

קובץ

הערוות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כח

גליון יא [תתקמג]

ש"פ עקב - ב' מנחם אב

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה

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

ב"ה
 ש"פ עקב
 כ' מנחם אב
 ה'תשס"ז
 גליון יט [תתקמג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 אם מותר לקבור צדיקים בתכריכין של כלאים
 5 בנין ביהמ"ק השלישי
 10 משיח יכוף כל ישראל [גליון]
 12 פרשה שני' דק"ש שייך להזמן דלעתיד [גליון]

רשימות

- 18 "פני המנורה" - מדת הנצח [גליון]

לקוטי שיחות

- 19 ערי מקלט
 27 חידוש התלמיד ותיק אף שנאמר כבר בסיני
 28 איסור עשיית צורה בציור מנורה
 29 אין כותבין פרוזבול אא"כ יש ללוה קרקע
 30 בענין עמידת הספינה ע"י אדה"ז לקידוש לבנה [גליון]

חסידות

- 32 הערה באגה"ק סי' כח
 32 בענין טעמי הבריאה

36	האריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים
37	כמה דיוקים (בדרך אפשר) בספר התניא
38	מלאכים האומרים קדוש
39	היכן הקליפות בטלים לאלקות
41	השמחה בירושה שלא עמל בה [גליון]
42	בענין הנ"ל

רמב"ם

44	שלילת ענין השיתוף אצל אאע"ה ודורו
46	בגדר שאור בפסח
49	האם נכלל דין לוי בכהן לשיטת הרמב"ם
51	בדין נשיאת הארון ע"י הכהנים

הלכה ומנהג

53	בדין נקרעו מחיצות של תפילין של ראש
55	דין קדימת לקיחה במו"מ במי שאינו שומר תורה ומצוות ...
57	כח השמירה של שמות הקדושים
62	לימוד תורה לנוצרים*
72	תפילת נדבה של חובה ושל רשות
	כפתור חילופי התפור בבגד בנוגע לאיסור הוצאה בשבת
74	[גליון]
78	בענין הנ"ל
83	בענין מנהג חב"ד להדליק נרות שבת בנר של שעה [גליון]
84	האם שוחד הוי רק הנאת ממון או גם משאר דברים [גליון]
86	בענין הנ"ל

פשוטו של מקרא

89	מפני מה רש"י מקצר בתחילה ומאריך אח"כ
89	דרך הליכת ישראל ממצרים לארץ ישראל
90	"אך במי נדה יתחטא" ע"פ פשש"מ

שונות

92	ד' חשובים כמת
93	בן שמונה עשרה לחופה



תודת המערכת

תודה מיוחדת להת' היקרים הנעלים והחשובים

ה"מיוחד שבחבורה"

הת' נפתלי הערץ שי' גולדשמיד

הת' מנחם מענדל שי' מרוזוב

הת' נטע זאב שי' גערליצקי

הת' שמואל שי' חיטריק

עבור יגיעתם ועמלם המרובה

בהוצאת קובץ זה

וזכות הרבים תלוי בהם

שיתברכו בברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל עניניהם בגו"ר



הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד שבת פרשת כי-תצא

יש לשלוח לא יאוחר מיום א', ה' אלול

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

אם מותר לקבור צדיקים בתכריכין של כלאים

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

במס' נדה (סא, ב): "בגד שאבד בו כלאים . . עושה ממנו תכריכין למת, אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא . . ואר"י אף לקוברו ור' יוחנן לטעמי' דאר"י מאי דכתיב במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות".

וכן פסק הרמב"ם הל' כלאים פ"י הכ"ה: "מותר לעשות מן הכלאים תכריכין למת שאין על המת מצות".

במס' כתובות (קג, א): "דהוה אתי [רבנו הקודש לביתו] כל בי שמש"י. ואיתא ע"ז בס' חסידים סי' תתשכט [הובא בגליון הש"ס על אתר]: "הי' נראה בבגדי חמודות שהי' לובש בשבת ולא בתכריכין ופוסטרי בני ביתו מקידוש, כי הצדיקים נקראים חיים ולא כשאר מתים שהם חפשים מן המצוות, כי צדיקים חיים ופוטרם מקידוש".

בס' 'שם הגדולים להחיד"א' מערכת גדולים סי' קצט מדייק בדברי ר' יוחנן הנ"ל, כיון שמת אדם הוא חפשי מן המצוות, משא"כ צדיקים. עיי"ש.

עפ"י - צריך עיון אם מותר להלביש צדיקים תכריכין של כלאים, כיון שאינם חפשים מן המצוות גם לאחר הסתלקותם, אלא מחוייבים עד כדי כך שיכולים לפטור אחרים ג"כ*.



(* כבר הקשו האחרונים משבת קנא, ב, שאמרו גם על דוד המלך "כיון שמת נעשה חפשי מן המצוות", וא"כ איך קאמר בס' חסידים שצדיקים חיים הם ומחוייבים במצוות? והובא בזה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' עב לתרץ בב' אופנים עיי"ש, ובכל אופן אין זה קאי על הגוף כשהיא בעצמה כפי שהי' אצל דוד המלך, במילא לא קשה גם מכלאים שהגוף נתלבשה בו. המערכת.)

בנין ביהמ"ק השלישי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

המזבח אם ירד מן השמים

הנה ידוע שיטת רש"י בסוכה מא, א, ובתוס' שם (בד"ה אי נמי) ד"מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר (שמות טו) מקדש ה' כוננו ידיך", (וראה גם ר"ה ל, א, ברש"י ד"ה לא צריכא, ותוס' שבועות טו, ב, בד"ה אין) ובס' 'מקדש דוד' (סי' א' סק"א) כתב בזה הגאון הגדול ר"ד ראפפארט ז"ל, דזה שייך לומר רק על בית המקדש אבל לא על המזבח, וטעמו הוא דנראה דאם המזבח יבנה בידי שמים יהי' פסול, דבעינן בנין לשם מזבח. דבזבחים קח, א פליגי תנאי בבמת יחיד אי צריך מזבח או יכול להעלות אף על סלע או על אבן, ובגמ' אמרינן שם דאף למ"ד דצריך מזבח מ"מ קרן וכבש ויסוד וריבוע אין מעכבין בבמה קטנה ויכול לעשות מזבח בכל אופן שירצה, ומ"מ סלע או אבן אי אפשר ליחשב מזבח וצריך דוקא לעשות מזבח משום דצריך בנין לשם מזבח, וכמ"ש רש"י במתניתין שם בד"ה שיעלה לראש המזבח: "שיבנה מזבח לשם כך", א"כ מזבח אם יבנה בידי שמים הוה כסלע ואבן דלאו שמי' מזבח עכ"ד.

ויל"ע בדבריו, דא"כ מאי שנא בבית המקדש ששם אכן סב"ל לרש"י וכו' שירד מן השמים, הלא גם בנין בהמ"ק צריך להיות לשמה וכמבואר ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"כ: "אין עושין כל הכלים מתחילתן אלא לשם הקודש, ואם נעשו מתחילתן להדיוט אין עושין אותן לגבוה, וכלי גבוה עד שלא נשתמש בהן גבוה רשאי להשתמש בהן הדיוט, ומשנשתמש בהן גבוה אסורין להדיוט, אבנים וקורות שחצבן מתחלה לבית הכנסת אין בונין אותן להר הבית", וביאר בקרית ספר שם משום דכתיב את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו, משמע דעשיית כל הכלים דומיא דמשכן דעשייתו לקודש מתחילתו כדמשמע ועשו לי מקדש שמתחילת עשייתו יהי' לשם הקודש עיי"ש, וכ"כ רש"י (תרומה כה, ח) "ועשו לי מקדש" ועשו לשמי בית קדושה¹, ומזה שהמקדש דוד כתב רק דהמזבח אי אפשר שירד למטה, מוכח דסב"ל דבביהמ"ק ליכא החסרון דלשמה וצ"ע².

(1) וראה לקו"ש חכ"א עמ' 255 הערה 38 שהביא דברי רש"י (יתרו כ, כא): עה"פ מזבח אדמה תעשה לי "שתהא תחילת עשייתו לשמי", [דנוסף על מ"ש רש"י שכל בנין

ועי' בס' 'קובץ שעורים' ח"ב (סי' כה) שהביא קושיית ה'פרשת דרכים' (דרוש י"ב) על הרמב"ם הנ"ל שפסק כהתוספתא שאם נעשו מתחילתן להדיוט אין עושין אותן לגבוה, וז"ל: "מעולם תמהתי על דברי הר"מ דמאחר דקיי"ל הזמנה לאו מילתא למה יאסר בהזמנתו להדיוט וכו'" עכ"ל, וכתב הקו"ש לתרץ דהא דאין עושין לגבוה אם נעשו מתחילתן להדיוט אין הטעם משום שנאסרו בהזמנה אלא דבעינן עשיה לשמן כמו שפרש"י בחומש ועשו לי מקדש לשמי, וכן במזבח מבואר בפ' השוחט והמעלה דף ק"ח ואינו חייב עד שיעלה למזבח ופרש"י שיבנה מזבח לשם כך ויעלה, ובגמ' איפלגו שם בבמה אם צריך מזבח לשם כך אבל במקדש כו"ע מודי, ובירושלמי פ"ג דיומא תלי לה בפלוגתא דרשב"ג ורבנן בעור שעיבדו לשם קמיע אי כשר למזווה דפליגי אם צריך עיבוד לשמה במזווה, וז"ל התוספתא בפ"ב דמגילה: "כלי גבוה עד שלא נשתמש בהן גבוה רשאי להשתמש בהן הדיוט בהזמנה לאו מילתא וכלים שנעשה מתחילתן להדיוט אין עושין אותן לגבוה" והתוספתא הזאת הביאה הרמב"ם כלשונה עיי"ש עוד, ועי' גם בס' מעשי למלך שם ועוד.

ביהמ"ק השלישי האם צריך בנינו להיות לשמה

ובס' 'מקדש מלך' (להגרצ"פ פראנק ז"ל) ב'הררי שדה' עמ' ח' הביא בשם הגר"א פריסמן שאמר דלפי מה דקיימ"ל לענין קדושת המקדש דקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעת"ל ומקריבין אעפ"י שאין בית, (רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו הי"ד ופ"ב ה"ד), נמצא דאין בנין ביהמ"ק לעיכובא, א"כ אפשר דאי"צ הבנין לשמה, ואפשר גם שאין הבנין בכלל המצוה דועשו לי מקדש כיון שאין הבנין מקדשת את המקום והוא ראוי לעבודה בלי הבנין, ועי' גם בס' 'תרועת מלך' ר"ה סי' עא אות א' שהביא קושיא הידועה על מה שתירץ רש"י וכו' דבית שלישי ירד מן השמים לכן אפשר להיות גם בלילה, וקשה דהרי מבואר בירושלמי יומא פ"א ה"א שהקמת המשכן בלילה פסולה

הבית צ"ל לשמי, יש עוד קרא לגבי המזבח] ומשמע לכאורה דסב"ל דרך במקדש ומזבח צריך לשמה ולא בשאר כלים, ושקו"ט בארוכה די"ל בכמה אופנים, או דלמדים כל הכלים ממזבח, או דבמזבח יש חידוש מיוחד דגם תחילת העשי' צ"ל לשמה עיי"ש, או דבמזבח יש דין מיוחד שצ"ל לשמה פרטי לשם מזבח, עיי"ש עוד, וראה בזה גם בס' התועדויות תש"ז כרך ב' עמ' 333 הערה 48.

(2) ולא כמ"ש בס' 'משמר הלוי' תמורה סי' פא ענף ג', שהמקדש דוד לא סב"ל דביהמ"ק אי"צ להיות לשמה.

לעבודת היום³, וא"כ אף שירד מלמעלה מ"מ פסולה לעבודת היום? ותירץ ג"כ ע"ד הנ"ל דזה אמרו רק בבנין המשכן שפעל הכשר להקרב קרבנות או בבית ראשון, משא"כ בבית השלישי שכבר נתקדש המקום ומקריבין אף שאין שם בית והבנין הוא רק בשביל כבוד לה', לכן אפשר לבנותו גם בלילה עיי"ש.

וכעין זה כתב ה'מקדש דוד' שם עצמו לענין הדין דאין בונין ביהמ"ק בלילה שזהו רק בבית ראשון או בבית שני למ"ד דלא קדשה לע"ל, כיון דע"י הבנין צריך לקדש את המקום שיהי' ראוי לעבודה, אבל למ"ד קדשה לע"ל נמצא דאין הבנין מועיל כלום להקרבה לא שייך לומר שהקמת ביהמ"ק בלילה פסולה לעבודת היום כיון דלעבודה אי"צ בית כלל, וכתב לחדש שיהא פסול רק להזאות שעל מזבח הפנימי דהוה ביום, ולזה צריך שם בית - "אוהל מועד" דוקא כדאיתא בזבחים דף מ, א עיי"ש, וראה גם בס' 'תורת הקודש' ח"א סי' ד' שכ"כ, ומפרש עפ"ז לשון הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ב ה"ד) "ואחד העיד להם שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות וכו'", דכוונתו רק על המזבח החיצון ולא על מזבח הפנימי.

דלפי"ז יש מקום לחלק, דבנוגע למזבח שזה מוכרח להקרבת קרבנות וכמ"ש התוס' סוכה שם מא, א, (ד"ה דאשתקד) דאף שמקריבין אף שאין בית מ"מ מזבח ודאי צריך עיי"ש וכ"כ עוד בכ"מ⁴, וכ"כ בלקו"ש ח"א עמ' 122 הערה 47, וציין להמ"מ הל' ביהב"ח פ"ו הי"ד, מג"א או"ח סתקס"א סק"ב ועוד, והוסיף שכן מוכרח מזה שהרמב"ם שם הוסיף (כנ"ל) "אחר שהעיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית" שאינו בל' חז"ל עדיות פ"ח מ"ו זבחים סב, א, עיי"ש, (וכן פי' בס' הר המור"י שם), ולכן רק בזה יש החיוב דלשמה כיון שהמזבח מכשיר ההקרבה, אבל בבנין הבית דאינו צריך להקרבה אי"צ לשמה.

אבל יש להקשות ע"ז, שהרי הרמב"ם מנה הך מצוה לבנות ביהמ"ק בסהמ"צ מ"ע כ', ובריש הל' בית הבחירה⁵, והרי ידוע שהרמב"ם אינו

(3) ולא כמ"ש במנ"ח מצוה צ"ה, וראה לקו"ש ח"ל עמ' 119 הערה 36 דשקו"ט בזה, ובחכ"א פ' ויק"פ הערה 43 שקו"ט אדות עשיית הכלים בלילה.

(4) וראה בס' 'תוספות חיים' זבחים סי' סה דשקו"ט בזה בארוכה.

(5) וראה לקו"ש חל"ו פ' תרומה א' בארוכה שמצוה זו קיימת לעולם וכן הוא בחל"א עמ' 223.

מונה אלא מצוות אלו הנוהגות לעולם גם לע"ל⁶, גם הביא הדין כנ"ל שצריך לבנות ביהמ"ק לשמה ושאינן בונים בלילה (שם הי"ב), הרי מוכח מזה לא כהנ"ל, דאף דסב"ל להרמב"ם דקדושת המקדש וירושלים נתקדשה לעולם ומקריבין אף שאין שם בית מ"מ מתקיימת מצות הבנין לעולם, ומזה קשה גם על מ"ש ב'תרועת מלך' שבבית שלישי ליכא הדין דאין בונים בלילה, ואין לומר דבבית השלישי הדין הוא דרק לכתחילה אין בונים בלילה, אבל אינו פוסל, דהרי אין לנו מקור לחלק בזה, דאם בנין בלילה אינו פוסלת עבודת היום, גם לכתחילה יהא מותר⁷.

עוד יש להקשות על ה'תרועת מלך' דלפי סברתו נמצא דאפילו אם הבנין יהי' בידי אדם כן הוא, ומרש"י וכו' משמע דרק משום שהוא בנין בידי שמים אפשר להיות בנוי בלילה? וכבר האריכו באחרונים לתרץ הך קושיא על רש"י וכו', ויש מפרשים כוונתו דביהמ"ק שלמעלה כבר בנוי לפני הלילה ורק יורד בלילה וזה אינו פוסל, וראה לשון הריטב"א שבועות טו, ב, (ד"ה אין) "דשאני בנין העתיד שהוא בנוי כבר ומשוכלל בשמים" וראה בהגרי"פ על הרס"ג (עשה י"ג) ובחי' ר' שלמה ר"ה סי' ב' ועוד ואכמ"ל.

ההוספה בבנין ביהמ"ק השלישי לגבי הקרבת קרבנות

ואפשר לבאר למה צריכים לבנין הבית לע"ל גם לגבי הקרבת הקרבנות, - שלכן צ"ל הבנין לשמה ומתקיימת מצות בנין וכו' - אף דמקריבין בלי בית, ע"פ מ"ש החינוך (מצוה ת"מ) וז"ל: "ארצה לומר שהעובר על זה והקריב קרבן חוץ לבית הבחירה שהוא מבטל עשה זה ועובר על לאו זה (שלא להעלות קדשים בחוץ) אבל אין הכוונה לומר שיהי' עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא", עכ"ל. היינו דסב"ל דהא דאמרינן דמקריבין אף שאין שם בית שזהו רק היתר ורשות, אבל ליכא חיוב הקרבה, וכן משמע גם מלשון הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ט הט"ו): "מי ששחט קדשים בזה"ז והעלה חוץ לעזרה חייב מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים

(6) ולפי המקדש דוד יוצא דלדעת הרמב"ם דקדושה הראשונה קידשה לעולם נמצא שגם בבית שני לא הי' קיום מצות בנין, כיון שכבר נתקדש המקום בקדושה הראשונה.

(7) אבל לפי מ"ש המקד"ד כנ"ל, דבהזאות שעל מזבח הפנימי צריך בית דוקא עיי"ש, א"ש למה הביא הרמב"ם דין זה שאין בונים בלילה, אבל בתרועת מלך לא חילק בזה עיי"ש.

שהרי מותר להקריב אעפ"י שאין בית שקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לע"ל כמו שביארנו" וכיון שמבואר דבלי ביהמ"ק ליכא חיוב להקריב קרבנות, הרי מובן שבבנין הבית שמתחדש עי"ז החיוב בקרבנות ודאי יש מצוה בבנינו, כיון שזה מוסיף בהקרבת הקרבנות.

וראה לקוטי שיחות חט"ו פ' ויחי (ד) שמבאר בארוכה החילוק בין דעת הבבלי לדעת הירושלמי, בענין אם מתחשבים בטרם יהווה או העתיד ובסוף השיחה כתב וז"ל: "וע"פ הנ"ל קומט אויס, לכאורה, אז דאס איז אויך א נפק"מ להלכה - אין א פאל ווען ס'איז דא א מעגליכקייט צו בויען נאר א מזבח אויף צו מקריב זיין קרבנות און ניט דעם גאנצן ביהמ"ק: לדעת הבבלי - תרגום אונקלוס - איז יש מקום לומר אז מ'זאל בויען א מזבח אויף מקריב זיין קרבנות, היות אז מ'קען גלייך מקיים זיין די מצוה פון הקרבת קרבנות (כאטש עס איז ניט קיין קיום המצוה בשלימות, וויבאלד ס'איז ניטא קיין בית); משא"כ לדעת הירושלמי - תרגום יונתן ב"ע - דארף מען ווארטן מיט הקרבת קרבנות ביז מ'וועט בויען דעם מקדש, ווארום מ'דארף האבן אז די הקרבת קרבנות על המזבח זאל זיין בשלימות יותר וכו'" עכ"ל, עיי"ש בארוכה בכל הענין, ולכאורה צריך ביאור דאם יש אפשרות לבנות מזבח הרי יש דין דמקריבין אף שאין שם בית, ואיך שייך לומר לפי דעת הירושלמי שלא יקריבו כלל עד שיבנו ביהמ"ק והביאור בזה כנ"ל, דהדין דמקריבין בלי בית אינו חיוב אלא היתר ורשות בלבד, ובמילא שפיר אפ"ל דלדעת הירושלמי עדיף יותר להמתין בכדי שההקרבה יהי' בשלימות, וראה בזה בס' ימות המשיח בהלכה' סי' י"ז.

עוד יש להוסיף בזה במ"ש בחי' הרשב"א שבועות (טז, א בד"ה הא) דאמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אעפ"י שאין בית כו', וז"ל: "איכא למידק דהא שחיטת קדשים צריכה פתיחת דלתות וכדדרשינן אל פתח אהל מועד בזמן שהפתח פתוח ולא בזמן שהוא נעול, ויש לומר דהתם בזמן שהיה הבית קיים דאיכא פתח ואיכא דלתות" עכ"ל, וביאר הגרמ"ד פלאצקי ז"ל (בס' 'הצבי ישראל' עמ' קל"ג, הובא גם בס' 'מקדש מלך' (עמ' ע"ד)) כוונתו דהא דמקריבין אעפ"י שאין בית ה"ז דוקא אם אי אפשר לבנות בית, אבל אם אפשר לבנות בית שוב אין מקריבין עיי"ש בארוכה, דלפי"ז הרי פשוט דלע"ל ודאי הוה בנין הבית מצוה כיון דבלי הבית אין מקריבין, אבל עי' בהרר"י בשד"ה שם שהביא דבטוהרת הקודש כתב דאין לפרש כן כוונת הרשב"א דהרי

בכלל נקטינן להיפך דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת וכו' ופי' כוונתו באופן אחר.

גם י"ל לפי מ"ש המקדש דוד עצמו כנ"ל דבעינן בית המקדש להזאות על מזבח הפנימי, נמצא דבקרבות אלו ודאי צריכים לביהמ"ק דוקא, וכן כתב בתורת הקודש שם דלכן הוה הבנין מצוה וכו' משום העבודה על מזבח הפנימי עיי"ש, ובהרר"י שד"ה שם ר"ל גם משום דע"י בנין הבית חל החיוב דעלי' לרגל דבלי בית ליכא הך חיוב, וראה רשימות חוברת י' בענין זה, ובקובצנו בגליון תרצ"ג ואכמ"ל.

ומה שכתב המקדש דוד דכיון דבעינן עשייה לשמה אי אפשר לומר שירד מלמעלה דלא שאני מסלע ואבן דלאו שמי' מזבח, הרי יש לחלק דשם שאני שהסלע והאבן לא נבראו כלל בשביל מזבח, ולכן אינו יכול להקריב על גביהם כמו שהם, משא"כ הכא במזבח וביהמ"ק היורד מלמעלה שנבראו מלכתחילה בשביל מטרה זו ודאי ה"ז לשמה, ולא שאני ממה שמצינו בנוגע להמנורה שכתב רש"י עה"פ תיעשה המנורה: (שמות כה, לא) "מאליה, לפי שהיה משה מתקשה בה, אמר לו הקב"ה השלך את הככר לאור והיא נעשית מאליה, לכך לא נכתב תעשה" וכ"כ רש"י במדבר ח, ד, וברמב"ן שם ועוד, גם מצינו כעין זה לגבי הקמת המשכן שכתב רש"י (שמות לט, לג) ש"אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא איך אפשר הקמתו על ידי אדם, אמר לו עסוק אתה בידך נראה כמקימו, והוא נזקף וקם מאליו, וזהו שנאמר (שמות מ יז) הוקם המשכן, הוקם מאליו" ועי' בשמו"ר פנ"ב (ד"ה כמה חכמים): "ולא תאמר משה העמידו אלא המשכן נעשו בו נסים ועמד מעצמו שנאמר הוקם המשכן", וצ"ב למה לא נחית המקדש דוד להך חילוק, וראה לקו"ש ח"ל עמ' 123 שמבאר שע"י עבודת בני' בזמן הגלות באופן של קבלת עול ועבודת עבד - לא מצד השכל וההרגש - נעשה המעשים דבנ"י למעשה ידיו של הקב"ה, וזה פועל בגילוי שהקב"ה יבנה בית זה הג' עיי"ש בארוכה.



משיח יכוף כל ישראל [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר (עמ' 13 והלאה) כתב הרה"ת הנעלה והמצויין וכו' ר' איסר זלמן שליט"א ווייסבערג לפרש דברי הרמב"ם בהל' מלכים

(פי"א ה"ד) "ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה" דכוונתו הוא למ"ש בהל' תשובה (פ"ז ה"ה) "ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין וכו'" וסב"ל להרמב"ם שזה עצמו יהי' ע"י משיח עיי"ש בדבריו הנחמדים, [נפשוט שזהו אחד מהמטרות בכתיבה בהקובצים, לברר וללבן הדברים ע"י פלפול חברים וכו' כפי ששמענו הרבה פעמים מרבינו הק"ן], ולפי זה לא קשה כלל מה הוקשה בגליון תתקמא (עמ' 14) דכיון שכבר עשו תשובה לפני ביאת משיח למה צריך משיח לכוף כל ישראל וכו' עיי"ש.

ואכן מצינו בלקו"ש ח"ה עמ' 149 שכתב: "וואס לאחרי ביאתו און דורך איהם וועט זיך דער קץ הגלות און דערנאך - ווי דער רמב"ם זאגט עס קלאר און דייטליך - וועט זיך אנהויבן די אתחלתא דגאולה און דערנאך די גאולה האמיתית והשלימה וכו'" וכ"כ בח"ח עמ' 376 הערה 29 שסיום וקץ הגלות הוא ע"י משיח, ובח"כ עמ' 272 ועמ' 359 ובכ"מ, דלפי"ז שפיר אפשר לומר דמ"ש הרמב"ם "בסוף גלותן" כוונתו ללאחר שיעמוד מלך מבית דוד וכו' לפני הגאולה.

אמנם אכתי יש לפקפק בפירוש זה מצד כמה דברים: (א) אם כוונתו בהל' מלכים למ"ש בהל' תשובה דאין נגאלין אלא בתשובה, לכאורה הי' לו להרמב"ם להזכיר בהל' מלכים לשון חז"ל בזה, דיכוף כל ישראל "לעשות תשובה" ? (ב) כיון שבהל' תשובה לא הזכיר ש"כל" ישראל עושים תשובה רק כתב ישראל סתם, למה כאן בהל' מלכים הוסיף וכתב "כל ישראל" ? (ג) ממה שהביא הרמב"ם בהל' תשובה הפסוק שנאמר "והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך וגו'", משמע דזהו כדעת רבי יהושע שהקב"ה מעמיד להם מלך וכו', אבל לא שזה יעשה ע"י משיח, (ד) בלקו"ש ח"ח עמ' 362 כתב על "ויכוף כל ישראל" וזלה"ק: "יל"פ השייכות לענין הגאולה - כי מסיבות החורבן הוא שהשרים לא הוכיחו (שבת קיט, ב, איכ"ר א, ו) עכלה"ק, ואי נימא דכוונת הרמב"ם בזה הוא להתשובה שהיא היא התנאי להגאולה, הי' אפ"ל בפשטות דמקורו הוא מהא גופא שאמרו חז"ל שאין נגאלין אלא בתשובה.

ומה שכתב הרב הנ"ל דלכוף כל אחד ואחד מישראל אינו אפשרי בדרך הטבע, לכאורה גם לכוף כללות בני ישראל ורובם כן הוא ומאי שנא ? ובדאי צ"ל לכו"ע שזהו מצד מעלתו המיוחד של מלך המשיח וכמ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"ט ה"ב): "שאותו המלך שיעמוד

מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ועי' בשו"ת מנחת אלעזר ח"ה סי' י"ב שכתב דמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ד) שמשיח ילחום מלחמת ה', אין זה מלחמה טבעית עם הגוים, ושגם שאר ישראל ישתתפו במלחמה, דזה לא יהי' תלוי בהם, אלא הוא מצות מלך המשיח לבדו והוא יעשה זאת ברוח קדשו, וכ"כ באגרות משה או"ח ח"ד סי' פא דאפילו לפי שמואל דסב"ל דאין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד לא ילחמו בכלי זיין, דהרי איתא בעירובין מג, ב, דכיון דאתי משיחא הכל עבדים לישראל והוא מהפחד הגדול, ובודאי לא יצטרך משיח לכלי זיין, והביא שכ"כ המהרש"א בחדא"ג שבת סג, א, דלכו"ע לא יהיו שום מלחמות לישראל אלא בין אוה"ע עצמם עיי"ש.

וראה לקו"ש חי"א פ' שמות א' (עמ' 2) שהביא מ"ש אדה"ז (הל' ת"ת פ"ד ה"ג, תניא ספ"ט) שכאו"א מישאל בודאי סופו לעשות תשובה. . כי לא ידח ממנו נדח ועפ"ז נכללו בזה גם כל הרשעים. . וכמו שמצינו מפורש בכתוב והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור וגו' שגם אלה ששקעו בגלותם עד שנעשו "אובדים" ו"נדחים" ואין להם הרצון לצאת מהגלות גם הם יתעורר בתשובה וכו', וא"כ הרי בפשטות י"ל שזה יעשה אח"כ ע"י משיח שיכוף כל ישראל וכו', ויל"ע עוד.



פרשה שני' דק"ש שייך להזמן דלעתיד [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת חב"ד חולון, אה"ק

בגליון תתקמא (עמ' 17 ואילך) האריך ידידי הראפ"א שי' ליישב מה שנתקשיתי במכתב שבלקו"ש ח"ד עמ' 1336 בנוגע לפרשה שני' של ק"ש, שבמענה לא' שהקשה על סתירה בין המבואר בדא"ח דזה שבפרשה שני' של ק"ש מקדים וקשרתם לולמדתם הוא לפי הסדר דלע"ל שיהי' "מעשה גדול", לבין מה שמבואר בגמ' ברכות (לה, ב) דהפסוק ואספת דגנך הנאמר בפרשה שני' הוא כשאין עושיין רצונו של מקום וכו'? וע"ז ענה לו הרבי שגם לע"ל יהי' דרגות שונות ולכן שייך גם אז בדקות עכ"פ מצב של אין עושיין רצונו של מקום. וע"ז שאלתי

דלכאו' אינו מוכן ההכרח לפרש דכל הפסוקים שבפ"ש מדברים בנוגע לזמן דלע"ל, ובפרט שישנם פסוקים בפרשה שבפשטות אין בכלל אפשרות לפרשם בנוגע לזמן דלע"ל, והרי כל מה שהוזכר במאמרים שפ"ש מדברת על הזמן דלע"ל הוא שלאחרי שישבו מהגלות ושמתם את דברי אלה וגו', אזי יגיעו למצב דלע"ל שמעשה גדול ולכן שם הקדים הכתוב וקשרתם לולמדתם, ומהו ההכרח לומר שכל הפרשה מדבר בזמן דלע"ל והנחתי בצ"ע.

וע"ז בא הרב הנ"ל לבאר שהדברים מוכרחים "א. מצד פשטות הפסוקים בהפרשה. ב. מצד דיוק ל' הגמ' בברכות. ג. מצד המבואר בדרושי דא"ח בענין זה" אך דא עקא שלדעתי לא מצאתי באף א' מג' הנקודות שמביא שום הכרח לפי הנ"ל או ביאור לקושייתי וכדלקמן.

ואבוא על סדר דבריו: בתחילת דבריו מבאר שמוזה שהגמ' בברכות תירצה על הסתירה בין הפסוק ועמדו זרים ורעו צאנכם לבין הפסוק ואספת דגנך ש"כאן בזמן שישראל ערש"מ כאן בזמן שאין ישראל ערש"מ משמע שגם לע"ל שייך המצב דואספת דגנך, ודיוקו הוא מצד ש"בפשטות כמו שבנוגע למש"נ ועמדו זרים הרי זה שייך גם בזה"ז (אף שכללות מצב זה יהי' לע"ל), וכמפורש בדברי הגמ' שם שכן אמר רשב"י גם בנוגע לזה"ז כתירוץ להשאלה תורה מה תהא עלי', עד"ז מש"נ ואספת דגניך (שבכללות שייך יותר בזה"ז) שייך שיהי' גם לע"ל".

ובמח"כ איני רואה כאן אפי' התחלה של דיוק, דודאי שהגמ' אכן לא התכונה לומר שהענין ד"ועמדו זרים ורעו צאנכם" תלוי דוקא בזמן דלע"ל, אלא זה תלוי בהענין ד"עושין רצונו של מקום", ואם יהי' בזה"ז מצב של "ערש"מ" יתקיים אז הפסוק דועמדו זרים ורעו צאנכם גם בזה"ז, ועד"ז מוכן לאידך גיסא ד"ואספת דגנך" אינו ענין שמוכרח להיות בכל מצב בזה"ז אלא רק כשאין עושין רש"מ, משא"כ אם יהי' גם בזה"ז מצב של עושין רש"מ אזי לא יצטרכו לאסוף בעצמם תבואתם אלא יהי' מצב של ועמדו זרים ורעו צאנכם וכנ"ל, אבל איפוא יש כאן בגמ' אפי' רמז שלע"ל אכן יכול להיות כזה מצב של אין עושין רש"מ, וממילא יתקיים אז ואספת דגנך? ! ומה לא יסתדר כאן בגמ' אם נאמר כמו שמבינים בפשטות שלע"ל זהו זמן שבו בודאי יהי' עושין רש"מ ואזי בודאי יהי' אכן היעוד דועמדו זרים ורעו צאנכם, אלא שבוזה"ז אכן ייתכנו שני מצבים בהנהגת בני", ובאם יהי' מצב של עושין רש"מ יתקיים גם בזה"ז מש"כ ועמדו זרים וגו' ואם ח"ו יהי'

מצב של אין עושין רש"מ אזי יתקיים מש"כ ואספת דגנך, אבל מהיכי תיתי להמציא מכאן שייתכן לע"ל מצב של אין עושין רש"מ?!

[ויש להוסיף עוד נקודה (אף שלדעתי הענין ברור גם בלי הנקודה דלהלן) שבגמ' שם יש המשך לזה שבזמן שאין עושין רצונו של מקום "מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנאמר ואספת דגנך, ולא עוד אלא מלאכת אחרים נעשית על ידן שנאמר ועבדת את אויבך וגו'" ולפי דעת הרב הנ"ל "דתוכן ול' הגמ' מסייע להנקודה דגם לע"ל שייך המצב של ואספת דגנך דאין ערש"מ" נמצא דגם המשך דברי הגמ' שמלאכת האויבים נעשית על ידן גם כן שייך לע"ל, מצד דיוקו הנ"ל, דכשם שכל מה שנאמר במצב של עושין רש"מ שייך גם בזה"ז כך גם כל מה שנאמר בקשר לאין עושין רש"מ שייך גם לע"ל!]

אח"כ ממשיך לבאר שאמנם הפסוקים דוסרתם ועבדתם מדברים בזמן שאין עושין רש"מ כפשוטו, אבל הענין דאין עושין רש"מ שנאמר בקשר לוואספת דגנך הוא רק בדקות וכו', וממילא "ודאי דמה שמתדרדר למצב של וסרתם ועבדתם שייך זה רק בזמן הגלות, אבל המצב של אין ערש"מ בדקות שחסר בהעבודה דכל מאודכם שייך שיהי' כן גם לע"ל". ושוב איני רואה איך משמע מזה שמדובר כאן גם על ענין של אין ערש"מ בדקות ולא רק כפשוטו, וכפי שכתבו התוס' שם בברכות והמהרש"א וכו' - שזה שייך גם לע"ל, ומה מונע אותנו מלומר ששני המצבים דאין ערש"מ שייכים רק בזה"ז, ולא לע"ל?

וכן מה שממשיך שגם מהדרושים מובן שגם לע"ל שייך הענין דאין ערש"מ, "שהרי מבואר בהדרושים דכללות פרשה ראשונה שנאמר בה בכל מאדך קאי בזמן שערש"מ, וכללות פרשה שני' שלא נאמר בה בכל מאדכם קאי בזמן שאין ערש"מ, והרי גם בפסוק ושמתם וגו' לא נאמר בכל מאדכם וכו'" אבל מה אעשה שאין כזה לשון בהדרושים שכללות פרשה שני' לא נאמר בה בכל מאדכם, אלא הלשון הוא כמו שהוא עצמו מביא מלקו"ת (ועוד) שבפרשה זו לא נזכר בכל מאדכם, ובפשטות הכוונה היא שבאותו מקום שבפרשה ראשונה כן נזכר בכל מאדך "ואהבת וגו' בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" הנה בפרשה שני' לא נזכר עד"ז "בכל מאדכם" בהמשך ל"בכל לבבכם ובכל נפשכם", אבל איני רואה מזה כל הכרח להגדרתו שבדרושים מבואר שכללות פרשה שני' לא נאמר בה בכל מאדכם.

ואשר לכן מה שממשיך שם שמזה שלא נזכר בהפסוקים דושמתם וגו' המדברים בהזמן דלע"ל, הענין דבכל מאדכם, מוכח דגם לאחר הגאולה "עדיין שייך המצב דאין עושין רצש"מ", הנה כבר הרגיש בהערה בשוה"ג דרך בתחילת הפרשה מתאים הלשון בכל מאדכם ולא בפסוק ושמתם וגו', אלא שממשיך "דלכאו" כן מתאים בפסוק זה הל' בכל מאדכם (ועצ"ע), ולענ"ד הנכון הוא כפי שנקט בהו"א שלו, דאין זה מתאים כלל לומר "ושמתם את דברי אלה וגו' על מאדכם", ובכלל אין נראה שכל פסוק שמדבר על ענין של לב או נפש אם לא מוזכר שם גם ענין של מאדך וכיו"ב, מיד מוכח שזה עדיין בבחי' "אין עושין רש"מ" אלא דוקא במקום שמודגש החסרון וכמו בהשוואה דתחילת פ"ר דק"ש לתחילת פ"ש דק"ש שבשניהם כתוב אותו לשון של אהבה בכל לב ובכל נפש וכאן נזכר גם בכל מאדך וכאן לא וממילא אין כל הכרח שבהפסוקים כשמדברים על המצב בזמן הגאולה לאחר שושמתם את דברי אלה וגו' יוזכר דוקא הלשון של בכל מאדכם ואם לא נכתב בפירוש, מיד מוכח שכאן מדובר במצב של אין עושין רש"מ וכו'. וראה לדוגמא באג"ק סי' ד' כשמדבר על פריעת ערלה הדקה שיתגלה עומק פנימיות נקודת הלב ומביא ע"ז שזה יתקיים בביאת המשיח כמ"ש ושבת עד ה' וגו' בכל לבבך ובכל נפשך ע"ש, אף שלא נזכר שם בכל מאדך ושם מצד לשון הכתוב ה' מתאים יותר מאשר כאן לכתוב ובכל מאדך, ומ"מ פשוט שלא מדובר שם על מצב של אין ערש"מ.

[ובכלל יש להעיר דמובן ופשוט שבמקום שרוצים להביא רא' לא ממה שכתוב אלא ממה שלא כתוב, הרי בהכרח קודם לבאר מדוע לכאו' היה הכרח כן לכתוב את אותו ענין שלא כתוב, ואז אפשר לדייק ענינים, מזה שלפועל לא כתוב מה שהי' צריך להיכתב. ודו"ק היטב.] ומה שכותב עוד בענין חלוקת הפרשה ל"סכינא חריפא", הנה לא ברור לי איך הוא מפרש את המושג הנ"ל, משום שאדרכה לפי מה שהוא מציע שתחילת הפרשה דיברה במצב ששייך גם בזה"ז וגם לע"ל, בהמשך דובר על מה שיכול להשתלשל מזה, אבל משום מה זה יכול לקרות רק בזה"ז, ואז שוב חוזרת הפרשה לדבר דוקא בנוגע למצב דלע"ל! זהו סכינא חריפא! משא"כ אם לומדים בפשטות שקודם דובר על מה שיכול לקרות בזה"ז ואח"כ מדובר על התשובה והגאולה שלאח"ז, אז אין שום סכינא חריפא [וכי כל פרשה שמדברת על הגלות ואח"ז על הגאולה, יש צורך לבלבלה ולומר שבכדי שלא יהי' "סכינא חריפא" צריך לומר שבעצם גם בהפסוקים שמדבר על המצב של לפני

הגאולה כבר מדובר גם על המצב של הגאולה וכן לאידך גיסא, ופשוט שכ"ז אינן.

ועד"ז בכל מה שהביא מהדרושים לא הביא שום דבר שסותר במשהו למה שאני אמרתי, שמבואר בהדרושים שכל הענין דלע"ל נזכר רק בקשר לחלק האחרון של הפרשה, אלא שלדעתו כיון שלא נכתב במפורש במאמרים שבזמן ההוא מדובר במצב של עושין רש"מ מוכח שעדיין שייך מצב של אין עושין רש"מ, וע"ז כבר ביארתי לעיל שמהיכתי תיתי שיצטרכו לומר כן בהמאמרים, והרי זה לא בא בהמשך להמבואר בענין אין עושין רש"מ שבתחילת הפרשה, והאמת היא שאפי' אם זה כן ה' נכתב בהמשך לזה גם כן אין כל הכרח לומר במפורש שבזמן הגאולה יהי' עושין רש"מ, דבפשטות זהו ענין הגאולה שאז עושין רש"מ וכפי שהוא עצמו מביא מלקו"ת שלח ועוד, וא"כ שאלתי במקומה עומדת מהו הביאור בזה שהרבי קיבל את הנחת השואל דע"פ הביאור בדא"ח בענין "מעשה גדול" בפסוקים ד"וקשרתם וגו' ולמדתם", אזי גם לע"ל יהי' שייך מצב של "אין עושין רש"מ", כיון שבתחילת הפרשה דובר בזה?

ובפרט שכמו שכתבתי שאז צריך למצוא ביאור איך באמת שייך מצב זה לע"ל שאין זה פשוט כלל וכמו שהרב הנ"ל עצמו האריך לחזק התמיהה שהרי הזמן דמעשה גדול אינו בתחילת ימוה"מ וכו' ע"ש.

ועד"ז צ"ב לפענ"ד מהי הראי' מהפסוק "למקטנם ועד גדולם" שייתכן מצב של אין ערש"מ? והלא לכאור' כאן רק מדבר שישנו א' שהשגתו וכו' היא בקטנות וכו' אבל לפ"ע מדריגתו הוא יכול להיות במצב של אין עושין רש"מ, וע"ד המבואר בנוגע לובכל מאודך שהכוונה בזה הוא ל"מאוד שלך" כאו"א לפי מדרגתו, וכך אמנם מבואר בכ"מ בשיחות בקשר לחילוקי הדרגות דלע"ל ובקשר לפסוק הנ"ל "למקטנם ועד גדולם". אבל מהו ההכרח לפרש כאן שזה מורה על מצב של אין עושין רש"מ?

ולזהיר שגם אין אפשרות לפרש שזה שאין עושין רצונו של מקום קאי רק על יחידים, שהרי ידוע לשון רש"י בפ' עקב "והלא כבר הזהיר בכל לבבך ובכל נפשך, אלא אזהרה ליחיד, אזהרה לציבור", והיינו שבפרשה שני' מדובר על המצב הכללי של בני ישראל, וא"כ צ"ב שבזמן ד"מעשה גדול" שהוא דרגא נעלית ביותר וכפי שהאריך הראפ"א בזה, יהי' מצב דכללות ישראל דאין עושין רש"מ, והוא פלא

גדול ודורש ביאור וכו' ואפשר לחסוך את כל זה לפי הביאור הפשוט הנ"ל דכ"ז אינו שייך לע"ל, ולכן השארתי את הדברים בצע"ג. ולצערי לאחר כל אריכות דבריו תמיהתי רק נתחזקה, וכמבואר לעיל בארוכה.]

ובאותו גליון (עמ' 25) נתפרסמו לאחר דברי הרב הנ"ל גם דברי ידידי הרא"פ שי' במענה על שאלתי, והוא מסכים עם הטענה שבגמ' לא משמע שכללות הפרשה מדברת במצב דאין עושין רש"מ, אלא הקושיא היא ע"פ המבואר בדא"ח בכלל בענין פרשה שני' של ק"ש שכללות הפרשה נקרא אין עושין רצונו של מקום כיון שחסר הענין דבכל מאדך... וע"ז היא השאלה "איך מתאים זה עם המבואר בדא"ח שפרשה שני' קאי על הזמן דלעת"ל. ופשוט".

אבל כפי שביארתי לעיל אין זה פשוט כלל, שהרי זוהי שאלתי שאין כזה לשון במאמרים ש"כללות הפרשה נקרא אין עושין רש"מ" ועד"ז אין כזה לשון בדא"ח שכללות פרשה שני' קאי אלע"ל, דכל הדיבור אודות לע"ל בפ"ש הוא על הפסוקים דוקשרתם וגו' וכנ"ל, ומהו ההכרח לפרש כן ואז ממילא נוצרת קושיא וכנ"ל בארוכה.

ומה שציין לשיחת ב' מנ"א תשכ"ח ששם הקשה קושיא זו ומתרץ באו"א, הנה כד דייקת הקושיא שם היא באו"א, דבהשיחה לא נראה בכלל שמקבל את ההנחה דגם תחילת הפרשה צריכה להתפרש אלע"ל, דא"כ לא תירץ כלום שם. אלא השאלה היא מדוע בכל זאת בסיום הפרשה שמדבר בזמן דלע"ל לא נזכר גם הענין דבכל מאדך, וע"ז מבאר (עד כמה שהבנתי) שלע"ל לא יצטרכו לזה, דהתנועה דבכל מאדך צריכים רק בזמן שיש יצה"ר וכו' משא"כ לע"ל יהי' עבודה יותר נעלית וכו' ע"ש בארוכה. ועכ"פ אין בזה תועלת להבנת המכתב שנתקשיתי בו, משום שאדרבה בשיחה נראה דזהו מופרך לומר שאכן לע"ל לא נזכר בכל מאדך, משום שעדיין יהי' שייך מצב כזה של אין עושין רש"מ לע"ל ובפרט בהתקופה שבה יהי' "מעשה גדול" וכמו שנת' לעיל, וה' יאיר עיני בזה.



רשימות

"פני המנורה" – מדת הנצח [גליון]

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בגיליון הקודם (עמ' 16) הערתי על המבואר בארוכה ב'רשימת המנורה', ששבעת קני המנורה הם כנגד השבעה מדות. ומתוך הרשימה מתבאר היטב, ששבעת הקנים מסודרים לפי סדר המדות: הקנה המערבי - חסד, וכו', ועד לקנה המזרחי ביותר שהוא מלכות. ולפ"ז נמצא, שהקנה האמצעי, שהוא "מרכז" המנורה (ולכמה שיטות הוא הוא "פני המנורה" שאליו פונים כל הנרות), הרי הוא הנר הרביעי, שכנגד המדה הרביעית, מדת הנצח - ולכאן צ"ב, מה באמת השייכות להמנורה דוקא למדת הנצח יותר מלשאר המדות (ועיין מ"ש שם).

[ולאחר זמן ראיתי שהצ"צ כותב (הובא בס' הליקוטים דא"ח ערך מנורה עמ' תתסד), ש"מול פני המנורה הוא קנה האמצעי שהוא תפארת קו האמצעי". - אבל לכאורה אינו מתאים עם החשבון שברשימת המנורה, ששם עולה ברור שהקנים כסדר המדות ממש, וא"כ הקנה האמצעי הוא נצח.]

ואולי י"ל בזה, בדרך אפשר:

ארז"ל במדרש רבה (במדב"ר פי"ב, יג. הובא בכתבי הצ"צ שם): "המשכן שהוא שקול כנגד העולם. . כיצד? כתיב 'בראשית ברא אלקים וגו', וכתוב 'נוטה שמים כיריעה' - ובמשכן כתיב 'ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן; כתיב בשני 'יהי רקיע ויהי מבדיל' וגו' - ובמשכן כתיב 'והבדילה הפרוכת לכם'. . ברביעי 'יהי מאורות ברקיע השמים', ובמשכן 'ועשית מנורת זהב טהור' וגו'".

הרי מפורש בדברי חז"ל, שהמנורה, ענין האור, היא כנגד מעשה היום הרביעי במעשה בראשית, שבו נבראו המאורות. והרי מבואר במקומות רבים, ששבעת ימי בראשית הם כנגד המדות, והיום הרביעי הוא כנגד מדת הנצח (ראה לדוגמא לקו"ש חכ"ט עמ' 472) - וא"כ חזינן מכאן שיש שייכות בין המנורה למדה הרביעית, מדת הנצח.

וזה מתאים גם עם המבואר (רמב"ן ורבינו בחיי בראשית ב, ג), שכל אחד מימי בראשית הוא כנגד אלף שנים, והיום הרביעי הוא כנגד

האלף הרביעי, שבו היו שני בתי המקדשות ואז האיר אור המנורה לכל באי עולם וכו', ע"י החלונות שקופים אטומים וכידוע. ומבואר בחסידות (ראה אג"ק ח"ב עמ' רצא. ועוד), שבית המקדש ואורו בעולם - שהיו באלף הרביעי - שייך למדת הנצח וכו'. עיי"ש, ודו"ק.



לקוטי שיחות

ערי מקלט

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חל"ט (עמ' 18 ואילך) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע דברי הרמב"ם בהל' רוצח ושמירת נפש (רפ"ח): "מצות עשה להפריש ערי מקלט שנאמר שלש ערים תבדיל לך, ואין ערי מקלט נוהגת אלא בארץ ישראל". ובהלכה שלאח"ז: "ושש ערים היו, שלש הבדיל משה רבינו ושלש הבדיל יהושע בארץ כנען", ובהלכה שלאח"ז: "אין אחת מערי מקלט קולטת עד שיובדלו כולן שנאמר (מסעי לה, יג) שש ערי מקלט תהיינה לכם, והודיענו משה רבינו שאין שלש שבעבר הירדן קולטות עד שיובדלו שלש שבארץ כנען, ולמה הבדילך, אמר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה".

וכותב ע"ז כ"ק אדמו"ר וזלה"ק:

"וצריך ביאור:

א. למה מביא בהלכה הא' "מצות עשה להפריש ערי מקלט" מהכתוב "שלש ערים תבדיל לך", הרי בהלכה שלאח"ז מפורש "ושש ערים היו"? ולמה לא הביא הכתוב שבו מפורש שישנן שש ערי מקלט, וכמ"ש בהלכה הג' "שש ערי מקלט תהיינה לכם", או הכתוב שלפנ"ז (שם, יא) "והקרייתם לכם ערים ערי מקלט תהיינה לכם".

ב. בהלכה ב' - מהו לשונו "ושש ערים היו" - לשון סיפור דברים, דלכאורה הול"ל לשון ציווי וחיוב.

ג. בהלכה ג' כ' "והודיענו משה רבינו שאין שלש שבעבר הירדן קולטות עד שיובדלו שלש שבארץ כנען", ולכאורה הלכה זו כבר נכללת במ"ש בתחילת ההלכה ש"אין אחת מערי מקלט קולטת עד שיובדלו כולן שנאמר שש ערי מקלט תהיינה לכם". ובפרט מהו שמוסיף "והודיענו משה רבינו", שמזה מוכח, שזהו דין נוסף שאינו נכלל בדברי הכתוב "שש ערי מקלט תהיינה לכם".

ובכלל צ"ע מ"ש הרמב"ם ("והודיענו משה רבינו כו') ולמה הבדילן אמר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה" - הרי א' הרמב"ם הוא ספר "הלכות הלכות", ב) למאי נפק"מ להלכה השקו"ט למה הבדיל משה רבינו את שלש הערים בעבר הירדן.

ונראה שהן הן הדברים :

במ"ש בריש הלכות מצות ערי מקלט "מצות עשה להפריש ערי מקלט שנאמר שלש ערים תבדיל לך ואין ערי מקלט נוהגת אלא בארץ ישראל", קמ"ל הרמב"ם שמצוה זו היא מצוה התלויה בארץ, ולכן יסוד מצות ערי מקלט הוא מ"ש "שלש ערים תבדיל לך" [דפסוק זה נאמר בנוגע לשלש שבארץ כנען], כי עיקר חיוב ומצוה דהפרשת ערי מקלט היא על שלש הערים שבא"י: ואח"כ ממשיך (בהלכה בפ"ע) "ושש ערים היו כו'", כלומר, שהגם שיסוד החיוב והמצוה עשה הוא הבדלת שלש ערים בארץ ישראל, מ"מ "שש ערים היו", שהלכה שבפועל יהיו שש ערי מקלט שקולטות את הרוצח (גם שלש שבעבר הירדן), שדיני ערי מקלט חלים על כל ששת הערים.

ונקודה זו חוזר ומדגיש הרמב"ם בהלכה הג', דכשם שהוא בהמ"ע דהפרשת ערי מקלט, שהמצוה היא בארץ ישראל דוקא (והבדלת ג' ערים בעבר הירדן היא כעין טפל ודבר נוסף), עד"ז מצינו בדין קליטתן - ש"הודיענו משה רבינו שאין שלש שבעבר הירדן קולטות עד שיובדלו שלש שבארץ כנען", ודין זה אינו בכלל הלימוד שבתחילת ההלכה "שש ערי מקלט תהיינה לכם", שאין כל אחת משש ערי מקלט קולטת עד שיובדלו כולן - אלא הוא דין מיוחד בערי מקלט שבעבר הירדן.

כלומר: הדין הראשון שבהלכה זו - "אין אחת מערי מקלט קולטת עד שיובדלו כולן" - הוא, שדין קליטת ערי מקלט הוא רק כשישנן כל ששת ערי מקלט, דכל ששת ערי מקלט הוי כמו חפצא אחת, ולכן אם

חסרה אחת מהן אין דין קליטה בכולן, ודין זה שווה בכל שש ערי מקלט, הן אותן שבארץ כנען והן אותן שבעבר הירדן.

ואח"כ מוסיף הרמב"ם עוד הלכה - "והודיענו משה רבינו שאין שלש שבעבר הירדן קולטות עד שיובדלו שלש שבארץ כנען" - דכיון שכל עיקר מצות הפרשת ערי מקלט נוהגת רק בארץ ישראל (והיא מהמצות התלויות בארץ), לכן א"א שיחול דין ערי מקלט על אותן שבעבר הירדן רק לאחר שישנן השלש שבארץ כנען (שהפרשתן הוי עצם המצוה, "שלש ערים תבדיל לך"). וזהו גם החידוש בדין זה לגבי התלות של כל שש ערי מקלט זב"ז, דשם תלויים זב"ז רק לענין דין קליטתם, משא"כ בנוגע לאותן שבעבר הירדן, שאין הכוונה רק בדין קליטתם, אלא שאין כאן חלות שם ערי מקלט כל זמן שלא נבדלו אותן שבארץ כנען.

וי"ל דנפק"מ לענין הנודר "מערי מקלט שהיו קודם שנכנסו לארץ".

והנה ע"פ הנ"ל - שקודם הבדלת אותן שבארץ כנען לא חל שם עיר מקלט - יש לעיין מה הי' תוכן דמעשה משה בהבדלת ערי מקלט שבעבר הירדן.

ויש לבאר זה בשני אופנים :

(א) ההבדלה היתה הכנה בעלמא (שבחר את הערים ותחומיהן, ואולי גם כיוון את הדרכים), דאף שלא הי' בזה קיום מצוה ולא חלות שם עיר מקלט, מ"מ הי' כמו הכנה והכשר לקיום מצות ערי מקלט לאחר זמן.

(ב) אף שקודם הבדלת אותן שבארץ כנען לא חל שם עיר מקלט, הרי לאחר שיהושע הבדיל את הג' שבארץ כנען חל שם עיר מקלט על אותן שבעבר הירדן בדרך ממילא מצד הבדלת משה, ונמצא, שמעשה משה פעל שיובדלו כערי מקלט, אלא שחלות הדבר לא היתה עד אחרי זמן יהושע [ואולי יש לומר יתירה מזו - שלאחרי שהבדיל יהושע ג' שבארץ כנען, חל שם עיר מקלט על הג' שבעבר הירדן למפרע מזמן הבדלת משה].

והנפק"מ בפועל בין שני אופנים אלו : לאופן הא' הי' יהושע צריך להבדיל עוד פעם את הערים שבעבר הירדן לאחר שבהבדיל אותן שבארץ כנען, שרק אז חל עליהם שם עיר מקלט, וכן פירשו מפרשים (תולדות אדם לספרי) דברי הספרי (ריש פ' מסעי) "מנין שצוה משה את יהושע להפריש להם ערי מקלט כו'", דהיינו "שצוה משה את יהושע שהוא הוא יפריש כל ששה ערים שגם אותם שבעבר הירדן לא

היו קולטים עד שהפריש יהושע כל שש ערים": משא"כ לאופן השני, לא הי' צ"ל עוד הבדלה ע"י יהושע, אלא לאחר הבדלת יהושע חל שם עיר מקלט עליהם (למפרע?) ע"י הבדלת משה.

ויש לומר, שבזה פליגי רש"י והרמב"ם, ובהקדם השינוי בין לשון הרמב"ם ולשון רש"י: ברמב"ם הלשון "אמר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה", והוא לשון הגמרא במכות (כ, א): אבל רש"י (ואתחנן ד, מא) שינה מלשון הש"ס וכ' "מצוה שאפשר לקיימה אקיימנה".

והחילוק בין ב' לשונות הנ"ל: הלשון "באה מצוה לידי" מדגיש אפשריות קיום המצוה מצד הגברא ("באה . . לידי"), משא"כ הלשון "מצוה שאפשר לקיימה" מדבר על האפשריות מצד החפצא, "מצוה שאפשר לקיימה". וזהו תוכן החילוק בין שני אופנים הנ"ל: לאופן הא' שמעשה משה הי' רק הכנה בעלמא, הרי מעשהו נקרא בשם "מצוה" רק מצד הגברא, שהוא הי' עסוק ב(הכנה ל)דבר מצוה, אבל מצד החפצא לא נפעל עדיין גדר של מצוה; משא"כ לאופן הב' הרי חל שם "מצוה" על מעשה משה גם מצד החפצא, כיון שהוא הבדיל ערים אלו לערי מקלט (אלא שלא חל בפועל עד לאחר שיהושע הבדיל אותן שבארץ כנען).

ובזה פליגי רש"י והרמב"ם - דרש"י ס"ל שמעשה משה פעל שיחול עליהן שם עיר מקלט (אלא שהחלות בפועל היתה אח"כ בימי יהושע), ולכן כ' "מצוה שאפשר לקיימה אקיימנה": משא"כ הרמב"ם ס"ל שהי' רק הכשר בעלמא, ולכן נקט לישנא "הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה". עכ"ל בלקו"ש.

והנה כמה דברים אינם מובנים בשיחה זו:

(א) מקשה ב' קושיות וז"ל: "הרי א' הרמב"ם הוא ספר "הלכות הלכות". (ב) למאי נפק"מ להלכה השקו"ט למה הבדיל משה רבינו את שלש הערים בעבר הירדן". עכ"ל. ולכאורה ה"ז רק קושיא אחת, שהרי פירוש הקושיא הראשונה שהרמב"ם הוא ספר "הלכות הלכות", הוא שלכא' אין נפק"מ להלכה השקו"ט למה הבדיל משה רבינו את השלש ערים בעבר הירדן, וא"כ למה כותבו הרמב"ם, כשתוכן ספרו הוא רק "הלכות הלכות", וא"כ מה מוסיף בקושיא הב'. ולכא' הו"ל לכותבו בהשמטת המספרים א' וב' כ"א בהמשך אחד, ואז הי' מובן הקושיא בפשטות.

(ב) בהקטע המתחיל "ונקודה זו חוזר ומדגיש..." - בפשטות כשכותבים לשון כזה הכוונה שהנקודה שכתב לפני"ז (ונקודה זו) חוזר ומדגיש, אבל כאן לכאור' קאי לא אלפניו, כ"א אלפני פניו, שהרי תחלה כתב שהרמב"ם קמ"ל שמצות הפרשת ערי מקלט היא מצוה התלויה בארץ, ואח"כ מוסיף שהרמב"ם משמיענו שאעפ"כ בפועל היו שש ערים, ג' בארץ כנען וג' בעבר הירדן, ובהמשך לזה כותב בהשיחה "ונקודה זו חוזר ומדגיש הרמב"ם בהלכה ג', דכשם שהוא בהמ"ע דהפרשת ערי מקלט, שהמצוה היא בא"י (והבדלת ג' ערים בעבר הירדן היא כעין טפל ודבר נוסף), עד"ז מצינו בדין קליטתן...", הרי שזהו המשך להפרט הראשון שכתב תחילה שהמצוה היא בא"י, ולא להפרט השני, שגם בעבר הירדן היו ערי מקלט בפועל - וא"כ צלה"ב איך מתאים לומר ע"ז "ונקודה זו...", שהרי מה שחוזר ומדגיש הרמב"ם אינו נקודה זו, שכתב תיכף לפני"ז, כ"א הנקודה שכתב לפני פניו.

(ג) בקטע זה כותב "עד"ז מצינו בדין קליטתן - ש"הודיענו משה רבינו שאין שלש שבעבר הירדן קולטות עד שיובדלו שלש שבארץ כנען, ודין זה אינו בכלל הלימוד שבתחלת ההלכה..." - שמוזה נמצא שמה ש"הודיענו משה רבינו שאין ג' שבעבר הירדן קולטות עד שיובדלו שלש שבארץ כנען" הוא גדר בדין הקליטה (שהרי כן כותב בפירוש "עד"ז מצינו בדין קליטתן - ש"הודיענו משה רבינו..."), אבל לפועל כותב אח"כ שאין זה דין בהקליטה, כ"א זהו דין חדש הנוגע לחלות שם בערי מקלט שבלא הג' שבארץ כנען אין כאן חלות שם בערי מקלט. ואדרבה: זה שכתב הרמב"ם לפני"ז ש"אין אחת מערי מקלט קולטת עד שיובדלו כולן", זהו דין בקליטה, אבל מ"ש ש"אין שלש שבעבר הירדן קולטות עד שיובדלו שלש שבארץ כנען" אינו דין בקליטה, כ"א בדין חלות שם ערי מקלט.

ומפורש הדבר בהקטעים שלאח"ז, ששם כותב בזה"ל "הדין הראשון שבהלכה זו - "אין אחת מערי מקלט קולטות עד שיובדלו כולן" - הוא, שדין קליטת ערי מקלט הוא רק כשישנן כל ששת ערי מקלט . . ואח"כ מוסיף הרמב"ם עוד הלכה - והודיענו משה רבינו שאין שלש שבעבר הירדן קולטות עד שיובדלו שלש שבארץ כנען . . שאין הכוונה רק בדין קליטתם, אלא שאין כאן חלות שם ערי מקלט כל זמן שלא נבדלו אותן שבארץ כנען". עכ"ל - הרי מפורש שאי"ז דין בקליטתן, וא"כ קשה איך כותב בתחלה "עד"ז מצינו בדין קליטתן -

ש"הודיענו משה רבינו שאין שלש שבעבר הירדן קולטות עד שיובדלו שלש שבארץ כנען"..."?

(ד) בנוגע להקושיא למאי נפק"מ להלכה השקו"ט למה הבדיל משה רבינו את שלש הערים בעבר הירדן, נמצא מהשיחה שהתירין הוא שהרמב"ם אכן משמיענו הלכה, והוא, שהפרשת משה רבינו את השלש ערים לא פעל שום חלות על הערים, גם לא שאח"כ יחול עליהם שם ערי מקלט, כ"א ה' רק הכשר בעלמא, וזה נוגע להלכה שיהושע ה' צריך להבדיל עוד פעם את הערים שבעבר הירדן לאחר שהבדיל אותו שבארץ כנען (או הנפק"מ שבהערה 39). והרמב"ם משמיענו דין זה ע"י שנקט הלשון "אמר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה", ולא נקט הלשון כרש"י "אמר משה מצוה שאפשר לקיימה אקיימנה". כפי שמסביר בארוכה החילוק.

אבל צ"ע בזה, כי בעצם אין שום משמעות מהלשון "הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה", שזהו רק הכשר בעלמא, ואדרבה: הלשון משמע בפירוש שאכן קיים מצוה, וכפשטות פירוש המילול "באה מצוה לידי ואקיימנה", אלא כוונת השיחה היא, שכשמשווים ב' הלשונות (של רש"י ושל הרמב"ם) זה לזה, אז רואים החילוק, וא"כ איך אפ"ל שהרמב"ם משמיענו הלכה זו ע"י כתיבת לשון זה, הרי בפשטות בלשון זה כשלעצמו אין שום משמעות להלכה זו?

וי"ל בכהנ"ל שפירוש השיחה הוא: לאחר שמקשה הג' קושיות על הרמב"ם מוסיף להקשות שמ"ש הרמב"ם "ולמה הבדילן, אמר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה", אינו הלכה, ולמה כתבו הרמב"ם בספרו שהוא "הלכות הלכות".

אבל באמת מסתבר שלפעמים כשכותבים איזה הלכה, אם יש סתירה בולטת (לא ממקום אחר, כ"א) מעצם הלכה זו, צריכים לתרצה, כי באם אין מתרצים אותה, הרי כאילו שברור שאין ההלכה כן, ובמילא יש מקום לתרץ הקושיא גם בספר "הלכות הלכות". בסגנון אחר: אם אין מתרצים קושיא זו נשאת ההלכה שכתב תחלה רופפת, וכדי לחזק ההלכה מוכרחים לתרץ הסתירה.

וזהי כוונת כ"ק אדמו"ר בהקושיא השני' "למאי נפק"מ להלכה השקו"ט למה הבדיל משה רבינו את שלש הערים בעבר הירדן" - שלא רק שאין בזה עצמו הלכה (שזהו הקושיא הא'), כ"א אין השקו"ט - ז.א. הקושיא (ובמילא גם התירין) - נפק"מ להלכה שלפנ"ז, כי אין

זה קושיא כזו, המחלישה את ההלכה שלפנ"ז, שהרי בפשטות י"ל שאף שג' אלו לא קלטו אז, מ"מ עכ"פ זהו התחלת המצוה באופן שאח"כ כשיהושע יפריש הג' בארץ כנען, יהיו כבר ג' אלו שבעבר הירדן מוכנים, ולכן הבדילם משה, וא"כ אין לומר שמוכרח הרמב"ם לתרץ קושיא זו, ובמילא קשה למה הביא הרמב"ם שקו"ט זה.

ומתרץ כ"ק אדמו"ר כל הקושיות ע"י החידוש שהמ"ע להפריש ערי מקלט הוא מצוה התלויה בארץ, אבל לאידך נמשך מצוה זו גם לעבר הירדן בדרך טפל ודבר נוסף, וזהו פי' ב' ההלכות: תחלה ש"מ"ע להפריש ערי מקלט שנאמר שלש ערים תבדיל לך, ואין ערי מקלט נוהג אלא בארץ ישראל, שמשמיענו שעיקר המצוה והחיוב הוא השלש שבארץ כנען, ואח"כ מוסיף "ושש ערים היו וכו'", שבזה משמיענו שיש דבר נוסף בהמצוה, כטפל והמשך לעצם המצוה, והם הג' שבעבר הירדן.

וממשיך אח"כ (בהקטע "ונקודה זו...") שנקודה זו שישנה בהפרשת ערי מקלט, ישנה גם בגדר קליטת ערי מקלט, וכוונתו ב"נקודה זו" היא לא רק להנקודה שלפני פניו, שהמ"ע דהפרשת ערי מקלט הוא מצוה התלויה בארץ, כ"א לב' הענינים, היינו בין לזה שהיא מצוה התלויה בארץ, וגם לזה שישנו המשך להמצוה, השלש שבעבר הירדן - שכשם שישנם ב' ענינים אלו בגדר הפרשת ערי מקלט, כן ישנם ב' ענינים אלו בגדר קליטת ערי מקלט.

וב' ענינים אלו, הם הב' ענינים שבדברי הרמב"ם: (א) אין אחת מערי מקלט קולטת עד שיובדלו כולן, (ב) שאין שלש שבעבר הירדן קולטות עד שיובדלו שלש שבארץ כנען - היינו, שיש ב' דינים בהעדר הקליטה: (א) דין עצמי שאינו קולט לפי שאינו עיר מקלט (שלא חל עליו שם עיר מקלט בכלל), כי פשוט שאם אינו עיר מקלט אינו קולט, ודין זה הוא מטעם שהמצוה היא מצוה התלויה בארץ, ולכן אותן שבעבר הירדן אינם קולטות מטעם שאינם ערי מקלט, באם לא הובדלו אותן שבארץ כנען, (ב) דין נוסף, כטפל והמשך לדין הא', שגם כשהוא אכן עיר מקלט, אינו קולט, מטעם צדדי, באם לא הובדלו כולם, שזהו דין (בהקליטה), גם באותן שבעבר הירדן, כי זהו המשך וטפל להדין העצמי (שאינו עיר מקלט, ביאם לא הובדלו העיקר, אותם שבארץ כנען).

[כלומר: מ"ש "עד"ז מצינו בדין קליטתן - ש"הודיענו משה רבינו שאין שלש שבעבר הירדן... ודין זה אינו בכלל הלימוד..." ה"ז כאילו

הי' כותב "עד"ז מצינו בדין קליטתן - שיש בזה ב' פרטים: אין אחת מערי מקלט קולטות עד שיובדלו כולן... הודיענו משה רבינו..." , אלא שכותבו בקיצור בהשיחה.]

ואחר שנתבאר שאין שום "ענין" בהפרשת אותן שבעבר הירדן, כי לא רק שאינם קולטים, כ"א שגם אי"ז הפרשת עיר מקלט כלל, כי לא חל ע"ז שם עיר מקלט, עכשיו מובן שהקושיא "ולמה הבדילן" הוא קושיא עצומה וכולטת המחלישה כל ההלכה. כי איך אפ"ל שההלכה היא שאין שום חלות שם עיר מקלט על הג' שבעבר הירדן (שזהו ההלכה שהרמב"ם מחדש, ע"פ ביאור השיחה), דא"כ "למה הבדילן". בשלמא אם הי' חל ע"ז שם עיר מקלט, אין זה קושיא בולטת, כי אפ"ל, כנ"ל, שעכ"פ הכין הערי מקלט, אבל אם אי"ז ערי מקלט כלל, "למה הבדילן", והרי קושיא זו נפק"מ לההלכה שכתב הרמב"ם לפניו, ולכן מוכרח להקשותו.

ומתריך הרמב"ם "אמר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה", שהכוונה בזה, שגם אם לא פעל שום חלות, מ"מ יש בזה "ענין", כי סו"ס ה"ז לכה"פ הכשר למצוה, ובמילא אי"ז סתירה לההלכה הקודמת, שלא פעל כלום בהפרשתם, כי גם אם לא פעל שום חלות, מ"מ יש בזה עכ"פ הכשר מצוה.

ועפ"ז נמצא שהתירוצ' על הקושיא מדוע הרמב"ם מביא שקו"ט זה, כשאין בזה לכאור' שום נפק"מ להלכה, הוא - כי מוכרח הוא לכתוב הקושיא כדי שלא ישאר ההלכה רופפת, ובמילא מוכרח לכתוב התירוצ'.

ומה שכותב להלן בהשיחה שמהרמב"ם נמצא כאופן הא' שם, שהי' רק הכשר בעלמא ולא שום חלות, גם לא באופן שאחר שהפריש יהושע הג' בארץ כנען חל על הג' שבעבר הירדן השם ערי מקלט - אי"ז חלק מהתירוצ' מדוע מביא הרמב"ם השקו"ט, (ז.א. לא כפי שכתבנו בריש דברינו שהתירוצ' איך זה נוגע להלכה, הוא מה שמשמענו הרמב"ם שאין מזה שום חלות כלל - כי אי"ז מספיק לתרץ הקושיא, שהרי מלשון הרמב"ם כשלעצמו אין לזה שום משמעות כנ"ל), כ"א זה כותב בהשיחה כענין צדדי, ולפי האמת, כלומר: לפי האמת כשמשווים לשון הרמב"ם ללשון רש"י רואים שכן ס"ל הרמב"ם, אבל לא שזוהי כל הסיבה שכותב השקו"ט; הסיבה שכותב השקו"ט הוא כי מוכרח הוא לחזק ההלכה ע"י הקושיא.

ויומתק עפ"ז מדוע לאחר שמחדש שבהג' שבעבר הירדן לא חל שם ערי מקלט, ממשיך בזה"ל: "והנה ע"פ הנ"ל - שקודם הבדלת אותן שבארץ כנען לא חל שם עיר מקלט - יש לעיין מה הי' תוכן דמעשה משה בהבדלת ערי מקלט שבעבר הירדן", עכ"ל. ולכאור' הו"ל להקשות קושיא - שלאחר שנתבאר שלא חל עליהם שם ערי מקלט, מדוע הבדיל משה ערים אלו, ולא רק לכתוב שעכשיו "יש לעיין מה הי' תוכן דמעשה משה...".

ועפהנ"ל ה"ז מובן, כי זה כבר מובן ממ"ש לפנ"ז שקושיית הרמב"ם היא שיש סתירה להלכה, "ולמה הבדילן", כשאין בזה שום "ענין". ובמילא מובן מעצמו שהפ"י בתירוצו הרמב"ם ("אמר הואיל ובאה מצוה לידי אקיימנה") הוא, שאעפ"כ יש בזה משום הכשר למצוה, אבל בכ"ז ממשיך בהשיחה ש"יש לעיין" עד כמה יש בזה הכשר, כי יש לבארו בב' אופנים, כפי שממשיך לבאר, אבל אי"ז חלק מהתירוצו, כ"א בירור צדדי היוצא מהשינוי לשונות של רש"י ושל הרמב"ם.



חידוש התלמיד ותיק אף שנאמר כבר בסיני

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חי"ט שיחה לח"י אלול, מבואר בענין כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני, דלכאור' אם זה כבר נאמר למשה מסיני אין זה חידוש, ומקודם מבאר ע"פ מחז"ל שלמשה נאמרו רק הכללים, ונמצא, שמשה לא למד בפועל פרט זה שנתחדש ע"י התלמיד ותיק, אלא שהי' כלול בהכללים שלמד משה. אך אח"כ מקשה דסו"ס הגדר דחידוש אמיתי הוא שלא הי' קודם אפילו לא "בכח", וא"כ אין כאן חידוש שהרי הי' כלול בהעלם בהכללים, ומתרץ שגדר החידוש אינו כ"כ מצד החפצא אלא בעיקר מצד הגברא, כי אופן התכללות הפרט בהכלל הוא כ"כ בהעלם עד שגילוי הפרט מן הכלל הוא כל כולו ע"י יגיעת התלמיד ותיק, שהוא גילה את זה בכח עצמו, ולפיכך נחשב זה כחידוש שלו, עיין שם.

וראיתי בחדא"ג מהרש"א לברכות (נח, א) בענין ברכת חכם הרזים, וז"ל: "למאי דמסיק דאין אוכלוסא פחות מס' רבוא יש בהן ג"כ ששים

רבוא דעות מחולקין, והוא כלל כל הדעות, שעל כן נתנה התורה לס' רבוא במדבר להיות התורה כלולה מכל דעה וחכמה ואין להוסיף עלי', ומה שאחז"ל כל מה שמחדש כל חכם בדורו מסיני הוא, לפי שזה הדבר כבר הי' בדעת אחת מאותן ששים רבוא שהיו בסיני, כי אי אפשר שיהי' עוד דעה אחרת על ששים רבוא. וק"ל".

ולכאורה משמע שמפרש דהגם שלמשה נאמרו רק הכללים, אבל לפועל נתפרטו הכללים ע"י ששים רבוא שהיו במדבר עד שכל חידוש "כבר הי' בדעת אחת מאותן ששים רבוא שהיו בסיני".

ולפי זה לכאורה אין כאן חידוש אמיתי, שהרי כבר התגלה גם הפרט בפועל ע"י א' מששים רבוא במדבר.

ואולי אעפ"כ נקרא חידוש של תלמיד ותיק, כי זה שהוא הוציא פרט זה מן הכלל לאחר אלפי שנים - שהוא לא קיבל הפרט כ"א הכללים - ה"ז בגדר חידוש, כמבואר בשיחה.



איסור עשיית צורה בעיור מנורה

הרב חיים רפופורט

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

בלקו"ש חכ"ה עמ' 309 בשוה"ג דן רבינו ע"ד האיסור לעשות צורות של החיות שבמרכבה העליונה (ראה טושו"ע יו"ד סקמ"א ונו"כ), ומצדד ליישב המנהג שנהגו בכו"כ בתי כנסיות וכו' שנמצא בהם "ציורי פני ארי' ופני נשר על הפרוכת דארון הקודש ועל המעיל וכתר דס"ת", ע"ש.

ובסוף דבריו הקדושים כתב בזה"ל:

"ויתרה מזה מצינו - שהרמב"ם צייר מנורה בת ז' קנים וכפתורי' וגביעי' (ולא שהורה לקטן איך לציירה - מדלא הזכיר זה). ואכ"מ".

ולא זכיתי להבין מאי שייטיה דצורת המנורה להכא, ומה רצה רבינו להוכיח מזה:

הלא: א. הלא לא מצינו שום איסור בעיור צורת מנורה בתמונה (בכתב), כי אם בעשיית (כלי ב) תבנית מנורה [משא"כ בדמות החיות שבמרכבה שאסור גם לצייר את דמותם בתמונה שבכתב]. ב. כתב

הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ז ה"י) דאפילו בתבנית מנורה "עושה הוא מנורה כו' שאינה של מתכת אע"פ שיש לה שבעה קנים". ועפ"ז פשוט שציור דמות המנורה (בדיו ועל הנייר) מותר לגמרי.

ועל פי זה צ"ב:

(א) מהי הסברה וההו"א שהרמב"ם ימנע מעשיית ציור המנורה בעצמו (ויעשנה ע"י קטן)?

(ב) מהו הקשר וההשוואה בין צורת המנורה בכתב (שהיא מותרת בלי שום פקפוק) לציור דמות החיות שבמרכבה בכתב שבענין זה נחלקו הפוסקים וישנם צדדים לכאן ולכאן (כמבואר בהערה שם)*.



אין כותבין פרוזבול אא"כ יש ללוה קרקע

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חכ"ד (עמ' 316) מבאר כ"ק אדמו"ר מעלה בעשיית פרוזבול אצל רב וכיו"ב ולא רק אמירת נוסח הפרוזבול לפני ג' אנשים, משום דפרוזבול אין מועיל אא"כ יש קרקע כ"ש ללוה, והדין הוא דאם אין קרקע ללוה מזכה לו המלוה קרקע כ"ש, ולכן הרב או א' מהאנשים כשרים שהוא מצרף אצלו אם יש להם בית משל עצמם, "איז גרינג צו באווארענען אז דער לווה זאל האבן קרקע - דורך דעם וואס דער רב וועט מקנה זיין די חתומים אויפ'ן שטר קרקע כ"ש".

ויש להעיר, דאף שהל' בהשיחה הוא "מקנה זיין די חתומים אויפ'ן שטר", הרי זה לכאור' בשם המושאל - דהא הקנאת הקרקע להלוה צ"ל קודם החתמת המלוה על הפרוזבול כי בעינן שללוה יש קרקע בשעת כתיבת הפרוזבול - והכוונה היא אלו שיהיו חתומים על השטר.

עוד יש להעיר דבפשטות הכוונה שמקנה קרקע כ"ש להחתום על השטר פרוזבול שהוא המלוה, והוא בפניו ולכן א"צ לזכות ע"י אחר, אמנם אחר כך צריך המלוה לזכות להלוה שאינו שם ע"י אחר וכמבואר בשו"ע אדה"ז סוף הל' הלואה, וא"כ לכאורה הרב וכיו"ב שיש לו

(* ראה גליון ר"ד עמ' כד שכבר הקשו זה אז בשעתו ונשארו בצ"ע. המערכת.)

קרקע משלו יכול לזכות ג"כ להלווה ע"י אחר בלי אמצעות המלווה? ואולי באופן הנ"ל בלקו"ש קל יותר שהב"ד עושה הכל מקנה קרקע להמלווה וגם מה שהמלווה מזכהו להלווה הוא ע"י שהב"ד נותן סודר להמלווה כדי שתמורתו יקנה הקרקע להלווה.



בענין עמידת הספינה ע"י אדה"ז לקידוש לבנה [גליון]

הרב שניאור זלמן פרקש

משפיע בישיבה גדולה חב"ד ב.א. ארגנטינה

בגליון הקודם (עמ' 33) הקשה הריל"ג (בשוה"ג והוכפל גם בסוף הערתו) וז"ל: "צ"ע הטעם שאדה"ז לא רצה לברך ברכת קידוש החודש רק כאשר האני' תעמוד, לכאורה בהל' ק"ש סי' סג ס"ד כותב אדה"ז: אם יושב בעגלה א"צ להעמידה, ועד"ז בהל' תפלה סי' צד ס"ו". עכ"ל.

להעיר מלקו"ש חל"א (עמ' 49) דמשמע בטעם העמדת הספינה ע"י אדה"ז הוא "בכדי שיוכל לקדש את הלבנה מעומד ובישוב הדעת". והנה אף שנקט לשניהם; (א) מעומד, (ב) ישוב הדעת, מ"מ צ"ל שהעיקר מטעמא ד"ישוב הדעת", וכן משמע גם משיחת י"ט כסליו תשכ"ד (ס"ד ב'שיחות קודש') "שהעמיד הספינה כדי שיוכל לקדש הלבנה בהתבוננות ובמנוחת הנפש בכוונה", ומביא ראיה לזה מן הדין דאין מפליגין בספינה ג' ימים קודם השבת כדי שתתישב דעתו לפני השבת. דמזה משמע דבעת נסיעת הספינה (לכה"פ בג"י הראשונים) הרי זה מבלבל. וכן הוא להדיא ג"כ בשיחת ש"פ מקץ תש"נ (בהערה 24) שנקט להדיא בטעם עצירת הספינה משום ישוב הדעת ובלבול הכוונה הנגרמת עקב היות הים מקום סכנה, ומבאר דלכן יורדי הים כשעלו מברכים ברכת 'הגומל'.

כ"ז הוא דלא כפי שמשמע מפשטות הסיפור (כפי שאכן הבין הריל"ג), שטעם העמדת הספינה היתה משום דין עמידה ד'קידוש לבנה'. דהנה דין עמידה בקידוש לבנה הוא מהגמ' (סנהדרין מב, א) ושם איתא דקידוש לבנה הוא ענין קבלת פני שכינה "אמר אביי הלכך נמרינאו מעומד", ופרש"י שם: "הואיל ומקבל פני שכינה הוא, מעומד בעי לברוכי מפני כבוד שכינה שהוא מקבל". דבהשקפה ראשונה משמע דחיוב עמידה בזה הוא, שלילת הישיבה, דהיינו עמידה של

כבוד בניגוד לענין ישיבה של היפך הכבוד. ואכן מטעם זה גרידא אין שום צורך לשלול ההילוך. ולא היה זה טעמו של אדה"ז בהעמדת הספינה. אלא כפי שמוכח מן השיחות שציינתי לעיל שהיה זה מצד ישוב הדעת וכו'.

והנה בהאי הלכתא דעמידה בתפלה (ש"ע סי' צד) שהובאו פרטי הדינים בנוגע למתפלל שמו"ע (בעמידה) כשמהלך בדרך או נוסע, אף שבתחילה נקט רביה"ז שם (ס"ה): "היה רוכב על החמור א"צ לירד ולהתפלל. . . אלא מתפלל דרך הילוכו. . . וכן אם היה בספינה או ע"ג קרון אם יכול לעמוד עומד, ואם לאו יושב במקומו ומתפלל", מ"מ בהמשך הדברים בכותבו דין ברכת 'אבות' דצריך לעמוד (ושם אכן פ"י שלא יהא מהלך), כדי שיוכל לכוין דעתו כתב: "לכן צריך לעכב הבהמה שלא תהלך עד שיגמור ברכת אבות". דיל"ע בהא שבתחילת הענין נקט רבינו ג' דוגמאות: א. רוכב על חמור. ב. בספינה. ג. ע"ג קרון. משא"כ בהמשך הסעיף כשמביא שיטת הי"א דצריך לעמוד מהילוכו בברכת אבות, נקט רק את הדוגמא של בהמה (שכולל לכאור' גם חמור ויושב בקרון) ולא נקט ספינה. ואף שאפ"ל דה"ה ספינה, מ"מ למיחש בעי. אלא מחוורתא כנ"ל.

ע"פ הנ"ל יובן ג"כ הא דיש להק' לכאור' מתוד"ה 'ספינה' (בבא מציעא ט, ב) שמבאר דין כבוד ת"ח המהלך, וכתבו שם דרכוב כמהלך דמי אע"פ שהבהמה מוליכה אותו, ולגבי דין 'חצר המהלכת' אמרינן דדבר שאחרים מוליכין אותו ואינו מהלך מעצמו אינו נחשב חצר המהלכת, ולכן ספינה אינה נק' מהלכת, משום ד"מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטו לה". ואם טעם עצירת הספינה ע"י אדה"ז היתה משום 'דין עמידה' גרידא, הרי גם בעמידה על רגליו ללא עצירת הספינה - לעמידה מוחלטת תחשב! (כמו לענין שמו"ע הנ"ל). אלא באם נבאר שבעצירה היה גם (כמבואר בשיחות שם) משום ישוב הדעת וכו', הרי זה תלוי בכל דבר לפי ענינו, ואם חסר בישוב הדעת בעת הילוך הספינה אין זה משנה אם ע"פ דין נחשבת הילוך הספינה כעומד. דויל בתר טעמא ובזמן שהספינה מהלכת חסר בישוב הדעת.



חסידות

הערה באגה"ק סי' כח

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

איתא באגה"ק סי' כח (קמח, א): "והיא ג"כ עת רצון המתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה בעת פטירת צדיקי עליון . . . כנודע שכל עמל האדם שעמלה נפשו בחייו שלמעלה בבחי' העלם והסתור ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה בפטירתו". עכלה"ק.

להעיר מס' 'אור החמה' (פר' בא) בשם הר' אברהם גלנטי: "ונקרא הילולא כי ביום פטירתו יתנוצצו ויתעוררו כל התורה והמצות שעסק בהן ועל ידם נעשה יחוד גדול למעלה".

ובספר 'קִינַת סְתָרִים' על מגילת איכה מהר"א גלנטי עה"פ "נחלתנו נהפכה לזרים" (איכה ה, ב): "כי בשעת פטירת הצדיק מתעוררים כל מעשיו שעשה בעולם וכל התורה שעסק בה וכל הייחודים שייחוד בתורתו ובמעשיו כולם חוזרים ומתחדשים והוא בסוד הילולא רבה דרשב"י".



בענין טעמי הבריאה

הרה"ת מיכאל חנוך גאלאמב
משפיע בישיבת תות"ל 770

א. במאמר ד"ה 'השם נפשנו' ה'תשכ"ד שי"ל לאחרונה מבואר ההפרש בין ב' הענינים ד"נעוץ סב"ת כו"ו ו"סוף מעשה עלה במח"ת". והענין בקצרה: בס"ג [ענין הא'] מבואר שנעוץ סב"ת כו"ו קאי על ראשית וסוף ההשפעה שבין המשפיע להמקבל אבל לא על המשפיע והמקבל עצמם. ובס"ה מבואר [ענין הב'] שסוף מעשה כו"ו קאי (לא על ההשפעה כ"א) על המשפיע והמקבל עצמם, כי סוף מעשה הכוונה על קבלת ההשפעה (לאחר שיצא מידי המשפיע) וזה עלה במח' תחלה אצל המשפיע עצמו קודם (וסיבה) להתחלת ההשפעה. וכל זה מיוסד על המבוי בתער"ב ח"ב (ד"ה אחת שאלתי תרע"ה) עמ' א'ק"ז ואילך, ע"ש באורך.

וכשמדבר בענין הא', נעוץ סב"ת כו' - מוסיף (בס"ד) בפרטיות יותר שבוה יובן מה שמצינו בכתבי האריז"ל שני טעמים בכוונת הבריאה. שבע"ח בתחלתו מובא הטעם (הא'): "שיתגלו שלימות כוחותיו כו'". ואילו בע"ח שער הכללים שם מדובר בענין העקודים, מובא הטעם (הב'): "כדי להיטיב לברואיו ויכירו גדולתו כו'".

ומבאר שאין זה ב' טעמים שונים, כ"א רק שהטעם (הא') שיתגלו כו' הוא "בתחלתן", בראשית ההשפעה, כשעדיין אין כלים לקבל (ואינו בערך קבלה). אך הטעם (הב') כדי להיטיב כו' נאמר בעקודים שבו הוא התחלת הווית הכלי, וכבר ניכר המכוון של ההשפעה, שהוא כדי להיטיב למקבלים כו'.

אך הנה כל זה הוא עדיין בגדרי ההשפעה - ראשיתה וסופה, וזו נעוצה בזו ולכן הובא בהמאמר בס"ג וד' לבאר ענין נעוץ סופן בתחלתן כו'. אך לאחרי זה, בסעיף ה' ממשיך לבאר (ענין הב') הענין דסוף מעשה, היינו קבלת ההשפעה, עלה במח' תחלה כו' ע"ש.

ב. ויש להעיר, דלכאורה צריך ביאור, הלא בעקודים כבר התחילה הווית הכלי, שהוא ענין קבלת ההשפעה (לכאורה), ומדוע נכלל זה בענין הראשון (נעוץ סב"ת כו') שהוא ענין בההשפעה עצמה טרם קבלתה (כנ"ל).

אלא שמובן בפשטות שלא נאמר על עקודים סוף מעשה, שה"ה רק התחלת הווית הכלי, וגם בזה גופא כלי א'.

וההסברה בזה מובן (גם) מהמשל המובא בהמא' שאמר רהמ"ס לרשב"י "זכאה מאן דמליל על אודנין דשמעין כו'", דגם כאן יש לשאול הלא מבו' במעלת ענין אותיות הדיבור (כלים) ששרשם בקדמות השכל ולכן ביכלתם להוסיף בהשגת המושכל באורך רוחב ועומק (כמבו' בד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט באורך), ולא אמרינן שזהו דוקא כשיש אודנין דשמעין, דגם עצם הדיבור פועל פעולתו בתוס' השגה וחדוש כו', היינו שגם בדיבור עצמו כבר יש מעלת הכלי, ואעפ"כ אמר רהמ"ס שצ"ל אודנין דשמעין.

אלא ע"כ שאין אותיות הדיבור בחי' סוף מעשה וקבלת ההשפעה בפועל. והביאור בזה שהדיבור למרות מעלתו בענין האותי' שהו"ע המקבל, מ"מ הר"ז בחי' המקבל שבהמשפיע עצמו, ואין זה המקבל. והיינו כי סוף מעשה, מקבל השפעה, היינו הזולת בפועל (האודנין דשמעין).

ועפ"ז מוכן גם, שלמרות שגם בעקודים התחיל כבר הווית הכלי, עכ"ז אין כאן ברואים בפועל באופן דזולת וסוף מעשה, ואינו אלא שנתגלה המכוון של ההשפעה, אבל עדיין אין זה סוף מעשה וקבלת השפע בפועל (וכמו אותי' הדיבור טרם ה"אודנין") עד שיגיע למטה מטה (כנ"ל עי"ש בסוף ס"ד).

[ובזה יובן גם מה שמביא (אח"כ בס"ה) ענין שרש הכלי קודם לאור בתור דוגמא לענין סו"מ עבמח"ת (ולא שזהו הענין עצמו) והוא בהמשך להדוגמא מענין הצמצום שקדם לאור (עי' תער"ב עמ' א'קכ), והיינו משום שאין הצמצום והכלי הבחי' דמקבל שבסוף מעשה ממש, כ"א שעל ידם מגיעים להמקבל ובל' המא' בתער"ב שם: "קדם שם הצמצום לפי שהכוונה בהגילוי הוא שיהי' בבחי' פנימי וזהו ע"י הצמצום דוקא..", הובא בד"ה הנ"ל (קרוב לסוף ס"ה, קודם חלקי האחרון)].

ג. אמנם כל הנ"ל הוא בד"ה השם נפשנו ובהמשך תער"ב הנ"ל. אבל בלקו"ש ח"ו (עמ' 18-19) נמצא שינוי בכ"ז, ודורש עיין:

בס"ז של השיחה מבאר ב' ענינים ו"מעלות" בהמשכת אלקות למטה בתחתונים: בסעיף קטן א' מבאר שהמעלה היא מה שמתגלה תוקף הבל"ג של האור א"ס שמאיר עד למטה מטה. ובס"ק ב' מבאר שהמעלה היא (לא רק תוקף הבל"ג של האור כ"א נוסף ע"ז) גם האמתיות שבאלקותו ית' שגם הנבראים התחתונים מכירים בו ית' שזהו הענין דקבלת ההשפעה, סוף מעשה שעלה במח' תחלה (וראה שם הע' 57).

ועל הענין דס"ק ב' סוף מעשה, מביא בהערה 55 ב' הטעמים שבכתבי האריז"ל לגלות כו' להיטיב כו' ומציין לד"ה השם נפשנו הנ"ל.

והדבר דורש ביאור:

א) הלא הטעם שבכתבי האריז"ל משתייך לענין הא' נעוץ סב"ת כו' ולא לענין סוף מעשה כנ"ל (הביאור דס"ק זה הב').

ומעין זה: ב) מחלק הטעם שבשער הכללים גופא לב' חצאים: כדי להיטיב כו' (חצי הא') ויכירו (חצי הב') ומבאר שהענין דיכירו קאי על קבלת ההשפעה ושזה "נשלם בהאצלת בחי' עקודים" ע"ש בסיום ההע', ומציין לד"ה השם נפשנו דידן וצ"ע כי בד"ה הנ"ל ובהמשך

תער"ב (שעליו מיוסד), כ"ז שייך לענין ההשפעה עצמה (ולא קבלתה) והיינו שה"להיטיב לברואיו ויכירו" קאי על המכוון של המשפיע שהוא משפיע בכדי להיטיב לברואיו ובכדי שיוכלו הם להכיר בגדולתו, אבל לא שישנו כבר ענין ההכרה דסוף מעשה בפועל (וכנ"ל בענין דיבור עצמו טרם האודנין דשמעין). וראי' לזה דהא גם מצד ענין ה"להיטיב" כ' בהמא' שהוא להיטיב למי דלית לי' מגרמי' כלום (היינו למטה מטה כנ"ל).

ג) וגם לאידך, אם נאמר שכבר יש הענין ד"יכירו" בפועל גם בעקודים מעין וברוגמת בחי' "סוף מעשה", א"כ מדוע נא' טעם זה רק לעקודים ולא בשייכות לכללות ההתהוות. דהלא באם הוא בבחי' סוף מעשה, הרי זה צ"ל עלה במח' תחלה, היינו שהוא הטעם העיקרי וסיבת כל סדר השתל', ואעפ"כ נא' רק בשייכות לעקודים (דבשלמא מצד הכלל דנעוץ סב"ת כו' הגם שהטעם דלהיטיב הוא הפנימיות דהטעם דלגלות, מ"מ אינו נגלה טעם זה עד שיש התחלת מציאות הכלים, והיינו בעקודים. אבל מצד הכלל דסוף מעשה במח"ת, אינו רק בחי' הפנימיות כ"א עלה תחלה והוא הסיבה ראשונה לכללות כל הגילויים, וע"ד שאמרינן בענין דירה בתחתונים שמייחסים זה לעצמותו ממש, [וכמבו' בהמשך תרס"ו שענין דירה בתחתונים הו"ע סוף מעשה כו'].]

ד) ועוד ענין צריך ביאור באופן ביאור הזהר "בגין דישתמודעון לי", במ"ש שהכוונה בלשון זה הוא שיהי' גילוי אבל אינו נוגע ענינו של המקבל. כן משמע גם בריש המשך תרס"ו, אבל בתער"ב שם (עמ' א'ק"ט) משמע באופן הפוך וזלה"ק: "אמנם באמת מש"כ להוציא שלמותו ית' ה"ז ג"כ שהנבראים ידוע שלמות כוחותיו . . וכמ"ש בזהר בא דמ"ב בגין דישתמודעון ב'..." אשר המשמעות הוא שמביא ראי' לדבריו שנוגע המקבל (ולא רק שיתגלו כפי משמעות ל' הע"ח לבד) וצ"ע.

ושמא י"ל שכל ההערה נכתב רק באופן כללי, ושהענין דיכירו שבעקודים הוא רק בדוגמת הענין דסוף מעשה, ולפרטי הענינים מציין לד"ה הנ"ל (והביאור בהזהר בגין כו' שמא הוא בהתאם להמשמעות במקומות אחרים כמו בהמשך תרס"ו ועוד). ועדיין צריך עיון גדול.



האריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים

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

באגרת התשובה פ"ד (צג, ב) נאמר: "והאריכו ימיהם (ושניהם) [ושנותיהם] בנעימים" עכ"ל.

והנה בתניא דפוס שקלאב תקס"ו באגרת התשובה (ה, א) אכן נאמר כך: "והאריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים" עכ"ל, ולפי"ז מיותר הסוגריים והחצאי ריבוע שהוסיפו אח"כ, וכנראה שלפניהם היה איזה דפוס שנאמר 'שניהם' ולכן תיקנו זאת בחצ"ר בלבד.

בתניא מהדורא קמא (עמ' תקו) נאמר: "ואעפ"כ האריכו ימים ושנים". וכנראה שאח"כ במהדורא בתרא הפך רבינו הזקן מ"מים ושנים" ל"ימיהם ושנותיהם".

והנה בצילום גוכתי"ק כ"ק אדמו"ר האמצעי[?] עם תיקונים בגוכתי"ק כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע של אגה"ת (נדפס באגה"ת עם מ"מ ליקוט פירושים וכו' בתחילתו) כתוב (בעמ' ג): "והאריכו ימיהם ושניהם בנעימים", ויתכן שמפני זה תיקנו זאת אח"כ בחצ"ע וחצ"ר. ברם בדפוס שקלאב תקס"ו הנ"ל נאמר בהדיא 'ושנותיהם'. וכ"ה נמי בדפוס ווילנא תרל"ב (מג, ב) [שאר דפוסים טרם בדקתי].

ב. באגרת תשובה שלפנינו יש סוגריים רק בחצאי עיגול ולא בחצאי ריבוע, משא"כ בתניא ושער היחוד והאמונה רובם ככולם הם חצאי ריבוע, אולם באגרת התשובה מהדורא בתרא שנדפסה לראשונה ע"י כ"ק אדמו"ר הזקן בעצמו בדפוס שקלאב תקס"ו אכן כל הסוגריים המה בחצאי ריבוע כמו בשאר חלקי התניא וכן הוא נמי בכת"י האגרת התשובה הנ"ל, ולא בחצאי עיגול ע"ש. - ולפי"ז לכאור' היו צריכים לתקן זאת בדפוסים שלנו לחצ"ר. וצ"ע.



כמה דיוקים (בדרך אפשר) בספר התניא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בספר התניא פ"ה איתא: "...לכן נקראת בשם לחם ומזון הנפש כי כמו שהלחם הגשמי זן את הגוף כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו..."

ולהעיר, שבפ"ח הלשון: "וגם אח"כ הרשימו ממנו נשאר דבוק בגוף להיות כי מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו", ולא "כבשרו".

ב. וגם יש להעיר על מה שכתב רבינו בפ"ח: "כי מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו". מה נוגע שזה תיכף להרשימו שנשאר דבוק. ולכאורה כן הענין גם אם לא נעשה תיכף. ועוד לכאורה אין טבע העיכול בכל המאכלים שוה. שהרי יש מאכלים שקלים להתעכל ויש מאכלים שאין קלים כל כך להתעכל. וממילא גם הדם והבשר שנעשה מהם לא נעשה תיכף, וכמו שרבינו בעצמו כותב בפ"ה שם בנוגע ללחם: "כשמכניסו בתוכו וקרבו ממש" (ואז, (לכאורה)) "ונהפך שם להיות דם ובשר כבשרו". והרי אין זה תיכף.

ג. ואולי כדאי להעיר על עוד דיוק: בפ"ז כותב רבינו: "אך מי שהוא בזוללי בשר וסובאי יין למלאות תאות גופו ונפשו הבהמית... כי לפי שהי' בשר היתר ויין כשר לכך יכולים לחזור ולעלות עמו בשובו לעבודת ה'... רק שהרשימו ממנו נשאר בגוף..."

אבל בפ"ח הנ"ל שמדובר במי שאכל מאכל איסור בלא הודע לשם שמים, שם כותב רבינו: "וגם אח"כ הרשימו ממנו נשאר דבוק בגוף".

ואולי אפשר לומר שהיות שבפרק ח' מדובר במי שאכל איסור לשם שמים, שזה קל יותר ממי שאוכל איסור למלאות תאות גופו, על כן הרשימו ממנו נשאר רק דבוק בגוף, אבל לא נעשה ממש חלק מהגוף.



מלאכים האומרים קדוש

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בתניא פמ"ט (סט, ב) איתא: "...המלאכים העומדים ברום עולם. . . ואומרים ביראה קדוש כו', כלומר שהוא מובדל מהן, ואינו מתלבש בהן בבחינת גילוי, אלא מלא כל הארץ כבודו - היא כנסת ישראל למעלה וישראל למטה כנ"ל. וכן האופנים וחיות הקודש ברעש גדול וכו' ברוך כבוד ה' ממקומו, לפי שאין יודעים ומשיגים מקומו, וכמ"ש כי הוא לבדו מרום וקדוש".

והנה, אף שבנוסח התפילה נאמר "כולם. . . כולם..." כמה פעמים, הרי לכאן מ"ש "המלאכים העומדים ברום עולם", אין הכוונה בזה לכל המלאכים, אלא רק למלאכים אלו העומדים ברום עולם, שהם השרפים, והם האומרים קדוש, משא"כ מלאכים בדרגא שלמטה מהם (דעשיה - לקו"ת האזינו עד, ד ואילך. דיצירה - לקו"ת שה"ש ה, ב) - הרי הם מהללים בפני עצמם 'ברוך', וכפי שממשך.

(אי אפשר לפרש בנוסח התפילה שמ"ש "כולם עומדים ברום עולם", כולל גם האופנים וחיות הקודש - שכולם ברום עולם, אף שבהם עצמם יש חילוקי דרגות, ואח"כ מחלק ביניהם, דאלו אומרים קדוש ואלו ברוך. - שהרי בהמשך ישיר לזה אומרים: "כולם כאחד עונים באימה ואומרים ביראה: קדוש וכו'", שאלו הם רק השרפים, ורק אח"כ ממשיכים: "והאופנים וחיות הקודש. . . לעומת השרפים").

וצ"ע מה המקור למש"כ ב'הלך והליכוב' כאן ד"יוצר משרתים" היינו מלאכים דיצירה, שגם הם אומרים קדוש.

ב. מ"ש "לפי שאין יודעים ומשיגים מקומו", הרי זה כדאיתא בגמ' (חגיגה יג, ב) "ברוך כבוד ה' ממקומו" - "מכלל ד'מקומו' ליכא דידע ליה". וכ"כ בפירוש מהר"י קרא על אתר (יחזקאל ג, יב), וכן מובא ממחזור ויטרי סי' פח.

וצ"ע מש"כ בפיט אקדמות, באות מ: "מברכין: בריך יקריה. . . מאתר בית שכינתה [היינו התרגום ד'ברוך כבוד ה' ממקומו] דלא צריך בחישותא [שאינן צריך חיפוש]", דבפשטות היינו פירוש הפוך לגמרי - שאין מציינים מהו המקום כי אין צריך חיפוש (דהוא גלוי וידוע, דמלא כל הארץ כבודו).



היכן הקליפות בטלים לאלקות

הת' דוב בער דאלווען

תלמיד בישיבה

בלקו"ת פנחס (עה, ג) כותב וז"ל: "והגם שרואה שם גילוי אלקות ביתר שאת ושם הוא ביטול הנבראים וכמ"ש וצבא השמים לך משתחווים, ואפי' הקליפות וסט"א הם שם בבחי' ביטול דקרו לי' אלהא דאלהיא וכו'", עכ"ל. ויוצא מדבריו לכאו' שרק בעוה"ב שמאיר שם אלקות הנה הקליפות הם בבחי' ביטול, ולכן דוקא שם קרו לי' אלקא דאליא.

ולכאו' צ"ב איך יתאים זה עם המבואר בתניא פכ"ב "כי עיקר ושרש ע"ז הוא מה שנחשב לדבר בפני עצמו נפרד מקדושתו של מקום ולא כפירה בה' לגמרי כדאיתא בגמ' דקרו לי' אלקא דאליא אלא שגם הם מחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו . . ולכן נקראים טורי דפרודא וכו'".

ובאריכות יותר הוא בפכ"ד, שם מבאר דלבושי הנה"ב גרועים מהס"א וקליפה, "כי היא אינה מלובשת בגוף חומרי ויודעת את ריבונה ואינה מורדת בו לפעול פעולתה במשלחת מלאכי רעים שלה שלא בשליחותו של מקום ב"ה ח"ו וכמאמר בלעם לא אוכל לעבור את פי ה' וגו', ואף שנק' ע"ז הא קרו לי' אלהא דאלהיא ואינם יכולים לעבור כלל על רצונו ית' כי יודעים ומשיגים שהוא חיותם וקיומם שיונקים מבחי' אחוריים דאחוריים של רצון העליון ב"ה המקיף עליהם אלא שיניקתם וחיותם שבתוכם היא בבחי' גלות בתוכם להחשיב עצמם אלקות והרי זו כפירה באחדותו, אבל מ"מ אינם כופרים וכחשו לגמרי בה' ולומר לא הוא אלא דקרו לי' אלהא דאלהיא דהיינו חיותם וקיומם הנמשך ויורד עליהם מרצונו ית' ולכן אינם עוברים רצונו ית' לעולם", עכ"ל.

ולכאו' לפום ריהטא משמע דבתניא מדבר על עוה"ז ולא על עוה"ב, שהרי מוכיח מבלעם, ובפרט שהרי מאמר הגמ' (בסוף מנחות) דקרו לי' אלקא דאליא מדבר באוה"ע הנמצאים בעוה"ז הגשמי. ועוד שאם המדובר על דבר שאינו נמצא בעוה"ז אלא בעולם נעלה, א"כ מה הדמיון והמוסר מצד זה לאדם, הלא בעולמות נעלים הכל בטל לאלקות, וכמ"ש בלקו"ת הנ"ל.

וצ"ל דהיינו עצם הסט"א וכמ"ש בתניא "כי היא אינה מלובשת בגוף חומרי", והיא נמצאת אכן בעוה"ז, אבל לא בעוה"ז הגשמי,

שהרי אינה גשמית, אלא המדובר על רוחניות שבגשמיות וכדו' שהוא נק' עוה"ב בכ"מ (ואיני יודע אם המבואר בכ"מ שעולם היצירה נק' עוה"ב קאי רק על ג"ע [אבל גיהנום נמצא במקום נמוך יותר] או גם על גיהנום). ומ"ש בלקו"ת "ושם הקלי' הם בבחי' ביטול" (היינו שבא לאפוקי מהקלי' שבמקום אחר), היינו דשם נמצאים הקליפות עצמם שהם השרש דאוה"ע ושאר הדברים המקבלים חיותם מגק"ט - והם בטלים לאלקות (לפ"ע), לאפוקי מהדברים שנשתלשלו מהם בעוה"ז הגשמי שהם אינם בטלים כלל לאלקות - דודאי נברא גשמי יכול לעשות היפך רצון ה', וכנראה במוחש דישנם המכחישים מציאות ה' ח"ו (ולהעיר מהמבואר דאין לגוי בחירה חפשית, אמנם איך שלא יהי' הפי' בזה, ודאי שאין הכוונה שאינו יכול לעשות היפך רצון ה', דא"כ איך אפ"ל שכר ועונש, וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ה), אבל לא שבא לחלק בין הסט"א עצמה שבעוה"ז לבין הסט"א שבעוה"ב.

ועפ"ז יובן גם מה שמביא מבלעם שאמר "לא אוכל לעבור את פי ה' וגו'", דהא בלעם עשה כו"כ פעמים היפך רצון ה' ועבר את פי' ה', וכמ"ש "ויחר אף ה' כי הולך הוא", וכמובן, דאל"כ לא הי' נענש, אלא דהפי' הוא דבענין הנבואה שלו אינו יכול לעשות היפך רצון ה', דענין הנבואה לא מגיע מעצמו, אלא ממה שחלק ה' לסט"א להשפיע נבואה לאוה"ע (כדי שלא יהי' להם פתחון פה וכו' כידוע), ובזה לא הי' שייך בחירתו של בלעם עצמו. ועפ"ז מובן מה שמביא דוגמא זו שם בפכ"ד, דשם כותב "ואינה מורדת בו לפעול פעולתה במשלחת מלאכי רעים שלה שלא בשליחותו של מקום ב"ה ח"ו וכמאמר בלעם וכו'", והיינו דבלעם הוא הדוגמא לכך שהסט"א פועלת ע"י "משלחת מלאכי רעים שלה", ושם אכן רואים שלא יכול לפעול שלא בשליחותו של מקום (אמנם אוי"ל דבלאו הכי לא קשיא דכל מה שרוצה בדוגמא מבלעם הוא רק מה שאמר "פי' ה'" והיינו שמכיר באלקותו של הקב"ה ולא כחש לומר לא הוא, ואף שעשה נגד רצונו. ברם מסדר הענינים ועוד משמע כפי שכתבנו לפנ"ז).

ומה שמביא מהא דקרו ל' אלקא דאליקא שזה קאי על אוה"ע שמשתלשלים מגק"ט, ולא בסט"א עצמה שאינה מלוכשת בגוף חומרי, אוי"ל דכיון שאין המדובר באדם פרטי אלא בכללות אוה"ע, לכן צ"ל שאמונה כללית זו הוא לפי שכ"ה בשרשם שאינם כופרים בה', אבל אם אדם פרטי יאמין או יכחיש מציאות הבורא, אין בכך כלום כיון שפועל בבחירתו.

אמנם עצ"ע לכאור', דמלקו"ת משמע דמה שהקלי' בטלים לאלוקות הוא מחמת ריבוי האור בעוה"ב ולא מצ"ע, וא"כ כיצד אפשר לדון מזה לאדם החוטא, שאינו אפי' כמו הסט"א.

כל זה הוא מה שכתבתי לפום ריהטא ללא ידיעה מספקת, ואם יש ביד הקוראים ביאור מתקבל יותר בודאי לא ימנעו בר*.



השמחה בירושה שלא עמל בה [גליון]

הרב אשר פרקש

משפיע בישיבה גדולה חב"ד - ב.א. ארגנטינה

בגליון הקודם (עמ' 48) כתב הרב מ.ר. שי' דאף "שהשמחה מהשכר שבא ע"י יגיעה ועמל הוא שלא לפי ערך השמחה הבאה בלי יגיעה ועבודה", אעפ"כ ראינו "שרוב בנ"א החיים בעוה"ז הגשמי שמחים מאוד בקבלת מתנות".

הנה נוסף על מה שכתבו המערכת - ויפה כתבו - שע"פ הביאור במכתב דתשל"ב הרווחנו דאע"פ שבא בירושה אעפ"כ לא נחסר בהתענוג, כיון שהוא ענין עצמי של מקבל הירושה כו', הנה נוסף לזה י"ל שע"פ הביאור הנ"ל יתוסף ביאור במש"כ בתניא (פרק לג).

ובהקדם דצ"ב למה כותב אדה"ז את התיבות "שלא עמל בו", שלכאור' מספיק היה לומר "כמו אדם השש ושמח בירושה שנפלה לו הון עתק" ותו לא מידי. ומהוספה זו משמע שזה שלא עמל בו מוסיף טעם בהשמחה. וע"ז יש להקשות דהרי זהו היפך המבואר בכ"מ שדוקא העמל מוסיף בהשמחה?

וע"פ המבואר במכתב הנ"ל שעיקר טעם השמחה בדבר שעמל בו הוא לא כ"כ מצד עצם היגיעה, כי אם בגלל שהאדם הוא בחי' משפיע בהדבר ואינו בחי' מקבל בלבד כו', י"ל שבירושה שהאדם נעשה בעה"ב על כל ההון שירש, וזה נעשה שלו ללא שום עמל, הרי זה מראה עוד יותר על הבעלות שלו על הדבר ולכן השמחה היא גדולה ביותר.

(* ראה בכ"ז לקו"ש חכ"א שיחה ב' לפ' וארא. המערכת).

ועיין בלקו"ש חכ"ט (עמ' 179 וש"נ) בענין מעלת ירושה על מכירה, עיי"ש. ויתוסף ביאור בכ"ז.

ובכללות הענין יש להוסיף מש"כ בלקו"ש ח"ד שיחה לפרשת עקב (עמ' 1098, וראה ג"כ בסה"מ מלוקט ח"ד בד"ה ויענך וירעיבך שכתב ג"כ כע"ז) בביאור הפסוק "ויענך וירעיבך וגו' למען ענותך לנסותך וגו'" שנאמר על הזמן, דאף שהיה לחם מן השמים - עשירות הכי גדולה, מ"מ בגלל שלא היה שלהם ולא היה זה ע"י יגיעה, ולא היו כלי לגילוי כ"כ נעלה, לכן היתה זו עניות הכי גדולה. "ויענך וירעיבך". ועיי"ש בסוף ס"ב שכתב: "יעדער ענין פון א מענטשן פארמאגט, לכה"פ עפעס, וואס איז זיינס אייגנס, משא"כ דער מן, כאטש ער איז תכלית העשירות, איז ער ביי דעם אדם די גרעסטע עניות - ער קען אויף גארניט אנווייזן און זאגן אז עס איז זיין אייגנס". ועיי"ש ביאורו. משמע שאין כלל שמחה בקבלת דבר בחינם.



בענין הנ"ל

הרב מנחם מענדל הלוי לנדא

משפיע בישיבת מ.מ. ליובאוויטש מאנסי

בגליון הקודם (עמ' 48) פירש הרב מ.ר. שי' מ"ש במכתב י"א ניסן תשל"ב שאין לאדם תענוג ושמחה בדבר שלא עמל בו, שאין הכוונה שאין שמחה כלל בירושה או מתנה המגיע לאדם בלי עמל ויגיעה, אלא הכוונה היא שהשמחה בקבלת שכר גדולה יותר שלא בערך מהשמחה הבאה במתנה. ובזה רוצה לתרץ קושייתו של הרב א.פ. שי' בגליון תתקמא (עמ' 103) ולתווך עם מ"ש בתניא פל"ג שיש לנו לשמוח בירושתינו כמו שאדם שש ושמח בירושה שנפלה לו הון עתק וכו'. ע"כ.

ואיכא למיפרך:

מה שכותב שהאדם שמח בשכר יותר מבמתנה, הנה איפכא שמעינן בהדיא בד"ה 'ויספו ענוים' תרצ"ז ס"ט (נדפס בספר המאמרים תרצ"ז ובספר המאמרים תש"י), שהאדם (לא רק שאינו שמח פחות במתנה מבשכר אלא אדרבה הוא) שמח במתנה יותר מכמו בשכר! וזלה"ק: "שמחת האדם הוא יותר במתנה מכמו בשכר, דמתנה הנה זהו מה שלא

הרויח ואינו מגיע לו ע"כ הוא שמח בזה אבל כאשר בא על שכרו הרי אינו שייך שמחה כ"כ מאחר שזהו מה שהרויח בכחו".

ועוד, דלפי דבריו יוצא שהשמחה שבעבודת קיום התומ"צ גדולה יותר שלא בערך לגבי השמחה המבוארת בפרק לג, והרי פרק לג מתחיל "ועוד זאת תהי' שמחת הנפש האמיתית", והוא הוספה על המבואר לעיל מיני' בפרק לא על העבודה בשמחה רבה בקיום התומ"צ (ועיין לקו"ש ח"ג עמ' 1009), וא"כ איזה מקום יש להוסיף כאן (בפל"ג) שמחה זו שהיא פחותה שלא בערך (ועוד יש בזה צער גדול כדלקמן) לגבי השמחה המבואר לפני זה (בפל"א) ?

לאידך גיסא, מה שכותב (לגבי המבואר בתניא פל"ג), שגם בירושה ומתנה האדם שמח (אלא שהשמחה פחותה מבשכר), הנה לכאורה קשה (עדיין כקושיית הרב א.פ. כי אי אפשר) לפרש כן ע"פ מכתב הנ"ל, דהנה מפורש שם בזה הלשון: "אויב ער באקומט דאס במתנה איז דאס גאר א דערנידערונג פאר אים און דאס ווערט אנגערופן 'נהמא דכיסופא'", ועוד שם בהוספה שלאחר זמן (משיחת י"א ניסן תשל"ב): "שאיין האדם מתענג כשמקבל מתנת חנם ואדרבא מתבייש בזה" (וכן הוא בלקו"ש חלק טו עמ' 95). ועפ"ז קשה (דאפי' את"ל שצריך לדחוק ולפרש הכוונה שאין האדם מתענג במתנת חנם כ"כ (כמו בשכר), ובנוגע לבושה הנה שניהם אמת, שהשמחה והבושה שניהם כאחד שוכנים בקרבו, ע"ד "בכיה תקיעא בלבאי מסטרא דא וחדוה תקיעא בלבאי מסטרא דא", עדיין יוקשה) שהרי בתניא שם בפל"ג כתוב "ישמח לבו ותגל נפשו אף גילת ורנן בכל לב ונפש ומאוד", ואיך אפשר לומר שישמח "בכל לב", בה בשעה שזה "א דערנידערונג פאר אים", והוא מתבייש בזה ?

ועוד, דהנה במכתב הנ"ל מציין למגיד מישרים מהבית יוסף (בראשית מהדו"ק ד"ה אור ליה"ש יד טבת), ומבואר שם שהטעם שהנשמה נכספה לרדת למטה הוא כדי ליפטר מהבושת של "נהמא דכיסופא", ובשביל זה נוח לו להבראות, ואיך אפשר לומר לאיש ישראל, שישיש וישמח בעוה"ז ב"נהמא דכיסופא"? ! ועוד "בכל לב ונפש ומאד"? !

[ואלו דברי המגיד מישרים בלשונו הק': "דנשמתי עד דלא אתו לעלמא דמו למאן דאכל נהמא דמלכא בלא פולחנא ומשום דא אמרו נוח לו לאדם שנברא כלומר דנשמתי מנספן מגרמיייהו למיכל נהמא

דמלכא בלא פולחנא ומשום הכי מתאוו למיתי לעלמא ונוח להם להבראות, כדי למיפק מההוא כיסופא בעי למיתי בהאי עלמא למתעסק בתורה ובמצות לעבדה ולשמרה ויכלון נהמא בלא כיסופא".

והנה לתרץ קושייתו של הרב א.פ. (לתווך מ"ש במכתב הנ"ל עם מ"ש בתניא הנ"ל ובד"ה ויספו ענוים הנ"ל) אולי י"ל ע"פ מ"ש בלקוטי שיחות חלק טו שם (עמ' 95): "...האט דער אויבערשטער איינגעשטעלט דעם סדר הבריאה, אז דער מענטש זאל זיינע באדערפענישן ניט באקומען מן המוכן, נאר דוקא דורך עמל ויגיעה", עיין שם. ומסתבר לומר לכאורה, דעד"ז מ"ש שעיקר השמחה הוא כשבא ע"י עמל ויגיעה, היינו דוקא בהנוגע לחיי נפשו ועיקר פרנסתו, וכדנראה במוחש שהאדם רוצה לפרנס את עצמו ואינו רוצה לקבל לחם חוקן במתנה (או לקבל במתנה תשלום החשמל והמים וכדו'), ואם ינתן, ל"צדקה" יחשב לו.

והכי נמי משמע לכאורה מהמובא לעיל מהמגיד מישרים "ויכלון נהמא בלא כיסופא". וכן בירושלמי ערלה פ"א ה"ג (המצויין במכתב הנ"ל): "רבי ביבי בשם רבי חנינא אם היו העלים הפוכין כלפי הילדה דבר בריא שהוא חי מכח הזקנה ואם היו העלים הפוכין כלפי הזקנה דבר בריא שהוא חי מכח הילדה. אמר רב יודא בר חנין סימנא דאכיל מן חברי' בהית מסתכלא ביה".



רמב"ם

שליחת ענין השיתוף אצל אאע"ה ודורו

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

ברמב"ם הל' ע"ז פ"א מאריך בענין השתלשלות ענין העבודה זרה בעולם, שבכללות היה בזה ג' שלבים: א) בדור אנוש חשבו שרצון ה' הוא שבני אדם יתנו כבוד לכוכבים וגלגלים כמו שהמלך רוצה שיכבדו את השרים המשמשים לפניו. ב) בדורות שלאחריו התחילו לעשות צורות שנביאיהם אמרו שזו צורת הכוכב כו' ואמרו שחייבים לעבוד גם

את הצורה (ומלשון הרמב"ם נראה שעדיין קרו לו אלקא דאלקיא). ג) בדורות שלאח"ז אמרו ההמון על הצורות עצמן שהן אלוקה (וחכמיהם ידעו שזו רק צורה המורה על הכוכב, אבל גם הכהנים כבר כפרו בה' וחשבו שאין אלוקה אלא הכוכב כו').

ואח"כ בה"ג מאריך אודות אברהם כיצד "השיג דרך האמת כו' וידע שיש שם אלוקה אחד והוא מנהיג הגלגל כו' וידע שכל העם טועים ודבר שגורם להם לטעות זו שעובדים את הכוכבים ואת הצורות עד שאבד האמת מדעתם כו' והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוקה העולם ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים, וראוי לאבד ולשבר כל הצורות כדי שלא יטעו בהן כל העם כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוקה אלא אלו". עכ"ל בהנוגע לענינו.

ולכאורה יש לעיין בלשון הרמב"ם שכתב שהטעם שאמר אברהם שראוי לאבד את הצורות הוא רק "כדי שלא יטעו בהן כל העם כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוקה אלא אלו", שמשמעות הלשון שכל חששו של אברהם הי' שסוף סוף שוכחים בכלל על הבורא (כפי שקרה בפועל שבהמשך הדורות על ידי נתינת כבוד לכוכבים וגלגלים ועשיית הצורות כו' נשכח השם הנכבד והנורא), אבל עצם הענין שנותנים כבוד לכוכבים וגלגלים (כמו בדור אנוש) אינו מופרך, זאת ועוד, דאפילו עשיית צורות באופן שיוודעים שאינן אלא סימן על הכוכב והגלגל שחייבים לכבדם כי זה רצון המלך אינו מופרך, וכל הטעם שאין ראוי לעשות זה הוא מפני החשש שיבואו לידי טעות "שאין שם אלוקה אלא אלו".

ואולי י"ל, שס"ל להרמב"ם דשיתוף אסור רק לישראל (עיין לקמן רפ"ב שהעובד א' מכל הברואים כמו שעבד אנוש "ה"ז עובד כוכבים"), אבל מותר לבני נח (הדיעות בזה נסמנו בד"ה מים רבים תשי"ז), ולכן לא הוכיחם אברהם אלא מפאת החשש שעל ידי עבודת כוכבים ומזלות בתור משמשים באים לשכוח לגמרי על הבורא ח"ו.

ובאמת הרמב"ם לא ביאר כלל מהי הטעות הגדולה של דור אנוש, ורק כתב ש"טעו בני האדם טעות גדולה ונבערה עצת חכמי אותו הדור", ובסוף ה"א מוסיף "טעותם וכסילותם . . שזה ההבל רצונך הוא", אבל, כנ"ל, לא הסביר מהי הטעות והכסילות בזה.

ולכאורה הי' צריך לבאר שהכוכבים ומזלות הם רק כגרזן ביד החוצב בו ואין להם שום בחירה ולכן אינו דומה לשרי מלך בשר ודם.

ובפרט שבהל' יסודי התורה פ"ג ה"ט כתב שכל הכוכבים והגלגלים "בעלי נפש ודעה והשכל הם והם חיים ועומדים ומכירים את מי שאמר והי' העולם", וא"כ בודאי שיש מקום לטעות שיש להם בחירה.

[ולכאורה דוחק לומר שסמך על הכתוב בישעי' (י, טו) היתפאר הגרזן על החוצב בו. ובפרט שהמדובר שם אודות אומות העולם ולא על המזלות וכוכבים.]

גם יש לעיין בנוגע לאברהם עצמו, שלשון הרמב"ם הוא "שהשיג דרך האמת . . וידע שיש שם אלוה אחד והוא המנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו", ויש לעיין, דלכאורה זה "שיש שם אלוה אחד . . ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו" אינו שולל ענין השיתוף שהי' בדור אנוש, שהרי במשל דכיבוד עבדי המלך אין אומרים שהעבד הוא מלך אלא אומרים שהמלך רוצה שיכבדו את עבדיו ושריו, וא"כ גם בנמשל אמרו שיש רק אלוה אחד אלא שהקב"ה רוצה שיכבדו את עבדיו ושריו המשמשים אותו, וכן בסוף ה"א כתב הרמב"ם אודות דור אנוש: "הכל יודעים שאתה הוא הא - ל לבדך, אבל טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא". ולקמן רפ"ב: "ואע"פ שהעובד יודע שה' הוא האלקים והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש כו'".

ונמצא שגם בנוגע לאברהם עצמו לא ברור בלשון הרמב"ם שנשלל אצלו ענין השיתוף, והוא פלאי לכאורה.



בגדר שאור בפסח

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם ריש הלכות חמץ ומצה (פ"א ה"ב) "ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמץין אחד הוא" וע"ז משיג הראב"ד "דוקא לשיעוריהן אבל לענין ביעור ולענין אכילה יש הפרש ביניהן שהחמץ אם נפסל מאכילת הכלב אינו זקוק לבער, והשאור אעפ"י שהוא ראוי לשחקו ולהחמץ בו כמה עיסות, אא"כ יחדו לשיביה וטח פניו בטיט. ומה ששנו בתוספתא הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראויה לשחקה וכו' בפת של שאור קאמר דאי בחמץ אין צריך לבער". עכ"ל.

וצריך ביאור במה נחלקו הרמב"ם והראב"ד דהלא אי אפשר לומר דלהרמב"ם אם שאור נפסל מאכילת כלב אינו חייב לבער, ולהראב"ד צריך לבער, מפני שהוא ראוי לשחקו ולהחמיץ בו כמה עיסות.

דהרי בהגהות מיימונית וכן בצפנת פענח ועוד ציינו לתוספתא מפורשת במס' ביצה (פ"א ה"ג) "שאור מחמץ אחרים חמץ שנתחמץ מאחרים מאימתי קרוי שאור משיפסל מלאכול לכלב" ע"כ - ועיין במגיד משנה ובכסף משנה באריכות, אבל התוספתא עדיין במקומה עומדת.

ב. והנראה לומר בזה בהקדים החקירה הידועה, אם חמץ בפסח הוא איסור גברא או איסור חפצא.

וראה מ"ש בזה הגרש"י זווין בספרו 'המועדים בהלכה' עמ' רלז. דמביא מ"ש הצפנת פענח דחקירה זו תלוי' במחלוקת של ר' יהודה ור' שמעון אם חמץ אסור לאחר הפסח מן התורה, דמאן דסב"ל דזה איסור חפצא סב"ל דאסור לאחר הפסח מן התורה, ומאן דסב"ל דזהו איסור גברא סב"ל דלאחר הפסח הרי"ז מותר מן התורה ואח"כ מוסיף מדיליה דכשתימצי לומר תלויה חקירה זו במחלוקת הראשונים, אם חמץ שנבלע קודם הפסח נקרא 'איסורא בלע' או 'היתירא בלע', וצריך ביאור למה יקרא 'איסורא בלע' והרי סו"ס קודם הפסח היתר הוא? אלא שההבדל בבליעה בין איסור להיתר הוא שעל טעם קל וקלוש לא יוכל לחול עליו שם חדש של איסור.

ולכן אם חמץ בפסח הוא איסור גברא הרי אין צורך בכלל שבפסח יחול עליו איזה שם חדש, הוא החמץ הקודם והוא השם הקודם, אלא שמקודם היה האדם מותר בו ועכשיו נאסר בו הוא שאמרו עליו 'איסורא בלע' 'חמץ שמו עליו'.

אבל אם הוא איסור חפצא הרי בפסח נתפס וחל בתוך חמץ מהות איסור, ולכן שם הטעם הוא קל וקלוש, ואין בכחו שיחול עליו שם חדש של איסור כי קודם הפסח 'היתירא בלע'. עי"ש באריכות.

ג. ובמילא י"ל דלהראב"ד דאיסור חמץ בפסח הוא איסור חפצא א"כ כשהרמב"ם כותב ואיסור החמץ ואיסור השאור אחד הוא, משיג עליו הראב"ד "הרי"ז דינים נפרדים".

דאיסור חמץ ה"ה איסור חפצא. ושאור שחייבין עליו דוקא כשיפסל מאכילת כלב, צריך לומר דזהו איסור גברא דאי אפשר שיחול על חפצא שנפסל מאכילת כלב איסור חפצא, כמו שאי אפשר שיחול על

טעם קלוש, ובלשון הרגצ'ובי בצפנת פענח הלכות מאכלות אסורות פט"ו ה"ט, (הובא במפענח צפונות עמ' סב): "אך באמת יש לחלק בין חמץ לשאור, דגבי שאור דמבואר בתוספתא פ"א דביצה דרק אם נפסל לכלב אז מקרי שאור, וא"כ אי אפשר לומר דהאיסור הוא בעצם (חפצא), רק האיסור הוא על גברא בזמן" יעו"ש.

אבל להרמב"ם דאיסור חמץ בכלל הוא איסור גברא, א"כ אעפ"י שמסכים לדעת הראב"ד כפי שנתבאר בהתוספתא, דאמתי נקרא שאור משיפסל מלאכול לכלב, אבל מכיוון שסב"ל דגם בחמץ ה"ה איסור גברא, א"כ אין לחלק ביניהם, דבשניהם הרי"ז רק איסור גברא, וזה ששאור אינו ראוי לאכילת כלב, הרי"ז שם שאור שחימוצו קשה כ"כ שהוא פסול מאכילת כלב, ואין צורך לכתבו. אבל לדעת הראב"ד דאיסור חמץ בכלל הוא איסור חפצא, ואיסור שאור הוא רק איסור גברא, משיג עליו דה"ה שני איסורים שונים¹.

(1) ועפ"י יובן עומק קושיתו של הלחם משנה לדעת הראב"ד וז"ל: "לדעת הראב"ד דיש חילוק בין שאור לחמץ, דשאור אפי' נפסל מאכילת כלב חייב לבער, אבל חמץ לא, א"כ אמאי איצטריך בגמ' דפ"ק דיו"ט, למיצרך קראי כשאור וחמץ, הא ודאי מיצריך צריכי דאי הוה קאמר שאור הוה ילפינן חמץ מיני אפילו נפסל. ואי הוה קאמר חמץ הוה ילפינן שאור דוקא דלא נפסל, אבל נפסל אינו חייב לבער. להכי כתב תרויהו כדי שיהי' הדין מחולק ביניהם" עכ"ל הקושיא.

והקשה על קושיית הלחם משנה בנימוקי הגרי"ב, וז"ל: "והנלע"ד דלא קשה מידי דאטו הא מילתא דחמץ בעינן דוקא דלא נפסלה מאכילת כלב ושאור אפי' נפסלה מאכילת כלב לדעת הראב"ד דמחלק ביניהן כתיבי בקרא?

רק מצד הסברא דשאור כיון שראוי לחמץ בה עיסות אחרות. . ואם מצד הסברא הוא למה לי קרא סברא הוא כמ"ש בפ"ב דכתובות כ"ב א. וכמה דוכתי. . ושפיר ליכא לאימר צריכותא בזה, וזה ברור בס"ד לאמיתתה של תורה". עכ"ל.

ויש ליישב קושיית הלחם משנה לדעת הראב"ד, דאפי' דהחילוק של שאור וחמץ ידעינן מסברא. וקרא למה לי סברא הוא, אעפ"כ לשי' הראב"ד צריך קרא אחר לשאור, כיון דהוא איסור גברא שונה מחמץ דהוא איסור חפצא.

(משא"כ לדעת הרמב"ם דגם חמץ הוה איסור גברא, מובנת קושיית הגמ' (ביצה ז), דלמה צריך ב' פסוקים א' לחמץ וא' לשאור, כיון דשניהם הוה איסור גברא, וזה ששאור, אסור גם כנפסל מאכילת כלב, מסברא ידעינן ליה.)

והנה הלחם משנה תירץ דזה שחייבין לבער שאור שנפסל מאכילת כלב אינו אלא מדרבנן, וכבר תמה על תירוצו זה בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ה, דאין אפשר לומר דשאור שנפסל מאכילת כלב אינו אסור אלא מדרבנן, כשהתוספתא מפרש, מאמתי קרוי שאור משיפסל מלאכול לכלב יעו"ש.

ד. וראה בלקו"ש חט"ז עמ' 135 הערה 41 ביאור בזה דלהרמב"ם חמץ בפסח הוה איסור גברא, ועי' בארוכה לקו"ש חט"ז עמ' 88 ואילך ביאור דאם חמץ בפסח הוה איסור גברא היינו משום שהרע לא התפשט גם על עצם הדבר, והרי"ז מתאים לשי' הרמב"ם שצריך לברר העולם, א"כ נוטה לפסוק שהרע לא התפשט בהעולם לגמרי, ועדיין נשאר בו קצת טוב שאפשר לברר, משא"כ הראב"ד פוסק שעצם וחפצא דהחמץ הוא רע גמור, וצריכין להתרחק ממנו כמטחוי קשת, ואין ביעור חמץ אלא שריפה².

והרי"ז מתאים עם שיטתם בהלכות עבודה זרה, דהרמב"ם מקיל בס"ס, והראב"ד מחמיר. ועוד, ולהעיר מהצד השווה דחמץ וע"ז, דשניהם מצוה לבערם ואסורים במשהו ועוד, וראה לקו"ש חט"ז עמ' 88 הערה 7 וש"נ.



האם נכלל דין בכהן לשיטת הרמב"ם

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בספר 'אפיקי מים' (למו"ר הגה"ח ר' יחיאל קלמנסון שליט"א) ח"ג קונטרס 'בדי הארון' סי' ה נתבאר יסוד שיטת הרמב"ם בדין כהנים במשא הארון בכתף, והביא חקירת האחרונים בהא שנבדלו הכהנים מהלויים, האם פירוש הדבר הוא שכל כהן נכלל בו דין לוי אלא שניתוסף בו קדושת כהן ג"כ, או דנימא שלאחר שהכהנים נבדלו מהלויים לית בהו מקדושת לויים, והווי חלות קדושה אחרת שנקרא קדושת כהן.

וכתב לבאר בשיטת הרמב"ם דס"ל כהצד דכל כהן אית ב' קדושת לוי אלא שנתוסף בו גם קדושת כהן, ויסוד לזה, דהנה יעוין ב'מרנגינתא טבא' שרש הג' שכתב בסוגיא דסוטה (לג, ב) דר' יוסי פליג אהא

(2) ולפיכך ר' עקיבא שהוא בן גרים, (כמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ו עמ' 124 ואילך) שהי' בבחי' רצוא לצאת מהעולם ולפיכך אמר מתי יבוא לידי ואקיימנו, (ולפיכך סב"ל שאמרו בני ישראל על לאו הן ועל הן הן. (יעו"ש בארוכה), סב"ל במס' פסחים דף ה' ש"מ מדר' עקיבא תלת, ש"מ דאין דאין ביעור חמץ אלא שריפה", משום דחמץ הוה איסור חפצא, וצריכים להתרחק ממנה לגמרי כדעת הראב"ד.

דאריב"ל דבכ"ד מקומות נקראו הכהנים לויים, דס"ל לר"י דבמקום שכתבו לויים גבי נשיאת הארון היינו לויים ממש ולא כהנים יעו"ש.

וביאר יסוד הך פלוגתא דתלוי בחקירה הנ"ל אם נכלל בכהן דין לוי או לא, דאי נימא דלית ב"י מקדושת לוי צ"ל דהיכא שכתוב לוי היינו לוי ולא כהן, שכהן אינו לוי, אכן אי נימא שבכל כהן נכלל ג"כ דין לוי שפיר אפ"ל שגם הכהנים נקראו בשם לויים מחמת דין לוי שבהם.

ולפ"ז נמצא דדעת ריב"ל שבכ"ד מקומות נקראו הכהנים לויים, היינו משום דס"ל שבכהן נכלל דין לוי ג"כ, וא"כ הרמב"ם דס"ל שמצות משא הארון מזמן כניסתן לארץ הוי בכהנים (עי' סהמ"צ להרמב"ם מ"ע לד), וכל הני מקומות שנזכר בנ"ך שהלויים נשאו הארון ס"ל דהפירוש הוא כהנים אלא שנקראו לויים כדעת ריב"ל, וכמ"ש במרגניתא טבא שם, הנה לפ"ז ע"כ דס"ל שבכל כהן נכלל דין לוי ג"כ.

ועיי"ש שמבאר עפ"ז יסוד שיטת הרמב"ם שם בגדר משא הארון ע"י הכהנים מזמן כניסתן לארץ עד בנין ביהמ"ק, דבעינן לב' דינים דין לוי ודין כהן, ומתקיים שפיר ע"י הכהנים לשיטת הרמב"ם כיון דאיכללו ב"י גם דין לוי, יעוי"ש בדבריו הנעמים.

ב. והנראה להעיר בזה, דהנה יעויין בלקו"ש חכ"ח (עמ' 115 ואילך) שנתבאר יסוד פלוגתת רש"י (בפשש"מ) והרמב"ם (הל' כלי המקדש רפ"ג ורפ"ד) בגדר החילוק בין כהנים ולויים, די"ל בב' אופנים: (א) דבכללות שניהם שווים בגדר ואופן הבדלתם משאר כלל ישראל, רק שבזה גופא הכהנים מובדלים יותר לה' מהלויים. (ב) הבדלת הכהנים והלויים לה' ה"ה ב' גדרים ואופנים שונים.

ומבאר דש"י רש"י הוא כאופן הב' דכן מתבאר בפשש"מ דר"פ תצוה ופ' במדבר, דהכהנים נבדלו להיות משרתי ה', משא"כ הלויים שנבדלו כדי "שיהיו ישראל שוכרין אותן לשירות שלי".

אכן מדברי הרמב"ם שם מתבאר כאופן הא' הנ"ל ששווים בגדר ואופן הבדלתם, והחילוק ביניהם הוא רק אם מובדלים לעבודת המקדש (לויים) או לעבודת הקרבנות (כהנים).

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם גם יסוד פלוגתתם דרש"י והרמב"ם בכ"מ דאזלי לשיטתייהו בב' אופנים הנ"ל בגדר החילוק בין כהנים ולויים.

ויעויי"ש בהערה 41 שכתב וזלה"ק "להעיר מהשקו"ט האם יש בכהן מקדושת לוי. ולכאורה י"ל שזה שייך לפלוגתת רש"י והרמב"ם שבפנים. וראה חקרי לב או"ח סי' לה, ולקמן בפנים ואכ"מ."

והכוונה בזה בפשטות, דלשי' רש"י הנ"ל נמצא דאין בכהן מקדושת לוי, דהבדלתם לה' ה"ה ב' אופנים וגדרים שונים, אכן לשי' הרמב"ם הנ"ל נמצא דשפיר יש בכהן מקדושת לוי, דהרי נבדלו באופן שווה וכמוש"נ.

ג. ומעתה לפ"ז נראה להביא סייעתא לדברי מו"ר הגאון הנ"ל בביאור יסוד שיטת הרמב"ם בדין כהנים במשא הארון בכתף, דס"ל כהצד דיש בכהן מקדושת לוי וכו"ל, שכן מבואר בלקו"ש שם ע"פ דברי הרמב"ם הל' כלי המקדש רפ"ג ורפ"ד ואזיל בזה לשיטתי' בכ"מ וכמוש"נ.



בדין נשיאת הארון ע"י הכהנים

הנ"ל

כתב הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע לד' "שצונו שישאו הכהנים הארון על כתפיהם כשנרצה לשאת אותו ממקום למקום, והוא אמרו כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו, ואע"פ שזה הציווי בא ללוים בעת ההיא, אמנם ה' למספר מעוט הכהנים החייבין במצוה א"כ המצוה מחוייבת לכהנים והם אשר ישאוהו כמו שנתבאר בספר יהושע ובספר שמואל" ע"כ.

ויעויין ב'מגלת אסתר' לסהמ"צ שרש השלישי שכתב לבאר כוונת הרמב"ם במה שציין לס' יהושע דהיינו להא שהכהנים נשאו את הארון פעם א' בעברם את הירדן (יהושע ג) ובסיבוב יריחו (שם ו, ו), וכן מה שציין לס' שמואל הכוונה להא שהכהנים נשאו הארון בעת שברח דוד מפני אבשלום, וכמ"ש "וישב צדוק ואביתר את ארון האלקים ירושלים" (שמואל ב - טו, כט).

והנה בסוטה (לג, ב) איתא "תניא רבי יוסי אומר בג' מקומות נשאו הכהנים את הארון כשעברו את הירדן וכשסיבבו את יריחו וכשהחזירוהו למקומו", והיינו בימי שלמה כשהחזירוהו למקומו וכמבואר במלכים (א - ח, ג).

והקשה ב'מגלת אסתר' שם הרי מצינו שנשאוהו הכהנים ד' פעמים, והיינו בעת שברח דוד מפני אבשלום שנשאוהו צדוק ואביתר וכמבואר בס' שמואל שם, מ"ט נקט רק בג' מקומות. ותירץ דהך נשיאת הארון בצדוק ואביתר נכלל בהא שהחזירוהו למקומו, דזהו כוונת ר"י בפעם הג' "שהחזירוהו למקומו", הן נשיאת צדוק ואביתר והן הנשיאה בימי שלמה יעו"ש [וכ"כ גם בגליון הש"ס לסוטה שם].

אכן יעוין בס' 'אפיקי מים' (למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א - ח"ג 'קונטרס בדי הארון' ס"י הערה ב) שהקשה מזה על הרמב"ם מדוע לא הביא בסהמ"צ שם שכן נתבאר גם בס' מלכים, דהיינו נשיאת הארון בימי שלמה, ונשאר בצ"ע.

ואולי יש ליישב דברי הרמב"ם בפשטות, דאין כוונתו בסהמ"צ להביא את כל המקומות בו נתבאר שהכהנים נשאו את הארון, ובעצם הי' סגי בהך ראי' מפורשת דס' יהושע (ראי' הא' בסדר הנ"ך) לחוד, והטעם שהוסיף הרמב"ם להביא גם מס' שמואל, הוא כי טובא אשמעינן בזה, וכדלהלן במרוצת דברינו.

דהנה על קושית ה'מגלת אסתר' הנ"ל על הסוגיא דמס' סוטה, כתב ב'מרגינתא טובא' לסהמ"צ שרש השלישי ליישב באו"א, דלדעת ר"י הך נשיאת הארון ע"י צדוק ואביתר אין הפירוש שהם נשאוהו בעצמם אלא שבפקודתם נשאוהו הלויים יעו"ש.

[וראה ב'אפיקי מים' שם אשר ע"פ יסוד דברו יש ליישב שיטת רש"י בסוטה שם שפירש הך דהחזירוהו למקומו על החזרה בימי שלמה ולא כלל גם הך בצדוק ואביתר, ולפ"ז תיפוק לי' דהו"ל ד' מקומות, וכפי שתמה ה'מגלת אסתר' על פירש"י. וי"ל דרש"י ס"ל כדברי ה'מרגינתא טבא' ומיושב שפיר יעו"ש].

ועפ"ז יתכן לומר שלכן דייק הרמב"ם להוסיף ולהביא גם מהך דס' שמואל, הגם דסגי בראי' אחת (מס' יהושע), והוא כדי לאפוקי מסברא ופירוש הנ"ל (בשם ה'מרגינתא טבא') שלא נשאוהו צדוק ואביתר בעצמם אלא שבפקודתם נשאוהו הלויים, דלא ס"ל הרמב"ם כן בפירוש הכתובים, אלא כפשוטו שצדוק ואביתר נשאוהו בעצמם.

ואם כנים הדברים, יש ליישב בדרך זו גם מדוע לא הוסיף הרמב"ם להוכיח דמשא הארון הוי בכהנים מהך דדוד שנשא הארון ע"י הכהנים (שמואל ב- ו), וכמבואר בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ב) ובמדרש רבה (במדבר פ"ד, כ) - ראה בזה 'אפיקי מים' שם פ"ד ס"ק לא- לג.

ויש לומר - בנוסף על התירוצים שהובאו ב'אפיקי מים' שם הערה ד - דהוא מכיון שאין כוונת הרמב"ם כאן בסהמ"צ להביא כל המקומות בהן נתבאר שהכהנים נשאו את הארון, וסגי בראי' (מפורשת) אחת דס' יהושע לחוד, וטעם הרמב"ם שהוסיף להביא מס' שמואל הוא כי טובא אשמעינן בזה, וכמוש"נ.



הלכה ומנהג

בדין נקרעו מחיצות של תפילין של ראש

הרב יהושע דובראווסקי
תושב השכונה

בשו"ע אדה"ז או"ח סי' לג ס"א כותב אדה"ז, וזלה"ק: "אם נקרא מחיצות הפנימיות שבין בית לבית בתש"ר, ומבחוץ כולן קיימין ושלמים, אם הם חדשים כשרים בכל ענין (אא"כ נקרעו ג' בתים בענין זה)".

ולא זכיתי להבין דבריו הק':

א. מהו פי' המילים "נקרעו מחיצות הפנימיות שבין בית לבית" - אם כוונתו רק ב' מחיצות בין בית לבית, משא"כ אם נקרעו עוד ב' מחיצות וכש"כ עוד ד' מחיצות (היינו כל ג' (שהן ו') מחיצות שבל"ב - לכאורה הו"ל לפרש: "אם נקרעו רק ב' מחיצות הפנימיות וכו'". ולכאור' אא"ל שכוונתו כל המחיצות שבל"ב, שהרי בהמוסגר אומר "אא"כ נקרעו ג' בתים)", ובאופן זה הרי נקרעו ד' בתים. אמנם לפי"ז ג"כ קשה הל' "ומבחוץ כולן קיימין", דהו"ל לומר "הם קיימין".

ב. מהו פירושו של "כשרים בכל ענין"? (אולי אפ"ל "בכל ענין" - בין שהקרעים הם זה שלא כנגד זה או זכ"ז).

ג. מהו ה'פשוטו של מקרא' בהמוסגר "אא"כ נקרעו ג' בתים בענין זה" - איך הוי הקריעה של ג' הבתים - אפילו ג' מחיצות יחידות של ג' הבתים, או שכוונתו שנקרעו ד' המחיצות הפנימיות שבין בית לבית

(בין א' לב' ובין ד לג')? ולפי אופן הב' ג"כ קשה, דא"כ הול"ל לכאור' במילים ברורות: "אא"כ נקרעו בין ג' בתים".

ד. גם, מהו ענינו של "בענין זה" בין הסוגרים? איזה ענין? (לענין מחיצות פנימיות או לענין אחר?)

וביותר קשה להבין מש"כ לאח"ז: "ואם הם ישנים פסולים אפילו לא נקרעו אלא ב' בתים, ואפילו יש מחיצה שלימה ביניהם וכו', אבל אם יש ביניהם בית א' שלם דהיינו ב' מחיצות שלימות, כשרים אפי' הם ישנים, ובלבד שלא נקרעו ג' בתים, דהיינו כל ג' מחיצות הנשארות".

התיבות "ובלבד וכו'" א"א להולמם לפענ"ד: אם הן באות בהמשך ל"ישנים" שכשרים רק אם יש בין הקרעים "בית שלם", הרי איך יתכן הפסול מטעם "נקרעו ג' בתים"? הרי יש בין המחיצות הקרועות בית שלם, כי אז אם נקרעה איזו מחיצה נוספת, אז יהי' הפסול מטעם נקרעו ב' מחיצות מבלי בית שלם ביניהם?! וגם מהו שמפרש שכוונת "ג' בתים" היינו "כל ג' מחיצות הנשארות"?!), למה לו לפרש? ועוד שהפירוש מוסיף קושי אחר קושי: א) "הנשארות" - מי הן הנשארות? לאחר קריעת ב' מחיצות ובית שלם ביניהם - הרי נשארות ב' מחיצות מלבד השלם: ואם נצרף את השלם הלא הן ד' מחיצות! וביותר קשה: למה לן ג' מחיצות הנשארות?! הלא בתוס' מחיצה אחת די והותר כנ"ל!

ואם הענין "ובלבד וכו'" סובר והולך עמ"ש לעיל "אם הם חדשים וכו'" - הרי מלבד הקושי בהמשך, יש ג"כ לתמוה על המספר של "כל ג' מחיצות הנשארות" - אם הכוונה רק לב' מחיצות פנימיות, הרי נשארו או ד מחיצות יחידות או ב' כפולות: איזה ג'? וגם מהו "הנשארות", כנ"ל? ועוד ועוד ענינים שקשה להבינם.

ועלה בדעתי משהו בהסבר הדברים, אבל באופן של דוחק גדול, ולכן אחכה בתקוה שמישהו מהלומדים והמעמיקים בספרי האחרונים ימצא הדרך המובילה להסברת הדברים באופן יותר טוב ממה שעלה בדעתי, כי לא יתכן שלא עמד על זה מישהו מהמחברים האחרונים.



דין קדימות לקיחה במו"מ במי שאינו שומר תורה ומצוות

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישגן

כתב אדה"ז בשו"ע הל' מכירה ושלח ואפוטרופוס ס"ה: "הרוצה למכור קרקע או בית ובאו שנים כל אחד מהם אומר אני אקח בדמים אלו ואין אחד מהם בעל המצר אם היה אחד מהם מיושבי עירו והשני מעיר אחרת בן עירו קודם. היו שניהם מיושבי עירו ואחד מהם שכנו שכנו קודם. ואם השני הוא חבירו הרגיל עמו ושכנו אינו רגיל עמו כלל חבירו קודם. היה אחד מהם חבירו ואחד מהם קרובו חבירו קודם שנאמר טוב שכן קרוב מאח רחוק אבל לשאר כל אדם קרובו קודם. חוץ מתלמיד חכם שקודם אפילו לשכנו וחבירו הרגיל אצלו. וכל קדימות אלו הן מצות חכמים לקיים מה שנאמר ועשית הישר והטוב בעיני ה' אלהיך".

המקור לכל זה הוא בגמ' ב"מ (קח, ב), וברמב"ם הל' שכנים פי"ד ה"ה וטור ושו"ע סי' קעה ס"נ. ועיין ברש"י (ויקרא כב, יד ד"ה וכי תמכרו ממכר לעמיתך) "לפי פשוטו כמשמעו, ועוד יש דרשה מנין כשאתה מוכר מכור לישראל חברך ת"ל וכי תמכרו ממכר לעמיתך מכור ומנין שאם באת לקנות קנה מישראל חברך - או קנה מיד עמיתך" ע"כ, והוא מהסיפרא.

עיין בספר 'אמרי יעקב' שמביא דעת החתם סופר חו"מ סי' קלד, שאין שום מצוה להעדיף לקנות מיהודי שאינו מקיים מצוות מכיון שאינו נכלל ב'עמיתך' שאתך בתורה ומצוות.

דהנה התשובה של החתם סופר מתעסקת ע"ד מי שאינו שומר תורה ומצוות המגרש או חולץ והשאלה היא אי סגי לי' בקנין משיכת מנעל של חליצה או קלף הגט או דינו כגוי ונחמיר עליו דבעינן תררויהו כסף ומשיכה, והנה בדיני קנינים כותב החתם סופר שאין לחלק בין מומר לסתם ישראל אבל לענין הדין שצריך להקדים עמיתך לקנות ממנו ולא מנכרי סובר החת"ס שלדין זה לא נקרא מומר "עמיתך" וכמו כן הביא בחתם סופר הא דדרשינן בפ' הזהב נט, א לענין אונאת דברים עם שאתך בתורה ובמצוות לא תונה ובענין זה כ' בשיטה מקובצת בשם רבינו יהונתן שמי שאינו בתורה או במצוה מותר להונתו ואינו בכלל עמיתו כו'.

והנראה לומר שרבינו אינו מסכים להאמרי יעקב ולהחתם סופר שאומרים שאין צריך להקדים מי שאינו שומר תומ"צ לפני עכו"ם לקנות ממנו דהנה עין בספר תניא קדישא פרק לב "ומ"ש בגמרא שמי שרואה בחברו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לחבריו שישנאוהו היינו בחבירו בתורה ומצוות ואעפ"כ לא שב מחטאו כמ"ש בספר חרדים שמי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידו של אהרן וכו'".

והנה זה דבר פשוט שיש חיוב תוכחה להוכיח אפילו ישראל שאינו חבירו בתורה ומצוות מ"מ תפס רבינו דעת ס' חרדים שעיקר מצות תוכחה היא בחברו בתורה ומצוות וע"כ בנוגע הא דמותר לשנאותו נקטינן שזהו דוקא בחבירו בתורה ומצוות שהוכיחו ולא שב מחטאו. אבל לשאר דברים אמרינן שכל ישראל נכללים בהמצוה של הוכח תוכיח את עמיתך וכן בנוגע הא דאיתא בפרק הזהב נט, א: "ולא תונו איש את עמיתו עם שאיתך בתורה ובמצוות אל תונהו", עיין בשו"ע חו"מ סי' רכח ס"א ברמ"א: "אין מצווין על אונאת דברים אלא לרא השם כו'" ומשמע מדבריו שכל שאינו ירא שמים מותר להונותו בדברים.

אבל עיין בשו"ע רבינו הלכות אונאה סעי' ל: "ואם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומחרפין אותו בפניו ומקללין אותו ואת יולדיו בפניו עד שיחזור למוטב וכן כל העובר על דברי חכמים ולא חזר בו בתשובה מותר לקרותו עברייך ואין בו משום אונאת דברים שנאמר לא תונו איש את עמיתו פירשו חכמים עמיתו עם שאתך בתורה ובמצוות הזהירה תורה על אונאתו ולא העובר עליהן ולא חזר בו אחר שהוכיחוהו בסתר ובלשון רכה ומותר לקרותו רשע בן רשע אף על פי שאביו צדיק".

מדברי רבינו מוכח שהא שבמותר לקרותו עברייך וכדומה הוא בכדי להחזירו למוטב ועל ידי זה הוא מקיים המצוה של תוכחה אבל אינו מותר לאנותו בלי שיזכיר לו שהוא מאנה אותו משום חטאיו, ומשמע מדבריו דאינו מותר לאנותו סתם אע"פ שהוא אינו ירא שמים.

והנה באיש שאינו שומר תורה ומצוות אם הוא איש שהוא שנה ופירש וכבר קיים בו מצות תוכחה שמותר לשנאותו אז בוודאי אין שום עניין להקדימו לנכרי לקנות ממנו אבל במקום שאין מצוה לשנאותו משום שלא קיים בו עדיין מצות תוכחה אבל הוא אינו ירא שמיים אז כיון שכתוב "קנה מיד עמיתך א"כ צריך להקפיד ולקנות

מאיש שהוא ירא שמים לפני יהודי שאינו ירא שמים אבל מ"מ יש להקדים ולקנות מישראל שאינו ירא שמים קודם מלקנות מעכו"ם, ובוודאי בזמנינו שרוב העבריינים הם בגמר "תינוק שנשבה" א"כ פשוט שצריך להקדם לעכו"ם.

ומה שצ"ע הוא שהדין של קדימה במכירה למי שמקורב לו (שמקורו בב"מ קח:) נמצא בחו"מ סי' קעה וכן בשו"ע רבינו אבל הדין של קדימה שצריך להקדים ולקנות מישראל קודם עכו"ם (שמקורו בסיפרא) לא נמצא בשו"ע ולא בשו"ע רבינו.



כח השמירה של שמות הקדושים

הרב חיים רפפורט

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

דברי הרמב"ם והאגרות משה

א. כתב הרמב"ם הל' מזוזה פ"ה ה"ד: מנהג פשוט שכותבים על המזוזה מבחוץ כנגד הריוח שבין פרשה לפרשה ש-ד-י, ואין בזה הפסד, לפי שהוא מבחוץ. אבל אלו שכותבין מבפנים שמות המלאכים או שמות קדושים או פסוק או חותמות, הרי הן בכלל מי שאין להם חלק לעולם הבא. שאלו הטפשים לא די להם שבטלו המצוה, אלא שעשו מצוה גדולה, שהיא יחוד השם של הקב"ה ואהבתו ועבודתו, כאלו הוא קמיע של הניית עצמן, כמו שעלה על לבם הסכל, שזהו דבר המהנה בהבלי העולם.

ובשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סימן קמא כתב: "שגם הרמב"ם מודה שאיכא שמירה בשמות מלאכים ושמות קדושים ופסוקים ולכן פשוט שגם פרשיות דמזוזה לא גריעי משאר פסוקים ושמות ששייך לכותבם בקמיע לשמירה, ורק מה שסוברין שהנחת המזוזה בפתח הבית היא לשמירה גשמית דהנאת עצמן הוא ביטול המצוה, ולכן שלא במקום המצוה אף ששם נכתבו לשמירה דקמיע אין בזה גרעון וחסרון לכתיבת הפרשיות והנחתן בפתח הבית למצוה, כדחזינן דפסוקים ושמות הם דברים שיש בהן ענין שמירה אף להרמב"ם ממה שכותבין בצד השני, שא"כ יש להבין מזה שגם הפרשיות יש בהן ענין שמירה אף שלא מצד המצוה, ומ"מ מודה הרמב"ם שאין בזה בטול וגריעותא להמצוה דאף דאיכא בה גם שמירה עכ"פ הוא מניחן בפתח למצוה

ולא לקמיע, א"כ גם כשכותב אחד את הפרשיות לקמיע מה בכך הא כן הוא האמת שאיכא בהו ענין שמירה. ולכן אין למילף שהרמב"ם יאסור שם לכתוב פסוקי הפרשיות לקמיע כשמניחים במקום שלא שייך ענין מצות מזוזה, דאין ראי' שסובר דאסור להאמין שכתבת פסוקים ושמות יועילו לשמירה בכלל ואף לא שפסוקי הפרשיות יועילו, היפוך מה שמפורש בגמרא בשבת דף ס"א שהיו כותבין קמיעין מענינות הרבה ויש בהן משום קדושה ואיפסק כן ברמב"ם פ"י מס"ת ה"ה, וגם בכאן אינו כותב שהן טפשיין שמאמינים בדבר שאין להאמין אלא כתב שהן טפשיין במה שמבטלין המצוה שעושיין מצוה גדולה שהיא יחוד השם כאילו הוא קמיע שזהו הטפשות וגם איסור גדול לדעתו. ולכן יותר נוטה לע"ד שאם נושא אדם על צוארו לכוונת שמירה ליכא בזה איסור דלא כסברת כתר"ה בזה, וכמפורש בתוספות יום טוב כלים פ"ז מט"ז שמפרש כן בכוונת הרמב"ם פ"ב מכלים ה"ב שנקט מקל שיש בו בית קבול מזוזה שמשמע שכן הי' אורח ארעא, ואינו כלום מה שכתב בתוס' אנשי שם שהרמב"ם שכתב שהם טפשים קאי גם על אנשים כאלו דהא אדרבה מפורש ברמב"ם שאינו כן אלא על אלו שכותבין שמות מלאכים ושמות קדושים בפנים קראן טפשים, ולא על אלו שכותבין מבחוץ וכ"ש שלא על אלו שנושאים מזוזה עמם לשמירה, ומשמע שגם הוא סובר דיש בזה שמירה כקמיע, ואף חכמים גדולים רשאים לעשות כן". עכ"ל האג"מ.

**קושיא על דברי האג"מ מדברי הרמב"ם בפירוש במשנה
[לפי הבנת היעב"ץ]**

ב. והנה לכאורה יש להקשות על דברי הגרמ"פ [שגם הרמב"ם מודה שאיכא שמירה בשמות מלאכים ושמות קדושים ופסוקים] ממ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש עמ"ס סוטה פ"ז מ"ב אהא דתנן "במקדש אומרים את השם ככתבו". וז"ל הרמב"ם שם: "וכתבו [השם ככתבו] הוא מה שנהגה מן יוד הא ואו הא, וזהו שם המפורש המרומם, דע זה, ואל תטריד את מחשבתך במה שהוויים כותבי הקמיעות וטפשי בני אדם".

והיעב"ץ בפירושו 'לחם שמים' עמ"ס סוטה שם כתב על דברי הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל בזה"ל: "לכאורה יראה מלשונו זה, שהי' [הרמב"ם] מהביל כתיבת קמיעות לגמרי, ואם כן נגע ח"ו בכבוד חכמי התלמוד. ועיין מה שכתבתי ב'עקיצת עקרב', משם תראה קצת התנצלות על מה שכתב גם בספר מורה נבוכים מענין זה כדומה לזה. אך מה שהפריז על המדה בענין באור שם המפורש, עם שהאמת אתו

בזה שכן קורין חז"ל לשם הוי"ה ב"ה, אבל ניקודו ודאי צריך למסורת עכ"פ כמו שנראה בבירור בכמה מקומות בתלמוד, ביחוד ביומא ובפ"ד דקידושין וזולת. דוק ותשכח. . וכמדומה שהי' חושב גם כן משתגע למי שעוסק בידיעת צרופי שמות וכן שם בן ע"ב וכ"ב (והמה מוזכרים בתלמוד שהפליגו חז"ל בשבח היודעם וזהיר בהם) והדומים הידועים ומקובלים ליחידי סגולה, והנם אצלו נחשבים מהבילים ומשוגעים חלילה. אבל מחשבה כזאת היא חסרון ידיעה מסתרי תורה ודאי והעדר קבלה שלא זכה אלי', היא שגרמה לו לשום במלאכי ה' תהלה, שרי לי' מרי' וימציא לו מחילה. ופעולת השמות אמנם מפורש במקרא¹ מאז בעלי המגדל ידעו מזה כמ"ש (פ' נח יא, ד) 'ונעשה לנו שם' (אלא שרצו להשתמש בו לפנייה חיצונית, לכן לא עלתה בידם, ע"י בלבול שפתם נתבטלה, לולי זאת היתה מחשבתם מתקיימת, כי חכמים גדולים היו כמ"ש בס"ה) בסוד 'יעש דוד שם' (שמואל-ב ח, יג), המ"י [המשכיל יבין]". עכ"ל היעב"ץ.

מבואר מדברי היעב"ץ שהבין מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, שלא האמין שיש בכח שמותיו של הקב"ה לשמור את האדם וכו' - ודלא כמ"ש האג"מ בדעת הרמב"ם.

(1) ראה גם מ"ש היעב"ץ - ע"ד פעולת השמות - בספרו 'בירת מגדל עוז' חלק 'אוצר הטוב' אות יו"ד: "...ההוא יקרא מעשה בראשית כשיושג ענין היצירה בעצם ובסבותיו, באופן שיגיע האדם לתכליתו ויוכל להמציא ג"כ יצירה חדשה מעיקרה, כענין ר"ח ור"א דעסקי בס' יצירה ומיכרי להו עיגלא, להורות יכולת וחכמת הממציא העליון אשר חלק מחכמתו ליראיו, וגלה להם סודו לפרסם כח שמותיו הקדושים, ולידע שחולק לאוהביו מכבודו להשתמש בשרביטו שיתדמו לבוראם להוציא הויית חדשות, ונתן כח בידם לברוא עולמות בכח צירוף השמות המתבאר בספר יצירה למי שידעו, זוהי חכמת עצמת מעשה בראשית שהפליגו חז"ל בשבחה והעלימוה מאד, (כי אמנם עוונותינו הבדילו בינינו לבין אלקינו, וחטאתינו מנעו הטוב הגמור ממנו עד שאין אתנו יודע עד מה, ולא אחד בדור שראוי וכדאי להבין אותה חכמה), ועלי' צו חכמים במשנה (חגיגה רפ"ב) 'אין דורשין במעשה בראשית בשנים', לא על ידיעת שמות חומר וצורה ולידע שכל הגופים השפלים מורכבים מארבע יסודות ארמ"ע ושחומר הגלגל הוא גשם חמישי בלתי מושג ומנין גלגלים המדומה שבזה נכללו שני פרקים גדולים מהלכות יסוד התורה באריכות גדול ואין בהם עומק כלל ורובן סברות קלות והשערות מבני אדם חכמי העכו"ם אשר חכמת מה להם, אינן מקנות שלמות לא באמונה ולא בשכל ולא אפילו חידוד".

מאמר המוסגר ע"ד "העדר הקבלה" של הרמב"ם במשנת היעב"ץ

ג. על דבר "העדר הקבלה" של הרמב"ם - ראה גם מ"ש היעב"ץ בספרו 'מטפחת ספרים' פ"ד המדבר "במעשיו הגדולים של הר"מ ז"ל ומדותיו האלקיות, כן הודיע גם בספר צדה לדרך בהקדמתו, גם האר"י ז"ל גלה עמוקות בסוד אחיות נשמתו כי גבהה מאד, יעוין ספר הגלגולים. לכן חובה ודאי להפך בזכותו, ולא לתלות ב' בוקי סריקי דספר מורה נבוכים², כי אמנם זולת זה כל חבריו בתורה ובאמונה, ממנו יתד ממנו פנה. כולם נכונים למבין וישרים, ליודעי בינה חוץ איזה פרטים ומעטים, שלא יפלא אם שגה בהם מחסרון קבלה³, ושכל אנושי עלול לחטוא, גם מבחר מין האנושי טעה איזה פעמים, לכן לא יחסר ממעלתו דבר. בפרט דרחמנא לבא בעי, וכל כוונתו ז"ל היתה לטובה, וכל מגמתו לחזק מוסדי הדת". ואכמ"ל בזה.

(2) השווה מ"ש על דבר הרמב"ם ב'אגרת בקורת' ו, רע"ב: "חלילה לתלות בוקי סריקי ברבן של ישראל!"] ולהעמיס בלשונו הצח מה שאין במשמעו ושלא עלה על דעתו ז"ל".

(3) להעיר ממ"ש היעב"ץ בספרו 'בירת מגדל עוז' (הנ"ל הערה 3) על דברי הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ג ע"ד הגלגלים, וז"ל היעב"ץ שם: "כל הגלגלים אינן לא קלים ולא כבדים כו', לא אוכל לדעת מניין לו דברים הללו, מי עלה שמים וירד ויגידה לנו גבהי שמים, מי ידע מה טבעם. . . אכן באמת הוא נטוי' מדעת התורה ששמה מים מעל לרקיע, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואיני יודע מה בא הרב ללמדנו בכך, וכי כבוד הבורא תלוי בכך אם הגלגלים כבדים או קלים".

ועל דבר מי שמאמין בפירוש הרמב"ם להמושגים מעשה מרכבה ומעשה בראשית - פשוטו כמשמעו, כתב היעב"ץ בספר 'מטפחת ספרים': "תכלית הדברים, כל המעלה בדעתו שהבלי הפלוסופים הם מעשה בראשית ומעשה מרכבה, הוא ודאי אפיקורוס. כופר לא לבד בדברי חכמים, כי גם בתורת משה, שריבוי השמות והכינויים, ופעולות הנראות גשמיות ומסורות יתרות וחסרות, ותיבות ולשונות זרות, ואותיות מלופפות ונזורות ונוספות, ונקודות ותגים ופרשיות, ומאמרים המתנכרים ומשקלות מורכבות והנקראים אצל בעלי הפשט זרים, הלא כל אלה צווחות ואומרות, דע כי לא דבר רק הוא, ואם הוא, מכך הוא. ואולם ודאי שחכמת הטבע תתכן להקרא מעשה בראשית ביחס אל מדרגת פשט המקרא. וכמו שלא יכול הפשטנים לתת טעם וסבה לזרים הנמצאים בו לרוב, וככה בטבע ימצאו זרים למהלך הטבעי, לא ידעו הטבעי, לא ידעו הטבעיים עלתם. אמנם חכמת הטבע של אנשי העולם, היא מלבוש הגס העב למעשה בראשית, שהוא הפרי הגנוז ועצם הענין במהותו, וחכמת מה היא הטבעית של פלוסופים, שעוסקים בקליפות החיצונות הנזורות, שאינן למאכל ולא נחמדים להשכיל, כי אין להם השגה רק במקרים, ככל מעשה החושים החיצוניים". ואכמ"ל להאריך בכ"ז.

ישוב דברי האג"מ

ד. אבל נראה דאין מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש סתירה לדברי האג"מ, כי יתכן לומר דכוונת הרמב"ם - במ"ש "ואל תטריד את מחשבתך וכו'" - פשוטה היא, וכנגד הטפשים דיבר, דכלפי שאמרו בעלי הקמיעות שהשם המפורש מרובה באותיות [ולפי דבריהם שם בן ד' קדושתו פחותה משמות המרובים באותיות], וע"ז הוא שכתב הרמב"ם 'אל תשגיחו בדבריהם', כי את שם המפורש המירו הטפשים, בשמות שבדו להם במקומו.

ולפי זה י"ל שגם הרמב"ם מודה שהשמות הקדושים [שם בן ארבע אותיות וגם שאר שמות] כוחם יפה לשמור את האדם בשמירה מעולה וכמ"ש האג"מ.

והנה בספרו מו"נ ח"א פס"א ביאר הרמב"ם את החילוק בין שאר שמותיו של הקב"ה שהם "שמות הנגזרים מן הפעולות . . שהם כולם שמות הונחו לפי הפעולות הנמצאות בעולם" לשם המפורש המתייחס להבורא עצמו, "לא יהיה לו שם נגזר בשום פנים, אבל שם אחד מיוחד להורות על עצמו, ואין אצלנו שם בלתי נגזר אלא זה והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א אשר הוא שם המפורש גמור, לא תחשוב זולת זה". ובהמשך לזה כתב: "ולא יעלה במחשבתך שגעון כותבי הקמיעות, ומה שתשמעו מהם או תמצאנהו בספריהם המשונים, ומשמות חברים, לא יורו על ענין בשום פנים, ויקראו אותן שמות, ויחשבו שהם צריכים קדושה וטהרה, ושהם יעשו נפלאות, כל אלה הדברים לא יאות לאדם שלם לשמעם, כל שכן שיאמינם, ואינו נקרא שם המפורש כלל זולת זה השם בן ארבע אותיות הנכתב אשר לא יקרא כפי אותיותיו". עוד מתח עלי כותבי הקמיעות את שבט הביקורת בסוף פרק סב: "וכאשר מצאו האנשים הרעים הפתאים אלו הדברים התרחב להם הכזב, והמאמר שיקבצו אי זה אותיות שירצו ויאמר שזה הוא שם יעשה ויפעל כשיכתב או כשיאמר על תאר כך, ואחר כך נכתבו הכזבים ההם אשר בדאום הפתאים הראשונים, ונעתקו הספרים ההם לידי הטובים רכי הלב הסכלים אשר אין אצלם מאזנים ידעו בהם האמת מן השקר, והסתירות ונמצאו בעזבונותם ונחשב בהם שהם אמת".

ונראה דגם בדבריו אלו אין להוכיח נגד דברי האג"מ, שהרי הרמב"ם במו"נ מיירי בכה"ג שבדו בעלי הקמיעות שמות אשר "לא יורו על ענין בשום פנים", והטעו את "רכי הלב הסכלים אשר אין

אצלם מאזנים", ואת השם המפורש המירו באותיות פורחות באוויר שאין להם שום משמעות.

ולפי זה שפיר יש לקיים דברי האג"מ שהרמב"ם לא חלק על הנסיון, שהשמות וכיו"ב שומרים וכו' וכפי שהעיד לנו בעצמו, בהלכות שבת (הלכות שבת פ"ט הי"ד): "יוצאין בקמיע מומחה, ואי זה הוא קמיע מומחה זה שריפא לשלשה בני אדם או שעשהו אדם שריפא שלשה בני אדם בקמיעין אחרים, ואם יצא בקמיע שאינו מומחה פטור, מפני שהוציאו דרך מלבוש".

ותן לחכם ויחכם עוד.



לימוד תורה לנוצרים*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

מקור האיסור למסור דברי תורה לגוי

בגמ' חגיגה (יג, א) "אמר רבי אמי אין מוסרין דברי תורה לגוי, שנאמר (תהלים קמז, כ) לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום". ובתוד"ה אין מוסרין כתבו, "היה קשה להר"ר אלהנן, תיפוק ליה דגוי העוסק בתורה חייב מיתה (סנהדרין נט, א), והמלמדו עובר אלפני עור לא תתן מכשול. וי"ל דהכא מיירי אפילו היכא דאיכא גוי אחד שרוצה ללמדו, דליכא לפני עור בהכי כדאמרינן (עבודה זרה ו, ב), כיון דלא קאי בתרי עברי דנהרא, ומ"מ אסור משום מגיד דבריו ליעקב וכו'".

ונשאל הרמב"ם (מהדורת בלאו ח"ב סי' קמט¹) מתלמידי ר' אפרים מצור, אודות מאמר ר' יוחנן דגוי העוסק בתורה חייב מיתה "האם זה הלכה", והשיב: "היא הלכה בלי ספק. ואם היתה יד ישראל תקיפה עליהם מונעים אותו מתלמוד תורה עד שיתגייר". וענין זה הזכירו גם במשנה תורה שלו, בהל' מלכים פ"ח ה"י: "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל" (וראה עוד לקמן), ושם פ"י ה"ט: "גוי

(* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב.

1) השתמשתי בתרגומו של הרב קאפח בביאורו לרמב"ם הל' מלכים מהדורתו, שופטים ב, עמ' שמז.

שעסק בתורה חייב מיתה" (אמנם לא כתב בפירוש את האיסור דאין מוסרין דברי תורה לגוי, והאריכו בזה הנו"כ ראה הנסמן ב'מקורות וציונים' וב'ספר המפתח' ברמב"ם פרנקל פ"י שם).

איסור זה אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא דהוי, וכפי שכתב ה'לחם משנה' לפ"י שם. ומעניין שהתוס' בבבא קמא (לח, א) ד"ה קראו כותב "המלמד תורה לגוי עובר בעשה דמגיד דבריו ליעקב", וכבר העיר בהגהות מהר"ץ חיות לתוספות שם ש"לשון עובר בעשה שהביאו התוס' כאן לא נמצא [בחגיגה] שם".

טעמי האיסור

וכתב הרמב"ם שם: "ומותר ללמד את המצות לנוצרים ולמשכם אל הדת, ואסור לנהוג כן עם הישמעאלים. מחמת מה שידוע שהם סוברים שתורה זו אינה מן השמים, וכאשר ילמדו דבר מן המקרא ימצאוהו נגד מה שבדו. . ולא יהיה זה בעיניהם ראייה לשבוש מה שבידיהם, אלא יבארוהו לפי הקדמותיהם המשובשות, וישיבו עלינו בו לפי דמיונם, ויטעו כל פתי וכל חסר תבונה, ויהיה זה מכשול לישראל האסורין ביניהם בעונותם. אבל הערלים [הנוצרים] מאמינים הם בנוסח התורה שהוא זה עצמו, אלא שמגלים פנים בפירושם הנפסד, ומבארים אותם הבאורים הידועים להם. וכאשר יעירו להם על הבאור הנכון אפשר שישובו, ואפילו אם לא ישובו לא יבוא לנו מזה מכשול, ולא ימצאו בכתיבהם היפך הכתוב אצלנו"².

ומכללות הדברים משמע שהרמב"ם מחלק בין הישמעאלים שאינם מאמינים שהתורה שבידינו מן השמים, ועל כן באם ימצאו בו מה שהיפך האמונה שלהם, אז "יבארוהו לפי הקדמותיהם המשובשות, וישיבו עלינו בו לפי דמיונם", והכוונה שינסו "לתקן" את נוסח התורה שבידינו, משא"כ הנוצרים שמאמינים בקדושת התורה שבידינו, על כן יש אפשרות לבאר להם מהו הבאור הנכון. מפורש יוצא מדברי הרמב"ם שאיסור לימוד התורה לגוים הוא רק משום החשש שהגוים ינסו לשבש את התורה לפי אמונתם ודתם, "ויהיה זה מכשול לישראל".

(2) על עמדת הרמב"ם ביחס לנוצרים והישמעאלים כתבתי בארוכה בגליון תשדמ (עמ' 89-93).

אמנם לפי המאירי (סנהדרין שם) האיסור הוא מטעם אחר, שכתב: "...אין מניחין אותו לחדש בו ולקבוע יום חג לעצמו לשבות בו מתורת חג, שזה נראה כמי שהוא מבני עמנו וילמדו אחרים הימנו. . . וכן הדין אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עקרי מצותיה, אלא שלבו חפץ לירד לידיעת תורתנו ותלמודינו, ראוי ליענש, מפני שבני אדם סבורין עליו שהוא משלנו מתוך שרואין אותו יודע ויבאו לטעות אחריו..." , הרי לדברי המאירי האיסור הוא כדי שלא יוכל הגוי להתדמות לישראל ויטעו אחריו.

האיסור ללמוד גם תורה שבכתב או רק תורה שבעל פה

ב'שיטה מקובצת' עמ"ס כתובות (כח, סע"א) ישנו הוה אמינא בנוגע לאיסור לימוד תורה לנכרים, לומר "דשאני בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, וכמו שחילק הרמב"ם ז"ל בהל' ת"ת לגבי לימוד הבת דהויא לה כאלו מלמדה תפלות", אמנם הוא דוחה סברא זו.

בפוסקים מוצאים אנו מי שפוסק להלכה כחילוק הנ"ל, וסברת החילוק, כפי שכתב בן המחבר בשו"ת מהר"י אסאד (או"ח סוף סי' ד בהגהה): "הא דאסור ללמוד תורה לעכו"ם היינו רק תורה שבע"פ שאינה בכתב רק נמסרה לישראל בע"פ מפה לאוזן, אבל תורה שבכתב בודאי נמסרה לכל", וראה עוד 'אהבת יונתן' הפטרה לפר' בשלח ד"ה שמעו, שו"ת מהר"ץ חיות (סי' לב), ובהגהותיו לגמ' חגיגה (יג, א) וסוטה (לה, ב), שו"ת 'משיב דבר' להנצי"ב ח"ב סי' עז.

וישנם פוסקים שחולקים על כל הנ"ל, ולדעתם גם תורה שבכתב וגם תורה שבע"פ אסור ללמוד לנכרי, ראה מה שציין ב'שדי חמד' פאת השדה כללים מערכת האל"ף סי' קב מד"ה ומכל האמור ואילך (מהדורת קה"ת כרך ז עמ' 3029-3030) ובשו"ת 'ביע אומר' יו"ד ח"ב סי' יז אות ו-ז.

והנה לדברי המאירי יש מקום להבין את החילוק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ, כי מי שיודע רק תנ"ך לא יטעו אחריו ואחרי מעשיו לחשוב שהוא יהודי. אבל לפי דעת הרמב"ם שאנו חוששים שישבשו את התורה, ודאי שאין מקום להתיר תורה שבכתב, ואדרכה.

לימוד תורה עם ילד גוי שמחזיק עצמו כיהודי ועושה מעשה יהדות

והנה ה'אגרות משה' (אה"ע ח"ד סי' כו ס"ג) נשאל אודות בית ספר יהודי "שנתייחד ע"י בני תורה ויראי השי"ת והמנהל והמורים כולם ראים ושלמים" והרבה תלמידים "הם מנכריות שנתגיירו אצל

הרעפארמער ואצל הקאנסערוואטיוון שאינו כלום, וא"א להוציאם מבית הספר, האם מחוייבים המורים לעזוב את משרתם. בתשובתו הוא מהסס בדבר: "קשה לפני לומר דבר מוחלט בשעה שנוגע לפרנסתם שהוא חיי נפש ונסיון גדול, בדבר שלא הוזכר בהפוסקים, ולא ידוע לנו ממילא פרטי דינים בזה", ושוב כותב כמה צדדים לקהל. הראשון שבהם: "אפשר שכיון שהם מחזיקים עצמן ליהודים והולכין לבית הספר ללמוד מטעם שהוא מעשה יהדות ליכא איסור", ולא ציין שום מקור לדבריו. ולכאורה צ"ע מהו היסוד להתיר ללמוד תורה לגוי באם ההוא מחזיק עצמו ליהודי?

וי"ל שזה תלוי בטעם האיסור, שלדעת הרמב"ם כיון שכל האיסור אינו אלא כיון שהגוים אינם מאמינים בתורה שלנו ויצא מכשול כשישבשו ויתקנו את התורה, על כן בנידון דידן כיון שהילד מתחנך בבית הספר של יראים ושלמים, והוא בעצמו מזדהה עם דת ישראל ולומד תורה "מטעם שהוא מעשה יהדות", ודאי שאין חשש שיצא מזה תקלה של שיבוש הדת. ואפילו לדעת המאירי שטעם האיסור הוא "מפני שבני אדם סבורין עליו שהוא משלנו" יש מקום להתיר, שהרי פשטות דברי המאירי מורים שלדעתו אין איסור הלימוד מטעם חשש התבוללות ונישואין אחרי שיחשבו שהוא יהודי³, אלא כפי שמדגיש בהמשך דבריו: "...ויבאו לטעות אחריו", והכוונה שאחרי שיטעו לחשוב שהוא יהודי כיון שיודע את התורה ויראו אותו מתנהג בנימוסי הגוים ילמדו ממנו להתנהג כמותו, וכל זה לא שייך בנידו"ד בילד שלומד בבית הספר של יראים.

ברוצה להתגייר

והנה ידוע מש"כ המהרש"א בחידושי אגדות (שבת לא, א ד"ה א"ל מקרא) ד"כיון שבא לגייר שרי ללמוד תורה", ועפ"ז מסביר איך למדו הלל תורה לנכרי שבא להתגייר, אמנם בשו"ת רעק"א (ח"א סי' מא) מפרשו באופן אחר, "ואזדא ראית המהרש"א, ואין כחי להתיר". וראה אריכות בשו"ת 'מחנה חיים' ח"א סי' ז ועוד.

(3) וע"ד המבואר בגמ' כתובות (כט, א) "אסור לאדם שילמד את עבדו תורה", וביאר הר"ן שם (יג, א בדפי הרי"ף): "שמא יחזיקוהו כבן חורין ושיאווהו בת חורין". וטעם זה שייך רק בעבד, שמקיים מצוות כאשר וע"י כך יטעו בו ויחזיקוהו לבן חורין, אבל לא בגוי, שאין לחשוש שיחזיקוהו ע"י כך לישראל ויתחתנו אתו בלי שיבדקו ביחוסו, וכ"כ בשו"ת 'שרידי אש' ח"ב סי' נו ס"ו.

אמנם כן מבואר גם בתוספות בבא קמא (לח, א ד"ה קראו) בתירוץ השני, וגם הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ח ה"י) שם מדייק כן בלשונו: "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל... ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות", ולא כתב בלשון עבר: "לכל שנתגייר", משמע שב"רוצה להתגייר" מותר לו כבר ללמוד תורה ולקיים מצוות. ובפירוש כתב כן המאירי (סנהדרין שם): "ומ"מ כל שהוא עוסק בעקרי שבע מצוות ובפרטיהם ובמה שיוצא מהם, אע"פ שרוב גופי תורה נכללין בהם, מכבדין אותו אפילו ככהן גדול, שאין כאן חשש לטעות אחריו, שהרי אף בשלו הוא עוסק. וכל שכן אם חקירתו לדעת לבא עד תכלית שלימות תורתו עד שאם ימצאנה שלימה יחזור ויתגייר".

וסברת ההיתר ללמוד תורה ברוצה להתגייר הוא ג"כ כנ"ל, כיון שטעם האיסור ללמוד תורה לדעת הרמב"ם הוא כיון שהגוים אינם מאמינים בתורה שלנו וישבשו אותו, הרי זה אינו שייך ברוצה להתגייר ומשנה מחשבתו ואמונתו להאמין ולקבל עליו עול תורה. וכן גם לטעם המאירי שלא ימשכו אחריו ג"כ אינו שייך לכאורה, דכיון שרוצה להתגייר הרי ודאי משנה הוא את התנהגותו לטובה ולא שייך שימשכו אחריו.

במי שמקבל עליו ז' מצוות בני נח

וחידוש יותר גדול ישנו בחידושי 'חתם סופר' עמ"ס חולין (לג, א ד"ה ועיין) מבוסס על דיוק לשון הרמב"ם: "ועיין רמב"ם פ"י ממלכים ה"ט וה"י שנראה שמחלק בין עכו"ם לבן נח שאותו קיבל עליו שלא לעבוד ע"ז וזה מותר לשבות ולקיים המצוות שירצה, ומזה מקבלים קרבנות ומלמדים לו תורה...".

וכוונת החתם סופר לדייק שדברי הרמב"ם סותרים את עצמם, שבה"ט כתב: "גוי שעסק בתורה חייב מיתה... אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן", אמנם בה"י פסק: "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותה לעשות אותה כהלכתה", ולכאורה מה שאסר בה"ט התיר בה"י?

ובאמת כבר עמדו ע"ז המפרשים. ברדב"ז שם מפרש שב"אם רצה לעשות באומרו שנצטווה עליה אין מניחין אותו לעשותה [וזה מה שנאסר בה"ט], אלא אם עשאה כדי לקבל עליה שכר כמי שאינו מצווה

ועושה [וזה מה שהתיר בה"י]⁴. דברי הרמב"ם מתפרשים גם ע"פ דברי המאירי שם שמחלק בין לימוד התורה ושבייתה לשאר כל המצות: "אבל שאר מצות אין מונעין הימנו, שהרי אמרו לקבל קרבנותיו וצדקותיו", כנראה שלשיטתו דוקא שבת ושבייתה ש"ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם" (שמות לא, יז) ולימוד התורה שניתנה דוקא ליהודים, שהרי "משפטים כל ידעום" וכנ"ל מגמ' חגיגה, הרי זה נאסר לגוי, משא"כ שאר כל המצות שלמרות שאינם מצווים מותרים הם לקיימם. ביאור זה מדויק גם בלשון הרמב"ם שהרי הוא כותב בה"י: "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה", הרי הרמב"ם דייק בפירוש שבהלכה זו ההיתר הוי רק בנוגע ל"שאר מצות", ולא בנוגע ללימוד התורה או שבייתה (ובשו"ת 'שרידי אש' ח"ב סי' נה ס"ה ביאר כן מדעת עצמו, ולא ראה את דברי המאירי).

אמנם החתם סופר דרך אחרת עמו, והוא מבאר את הדבר ע"פ דיוק לשון הרמב"ם "שמחלק בין עכו"ם לבן נח", ולכאורה דבריו מיוסדים על הגירסא ברמב"ם שבדפוסים הנפוצים בה"ט נאמר: "עכו"ם שעסק בתורה" ובה"י נאמר: "בן נח שרצה לעשות מצוה...". אמנם לכאורה שינוי זה אינו אלא מפני הצנזורה, ולפנינו בהוצאות פרנקל וקאפח וכ"ה בדפוס רומי ר"מ נאמר בה"ט: "גוי שעסק בתורה". אמנם יפה ציינו ב'מקורות וצייונים' לה"ט לדברי ה'לחם משנה' בפרק זה לעיל ה"א, שמבאר ש"בן נח שלא קבל שבע מצות אעפ"י שחייב בהן לא מקרי תושב אלא גוי", ולפי זה שוב אפשר לדייק שבה"ט נאמר: "גוי שעסק בתורה" זה אסור לו, ואילו בה"י מתיר ל"בן נח שרצה לעשות מצוה". וע"כ מחדש ה'חתם סופר' שהאיסור ללמוד תורה ולשבות הנאמר בה"ט - הוי רק ל"גוי" עובד עכו"ם, אמנם בה"י הוא מתיר לבן

4) ומעניין מה שסיים עלה: "ומ"מ במצות שצריכין קדושה וטהרה, כגון תפלין ס"ת ומזוזה אני חוכך להחמיר שלא יניחו אותם לעשותן". ולהעיר מהמבואר בירושלמי סוכה (פ"ב ה"א), ומובא בתוס' סוכה (כ, ב ד"ה ראיתם), דטבי עבדו של רבן גמליאל הניח תפלין ולא מיחו בו חכמים. אמנם שאני טבי שודאי מל וטבל לשם עבדות, כדין כל עבד כנעני שנמצא בבעלות יהודית (רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ד ה"ט), וא"כ יש לחלק בין עבד שיצא מכלל נכרי לבין נכרי ממש. וראה עוד הערה 5.

נח ללמוד תורה ולקיים כל המצות אחרי שאינו עובד עכו"ם ומקיים ז' המצות שלו⁵.

וגם בדברי החתם סופר יש להסביר כנ"ל, שטעם ההיתר ללמוד תורה לבן נח ששומר את מצותיו לדעת הרמב"ם הוא, דכיון שקיום השבע מצות צריך להיות "מפני שצוה בהן הקב"ה והודיענו [אותן] על ידי משה רבינו" (וכפי שפסק הרמב"ם לעיל פ"ח הי"א), על כן כבר אין לחשוש שיזייף וישבש ח"ו את תורתנו. וגם לדעת המאירי י"ל דיציבא מילתא, דכיון דמקיים את הז' מצות אין הוא פרוץ כבר בעריות ועוד, ע"כ אין לחשוש כ"כ שיטעו אחריו.

באם נמצא בין היהודים גם אינם יהודים

ונחזור לדברי ה'אגרות משה' שם, בקשר לבית הספר היהודי שלומדים שם הרבה תלמידים שאינם יהודים, וכבר העתקנו לעיל אחד מהצדדים שמעלה להקל. שוב כותב עוד סניף להקל: "גם אפשר מכיון שהרב לומד העיקר עם תלמידים שהם ישראלים כשרים ליכא איסור אף שלומדין ממילא גם תלמידים נכרים".

ודבר זה נתבאר בארוכה במקום אחר ב'אגרות משה' (יו"ד ח"ב סי' קלב), שנשאל מאחד שעמד לערוך את הסדר להוריו ובני משפחתו, אמנם בין המשתתפים תהיה גם "אשה שנתגיירה אצל רב מהרעפארמער [ש]אינה גיורת כלל והיא נכרית כמתחלה", וממילא תשמע גם היא, האם זה מותר. ופוסק האג"מ: "הנה פשוט לע"ד דמה שא"ר אמי בחגיגה דף י"ג אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם, הוא דוקא כשכוונתו למוסרם להעכו"ם אבל כשכוונת הלומד דברי תורה הוא ללומדם בעצמו ולמוסרם ליהודים הנמצאים שם, לא נאסר מחמת שנמצא שם גם עכו"ם שג"כ ישמע ממילא הדברי תורה. . ולכן מותר לך להגיד ההגדה ולתרגמה כדי שיבינו ההורים וכל המשפחה אף שממילא גם היא הנכרית שומעת"⁶.

(5) ולפי שאר הביאורים בדברי הרמב"ם י"ל שרק לבן נח המקיים את הז' מצות יש לו נאמנות לומר שאינו מקייםם אלא כאינו מצווה ועושה (לביאור הרדב"ז) ואין אנו חוששים שימשכו אחריו (לפי ביאור המאירי).

(6) ומביא ראה מהירושלמי המובא בתוס' (הנ"ל הערה 3) דטבי נשאר לישן בסוכה תחת המטה כדי "לשמוע דברי חכמים", הרי ש"היו החכמים לומדים ומפלפלים אף כשהיה טבי נמצא אצלם בכוונתו לשמוע דברי חכמים. . ואף שבסברא אולי היה מקום לחלק לומר שעכו"ם חמיר, אבל כיון שהאיסור נמצא בשניהם בין בעכו"ם בין בעבד

והנה גם השרידי אש (ח"ב סי' נה) נשאל שאלה דומה להנ"ל, האם מותר להרצות שעורים בגפ"ת לפני קהל שמצויים בו גם גוים. בדבריו שם (ס"ד-ה) הוא מדייק מלשון הרמב"ם בהל' מלכים פ"י שם ה"ט: "גוי שעסק בתורה חייב מיתה . . . אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן", "יוצא מדבריו, שהאיסור הוא רק בעושה לשם מצוה ומתכוון לחדש דת, אבל לא בלומד מאהבת חכמה או להכיר תורתם של ישראל. וכמו בשבת, שאם ישב בטל אינו עובר, אלא רק בקבע יום לשביתה, כמו שכתב שם: 'אם עשאהו לעצמו כמו שבת' (ועיין ברדב"ז שם שכתב כן) - כן הדבר בתורה, שהאיסור הוא רק אם קבע את הלימוד לשם מצוה והרי הוסיף בזה על שבע מצותיו וחידש את דתם שלא כפי המצווה עליו". וראה עוד מש"כ בשרידי אש שם סי' נו ס"ג-ד.

אמנם גם כאן נעלמו ממנו דברי המאירי הנ"ל, שכותב בפירושו: "וכן הדין אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עקרי מצותיה, אלא שלבו חפץ לירד לידיעת תורתו ותלמודו, ראוי ליענשו". וגם בדברי הרמב"ם אינו דיוקו מוכרח כלל, שהרי רק לגבי המצות דייק הרמב"ם לכתוב את תנאי האיסור ד"לחדש דת", אבל איסור לימוד התורה י"ל דבכל גווני אסור, גם באם לומד רק מאהבת החכמה. וגם אינו כ"כ ברור לי איך אפשר להשתמש בסברא זה כסניף להיתר, שהרי איך אנו יודעים מהו כוונת השומעים האם כוונתם ללמוד תורת ה' או שהם באים לשמוע דרשת הרב רק מאהבת החכמה. ומחזורתא כדברי האגרות משה, דכל שעיקר כוונתו ללמד את היהודים "לא נאסר מחמת שנמצא שם גם עכו"ם שג"כ ישמע ממילא הדברי תורה".

וע"ז אנו סומכים בקהילותינו כאן, שהרבה פעמים יש אפשרות ללמד תורה במקומות ציבוריים, בתי ספר וכו', איפה שישנם הרבה יהודים, וכן לפרסם דברי-תורה בעיתונות הכללית ויקראו אותם אלפי יהודים. וזוהי הדרך היחידה להגיע למאות ואלפי יהודים שלא קיבלו חינוך יהודי ונתרחקו מהיהדות לגמרי. אמנם אין שום אפשרות לוודא שלא יהיו בין קהל השומעים והקוראים גם אינם יהודים. ואפילו בדרשה בבית הכנסת קיים אפשרות שבין הקהל שהגיע לבית הכנסת יש ביניהם אינו יהודי אחד או כמה, שרוצים לראות איך נראית תפילה

ומצינו היתר בעבד כשהכוונה אינו ללמד לו אלא שממילא לומד ממה שהחכמים לומדין לעצמן, אין לאסור גם בעכו"ם".

בבית כנסת אורתודוכסי. וכי מפני אינו יהודי אחד או כמה שישנם בקהל יתבטלו כל היהודים מדברי תורה?

ועד"ז אנו סומכים על ההיתר הנ"ל בנוגע לתרגום ספרי קודש בלשונות העמים, שדבר זה נצרך מאד כדי להפיץ דבר ה' ליהודים שאין יכולים לקרוא רק בלשונות העמים, וכבר ראו גודל התועלת שבזה, אמנם יש שהעירו שגם בהדפסת ספר "בגופן שלהם כדי שיבינוהו אומה"ע, הלא אסור ללמדם תושבע"פ, ואין לימוד גדול מזה אם מתרגמים ונותנים בידיהם בלשונם" (אגרות סופרים' סי' סט, מכתב שנשלח לה'חתם סופר' אודות תרגום התלמוד, וראה עוד שו"ת מהר"י אסאד שם). ובשו"ת 'ערוגת הבשם' (או"ח סי' ריג) הציע "אם אפשר להדפיס ההעתקה בגופן שלנו מהיות טוב, ידפסו בלשונם ובגופן שלנו", אמנם אין זה שייך בימינו שרוב רובם של הקוראים היהודיים עדיין אינם מכירים את הגופן שלנו, וגם "לשונם אינו סובל כזאת" (ראה ערוגת הבשם שם). ועל כן גם בזה אנו סומכים על ההיתר הנ"ל, דכיון שאין כוונתנו אלא ללמד את בני ישראל תורה, על כן "אינו מחוייב להמנע בשביל זה, כיוון שכוונתו לישראל והם ודאי יהיו קונים, והעכו"ם שיקנו וילמדו הוא רק חשש קטן", וכדברי האג"מ (יו"ד ח"ד סי' לח ס"י). וראיתי מציינים גם לשו"ת שרידי אש ח"ג סי' צב, ואינו תח"י.

והנה יש להבחין בדברי האג"מ כשהוא דן אודות הילדים הנכרים שלומדים בבית ספר יהודי, אין הוא מתיר את זה בקלות (וכדבריו שם: "קשה לומר שמוכרחין לעזוב פרנסתן, אף שהיה זה מן הראוי לעשות כן"), למרות שההיתר הנ"ל, דללמד תורה עם היהודים כשממילא לומדים גם אינם יהודים, הנו היתר מבוסס ומקובל והוא עצמו משתמש בזה בכמה מקומות וכן"ל, ובנידון דידן אין הוא משתמש בו רק כאחד הסניפים. י"ל דזה משתי סיבות; א) דשאני מורה ומלמד בכיתה מאשר רב שאומר שיעור או דרשה, שהרי לפועל המורה כן מלמד את כל אחד ואחד מילדי כיתתו לא רק כקבוצה, אלא לפעמים גם בפרטיות כשהילד אינו קולט את החומר הנלמד, וע"כ יותר קשה להסתמך על היתר זה. ב) ועוד ועיקר, במקרה שילדים נכרים לומדים בבית ספר יהודי יש לחוש מאד, שיצא מזה מכשול שיטמעו בין היהודים, וכולם יחשבו שהם יהודים אחרי שבמשך שנים למדו בבית ספר יהודי, וכפי שהאריכו בנידון דידן כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'שערי הלכה ומנהג' (יו"ד

סוף סי' פו), ובשו"ת 'מנחת יצחק' ח"ג סי' צח ס"ג. ומשום זה מתקשה קצת האגרות משה להקל בזה⁷.

דברי הרמב"ם נתפרסמו רק בדור האחרון

דבר פלא הוא שלאחרי כל האריכות שישנם בפוסקים להתיר לימוד חלקים מהתורה לנכרים, אין אף אחד שמסתמך על ההיתר הגורף שבתשובת הרמב"ם הנ"ל, שלדעתו רק הלימוד עם הישמעאלים אסורה אבל מותר ללמד תורה לנוצרים.

וההסבר פשוט, עד הדור האחרון היו ידועים דברי הרמב"ם הנ"ל מהנדפס בשו"ת 'פאר הדור' (אמשרדס תקכ"ה) סי' נ, ושם זה נתפרסם בנוסחא משובשת⁸, ועל כן לא היה ההיתר הנ"ל ידוע. ולדוגמא אעתיק בזה את דברי ה'שדי חמד' (שם ד"ה והנה הרמב"ם - מהדורת קה"ת שם עמ' 3030), שהעתיק הנוסחא המשובשת מ'פאר הדור': "ויכול ללמד המצות לעכומ"ז והשכר והעונש", ומפרש: "אין כוונתו דיכול ללמד להעכומ"ז כל המצות שאם כן סותר את דבריו הראשונים, דהא דרבי יוחנן הלכה, וכיון שהעכומ"ז אסור הוא ללמוד איך יתכן שיהא מותר ללמוד, והוא עובר אלפני עור, אלא ודאי כוונתו רק על שבע מצות". אבל לפנינו (בתשובות הרמב"ם מהדורת בלאו, ירושלים תשי"ח, ולפני זה במהדורת פריימן, ירושלים תרצ"ד) מופיעים כבר דברי הרמב"ם מתוקנים, וברור שאין דבריו סותרים,

(7) שוב כותב האגרות משה: "אבל הא אפשר לתקן דאת הקטנים יגייירו . . על דעת ב"ד והוא זכות להם . . וגם אף אם לא יתגדלו להיות שומרי תורה מסתבר שהוא זכות דרשעי ישראל שיש להם קדושת ישראל ומצותן שעושין הוא מצוה והעבירות הוא להם כשגגה הוא ג"כ זכות מלהיות נכרים", ולכאורה דבריו תמוהים ולא שמענו מעולם שזכות הוא להתגיייר כדי שיקיימו קצת מצות ויהיה להם קדושת ישראל, למרות שלא ישמרו רק חלק מהמצות, שהרי בנוגע אליהם "הוא להם כשגגה", שהרי באם קיבל חינוך בבית ספר של יראים, למה לא יחשב לו כמזיד? ומשמע קצת שנכנס לדחיקא כדי להציל טמיעת ילדי נכרים בתוך שאר ילדי ישראל הכשרים שבבית הספר וצ"ע.

(8) על מהדורה זו כותב הרב יצחק שילת ב'אגרות הרמב"ם' שלו ח"א עמ' יב הערה 15: "מהדורה לקויה זו, שנוסחה הוא פעמים רבות פרפראזה קלושה של דברי הרמב"ם, ולא תרגום ראוי לשמו, היתה לצערנו המקור הראשי להכרת תשובות הרמב"ם בדורות הפוסקים האחרונים".

שהרי אין הוא מחלק בין לימוד ז' מצות ללימוד כל התורה כולה, אלא הוא מחלק בין הלימוד עם ישמעאלים ללימוד עם נוצרים^{9**}.



תפילת נדבה של חובה ושל רשות

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בס' 'אשי ישראל' פל"א ס"ד פסק: "אם ברור לו שהתפלל כל התפילה כתיקונה [שבזה לכו"ע צ"ל תנאי תפילת נדבה שבסו"ס קז], או שטעה בדבר שאין צריך מחמתו לחזור ולהתפלל - אסור לו לחזור ולהתפלל, ואף לא בתורת נדבה, ואפילו ירצה לחדש דבר בתפילה שלא אמר קודם, והטעם: דבתפילת נדבה צריך שיכוון מתחילת התפילה ועד סופה, וידוע שבזמן הזה אפילו אחד מאלף אינו מכוון בכולה".

ובהערה יד שם ציין לכמה מקורות. ונתבארו להלן:

א. "ביאור הלכה סי' קז סעיף א ד"ה אם הוא מסופק" - שם (בספק אם התפלל) הביא דעת החי"א שכיוון שהיום אין מכוונים אין יכול להתנות. ודחה דבריו, ראשית כל, מפני שדעת הראב"ד שחובה עליו לחזור ולהתפלל, ואפילו לדעת הרשב"א יש לחלק, שההסתייגות מנדבה היא רק בדבר שאינו חייב אלא מתפלל סתם, אבל במצב זה דינו כמו שאר תפילות שצריך לכתחילה להשתדל לכיוון, ובדיעבד די אם לא כיוון רק באבות, ומוכיח זאת מהגר"א ומלשון השו"ע "וכן בכל הפסקים ראשונים ואחרונים שראיתי לא נמצא שום רמז שהיום ישתנה

(9) ומעניין שגם בדורינו עדיין נמשכים אחרי הנוסחא המשובשת, ראה לדוגמא מש"כ בשו"ת 'יביע אומר' שם ס"י: "גם הלום ראיתי בשד"ח פאת השדה (מע' א כלל קב) שכ', שאינו פשוט שמותר ללמד ב"נ ז' מצות דידהו. לפמ"ש התוס' [חגיגה יג, א ד"ה אין מוסרין לפי הגירסא] בעין יעקב הנ"ל [והועתק בהגהת הב"ח שם אות מ]. וע"ש. ומ"מ היותר נראה לדינא כהסכמת רוב האחרונים, שלא הותר להם לב"נ שום דבר מז' מצות, ומותר ללמדן. וכת' הב' של התוס' וכן דעת הרמב"ם בס' פאר הדור (סי' נ) ע"ש".

(** ראה גם מש"כ הרב חיים שי' רפפורט בגליון הקודם (עמ' 55). המערכת.

זה הדין. וגם הדה"ח והגר"ז (רבינו הזקן) והשולחן שלמה העתיקו השו"ע להלכה".

ואכן בשו"ע אדמו"ר הזקן (סי' קח, סעיפים; יא; יז; יח. סי' קיז סוף ס"א. סי' תקפב ס"ב) לא התנה זאת "בתנאי שיוכל לכוון". וכן במשנה ברורה סי' תכב ס"ק ד.

ב. "משנה ברורה סי' צד סוף ס"ק כז בשם הפמ"ג" במי שהוכרח להתפלל מיושב, שכתב המחבר שם ס"ט "כשיוכל - צריך לחזור ולהתפלל מעומד, ואינו צריך להוסיף בה דבר", כתב: "...ולדינא הסכימו האחרונים שא"צ לחזור ולהתפלל שנית (מ"א ופמ"ג), וכן המנהג. . ומ"מ אם הוא רוצה יכול להתפלל שנית בתורת נדבה אם הוא בטוח שיכווין ליבו בתפילתו כמש"כ סו"ס קז, וא"צ לחדש בה דבר, דזה שמתפלל עתה בעמידה הוא כחידוש, כ"כ בספר מגן גבורים. ומדברי פמ"ג משמע שאין כדאי להתפלל היום נדבה" עכ"ל. מעניין ששם הסכים לזה גם בשו"ע אדמו"ר הזקן: "טוב שיחזור. . אם הוא בטוח...". ועד"ז משמע מדבריו בסי' רצד סוף ס"ז: "הרשות בידו, וע"ד שנתבאר בסי' קז".

ג. "משנה ברורה סי' רצד ס"ק ח" - מרן המחבר כתב שם ס"ה: "במקום שאמרו שאינו חוזר, אם רצה להחמיר על עצמו, אם סיים תפילתו - רשאי". המג"א שם ס"ק ד כתב ע"ז: "רשאי - בתורת נדבה. ועיין סימן קח". והמשנ"ב כתב: "רשאי - בתורת נדבה. ועיין לעיל בסוף סימן קז, דאין להתפלל נדבה אלא מי שמכיר עצמו זריז וזהיר ושיכוון", ומקורו כמצויין בשער הציון מהפרמ"ג שם, שהציע בדרך אפשר לתקן מ"קח" ל"קז" (וכנ"ל, גם בשו"ע אדמו"ר הזקן כתב כך).

ודלא כדעת המחזה"ש שהבין זאת ללא תיקון, אלא ככתוב שם בסי' קח סי"א דהמתפלל נדבה כה"ג א"צ לחדש בה דבר.

ד. "ועיין סימן רלד סעיף א ומשנה ברורה ס"ק ד" שם הנושא הוא "תפילת רשות", שהשו"ע מתנה זאת בכך שיכול לכוון יפה, ומהשו"ע שם משמע שבמצב כזה א"צ לחדש בה דבר ובריש סי' קז משמע שצריך לחדש, עיי"ש.

ה. והעיקר: המשנ"ב בסי' קח ס"ק לג הביא מהפרמ"ג שיתפלל "נדבה בתנאי", רק אם הוא "ספק פלוגתא ממש, לא יחיד נגד רבים ולא קטן נגד גדול, ואז דינו כמו בספק אם התפלל לעיל בסי' קז ס"ק א".

וזה כנראה ההסבר להנ"ל ברשימה זו ס"א-ב, שכאשר הפסיקה ברורה שא"צ לחזור, חוזרת התפילה להיות תפילת נדבה של רשות. ולדעת המשנ"ב שלא הזכיר כלל תפילת נדבה בחתימת ברכת 'השיבה' (סי' קיח; תקפב) בניגוד לשו"ע אדמו"ר הזקן (הנ"ל סוס"א), צ"ל שאינו מחשיב את דעת הב"י לאשכנזים כספק. ועד"ז לדעת שניהם (ועוד אחרונים) בהאמור בסי' צד במי שהתפלל שמו"ע מיושב, שדעת הב"י בנדון (שהובאה לעיל ריש אות ב) אינה חשובה אפילו כספק.



כפתור חילופי התפור בבגד בנוגע לאיסור הוצאה בשבת [גליון]

הרב חיים משה בערגשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - פארמינגטאן היללס, משיגן

בגליון תתקמא (עמ' 125 ואילך) דן הרב ע.ב.ש. שי' אודות הכפתורים המיותרים, והרחיב לבאר בטוטו"ד החילוקים בענייני לבישה, והעלה שמכיון שדעת האדם על הכפתורים להשתמש בהם לאחר זמן חייבים להסירם מהבגד.

ובאמת עפמ"ש חשבתי ג"כ כדבריו, אך העירוני שאין רוב בנ"א משתמשים בכפתורים אלו ולכן אין דעתם עליהם.

ויש לבאר כו"כ סברות להקל בזה ולהתיר להוציא כפתורים אלו. וכדלקמן:

א. הנה אדה"ז בסי' שא ס"ח כתב דאסור להוציא מפתח הקשור בבגד דכיון שהמפתח שימוש במקום אחר אינו בטל להבגד, דאינו צורך הבגד שהבגד צריך לו לחברו וכדומה, וגם אינו משמש כבגד, דהיינו, שאינו מכסה ומחמם האדם כמו הבגד עצמו, ולכן האדם הלוּבש את הבגד עם המפתח נחשב כאילו הוציא את המפתח לבדו בלי הבגד, והוי ממש כמו ציצית פסולות ע"ש.

ומזה רצה הרב ע.ב.ש. לדייק שכמו"כ בכפתור מכיון אינו עושה שום דבר בבגד ואינו משמש לו וג"כ דעתו עליו (לכה"פ במקצת) ע"כ הוי כמו ציצית פסולות שדעתו עליהן, ומכיון שדעתו על הכפתור הרי חשיבות הכפתור ופעולתו מחוץ לבגד פועל דהוי כאילו הוציא הכפתור לבד בלי הבגד.

אך באמת יש לדייק להיפך מדין המפתח, דהנה באם המפתח אינו פותח שום דלת, דשברו למנעול הדלת ועשו מנעול חדש שיש לו מפתח אחר, אז בפשטות הדין הוא דמכיון שאינו עושה שום פעולה מחוץ להבגד הוי בטל להבגד, וזה שיש לאוסרו הוא רק משום מראית עין, דהרואים לא יודעים שאין למפתחות אלו שום השתמשות.

וכמו"כ אצל כפתורים אלו דמכיון שרוב בנ"א לא משתמשים בכפתורים אלו הרי אין להכפתור שום השתמשות ואין דעתו עליו ולכן אי"ז כאילו הוציא כפתור זה לבד, והרי הכפתור כמפתח שאינו משמש לכולם שבטל לבגד.

ב. אפילו אם משתמשים בהכפתורים, עדיין יש סברא להקל ולומר שמותר להוציאו, די"ל דנחשב כחלק מהבגד, דהרי עכשיו אינו משמש לכולם ולכן מצד מצבו עכשיו ודאי ה"ה בטל להבגד ורק שמצד זה שדעתו עליו יש סברא לאוסרו אך באמת דעתו זה עושה עוד יותר כדבר אחד עם הבגד דהרי כפתור זה שימושו רק בבגד שבו הוא קשור, דבבגד אחר אין יכולים להשתמש בכפתורים אלו דכפתור זה לא נעשה ואינו ראוי לבגד אחר, וא"כ נחשב הכפתור כאילו השתמשותו הוא חלק מהבגד, כי האומן העושה הבגד דעתו שכפתור זה יהי' רק לבגד זה (אם נופל ממנו כפתור), דבבגד אחר לא יכולים להשתמש בכפתור זה דאינו באותו גודל וצבע כו', וא"כ זה שדעת האדם הוא להשתמש בכפתור זה עושה שהכפתור יחשב כאילו הוה חלק משימוש הבגד וחלק מהבגד עצמו.

ואי"ז דומה לציצית פסולות שאף שדעתו להשתמש בציצית במקום שהוא נמצא מ"מ אי"ז חלק מהבגד ואסור להוציאו, כי זה שחוטף הציצית אינן בטלין לבגד ולא נחשבים כחלק מהבגד אינו מצד זה שהחוטף מצ"ע אינו בטלין להבגד אלא מצד שאף בהיותן כשרין אינם באמת חלק משימוש הבגד אלא דבר נוסף עליהן דישנו מצוה שצריכים להטיל ציצית בבגד אבל אינו חלק משימוש הבגד עצמו ולכן אם החוטף פסולין אינן בטלין להבגד דאינן חלק משימוש הבגד, משא"כ כפתור ה"ה בטל מכיון שמשמש להבגד ואין מן הדעת לשום כפתור זה בחולצה אחרת !

[והר"ז דומה להסוחט מי פרות לתוך אוכל, שאין כאן שום הולדת דבר, כי בא מאוכל לתוך אוכל, וכמו"כ בכפתור אין כאן דבר נפרד מהבגד דאפי' אם ישתמשו בו הר"ז כאילו בא מהבגד לתוך הבגד עצמו, ואין לזה הכפתור שום תכלית אחרת, וא"כ אין לזה חשיבות או

השתמשות לבדו מחוץ לבגד זה וע"כ אין לדונו כאילו הוציא כפתור זה לבד, כי אין לכפתור זה שום חשיבות מחוץ לבגד זה.]

נמצא, שכל השתמשות הכפתור הוא רק לבגד זה לבד, ואז יבטל לגמרי לבגד, וא"כ אין לזה הכפתור דין עצמי כחלק נפרד מהבגד, דכיון שהטעם שהוא בזה הבגד הוא רק לצורך בגד זה ואינו יכול להיות חלק מבגד אחר דלא נעשה באותו גודל וצבע כו' הרי אינו חלק עצמאי כלל מהבגד ונחשב כחלק מהבגד.

ואין לומר שכמו שבציצית נחשב כאילו הוציא הציצית לבדן כמו"כ בכפתור יהי' זה כמו שהוציא הכפתור לבד, כי זה שבציצית נחשב כאילו מוציא החוטין לבד הוא רק מצד זה שהציצית אינן חלק משימוש הבגד אלא כמו תכשיט על הבגד, משא"כ הכפתור סופו להיות חלק משימוש הבגד ולכן אינו חלק נפרד מהבגד אלא נחשב כחלק מהבגד.

ג. עוד ישנה סברא אחרת להקל והוא בהקדים מ"ש הרב ע.ב.ש. שהטעם לזה שכתב אדה"ז בס"י שא סכ"ג שמטפחת שעושים לקנח בו האף שתפור לבגד בטל לבגד הוא מצד זה שיכולים לקנח האף גם בבגד עצמו ולכן הר"ז נחשב כחלק מהבגד.

אך לכאור' אאפ"ל דזהו הטעם להיתר המטפחת אף דאם כן למה אין למטלית המחובר לכובע הנעשה מבגד שיכולים לקנח בו האף ג"כ הדין של ביטול, דלכאור' גם כאן יהי' נחשב כחלק מהכובע.

וע"כ צ"ל שהטעם לביטול מטפחת האף בסכ"ג הוא שע"י חיבור המטפחת להבגד נחשב הבגד כאילו יש להבגד תשמישים הרבה לאיברים שונים, שכמו שיש לבגד עליון כיסים להכניס בו ידים, יש לו ג"כ מטפחת לנקות בו האף.

משא"כ בחגורה כתב אדה"ז שאין המטפחת בטלה לה דמכיון שהחגורה עשויה רק להדקה במקום הכרס ואינה עשויה להשתמש בה להרבה דברים וע"כ אין המטפחת בטלה אלי'.

נמצא, שחיבור המטפחת לבגד פועל שיחשב המטפחת כחלק נוסף מהבגד שנחשב הבגד כאילו משתמש לכמה דברים, דאם לא הי' מחובר לבגד אז הוי כאילו הוציא המטפחת לבד אבל כשחיברה לבגד נחשב כחלק מהבגד.

ועפ"ז הנה כמו שמטפחת אף שיש לה שימוש אחר מהבגד, דבמטפחת משתמשים לקנח האף, והבגד משמש לחימום ולכסות האדם, ואעפ"כ חיבורו לכסות פועל שיהי' דבר אחד עם הבגד, הנה כמו"כ כפתור מתבטל להבגד ע"י חיבורו לבגד.

דק"ו הוא, דאם המטפחת שיש לה פעולה מחוץ להבגד ומשתמשים בה לשימוש אחר מהבגד מתבטלת לבגד ע"י חיבור, כ"ש וק"ו דכפתור שאין לו פעולה לעצמו כלל נתבטל ע"י חיבורו.

וביטול הכפתור להבגד הוא יותר מביטול המטפחת להבגד מצד שני טעמים:

(א) במטפחת ע"י החיבור הר"ז נחשב כהוספה להבגד שהבגד משמש כמטפחת ג"כ, משא"כ בכפתור אינו נעשה הוספה לבגד, אלא כדבר אחד עם הבגד דאילו היו יכולים להשתמש בהכפתור לבגד אחר, או שבודאי הי' משתמש בכפתור זה, אז יכול להיות שלא יתבטל לבגד, אבל מכיון שרוב בנ"א אינם משתמשים בהכפתור, וקונה הבגד לא חשב להשתמש בהכפתור לעולם הרי אין להכפתור שום שימוש מחוץ להבגד שצריך להתבטל אלא ממילא נתבטל.

(ב) במטפחת אף כשמחובר לבגד יכולים להשתמש בו, משא"כ הכפתור בעודו מחובר לבגד א"א להשתמש בו, וכדי להשתמש בו צריכים לנתקו מהבגד, ונמצא, שחיבור הכפתור להבגד פועל שיתבטל הכפתור להבגד עוד יותר מהמטפחת, שהמטפחת עדיין יכולים להשתמש בו משא"כ הכפתור א"א להשתמש בו כלל.

ונמצא שאפילו היו כפתורים מחוברים לחגורה או לכובע הי' מותר להוציאם, אילו יש לחגורה או לכובע כפתורים כאלו, כי אין להכפתור השתמשות אחרת חוץ מהבגד ולכן מתבטל להבגד, דכמו שהוא עכשיו בודאי בטל לבגד ואפילו אם ירצה להשתמש בו גם אז יהי' חלק מהבגד, דהוא חלק משימוש הבגד, ונעשה רק בשביל בגד זה ולכן בודאי מתבטל לבגד.

וממילא נמצא דכפתור זה; (א) אין שום כוונה להוציאו בפ"ע כו'. (ב) הוא עשוי בשביל בגד זה דוקא. (ג) ע"י שנתחבר לבגד נתבטל שימוש, כי כדי להשתמש בו צריכים לנתקו מהבגד ולחברו עוד פעם במקום המתאים.

המורם מכ"ז שיש ג' סברות להקל:

א. משום שלא משתמשים בזה בד"כ, וממילא אין דעתו עליו.

ב. משום שכוונת האומן שעשהו הוא שישתמש בכפתור בבגד זה לבד, וא"כ אי"ז השתמשות חוץ לבגד אפילו באם מנתקו ותופרו לבגד זה, כי עשה הכפתור רק לבגד זה ולא לבגדים אחרים, ואין לו חשיבות לעצמו כמו ציצית שנחשב כאילו מוציא הציצית לבד, כי הציצית לא נתבטל להבגד ונחשב כדבר נפרד מהבגד.

ונמצא שאפילו אם ינתק הכפתור ויתפרו להבגד יתבטל להבגד וא"כ גם עכשיו שאינו תפור במקום המתאים בבגד כבר בטל משום זה והר"ז כאילו נושא חלק מהבגד התפור ביחד עם הבגד.

ג. הואיל ואין לו שום השתמשות מחוץ להבגד בטל הוא ע"י התפירה, ובמכ"ש מהמטפחת שיש לו השתמשות בפ"ע ומ"מ מתבטל להיות חלק נוסף על הבגד וכ"ש הכפתור שאינו דבר נוסף על הבגד אלא חלק מהבגד עצמו.



בענין הנ"ל

הרב עזרא בנימין שוחט

ראש ישיבת אור אלחנן חב"ד - קאליפארניא

ראיתי מ"ש הרב ב.א.ז.וו. בגליון הקודם (עמ' 83 ואילך) ונפלאתי איך אפשר להתיר חשש איסור דאורייתא וחיוב חטאת במקום שאין בו הפסד מרובה או בכלל הפסד ולא טרחא, בסברות בעלמא בלי להביא אפי' ראי' אחת. ואולי כונתו היתה ללמד זכות על כל אלו שאינם חוששים לאיסור כלל, וא"כ בקלות הי' יכול להביא מ"ש בספר שמירת שבת כהלכתה בשם הגרש"ז אויערבאך ז"ל להתיר. וכבר ציינתי לספר אז נדברו ועד"ז בשו"ת יביע אומר דמתירים ועוד. והרי גם לפי דרכם של התהלה לדוד והקצות השלחן אפשר להתיר, וכמבואר בדברים שכתבתי. ולא באתי אלא לעורר אשר לשיטת הר"ח והרמב"ם אשר כמותם פסקו המחבר ואדה"ז, ולפי דיוקי הלשונות בשו"ע אדה"ז (אשר מדויק כן בכמה ראשונים) אין מקום להתיר.

ולגוף הדברים שכתב, הגם שמצטט את עיקרי ההלכות שעמדתי עליהם, וכמה שורות ממסקנת הדברים אבל כנראה לא עיין או מתעלם לגמרי מתוכן הדברים.

מה שכתב שזה כמה שנים ששאל עשירות אנשים אם הם השתמשו אי פעם בכפתורים אלו וכמעט כולם ענו בפה אחד שמעולם לא השתמשו בהם, ולא שמים לב עליהם, ובכלל הבגד נזרק לפני שנופל מהם כפתור, וגם אם נופל כפתור יכול לחזור לתפור אותו כפתור וכו' - במחילה מכבודו לא זו היא השאלה ששייכת לנקודת ותמצית הענין.

השאלה שצריך לשאול כדי לברר הענין היא: אם נפל ונאבד כפתור כשהבגד עדיין חדש או במצב טוב, האם ישתמש בכפתור החילופי שתפור בבגד.

בדרישה וחקירה שעשיתי אצל כמה וכמה בעלי בתים שהם "מבינים" בלבושים, התברר (א) יש חולצות (יקרות) עם כפתורים מיוחדים שצריכים לחפש להשיג דוגמתם, ואז בודאי ישתמשו דוקא בכפתור החילופי שתפור בבגד כיון שהוא מאותו הסוג. (ב) גם בבגדים עם כפתורים רגילים, אם יש איזה שהוא טרחא להשיג עוד כפתור במקום זה שנאבד, בלי ספק ישתמשו בכפתור החילופי שתפור בבגד, כיון שזה ממעט טרחא. (ג) נוסף לזה, היום עושים הכפתורים החילופיים גם בחליפות, ושם בודאי ישתמשו רק בכפתור החילופי כדי שיתאים לשאר הכפתורים.

כל זה הוא בנוגע למציאות הדברים, ואשיב עכשיו לבאר בקיצור הנקודה העיקרית שנת' בענין זה. אפילו דבר הקשור ותפור בבגד, או אפי' אם נטוה עם הבגד עצמו, אין עליו שם בגד אם אינו ראוי לכולם, וכדמוכח בדברי הר"ח והרמב"ם, דמלל (חוטין ארוכין בשפת הבגד) מותר להוציא, לא מפני זה לבד שהוא חלק מן הבגד אלא מפני שבטל לבגד. ועד"ז בדברי הרמב"ם ואדה"ז, שאימרא מותר להוציא רק מפני שהוא נוי הבגד, וזהו טעם ההיתר בציצית הכשירות. והביטול והטפילות לבגד שייך רק אם אין על הדבר המחובר לבגד שם או תשמיש המייחדו כדבר נפרד מן הבגד. ונת' שזהו גדר "חשוב קצת כנגד הבגד" שכתבו אדה"ז, דע"כ אין לומר שזה נמדד בחשיבות עצמית או שיווי, שהרי הבגד שוה הרבה יותר ממנו, אלא פ"י והגדרת "חשוב קצת" (בניגוד לחשוב ממש בחשיבות עצמית) הוא דעצם הדבר דאית לי' שם או תשמיש לעצמו (איזה שיהי'), זה מייחדו דהוי חשוב נגד הבגד.

והרי זוהי המציאות של כפתור, דאם משמש להבגד הרי שימושו להבגד מבטלו להבגד, או אם הוא נוי ותכשיט הבגד הרי זה מבטלו להבגד. אבל אם אינו משמש לבגד כלום וגם אינו תכשיט הבגד, הרי

עצם מציאותו מיוחד ומפרידו מן הבגד גם אם תפור אליו. וזה שאין לו שום שיווי מצד עצמו לא מהני לבטלו רק אם אין דעתו עליו כלל, כמו במלל. אבל אם דעתו עליו להשתמש בה כשיצטרך, והרי לתכלית זה הם תפורים בבגד, הרי זה משוי, וכמו בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה שפסק אדה"ז שאפי' אם רק חוט אחד כשר והוציאו חייב חטאת.

מה שאין כל זה במטפחת: (א) הוא חתיכת בד, וכשתפור בבגד יכול לחול עליו שם בגד. (ב) עצם השתמשותו לקנח את האף אפשר לעשות בבגד עצמו ג"כ. (ג) הוא ראוי לתשמישו במצבו העכשוי כמו שהוא תפור בבגד, ולפיכך הוה כאילו מקנח בבגד עצמו וכמפורש בשו"ת אגרות משה שציינת. ולאידך בכפתור החילופי שאין כל תנאים אלו, וכמו שהוא תפור עכשיו אינו ראוי לתשמישו, ויצטרך להורידו ולתפרו במקום שרוצה להשתמש בו.

ובנוגע להכלל שכתב הרמב"ם שמותר כשאינו מקפיד "בין היו בין לא היו", כפי שהבאתי כבר (ועד"ז בר"ח), הרי מדבר שם בדבר שאינו ראוי לכולם. וכבר כתבתי שאם יחליט באופן החלטי שבשום אופן לא ישתמש בכפתורים אלו, אז יש מקום להתיר. אבל צע"ג אם החלטה זו היא החלטית לגמרי או הערמה ע"ש.

ומה שרצה לדמות למחצלת בסי' תרכט או למה שכ' אדה"ז בסי' שב במלבן, פשוט אינו מובן כלל מה שהביא משם ואיזה שייכות יש לכללים ודינים אלו לגדרי הוצאה וביטול דבר לבגד.

ומה שכתב מסברא דנפשי' שבהוצאה תלוי רק בדעת האדם שלובש ומוציא ולא לפי החפץ, ולא הביא אפי' ראי' אחת לזה - אינו מובן כלל ומופרך מעיקרא דדינא ויש הרבה ראיות נגד זה.

מפורש היפך דבריו בשו"ע אדה"ז סי' שא ס"ח לגבי מפתח של ברזל או נחשת דבעיקרו נעשה לתשמיש, אפי' אם תלאו האדם רק לתכשיט אסור להוציאו, שהרי בהמשך דבריו (שם) שאוסר לא רק משום מראית עין אלא גם מעיקר דיני הוצאה, לא כתב כלל לאסור מעיקר דיני הוצאה רק בכה"ג שדעתו גם להשתמש בו ע"ש. והרי גם בדין ציצית מוכח כן, דמבואר בשו"ע אדה"ז סי"ג דהא דחייב חטאת בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה הוא גם בטלית שאולה ע"ש בסוף ס"א. ועוד הרבה ראיות.

פוק חזי, דכל הפוסקים שמקילים בכפתור חילופי לא עלה בדעת א' מהם להקל מטעם זה, וכל התירם הוא רק לפי מהלך החיי אדם

בהלכות אלו אשר המחבר ואדה"ז לא פוסקים כוותי' וכמו שכבר ביארתי.

גם מ"ש היתר משום תכשיט, הוא סתירה בדבריו מיני' ובי', דאם אין שום שימוש כלל בכפתורים הללו למה יהיו מחשיבים הבגד? נוסף לזה, הרי דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש אין בו היתר הוצאה כמפורש בשו"ע אדה"ז כנ"ל. ועוד ועיקר, עי' בביאור הלכה סי' שא ס"א שכותב "פשוט יותר מביעתא בכתחא שאין שייך שם תכשיט בטמון בכיסו", והרי כפתורים אלו נעשים מאחורי הבגד או בתחתית הבגד שטמון במכנסים באופן שאין להם רואה.

אחרי כתבי כ"ז, ראיתי אשר הרב ח.מ.ב. כתב ג"כ בגליון הנוכחי ג' סברות להתיר.

א) כעין סברא הנ"ל, שאין רוב בנ"א משתמשים בכפתורים הללו. ואינו מובן כלל, מה שרוב בנ"א אינם משתמשים בפועל הוא רק כשאין צורך להם כיון שלא נפל כפתור מהבגד. אבל טעם וסיבת חשיבות כפתורים הללו הוא רק שאם במקרה כן יצטרך להם שיהי' לו כפתור בלי טרחא בעת הצורך. פוק חזי, זוהי המציאות.

וא"כ, מה שייך לדמות את זה למפתח שנשבר המנעול שלה ואינו ראוי לשימושו כלל שאז יהא אסור להוציא רק משום מראית עין, הרי בכפתור ראוי הוא לשימושו כשיצטרך לה? והרי מפורש בשו"ע אדה"ז שאסור להוציאו הגם שתפרו בבגד רק לתכשיט, וממילא מובן שאין דעתו להשתמש בו כעת כלל, ומ"מ אסור כיון שלחפץ עצמו יש חשיבות התשמיש.

אלא שיש שרוצים לומר שלמפתח יש חשיבות קצת משא"כ לכפתור, ועל זה כתבתי שאפי' אם נודה לדבריהם שמצד עצמו אין לכפתור הזה שום חשיבות ואם יפול יזרקנה, מ"מ כיון שתפרו לבגד כדי שבמקרה שיצטרך לה יהי' לו כפתור בלי טרחא, הרי זה דומה לציצית שמצד עצמם אין להם שום חשיבות, מ"מ אם ירצה להטיל ציצית בבגד זה ישתמש בחוטין הכשרים, ולכן אסור להוציאו. אבל באמת, הרי לא צריכים אפי' לדמות לציצית שהרי הכפתור בעצמו ראוי לשימושו כשיצטרך אליו וכעת אינו משמש כלום. ואם רוצה לדמות, הרי זה דומה למפתח שכעת אינו משתמש בו ותופר אותו בבגד לתכשיט, שאם במקרה יאבדו שאר המפתחות יהי' לו המפתח הזה בלי חיפוש או טרחא.

(ב) כיון שהכפתור אינו ראוי לשימוש עכשיו מצד זה עצמו הוא בטל להבגד (עוד יותר ממטפחת שראוי לשימוש), ועוד, כיון שכפתור חילופי זה ראוי רק לבגד זה שתפור בו, שהרי מתאים רק לכפתורים שבבגד זה ולא לכפתורים שבבגד אחר. כנראה כתב סברא זו כאשר נים ולא נים, כי הוא ממש ההיפך מכל ההלכות של סי' שא.

והסברת הדבר: דבר שתפור לבגד, אם אינו חלק מהבגד עצמו באופן שחל עליו שם בגד, אינו בטל להבגד רק אם אינו ראוי לכלום ואין לו שום תשמיש (כמו מלל), או שהוא משמש להבגד או שהוא תכשיט הבגד. זהו המבואר בקיצור מהרבה הלכות בסי' שא. וא"כ הסברא שהמציא לא יהני כלל, כי ס"ס כפתור זה ראוי לשימוש ודעתו עליו. ועוד זאת, אם הכפתור החילופי ראוי רק לבגד שבו תפור, הרי אדרבא, זוהי סברא שמחשיבו בעיני האדם כיון שאם יפול כפתור יצטרך דוקא אליו שהרי רוצה שכפתוריו יתאימו.

וכדי ללמד עליו זכות אולי הטעתו מה שראה ע"ד הסברא שכתב בכמה מהפוסקים שהתירו בכפתור חילופי כיון שגם עכשיו תפור לבגד בשביל הבגד ועתיד להשתמש בבגד. אבל גם הם לא העיזו להתיר בסברא זו לבד רק בצירוף מפני שדרכו בכך (עי' בס' שמירת שבת כהל'). וע"ז כבר כתבתי שדרכו בכך שכתב הגר"א אינו קולא בהנידון, אלא אדרבא חומרא, דאחר שיש כל ההיתר שכתבו הט"ז ומג"א ואדה"ז בעינן ג"כ דרכו בכך, וכמבואר כ"ז במ"ב. והטעם שלא כתבו להתיר בסברא זו לבדה פשוט, כי אין היתר להוציא משוי כיון שאח"כ יהי' בטל אפי' אם עשוי לכך, אלא כיון דאינו משמש כלום להבגד ושמו עליו שעשוי לתשמיש מסוים שא"א לעשות בבגד עצמו הוי חשוב קצת נגד הבגד, והרי הוא משוי עכשיו שאסור להוציא.

(ג) אם במטפחת שיש לו שימוש מחוץ ללבישת הבגד (לקנח את האף) מותר, כ"ש וק"ו בכפתור שכל שימושו הוא רק לבגד. פשוט לא הבנתי מהלך מחשבתו בזה, כבר ביארתי שההיתר במטפחת הוא רק אם בצורה שהוא תפור לבגד ראוי לתשמישו וכמפורש בשו"ת אגרות משה. ומוכרחים לומר כן, שהרי רק מטעם זה אין תשמישו מיוחד ומפרידו מן הבגד, דכיון שראוי לקנח האף בבגד עצמו נחשב כאילו מקנח בבגד עצמו. משא"כ בכפתור חילופי במצב שהוא תפור בבגד עכשיו אינו ראוי לתשמישו, ויש לו תשמיש מסויים וממילא אינו בטל

להבגד. וא"כ מה זה מהני מה שאח"כ כשיחליף מקומו וישימו במקום אחר ישתמש לבגד, הרי עכשיו אינו משמש והוי משוי.

הנני רוצה להדגיש עוה"פ, שבודאי אם ישנה מציאות שאפי' אם יפול כפתור מן הבגד ויאבד מ"מ לא ישתמש בכפתור החילופי גם אם מצב הבגד הוא טוב, יש מקום להתיר. אך צע"ג אם קיים מציאות כזו.

ועי' ג"כ במנחת שבת שיו"ר מנחה פ"ד סק"ה מ"ש לגבי מי שדעתו להשליך דבר שמעצמו יש לו חשיבות, ואכמ"ל.

וכאן ג"כ המקום לציין, שהמראה מקום לצפנת פענח כפי שנכתב בגליון תתקמ"א הוא ט"ס, וצריך לציין תנינא עמ' 50 ו עמ' 104. ויסוד זה שהציצית הכשירות אינם דבר א' עם הבגד ורק בטלים אל הבגד, מוכח ג"כ מהא דפסקו המג"א ואדה"ז בסי' שא שנשים חייבות חטאת אם יצאו בציצית כשרים.



בענין מנהג חב"ד להדליק נרות שבת בנר של שעוזה [גליון]

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

בגליון תתקלט (עמ' 121 ואילך) כתבתי טעם לזה שמדליקים נרות שבת בנרות כרוכים ולא בשמן זית למרות שנפסק בשו"ע שזהו [שמן זית] מצוה מן המובחר.

ויש להוסיף עוד טעם ע"פ מה שכותב אדה"ז בסי' רסד ססי"ב: "ואם צריך ללמוד בלילה לאור הנר, ידליק נר כרוך ולא שאינו כרוך, לפי שאצל הכרוך יש היתר ללמוד כמו שיתבאר בסימן ער"ה".

ומכיון שבדורות הקודמים טרם נתגלה אור החשמל היו לומדים לאור הנר, יתכן שנתפשט אז המנהג להדליק נרות ש"ק ויו"ט בנרות כרוכים ולא בשמן זית.



האם שוחד הוא רק הנאת ממון או גם משאר דברים [גליון]

הרב שמואל פעוונזנער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתקמא (עמ' 154 ואילך) דן הרב א.י.ג. שי' במה שמצוי הרבה שבעלי חנויות מפרסמים מודעות מז"ט בעיתון כשיש שמחה במשפחת הרב ומהללים ומשבחים הרב כו' האם מותר לרב לתת להם הכשר מצד שוחד. ועד"ז אם מותר לרב לדון אותם, והיינו האם שוחד הוא רק בממון או גם בשאר הנאות.

ומפלפל בגמ' בב"ב (מג, א) אודות ס"ת של העיר שנגנב, שדייני אותה העיר אינם יכולים לדון בזה כיון שיש להם נגיעה בדבר. ואכתוב הנלענ"ד כדרכה של תורה, ואת והב בסופה.

ובהקדים שיש כאן ארבע נקודות שיש לחלק ביניהם; א. דין. ב. הוראה ולימוד תורה. ג. שוחד (הכולל שוחד דברים). ד. פסול נגיעה בדבר.

איסור שוחד הוא רק בדין, ודין פירושו כי יקרכו שני אנשים למשפט והדיין לוקח שוחד (לעוות את הדין ואפילו לצדק את הדין), וזהו איסור שוחד האמור בתורה¹.

ובזה נפסק להלכה ברמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ג ה"ג) ובשו"ע (חומ"מ סי' ט ס"א וסמ"ע שם): "ולא שוחד ממון בלבד אלא אפילו שוחד דברים", ומפרש בסמ"ע "שוחד ענינים", כלומר כל ענין הנאה הבאה לדיין יש בה משום שוחד² ונתנית הכשר אינו דין. וכל מה

(1) ויש לעיין אם שאר הדברים שיש להם גדר של דין ומחמת זה אין עושין בליהם כקיום שטרות וכיו"ב אם שייך בזה איסור שוחד.

(2) ולהעיר מדיוק נפלא ברמב"ם שם, שהרמב"ם - שחבורו נכתב בדרך קצרה, והוא ספר הלכות הלכות - מביא חמשה ספורים על דיינים שקבלו טובת הנאה ופסלו עצמם לדין, לזה שנתן להם הטובה, וכשמדייקים בסדר הספורים רואים שבכל סיפור יש חידוש דין בדרגת הטובה הנאה, וכדלקמן: הסיפור הא'; דין אחד שהיה עולה בדוגית קטנה לעבר הנהר ופשט אחד ידו וסייעו בעלייתו. שכאן לא קבל ממון, אך היה לו צורך אמיתי בטובה. הב'; אחד שהעביר נוצה מעל רדיד הדיין. דכאן לא הי' צורך אמיתי להדיין בטובה זו, דגם אם לא היו מעבירים הנוצה מעל רדידו לא הי' איזה חסרון בדיין עצמו, ורק דמאוס לו לדיין אם יש נוצה על בגדו. הג'; אחר כסה רוק מפני הדיין. שבסיפור הקודם המיאוס הוא על בגד הדיין וכאן הוא לפני הדיין, וקצת

שאפשר לדון בנתינת הכשר הוא אודות נגיעה בדבר, האם פסול נגיעה בדבר הוא רק בממון, או גם בשא"ד. ומ"ש הרב הנ"ל הוא נכון לגבי איסור נגיעה בדבר, אך אין לו שייכות לאיסור שוחד.

ואף אם היינו רוצים לדמות מילתא למילתא א"צ מאחר שנפסק בפי' בגמ' ופוסקים, וברמב"ם ובשו"ע הובאו בנפרד דיני נוגע בדבר ודיני שוחד, וממילא ידעינן שבענין בע"ב שבבית הכנסת שמפרסמים מז"ט לרב ה"ה פסול להם לדין, מחמת שוחד דברים.

אמנם בענין כבוד יש לעיין, מאחר שמצוה על הציבור לנהוג כבוד בדין (חור"מ סי' ח ס"ד), ובדורנו כל עסקן ציבור מקבל ברכת מז"ט מהציבור שנהנה ממנו, ולא תהא כהנת כפונדקית, וממילא חובה על הציבור לכבד הרב ג"כ בעת שמחה, וא"כ כשבעה"ב נותן ברכה לרב, הרי זה מעין חובה עליו וא"כ אינו נק' שוחד. ואולי יש לחלק בין אם עושה באופן רגיל (לפי מצבו הכספי, וכפי שהיה עושה אדם זה לעסקן) או שניכר שנותן הכבוד מאחר שבקרוב יהיה לו דין, מעין הנפסק (סמ"ע סי' ט ס"ק ד) לגבי הקדמת שלום שאם תמיד מקדים מותר ואם מקדים רק לפני דין הרי זה שוחד ואסור לו לדון ואולי כשהרב גם מפרסם ברכה לבע"ב זה, יהיה היתר כמו כששואל ממנו חפץ, שאם יש לרב מה להשאל לו הרי הם שוין, ואין ההשאלה לרב מהוה נתינת שוחד ומותר, וצ"ע בכ"ז.

וגבי נתינת הכשר, הנה ברור שאינו דין, ואין שייך בו שוחד, לא ממון ולא דברים, ומה שצריך עיון הוא דברי אדה"ז בהל' שחיטה (סי' א קו"א ס"ק ז) גבי האיסור לקחת שכר על נתינת קבלה לשחיטה, שהוא בכלל לימוד תורה והוראה, וחל על זה הדין של "מה אני (הקב"ה) לימדתי בחנם אף אתם בחנם" ובזה - איסור נטילת שכר על לימוד תורה - לא שייך איסור בדבר שאינו ממון. וממשיך אדה"ז

רחוק ממנו ועכ"פ לא עליו. ועד כאן הביא הרמב"ם ספורים שבעצם לא היו האנשים צריכים לעשות הטובה ובכ"ז בחרו לעשות. ובסיפור הד'; אחד הביא מתנה אחת ממתנות כהונה לדיין כהן, שחייב בלאו הכי להביא, רק שהביא לכהן זה. והרי ההחלטה לאיזה כהן לתת, נקראת טובת הנאה - וקיי"ל טובת הנאה אינה ממון, אך מ"מ ישנה טובת הנאה, ועד שישנם דינים מיוחדים למכירי כהונה, דהיינו כהנים שמקבלים בקביעות המתנות ממשפחה מסוימת. ה'; אריסו של דיין שהיה מביא לו תאנים בע"ש, פעם אחת הקדים והביא בחמישי מפני שהיה לו דין. שאע"פ שחייב לתת, וחייב לתת לדיין, והתאנים משל דיין, כפי שכותב הרמב"ם הואיל והביאם שלא בזמנם נפסל לו לדין.

"וה"ז כהתרת בכורות ממש, וכשאר הוראה שמורה לעם האסור והמותר לעשות ולאכול" עכ"ל.

והנה, פשוט שהוראה על שאלה באיסור והיתר הוא בכלל הלימוד שאסור לקחת עליו ממון, אלא שיש לברר אם נתינת ההכשר שנוהגת בדורנו, היא בכלל הלימוד אם לאו - האם זה דמיא לנתינת קבלה לשוחט, שמודיעים שידוע לשחוט ומותר לאכול משחיטתו וכן כאן מודיעים שע"פ ד"ת מותר לאכול מאכל זה או מחנות זו והדומה, או שבדבר מאכל שידוע שמותר לאכלו, ורק לא יודעים אם מוצר זה הוא אכן כך או לא, אי"ז נק' הוראת דין.

לדוגמא עוף שנשחט בכשרות ואינו טרפה והוכשר כדין, ידוע לכולם שמותר לאכלו ואין בזה שאלה, רק שלא סומכים על המוכר שאכן כן הוא, וסומכים רק על הרב שרוצים שהוא יודיע שעוף זה כשר, האם נחשב להוראת דין או לעדות שעל זה מותר לקחת שכר, שאינה הוראה, וכפי שמבאר אדה"ז בקו"א שם (ולכן נראה שלמשגיחים ודאי מותר לקחת שכר, כיון שהם ודאי אינם מורים דין אלא רק מעידים שהכל נעשה בכשרות).

ולהעיר מהל' איסור והיתר (מליחה (סי' סט ס"י), ובב"ח (סי' צב ס"א), תערובות (סי' צח ס"א)) בענין גוי מסל"ת, אם סומכים עליו שמאכל זה הוא כשר אם לאו וא"כ גם עדות אין כאן אלא רק נאמנות. ולהעיר שכל זה הוא רק על שכר פעולה, ולא שכר בטלה שמותר כפי שמביא שם אדה"ז. וכל הנכתב הוא רק לעורר לב הלומדים, לא להלכה ולא למעשה.



בענין הנ"ל

הרב שניאור זלמן שניאור

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתקמא (עמ' 154 ואילך) דן הרב א.י.ג. שי' במה שמצוי שהרבה בעלי חנויות ומפעלים שהרב נותן להם "תעודת כשרות" מכניסים מודעות בעיתונים ומאחלים לרב מז"ט כשיש שמחה במשפחתו ומהללים ומשבחים הרב וכו', דיש לעיין האם ההנאה לרב מזה שנותנים לו כבוד פוסל אותו מלתת הכשר כמו הנאת ממון או לא.

כמו"כ דן במקרה שבעל הבית המתפלל בבית כנסת של הרב הכניס מודעות לעיתונים כנ"ל ואח"כ יש לו דין תורה עם אחר, דיש לעיין האם ההנאה שהיתה לרב ממנו פוסלת אותו מלדון הדין תורה זה או שרק הנאת ממון ממש פוסלתו.

וצידד לאיסור, והביא ראי' מהסוגיא דב"ב (מג, א), דבני העיר שנגנב ספר תורה שלהם אין דנין בדייני אותה העיר כיון דיש לכם הנאה מהספר תורה דהא לשמיעה קאי, והלכך נחשבין כנוגעים בדבר, ופסולים לדין, אלמא דלא רק הנאת ממון ממש מחשיבו לנוגע כדבר, אלא אפילו הנאה מדברים אחרים (שמיעה) מהני להחשיבו נוגע בדבר. וכמו"כ בנדר"ד שע"י ההנאה של הרב מהכבוד שנתוסף לו ע"י המודעה נחשב לנוגע בדבר ופסול מלתת הכשר ופסול מלדון. עכ"ד.

והנה, הגם שהרב הנ"ל הסביר באריכות ובטוב טעם הפסול של בני העיר לדון ולהעיד מצד זה שהם נוגעים בדבר לגבי הס"ת בהסוגיא דב"ב הנ"ל, אין הסוגיא דשם שייך כלל לענינו ואין להביא ראי' משם לשתי המקרים שהוא דן עליהם.

דהנה שם בהסוגיא דב"ב הנגיעה של בני העיר היא בעצם הדבר שהם דנים עליו דהרי הס"ת שייך לכל בני העיר, וכלשון המחבר בשלחנו (סי' ז סי"ב) "כל דבר שיש לדיין בו צד הנאה אינו יכול לדון עליו לפיכך בני העיר שנגנב ספר תורה שלהם אין דנין אותו בדייני אותה העיר", משא"כ כאן ההנאה והנגיעה לרב מפרסום המודעה אינו הנאה ונגיעה מעצם נתינת ההכשר ומעצם הדין תורה אלא מדבר צדדי, ואין זה המקרה שעליו מדובר בגמרא בב"ב שם.

[ואי נימא שהרב הנ"ל רק רצה להוכיח שפסול לדון אינו רק מהנאת ממון אלא גם מהנאת שאר דברים, הנה מלבד זאת שאין מה לדון בזה שהרי דין מפורש הוא בשו"ע (סי' ט ס"א) וכמו שהביא זה בעצמו בסוף מאמרו, הי' צריך להביא (גם) הגמ' בכתובות דף קה, שהוא המקור לזה ששוחד הוא לא רק בממון אלא גם בשאר דברים.]

ולברר הלכתא לענ"ד בשתי המקרים שהביא :

הנה במקרה השני הלא דין מפורש הוא בשו"ע שמותר (חו"מ סי' ט ס"ב) "אם קדם התובע ושלח מנחה לדין קודם שיזמין לנתבע לדין אין הנתבע יכול לפוסלו".

ובסמ"ע (ס"ק ו) הוסיף בשם הטור "אין הנתבע יכול לפוסלו - אפילו אם בשעה ששלח לו היתה תביעתו מפורסמת שיתבענו באותו תביעה. טור".

ובש"ך (ס"ק ג) כתב "עיין בתשובות נ' לב ס"ג סי' צז", ושם כתב המהריב"ל "דאפילו דמוכח קצת דשדר ההיא מנחה מחמת הדין שעתיד לדון לפניו כיון דלאו בתורת שוחד קא שקיל מיני' אינו פסול מן הדין", (ועיין פ"ת איך נהגו בפועל ואכמ"ל).

ובנוגע למקרה הראשון בענין התעודת הכשר, יש להקדים, דלכאור' עדיף מיני' הוה לי' להקשות דאיך יכול רב המכשיר לקבל כסף על ההשגחה שלו דאין לך פסול נגיעה יותר מזה דהוי הנאת ממון ממש?

אלא דהסבר הדברים כך הוא - דאין נאמנותו וכשרותו של הרב המכשיר על ה'השגחה' שלו כעין הכשרות והנאמנות של דיינים ועדים בדין (דאז פסולים כשיש נגיעת ממון),

אלא נאמנותו של הרב המכשיר הוא מדין עדות בעניני איסורים וכמו שכבר כתב בזה באג"מ (יו"ד ח"ד ס"א סי' קט) וז"ל: "שענין ההשגחה הוא מדין עדות שאנשים כשרים נאמנים להעיד באיסורא . . דאיכא נאמנות באיסורים גם בעדות הבעלים וכשהבעלים חשודים . . צריך להעמיד משגיח שיהי' שם שיכול להעיד" עיי"ש.

[ולהעיר דבמקור הלימוד דעד אחד נאמן באיסורים נחלקו הראשונים, יש שלמדוה משחיטה ויש שלמדוה מנדה, ועכ"פ בשתייהם יש נגיעה שפוסלת בדינים רגילים ואעפ"כ נאמנים אלמא דבע"א נאמן באיסורים יש גדרים אחרים ואכ"מ.]

עפי"ז י"ל דכמו שהבעלים עצמם נאמנים להעיד שהמאכלים והמוצרים שלהם כשרים הם, הגם דפשוט דאין לך נגיעת ממון ממש גדול מזה, כמו"כ המשגיח והרב המכשיר יכולים להעיד הגם דיש לו צד נגיעה בעדותו.



פשוטו של מקרא

מפני מה רש"י מקצר בתחילה ומאריך אח"כ

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י פרשת מטות (לא, ח) ד"ה בחרב: "הוא בא על ישראל והחליף אומנתו באומנתם שאין נושעים אלא בפיהם ע"י תפלה ובקשה. ובא הוא ותפש אומנותם לקללם בפיו אף הם באו עליו והחליפו אומנותם באומנות האומות שבאין בחרב שנאמר (בראשית כז, מ) ועל חרבך תחי".

והרא"ם פירש דההכרח של רש"י לפרש כן הוא מפני שכתוב "בחרב". אבל יש להעיר שיש פירוש רש"י דומה לזה בפרשת בלק (כב, כג) בד"ה וחרבו שלופה בידו: "אמר, רשע זה הניח כלי אומנותו, שכלי זיינן של אומות העולם בחרב והוא בא עליהם בפיו, שהוא אומנות שלהם, אף אני אתפוש את שלו ואבוא באומנתו וכן ה' סופו ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב".

וצריך עיון, למה לא הביא רש"י שם שכלי זיינן של אומות העולם הוא החרב ממה שכתב ועל חרבך תחי'.

וגם בנוגע ל"אומנותם של ישראל" מקצר רש"י בפרשת בלק ואין מפרש מה אומנותם. משא"כ בפרשת מטות מפרש רש"י "שאין נושעים אלא בפיהם ע"י תפלה ובקשה".



דרך הליכת ישראל ממצרים לארץ ישראל

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בריש פ' בשלח כתוב "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר אלקים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה, ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף וגו'".

ומשמעות הדברים היא, דלולא ה"חשש" "פן ינחם העם וגו'" היו בני ישראל הולכים לארץ כנען ממצרים דרך ארץ פלשתים.

והעירני ח"א, דלפי מיקומו של "הר סיני" בזמננו שהוא קרוב לדרום חצי האי סיני, הרי אי אפשר היה לעבור דרכו אם היו הולכים דרך ארץ פלשתים, והרי הכוונה לתת את התורה בהר סיני כבר נתפרשה לעיל בדברי ה' למשה בפעם הראשונה "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה".

ולכאורה דוחק לפרש שמ"ש כאן ולא נחם הוא הסבר על דברים שכבר נקבעו לפני זמן רב, היינו שזה שנקבע הר סיני כמקום קבלת התורה קשור עם זה ש"אמר אלקים פן ינחם העם וגו'".



"אך במי נדה יתחטא" ע"פ פשט"מ

הת' יעקב אליהו רפפורט
תלמיד בישיבה

בפרשת מטות (לא, כג) כתיב "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבוא באש תעבירו במים". ופירש רש"י "כל דבר אשר יבא באש - לבשל בו כלום. תעבירו באש - כדרך תשמישו הגעלתו מה שתשמישו ע"י חמין יגעילנו בחמין ומה שתשמישו ע"י צלי כגון השפוד והאסכלה ילבנו באור. אך במי נדה יתחטא - לפי פשוטו חטוי זה לטהר מטומאת מת אמר להם צריכין הכלים גיעול לטהרם מן האיסור וחטוי לטהרן מן הטומאה ורבותינו דרשו מכאן שאף להכשירן מן האיסור הטעין טבילה לכלי מתכות, ומי נדה הכתובין כאן דרשו מים הראוים לטבול בהם נדה וכמה הם ארבעים סאה. וכל אשר לא יבא באש - כל דבר שאין תשמישו ע"י האור כגון כוסות וצלוחיות שתשמישן בצונן ולא בלעז איסור. תעבירו במים - מטבילין ודיו ודוקא כלי מתכות".

והיינו דלפי פשוטו של מקרא אין המדובר כאן על טבילת כלים כלל, אלא על חטוי במי נדה (מי פרה) לטהרם מטומאת מת. ורק שרבותינו דרשו שמי נדה [אין פירושו מים הנזרקים (מלשון "וידו אבן ביי" (איכה ג, נג)) אלא] פירושו מים שהנדה טובלת בהם דהיינו מקוה מ' סאה.

והטעם למה אין לומר על פי פשוטו של מקרא דמדובר בטבילת כלים מבואר ברא"ם: א) דלשון חטוי נופל רק על הזיית שלישי ושביעי

דפרה אדומה. (ב) דמה נשתנה דין נדה מכל הטמאים שצריכים טבילה במקוה מ' סאה והול"ל אך במי טמא יתחטא¹.

וא"כ, כיון שלפי פשוטו לא מיירי הכתוב מטבילת כלים כלל, צ"ב מהי כוונת סיום הכתוב "וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים", ומ"ש רש"י "תעבירו במים - מטבילין ודיו" הוא פירוש תיבות אלו לפי מה שדרשו חז"ל, אבל לפי פשוטו, לכאורה הניח רש"י תיבות אלו בלי שום פירוש.

ואולי יש לומר דעל פי פשש"מ מובן דמדובר בהכשרת כלים מן המאכלות האסורות שנשתמשו בהם בהיותם ברשות המדינים ורש"י לא נחית לפרש זאת דמובן הוא מעצמו. ופירש הפסוק הוא כדפירש הרמב"ן דדבר שלא בא באש היינו דלא נשתמש בה בחמין כלל, הכשרו הוא על ידי העברתו במים היינו לשפשפו ולנקותו היטב מכל לכלוך וחלודה שנשאר בו מהמאכלות אסורות². ורק שבתחילת הכתוב צריך רש"י לפרש דבר אשר יבא באש אין פירושו דוקא באש ממש אלא "לבשל בו כלום". ותעבירו באש אין פירושו באש ממש אלא כבולעו כך פולטו, "מה שתשמישו ע"י חמין יגעילנו בחמין ומה שתשמישו ע"י צלי כגון השפוד והאסכלה ילבנו באור"³.

ולהסביר מה שיש להקשות בפשש"מ שבגלל זה נחית רש"י להביא דרשת רז"ל עה"פ, אולי יש לומר (נוסף על מה שכתב להסביר במשכיל לדוד) דקשה לי' (וראה רא"ם כאן) הא דכתיב תעבירו במים - הבי"ת פתוחה, שפירושו בהמים הידועים לך מכבר. והרי לפי פירוש הפשוט: (א) לא דבר הכתוב עד כאן בפירוש על טבילה במים. (ב) הא דכלי

(1) ואולי יש להסביר על פי זה (בדוחק על כל פנים) הא דאיתא בגמרא (ע"ז עה, ב) "איצטריך למיכתב וטהר ואיצטריך למיכתב במי נדה אי כתב וטהר ה"א וטהר כל דהו כתב רחמנא במי נדה ואי כתב רחמנא במי נדה הוה אמינא הערב שמש כנדה כתב רחמנא וטהר לאלתר", דלכאורה קשה הרי נדה אינה צריכה הערב שמש להתירה לבעלה? ועפ"ז אולי יש לומר שהגמרא מפרשת את הפסוק כאילו כתיב אך במי 'טמא' יתחטא, וכוונת הגמרא היא 'הוה אמינא הערב שמש כטמא'. ואכ"מ.

(2) ואכן מצאתי בפירוש רש"י דפוס ראשון שאין המילים תעבירו במים שבסוף פירושו דיבור חדש אלא שגרא דלישנא ומובלעים הם בתוך דבריו. והיינו שאין רש"י בא לפרש מילים אלו אלא להביא דרשת רז"ל על כללות הפסוק. אבל ראה מ"ש להלן בפנים.

(3) ולהעיר שלכאורה ברור שהרמב"ן לא למד כן בדעת רש"י.

שנשתמש בה בחמין צריך הגעלה במים חמין אינה ענין לכאן שדי להעבירה במים קרים בכדי לנקותו ולהכשירו. ולזה מביא רש"י דרשת רז"ל שלפי' תעבירו במים איירי בטבילה במי מקוה הידועים לך מכבר "אך במי נדה יתחטא".



שונות

ד' חשובים כמת

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בס' 'לקוטי לוי יצחק אגרות' עמ' שפב, מבאר הקשר דבני חיי ומזוני לתפילות ראש השנה, ומביא על זה דזה שבבקות דראש השנה מבקשים "חיים" (כמו זכרנו לחיים וכיו"ב) קאי על ג' ענינים אלה דבני חיי ומזוני, ומביא על זה מארז"ל ד' חשובין כמת: עני, ומי שאין לו בנים, הרי שמזוני ובני הם ג"כ בחי' חיים. וגם חיים היפך דסומא שייך לראש השנה כי שיעור השופר הוא כדי שיראה לכאן ולכאן, יראה דוקא, ראי'. וממשיך: "וגם חיים היפך דמצורע הוא בר"ה, כי אם שהשופר הוא בינה, אך התקיעה בשופר הוא המשכת החכ' כמארז"ל שתקיעת שופר הוא חכמה", עכ"ל.

והעירני ח"א, שבקטע האחרון בהא דמצורע חשוב כמת ביאר רק שר"ה ותק"ש שייך לחכמה, אבל לא ביאר מה ענין מצורע אצל חכמה. ולכאורה בפשטות נקט שהוא דבר הפשוט שאין צריך לפרשו, ע"פ המבואר בכתבי האריז"ל שענין הנגעים הוא הסתלקות המוחין דחכ', וכמפורש בע"ח של"ח פ"ז: "וז"ס שארז"ל שהמצורע חשוב כמת כי כבר נתבאר אצלינו בענין האבלות כי הסתלקות מוחין עלאין דז"א דמצד אבא הוא גרמת המיתה וז"ס ימותו ולא בחכמה כי סיבת המיתה הוא לסבת חסרון החכמה שהם המוחין כנ"ל כי החכמה תחיה את בעליה ובהסתלקותה המיתה מצויה שהוא היפך ותמורת החיים ולהיות כי גם מצורע הוא ענין הסתלקות המוחין של החכמה כנ"ל לכן הוא חשוב כמת". ולא באתי אלא להעיר.



בן שמונה עשרה לחופה

הרב מנחם מענדל סופרין

שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדז, אנגלי'

תנן באבות פ"ה משנה כב "בן שמונה עשרה לחופה", ומפרש רש"י "די"ח פעמים כתיב אדם מבראשית עד כי מאיש לוקחה זאת".

ומפרש הרע"ב: "יט אדם כתובים בפרשת בראשית מן ויאמר אלקים נעשה אדם עד ויבן ה' אלקים את הצלע, חד לגופי', פשו לי' שמונה עשר לדרשא".

וכתב על זה בתוספות יו"ט: "עמדתי למנין וחשבתי גם שניהם דכתיבי בהך קרא דויבן ולא מצאתי בין כולם כי אם י"ו. ומתרץ התויו"ט דלרש"י צ"ל דאיש נמי מן המנין.

גם אני עמדתי למנין וחשבתי י"ז פעמים אדם וכנראה שכן צריך להיות בהתוס' יו"ט דהא כתיב "איש" רק פעם אחת בהך קרא דויבן (בראשית ב, כג).

ואולי יש לתרץ זה שהרע"ב כתב די"ט פעמים אדם כתובים בפרשה דאולי כוונתו ג"כ עד סוף פסוק כג והפעם הי"ט יהי' בפ"א פסוק כז "זכר ונקבה ברא אותם".

במשניות מבוארות מהרב פנחס קהתי מביא עוד רמז מהמדרש לבן שמונה עשרה לחופה דכתיב "והוא אשה בבתולי' יקח" (ויקרא כא, יג) - "והוא" בבגימטריא שמונה עשרה.

ויש להוסיף עוד רמז לבן שמונה עשרה לחופה והוא מספר תהלים במזמור יט, המזמור שאומרים בכל יום כשמגיעים לגיל שמונה עשרה "והוא כחתן יוצא מחופתו" והוא הפעם היחידי שנזכר חתן בספר תהלים.

לשלימות הענין אלו הם הי"ז פעמים שכתוב "אדם".

ב' פעמים בפ"א: א) פסוק כו. ב) פסוק כז. טו פעמים בפ"ב. ג) פסוק ה. ד-ה) פסוק ז. ו) פסוק ח. ז) פסוק טו. ח) פסוק טז. ט) פסוק יח. י-יא) פסוק יט. יב-יג) פסוק כ. יד) פסוק כא. טו-טז) פסוק כב. יז) פסוק כג.



לזכות

הרה"ח הרה"ת צבי הירש שי'
לרגל שנת השמונים להולדתו
ולזכות זוגתו מרת רבקה תחי'

חיטריק

לאורך ימים ושנים טובות מתוך בריאות נכונה
ושיזכו לרוות רוב נחת יהודי חסידי
מבניהם נכדיהם וניניהם



נדפס ע"י נכדם
הת' שמואל שי' חיטריק



לזכות

החתן הת' הנעלה והחשוב
ישראל ארי' ליב שי' קרינסקי
והכלה הכבודה מרת שרה תחי' דעכטער
לרגל בואם בקשרי השידוכין למזל טוב
בשעה טובה ומוצלחת
ביום ז"ך תמוז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
מתוך אושר ברכה והצלחה ולנח"ר רבינו הק'



נדפס ע"י הורי החתן
הרה"ת הרה"ח ר' הלל דוד
ומרת שטערנא שרה שיחיו
קרינסקי

לעילוי נשמת
האשה הכבודה והחשובה
מרת **בתי' ב"ר אברהם רפאל ז"ל**
דרימער

נלב"ע במוצש"ק פ' פינחס כ"א תמוז
בקשר ליום ה"ש **שלשים** ביום שני פ' ראה כ"ב מנ"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו



לעילוי נשמת
האשה הכבודה והחשובה מרת **האדאס ע"ה**
ב"ר משה ז"ל
שנייד

נלב"ע ביום ג', כ"א מנחם אב ה'תשס"ב
ומנוחתה כבוד בארץ הקודש
ת.נ.צ.ב.ה.



ולזכות הילד **ישראל שי'**
בקשר ליום הולדתו ביום כ"א מנ"א
שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה
ויגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן

ולזכות אחיותיו

ליבא תחי', הדס תחי'
יה"ר שיזכו לרוות מהם רוב נחת בגו"ר
מתוך אושר ברכה והצלחה
לאריכות ימים ושנים טובות



נדפס ע"י נכדיה והוריהם
הרה"ת ר' **משה** וזוגתו מרת **עלקא** שיחיו
מלמד

לזכות

הילד **מנחם מענדל** שי'

לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה בשטומ"צ

ביום ה' כ"ו תמוז

יה"ר שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות הוריו

הרה"ת ר' **משה ומרת שלימה רבקה** שיחיו

גאלדמאן



ולזכות הילדה

חי' מרים תחי'

נולדה למזל טוב ביום ה' י"א מנ"א

ולזכות אחיה הילד **אלחנן** שי'

יה"ר שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאריכות ימים ושנים טובות

ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' **עקיבא יצחק ומרת זישא** שיחיו

גרינבוים

יה"ר שיזכו לרוות מהם רוב נחת בגו"ר

מתוך אושר ברכה והצלחה רבה תמיד כה"י



נדפס ע"י זקניהם והוריהם

הרה"ת ר' **שמואל זאנוויל ומרת צירל** שיחיו

גאלדמאן

לזכרון
 הרה"ג הרה"ח והמקובל רב פעלים
 לתורה ולמצות ורבים השיב מעון,
 ר' לוי יצחק ז"ל
 שניאורסאהן
 אביו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
 אשר נאסר והגלה על עבודתו
 בהחזקת והפצת היהדות
 ונפטר בגלות ביום כ"ף לחודש מנחם אב
 שנת ה'תש"ד



נדפס ע"י
 הרה"ת הרה"ח ר' לוי יצחק
 וזוגתו מרת חנה שיחיו
 בניהם ובנותיהם
 הת' ישראל ארי' לייב, רחל, חי' מושקא, הת' דובער, שיינא,
 מרים גימל, רבקה, שמענדא שרה, סאשא שיחיו
 גרליק