבתי בגליון תתצ"ט (ע' 58) בשיטת אדמוה"ז בדין מסייע ידי עוברי עבירה. וכותב דבהא דחילקו הפוסקים בין מסייע לפני שעת האיסור למסייע בשעת מעשה האיסור דרך אז יש איסור מסייע. רוצה הרב הנ"ל להביא ראיה דדעת אדמוה"ז אינו כן.

והוא ממש"כ בהל' ריבית ס"ג "ואסור להתעסק בין לזה ולזה ברבית וכו'. או שסייע אחד מהם או הורהו מקום ללות או להלות, ה"ז עובר משום ולפני עור וכו', ואם הי' נעשה בלעדו אסור מד"ס מפני שמחזיק ידי עוברי עבירה", ולכאור' זה שהורהו מקום ללות או להלות, הרי היה קודם שעת האיסור ועוד לא התחיל האיסור של הלוואה בריבית, ואעפ"כ דעת אדמוה"ז שאסור מפני שמחזיק ידי עוברי עבירה. מכאן יש ראי' דסובר דיש איסור מסייע אפי' לפני שעת האיסור ולא כמבואר בפוסקים.

ול"נ דאין לדמות מילתא דריבית למה שנתבאר בדברי הפוסקים. דבריבית הפירוש "הורהו מקום ללות או להלוות" הוא לכאור', שבא אדם ושואל היכן ניתן להשיג הלוואה בריבית, והיינו דאומר בפירוש שברצונו ודעתו לעשות עבירה של הלוואה בריבית. ובאופן זה הסיוע הוא ישירות לרצון האדם לחטוא ח"ו. ובזה אכן נקטינן שאף לפני שעת איסורו בפועל יהי' איסור לסייע לו לבצע העבירה. אבל בשאר הדוגמאות המבוארות בשו"ע כגון להאכיל למי שיודע שלא נטל ידיו. הרי כשמושיטו לו אין כאן בנתיים ביטוי רצון האדם לחטוא ולאכול בלי נט"י. וכמו"כ בהשאלת כלי מלאכה בשבת לישראל החשוד לעשות מלאכה, שוב אין כאן ביטוי רצון האדם לבצע בו מלאכה בשבת, והוא רק בגדר חשוד. ולכן בדינים אלו איסור יסייע יתחיל רק בשעת האיסור עצמו כדברי הפוסקים או עכ"פ בזמן שאסור המלאכה כפי שדייקנו בדברי אדמוה"ז.

ויסוד הדבר מבואר בריטב"א (ע"ז ו, ב) שכתב בתוד"ה וז"ל: "אבל מכל מקום אי תבע ליה בפירוש לאיסורא. נהי דמשום ולפני עור ליכא, אכתי איסורא במלתא, משום מסייע ידי עוברי עבירה. כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות באיסור", עיי"ש.

הרי שתולה איסור מסייע בתביעה לאיסורא, לפי דברי הריטב"א ואף שבפשטות אדמוה"ז לא נחית לתנאי זה – תביעה בפירוש – לאיסור מסייע, אבל עכ"פ מבואר לכאור' החילוק בין מש"כ אדמוה"ז בהל' ריבית למה שנראה דבריו בשאר הדינים, ולא יהיו דברי אדמוה"ז בחומרא כ"כ משאר הפוסקים, ודו"ק.



מנהגי חב"ד

הרב יוסף רבינאוויטש

ברוקלין נ.י.

בקונטרס "התקשרות" גליון 549 ע' 17, ע"ד ה"כריעה" שצריך לעשות קודם פסיעת 'עושה שלום' בשמונה עשרה, כ' בהע' 2: "בהנהגת הרבי לא ראינו כריעה כאן (וגם הכריעה שבשאר המקומות בשמו"ע היתה פחותה משיעור זה האמור בשו"ע אדה"ז סי' קיג ס"ד), וכמובן אינה הוראה לרבים." ועד"ז בהע' 7, בנוגע לענין אחר). ואח"כ מביא מס' המנהגים ע"ד הסדר בהרכנת הראש באמירת 'עושה שלום' ובהע' 10 מביא שמנהג הרבי הוא באופן אחר, ומסיים: "וכמובן שרק הנדפס בס' המנהגים שייד לרבים ולדורות". ובגליון תקז ע' 15 בנוגע ל'חדש' מביא שלמעשה נזהרים בזה - למרות מש"כ בשיחות קודש אחש"פ תש"מ שאין אף אחד (בני). שנוהג כן [בתש"מ!]. וכעין זה ראיתי כו"כ פעמים ב"התקשרות".

והנה יש לחקור: איזו מנהגים הינם 'מנהגי חב"ד' שכ"א יכול וצריך להתנהג? האם רק המנהגים שנכ' במפורש בס' המנהגים וכיו"ב, או גם הנהגות שראינו אצל רבותינו נשיאנו? ואם נאמר שגם הנהגות הרביים הינם 'מנהגי חב"ד', האם זה חל על כל הנהגותיהם, או יש הרבה דברים שהם הנהגות פרטיות שאינם שייכים לרבים?

והנה, באג"ק חי"ט ע' רפא-ב כ' וזלה"ק: "...אבל הבעיא עתה - האם יש לנגוע בנקודת ההתקשרות של מי שהוא לרבותינו נשיאנו, אפילו באם מתבטא ביותר על המידה. ויש לקשר לזה גם סיפור חז"ל (סוכה לב סע"ב) מהדר כו' הואיל דנפיק מפומי' - אף שבודאי בעל הפס"ד עצמו, רב כהנא, לא הידר שיהי' דוקא תרי וחד, אלא רק דנפק מפומי', ולכן על תלמידו להדר לנהוג מתאים לדבריו, שבזה מתבלטת השייכות, וכש"כ בנדו"ד, ענין שבפועל. ועוד, הרואה - השינוי יעורר אותו לשאול הטעם ויקבל המענה, שזהו מנהג אבותינו נשיאנו כו', וכמרז"ל עד חברון".

ובהתוועדויות תשד"מ ח"ג ע' 2077: "והגע עצמך: למרות שרב כהנא לא אמר שיש להדר ב'תרי וחד', כ"א שגם 'תרי וחד' כשר, למרות היותו 'הדס שוטה', ובודאי ס"ל ש'תלתא בחד קינא' כ"ש דכשר - מ"מ, "הואיל ונפיק מפומי' דרב כהנא" - רבו - ש'חד ותרי' גם כשר, לכן, הידר לקחת 'תרי וחד' דוקא . . ומזה מובן במכ"ש וק"ו

שכאשר דרכו של ה'רבי' שלך היא באופן כך וכך - בודאי אין לך מה לחפש בשדות אחרים. . . אצל יהודי לא קיים ענין של 'שיתוף', ובלשון חז"ל: "אנו אין לנו אלא ה' אחד כו' וכהן גדול אחד!". ועד"ז באג"ק ח"י"ח ע' תכז.

ובאג"ק ח"כ ע' י: "הוראת חז"ל ברורה. מהדר אתרי וחד הואיל ונפיק מפומי' דרב כהנה. . . כ"ש וק"ו בנדון דידן, שבזה לא רק דבר הרב אלא שמעשה רב".

ולכאורה, הרי ידוע שישנם כמה ענינים השייכים רק ל'בית הרב', ל'נשיא', ולא שייכים לכולם, ואין ענין 'לחקות' וכו'. א"כ איזו מנהגים צריכים להדר בהם ולעשות ואיזו לא?

הנה, באג"ק ח"ה ע' ו, בנוגע לזה שכו"כ מנהגים וסיפורים שלא היו ידועים לחסידים בדורות שעברו ועי"ז יצאו 'אי הבנות' - נתגלו דוקא בדורנו, כ' (תרגום חופשי): "מנהגנו מיוסדים ע"ז שאדמו"ר הרי"צ סיפר איך שאביו התנהג. . . הרביים דייקו מאוד בהמנהגים, רק לא פרסמו הכל לכן לא ידעו חסידים. . . וזכה דורנו. . . שנתנה רשות לגלות".

ובאג"ק ח"כ ע' לט, בנוגע למנין ה'שברים' בתקיעת שופר, שהגר"י לנדא כ': "אני שמעתי. . . תקיעות רק מכ"ק קדה"ק בעצמו והיו כמה דברים. . . שהיו מוקשים לבן אדם פשוט. . . דיברתי פעם עם. . . וענה לי, מה איכפת לי "ער בלאזט דאך", און נאכטאן, הלא לא נהוג אצלנו...". כ' וזלה"ק: "אף שכן הוא בהנהגות של עצמו - צע"ג אם כן הוא במה שעושה להוציא אחרים (עכ"פ - גם אחרים) ובמ"ע מה"ת, ובפרהסיא. ועאכו"כ - בתק"ש (ולא בהברכה) שכאו"א מקיים המצוה, והרי שומע השברים באופן כו'. וק"ל".

ואת"ל שהנ"ל הוא רק בנוגע לענינים מסויימים (כמו ענינים שכ' או דברו אותם), ולא לכל דבר שהרבי עושה? וגם שיש לחלק בין "מנהגי בית הרב" ל"מנהגי הנשיאים" וכו' (ע"ד אג"ק ח"ג ע' קמ. הי"י ח"ב פסקא 10).

הנה ראה בלקו"ש חכ"ג ע' 522 שכ' (תרגום חופשי): "מנהגי בית הרב מחולקים: א) מנהגים כלליים, מנהגים שפירסמום ברכים. ב) מנהגים פרטיים, מנהגים שנהגו בחשאי. בשנים האחרונות. . . גילה אדמו"ר הרי"צ הרבה מנהגים, גם מאותם מנהגים שנהגו בחשאי. . . לא הי' זה סתם ענין של "דרוש וקבל שכר", אלא ענין של הוראה

בנוגע לפועל. והיינו, שכל אלה שהגיעה אליהם הודעת המנהגים, יתחילו גם הם, לאחר הכנה במדה ידועה, להתנהג כן בפועל. וגם - על יסוד ה"כלל גדול בתורה" "ואהבת לרעך כמוך" - שהם ימסרום לאלה שעדיין לא יודעים אודותם, שגם הם יתנהגו כן. . . והגם שידוע שאין להתפס ("מ'דארף זיך ניט אנכאפן") להידורים שלא שייכים אליהם, ומה גם שלפעמים ישנו גם חשש שיעשה מההידור עיקר, ועל העיקר לא ישים לב כדבעי - מ"מ, אותם ענינים שגילו והגיעו אליהם, בהשגחה פרטית, קרוב לודאי שזוהי הוראה מלמעלה שיש לזה שייכות אליו (וכמובן - צריך להבטיח ("באווארענען") שלא יהי' החשש האמור)...".

ובהתוועדויות תשמ"ג ח"א ע' 56: "כ"ק מו"ח אדמו"ר הי' נוהג להזכיר נשמות - בלחש - גם ביום ב' דר"ה. . . אמנם לא פירסם מנהג זה, אבל היות שסיפר זאת לי - בוודאי ידע שסוכ"ס אגלה מנהג זה! אין הכוונה לפירסום הדברים לקבוע אם זהו מנהג השייך לכאו"א אם לאו, ובר"ה הבא - יחליט כאו"א כיצד להתנהג בענין זה". וכעין זה גם באג"ק ח"ב ע' קנ.

וראה באג"ק חי"ג ע' שלו ועוד, שמביא רא' למנהגים, מהנהגות הרבנים ב'יחידות'.

ובהתוועדויות תשמ"ג ח"ג ע' 1226: "הנהגות רבותינו נשיאנו שהתפרסה ברבים. . . אינה שייכת ליחיד סגולה בלבד, הנהגה של "נשיא", וכיו"ב, כי אם - לכ"א ששמעו אודות הנהגה זו".

באג"ק חי"ג ע' שלו. בנוגע לקריאת המגילה כ' הגר"י לנדא, שכשקרא את המגילה לפני הרבי הרש"ב הורה לו הרבי לא לכפול תיבות 'ולהרוג' 'ולפניהם', ושכן הי' כשקרא לפני אדמו"ר הרי"צ ושאל שא"כ למה כ' במנהגי פורים לכפול? כ' וזלה"ק: "...אפשר שהי' בזה משנה ראשונה ומשנה אחרונה (ההדגשות אינן במקור). . . דא"ג אז קראתי המגילה לפניו בכפילת הנ"ל, והביע תנועה של שביעת רצון...". וראה אג"ק חט"ז ע' פד.

בסה"ש תשמ"ח ח"א ע' 155: "...ומכיון שנהגו כן ברבים ובפירסום - הרי זה הוראה לרבים". ובהע' 8: "(משא"כ ההנהגות שלא נתגלו לכל (ואעכו"כ ההנהגות שלא נתגלו אפי' ליחיד סגולה), מכיון שאינן הוראה לכל. . . דוגמא לדבר - ב"מעשה אבות", שכל פרטי המאורעות. . . [שנכ' בתורה] אינן אלא מעט מזעיר מכל ריבוי המעשים וההנהגות

. . כי, רק הענינים ד"מעשה אבות סימן (והוראה) לבנים נתגלו . . וי"ל שעד"ז נהגו רבותינו נשיאנו - לגלות רק הענינים שהם הוראה לרבים".

התוועדויות תשמ"ח ח"ד ע' 304: "...הטעם על לבשת בגדי משי . . בהנהגת רבותינו נשיאנו, שבכל ענין של יו"ט לבשו בגלוי בגד משי. ומכיון שהם נהגו זאת בגלוי, זה סימן שאין זה הנהגה מיוחדת לנשיאי הדור" (ההדגשות אינן במקור).

וגדולה מזו מצינו, בהנהגה מסויימת שהי' אפשר לפרש שאדמו"ר הריי"צ נהג כן מטעמי בריאות וחלישות, ומ"מ מצינו דבר מענין בהתוועדויות תשמ"ח ח"א ע' 4-243:

"בעניני הנהגות של רבותינו נשיאנו - יש הנהגות שנהגו בחדרם פנימה, אשר, חלק מהם גילו לרבים, וחלק מהם לא גילו, כמוכח וגם פשוט. אמנם יש הנהגות שנהגו בגלוי, ויתירה מזה - ברבים, עד להנהגות שנהגו בבית-הכנסת ובבית-המדרש". וממשיך שם לומר שהנהגת אדמו"ר הריי"צ בזה"ס בעת אמירת הלל, שהי' אוחד רק את הלולב, ורק בעת הנענועים הי' נוטל גם את האתרוג ומחברו לג' המינים. ושואל, שלכאורה ע"פ קבלה וחסידות היו צריכים לאחוז את כולם יחד משך כל זמן אמירת ההלל. ומבאר הטעם, כי הי' נשמר מאוד פן יקבל האתרוג שריטה.

וממשיך שם: "...הנהגה זו ראינו בשנים האחרונות כאשר מצב בריאותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר לא הי' בשלימות כו' . . ולכן היתה זהירות יתירה . . שמא ישרט האתרוג בגלל רעד הידים כו' . . מכיון שבפועל ממש נהג כ"ק מו"ח אדמו"ר באופן האמור (מאיזה טעם שיהי') - הנה כו"כ מהחסידים שדייקו להתכונן בהנהגתו התחילו גם לנהוג כן . . כמנהג הרב" (ההדגשות אינן במקור).

מכל זה יוצא לכאורה, שאין שום בעי' וזה גם לא 'שפיץ חב"ד' יותר מן המידה, לעשות ולחכות ענינים ש'נשיא' עושה, ובפרט ברבים ובאופן קבוע, ואדרבה.

ולא באתי אלא להעיר.



מלאכת הבערה בגוף האוכל ביו"ט

הרב מ"מ מטוסוב

'כולל מנחם' שע"י המזכירות

בשו"ע אדה"ז סי' תק"ז סעי' ג' מבאר רבינו דאע"פ שאסור להסיק עם עצים שנפלו מן האילן ביו"ט, מ"מ אם נפלו לתוך התנור (או שהניחם נכרי שלא מדעתו) אם הי' בתנור עצים אחרים של היתר אע"פ שעצי ההיתר היו מיעוט, מותר להוסיף עוד עצים של היתר כדי לבטל עצי האיסור.

וממשיך דאע"פ שאסור לבטל איסור בידים, ובפרט שהוא דבר שיש לו מתירין שאפילו באלף אינו בטל, מ"מ כיון שהאיסור להסיק בעצים שנפלו מן האילן הוא רק מדרבנן, וגם אינו נהנה מהם עד לאחר שנשרפו, שרק אז אופה את הפת, ואז הרי אין האיסור בעין, ולכך הקילו לבטל בידים.

ומוסיף דיש אופן דמותר לבטל העצים גם כדי ליהנות מהם קודם שישרפו ויכלו לגמרי, והוא לבשל קדירה, אע"פ שבשעת הבישול עצי האיסור עדיין בעין. והטעם לזה, מבאר וז"ל: "כיון שבישול התבשיל אינו עיקר הנאתו, אלא אכילתו היא עיקר הנאתו, ובשעת אכילתו אינו נהנה אלא מחום האש של איסור שבתבשיל, וחום זה שבתבשיל הוא מופרד ומובדל כבר מן גוף האש של איסור, הרי אינו נהנה כלל מגוף האיסור שהוא בעין".

מבואר מדבריו דאע"פ שאסור לבטל איסור בידיים מ"מ בנידוד הקילו, מכיון שנהנה מהעצים אחר שכבר נשרפו. ומה שמותר לבשל אע"פ שאז האיסור עדיין בעין, ע"ז מבאר מכיון שעיקר הנאתו הוא לא מהבישול אלא מהאכילה, ובעת האכילה אינו נהנה אלא מחום האש של איסור, חום זה כבר מופרד מגוף האש, ונמצא שהנאתו מופרד מהאיסור, ולכן מותר לבטל העצים בידים.

ולכאורה צ"ע שהרי בסי' תצ"ה סעי' ב' מבאר רבינו שהגדר דמלאכת אוכל נפש שהותרה ביו"ט הוא מלאכה שנעשה בגוף האוכל. וז"ל: "כל אלו כיון שהן נעשין בגוף האוכל ומשקה וכשאדם נהנה מהאוכל ומשקה הרי נהנה מגוף המלאכה עצמה". אבל לפי כלל זה אינו מובן למה הותרה מלאכת הבערה, שהרי הבערה אינו בגוף האוכל, ועל זה ממשיך וז"ל: "מ"מ כיון שהיא מתקנת את האוכל, שהרי ענין ההבערה היא הוצאת האש או שמרבה האש, וגוף האש זו

שהוציא או שהרבה, היא המתקנת ומבשלת את האוכל, הרי גם היא בכלל מלאכת אוכל נפש, ועיי"ש בקו"א ס"ק ב'.

וזה מובן, דכל הסיבה שמותר להבעיר אש ביו"ט, אף שמלאכת אוכ"נ הוא רק מלאכה שבגוף האוכל (ובאם לאו ה"ה בגדר דמכשירי אוכ"נ וכמ"ש בסי' תצ"ה קו"א ס"ק ד'), הוא משום שגוף האש מתקנת ומבשלת את האוכל ולכן הוא חלק מהאוכל ונקרא מלאכת אוכ"נ.

ולכאורה ביאור זה הוא בסתירה להמובא לעיל מסימן תק"ז שמבאר איך שמותר לבטל עצי האיסור, שהחום שבתוך האוכל (שממנו הוא נהנה), כבר מופרד ומובדל מגוף האש, וא"כ לכאורה הבערה צ"ל בגדר דמכשירי אוכ"נ כיון שאינו בגוף האוכל רק נפרד ממנו, ואיך זה מתאים אם המובא מסימן תצ"ה שמלאכת הבערה נחשב כמלאכת אוכ"נ כיון שהוא בגוף האוכל?

ולכאורה י"ל בזה, שהחילוק הוא אם מדברים בקשר לפעולת הבישול או בקשר להאוכל המבושל כבר. דהנה פשוט מאד דזה שרבינו כותב בסי' תק"ז "וחום זה שבתבשיל הוא מופרד ומובדל כבר מן גוף האש של איסור", אין כוונתו לומר שבשעת הבישול אנו מחלקים בין גוף האש והחמימות שמגיע לתוך האוכל, שהרי כל החמימות הוא רק בכח האש, וכמבואר להדיא בסימן תצ"ה בהטעם שהבערה נקראת מלאכת אוכ"נ שהרי היא מבשלת את האוכל, אלא כוונתו לומר שבשעת הנאת האדם כשיש לפניו אוכל מבושל הוא כבר נפרד מגוף האש.

והביאור בזה, דהנה מובא לעיל שכאן רבינו רוצה לבאר למה מותר לבטל עצי איסור בידים, וע"ז מבאר שהנאת האדם הוא לא מהבישול (שהוא כנ"ל מגוף האש) אלא מאכילת מאכל מבושל, ובשעת אכילת המאכל המבושל ההנאה שלו מגיעה ממה שהאש פועלת בהאוכל (דהיינו שבישול), ובלשון רבינו "מחום האש של איסור", נמצא שבשעת האכילה אינו נהנה באופן ישיר מגוף האש אלא ע"י פעולתו באוכל, שבשעת אכילתו כבר מופרד מהאש, ולכן מותר לבטלו בידים כיון שלא ינה ישירות מהאיסור.

וע"פ הנ"ל שההפרדה בין גוף האש לאוכל הוא בקשר לאכילת האדם, אבל לא בקשר למלאכת הבישול, מובן דיוק לשון רבינו בסי' תצ"ה לשאר מלאכת אוכ"נ ומבאר "וכשאדם נהנה מהאוכל או משקה הרי נהנה מגוף המלאכה עצמה", ובמלאכת הבערה כותב "כיון שהיא

מתקנת האוכל", ואינו כותב כיון שנהנה מגוף המלאכה? (עי' במ"מ וציונים שם).

וע"פ הנ"ל פשוט שבנוגע להנאת האדם שהיא האכילה, אין הוא בגוף האש, ולכן מצד הנאת האדם אין היתר למלאכת הבערה ביו"ט, אלא "כיון שהיא מתקנת האוכל", ר"ל שבשעת המלאכה שהיא הבישול האש פועלת בגוף הדבר, לכן מלאכת הבערה נחשבת כמלאכת אוכל"נ.



העברת ההפטרה של יו"ט בערב יו"ט

הת' ניסן משה הכהן ווייספיש
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' רפ"ה כותב אדה"ז ההלכות בנוגע החיוב לקרוא הפרשה של השבוע בכל שבוע ושבוע, שנים מקרא ואחד תרגום.

בסעיף ט' כותב אדה"ז: "אין צריך לקרות פרשת יו"ט לעצמו בערב יו"ט שהרי כבר קרא או יקרא פרשה זו בשבתה..."

ובסעיף י' ממשיך וכותב "ההפטרות של כל השבתות אין צריך לקרותן מן הדין אלא שנהגו לקרותן כדי שיהא בקי בה ויודעה כי שמא יקראוהו למפטיר בבית הכנסת ובד' פרשיות יש לו לקרות ההפטרה של ד' פרשיות שמפטירין אותה בבית הכנסת ולא הפטרה של פרשת השבוע וכן בשבת ראש חודש ומחר חדש ושבת חנוכה...". ואדה"ז ממשיך בנוגע המקומות שנוהגים להפטיר שוש אשיש כשיש חתונה שיש לו ג"כ לקרותה לעצמו... כי שמא יקראוהו למחר...

ולפי"ז אולי י"ל שאף שבערב יו"ט אין צריך לקרות פרשת יו"ט לעצמו שהרי כבר קרא או יקרא פרשה זו בשבתה, אבל מ"מ יש לו לקרות ההפטרה של יו"ט בערב יו"ט כי שמא יקראוהו למחר, וכן ההפטרה של יו"ט שני, אולי יש לו לקרותה ביום טוב ראשון, וכן צ"ע בנוגע להפטרות של תענית ציבור, תשעה באב, ומנחת יו"כ, האם יש לו לקרותן לפני זה כדי שיהי' בקי בהם כי שמא יקראוהו למפטיר.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמוותר [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

ביאר הר' מ. צ. בגליון העבר (ע' 134) בענין החילוק בין קליפות למוקצה אחר, לכאור' לא מצינו שום מקור לזה.

ומה שכ' הת' מ.מ.צ לחלק בין אם הי' בסיס לדבר האסור והמוותר, ובין אם נעשה בסיס רק לדבר המותר, הנה בתחלת סעיף ס"א מדבר באופן שלא הי' בסיס לאיסור ולהיתר, ואעפ"כ צריכים לנער, (וצע"ק קושייתו של הר' וו. ר. דהי' יכול להיות בסעיף סא מתחילתו לסופו, שבתחלת הסעי' הרי מדבר ג"כ במטלטל דבר ההיתר, ודבר האיסור מטלטל ע"י ואעפ"כ צריכים לנער את האיסור. ובסוף הסעי' הוא ג"כ עד"ז שמטלטל דבר ההיתר עם דבר האיסור, וכאן אין צריכין לנער, ויכולים לבאר זה ע"ד שכתבתי בגליון הקודם, שהקליפות אינם בטלים לגבי הטבלא והמפה (והטוב אפשר לומר כי הטבלא והמפה נעשו כדי לשמש גם להקליפות) משא"כ לגבי הפת הם בטלים.



השארית צמר ביורה ע"ג האש בשבת [גליון]

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון העבר (ע' 88) הקשה הר' ד. ט. שיחי' עמ"ש כ"ק אדה"ז בסימן רנ"ב ס"ב שאסור להשאיר צמר ביורה ע"ג האש, כלומר בסיר שהצמר נצבע שם מחשש שיחתה בגחלים, ושם לא נזכר הקולא בגרוף וקטום.

ומביא מסי' ת"ג ס"א ורנ"ד ס"א, וכתב "אבל גבי צמר שביורה לא מוזכרים קולות אלו, וצריך להבין מדוע לא התירו ג"כ בצמר בגרופה וקטומה או בתנור טוח בטיט".

ותמהתי, דהא כתב רבינו "והוא שתהא היורה עקורה מעל האש כל השבת כולה... וגם שתהא היורה טוחה בטיט סביב כסויה", ואיך יעלה על הדעת שיתירו בגרוף וקטום אם היורה צריכה להיות עקורה כל השבת כולה שעדיפה מגרוף וקטום ? !

וכתב הנ"ל "והנראה בזה, דמכיון שיש תועלת בחיתוי, חששו גבי צמר שמא יחתה אע"פ שהוא גרוף וקטום או תנור טוח בטיט מכיון שחש חשש קטן שישכח, ורק גבי תבשילים ומאכלים התירו משום עונג שבת",

ואשטמיתיה דברי הפמ"ג א"א (רנב, ב) דלפי הטור - הטעם הוא "דלעולם צריכים הסמנים בישול". ולפי הר"ן הטעם הוא - "דלא יחרוך דרך הצובעים להגיס וממלאכת הצביעה היא חייב משום צובע". וראה גם במחצית השקל על אתר.



הדחת בשר ביום ג' שחל בשבת [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר (ע' 136) כתב הת' מ.מ.צ. שיחי' דברי הנודע ביהודא מהדור"ת סי' כז בנוגע אווזות שלא נמלחו וחל יום ג' בשבת, והקשה עליו שהנו"ב סותר רק טענתו של המג"א שלהדיח הבשר הוא מתקן ושגם הוא מוקצה אבל לא סתר טענתו של המג"א שהוא מכין משבת לחול.

ובאמת גם השבות יעקב (ח"ג שאלה כב) חלק על המג"א בזה וגם הוא סתר למה אינו מתקן אבל לא כתב כלל בנוגע להכנה. (החילוק לדינא בין השב"י להנו"ב הוא דהנו"ב מתיר גם לישראל והשב"י מתיר רק לומר לנכרי ומה טוב לומר לנכרי לומר לנכרי אחר כדי שיהא שבות דשבות).

והנראה לתרץ הוא שהכנה ומתקן היינו הך. וכמ"ש כ"ק אדה"ז בסי' תצה סט"ו: ולא אסרו לעשות שום הכנה מיו"ט לחבירו. . אלא בדבר שמתקנו ומקרבנו להנאת האדם ע"י הכנה זו כגון להכניס יין מן המרתף לבית ביו"ט ראשון כדי לקדש עליו בליל יו"ט שני שאם יום שני הוא חול נמצא מכין ביו"ט הנאת החול, אבל הכנת המוקצה מותרת ביו"ט ראשון בממה נפשך אם יום שני הוא קדש והמוקצה אסור בו הרי יום ראשון הוא חול ומכין מחול ליו"ט. ואם יום ראשון הוא קדש הרי יום שני הוא חול ומוקצה מותר בו ואין צריך להכין כלל ונמצא שהכנה זו שמכין ביו"ט אינה מתקנת כלום ואינה נקראת הכנה כיון שאינה מכשרת ואינה מקרבת שום דבר להנאת האדם הא למה זה

דומה לנוטל מין מאכל של היתר בידו בשבת או ביו"ט ואומר מאכל זה אני אוכל למחר שאין בכאן איסור הכנה משבת ויו"ט לחול.

וכן נראה מדברי הר"ע מברטנורה (ביצה פ"ג מ"ד) שהמשנה אומרת "רש"א כל שאין מומו ניכר מבעוד יום אין זה מן המוכן". וכתב הרע"ב "...אלא מפני שמתירו ביו"ט הוה ליה כמתקנו . . והכי קאמר ואינו מוכן להיות כשר".

והמחלוקת בין המג"א והנו"ב הוא: אי אמרינן שאסור לתקן חומרא של הגאונים בשבת ויו"ט (כמו שאסור לתקן איסור דרבנן).

ובכל אופן יחד כולם הודו דבהפסד מרובה מותר לומר לנכרי להדיח הבשר. אבל יש לשאול, דהנה בפסקי דינים של כ"ק הצ"צ ביו"ד סי' סט סק"י (ע' 308) איתא תשובה מכ"ק אדה"ז בנוגע בשר ששהה ג"י בלא מליחה ולא ניקרו מגידי הדם והי' הפסד מרובה, והתיר לבשל ע"י שריה בפושרין שעה ושתים קודם המליחה, וגם לנקר חוטי הדם היטב קודם המליחה אחר השרייה בפושרין דוקא, לרככם תחילה ולהסירם אח"כ קודם המליחה. והצ"צ הוסיף "ואפשר לי ללמוד מתשובה זו דגם אם לא הי' העברת מים יש להקל בהפ"מ ע"י שרייה בפושרין כנ"ל לבשלו אח"כ ע"י חליטה ברותחין, דהיינו להשליך הבשר לקדירה כשהמים רותחין הרבה ועומדין אצל האור...". והשאלה היא אם יום ג' חל בשבת ויש הפס"מ אם עדיף להתיר לומר לנכרי שידחנו או אם עדיף להניח הבשר לאחר שבת ויעשה כמ"ש בהצ"צ! ?

♦ ♦ ♦

פשוטו של מקרא

אופן כתיבת המניין בתורה

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

ישנה קושיא פשוטה תמוהה ביותר אשר לכאורה יכולה להתמי' אפילו את הבן חמש למקרא ובמילא הי' לו לרש"י לעמוד על הקושיא. וא"כ צריך ביאור למה אינו עומד על קושיא זו?

דהנה בפרשת במדבר כאשר נמנו כל א' מהשבטים במיוחד וניתן לכ"א מנינם בפרט, רואים באופן בולט איך שלכולם עולה סכום חשבון מנינם למספר המאות בשוה ממש בלי שום עודף חוץ משבט גד אשר הסכום חשבון שלו עולה העודף שלו בפרוטרוט למספר חמשים. והוא תימה גדולה איך אפשר דבר כזה אשר לא נשאר לאף אחד מי"א שבטים עוד מחשבון המאות שלו? ודוחק לומר שזה הי' ע"פ נס כי לא יעשה הקב"ה ניסא למגנא, ואיזה תועלת יוצא מנס כזה? ולומר שזה נעשה כך ע"פ טבע הוא רעיון מבהיל.

גם קשה לתרץ שהמנין לא נעשה בדיוק ז.א. שכל המנינים הם מספרים רק בערך דהיינו שעוגלו להמאה הכי קרוב להמספר המדויק שלו, לדוגמא עם הי' מותר המספר הקטן ארבעים ותשע אז הובא אחורה למאה שלפניו, ואם הי' חמשים ואחד אז הובא קדימה למאה הבא לאחריו. דא"כ קשה למה לא נעשה הסדר הזה גם עם שבט גד? ז.א. למה לא הושלך המספר שלו להמאה הכי קרוב כמו שאר שבטי ישראל? איך נשאר בדיוק חמשה וארבעים אלף ושש מאות וחמשים?

ואפי' אם תאמר שמספר הסכום העודף של בני גד הי' בדיוק חמשים, וא"כ לאיזה מאה נגרר אותו לא למאה שלפניו וגם לא למאה שלאחריו? אשר ע"כ נשאר אצלו הסכום של חמשים. עדיין קשה מרש"י בהתחלת פ' כי תשא בפסוק ט"ז ד"ה "ונתת אותו על עבודת אהל מועד". רש"י שואל שם "וא"ת וכי אפשר שבשניהם היו ישראל שוים שש מאות אלף וג' אלפים וחמש מאות וחמשים..." עיי"ש שמאריך בתשובתו. ואם תרצה לומר שהמספר לא הי' מדויק כי נגרר למספר המאה שלפניו או שלאחריו א"כ מה שואל רש"י "וכי אפשר"? אפשר ואפשר! כי ממ"נ המספר לא הי' מדויק לא במפקד ראשון שהי' קודם שהוקם המשכן, ולא במפקד שני שהי' אחרי שהוקם המשכן.

ועוד פליאה ישנה והיא: המספר של בני לוי עולה בדיוק לשנים ועשרים אלף, וכאשר בא למספר בכורי בנ"י אז כבר לא רק שיש עודף של מאות ושל עשירות אלא גם יחידות, שנים ועשרים אלף שלשה ושבעים ומאתים. הלא דבר הוא?

שאלה זו היא ע"פ פשוטו של מקרא ולא נמצא ברש"י שעומד על שאלה זו, מוכח שרש"י סובר שזה כ"כ פשוט שהבן חמש למקרא יבין אותה מעצמו. (שאלה זו שאלתי בעבר וכעת אכתוב מה שנראה לי ביישוב השאלה).

ומהנראה הוא שרש"י וגם שאר פשטני המקרא אוחזים בפשטות שהמספרים האלו שנתנו בפרשה הם לא מספרים מדוייקים. דהיינו שהושלכו למאה הכי קרוב. ואשר ע"כ לא הוצרך רש"י להעיר ע"ז כי הוא דבר הפשוט אפי' אצל הבן חמש למקרא שכך דרכו של עולם להשליך את היחידות לעשירות או למאות הכי קרובים למספרים המדוייקים בכדי להקל בחשבון. וגם, כבר למד בפ' בא שהתורה נתנה מספר שהוא בערך למספר המדוייק של בני"י, שכתוב "ויסעו בני"י מרעמסס סתה כשש מאות אלף רגלי" (בכ"ף הדמיון) ומובן ופשוט אצל הבן חמש שהמספר הזה הוא רק לערך ולא מדוייק. הרי שהבן חמש יודע שהתורה נותנת לפעמים מספר בלתי מדוייק.

ומה ששאלנו על מספר של בני גד שא"כ למה שונה הוא שנתנה בו מספר של חמשים ולא הושלך למספר המאה הקרוב? יש ליישב כמו שאמרנו בפנים השאלה שהטעם שנשאר במספר חמשים מפני שמספר בני גד הי' בדיוק חמשה וארבעים אלף ושש מאות וחמשים, ור"ל שמספר החמשים הוא בדיוק חמשים וע"כ א"א להשליכו לא לכאן ולא לכאן.

ומה ששאלנו שא"כ מה שואל רש"י בפ' כי תשא. יש לתרץ שרש"י משתמש כאן בא' משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן. דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. שהרי מספר בני גד הי' בכלל כל שאר השבטים ולמה יצא להימנות במספר של חמשים ללמד שכמו שמספר חמשים נשאר בדיוק חמשים כמו שהי' במפקד שני לאחר שהוקם המשכן בפ' במדבר, שהרי בשניהם הי' מספר בני"י שש מאות אלף ושלושת אלפים וחמש מאות וחמשים. והחמשים האלו הם החמישים של בני גד כי הרי שאר כל השבטים הם במספר מאות. ולא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא שמלמד על שאר השבטים שהם ג"כ נשארו במספר המדוייק לא חסר ולא יתר מכמו שהיו במפקד ראשון. וע"כ היטב שואל רש"י איך אפשר דבר כזה כנ"ל.

ומה ששאלנו למה יצאו בכורי בני"י שניתן מספרם בדיוק גדול לא רק במספר האלפים והמאות אלא גם בעשירות והיחידות. הוא פשוט מאד דהרי הוצרכו העודפים על כ"ב אלף לפדות א"ע ע"י נתינת חמשת שקלים כ"א מהשלשה ושבעים ומאתים העודפים על הלויים ובמילא הוצרכו להמנות בפרוטרוט.

ומה שנשאר עדיין בלי הסבר לכאורה ע"פ פשטות המקרא למה הי' מספר הלויים בדיוק כ"ב אלף לא יותר ולא פחות. וע"ז כבר מביא רש"י בפירושו מהגמרא (בכורות ה, א) שהמספר באמת לא הי' מדויק כי בפרטן אתה מוצא שלש מאות יתרים. ומתרץ רש"י מה שמתרץ ע"פ רז"ל, עיי"ש בפירושו, והעיקר שבמילא נתיישבו כל הקושיות של הבן חמש ונשאר הכל אצלו בתכלית הדיוק והפשטות, כפי פשוטו של מקרא.



"וישן מפני חדש תוציאו"

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ויקרא כו, י. רש"י ד"ה 'וישן מפני חדש תוציאו' - "שיהיו הגרנות מלאות חדש ובאוצרות מלאות ישן, וצריכים אתם לפנות האוצרות למקום אחר לתת החדש לתוכן".

וצ"ע שלכאורה מה שרש"י מבאר מובן מפש"מ, "וכי איך אפשר לפרש אחרת מה שכתוב וישן מפני חדש תוציאו".

וי"ל בדרך אפשר, שבפשטות אפשר ללמוד ש"וישן מפני חדש תוציאו", הוא המשך וביאור למה שכתוב בתחילת הפסוק, "ואכלתם ישן נושן", שמדבר על מעלת התבואה הישנה שתהי' יותר טובה מהחדשה. ואפי' התבואה שלפני שלש שנים תהי' יותר טובה מן החדשה (ישן היינו שיש לי תבואה חדשה שגדלה השנה, ואני אוכל של השנה הקודמת והרי זה (יחד עם השנה הנוכחית -) שנתים, ואם אני אוכל "נושן" היינו לפני שלש שנים).

ועפ"ז יש לפרש המשך הפסוק וישן מפני חדש תוציאו, שכיון שהחדש הוא כ"כ טוב (ויותר טובה מהחדשה), הנה תאכלו את הישן לפני שתאכלו את החדש, ותיבת מפני הוא כמו לפני (כמו מפני שיבה שזה כמו מלפני). שאז נמצא שהחלק השני של הפסוק מפרש את החלק הראשון ואכלתם ישן נושן. למה, מפני שיהיו הפירות משתמרים וטובים להתיישן ועד כד כך שלא רק שהישן יהי' טוב מהחדש אלא עוד יותר שישן מפני חדש, היינו מלפני החדש, תוציאו להשתמש בו. וישנם כו"כ פסוקים בתורה, שחלק השני של הפסוק מבאר ומחזק את חצי הפסוק הראשון או שחצי השני חוזר על אותו ענין של חצי הראשון אבל בלשון אחר. כמו ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה,

בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז, ובדרך כלל מצוי בשירה וכיו"ב, וענין הברכות (בפ' בחקותי) הוא מעין שירה.

ועל כן בא רש"י לבאר חלק פסוק זה "וישן מפני חדש תוציאו", שאין זה ביאור על חצי פסוק הראשון, אלא ברכה נוספת, וזה קאי על התבואה החדשה ולא על הישנה, "שיהיו הגרנות מלאות חדש" שתהי' התבואה בשפע רב, ויצטרכו אוצרות לאחסן אותם לזמן מרובה, ואז "וצריכים אתם לפנות האוצרות למקום אחר (כדי) לתת החדש לתוכן".

וי"ל באופן אחר הצורך להאריך, שבפשטות כשקוראים את חלקו השני של הפסוק נראה שזה סותר את החלק הראשון, שבתחילה מדבר בשבח התבואה הישנה, ואח"כ אומר וישן מפני חדש תוציאו שיש (גם) משמעות שצריך להוציא את הישן מהבית וכו' מפני שאינו טוב, שהריקב וכו'. לכן מבאר רש"י, שאין הכוונה כן, שהסיבה שאת הישן יוציאו מפני החדש הוא (לא בגלל שהחדש יותר טוב אלא) בגלל "שיהיו הגרנות מלאות חדש" ואין איפה לאחסן אותם, ובגלל זה תצטרכו להוציא את הישן מהאוצרות למקום אחר, בכדי לפנות מקום לתת החדש לתוכן.



כי מזרעו נתן למולך [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון העבר (ע' 140) הבאתי את פירש"י בפרשת קדושים ד"ה כי מזרעו נתן למלך (כ, ג): "לפי שנאמר מעביר בנו ובתו באש בן בנו ובן בתו מנין ת"ל כי מזרעו נתן למולך, זרע פסול מנין ת"ל בתו מזרעו למולך", עכ"ל.

ושאלתי שם שבאיזה אופן שנפרש "זרעו" יש לכאורה אי הבנה בפירש"י.

כי אם נפרש שהפירוש של "זרעו" הוא בנו או בתו, כפשטות הפירוש של זרעו, למה צריך רש"י להביא פסוק משופטים (יח, י): "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש וגו'", הרי הי' יכול לומר לפי שנאמר (בפסוק דידן): "...אשר יתן מזרעו למלך וגו'" בן בנו ובן בתו מנין ת"ל וכו'.

ואם נפרש שהטעם שרש"י לא אמר כן הוא מפני ש"זרעו" יכולים לפרש גם כן על בן בנו ובן בתו, (על דרך שכתוב בפרשת לך לך (יג, טז): "ושמתי את זרעך וגו'") אינו מובן למה צריכים בכלל היתור "כי מזרעו נתן למלך" ללמדנו על בן בנו ובן בתו, הרי נאמר גם כאן בפסוק שקודם לזה: "...אשר יתן מזרעו למלך וגו'", עד כאן תוכן שאלתי.

והאיר לי חכם אחד שטעיתי בכוונת רש"י. שאין כוונת רש"י לפרש הפסוק בשופטים, אלא אדרבא כוונתו להביא ראיה משם על פסוק דידן, וזהו הפירוש ברש"י:

לפי שנאמר בפרשת שופטים מעביר בנו ובתו באש (ולא נאמר שם בן בנו ובן בתו), הרי מוכרחים לומר שגם "זרעו" הנאמר בענייננו הוא רק בנו ובתו, ואם כן צריכים את היתור שנאמר: "כי מזרעו נתן למלך" לרבות גם בן בנו ובן בתו.

וליתר ביאור קצת:

לרש"י הי' קשה שלאחר שנאמר שם בפסוק (ב): "...אשר יתן מזרעו למלך וגו'", למה נאמר עוד פעם בפסוק (ג): "...כי מזרעו נתן למלך וגו'" ועוד פעם בפסוק (ד): "...בתתו מזרעו למלך וגו'".

ועל זה מתרץ רש"י:

שהיות שהפירוש של "מזרעו" הנאמר בפסוק (ב) פירושו רק בנו ובתו, והראיה שהרי בפרשת שופטים נאמר רק "מעביר בנו ובתו באש", לכן כתב הפסוק הייתורים שבפסוק (ג-ד) לרבות בן בנו ובן בתו וזרעו פסול.

ויש להוסיף עוד, דהנה בפרשת אמור כתיב (כב, יג): "ובת כהן כי תהי' אלמנה וגרושה וזרע אין לה וגו'", ולכאור' למה אין רש"י שואל גם כאן אין לי אלא בנו ובתו בן בנו ובן בתו מנין, זרע פסול מנין, על דרך ששואל בפרשת קדושים.

והגמ' ביבמות (ע, א) באמת שואלת: "וזרע אין לה, אין לי אלא זרעה, זרע זרעה מנין . . אין לי אלא זרע כשר, זרע פסול מנין".

והתירוץ הוא פשוט, שאין ענינו של רש"י בפשוטו של כתובים להביא הלכות, אלא לפרש הכתוב. ואם כן, בפרשת קדושים שנאמר ייתורים בכתוב מוכרח רש"י לפרש למה נאמרו הייתורים.

ומה שנאמר שם הלשון "בן בנו ובן בתו) מנין . . זרע פסול מנין"
הוא רק תשובה בלשון שאלה ולא שאלה בעצם.

משא"כ בפרשת אמור שלא נאמר שם שום יתור בכתוב אין רש"י
צריך לפרש כלום.

◆ ◆ ◆

שונות

הדפסת חידושי תורה בחיי מחברו

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בשנים האחרונות נתברכנו ב"בזבז האוצרות", וחדשים לבקרים
מתפרסמים מכתבי קודש ופתקים שכ"ק אדמו"ר זי"ע ענה לאנשים
שונים, וזה תופעה מאד חיובית, אלא שלמרבה הצער ברוב מקרים אינו
מתפרסם לידנו את נוסח השאלה המדויק שעליו ענה הרבי, ומפני זה
הרבה דברים נשארים עמומים (וגם לא יודעים תאריך הכתיבה).

בעיה זה ישנה גם בנוגע להרבה מאד מכתבים שנתפרסמו בכרכי
ה'אגרות קודש' הנוגעים להלכה בפועל ומנהגי ישראל, ולפעמים קשה
להסתמך עליהם בלי שיודעים בדיוק מה היתה שאלת השואל. ומי יתן
ויתפרסמו גם מכתבי השאלה שנשלחו אל הרבי, ואז יאירו דברי הרבי
באור בהיר וברור¹.

ישנו פתק אודות חשיבות הדפסת דברי תורה שנתפרסם כבר כמה
פעמים², שג"כ לא מובנים בו בדיוק אריכות דברי הרבי כיון שחסר

(1) דוגמא לזה מה שכתבתי ב'פרדס חב"ד' חוברת 13 עמ' 111-113 בקשר לגובה
המחיצה המבואר ב'אגרות קודש' חלק יד עמ' רכח. דוגמא נוספת הויכוח בין רבני
חב"ד אודות דעתו של הרבי בקשר ליו"ט שני למי שנסע מא"י לחו"ל או הפוך, שכל
אי-בהירות יסודו במה שאין לפנינו נוסחי השאלות שעליהם נסוב תשובת הרבי. ויש
להאריך בזה.

(2) 'דבר מלך', הוצאת ופרצת, כפר חב"ד, תשנ"ט(?) עמ' 42-43; 'עצתו אמונה',
ירושלים תש"ס, ח"ב עמ' 28 (ושם גם צילום גוכתי"ק הרבי).

שאלת השואל. ובזה הנני לרשום פרטי השאלה ממה שזכור לי ששמעתי כבר בשעתו, ועי"ז יתבררו הדברים.

וזה לשון מענת כ"ק אדמו"ר זי"ע³:

(1) ישתדל בתור [ר"מ בישיבה בברוקלין⁴] שיו"ל⁵ קובצי תורה ויבחון התוצאות בפועל.

(2) כדברי שכבר נתפרסמו - באריכות קצת: בחינת דבר שבספק - התוצאות בפו"מ⁶, ובנדו"ד⁷ בנוגע לתומ"צ⁸ ויהדות בכלל, וחינוך הנוער בפרט - מה ניתוסף בכ"ז ע"י⁹ אי הדפסת כהנ"ל¹⁰ בעבר?

(3) הנ"ל מענה בקיצור נמרץ, כי אינו נוגע כלל לזמה"ז¹¹, לפענ"ד (לאחרי השמדת סלתה ושמנה דמחברי דור שלפנינו הי"ד והמחנכים שבו).

(4) להעיר ממעשה רב עד"ז¹² בזמן ראשוני הראשונים (ברכות כח, רע"א)¹³.

(3) איפה שהרבי רשם קו מתחת למלה הדפסתי אותו מודגש, ובאם הרבי רשם שתי קוים מתחת למלה לשם הדגשה - הדפסתי אותו מודגש בתוספת קו אחד. הוספתי גם בתחילת כל קטע את מספרי הסעיפים שהרבי רשם בסוף הקטע, וזה נשמט בכל ההצטקות.

(4) הנמצא בסוגריים הוא

(5) = שיוציאו לאור.

(6) = בפועל ממש.

(7) = ובנדון דידן.

(8) = בתורה ומצות.

(9) = בכל זה על-ידי.

(10) = דוגמת מה שהנ"ל כתב במכתבו.

(11) = לזמן הזה.

(12) = על-דרך-זה.

(13) תנא: אותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס, שהיה ר"ג מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו כבדו לא יכנס לבית המדרש. ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי.

תאריך הפתק הוא בערך משנת תשמ"ב. ופרטי השאלה הם כדלקמן:
 הרב יצחק אהרן גולדברגר, ר"מ בשיבת פאפא באותם הימים, התלבט
 מאד האם להדפיס את החידושי תורה שבאמתחתו, יסוד השאלה:
 מקובל בשם הגאון רבי משה גרינוואלד, בעל 'ערוגת הבשם' מחוסטט¹⁴,
 מגדולי רבני הונגריה בדורו¹⁵, שאמר שמקובל בידו ש"הדפסת ספר
 חידושי תורה בחיי מחברו עלול להביא (ח"ו) להיפך האריכות ימים,
 וע"כ הוא מקפיד מאד שלא להדפיס את חידושי תורתו בימי חייו"¹⁶.

הרב גולדברגר ביקש מידידו הרה"ג גבריאל ציננער, בעל 'נטעי
 גבריאל', שידוע היה שהרבי היה מתייחס אליו בחיבה והיה עונה על
 כל שאלותיו, שיכניס את השאלה אל הרבי. וכעבור כמה ימים יצא
 הפתק הנ"ל. ועפ"ז יובן ביותר דברי הרבי בסעיף 3 הנ"ל: בזמן הזה,
 לאחר ההשמדות וכו', ודאי שכל מה שניתוסף בתורה הרי זה אך ורק
 למעליותא, ומאתו לא תצא רע¹⁷.



ובענין זה כדאי להעתיק מש"כ הגאון רבי שמעון גרינפלד, בעל
 שו"ת 'מהרש"ג'¹⁸, גם הוא מגדולי רבני הונגריה¹⁹: "ובדבר הדפסת
 חידושי תורה, אמת כי יש בזה מעלה גדולה ובפרט שאם יש להשיב
 אזי כיון שהמחבר עדיין בעולם יוכל לתרץ דבריו, אמנם שמעתי

(14) ומובא כמ"פ בתורתו של הרבי: חאו"ח סי' קיב - חלק טז עמ' 129 ואילך; שם
 סי' קלט - חלק יז עמ' 67 ואילך; שם סי' רי - חלק כב עמ' 329; חיו"ד סי' קכג - חלק
 יח עמ' 363; ספרו עולת תמיד עמ"ס תמיד - חלק יג עמ' 59 שוה"ג להערה 28. ועוד.

(15) נפטר ז' אב עת"ר.

(16) בספר צוואתו 'הכנה דרבה סל"ז הוא כתב: "...מיום עמדי על דעתי נתתי אל
 לבי להעלות על הספר בדיו את אשר חנני השי"ת... ולא עלה על דעתי להעלותם
 על מכבש הדפוס בחיים חיותי מטעמים הכמוסים...".

(17) אעיר גם, שהמזכיר התקשר מיד להרב ציננער למסור לו תוכן מענת הרבי, אבל
 לרוב טירדותיו לא התפנה להעביר את נוסח המענה. רק כעבור הרבה שנים
 כשהתפרסמה המענה הנ"ל העברתי את צילומו להרב ציננער וגולדברגר ושמוחו
 לקראתו כמוצא שלל רב.

(18) ח"ד או"ח סי' ה.

(19) ראה בנוגע אליו מש"כ הרבי ב'אגרות קודש' חלק טז עמ' קס ו'כפר חב"ד'
 גליון 944 עמ' 42.

מאבי מורי הגה"צ²⁰ זצ"ל שהרבה צדיקים היו מקפידים על זה, שהדבר יכול להזיק ח"ו ע"י עה"ר²¹. וראיתי בהסכמה על ס' אחד של הרה"ק מזידיטשוב²² מהגה"ק מראזלא²³, שאמר שחותנו הרה"צ הנ"ל היה משתוקק מאד שידפיסו ספריו אמנם בחייו לא רצה בשום אופן מכמה טעמים כמוסים שהיו לו. וכן שמעתי מאמ"ו זצ"ל על צדיקים אחרים. והחת"ס ז"ל ג"כ לא רצה להדפיס ספריו בחייו²⁴, וכן מורי הגה"ק מהר"ם שיק זצ"ל. והנה אני מבין הטעם פשוט ג"כ כי מי יאמר זכיתי לבי עפ"י רוב מעורב בדבר כבוד וגאות, ואם צדיקי וגאוני עולם פחדו איך לא נפחד אנן. ועוד שמעתי שיכול להזיק ח"ו לאריכות ימים, ואחר מלאת ימי שבעים שנה אי"ה אפשר²⁵.

ואעתיק בענין זה גם דברי ה'פרי מגדים' באגרת²⁶: "שמעתי תלונותיך על שלש כתות העומדים לנגדך ומעכבים מלהדפיס ספרך

(20) רבי יהודה, בעל שו"ת 'קול יהודא'.

(21) = עין הרע.

(22) רבי צבי הירש, נפטר י"א תמוז תקצ"א.

(23) רבי יהודה צבי, נפטר ז' חשון תר"ח.

(24) ואת זה כתב במכתב (נעתק בהקדמה לשו"ת 'חתם סופר' חיו"ד): "והשמועה ששמעו מעלתם שהוצאתי חיבור אחד . . . דבר זה לאהררתי בו ולא עלה על לבי עדיין, כי לרובא דעלמא שהם גדולים וטובים ממני או לכה"פ כערכי, המה לא צריכים לידי - ולמעוטא דמעוטא שהם פחותים ממני, למה זה אטריח בשביל המיעוט . . . לא ידעתי החיוב להדפיס ולפזר דברי ברבים. כל עוד שיחייני ה' ויתן לי כח הריני מוכן ללמוד עם כל הבא לשמוע . . . והנני כותב על ספר בדיו . . . והמה מונחים הפקר כל מי שרוצה להעתיקם יבא ויעתיקם . . . יותר אינני מחויב. ואם ח"ו להגדיל שם חוששני מקללת חז"ל [אבות פ"א מי"ג] נגד שמא אבד שמי, כאשר אירע לרוב מחברי ספרים. ומכ"ש להרויח ממון ליטול חיים מן העולם ח"ו - ע"כ לא עלה על לבי כנ"ל". וראה עוד שו"ת אור"ח סי' רח.

(25) וכן כתב בנו ב'הקדמת המסדר', נדפס עכשיו בשו"ת מהרש"ג ח"ב: "ולא אחת ושתיים הגיד לי כי ביום מלאות לו שנת השבעים אז ידפיס ספריו כי טעם כמוס עמדו לבלתי יוצא לאור חבוריו בטרם מלאות לו שנת השבעים לימי חייו, אך בעוה"ר נלקח ארון האלקים בטרם מועד, ונגזו הארון בשנת הששים ותשעה לימי חייו...".

(26) ראה 'אגרות בעל הפרמ"ג' בשו"ע אור"ח ח"א, מהדורת מכון ירושלים, עמ' שלד. וראה עוד עד"ז מש"כ בהקדמתו לספרו 'אם לבינה': "אני טרם אכלה לדבר

בחיין . . . הכת האחת אינם בני תורה . . . ואומרים שאסור לעשות קורדום לחפור בו²⁷, אני אומר טוב חופר מבן חפר . . . והאומר לא נאה, כי אין לו . . . ובספר אבק סופרים²⁸ בסוף הספר כתב: אשרי מי שמדפיס ספריו בחייו ולא ח"ו להיות הכתבים מתבערים בערב פסח לאשפתות וזבלים . . . אם כן עשה מה שבכוונתך וה' יתברך יעזור לך . . . והכתב הב' לומדים חורגיים אוהבים פלפול של הבל, אבני בהו על קו תהו, ושונאים איש הישר הולך . . . תאסוף ריעיך ותשחוק עליהם . . . וכת הג' הם מן החכמים אשר אין דעתם נוחה בהדפסת ספרים, ענה להם במענה רך, הלא כבר קדמוני רבותי וכל דור יש מחברים, ואל תדבר להם קשות, כי הם חכמים ויש להם זכות אבות. וגם לפעמים הוא מחמת קנאת איש מרעהו...".

ומעניין שלמרות האמור כותב ה'פרי מגדים' בעצמו במק"א²⁹ שלא להדפיס כל ספריו בחייו: "וקבלתי עלי קצת בנדר שלא להדפיס בעצמי כל ימי חיי מחמת כמה טעמים הכמוסים עמדי, ואי"ה יודפסו בעזרת החונן לאדם דעת חוץ ספר המגיד וכתבים של א"א הרב ז"ל".



פיסוק קטעים בסידור אדה"ז [גליון]

הנ"ל

בגליון תתצה (ע' 90) כתבתי אודות פיסוק הקטעים בסידור אדה"ז, ונסתפקתי האם ידו של אדה"ז בחיבור או פיסוק הקטעים או שזה היה תפקידו של הבחור הזעזער.

הקדמה זו ראיתי להתווכח עם קצת אנשים בעלי תורה המסייעים לפסחים ועורים ללעוג על ספרים בהדפסתם...".

(27) אבות פ"ד מ"ה.

(28) מהר"ר אברהם ב"ר לוי קונקי, אמשטרדם תס"ד (הערה ב בשו"ע, מהדורה הנ"ל, שם).

(29) בהקדמה ראשונה ובהקדמה שלישית לספרו 'אם לבינה' (כת"י), נעתק ב'תולדות חיים' שבסוף ספר "חידושים מבעהמח"ס פרי מגדים על מסכתות בבא מציעא, בבא קמא, פסחים ועניינים שונים", מכון שער המשפט, ירושלים תשנ"ג, עמ' שכג.

ולכאורה יש להוכיח שאין פיסוק או חיבור שבסידור מכוון, שהרי בהגדה של פסח לאחרי 'והיא שעמדה' מצוטטים פסוקים מפרשת כי תבוא (דברים כו, ה-ח) וכדי לפרשם מצטט ההגדה - "כמה שנאמר" - פסוקים שונים, והיה מן הראוי שהפסוקים יהיה בקטע נפרד ובהמשך לזה יבוא הפירוש או בקטע ארוך אחד, או כל "כמה שנאמר" בקטע בפני עצמו, אבל בסידור אדה"ז לכאורה אין שום הגיון לפיסוק הקטעים, שהרי לאחרי הקטע 'צא ולמד' שבו מצוטט הפסוק הראשון ישנו קטע חדש המתחיל "וירד מצרימה" שכולל פירוש גם על המלים "ויגר שם", ושוב מתחיל קטע שמפרש את המלים "במתי מעט", אבל ממשיך לפרש גם את המלים "ויהי שם לגוי", "גדול עצום" ו"ורב". ושוב מתחיל קטע חדש שבו מצוטט הפסוק "וירעו אותנו המצרים", ובאותו קטע ישנם גם שלשה קטעי פירוש "כמה שנאמר". ושוב מתחיל קטע חדש עם ציטוט הפסוק "ונצעק" שכולל רק קטע אחד של הפירוש, ושוב באים בקטעים נפרדים קטעי הפירוש 'וכו' וכו'. וגם לא נראה לתלות את זה באורך הקטעים. וזה מוכיח לכאורה שלא אדה"ז פיסק את הקטעים.

ובהאי ענינא יש להעיר גם על תפילת 'נשמת' שבסופו מתחיל קטע חדש "הא-ל בתעצמות", ויש לעיין למה זה בא בקטע חדש ולא כחלק מ'נשמת', האם זה זכר למנהג ב"רוב קהלות פולין [שמתחיל הש"ץ 'האל' בכל ג' רגלים]², או שזה תוספת שאינו חלק מתפלת 'נשמת'³.



ניקוד תיבת 'זכיות'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בדבר התמיהה על הניקוד ב'אבינו מלכנו' ("כתבנו בספר) זכיות" (ז' בקמץ, כ' בחיריק):

(1) ובסידור עם דא"ח זה שונה. ולא בדקתי כעת בדפוס הראשון של קאפוסט.

(2) סדור 'אוצר התפלות'.

(3) ודבר זה דוחק הוא, ראה פירוש 'עיון תפלה' בסידור הנ"ל.

בסידור 'עבודת ישראל' (בער) מנקד (תיבה זו בכל מקום שהיא) כ' בשורוק, וכן בסידורי ומחזורי חב"ד (החל מלוח התיקון לסידור 'תורה אור', נ"י. תש"א) ובסידור 'רינת ישראל'. אבל בסידורים אחרים מנקדים בניקוד שתמהת עליו (וכך נוקד בסידורים ובמחזוריים הישנים של חב"ד). והצדיק זאת בספר 'בני יששכר' (תשרי, מאמר ב - ואינו תחת ידי).

הביטוי "זכיות" עצמו מופיע כבר בתלמוד - כפי שמביא בקונקורדנציה 'אוצר לשון התלמוד' (קוסובסקי), שתפס זאת כריבוי של "זכיה", ומנקדו ז' בשבא ו - כ' בחיריק. וכן ב'ערוך השלם' ערך זך-1 בסופו.

[בספר מטה אפרים על הלכות ר"ה (תקפד, יג) כתב שמנקדים את הז' בשבא, אבל אינו מציין כיצד מנוקדת הכ'. ויש לבדוק במפרשיו].

אבל כמדומני שיש עוד ביטויים דומים, המוכיחים שזה יכול להיות בלשון חז"ל ריבוי של "זכות". למשל "מלכיות" (ר"ה פ"ד מ"ה-ו) שבפירוש "מלאכת שלמה" שם, שדייק גם בניקוד, מנקד בסוף משנה ו' את הכ' בחיריק, וכן ניקדו שם ילון ובהוצאת אשכול (ולפלא שדווקא בגמרא שם ובמקומות נוספים שחיפשתי, הן של שטיינזלץ והן של ארטסקרול, ניקדו את הכ' בשורוק!), וכן מקובל לקרוא - וזה יכול להיות רק ריבוי של "מלכות".

"מלכיות" מופיע כ-1,500 פעם בתקליטור פרוייקט השו"ת, ו"גליות" מופיע כאלפיים פעם, אבל בכל הנ"ל אין ניקוד, וייתכן שקוראים זאת כמו תיבת "מלכיות" המופיעה פעם יחידאית בתנ"ך, בס' דניאל (ח, כב) שם הכ' בשורוק.



לעילוי נשמת
הבחור שמואל ע"ה
בן יבלחט"א הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שיחי'
גערליצקי



נפטר ביום ועש"ק פ' נשא
י"ג סיון, ה'תשס"ג
ת. נ. צ. ב. ה.

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' **רפאל שלמה** וזוגתו מרת **חי'**
ומשפחתם שיחיו
דרימער



לעילוי נשמת
הרבנית החשובה מרת **שרה טושנא** ע"ה
ב"ר גרשון שיחי'
העלער
נפטרה והובאה למנוחות
ביום ועש"ק י"א סיון ה'תשנ"ב
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לזכות

הילד מאיר ישראל איסר הכהן שיחי'

פרידמאן

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשטומ"צ
ביום ב' כ"א אייר ה'תשס"ה

יה"ר שירו ממונו רוב נחת חסידותי
ויגדלוהו לתורה לחופה ולמעש"ט
לאריכות ימים ושנים טובות
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו שיחיו

לזכות

החתן התמים הרב משה יעקב שיחי' לאזאר

והכלה מרת חנה שתחי' פראנקלין

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום הבהיר ח"י אייר ל"ג בעומר ה'תשס"ה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

על יסודי התורה והמצוה

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י

הרה"ת ר' ישראל חיים וזוגתו מרת נחמה שיחיו

לאזאר

לזכות

הו"ח אי"א נו"נ איש חי ורב פעלים

הת' ר' שמואל יחיאל שי'

לרגל יום הולדתו ביום א' דחג השבעות

לאריכות ימים ושנים טובות

ולשנת ברכה והצלחה רבה

בכל עניניו בגו"ר

ויזכה לרוות רוב נחת מכל יו"ח שיחיו

מתוך אושר ושמחה וטוב לבב תמיד כל הימים



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' יחזקאל וזוגתו מרת חנה מיכלא

ובתם הדס שיחיו מלמד

לזכות

הרה"ח ר' **מרדכי צבי** וזוגתו מרת **שיינדל** שיחיו

סיימאן

לרגל חגיגת **יובל שנים ליום הנשואין**

יה"ר שיהא להם הצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

וירוו רוב נחת חסידותי מכל יו"ח שי'

לאריכות ימים ושנים טובות

מתוך אושר ושמחה וטוב לבב תמיד כל הימים



נדפס ע"י

בני משפחתם שי'



לעילוי נשמת

הרה"ת ר' **יצחק נח** ז"ל

בן הרב **משה מנחם מענדל** זצ"ל

האדמו"ר מסלאנים

סילווער

נפטר ביום ד', ח"י סיון, ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' **אברהם יוסף**

וזוגתו מרת **צבי' הינדא**

ומשפחתם שיחיו

סילווער