

בְּרַכַּת חֲבָרִים

לידידנו היקרים השלוחים
חברי המערכת דשנת תשס"ה
מבחירי ומצוייני תלמידי ישיבתנו שהשקיעו מזמנם ומרצם
לשגשוג והצלחת הקובץ
לרגל נסיעתם בשליחות כ"ק אדמו"ר
לישיבות הק' ברחבי תבל
המנכ"ל המיוחד בחסד עליון וברוב כשרונותיו הברוכים
זכה להצליח בכל עניני הצלחת הקובץ הן בגשמיות והן
ברוחניות ובאופן דפעולה נמשכת הת' הנעלה והחשוב
לוי יצחק שיחי' שפירא - רוסטוב
הת' שמעון שיחי' שטילערמאן - רוסטוב
הת' זאב אברהם שיחי' סלאווין - בודאפעשט
הת' חיים י. ל. ש. הכהן שיחי' ראזענפעלד - שיקאגא
הת' נחמן דוב שיחי' וויכנין - כפר חב"ד
הת' לוי יצחק שיחי' בראנשטיין - שיקאגא
יה"ר שימלאו שליחותם הק' בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ר
כרצון ולנח"ר המשלח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

המערכת

ב"ה
ח"י אלול – ש"פ כי תבא
ה'תשס"ה
גליון כא [תתקה]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- קץ הגאולה (ג) - משך הזמן של תקופת "בעתה" 6
מצוות בטילות לע"ל [גליון] 11
"אשה שמתה וקמה בתחיית המתים ובעלה חי" [גליון] 17

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- שיטת הרמב"ם בגדר מעביר ד"א ברה"ר 17
קיום מצוה ע"י לימודה בלבד 23
כוונה בתפילה [גליון] 24

נגלה

- מלאכת הוצאה 26
יציאות השבת 29
שיטת רש"י ורמב"ם בעקירה והנחה 33
ביאור קושיית רעק"א 36
יסוד פלוגתת הבבלי והירושלמי בהמדביק פת בשבת ונאפה
במוצ"ש [גליון] 40

חסידות

- מראה לבן גבוה ממראה שחור 43
ידיעה ובחירה [גליון] 44

רמב"ם

- חכם ועבד 47
האמונה בנביאות משה לפי פירוש המשנה להרמב"ם 48

הלכה ומנהג

- משכנתא (מארדגעז') על בית הכנסת 50
אלול ר"ת איש לרעהו ומתנות לאביונים 52
יום אחד של סליחות" 56
ביאור בלקוטי מנהגים לחודש אלול 56
בישול עכו"ם ב"פאטיטא צ'יפס" 65
בענין קדיש יתום שלאחרי מזמור שיר בערש"ק [גליון] 67
מלאכה שהישראל יעשנה בהיתר והנכרי באיסור [גליון] 68

פשוטו של מקרא

- "פן ימות במלחמה" 72
ותכל תלונותם 73
המודה בעבודת כוכבים כופר בכל התורה [גליון] 75
הסדר דד"ה ברש"י [גליון] 78
אלו הביכורים [גליון] 79

שונות

- טעמי המקרא 79
מצוות צדקה במדבר 81
לקיחת אבנים מקבר 82
תפלה על קברי צדיקים בשבת ויו"ט 82
ראוי לחתן תחת החופה שידרוך על רגלי הכלה [גליון] 83

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ר"ה הבעל"ט,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ג אלול

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 שבת

גאולה ומשיח

קץ הגאולה (ג) – משך הזמן של תקופת "בעתה"

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו

בגליון תת"ק ביארנו שלשיטת רבינו זמן הקץ האחרון היה בשנת תשנ"א, והוכחנו שזה לא הי' כמו שאר הקיצין שנתגלו לגדולי ישראל במשך הדורות, אלא זה ממש הקץ ב"ה" הידיעה, שהי' סתום וחתום מששת ימי בראשית, וקץ זה (האחרון) אינו מצומצם לשנה מסוימת כ"א למשך זמן של כמה שנים, ונתקשה בזה ידידי הר"נ שטראקס שיחי', ולדבריו הר"ז היפך המקובל והיפוך לשון רבינו ואדה"א וכו'.

והנה אפי' אם הי' איזו ממשות בדבריו, דהיינו שרבינו הי' אומר לשונות כאלו שמשמעותם שקץ של ב"עתה" נאמר על רגע מסוים, אעפ"כ הי' מקום למה שכתבתי, דהרי הקושיא אשר מחמתה הוכחו דבריו היא באמת פלטנה עצומה, דאיך אפשר שרבינו יגיד בוודאות בשנת תשנ"א, שכלו כל הקיצין כפשוטו ממש, ומ"מ עדיין לא באה הגאולה כבר חמש עשרה שנים לאחר מכן! ומחמת קושיא זו, בודאי שהרשות נתונה לבאר הדברים (עכ"פ בדוחק), עפ"י מה שכתבו גדולי ישראל שהקץ דב"עתה" אינו מצומצם לרגע אחד, וכמו שמצינו כמעט בכל דף ודף בש"ס שתוס' והראשונים מוכרחים לדחוק בלשון הש"ס בכדי לבאר קושיות גדולות.

אבל באמת לא ראיתי בכל דבריו אפי' סרך של קושיא, דמה הוא רוצה להוכיח מלשון האדה"א ב'שערי אורה' "בעתה בהגיע עת הגאולה בהכרח אז יגאלו", היש מי שחולק על זה? הרי ודאי ש"אז" נגאלים, אבל עת זו של ב"עתה" אינו רגע אחד כ"א עת של כמה שנים.

וכן הביא את לשון רבנו בש"פ תזו"מ תשנ"ב "קץ הימין הוא התחלת הגאולה" וא"מ מה רוצה להוכיח מזה?

והנה הגר"א והחפץ חיים היו גדולי עולם שעסקו בלהט בעניני הגאולה והיו בקיאים בכל ספרות חז"ל, מדרשים, זהר וכו' ושניהם פירשו דקץ של בעתה היא תקופה מסוימת, ופשוט א"כ דאינו סתירה לזה בכל ספרות חז"ל. וגם דברי רבינו ברור מללו שבערך הקץ דב"עתה" יה"ר שיהי אחישנה, פשוטו דמוכרח בזה דב"עתה" אינו

רגע מסוים דאז לא שייך אחישנה בה"עתה". ומה שרוצה לפרש דב"עתה" היינו עת של קודם הגאולה ותקופת ההכנה לגאולה, פשוט שאינו שהר"ז נגד הש"ס דהן ב"עתה" והן ב"אחישנה" הם זמני גאולה ממש ולא זמני הכנה ולא הבנתי איך אפשר שיהיה אפי צל של הו"א דב"עתה" אין הכוונה לזמן הגאולה ממש, ועכשיו נבוא לברר כמה היא משך זמן זה. דהנה בפירושו של הגר"א לספר 'ספרא דצינעותא' פ"ה מצינו דבר נפלא, ואלה תמצית דבריו, מתחילה מביא מש"כ בספד"צ "שתא אלפין שנין תליין בשתא קדמא", והיינו דהנהגת הבריאה בששת האלפים שנה מקבילים ומתאימים לששת ימי בראשית¹.

וממשיך הגר"א דעפ"י המבואר בסנהדרין לח, ב בראשונה הוצבר כו' נוכל לידע שנת הגאולה במכוון, והיינו דבגמ' שם מדובר מה קרה בכל אחת מהי"ב שמות של יום השישי דמעשה בראשית, וא"כ אם יתברר לאיזה ענין בדיוק מתאים הגאולה נוכל לידע גם שנת הגאולה, ושוב כותב הגר"א בזה"ל "ומשביע אני את הקורא בה' אלקי ישראל שלא יגלה זה"².

(1) ענין זה הביא הרמב"ן בפרשת בראשית, ומאריך לבאר הקשר בין האירועים של כל אחד מששת האלפים שנה ואיך הוא שייך להנבראים שנבראו בהיום המקביל של ששת ימי בראשית, ועד"ז הביא רבינו בחיי, אלא שפי' הקשר באו"א. שניהם לא הביאו המקור לשייכות זו, והאברבנאל כתב שכבר קדמו ר' אברהם בן חייא הנשיא בספרו מגילת המגילה, אבל באמת נרמז בזהר ח"א קיז, א. וע' גם באלשיך שפי' קצת באו"א מהנ"ל.

(2) ומה מאד מעניין הדבר שהדברים הנ"ל של הגר"א מצאו את מקומן בתוך שני כרכי כת"י חסידות של רבותינו נשיאינו. ראה בספר מגדל עוז שיי"ל ע"י הר"י מונדשיין בשנת תש"מ ע' ת"צ שהביא נוסח הכת"י ומעיר שהסגנון מוכח שלא יצא מקולמוסם של רבוה"ק ובאמת הם דברי הגר"א כמעט בלשונם.

והנה מה שהזהיר הגר"א והשביע את הקורא בשם ה' שלא יגלה הקץ היוצא מדברי הגמ' לכאן' צע"ג, דהרי כבר גילו כו"כ גדולי ישראל את הקץ החל מחכמי המשנה עד הש"ס, הראשונים והאחרונים שקדמו להגר"א, וכולם לא חשו להזהיר הקורא, אדרבה הרי גילו בהדיא שנת הקץ ולא ברמז, והטעם ע"ז כבר הבאנו בגליון הנ"ל מהרמב"ן דהיינו משום שלא ה' זה כ"א בדרך אפשר, אבל מזה שהגר"א חשש כ"כ שלא יתגלה מוכח שנתגלה לו באופן ברור זמן הקץ, והוא פלא.

וי"ל, דהנה במדרש רבה ויחי צ"ח, ב מצינו "ר' יהודה בשם ר' אלעזר בר אבינא שני בני אדם נגלה להם הקץ וחזרו ונתכסה מהם, ואלו הם יעקב ודניאל". ומזה מבואר דאין שום בן אדם שנתגלה לו הקץ ונשאר אצלו, ואפי' זה שס"ל לר"י שנתגלה להם הקץ לכאן' אינו מוסכם דבגמ' סנהדרין צט, ב "ר' נתן אמר מקרא זה ניקב ויורד עד תהום ר'

והנה לשון הגר"א שנוכל לידע "השנה במכוון"³, צ"ע דהרי בגמ' הנ"ל מבואר רק מה קרא בכל שעה, והרי כל שעה של ששת ימי בראשית מכוון כנגד ארבעים שנה בערך, דכל יום הוא אלף שנה, וא"כ איך נדע השנה במכוון. ומזה משמע, שלדעת הגר"א זמן הקץ האחרון היא תקופה של כארבעים שנה. וכדמצינו בריבוי מקומות בתנ"ך ובחז"ל דארבעים שנה הוא תקופה שלימה⁴.

והנה בגמ' סנהדרין הנ"ל לח, ב איתא "א"ר יוחנן ב"ר חנינא שתיים עשרה שעות הוי היום, שעה ראשונה הוצבר עפרו, שני נעשה גולם, שלישית נמתחו אבריו, רביעית נזרקה לו נשמה, חמישית עמד על רגליו, שישית קרא שמות, שביעית נזדווגה לו חוה, שמינית עלו למטה שנים וירדו ארבעה כו'.

והנה כבר קדם להגר"א הר"י אברבנאל ובספרו ישועות משיחו יצא לחשוב הקץ עפ"י גמ' זו, אלא שכיון שהשתוקק שהקץ יהי בזמנו, וכידוע שלרגלי הצרות הצרורות שפקדו את יושבי ספרד, בגזירת הגירוש הנוראה בשנת רנ"ב לאלף החמישי, כתב כו"כ ספרים לעודד בנ"י על הגאולה. ולכן ביאר שאנו חושבים רק שעות היום⁵, וא"כ י"ב

עוד חזון למועד ויפת לקץ ולא יכזב (חבוקק ב, ג). וברש"י "מה תהום אין לו קוץ וסוף כך אין אדם יכול לעמוד על סוף פסוק זה". וכן משמע בכמה מקומות בזהר, ע' ח"א קיח, א. ח"ג רמ"ט, א ברע"מ, ועוד. ועכ"פ אפי' לפי ר"י במדרש שנתגלה ליעקב ולדניאל, הרי שוב נתכסה מהם, וא"כ איך זה שלהגר"א נתגלה ולא נתכסה.

אך בלקו"ש ח"כ פרשת ויחי ביאר רבינו דלפי הנוסח בגמ' פסחים מט, א "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה", (ולא כלשון המדרש "בא לגלות הקץ ונתכסה ממנו") משמע שלא נתכסה הקץ, אלא דמזה שנסתלק השכינה הבין שלא נכון לגלות הקץ, ומציין שם שכן הוא לפי פ"י היפה תואר במדרש שם. דלדבריו יוצא שאיכא מ"ד החולק על ר"י וס"ל שלא נתכסה הקץ מיעקב, כ"א שהבין שאין הקב"ה רוצה שיגלה את זה (וכן פ"י בעץ יוסף שם), ולפ"ז נמצא דיעקב אבינו הוא היחיד שנשאר אצלו הקץ.

ובקהדמה לפ' הגר"א לספד"צ כתב הגר"ח מוולאזין שראה בכת"י של הגר"א שנתגלה לו סודות מיעקב אבינו ואולי זהו אחד מהסודות.

(3) במהדורת הספר שי"ל לאחרונה ע"י הרב בצלאל נאור (ירוש' תשנ"ח) מביא נוסח אחר "ונוכל לידע בשעה מכוון".

(4) וכן לענין ימות המשיח גופא מצינו דתקופה היא מ' שנה ראה סנהדרין צט, א "ימות המשיח ארבעים שנה". ובזהר ח"א דף קלוב, "זמן גאולתם של ישראל בשנת הארבעים".

(5) ראה פ"י רד"ל לפרדר"א פ"ז אות נ"ה, שו"ת חת"ס ח"ו סס"א.

שעות עולה לפ"ג שנה כל שעה בערך. ועפ"ז מתחיל שעה רביעית בשעת ר"נ, ולכן ביאר שענין נזרקה בו נשמה דאדה"ר מקביל ללידת משיח.

אבל מזה שלא התגשם אז הגאולה מוכח שהכוונה היא אחרת, ומסתבר שזהו ג"כ כוונת הגר"א⁶ והיינו דאנו מחשיבין כל העשרים וארבע שעות, וכל שעה היא בערך ארבעים שנה⁷.

והנה במדרש שמו"ר טו, לא "העולם הזה ארוסין היו שנאמר וארשיתך לי לעולם (הושע ב, כא) אבל לימות המשיח יהיו נשואין שנאמר (ישעי' נד, ה) כי בעליך עשך כו".⁸ ופשוט לפ"ז דשעה השביעית שנזדווגה לו חוה היא היא השעה של הגאולה, וזה מתאים בדיוק לשנת תש"נ שאז גם הכריז רבינו שהגיע זמן הקץ.

אלא שכנ"ל שזה נמשך לכל השעה, דהיינו לתקופה של בערך ארבעים שנה, שבתוך תקופה זו קל מאד מאד להביא הגאולה וכמו שהארכנו כבר בהזדמנות הקודמת (גליון תתק"ג).

ועפ"ז נראה לבאר ג"כ הרמז בשעה השמינית ש"עלו למטה שנים וירדו ארבעה", דכבר הכריע רבינו באגרת הידוע על תחיית המתים עפ"י הזהר ח"א קלט, א דתתח"מ היא ארבעים שנה אחרי קבוץ גליות, והרי"ז מקביל ללידת בני אדם וחוה.

גם ענין שישית קרא שמות מבואר בפשטות, דהרי ענין קריאת שמות באדה"ר מבואר בחסידות דהיינו שהי' רואה הכח אלוקי והאותיות שהם המהווים כל נברא ונברא, דזהו ענין השם בלשון הקודש וכמש"כ בשער היחוד והאמונה. והיינו ענין גילוי אלקות בעולם. והרי זה מתאים לנשיאותו של רבינו שהתחיל ארבעים שנה קודם הקץ, ורבינו הוא שגילה שכל ענין בעולם וכל הטכנולוגיה אינה אלא כדי לגלות אלקות, וכן גילה ע"י שלוחיו שכל מקום בעולם מתאים לגלות אלקות, וכל תנועת הבעלי תשובה היא גילוי הנשמה והאלקות בכל יהודי, וכל זה מרומז בהא דבשישית קרא שמות.

(6) ופשוט דלא הקפיד הגר"א על גילוי דבריו כ"א כשהי' בריחוק זמן, וכמש"כ הרמב"ן בספר הגאולה דבסמיכות להזמן מותר לגלות, ופשיטא אם הזמן כבר הותחל ממש, וכדלקמן.

(7) לפי חשבון זה שנת הקץ של רבינו דהיינו תשנ"א היא התחלת חצות יום שישי "שאו נפרד הקליפה מהקרושה" (האריז"ל פ"ח שער השבת פ"ג).

והנה קץ הגאולה נתגלה לדניאל חמשה פעמים. בדניאל ח, יב נאמר "ערב בוקר אלפים ושלוש מאות", ופי' רש"י הכוונה שמוסיפים את הגימטרי' של "ערב בוקר" שהיא 574 למספר 2300 ויוצא 2874 והכוונה דמזמן ביאת ישראל למצרים עד שבטל קרבן התמיד (שש שנים קודם חורבן בית שני) הוא 1584 שנה. ואחרי החורבן עד הגאולה יש 1290 שנה, ס"ה 2874.

עוד נאמר שם "קץ של עדן ועדנים ופלג עדן" (ז, כה), ועד"ז "מועד מועדים וחצי (יב, ז)", דשניהם מרמזים לאותו ענין. והכוונה לרש"י הוא ד"מועדים" ר"ל ב' זמנים, הזמן מביאת הארץ עד בנין בית ראשון 480 שנה, והזמן של בית ראשון 410 שנה, ס"ה 890 שנה, ועוד חצי של זמן זה דהיינו 445 שנה, ס"ה 1335 שנה.

ובסוף דניאל (י"ב, יא-יב) נאמר במפורש שני זמנים אלו "ימים אלף מאתים וחמישים", "ימים אלף שלש מאות שלשים וחמשה".

יוצא דלפי' רש"י החמשה קיצין שנאמר לדניאל הם באמת רק שני קיצין, 1290 ו-1335. ורש"י פירש (עפ"י מדרש רות ה; ו) שהראשון לתחילת התגלותו של משיח ואח"כ מתכסה, ומתגלה עוה"פ אחרי 45 שנה, ואז תבוא הגאולה. והרמב"ן בספר הגאולה פ"ד פי' דהקץ הראשון הוא לביאת משיח בן יוסף, והוא מולך 40 שנה ואז בא מב"ד ועוסק בקיבוץ גלויות ובמלחמת גוג ומגוג ה' שנה. ולכאורה פירושיהם צ"ע דביאת מב"י אינו גאולה, ואדרבה לפי מדרשי חז"ל יהי' אז צרות צרורות, וכמו שהובא במכתב הידוע של רב האי גאון, וכן לרש"י ביאת משיח בפעם הראשון ג"כ אינו גאולה דאח"כ בזמן ההסתר של משיח, החושך הוא איום ונורא, וא"כ למה נאמר לדניאל קץ זה שאינו גאולה ממש.

ולפי הנ"ל י"ל דשני הקיצין הם התחלת זמן של ב"עתה", וסופה. דלפמש"כ הם תקופה זו היא בערך ארבעים שנה. והחמש שנים הנוספים הם כדפירש הרמב"ן הזמן מתחילת קיבוץ גלויות עד סופה.

והנה לפי כל הראשונים הותחל זה הזמן של 1290 או 1335 שנה מזמן חורבן בית שני. וכבר עבר קץ זה יותר משבע מאות שנה, ולכן בהכרח שזמן זה מתחיל ממקום אחר, לא משנת החורבן, ועל זה נדון אי"ה בפעם הבא.



מצוות בטילות לע"ל [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בקשר מ"ש בגליון האחרון הרא"מ שי' שאכתוב באופן יותר מפורש וברור היכן טעה במאמרו בקשר לתשובה בימיה"מ, הנה אף שלדעתי הדברים היו מספיק ברורים גם בדבריי הראשונים, הנה בכ"ז לא אמנע טוב מבעליו ואחזור ואפרש שיחתי:

ראשית כל עלי להעתיק את כל הקטע – הנוגע לנדו"ד – שבמכתבו של הרבי שצינתי אליו בדבריי (ואף שלדעתי אין ענין להעתיק קטעים שלמים מספרים הנמצאים תח"י רובא דרובא של קוראי הקובץ, אבל גם בזה אתן לו את מבוקשו) והוא באג"ק ח"ב עמ' סח-ט, "ובכלליות שלשה זמנים בזה: עולם הזה, ימות המשיח, תחיית המתים. עולם הזה הוא זמן המלחמה בין היש והרוחני, הטוב והרע. . בימות המשיח כשישלימו בני ישראל את המלחמה ויבררו הטוב מן הרע ויופרד הרע מהטוב ויפקון מן גלותא אז יגיעו הם לשלימות האדם כמו שהי' קודם חטא עץ הדעת שלא יהיו ישראל תחת שליטת אילנא דטוב ורע. אבל ישנה עדיין לסטרא אחרא בעולם בערב רב. ומובן שממילא עי"ז יש חסרון גם בשלימות בני ישראל. . ובמשך ימות המשיח עצמם יעלו ע"י עבודתם בסולם השלימות, שלכן ימיה"מ הוא הזמן דהיום לעשותם, ואדרבה אז הוא עיקר דהיום לעשותם ותכלית שלימותו. מוסיף על זה בעולם התחי' שיעביר את רוח הטומאה כליל מן הארץ ואין חטא ומיתה בעולם. . ולכן מצוות בטילות לע"ל בתחיית המתים".

ובשוה"ג שם ישנם שתי הערות הנוגעות מאד לנדו"ד שעל התיבות שימיה"מ הוא הזמן דהיום לעשותם כותב הרבי בהערה 7 "ראה כל הראיות שהובאו ע"ז באגרת הקדש לרבינו הזקן סי' כו.

ודברי הרמב"ן בפ"י על התורה (דברים ל, ו) לא זכיתי להבין, גם, לדבריו, לא הי' לאדה"ר שכר על שש מצוות שנצטווה קודם החטא.

ומה שהביא ממרז"ל (שבת קנא, ב), יש לפרשו כפי' רש"י שם (ועי"ש בהגהות יעבץ). ואולי י"ל בדברי הרמב"ן דלפעמים גם משך זמן דתתח"מ נקרא בשם ימיה"מ, ובזה מדבר, ודוחק".

[ומפני הטעם הנ"ל אעתיק גם את לשון היעבץ (שציין רבינו) על לשון הגמ' "אלו ימי המשיח שאין בהן לא זכות" כתב "יפה פרש"י ומוכרח כי א"א שתבטל חובת קיום התורה בכללה"].

ובהערה 8 על התיבות ואדרבה אז הוא עיקר דהיום לעשותם וכו' כותב הרבי "ראה בזה באריכות בתורה אור ד"ה אוסרי לגפן, ד"ה וככה תרל"ז (תורת שמואל שער רביעי) פרק יז ואילך. וכן משמע גם ברמב"ם הל' תשובה סוף פ"ט וסוף הלכות מלכים, אבל הרמב"ם לשיטתו דאין בין עולם הזה ליממה"מ אלא שיעבוד מלכיות בלבד דפליגא על מרז"ל דשבת שהובא בהערה שלפני זו, ואכמ"ל".

ולאחרי שהעתיקתי מלה במלה (כולל ההדגשות שבמקור), נפנה לראות איך שמכאן מבואר באופן הכי ברור איך שכל יסודו של הרא"מ שי' שלדעת אדה"ז אין שייך ביממה"מ לא מצות התשובה ולא זכות וחובה, כלל, הוא מוטעה לגמרי, וגם כל המקורות שהביא ע"ז אינם מקורות, לענין מה שרצה להוכיח מהם.

ואתחיל: (1) בנוגע לרמב"ן שהרא"מ כתב בגליון האחרון "עוד ממשיך וכותב שם הרב הנ"ל שאינו מבין דברי הרמב"ן המפורשים שביממה"מ לא יהי' ענין הבחירה ובכן הוא החליט שדברי הרמב"ן "אינם כפשוטם" אבל מהו כוונת הרמב"ן ע"ד הרמז וע"ד הסוד, ומהיכן למד דרך זה שאם לעניות דעתו או לרחבות דעתו אינו מבין איזה דבר הוא פוסק "הדברים שלא כפשוטם" וזהו". עכ"ד הרא"מ בנוגע ל"פירושו" ברמב"ן.

והנה כל מי שיסתכל בדבריי בגליון תתקן יוכל לראות שבס"ה העתיקתי שם במפורש את דברי רבינו הנ"ל ואין שם כלום מדידי, כך שכל דברי הלעג אינם מופנים כלפיי, שהרי אלו דברי הרבי בלי שום תוספת משלי. [ופתחתי בדוגמא זו, משום שזה מאפיין את כל הצורה "העניינית" שבה נקראו דבריי בכלל וכן גם הדברים שהוא שם בפי שמעולם לא כתבתי או חשבתי לכתוב וכו' וכפי שית' לקמן].

(2) עוד כותב הרא"מ "ומה שהוא כותב בלשונות מופלגים שמהגמ' בשבת יש סתירה על מ"ש בתו"א פ' ויחי (או שר"ל התו"א פ' ויחי הוא סתירה על דברינו – כי אנו הבאנו את הגמ' בשבת, ובמח"כ במכוון הוא כותב בלשונות עמומים כך שא"א לדעת מה הוא כותב ומה הוא מתכוון רק לעשות רושם להטעות את הקוראים) הלוא הוא עיין בתו"א ומצטט לשון התו"א והמ"מ בתו"א על אתר.. מובא ע"ז בשם רבינו מדוע אין סתירה בין התו"א לגמ' בשבת (ומובן שאין התו"א שייך לדברינו שהבאנו מהגמ' בשבת)"

הנה שובג יכול כ"א לראות שמה שלועג שאני כותב "בלשונות מופלגים" שמהגמ' בשבת יש סתירה למ"ש בתו"א, הנה כך סבור

רבינו במכ' הנ"ל (בהערה 7) והדרך היחידה שיש ליישב את הסתירה לפרש כרש"י דמיירי בצדקה אבל אם נפרש כפשוטו דבימוה"מ לא יהיה שום זכות וכו' הרי ודאי שזה לא יכול בשו"א להתיישב עם דברי אדה"ז על ימוה"מ.

ומ"ש הרא"מ שבמ"מ כבר מבואר בשם רבינו איך שאין בין התו"א לגמ' דשבת הרי אין לך הטעי' גדולה מזו, שהרי כ"א יכול להתסכל שם ולראות שכל מה שיש שם זה הפנייה לאגרות הזו שאני מדבר !

(3) וכמו"כ מ"ש הרא"מ בנוגע לרמב"ם (אני מתנצל שאינני מעתיק שוב את כל דבריו בזה וכל הרוצה יכול לעיין בעצמו בגליון האחרון) שאין שום בעי' לומר גם ברמב"ם שבתקופה הב' שאז יהי' ביטול מנהגו של עולם יהיה גם לדעת הרמב"ם מצב של "לא זכות ולא חובה" וכו' ולמה לא העתקתי בדיוק מאיפוא אני מדויק זאת ברמב"ם וכו' וכו' הנה גם כאן אפשר להוכיח שזה לא דבריי אלא הרבי סובר כן וגם הוא הסתפק בציון להל' תשובה והל' מלכים.

ובאמת אין צורך לציין לאיזה מלה מסויימת אלא כל מהותם של ימוה"מ לדעת הרמב"ם הם שלימות בקיום המצוות, וגם כל הענין של תקופה הב' לא משנה כאן שהרי לדעת הרמב"ם גם בזמן התחי' הוא עדיין לא הזמן של קבלת שכר המצוות כי לדעתו זה יהי' בעולם נשמות בלי גופים, ואם אז לא יהיה ענין של קיום המצוות וגם לא קבלת שכר, אזי מה יעשו אז? וק"ל.

ובכלל הרי כל הזמן טוען הרא"מ שכולם מדברים על אותו פסוק ואותה גמ' וכו' וממילא שכולם מדברים על אותו זמן וכאן לפתע רוצה לומר שלרמב"ם הפשט בפסוק ובגמ' יהי' שונה מכפי שביאר הרא"מ בדעת שאר המפרשים (כמו המהרי"ל לדוגמא, שברור שמדבר מיד על תחלת התגלות המשיח).

ולהעיר שהענין בימים שאין בהם חפץ הוא לא איזה עוד מיעודי הגאולה שיש להשתדל להעמיסו ברמב"ם בזמן שלרמב"ם דס"ל (כמו בשינוי דמנהגו של עולם) דשמואל פליג על מאמר הגמ' בשבת הנ"ל וכדברי הרבי שם בהערה הנ"ל.

(4) וכמו"כ מה שטוען שמדברי אדה"ז בפ' צו רואים ברור כיון שהזכיה לשון הגמ' דשבת מוכח שמדבר על ימות המשיח, אבל מה אעשה שהלשון שם הוא "היום לעשותם שאז הוא דשייך בחי' בחירה כו' בבחינת היום לעשותם דוקא ממשיכים גילוי אור א"ס בה הסוכ"ע

כו' משא"כ לעת"ל אין מועיל בחי' תשובה וכמ"ש בגמ' פכ"ג וכו' וממילא ע"כ שהזמן שבו מדבר אדה"ז הוא על זמן התחי'. אלא שנשתמש בלשון הגמ' שישנו זמן שבו אין חפץ וכו' אף שבפשטות הגמ' מדברת על ימוה"מ אבל, זה כבר נת' לעיל שאם מדברים כפשוטו על ימוה"מ הרי שצריך לפרש כרש"י, אבל כשמדברים על זמן התחי' אז אפשר להשתמש בלשון הגמ' של "ימים שאין בהם לא זכות וכו'" כפשוטו. שאין בכלל ענין של מצוות אבל לאידך זה יתכן רק לאחר הוזמן ד"היום לעשותם" – ימוה"מ.

וענין זה – שברור שכשאדה"ז מדבר על זמן שאין בו שום בחירה וקיום מצוות ברור שכוונתו רק לאחר התחי' – מלבד שהוא מובן מעצמו, מוכח ג"כ מהאגרת הנ"ל שבהמשך שם ישנה הערה (9) שבה דן בנוגע למ"ש בהפנים שבתחה"מ יהיו המצוות בטלות, מכמה מקומות בדא"ח שבהם משמע לכא' שאין מצוות בטלות לתחה"מ, עיי"ש, אבל בנוגע לגמ' בשבת לא ראה כלל שיש סתירה לכל מה שביאר שם שהגמ' בשבת צריך לפרש פרש"י, והרמב"ן יש לדחוק שמדבר על זמן התחי', ואילו בלקו"ת פ' צו לפי דעת הרא"מ ישנה סתירה מפורשת לכל זה. ופשוט דזהו משום שבמאמר דפ' צו מובן שמדבר על זמן התחי' וכנ"ל.

(5) ועד"ז גם באוה"ת דברים שמביא את הגמ' בשבת ומזה מוכיח הרא"מ שאם יש רק גמ' אחת בשבת הוא פסוק בקהלת יש רק אחד וכו' הרי שאין מעיז "לבלבל את הקוראים", שכביכול שם לא מדבר על ימוה"מ אלא על זמן התחי'? אבל מה אעשה שבאותו קטע באוה"ת שעליו הוא מדבר, מפורש להדיא כ"פ שמדבר על זמן התחי', ע"ש ותשתומם איך אפשר לסלף דברים המפורשים.

(6) ועד"ז מה שממשיך לטעון שהגד"ר ברות שמדבר על כך שאין תשובה בג"ע יכול לשמש מקור לכך שבימוה"מ אין תשובה, ועשה ע"ז "היקש" (ע"ש בגליון האחרון עמ' 18) ואפשר להמשיך את "ההיקש", שגם בימי הזקנה לא יועיל תשובה! כיון שזה נזכר שם בחדא מחתא, ופשוט שאם באמת מדברים על עוה"ב שזה עולם התחי', אז שייך לומר שיש שני פי' בעוה"ב ג"ע ועולם התחי', ואז יש דמיון ביניהם. אבל אילו יצויר שבאמת אדה"ז היה סובר שאין מועיל תשובה בימוה"מ (אף שאינו נכון כלל, אבל נניח שכן), הרי שאם היינו מחפשים מקור לכך אני המד"ר ברות שמדבר על ג"ע לא היה יכול לשמש וכמקור מכך, שהרי כל מי שהיה חולק וסובר שכן שייך תשובה

ביממה"מ היה יכול בהחלט והסתדר עם הגד"ר ולחלק בין בקל בין ג"ע ליממה"מ.

(7) וכן על קושייתו על זה שהצ"צ באוה"ת שם את ר"ח ב"א דפליג אשמואל ולא את ר' שמעון בן אלעזר שמובא שם בשבת קנא, ב הנה על אף שהרא"מ כותב עלי ש"אינו כותב דבר וחצי דבר וגם לא ברמז אודות הקושיא על האוה"ת, שבאוה"ת כותב שהגמ' בשבת דקנ"א ע"פ ימים אשר אין בהם חפץ הוא מאמר ר' חייא בר אבא, ובגמ' לפנינו הוא מאמר רשב"א".

הנה כ"א יכול לראות שיש בדבריי תי' מפורש על קושייתו אלא שראית כל יש להעיר שלאחרי כל ריבוי הציטוטים וההעתקות וכו' הנה תולה בצ"צ דבר שמעולם לא נכתב שם, שהרי הצ"מ מעולם לא אמר שבעל המאמר בגמ' שבת הוא רחב"א, אלא הוא כותב שרחב"א הרי פליג על שמואל (וממילא יוצא שהוא מסכים להדרשא דימים אשר אין בהם חפץ, והרי רחב"א אומר שכל הנביאים לא נתנבאו אלא ליממה"מ (וזה דוקא רחב"א אמר לא רשב"א) וא"כ איך אפשר זמן שבו יהיו כל הגילויים הנפלאים, שהם ימים שאין בהם חפץ? (ובטוחני שגם אם יעיין הרא"מ בכל הכתבי יד לא ימצא בשום מקום שיהיה כתוב במקום רחב"א – רשב"א, משום שכל השאלה בנויה על דברי רחב"א, וכנ"ל)

ולסיכום בהתאם לבקשת הרא"מ אפרט את כל הדברים שהשגתי על דבריו:

(1) בעצם הענין, לא צריך מאמר של מקורות לדברי אדה"ז שלע"ל – בעולם התחי' – לא יועיל תשוקה, משום שאין בזה כל חידוש מאדה"ז והוא ע"ד שייכת מאמר שכותרתו תהי' "מקורות למ"ש אדה"ז שבאלול הוא זמן התשובה" או "מקורות למ"ש אדה"ז שבר"ה תוקעים בשופר".

(2) לדעת אדה"ז יממה"מ הם הזמן של "היום לעשותם" ולא שייך לומר שלדעתו אין תשובה (או ענין של קיום המצוות בכלל), דיממה"מ.

(3) גם ברמב"ם ל"ש לומר כן כפי שרצה הרא"מ.

(4) גם ברש"י אין לומר כן וכפי שרצה הרא"מ.

(5) גם הרמב"ם שהביא הרא"מ שלכאו' כן סובר שביממה"מ לא יהי' בחירה וכו' הרי שרבינו מפרש – על אף הדוחק שבדבר – שכוונתו לזמן התחי'.

6) המהרי"ט לא נתכוין כלל לומר כהרמב"ן ולא נתכוין לגמ' בשבת – כפי שרצה הרא"מ לפרש – ולכן באמת לא הזכיר המהרי"ל את הגמ', ומה שכן נתכוין – כבר ביאר הרבי בשיחת שבת תשובה תשי"ט, (וראה מה שכתבתי בזה בגליון תתקג), ולכן גם מסתבר שיועיל בזה "דחק ונכנס" (כמו שכתב הגראי"ב שי' גערליצקי) בניגוד לעזה"ב – ג"ע או עולם התחי' – שמופקע בעצם מענין של תשובה או קיום מצוות בכלל.

7) לדעת הרבי הגמ' בשבת יכולה להתפרש רק בשני האופנים דלקמן: א) או על ימזה"מ כפשוטם אבל כפי' רש"י שם. ב) או על זמן התחי' ואז שייך לומר גם שאין בהם זכות בכלל. ולא כהרא"מ שהבין שלכו"ע אין תשובה ובחירה בימות המשיח על יסוד הגמ' הנ"ל.

8) המדד"ר ברות שמדבר על ג"ע אין לו שום שייכות לימזה"מ ולא כהרא"מ שמביאו כמקור לזה שאין תשובה בימזה"מ.

9) הצ"צ היה מוכרח להזכיר דוקא את דעת רחב"א כדי שלאול שאלתו בניגוד לדעת הרא"מ שהיה צריך להביא את דברי רשב"א.

10) כל הנ"ל היה בנוגע לדבריו הראשונים, אבל בנוגע לדבריו האחרונים יש רשימה ארוכה של דברים שהרא"מ שם בפי או במחשבותיי שאין להם כל זכר בדבריי אפילו לא ברמז קלוש, וכל מי שיחזיק את שתי הגליונות האחרונים לפניו, יוכל לראות בעצמו ולהשתומם, ולא אטריח את הקוראים למנות את כל הרשימה.

והנה אם ירצה הרא"מ להמשיך בגישתו שכתב שישנם בדבריי עוד איזה נקודות. . אבל רואה אני שזה לא ברמה להתעסק בזה", הרי יהי לו אשר לו, אבל אם יש בו איזה טיפת יושר הרי שיודה על האמת שאם בלא המכתב הנ"ל של הרבי היה מקום לטעותו, הרי לאחרי שרואים את המכתב רואים בבחירות את כל הענין. . ובאותה הזדמנות לא תזיק גם התנצלות על כל ההתקפות וההאשמות שחסרות כל יסוד, שהאשימני על לא עוול בכפיי, ובא לציון גואל.



"אשה שמתה וקמה בתחיית המתים ובעלה חי" [גליון]

חיים יצחק עזרא דריזין
תושב השכונה

בגליון העבר עמ' 6 כתב הר' אי"ב שי' גערליצקי בענין "אשה שמתה וקמה בתחיית המתים ובעלה חי".

ויש להעיר מהתוועדות כ' מנחם אב תשכ"א (בלתי מוגה) וזלה"ק: וקשור גם עם הלכה בנגלה דתורה: "האשה... קונה את עצמה בשתי דרכים. . בגט ובמיתת הבעל וידועה השקו"ט בנוגע למיתת הבעל, אם זהו כמו גט (שהרי גט ומיתת הבעל הם "שתי הדרכים" שבהם קונה את עצמה), דכשם שהגט כורת את הקשר שהי' בין האשה לבעלה, כך גם המיתה כורתת את הקשר שהי' על האשה, או שמיתת הבעל אינה פועלת שום שינוי בהאשה, אלא שחסרה מציאותו של הבעל". עכ"ל ובאתי רק להעיר.



לקוטי שיחות

שיטת הרמב"ם בגדר מעביר ד"א ברה"ר

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

מיצוות כתיבת ס"ת לשיטת הרמב"ם

בלקו"ש חכ"ג חגה"ש מביא שם פלוגתת הרמב"ם והרא"ש במצוות כתיבת ספר תורה, אם לקח ס"ת מן השוק, דלהרמב"ם לא קיים המצוה משא"כ להרא"ש, ומבאר שם בארוכה גדר המצוה דכתיבת ס"ת, דזהו מצוה שכל אחד מישראל ירכוש לו תורה, בכדי שיוכל ללמוד ממנו, דאז ה"ז ענין נצחי שלא ישכח כו', ומבאר שם בשיטת הרמב"ם, וז"ל (בסעי' ט'): און דאס איז די הסברה פון די צוויי דעות הנ"ל, בנוגע קיום מצות כתבו לכם ווען מ' איז דאס מקיים מיט א ספר תורה, שיטת

הרמב"ם והרמ"א איז, אז וויבאלד די מצוה איז פארבונדן מיט דער קדושה פון כתיבת ס"ת, און די קדושה איז מחייב די תנאי המעשה - כתיבת הס"ת, ווערט אט די מעשה (ניט נאר א פרט אין דער חפצא, אין קדושת ס"ת, נאר אויך) א חלק פון דעם קיום המצוה פון כתבו לכם, און דעריבער ווען ער איז מקיים די מצוה המוטלת עליו מיט שרייבן א ס"ת, דארף זיין די מעשה המצוה, דורך כתיבת ס"ת .. אבער "לקחו כך ולא הגיה בו דבר" איז ער ניט יוצא עכ"ל. ז.א. דכיון דמצד גדר ס"ת בעינן מעשה כתיבה דוקא ולשמה וכו' לפעול בו קדושת ספר תורה, לכן גם הכתיבה נכלל בגדר מצוה זו, ואף דגוף המצוה היא רכישת ס"ת ומצד זה לא הי' צריך לכתיבה דוקא, שהרי אפילו אם קונה ס"ת בשוק יש לו ספר תורה, מ"מ כיון דמצד הספר תורה בעינן כתיבה, לכן גם זה נכלל במצוה זו, ואינו מקיים המצוה אם לקח ספר תורה ולא כתב, עיי"ש בארוכה.

עקירה ברה"י במלאכת מעביר

ולפי יסוד זה בשיטת הרמב"ם נראה לבאר שיטתו בגדר מלאכת "מעביר ד"א ברשות הרבים" שנתבלטו בו האחרונים, דהנה איתא בסוכה מג,א, דיו"ט הראשון שחל להיות בשבת תיקנו רבנן שלא לקיים מצוות נטילת לולב, ואמר רבה הטעם שמא יעביירו ד"א ברה"ר בשבת, וזהו גם הטעם דשופר וכן במגילה, וכתב רש"י וז"ל: ויעביירו ארבע אמות ברשות הרבים - הוא הדין דמצי למימר: ויוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, אלא שברוב מקומות ועינים אמרינן יש לחוש להעברת ארבע אמות, ואין לחוש להוצאה, כגון אם היה מונח בכרמלית וכו', דאין כאן איסור הוצאה דאורייתא, ויש כאן איסור העברה ברשות הרבים, וכו' ועיי"ש בתוס' שהסכימו לתירוצו זה, הרי בפשטות מוכח דשיטת רש"י ותוס' שם דבמעביר ד"א אי"צ עקירה והנחה ברה"ר דוקא אלא אפילו אם הוא בכרמלית חייב.

ועי' גם מאירי שם שכתב ג"כ לתרץ למה נקט מלאכת העברה וז"ל: שעיקר הגזרה היא בהוצאה מרה"י שלו והכנסה לרה"י של בקי דרך רה"ר, וכיון שאינו מניחה ברה"ר אין כאן לא חיוב הוצאה ולא חיוב הכנסה אלא חיוב העברה, ואעפ"י שחיוב העברה צריך הנחה ועקירה, מאחר שעקר מרה"י זו והניח לרה"י זו והעביר ארבע אמות בין זו לזו חייב, עכ"ל. היינו דהמאירי סב"ל ג"כ במעביר ד"א ברה"ר שהוא חייב אפילו אם אין העקירה וההנחה ברה"ר עצמו, אלא דאפילו אם הם ברה"י כיון שהעביר ד"א ברה"ר חייב, דוקא.

אבל ברמב"ם הל' שבת פ"ב ה"ט כתב וז"ל: וכן המעביר מתחלת ארבע לסוף ארבע ברשות הרבים אינו חייב עד שיעקור כשיעור מצד זה ויניחנו בצד אחרת עכ"ל, הרי מוכח דסב"ל דמעביר ד"א בעי עקירה והנחה ברה"ר דוקא.

ב' ביאורים בגדר מלאכת מעביר

ויש לבאר פלוגתתם עפ"י ביאור גדר המלאכה ד"מעביר ד"א ברשות הרבים", דיש לפרשו בב' אופנים: (א) עצם המלאכה היא העברת חפץ ד' אמות ברה"ר, וכל אמה ואמה היא חלק מהמלאכה, ואין בזה ענין של שינוי רשויות, והעקירה והנחה היא רק תנאי מצד שלימות הדבר מצד דכן הוא הדרך, ואינו דומה להוצאה דשם המלאכה הוא שינוי רשות של החפץ, וזהו גם ע"י עקירה והנחה, דעוקרו מרשות זה ומניחו ברשות אחר, דבזה העקירה וההנחה הם חלק מעצם המלאכה דרך ע"י עקירה והנחה ה"ז נקרא הוצאה. (ב) כמ"ש בעל המאור לקמן ר"פ הזורק, וכ"כ הר"ן במתניתין לקמן דף ע"ג דמעביר ד"א הוא תולדה דהוצאה כי ד"א של האדם הוא רשותו, וכרה"י דמיא ואם מוציא החפץ מחוץ לד"א ה"ז כמוציא מרה"י לרה"ר עיי"ש. דלפי"ז נמצא דגם מלאכת מעביר ד"א ברה"ר יסודו הוא שינוי רשות ע"ד בהוצאה, ולפי"ז נמצא דאין כל אמה ואמה גורם החיוב, כי עיקר גורם החיוב הוא מה שמוציאו מסוף ד"א לחוצה הימנו.

דלפי"ז יש לבאר דרש"י והמאירי סב"ל כאופן הא', דעצם המלאכה היא העברת החפץ ד"א ברה"ר והעקירה וההנחה היא רק תנאי צדדי משום דרך וכו', ולכן סב"ל דלא איכפת לן איפה עקר או הניח, דאפילו אם זה הי' בכרמלית או ברה"י חייב, כיון דעצם המלאכה היא גוף ההעברת ד"א, משא"כ הרמב"ם סב"ל כאופן הב', דמעביר ד"א דהילכתא גמירי לה הוא כמו הוצאה, וכשם דהוצאה בעינן שהעקירה תהי' ברה"י וההנחה ברה"ר דזהו מעצם מלאכת הוצאה, שעוקרו מרשות זה ומניחו ברשות אחר, במילא כן הוא גם במעביר, דכל גדר איסורו מה שהוא מוציא מסוף ד"א מרה"י לרה"ר ולכן בעינן שהעקירה וההנחה יהיו רק ברה"ר. ועי' רמב"ם שם ה"ח: "וכן למדו מפי השמועה שהמעביר ברשות הרבים מתחלת ארבע לסוף ארבע, הרי הוא כמוציא מרשות לרשות וחייב" דמשמע כנ"ל.

ועי' גם רמב"ם הלכות שבת פ"ב ה"ט: וז"ל: מותר לאדם לטלטל ברשות הרבים בתוך ארבע אמות על ארבע אמות שהוא עומד בצדן .. ומפי הקבלה אמרו שזה שנאמר בתורה (שמות ט"ז) שבו איש תחתיו

שלא יטלטל חוץ למרובע זה אלא במרובע זה שהוא כמדת אורך אדם כשיפשוט ידיו ורגליו בו בלבד יש לו לטלטל עכ"ל. דגם מלשון זה משמע דגדר המלאכה היא להוציא מד"א - מרה"י, לרה"ר.

אבל לאידך גיסא מצינו דשיטתו הוא כאופן הא' דהנה איתא בב"ק ע"ב, איתא דאם גנב ומכר בשבת פטור מדו"ה, דיש קלב"מ על המכירה, ומבאר שם בגמ' דזהו באופן דהלוקח אמר להגנב זרוק גניבותך לחצירי ותקני לי גניבותיך, דאז בעת שחל המכירה חל גם איסור שבת שהכניסו מרה"ר לרה"י, ומקשה ע"ז בשלמא לר"ע דסב"ל קלוטה כמי שהונחה דמי, נמצא דמיד שנכנס הדבר לאויר החצר חייב מצד הכנסה, ואז חל גם הקנין במילא הם באים ביחד ולכן אמרינן קלב"מ, אבל לרבנן דלא סב"ל דקלוטה כמי שהונחה ובעינן הנחה בפועל, נמצא דאינם כאחד, דהקנין חל מיד שנכנס לאויר המחיצות של החצר, וחייב שבת חל אח"כ בעת ההנחה? ומתרץ דאיירי שאמר הלוקח לא תקני גניבותיך עד שתנוח, דאז הם באים ביחד, והתוס' שם בד"ה לענין שבת (וכן בכתובות לא, א, בד"ה שעקירה) הקשו דהרי זה סותר להמבואר בכתובות לא, א, דא"ר אבין זרק חץ מתחילת ד' לסוף ד' וקרע ישראין בהליכתו פטור לשלם על השיראין דעקירה צורך הנחה, היינו דאף דהחייב דמעביר חל בעת שהונח החץ בסוף ד', מ"מ חשבינן מזמן העקירה שכבר הותחל האיסור שבת, דעקירה צורך הנחה, וכיון דהחייב נזקין חל בין העקירה להנחה לכן פטור מצד קלב"מ, ולפי"ז גם הכא צריך לומר כן דאף דאיסור שבת חל אח"כ בעת שהונח הגניבה בהחצר, מ"מ שייך קלב"מ כיון דזהו בין העקירה וההנחה, והקנין חל בין העקירה להנחה, וא"כ מהו קושיית הגמ'? ותירצו התוס' דר' ירמ' בגיטין לא סבירא ליה לר' אבין, ולדידיה שייך קלב"מ רק אם החייב נזקין חל בעת ההנחה ממש, וגמרא זו בב"ק קאי כשיטת ר' ירמ' עיי"ש.

והרמב"ם בהל' גניבה פ"ג ה"ב פסק כר' אבין וז"ל: כיצד זרק חץ בשבת מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע בגד חבירו בהליכתו.. הרי זה פטור מן התשלומין שאיסור שבת ואיסור גניבה והיזק באין כאחת עכ"ל, ולאידך גיסא פסק שם בהל' ה' וז"ל: גנב שמכר בשבת.. חייב לשלם תשלומי ארבעה וחמשה שאין במכירה מיתה, ואם נעשית מלאכה בשבת בעת המכירה פטור מתשלומי ארבעה וחמשה, כיצד כגון שלא הקנה לו עד שתנוח בחצר הלוקח שנמצא כשהוציא מרשות לרשות איסור שבת ומכירה באין כאחת עכ"ל, ותמה בשער המלך

דהרמב"ם סותר א"ע, דכיון דפסק כר' אבין דעקירה צורך הנחה, א"כ גם אם זרק הגניבה להחצר סתם נימא קלב"מ, אפילו לא התנה דלא תקני עד ההנחה, כיון דמזמן העקירה עד ההנחה אמרינן קלב"מ? וכפי שכתבו התוס', דרק משום דהגמ' כאן לא קאי לפי רב אבין צריך הגמ' לומר דאמר דלא תקני עד שתנח?

ותירץ בזה הגר"ח (מובא בס' הגר"ח על הש"ס במסכת כתובות, וכן באבן האזל בהל' גניבה שם) דהרמב"ם סב"ל שיש חילוק בין מלאכת הוצאה והכנסה, למעביר ד"א ברה"ר, דמתי סב"ל להרמב"ם דקרע שיראין בהליכתו פטור, רק באמצע מלאכת "מעביר ד"א ברה"ר" דשם גדר המלאכה היא עצם ההעברה, וכל אמה ואמה הוא חלק מגוף המלאכה, ובמילא אם קרע שיראין באמצע הד' אמות, שייך קלב"מ כיון דחייב נזקין חל בעת שעשה מלאכת שבת, משא"כ במוציא או מכניס שם עצם גדר האיסור היא רק העקירה וההוצאה מרשות לרשות וההנחה, וכל מה שבינתיים כגון מעת העקירה עד שינוי הרשות, וכן מעת שינוי הרשות עד ההנחה אין זה חלק מהמלאכה כלל, כיון דאין צריך לזה, ובמילא אם נתחייב בנזקין בזמן זה, לא שייך לומר קלב"מ כיון דאינו בעת עשיית המלאכה.

ובנדו"ד איירי בפשטות שזרק הגניבה למעלה ממחיצות החצר, דשינוי הרשות מרה"ר לרה"י חל מיד, דרה"י עולה עד רקיע, אף דעדיין אין מחיצות שם, משא"כ הקנין חל רק כשירד למטה בפנים המחיצות, נמצא דבזמן הקנין אינו פועל כלום בגוף המלאכה, ולכן צריך הרמב"ם לומר דאיירי בהתנה בפירוש שלא יקנה עד ההנחה דאז הם באים כאחד ואמרינן קלב"מ.

ולפי"ז הרי נמצא לשיטת הרמב"ם דגדר מעביר ד"א אינו כשיטת בעל המאור דענינו הוא שמוציא מרשות לרשות, אלא עצם ההעברה הוא האיסור, ולכן כל פרט ופרט היא חלק מהאיסור, כי אם נימא דהמלאכה היא שמוציאו בסופו מרה"י לרה"ר, נמצא דזה דומה ממש למלאכת הוצאה, דעד שינוי הרשות אי"ז חלק בגוף המלאכה ואף דלפועל הוא מוכרח להעביר כל הד"א בכדי שיתחייב, הנה גם בהוצאה אם החפץ אינו ממש סמוך לרה"ר וצריך ללכת ברה"י כמה אמות להוציא, אף שהוא מוכרח עכשיו ללכת בכדי להתחייב, מ"מ כיון דזה אינו חלק בהמלאכה לא אמרינן קלב"מ וא"כ גם במעביר ד"א לא נימא כן דאם קרע שיראין באמצע הד"א פטור, ומוכח מזה דכל אמה ואמה היא חלק מהמלאכה, ולא כפי שנתבאר לעיל?

ועי' גם ברמב"ם (פי"ג הי"ז): "המעביר ארבע אמות ברה"ר זו עם רה"ר השנייה חייב מפני שארבע אמות בשתי רשויות הרבים מצטרפים מפני שלא נח החפץ ברשות שביניהם", היינו שיש רה"י בין ב' רשויות הרבים והעביר ברה"ר זו ב' אמות ואח"כ עבר ברה"י ועוד ב' אמות ברה"ר חייב, דיש כאן צירוף ד' אמות, ובמרכבת המשנה כאן הביא שהרלב"ג פ' יתרו חולק על זה וסב"ל דבנדון זה אי"צ שיעביר עוד ב' אמות ברה"ר השני, אלא מיד כשבא לרה"ר והניחו חייב, וכתב הרלב"ג על הרמב"ם: "ולא אשער מאין הוציא זה כי אלו הד"א הם שיעור מה שיש תחתיו של אדם ולא תהיינה משום פנים תחתיו אלו הארבע אמות מרשות הרבים שרשות היחיד מפסיק ביניהם וכו'", ביאור דבריו משום דסב"ל כהבעל המאור דגדר העברת ד"א הוא הוצאה מרה"י לרה"ר, וא"כ רק ברשות הרבים אחד צריך ד' אמות דבפחות מזה נמצא שלא יצא מרה"י, משא"כ כאן שהי' רה"י בינתיים בכמה אמות, ונמצא דרה"ר הבי' מעולם לא הי' רשות היחיד שלו, אלא רה"ר, כיון דרה"ר השני' לא הי' מעולם בד' אמותיו, לכן חייב מיד שהניחו ברה"ר, אבל הרמב"ם כתב מפורש דבעינן שיעביר עוד ב' אמות ברה"ר השני', א"כ לכאורה מוכח מזה ג"כ דשיטת הרמב"ם היא דהעברת ד"א עצם העברה ד' אמות ברה"ר זה גופא החיוב, ולכן לעולם בעינן לד' אמות, וזהו ג"כ היפך ממה שנת'. (וראה בזה בס' תוצאות חיים סי' ז') וצ"ע בכ"ז.

לפי ביאור השיחה י"ל דתרווייהו איתנהו ביה

אמנם לפי יסוד הנ"ל בלקו"ש נראה לבאר עפ"י שיטת הרמב"ם בגדר מעביר ד"א, דכשם שנתבאר דדעת הרמב"ם דאף דגוף המצוה היא רכישת ס"ת ומצד זה לא הי' צריך לכתובה דוקא, שהרי אפילו אם קונה ס"ת בשוק יש לו ספר תורה, מ"מ כיון דמצד גדרו של ספר תורה בעינן מעשה כתיבה דוקא ולשמה וכו' לפעול בו קדושת ספר תורה, במילא גם זה נכלל בגוף מצוה זו, ואינו מקיים מצוה זו אם לקח ספר תורה ולא כתב.

עד"ז אפשר לומר כן גם בעניננו, דהן אמת דגדר המלאכה דמעביר ד"א ברשות הרבים הוא מה שהוא מוציא מרשות לרשות וכשיטת בעל המאור, וכמובא לעיל לשון הרמב"ם דה"ה כמוציא מרשות לרשות וכו', מ"מ כיון דזהו דוקא ע"י העברת ד"א ברה"ר, שכן נתקבלה ההלכה למשה מסיני דמעביר ד"א ברה"ר חייב כי הד"א הם כרה"י,

וההלמ"מ גילתה דע"י העברת ד"א ברשות הרבים ה"ה כמוציא מרה"י לרה"ר, במילא גם עצם ההעברה של כל אמה ואמה נעשה חלק מגוף המלאכה, ומתחייב רק ע"י העברת ד' אמות, דכשם שסב"ל להרמב"ם בנוגע למצוה, דכיון דס"ת צריך כתיבה נעשה כתיבה חלק מגוף המצוה ובלי זה לא יצא, עד"ז סב"ל בנוסע לאיסור מלאכה, כיון דההלמ"מ גילתה דמלאכה זו היא ע"י העברת ד' אמות, במילא אף אם יצויר שיוציאו בלי ד"א אינו מתחייב כי גוף העברת ד"א נעשה חלק מהמלאכה.

נמצא ממה שנת' דלדעת הרמב"ם במלאכת מעביר ד"א, תרוייהו איתנהו בהו, דיסוד המלאכה הוא דהוה כמוציא מרה"י לרה"ר, אבל גם גוף ההעברה הוא חלק מהמלאכה, ובמילא א"ש מ"ש הרמב"ם דהוה כמוציא מרשות לרשות, וכן צריך העקירה וההנחה להיות ברה"ר דוקא, וכן א"ש מ"ש הרמב"ם בפ"ג דאם רה"י באמצע מ"מ בעינן לב' אמות וב' אמות כנ"ל, כיון דזה נעשה חלק מגוף המלאכה, ולולי עצם ההעברה דד"א חסר בהמלאכה, וכן א"ש תירוצ' הגר"ח דבמעביר אמרינן קלב"מ כיון דלפועל נעשה כל אמה חלק מגוף המלאכה, וכשקדע שיראין באמצע פטור.



קיום מצוה ע"י לימודה בלבד

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בהתוועדות ש"פ נצבים, כ"ז אלול תשי"ד (תורת מנחם – התוועדויות תשי"ד' כרך יב עמ' 219):

"כשם שבצד הטוב מצינו בגמרא (מנחות בסופה) שכל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, כן הוא גם בצד הלא טוב, שעל-ידי שעוסק וקורא ב"תוכחה" בתור לימוד התורה שזוהי חכמתו ורצונו יתברך, אזי "יוצא ידי חובתו". ודי בזה להכנה לכתיבה וחתימה טובה כו".

ולהעיר שרעיון זה מצינו בכמה מקומות: (א) החתם סופר (תורת משה ר"פ בחוקותי) לענין "גמילות חסדים": לימוד הלכות צדקה וגמילות חסדים – לעתיד-לבוא – הוא זה שיקיים את העולם במקום נתינת הצדקה בפועל ממש.

ולפי זה מבאר את הפסוק "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו": "חוקותי" מוסב על קרבנות ש"הם מכלל החוקים" (כדברי הרמב"ם בסוף הלכות מעילה), ו"מצותי" מכוון למצות הצדקה להחסד, שהיא מצוה שכלית, המובנת גם בשכל האנושי. בזמן הגלות מקיימים את הצדקה ("מצותי") במעשה בפועל, וקרבנות ("חוקותי") מסתפקים בלימוד הלכותיהם בלבד, הרי לעת"ל כאשר "בחוקותי תלכו" תקיימו את עבודת הקרבנות בפועל ממש, אזי "ואת מצותי תשמרו" את המצוה של צדקה לא תקיימו בפועל, כי א"צ לה, אלא רק "תשמרו", לשון הרומזת ללימוד ועיון בהלכות.

(ב) החיד"א מבאר לגבי הלכות "אבלות" שה"ה חלק מתורת-אמת, ולעתיד לבוא כאשר יקויים היעוד "בלע המוות לנצח" הרי לא יהיה צורך בהם? ומבאר שזה יהיה באופן של לימוד בלבד "דרוש וקבל שכר" ע"ד כל העוסק כו'.



כוונה בתפילה [גליון]

הרב נחום שטראקס תושב השכונה

בגליון העבר ע' 23 מק' הרב יל"ג שליט"א מלקו"ש חכ"ב ע' 117 שמבואר שם שמיוחדת מצות תפלה, שכוונת התפלה - היינו הכוונה הכללית שהוא עומד לפני הקב"ה ומתחנן אליו - היא חלק ממעשה התפלה, ובלי כוונה זו אין כאן חפצא של תפלה כלל.

ולאידך בלקו"ש חכ"ו ע' 322 מובא דברי ה"ה שרק בג' מצות, סוכה, תפילין, וציצית, הכוונה היא חלק ממעשה המצוה ו"לא קיים מצוה כתקונה אם לא יכוין אותה הכוונה".

וני"ל שכבר נזהר מזה בלקו"ש חכ"ב שם במ"ש "...אע"פ אז בכמה מצות איז דער דין (שו"ע אדה"ז סי' ס' ס"ד) אז די מצות של תורה צריכות כוונה 'לצאת י"ח בעשיית אותה מצוה' און בשעת עס פעלט די

כוונה 'לא יצא ידי חובתו מן התורה' - איז עס נאר אן ענין פון כוונת המצוה, אבער ניט א חלק פון דער מצוה גופא . . בא תפלה אבער איז די חפצא פון מעשה מתפלה – "מתחנן ומתפלל", כוונת הלב . . און בלאו זה איז ניט נאר אז דער גברא איז ניט יוצא ידי חובת המצוה, נאר עס איז ניטא קיין חפצא, דער דיבור איז ניט קיין תפלה..."

הרי בכל מצוות התורה הכוונה 'לצאת י"ח בעשיית אותה מצוה' היא לעיכובא, וג' המצות, סוכה, תפילין, וציצית מיוחדים בזה שלא רק הכוונה הכללית 'לצאת י"ח בעשיית אותה מצוה' היא לעיכובא אלא גם הכוונה הפרטית השייכת לאותה מצוה בפרט - כמ"ש בשו"ע בכ"א מג' מצות אלו - הוי חלק מקיום המצוה כדי לצאת 'מצוה כתקונה' כמבואר בב"ח.

אבל אעפ"כ גדר חיוב הכוונה הפרטית בג' מצות אלו לא עדיף מחיוב הכוונה הכללית עצמה שהיא תנאי וחיוב על הגברא לבד ולא חלק מהחפצא של המצוה. משא"כ תפלה שגדר המצוה הוא שיהא "מתחנן ומתפלל" הרי בלא כוונה להתחנן "איז ניטא קיין חפצא, דער דיבור איז ניט קיין תפלה".

כ"ז הוא בנוגע לכוונה הכללית שחמורה תפלה מג' מצות אלו, שהכוונה הכללית של התפלה שיהא מתחנן לפני הקב"ה הוא חלק מהחפצא של המצוה, אבל בנוגע לכוונות הפרטיות השייכות להמצוה ע"ז מבואר בלקו"ש חכ"ו שם ע"פ דברי ה"ח הנ"ל שבג' מצות אלו, הכוונה בהם עדיפא מכוונה בתפלה, כי במצוות אלו "לא קיים המצוה כתקונה אם לא יכוין אותה הכוונה" משא"כ תפלה "אע"פ אז תפלה בלא כוונה כגוף בלא נשמה, אבער דער גוף איז דא, ועשה מצוה ולא כיוון לבו יצא ידי חובתו". ומפורש בלקו"ש חכ"ב שם הע' 33 שתפלה בלא כוונה כגוף בלא נשמה קאי על כוונות פרטיות (ולא על הכוונה הכללית שבלעדה אין גוף מצות תפלה כלל).

נמצאנו למדים שבג' מצוות אלו לבד מהכוונה הכללית 'לצאת י"ח בעשיית אותה מצוה' צריך גם לכוין 'אותה הכוונה', היינו כוונה פרטית השייכת לאותה מצוה בפרט כדי לצאת 'מצוה כתקונה'. משא"כ תפלה, בלא כוונה פרטית הוי כגוף בלא נשמה שהגוף עצמו קיים ויצא ידי חובת עצם המצוה בשלימות.



נגלה

מלאכת הוצאה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בתחילת מס' שבת מבואר שחייבים על מלאכת הוצאה בשבת רק אם האדם עשה עקירה (ברה"י) והנחה (ברה"ר), וכ"ה בנוגע לתולדות דהוצאה, משא"כ אם עשה עקירה לחוד או הנחה לחוד, ה"ז אסור מדרבנן.

וכותב ע"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (חי"ד שיחה א' לפרשת ואתחנן) וז"ל: וידועה הקושיא ע"ז: למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה לבד, מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה"ת (גם במלאכות שבת)?

ומבואר בישוב הדבר, ע"פ הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא: האיסור מה"ת הוא דוקא "בחצי שיעור" – היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם חסרונן הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדו"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור – חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה"ת. עכ"ל.

וממשיך שם שזהו ג"כ הביאור בנוגע למלאכת קושר, שהדין הוא שאם אינו קושר של קיימא (היינו כשחסר בסיום (בשלימות) של מלאכת הקשירה, "מעשה אומן" מפני שאינו קושר "על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים כו" אינו אסור מה"ת, וגם בזה יש להקשות: למה לא יהי' אסור מה"ת מטעם חצי שיעור?

ומבאר בזה וז"ל: והתירוץ הוא ע"ד הנ"ל: אי"ז חצי שיעור (בכמותה) של המלאכה, כ"א חצי מלאכה – חסר באיכות וגדרי ומהותה של המלאכה, כי ה"דעת שישאר כן לעולם" הוא חלק מאיכותה ומגדרי המלאכה ובלעדה חסר בגדר המלאכה ולכן אינה אסורה מה"ת. עכ"ל.

אמנם מקשה שאם בשניהם ה"ז חצי מלאכה, ולכן אסור רק מדרבנן, מדוע עשיית קשר שאינה של קיימא מותר לצורך מצוה, משא"כ עקירה בלי הנחה אסור גם לצורך מצוה.

ומבאר החילוק וז"ל: משא"כ בהסברת הטעם שהתורה אסרה דוקא קשר של קיימא, י"ל: מלאכת הקשירה תוכנה – חיבור ואיחוד של שני דברים (חוטים וכיו"ב) ואין הקשר ראוי להקרא בשם חיבור ואיחוד אמיתי אלא באופן שנעשה ע"מ "שישאר כן לעולם". והיינו שהדעת שיהי' קשר של קיימא הוא תנאי במלאכת הקשירה. ולכן אם התכוון לכתחילה לקושרם רק לאיזה זמן ולהתירם אח"כ, הרי גם בזמן שהם קשורים יחדיו, אי"ז חיבור אמיתי ואינו בגדר קשירה שאסרה התורה.

ועפ"ז יובן שבלעדי הדעת שיתקיים הקשר הרי אין הענין שנחסר חלק משלימות פעולת המלאכה, אלא שנעדר מלכתחילה העיקר שבמלאכת הקשירה, שהרי החוטים אינם קשורים ומאוחדים באמת, ואין זאת כ"א פעולה של קירוב ונגיעת החוטים בלבד וכיו"ב, ומכיון שאין בזה אפי' מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה, לכן לא גזרו בה שמא יבוא ממקצתה לעשותה כולה ויעבור על אסור מה"ת, ומעתה מובן שהטעם שאעפ"כ אסורה חכמים אינו אלא משום זה שבחיצוניותה דומה מלאכה זו למלאכת הקשירה דאורייתא; ומכיון שאי"ז מטעם גזירה, לכן מותרת היא לצורך מצוה וכו'.

משא"כ מלאכת ההוצאה ע"י עקירה או הנחה לחודא: גדרה של מלאכה זו מה"ת, היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות, והיא כוללת כמה חלקים ופרטים: עקירה, הנחה וכו', כשחסר בפעולתו חלק ופרט בגוף המלאכה, עם היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה – ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבוא לעשות כולה ויעבור על אסור מה"ת; ומטעם גזירה זו יש לחוש גם במקום שהוא לצורך מצוה וכו'. עכ"ל.

אמנם לכאור' עדיין צריך ביאור החילוק בין הוצאה לקשירה, כי סו"ס גם הקירוב ונגיעת החוטים הם חלק מפעולת הקשירה, כי האופן איך קושרים קשר של קיימא, הוא ע"י שעושים קירוב של החוטים באופן מסויים, ומכוונים שישאר כן לעולם, א"כ אף שאין לקירוב החוטים עדיין התוכן של קשר אמיתי, מ"מ סו"ס זהו חלק ממה שעושים כדי שיהי' קשירה אמיתית. ולמה אין זה חלק מהמלאכה?

כלומר: במה זה שונה מעקירה בלא הנחה, שגם שם, לכאור', עדיין אין כאן איסור מלאכת הוצאה, וכמפורש בהשיחה, שזהו רק חצי מלאכה, שחצי מלאכה הרי אינו כלום (מה"ת), ואין בזה איכות המלאכה כלל, היינו שאין בזה עדיין תוכן ומהות המלאכה. ואין דבר כזה של חצי איכות [וכדוגמא פשוטה: בשר בלי חלב לא רק שאינו חצי שיעור דאיסור בשר בחלב, כ"א גם אינו חצי מן האיסור, כי איכות האיסור הוא "בשר בחלב", וחצי מזה אינו כלום], והטעם למה נק' עקירה בלא הנחה "חצי מלאכה", ה"ז לפי שמצד מובן הגשמי יש בזה כבר חלק מעשיית המלאכה, לכן אמרי' שיש כאן חצי מלאכה, ולכן אסרוה אפי' לצורך מצוה, אבל לפי"ז הרי גם בקשר שאינו של קיימא כבר יש חלק מעשיית המלאכה מצד מובן הגשמי, שהרי סו"ס בגשמיות עושים קשר של קיימא ע"י קירוב החוטים, ולמה אי"ז נקרא ג"כ חצי מלאכה.

וי"ל בזה שהעקירה וההנחה דהוצאה דשבת אינם ב' פרטים נפרדים במלאכת הוצאה כ"א כל אחד הוא פרט בחבירו, כלומר כדי שההנחה וההוצאה מרשות א' לב' תהי' הנחה במלוא מובנה, ה"ז רק אם הונח לאחר שנעקר מהרשות האחרת, שאז יש חשיבות יתירה למה שנעשה עכשיו, היינו שההנחה של ההוצאה היא סיום של העקירה מרשות הא', ועד"ז כדי שהעקירה של ההוצאה מרשות הא' לב' תהי' עקירה חשובה, ה"ז אם נעקר כ"כ – היינו שעזב רשות הא' כ"כ – עד שהונח במקום ב'.

לפי"ז כבר מובן החילוק בין עקירה בלא הנחה לגבי קשר שאינו של קיימא: בעקירה בלא הנחה, אף שאין בזה מהות מלאכת הוצאה כלל, כי אין בחלק מהמלאכה מהות המלאכה כלל, כנ"ל, מ"מ ה"ז במציאות חלק של כל המלאכה, כי העקירה עצמה יש בה כבר קצת של כל המשך המלאכה, וכנ"ל שהעקירה היא פרט של ההנחה ג"כ, משא"כ בקשר שאינו של קיימא, אין הקשר עצמו פרט בהכוונה שישאר כן לעולם, שהרי ביאר בהשיחה שקשר שאינו של קיימא הוא רק קירוב ונגיעת חוטים, שזהו דבר שונה לגמרי מקשר אמיתי שהוא חיבור ב' חוטים, ואף שאם מכויין שישאר כן לעולם, ה"ז הופך גם את החיבור של החוטים להיות גדר קשר אמיתי, מ"מ חיבור החוטים מצד עצמו אינו חלק מהקשר האמיתי, משא"כ עקירה מצ"ע הוא כבר חלק ופרט בההנחה.

[ובזה שונה הוא מבשר בחלב, שבזה לא רק שהבשר לחוד והחלב לחוד אין שום איכות האיסור, כ"א יתירה מזה שאין הבשר חלק מהחלב ואין החלב חלק מהבשר, אלא שבצירוף שניהם יחד נעשה האיסור, משא"כ בעקירה והנחה, הוה תוכן העקירה מצ"ע, פרט והתחלה של ההנחה, ז.א. של גמר המלאכה].

וי"ל שזוהי כוונת השיחה, לחלק בין עקירה לחוד שהוה עכ"פ חצי מלאכה, לגבי קשר שאינו של קיימא, שאינו אפי' חצי מלאכה, כי עקירה לחוד מצ"ע ה"ה פרט גם בחלק האחר של המלאכה, משא"כ בקשירה, הוה קשר שאינו של קיימא מצ"ע ענין בפ"ע, ואינו פרט בהמשך המלאכה.

ואולי זוהי הכוונה במ"ש בהערה 33 שם, וז"ל: היינו, דאף שהיכא שיש בדעתו שישאר כן לעולם (וחייב עלי') נחשבת פעולת הקשירה עצמה ג"כ חלק מהמלאכה (דהרי אם לא יקשור בפועל אינו חייב) – הרי הפי' בזה שהדעת שישאר כן לעולם מחשיב את הפעולה שתהי' פעולת מלאכה, אבל אם חסר הדעת גם הפעולה אינה כלום. עכ"ל.



יציאות השבת

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. תנן במתניתין בריש מסכת שבת "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ וכו'". וכתבו התוס', "הוצאות הוה ליה למתני' אלא נקט יציאות לישנא דקרא אל יצא איש ממקומו (שמות טז) ודרשין מינה (עירובין דף יז,ב) הוצאה, אל יצא עם הכלי ללקט המן".

ברם, רש"י מעתיק מהמשנה המילים "יציאות השבת", ומפרש, "הוצאות שמרשות לרשות האמורות לשבת", בלי להביא שום הסברה לזה שהמשנה השתמשה בלשון "יציאות" ולא "הוצאות". ומשמעות הדברים הוא שלרש"י אכן אין שום קושי בזה, אלא שהפירוש הפשוט של "יציאות" הוא 'הוצאות', ושלכן אין צורך לסיבה מיוחדת מדוע השתמש התנא בלשון זה.

[ולאחרי, דבפשטות א"א לרש"י להשתמש עם אותה הסברה שכתבו התוס' – דלישנא דקרא נקט כו' – דהרי זה דקרא דאל יצא גו'

משמש כמקור לאיסור הוצאה בשבת, הוא רק לפי פירושם של התוס' בסוגיית הגמ' בעירובין שם (עיי"ש בתוס' בארוכה), משא"כ לפי פשוטות הגמ' ופרש"י שם הרי נדחה לימוד זה למסקנא, ושוב אין פסוק זה משמש כמקור לאיסור הוצאה בשבת (וכן נקטו למסקנא גם הרמב"ן והרשב"א בסוגיין, וכן יוצא גם מפשוטות דברי רש"י אמתניתין דמזכיר רק הלימוד מקרא דויעבירו קול במחנה וגו' כמקור איסור הוצאה).

ולכאורה הרי הדבר תלוי באם מסתכלים על האדם העושה פעולת ההוצאה או על החפץ היוצא – ע"י אדם כמובן – מרשות לרשות; דבאם מסתכלים על האדם הרי בודאי הי' צריך להכתב לשון 'הוצאה' משום שהוא (האדם) מוציא החפץ, משא"כ אם מסתכלים על החפץ עצמו הרי (גם) הלשון יציאה מתאימה לכאורה דהרי החפץ אכן יוצא מרל"ר.

(וכבר העירו אחרונים (ראה אתוון דאורייתא להגרי"ע סי' יו"ד, ומגן אבות בריש ל"ט מלאכות) ע"ז דלשון מתניתין (לקמן עגא) בהבאת הל"ט מלאכות מדגישה פעולת האדם בהמלאכה – "הזורע והחורש והקוצר וכו'", ולאידך לשון הרמב"ם (שבת פ"ז ה"א) מדגישה פעולות המלאכות עצמן – "החרישה והזריעה והקצירה וכו'. ואכ"מ).

יוצא לכאורה דלרש"י המשנה מדברת על החפץ היוצא, משא"כ להתוס' הדגש במשנה הוא על האדם המוציא את החפץ. ובסגנון אחר: לרש"י הרי ה'נושא' של משנתינו הוא ההוצאות והכנסות (האסורות) של החפץ בשבת (והא דמדברים על עני ועשיר הוא רק 'היכי תימצי' איך שיש כל מיני הוצאות והכנסות אלו), משא"כ להתוס' הרי ה'נושא' הוא ההוצאות האסורות של העני והעשיר. ומבואר אשר מחילוק זה נובע החילוק הנ"ל שביניהם כמשנ"ת.

ואם כנים הדברים, נראה לבאר לפ"ז עוד כמה הבדלים ביניהם בהמשך פירושיהם בהמשנה;

ב. התוס' כאן (ד"ה שתיים שהן ארבע בפנים) מביאים איך שרש"י פירש משנתינו בשבועות (ה,א) ד'בפנים' פירושו 'הכנסות' ו'בחוק' פירושו 'הוצאות'. אמנם התוס' חולקים על פירוש זה ומסכימים לאיך שפירש רש"י כאן, ד'בפנים' פירושו הבעה"ב שעומד בפנים ו'בחוק' פירושו העני העומד בחוק, ועיי' בתוס' איך שמוכיח את זה.

ונקודת ההסברה שבשיטת רש"י – דלכאו' סתר את עצמו בפירוש משנתינו – דהפירוש שכתב בשבועות הי' לפי ההו"א של הגמ' שם,

משא"כ לפי המסקנא היוצא מאותה סוגיא הרי הפירוש הנכון הוא איך שכתב כאן (ועיין עד"ז בפנ"י כאן אבל באו"א).

ביאור הדבר (בקיצור): בשבועות שם (ואותה סוגיא ממש יש גם בהגמ' דילן מיד אחר המשנה) הקשה הגמ' מדוע במשנה שם איתא רק דיציאות השבת שתיים שהן ארבע ותו לא, ולאידך במשנתינו יש שתיים שהן ארבע גם 'בפנים' וגם 'בחוץ'? ומעיקרא תי' הגמ' דבמשנתינו תני גם אבות (הוצאות) וגם תולדות (הכנסות), משא"כ בהמשנה דשבועות תני רק אבות. ודחתה הגמ' תי' זה. והדר תי' דבמשנתינו תני גם חיובים וגם פטורים משא"כ שם תני רק פטורים. עיי"ש.

ו"ל, דמזה שה'השקפה הראשונה' של הגמ' היתה לחלק בין אבות לתולדות – שבמשנתינו איתא לשניהם, משא"כ בשבועות איתא רק להאבות – למד רש"י, שהגמ' סברה מעיקרא שכך 'מחולקת' גם משנתנו, והיינו שמשנתנו מחולקת לאבות ותולדות, ד'בפנים' הוה התולדות ו'בחוץ' הוה האבות (וההו"א של הגמ' היתה דשבועות מובא רק חלק ה'פנים' של משנתנו).

ורק לאחר ש'הגמ' הוכיחה (מחמת סברא צדדית) שה'שתיים' שהן ארבע' בהמשנה דשבועות כוללת בתוכה גם אבות וגם תולדות, אז 'הבינה' הגמ' דגם משנתנו (המשתמשת עם אותה 'לשון' של 'שתיים' שהן ארבע') מערבת האבות והתולדות גם בה'פנים' וגם בה'חוץ' (ועצ"ע).

ואשר עפ"ז נראה לבאר עומק הפלוגתא בין רש"י ותוס' בענין זה, כך: דלרש"י הרי ה'השקפ'ר' היא דהמשנה צ"ל מחולקת בין אבות לתולדות, משא"כ להתוס' הרי הסברא הפשוטה היא שהמשנה צריכה להיות מחולקת בין ה'ציאות' של העני לאלו של בעה"ב.

והדבר יתבאר ע"פ ההסבר דלעיל בההבדל בין שיטתם; דלרש"י דהעיקר היא יציאת החפץ מרל"ר (היינו המלאכה עצמה), הרי בפשטות מתאים לחלק המשנה בין סוגי ה'ציאות' השונות של החפץ, והיינו הכנסות והוצאות. משא"כ להתוס' שהעיקר היא ההוצאות של האדם, הרי מתאים שהמשנה תהא מחולקת לפי בני אדם השונים (היינו שעומדים במקומות שונים לענין ההוצאה), המוציאים את החפץ.

ג. וכמעט אותו חילוק הוא גם בתוד"ה "פשט בעה"ב את ידו כו"ו"; דהתוס' מבארים איך דאיכא ב' לימודים על איסור הוצאה, אחד לעני

ואחד לעשיר, משום דלא היו יכולים ללמדם אחד מהשני. ולאידך הכנסה מהוצאה כן אפשר ללמוד מסברא לבד (לפי דברי התוס' כאן).

משא"כ לשיטת רש"י בפשטות ליתא שתי לימודים לאסור ההוצאה להעני ולהעשיר (כמו שכבר הבאתי לעיל), אלא שכן למדים אחד מהשני. ולאידך מפשטות הגמ' לקמן (מט,ב) יוצא לכאור' שלמדים הכנסה (גם) מזה שהי' במשכן, ולא מסברא גרידא (וכמ"ש התוס' בר"פ הזורק עיי"ש).

ולכאורה הרי הדברים מתאימים להמבואר לעיל; דלרש"י אכן אין כ"כ מקום לחלק בין הוצאת העני להוצאת העשיר, דהרי ביציאת החפץ עצמה באמת אין שום חילוק בין שני המקרים, משא"כ בין הכנסה להוצאה כן יש חילוק בעצם היציאה.

משא"כ להתוס' שמסתכלים על פעולת האדם שבההוצאה, אכן יש לחלק בין שני אופנים אלו של אדם המוציא את החפץ (וידוע איך שהפנ"י מבאר איך שההוצאה של העני שונה מהוצאת העשיר, וכבר מרומז בראשונים. אמנם כ"ז הוא רק לגבי המוציאים ולא לגבי ההוצאה עצמה כמובן). ולאידך אין מקום כ"כ לחלק בין הוצאה להכנסה, דלגבי האדם הרי בשניהם הוציא חפץ מרשות אחד לשני.

(וע"ד החידוד יש להעיר מזה שהתוס' הסבירו דהוצאה הוה מלאכה גרועה, שהוא מחמת הסברא "דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י", ולא הביאו הסברא של ה'אור זרוע' דהוה גרועה בזה שלא נשתנה שום דבר בהחפץ ע"י המלאכה (משא"כ בשאר מלאכות שבת. וכבר העירו ע"ז ממלאכת צידה ואכ"מ); ולדברינו י"ל, דהיות שלהתוס' הרי העיקר אינו מה שנעשה עם החפץ אלא פעולת האדם, אז אין נפק"מ בזה שלא נשתנה משהו בהחפץ, הואיל והאדם עשה פעולה אסורה).

ד. והנה רש"י ותוס' חולקים גם בפירוש ה'שהן ארבע' דמשנתינו (של העני ושל העשיר); דהגמ' מבארת (לקמן ג,א) דהמשנה חשיב רק "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת", ולרש"י הרי הפירוש בזה הוא שהתנא חשיב רק העקירות האסורות מדרבנן ("שהן תחילת המלאכה ואיכא למימר שמא יגמרנה"), משא"כ להתוס' הרי הפירוש הוא שהתנא חשיב האיסור של זה שעשה עיקר ההוצאה או הכנסה אלא שחיסר פרט א' בהמלאכה (או העקירה או ההנחה).

והקשו התוס' (שם) על רש"י ג' קושיות: "חדא דעקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחויב חטאת כלל. ועוד דלפי' הקונט' קחשיב לבעה"ב ג' יציאות והכנסה אחת ולעני ג' הכנסות והוצאה אחת. ועוד דלא חשיב תרתי לפטור דעני באחת ודעשיר באחת כדחשיב חיובא ברישא".

ונראה, דזה שלרש"י לא הי' קשה ב' קושיות האחרונות של התוס', מתבאר היטב ע"פ יסוד דברינו הנ"ל; דלרש"י הרי ה'נושא' של המשנה אינה חיובי העני והעשיר, אלא ההוצאות וההכנסות האסורות, ולכן: אין נפק"מ כמה איסורים יש כאן להעני וכמה להעשיר, דהעיקר הוא ההכנסות וההוצאות האסורות ולא האנשים המתחייבים עליהם, וגם אין נפק"מ באיזה 'סדר' מוזכרים הפטורים של העני והעשיר (משא"כ התוס' לשיטתייהו כן הי' קשה קושיות אלו).

ואולי י"ל שגם הקושיא הראשונה של התוס' לא קשה לרש"י לפי יסוד זה בביאור שיטתיה; דזה "דעקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא כו'", הוא רק כשמסתכלים על פעולת האדם שעשה עקירה זו בלבד, אבל כשמסתכלים על המלאכה השלימה שנעשה, הרי האמת הוא שהעקירה הזו היא ההתחלה של המלאכה וחלק הכרחי מהחיוב הבא על ידה. ונמצא דלדרכו של רש"י בפירוש המשנה לא קשה גם קושיא זו של התוס'.

(ולהעיר, ששאלה זו בהגדרת מלאכת הוצאה קשורה לכאורה עם השאלה הידועה באם מלאכות שבת בכלל הן איסורים שעל ה'גברא' או בעצם פעולתן. וראה מש"כ בזה כ"ק רבינו זי"ע בהערותיו לס' 'בדבר מלך' ח"א (ונדפס אח"כ בלקו"ש ח"ו בהוספות), ומש"כ בזה הגרש"י זי"ן בספרו 'לאור ההלכה' דהדבר שנוי בפלוגתא בין אדה"ז והחת"ס. ואכמ"ל עוד).



שיטת רש"י ורמב"ם בעקירה והנחה

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

שבת ב, א. רש"י ד"ה "או שנטל מתוכה והוציא": "החפץ והניח ברה"ר דעביד לי' עקירה". ובהמשך בד"ה "פשט העני את כו'": דעביד לי' עקירה ונטל בעה"ב מתוכה והניח בפנים ועביד לי' בעה"ב הנחה. וכן בד"ה "או שנתן": דעביד לי' בעה"ב עקירה והוציא העני והניח.

והנה, דקדקו האחרונים בדברי רש"י ובפרט בדבריו בד"ה "או שנטל" דשיטת רש"י היא שבכדי שיהיה 'הנחה' צריך שהעני יניח את החפץ ברה"ר, ולא מהני שמוציא את החפץ לרה"ר ומשאירו בידו.

והנה הפנ"י כתב דרש"י אזיל לשיטתו לקמן ג, א. בד"ה "ידו לא ניח": שכתב(לפי נוסח הראשונים) ע"ג קרקע "הלכך כי הוציאה לא עקר מידי, ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה". ע"כ. וכתבו דרש"י אזיל לשיטתי' דידו לא מיקרי ניח, ואע"פ שרש"י קאי שם באופן שידו היא ברשות אחרת מגופו ואפ"ל דרק באופן כזה לא מקרי ידו ניח, מ"מ הביאו את דברי התוס' בד"ה "מ"ט" דכתב "ורש"י פירש ידו לא ניח ע"ג קרקע משמע אפילו הוא וידו במקום אחד ונתן לו חבירו בתוך ידו והוציא פטור, ע"כ.

רעק"א מפרש דרש"י במתניתין קאי לפ' ההו"א דעקירת גופו לאו כעקירת חפץ, וכן הפנ"י כתב דרש"י במתניתין אינה להלכה, רק משום דהגמרא מסתפקת האם עקירת גופו היא כעקירת חפץ או לא, ולא איפשיטא - אוקמא רש"י בהנחה ע"ג קרקע, אבל באמת י"ל דרש"י סובר דכשאוחז החפץ אצלו סגי להיות הנחה.

ומ"מ כמה מן האחרונים לומדים בדברי רש"י דס"ל דהנחה היא רק כאשר מניח ע"ג קרקע.

החמדת שלמה ג"כ מדקדק בלשון רש"י ממ"ש רש"י בנוגע להעני והניח ברה"ר, דס"ל רש"י דלא נקרא הנחה כ"א כשמניח את החפץ על הקרקע ולא כשהיא בידו, ועיי"ש דר"ל דבבא דסיפא דפטור - היינו דפשט העני ונטל בעה"ב, כיון דעבד מעשה ונטל מתוך ידו של עני דנשתנה החפץ מידו של עני לידו של בעה"ב זהו גופי' הוי הנחה, דהא מוכח ע"כ דמה שמונח בידו של בעה"ב הוי הנחה, מדמחייב העני שנטל מתוך ידו של בעה"ב.

משמע מדבריו דאם הבעה"ב או העני, מוציא את החפץ, הוא צריך לעשות הנחה ע"ג קרקע ולא מהני מה שהחפץ נמצא אצלו, מאחר שלא העבירו את החפץ מיד ליד, משא"כ במקום שהחפץ עבר מיד הבעה"ב ליד העני או להיפך מהני להיות הנחה בידו, ובזה מתרץ קושיית התוס' דכשהעני או הבעה"ב חייבים הם מעבירים החפץ מיד ליד ואז הוי הנחה כשנמצא בידו.

והנה מלשון רש"י לא משמע כדבריו, דאפילו בבבא דפטורי נמי משמע מרש"י דלא מהני מה שמביאו אצלו, דכתב בד"ה "פשט – ונטל בעה"ב מתוכה והניח בפנים" וכן ברש"י שלאח"ז ג"כ כתב "דעביד ע"י בעה"ב עקירה והוציא העני והניח" דמשמע שעשה מעשה הנחה בנוסף לזה שהוציא או נטלו מידו – ולפ"ז נשאר לנו קושיית התוס' על רש"י.

הרמב"ם בהל' שבת פ"ג הל' ב' כותב: "ידו של אדם חשובה לו כארבע על ארבע, לפיכך אם עקר החפץ מיד אדם העומד ברשות זו והניחו ביד אדם אחר העומד ברשות שני' חייב, וכן אם הי' עומד באחת משתי רשויות אלו ופשט ידו לרשות שני' ועקר החפץ ממנה או מיד אדם העומד בה והחזיר ידו אליו חייב, ואע"פ שלא הניח החפץ במקום שהוא עומד בו הואיל והוא בידו הרי הוא כמונח בארץ ע"כ.

והנה יש לעיין בדברי הרמב"ם דלכאורה קשה להולמה (א) מאחר שמקדים שידו של אדם חשובה כד' על ד', למה מביא ב' דוגמאות על זה, ולא סגי בדוגמא אחת. (ב) הדוגמא הא' שהוא מביא לא נזכרת בגמרא, ורק הדוגמא הב' היא מה שמובאת במתניתין, וא"כ למה חידש מעצמו דוגמא נוספת לעקירה מיד אדם אחד והנחה ביד אדם שני. (ג) כשמביא את הדוגמא הב' כותב "ופשט יד לרשות שני' ועקר חפץ ממנה או מיד אדם העומד בה וכו'", למה מזכיר את הענין של ועקר חפץ ממנה, הרי כל ענינה של הלכה זו היא משום ידו של אדם חשובה, א"כ מה ענין עקירת חפץ מרשות לכאן. (ד) בתוך ההלכה מקשה הרמב"ם ואע"פ שלא הניח החפץ במקום שהוא עומד בו, ותירץ הואיל והוא בידו הרי הוא כמונח בארץ, וצ"ל מה הי' קשה לי' יותר משאר הדוגמאות, ומהו תירוצו.

ובכדי להבין כ"ז יש להקדים תחילה מה שחקרו האחרונים בגדר 'עקירה' ו'הנחה', אי הוה מעצם המלאכה דהיינו דהמלאכה היא עקירה מרשות אחת והנחה ברשות שני', או שנאמר שהמלאכה היא ההוצאה מרשות לרשות, רק שיש תנאי במלאכת ההוצאה שהיא צריכה להיות ע"י עקירה והנחה, ובצד זה יש להוסיף דאולי כל ענין עקירה והנחה הוא רק שיעור במלאכת הוצאה.

והאחרונים דקדקו בשיטת הרמב"ם בפ"ב ה"ט דכתב שם "אין המוציא מרשות לרשות חייב עד שיוציא כשיעור המועיל מרשות היחיד לרה"ר או מרה"ר לרה"י ויעקור מרשות זו ויניח ברשות שני'. אבל אם עקר ולא הניח או הניח ולא עקר או שהוציא פחות מכשיעור

פטור ע"כ, ומזה שהרמב"ם כלל ביחד דין עוקר ומניח ודין שיעור, לומדים הם מזה דלשיטתו עוקר ומניח הוא שיעור במלאכת הוצאה, עיין בתו"ח ובשפ"א וכו'.

ואע"פ שאין כ"כ פשוט להכריח שכן הוא שיטת הרמב"ם, מ"מ מלשונו מוכרח דאין עוקר ומניח חלק מעצם מלאכת הוצאה כ"א תנאי במלאכה, מאחר שכתב אין המוציא מרשות לרשות חייב עד וכו' משמע שיש עליו שם מוציא מרשות לרשות ולחייבו צריכין תנאי של עקירה והנחה וזהו פשוט בדבריו.

ולהעיר שכן משמע ג"כ מרש"י ג, א. ד"ה "ידו לא ניח" שכתב שם בא"ד ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה, דמזה ג"כ משמע דעקירה והנחה אינם מעצם ההוצאה כ"א שדרך ההוצאה היא עקירה והנחה ודומה לכל הדוגמאות שהביאו במשנה בפרק המצניע צ"ב, ודו"ק.



ביאור קושיית רעק"א

הרב אלימלך הרצל
נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בנדרים ג, ב: "אמר מר ומה נדרים עובר בכל יחל ובל תאחר [כשם שבנדרים עובר בלאו שלא יחל דברו אם עובר על הנדר, ובלאו של כל תאחר אם מתאחר בקיום הנדר, כך נזירות עובר ב-לא יחל- ובל תאחר אם עובר על נזירותו או מתאחר בקיומה והגמרא דנה בביאור הברייתא]

בשלמא בכל יחל דנדרים משכחת לה, כגון דאמר אדם ככר זו אוכל ולא אכלה, עובר משום כל יחל דברו, אלא כל יחל דנזירות היכי משכחת לה, כיון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר, אכל, קם ליה בכל יאכל, שתה קם ליה בכל ישתה. "עכ"ל.

אם אכל דבר הבא מן הגפן עובר על האיסור האוסר על נזיר לאכול דברים הבאים מן הגפן ואם שתה יין או שאר משקאות מתוצרת הגפן עבר בלאו האוסר על הנזיר לשתותו. כיצד יתכן בנזירות מקרה שעבר רק על כל יחל בלי איסור אחר?

ומקשה הגרעק"א בגליון הש"ס על אתר בדיבור המתחיל כגון דאמר ככר זו אוכל וז"ל "עיינן לקמן דף ח' בתוס' ד"ה מושבע וצ"ע.

ונ"ל שצריך לומר בר"ן. והד"ה המתחיל שם הוא והלא מושבע.

ורעק"א רוצה לשאול: שם בדף ח, א. איתא "ואמר רב גיצל אמר רב, האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכת זו נדר גדול נדר לאלוקי ישראל."

שואלת הגמ' והלוא מושבע ועומד מהר סיני הוא.

והר"ן בד"ה והלא מושבע ועומד מהר סיני כותב וז"ל "כלומר ודאי אע"ג דקאמרת נדר גדול, שבועה קאמרת, דאמר בהדיא בשבועה אשנה פרק זה. שהרי נדר כאן שהוא מיתסר חפצה אנפשי ליתיה לעולם בא עשה אלא ודאי שבועה קאמרת.

לפי זה שואל רעק"א איך הוא אומר בדף עג, בשלמא בל יחד דנדרים משכחת לה כגון דאמר ככר זו אוכל ולא אכלה. הרי הר"ן כותב שבקום ועשה אין נדר.

דכל נדר הוא שאוסר חפץ עליו ובנדר שלא אוכל ס"ל כמה פוסקים דהוי יד, דכוונתו לאסור – המאכל עליו.

אבל לידור לעשות מעשה לא משכחת לה. וה' יאיר עיני עכ"ל הרעק"א.

ויש לעיין בדבר הרעק"א הוא מתחיל בשאלה פשוטה וצ"ע דהא נדר בקום ועשה לא משכחת לה דכל נדר שהוא שאוסר חפץ עליו והוא מפסיק בשאלה וכותב "ובנדר שלא אוכל ה"ל לכמה פוסקים בהל' יד דכוונתו לאסור המאכל עליו" ... וממשיך בשאלתו שהתחיל בה אבל לידור לעשות מעשה לא משכחת לה.

וצלה"ב הרי בפשטות שאלתו היא על לשון הגמרא, שכותבת הכי משכחת לה בל יחד דנדרים. כגון דאמר ככר זו אוכל ולא אכלה.

ועל זה הוא שואל שלא מצינו בשום מקום נדר בקום ועשה, אלא לאסור את החפץ עליו וא"כ למה רעק"א צריך לכתוב והוסיף באמצע שאלתו "ובנדר שלא אוכל ס"ל לכמה פוסקים דהוי יד דכוונתו לאסור המאכל עליו" מה מילים אלו מוסיפים בעצם שאלתו ומה זה נוגע לשאלה בכלל.

ונראה לומר שרעק"א במילים אלו מחזק קושייתו, ושלא נוכל לתרץ תירוץ שאפשר לתרץ.

כי הנה לכאורה היה אפשר לתרץ קושיית רעק"א ע"פ הר"ן בדף ב, בד"ה איידי דתנא נדרים דמיתסר חפצא עליה כלומר שאוסר הככר עליו ואומר אכילת ככר זה עלי, לאפוקי שבועה דאסר נפשיא מן חפצא כלומר שאומר שבועה שלא אוכל ככר זה.

ומהא משמע דאין שבועה בלשון נדר ולא נדר בלשון שבועה הילכך כל שהחליף של זה בזה אין בדבריו כלום.

ואיכא למידק דהתניא בפרקין דף יב, א. איזהו אוסר האמור בתורה הרי עלי שלא אוכל בשר אלמא יש נדר בלשון שבועה דהא שלא אוכל קאמר ובפ' שבועות בתרא נמי משמע דיש שבועה בלשון נדר דאומר התם דף כב, א. באומר אכילה משתיהן עלי שבועה והא האי לישנא דנדר הוא וקאמר ליה גבי שבועה אלמה מהני. (לשון שבועה בנדר ולשון נדר בשבועה)

י"ל דהני לישני לאו בדוקא נקטי להו דההוא דאיזהו אוסר באמרו בתורה לא אתא אלא לאשמעינן דרך אוסר ע"י התפסה ומש"ה לא דק בלישנה. ולעולם במוציאו בלשון נדר קאמר והכא נמי דאמרינן אכילה משתיהן עלי שבועה לאו דוקא דאמר בהאי לישניה אלא דאמר שבועה שלא אוכל משתיהן אלא דהתם איידי דאמר לעיל מיניה באומר אכילה משתיהן עלי קונם דהוא לישניה דוקא דנדר אמר נמי אכילה משתיהן עלי כשבועה ולא דוקא.

והנה לפי הר"ן כאן, לכאורה היה אפשר גם לתרץ קושיית הקעק"א כי באמת נדר בלשון קום ועשה אינו קיים. וכאן הגמרא לא מדייקת בלשון הנדר אין היא.

הגמרא רוצה לומר, היכי משכחת ליה בל יחל דנדרים, אין הוא מחלל נדר, והגמרא מביאה דוגמא בקום ועשה ובאותו אופן יכול להיות חילול נדר באוסר הככר עליו.

ועוד יותר הרי הגמרא רוצה להשוות חילול נזירות לחילול נדה ובנזירות, הרי הדוגמא היא דוקא בקום ועשה שאמר הריני נזיר.

אולי בגלל כן אומרת הגמ' הדוגמא גם בנדרים בקום ועשה א"כ זה לאו בדוקא, כעין מה שתירץ הר"ן לגבי לשון הנדר, בדף יב איזה איסור האמרו בתורה היה עלי שלא אוכל שהרי לשון נדר הוא שאוסר החפץ עליו וכאן נתיר, איזהו איסור האמור בתורה הרי עלי שלא אוכל ומסביר הר"ן שזה לאו בדוקא אלא כאן הוא מעונין להסביר מהו נדר

בההתפסה ואין מדייק בלישינה של הנדר א"כ גם אצלנו הוא מעונין להסביר חילול בנדרים, היכי משכחת ליה. ולהשוות לזה חילול בנזירות. ולכן אין מדייק בלשון הנדר אין הוא, ובאמת לשון נדר בקום ועשה אין משכחת ליה.

ולפרוך תירוץ זה ולומר שאין דומה לכאן, הוא מוסיף את המילים "ובנדר שלא אוכל ס"ל לכמה פוסקים דהוי יד דכוונתו לאסור המאכל עליו" וזהו בעצם שיטת הרמב"ן שהר"ן עצמו מביא לעיל בדף ב, ב.

זאת אומרת: שרעק"א מחלק בין הסוגיא דחילול נדרים ונזירות ודין סוגיא דהתפסה בסוגיא דהתפסה בדף יב, א. הגמרא רוצה ללמוד מאין יודעים שאפשר להתפס בנדרים, חומר שכר זו יאסר עלי כקרבן והגמ' מביאה שם אם הלשון הרי עלי שלא אוכל וזהו נדר בלשון שבועה. והפי' הוא כי נדר הוא לאסור על עצמו ככר, והלשון המקובל והישר הוא שאוסר את הככר על עצמו, ואם הוא אסר בלשון שבועה ז"א שאסר את עצמו מהככר, וכוונתו היה לאסור המאכל עליו. על זה יש מחלוקת לפי הר"ן נדר שאומרו בלשון שבועה אינו חל ולפי הרמב"ן זהו חל מטעם יד לנדר, כי סוף סוף הוא בא לאסור את הככר רק השינוי באיזה אופן אסר אם בלשון נדר או בלשון שבועה וזהו שינוי המתקבל על הדעת ואפ"ל לפי כמה שיטות שזה נחשב איסור נדר שינוי כזה, מטעם יד והשינוי הוא שינוי קל רק בלשון ולא במהות כי במהות הוא בא לאסור את הככר ולכן אם אני אומר שהק' בדף יב מדבר בידיני ההתפסה בנדר, ולכן הגמ' לא דק בלשונה ובדמים לומר שאוסר את הככר עליו, הלשון הרי עלי שלא אוכל שאוסר את עצמו מן הככר, זה יכול להיות לפי שיטת הר"ן, אבל כאן בסוגיא דחילול בנדרים, אפילו אם נאמר שהגמ' מעונינת לדבר על דין בל יחד דברו שאסור לחלל נדר וכן אסור לחלל נזירות ולכן הגמ' לא דק בלישינה של הנדר, כי אין אנו דנים כעת בלשון של נכח אין הוא.

אבל הקושיא היא שהדוגמא כגון דאמר ככר זו אוכל ולא אכלה שזה קודם נעשה בנדר קום ועשה אינו קיים בכלל בנדר כל המהות של נדר נדר איסור, לאסור על עצמו ולא בקום ועשה ובדבר שאינו קיים בכלל אין מתאים לומר לא דק בלישניה וזהו עומק קושיית רע"א ז"ל.



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 (עמ' 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, דאזלי 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 ובמוצ"ש פטור, אכן הירושלמי לשיטתי' דמצב העתיד מכריע, וכיון שלעתיד יאפה הפת ע"י פעולתו בשבת חל עליו כבר החיוב בשבת. ע"כ.

ובגליון תתק"א (עמ' 26) כתבנו להוסיף ביאור ביסוד פלוגתתם דהבבלי והירושלמי הנ"ל עפ"י החקירה שהביא הרב י.ל.ש. שי' בגליון תתק"ק (עמ' 28) 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. דסק"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 הוספנו דלשיטת הבבלי "רעכנט מען זיך בעיקר מיטן מצב ווי ער איז בהווה", (לקו"ש חכ"ד עמ' 243) 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 ההוה לא נעשה שום מלאכה, דעכשיו בהוה 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 מיטן מצב וואס וועט זיין בעתיד", 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.

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. ע"כ.

ונראה להוסיף עוד בכ"ז, דהנה לכאורה צ"ב מהו יסוד הני ב' אופנים הנ"ל בגדר מלאכת אפי', אם החוב הוא כשמכניס הפת בתנור או החיוב הוא כשנאפה הפת בפועל, דהא גופא טעמא בעי, מהו יסוד ושרש הני ב' אופנים הנ"ל.

וייתכן לומר דיסוד ושרש ב' אופנים הנ"ל תלוי בב' השיטות ביסוד מלאכת אפי'ה שנתבארו היטב בס' "מי טל" למורי הגר"י קלמנסון שליט"א על מלאכת אופה.

דהנה יעויי"ש בס' ד' שכתב לבאר יסוד פלוגתת הבבלי והירושלמי הנ"ל, דתלוי ביסוד מלאכת אפי', אם הוא משום מעשה השינוי שנעשה בהעיסה, או משום מעשה ההתחדשות דאוכל מתוקן.

דהנה יעויין בשו"ת אבני נזר סי' קנ"ט שכתב ליסוד מוסד דדבר העומד להיעשות ממילא אח"כ, נחשב כבר כאילו נעשה מקודם, אכן כ"ז כשאנו דנים לענין קיום הדבר שכיון שדבר זה יתבטל ממילא אח"כ, ה"ה נחשב כבר למבוטל מעכשיו, משא"כ כשדנים לענין מעשה התחדשות דבר חדש אח"כ ממילא, לא אמרינן שכיון שיתחדש אח"כ נחשב כאילו כבר נתחדש מקודם, דדוקא לענין ביטול שיך לומר שכבר עכשיו נחשב למבוטל משא"כ לענין התחדשות כל זמן שלא נתחדש בפועל א"א לומר שנחשב כאילו כבר נתחדש, עיי"ש.

ולפ"ז י"ל במלאכת אופה, דלהצד שהוא דין בהעיסה שנעשה שינוי בהעיסה, שפיר י"ל דתיכף משהכניס הפת בתנור שאז נעשה העיסה במצב דממילא יאפה אח"כ, הרי כבר נחשב אז כאילו נשתנה מצב העיסה ע"י האפי' [דמה שעומד להתבטל ממילא נחשב כאילו כבר נתבטל למפרע], ושייך לחייבו ע"ז משום אופה הגם שנאפה בפועל במוצ"ש.

משא"כ להצד שהוא דין בהאכל פת ראוי' ומתוקנת לאכילה, הנה א"א לומר שיתחייב תיכף משהכניס הפת בתנור, שהרי אז לא נתחדש עדיין הענין שנעשית ראוי' לאכילה, ולגבי מעשה התחדשות לא אמרינן דמה שיתחדש אח"כ יהא נחשב כאילו נתחדש כבר מקודם, ולכן כל זמן שלא נאפית הפת בפועל אין כאן מלאכת אופה, ואם נאפית במוצ"ש פטור.

ולפ"ז יתבאר יסוד פלוגתת הבבלי והירושלמי, דהירושלמי ס"ל דהוא משום מעשה השינוי שנעשה בהעיסה, ולכן אם הדביק פת בתנור בשבת ונאפית במוצ"ש חייב, אכן הבבלי ס"ל דהוא משום מעשה התחדשות אוכל מתוקן, ולכן ס"ל דבכה"ג שנאפית בפועל במוצ"ש דפטור, ע"כ תו"ד. יעוי"ש היטב בארוכה. [והובאו דבריו בגליון תתצ"ט שם, והוספנו דביאור הנ"ל בדברי הירושלמי מתאים היטב עם יסוד הנ"ל שבלקו"ש, דלהירושלמי מצב העתיד מכריע, ולכן בשעה שהדביק פת בתנור נחשב אז כבר כאילו נשתנה מצב העיסה, דמה שעומד להתבטל נחשב כבר כאילו כבר נתבטל למפרע, ושפיר שייך לחייבו ע"ז משום אופה].

ולפ"ז אף אנו נאמר דיסוד ושרש הני ב' אופנים הנ"ל [בגדר מלאכת אפי' בכלל] תלוי ב' שיטות הנ"ל ביסוד מלאכת אפי', דלהצד שהוא דין בהעיסה י"ל כאופן הא' הנ"ל דהחיוב הוא כשמכניס הפת בתנור [כמסקנת הנמוק"], דתיכף משהכניס הפת בתנור שאז נעשה העיסה במצב דממילא יאפה אח"כ, הרי כבר נחשב אז כאילו נשתנה מצב העיסה ע"י האפי', דמה שעומד להתבטל ממילא נחשב כבר נתבטל למפרע.

אכן להצד שהוא דין בהאוכל י"ל כאופן הב' הנ"ל דהחיוב הוא כשנאפה הפת בפועל [כסברת הקס"ד שבנמוק"י ושיטת התוס'], דהרי א"א לומר שיתחייב תיכף משהכניס הפת בתנור, שהרי לא נתחדש עדיין הך ענין שנעשית ראוי' לאכילה, ולגבי מעשה התחדשות לא

אמרין דמה שיתחדש אח"כ יהא נחשב כאילו כבר נתחדש מקודם, ולכן כל זמן שלא נאפית הפת בפועל אין כאן מלאכת אופה.

ומעתה לפי כ"ז נמצא דהכל עולה בקנה אחד. דהבבלי ס"ל כאופן הב' הנ"ל דהחויב הוא כשנאפה הפת בפועל [וכמ"ש בגליון תתק"א שם], וס"ל כהצד שהוא דין בהאוכל [וכמ"ש ב"מי טל" שם], ולכן ס"ל בהמדביק פת בשבת ונאפה במוצ"ש דפטור. [וכמ"ש האחרונים שנשמנו בגליון תתצ"ט שם], ואזיל בכ"ז לשיטתי' דמצב ההווה מכריע [וכמ"ש בגליון תתצ"ט שם ובגליון תתק"א שם].

אכן הירושלמי ס"ל כאופן הא' הנ"ל דבהחויב הוא כשמכניס הפת בתנור [וכמ"ש בגליון תתק"א שם], דס"ל כהצד שהוא דין בהעיסה [וכמ"ש ב"מי טל" שם], ולכן ס"ל בהמדביק פת בשבת ונאפה במוצ"ש דחייב [וכמ"ש האחרונים שנשמנו בגליון תתצ"ט שם], ואזיל בכ"ז לשיטתי' דמצב העתיד מכריע [וכמ"ש בגליון תתצ"ט שם ובגליון תתק"א שם].



חסידות

מראה לבן גבוה ממראה שחור

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בד"ה אני לדודי תשל"ב סה"מ מלוקט ח"ג עמ' רסז מביא הענין שהכתר "אוכם הוא קדם עילות העלות", ומבאר דפירוש אוכם הוא שהכתר הוא בביטול, ובמוסגר מוסיף: "כמו מראה השחור שאינו גבוה נגד מראה הלבן".

והנה מקור הדברים הוא (כנסמן בהערות) בלקוטי תורה בלק סט, א, ושם הלשון: "...כמו המראה השחור שאינה נגבהת לעולם נגד המראה הלבן, כן הכתר הוא אוכם, שהוא בבחי' ביטול ואין בו הגבהה נגד נהורא חירא...". [ואגב יש להעיר, שמאמר זה שבלקו"ת שם שהוא

ביאור ד"ה מי מנה, נדפס בסה"מ תקס"ג ח"ב עמ' תריג, מהנחת אדמו"ר האמצעי והנחת הר"מ בן אדה"ז, וקטע זה בענין שזה שהכתר הוא אוכם קדם עילת העילות הוא ענין הביטול, ליתא התם. וקצת פלא בדבר, שהרי קטע זה שבלקו"ת מהנחת מהרי"ל מובא שם בשם הרב המגיד, ולכאורה אין לומר שהיא הוספת הצ"צ שהרי הלשון הוא "ומורי המגיד נ"ע"].

והנה לכאורה צ"ב מהו הפירוש בזה שהמראה השחור אינו גבוה ממראה הלבן, ולמאי נפק"מ כאן ענין מראה השחור ומראה הלבן, והלא דבר פשוט הוא שהחושך נדחה ומתבטל מפני האור, כמאמר מעט אור דוחה הרבה חושך, וא"כ כשאומרים שאור הכתר הוא "חשוך" כנגד עילת העילות, הדבר מובן מעצמו ואין צורך לדוגמאות על זה ממראה שחור ומראה לבן.

ועוד העירני חכם א', דלכאורה מפורש להיפך בפירוש רש"י פ' תזריע יג, ג: "כל מראה לבן עמוק הוא כמראה חמה עמוקה מן הצל". וכן שם יג, כ: "מראה שפל – מתוך לבנוניותו הוא נראה שפל ועמוק, כמראה חמה עמוקה מן הצל", ועד כדי כך שכשכתוב "ועמוק אין מראה מן העור" (יג, ד) כתב רש"י "לא ידעתי פירושו" (וכפי שמפרש השפתי חכמים והמזרחי שם, שכוונת רש"י היא שלכאורה לא ייתכן מראה בהרת שאינה עמוקה מן העור, "דהא כל מראה חמה עמוקה מן הצל").

ואולי יש מקום לומר, ש"מראה" כאן הוא במשמעות אור, שהרי על כתר נאמר שהוא אור צח אור מצוחצח אור קדמון, ואעפ"כ אוכם הוא קדם עילות העילות, ולכן אי אפשר לומר שזהו חושך ממש, אלא שזהו כמו אור חשוך. ולפי זה הרי זה שייך לענין "נהורא אוכמא ונהורא חיורא" (עיי' המ"מ לזה בס' הערכים חב"ד כרך ג' בתחילתו), שהאור השחור הוא קרוב יותר אל הפתילה והאור הלבן הוא רחוק יותר, היינו שהאור השחור הוא לעולם נמוך מן האור הלבן. ועצ"ב.



ידיעה ובחירה [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם ביאר הת' מ.מ.ב. הענין של ידיעה ובחירה. ויש להעיר בדבריו: המשל מיודע עתידות כו' שהביא בשם "מרגלא בפומי"

דאינשי", איני יודע על איזו אינשי מכיין, המשל מובא בלקו"ש ח"ז ע' 365, והוא מיוחד לכ"ק רבנו כדי לבאר תירוץ המובא בתוס' יו"ט על אבות פ"ג משנה ט"ו (או ברמב"ם בהל' תשובה פ"ו כמ"ש בלקו"ש שם) באופן המובן לכל נפש. ואם באמת שמע תירוץ זה ממקורות אחרים סביר להניח שקבלו הביאור בידעתם או שלא בידעתם מרבנו, וד"ל.

עוד האריך מאד בביאור השיחה לקו"ש ח"ה ע' 57 ובסוף נשאר בצ"ע.

וי"ל בזה, ליישב הסתירה בין ידיעה לבחירה מבואר במאמרי חסידות שהידיעה היא בבחי' מקיף.

ולכאורה יש שני ענינים בביאור זה:

ענין א': בחירת הנבראים אינה סיבה לידיעת הקב"ה. כמ"ש בדרך מצותיך פ"ב ובהגה"ה שם שידיעת הקב"ה אינה ע"י הנבראים אלא היא ידיעה עצמית בבחי' גלוי וידוע שידוע מעצמו איך יהי' בחירת הנבראים. (לא רק כענין יודע עתידות הנ"ל, כי הרי גם היודע עתידות ידיעתו קודם המעשה הוא כידיעת כל אדם לאחר המעשה - שידיעתו מסובבת מהמעשה של הזולת, אבל ידיעת הקב"ה בבחי' גלוי וידוע שידוע מעצמו).

ע"פ ביאור זה יש מקום לומר שידיעת הקב"ה היא תוצאה מבחירת הנבראים אלא שאינו 'צריך' את הנבראים לקבל ידיעה זו כי יודע מעצמו איך יהי' בחירת הנבראים.

ענין ב': שבחירת הנבראים היא כפי הכוונה העליונה דוקא. כמבואר בספר המאמרים תרס"ד (קה"ת תשס"ב) ע' קלח "שזהו"ע כללו' ידיעה ובחירה, שלכאו' א"מ איך שייך ענין הבחירה. . אך זהו ג"כ מפני שאינם מרגישים את מקורם, וממילא אינם יודעים איך הוא הדבר בדיעה העליונה. . ולכן כל מה שפועלי' בעצמם הוא רק מצד בחירתם שבחרים בטוב. . והאמת הוא שאין עושים ח"ו היפך כוונת הדיעה העליונה ח"ו, ומ"ש וכל קומה לפניך תשתחוה שכל ציור קומה של הנבראי' הרי לפניך תשתחוה ובטלי' לפניך ממש, וזה הוא מצד הציור קומה דא"ק. . אמנם הם הנבראי' שלמטה הרי אינם מרגישי' כלל אופן עמידתם בציור קומה דא"ק לכן עבודתם ועשייתם שלמטה הוא מצד בחירתם העצמית"

ע"פ המבואר במאמר זה יש מקום לומר להיפך שבחירת הנבראים תוצאה מרצון הקב"ה, אבל היות שרצון הקב"ה אינו נרגש בנבראים

והרי הם בוחרים כפי רצון הקב"ה לא מתוך הכרח אלא בדרך ממילא, לכן בידיעת הנבראים בחירתם הוי בחירה עצמית. וכמ"ש בלקו"ש ח"ה שם הע' 71 ד"ה ויחלום תש"ח פ"ט "וחושב שעשה כן מרצונו העצמי".

והנה הצד השווה בב' ענינים אלו שאע"פ שאין הידיעה או הבחירה פועלים אחד על השני בדרך התלבשות פועל בנפעל, מ"מ הרי אחד מהם לבד הוא הקובע אופן הבחירה והשני נהי' כדוגמתו לא ע"י השפעת הראשון אלא מעצמו.

וע"ז בא הביאור וההבהרה בלקו"ש הנ"ל (עיי"ש הע' 71 ובקו'נ' באתי לגני תנש"א אות ה') ששניהם - כוונה העליונה ובחירת האדם - קובעים מעצמם איך יהי' הבחירה. זאת אומרת, שבחירת הנבראים הוא אמנם כפי רצון הקב"ה אבל אינה תוצאה מרצון הקב"ה. ולכאורה זה ב' הפכים ממש. והוא ענין נמנע הנמנעות כמו ענין רוכב ואינו רוכב בבת אחת. כן הדבר כאן, רצון הקב"ה קובע איך יהי' בחירת הנבראים ולאידך בחירת הנבראים היא מעצמם ואינה תוצאה מרצון הקב"ה.

ולכאורה מצינו דוגמת כל זה וקרוב לענין זה בבריאה, יש מאין. מבואר בכ"מ שבריות יש מאין אינה מבחי' ממכ"ע באופן של התלבשות כח הפועל בנפעל, אלא מבחי' סוכ"ע שנתהוה בדרך ממילא 'הוא צוה ונבראו'. נוסף על זה מבואר גם (ד"ה באתי לגני תשי"א אות ד' ובארוכה בלקו"ש ח"ב ע' 75 הע' 30 ובשיחת ש"פ חוקת תשמ"ח הע' 42) שהרגש היש בנבראים שמרגישים שמציאותם מעצמותם שרשו מהעצמות שמציאותו מעצמותו. לפי זה, לא רק שהיש נתהוה בדרך ממילא שלא ע"י התלבשות כח הפועל, אלא יותר מזה - מציאותו באמת מעצמותו, והטעם על זה, לפי ששרשו מהעצמות שמציאותו מעצמותו.

נמצא, שמצד אחד הנברא נתהוה מהקב"ה, ולאידך אופן מציאותו הוא שמציאותו באמת מעצמותו. והוא ב' הפכים ממש ונמנע הנמנעות, עי' בלקו"ש ח"ב שם ובשיחת ש"פ חוקת שם. וענין זה לכאורה קרוב לענין הנ"ל שהנברא בוחר מעצמו כפי כוונה העליונה.

מה שהתלבט הנ"ל האם החטא למעשה הוא ע"פ רצון הקב"ה או לא, הרי מבואר שם ובהע' 79 שגם החטאים הם ע"פ הכוונה העליונה אבל אין הכוונה בהם עצמם אלא בשבירתן.



רמב"ם

חכם ועבד

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

כתב הרמב"ם בהל' דעות סוף פ"ה "ואדם שעושה כל המעשים האלו וכיוצא בהן עליו הכתוב אומר ואמר לו עבדי אתה ישראל אשר בכך אתפאר",

ויש לדייק הרי כל דיני פרק זה קמייירי בחכם, וכמו שהקדים הרמב"ם בריש הפרק "כשם שהחכם ניכר בחכמתו. כך צריך שיהי' ניכר במעשיו וכו'", וא"כ מ"ט מסיים הפרק בפסוק "עבדי אתה"?

וי"ל בזה ע"פ המבואר בלקו"ש חי"ח "ועפ"ז יומתק דיוק ל' הרמב"ם "כשם שהחכם ניכר בחכמתו כו' כך צריך שיהי' ניכר במעשיו במאכלו וכו'": דער ענין החכם לאמיתתו איז, אז חכמה ווערט זיין גאנצער מהות, אזוי, אז דאס (וואס ער מוז א חכם) איז ניכר אין אלע זיינע ענינים (וכחות) אין דעם זעלבן אופן ("כשם כו' כך כו'") - אויך ווען ער איז פארנומען "במעשיו" (וועלכע זיינען ענינים חיצונים און האבן לכאורה קיין שייכות ניט מיט "חכמתו") איז ניכר אין עם [ניט נאר אז זיי ווערן באווירקט פון "חכמתו" (ווי איין זאך ווערט באווירקט פון א צווייטער) - וואס דאן איז זיין התעסקות "במעשיו"

בעת ער איז בירידה פון "חכמתו", ובמילא אז ער איז דעמאלט ניט אזוי" מובדל כו' משאר העם ווי ווען ער איז עסוק "בחכמתו" - נאר די זעלבע הבדלה "משאר העם" ווי די הבדלה פון זיי בעת עסקו "בחכמתו ובדעותיו", ווייל ווען חכמה איז זיין גאנצער מהות, איז אויך ווען ער איז אין "מעשה" בלייבט ער בדרגתו - "בחכמתו".

ולפי שיחה זו מובן דעיקר ההדגשה בכל ההנהגות דחכם בפרק זה אינו מצד זה עצמו שהוא חכם, אלא מה שחכמתו נעשה כל מהותו וענינו עד למעשיו הפשוטים, וי"ל דלכן מסיים הרמב"ם בהפסוק ד"עבדי אתה", דכ"ה בעבד וכידוע דהחילוק בין בן חורין לעבד, אינו באיזה מעשה פרטי שמוטל על העבד לעשות, אלא חלוק עבד מבן חורין בעצם מהותו, ולכן זהו התואר למי שחכמתו נעשה כל מהותו.

וי"ל עוד, דבהפסוק נאמר "עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר" וידוע דישראל הוא השם המעלה, ולכן קאמר הרמב"ם ב' הפרטים, עבד וישראל, דהחכם המבואר בפרק זה הוא מי שחכמתו שהוא כח הנעלה בהאדם ("ישראל") נעשה כל מהותו ע"ד עבד.

ומדי דברי בפרק זה דהל' דעות, יש להעיר משינוי הלשון בההלכות, דברישי הפרק מתארו "חכם", וכן בה"ב וג', אבל מהל' ד' ואילך מתארו "תלמיד חכם", חוץ מהי"א שמתחיל "דרך בעלי דעה", וצ"ע.



האמונה בנביאות משה לפי פירוש המשנה להרמב"ם

הרב מנחם מענדל שטראקס

שליח כ"ק אדמו"ר – קלן, גרמניה

ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ח ה"א: "משה רבנו לא האמינו בו ישראל, מפני האותות שעשה שהמאמין על פי האותות יש בליבו דופי, שאפשר שייעשה האות בלאט וכישוף. אלא כל האותות שעשה במדבר, לפי הצורך עשאן לא להביא ראיה על הנבואה הי' צריך להשקיע את המצריים, קרע את הים והצילים בו. צרכנו למזון, הוריד לנו את המן. צמאו, בקע להם את האבן. כפרו בו עדת קורח, בלעה אותם הארץ. וכן, שאר כל האותות. . ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני: שעינינו ראו, ולא זר, ואוזנינו שמעו, ולא אחר. . ומניין שבמעמד הר סיני לבדו, היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר "הנה אנוכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עימך, וגם בך יאמינו לעולם" (שמות יט, יט): מכלל שקודם דבר זה, לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה....".

ובהלכה ג' "לפיכך אם עמד נביא ועשה אותות ומופתים גדולים, וביקש להכחיש נבואתו של משה רבנו אין שומעין לו; ואנו יודעין בייחוד שאותן האותות בלאט וכישוף הן, לפי שנבואת משה רבנו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה, אלא בעינינו ראינוה ובאוזנינו שמענוה, כמו ששמע הוא".

ויש להעיר שענין זה נתחדש להרמב"ם אחר שכתב את פירוש המשנה. שבהקדמה לפיה"מ (ע' ד בהוצאת קאפח) כשרוצה להוכיח שהמכחיש נבואתו של משה הוא נביא שקר, הוא מבסס הוכחת אמיתית נבואת משה על יסוד הפלאת מופתיו, ואינו מזכיר כלל את מעמד הר סיני.

וז"ל: המתנבא בשם השם . . ויאמר שה' הוסיף על המצות מצוה או גרע מהם מצוה . . אין לחוש לאות או מופת, לפי שהנביא שהפליא את כל באי העולם במופתיו ונתן ה' בלבינו אמיתותו והאמונה בו כמו שהבטיח לו ה' בכך באומרו וגם כך יאמינו לעולם, כבר הודיענו על פי ה' שלא תבוא מאת ה' שום תורה זולת זו. עכ"ל

וכן כשהרמב"ם רוצה להוכיח שאין להאמין לאותות ומופתיו של המנבא לע"ז, בהל' יסוה"ת הוא מבסס דבריו על מעמד הר סיני ובהקדמה לפיה"מ אינו מזכיר מעמד הר סיני.

וז"ל בהל' יסוה"ת פ"ט ה"ה "בעבודה זרה אין שומעין לו ואפילו לפי שעה. ואפילו עשה אותות ומופתים גדולים . . שהרי בא להכחיש נבואתו של משה. ולפיכך נדע בודאי שהוא נביא שקר, וכל שעשה בלאט וכשוף עשה . . עכ"ל. אבל בפיה"מ הוא כותב ואין לחוש לנבואתו ולא נתבקש ממנו מופת, ואפילו עשה מופתים מופלאים אשר לא שמענו מופלאים כמותם כדי לאמת דברו הרי זה נחנק ואין לחוש לאותם המופתים . . כי עדות השכל המכחישה את נבואתו גדולה מכח עדות העין הרואה מופתיו, לפי שכבר נתברר אצל בעלי השכל שאין ראוי לכבד ולא לעבוד זולת היחיד שהמציא כל המציאות ונבדל בתכלית השלמות עכ"ל.

והנה באגרת תימן שנכתב אחרי פיה"מ כבר הזכיר יסוד זו, ומוסיף שיש בזה חידוש "ידענו אמתת משה מפני שאנו ראינוהו במעמד הר סיני בעת הדבור לא במופתיו בלבד . .". ומוסיף "ומחמת היסוד הגדול הזה -¹ אשר נתעלמו ממנו ולא היה בדעה בו רבים מבני האומה - הוא שאין אנו מאמינים למופתים כמו שהאמננו למשה רבינו ואין אמיתתם שוה בעינינו" (מהדורת קאפח ע' לח), ולפי דברינו שזה נתחדש

(1) שנית הפיסוק מכמו שהוא אצל הרמב"ם לעם ושוב אין צורך באריכות הביאור שבהערות שם .

להרמב"ם אחר שכתב את הפיה"מ, יובן למה לא הזכיר הרמב"ם בפיה"מ "היסוד הגדול הזה" שיש לו גם השלכות הלכתיות (לקו"ש חלק יט שופטים ג), למרות שהרמב"ם ניסה לבאר כל יסודי הדת בספר פיה"מ, וכמו שהעיד על עצמו "כי חשוב אצלי להסביר יסוד מהיסודות מכל דבר אחר שאני מלמד" (פיה"מ ברכות ט, ז.י.). "ראינו שאין מן הדין... ולהניח שרשיו נעזבים שלא אבאום ולא אישיר אל אמיתתם..." (אגרת תימן – ב').

ויש להוסיף, שלמרות שבמשנה תורה נאמנות נבואת משה מבוסס על מעמד הר סיני לא חזר בו הרמב"ם מסברתו שמופתי משה רבינו היו מופלאים ממופתי שאר הנביאים וכמו שכתב במורה הנבוכים ח"ב פרק לח "כי נסיו אינם ממין נסיהם של יתר הנביאים... לפיכך הבהיר הכתוב גם על דרך ההודעה שלעולם לא יקום נביא שיעשה אותות בפומבי לעיני המסכימים עמו והחולקים עליו, כפי שעשה משה. וזה שאמר: ולא קם נביא עוד [בישראל כמשה, אשר ידעו ה' פנים אל פנים]. לכל האותות והמופתים]. לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו... אשר עשה משה] לעיני כל ישראל (דברים ל"ד, 10-12). כי (הכתוב) קשר וכרך כאן את שני העניינים גם יחד, שלא יקום עוד מי שישגי כהשגתו ולא מי שיעשה כמעשיו.



הלכה ומנהג

משכנתא (מארגעזי) על בית הכנסת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבער

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

שו"ע או"ח סי' קנג סעי' י"א: "בית הכנסת או לבנים ועצים מבהכ"נ ישן שסתרו יכולים ליתן במתנה דאי לאו דהוה להו הנאה מניה לא הוו יהבי ליה הדר הוי ליה כמכר וכן יכולים להחליפן באחרים והם יוצאים לחולין אבל אסור למשכנן או להשכירן או

להשאלין אפילו ע"ז טובי העיר שעדיין נשארים בקדושתן שאין כאן דבר אחר שתחול קדושתן עליו. הגה"ה ודוקא בדרך שמורידן מקדושתן אבל מותר להשאל אפי' ס"ת לקרות בה אפי' משל רבים ליחיד (ב"י בשם א"ח).

המקור לזה הוא דברי רבא במס' מגילה כו, ב' "האי ביה כנישתא חלופה וזבונה שרי אגורה ומשוכנה אסור מאי טעמא בקרושתיה קאי כו' מתנה פליגי בה רב אחא ורבינא חד אסר וחד שרי מאן דאסר במאי תפקע קדושתיה ומאן דשרי אי לאו דהוה ליה הנאה מיניה לא הוה יחיב ליה הדר הוה ליה מתנה כו'".

והנה הר"ן הביא קושיית הרמב"ן "כיון דבעי מידי דתתפקע ביה קדושתו נהי דמתנה כזבני היכי תיפקע קדושתו בההיא הנאה והא כבר אכלוהו ואינה בעולם כו' והר"ן ממשיך להדיא תשובת הרמב"ן דכל הענין הוא משום אכחושי מצוה וע"כ מה שחלקו במתנה מאן דאסר סבר שאין אנשי העיר רוצים שיפקעו ז' טובי העיר מצוה אא"כ יפקעו אותה על מצוה אחרת ומאן דשרי סבר אי לאו דיהיב להו מידי דדבר מצוה כגון תיבה ומטפחת או ספרים לא הוו מסכימים ז' טובי העיר לתת לו בית הכנסת זו הלכך כזבני הוא ושרי דלאו גרועי מצוה היא. והיינו שהר"ן אינו סובר כטעם הרמב"ן והוא סובר דבבית הכנסת ודכותיה כיון שעיקרו עשוי לומר בו דבר שבקדושה הטילו בו חכמים קדושה מדבריהם ואפילו התנו עליו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר אי אפשר שתפקע קדושתו בכדי מפני כבוד הקדושה שיש בו מיהו לאחר שהטילו קדושתו על הדמים, קדושת דמים קלושה מקדושת בית הכנסת לפי שדמים אלו לא עמדו לדבר שבקדושה וע"כ אם ימכרו אותו שבעת טובי העיר במעמד אנשי העיר יכולים להפקיע לקדושת ביהכ"נ בכדי וע"כ מאן דשרי במתנה סביר דמפקעה אההיא הנאה דהנה להו מנה שהרי הן כמחויבים לשלם לו גמול וכיון דמפקיע גמירי דהיינו ההיא הנאה אע"פ שיצאה לחולין אין בכך כלום, שרשאין הן בכך ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר" ע"כ דברי הר"ן.

ויש לחקור בהא דכתוב בשו"ע סי"א "אבל אסור למשכנן" (לביהכ"נ לא לבנים ועצים), האם הפירוש הוא שאסור ליתן הבית הכנסת להמלוה להשתמש בו בזמן שהמלוה ממתין ומצפה לקבל המעות בחזרה, ובאופן שלא הוה רבית, (וכגון שהמלוה מנכה הנאת ההשתמשות מהחוב) ומ"מ אסור משום שיש עדיין קדושה בבית הכנסת ואסור להשתמש בבית הכנסת, אבל לפי זה במקום שהמלוה

אינו ממתין לקבל המעות י"ל שקדושת הבית הכנסת תתפקע על ההיא הנאה דהוה להו מנה שהרי הן כמחויבים לשלם גמול כו" ונדלקמן.

דהנה במקום שאנשי קהילה עשו מארדגעז' על הבית הכנסת כדי להשתמש בכסף על הוצאות בית הכנסת, אע"פ שע"י המארדגעז' הם משכנו את בית הכנסת לבנק, מ"מ כל הזמן שהקהילה משתמשים עם הביהכ"נ אין שום שאלה, ואם ח"ו הקהילה לא תוכל להמשיך לפרוע את החוב, לכאורה נוכל לומר כדברי הר"ן במתנה דמפקיע הקדושה אהיה הנאה דהוה להן מהבנק שהרי הקהילה הם המחויבים לשלם להבנק תגמול עבור ההלוואה הגדולה, שהם קיבלו מהבנק.

וע"כ אם הבנק לוקח את בית הכנסת אין שום חסרון כיון שכבר נפקע הקדושה, וגם לפי דרך הרמב"ן אין שום שאלה שכיון שהקהילה השתמשו במעות הבנק עבור דברים הקשורים לביהכנ"ס א"כ לא שייך אכחוש מצוה, וכנ"ל, וכל זה שלא כדברי האגרות משה שאסור למשכן בית הכנסת לבנק ואינו מותר ליקח מארדגעז' עבור בית הכנסת אלא קודם שנעשה בית הכנסת עיין שם כל דבריו, שהוא כותב זה בפשיטות ובלי להביא ראיה לדבריו ועיין בביאור הלכה ד"ה למשכנן שהוא הביא תשובת בית דוד שמותר למשכן חפץ כסף של קודש לבטחון למלוה בלבד ושלא ישתמש בהן כלל, ודבריו הרי הן קצת סמך לדבריו.



אלול ר"ת איש לרעהו ומתנות לאביונים

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

ב'תורת מנחם' תשמ"ט ח"ד עמ' 209 בהתוועדות דכ"ו מנ"א
נאמר:

"בעמדנו לאחר ש"ק מברכים החודש אלול, יש לעורר אודות אחד הענינים העיקריים דחודש זה, המרומו בראשי תיבות הידועים דחודש אלול, שא' מהם הוא "איש לרעהו ומתנות לאביונים" [אסתר ט, כב. ספר ערוגת הבושם, אליה רבה (ר"ס תקפ"א) בשם ספר אמרכל] – רמז לענין הצדקה.

וי"ל הדיוק בזה:

"תוכן הענין דמתנה – "מתנות לאביונים" – בלשון בני אדם ובהנהגת בני אדם, קאי על נתינה של דבר חשוב (ולא רק שוה פרוטה או אפילו פרוטה ומחצה או ב' פרוטות וכיו"ב), וטעם הדבר מובן ע"פ מאחז"ל [ראה גיטין נ, ב. ב"מ טז, א. ועוד] שנתינת מתנה היא מפני ש"עבד נייחא לנפשי", היינו שמקבל המתנה גרם להנותן נח"ר. וממילא מובן שהמתנה צ"ל דבר חשוב הן מצד הנותן – שכאשר הנותן הוא אדם חשוב, אזי המתנה חשובה עוד יותר וככל שתגדל חשיבותו כן תגדל חשיבות המתנה, והן מצד המקבל – שהמתנה תהי' דבר חשוב ביחס אליו, שכאשר יספר שקיבל מתנה מפב"פ או שרואים את נתינת המתנה, יהי' ניכר שקיבל דבר חשוב, וכפי שרואים בפועל במנהג בני אדם גם בנוגע למתנות לבני הבית, כנהוג בכמה מאורעות לתת לבני הבית מתנות כו'.

"ומזה ישנו לימוד והוראה בנוגע לנתינת הצדקה בחודש אלול שצ"ל באופן ד"מתנות", הן מצד כמות הצדקה והן מצד איכות הצדקה – שתהי' דבר חשוב הן מצד הנותן והן מצד המקבל. ובכלל זה – שהנתינה תהי' בדרך כבוד כו', שהרי זהו כל תוכן המתנה, נתינה מפני ש"עבד נייחא לנפשי" ומובן בפשטות שהיינו דוקא כאשר ע"י המתנה מוכיח הנותן עד כמה המקבל נחשב בעיניו וראוי לקבל את המתנה, ופשיטא – שאין מקום לנתינה שהיא היפך הכבוד וכיו"ב", עכ"ל [שיחה זו לא מופיע בס' 'שערי המועדים' – חודש אלול, שיצא לאור זה עתה].

והנה לפי"ז נראה לבאר מה שכתב הדרכי משה באו"ח (סי' תקפ"א אות ד) בשם הכלבו: "בערב ר"ה נוהגין להתענות ולתת צדקות גדולות" עכ"ל. – ונשאל אאזמו"ר הי"ד בשו"ת משנה שכיר (או"ח תנינא סי' כה) דמה הכוונה במלות 'צדקות גדולות', איזהו קטנה ואיזהו גדולה? – ע"ש שמבאר בכמה אופנים.

ועפ"י דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע הנ"ל, י"ל ד'צדקות גדולות' הכוונה לנתינת הצדקה בחודש אלול שצ"ל באופן דמתנות, הן מצד כמות הצדקה והן מצד איכות הצדקה – שתהיה דבר חשוב הן מצד הנותן והן מצד המקבל. . (ולא רק שוה פרוטה או ב' פרוטות וכיו"ב)", וא"ש.

והנה בלקוטי שיחות חלק לד עמ' 89 ואילך נאמר: "בחודש אלול יש להרבות במצות הצדקה יותר מבשאר ימות השנה, ויש למצוא מקור

לזה מדיוק לשון הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ג ה"ד) בענין עשרת ימי תשובה – וז"ל: "...ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעש"ט ולעסוק במצות מר"ה ועד יוה"כ יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום".

ומזה שהוציא הרמב"ם המנהג 'להרבות בצדקה' מן הכלל ד'מעשים טובים ולעסוק במצות', ועוד זאת, שהקדימו לשאר הענינים, מוכח דאע"פ שבימים אלו צ"ל התחזקות בכל עניני תורה ומצות, הנה לכל לראש צריכים 'להרבות בצדקה'. ומזה יש ללמוד מעין זה בענין חודש אלול, כיון שהוא מעין עשרת ימי תשובה בכמה ענינים..." ע"ש באורך וכ"ה ב'שערי המועדים' – חודש אלול סי' טו. – וזה מתאים עם מה שכתב הכלבו: 'לתת צדקה גדולות – (בפרט) בערב ראש השנה.

וי"ל ד'להרבות בצדקה' היינו בכמות, ו'צדקות גדולות' היינו באיכות, כהך דמתנות לאביונים' הנ"ל – דכמות היינו בעיקר הרבה נתינות ליותר עניים, ואיכות היינו באופן ד'מתנות', שתהיה דבר חשוב הן מצד הנותן והן מצד המקבל, ובכלל זה – שהנתינה תהיה בדרך כבוד כו'.

ועי' ב'שערי צדקה' סימן עא שכתב: "עאכו"כ בימי אלול, שאז הוא הזמן ד'מלך בשדה' וכידוע הביאור מאדמו"ר הזקן על משמעות ושעת הכושר דימים אלו (לקוטי תורה ראה, לב), ובפרט כמבואר שם (לעיל) חשיבות הצדקה בימים אלו. (ומסיים:) ולכן מבואר בדברי רז"ל שצריך להרבות בצדקה מראש חודש אלול". עכ"ל.

[קטע זה ג"כ אינו מופיע ב'שערי המועדים' – חודש אלול].

והיינו שרבנו הזקן כותב כלשון הרמב"ם 'להרבות בצדקה', ולא כלשון הכלבו 'לתת צדקות גדולות', ועי' רמ"א (סי' תרה ס"א) שכתב דבעיוה"כ ייש מקומות שנוהגין לילך על הקברות ולהרבות בצדקה".

והנה בשו"ת משנה שכיר שם כתב אאזמו"ר הי"ד לבאר מ"ש הכלבו 'לתת צדקות גדולות': "לדעתי אפשר לכוון בדבריו מ"ש הרמב"ם באבות [פ"א מ"ח] וז"ל: שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי גודל המעשה רק לפי רוב מספר המעשה בכפל מעשים הטובים פעמים רבות, והביא משל מצדקה שיותר עדיף לתת הצדקה להרבה בני אדם מפני שיש בזה כפילות המעשה פעמים רבות מלתת אף הרבה לאדם

אחד, מפני שאין בו רק מעשה א', וכ"כ בלבושי שרד ניו"ד הל' צדקה סי' קיג] בחידושי דינים (ס"ק רטו) ע"ש באריכות, ולזה נתכוון הכלבו, לתת צדקות גדולות בלשון רבים, ר"ל בכפילות הרבה פעמים לעניים רבים דבזה יגדל מעשה הצדקה, וע"כ לא נקט צדקה גדולה, רק צדקות גדולות, להורות על הנ"ל, עכ"ל. ועי' באגרת הקדש (סי' כא), במעלת מצות הצדקה הנעשית בפעמים רבות.

ברם יש להבין, דאם הכוונה בכלבו הוא להורות על 'כפילות הרבה פעמים לעניים רבים', עדיף לומר 'להרבות בצדקה' – כהלשון ברמב"ם ורמ"א ורבנו הזקן הנ"ל, דזה מבטא בעיקר על ריבוי כמות המעשה, משא"כ 'צדקות גדולות' הכוונה היא על איכות וגודל הצדקה בסכום גדול (ע"ד הך ד'מתנות לאביונים' הנ"ל). – ומה שכתב 'צדקות גדולות' בלשון רבים, ולא 'צדקה גדולה', היינו כדי למעט שלא מספיק לתת לעני יחיד בלבד, [ע"ד הך דמתנות לאביונים, דמיעוט רוב שנים], אבל זה אינו בא לבטא את ריבוי הכמות של מעשה הצדקה שכתב הרמב"ם הנ"ל, וצ"ע.

לפיכך נראה דעדיף יותר מה שכתב אאזמו"ר הי"ד שם לבאר עוד: "בכוונת צדקות גדולות דכתב הכלבו במה שידוע מרבינו התניא ז"ל בספרי לקוטי אמרים באגרת התשובה [סופ"ג], דמה שאמרו חז"ל [ב"ק נ, ב] המבזבז אל יבזבז יותר מחומש זה דוקא באדם שלא חטא, אבל באדם שחטא לא אמרו שיעור הנ"ל, ד"חטאך בצדקה פרוק" אמר הכתוב [דניאל ד, כד] ויכול ליתן אף יותר משיעור הנ"ל ע"כ, וי"ל דע"ז כיוון הכלבו הנ"ל דמיירי מנתינת צדקה "בערב ר"ה דבאה לכפרת עוון, על כן אמר לתת צדקות גדולות ר"ל אפילו יותר משיעור הנ"ל. עכ"ל – וזה מתאים יותר מאשר ביאור הנ"ל, דכאן מיירי על איכות הצדקה בגודל הסכום.

"ונראה להוסיף בזה, דלכן נאמר בכלבו "להתענות ולתת צדקות גדולות" ביחד די"ל דהשייכות ביניהם הוא, ד'צדקות גדולות' דוקא באות במקום התעניות, וכאילו נאמר בכלבו: 'להתענות' או [במקום זה] 'לתת צדקות גדולות'.

והנה בענין מעלת הנתינה בפעמים רבות הנ"ל, דן בזה כ"ק אדמו"ר זי"ע באורך ב'שערי צדקה' (סי' לא - לג) ע"ש.



"יום אחד של סליחות"

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בשוע"ר סי' פח סעי' ב: "...ובימים נוראים, מיום אחד של סליחות ואילך, שרבים מתאספים לילך לבית הכנסת..."

הנה לשון זו – "מיום אחד של סליחות" – היא לשון יוצאת דופן, שהרי בדרך כלל אומרים "יום א'" או "יום ראשון". ואכן, במג"א כאן, מקורו של אדה"ז, נאמר "יום ראשון של סליחות".

ואם דיוק זה נכון (ואין כאן טעות וכיו"ב), הרי שאולי אפ"ל ע"ד הרמז, ע"פ המבואר במפרשים (הובאו בנט"ג ר"ה עמ' עד הערה ג, וש"נ), שתיקנו להתחיל בסליחות לפחות ד' ימים לפני ר"ה, כיון שרצו שיאמרו הסליחות לכל הפחות מכ"ה אלול שהוא היום הראשון לבריאת העולם.

ולפ"ז נמצא, שיש קשר בין היום הראשון של סליחות לבין היום הראשון לבריאת העולם. וא"כ אפ"ל שלזה רמז בשוע"ר, ולכן כתב "יום אחד" – לרמז ליום הראשון של בריאת העולם, כ"ה אלול, שעז"נ "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד".

וזה גם מוסיף ביאור בעצם הסברא – מדוע באמת מיום א' של סליחות כבר נקרא התחלת הימים הנוראים? – כיון שר"ה הוא היום ה' לבריאת העולם, וא"כ מהתחלת סליחות שמקביל לתחילת בריאת העולם, נחשב כבר כמו "התחלה" של ענין ראש השנה והימים הנוראים (ויומתק ע"פ המבואר בחסידות בארוכה בכל ענין זה של היחס בין כ"ה אלול ור"ה).

ואם שגיתי – ה' יכפר.



ביאור בלקוטי מנהגים לחודש אלול

הרב נחמן ווילהעלם

ראש ישיבה גדולה מיניסוטה

ב'לקוטי מנהגים לחודש אלול, ר"ה, עשי"ת ויוה"כ', שכתב כ"ק אדמו"ר בספר מאמרים תש"ד (עמ' 55) והדפיסוהו במחזור חב"ד,

מדויק כ"ק אדמו"ר דהמנהגים שכאן הם אלו שיש בהם חידוש, ר"ל דהדינים המבוררים בשו"ע או באחרונים שאין בהם שום פקפוק ספק וצד החולק. וגם הדינים המפורשים בשו"ע ובסידור אדמוה"ז אין מביאים כאן ורק מפרט המנהגים שיש בהם חידוש, וא"כ יש לנו לירד לעומקם של הדברים לראות החידוש.

"ביום ראשון דר"ח אלול מתחילין לומר לדוד ה' אורי"

הרבי לא חידוש בקטע זו עצם אמירת קאפיטל 'לדוד ה' אורי', אף שדבר זה חידוש הוא לתווך הקשר בין קאפיטל זה לחודש אלול. וראה שער הכולל פ"א אות כ"ח (וישנם הנמנעים מלאמרו מטעם מעשה שהיה, שיצא גזר דין משמים שיבטלו ב' תפילות שתיקן אליהו בעל שם. תפלה אחת, אמירת 'כגוונא' בליל שב"ק, ותפלה אחד, 'לדוד ה' אורי' – מנהג צאנז ורופשיץ, הובא 'בעולם החסידות' גליון 95) ולא נזכר בשו"ע ונושאי כליו אמירת 'לדוד', מ"מ אדמוה"ז בסידורו הדפיס לאומרו - ואין אח"ז כלום.

ומטעם הנ"ל גם לא כתב איפה בתפלה לאומרו, אף דגם בזה יש חילוקי מנהגים. יש נוהגים לאומרו אחר 'עלינו' (- וראה נטעי גבריאל פרק ג' הע' ז' עוד כמה מנהגים) שהרי אדמוה"ז כתב במפורש לאומרו אחר שיר של יום, ובמנחה קודם עלינו (אך לא בערב, כמנהג אחרים). וכן נמי, עד מתי להמשיך לאומרו, דתלוי בחילוקי מנהגים, אם אומרים אותו עד שמיני עצרת במנחה, או עד שמחת תורה, כנ"ל דגם בזה כתב כ"ק אדמוה"ז דעתו, עד אחר הושענה רבה.

רק במה שהשאיר כ"ק אדמוה"ז, בלי ברור מדויק, בזה שכתב דמתחילין מן ר"ח אלול, ואינו ברור אם להתחיל מיום א' או יום ב' דר"ח, ע"ז מחדש לנו כ"ק אדמו"ר דמתחילין מיום א'.

והחידוש: - בקיצור שו"ע סי' קכ"ח ס"ב פסק במפורש 'דנוהגין במדינות אלו, מיום ב' דר"ח אלול עד שמיני עצרת, אומרים בבוקר ובערב לאחר התפלה, את המזמור ל'דוד ה' אורי'...

ויש לתלות, דתלוי בב' המקורות שמביא ה'שער הכולל' לומר 'לדוד ה' אורי'.

א. מסידור ר' שבתי רשקוביר – 'כי בר"ח אלול נפתחו י"ג מקורים מ"ג מכילין דרחמי והם מתגלים ומאירים למטה כו' ולכך יש בו י"ג שמות הוי' נגד כו' ועל ידי אמירתו כו' פועלים ומבטלים מעלינו הב"ד

של מעלה מארי תריסין ומקטריגים שאין לנו רשות לקרב כלל לדון אותנו אלא מלפניך משפטינו יצא'.

ב. מסידור הגדול מאדמו"ר ובלקוטי ד"ה אני לדודי, אשר מן ר"ח עד אחר יוה"כ שבהם עמד משה בהר כימים הראשונים מה אלו... הם ימי רצון.

אף דשני המקורות מראין לאותן ימים סגולה של חודש אלול, שמאיר בהם י"ג מדות דרחמין, מ"מ יש לחלק ולומר דיש בזה ב' טעמים.

א. שיש לכל חודש סגולתו ומזלו, ולדוגמא אדר – מזל דגים, ניסן – הגמ' אומרת (ברכות) שהרואה ניסן בחלום, ניסי ניסים נעשו לו, אב – ממעטין בשמחה וחדשי תמוז ואב בכלל יש להמנע מכל דבר עונג, דיש קצת שליטה בצד הקליפה. כמו"כ חודש אלול הוי חודש מסוגל להארה אלוקית, ובפרט כהכנה לראש השנה ויום הכיפורים, יש להקדים חודש של רחמים לדין.

וראה 'בני יששכר' (מאמר א' חודש אלול אות ד') "דהימים האלו הם בסגולה לרצון העליון מאת בריאת העולם, דבתשרי נברא העולם, ובריאת העולם הי' ברצון, כי אין זה ח"ו כאומן שפועל פעולתו להשלים חסרוננו, כי הוא ית' שלם בתכלית השלימות רק שברא עולמו ברצון להיטיב לברואיו... ואימתי הי' עליית הרצון כביכול, באלול, מאז והלאה הוקבע לדורות, והימים האלה נזכרים ונעשים"

ב. החודש כשלעצמו אינה שונה משאר חדשי השנה, אלא משום דמגלגלין זכות ליום זכאי, והארבעים יום האחרונים שעלה משה להר סיני לקבל לוחות אחרונות התחיל מר"ח אלול עד יום הכיפורים, ולכן הוי יום סגולה.

והנפק"מ: אי נימא כאופן הא' דחודש אלול הוה חודש של רצון, א"כ היינו רק ימי חודש אלול ולא יום א' דר"ח דהוה ל' של חודש אב. (והוא ע"ד מ"ש הפרישה בסי' תקפ"א לענין תק"ש בחודש אלול 'תקעו בחודש שופר' – חודש שלם. וראה בבני יששכר (שם אות י"א) "דהקדים לנו השי"ת מזון ותרופה כל חודש אלול, תרצ"ו שעות, מנין קשה ורפה ברצות ה' דרכי איש..." ומספר תרצ"ו עולה יפה רק אם החשבון הוא 29 ימים). אבל אי נימא הטעם דהוה ימי רצון משום עליית משה, א"כ תלוי מתי הוה עליית משה. וראה בדברי נחמי' סי'

תקפ"א (נדפס בהוספת לשו"ע אדמוה"ז חג'ד) דמבאר חילוקי השיטות בזה.

ע"ד ההלכה: ראה ברא"ש (נדרים סי' ע"ב), לפרוש מאמר המשנה 'האומר קונם יין שאני טועם חודש זה, אסור בכל החודש ור"ח להבא' – ופרש"י – אמר קונם יין שאינו שותה בזה החודש והי' עומד באותו יום של ר"ח, אסור בכל החודש, בכל שלשים יום הבאים וראש חודש להבא כלומר ר"ח זה שהוא עומד לתוכו הוא נמנה עם ימים הבאים שהוא ראשון שלהם - דהחידוש דאיצטריך בחודש חסר פירוש חדש הבא חסר וחודש שעבר הוא מלא ועושין ראש חדש שני ימים, יום ראשון למלאות חודש שעבר, מהו דתימא ראש חדש שעבר הוי קמ"ל דלא, דהאי קרי לי' אינשי ריש ירחא.

הטור באבהע"ז סי' קכ"ו פסק דאם יכתוב גט ביום ראשון של חודש אייר, יכתוב ביום ל' לחודש ניסן, שהוא ר"ח אייר, וכן בכל ראשי חדשים שהם ב' ימים. וראה ב"י, ב"ח ושאר נושאי כלי השו"ע, מה דיש לחוש בזה.

ובספר קב נקי (סי' א ס"ב) כתב דיש למנוע שלא יכתוב גט ביום שהוא ראש חודש, בין שהוא יום אחד בין שהוא שני ימים, וידחהו עד למחרת שהוא שני ימים לחודש, והטעם מספק אם לכתוב באחד לחודש כמ"ש בתורה, או לכתוב ביום אחד כמ"ש חגי א'. וכשר"ח שני ימים יש ג"כ ספק אם לכתוב ביום א' דר"ח זה שהוא שלשים יום לחדש העבר. דאם יכתוב כן, יש מחמירין דהוי כמו מוקדם, מפני שאין יום ראשון של ר"ח השני נקרא בלשון הבריות על שם חדש העבר.

כעין זה מצינו להיפך, באחד שנולד ביום ל' שבט שהוא ר"ח בשנה פשוטה, והיתה שנת י"ג מעוברת, י"א שאינו נעשה בר מצוה עד א' דראש חודש השני, וי"א שנעשה בר מצוה בל' שבט א' דר"ח אדר ראשון (ראה שו"ת בנין ציון ח"א סי' קכ"א ובשו"ת אהל יהושע ח"ב סי' ק"ח). ובנטעי גבריא' (בדיני שנה מעוברת) פסק להכריע, לחומרא אמרינן דנעשה גדול מאדר ראשון וטעמו בצדו ממשנה בשביעית (פ"י מ"ב) 'השוחט את הפרה וחלקה בראש השנה, אם היה החודש מעובר משמט. הרי מבואר דאם עיברו חודש אלול, הוי א' דר"ח תשרי - ל' אלול, ואינו שייך לשנת השמיטה, והוי חוב לפני שמיטה ומשמט. וה"ה י"ל כאן.

"במשך יום א' דר"ח תוקעים להתלמד ומתחילים לתקוע אחר התפלה מיום ב' דר"ח"

א. החידוש: עצם ענין תקיעת שופר בחודש אלול מבואר בשו"ע סי' תקפ"א, וזמן התחלת תקיעת שופר נחלקו הפוסקים בנושאי כלי השו"ע שם, אי מיום א' דר"ח או מיום ב' עיי"ש.

ובאופן שטחי נראה שהרבי הכריע בין השיטות, שהחויב דתקיעה דאלול מתחיל מב' דר"ח אלול, אלא שכדי לצאת ידי האומרים שמתחילים מיום א' דר"ח, תוקעים להתלמד, היינו שתוקעים, אבל לא בתור חיוב אלא כך להתלמד בלבד.

אבל ראה בלקו"ש חל"ד ע' 95, שהקשה דלפי"ז צריך ביאור הלשון 'תוקעין להתלמד' ולא בפשטות 'תוקעין' ולא תקיעה של מנהג חובה' וכיו"ב.

וחידש כ"ק אדמו"ר ביאור יפה בפי' ב'תוקעין להתלמד'. שהוא ע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר בהמנהג שתוקעים ביום הכיפורים אחר נעילה תקיעה אחת, שתקיעה זו היא ע"ד התקיעה בשופר גדול דלעת"ל. דתקיעות דר"ה הן שופר סתם, אבל התקיעה הגדולה שתוקעים בסיום וחותם הימים הנוראים לאחר תפלת נעילה דיוה"כ, שהיא תקיעה אחת פשוטה, הרי היא תכלית העילוי דתק"ש, מעין התקיעה הגדולה דלעת"ל. . כי ענינה, הצעקה הפנימית מעצם הנשמה, שהיא למעלה מכל ענין של ציור, אפילו מהציור שבתשר"ת דר"ה.

וכשם שלאחרי פרטי מאה הקולות דר"ה באים להכלל ותוכנו הכללי של שופר – תקיעה אחת פשוטה של נעילת יום הכיפורים, הנה הוא בהתחלת מ' הימים שקודם העבודה, בפרטי ענין תקיעת שופר, צ"ל נקודת ההתחלה שבו מודגש תוכנם הכללי של הפרטים שבאים אח"כ.

וזהו תוקעין להתלמד – שזהו בדוגמת וע"ד התקיעה אחת שתוקעים בסיום הארבעים יום וכפי שרואים בפשטות, דכאשר מתחילים לתקוע כדי להתלמד, הרי התחלת ההתלמדות היא שיצא קול פשוט, ואח"כ לומדים פרטי הקולות דתקיעה, שברים, תרועה. כי היא נקודת ענין של כל הקולות דשופר הקול פשוט, שלמעלה מהמאה קולות.

וראה עד כמה מדויקים דברי הרבי, דבלקו"ש ח"ט ע' 131 כותב "פון דעם וואס בחודש אלול בלאז מען, נוסף צו תקיעה, אויך שברים און תרועה...איז מוכח, אז אין דער התעוררות פון אלול – אנהויבנדיק

פון יום א' דאלול - איז פאראן בהעלם אויך די דרגות התשובה שכנגד זכרונות ושופרות..." ולא רמז התקיעות דיום א' דר"ח, ל' אב, מכיון שעבודתו שונה לגמרי משאר ימי החודש.

ביאור הנ"ל הוא מתוק מדבש ומשנה ומחדש פי' חדש ב'תוקעין להתלמד' והרבה דיוקים בדבר:

א. ב'היום יום' (ל' מנחם אב) כתב ד'המנהג בבית רבינו שבמשך היום תוקעים להתלמד', - ובאמת עפ"י ביאור הנ"ל יובן למה שייך מצד אחד רק לרבותינו נשיאנו, דמה לו לאיש פשוט ידיעה והבנה בעבודה רמה כזו (מעין תקיעה דלעת"ל), ובפועל הורה כ"ק אדמו"ר והוסיף, 'עמ"ש ב'היום יום' שהוא מנהג השוה לכל אנ"ש, והיינו משום, כשמדובר על קולות של תקיעה, שברים ותרועה, הרי מדברים על חילוקי דרגות בעבודה וכו', אבל קול הפשוט דקול וצעקה פנימאה (פינטלע איד) ה"ה מגדול שבגדולים עד להקטן שבקטנים בשוה.

ב. אם הוא סדר עבודה כזו, למה לא מצינו לדייק שכל אחד ישתדל עכ"פ לשמוע ממי שתוקע או שיתקע בעצמו, ע"ד ששומע קולות שאר ימי החודש, ואפי' יותר מזה ששומע הקול פשוט אחרי תפילת נעילה – וא"כ למי שייך מנהג הלזו 'תוקעין להתלמד'.

ג. הרבי בהשיחה מדייק דכש'תוקעין להתלמד', הרי מקודם מתחילים בקול פשוט – והרי ממה נפשך, אם העיקר הקול פשוט, למאי מוסיפים עוד הלימוד דשאר הקולות, דשברים ותרועה, או דנימא דלא צריכים להתלמד בהשברים והתרועה.

ד. למה בתקיעות דשאר החודש כותב שהוא אחר התפלה, ועל תקיעות הנ"ל לא נתן שיעור וזמן, רק ל לא נתן שיעור וזמן, רק דבמשך היום תוקעין להתלמד.

ב. מ"ש ד'מתחילין לתקוע אחר התפלה ביום שני דר"ח' – לכאורה הו"ל לפרט יותר, וכלשון הרמ"א בס"י תקפ"א 'אחר התפלה שחרית – שלא נטעה לומר שתוקעין גם אחרי מנחה או ערבית, אף שה'מטה אפרים' ס"ז כתב 'דלא שמעתי נוהגין במדינותינו'.

ועוד, כבר העיר יפה בס' 'הררי קדם' (ח"ב סי' קנ"ב) הטעם שתוקעין אחר התפלה, דאין שום שייכות בין התקיעות לסדר התפלה, כי התקיעה היא הכרזה ותוכחה לעם, בשעה שיוצאים מביהכנ"ס, לשוב בתשובה. דהם זכר לתקיעות שתקעו בשעה שעלה משרע"ה

שנית להר סיני, כדי שלא יעבדו ע"ז, ה"נ תקיעות אלו הם לעורר לתשובה, ואין להם שייכות כלל לסדר התפלה, ולכן תוקעים לאחר גמר כל התפלה.

וקצת יש לדקדק ולהעיר ממה שהובא ב'שערי הלכה ומנהג' (ח"ה עמ' קיט), אם מסיבה טובה (שעסקו בתורה ובמצוות שהזמן גרמא) – לא תקעו בשופר בסיום וחותם תפלת שחרית, הרי מנהג נכון שיתקעו בשופר אחרי תפלת מנחה, וכמדובר כמ"פ, ויש רמז בזה בכמה מקומות.

הרי ב' הדברים, א) שיש מקום לתקיעת שופר, גם אחרי תפלת מנחה. ב) אם לא תקעו אחרי שחרית, יתקעו אחר מנחה דוקא. הרי דיש שום קשר עם תפלה, דאל"כ למה לא יתקע, אמתי שנזכר.

"התקיעות דחודש אלול – תשר"ת תש"ת תר"ת".

החידוש: דיש הנוהגין לתקוע באלול רק תשר"ת, וכן מובא בקיצור שו"ע סי' קכ"ח סעי' ב'. אבל מנהגנו (וכן נוהגין כמה מאחב"י) מיוסד עמ"ש הב"ח, סי' תקצ"ב, דלשיטת הערוך, כל התקיעות, אף דכל חודש אלול, לא יתקעו בפחות אלא כסדר תשר"ת תש"ת תר"ת.

וראה במאמר 'אני לדודי' (תשל"ב – הובא בספר מאמרים מלוקט ח"ג עמ' רסט) אחרי שמבאר המעלות דתקיעת שופר ופעולתה בחודש אלול, אפי' יותר מהתקיעות דר"ה, דזהו מה שהתקיעות דחודש אלול (ע"פ מנהג חב"ד) הם תשר"ת תש"ת תר"ת, כל הקולות שתוקעים בר"ה, כי בתקיעות דאלול ישנם כל הענינים שבהתקיעות דר"ה. וזהו שבאלול תוקעים עשר קולות, ולא מאה קולות, אולי יש לומר שזהו לפי שהתקיעות דאלול (כיון שהם השרש של הענינים שנמשכים בר"ה) הם למעלה מהתחלקות, עיי"ש.

וראה בלקו"ש ח"ט ע' 131 "בחודש אלול בלאזט מען, נוסף צו תקיעה, אויך שברים און תרועה (ביז) – כמנהגנו – דעם גאנצן סדר: תשר"ת תש"ת תר"ת)... - ובהע' 56 – "שהם כנגד עשר כוחות הנפש – שמזה מובן שגם התשובה ד(ר"ח) אלול, אף שבעיקר היא רק הזזה כללית, שייכת היא מ"מ לכל הכחות."

"כשחל ר"ח באחד בשבת מפטירים השמים כסאי. ואז מוסיפין בסוף הפטורת ש"פ תצא עני' סוערה וגו' עד גמירא."

סדר הקטעים בפשטות הוא ע"ד סדר הימים, דעד כאן (ולאח"ז) מדבר על יום א' דראש השנה, ואח"כ כותב ע"ד יום ב' דראש חודש ושאר ימי החודש.

אמנם קצת יש לעיין בהחידוש של מנהג זה, דהרי מפורש הוא בשו"ע, או"ח סי' תכ"ה ס"א, "ראש חודש שחל להיות בשבת . . . מפטירין השמים כסאי חוץ מראש חודש אלול שחל להיות בשבת שמפטירין עני' סוערה" – וכתב הרמ"א – "ויש אומרים השמים כסאי וכן נוהגין במדינות אלו" ופי' הט"ז (סק"ב) כי יש בה תרתי, דהיינו ר"ח ונחמות ירושלים ג"כ כמו ב'עני' סוערה'. (ובביאור הגר"א הוסיף עוד טעם ד'השמים כסאי' דוחה 'עני' סוערה', ד'השמים כסאי' דינא דגמרא – רצ"ק) ואפי' זה שהוסיף, ש'מוסיפין בסוף הפטורת ש"פ תצא עני' סוערה וגו' עד גמירא.", מפורש הוא במג"א סק"א בשם הלבוש.

כשחל ר"ח באחד בשבת מפטירין עני' סוערה ומוסיפים פסוק ראשון ואחרון של הפטורת מחר חדש".

גם זה מפורש שם ס"ג, אלא החידוש הוא, דמוסיפים פסוק ראשון ואחרון של הפטורת 'מחר חודש'. וראה אג"ק ח"ה עמ' ק"ח, שדייק כ"ק אדמו"ר בהוראת כ"ק אדמו"ר מהרי"ץ, ". . . אשר בפ' החודש כשחל בר"ח או ער"ח לומר אחר ההפטורה פ' שר"ח או מחר חודש, הרי עפ"י ברור שאין אמירת הפסוקים תלוי במציאת דיעה לאמר ההפטרה כיון שבפ' החדש הרי לכל הדיעות אין לומר הפטרת מחר חדש ואעפ"כ אומרים פסוק ראשון ואחרון של הפטרה זו, ובמילא ה"ה ג"כ בר"ח אלול כשחל להיות בשבת ויום אחד שצ"ל ג"כ הפסוקים דמחר חודש..."

"מיום שני דר"ח אלול עד יוה"פ אומרים בכל יום ויום במשך היום שלשה קאפ' תהילים, על הסדר: ביום א' דאלול – קאפ' א, ב, ד. ב' דאלול – ד, ה, ו' וכו', וביהכ"פ – שלשים וששה קאפ': קודם כל נדרי – קט"ו עד קכ"ג. קודם השינה ככד עד קלב. אחר מוסף – קלג עד קמא. אחר נעילה – קמב עד קנ".

החידוש: עצם הענין אמירת תהילים בשופי, משך ימים אלו, כבר הובא במט"א ובקצשו"ע סי' קכ"ח ס"ב 'נוהגין לומר תהילים בצבור בכל מקום לפי מנהגו'. אלא החידוש בסדר אמירתו וכמה קאפיתלאך

לומר. דיש המדייקין לגמור כל התהילים שני פעמים, קודם ר"ה כמנין 'כפר' (ק"נ קאפיטלאך תהילים פעמיים, גימ' כפר 300) - וראה גם מה שמביא ב'אוצר מנהגי חב"ד' מרשימת הר"י חיטריק שיחי', דחסידי לויבאוויטש בקראסנאלוקי, נהגו לומר מראש חודש אלול עד ראש השנה, בכל יום אחר תפלת שחרית, עשרה קאפיטלאך תהילים, כדי לגמור את התהילים פעמיים עד ראש השנה. - ומנהגנו מיוסד ומקובל מהבעש"ט, להתחיל מיום שני דר"ח, ג' קאפיטלאך בכל יום. ובוודאי יש רמז בזה, דמספר הקאפיטלאך לומר ביוה"כ הוא שלשים ושש דוקא.

וצע"ק, מה שמתחילין מיום ב' דר"ח דוקא, דלא כאמירת 'לדוד ה' אורי' (נתבאר לעיל) מיום א' דר"ח - ויש הנוהגים להתחיל באמירת תהילים רק אחר ר"ח, מיום ב' דר"ח, כדי לומר היה"ר המסודר אחר אמירת תהילים בשלימות עם התחנונים, ובר"ח אין אומרים תחנונים, ומכיון שאין מנהגינו לומר היה"ר אחר הג' קאפיטלאך, א"כ אין לחוש.

ומש"כ ד'אומרים אותו במשך היום', צע"ק במאי שנא מהתהילים היומי, דמדייקין לומר אחר התפלה, ולומר קדיש יתום אחריו.

" קודם השינה ככד עד קלב."

החידוש: החיד"א בכמה מספריו, האריך, דעל דרך האמת אין לקרות מקרא בלילה קודם היום, והתהילים בכלל. ומהטעמים להקל (הובא בס' 'שמירת הגוף והנפש' סי' פ"ד ס"ג), שהרי דוד המלך בעצמו, יסדו בחצות הלילה. וגם מצינו במדרש, שיעקב אבינו אמר תהילים בלילה.

ובפירוש כתב ב'גדיל תורה', סי' נ"ו, דמנהגינו שלא לומר תהילים משקיעת החמה עד חצות (חוץ מר"ה ויוה"כ"פ).

ונראה דיש בזה עוד, שאומרים התהילים בלילה אחר נעילה, 'בלילה' - אחרי תפלת נעילה, כלומר אפי' אחר יוה"כ"פ, שהרי היא אחר תפלת נעילה.

ואין לדמותו לפרקי התהילים שאומרים קודם 'כל נדרי', שהרי משתדלים לאמרו בסמוך לשקיעת החמה. ועוד, דבציבור יש אומרים דאין שום קפידא.



בישול עכו"ם ב"פאטייטא צ'יפס"

הת' מנחם מענדל וולבווסקי

תות"ל 770

בגמרא עבודה זרה לח, א: אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב, כל הנאכל כמו שהוא חי אין בו משום בישולי גויים, בסורא מתני הכי. בפומבדיתא מתני אמר כו' כל שאינו עולה על שולחן מלכים ללפת בו את הפת אין בו משום בישולי גויים. מאי ביניהו, איכא ביניהו דגים קטנים. ר"ת פסק כקולי שני הלשונות וכן הסכימו הפוסקים, וכן נפסק בשו"ע.

וכבר ביארו המפרשים שהסיבה שדברים הנ"ל אינם צריכים להיות בישול ישראל הוא מפני שכל הגזירה דבישול עכו"ם הוא שלא יבואו לידי חתנות, ודברים הנאכלים חיים ושאינם עולים על שולחן מלכים אין אדם מזמן את חבריו לסעוד עליו, ובמילא אין כאן מקום לגזירה מפני שלא יבואו לקירוב הדעת.

עולה על שולחן מלכים

בגדר דעולה על שולחן מלכים, כבר דשו בו רבים. אבל המוסכם הוא, אשר כל דבר שלא יוגש בסעודה אשר אדם עושה לאיש אשר חפץ ביקרו, וכגון כאשר מזמן את חבריו שעומד איתו בקשרי עסקים, או סעודה שעושה לכבוד חתונת בנו, אינו בגדר דעולה על שולחן מלכים. והדברים מפורשים, דבר שאין אדם מזמן את חבריו לסעוד עליו, אינו מביא לקירוב הדעת ואין בו חשש חתנות ואינו בגזירה דבישול עכו"ם. לפי הנ"ל לכאורה פשוט שאין פאטייטא צ'יפס עולים על שולחן מלכים ואינם נכללים בגזירה דבישול עכו"ם, ופוק חזי כו'.

אמנם יש לציין את דברי הגר"ש וואזנר (שו"ת שבט הלוי חלק י סי' קכד) שרוצה להחמיר בפאטייטא צ'יפס ("ע"כ לבי אומר לי אע"פ שאין למחות בזה בחזק יד, מכ"מ לבעל נפש יש מקום להחמיר") "כי לבי אומר לי שהיום גם שרים אוכלים כזה" ואינו מוכן לכאורה שהלא אין זה קנה המדידה אם עולה או לא, דמה לי אם המלך או השר יושב בחדריו ואוכל לו כאוות נפשו, הרי סוכ"ס לא יזמן אדם את חבריו לסעוד עליו ולא יבוא לקירוב הדעת. (ובפרט לשיטת ערוך השולחן דתפוחי אדמה בכלל אינם עולים על שולחן מלכים).

אזלינן בתר מין

המקור לכמה מרבני זמננו לאסור פאטייטא צ'יפס שנתבשלו על ידי גוי הוא שאף שפאטייטא צ'יפס עצמם אינם עולים על שולחן מלכים הרי כיון שתפוחי אדמה בכלל עולים על שולחן מלכים אזלינן בתר המין כולו והכל אסור אם בישלו גוי. מקור דבריהם הוא מהפר"ח, ובהקדים:

כתב באו"ה (והובאו דבריו בד"מ): "קרבניים וקורקבן אע"פ דאמרינן אוכליהן לאו בר איניש הוא ואינם חה"ל אסורים משום בישולי עכו"ם". הפר"ח (ק"ג אות ב) ביאר סיבת הדברים "מפני שהכל מין בשר הוא" וכיון שבשר עולה על שולחן מלכים הרי אף סוג בשר זה שאינו עולה אסור בבישול עכו"ם (וממשיך שאל"כ בכל חתיכת בשר נצטרך לדון עליו אם כחוש או שמן ואין לדבר סוף). ומכאן רוצים ללמוד כלל בכל סוגיית בישול עכו"ם שאזלינן בתר מין.

אמנם כד דייקת שפיר אי אפשר לומר שהפר"ח התכוון לומר שאזלינן בתר מין באופן גורף, דהוא עצמו כתב (שם אות ה) שאף שאפונים קלויים מותרים מפני שאינם עולים על שולחן מלכים, הרי אפונים ועדשים מבושלים אסורים משום שעולים על שולחן מלכים, הרי לנו אותו המין ממש לדעת הפר"ח כאשר נעשה באופן אחד הרי הוא אינו עעש"מ ובאופן שני עעש"מ, ואין אומרים אזלינן בתר מין. וצריך לומר שדווקא בבשר שהוא בעצם ובדרך כלל מאכל חשוב פסק הפר"ח דאזלינן בתר מין.

גם יש לזכור שהפר"ח למד את האו"ה הנ"ל לפי שיטתו שאם המאכל עולה רק בתורת פרפרת אינו נחשב כעעש"מ, אמנם הש"ך ביאר דברי האו"ה בפשטות שאף שאינם עולים על השולחן כמנה עיקרית מכל מקום עולים בתורת פרפרת, ולכן אסורים משום בישולי גויים. ולשיטת הש"ך אין שום הכרח לומר דאזלינן בתר מין אפילו בבשר.

אזלינן בתר צורה

בגמרא (שם) "אמר רב אסי דגים קטנים מלוחים אין בהם משום בישולי גויים" מפני שנאכלים חיים מחמת מלחם, ואפילו בא גוי ובישולם אין נאסרים. והקשה בבית יוסף מפני מה נתן טעם להיתר מפני שנאכלים חיים, והלא כבר למדנו לעיל שדגים קטנים אין עולים על שולחן מלכים? ותיירץ דקודם שנמלחו אינם עולים עש"מ אבל אחר שנמלחו עולים ולכן צריך לטעם שנאכלים חיים.

והב"ח תירץ דמדובר בשני סוגי דגים, והיינו כאשר אומרת הגמרא דדגים קטנים אינם עולים מדברת היא בדגים שגדלים והולכים, ולכן כאשר הם קטנים עדיין אינם עולים על שולחן מלכים ורק כאשר גדלים עולים הם. משא"כ הדגים שעליהם אמרה שמותרים מפני שנאכלים חיים דיברה בדגים שתמיד נשארים קטנים והם עעש"מ והסיבה שמותרים הוא מפני שנאכלים חיים. והביאו דבריהם בש"ך וט"ז.

מכהנ"ל מוכח דלא אזלינן בתר מין, דהרי הב"י כתב דדגים קטנים מלוחים עולים על שולחן מלכים ואותם דגים ממש כאשר אינם מלוחים אינם עעש"מ. וכן הב"ח כתב דדגים אלו כאשר הם גדולים עעש"מ ואותם דגים ממש כאשר הם קטנים אינם עעש"מ. והסכימו לדבריהם הש"ך והט"ז שהביאו דבריהם.

סיכום

מכהנ"ל נראה ש"פאטייטא צ'יפס" שאינם עולים על שולחן סעודה רשמית ואפילו לפרפרת (ופוק חזי), ולשיטת הב"י והב"ח הש"ך והט"ז (ואפילו הפר"ח עצמו כנ"ל) הסוברים שלא אזלינן בתר מין, אינם נכללים בגזירה דבישולי גויים.

אמנם יש לציין שבאג"מ חלק יו"ד ד סימן מח שיצא לאור אחר פטירת המחבר על ידי חתנו והובא לדפוס על ידי נכדו כתב וז"ל "בדבר פאטייטא צ'יפס . . אבל אם האמת שלא השגיח על זה ונתבשלו ע"י עכו"ם, אין בזה היתר ברור. והוא כמו כל דבר הנעשים בבתי חרושת שיש אומרים טעמים להקל וכן נוהגין רוב העם, ובאיסור זה שהוא דרבנן אין למחות באלו שמקילין". וצ"ע.



בענין קדיש יתום שלאחרי מזמור שיר בערש"ק [גליון]

הרב פינחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון העבר (עמ' 58) מפלפל הר' ש.ב. בענין קדיש יתום שאחר מזמור שיר בערש"ק למי זה שייך אם למי שהי' לו יאצ"ט בערב שבת או למי שיש לו יאצ"ט בשבת?

וזה מפורש במנהגים נדפס בספר המאמרים תש"ח עמ' 147 "כשחל היאצ"ט ביום וא"ו אומר בעל היאצ"ט גם הקדיש אשר לאחר מזמור שיר ליום השבת"

אבל זה אינו שולל שגם היאצ"ט מיום השבת אומר אותו. וכן ראינו מכ"ק אדמו"ר בשעה שהי' לו יאצ"ט בשבת.

אח"כ ראיתי בשערי הלכה ומנהג חלק יו"ד עמ' שצב: "הקדיש שלאחר מזמור שיר ליום השבת אומרים כשחל היאצ"ט בעש"ק או בש"ק".



מלאכה שהישראל יעשנה בהיתר והנכרי באיסור [גליון]

הרב ישראל בארנבאום
חבר ביה"ד דמאסקווא

בגליון תתק"ב עמ' 108 הקשה הרב שניאור זלמן הלוי סגל בסתירת דברים בשיטת אדה"ז כדלהלן:

ידוע ומפורסם הדין (נפסק בשעה"ר פעמיים בסי' רע"ו ובסי' ש"ז) שפעולה שאפשר לעשותה בדרך היתר, אף שדרך זו היא לא נוחה כלל, — כמו טלטול הנר, שאפשר באצילי ידיו וכדו', — מותר לצוות לנכרי לעשותה, למרות שברור לנו שהוא יעשנה בדרך אסורה, (רק שלא יזכיר בפירוש שיעשה באיסור, — סי' ש"ז ט"ז).

אבל בסי' ש"ה סעיף ל"ח מביא אדה"ז שיטת מהר"ם אלשקר האוסר למסור בהמה בשבת לרועה נכרי כשיודע שיוליכנה חוץ לתחום, ופוסק שטוב לחוש לשיטה זו.

וקשה דהרי שם יש לנכרי דרך היתר לקיים ציווי ישראל — לרעות את הבהמה בתוך התחום ! ?

את הניתוח המפורט של הלכה זו ואת הטעם להכרעתו מבאר אדה"ז בק"א ב' בסי' רמ"ו, ומשם מוכח שבנדו"ד מיירי כאשר ישנה אפשרות במציאות לרעות בתוך התחום, וגם שעל זה דוקא סומך ישראל בליבו ולא נוח לא כלל שיוליכנה לחל"ת, אבל היות ולא אמר לו בפירוש לרעות בתוך התחום הוי דברים שבלב שאינם דברים, וחשיב שהנכרי מקיים בזה שליחותו של ישראל, ולכן אסור למסור לו כך בהמה בשבת.

את עצם הסתירה בין שתי ההלכות עוד יכולנו לישב בדוחק גדול, דהיינו שאת ההיתר לצוות לנכרי במקרה "שישנו דרך היתר" מביא אדה"ז בשתי מקומות הנ"ל בשם י"א, ובסי' ש"ה גבי מסירת הבהמה לרועה נכרי הביא גם דעה המתרת, (והביאה בסתם!), ורק הוסיף שטוב לחוש לשיטת המחמירים (אך עדיין צ"ע מדוע לא חשש למחמירים בסי' רע"ו וש"ז).

אולם באמת לא הועלנו בזה ארוכה כלל. דהנה, דין זה, שכשישראל מצוה באופן כללי ונכרי מקיים באופן האסור, שאז גוי חשיב כשלוחו של ישראל גם בפעולה האסורה זו, מוכיח אדה"ז ממשנה מפורשת במעילה, ומביא כדבר פשוט, ולכאורה עצם דין זה כבר סותר לחלוטין את ההיתר הראשון (שכשיש דרך היתר – מותרת האמירה לנכרי)!

[וכשנעייין בסוגיא זו ובק"א בסי' רמ"ו ב' נראה עוד דבר תמוה: הדין שמותר לקרוא לבהמה שיצאה חל"ת והיא באה מעצמה מפורש בברייתא, בשו"ע ומוסכם לכו"ע. מהר"ם אלשקר אוסר רק למסרה לגוי מיד ליד, דס"ל שאז גורם בידים להוציאה חל"ת, אבל באמירה גרידא – להרשות שיקחנה – מתיר אף הוא.]

רק שבזה מכריע אדה"ז שלא כשיטתו, ולא מחלק בין מסירה באמירה למסירה בידים, דשניהם חשובים רק גרמא, ולכן מותר לישראל להשאיל חפץ לנכרי שהולך חל"ת (רמ"ו ה').

אבל בק"א שם סיכם, שבנידון של ר"מ אלשקר – כשמוסר את הבהמה לצורך עצמו, שבזה יש כבר איסור אמירה לנכרי, - כן יש לחוש לדבריו מצד שליחותו של ישראל, ומשמע שאפילו במסירה ע"י אמירה גרידא (דגבי איסור אמירה לנכרי, שלאדה"ז הוא מטעם שליחות, אין שום הבדל בין מסירה בידים לאמירה בפה). ויוצא לנו גיורא בשמי שמיא, דלקרוא בעצמו לבהמה שנמצאת חל"ת – מותר לישראל, אבל למסרה (רק באמירה) לנכרי – טוב לחוש לאוסרים! ויתבאר לקמן].

הרב סגל תירץ שהיתר של "יש אופן המותר" קיים רק כשיכול ישראל לעשות בהיתר אותו דבר עצמו שנכרי עושה, ולא כשיכול להגיע לאותו מטרה. דטלטול של נר – יכול ישראל לעשות – באצילי ידיו, משא"כ שהישראל מוסר לנכרי את בהמתו ויודע שהוא ירעה חוץ לתחום, זה אינו בידו של הישראל לעשות אותו דבר בהיתר, כי עצם

ההוצאה בכל דרך שהיא - חוץ לתחום- אסורה. ופסק רבינו לאיסור כהר"מ אלשקר ולא כהגהות מרדכי המתיר לפי שאין ביד הישראל לעשות אותו דבר בעצמו - להוציא חוץ לתחום - בהיתר.

ולא הבינותי את דבריו: בשני המקרים הרי אותו דבר ממש שעושה הנכרי אין הישראל יכול לעשות - דהרי אינו יכול לטלטל הנר בידיו - שזהו הדבר שהנכרי עושה, ואת הצווי יכול ישראל לקיים בעצמו ג"כ בשני המקרים, אולם לא באותה צורה שהגוי עושה זאת אבל בדרך היתר (באצילי ידיו, בתוך התחום), ובשניהם הישראל אומר לנכרי באופן כללי.

ונ"ל לבאר את הדברים בפשטות, ובהקדם: הטעם להיתר אמירה לנכרי כשיש לישראל דרך היתר אינו מבוסס על כך שישראל מצוה לו דבר המותר בעצם ונכרי עושה את האיסור על דעת עצמו (כמו שטועים רבים), דא"כ בשביל ההיתר היה צ"ל דרך היתר לנכרי, אבל אצל אדה"ז מדויק בשני המקומות הנ"ל ומודגש ביותר בסי' רע"ו שצ"ל ש"ישראל עצמו יהי יכול להביא את הנר", ולא שנכרי יכול להביא בדרך המותר לישראל. [ונפק"מ כדי להמחיש את הדברים מצוי' לפעמים במקומותינו ברוסיה: את דלת הכניסה לבנין מגורים אפשר לפתוח מבחוץ רק ע"י חשמל, ומבפנים - גם ע"י חשמל וגם באופן מכני. כשבתוך הבית יושב שומר נכרי ויהודי דופק מבחוץ - ברור ששומר ילחץ על כפתור חשמלי אף שיש לו דרך לגשת אל הדלת ולפתוח באופן מכני. אבל ליהודי עצמו אין לו שום דרך היתר, ולא מתקיים התנאי "שישראל עצמו יכול לעשות זה", אף שלנכרי בפירוש יש דרך היתר, בכ"ז א"א להתיר לדפוק בדלת מטעם זה.].

ועוד והוא העיקר: הרי בק"א דידן הוכיח אדה"ז ברור וחד משמעי שכשישראל מצוה באופן כללי - כל אופני קיום (הרגילים) הינם בכלל שליחותו של ישראל, ולא כתב שכשנכרי עושה באופן האסור - עושה ע"ד עצמו.

אלא הטעם האמיתי להיתר אמירה כשיש לישראל דרך היתר הוא: היות ועצם איסור האמירה לנכרי - כדי שלא יבא ישראל לעשות בעצמו (שעה"ר רמ"ג א'), אזי כשיש לישראל המצווה דרך היתר לעשות אותו דבר עצמו שהוא מצוה לנכרי - אין חשש כ"כ שיעשה זאת בדרך האסורה, דלא שביק היתרא ועביד איסורא [וע"ד זה מבואר

באימרי בינה הל' שבת סי' י"ב]. ואתי שפיר מדוע "אופן המותר" צ"ל דוקא לישראל, ולא לנכרי.

אבל כשיהודי מוסר לנכרי מלאכה לפני שבת, ונכרי אינו מוכרח לעשותה בשבת, בכל זאת ישנם אופנים שבהם אסור למסור, ובמקרים מסויימים חייב ישראל למחות כשרואה עושהו בשבת כמבואר בסי' רנ"ב בפרטיות, ויש גם איסור להנות בשבת ממלאכה זו, ולא אמרינן שיש דרך לקיים הצווי בדרך היתר: – לאחר השבת! דבר שהיה מבטל את כל ההגבלות: מצד בית ישראל, חפציו, איסור הנאה וכו'. והטעם נראה פשוט ביותר, דהיתר של "ישנו דרך היתר לישראל" קיים רק כשישראל יכול לעשות עכשיו בעצמו מה שהוא צווה לנכרי, היות שיש חשש שהישראל יבא לעשות באיסור עכשיו, כפשוט. הדבר מדויק בלשון אדה"ז בסי' ש"ז: דמותר "אם יש שם צד היתר באמת שיוכל הישראל לעשות בהיתר אותו דבר עצמו שהנכרי עושה באיסור כו'", ולא כתב "שאמר לנכרי לעשות" אלה "שנוכרי עושה", - פי' שצריך להיות מצב שהישראל יכול לעשות זאת בדרך היתר כל זמן משך עשייתו של הגוי, ולכן אם אופן המותר הוא לאחר השבת, או אפילו בשבת רק לאחר זמן ולא ברגע שהנכרי עושה זאת בפועל – אין זה מועיל כלום.

ועכשיו מובן בפשטות מדוע בסי' ש"ה חושש אדה"ז למחמירים למסור בהמה בשבת לרועה נכרי כשיודע שיוליכנה חוץ לתחום מצד איסור אמירה לנכרי (כמבואר בק"א הנ"ל), ולא נכנס כלל לסוגיא של היתר ד"יש לישראל דרך היתר", (וגם המקילים שם – הגמ"ר בקידושין – לא הקילו מטעם זה, אלה ס"ל (מהשוואה לדין של "קורא לה והיא באה") שיש קולא מיוחדת בעניני תחומין, ולא קי"ל כמותם בזה - כמבואר בפירוש בסוף ק"א דידן (רמ"ו ב')), כי כשהנכרי יוצאנה חל"ת ישנו חשש שהישראל יבא לרעותה בעצמו ואז לא יהי' לו כבר דרך היתר (רק ממש בסמיכות לתחום – שיכול לקראתה), וק"ל.

[ולפ"ז גם מובן בפשטות מדוע לקרוא לבהמה שנמצאת חל"ת – מותר לישראל, אבל למסרה לנכרי, ולו רק באמירה, – טוב לחוש לאוסרים, כי כשהנכרי עושה משהו לישראל באופן האסור, חששו חכמים שהישראל יבא לעשות זאת בעצמו.]



פשוטו של מקרא

"פן ימות במלחמה"

הרב אפרים פיקרסקי

תושב השכונה

בפרשת שופטים פרק כ' פסוק ז', מפרש רש"י בד"ה 'פן ימות במלחמה' וז"ל: "ישוב פן ימות שאם לא ישמע לדברי הכהן כדאי הוא שימות" עכ"ל. ושאלני ידידי הרב יוסף שי' וולדמן הלא מלים אלה עצמן "פן ימות במלחמה" כבר כתובים בב' הפסוקים שלפני"ז הן בפסוק ה' בנוגע לבנה בית ולא חנכו, והן בפסוק ו' בנוגע לנטע כרם ולא חללו ואין רש"י מפרש שם כלום, ורק בפסוק זה המדבר בנוגע לארש אשה ולא לקחה ראה רש"י לנכון לפרש כאן, ע"כ השאלה.

(להעיר שכמה ממפרשי רש"י [עי' שפ"ח] מביאים שבדפוסים שונים פירש"י זה הוא להלן בפסוק ח' אחר ד"ה "הירא ורך הלבב", עיי"ש בדבריהם וכו')

והנראה לומר בזה בדרך אפשר, דהנה צ"ל מה שהתורה אומרת בנוגע לבנה בית ונטע כרם וארש אשה שבאם לא חנכו או חללו או לקחה, הנה ישוב לביתו מטעם 'פן ימות במלחמה', וכפי שרש"י מפרש שבאם איש אחר יחנכנו (וכו') אז יהי' "(ו)דבר של עגמת נפש וכו'", והלא גם באם לא ימות במלחמה יהי' לו ג"כ עגמת נפש ממה שצריך לדחות החניכה או החילול או הלקיחה. אלא שזה גופא מה שהתורה בא ללמדנו שדחי' לזמן אינה סיבה מספקת שישוּב לביתו מאחר שיכול לחנך הבית או לחלל הכרם לאחר זמן כשישוב מן המלחמה.

אבל כשבאים לארש אשה ולא לקחה והתורה אומרת שהטעם שצריך לשוב לביתו הוא "פן ימות במלחמה וגו'", הנה מתעוררת קושיא בפשש"מ, למה צריך לטעם הנ"ל, הלא גם אם לא ימות במלחמה, הי' צריך לשוב לביתו לקחת את אשתו, ולא לדחות הנישואין אפי' לזמן קצר, והוא מפני ב' טעמים: א) כפי שלמדנו כבר בפרש"י נח (ט, ז) בד"ה "ואתם פרו ורבו", וז"ל: "להקיש מי שאינו עוסק בפר' ורבי' לשופך דמים" ע"כ, וא"כ פשיטא דצריך לשוב לביתו, ב') הרי פה זה שונה לגמרי מבנה בית ונטע כרם, שהרי יש פה אשה שהיא מחכה לו, ומדוע יעזוב אותה כאלמנה חי' וכו', אשר

מכהנ"ל אינו מובן מדוע צריך הטעם של "פן ימות במלחמה", הלא פשוט שישוב לביתו גם בלי החשש של פן ימות.

וזהי כוונת רש"י במה שמביא מלים אלה (בפסוק ז' דוקא), שמלים אלה "פן ימות במלחמה" (בנוגע לארש אשה ולא לקחה) הם (לכאורה) מיותרים! שהרי בלא חשש זה ג"כ ישוב לביתו כנ"ל.

וע"ז מפרש רש"י שבפסוק זה, התורה מלמדת אותנו במלים אלה (פן ימות במלחמה), דבר אחר לגמרי שבאם לא ישמע לדברי הכהן (וירצה להשאיר ולוותר על לקיחת האשה) כדאי הוא שימות, משא"כ בפסוקים הקודמים במקרים של בנה בית ונטע כרם, שא"א ללמוד לימוד זה, כי שם זהו נצרך לגופא, שכל הטעם שצריך לשוב הוא רק פן ימות במלחמה, ולולא הטעם של פן ימות לא ישוב כי הדחי' לזמן בדברים הנ"ל לחנך בית ולחלל כרם אין בהם סיבה מספקת לשוב מן המלחמה.



ותכל תלונותם

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

במדבר יד, כה, ברש"י ד"ה "ותכל תלונותם, כמו ותכלה תלונותם", בפשטות בא רש"י לפרש (בדברים אלה) תיבת ותכל, שלא נחשוב שזה מלשון ציווי (עתיד) לזכר (כמו ותכתוב – שאתה תכתוב), - ולהעיר שהרשב"ם מפרש כן "... ותכלה את תלונתם של ישראל כמון מן צו צוה" – אלא זה מלשון ותכלה, (ותגמר) שאז הוא בלשון נקבה נסתרת, שהיא תגמר (כמו ותכתוב – והיא תכתוב).

ואח"כ ממשיך רש"י לשון זה שם מפעל יחיד ל' נקבה כמו תלונתם כו", ולכאורה כוונת רש"י לבאר שלא נחשוב לפרש "תלונותם" בל' רבים, שבאמת יש לזה משמעות של לשון רבים, שהרי ביחיד שייך (לכאורה) לשון תלונתם, וע"ז אומר רש"י שזה "שם מפעל יחיד",

ואם זה (תלונתם) שם מפעל יחיד וגם תלונתם שם מפעל יחיד, א"כ מהו ההבדל ביניהם, הנה ע"ז מבאר רש"י שיש חילוק בין תלונותם לתלונתם, תלונתם תלונה אחת (שכולם מתלוננים על ענין אחד מסוים), ואינו שם דבר אלא מתייחס על הפעולה שלהם, ותלונותם הוא "שם דבר בלשון יחיד", כיון שאינו מתייחס לדבר המסוים שע"ז

מתלוננים, אלא מדובר על עצם ההתלוננות, (כמו שהוא שם דבר) וההתלוננות יכולה להיות על הרבה דברים, אבל תיבה א איננה מתיחסת לדברים שעליהם מתלוננים (דוקא) אלא על הפעולה של ההתלוננות, ולכן מכנה רש"י תיבה א בלשון "שם דבר", "ואפי' הם תלונות הרבה" אינו יוצא א "שם דבר" שהרי אין מתייחסים לדברים שהם מתלוננים עליהם, אלא "לעצם ההתלוננות, וכנ"ל, וכן אינו יוצא מ"בלי יחיד" (אפי' שכתוב תלונותם), שכנ"ל אינו מתייחס (כ"כ) על האנשים המתלוננים אלא על התלונה בעצמה, משא"כ אם הי' כאחד תלונותיהם, הרי שקאי על אנשים הרבה ואז הוא בל' רבים

והנה בתחילת הדיבור אומר רש"י (לשון זה שם מפעל יחיד לשון נקבה כמו תלונתם כו'), והנה מפשטות הלשון ("כמו תלונתם") משמע שהכוונה "לשון זה" היינו (שזה קאי על תיבת תלונתם, שכנ"ל יש לזה משמעות) (כמו) לשון רבים, וע"ז אומר שזה ל' יחיד, שזה כמו תלונתם (בלי ו' אחרי הנ'), שזה יותר פשוט שזה לשון יחיד, שבפשטות הפירוש תלונה אחת שלהם.

ומה שרש"י אומר "שם מפעל יחיד" ולא "לשון יחיד" הנה לכאורה זה מפני שאי אפשר לומר על "תלונתם" לשון יחיד, שבודאי תלונותם הוא לשון רבים שהרי מדובר כאן על הרבה אנשים שמתלוננים, אבל הכוונה על ההתלוננות ולא על האנשים המתלוננים, שעל זה אומר שם מפעל יחיד" שההתלוננות היא מפעל יחיד וזה לשון נקבה.

והנה רש"י מוסיף (אחר "שם מפעל יחיד") ל' נקבה ובפשטות צריך לומר שזה בא בהמשך ל"שם מפעל יחיד" שזה קאי על תלונותם, כנ"ל, שעל זה מוסיף שזה לשון נקבה, ומביא (גם על זה ראי' כמו תלונתם" ולכאורה אין צורך להביא ראי' על תיבת תלונתם שזה לשון נקבה, שהרי המקור הוא תלונה, ותלונה היא לשון נקבה, ואולי מפני שבלשון רבים אי אפשר כ"כ לדעת אם זה לשון זכר או נקבה, שלכן אמר "כמו תלונתם" ש"תלונתם" הוא לשון יחיד, ושם אפשר מיד לדעת.

וזה קצת דוחק לומר שבא להוכיח שזה לשון נקבה מ"ראו תלונתם" ש"תלונתם" עצמה צריך להפכה ללשון יחיד ורק אז נוכחים לדעת שזה לשון נקבה, ואין דרך רש"י להביא הוכחה באופן זה וגם בהמשך דברי רש"י שמבאר ההבדל בין תלונותם לתלונתם אינו מדבר על ענין לזכר ונקבה אלא על לשון יחיד או לשון שם דבר.

שע"פ הנ"ל ה' מסתבר לומר שמה שרש"י אומר "לשון זה שם מפעל יחיד ל' נקבה" קאי על "ותכל", וכנ"ל שיש גם פירוש אחר ב"ותכל" שזה לשון נוכח בלשון זכר שקאי על מרע"ה שאתה תכלה את המריבות כו", כמו שאומרים מן צו צוה, כך מה שאמר ותכל הוא כמו ותכלה (שכך פירש הרשב"ם – כנ"ל).

אבל אז אין מובן ההמשך, כמו תלונתם" בפתח ב"ותכל" וסיים ב"תלונתם", וא"כ, צריך לחזור לתלונתם.

וע"פ הכללים של כ"ק אדמו"ר זיע"א הנה לכאורה ה' צ"ל שדיבור המתחיל (של רש"י) בפסוק זה יהי' "ותכל" וע"ז יבאר רש"י "כמו ותכלה" (שבזה מבאר שאין זה לשון נוכח, וכנ"ל באריכות) ואח"כ דיבור המתחיל "תלונותם" וע"ז מפרש רש"י "לשון זה שם מפעל יחיד לשון נקבה וכו'".

אלא שכנ"ל צ"ע תיבת "ל' נקבה" שלכאורה אינו מוסיף כלום (להסבר התיבה (תלונתם) וכמדומה שישנם מפרשים שרוצים להגיה ברש"י על דרך זה (בערך אבל, כנ"ל גם לאחר ההגה"ה והתיקון אינו חלק לגמרי), ומה טוב ה' אם אפשר ה' לומר שרש"י מתכוון לשתי המלים גם יחד, וכאילו שתיבה אחת מוכיחה על חברתה, שמתוך שתיהן נבנה "לשון זה שם מפעל יחיד לשון נקבה שעפ"ז תהיינה מובנות שתי המלים "ותכל תלונותם", שעפ"ז גם יומתק למה רש"י העתיק בדיבור המתחיל שתי תיבות אלו ביחד (ודוקא כך), ואין צורך להגיה.



המודה בעבודת כוכבים כופר בכל התורה [גליון]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים לפרשת ראה תשמ"ו [שנג] הבאתי פירש"י ד"ה 'מן הפרק אשר אנכי מצוה אתכם ללכת וגו' (א, כח): "הא למדת שכל העובד עבודת כוכבים הרי הוא סר מכל הדרך שנצטוו ישראל, מכאן אמרו המודה במודה בעבודת כוכבים ככופר בכל התורה כולה", עכ"ל.

ושאלתי שם, הרי רש"י כבר פירש בפרשת שלח בד"ה "את כל אשר צוה וגו'" (טו, כג): "מגיד שכל המודה בעבודת כוכבים ככופר בכל

התורה כולה"ע"כ. ומשם כבר אנו יודעים זה, ולמה אמר רש"י בפרשת ראה, "מכאן".

לאחרונה ראיתי שעמדו על זה כמה מפרשי רש"י:

הבאר בשדה כתב, וז"ל: "אע"ג דכבר למדנו זה מדכתב בפרשת שלח וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות וכתב שם רש"י מגיד שכל המודה בע"ז ככופר בכל התורה כולה, יש לומר דהתם למדנו שכל כך חמורה ע"ז דנחשב לו כאלו כופר בכל התורה אף ע"ג שעדיין לא כפר. והכא מלמדנו קרא דכל העובד ע"ז יהי' סר מן הדרך במעשה, שכיון שכפר בעיקר ועבד ע"ז אין ספק שעתידי לסור מכל הדרך שהיא התורה", עכ"ל.

וצריך עיון בתירוצו לכאורה: שהרי גם בפרשת ראה מסיים רש"י [לאחר שכותב: "הא למדת שכל העובד ע"ז וכו'"] "מכאן אמרו המודה בעבודת כוכבים ככופר בכל התורה כולה". והרי זה כבר יודעים מפרשת שלח כמו שפירש"י שם.

ועוד הרי נקודת תירוצו הוא שמחלק שבפרשת שלח מדובר בנוגע למודה בע"ז, וכאן מדובר בנוגע לעובד ע"ז וא"כ לפי דבריו, למה מסיים רש"י גם כאן בנוגע למודה בע"ז.

המשכיל לדוד כתב לתרץ וז"ל: "דיוקן דרש"י מדלא כתיב וסרתם וכו' והלכתם אחרי וכו' וכדכתיב בפרשת עקב (יא, טז) וסרתם ועבדתם וכו' לכך פירש דה"ק קרא וסרתם מן הדרך וכו' כיצד וסרתם ללכת וכו' שבזה לבד הוא סר מכל הדרך.

ומה שכתב רבינו אח"כ מכאן אמרו המודה וכו' לכאורה נראה שפת יתר שזה עצמו מה שכבר אמר הא למדת כל העובד וכו'. אלא נראה דדייק רבינו תו אמאי כתיב בלשון הליכה ולא כתיב בלשון עבודה לעבוד אלקים אחרים וכדכתיב דאפילו לא עבד ע"ז רק שמודה בלבו ואסיק אדעת' שיש בה ממש ככופר בכל התורה וזהו משמעות ללכת וכו' שלבו הולך אחריהם.

והשתא אתי שפיר דכתיבי תרי קראי ללימוד זה חד הכא ואידך בפרשת שלח וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות וכו' וכמ"ש רש"י שם דתרווייהו צריכי' חד למעשה ואידך דאפילו במחשבה לחוד הוי ככופר וכו'. ואי לא כתיב אלא חד הוה מוקמינן ל' דוקא בעובד דדיוקא דללכת אינו מוכרח כל כך דהא מצינו וילכו אחרי הגולם והיינו עבודה

ממש. אבל השתא דאיכא תרי קראי ואידך מיירי ודאי במעשה כדכתב ולא תעשו ממילא מוקמינן הך דללכת למחשבה.

ובזה אתי שפיר נמי דדייק רש"י בלישני' ובתחלה כתב הא למדת ולבסוף קאמר מכאן אמרו כלומר שלימוד הראשון הא למדת כלומר כבר למדת גם כן ממקום אחר אבל מכאן אמרו כל המודה וכו' שזה נלמד דוקא מכאן מכח יתורא דקרא", עכ"ל המשכיל לדוד.

אבל גם תירוצו לא הבנתי, שהרי גם בפרשת שלח כותב רש"י: "מגיד שכל המודה בע"ז ככופר בכל התורה כולה", והרי כתב: "ואידך מיירי ודאי במעשה כדכתיב ולא תעשו", והפירוש של "ואידך" הוא בפרשת שלח. ועוד, לפי דבריו קשה לכאורה, למה באמת כתב שם רש"י "שכל המודה", ולא "שכל העובד".

ויש להעיר בכלל, שתירוצם של המשכיל לדוד והבאר בשדה הם הפכיים זה מזה לגמרי. שלתירוץ המשכיל לדוד בפרשת שלח מדובר בנוגע למעשה, ובפרשת ראה מדובר בנוגע למחשבה (והמודה). ולתירוץ הבאר בשדה, בפרשת שלח מדובר בנוגע למחשבה, ובפרשת ראה מדובר בנוגע למעשה.

וישנו עוד חילוק בין המשכיל לדוד והבאר בשדה בהבנת דברי רש"י: "שכל העובד עבודת כוכבים הרי הוא סר מכל הדרך שנצטוו ישראל". שמלשון המשכיל לדוד: " . . שבזה לבד הוא סר מכל הדרך", משמע לכאורה שעל ידי שעובד ע"ז זה נחשב לו כאילו סר מכל הדרך, אפילו קודם שעשה עבירות אחרות. משא"כ הבאר בשדה כתב: "... שע"י שעבד ע"ז יהי' סר מן הדרך במעשה... אין ספק שעתידי לסור מכל הדרך שהיא התורה".

ואולי אפשר לומר שיש סברא לכאן ולכאן:

שמזה שרש"י לא כתב "יהי' סר" או "סופו לסור" וכדומה משמע כדברי המשכיל לדוד. ולאידך גיסא, מזה שרש"י כתב "הרי הוא סר", ולא "שכל העובד ע"ז כסר מכל הדרך", על דרך שכתב: "המודה בע"ז ככופר בכל התורה", ולא כתב "הרי הוא כופר", משמע כדברי הבאר בשדה.

לאחר שכתבתי זה ראיתי בספר ביאורים לפירוש רש"י, מלוקטים משיחות מכ"ק אדמו"ר, וז"ל: יש לשאול: הרי בפרשת שלח (טו, כב)

אומר רש"י "מגיד שכל המודה בעבודה אלילים ככופר בכל התורה כולה", ואיך אומר כאן "מכאן אמרו"?

יש לומר: דברשת שלח שם מדובר על "המודה בעבודה אלילים, שזהו ככופר בכל התורה כולה" (היפך האמונה בכל התורה), ואילו כאן הכוונה היא לכך שעבודה זרה גורמת שיסור מקיום המצוות בפועל (ראה גם באר בשדה). ומדויק הוא לשון הרי הוא סר מכל הדרך שנצטוו ישראל.

ואף שרש"י מסיים כל המודה בעבודה אלילים ככופר בכל התורה כולה – יש לומר, שמכאן למדו שגם העובד עבודה זרה (אף שאינו מאמין ומודה בה במחשבתו ולבו) נכלל בחומרה זו ד"כל המודה בעבודה אלילים וכו'" ועיין בליקוטי שיחות חכ"ח עמ' 95. וראה מפרשי רש"י (צידה לדרך, דברי דוד, משכיל לדוד) באופן אחר. ועדיין צריך עיון, עכ"ל.

אבל באמת גם תירוץ זה לא הבנתי, שאיך יתאים זה עם לשונו של רש"י "שכל המודה וכו'".

בסוף ספר הנ"ל מובא רשימת המקורות מהשיחות הנדפסים בהספר. וחשבתי שאולי כשאעיין בהשיחה כמו שנדפס במקורו אולי יתוסף לי בהבנה בהתירוץ. והנה שם מצויין המקור: שלח תש"נ הערה 23. אבל לא מצאתי שם בנוגע להנ"ל.



הסדר דד"ה ברש"י [גליון]

הנ"ל

בקובץ הערות וביאורים לפרשת ראה תשמ"ז [תה] שאלתי על פירש"י (יג, יג) שתחלה מפרש רש"י תיבות "לשבת שם" הכתובים בסוף הפסוק, ורק אח"כ מפרש "כי תשמע וגו' לאמר", והרי תיבות "כי תשמע" כתובים בפסוק קודם תיבות "לשבת שם", ולמה מהפך רש"י הסדר.

וראיתי בספר הזכרון על פירש"י וז"ל: "כבר ידעת שהרב בכל מקום מפרש לאמר, לאמר לאחרים. ולפי שבכאן לא שייך לפרש הכי אמר

שפירושה "אומרים כן", כלומר אומרים יצאו אנשים, והמקרא נקשר עם הבא אחריו.

ואין לשאול למה פירש כי תשמע אחר לשבת, כי בכאן אינו מפרש כי תשמע רק הביאה לפרש לאמר, שבלתי כי תשמע לא תתבאר כוונתו היטב בפירוש לאמר, עכ"ל.



אלו הביכורים [גליון]

הנ"ל

בקובץ הערות וביאורים לפרשת ראה תשמ"ח [תנה] הבאתי פירש"י ד"ה תרומת ידכם (יב, ו): "אלו הבכורים וכו'". ופירש"י ד"ה ותרומת ידך (שם, יז): "אלו הבכורים". ושאלתי למה צריך רש"י לחזור ולפרש דבר שפירש רק כמה פסוקים לפני זה.

וראיתי עכשיו שהגור ארי' (יב, יז) עמד על שאלה זו, וז"ל: ומה שהוצרך (רש"י) לחזור ולפרש פה אלו בכורים, מפני שהוה אמינא דדוקא דלעיל (פסוק ו) כתוב ותרומת ידכם אצל מעשרותיכם, שהוא מין פירות (להלן יד, כב), אבל כאן כתב ותרומת ידך אצל נדרים ונדבות, ומשמע דגם תרומת ידך דומה לו, ולא בכורים הם, הוצרך לפרש דגם כן כאן איירי בבכורים, עכ"ל.



שונות

טעמי המקרא

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

דברים יג, ו. "והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת...", הנה לאחר הרעש הגדול של ענין נביא שקר יש על תיבת 'יומת' טעם רביעי, שאינו מן הטעמים המרעישים.

דברים יג. "כי הרג תהרגנו ידך תהי' בו . .", הנה על תיבת 'הרג' יש פשיטא, שזה מהטעמים היותר מודגשים, אבל בתיבות 'ידך תהי' בו בראשונה' הנה בתיבת 'ידך' יש תביר שפירושו כשמו שבור, וזה מרמז על המכה שתהי' שבורה, היינו לא עם כל הכח, וזה ע"ד שנאמר גבי שליח ב"ד להלקות שצריך להיות יתר בשכל וחסר בכח, ועל תיבות 'תהי' בו בראשונה' יש מרכא וטפחא, ועד"ז בתיבות 'ויד כל העם' (באחרונה) יש מרכא וטפחא, שהם מהטעמים הכי נוחים.

ועד"ז בפסוק שלאחריו יא, "וסקלתו באבנים ומת", יש מרכא וטפחא אתנחתא, ואילו בתיבות " (כי בקש) להדיחך מעל ה' אלוקיך" יש פעמיים פשטא ואח"כ זקף קטן, שטעמים אלה מרעישים (ביחס למרכא וטפחא).

ובפסוק טז (גבי עיר הנדחת) "הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב... ", הנה הטעמים על 'הכה תכה' מונח רביעי, ועל 'יושבי העם ההיא' – תביר, מרכא וטפחא, שכנ"ל הם טעמים נוחים.

ויש לצרף את פ' שופטים כשמדבר על מי שעבד עבודה זרה (בפי"ז, ה) "והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא . . עשו את הדבר הרע הזה . . וסלקתם באבנים ומתו", הנה בתיבות 'האיש ההוא' ו'האשה ההיא' יש פזר וקדמא ואזלא וכן בתיבות '(עשו את) הדבר (הרע) הזה' קדמא ופשטא שהם טעמים מרעישים, ואילו בתיבות 'וסקלתם באבנים (ומתו)' הטעמים – מרכא וטפחא (סוף פסוק), - טעמים נוחים.

ויש להוסיף עליהם כהנה וכהנה.

ואף שבפשטות נראה שזה מצד סדר התיבות שבפסוק, ויש בזה אולי כללים, אבל הרי זה נמסר למשה מסיני, ובוודאי יש ללמוד מזה, שדוקא בעונשים קשים, וכיו"ב, יש שם טעמים נוחים.

שלא כהנה המובן מזה שכללות ענין התורה היא תורת חיים ודרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום, שלכן (גם) העונשים שבה, הם חיים וחסד ורחמים, ואינם ענין של נקמה ח"ו, שלכן י"ל בדא"פ, הנה הדברים האינם טובים שעושים מודגשים בתורה בטעמים דגושים (יותר), ואילו העונש בטעמים רפויים.

שמזה יש ללמוד שהגרוע הוא העבירה עצמה, ואילו העונש הוא כפרה ובא בחסד וברחמים, כי א-ל טוב וסלח הוא. והאם י"ל שזה בא גם ללמדנו שגם כשיש צורך לכעוס או לענוש, שיעשו את זה בחסד וברחמים, ולרצות רק את התועלת שבזה.



מיצוות צדקה במדבר

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בספר יערות דבש דרוש ז' (דרוש התעוררות לגירוש פראג): "והנה במדבר לא היה אפשר לישראל לעשות צדקה, כי אין לך עני מישראל שלא היה לו תשעים חמורים טעונים ביזה מביזת הים ומצרים, ואם-כן לא היה להם חס ושלום מצד הדין תקומה. אמנם קוב"ה כביכול קיימם בתורת הלואה כשיגיעו לכלל מצות צדקה שיקיימו אותה . . . תמורת שמוטל עליהם ליתן צדקה יתנוהו למשכן והקרבתו, כי לא היה אז להטיב לעניים כלל".

בדברי היערות דבש יש מקום להעיר ולהאיר:

(א) מ"ש "והנה במדבר לא היה אפשר לישראל לעשות צדקה" בשיחת כ"ק אדמו"ר משנת תשמ"ו (נעתקה בספר מצות הצדקה עמ' מז) "...ודאי בהכרח לומר שקיימו את מצות הצדקה (לא על-ידי נתינת ממון, כי-אם) ע"י היחס לכל-אחד-ואחד בסבר פנים יפות, ובפרט כפי שהדבר בא לידי פועל ע"י הכנסת אורחים..."

(ב) "קיימם בתורת הלואה כשיגיעו לכלל מצות צדקה" – הוא ע"ד משנ"ת בשיחות קיץ תשכ"ז שיש ענינים שהקב"ה משלם עליהם גם על-סמך המעשים של ישראל שבעתיד כו'.

(ג) "תמורת שמוטל עליהם ליתן צדקה – יתנוהו למשכן והקרבתו"; לכאורה למה הוצרכו לזה אם הקב"ה כבר קיימם בתורת הלואה על-סמך כשיגיעו (בעתיד) לכלל מצות צדקה, למה הוצרכו לתת צדקה בפועל לקרבתו, ומשמע שנתנת צדקה לביהמ"ק אינה נחשבת לצדקה הרצוי' ביחס לנתינה לנצרך בפועל כו'.

(1) ראה לקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי ג'.

ואולי י"ל שזה תלוי בחקירה הידועה [של הראגוצ'ובי (הל' מתנות עניים פ"י), ועד"ז בלקו"ש חי"ז עמ' 26] האם במצות צדקה העיקר היא הנתינה של האדם (ההוצאה מרשותו, חינוך עצמו לנדיבות לב), או העיקר היא הנתינה להעני². והיינו: אם העיקר היא ההוצאה שלו מרשותו, הרי גם כשהנתינה היא לביהמ"ק – שפיר נחשבת; אך אם העיקר היא ההגעה לרשות העני³.



לקיחת אבנים מקבר

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בהמשך למה שכתבתי בקשר למענה הרבי בנדון ('מאוצר המלך' ח"א עמ' 250):

נתפרסם לאחרונה ('קולמוס' 28 עמ' 17) אודות המנהג בירושלים לקחת אבנים מעל קברו של רבי קלונימוס במורד הר הזיתים, שציווה להשליך אבנים על קברו (כיוון שהחייה גוי ע"י שם להציל יהודים מעלילה), ונהגו שם שכל היוצאים לחו"ל לוקחים עמם אבן מגל האבנים שלו, ומאמינים שזאת סגולה שהיוצא ישוב לירושלים.

ואולי נסב המענה האמור על מנהג זה?



תפלה על קברי צדיקים בשבת ויו"ט

הרב פינחס קארף

משפיע בישיבה

בענין מה שכ' הר' י.ד.ב. בגליון תתק"ד אודות תפלה על קברי צדיקים בשבת ויו"ט הנני להעתיק כאן ממה שהעתיקו בבי"מ גליון מס' 433 מהגהת כ"ק אדמו"ר על לוח כולל חב"ד.

(2) ראה גם לקו"ש חל"ד פ' ראה ב' בארוכה.

(3) וראה ב"ב ט, ובגהת היעב"ץ שם, ורבינו בחיי בשלח טז, כא, ובספר שער בת רבים פ' יתרו, וצמח דוד פ' בשלח.

בלוח כולל חב"ד דשנת תשט"ז, היה כתוב בתאריך דערב ראש-חודש מרחשון, שבכל ערב ראש-חודש הולכים גבאי הכולל אל המקומות הקדושים להתפלל למען תומכי הכולל. הרבי הגיה באותה שנה את הלוח, ובעניין זה כתב הרבי: "?! בודאי לא בער"ח זה [באותה שנה חל ערב ראש-חודש מרחשון בשבת] ואם באפשר יש להבטיח (באווארענען) שלא יטעו לומר דמבקרים בביה"ק בש"ק [=בבית-הקברות בשבת קודש] (ראה משנת חסידים מס' היחודים רפ"א, ובהערות שוליים שם: "האדם היודע ורגיל להשיג השגה על ידי השתטחות על קברות הצדיקים ... לא יעשה כן אפילו שיהיה הצדיק קבור בין קברות יהודים או לבדו, אם הוא שבת או י"ט או ר"ח, שאז נשמותיהם עולים בגן עדן הארץ ואין כח בידו להורידם בגופיהם לדבר עמהם ולא ישיגם, אלא עיקר הזמן הוא בער"ח או בט"ו לחדש", ע"כ. ארחות חיים החדש סו"ס תקפ"א).". בהתאם לזה אכן תוקן, שאם חל ער"ח בשבת הולכים ביום חמישי שלפניו.



ראוי לחתן תחת החופה שידרוך על רגלי הכלה [גליון]

הרב יהודה משה קלאפמאן
תושב השכונה

בגליון העבר מפלפל הרב י.ד.ק. בהנוגע לסגולה שמצינו שהחתן ידרוך על רגל הכלה בעת החופה.

והנה קודם חתונתי בחודש אדר שני תש"ל זכינו אני וזוגתי תחי' להיכנס לכ"ק אדמו"ר ליחידות. שאלתי כמה שאלות ואחת מהן היתה האם נכון לקיים המנהג שראיתי בספרים שהחתן ידרוך על רגל הכלה בשעת החופה.

וענה לי כ"ק אדמו"ר בשביל מה צריך בכלל סגולות?! (וכמדומני שעשה תנועה של תמי') ואמר לי שאם אתה תהי' הבעל בית כמו שאתה צריך להיות, אז ממילא אתה תהיה הבעל בית! וכן אמר שזה ענין בלתי צנוע!!

ואחר הנ"ל אמר לי כ"ק אדמו"ר: שאם בכל זאת אתה רוצה סגולה אני אתן לך סגולה, וצוה עלי להיכנס להחדר ייחוד ראשון, ואם אשכח (להיכנס הראשון, בחדר ייחוד) אזי כשנגיע להדירה שלנו -לאחרי החתונה - אכנס אני תחילה.



לזכות
החתן הרה"ת **יחיאל שיחי'**
והכלה מרת **לאה תחי'**
ווייזער

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום ד' יו"ד אלול ה'תשס"ה

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

נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת **יעקב יהודה** וזוגתו מרת **חנה שיחיו ווייזער**
הרה"ת **נחמן יוסף** וזוגתו מרת **אסתר שיחיו טווערסקי**



לזכות
החתן הרה"ת **יצחק שיחי' הערשקופ**
והכלה מרת **חנה שתחי'**
קוגל

לרגל יום חתונתם בשעה טובה ומוצלחת בעזהשי"ת
ביום ראשון י"ד אלול ה'תשס"ה

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



ולזכות משפחתה
פייא ובעלה הרה"ת יהודא שיחיו ליפסקר
ישראל, מנחם מענדל, יואל זאב,
אברהם, שניאור זלמן משה, יוסף ושרה



נדפס ע"י הורי הכלה
הרה"ת ר' **שלמה** וזוגתו מרת **רבקה שיחיו**
קוגל

לזכות

החתן הרה"ת דוד הלוי שיחי'

והכלה מרת שולמית שתחי'

לבקובסקי

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת

ביום רביעי ג' אלול ה'תשס"ה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה

הרה"ת ר' מנחם וזוגתו מרת פייגא שיחיו

שגלוב



לזכות

החתן הרה"ת חיים שיחי'

והכלה מרת דבורה לאה שתחי'

שפירא

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת

ביום רביעי ג' אלול ה'תשס"ה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן

הרה"ת ר' אליעזר ליפא וזוגתו מרת מרים שיחיו

שפירא

לזכות

החתן הרה"ת מרדכי הכהן שיחי'

ראזענפעלד

והכלה מרת שיינא שתחי'

אלטיין

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום חמישי כ"ז אב ה'תשס"ה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה

הרה"ת ר' יעקב יהודא ליב וזוגתו מרת חוה שיחיו

אלטיין

לזכות

החתן הרה"ת **צבי לוי יצחק הכהן שיחי'**

טובי

והכלה מרת אלישבע חביבה שתחי'

פרנק

לרגל נישואיהם בשעטו"מ

ביום חמישי י"א אלול ה'תשס"ה

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה

הרה"ת ר' **אברהם** וזוגתו מרת **שירה** שיחיו

פרנק

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו"



ולזכות הרה"ת הרה"ח ר' יוסף יצחק
וזוגתו מרת מרים ומשפחתם שיחיו
גורארי'

לברכה והצלחה רבה בגו"ר



לעילוי נשמת
האשה החשובה מרת מינדל ע"ה
בת הרה"ח מוה"ר יוסף לוי ע"ה שאנאו
נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י יו"ח שיחיו

לזכות
הילדה **גנעשא שרה** שתחי'
לרגל הולדתה
ביום חמישי ד' אלול ה'תשס"ה

ולזכות הוריה שיחיו
יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הרה"ת הרה"ח ר' **נחמן** וזוגתו מרת **העניא** שיחיו
שפירא



לזכות
הילד **מנחם מענדל** שיחי'
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום ראשון ז' אלול ה'תשס"ה
יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **שטערנא שרה** שיחיו
צוויבל



לזכות
הילדה **סוניה** שתחי'
לרגל הולדתה
ביום שלישי ב' אלול ה'תשס"ה
יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריה שיחיו

לזכות
הילד שמשון שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום שבת קודש ו' אלול ה'תשס"ה

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' דניאל זכרי'ה אליעזר וזוגתו מרת פערל שיחיו
גולדהירש



לזכות
הילד יוסף שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום שני א' אלול ה'תשס"ה

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות משפחתו שיחיו
חי' מושקא, חנה, רחל, מנחם מענדל, זיסל מרדכי שיחיו



נדפס ע"י הוריו
שלוחי הרבי בארקענסא
הרה"ת ר' פנחס וזוגתו מרת אסתר הדסה שיחיו
צימענד

לעילוי נשמת
הר"ר יעקב ב"ר אליהו ע"ה
מאראס

נפטר ביום י"ד אלול ה'תשט"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' פינחס הירש וזוגתו מרת שרה אסתר שיחיו
מאראס



לזכרון ולעילוי נשמת
הרה"ג והרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות
הר"ר שמואל הלוי ז"ל לוויטין
שזכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תו"ת
מיסוד רבותינו נשיאנו זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע
נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' מרדכי הלוי ע"ה
בן
החסיד הנודע ר' "ישראל נעוולער"
לוינ

נפטר כ"ג אלול ה'תשמ"ח

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו