

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

ארבעים שנה

גליון י [אלף-קע"ח]

י"ג אייר

פסח שני

ש"פ אמור

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה

מאה ושמונה עשר שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

י"ג אייר - פסח שני - ש"פ אמור
גליון י [אלף-קע"ח]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 6 בענין תקופת עקבתא דמשיחא
הרב שלום צירקינד
- 10..... שחיטת הפסח בג' כתות לעתיד לבוא
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

תורת רבינו

- 11..... על נוסח ספירת העומר וברכתה
הרב חנניה יוסף אייזנבך
- 17..... בענין פסח שני
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 22..... ניהום אבלים באבלים עצמם
הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
- 22..... הערה בלקוטי שיחות י"ז שמיני שיחה א'.
הרב אברהם אלטר הלוי הבר
- 26..... יישר כח על מצוה
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 27..... נושקים הציציות שש פעמים
הנ"ל
- 27..... בענין כתיבת שם ליב עם יוד אחד או שתי יודים
הרב דוד ניסן ברעסמן
- 29..... להבדיל בין הטמא ובין הטהור
הרב לוי לברטוב
- 33..... כמה הערות בלקו"ש חי"ב פ' אחרי
הרב שמואל וגנר

הגדת רבינו

- 36..... הזכרת שו"ע אדמו"ר הזקן בהגדש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים
הרב שמואל רסקין
- 44..... יכוון לפטור מצה דכורך (גליון)
הרב נחום שטראקס

נגלה

- 48..... זכר למקדש
הרב שמעון בן ציון אייזנברך
- 51..... פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה
הרב יוסף יצחק ליפסקער
- 52..... 'בדיבורו עביד מעשה' לפי רב - לשיטת הרמב"ם
הת' דב בעריש רוטנברג
- 54..... דיוק בחידוש הראגאטשאווער במצוות תפילין
הנ"ל
- 55..... הייתה אוכלת ראשונה ראשונה אינה מקודשת עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה.....
הת' חנן טייכטל

חסידות

- 59..... מחשבה בתרומה - ביאור מ"ש בלקוטי לוי יצחק
הרב אפרים פישל אסטער
- 64..... מאמור ד"ה א-ל הוי' ויאר לנו עזר"ת
הרב מנחם מענדל רייצס
- 65..... ב' הביאורים בטעם 'אני ולא מלאך' בתורת רבותינו נשיאנו.....
הרב שניאור זלמן בריכטא
- 69..... תניא פרק כ"ב.....
הרב ישראל ארי' לייב הכהן כץ

הלכה ומנהג

- 81..... בענין הזכרת נשמות במוצאי יו"ט האחרון של פסח
הרב ברוך אבערלאנדער
- 84..... בענין ברכת האילנות על אילני פירות בעציץ נקוב ברחוב העיר
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 88..... מזוזה בבית שאדם שוהה בה בעל כרחך
הרב מרדכי פרקש
- 96..... בענין אם מותר להרחיב או להקטין תפסן מפיות בשבת
הרב יעקב אהרן סקוצילס
- 99..... השלמה לשלום זכר בגלל ההסגר
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 100..... כפילת הפסוק פותח את ידך
הרב אמיר ולר
- 104..... הערות בענייני הלכה ומנהג
הרב מרדכי מינצברג
- 110..... ציצית וטלית לבנים (ותיקון טעות בשו"ע"ר החדשה)
הרב יוסף יצחק ליפסקער
- 112..... בדין מי שספר בבין השמשות דיום המחרת
הת' מנחם מענדל טייטלבוים
- 115..... תפילה בציבור במדרסות וברחובות בעת המגיפה ל"ע (גליון)
הרב מאיר צירקינד

שונות

- 118..... המקור למנהג נתינת מתנת נישואין ("דרשה געשאנק")
הרב מנחם מענדל רייצס
- 121..... 'בכל המקום...אבוא אליך וברכתך'
הרב ישראל אליעזר רובין
- 122..... ל"ג בעומר יום הסתלקותו של רבי שמועון בר יוחאי
הרב ישכר דוד קלוזנר
- 131..... תפוח שאכל אדה"ר
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

- 132..... בירור בחיי החסיד ר' שמואל מונקעס
הת' אשר זך
- 134..... כמה הערות קטנות בעניין "הרב מוואלפא"
הנ"ל
- 136..... ביאור פתגם "לכתחילה אריבער"
הרב אליהו מטוסוב

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד חג השבועות ה'תש"פ
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', ב' סיון ה'תש"פ
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און
קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:
פאקס: 718-247-6016
אימייל: haoros@haoros.com
כתובת:
639 Eastern Parkway, Apt 3F
Brooklyn, New York, 11213, USA
להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
Haoros.com

עניני גאולה ומשיח

בענין תקופת עקבתא דמשיחא

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

בנוגע לסימני ותיאור התקופה של עקבתא דמשיחא בתושב"כ ותושבע"פ, מצינו ב' תיאורים הפכיים¹. מצד אחד יש תיאורים על מצב הדור באופן ירוד ביותר (כמו האיזכורים בנוגע חבלי משיח ומלחמת גוג ומגוג² וכו'), והענינים המבוארים בסוף מס' סוטה, סנהדרין צז ואילך³, סוף כתובות ועוד⁴. ומצד השני יש תיאורים על תקופה טובה שהוא כבר מעין והכנה לימות המשיח, (כמו ניתנת פירות א"י בשפע⁵, חזרת הנבואה לישראל⁶, גילוי חכמת התורה⁷ והחזרת השופטייך ויעצייך⁸ וגילוי פנימיות ורזי תורה⁹ וכו').

- (1) כפי שכבר נרמז בדברי הרמב"ם (הלכות מלכים פי"ב ה"ב) אודות המאורעות שיארעו לפני ביאת המשיח "דברים סתומים הם", ויש גורסים (ראה שינויי נוסחאות להרמב"ם שם. יפה תואר הארוך על בראשית רבה כו, ג ד"ה "אין מיתה כו' להבין") "דברים סתורים הם". ואין אדם יודע איך יהיו עד שיהיו.
- (2) אע"פ שבפרטיות, הענינים של עקבתא דמשיחא, חבלי משיח, מלחמת גוג ומגוג, הם סוגים נפרדים כל א' לעצמו, מ"מ מהמבואר בכ"מ משמע שבכללות הם קשורים זל"ז. ואכ"מ.
- (3) ראה שיחור"ק תשמ"א ח"א ע' 673 ואילך על החילוק בין המדובר במס' סוטה למס' סנהדרין.
- (4) ראה באספקלריא, ערך "משיח – חבלי", וש"נ.

- (5) ראה סנהדרין צח,א, אין לך קץ מגולה מזה וכו', וראה במהרש"א שם. וע"ע לקו"ש ח"ד ע' 1119 הערה 34, ח"א ע' 148, תורת מנחם תשמ"ה ח"ה ע' 3091, תשמ"ד ח"א ע' 314, מכתב להרב זוין מיום יט' מרחשון תשי"ט (נדפס כהוספה להשיחה שי"ל לימים הראשונים דחג הסוכות תשע"א).
- (6) רמב"ם אגרת תימן. וראה לקו"ש ח"ב ע' 588 ואילך. שיחת ש"פ שופטים תשנ"א ס"י.

ענין זה קשור גם למ"ש בסוף מלאכי וברמב"ם הלכות מלכים פי"ב ה"ב אודות ביאת אלי' הנביא (לפני מלחמת גוג ומגוג), ראה תורת מנחם תשכ"ט ח"ד ע' 235 הערה 25, והוא כנראה ע"פ המבואר בילקוט שמעוני עה"פ תהלים ג, ו, זהר חדש קג, א, ובפירוש הרמ"ק שם (אור יקר על תיקוני זוהר כרך ב' ע' סז). ואע"פ שלשיטת הרמב"ם שייך גם נבואה בזמן הזה, וא"כ מהו"ע של חזרת הנבואה לע"ל, (ראה גם הנסמן והנתבאר בס' ימות המשיח בהלכה ח"א ס' ד, וח"ב סי' י"ג) י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש ח"א ע' 157 בשוה"ג. ואכ"מ.

- (7) להעיר מהל' תשובה להרמב"ם פ"ט ה"ב, ששם מבואר אודות ימות המשיח שאז "תרבה הדעה (וי"ג: הדעת) והחכמה והאמת", ואו"ל שלשון הרמב"ם "תרבה הדעה" מיוסד (גם) על הפסוק בדניאל יב, ד "תרבה הדעת", שמדבר בהזמן לפני ביאת המשיח. וראה גם סה"ש תש"נ ח"ב ע' 458.
- (8) ראה פירוש המשניות להרמב"ם סנהדרין פרק א' משנה ג'. שיחת ש"פ שופטים תשנ"א בארוכה, ובהנסמן שם.

(9) ראה לקו"ש חט"ו ע' 42 ובהנסמן שם. ח"כ ע' 173. ח"ל ע' 172 ואילך. ובכ"מ.

ולכאורה צ"ע איך יתאימו ב' הענינים יחד.

בפשטות נראה, ששאלה זו כבר מתורץ בדברי הגמרא¹⁰, שתלוי במצב הדור שאם "זכו", אז יתקיימו כל היעודים הטובים. (וגם היעודים ה(נראים כ)שלליים, יתפרשו ויתקיימו בטוב נראה ונגלה¹¹). ואם "לא זכו", אז יתקיימו היעודים שאינם טוב נראה ונגלה¹².

אמנם באמת, הקושיא עדיין במקומה עומדת. שהרי בכו"כ מקומות מבוארים ב' הענינים והאופנים ביחד¹³. שמשמע שב' הענינים שייכים לאותו זמן.

ועד"ז יש לשאול גם בנוגע למה שכן יש לשאול בהנוגע למציאות, שבהשיחות דשנים האחרונות שהרבי ביאר שאנו רואים כבר סימני הגאולה וכו'¹⁴, ולאידך גיסא יש כמה ענינים שאנו רואים (לענין בשר עכ"פ) ירידה בצד של היפך הטוב הן בגשמיות והן ברוחניות, ואין צריך להאריך בזה. לכאורה צ"ב האם והאיך יתאימו ב' הענינים יחד, (וכמו שכבר הקשה הרבי בעצמו כדלקמן).

וכמובן שאין כוונתי כלל לנסות לבאר המאורעות של עקבתא דמשיחא וכו', שכמובן שאין אתנו יודע עד מה, אלא לנסות ללקט עד כמה שידי מגעת ממה שמבואר בכ"מ אודות סתירה זו, בכדי להבין משמעות הענין ע"פ תורה ובכדי לקבל תוספת חיזוק והוראה בעבודת ה' בנוגע ימינו אלו.

ויש כמה אופנים וביאורים בזה:

(10) סנהדרין צח, א.

(11) ראה בס' מגולה לגאולה עמודים 53 ואילך, 281, 288. וראה סה"ש תש"נ ח"א ע' 161 הערה 87. בן יהוידע על סנהדרין שם. ס' הפדות והישועה (להרב שלום מנצורה) ע' לג ואילך. ועוד. ולהעיר מס' קדושת לוי עה"פ בהעלותך יא, כח.

(12) ולאידך גיסא, גם כמה מהיעודים הטובים שייכים בעיקר לזמן דלא זכו. כמו שמבואר בכ"מ שבמצב ד"זכו", יבוא משיח מיד בלי הקדמת אלי' הנביא. ולכאורה יש לפרש זה בב' פנים. א) במצד דזכו, הרי בנ"י כבר מוכנים ועומדים לביאת המשיח, ואין צורך לביאת אלי' שיבא "ליישר ישראל ולהיכן לבם" (ל' הרמב"ם הל' מלכים שם). וראה עד"ז בס' שערי אברהם (ליפשיץ) ע' נא, א. ברכי נפשי (רולר) ע' קעד, ב. (ב) הצורך בביאת אלי' להכין בנ"י, הוא בכדי שביאת המשיח לא יהי' שינוי פתאומי בעולם, כמבואר בלקו"ש ח"ל שם הע' 29. ובמצד ד"זכו" הרי ביאת המשיח והגילויים בעולם שע"ז תהי' למעלה מסדר והדרגה, באופן של שינוי מנהגו של עולם. ואכ"מ.

(13) לדוגמא באגרת תימן הנ"ל, הרי הרמב"ם מדבר על הצרות וכו' שלפני ביאת המשיח, וביחד עם זה כותב אודות החזרת הנבואה לישראל שיהי' אז. ובהל' מלכים פ"ב מדבר על ביאת אלי' הנביא (ענין טוב) לפני מלחמת גוג ומגוג (ענין בלתי רצוי). ובלקו"ש ח"כ שם וח"ל שם מבואר ב' טעמים על גילוי תורת החסידות, א' מפני חושך הגלות וב' כהכנה לגאולה. ועד"ז בכו"כ מקומות.

(14) ראה מגולה לגאולה ע' 117 ואילך. שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב. ועוד.

א.

לכא' י"ל (עכ"פ בנודע להתיאורים השונים במעמד ומצב בני"ע עצמם), ע"פ המבואר¹⁵ בביאור מאחז"ל שמישיח בא או בדור שכולו זכאי או בדור שכולו חייב, שאין הכוונה שכל הדור הוא במצב א', אלא הפירוש בזה הוא, שלפני ביאת המשיח יהי' שלימות הבירור הטוב מן הרע, ולכן הטוב יהי' כולו טוב, בלי שייכות לרע, ועד"ז להיפך. ובסגנון אחר: ע"פ המבואר בשיחת פורים תשמ"ז ועוד¹⁶ אודות מה שלפני ימות המשיח ישנו ענינים מפתיעים שמתגלים בצד הקדושה ועד"ז להיפך, שזהו הענין של יתבררו ויתלבנו וגו', שעומק הטוב ועומק הרע מתגלים בכדי שיהי' הבירור בשלימות.

שעפ"ז אפ"ל שבתקופת עקבתא דמשיחא יש ב' הענינים (של זכו ולא זכו) ביחד. אבל אף שבנוגע לפרטים מסויימים ומוגדרים אולי אפשר לתרץ כן, אבל אין זה תירוץ מסתבר בנוגע לכללות להסתירה הכללית הנ"ל.

ב.

בנוגע לכמה פרטים, אולי אפשר להסביר ע"פ דברי המהר"ל¹⁷, במה שמבאר בענין של הסימנים דעקבתא דמשיחא, שהענין בזה הוא הפסד ההוי' הראשונה¹⁸, ולאח"ז יהי' התחלת ההוי' החדשה עוד לפני ביאת המשיח. ובוה מבאר המחז"ל שבשבוע שכן דוד בו בתחילה יהי' ענינים בלתי רצויים ואח"כ בשנה החמישית יהי' שובע גדול. ע"ש. שעפ"ז הי' אפשר לפרש שהענינים השליים יתקיימו תילה ואח"כ עוד לפני ביאת המשיח יהי' שובע גדול בגו"ר.

[ויש לקשר זה עם הסגנון בהרבה שיחות¹⁹, שלאחר כל מה שקרה בדורות האחרונים, הרי כבר בימים האחרונים של הגולת צ"ל ולכל בני"ה אור במושבותם, ושפע בגו"ר].

אמנם גם ביאור זה אינו מתרץ הסתירות האמורות שבהם משמע שבאותו הזמן יש ב' ענינים מנוגדים, ולא שזה מדבר על שני שלבים שונים בתקופת עקבתא דמשיחא.

ג.

והנה הרבי בעצמו התייחס לנושא הזה, בשיחת ש"פ בראשית תשנ"א סי"ג, איך שייך שבזמן שבו אנו רואים סימני הגאולה בעולם, אנו רואים ענין בלתי רצוי. ומבאר בזה שזהו

(15) ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים ע' תז ואילך ובהנסמן שם.

(16) בתורת מנחם תשמ"ז ח"ב ע' 627 ואילך. ח"ד ע' 7 ואילך. לקו"ש ח"ב ע' 205.

(17) נצח ישראל פל"ב, ל"ה, ועיי"ש רפ"ו. וע"ע ישועות משיחו העיין הראשון פ"ה. ועוד.

(18) ויש לקשר זה – בסגנון דתורת הקבלה והחסידות – ע"פ המבואר בענין חבלי משיח שהוא מפני ענין הנסירה. ראה ס' אמת ליעקב (להרב יעקב ניניו) ע' שצג-ד (במהדורה החדשה). הובא באג"ק ח"ב ע' צט. סה"ש תשנ"ב ע' 272 הערה 40. תורת מנחם תשי"ז ח"א ע' 101, (ובהערה 43 שם, המראה מקום להס' נמוקי או"ח צריך תיקון ולציין להס' אמת ליעקב הנ"ל, כמובן למעיין שהלשון שנעתק בהשיחה שם הוא הלשון שבספר הנ"ל).

(19) ראה לדוגמא לקו"ש ח"כ סו"ע 38 ואילך. ובכ"מ.

הענין שחושך קודם לאור.

והוא הענין המבואר בריבוי מקומות, שהתגברות החושך בעולם, הוא דוקא מפני הגילי הגדול של הגאולה, שהקליפות מתנגדים לו, כדוגמת מי שמרגיש שעוד מעט ינצחו אותו שמתגבר בכל כוחותיו, או כדוגמת החושך שמתגבר סמוך לאור היום דוקא וכו'²⁰.

ד.

ובאופן עמוק יותר מבואר הענין במאמר איתא בפסיקתא להרב הלל מפאריטש²¹, ע"פ משל מרב שמשפיע לתלמיד, ונופל לו שכל חדש להשפיע לתלמידו, וככל שמתרכז יותר בהענין החדש שנתגלה הרי בגלוי נראה שהוא מתרחק מתלמידו, אבל באמת כל הכוונה בזה הוא בכדי שיוכל להשפיע לתלמידו, והתלמיד רואה זאת בצהיבת פני הרב באותה שעה, שע"ז מתנחם ומתחזק ומכין א"ע לקבלת השפע. ומבאר הנמשל מזה שבסוף זמן הגלות מתעלם השפע לגמרי כו' והר"ז הוראה על גילוי האור שיבוא, ע"ש. ועיי"ש שמקשר הביאור הנ"ל עם זה שדוקא בדורות האחרונים כאשר נתגלה תורת החסידות נתגבר הקליפות בעולם. עיי"ש.

ה.

עוד נקודה שיש להעיר בנוגע לב' הענינים המנוגדים הנ"ל, שעל דרך זה (אף שאינו אותו הענין כמובן) משתקף גם בהמבואר בחסידות בנוגע העבודה בעקבתא דמשיחא, שדוקא העבודה באותו זמן שבו נראה מצב של ירידה באופן מבהיל, היא דוקא המביאה והמגלה הגילוי הגדול של הגאולה. כמבואר הענין בכ"מ²².

ויש להאריך בכ"ז ותן לחכם ויחכם עוד.

ויה"ר שיתהפכו כל הענינים לטוב נראה ונגלה²³ ונזכה לביאת והתגלות משיח צדיקנו תומ"י ממש בחסד וברחמים.



20 הענין הזה הוזכר כבר בכמה מספרים קדמונים, והובא בדא"ח בכ"מ, ואציין רק כמה מקומות לדוגמא: ראה שיח"ק תשל"ז ח"א ע' 139. שיחת ש"פ מקץ תשנ"ב ס"ח.

21 שע"ז מיוסד לכא' הביאור בלקו"ש ח"ב ע' 360 ואילך. שיחת ש"פ דברים תשמ"ט ס"ג ואילך.

22 ראה תורת מנחם תשנ"א ח"ד ע' 169, ספר השיחות תש"נ ח"ב ע' 510 הערה 61, ובכ"מ

23 להעיר מהמבואר בסה"ש תשנ"א ח"ב ע' 494, (ועד"ז בסה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 1-540, ובכ"מ) שהחושך דעקבתא דמשיחא שרשו למעלה הוא אור בלתי מוגבל, עיי"ש.

שחיטת הפסח בג' כתות לעתיד לבוא

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא לויבאוויטש, טאראנטא

כתוב באגרות קודש כרך כב עמוד תמג²⁴ לכתבו - בכת א' מג' הכתות (דק"פ) - צ"ע אם לעת"ל תהי' שחיטתו בג' כתות, כיון שהוא משום דמספקא לן (פסחים סד, ב ושם) ובאם יפתר הספק דבב"א קאמר - בטח תבטל כת שנק' עצלנית.

ויש לדייק במ"ש צ"ע, דלכאורה מספיק לומר "לעת"ל באם יפתר הספק דבב"א קאמר - בטח תבטל כת שנק' עצלנית.

ולכאורה יש לומר שצריך עיון מהו הספק. ורמז לזה במה שמציין "דמספקא לן (פסחים סד, ב ושם) דמשמע שלא מספיק במה שמפורש שם "מספקא לן אי בבת אחת אי בזה אחר זה" אלא שיש לעיין שם עוד.

ויש לומר הפירוש בזה. דהנה איתא בגמרא שם "א"ר יצחק אין הפסח נשחט אלא בג' כתות של שלשים שלשים בני אדם מ"ט קהל ועדה וישראל. מספקא לן אי בבת אחת אי בזה אחר זה הלכך בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם דאי בבת אחת הא איכא ואי בזה אחר זה הא איכא".

ובהמשך לזה מובא בגמרא על מ"ש במשנה נכנסה כת הראשונה נתמלאה העזרה נעלו דלתות העזרה. איתמר אביי אמר ננעלו תנן רבא אמר נועלין תנן מאי בינייהו איכא בינייהו למסמך אניסא אביי אמר ננעלו תנן כמה דעיילו מעלו וסמכינן אניסא רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא

וכתב המהרש"א "ויש לדקדק, לאביי²⁵ כיון דבגס ננעלין כדי דלא ליעיילו כולהו ולא יהיו ג' כיתות, אם כן היאך מספקא לן אי בבת אחת [או²⁶] בג' כתות, דא"כ למה ננעלין כלל בין כל כת וכת ויש ליישב דו"ק".

ובישוב הדבר יש לומר²⁷, דהא דהדלתות ננעלו בין כל כת וכת היינו משום דפשיטא דהכתות צריך להיות בזה אחר זה ומאי דמספקא לן היינו אי גם בבת אחת בעינן קהל ועדה וישראל [=ג' כתות] או רק בזה אחר זה.

ולכאורה יש לדייק כן ממה שכתוב בלקוטי שיחות חלק יח עמוד 107 "כאטש מ'האט מקריב געווען דעם קרבן פסח ב'כתות'ו"קהל עדת" - איז עס געווען (ניט אין איין כיתה, נאר) "בג' כתות". ד.ה. אויך ווען מ'האט מצרף געווען אידן אין א קהל ועדה, בלייבט דער ענין פון התחלקות און פרטים: "בג' כתות" דוקא און (עכ"פ מפני הספק) יעדערע פון זיי ג' מאל

(24) סוף מכתב ח'תרכב.

(25) ועיין צ"ח שם ד"ה ננעלו, שלא נחלקו בזה אביי ורבא.

(26) כן תיקן בחידושי רבינו משה מאימראן שם.

(27) וכבר כתבו כן בגמרא שם בהלכות עולם [קאראסיק]. קרבן תודה [כ"ץ]. בארות מים [שטעגר].

"קהל".

היינו שמפרש הספק, ע"ז דבעי יעדערע פון זיי ג' מאל "קהל" והיינו בבת אחת. אבל ע"ז דבעי ג' כתות והיינו בזה אחר זה אין ספק. וזה מתאים לפשטות לשון המשנה שם סד ע"א הפסח נשחט בשלש כתות. . נכנסה כת הראשונה. . יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שניה יצתה שניה ונכנסה שלישית. .²⁸

ולפי מה שבררנו יש לפרש מה שכתוב בהמכתב "צריך עיון" הוא, שיש לעיין במאי מספקא לן. היינו אי מספקא לן כפשטות לשון הגמרא "אי בבת אחת אי בזה אחר זה". ואם כן היוצא מזה הוא ש"באם יפתר הספק דבב"א קאמר - בטח תבטל כת שנק' עצלנית." או שיש לפרש הספק אי בעי גם בבת אחת "יעדערע פון זיי ג' מאל "קהל" או רק ג' כתות בזה אחר זה. והיוצא מזה שההתחלקות לג' כתות יהי גם לעתיד לבוא.²⁹



תורת רבינו

על נוסח ספירת העומר וברכתה

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

ב"חידושים וביאורים בש"ס ח"א סי' ל"ז כתב: "יש דעה שכל אחד ממ"ט ימי הספירה הוא מצוה בפני עצמה, ולכן, אפילו אם חיסר יום, אין זה שייך לשאר הימים, שהרי כל יום הוא מצוה בפני עצמה. וישנה עוד דעה, שימי הספירה הם מצוה אחת - לספור מ"ט יום, תמימות, ולכן אפילו אם לא חיסר אלא יום אחד בלבד, כבר חסר ב"תמימות", ושוב אי אפשר לקיים את המצוה. ולהלכה נוהגים שסופרים את הימים הנותרים אבל אין מברכים.

וצריך להבין: אם נקטינן שכל מ"ט ימי הספירה הם מצוה אחת, איך מברכים מ"ט ברכות, ברכה על כל ספירה וספירה, לא הי' צריך לברך אלא פעם אחת בלבד, בתחילת ימי הספירה או בסופם?

גם אינו מובן: לפי דעה זו, הרי כשמחסרים יום אחד הרי זה נוגע לא רק לימים שלאחרי זה כ"א גם לימים הקודמים, שהרי כל הימים מצוה אחת הם, וא"כ הי' צריך להיות אסור לברך עד היום האחרון, שמא ישכח לספור, ויהיו הברכות שבימים שלפני זה לבטלה?

(28) ומיושב מ"ש הצ"ח שם.

(29) וכן הוא לפי מה שדייקנו בהשיחה ויש לעיין אם הדיוק נכון הוא.

וי"ל: באמת גם לדעה זו כל לילה הוא מצוה בפני עצמה, והם מ"ט מצוות. אבל המצוה היא שבליילה הראשון יספור הספירה הראשונה, בלילה השני – הספירה השני', בלילה השלישי – הספירה השלישית וכו'. ולכן אם חיסר פעם אחת אינו יכול להמשיך ולספור. ולדוגמא: אם חיסר לספור בלילה השני, אינו יכול לומר אח"כ היום שלשה ימים, ארבעה ימים וכו' – שהרי אי אפשר לשלישי ורביעי בלי שני. ונמצא שחיסור ספירה פעם אחת הוא גרעון רק בימים שלאחרי זה אבל לא בימים הקודמים מכיון שכל יום הוא מצוה בפני עצמה, עד כאן לשו"ק.

ואכן כך מורה לשון החינוך במצוה ש"ו: "לפי שכולן מצוה אחת הן ומכיון ששכח מהן יום אחד הרי כל החשבון בטל ממנו", ולא כתב שהכל נתבטל למפרע, אלא "כל החשבון בטל ממנו", שלא יוכל לספור עוד כשחיסר יום אחד,

ב

והנה מה שכתב רבינו: "יש דעה שכל אחד ממ"ט ימי הספירה הוא מצוה בפני עצמה, ולכן, אפילו אם חיסר יום, אין זה שייך לשאר הימים, שהרי כל יום הוא מצוה בפני עצמה" הוא שיטת הרא"ש סוף מס' פסחים: "ואין נראה לר"י, דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא" וכן הוא בטור ס' תפ"ט.

ומה שכתב: "וישנה עוד דעה, שימי הספירה הם מצוה אחת – לספור מ"ט יום, תמימות, ולכן אפילו אם לא חיסר אלא יום אחד בלבד, כבר חסר ב"תמימות", ושוב אי אפשר לקיים את המצוה". היא שיטת בעל הלכות גדולות שמובאת בתוס' מנחות ס"ו: ע"א ד"ה זכר למקדש, ברא"ש סוף פסחים ובטור ס' תפ"ט.

ומה שכתב: "וצריך להבין: אם נקטינן שכל מ"ט ימי הספירה הם מצוה אחת, איך מברכים מ"ט ברכות, ברכה על כל ספירה וספירה, לא ה' צריך לברך אלא פעם אחת בלבד" זו היא שאלת ה"שבלי הלקט" ו"המכריע" על שיטת הבה"ג הנ"ל.

[ואולי אפשר היה לומר שנחלקו הבה"ג והרא"ש בגדר דין הברכה על המצוה, דעי' ב"מחנה יוסף" שבת ס' ט"ז שהארכנו שב' שיטות יש בדבר, שיטת הרמב"ם היא שהברכה היא על "מעשה" המצוה, ושיטת הראב"ד והרא"ש היא שהברכה על עיקר המצוה שנתן לנו השי"ת ולא על המעשה שעשה, יעו"ש שהדבר מתבאר מכו"כ הלכות ברמב"ם עי"ש, ומעתה י"ל שהרא"ש לשיטתו שהברכה על עיקר נתינת המצוה לנו, ולכן אם נאמר שכל הימים הם מצוה אחת של ספירת העומר, אין טעם לברך על כל חלק וחלק מן המצוה, ולכן אי אפשר לומר כהבה"ג, והבה"ג ס"ל כנ"ל בדעת הרמב"ם, שהברכה היא על מעשה המצוה, ולכן כיון שכל יום ויום עושה מעשה ממילא שיש לו דין ברכה].

ומה שכתב: "בתחילת ימי הספירה או בסופם?", הוא עפ"י מה שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות שכל מצוה שיש בה כמה עשיות מברך לפני העשיה האחרונה עי"ש.

ג

ובמה שכתב "ויש לומר וכו'", חידש כאן רבינו, הבה נוספת בשיטת הבה"ג (מלבד ההנחה הפשוטה שס"ל שכל ימי העומר שם מצוה וחפצא אחת היא, אלא), שבעצם גם הבה"ג שסובר

שכולם מצוה אחת משום "תמימות", אינו כפשטות הלשון שהוא מצוה אחת ממש, אלא שביסוד הדין כל לילה ולילה הוי דין ומצוה בפ"ע, אלא שגדר המצוה הוא שכל יום קשור לחבירו, שאם אומר "היום שמונה ימים לעומר" בהכרח שקדמו לשמונה שבע, וכן כל כיו"ב. וכיון שכן, שוב לא קשה למה לדעת בה"ג מברך כל יום ברכה, שכן באמת כל יום הוי מצוה בפ"ע אלא שקשור ליום שלפניו.

אלא שלפי זה, הרי לכאורה אין באמת מחלוקת ממש בין הבה"ג לר"י והרא"ש שסוברים "דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא", והרי גם הבה"ג ס"ל: כן בעצם, לפי חידושו של רבינו, וצ"ל שזהו באמת יסוד המחלוקת, אם ספירת יום אחד קשורה לספירה הקודמת אם לאו, ואם אכן כך הם פני הדברים, תתישב לשונו הזהב של רבינו הזקן בשולחנו,

דהנה ז"ל שו"ע רבינו סי' תפ"ט סכ"ג: "ויש אומרים שאם שכח לספור בלילה אחת אין צריך לספור כלל בשאר כל הלילות, לפי שכבר הפסיד ממצות ספירת העומר לגמרי כשחיסר ממנו יום אחד, שנאמר "תמימות תהינה", ויש חולקין ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות, לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו"; ובהכ"ד: "ולענין הלכה, נוהגין לספור בשאר לילות בלא ברכה, בין ששכח בלילה הראשון בין ששכח באחד משאר כל הלילות, לפי שספק ברכות להקל".

וצ"ב: מה רצה בהוספה זו "ואינן תלויות זו בזו", וכן חזר על זה בסכ"ה. ולשון זה לכאורה לא נמצא בפוסקים שלפניו, ושפת יתר היא, והרי כבר אמר "שכל לילה היא מצוה בפני עצמה", וצ"ע.

ולהנ"ל נראה, שנתכוין אדמו"ר הזקן בתוספת דברים אלו לרמז לחידושו של רבינו, לפרש את דברי הבה"ג באופן אחר, והוא במה שכתב שיש לומר שלדעת ה"ש חולקים" (שזה ר"י והרא"ש) אנו אומרים שכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה מפני ש"אינן תלויות זו בזו", שמוזה מובן שהדיעה הראשונה (שהיא הבה"ג) סבורה באמת שהלילות, אכן כן "תלויות זו בזו", שהוא יסוד ההסבר של רבינו בגדר ה"תמימות" של הבה"ג (אף שאנו אומרים שלכולי עלמא כל לילה הוי מצוה בפני עצמה, אלא שלבה"ג סוף סוף כל לילה תלויה בלילה שקדם לה, ולהרא"ש הוי מצוה בפני עצמה ממש, היינו "שאינן תלויות זו בזו")..

ד

ברם, עדיין יש מקום לעיין גם לדעת הרא"ש שסובר שכל לילה ולילה הוי מצוה בפני עצמה ("ואינן תלויות זו בזו"), הרי סוף סוף אמרה תורה "תספרו", ומעצם מתכונתה של ספירה היא, שהוא סופר מאחד ועד מ"ט, ונמצא שכל הלילות הוא "ספירה אחת" (גם אם לא דרשינן "תמימות"), והרי אינו דומה, למשל, לנטילת לולב וישיבת סוכה בכל ימי הסוכה, שאין נטילת לולב דהיום או ישיבת סוכה דהיום קשורה לנטילת לולב וישיבת סוכה של מחר, וכן כיו"ב, ולכן שייך ברכה בכל יום, אבל בספירה הרי בהכרח סופר מ"ט לילות וסוף סוף הוי כספירה אחת, ומהיכי תיתי נימא דאינן תלויות זו בזו, ואשר לכן לדעה זו, צריך לספור ולברך, גם אם חיסר לילה אחד, ולכאורה צ"ע.

ואשר מוכרח מזה, שאף על פי שיחד כל הספירות הם כאילו ענין אחד וספירה אחת, הרי שמטעם אחר, ס"ל לר"י והרא"ש שכל לילה הוי ענין ומצוה בפני עצמה, עד כדי כך ש"אינן

תלויות זו בזו" כלל, וכדיבואר.

ה

הנה בטעם מצוה זו של ספירת העומר, כתב החינוך במצוה ש"ו "על צד הפשט", [וכן הוא בר"ן סוף פסחים "על דרך מדרש", וכן הוא ב"שבלי הלקט" (וראה "לקוטי שיחות" ח"ד לחג השבועות)]: "לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא מפני התורה כו', והוא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוהו כו' והיא תכלית הטובה שלהם וענין גדול הוא להם יותר מן החרות מעבדות, ולכן עשה הש"י למשה אות בצאתם מעבדות לקבלת התורה כו' ומפני כן כו' נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה להראות נפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו כעבד ישאף צל וימנה תמיד מתי יבא העת הנכסף אליו כו'" ע"ש.

וכיוצא בזה כבר כתב הרמב"ם ב"מורה נבוכים" פ"ג פמ"ג: "ושבועות, הוא יום מתן תורה, ולהגדיל היום ההוא, ימנו הימים מן המועד הראשון אליו, כמי שממתין בוא הנאמן שבאוהביו, שהוא מונה היום וגם השעות, וזאת היא סיבת ספירת העומר מיום צאתם ממצרים עד יום מתן תורה שהוא היה הכוונה והתכלית ביציאתם כאמרם (שמות יט, ד) "ואביא אתכם אלי".

וב"אבודרהם" כתב: "והטעם שציוה הקב"ה לספור את העומר, מפני שכל אחד מישראל היה עסוק בקציר שלו והיו מפוזרים כל אחד בגרנו וציוה למנות כדי שלא ישכחו זמן עלייתם לרגל", ועוד כמה טעמים, מהם שקשורים ל"שתי הלחם" או ל"חג הביכורים" ע"ש.

ועל כל אלו הטעמים צ"ע לכאורה, מה זה הלשון "היום יום כו' לעומר", שמייחס הימים למפרע, והיה צריך לומר כך וכך ימים יש לנו לאותו יום הנכסף (ובאמת שהחינוך עצמו נחית לשאלה זו בהמשך דבריו ע"ש שיש איזה שיבוש בלשונו וצ"ע). וגם למה "לעומר", היינו להבאת העומר, ולא "למועד" הראשון (כלשון המו"נ) דהיינו פסח?

ו

עוד צ"ע בענין ברכת ספירת העומר בכלל, דהנה התוס' בכתובות ע"ב ע"א ומנחות ס"ה ע"ב, עמדו על כך מאי שנא ספירת העומר שתיקנו לה ברכה מספירת זבה וכיו"ב שאינה מברכת, ע"ש מה שתיצאו. גם ברמב"ן על התורה כתב: "וטעם 'וספרתם לכם' שתהא ספירה ולקחה לכל אחד, שימנה בפיו ויזכיר חשבונו, ואינו כן 'וספר לו' 'וספרה לה' דובין, שהרי אם רצו עומדים בטומאתם אלא שלא ישכחוהו, וכן 'וספרת לך' דיובל שתזהר במספר שלא תשכח וכו'".

ולכאורה דברי התוס' צ"ע מה הקשו על שאר ספירות למה אין מברכים, הרי ספירות אלו הן בלב, ועל מצוה שבלב אין מברכים, כמו שכתב הב"י בשם הכלבו בסי' תל"ב שאין מברכים על ביטול חמץ כיון שבעיקר דינו הוי מצוה שבלב ע"ש, וצ"ע.

ולכאורה אפשר היה לחלק בין ביטול חמץ שהוא מחשבת לב חד פעמית, ולכן לא תיקנו לה ברכה, לספירת העומר ושאר ספירות, שהן דבר המתמשך.

אלא שבשו"ת הגרעק"א ז"ל בסי' כ"ט בתשובת דודו הגר"ב ז"ל כתב: "ועוד נ"ל בפשיטות לענין ספירת עומר דכתיב ביה 'וספרתם', אף דאין הכרע במשמעות הכתוב שצריך

להוציא בשפתיו, כמו ספירת זבה ונדה דכתיב ביה נמי וספרה, ולא מצינו בשום פוסק שצריך להוציא בשפתים, מכל מקום נראה מצד תקנת חכמים דלא יצא ידי ספירת עומר אם לא שהוציא בשפתיו, וראיה לזה מ"מ"ש הב"י (בסי' תל"ב בא"ח) טעם הדבר שתקנו חכמים לברך על בדיקת חמץ שהוא דדבריהם ולא תקנו טפי לברך על הביטול שהוא דאורייתא, משום דביטול הוא בלב ואין מברכים על דברים שבלב עיי"ש, וכיון שכך, גבי ספירת עומר דתקנו חז"ל לברך על ספירת עומר ממילא נשמע דצריך להוציא בשפתיו מנין הספירה, דאם לא כן הרי דברים שבלב ואין ראוי לברך. ואי תקשה לדברינו לא יתכן מ"ש תוס' בפ' המדיר (דף ע"ב ע"א) ובמנחות (דף ס"ה ע"ה ד"ה וספרת וכו') להקשות הא דלא מברכים על ספירת נדה וזכה כמו על ספירת עומר עיי"ש, ולפי מה שכתבתי לא מקשין מידי, דשאני ספירת זבה ונדה שאין מהצורך להוציא משפה ולחון ולהכי אין ראוי לברך כנ"ל, ו"ל דזהו גופא קושייתם, דהו"ל לחז"ל לתקן שצריך להוציא משפה ולחון ולברך כמו בספירת עומר עכ"ל. וגם הגאון רעק"א ז"ל בהשגותיו עליו לא התייחס לנקודה זו.

וממילא צע"ג: א. מה טעם תיקנו חכמים באמת בספירת העומר שתהא בפה (ועי' ב"העמק דבר" לפר' אמור שכתב שבדרך הפשט, כל ספירה, גם "וספרתם לכם" הוא בלב)? ב. וממילא יוקשה גם למה תיקנו שיברכו על ספירה זו, אף שעיקרה היא בלב מן הדין ולא מצינו ברכה בכ"ג,

ז

ואשר על כן היה נראה שענין מיוחד יש בספירת העומר בלשון זה דוקא ובברכה דוקא, והוא ע"פ המשנה במנחות ס"ה וכן הוא ברמב"ם פ"ז מהל' תמידין ומוספין הי"א: "עומר זה מן השעורים היה בא, ודבר זה קבלה ממושה רבינו, וכיצד היה נעשה, מערב יום טוב יוצאין שלוחי בית דין ועושין אותו כריכות במחובר לקרקע כדי שיהא נח לקצור, וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות כדי שיהיה נקצר בעסק גדול, וקוצרין שלש סאין שעורים בשלשה אנשים ובשלש קופות ובשלש מגלות. כיון שחשכה, אומר להם הקוצר לכל העומדים שם: בא השמש?, אומרין לו: הין, בא השמש? אומרין לו: הין. בא השמש אומרין לו: הין. מגל זה? אומרין לו: הין, מגל זה? אומרין לו: הין, מגל זה? אומרין לו: הין. קופה זו? אומרין לו: הין וכו', שלשה פעמים על כל דבר ודבר, וכל כך למה? מפני אלו הטועין שיצאו מכלל ישראל בבית שני שהיו אומרין זה שנאמר בתורה "ממחרת השבת" הוא "שבת בראשית", ומפי השמועה למדו חכמים שאינה אלא שבת יום טוב. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן בין בחול בין בשבת" (ועי' מש"כ ב"מחנה יוסף" סי' מ"ו), ובהמשך לזה הביא דין ספירת העומר בברכה שם בהכ"ב עיי"ש.

ומעתה, הרי כל יום שמונין כך וכך ימים להבאת העומר, הרי זה הכרזה שאנו מקבלים את השמועה והקבלה ש"ממחרת השבת" הוא "ממחרת יום טוב", שאילו לפי "אלו הטועין", הרי לפעמים החשבון הוא אחר, ונמצא שכל יום שסופרין כך וכך לעומר, הרי זו הכרזה נגד אלו הטועין והטפשים שפירשו אחרת נגד המקובל בתורה שבעל פה.

ולפי זה יתכן, שתקנת ספירת העומר בפה דוקא, וממילא גם בברכה, הנה מלבד עיקר ענינה לקיים את ציווי הקב"ה למשה עבדו לספור ספירת העומר (כפי שפירשו הראשונים הנ"ל), הרי יש בה עוד ענין, להכריז שהיום כך וכך דוקא לעומר, ובא בהמשך ל"עסק גדול"

שעשו בקצירת העומר, נגד הביתוסין עי"ש בסוגיית הגמ' וברמב"ם שם.

שלפי זה מובן היטב נוסח הברכה שהוא "לעומר", אף שעיקר ענינו הוא ביטוי ההשתוקקות וההכנה למתן תורה, הרי יש בזה ענין נוסף וחשוב מאין כמוהו, להשריש את כוח תורה שבע"פ, וכאמור.

ומעתה נראה עוד, שכאשר מכריז אדם "היום שמונה ימים לעומר", גם אם אפילו החסיד לפני זה לספור, הרי הענין השני הנ"ל, הצהרה והכרזה כנגד הביתוסין והצדוקים, מתקיים בשלימות, שהרי לענין זה בודאי אין לילה אחת קשורה לקודמתה, וכל יום ממ"ט ימי העומר, שמכריז המנין שהוא ע"פ השמועה שהוא "ממחרת החג", הרי הוא מצהיר כנגד אלו הטועים.

וכיון שכל ענין הספירה בפה והברכה, בא בשביל ענין זה (שהרי מעיקר דין "וספרתם" הוא בלב ובלב דוקא בפה, ובאמת כמו שאר הספירות (אלא שלענין הברכה יש חילוק ביניהם וכמוש"כ התוס') סגי בספירה בלב, וכנ"ל.

ח

והאמת אגיד, שאף שהענינים מסתדרים ומתבארים הדק היטב לפי זה, יראתי לומר דבר מחודש כזה, שלכאורה אינו מוזכר בשום מקום. עד שב"ה בסיעתא דשמיא אינה ה' לידי לאחרונה, ספר "קרואי מועד" להג"ר אליהו גרינצוויג שליט"א, סי' י"א, ומביא מ"תשובת רבינו אפרים מבונא, שנדפסה מכת"י בערוגת הבושם לרבי אברהם ב"ר עזריאל וז"ל: "נשאל מר' יעקב ב"ר מאיר: מאי שנא דמברכינן על ספירת העומר משום דכתיב בה 'וספרתם לכם', ומאי שנא גבי זב וזבה כו' כתיב בהו נמי ספירת שבעה, ולא מברך אקב"ו על ספירת הזב כו'? ונ"ל לפרש לפי קט שכלי, דטעמא דהך ברכה, משום כדי להוציא מלבן של צדוקים, שאמרו וספרתם לכם ממחרת השבת, ממחרת שבת בראשית, ומשום הכי תיקון רבנן ספירה ואצרכוה ברכה מלאו דלא תסור לפרסומי דספירה ממחרת יום טוב מתחלא לה". ועי"ש שהשיא דבריו ז"ל כוונות אחרות, ולא נגע בכל מה שכתבתי.

וכעל כל הון ששתי על דבריו ז"ל, ונמצאו דבריי מיוסדים על אדני רבותינו הראשונים ז"ל, ועיין.



בענין פסח שני

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

אמירת תחנון ביום ט"ו

באגרות קודש ח"ב ע' שנ"ב כתב וזלה"ק: מה ששאל אם נוהגין לאכול מצה בפסח שני. הנה נוסף על מה שאמרתי לו בע"פ שמנהגנו - מיוסד על מנהג בית חיינו שליט"א - לאכול מצה בסעודת יום יד באייר - מצאתי עתה בספרים הנדפסים, בס' לקוטי מאיר (לר"מ בנעט מטשארדאד באונגארן) מהד"ת בעניני פ"ש העתיק מס' לקוטי מהרי"ח ח"ג, דמנהג אנשי מעשה לאכול מצה ביום יד באייר. וצ"ע הלא אכילת פ"ש הוא בליל טו אייר. ובס' זכרון יהודה כ' שבעהמ"ס אמרי אש וחותנו מוה"ר דוד דייטש נהגו לאכול מצה וגם ביצה מבושלת בליל טו אייר. ובס' דרכי חיים ושלום (להר"מ גאלד ממונקאטש) אות תרלא-ב הביא שמנהג מונקאטש הי' לאכול מצה ומרור בסעודת יום יד אייר, ואף שאכילת פ"ש הי' בליל טו מ"מ ההקדמה הי' ביום ועיקר הוא ההתחלה, ובליל טו הי' ג"כ מדקדק לאכול מצה עכלה"ק.

(וראה גם בס' אוצר מנהגי חב"ד (ניסן) ע' רס"ח שהביא שכמה פעמים אמר הרבי שהמנהג פשוט הוא לאכול מצה בליל ט"ו אייר זכר לאכילת ק"פ, והזכר לשחיתת הפסח והקרבנו ביום י"ד הוא בלימוד ההלכות ואמירת תפלות, וברשימה משנת תשי"ב נאמר **שבעש"ק** פסח שני (כקביעות שנה זו) נטל ידיו הק' כדי לאכול מצה עיי"ש עוד).

ולכאורה י"ל בזה עוד עפ"י מה שנתבאר בההתועדות ש"פ בהו"ב תשמ"ג (תורת מנחם ח"ג ע' 1475) לענין אי אמירת תחנון בפסח שני, דישנם דסב"ל דגם ביום ט"ו אייר אין אומרים תחנון (ראה בס' גימוריק או"ח סי' קל"א סעי' ו' להגה"ק ממונקאטש וצ"ל) כיון שאכילת קרבן פסח הי' בליל ט"ו, והרבי שלל דיעה זו לגמרי, דהרי הא דאוכלים קרבן פסח בליל ט"ו אין זה משום יום ט"ו, אלא משום דבקדשים הלילה הולך אחר היום שהוא המשך ליום י"ד, דלענין קדשים נחשב אז לי"ד, כמו בכל קרבנות הנאכלים ליום ולילה שהלילה הולך אחר היום, ואדרבה ביום ט"ו אסור לאוכלו, במילא אין שום מקום שלא לומר תחנון ביום ט"ו עיי"ש. דלפי"ז יש להוסיף ג"כ בנוגע לאכילת מצה כנ"ל שאוכלים ביום י"ד ולא בליל ט"ו, כיון שכל האכילה בלילה הוא משום יום י"ד.

ובס' שער יששכר (להנ"ל) מאמר פסחא ועירא לפסח שני הביא מ"ש בס' מחברת הקודש (מתלמידי האריז"ל) שביום ט"ו אייר אומרים תחנון אף שאכילת קרבן פסח הי' בליל ט"ו, מ"מ כיון דאכילת פסח לא מעכבא אזלינן בתר שעת ההקדמה עיי"ש.

[ויש שכתבו שהמחברת הקודש הוא שלא כהלכה, דהרי פסק הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ד ה"ב) דאם בשר הפסח נטמא לפני זריקת הדם לא יזרוק הדם כיון דאי אפשר לאכול הבשר, וקרבן פסח עיקרו לאכילה, וחייב לעשות פסח שני עיי"ש, וכתב הכס"מ שם שהרמב"ם פסח כחכמים (פסחים ע"ב), ולא כר' נתן, דלר' נתן אם זרק הורצה דאכילה לא מעכבא, וקיימ"ל כחכמים דאכילה מעכבא, ולפי"ז נמצא דמ"ש המחברת הקודש דאכילה לא מעכבא הוה שלא כהילכתא.

אבל נראה דלא קשה כלל, דהרי הרמב"ם (שם פ"ג ה"ד) פסק דחבורה שאבד פסחה ואמרו לאחר שישחוט עליהם, ואח"כ מצאו הראשון ואינו ידוע איזה מהן נשחט הראשון אסורין לאכול הקרבן כיון דאינו ידוע על איזה מהן חל המינוי, ומסיים שם דמ"מ פטורים מלעשות פסח שני עיי"ש, והקשה הלח"מ שם דמכאן מוכח שהרמב"ם סב"ל דאכילה לא מעכבא דלכן אף שאין יכולים לאכול הקרבן אין חייבים בפסח שני, ואילו בפ"ד פסק כחכמים דאכילה מעכבא כנ"ל? ותירץ וז"ל: וי"ל דמאי דקאמר רב דאכילת פסחים לא מעכבא הוא שאפילו הבשר טמא בשעת זריקה לא איכפת לן מידי ובהא לית הלכתא כוותיה אלא צריך שבשעת זריקה יהיה ראוי לאכול אבל אם בשעת זריקה ראוי לאכול אע"פ שלא אכל אחר כן לא מעכבא עכ"ל.

היינו דהרמב"ם סב"ל דבעינן שיהא ראוי לאכילה בעת ההקרבה כיון דעיקר הקרבן לאכילה באה, ולכן בפ"ד שנטמא הבשר לפני הזריקה ליכא הקרבה כלל, משא"כ הכא בפ"ג דבעת הזריקה ה' ראוי לאכילה דבעת שנשחט הראשון ודאי היו יכולים אז לאכול, לכן ה"ז הקרבה מעליא, אלא דאח"כ בפועל נסתפקו איזה נשחט הראשון, בזה פסק דאכילה לא מעכבא דבפועל אפילו כשאינו אוכל אין זה מעכב הקרבן, וראה לקו"ש חט"ז פ' בא ע' 103 ובהערה 16 שהאריך בזה, דלפ"ז שפיר יש לתרץ ג"כ דברי המחברת הקודש דכיון דאכילה בפועל בליל ט"ו לא מעכבא, דהעיקר הוא שיהא ראוי לאכילה בעת ההקרבה לכן אין מקום שלא לומר תחנון ביום ט"ו, כיון דרק ההקרבה שביים י"ד מעכבא ולא האכילה שביליל ט"ו].

והנה מהשיחה הנ"ל יוצא דאפילו אם ה' הדין דאכילה בליל ט"ו מעכבא מ"מ אין מקום שלא לומר תחנון (דהיינו קביעות יו"ט) ביום ט"ו כיון שהאכילה בלילה הוא משום דבקדשים הלילה הולך אחר היום ובא בהמשך ליום י"ד, משא"כ המחברת הקודש משמע דלא סב"ל מזה ולכן צריך הטעם משום דאכילה לא מעכבא, ויש לבאר בזה במאי פליגי.

קרבן פסח ביום ובלילה

ובהקדם בהא דאיתא בפסחים ג,א, דמביא שם ברייתא לגבי שלמים שנאכלים לשני ימים ולילה אחד יכול יהא נאכל גם אור ליום שלישי [הלילה שאחר יום שני] ודין הוא וזבחים נאכלים ליום ולילה מה להלן לילה אחר היום גם שלמים הנאכלים לשני ימים נימא דנאכל בלילה אחר היום, ומביא קרא דביום שני אתה אוכל ולא בלילה, יכול ישרף מיד ודין הוא וזבחים נאכלים ליום ולילה מה להלן תיכף לאכילה שריפה אף כאן ישרף מיד בלילה ת"ל ביום כו' ביום אתה שורפו ולא בלילה עיי"ש, ורש"י שם בד"ה וזבחים הביא דוגמא לקרבנות הנאכלים ליום ולילה כגון תודה וקרבן פסח עיי"ש, ותמזהו ע"ז הרבה אחרונים דמה שייך כאן קרבן פסח, הלא פסח אינו נאכל כלל ביום י"ד אלא בלילה, הרי דלא שייך לומר שם דנאכל ליום ולילה כמו בשאר קרבנות שהלילה בא בהמשך להיום, דכאן אדרבה ביום אסור לאכול והוא סוג קרבן בפני עצמו עיי"ש.

ויש מתרצים דברי רש"י עפ"י הגר"ח, דהנה בזבחים נו,ב, פליגי ריו"ח וחוקי' בנוגע לשלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד אם הוה נותר [שחייב כרת על אכילתו] בליל שלישי, דריו"ח סב"ל דהוה נותר כיון דאסור באכילה, וחוקי' סב"ל דאינו נותר עד הבוקר כיון דלא אינתיק לשריפה עיי"ש. ובפשטות פלוגתתם הוא דריו"ח סב"ל דאיסור נותר הוא מסובב מאיסור אכילה דמיד דנפקע זמן אכילתו חל איסור נותר, ולכן הוה נותר בלילה, משא"כ חוקי'

סב"ל דנותר הוא דין בפ"ע שאינו קשור דוקא עם זמן אכילתו, וכאן לא חל איסור נותר עד הבוקר וכפי שהאריכו בזה באחרונים, וראה לקו"ש חכ"ז ע' 36 וע' 41 בהערה 31 דבפשוטו של מקרא האיסור נותר בא מצד איסור האכילה.

והנה בפסחים קכב, פליגי רבנן ור"א בן עזריה, דלרבנן זמנו של קרבן פסח הוא כל ליל ט"ו (אלא דמדרבנן עשו סייג עד חצות כמו בכל קרבנות כמבואר בריש ברכות) ור"א ע"סב"ל דנאכל מה"ת רק עד חצות ופליגי בדרשות דקראי עיי"ש, ובס' אור זרוע (פסחים סי' רל"א) הביא תוספתא בפסחים פ"ה דאיתא שם דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות אבל לא נעשה נותר עד עלות השחר, ודייק דמלשון התוספתא דקאמר ד"אינו נאכל אלא עד חצות" משמע דקאי לפי ר"א ע"דלחכמים שהוא רק מדרבנן לא שייך לשון זה ומ"מ לא נעשה נותר גם לדידה עד עלות השחר, ולפי"ז יש להקשות על ריו"ח מתוספתא הנ"ל, דאיך קאמר ריו"ח דאיסור נותר חל מיד בהפקעת זמן האכילה הרי לר"א ע"ד מוכח (כנ"ל מהתוספתא) דאף דבחצות נפקע זמן אכילת קרבן פסח מ"מ לא נעשה נותר מן התורה עד הבוקר?

וביאר בזה הגר"ח (ראה הגש"פ - בריסק ע' פ"ב וע' פ"ה, ובשיעורי ר' שמואל פסחים שם) דבקרבן פסח יש ב' דינים: הא' שהוא כמו כל קדשים קלים הנאכלים ליום ולילה, והב' שיש שם מצות קרבן פסח, (וכן האריך גם לבאר בס' אור שמח הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א), ואף דלפי"ז ה' צריך לומר לפי ר"א ע"ד דאף דמצד מצות אכילת קרבן פסח יש הגבלה דחצות, אבל אכתי אפשר לאוכלו אחר כך משום קדשים קלים, (וכדסב"ל כן באמת להאור שמח עיי"ש) והרי נת"ל דאחר חצות ה"ז נותר מדרבנן כו', הנה הביאור בזה דגילתה התורה דין מיוחד בהאי קדשים קלים של קרבן פסח שאפשר לאוכלו רק כשיש שם קיום מצוות קרבן פסח, ואם מצד קרבן פסח אי אפשר לאוכלו שוב אי אפשר לאוכלו גם מצד קדשים קלים שבו.

דלפי"ז שפיר יש לתרץ שיטת ריו"ח דלא קשה עליו מראב"ע, דאף שהפסח נאכל עד חצות לא הוה נותר מה"ת עד הבוקר, דשאני הכא דמצד הקרבן עצמו מצד קדשים קלים שבו הלא נאכל ליום ולילה דזמן אכילתו הוה יום ולילה, במילא לא שייך שיהא נותר בחצות, ואף דלפועל מצד קרבן פסח שבו אי אפשר לאוכלו אחר חצות, זהו רק מצד הגברא דארי' הוא דרביע עלי' דלפועל אסור לאוכלו אחר חצות אבל מצד עצם זמן הקרבן ה"ה כל הלילה, ונפק"מ גם לענין פיגול אם חשב לאוכלו אחר חצות שלא נעשה פיגול כו' כיון דזמן אכילתו הוא ביום ובלילה, ויש להביא דוגמא לזה מהמבואר בלקו"ש שם חכ"ז בהערה 31 הנ"ל דאף שלרש"י בפשוטו של מקרא יש איסור משום סייג מן התורה שלא לאכלו אחר חצות כפי שמבאר שם מ"מ לא נעשה נותר עד הבוקר כי גם אחר חצות נקרא זמן אכילתו עיי"ש כיון דזה אינו אלא משום סייג וזהו ע"ד הנ"ל.

ולפי"ז מתורץ גם הקושיא על רש"י דשפיר הביא רש"י דוגמא מזבחים הנאכלים ליום ולילה מקרבן פסח, די"ל דכוונת רש"י מצד דין קדשים קלים שבו דזמנו הוא ליום ולילה, אלא דלפועל מצד קרבן פסח אמרה התורה דבעינן לילה דוקא.

אכילת ק"פ בליל ט"ו האם הוא משום י"ד או ט"ו

מיהו י"ל גם באופן אחר, דהנה יש אחרונים שחקרו בגדר קרבן פסח אם הוא חובת י"ד או חובת ט"ו, היינו די"ל א' שהיא חובת יום י"ד והאכילה בלילה בא בהמשך ליום י"ד כנ"ל

דהלילה הולך אחר היום אלא שגילתה התורה דכאן בעינן אכילה בלילה דוקא, (ב) או אפ"ל שהקרבת חובת ט"ו דהוה יום יציאת מצרים, אלא דכיון דאין עבודה בלילה לכן בעינן ההקרבה ביום י"ד דוקא, (ג) או אפ"ל שבאמת יש שני זמנים נפרדים, דחובת ההקרבה הוא חובת י"ד וחובת האכילה היא חובת ט"ו, וי"ל דנפק"מ גם לגבי קטן המתגדל ביום ט"ו אם מחוייב אז בקרבן פסח מדאורייתא, דאם הוא חובת י"ד י"ל שהוא פטור, אבל אם הוא חובת ט"ו י"ל דחייב מדאורייתא ואפילו בהקרבת י"ד כדביאר הרבי בכ"מ (ראה לקו"ש חכ"ו פ' בא ב' וחי"ז ערב פסח, ובארוכה בלקו"ש חל"ה פ' וירא א' ועוד) שיש עליו חיוב מדאורייתא גם לפני שנתגדל לעשות הכל לקיים חיוביו כשיתגדל עיי"ש, וכן י"ל אפילו לפי אופן הג' דכיון דחיוב אכילה היא חובת ט"ו, ואי אפשר לאכילה בלי ההקרבה לכן מחוייב אפילו בהקרבה.

וראה ספורנו שמות יב, כז, על הפסוק ואמרתם זבח פסח וז"ל: זה הזבח נעשה בשביל הפסיחה שהיתה עתידה להעשות בחצי הלילה של אחרי ומפני שאין זבח בלילה הוצרך לעשותו בזה הזמן הנמשך אחר הלילה של אחרי בענין הקרבות עכ"ל, דמבואר בדבריו דסב"ל כאופן הב' דמן הראוי לקבוע זמן הקרבת קרבן פסח בליל ט"ו שאז ה' הזמן שפסח ה' על בתי ישראל, אלא מכיון שאין זבח בלילה קבעוהו ליום י"ד שנחשב ליום אחד עם הלילה הבא אחרי לענין הקרבות, נמצא מזה דסב"ל שהקרבת הקרבן ביום י"ד אינו משום יום י"ד, אלא משום שהוא יום אחד עם ט"ו שאז היתה הפסיחה.

ועי' פסחים כב, ב, דדריש קרא דבלילה הזה דוקא, דקס"ד דכיון דפסח קדשים קלים לכן כמו ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד גם קרבן פסח יהא נאכל לשני לילות ויום אחד קמ"ל דנאכל רק בלילה הזה, וברשב"ם שם הביא דרש"י בברכות ט"א, פירש דלא שיש הו"א דמותר לאכול ק"פ ביום ט"ו דהרי בעינן לילה דוקא, אלא הפי' דקס"ד שיש שהות זמן ביום שלא יפסל בהמתנת היום שיהא מותר לאכול בלילה השני, אבל הרשב"ם עצמו חולק וסב"ל דכל מה דידעינן דביום לא היינו ביום י"ד, אבל אכתי נימא דביום ט"ו מותר לאכול עיי"ש.

וביאר בס' משאת משה שם דרש"י ורשב"ם פליגי בהנ"ל, דרש"י סב"ל דקרבן פסח הוה חובת י"ד, ובמילא בעצם ה' צריך לאכול ביום י"ד, וכיון דמ"מ אמרה התורה דבעינן לילה דוקא הרי מוכח דהוה מהמצוות דבעינן לילה דוקא כדמציינו במצוות שונות שהגבילה התורה ללילה דוקא או ליום דוקא, ולכן ליכא הו"א לאוכלו ביום ט"ו אלא שלא יפסל לגבי לילה שני, משא"כ הרשב"ם סב"ל דקרבן פסח הוה חובת ט"ו, ונמצא דמהא דגילתה התורה שלא לאוכלו ביום י"ד ליכא הוכחה דבעינן לילה דוקא אלא משום דאכתי לא הגיע זמן הקרבן [ורק ההקרבה דשייך ביום דוקא כנ"ל הוא ביום י"ד] ובמילא ליכא הוכחה דאכילת פסח צריך לילה דוקא ולכן הו"א דאפשר לאוכלו גם ביום ט"ו. עיי"ש.

ולפי כל זה י"ל דרש"י לשיטתו קאי בדף ג, א, דאכילת קרבן בלילה הוא מחמת יום י"ד כיון שהוא חובת י"ד כנ"ל והלילה הולך אחר היום, אלא דכאן אמרה התורה דבעינן לילה דוקא ומתורץ קושיית הצ"ח, וראה גם בר"ה כב, ברש"י ד"ה חצות שכ"כ שאכילת קרבן בלילה נמשך אחר יום י"ד ובגליוני הש"ס להגר"י ענגל שם האריך בזה לשיטת רש"י דמצות אכילת קרבן פסח אינו חלק מגוף היו"ט אלא חובת י"ד עיי"ש.

ולפי כל זה לכאורה יש לבאר ג"כ דביאור הרבי לגבי תחנון בפסח שני מתאים לשיטת רש"י דכל האכילה בלילה הוא מחמת י"ד, ולכן אפילו אם אכילה ה' מעכבא אין מקום שלא

לומר תחנון בט"ו, משא"כ המחברת הקודש י"ל דאזיל בשיטת הרשב"ם שהיא חובת ט"ו, ולכן אם ה' הדין דאכילה מעכבא שפיר לא היו אומרים תחנון בט"ו כיון דיוט ט"ו הוה יום חובת הקרבן.

חילוק בין פסח ראשון לפסח שני

אבל עי' לקו"ש חט"ז פ' בא ב' בארוכה בביאור שיטת הרמב"ם שמנה שחיטת הפסח ואכילת הפסח לב' מצוות, וכבר הקשו בזה (ר"ד הבבלי בס' מעשה נסים סי' ה' ועוד) שהרמב"ם עצמו קבע הכלל (ספהמ"צ שורש י"א) דדברים המעכבים זה את זה נמנין למצוה אחת וכיון שבק"פ פסק הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ב הי"ד) שבלי אכילת ק"פ לא קיים מצות הקרבה א"כ למה הן נמנין לב' מצוות?

ומבאר שם בסעי' ג' (חידושים וביאורים לש"ס ח"א סי' י') כיון שמצות השחיטה נאמרה לזמנה המיוחד ומצות אכילה נצטוו בזמן אחר המיוחד לה עם עוד אופני אכילה, דמצות שחיטה ק"פ הוא ביום י"ד, ומצות אכילת ק"פ הוא בליל ט"ו הנה מחמת זה הן נמנות למצוות נפרדות.

וממשיך לבאר בזה בנוגע לפסח שני, דלכאורה למה נמנה שם מצות אכילה למצוה בפ"ע ולא נמנה במצוה אחת עם אכילת ק"פ בפסח ראשון? דאף שהם בזמנים שונים אבל בתוכנם הם אותה מצוה, החיוב לאכול את הקרבן פסח על מצות ומרורים בלילה שאחר ההקרבה? ומבאר בזה משום שיש חילוק בין האכילות באופן שבו מתבטא הקשר עם הזמן, דבפסח ראשון יום י"ד הוא יום של חג רק מחמת שחיטת הפסח שבו אבל מצ"ע אין בו חשיבות מיוחדת, אבל ליל ט"ו הוא נבדל ומיוחד מצ"ע כי זהו הזמן דיצי"מ שאז אירעו הנסים וכו', ומחמת החשיבות בזמן זה, יש אז המצוה דאכילת ק"פ, אבל אין הדברים כן בפסח שני, דחיוב אכילה בליל ט"ו באייר אינה משום שאז יש חשיבות באותו הזמן מצ"ע, אלא שזהו רק משום שאז הוא הלילה שלאחרי ההקרבה די"ד אייר, ולכן אין אכילה זו יכולה לימנות במצוה אחת עם אכילת פסח ראשון כי בפסח ראשון הנה הזמן עצמו הוא פרט וחלק מהמצוה, אבל בפסח שני אין לזמן עצמו שום שייכות לתוכנה של האכילה עיי"ש בארוכה.

והנה אף דמגוף הדבר מהא שהרמב"ם מנה הקרבה ואכילה לב' מצוות וכפי שנת' בהשיחה משום שקיומם הם בזמנים נפרדים, אין להוכיח דסב"ל כאופן הג', דהרי גם בפסח שני מנאן לב' מצוות כנ"ל ושם מפורש בהשיחה שהאכילה בלילה היא משום שהלילה הולך אחר היום וכאופן הב'.

אבל מ"מ מהא שנתבאר בהשיחה שהאכילה דפסח ראשון בלילה קשורה עם הגאולה והנסים שבלי ליל ט"ו והזמן גופא הוה פרט וחלק מהמצוה (וראה גם בסעי' ו' שם בזה) משמע מזה דבנוגע לפסח ראשון סב"ל כאופן הג', שהחייבים הם בזמנים נפרדים, ההקרבה היא חיוב של יום י"ד והאכילה היא חיוב של יום ט"ו, ומה שאמר הרבי בהשיחה דתשמ"ג הנ"ל דאכילת ק"פ קשור עם יום י"ד כי בקדשים הלילה הולך אחר היום, ה"ז קאי רק בנוגע לפסח שני, וכמ"ש כן גם בלקו"ש הנ"ל, אבל בפסח ראשון החיוב דאכילה הוא מצד הזמן דט"ו, אבל בכל אופן בנוגע לפסח שני י"ל כנ"ל דהרבי סב"ל דאכילת ליל ט"ו הוא משום יום י"ד כנ"ל, משא"כ המחברת הקודש סב"ל שכל הק"פ הוא חובת ט"ו ולכן אם ה' הדין דאכילה מעכבא ה' מקום

שלא לומר תחנון אז.



ניחום אבלים באבלים עצמם

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

תושב השכונה

בשתי אגרות הרבי אחרי י שבט תשי"א (אגק חג) כותב: איתא ברבינו יונה פ"ג דברכות דניחום אבלים מה"ת אפילו אבלים בעצמם ינחמו זה את זה.

ומקשה דבמה ינחם אבל את חבריו האבל והוא בעצמו שרוי באבלות כמותו ועיי"ש,

התירוצ' דזה עצמו שמראה להאבל שאינו בודד בצערו זה גופא נחמה היא.

ולגוף השאלה יש להעיר מרש"י יחזקאל (כד, כב) לא תנהגו אבלות כי אין מנחמים לכם שאין בכחם שלא יהי' אבל ואין אבלות במקום מנחמים (ביחזקאל שם מסופר שהקב"ה יביא מגפה ומצוה לא לנהוג אבלות ועל זה מבאר רש"י הטעם לפי שאין מנחמים כי כולם אבלים),

הרי שלפי רש"י אבל אכן אינו יכול לנחם אבל אחר, האם יש כאן פלוגתא.

והנה לפני כמה שנים כשיצא לאור כרך זה של אג"ק והי' מענין אותי חפשי את הרבינו יונה, ומצאתי רק תחילת הענין שניחום אבלים מה"ת שלכן שייך שידחה ק"ש כבמשנה ברכות שם קברו את המת כו',

אבל לא מצאתי שם ההמשך ואבלים עצמם ינחמו זא"ז,

לאח"ז מצאתי בס' כלבו על הלכות אבלות ע' 297 נחום אבלים: ראה ברבינו יונה פ"ג.



הערה בלקוטי שיחות י"ז שמיני שיחה א'

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

משפיע בנחלת הר חב"ד

באות ה', מביא שהחידוש שיהיה בימות המשיח "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר, שאעפ"י שכבוד הוי' הוא באין ערוך להבריא, הוא יהיה אז בגילוי באופן של "וראו כל בשר" בראיה מוחשית של הבשר הגשמי, עד כדי כך שכבוד הוי' יהי' (לא בדרך חידוש, אלא) בדרך פשיטות בעולם הגשמי."

וממשיך הרבי, כלומר "שזה שהבשר הגשמי יראה כבוד הוי' יהיה זה מצד התכונות והטבע הגשמי מציאותו (דאז), שזהו האופן האמיתי של "בדרך פשיטות".

כי כאשר הבשר רואה את כבוד הוי' מצד שכבוד הוי' הוא בלי גבול ויכול לרדת למטה עד לבשר הגשמי, אזי הגילוי אלקות הוא עדיין באופן של חידוש בעולם הגשמי, כיון שמה שהבשר רואה את כבוד הוי' הרי זה לא מצד טבע הבשר.

ובהערה 19 מוסיף שאמנם בקי"ס ובמתן תורה ראו הכל גילוי האוא"ס ב"ה, וזה ג"כ נקרא "בדרך פשיטות", אבל כיון שזהו מצד הגילוי מלמעלה, הרי זה עדיין לא פשיטות אמיתית, שהיא תהיה רק לעתיד לבוא.

ובאותו ו', שואל הרבי "הרי זה שהעולם עכשיו לא רואה אלקות, הרי זה כיון שהוא נברא כך, וכיון שזהו עצם מציאותו, א"כ איך שייך שלע"ל "וראו כל בשר" מצד הבשר עצמו, הרי זה היפך מגדרו של הבשר?".

ולאח"ז בשיחה הוא לא עונה ישירות על השאלה, אלא מקדים ביאור דברי אדמו"ר הזקן בתניא פל"ז שהגילוי אוא"ס ב"ה בעוה"ז שיהיה בימות המשיח (ותח"מ) "תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות", וע"ז שואל מהו הדיק "כל זמן משך הגלות" הרי מעשינו ועבודתינו במשך כל הזמן פועלים את הגילוי דלע"ל, וא"כ מדוע מדגיש אדה"ז בזמן הגלות.

ועונה ע"ז תחילה בקיצור, שבכדי שהגילוי של ימוה"מ ותח"מ יהיה נרגש מצד טבע העולם עצמו, הר"ז רק כאשר ההמשכה שע"י המצוות תהיה באופן שהיא תפעל ותהפוך את הגשמיות עצמו של העוה"ז, וזה בעיקר בזמן הגלות, כפי שמבאר בהמשך.

ובכדי לבאר זאת, מקדים שהטעם שמעשה המצוות פועלים המשכה שתהפוך את המהות של העולם, הוא בכללות מפני ש"בראשית בשביל התורה ובשביל ישראל" שישאל ע"י תומ"צ יפעלו גילוי אלקות בעולם, וא"כ יוצא שבעצם העולם עצמו (בפנימיותו) "תובע" שיושלם התכלית שלו, שהוא גילוי אלקות בעולם (ע"י תומ"צ וישראל).

וממשיך שזה עדיין לא מספיק, מאחר שהבריאה מצד עצם מציאותה לא נרגש בה התכלית שצריך להיות בה, א"כ יוצא שהמשכת האלקות שע"י תומ"צ הר"ז עדיין כמו דבר שמיתוסף על הבריאה (ולא מהבריאה עצמה).

וזה (שההמשכה תהיה בהבריאה מצד עצמה) מתבאר ע"י שנאמר שהגילוי דלעתיד תלוי במעשינו ועבודתינו בזמן הגלות,

ובהמשך מביא תחילה שמבואר בחסידות שבזמן הגלות, מאיר כח המס"נ יותר מבזמן הבית, כי ההסתר וההעלם של זמן הגלות מעורר ומגלה את כח המס"נ (שמצד עצם הנשמה המיוחדת בעצמותו ית' – סוף הערה 31, המעתיק), ואיך זה, הרי העלם וגילוי הם הפכים? הנה בזה מבאר שכיון שתכלית הבריאה שיהיה "דירה לו ית' בתחתונים", שהעולם עצמו יהיה דירה להקב"ה גם מצד טבעו, לכן ברא הקב"ה את העולם באופן שמשקף בו הכוונה והתכלית של העולם,

והיות שעולם נברא באופן של העלם והסתר בשביל שיהיה גילוי גדול יותר, יתרון האור מן החושך, (נראה לי דכאן הכוונה שהיתרון הוא כשהאור בא מתוך החושך עצמו, -המעתיק) לכן העולם הוסדר שההעלם יגלה אור גדול יותר.

וכיון שבעולם עצמו (כמו שהוא העלם לפני שמתגלה הכוונה שבו) משתקף בו הכוונה שזהו בשביל תוספת יתרון אור (ע"י קיום המצוות), לכן הגילוי אלקות בעולם (שע"י קיום המצוות) קשור עם המציאות של העולם עצמו.

וזוהי ההסברה בדברי אדמו"ר הזקן שהגילוי דלעתיד תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות, - כי המס"נ שבזמן הגלות מתגלה בהעלם של העולם, שהכוונה בו גילוי אלקות ע"י תומ"צ.

ולכן הגילוי האלקות שיהיה לע"ל יהיה באופן ש"ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר", ממש מצד תכונות הבשר.

ע"כ בערך מהשיחה, חלק גדול הוא כמעט ציטוט מהשיחה.

אך עדיין צריך להבין:

קודם כל מהו ההסבר שכיון שהתכלית של הבריאה היא בשביל ישראל והתורה, לכן העולם בעצמו בפנימיותו דורש שיתגלה בו גילוי האלקות בעולם.

אח"כ אומר שזה עדיין לא מספיק אלא זה דוקא ע"י העבודה במס"נ שבזמן הגלות, שבוה כלשון השיחה "משתקף" כוונת הבריאה שהיא עצמה תהיה דירה בתחתונים,

מהו הפירוש וההסבר שבוה משתקף כוונת הבריאה, ולמה עי"ז דוקא יהיה הגילוי לע"ל וראו כל בשר מצד הבשר עצמו.

וגם, מדוע מביא את כל ההקדמה של: הענין דבראשית בשביל ישראל והתורה, כנ"ל, וכן מה שבמביא שבעולם משתקף הכוונה כו', - הרי לכאורה יכול לענות מיד, שזהו מפני שדוקא ההעלם שבזמן הגלות מעורר את כח המס"נ, לכן יהיה הגילוי מצד העולם עצמו.

אלא שבוה ברור התשובה לכך, - כי בלי הענין שבעולם משתקף הכוונה, הרי יהיה אפשר לומר שזהו מצד טבע העולם (כמו שאר הטבעיים שבעולם) שההעלם מעורר מס"נ, ורק לאחר שזמנא שאין זה סתם טבע העולם, כ"א שזהו מפני שמשתקף בו הכוונה, זה נותן הסבר לכך שהגילוי יהיה בעולם עצמו.

אך עדיין לא מובן לשם מה מביא את ההתחלה ש"בראשית בשביל ישראל ובשביל התורה" וכו'.

וכן אינו מובן כ"כ מהו הפירוש שבעולם משתקף הכוונה וכו'.

ונראה לי שההסבר לזה יובן, ממאמר שבו מבואר הענין בדומה לזה, באותיות וסגנון אחרות,

הוא במאמר ונחה עליו משנת תשכ"ה (מלוקט ב'), ושם מבאר באות ו' ש"כוונת הצמצום (הראשון) הוא בכדי שהגילוי דאוא"ס יהיה גם בעולמות, דקודם הצמצום, כשהיה אוא"ס ממלא מקום החלל, לא היה אפשר להיות מציאות העולמות, ובמילא לא היה הגילוי בעולמות, וע"י הצמצום נתחדש שהגילוי דאוא"ס יהיה גם בעולמות", ומבאר בזה שהפירוש הוא שע"י הצמצום יהיה בעולם אלקות בפשיטות, ולא כמו בביהמ"ק שהיה ראיית אלקות,

אך אי"ז ממש פשיטות אלקות, משא"כ לע"ל יהיה "ראיית אלקות כמו דבר טבעי ממש, וכמ"ש וראו כל בשר דהתכונות של עיני בשר יהיו באופן כזה שיראו אלקות".

וע"ז שואל שצריך להבין זאת, איך זה יתכן "הרי הגילוי דאוא"ס הבל"ג ומציאות העולמות הם ב' הפכים, שלכן כשהיה אוא"ס ממלא מקום החלל לא היה אפשר להיות התהוות העולמות.... (וא"כ) היאך אפשר שהמציאות דעולמות (ועאכו"כ המציאות דבשר הגשמי) תהי' באופן שבמציאותה יהיה בה גילוי אלקות".

ועונה ע"ז "דמכיון שכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי ... הרי שפנימיות הצמצום (ובמילא גם העולמות שנתהוו מהצמצום) אינו סותר להגילוי, ואדרבה זהו (ענין הגילוי) ענינו הפנימי דהצמצום".

ומסיים, "אלא שבכדי לגלות הפנימיות דהצמצום, זה נעשה ע"י העבודה דישאל ובפרט בזמן הגלות".

ומבאר באות ט' דהעבודה בזמן הגלות ובפרט בעקבתא דמשיחא, שהוא במס"נ, וההעלם עצמו של הגלות פועל את התגלות המס"נ.... ע"י העבודה דמס"נ בזמן הגלות מתגלה בפועל ענינו הפנימי דההעלם... שענינו הוא בשביל הגילוי.

והפירוש, דכיון שישאל ע"י עבודתם במס"נ בזה"ג ה"ה מגלים את פנימיות הגלות ופנימיות הצמצום הראשון שהוא בשביל הגילוי בעולם עצמו, לכן לע"ל יהיה הגילוי בהבשר עצמו.

וכ"ז הוא לכאורה אותו ענין המובא בלקו"ש הנ"ל, אלא באותיות אחרות מעט, אבל אותו תוכן.

ולכאורה עדיין קשה, גם על המאמר ונחה עליו,

דלכאורה אינו מובן כ"כ מה נותן לנו הענין דכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי, הרי סוכ"ס אוא"ס הבל"ג לא היה יכול להיות בעולמות, ולכן בכדי שיהיו העולמות, פעל עליו הצמצום שלא יאיר במקום החלל, וא"כ איך עכשיו יכול אוא"ס להיות בגילוי בעולמות.

ועניתי ע"ז דנראה לי לכאורה הביאור בזה, דשרש פנימיות הצמצום הוא למעלה מהאור הבל"ג, (דשם אוא"ס הבל"ג והעולמות – שהם בעלי גבול – שוים ממש לפניו), ולכן כשמתגלה פנימיות הצמצום ביכלתו להמשיך את גילוי אוא"ס הבל"ג בתוך מציאות העולמות, וכן העולמות, שנתהוו מהצמצום, נתהוו באופן כזה שכשמתגלה פנימיותם (שבא מפנימיות הצמצום) הם באופן שיוכלו לקבל את אוא"ס הבל"ג במציאותם שיהיה אלקות בפשיטות ממש ומציאות בהתחדשות, (כן נראה לי הביאור בזה, ואם טעיתי ה' יכפר בעדי)

אלא דבכדי לגלות את פנימיות וכוונת הצמצום, זהו דוקא ע"י העבודה בזמן הגלות כנ"ל.

ולכאורה נראה לי שזהו גם הביאור בהשיחה כאן בלקוטי שיחות, אלא שבמאמר מבואר זה באותיות הקבלה וכו', וכאן בלקוטי שיחות מביא זה שזהו הפירוש העמוק במה ש"בראשית בשביל ישראל ובשביל התורה", והיינו דאין זה רק שהתכלית הוא דבר נפרד מהבריאה, כ"א שהבריאה עצמה היא באופן שהתכלית שלה הוא הגילוי אור שע"י ישראל והתורה, וא"כ זהו

אותו ענין כבהמאמר ונחה עליו הנ"ל, וגם כאן צריך לבאר כבהמאמר ונחה, דהיינו שהקב"ה (שהוא למעלה מהעלם וגילוי, ושניהם שוים אצלו) ברא את הבריאה באופן זה שפנימיותה והתכלית שלה הוא הגילוי ע"י ישראל והתורה.

וזהו בעצם הפירוש שבעולם משתקף כוונת הבריאה.

וע"י זה מבואר כל הנ"ל, כך נראה לי לכאורה.

ואגב, ענין זה דכיון דזהו הכונה הפנימית של הבריאה מופיע בכו"כ מקומות בשיחות ומאמרי כ"ק אדמו"ר, וכמו גם במאמר החודש הזה לכם תשל"ה (מלוקט ד') באות ז', וזלה"ק "וזהו שהמחשבה לברוא את העולם היתה בניסן, שהמחשבה היא הכוונה והתכלית של העשיה שלאחרי המחשבה, כי הכוונה והתכלית דבריאת העולם דתשרי (מדידה והגבלה) הוא שיהיה בו הגילוי דניסן שלמעלה מהגבלה, אלא שבכדי שתושלם הכוונה שגם בהגבול יהיה גילוי הבל"ג, היתה הבריאה בפועל באופן שבגילוי לא היה נרגש בה הכוונה... וע"י מעשינו ועבודתנו ובפרט בזמן הגלות מתגלה שהפנימיות (הכוונה והתכלית) דהגבול שנברא בתשרי הוא שיהיה בו גילוי הבל"ג...". וזהו בעצם אותו ענין כבהנ"ל.



יישר כח על מצוה

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא לויבאוויטש, טאראנטא

בשיחה לתלמידי השלוחים שחזרו מאוסטרליא יום ג', כ"ז ניסן, היתשכ"ט. אמר כ"ק אדמו"ר זי"ע:

"לא נהוג להביע "יישר כח" על מצוה".

ויש להעיר ממ"ש הרש"ש פרק ד' משנה א' ממסכת שביעית "ובזה יישבתי המנהג שאומרים לכהנים אחר ירידתם מן הדוכן ישר כחכם, אשר רבים לעגו ע"ז, כיון שהם מצווים בכך ועוברים בג' עשין אם לא יברכו".

ועיין מה שהעירו על זה בנפש חיה [מרגלית] סוף סימן קכח. ויסודי ישורון מערכת נשיאת כפים סימן כב.



נושקים הציציות שש פעמים

הנ"ל

בהערות וביאורים גליון תתנה (עמ' 78), הקשה הרי"מ וואולבערג על מה שכתוב בהיום יום כ"ב סיון: "נושקים הציציות שש פעמים, היינו באמירת תיבות: ציצית, ציצית, לציצית, אמת, קיימת, לעד". דלכאורה צ"ב, דמנינא למה לי, מספיק אם ה' אומר באיזה מילים מנשקים הציצית, ומובן שהוא שש פעמים עיי"ש ובגליון תתנו מה שתירצו.

ויש לומר בעוד אופן והוא כפי הנהוג שהש"ץ אומר אמת ב' פעמים [היינו אני ה' אלוהיכם, אמת. בלחש. ובקול רם ה' אלוהיכם, אמת]. ועל זה בא המנין [שש פעמים] לומר, שאין הש"ץ נושק הציצית רק באחד מהב' פעמים.

ומה שנשאר לנו לברר הוא באיזה מהב' פעמים נושק הש"ץ ציציותיו. ויש לומר שזה תלוי באם נשיקת הציצית באמירת אמת הוא מטעם היותו סיום פרשת ציצית או יש לנשק הציצית באמירתו בפעם הא' ואם נשיקת הציצית באמירת אמת הוא מטעם היותו התחלת ברכת אמת ויציב אז יש לנשק הציצית באמירתו בפעם הב' שהוא "אינו מן המנין אלא נוסח ברכת אמת ויציב הוא"³⁰ ויל"ע.



בענין כתיבת שם ליב עם יוד אחד או שתי יודים

הרב דוד ניסן ברעסמן

לאס אנדזשעלעס

בקשר ליארטציט של האח של הרבי נשיא דורינו, הרב החסיד ישראל ארי' ליב, רציתי לעכב על אופן כתיבת שמו "ליב".

ויש להעיר שבפתח דבר לספר המאמרים חלק ה' קונטרס י"ג אייר תנש"א רשום שמו "ישראל ארי' לייב" בשני יודי"ן. אולם ברוב שיחות כתוב שמו "ישראל ארי' ליב" ביו"ד אחד, לדוגמא בספר השיחות תנש"א עמ' 514. ועל המצבה שלו כתוב "ישראל ארי' ליב", ויש לעיין בכל זה.

אולם לגופו של דבר מצינו שכל הספרי גיטין על כתיבת שמות (כמו: בית שמואל, קב נקי, אהלי שם, גט מסודר וכו') בשם של ליב, כתיבתו "ליב" עם יו"ד אחד. והיו"ד משמש לתנועה צירה. ויש פלא בדבר שהרי ידועה שיש הרבה מאד ת"ח, חסידים ואנשי מעשה שחתמו את שמם "לייב" עם שני יודי"ן. וגם הרבה ספרי אשכנז גם בהישנים והנאמאנים שני יודים המה לצירה.

ויש לומר בפשטות שאין כאן מסמרת ברזל איך חייב לכתוב את השם "ליב" אם דוקא

ביו"ד אחד או שני יודי"ן. ובעבר היה באופן של נהרו נהרו פשטי' - שהיו שכתבו את שמם "לייב" והיה שכתבו את שמם "ליב". שהרי השם ליב (Leib) זה תרגם להחיה של ארי' הוא לעז או לשם יהוד' או לשם ארי' ואינו נמצא במקרא של תנ"ך. ולכן התנועה של צירה היה כתיבתו תלוי במנהג המשפחה או המקום. ועם הזמן המסדרי גיטין לדורותם (החל מהבית שמואל והטיב גיטין והבאים אחרי') קבעו לכתיבת גיטין ללעז שתנועת צירה יהי' עם יו"ד אחד. ושני יודי"ן ירמזו לתנועה של פתח חריף (כמו המבטא של המילה eye).³¹

(וראו להעיר בספר מאמרים תשי"א עמ' 106 " כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ כותב בכ"מ - שיינא מלא בשני יודי"ם. " וכן כתיבתו בקב נקי, ושה לא כמו שכתוב בב"ש בשו"ע).

אולם יש נפקא מינ' טובא שאם הבעל השם ממשיך במנהג של אבותיו לחתום את שמו כמו "לייב" עם שתי יודים - יש לדון אם יש עדיפות לכתוב כמו החתימה שלו או עכ"פ להסכים לכתוב כחתימתו אם הוא מתעקש שככה צריך להיות.³² לכל הפחות לא נראה שזה יפסל את הכתובה בדיעבד.

אשמח לשמוע ממעלתכם על עוד הוראות על הנושא.

אין כאן מקום לכנס בנוגע לבעל שחותם את שמו "לייב" איך לכתוב שמו בגט³³, ובכלל כנגדן דא בלשון הרבי " אולי כדאי להעיר: לא תהי' כזאת בישראל - אפילו בחו"ל, ועאכ"ו בארץ ישראל.³⁴



(31) ההסבר הזה על פי הצעת הבעל אהלי שם בכלל יו"ד (שם יוסף ס"ק כ"א). וזה קצת מלשונו " ...ונראה קצת שמניחי השמות בלשון אשכנז כמו ריזל שינדל פיגא וכדומה בחרו להם לכתוב רק יו"ד אחת לצירי" (כמשפט לה"ק) כדי להשוות השמות לכל לשון הגט שהוא בלה"ק ובלשון ארמית. ומ"מ נראה דאינו מוכרח כ"כ דהא שם מיימון דינו ביו"ד אחת ומ"מ כתב בס' ע"נ דאם כתבו מיימון בשני יודי"ן כשר ... ולפי זה נראה לפענ"ד ... אם אירע שכתבו בשני יודי"ן יש להכשיר בדיעבד ... עוד היה נראה לפענ"ד דאם היא חותמת בשני יודי"ן גם לכתחילה יש לכתוב כן בגט בשני יודין דלא שייך בזה לומר שהיא טועה בחתימתה מאחר שכן הוא המנהג בכל ספרי אשכנז ובכתיביהם לכתוב ב' יודין לצירי " עכ"ל עיין שם באריכות שיש הרבה דיעות בדבר.

(32) ראה לדוגמא הב"ש ס' קכ"ט ס"ק נ ו"ל " ... וכל זה איירי אם אין ידוע איך הי' חתום אבל אם שינה ולא כתב כאשר היה חתום שמו י"ל דהוי שינוי השם... " עיין שם.

(33) בכלל בנוגע לגיטין יש ריבוי דינים ופרטים ואין ח"ו להסיק הלכה למעשה בחומרת אשת איש.

(34) לשון המ"רבי בספר השיחות תשמ"ט עמ' 744.

להבדיל בין הטמא ובין הטהור

הרב לוי לברטוב

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

.א.

בלקו"ש ח"ז שמיני ב', הרבי מבאר ביאור נפלא ברש"י שבסוף הסדרה. אבל לכאורה דרוש ביאור, דהנה יש רש"י כמעט זהה בסוף פ' קדושים (אליו מציין הרבי בשיחה כמה פעמים), ולפי ביאורי כ"ק בשיחה בפרשת שמיני הוא כולו מוקשה לכאורה. וכדלהלן.

שמיני יא, מז: להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל:

ומפרש רש"י:

בין הטמא ובין הטהור: צריך לומר בין חמור לפרה? והלא כבר מפורשים הם, אלא בין טמאה לך לטהורה לך, בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו:

ובין החיה הנאכלת: צריך לומר בין צבי לערוד? והלא כבר מפורשים הם, אלא בין שנולדו בה סימני טרפה כשרה, לנולדו בה סימני טרפה פסולה:

ותורף ביאור השיחה הוא (חלק מלקמן הוא מהקיצורים שנערכו ע"י הרמ"מ פלדמן):

לשון "להבדיל" שייך רק בדברים הדומים זה לזה. ולכן מביא רש"י קס"ד שמדובר בהבדלה בין "חמור לפרה" ובין "צבי לערוד", מפני שמינים אלו דומים בתכונותיהם. אבל רש"י דוחה פירוש זה מפני ש"מפורשים הם" - שכבר נתפרשו בתורה, והיות שיש פה ייתור בהפסוק (כמבואר שם בהערות), צ"ל שמרבה דין חדש.

וכמבואר שם, קושיית רש"י אינו שלא שייך לשון הבדלה בין פרה לחמור וכו', שהרי באמת הם דומים זה לזה - אלא קושייתו הוא שמפורשים הם בפרשה, ולכן צ"ל שלא זהו כוונת הפסוק.

בהמשך השיחה הרבי מבאר כמה עניינים מופלאים בהלכה ברש"י. ומהם:

א) הדין הוא שכדי שהשחיטה תהיה כשרה צריך לשחוט רוב של שני הסימנים, ואם כן קשה מדוע אומר רש"י "בין נשחט חציו של קנה" ולא "חציו של ושת" [או "חציו של סימן" - המורה גם על הושת]? והביאור: ושת שניקב במשהו הוא טריפה, ואם כן אם לא שחט רובו של ושת, אזי גלי לן למפרע שהבהמה היתה טרפה מתחילת השחיטה, ואם כן ההבדל בין הטהורה לטמאה היא יותר ממהו, דבתחילת השחיטה הווי טמאה, ואינה טהורה עד שישחט רובו, ואם כן אין מתאים הלשון "להבדיל" שמשמעו הבדל בין ב' דברים הקרובים ודומים. ולכן נקט רש"י "חציו של קנה", דאין נקב פוסל בקנה, ואם כן ההבדל בין טמאה לטהורה הוא במשהו.

ב) בהערה 20 הרבי מבאר שעל פי פירוש רש"י יובן גם סדר הכתוב: בתחילת הכתוב נאמר בין הטמא ואח"כ "ובין הטהור", ובסיום הכתוב - "הנאכלת ואח"כ "אשר לא תאכל", "כי

בשחיטה, החזקה היא טמא, וכן בהתחלתה (במשהו הראשון - שרק בסופה מתברר שהי' דרך הכשרתה) ורק לאחר שיודעים בודאי שנשחט רובו, הוא טהור . . משא"כ בנוולדו בה סימני טריפה, הרי כל זמן שאין אנו יודעים שהם סימני טריפה פסולה, היא בחזקת היתר - "נאכלת", ורק לאחר שיודעים בודאי שנולדו בה סימני טריפה פסולה - "לא תאכל" (ועפי"ז יומתק גם מ"ש לא תאכל בלשון עתיד).

ע"כ הנוגע לענייננו.

ב.

והנה, זה לשון רש"י בפרשת קדושים:

קדושים כ, כז: והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא: ומפרש רש"י:

והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה: אין צריך לומר בין פרה לחמור, שהרי מובדלין ונכרין הם, אלא בין טהורה לך לטמאה לך, בין שנשחט רובו של סימן לנשחט חציו. וכמה בין רובו לחציו, מלא שערה:

ולולא ביאורי כ"ק, היינו רואים שיש כמה הבדלים בדיוקי הלשונות, אבל זה לא הי' שאלה כ"כ. אבל לפי ביאור כ"ק, ההבדלים ביניהם משמעותיים מאוד:

א) קושיית רש"י בפ' קדושים הוא "שהרי מובדלין וניכרין הם" - היינו שא"א לומר לשון הבדלה בין פרה לחמור, ולכן צריכים לפרש שמדובר בנשחט רובו לחציו - וזהו היפך מפירושו מפ' שמיני! ולכאורה, מהו החילוק בין שמיני לקדושים, שבשמיני שייך הבדלה בין פרה לחמור (אלא שמפורשים הם), ובקדושים לא שייך הבדלה ביניהם (שהרי מובדלין וניכרין הם)!! בהערה 13 ובשולי הגליון הרבי מביא הפירוש דפ' קדושים, בכדי להדגיש הדיוק שבפ' שמיני - אבל אינו מבאר טעם החילוק.

ב) רש"י נוקט פה "רובו של סימן". ולכאורה, אם בפרשת שמיני נוקט "קנה" מפני שדוקא בו שייך הבדלה כחוט השערה, למה בפרשת קדושים נוקט "סימן" סתם (ראה בהערה)!!

ג) בפרשת קדושים הפסוק נוקט בסדר הפכי: **והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה** - טהורה לפני טמאה. והרי לפי ביאור הרבי, מקדימים טמאה לפני טהורה מפני שבהמה בחזקת איסור עומדת (או משום שהבהמה אסורה מהתחלת השחיטה עד שהשחיטה נגמרת) - וא"כ למה פה הסדר הוא הפוך!!

ג.

ונראה לבאר:

המשכיל לדוד על אתר בפ' קדושים שואל קלאץ קשיא בכל העניין:

"קשה, דבס"פ שמיני כתיב גם כן להבדיל בין הטמא וכו' ופירש רש"י שם כמו הכא . . ותרתי קראי למה לי? וגם בזה תמהני מהרא"ם ומהר"ב ק"א שלא העירו . .".

הוא מתרץ לפי דרכו, אבל הבאר בשדה כותב וז"ל:

"ולענ"ד התם מיירי לעניין שיהא יודע ומכיר בהן, כמ"ש שם רבינו, והכא מיירי לענין מעשה, שאם יהיו זהירים ויבדילו ביניהם אז יהיו מובדלים להיות לו יתברך כמ"ש אח"כ ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי".

[והבנה זו יומתק מהמשך העניינים בפ' שמיני ופ' קדושים:

פרשת שמיני מדבר בלימוד הלכות כשרות, וכלשון רש"י, "לא בלבד השונה, אלא שתהא יודע ומכיר ובקי בהן". הלכות אלו לא היו נוגעים למעשה בזמן ההוא במדבר, וכמו שמבאר כ"ק בשיחת ש"פ שמיני תשד"מ שזהו הטעם שהקב"ה לא ציווה לבנ"י הלכות כשרות מיד לאחר מ"ת, וחיצה עד לאחר שמונת ימי המילואים, כשנה לאחר זה, מפני שכל דיני כשרות לא היו נוגעים למעשה במדבר: לא היו להם כל מיני חיות ובהמות, וגם לא היו צריכים לדעת הלכות שחיטה מפני שלא שחטו הבהמות שלהם, שהרי ה' להם שליו (ראה שם הטעם שגם בזה אין צריכים לדעת הלכות שחיטה).

אבל בסוף פרשת קדושים התורה מדברת ב"עונשין על האזהרות" שבפ' אחרי מות, ואחר שמונה כל העונשין על עריות וכו', מסיים באזהרה כללית: שכשבנ"י יירשו את א"י, אז "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה . . ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף וגו'" - וכשיקיימו אזהרות אלו, "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי". היינו שמדובר באזהרה על קיום הלכות כשרות בפועל, כשיגיעו לארץ ישראל.]

ועפ"ז: ההבנה של "והבדלתם" שבפרשת שמיני שונה לחלוטין מ"להבדיל" שבפרשת קדושים: בפרשת שמיני, מדובר ב"להבדיל" בלימוד הלכה, "שתהא יודע ומכיר ובקי בהן". אבל בפרשת קדושים מדובר ב"הבדלתם" בנוגע למעשה (יותר), שתבדיל בין דברים כשרים לדברים אסורים, ואז הקב"ה יבדיל אתכם מן העמים.

ד.

ועפ"ז אולי יש לתרץ השאלות דלעיל:

כשמדובר בלימוד העניין, שפיר שייך "להבדיל" בין פרה לחמור ובין צבי לערוד, שהרי לגבי בן אדם שאינו בקי בהם - אינם מובדלים בהבנתו, וצריך "להבדיל" ולהיות בקי בהחילוק שביניהם. ולכן קושיית רש"י הוא רק ש"מפורשים הם".

אבל כשמדובר ב"והבדלתם" במעשה, לא שייך "להבדיל" בין חמור לפרה, שהרי "מובדל" וניכרין הם, היינו שכל אחד ניכר ועומד בפני עצמו. ולכן צריך לומר שמדובר בהבדלה בין שחיטה כשירה לשחיטה פסולה, ששם באמת צריך לפעול הבדלה.

ועפ"ז מובן גם למה בפ' שמיני נוקט רש"י "קנה", ובפ' קדושים נוקט "סימן":

כשמדובר בלימוד הלכה, בהבנת העניין, אז יש חילוק גדול בין ושת לקנה: בוושט שנשחט חציו, גלי לן למפרע שנפסל בהתחלתו, משא"כ בקנה שנשחט חציו, נפסל רק מצד זה שלא נשחט רובו. ולכן בשמיני נוקט דוקא קנה.

אבל בנוגע לפועל אין חילוק ביניהם - הקנה פסול בחציו וכשר ברובו, וכן הוושט פסול

בחציו וכשר ברובו, ובשניהם החילוק בין כשרות לפסלות בנוגע לפועל הוא כחוט השערה. וכן אולי י"ל גם בעניין השלישי, שבפ' שמיני הכתוב מקדים טמא לטהור, ובפ' קדושים מקדים טהור לטמא:

כשמדובר בהגיון ולימוד העניין, יש להקדים בהמה טמאה לבהמה טהורה - בהמה שנשחטה כראוי לבהמה שלא נשחטה כראוי - מפני שבהמה בחזקת איסור עומדת עד שייודע שנשחטה כראוי, או מפני שבתחילת השחיטה אסורה עד שנשחט רוב סימנים. אבל כשמדובר בנוגע לפועל, יש סברא חזקה יותר: רוב בהמות שנשחטות כשירות, כנראה במוחש. ולכן גם מקדים עוף טמא לטהור, מפני שרוב עופות טמאות, וכמ"ש בנחלת יעקב על אתר בפ' קדושים.

ה.

ויש להעיר שעל פי ביאור הרבי יומתקו כמה דיוקים אחרים:

(א) בפ' שמיני, רש"י מעתיק בהדיבור המתחיל רק המילים "בין הטמא ובין הטהור", אבל בקדושים מעתיק "והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה". והביאור י"ל: בפ' שמיני, הכרחו של רש"י שלא מדובר "בין חמור לפרה" הוא מזה "שמפורשים מהם", לא מהמילה "להבדיל", ולכן אין טעם להעתיק "להבדיל". משא"כ בפ' קדושים, הכרחו של רש"י הוא מהמילה "והבדלתם" - הרי "מובדלין וניכרין הם" - ולכן מעתיק אותו בהדיבור המתחיל.

(ב) בפ' שמיני רש"י כותב בלשון של קושיא ותירוק, "צריך לומר בין פרה לחמור? והלא כבר מפורשים הם! אלא כו'". אבל בפ' קדושים כותב בניחותא, "אין צריך לומר בין פרה לחמור, שהרי מובדלין וניכרין הם, אלא כו'". והביאור אולי י"ל: בפ' שמיני אפשר לפרש בעצם שמדובר "בין פרה לחמור", ושפיר שייך "להבדיל" ביניהם, וזה ששוללים פירוש זה הוא רק מצד סיבה מבחוץ, "והלא כבר מפורשים הם". ולכן צריך תמי' בכדי לשלול אותו. משא"כ בפ' קדושים, פאסט נישט בכלל הלשון "והבדלתם" בין חמור לפרה, ולכן כותב בניחותא כדבר הפשוט, "אין צריך לומר" וכו'.

(ואגב יש להעיר שבפ' שמיני מבאר רש"י גם סוג השני בהפסוק - ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל - אבל בפסוק דקדושים אינו מבאר הפשט ב"ובין העוף הטמא לטהור", ולכאורה טעמא בעי, שהרי לכאורה גם בזה אפשר להקשות, "הרי מובדלין וניכרין הם"? (ויל"ע).



כמה הערות בלקו"ש חי"ב פ' אחרי

הרב שמואל וגר

מלמד בתות"ל אושען פארקוויי
חבר המערכת מלפנים

א.

בלקו"ש חי"ב (הנלמד עכשיו ע"י כו"כ מאנ"ש בתור "פרויקט לקוטי שיחות") פ' אחרי הערה 35 הרבי מברר שיטת רש"י בנוגע לכתבת המשנה. דהנה, שיטת הרמב"ם ברור (בהקדמתו ליד החזקה), שרבינו הקדוש סידר וגם כתב המשנה. אבל מפרש"י בשבת (יג, ב ד"ה מגילת תענית) וסוכה (כח, ב ד"ה מקרי ומתני) ועוד, רצו כמה מהאחרונים (ר"י חגיז ועוד, ראה לקמן) להוכיח שלשיטת רש"י רבינו הקדוש רק סידר המשניות אבל לא כתבם. והרבי מוכיח מפרש"י בב"מ פ' השוכר את הפועלים (פו, א ד"ה סוף המשנה וד"ה סוף הוראה) שרש"י סובר כהרמב"ם שרבינו הקדוש גם כתב המשניות, והרבי מבאר דברי רש"י בשבת וסוכה שלא יסתרו לזה, עיי"ש.

בסוף ההערה עומד הרבי על דברי רש"י בב"מ ס"פ אלו מציאות (לג, א) ד"ה ואינה מדה, וז"ל, "ואינה מדה: שהמשנה וגמרא יפים ממנה מפני שתלויין בגירסא ומשתכחים שבימיהם לא היה גמרא בכתב וגם לא היה ניתן לכתוב אלא לפי שנתמעטו הלבבות התחילו דורות [אחרונים] לכתבו". דלכאורה מוכח מזה דלא היה המשנה אז (בימי רבי, כדמוקים לה הגמרא) בכתב, דאם ה' כתוב איך ישתכן ולמה תלוי בגירסא? ומבאר הרבי (בתירוץ ב') שלעולם אמרינן דרבי כתבה. ומ"מ, אפילו לאחר שכתבה היו לומדים בביהמ"ד בע"פ, כי שוב חלה דרו"ל (גיטין ס, ב ותמורה יד, ב) דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומן בכתב, ורק כשחל ספק בלימודם יצאו לראות מה כתוב בספר. וזהו דברי רש"י "שתלויין בגירסא ומשתכחים" – אף שכבר נכתבו.

והנה, גם החיד"א בפירושו פתח עינים על הש"ס (ב"מ לג, א ד"ה מדה ואינה מדה) דש בסוגיא זו דשיטת רש"י. החיד"א מביא בזה שיטת הר"י חגיז (ואחריו הר"י חזן) שרש"י חולק על שיטת הרמב"ם וסייעתו, ולפי רש"י רבינו הקדוש לא כתב המשנה (וגם רב אשי לא כתב הגמ'). ומביאים ראי' מפרש"י זה, כנ"ל. והחיד"א מקשה על דבריהם באריכות, ומביא כו"כ ראיות שאין שייך שרבינו הקדוש לא כתב המשנה, ומסיק שרש"י סובר כמו הרמב"ם.

את פרש"י הנ"ל בב"מ מבאר החיד"א ע"פ דיוק בדברי רש"י: רש"י מתחיל "שהמשנה וגמרא יפים ממנה מפני שתלויין בגירסא ומשתכחים", ומסיים "שבימיהם לא היה גמרא בכתב", שאדרבה, מוכח מזה שהמשנה כן ה' בכתב! וזה שרש"י אומר בתחילה שגם המשנה לא ה' בכתב (שלכן משתכח) הוא מתרץ ע"פ ביאור הישרש יעקב שאכן בתחילת ימיו של רבי לא הסכימו לו לכותבן, ורק אח"כ הסכימו משום "עת לעשות" (גיטין ס, א). ועפ"ז, תחילת דברי רש"י מוסבים על תחילת ימי רבי, שאז גם המשנה לא נכתבה, והמשך דברי רש"י מוסבים על המשך הזמן שאז כבר נכתבה המשנה, ורק הגמרא לא ה' בכתב.

וכד דייקת, הרבי בהערה זו מסיק כמו החיד"א, ולא מטעמי'. מ"מ, ע"פ דברי הרבי יתורץ דיוקו הנ"ל של החיד"א בפרש"י, ולא משום ב' תקופות בימי רבי כביאור החיד"א:

הרבי מבאר (כנ"ל) שאף לאחר כתיבת המשנה עדיין לא למדו מהספר אלא בע"פ. לפי"ז כמה מדויקים דברי רש"י, "שהמשנה וגמרא יפים ממנה מפני שתלויין בגירסא ומשתכחים", אף "שבמימיהם לא היה גמרא בכתב" – אבל המשנה כן היא בכתב!

ב.

בהערה הנ"ל מתרץ הרבי דברי רש"י בסוכה (כח, ב) וז"ל, מדובר בשם . . ובלשון שב"ת"ר – היינו בזמן שקודם חתימת המשנה ע"י רבי, עכ"ל.

נציע את דברי הגמ' והרש"י שם:

"ת"ר כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי כיצד היו לו כלים נאים מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה אוכל ושותה ומטייל בסוכה מה"מ דת"ר תשבו כעין תדורו מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי כיצד היו לו כלים נאים מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשנן בסוכה איני והאמר רבא מקרא ומתנא במטללתא ותנוי בר ממטללתא ל"ק הא במגרס הא בעיוני". וברש"י שם [הרבי אינו כותב לאיזה ד"ה הוא מציין, אבל לכאן הכונה הוא לד"ה מקרי ומתני], "מקרי ומתני: לקרות שבכתב ולשנות משניות הערוכות ושגורות בפה". דלאורה משמע מזה (כמו שמוכיח הר"י חגיז) שהמשניות היו רק שגורות בפה, אבל לא בכתב? מתרץ הרבי שסוגיא זו היא "ת"ר" (ברייתא), והי' קודם חתימת המשנה ע"י רבי, שאז ודאי היו המשניות רק שגורות בפה.

ולכאורה צריך להבין, התייחס אם דברי רש"י אלו היו בד"ה משנן בסוכה שמועתק מהברייתא. אבל אם נכונים הדברים כנ"ל שהמ"מ לרש"י הוא לד"ה מקרי ומתני (שהרי בד"ה ומשנן בסוכה אין לכאורה משמעות שהמשנה לא היא בכתב), הלא מפרש רש"י דברי רבא, ולא הברייתא!

ואולי יש לתרץ ע"פ דיוק בדברי הגמ', שמקשה על הברייתא "איני והאמר רבא". ולכאורה איך שייך להקשות על ברייתא מדברי אמורא? ומבואר בזה בספרי כללי הש"ס (יבין שמועה כלל כ"א, ועוד – ומביאים הוכחה לזה מסוגייתנו!) – הובאו דבריהם בבית אהרן כללי הש"ס ח"ט ע' קלז ואילך), דהקושיא מדברי האמורא הוא מפני שבאמת יש עוד ברייתא שחולק על הברייתא שהבאנו, וזה שהאמורא סובר כברייתא האחרת מוכיח שהברייתא שהבאנו לאו בר סמכא הוא, ולכן מקשים על הגמ' שמתחילה הביא ברייתא זו כבר סמכא. ובסוגייתנו, הגמ' התחילה בת"ר אחד שאינו מסיים עם הדין ד"משנן בסוכה", ולאח"ז עוד ת"ר שמסיים עם דין "משנן בסוכה". בהשקפ"ר היינו סוברים שת"ר הב', דמשנן בסוכה, דוקא, ות"ר הא' לאו דוקא, וע"ז מקשה הגמ' "איני והאמר רבא" דמוכח מדבריו שברייתא הא' דוקא ואין סומכים על ברייתא הב'.

היוצא מכלל הנ"ל הוא שדברי רבא אכן מיוסדים על ברייתא. ועפ"ז שפיר יש לבאר תירוץ רבינו שרש"י הנ"ל (בדברי רבא) "מדובר בשם . . ובלשון שב"ת"ר".

ולהעיר, שבסוכה (מה, ב) איתא, "אמר חזקיה א"ר ירמיה משום רשב"י ראיתי בני עלייה והן מועטין אם אלף הן אני ובני מהן אם מאה הם אני ובני מהן אם שנים הן אני ובני הן ומי זוטרי כולי האי והא אמר רבא תמני סרי אלפי דרא הוה דקמיה קודשא בריך הוא שנאמר סביב

שמנה עשר אלף ל"ק הא דמסתכלי באספקלריא המאירה הא דלא מסתכלי באספקלריא המאירה ודמסתכלי באספקלריא המאירה מי זוטרי כולי האי והא אמר אביי לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל יום שנאמר אשרי כל חוכי לו ל"ו בגימטריא תלתין ושיתא הוו ל"ק הא דעיילי בבר הא דעיילי בלא בר", היינו שמקשים על דברי רשב"י מדברי רבא ואביי. וז"ל ר"ח שם, "והלא אביי ורבא דאחרונים הן לגבי רשב"י ואין מקשינן מדבריהם עליו אלא ללמדך המסורת שהיה בידם בדברי אביי ורבא כך היה בידי הראשונים בקבלה כהל"מ ואינם דבריהם שאלו הדברים וכיוצא בהן אי אפשר להאמר אלא בקבלה מן הנביאים ואלו הדברים שקיבלו מרבותיהם היו מגידין". ועפ"י מתורץ בסוגייתנו בדף כח ג"כ, שיכול להקשות מדברי רבא על הברייתא מכיון שדברי רבא מקובלים מדורות הראשונים, ומבואר תירוצן רבינו בהע' 35.

אלא, דלכאורה יש לחלק כדיוק דבריו של ר"ח, "שאלו הדברים וכיוצא בהן אי אפשר להאמר אלא בקבלה מן הנביאים", היינו בענינים רוחניים בדוגמת הנידון בסוגיא זו ("בני עלייה", "צדיקי דמקבלי אפי שכינה" וכו') אומרים ש"המסורת שהיה בידם בדברי אביי ורבא כך היה בידי הראשונים". משא"כ בעניני הלכה התלוי בסברא וראיות וכו' – כמו סוגייתנו בדף כח בדיני ישיבה בסוכה – אולי אין כוונת ר"ח לומר שגם שם דברי רבא ואביי הם בקבלה, ועצ"ע.

ג.

בלקו"ש חי"ב פ' אחרי, הרבי שואל למה מביא רש"י (אחרי יח, ב ד"ה אני ה' אלקיכם) דוגמא של "סופן לנתק בעריות בימי עזרא", ושביק הדוגמא מה שאירע באותו הדור, "וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו".

ושם בהע' 16 וז"ל, ואין לתרץ שמכיון שלא עברו אז על איסור עריות, כ"א בכו על האיסור, לא יתכן לומר שבשביל זה יבוא עליהם בגזירה וכו' – דהרי מוכח שגם זהו ענין חמור ביותר, דהרי בשביל זה "ויחר אף ה' מאד ובעיני משה רע (ולהפ"י) שבכו "על עריות הנאסרות להם", מוכרח לומר שהחרון אף וכו' היתה בשביל בכי' זו, עכ"ל.

ויש לומר בדא"פ, שעפ"י יומתקו דברי רש"י בס"פ קדושים (כ, כו ד"ה ואבדל אתכם מן העמים להיות לי), "שלא יאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשר ללבוש כלאים, אבל יאמר אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי וכו'". דלכא"ו יש לדייק, אמאי הביא רש"י ב' דוגמאות הללו דוקא? התינת בשר חזיר, עלה קאי בהפסוק שלפנ"ו (כה) "והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה וגו'". אבל כלאים מאן דכר שמי' – הלא יותר הוה לי' להביא דוגמא מאיסורי עריות עלייהו קאי בכל הפסוקים עד פסוק כד'?

אלא שע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בהע' 16 אולי י"ל שמצד חומר הענין של מחשבת ג"ע אל יוציא אדם מפיו, ואפילו לא יחשוב, ש"אפשי בהם". ודו"ק.



הגדת רבינו

הזכרת שו"ע אדמו"ר הזקן בהגדש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים

הרב שמואל רסקין

שליח בחולון, ארה"ק

כשמעיינים בליקוטי הטעמים בהגדה, ואף בהעברה בעלמא, רואים דבר פלא: בעניינים רבים מאוד אין מציין כ"ק אדמו"ר לשו"ע אדמו"ר הזקן, אלא לשו"ע המחבר ונ"כ. ולפעמים כן מציין, וגם אז לעתים הוא בציון "שו"ע אדה"ז" ולעתים "שו"ע רבינו".

והדבר צ"ע.

ונראה כי יש בזה שיטה כללית ויסודית המתאימה עם כל דרך ההגדה של הרבי. ובהקדם: ההגדה נחלקת לד' מחלוקות, כמפורש בכותרתה, "דינים מנהגים מקורות וטעמים להגדה של פסח" – ועל כן מבקש כ"ק לתת "מקורות וטעמים" לכמה עניינים:

(א) להגדה של פסח – לנוסח ההגדה שבסידור אדמו"ר.

(ב) דינים – לדינים המופיעים בסידור, וכן לדינים שבשו"ע אדמו"ר, וכפי שנראה בס"ד.

(ג) מנהגים – מקורות וטעמים למנהגים המיוחדים שמביא כ"ק אדמו"ר בהגדה כמנהגי חב"ד.

על פי הבנה זו, ואחר העיון בגוף ההגדה נראים הכללים הבאים (ובהמשך נראה בס"ד כיצד זה מתאים בתוך פרטי ההגדה):

(א) בכל פעם שמביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מקור לדין שמפורש בסידור או בשו"ע, לא יציין כ"ק אדמו"ר לשו"ע אדמו"ר – שכן הוא מי שיש להביא לו מקור, ואין מביאים מקור לשו"ע אדה"ז משו"ע אדה"ז (וכן לא משו"ע אדה"ז לסידור אדה"ז).

(ב) ועל כן יביא מקור – לא מהמקור הראשון לדין זה (כמו: רא"ש, מהר"י ברונא וכיו"ב) אלא למקור של אדה"ז – דהיינו, שו"ע ונ"כ.

(ג) דברים המוסכמים, ומפורשים בשו"ע אדה"ז על אתר – לא יציין להם מקור, שכן פשיטא שאת דברי אדה"ז על אתר מכיר הלומד.

(ד) לא פעם ידייק ויבחר במקור מסוים על פני אחרים – אף שיש רבים אחרים דוגמתו – כיון שהוא מבאר את דיוק הלשון או הלשון המדויקת של אדה"ז בשולחנו, וזאת אע"פ שאינו מפרש שהוא מפרש דין מסוים בשו"ע, וכפי שנראה בס"ד.

(ה) כשמביא מקור לדברי אדה"ז, במקום אחר בשולחנו, וכפי שנראה בדוגמאות דלהלן,

יכתוב "ש"ע רבינו" כיוון שהדגש הוא על היות אדה"ז "רבינו" – כלומר נשוא החיבור, והעובדה שהוא כותב כן, הרי היא הוכחה שזהו טעם דינו במקום אחר.

ו) כשמביא מקור למנהגים שאינם מפורשים באדה"ז – וודאי עדיף להביא מקור מאדה"ז שהוא מקור הסמכות שלנו, ובמקרים כאלו יכתוב "ש"ע אדה"ז".

ז) לפעמים יביא ש"ע ונ"כ ואז יציין גם כן "ש"ע אדה"ז" – כשהכוונה שמקור הדין דאדה"ז כאן הוא בש"ע ונ"כ, והא ראיא – שכ"כ בש"ע אדה"ז כאן.

ומן הכלל אל הפרטים, בכ"כ דוגמאות, ואגב אורחא יתבאר בס"ד כמה וכמה עניינים נוספים שאינם קשורים לכלל האמור:

א.

ב'קדש', ד"ה ד' כוסות:

"ד' כוסות – מצוה מדברי סופרים, ואף נשים חייבות בה, שאף הן היו באותו הנס של יציאת מצרים (תוד"ה היו פסחים קח, ב)".

דברים אלו מפורשים בגמ' שם: "ואמר ריב"ל נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס". ומדוע מציין הרבי לתוס'?

ועוד, אם כבר מציין הרבי לתוס', למה לא מציין לתוד"ה שאף – שמבאר ש"אי לאו האי טעמא לא היו חייבות משום דנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג".

והנה בתוד"ה "היו" – שאליו מציין הרבי, מביא דברי הרשב"ם שהגאולה היתה ע"י הנשים וכן במגילה ע"י אסתר ובחנוכה ע"י יהודית". והתוס' מסתפק בזה "ד'אף' משמע שאינן עיקר". והביאור לתוס' (שלא כדעת הרשב"ם) על פי הירושלמי (בנוגע לפורים) "שאף הן היו באותו ספק, משמע באותה סכנה" – שטעם תיקון חכמים גם בד' כוסות הוא כי יצי"מ היתה גם לנשים, ולא שהם גרמו לה.

ובסיום התוס' מוכיח דבריו היטב ממצוות סוכה, שאף היא לזכר יצי"מ ונשים פטורות – ולביאור הרשב"ם למה נפטרו מן הסוכה? אבל לתוס' יסוד הדברים הוא ש"התם בעשה דאורייתא, אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס".

אך ע"פ הנ"ל – סעיף ד' – יובן:

ל' הגמרא "שאף הן היו באותו הנס", והתוספת "של יציאת מצרים" היא כדי לבאר הוספת כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו (תע"ב סכ"ה)

– ומקור דברים אלו הוא בשיטת התוס' דוקא ולא בשיטת הרשב"ם, שהרי רק לשיטת התוס' היסוד הוא יציאת מצרים, היינו שיצאו בפועל, ולא שעל ידם נפעל הנס.

[ועוד יש לומר בזה באופן אחר: ה"ואף נשים חייבות בה" הוא המשך ל"מצוה מדברי סופרים" שרק משום כן נשים חייבות בה, וכמבואר בסיום התוס', שרק בתקנות ומצוות דרבנן נשים פטורות אם היו באותו הנס.]

ועפ"ז יומתק המשך דברי הרבי בהגדה "ואין מברכים עליהם ברוך כו' וציונו לשתות ד' כוסות לפי שהם מופסקים (כלבו, רוקח)" – שהשתא, אחרי שנתברר עד כמה מצות ד' כוסות היא מצוה גמורה דרבנן, העומדת בפ"ע, ונשים חייבות בה לא מטעם "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון" אלא מטעם "שאף הן היו באותו הנס" – שהוא כלל בדברי סופרים ולא בדברי תורה – יוקשה, אם כן, למה אין מברכים על מצוה זו כשם שמברכים על מצוות גמורות של ד"ס.

ועל זה מתרץ כנ"ל].

ב.

בא"ד:

"ותקנום כנגד ד' לשונות של גאולה: והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (שמות ו, ו-ז) – שהן כנגד ד' גזירות שגזר עליהם פרעה (שמו"ר ספ"ו). כנגד שבירת ד' קליפות (תולעת יעקב) – כנגד ד' כוסות של פרעה (בראשית מ, יא-יג) שנרמזה באותו חלום גאולתן של ישראל כדרז"ל בבראשית פ' פ"ח, כנגד ד' מלכיות, כנגד ד' כוסות של פורעניות שהקב"ה משקה את אומות העולם ונכגדן משקה את ישראל ד' כוסות של נחמה (ירושלמי פסחים פ"י ה"א). כנגד ד' אותיות שם הוי' (סידור של"ה. ועיי"ש מזהר ח"ג צה, ב)."

והנה יש לדייק:

(א) אינו מביא מקור לעניין הראשון ש"תקנום כנגד ד' לשונות של גאולה"

(ב) סדר הדברים: שבתחילה מביא מהמדרש רבה ("כנגד ד' גזירות"), ואז מביא מ'תולעת יעקב' שהוא ספר קבלה מאוחר. ושוב חוזר למדרש (ד' כוסות של פרעה) וירושלמי (ד' כוסות של פורעניות ונחמה). ובסוף מביא של"ה – והוא שלא כפי אף סדר.

(ג) אחר "ותקנום כנגד ד' לשונות של גאולה" ישנו מקף, ושוב קודם "כנגד ד' כוסות". כאילו "שהן כנגד ד' גזירות... כנגד שבירת ד' קליפות" הם ענין בפ"ע.

(ד) אחר ציון המקור לירושלמי שם ציון נקודה, ואחריה "כנגד ד' אותיות שם הוי'" מהשל"ה, והוא המקום היחידי שיש ציון נקודה בכל הפסקא.

ויש לבאר:

זה וודאי שלא כרוכל אזיל ומונה כל העניינים שכנגדם מכוונים ד' כוסות, ובוודאי יש עוד כהנה וכהנה (ובציונים שציין כ"ק אדמו"ר לעצמו לבדוק אם יש שם דברי חידוש – הובאו בהגדש"פ להרשב"ל ע' קפב – הביא גם מזהר חדש שהוא כנגד ד' רגלי המרכבה, ומפורט כל כוס כנגד מי מהאבות ודוד), אלא יש כאן דבר שלם הבנוי נדבך ע"ג נדבך.

וזה שאינו מביא מקור לעניין ש"תקנום כנגד ד' לשונות של גאולה" – הוא כי כן מפורש בשווע"ר, וכאמור (כלל ד') הרבי סומך על הלומד שכל דבר המבואר ישירות בשווע"ר יחפשו שם, ואדרבה, במידה רבה בא לבאר גם דברי אדה"ז בשולחנו ולא רק בסידורו (כלל א).

ואם כן, יסוד הדברים הוא שתקנת ד' כוסות הוא כנגד ד' לשונות של גאולה. הא ולא מידי.

אלא שד' לשונות של גאולה הם כנגד ד' גזרות – כלומר: כיון שהיו ד' גזירות, היו צריכים לד' גאולות מכל המיני גזירות. וע"ז מביא מתולעת יעקב, שהוא ענין אמיתי ולא רק טכני, שכן ד' גזירות אלו הנזכרים במדרש עניינם ד' קליפות (ג' קה"ט וקליפה רביעית, נוגה), שהיא שיעבוד מצרים האמתי, והגאולה ממצרים היא בד' לשונות של גאולה, שהם ד' מיני שבירה לכל א' מד' קליפות אלו.

ונשלם העניין. וע"כ הניח מקף בתחילת וסיום הדברים, שד' גזירות וד' קליפות ושבירתם עניין אחד הוא (ואף שבתולע"י שם לא קשר את ד' הקליפות עם ד' הגזירות, לית בה מידי, דזהו ביאורו של הרבי שיש ד' גזירות, קליפות, ומהם צ"ל ד' גאולות).

ואחרי עניין זה שהוא צדדי – ומבאר ענין ד' לשונות של גאולה – שהם ורק הם יסוד תקנת ד' כוסות, ממשיך לבאר למה נתקנו על הכוס ולא בדבר אחר במספר ארבע.

ולזה מבאר שהם כנגד ד' כוסות של פרעה" כמפורש במדרש, שחלום שר המשקים הוא "גאולתן של ישראל" ו"מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של לילי פסח".

וממשיך לבאר שבאותו החלום של פרעה נרמזו כל הגלויות ובמילא כל הגאולות – שבכולם יש ד' כוסות, הן כוסות של פורענות והן של נחמה כמבואר בירושלמי (ועפ"ז יומתק מה שאינו מציין דבר הכי פשוט שהשקיית ד' הכוסות תהיה לעת"ל. כיון שד' כוסות שאנו שותים אינם כנגד ד' כוסות של פורענות ונחמה דלעת"ל, אלא כנגד ד' פעמים 'כוס' שנאמרה בחלום שר המשקים, שהיא עניין כללי הנוגע לכל הגלויות והגאולות).

וכאן מסיים הרבי בציון נקודה. כיון שנשלם הענין לגמרי.

ואז מוסיף מדברי השל"ה שד' כוסות הם כנגד ד' אותיות של שם הוי', שהוא ביאור כל העניין ע"פ קבלה, והיינו שיש גלות בכל אחד מאותיות שם הוי' וגאולה כנגדה.

(ולהעיר שעניין זה נתבאר בדא"ח, שהוא ענין ד' תשובות שבלקו"ת פ' בלק וכו', ושייכות כל אחת מהן ללשון של גאולה המתאים לה. ראה ד"ה לכן אמור תשכ"א וש"נ)

ג.

ב'קדש', ד"ה כשחל:

"כשחל יו"ט בשבת אומרים תחלה יום השישי (פסחים קו, א ותוד"ה זוכרהו)".

בגמ' פסחים שם איתא "תנו רבנן, זכור את יום השבת לקדשו – זוכרהו על היין".

ובתוס' שם מבאר: "ומה שרגילין לומר 'ויכולו' אחר התפילה בקול רם, היינו משום י"ט שחל להיות בשבת, שמתפללין 'אתה בחרתנו', ואין אומר 'ויכולו' בתפלה. ותקנו נמי לומר בכל שבתות שלא לחלל בין שבת לשבת.

והיינו שטעם אמירת 'ויכולו' אחר התפילה, אף שכבר נאמר בתפילה – היא בשל מצב של "כשחל יו"ט בשבת", וממנו נלמד לכל שבתות השבנה.

והנה אריכות הדברים בתוס' שם הוא על זכירה על היין, ובהא איירי הן קודם דבר זה, ואין אחר דבר זה. ונראה בדבריהם שהוא גם טעם אמירת 'ויכולו' על הכוס. דמצוות קידוש על היין

היא על הברכה דייקא ולא על 'ויכול'.

וזוהי כוונת כ"ק בציון לתוס' – שאמירת 'יום השישי' (שהוא תחילת 'ויכול' – כמבואר בהמשך הפסקא) הוא מיוחד ל"כשחל יו"ט בשבת", וממנו נלמד לכל שבתות השנה. (ולחינם נדחק רשב"ל בהגדתו לפרש כוונת רבינו).

ד.

בא"ד, בהמשך דבריו:

"מתחילין יום הששי (ולא מ"ויכול"), כי יום השישי ויכולו השמים ר"ת הוי'. וכשמתחיל יתן עיניו בנרות ובשעת ברכת הקידוש בכוס (רמ"א סי' רע"א ס"י). אין להתחיל מתחילת המקרא וירא אלוקים כו' משום דדרו"ל טוב מאוד זה המות (שו"ת חתם סופר חאו"ח ס"י).".

אמירת 'ויכול' על הכוס נתבארה במוסגר שבתחילת הפסקא (כמ"ש לעיל) – אלא שעדיין יוקשה מדוע מתחילין "יום השישי" ולא "ויכול", וע"ז הביא שהוא ר"ת שם הוי'. ועדיין יוקשה, דהא פסוק שלא פסקיה משה לא פסקינן ליה, ולמה לא להתחיל מתחילת המקרא "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" – וכנוסח כמה סידורים – וע"ז מביא מהחת"ס שלא נכון להתחיל מתחילת הפסוק המדבר על מה"מ.

וא"כ תורף קטע זה בהגדה הוא ביאור בנוסח רבינו הזקן. רק שעפ"י יוקשה:

מדוע מכניס באמצע, בין ההתחלה ב"יום השישי" משום ר"ת הוי' – ובין הביאור מהחת"ס במה שלא מתחיל "וירא אלוקים", את הדין שיש לתת עיניו בנרות ובשעת ברכת הקידוש בכוס?

ולכאורה הביאור שברמ"א שם כתוב בהמשך אחד ב' העניינים: שמתחילים 'יום השישי' כי הוא ר"ת הוי', וכשמתחיל יתן עיניו בכוס. וכ"ה גם בשו"ע"ר (רעא סי"ט) – אלא שלא ציין לו כמבואר לעיל כלל א'. ובב' המקומות זהו בהמשך אחד.

וא"כ הציון 'רמ"א סי' רע"א ס"י" הוא ציון על כל ההתחלה – מ"מתחילין יום השישי" עד "ברכת הקידוש בכוס". ורק כשמסיים דברי הרמ"א מוסיף כעניין בפ"ע משו"ת חת"ס, מדוע אין מתחילים מתחילת הכתוב.

ועדיין צריך לשוב ולעיין, למה באמת מביא הרמ"א (ואדה"ז) שני עניינים אלו בחדא מחתא.

ואולי יש לדחוק ולפרש, ע"פ הכלל הנ"ל שכוונת רבינו הוא לתת מקור לדברי אדה"ז גם בשולחנו, וע"כ כתב כאן דינים אלו כציטוט משו"ע"ר – והביא מקורם ברמ"א, וע"כ הביאם בחדא מחתא, כפי שהוא בשו"ע"ר וברמ"א.

ה.

ב'קדש' פסקא "ומועדי":

"ומועדי גם בחול אומרים ומועדי בוא"ו, וכמו שאומרים ושבת בוא"ו".

צריך ביאור:

אם זהו ביאור בנוסח אדה"ז, האם מצינו נוסח אחר שבו אין "ומועדי" בוא"ו שרבינו צריך לחדש שיש לומר "ומועדי" בוא"ו? ועוד, דרכו של כ"ק אדמו"ר להביא מקורות לנוסח אדה"ז – ובעיון קל נראה שבכל הנוסחאות נאמר "ומועדי" בוא"ו.

וא"כ מה מבקש כ"ק לומר כאן?

ונראה, שרבינו על דברי שער הכולל קאי. דהוא – שער הכולל – מזכיר כאן שלמות שבסדר שמונה עשרה נאמר "והנחילנו ה"א (שבת ו) מועדי קדשך", ושם הו"ד "מועדי" נאמרת רק בשבת, אמנם בנוסח הקידוש הו"ד "ומועדי" היא גם בחול ולא רק בשבת.

ועל זה מציין כאן הרבי ביאור הדברים בדרך פשוטה.

(והוא כלל גדול בכל המקומות שהרבי מדבר על נוסח הסידור, שהוא קומה נוספת על שער הכולל, ומתייחס תמיד לדבריו, גם אם לא מציין להם – והוכח למעלה מכל ספק ב'היום יום' שברוב המקומות שהרבי מביא מנהג, הוא בא לשלול (בד"כ, או לתקף) דברים המופיעים בשער הכולל).

ו.

ב'קדש' פסקא "מקדש ישראל והזמנים":

"מקדש ישראל והזמנים (פסחים קיז, ב). ואין אומרים והמועדים לפי שכל המועדים תלויים בזמנים: פסח בזמן האביב כו' (בחי"ס"פ בא)".

כוונת השאלה והביאור:

בגמ' פסחים שם מבאר מדוע אי"ז חתימה בשתיים, שכן "ישראל אינהו דמקדישנהו לזמני".

וע"ז מקשה שטפי הו"ל לומר "והמועדים" – שכן ישראל מקדשים את המועדים ולא את הזמנים (לא ישראל קובעים מתי יהיה האביב או הקיץ, אלא מתי יהיה פסח וכו'),

וע"כ מביא מרבינו בחיי עומק במשמעות הגמרא: הזמנים הם ה'חפצא' שאותם מקדשים ישראל והופכים למועדים.

כלומר: עצם קדושת המועד אינה תלויה בישראל, שהרי התורה קבעה את מועד חג הפסח וכו' – ורק שישראל קובעים את קביעות המועד, וכאשר בא המועד לפי קביעות ישראל מתקדש חג הפסח בקדושתו של מקום ולא בקדושת ישראל, וא"כ שוב הוי חתימה בשתיים: מקדש ישראל (שקובעים את זמן המועדים, ו) המועדים (עצמם).

ועל כן אומרים "מקדש ישראל והזמנים", כי ישראל לוקחים את הזמן – האביב וכו"ב, שאינו קדוש, ומקדשים אותו להיות מועד. ורק כך הוא חתימה באחת ולא בשתיים.

ז.

ב'ורחץ':

"ורחץ ונטל ידיו ואינו מברך כי הבא לאכול דבר שטיבולו במשקה צריך נטילת ידיים תחלה (פסחים קטו, א) בלא ברכה כי ספק ברכות להקל (שו"ע רבינו סי' קנח ס"ג). ואף מי שאינו נוהר בזה כל השנה – נטל ידיו והוא כאחד משאר שינויים שעושין בליל זה כדי שישאלו (חק יעקב סי' תע"ג סקכ"ח)".

הנה, כאן מציין הרבי ל"שו"ע רבינו" ולא לשו"ע המחבר ונ"כ, ובדיוק "רבינו" ולא אדה"ז – וזאת מכיון שהוא מציין לסימן קנח – להלכות נטילת ידיים – ולא להלכה כאן בסימן תע"ג!

הנה לשון אדה"ז כאן (תעג, סעיף יט): "קודם שמטבל הירק בחומץ או במי מלח וכיוצא בהם צריך ליטול ידיו בלא ברכה כמו שנתבאר בסי' קנ"ח שכל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה בלא ברכה".

והיינו, שהמקור של ההלכה כאן שהיא המתבארת – הוא בשו"ע אדמו"ר הזקן, שהוא "רבינו" מחבר הסידור והשו"ע סימן תפ"ה – בסימן קנ"ח.

וכיון שהרבי מציין כאן לסימן קנח סעיף ג', ששם נאמר: "... אם אוכל דבר שטיבולו במשקה... צריך ליטול ידיו תחלה... ובמדינות אלו לא נהגו רוב המון עם ליטול ידיהם לכל דבר שטיבולו במשקה ויש שלמדו עליהם זכות... ואין למחות בידם מאחר שיש להם על מי שיסמוכו אבל העיקר כסברא הראשונה ומכל מקום לא יברך על נטילת ידיים שספק ברכות להקל".

הרי שיסוד הפטור מברכה הוא העובדה שכלל לא נהגו ליטול ידיים – ומשום כן ממשיך רבינו בדברי החק יעקב, שגם מי שאינו נוטל בכלל כאן חייב ליטול, מהטעם שמביא.

ח.

ב'כרפס':

"ויטבול – ואחר כך – ויברך. כדי לתכופ הברכה להאכילה בכל מה דאפשר (חק יעקב סי' תע"ה סק"ח). והא דבסעודת כל השנה מברך המוציא ואחר כך טובל במלח, הוא משום דמברך קודם שפורס (כדי שיברך על הגדולה)".

בקריאה מקופיא היה אפשר להקשות: מאי שנא בין כל השנה לפסח, וכי כאן אי אפשר "לברך על הגדולה" – בברכה על כרפס גדול? מנין לנו שכאן הברכה היא על כרפס קטן?

והביאור פשוט: בפנים ההגדה (הסידור) דייק רבינו וכתב "נוטל פחות מכזית כרפס ויטבול במי מלח או חומץ ויברך" – ולא כתב כפי שהיה לכאורה ראוי "נוטל כרפס, ויטבול וכו' – ויאכל פחות מכזית" –

כיון שפשיטא ליה לרבינו הזקן שהנטילה היא פחות מכזית ולא רק האכילה,

והוא בדיוק משום טעם זה שכתב רבינו כאן על "ויטבול ואחר כך ויברך" – כיון ש"דיו להתמיה התינוקות" באכילת פחות מכזית (כמבואר בפסקא 'פחות מכזית'), הרי שלכתחילה יטול רק פחות מכזית, ובזה ירוויח את העדר ההפסק שלא יצטרך לחתוך בין הברכה לאכילה, וירויח גם כן שהטבילה לא תפסיק בין הברכה לאכילה.

(ולטבול כרפס גדול ולאכול כפי שהוא – לא שייך, משום הל' דרך ארץ וק"ל).

ט.

ב'כרפס' ד"ה יכוין בת"ד:

"בכרפס לא ציין אם יאכלנו בהסיבה או בלא הסיבה (כמו שכתב במרור). ויש לומר דדינו כמו שאר הסעודה דלילה זה דהרשות בידו שלא להסיב והמיסב הרי זה משובח (שו"ע רבינו סי' תע"ב סי"ד) ולא ציין אלא במקום שהחיוב או הפטור הוא מוחלט".

כאן הציון הוא ל"שו"ע רבינו" ולא ל"שו"ע אדה"ז" – והטעם פשוט: בשו"ע"ר שם לא נאמר דין אכילה בהסיבה בכרפס, ורק נאמר הדין הכללי שבכל הסעודה הרשות בידו וכו',

ועל כן ראוי לציין דוקא לשו"ע"ר – שהוא "רבינו" דהסידור, אבל אינו המקור כאן.

י.

בא"ד:

"לאחר כרפס לא ראיתי מחזירין הנשאר מהכרפס על הקערה, ובמילא מכאן ולהלן אין על הקערה אלא ה' דברים".

הרבי לא מציין בעניין זה לדברי אדה"ז בשולחנו המפורשים כן (תעג, סכ"ה): "ולאחר שאכלו מהירקות יכול לסלק מעל השולחן את מה שנשתייר מהירקות והחומץ או מי המלח".

כיון שזו הלכה ברורה – מדוע לא נפסקה בהסידור, והיה מקום לומר, שכיון שיש עניין בקערה ע"פ קבלה (והסידור הוא ע"פ קבלה כידוע), על כן יש להשאיר הכרפס (ולברר האם נוהגים כן במקומות אחרים),

ומ"מ העובדה שכן נפסק בשו"ע"ר אינה מעלה לעניין זה – וע"כ כתב עדות ראיה שאדרי"צ לא השאיר הנשאר מהכרפס (וכ"ה ברשימות היומן וכו' כפי שמציין רשב"ל בהגדתו).



יכוון לפטור מצה דכורך (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א'קע"ז הביא הר.מ.מ.ש את דברי הרבי בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים, סימן מצה, ד"ה ויכוין לפטור: "ויכוין לפטור ג"כ אכילת הכריכה. ולכן נזהרין בינתיים משיחה שלא מעין הסעודה (ר' יחיאל אחי בעה"ט. אבן הירחי), והק' ע"ז, שלכאורה לא מצאנו הדברים בדברי הר' יחיאל אלא רק בדברי המנהיג (אבן הירחי).

כי הנה ז"ל הטור בסי' תע"ה: "כתב אחי הרב רבי יחיאל ז"ל: מספקא לי בכריכה אי בעי היסיבה, כיון דמרור לא בעי היסיבה. ובעל המנהיג כתב דבעי היסיבה בעבור המצה שבאה זכר לחירות. וכתב (המנהיג³⁵) עוד: הרוצה לקיים מצוה מן המובחר, לא יסיח עד שיעשה כריכה כהלל, כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור לכריכה כהלל, דהא משום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן לחומרא כתרוייהו, הכי נמי לענין ברכה צריכין למיעבד שיעלה לשניהם".

והקושי' לכאורה חזקה³⁶.

ב. וכתב שם לבאר בזה, שכוונת הרבי בציון לדברי הר' יחיאל, היא כדי להביא מקור מדבריו לחידוש אדה"ז בטעמו של הלכה זו³⁷.

(35) הוספת המעתיק.

(36) יש להעיר: הלכה זו לכוון בברכת המצה על הכריכה, מובאת גם במחבר, והבאר הגולה מציין כמקור לדבריו, לדברי ר' יחיאל ואינו מציין למנהיג.

והנה בספר הלכות ליל הפסח כתב לבאר את ציון הרבי לדברי הר' יחיאל (ולכאורה כך הבין גם הרשד"ל בביאורו על ההגדה ובספרו דברי שלום על שו"ע אדה"ז), כי דברי הטור "כתב אחי הר' יחיאל" נמשכים גם על דברי המנהיג, דהיינו שדברי המנהיג המובאים בטור, הם בעצם חלק מציטוט דברי הר' יחיאל, ועפ"ז, הציון לדברי הר' יחיאל, מכון באמת לדברי המנהיג.

ברם לבד גודל המוזרות שבביאור זה, הרי ניחא שי"ל כן בציונו של הבאר הגולה, כי הוא הרי מציין בזה מקור גם להלכה שבדברי המחבר לפנ"כ שצריך להיסב בכורך – אשר בהלכה זו דן בה הר' יחיאל בפירוש, וממילא י"ל ולכאורה בפשטות, שסמך הבאר הגולה על המעין שכבר יראה בדברי הר' יחיאל (שבטור) את דברי המנהיג.

ברם בדברי הרבי שמציין בפירוש לדברי המנהיג וגם לא דן כלל בהלכה דהסיבה, קשה מאוד לומר שציונו להר' יחיאל מכון באמת לדברי המנהיג (ובפרט שידוע דרכו של הרבי בהגדה דוקא לצמצם בציונו מקורות כו').

ומובן גם, שעפ"ז קשה לומר שציון הרבי להר' יחיאל הוא רק משום שהבאר הגולה ציין אליו.

(37) כי הרי כל חידושו של אדה"ז בזה הוא רק כדי לבאר ענינה של הלכה זו שאין להשיח בין ברכת המצה לכורך, וכמו שמסיים שם אחרי אריכות כל ביאורו בזה, ש"צריך ליוהר שלא להשיח. . משבירך

והענין הוא, כי בשו"ע אדה"ז (סעי' י"ח) מבואר, שאף שיוצאים (גם לפי דעת הלל) המצוה של מצה בזמן הזה בכזית המצה שאוכלים לפני כן, וכל חיוב הכורך בזמן הזה הוא רק כדי לקיים המצוה של מרור (והיינו, כי לפי דעת הלל גם בזמן הזה צריך לאכול מרור בכריכה דוקא), אעפ"כ, גם המצה של כורך יש בה מצוה (ודלא כדברי הפר"ח שכותב, שבזמן הזה שלפי דעת הלל צריכים לאכול כזית מצה לפני כן שלא בכריכה, הרי המצה של כורך אין בה מצוה כלל והיא רק משום זכר לבד). כי כדי לקיים המצוה של מרור בכריכה (שלפי דעת הלל), תקנו חכמים בזמן הזה מצוה מיוחדת של מצה, מצה שני', בהוספה על מצות המצה שקיימו כבר לפני כן. ומשום כך צריכים לכוון בברכת המצה על המצה דכורך, כדי לפטור מצוה זו דמצה של כורך.

ועפ"ז כתב, שו"ל, שמדברי הר' יחיאל יש מקור לשיטה זו של אדה"ז. ובהקדים דברי הב"י שכותב³⁸, שזה שאין לאכול מרור בהסיבה, היינו רק שאין חיוב לאכול בהסיבה, אבל אם רצה, יכול לאכול בהסיבה.

אשר לפ"ז אי"מ, איך שייך ספק בזה, הרי בכורך יש ב' כזיתים, מצה וגם מרור, המצה צריכה הסיבה והמרור אינו צריך הסיבה אבל מותר לאכול בהסיבה, א"כ ודאי שיש לאכול הכורך בהסיבה משום המצה.

אלא על כורח צריך לומר, שהר' יחיאל מסופק בחידוש זה גופא של אדה"ז האם המצה של כורך היא בגדר מכשיר למרור (כדי לקיים מצות המרור בכריכה כדעת הפר"ח), שאז אין סיבה לחייב אכילת הכורך בהסיבה מאחר שאין בה מצוה של מצה כלל, או אולי המצה של כורך היא בגדר מצוה (כדעת אדה"ז), שאז יש לחייב הסיבה בכורך משום המצה.

אשר לפ"ז, מזה שהכריעו הפוסקים שצריך לאכול הכורך בהסיבה, מוכח כדעת אדה"ז שיש מצוה של מצה בכורך. משום כך מציין הרבי לדברי הר' יחיאל, כי מהכרעת הפוסקים בספיקתו, יש יסוד לשיטת אדה"ז.

ד. ברם נ"ל, אף שיש בדברים אלו ביאור יפה ליישב ענין התמוה בדברי הרבי, הרי הדברים לקויים בחסר וגם דורשים תיקון באיזה פרטים, כי:

א) י"ל שהכרעת הפוסקים שצריך לאכול כורך בהסיבה, הוא בפשטות (וכמ"ש הב"ח), כי כן עשה הלל בזמן המקדש שהי' אוכל כורך בהסיבה. כלומר: אפי' את"ל שהמצה דכורך בזמן הזה הוא רק משום זכר לבד, וכדברי הפר"ח, אעפ"כ צריך לאכול בהסיבה, כי כך הי' עושה

על אכילת מצה עד שיאכל כריכה זו כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו לפי דעת הלל, ואם עבר ושח אין צריך לחזור ולברך על כריכה זו שמא הלכה כחביריו".

להעיר, בגיליון הנ"ל כתב שהוא חידוש הרבי (להלן בסימן דכורך במ"ש שהמצה דכורך הוא "מצה שני"). ואין הדברים מדויקים, כי דברי הרבי בזה הם רק חידוד והבהרה בדברי אדה"ז, כי מדברי אדה"ז מוכח היטב שהזהירות שלא להפסיק מברכת המצה לכורך היא מעיקר הדין כי המצה של כורך הוא מצוה. וכמדומה לי, שכך הם גם דבריו של הראפ"א שמציין אליו, וכמו שכתב הוא בבמה זו בגיליון דחגה"פ דשנה העברה.

הלל בזמן המקדש. והעיקר זה, כי כך הרי מפורש בדברי הפר"ח (ד"ה אוכלם יחד בהיסבה).

ב) שיטת המנהיג היא בפירוש שלא כדעת אדה"ז³⁹. כי הנה, זה לשון המנהיג כמו שהוא בטור: "הרוצה לקיים מצוה מן המובחר, לא יסיח כו' דהא עבדינן לחומרא כתרוייהו", וכן הוא דברי המנהיג עצמו בספרו (הל' ר"ה סי' פ"ד): "הבא לקיים מצוה מובחרת לצאת ידי חובה כרבנן והלל כו"⁴⁰. שכ"ז הוא לא כלשון אדה"ז שכותב (סעיף י"ח שם): "צריך ליזהר שלא להשיח . . . משבירך על אכילת מצה עד שיאכל כריכה זו כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו לפי דעת הלל, ואם עבר ושח אין צריך לחזור ולברך על כריכה זו שמא הלכה כחביריו",

הרי, שע"פ דברי המנהיג, החיוב לכוון בברכת המצה על כורך, הוא רק משום מצוה מן המובחר וחומרא⁴¹, משא"כ לפי דברי אדה"ז, החיוב הוא מעיקר הדין (והיינו לפי שיטתו הנ"ל שמצה של כורך הוא מצוה), ולכן זה שהעובר ושח לא צריך לחזור ולברך, הוא רק משום ספק ברכות להקל כי שמא הלכה כחביריו של הלל.

ג) שיטת התוס' (פסחים קט"ו, א ד"ה אלא אמר) היא, שכל חיוב הכורך שלפי דעת הלל, הוא מעיקרא (גם בזמן המקדש), רק לכתחילה. שלפי שיטתם זו, על כורחך שחיוב הכורך בזמן הזה הוא רק משום זכר, דהיינו רק משום מצוה מן המובחר וחומרא לבד, כי הרי כבר יצאו ב' המצוות של מצה ומרור (בדיעבד) בכזית המצה ומרור שאכלו לפני"כ. וא"כ סביר לומר שכך היא דעת המנהיג (כפי שאמנם מדויק בלשונו, כנ"ל) ודעת הר' יחיאל.

ד) אחרי כל הביאור הזה, עדיין אינו מיושב לגמרי מדוע צריך דוקא את דברי הר' יחיאל, הרי לכאורה ה' די ומספיק לציין רק לדברי המנהיג מאחר שבדבריו מפורש הכרעת הפוסקים בזה.

ד. לכן נ"ל בזה כשיטה הנ"ל, אך מתוך כמה שינויים:

ובהקדמה: אף שלפי שיטת התוס' הכורך בזמן הזה הוא רק משום זכר (דלא כשיטת אדה"ז), אעפ"כ, עיקר החידוש של אדה"ז שהמצה דכורך בזמן הזה הוא מהות מיוחד לעצמו (בנפרד מחיוב המצה שלפנ"כ), נכון הוא גם לפי שיטת התוס'. אלא שלפי שיטת התוס' ענין המיוחד שבמצה זו דכורך, הוא בלא בגדר של מצוה וחיוב, אלא בגדר של זכר, דהיינו בגדר דמצוה מן המובחר וחומרא לבד.

[היסוד לומר כך, הוא ע"פ הסברה והפשטות, כי אם כך היא שיטתו של אדה"ז – לפי שיטתו שהכורך בזמן הזה היא מצוה, סביר לומר שכך היא שיטתו גם בדעת תוס' – הסוברות שמציאות הכורך הוא רק משום זכר. ברם באמת הדברים מוכחים מדברי הרבי, וכמו שנתבאר

39) דהיינו כשיטת התוס', עי' הע' שלעיל.

40) ועי"ש שמציין אל דבריו בהל' שופר סי' כ"ב.

41) שהלשון חומרא הוא הוספה המנהיג על דברי הגמ'. והרי לפי שיטת אדה"ז יסוד החיוב לאכול כורך (בזמן המקדש) הוא משום ספק שמן התורה, וא"כ לכאורה אין החיוב רק משום חומרא אלא מעיקר הדין.

במק"א, ואכ"מ].

עפ"ז – בנוגע לעניננו: לפני הבאתם של דברי הר' יחיאל, מביא הטור את דברי האבי העזרי האומר שבזמן הזה שאוכלים מרור לפני כורך, אין לטבול הכורך בחרוסת, כי "ב' טיבולין מצינו . . ג' לא מצינו". אח"כ מביא הטור את דברי הרא"ש החולק על האבי העזרי ואומר, שיש לטבול הכורך בחרוסת, כי "כן הי' הלל עושה אוכל פסח מצה ומרור וטובל בחרוסת".

עד"ז מצאנו בענין האפיקומן, שכותב הרא"ש (מובא בשו"ע אדה"ז סי' תע"ז סעי' ד') שיש לאכול בהיסבה. כלומר: אף שאפיקומן בזמן הזה הוא (לכו"ע) רק משום זכר, אעפ"כ משום זה גופא יש לאכול בהיסבה, כי כך היא מצות אכילתו בזמן המקדש.

ברם כשבא לענין הסיבה בכורך, לא מצאנו שיכתוב הרא"ש (עי' רא"ש בפסחים שם סי' כ') וכן בקיצור פסקי הרא"ש שם) שיש לאכול בהיסבה.

ומובן לכאורה, שזהו יסוד ספיקתו של הר' יחיאל האם צריך לאכול כורך בהיסבה, והיינו, כי אביו הרא"ש לא הזכיר חיוב ההיסבה בכורך⁴².

אך הדברים צריכים ביאור. כי אם יש חיוב לטבול הכורך בחרוסת – כי כך עשה הלל בזמן המקדש, וכן צריך לאכול אפיקומן בהיסבה – כי כך עשו בזמן המקדש, מדוע הי' חיוב ההיסבה בכורך שונה מב' אלו.

ועל כורחך צריך לומר בזה (בדוגמת כמו שכתב הנ"ל, אך באופן הפוך), שהיות שכל מציאות המצה דכורך בזמן הזה הוא רק כדי לקיים המרור בכריכה (אמנם רק משום מצוה מן המובחר – לפי שיטת התוס', כנ"ל), לכן, אף שבנוגע לשאר עניני זכר שבליילה זה עושים הכול כמו שעשו אותם בזמן המקדש, הרי בכורך שהמצה שבו היא שלא כמו המצה דכורך שבזמן המקדש, אלא היא מצה מיוחדת שתקנו חכמים בזמן הזה עבור קיום חיוב המרור בכריכה, יש מקום לומר שאין לאכול כמו שאכלו אותו בזמן המקדש, אלא יש לאכול כמו המרור ושלא בהיסבה⁴³.

הרי מכאן ראי' מוכחת לשיטת אדה"ז שהמצה דכורך היא מציאות מצה לעצמה שתקנוה רק עבור המרור. כי לפי דברי שאר הפוסקים שהמצה דכורך היא זכר לכורך של זמן המקדש (וכמו כל שאר עניני זכר) ולא תקנה מיוחדת עבור המרור, אין מקום לחלק בין חיוב ההיסבה בכורך לכל שאר עניני זכר שעושים אותם כמו שעשו בזמן המקדש.

ה. ברם הוכחה זו מספקות של הר' יחיאל, היא רק מספיקתו ולא מהכרעת הפוסקים בדבריו.

42) שעפ"ז לכאורה צ"ל, שאף שמוזה שהרא"ש לא כתב חיוב הסיבה בכורך – מובן שאין חיוב להיסב בכורך, הרי למעשה נהג הרא"ש להיסב, ולכן העלה ר' יחיאל ספק בזה. כי אילו לא הי' הרא"ש מסיב, ודאי שלא הי' בנו מעלה ספק בזה.

43) כלומר: אף שפשוט שהמצוה דמצה של כורך היא מצוה של מצה ולא של מרור (ושלכן מכוונים עלי' בברכה של אכילת מצה), היות אבל שכל מציאותה היא רק מכשיר למרור, לא חל עלי' גדרי החיוב של מרור.

כי הכרעת הפוסקים בזה אינה קשורה כלל לגדר המצה דכורך, אלא לכללות מציאות הכורך, שהיות שמציאות הכורך בכללו הוא זכר לזמן המקדש, לכן יש לאכלו בהיסבה כמו שאכלו אותו בזמן המקדש (למרות שבהתחשבות עם פרטי המציאות דכורך (המצה ומרור שבו), ה' מקום לומר שאין לאכלו בהיסבה, כדברי הר' יחיאל).

עכ"פ למדים מזה, שמדברי הר' יחיאל, ורק מדבריו, יש ראי' מוכחת ומוכרחת לשיטת אדה"ז, ולכן מציין הרבי לדבריו.



נגלה

זכר למקדש

הרב שמעון בן ציון אייזנבך

ר"מ בישיבת תו"ת בריווא

בתוס' מגילה דף כ: ד"ה כל הלילה: "ואחר שבירך על הספירה אומר יה"ר שיבנה וכו', מה שאין כן בתקיעת שופר ולולב, והיינו טעמא לפי שאין עתה (עפ"י הג' הב"ח) אלא הזכרה לבנין ביהמ"ק אבל לשופר ולולב יש עשיה" עכ"ל, ובוודאי כוונתם על לולב מיום ב' ואילך, דהרי ביום הראשון אינו זכר למקדש אלא מדאורייתא, (ובנוגע לשופר לכאורה צ"ע, ועי' רש"ש וגליוני הש"ס), ומ"מ דברי התוס' צריכים ביאור, שממה שסיימו בשופר ולולב "יש עשיה", נראה שבספירת העומר אין עשייה, וצ"ב.

ונתבאר הדברים בשלחן ערוך רבינו הזקן סי' תפ"ט סעיף י"א וז"ל: "אחר הספירה נוהגין לומר יהי רצון שיבנה בית המקדש כו' לפי שעכשיו אין אנו סופרים אלא זכר למקדש, ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל, שהמצוה הוא לספור לעומר, ועכשיו אין לנו עומר לספור לו, אלא שחכמים תקנו לספור זכר למקדש, לפיכך מתפללין שיבנה בית המקדש ונקיים המצוה כתקונה" עכ"ל.

ומבואר שבזמן הזה שאין קרבן העומר ולא יכולים לקיים המצוה דספירת העומר כתיקונה, הנה מה שסופרים הוא משום זכר למקדש, ואין בספירה זו עשיית מצוה, מה שאין כן לולב מיום ב' ואילך, שאף שתקנו זכר למה שבבית המקדש היו נוטלים לולב שבעה, אבל גם בנטילתו בזמן הזה יש בו משום קיום מצוה. זאת אומרת דמעשה עצמו דמצות לולב בזמן הזה הוא בשלמותו, דעצם המעשה שייך גם בזמן הזה, אלא משום שאין לנו ביהמ"ק, והדין ד"ושמחתם.. שבעת ימים" הוא דווקא "לפני ה' אלוקים". ומ"מ תיקנו חכמים לעשות כן גם בזה"ז זכר למה שהיו נוטלים לולב וגם בזמנא"ז ישנו קיום של השמחה שבעת ימים מדרבנן, משא"כ מצות ספירת העומר דלפי שהוא תלוי בהקדמת העומר ובזמן הזה אין לנו עומר הרי לא שייך לספור לעומר אם אין לנו עומר. ויוצא לפי זה שבזמן הזה אין כאן קיום מצוה של ספירה כלל. אלא שתקנו חכמים זכר למצות ספירת העומר שהייתה בזמן ביהמ"ק.

ב.

והנה על פי זה יש ליישב, סתירה שיש לכאורה בדברי רש"י, שבריש לולב הגזול (כ"ט): על מה שאמרו שם "קא פסיק ותני לא שנא יו"ט ראשון ולא שנא יו"ט שני בשלמא יבש פסול הדר בעינן וליכא" כתב רש"י בד"ה בשלמא יבש: וז"ל: פסול בדרבנן נמי כיון דמצוה הוא זכר למקדש בעינן הדור מצוה" עכ"ל. והיינו שגם מצוה שהיא זכר למקדש בעינן להדר בה. ואילו במנחות ס"ו "אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא" ופירש"י "אמר האי מנינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי" ומשמע דכיון דלא הוי אלא זכר למקדש, די בהזכרת הימים בלבד ואין צריך להדר ולספור גם השבועות. וצ"ב.

ולנה"ל א"ש דהרי חילוק יש בין לולב ביו"ט שני, לספירת העומר בזה"ז, דלולב שיש בה עשיה, וקיום של מצות לולב, צריכים להדר בה אף שהיא מדרבנן, וזהו שכתב בסוכה, אבל ספירת העומר שאין בזה קיום מצוה, ואינה אלא זכר לספירת העומר שהיתה במקדש, הנה לזה ס"ל לאמימר דכעון שאין זה קיום מצוה אין צריך להדר בה ודי בספירת הימים לחודיה דגם בזה איכא "זכר".

ומדויק גם לשון רש"י, שבסוכה כתב "כיון דמצוה הוא זכר למקדש", ואילו במנחות כתב דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא". וי"ל שזהו הדיוק "זכר למקדש בעלמא".

ג.

והנה לפי זה יש לבאר את דברי הרשב"א בתשובות סימן קכ"ו שנשאל שם מ"ט אין אומרים שהחיינו על ספירת העומר. וכתב לתרץ: "שלא מציינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה ותקיעת שופר לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמים ומקרא מגילה דחס רחמנא עלן ופרוקינן ופדיון הבן שמברך אבי הבן שהחיינו לפי שיצא בנו מספק נפל דכל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל וספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחורבן בית מאויינו" עכ"ל.

וצלה"ב מה הוא העגמ"נ שיש דווקא בספירת העומר, ואם מפני שהיא זכר לספירה שהיתה בזמן ביהמ"ק הרי כמה וכמה מצוות יש שהם זכר למקדש, ולא חשיבי מצוות שיש בעשייתן עגמ"נ, ואדרבא בנוגע ללולב כתב הרשב"א שהטעם שמרכים שהחיינו הוא מפני שיש לו הנאה כיון שהוא בא לשם שמחה, והרי לולב מיום השני ואילך אינו אלא זכר למקדש, ואין לומר דכוונתו דווקא למצות לולב שהיא מדאורייתא ביום הראשון. שהרי אם לא ברך על הלולב ביום הראשון, צריך לברך ברכת הזמן ביום השני, ומאי שנא מצות ספירת העומר ממצות לולב ביום השני.

ולנה"ל אתי שפיר שיש חילוק בין ה"זכר למקדש" שבלולב ל"זכר למקדש" של ספירת העומר, דבלולב גם בזמן הזה מקיים מצוה, אלא שטעם המצוה היא כדי שיהיה זכר למקדש, אבל ספירת העומר אין כאן מצוה דזה לא שייך בזמן הזה, והוי רק "זכר" למצוה שהיה בבית המקדש. ולכן בלולב להיות שמקיימים מצוה מדרבנן, מברכים עליה שהחיינו, משא"כ ספירת העומר אין מברכים עליה משום שהוא זכר לעגמת נפשנו וכו'.

(ואולי יש במשמעות דברי הרשב"א ממה שכתב "אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחורבן בית מאויינו", שספירת העומר בזמן הזה אינה דווקא זכר לספירת העומר שהיתה בבית המקדש, אלא בכלל זכר למקדש. שהרי אם הזכר הוא לספירת העומר מ"ט כתב שאין בו זכר לשום הנאה, והרי יש בו זכר לספירת העומר שהיתה בבית המקדש, ואז הרי היה בה הנאה, דבוודאי בזמן הבית היו מברכים (לפי טעם הרשב"א) שהחיינו, אלא בהכרח שאין זה אלא זכר לבית המקדש)

ד.

ונהנה בספר תשובות "יהודה יעלה" למהרי"א (אסאד) או"ח סי' קנד נשאל ע"י בנו (הגאון רבי אהרן שמואל) שדברי הרשב"א בתשובה הנ"ל סותרים את מש"כ הוא עצמו בסימן שע"ט וז"ל: "אמרת כי קבלת מן הר"ב פרץ ז"ל שאין אומרים זמן בבדיקת חמץ ונתן טעם לדבריו שאין אומרים זמן על דבר שהוא מכלה אותו מן העולם ואמרת ששמעת ממני שהרב בעל העיטור היה אומר שאומרים זמן ועתה רצית לעמוד על דעתי: תשובה: טעם הרב רבי פרץ ז"ל לא ידעתי לו יסוד, שאם אתה אומר שאין אומרים זמן אלא על מה שהוא נהנה ממנו כחגים שנהנה בשיבת הסוכה ונטילת הלולב בארבעת המינים הרעננים והפסח באכילת המצה והחסא, אם כן מה נעשה ליום הכפורים, ואם תאמר מחמת הגעת זמן המצוה, גם בבדיקת החמץ כן, וטעם יפה ממנו יש למונעין מלאמרו לפי שאין לו זמן קבוע שהיוצא לדרך אפילו מתחלת השנה ודעתו לחזור חייב לבדוק, אלא שאף זו דוחין ואומרים והלא פדיון הבן אין לו זמן אלא פודה משלשים יום ואילך ואפי' הכי אומרים, זמן ולפיכך אין בידנו ראייה מכרחת, ואנו אין אנו נוהגין לאמרו אבל הרב בעל העיטור כתב שבמקומו נוהגין לאמרו" עכ"ל.

והקשה בתשובות מהרי"א, שהרשב"א כאן "תברא לגזיזה" את מה שהוא כתב בעצמו גבי ספירת העומר שהטעם שאין מברכים שהחיינו הוא משום שאין בו הנאה.

וכתב לתרץ שם וז"ל: "ולקח' הסתירה הנ"ל נ"ל דהרשב"א סס"י קכ"ו סיים וז"ל וספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחורבן בית מאויינו וכו' הרי דה"ט משום דלא זו בלבד שאין בו שום הנאה אלא גם זו שנהפוך הוא לעגמת נפש לחורבן בית מאויינו ופשיטא דמה"ט גרע טפי מיהו"כ וגם מבדיקת וביעור חמץ נהי דאין בהם הנאת הגוף מיהת גם עגמת נפש ליכא בהו ושפיר י"ל דמברכין זמן על בדיקת חמץ כמו ביהו"כ משא"כ ספירת העומר כמו תשעה באב הוא שאין שייך לברך עליו זמן" עכ"ל עיי"ש.

ונהנה מה שכתב לחלק בין בדיקת חמץ ש"נהי דאין בהם הנאת הגוף מיהת גם עגמת נפש ליכא בהו", לבין ספירת העומר, אינו מובן לכאורה הגדר מתי הוה "עגמת נפש" ומתי אין זה עגמ"נ, ומדוע שלא נאמר גם גבי בדיקת חמץ שיש לו לאדם עגמת נפש בביעור חמצו.

ובכלל מלשון הרשב"א לא משמע כלל חילוק זה, שהרי כתב "שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה וכו' וספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחורבן בית מאויינו" עכ"ל. הרי שאין זה תלוי בעגמת נפש דווקא, אלא בדאית ביה הנאה או בדלית ביה הנאה.

ה.

ולכן נראה שיש לחלק בין בדיקת חמץ ויוהכ"פ, ובין ספירת העומר, דבספירת העומר אין הטעם מפני שכשמקיים המצוה אין לו בה הנאה, אלא שכל עיקרה של מצות ספירת העומר בזמן הזה היא כדי שזכור את הספירה של בית המקדש. משא"כ בביעור חמץ הגם שבעצם שריפת חמצו אין לו הנאה ואדרבא יש לו אפילו צער, מ"מ אין זה תוכנה של מצות ביעור חמץ, אלא רק שבזמן עשייתה מעורב בה גם צער על הפסד חמצו. וכן ביוה"כ הגם שיש לו איזה צער גופני שמתענה, מ"מ תוכן המצוה היא לכפרת עוונות וכו' שזהו היפך ענין של צער, אלא שמחה וכמ"ש בתשובות מהרי"א הנזכר, משא"כ מצות ספירת העומר כל כולה נתקנה לזכר לבית מקדשינו ווהיינו שתוכן המצוה הוא להזכיר את בית מקדשינו שחרב ועתה אין לנו הקרבת העומר ושאר הקרבנות וס"ל להרשב"א שמתעם זה אין מברכים שהחיינו.

והוא ע"ד מה שכתב הרשב"א בתשובה רמ"ה בנוגע למה שאין מברכים שהחיינו על מילה וז"ל: "ומיהו אין הטעם מחמת דאית ליה צערא לינוקא כמו שאמרת שלא נאמר טעם זה אלא בברכת שהשמחה' במעונו דבמקום דאיכא צערא לינוקא גם האב מצטער ולא שייך לברוכי שהשמחה במעונו אבל ברכת שהחיינו אינה תלויה בשמחה אלא תלויה בדבר שמגיע לו תועלת ואף על פי שמתערב עמה צער ואנחה" עיי"ש.



פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה

הרב יוסף יצחק ליפסקער

שערמאן אוקס, קאליפורניא

בקידושין (ע, א-ב) מסופר בארוכה על ההוא גברא שכיהן את רב יהודה בר יחזקאל בכינוי מגונה, ושמתיה רב יהודה. ההוא גברא הזמין את ריב"י לדינא קמיה דרב נחמן, ולאחרי התייעצות עם רב הונא, החליט ריב"י ללכת לדין. כשהגיע לבית רב נחמן, "אשכחיה דקעביד מעקה. אמר ליה (ריב"י לר"נ), לא סבר לה מר להא דאמר רב הונא בר אידי אמר שמואל, וכיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה. א"ל, פורתא דגונדריתא (היינו מעקה באחד הלשונות - רש"י) הוא דקא עבידנא כו".

וצריך ביאור מאי קא קשיא ליה לריב"י, דהרי רב נחמן לא היה בפני שלשה, ורק ריב"י ובר דיניה נכחו שם בשעה ההיא.

ואולי י"ל בזה ע"פ המסופר בהמשך הגמ', שבשלב מסויים לאחר שהכניס רב נחמן את ריב"י ובר דיניה לביתו, אמר רב נחמן "תיתי דונג (תבוא בתי שכך שמה - רש"י) תשקין כו". וכן אח"כ אמר ר"נ "נשדר ליה מר שלמא לילתא (שם אשתו - רש"י). א"ל (ריב"י), הכי אמר שמואל קול באשה ערוה. (אמר ליה רב נחמן - רש"י) אפשר (לשלוח לה שאילת שלום - רש"י) ע"י שליח כו". ומכ"ז משמע שהיה לרב נחמן עוד מישהו בביתו שבפשטות היה שמשו,

והוא זה שקרא לדונג שתשקה, ועליו התכוון רב נחמן באמרו שאפשר לשלוח שלום לילתא "ע"י שליח". וכשנצרך את ריב"י ובר דיניה, הרי כאן שלשה. ודו"ק.

עוד העירני ח"א, דמאחר והמעקה עשויה על גבי הבית, נמצא שהיה עושה מלאכה בפני רבים.

ועוד י"ל עפמ"ש רש"י (ד"ה אסור) בטעם האיסור שעשיית מלאכה בפני שלשה: "שגנאי הוא ושללות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו". וא"כ זיל בתר טעמא גם כשאין שלשה.



בדיבורו עבד מעשה' לפי רב - לשיטת הרמב"ם

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד בישיבה שע"י הציון הק'

איתא בתמורה (דף ג.): אמר רב יהודה אמר רב כל לא תעשה בתורה עשה בה מעשה חייב לא עשה בה מעשה פטור. וכלל הוא דלאו שאין בו מעשה פטור והרי מימר דלאו שאין בו מעשה הוא ולקי דתנן לא שהוא רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים? אמר לך רב הא מני רבי יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו.

והקשו התוספות (סד"ה והרי) 'ואם תאמר כי פריך הכא והרי מימר דלאו שאין בו מעשה לימא בדבוריה איתעביד מעשה כדאמר לקמן'?

וקושייתם היא מדברי רבי יוחנן (לקמן בע"ב) על המימרא (החולקת על רב) "כל לא תעשה שבתורה עשה בו מעשה לוקה לא עשה בו מעשה פטור חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם" - "א"ל רבי יוחנן לתנא לא תתני ומימר משום דבדיבורו עשה מעשה", והיינו דמימר נחשב לאו שיש בו מעשה מפני שעל ידי דיבורו נעשה מעשה שהבהמה מתקדשת. וכמו כן יכול לתרץ רב את המשנה שאומרת שלוקה על מימר - מפני שהוא לאו שיש בו מעשה?

ותירצו: 'וי"ל דאה"נ הוי מצי לתרוצי לה אלא דשפיר שני'.

ויש לומר דלשיטת הרמב"ם מתורצת הקושיא היטב, ורב הוכרח לומר שהמשנה סוברת כרבי יהודה דלוקה על לאו שאין בו מעשה - על פי מה שהסביר שיטתו בשו"ת עמודי אור (סימן ס"א אותיות ב-ו):

גם הרמב"ם סבירא ליה מהכלל ד'בדיבורו עשה מעשה' שאמר רבי יוחנן, אף שהביא כלשונה את המימרא ד'חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם' ולא השמיט מימר - לפי

שהרמב"ם פוסק שלוקה גם במקרה שהבהמה אינה קדושה, כשהמירו שותפין או הציבור, שבמקרה כזה הלאו הוא באמת לאו שאין בו מעשה כי אפילו בדיבורו לא איתעביד מעשה.

ומה שרבי יוחנן עצמו כן השמיט את 'מימר' מצד זה שבדיבורו עשה מעשה, זהו לפי דהא דלוקין כשהמירו שותפין או הציבור תליא במחלוקת אביי ורבא (לקמן דף ד:). אי 'כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד מהני או לא מהני', כי לשיטת אביי ד'מהני, דאי לא מהני אמאי לקי' אי אפשר לומר שלוקין ציבור ושותפין כשהבהמה אינה קדושה (כי כשלא מהני אמאי לקי) ולשיטתו חייבים לומר שהמיעוט דציבור ושותפין אינו רק מדין קדושת התמורה אלא גם מעצם הלאו, מה שאין כן לפי רבא שפיר יש לומר שהמיעוט הוא רק מדין הקדושה 'והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא' (כדברי רבא בנוגע לכל לאו שבתורה).

והואיל ומוכח שרבי יוחנן (ורבי יהודה שהוא גם אחד ממשמיעי המימרא ד'חוץ מנשבע וכו') (סובר(ים) כאביי (עיי' בשו"ת עמודי אור שם ההוכחה לזה) - מובן שלשיטתו כל מקרה של תמורה הוא לאו שיש בו מעשה מצד זה ש'בדיבורו עשה מעשה' ולכן אמר שיש להשמיט את 'מימר' ממימרא זו.

אבל הרמב"ם שפוסק כרבא שפיר הביא את המימרא כלשונה, אף דסבירא ליה מהכלל של רבי יוחנן ד'בדיבורו עשה מעשה' מחשיב את הלאו ללאו שיש בו מעשה.

ועל פי כל זה מתורצת בפשטות - לשיטת הרמב"ם - קושיית התוספות, ונאמר דרב סבירא ליה כרבא ולא כאביי, וממילא גם הא דבדיבורו עשה מעשה לא מספיק לבאר כיצד המשנה אמרה שכל ממיר לוקה - דלשיטת רבא (ורב) זה כולל גם ציבור ושותפין -

ועל כרחו אמר שהמשנה אזלא בשיטת רבי יהודה דלאו שאין בו מעשה - שותפין וציבור שהמירו שהבהמה אינה קדושה - לוקין עליו.

ועל פי זה יומתק גם לשון הגמרא 'אמר לך רב הא מני רבי יהודה היא' - שרומזת בזה שדווקא הוא לשיטתו הוכרח לומר כן.



דיוק בחידוש הראגאטשאווער במצוות תפילין

הנ"ל

ידוע חידושו של הראגאטשאווער (בכמה מקומות. הובא ונתבאר בלקוטי שיחות חל"ט שיחה ב' לפרשת ואתחנן, סעיף ד') בגדר מצוות תפילין של יד ושל ראש - בתפילין של יד המצווה היא מעשה הקשירה, ובשל ראש מה שיהא מונח על הראש. ובנוסף ישנו פרט בתפילין של יד שמצוותן במה שהן מונחות, בתור פרט במצוות תפילין של ראש לצורך הא ד"כל זמן שבין עיניך יהו שתיים".

ובאחד המקומות (הלכות תפילין פ"ד ה"ד. הובא בלקו"ש שם במוסגר בסוף הסעיף) מבאר על פי זה את דברי התוספות (מנחות לו. ד"ה סח) שדווקא הסח בין תפילין של יד לשל ראש צריך לחזור ולברך ולא השוחט עופות וסח בינתיים - לפי שהתפילין דשל יד ושל ראש "מצוה אחת הן" - והא בגמרא (מנחות מד.) מפורש שהן שתי מצוות?

ומתוך הצפנת פענח על פי הנ"ל, שמצד עצם גדרן הן אכן שתי מצוות, ובזה קאי הש"ס. ואילו התוספות מדברים מצד הא דתפילין של יד הן פרט בתפילין של ראש לצורך "כל זמן שבין עיניך יהו שתיים", כנ"ל.

ונראה להוסיף ולומר שהראגאטשאווער לא בא רק לתרץ את דברי התוספות מהסתירה לגמרא המפורשת, אלא גם להוסיף בהם ביאור -

דלכאורה אף על פי שמצינו דיש בתפילין פרט שבו הן מצווה אחת, מניין נהירא להתוספות דלגבי עניין "סח בין תפילה לתפילה" פרט זה הוא הוא הקובע, ולא הפרט והגדר (המרקזי יותר) שבו הן שתי מצוות?

והדברים מתבארים על פי פירושו של הראגאטשאווער, כי לפני כן (בהלכות תפילין שם. הובא בשיחה בשולי הגיליון להערה 28) מבאר לגבי נוסח ברכת תפילין - "גם בשל יד מברך להניח בקמץ ולא בפתח משום דזה גורם לשל ראש שיהיה מונח משום דכל שבין עיניך יהא שנים".

הרי לנו ברור שלעניין הברכה נוגע דווקא מה שהתפילין של יד הן פרט וגורמות "להניח" את התפילין של ראש.

ולפיכך לגבי הא ד"סח בין תפילה לתפילה" והפסיק בין הברכה דשל יד להנחת התפילין של ראש - מכריע הפרט שבו "מצווה אחת הן" ולא המפורש בגמרא שהן שתי מצוות.



הייתה אוכלת ראשונה ראשונה אינה מקודשת עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה

הת' חנן טייכטל

ר"מ בשיבת תות"ל

איסטרא - מוסקבא, רוסיא

א.

מתני' מ"ו, א: "האומר לאשה התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו אם יש באחת מהן שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת. בזו ובזו ובזו אם יש שוה פרוטה בכולן מקודשת ואם לאו אינה מקודשת. הייתה אוכלת ראשונה ראשונה אינה מקודשת עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה".

והנה בגמ' מקשינן על מה הולכים דברי המשנה "הייתה אוכלת ראשונה ראשונה וכו'", אי אמרי' דקאי על הרישא - קשה, דמאי איריא אוכלת אפילו מנחת נמי. ואם נימא דקאי על הסיפא - ג"כ קשה, שמהלשון "עד שיהא באחת מהן" משמע אפילו בראשונה, ומאחר וכבר אכלה את הראשונה היא נחשבת כמלוה לגבה, וקי"ל דהמקדש במלוה אינה מקודשת.

ומדברי הגמ' משמע שהקושי בדברי המשנה הוא רק להמ"ד דהמקדש במלוה אינה מקודשת, אך להמ"ד שהמקדש במלוה מקודשת - אין כל קושיא. ולכאורה אינו מובן, דהרי למ"ד שהמקדש במלוה מקודשת ג"כ קשה, מדוע אומרת המשנה עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה, דמאחר ויכולה להתקדש במלוה למה שלא תתקדש בכל התמרים ביחד אם יש בכולם שוה פרוטה ולא באחד מהן לבד? וכן הקשו המהרש"ל והמהרש"א⁴⁴.

[והמהרש"א תירץ דאכן הגמ' ידעה דמשנה זו אינה כפי מ"ד זה, אלא כהמ"ד דאינה מקודשת במלוה וע"כ שאלה ג"כ רק על מ"ד זה שהמשנה קאי כוותי' איך יסביר את המשנה - עיין בארוכה בדבריו. (וכן עיי' בדברי המהרש"ל מה שתי' והקשה על דבריו המהרש"א עיי"ש). וע"פ הביאור דלקמן נוכל לבאר דגם להמ"ד המקדש במלוה מקודשת אתי שפיר מתני'].

ב.

והנה על קושיית הגמ' תירצו רב ושמואל דבאמת הבבא האחרונה במשנה קאי על הרישא, ולא מבעיא מנחת אלא אפילו אוכלת דהו"א שתתקדש בפחות משהו פרוטה - וקמ"ל דבעי פרוטה באחת מהן.

אך רבי אמי תירץ דלעולם אסיפא קאי, ומאי עד שיהא באחד מהן - עד שיהא באחרונה.

44) ומה שלא הקשו בפשיטות גם לדעת שמואל הסובר דמעות בעלמא מתנה שגם כן אינו מובן מדוע צריך שיהא פרוטה באחד מהן - אפ"ל כתירוצי הריטב"א על שאלה זו לקמן בדף מז, כי מ"מ קשיא לרב הסובר דמעות חוזרין. ולפ"ז גם א"ש קושיית הגמ' על אף שלשמואל אין זה מלוה ומה הקושיא והא מלוה היא. [ועוד נראה לומר דעדיין לא אתינן לדבר על מחלוקת זו ודוחוק].

ועל דברי רבי אמי אמר רבא דשמע מינה תלת, ואחד מהם דס"ל שהמקדש במלוה אינה מקודשת.

ועל זה פירש רש"י, דהשמע מינה הוא "מדקביל הכ אתקפתא דפרכינן לעיל הוא מלוה היא ואיזיקק לשנויי עלה מאי באחת באחרונה קאמר אלמא ס"ל שאינה מקודשת".

והקשו באחרונים (עצמות יוסף וכן בחידושי המקנה) דלכאורה אינו מובן מדוע הוצרך רש"י לפרש שהשמע מינה הוא ממה שקיבל רב אמי את האתקפתא ולא ביאר שכן משמע מדבריו עצמו בפשטות, שזה שצריך שיהיה באחרונה שוה פרוטה ולא מספיק שיהיה בקמייתא – ע"כ דס"ל דהמקדש במלוה אינה מקודשת! ומדוע הוצרך להאריך שהראי' היא מזה שקיבל את האתקפתא (ועיי' שם מה שתירצו).

ולחוסף, דלכאורה רב ושמואל עצמם גם קיבלו את האתקפתא והוצרכו לבאר באופן שונה בגלל הקושיא, אלא שהם ביארו את המשנה באופן שאין ראי' לא לכאן ולא לכאן (דהיינו כשום מ"ד מה הדין בהמקדש במלוה), משא"כ רבי אמי – איך שהוא הסביר את המשנה מזה הראי' שס"ל שהמקדש במלוה אינה מקודשת. וא"כ עוד יותר אינו מובן מה הפירוש בדברי רש"י שהראי' הוא ממה שקיבל רבי אמי את האתקפתא. דלכאורה עיקר הראי' הוא מביאורו במשנה ולא מעצם "קבלת האתקפתא".

ג.

והנה בתוד"ה ואפילו בקמייתא הקשו התוס', דמאי שנא המקרה דקדשה בכל התמרים והייתה אוכלת ראשונה ראשונה דהכא שאם אכלה הרי מה שאכלה נחשב מלוה – למקרה של האומר התקדשי לאחר ל' יום דאפילו נתאכלו המעות מקודשת ולא אמרינן שהמעות הם מלוה? ותיצו דצריך לחלק שכאן לא נגמר המסירה משא"כ שם שנגמר הדיבור.

ולכאורה מה שביארו התוס' בקושיית הגמרא הוא בין לרב ושמואל, ובין לרבי אמי. שהרי ממה שהגמרא מקשה בפשיטות "ואפילו בקמייתא והא מלוה היא" ומשום כך הוצרכו לתרץ שאינו כן ולהעמיד המשנה באופן אחר – ע"כ דהקושיא היא לכולי עלמא, וכמו"כ מה שביארו התוס' בקושיית הגמ' הוא לכו"ע – דכולם (בין רב ושמואל ובין רבי אמי) ס"ל שאין לדמות המקרה דהכא להמקרה דהאומר התקדשי לי לאחר ל' יום.

אמנם בתוד"ה שמע מינה בעמוד ב, מבארים התוס' דלרב ושמואל הא דלא העמידו את המשנה דהייתה אוכלת אסיפא כרבי אמי – הוא משום דלדעתם אם קדשה בכל התמרים והייתה אוכלת ראשונה ראשונה הוא ממש כמו האומר התקדשי לאחר ל' יום. דעל אף שכאן לא נגמר הדיבור והמסירה מ"מ מאחר ובתורת קידושין אתי לידה היא יכולה להתקדש אף בקמייתא ואף בכל התמרים יחד, וע"כ הוכרחו לפרש דקאי על הרישא.

ולכאורה דברי התוס' סותרים זה לזה. שהרי לעיל ביארו שקושיית הגמרא היא דלא ייתכן להעמיד בסיפא כי הוי מלוה והמקרה כאן אינו דומה להתקדשי לאחר ל' יום. ועתה כותבים התוס' שרב ושמואל לא העמידו בסיפא כרבי אמי מסיבה הפוכה ממש, דאם קאי על הסיפא הייתה אמורה להיות מקודשת אפילו בקמייתא כמו שהאומר התקדשי לאחר ל' יום. והדברים

ד.

ונראה לומר הביאור בכהנ"ל, על פי מה שכתב הריטב"א בתחילת הסוגיא. וז"ל הריטב"א בביאור קושית הגמרא אלא אסיפא: "אלא אסיפא דקתני כללא בזו ובזו ובזו, ומאי עד שיהא בא' מהן – בכל אחד ואחד מהן, דאע"ג דכייליניהו לכלהו כחדא דעתו לקדשה באיזו מהם ששוה פרוטה דלא גמרי קידושין עד דמטו כולהו לידה...".

וכלומר, שחזינו בדברי הריטב"א שלמד בדברי המשנה "הייתה אוכלת ראשונה ראשונה אינה מקודשת עד שיהא באחד מהן", שאין הכוונה רק מצד הדין – שמאחר ואוכלת על כן צריך שיהא באחד מהן שוה פרוטה, אלא כן הוא גם מצד הסברא – שדעתו לקדשה באיזו מהן שיהא שוה פרוטה, (אלא שאין הקידושין חלין עד שתקבל הכל – דלזה מהני מה שכלל הכל יחד). ולכאורה הביאור בזה, לדברי הריטב"א במקרה שקידשה בכל התמרים ביחד, דעת המקדש לעשות מעין תנאי, שאם לא תאכלם – היא מתקדשת בכולם יחד, אבל אם היא תאכל – מאחר ויש כאלו שאינם בעין ויש כאלו שבעין שוב אינו מעונין לקדשה בהכל יחד אלא בכל אחד בפ"ע.

ולכאורה מה שהכריח להריטב"א לבאר כן, הוא כדי שלא תקשה הקושיא הראשונה דלעיל, מדוע להמ"ד המקדש במלוה מקודשת אתי שפיר דברי המשנה, והרי גם לשיטתם קשה מדוע צריך שיהא בכל אחד מהן שו"פ?

וע"כ ביאר הריטב"א שבקושיא סברה הגמ' שבאמת כן היה בדעת המקדש – שאם תאכלם היא תתקדש בכל אחד לעצמו ולא בהכל ביחד, ועל כן לא קשה מדוע צריך שיהא באחד מהן שוה פרוטה – מאחר וזה ה' בדעתו של המקדש. ומשום זה שאלה הגמ' רק למ"ד שהמקדש במלוה אינה מקודשת⁴⁶. (וכן ביארו בהערות על הריטב"א הוצאת מו"ק).

ה.

ועפ"ז נראה לבאר מדוע הוצרך רש"י לפרש דהשמע מינה הוא מ"דקביל אתקפתא. דהנה, לפי סברא זו של הריטב"א שהמקדש מכין לקדשה בכל אחד בנפרד מאחר ולא כל התמרים בעין – היה אפשר לבאר שגם לאחר תשובתו של רבי אמי ש"עד שיהא באחת מהן" היינו באחרונה, עדיין אין רא' דס"ל שהמקדש במלוה אינה מקודשת. והיינו משום שאפשר לומר שכמו שישנה סברא לומר שדעתו של המקדש לקדשה בכל אחד בנפרד מאחר והיא אוכלת, כמו"כ מסתבר שדעתו לקדשה דוקא עם מה שאינה אוכלת מאחר ותמרה זו עדיין בעין, ומסתבר שרוצה לקדשה במה שעדיין בעין (על אף שמצד הדין יכול לקדשה במה

45) ולהעיר שאכן הרשב"א ביאר שרבי אמי חולק על רב ושמואל בזה שלדעתו אין לדמות בין כאן להתקדשי לאחר ל' יום, מאחר וכאן לא נגמר הדיבור משא"כ לרב ושמואל לא שנא. אמנם התוס' ביאור כן כבר בקושית הגמ' שלא יתכן לדמות הכא להתם כי פה לא נגמר הדיבור, ומשמע שחילוק זה הוא לכו"ע.

46) ומתורץ בזה גם השאלה דלעיל הערה 1. וצ"ע מדוע לא תירץ כן להלן.

שאכלה כי המקדש במלוה מקודשת).

[ויתירה מזו, סברא זו היא לכאורה חזקה יותר מאשר לומר שכשאוכלת רוצה לקדשה בכל אחד בנפרד – גם במה שהיא אכלה לבד, שהרי עדיפא ל' לקדשה במה שבעין מאשר מה שהיא אוכלת]⁴⁷.

וא"כ גם להמ"ד המקדש במלוה מקודשת – מ"מ היא מתקדשת דוקא באחרונה, במה שלא אכלה! ולפ"ז אין שום ראי' מדברי רבי אמי עצמם שס"ל דהמקדש במלוה אינה מקודשת.

וע"כ ביאר רש"י שהראי' מרבי אמי היא מכך שתירץ כן משום קושית הגמ' "והוא מלוה היא", שמזה משמע שמה שבעין שיהא באחרונה שוה פרוטה הוא לא מצד הסברא שכן היה בדעת המקדש אלא כדי שלא יהא מלוה, וזוהי הסיבה שבאחרונה דוקא מקודשת, ומזה מוכח שכן היא שיטת רבי אמי.

ובסגנון אחר: אפשר לבאר את דברי המשנה "עד שיהא באחרונה שו"פ" בשני אופנים: א. מצד הדין, שלא יהא מקדש במלוה. ב. מצד הסברא שכן דעתו של מקדש. ומזה שרבי אמי ביאר כך את המשנה כהמשך לשאלה "והא מלוה היא" – משמע שס"ל כהאופן הראשון.

ו.

והנה לפי כל זה נ"ל שדברי הריטב"א מוכרחים רק בקושיא של הגמ', כשהעמדנו הבבא דהייתה אוכלת בסיפא, דאז כדי שלא יהיה מזה קושיא על המ"ד שהמקדש במלוה מקודשת על כן מוכרח לומר סברת הריטב"א. אבל לפי תשובתם של רב ושמואל שלא קאי על הסיפא, וא"כ ממ"נ אין קושיא על מ"ד זה, וכן לפי רבי אמי שעל אף שקאי על הסיפא מ"מ ס"ל כמ"ד שהמקדש במלוה אינה מקודשת – תו לא צריכים לומר סברא זו אלא אפשר לומר שתמיד דעתו לקדש בכולה.

ועפ"ז מתורצת הטיב הסתירה בדברי התוס' שהקשנו לעיל. דסיבת החילוק בדבריהם הוא שהתוס' הראשון קאי בשאלת הגמ', והתוס' השני הוא בתשובת הגמ'.

והביאור: התוס' הראשון קאי בשאלת גמ', שאז סוברת הגמ' (ע"פ הריטב"א) שבדעת המקדש לקדשה בכולם רק אם אינה אוכלת אבל אם היא אוכלת ה"ה מקדשה רק באחד מהן. ולפי זה מובן הטיב מדוע כתבו התוס' שהכא אינו דומה להתקדשי לאחר ל' יום, שהרי שם בודאי שכוונתו לקדשה בהכל, ולכן אינו נחשב מלוה כלל. משא"כ כאן על אף שמקדשה דוקא לאחר שמקבלת הכל – מ"מ מקדשה רק באחד, ועל כן מסתבר לחלק שכל זמן שלא נגמר הדיבור ולא הוברר באיזה מהן התקדשה – כל מה שאכלה הוא בגדר מלוה, כי כל מה שאוכלת חוץ מאחד אינו מקדשה, והאחד הזה עדיין לא הוברר.

משא"כ בעמוד ב' מאחר וקאי בתירוץ הגמ', אזי לכו"ע לא צריכים יותר לסברא זו,

(47) וכסברא זו מצינו שביארו באחרונים (עיין באבני מילואים בארוכה ובנו"כ הטור ושו"ע ואכ"מ) בנוגע לדיעה שהאשה המתקדשת בפרוטה ומלוה דעתה על הפרוטה. ואפ"ל דע"פ סברת הריטב"א כאן – כן הוא גם מצד המקדש ולא רק מצד האשה.

והמקדש בכולם תמיד דעתו לקדשה בהכל בין אכלה בין לא אכלה. ולפ"ז תו אין סיבה לחלק בין כאן להתם, שהרי גם כאן מקדשה בכולם ואף שלא נגמר הדיבור סו"ס הוא נותן הכל לשם קידושין והיא הולכת להתקדש בהכל, ולכן זה לא נחשב מלוח.



חסידות

מחשבה בתרומה - ביאור מ"ש בלקוטי לוי יצחק

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ ביישיבה

בלקוטי לוי יצחק בהאגרת מיא טבת תרצ"ד כתב כ"ק הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל נ"ע "ואפילו לדעת רש"י שנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר, ג"כ יש לספק ולומר שזה די רק לענין שיהא מותר לאכול בצד אחר שהצד האחר יצא מטבל ונחשב כחולין, מפני שהתורה אמרה ונחשב שבמח' בלבד די לענין החלק הנשאר שיהא נחשב כחולין שכבר תרמו ממנו, אבל החלק שנתן בו עיניו שיהא תרומה (אם שהמחשבה מועלת, שדוקא הצד שנתן בו עיניו אותו צריך להפריש לתרומה, אך) אינו קדוש עדיין בקדושת תרומה כ"ז שלא הפרישו, שיהא חייבין עליו זר האוכלו וכדומה".

והנה פי' דבריו לכאורה, דההפרשה במחשבה אינה מועלת לענין חלות קדושת תרומה אבל מועלת בשתיים: לענין ההיתר של איסור טבל, וגם מועלת שיתחייב להפריש במעשה דוקא מה שהפריש במחשבה. ובפשטות מיתלי תלי בהדדי, דע"י שההפרשה במחשבה פועל שהוא יתחייב להפריש דוקא צד זה לתרומה, סגי בזה להתירו מטבל. והיינו דלא בעינן חלות קדושת תרומה כדי להתיר הטבל מאיסורו אלא סגי בזה לחוד דההפרשה במחשבה מחייבו להפריש צד זה להתיר הטבל.

וזה דומה לפעולת המחשבה בקדשים שמבאר בהמשך האגרת (וכן לעיל ע' שא), שהמחשבה להקדיש מועלת רק לחייבו להקדיש אבל ליכא שום חלות קדשים ע"ז, ועד"ז בתרומה ליכא חלות תרומה כלל רק שמתחייב להפריש מצד זה.

אמנם אם נפרש דבריו הכי, הרי מה שמתחייב להפריש מצד זה גורם היתר איסור טבל בצד האחר, אבל לא משמע הכי כלל בסגנון דבריו של הרלו"צ, שהרי כתב שההפרשה במח' פועלת ההיתר בצד אחר, ורק בסוגריים הוסיף כדבר נוסף שצריך להפריש משם התרומה, ומשמע שההיתר לא שייך לזה שמתחייב להפריש דוקא בצד זה אלא המחשבה פועלת ההיתר.

ובאמת דצ"ב בסגנון דבריו דמה רצה להוסיף במ"ש בסוגריים "אם שהמחשבה מועלת וכו'", הרי כבר ביאר היטב לפנ"ז דהמחשבה מועלת להתירו מטבל, וא"כ מדוע הוצרך להוסיף

עוד שהמח' מועלת וכו'? וע"כ שמ"ש בסוגריים הוא דבר נוסף למ"ש לפנ"ו. ויבואר לקמן.

האם חיוב להפריש התרומה מתיר איסור טבל

וגם מסברא לכאורה קשה קצת לומר שההתחייבות להפריש פועל ההיתר, דהנה מה שמתחייב להפריש בצד זה לכאורה הוא רק התחייבות הגברא לחוד להפריש, וא"כ איך פועלת להתירו מטבל, שהרי עדיין לא נשתנה כלום ע"י המחשבה בהחפצא. בשלמא במחשבה בקדשים אפשר לומר שזה רק מחייב הגברא להביאו אבל אין שום קדושה בהבהמה, אבל תרומה אינו דומה לזה, שהרי המחשבה צריך לפעול דבר נוסף להתירו מטבל ומי יימר דסגי התחייבות הגברא לחוד להתיר האיסור טבל כשלא נשתנה כלום ע"י מחשבתו בהחפצא.

אמנם זה לא קשה כ"כ דיתכן דרך התחייבות הגברא לחוד להפריש פועלת היתר, ובפרט שהרי מוכרח דהרלו"צ אזיל להשיטה דטבל הוא איסור חדש בפ"ע. דהנה ידוע מה שחקרו האחרונים בנוגע לאיסור טבל (הובא בלקו"ש חל"ח קרח א ושי"ט) אי האיסור הוא מחמת תערובת התרומה בחולין או דלמא ליכא תערובת תרומה לפני שקרא שם תרומה והוי טבל איסור חדש בפ"ע, ובצפ"נ ה' תרומות (ע' ג) כתב בדברי הרלו"צ שההפרשה במח' מועלת רק להתיר השיריים ולא לקדושת תרומה, ומבאר שזה רק אם נאמר דטבל הוא איסור בפ"ע, אבל אם נאמר דהוא מצד תערובת התרומה הרי מיד שמפריש אפי' במחשבה איכא חלות קדושת תרומה במה שהפריש.

ועפ"ז דטבל הוי איסור בפ"ע, הנה אם נאמר דגם לצד זה סיבת האיסור הוא מכיון שחייב להפריש תרומה, א"כ רק כשהפריש בפועל ונפטר מחיובו ה"ז מתיר איסור טבל. אמנם אפ"ל דטבל הוא איסור בפ"ע (וע"ד איסור ערלה) ואין סיבת האיסור חיוב התרומה, אלא אדרבא איסור טבל ניתן ע"י הפרשת התרומה. וא"כ אפ"ל דממ"ש ונחשב ילפינן דגם התחייבות הגברא להפריש מועלת להתירו מטבל.

והנה לכאורה אפשר לומר דלא ככל הנ"ל, דבאמת ההפרשה במח' פועלת רק התחייבות להפריש בצד זה, אבל מ"מ אין זה רק התחייבות הגברא לחוד, אלא דהתחייבות זו גופא פועלת בהחפצא דמישך שייך לתרומה, דמיוחד הוא חפצא זו להיות נפרש לתרומה, ולכן פועלת להתיר הטבל דאיכא כאן איזה חלות של תרומה כלפי החפצא שמועלת להתיר הטבל. וסגי בזה להתיר האיסור טבל, אפי' אם נאמר דאיסור טבל יסודו מחמת חיוב תרומה ולא איסור חדש כיון דכבר איכא התחלת חלות תרומה.

אמנם כנ"ל לא משמע הכי כלל בדברי הרלו"צ דא"כ הול"ל ע"ד שכ' בקדשים דהמחשבה מועלת לחייב להפריש (או חיוב גברא לחוד או חיוב שפועל גם על החפצא) ועי"ז נפעל ההיתר. והגם שעיקר דבריו הם לפרש מ"ש רש"י ההיתר ד"אוכל בצד אחר" ולכן הקדים ענין ההיתר, אבל כנ"ל זה שמתחייב להפריש הכניס בסוגריים כדבר נוסף, ומוכן שאין כוונתו שזה פועל ההיתר. וגם מדברי הצפ"נ שהובא לעיל מוכן שהמחשבה פועלת בהפצא להתירו מטבל, שהרי כתב דאם נאמר דאיסור טבל הוא תערובת חולין ותרומה מיד שהפריש במחשבה איכא חלות תרומה. אמנם אם נאמר דההפרשה במחשבה הוא רק התחייבות הגברא ולא נשתנה כלום בהחפצא, הרי אפילו אם טבל הוא תערובת חולין ותרומה אפ"ל דמהני המחשבה (שהוא רק התחייבות) רק להתיר אבל עדיין הוי תערובת חולין ותרומה, ורק ע"י

שמפריש במעשה איכא חלות קדושה על תרומה בפ"ע. אלא מוכרח דס"ל דמה שפועלת המחשבה להתיר הוא כיון דאיכא שם תרומה בהחפצא לענין זה, ולכן כתב דאי איכא תערובות תרומה בהחולין הרי מיד כשהפריש במח' איכא חלות קדושת תרומה.

ביאור בדא"פ דברי הרלו"צ ז"ל

ואפ"ל בביאור דבריו דבאמת מ"ש הרלו"צ לענין מח' בתרומה לא דמי לגמרי לפעולת המח' בקדשים, דבתרומה ההפרשה במחשבה פועלת על החפצא שם תרומה, אמנם לא הרי מה שמועלת להתיר לזה שמועלת לקדושת תרומה, דאיכא שם תרומה שהו"ע שלילי היינו רק לגבי זה שנפרש מהחולין, ואיכא שם תרומה שהו"ע חיובי מה שחל עליו קדושת תרומה, והמח' פועלת שם תרומה רק לגבי ענין השלילי בהתרומה שנפרש מהחולין, וההפרשה במעשה פועלת גם זה שחל בה קדושת תרומה.

בסגנון אחר, ב' פרטים בתרומה: תרומה שהוא מל' הפרשה שזה חפצא שנפרש מהחולין, דהפרשה זו גופא היא גדר החפצא דהתרומה, וחלות הקדושה בהתרומה (מל' הרמה) שאסור לזרים ומותר רק לכהנים. וחילוק עיקרי ביניהם, דשם תרומה שהוא הפרשה מהחולין, הגם שזה שם תרומה כלפי החפצא אבל ענינו רק זה שנפרש מדבר אחר, ואין כאן שינוי וחידוש או חלות בעצם החפצא מלבד ההפרשה, משא"כ חלות קדושת תרומה הוא שינוי בעצם החפצא מחולין לקדושת תרומה.

וזהו ביאור החילוק בין הפרשה במח' להפרשה במעשה, דלענין שם תרומה שנפרש מהחולין, הרי כיון שאינו מתחדש כלום בעצם החפצא רק הפרשה, בזה אמרה תורה דלא בעינן הפרשה בפועל להפריש התרומה מהחולין, וגם מה שהוא מפריש במחשבתו דצד זה חולין וצד זה תרומה הוי הפרשה מעלייתא, דמהשתא מופרש ועומד הוא. אמנם לפעול שינוי בעצם החפצא לקדושת תרומה, לא שמענו שמועלת מחשבה לענין זה.

ולכן הגם שכאן פועלת המח' שם תרומה בהחפצא ולא רק התחייבות הגברא כבמח' בקדשים, אבל סו"ס דומה הוא לקדשים בזה שאין המח' פועל שינוי או חלות בעצם החפצא, והוא משום דהמח' אינו פועל בדבר שחוץ ממנו, ובהפרשת התרומה סגי בזה שבמחשבתו הוא הוי זה מופרש לתרומה להיות הפרשה מעלייתא, ועד"ז בקדשים מתחייב רק הוא להקדישו.

ודוק היטב בלישנא דהרלו"צ, דגם המח' מועלת לגבי החפצא דתרומה להתיר, אלא שבמח' די לענין החלק הנשאר וכשהפרישו מועלת לגבי איסור אכילת זרים, ומדייק להוסיף איסור האכילה לזרים ולא הסתפק בזה שדוקא כשמפרישו במעשה חל קדושת תרומה, אלא י"ל דכונת דבריו דגם לפני זה איכא שם תרומה שנפרש מהחולין, ולא רק חיוב גברא להפרישו, דאם רק חיוב גברא הוא פשוט הוא שדוקא כשמפריש במעשה איכא חלות (קדושה) בהחפצא, אלא שבאמת איכא גם שם תרומה כלפי החפצא גם במח', אלא שמ"מ אין זה שינוי בעצם החפצא, דשינוי בעצם החפצא הוא רק בחלות קדושת תרומה, מכיון שגדר הקדושת תרומה הוא זה גופא שאינו רק ענין שלילי שנפרש מהחולין אלא זה דאיכא שינוי וחלות קדושה בחפצא זו לאסרו לזרים.

ביאור בדא"פ בדברי הרלוי"צ ז"ל בסוגריים

ועפ"ז מ"ש בסוגריים דבר נוסף שהמח' מועלת שצריך להפריש תרומה במעשה בצד זה, אין זה שייך להיתר איסור טבל, אלא שבנוסף להתירו מטבל מועלת המח' ג"כ לגבי קדושת התרומה, דהגם שאינה מועלת לחלות קדושת תרומה אבל מועלת עכ"פ לחייבו להפריש במעשה ולהחיל קדושת תרומה בצד זה, אבל אינו קדוש עדיין בקדושת תרומה.

ומובן היטב המשך דבריו, דזה שהמחשבה מועלת להתירו מטבל הוא מילתא אחריתי לגמרי מקדושת תרומה, דהיתר איסור טבל לאו מיתלי תלי כלל בקדושת תרומה, דשם ההפרשה של התרומה הוא בשלימות גם ע"י ההפרשה במח' לחוד. ותרי מילי נינהו. אבל מ"מ מוסיף שאכן מועלת המח' גם לגבי קדושת התרומה, אבל רק לחייבו להפריש ולא לענין חלות קדושת תרומה.

אמנם צ"ב מהו ההכרח להוסיף פרט זה? והנה לכאורה הסברת הענין הוא, דאם היות דתרי מילי נינהו שם ההפרשה דהתרומה וחלות קדושת תרומה, מ"מ שם הפרשת התרומה הוא שמכריחו להחיל קדושת התרומה דוקא בצד זה שנפרש מהחולין ולא במקום אחר. ובסגנון אחר, שלב הא' שנשלל מהחולין הוא ההקדמה לשלב הב' חלות קדושת תרומה בצד זה.

ונראה לומר, דההכרח להוסיף זה, הוא מתוך עצם הסוגיא בקידושין מא, דהנה סוגיית הגמ' הוא בהילפותא לדין שליחות, וקאמר הגמ' דנכתוב רחמנא שליחות בתרומה ונילף גירושין וקידושין מיני', "איכא למיפרך שכן ישנה במחשבה". והנה לכא' הא פשיטא דשליחות בתרומה מועלת הן לענין הפרשת התרומה להתירו מטבל והן לענין חלות קדושת תרומה, וא"כ לפי' הרלוי"צ בדברי רש"י שבתרומה מועלת המח' רק להיתר הטבל ד"אוכל בצד זה", אבל אין המח' מועלת לענין קדושת תרומה הרי אין זה פירכא על הא דמועלת שליחות לגבי קדושת תרומה, ועדיין נילף מזה דין שליחות?

ובפשטות אפ"ל דסו"ס חזינן דמועלת מח' לענין תרומה, וסגי בזה לומר דזה גורם דין שליחות הן לגבי היתר איסור טבל והן לגבי קדושת התרומה. אמנם הרי נת' דלביאור הרלוי"צ תרי מילי נינהו, ולא שייך קדושת תרומה להיתר איסור טבל, שהרי זהו כל חידושו, דלא נימא דקדושת התרומה הוא שלימות בהפרשת התרומה ובלא זה חסר בשם התרומה לענין להתירו מטבל, דאינו כן, דהפרשת התרומה להתירו מטבל לחוד וקדושת תרומה לחוד. וא"כ איך מהני הפירכא דישנה במחשבה לגבי היתר איסור טבל לענין דין השליחות בחלות קדושת תרומה?

וי"ל שלכן הוסיף הרלוי"צ דמועלת המח' גם לגבי קדושת התרומה דאם היות שאין המח' מועלת לחלות קדושת תרומה אבל מועלת לחייבו להפריש ולהחיל קדושת תרומה. ודי בזה ששייך הפירכא גם לגבי קדושת התרומה.

והנה לכא' נמצא דפי' הרלוי"צ מדויק מאד ברש"י שנקט דמהני המח' ש"אוכל בצד זה" ולא כתב דחל קדושת תרומה. אמנם חזינן בלשונו שכ' "יש לספק ולומר" שחידוש הוא לפרש כן ברש"י. ובפשטות טעמא דמילתא כיון דחידוש הוא לומר דרש"י נקט כן בדבריו לדיוקא להוציא קדושת תרומה, ובפשטות כ' רש"י ההיתר וה"ה דמועלת מח' לגבי קדושת התרומה.

ולהנ"ל נמצא דעוד דוחק איכא בפירושו, דחסר בדברי רש"י איך מהני האי פירכא גם לגבי

דין שליוחות בקדושת תרומה, דרש"י ביאר רק הפירכא לגבי ההיתר דהפרשת תרומה.

ביאור דברי רש"י לשיטת הרבי

והנה הרבי הרי מפרש שמועלת מחשבה גם לקדושת התרומה, וכמבואר גם באג"ק ח"א ע' רלט. וא"כ צ"ב מה שדייק רש"י שמועלת מח' שאוכל בצד זה, ולא כ' יתירה מזו שמועלת גם לקדושת התרומה.

וי"ל בזה, דהנה אפ"ל דחידוש שיטת הרבי בזה הוא רק זה שמועלת מח' גם לענין קדושת תרומה, אבל עצם הענין שביאר הרלו"צ דתרי מילי איכא בתרומה ההפרשה להתירו מטבל וחלות קדושת תרומה לא איירי בזה הרבי כלל, אמנם מקום לומר דטעמא דמלתא דמועלת מח' להפריש תרומה גם לחלות הקדושה הוא משום דס"ל דא"א לחלקו לתרתי, דחד מלתא הוא.

וה' אפשר לבאר זה, דהנה הצפע"נ (שהובא לעיל) כתב דאם גדר איסור טבל הוא תערוכות חולין ותרומה פשוט דחלות קדושת תרומה הוא מיד כשמפרישו, ולא שייך לחלק הפרשת תרומה לתרתי. ולכא' זהו יסוד שיטת הרבי דצריך לומר דהמח' מועלת גם לקדושת תרומה.

אמנם אם כי כן הוא בצפע"נ, אבל אין זה הסבר שיטת הרבי. דבאג"ק שם מביא ענין זה דתרומה כדוגמא לזה שהמחשבה פועלת מחוץ להאדם, וא"כ מוכח דס"ל דהמח' פועלת ומחדשת קדושת התרומה. אבל י"ל באופן אחר, דלעיל נתבאר בביאור דברי הרלו"צ דהפרשת התרומה הוא בשלימות בלי חלות קדושת התרומה, והיינו משום שההפרשה נשלם בזו שבמציאות הוא מופרש מהחולין, בין שנפרש בפועל או ע"י מחשבה, וא"כ אין הקדושה מוסיף כלום בהמציאות שנפרש.

אבל י"ל בביאור שיטת הרבי, ששלימות הפרשת התרומה הוא לא בזה לחוד דמופרש במציאות מהחולין אלא בזה שחל עליו קדושת תרומה, דהפרשה לגמרי הוא כשהוא מופרש בסוג אחר לגמרי מהחולין מצד קדושת התרומה, ולכן לולי חלות קדושת תרומה א"א להתיר איסור טבל כיון שעדיין לא נשלם הפרשת התרומה. וא"כ מכיון שזה עכ"פ מוכרחים לומר דמועלת המח' להתירו מטבל, ע"כ שנכלל בזה גם דמועלת מח' לחלות קדושת תרומה, דרק עי"ז הוא שלימות ההפרשה להתירו מטבל.

וא"כ הגם דנקט רש"י ההיתר דאוכל בצד זה דע"ז קאי קרא דונחשב וכמ"ש הרלו"צ, אבל מ"מ מוכרח ממילא לומר דנתחדש בזה דמועלת מח' לקדושת תרומה. ולא פירשו רש"י להדיא, דמובן הוא דאין ההפרשה בשלימות בלי חלות קדושת תרומה, וא"כ מובן דגם חלות קדושת תרומה בכלל מ"ש דמועלת להתיר אוכל בצד זה.



מאמר ד"ה א-ל הוי' ויאר לנו עזר"ת

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

בספר המאמרים עזר"ת, בין המאמר דש"פ תולדות (ער"ח כסלו) לש"פ ויצא, בא מאמר המתחיל 'א-ל הוי' ויאר לנו', ובמפתח איתא שמאמר זה 'לא נאמר'.

ולא נתפרש ענינו של מאמר זה ולכבוד מה נכתב בזמן זה דוקא [סיום המאמר מדבר בענין ההארה שמאירה במועדים, ובענין 'אסרו חג' שהוא המשך של חגג – שע"ז נאמר הפסוק 'א-ל הוי' ויאר לנו אסרו חג וגו' – אבל לפי זה לכאורה היה צריך להיכתב בזמן השייך למועדים ולא בסוף חודש מרחשון].

ואולי יש לתת השערה בדרך אפשר בזה, דהנה מיד לאחר מאמר זה בא מאמר קצר נוסף, שגם הוא 'לא נאמר', והוא ביאור על התחלת מזמור נ"ז שבתהלים.

וכתב כ"ק אדמו"ר במפתח שבתחילת הספר:

"להעיר, אשר כ' מ"ח שנה זו – תרע"ז – התחילה שנת הנ"ז לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע".

והיינו, שהביאור בתחילת מזמור נ"ז שבתהלים שייך לזה שאז נכנס כ"ק אדמו"ר מהורש"ב לשנתו הנ"ז והחל לומר קאפיטל נ"ז שבתהלים.

ומעתה יתכן שגם המאמר שלפניו שייך הוא לתחילת שנת הנ"ז – ע"פ המבואר בכמה מקומות ש'א-ל הוי'" בגימטריא נ"ז, ומתאים שלכבוד שנת הנ"ז נכתב מאמר על הפסוק 'א-ל הוי' ויאר לנו'. וק"ל.

*

ומענין לענין באותו ענין:

בסיום המאמר שם מדבר בענין השייכות דשם 'א-ל' להמועדים, וז"ל: "שם א-ל, בחי' חסד א-ל כל היום, מאיר לנו ברגל שהיא שמחה שאין לה גבול כו'".

וכן מבואר בכ"מ.

ויש להעיר בדרך אפשר, ש'פרשת המועדות' שבה מפורטים כל עניני הרגלים והמועדים היא בפרשת אמור;

וכשנמנה את סדרות התורה לפי סדרן (ראה שיחת ש"פ משפטים תשמ"ט בתחילתה), נמצא שפרשת אמור היא הסדרה ה"א שבתורה – כמנין 'א-ל'.

ואם שגיתי ה' יכפר.



ב' הביאורים בטעם 'אני ולא מלאך' בתורת רבותינו נשיאינו

הרב שניאור זלמן בריכטא

ירושלים ת"ו

א.

כתוב בתורה בחומש שמות בנוגע למכת בכורות (יב, יב): "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים אני ה'".

רש"י פירש את המילים 'אעשה שפטים אני ה': "אני בעצמי ולא על ידי שליח".

בנוסח ההגדה של פסח מובא הפירוש דתורה שבעל פה על פסוק זה בהרחבה: "ועברתי בארץ מצרים – אני ולא מלאך. והכיתי כל בכור בארץ מצרים – אני ולא שרף. ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים – אני ולא השליח. אני ה' – אני הוא ולא אחר".

רבי שבתי מראשקוב ביאר בסיודורו (בסדר ההגדה) מדוע אכן הוצרך הקב"ה לרדת בעצמו למצרים להכות את הבכורות ולא שלח לשם מלאך: "טומאת מצרים הייתה כל כך חזקה שאם היה יורד מלאך היה ח"ו נשקע תוך הקליפה, כי טומאה הייתה חזקה שם ביותר".

ב.

בספר תורת חיים לכ"ק אדמו"ר האמצעי (שמות חלק א נג, ב) מובאת הנחה ממאמר ד"ה 'ערבים עלי דברי סופרים' שאמר אביו כ"ק אדמו"ר הזקן בשבת חוה"מ פסח בשנת תקנ"ח⁴⁸, ושם ביאר אדמו"ר הזקן את הסיבה ש'אני ולא מלאך' כפי שביאר הר"ש מראשקוב: "אני ולא מלאך, שאיזה מלאך שיהיה, אפילו מהמלאכים עליונים דעולם הבריאה או מהארת כלים דאצילות – מאחר שנמשך בהשתלשלות, לא הייתה הקליפה מתבטלת בהתגלותו. תאוות הניאוף דמצרים, אף שמאוד מגושם הוא לגבי השגת מיכאל וכדומה, עם כל זה יחשיכנו קצת".

וכן מובא במאמר ד"ה שמע ישראל שנאמר בליל שישי פרשת חיי שרה תקס"ו (מאמרי אדה"ז תקס"ו חלק א' עמוד סד): "אני ולא מלאך, מפני שמצרים הייתה ערוות הארץ שהיו שטופי זימה, לזאת מצד ריבוי וגדלות הטומאה לא היה למלאך הקדושה באפשרי לירד לשם זולתי הקב"ה בכבודו ובעצמו".

והנה, במאמר ד"ה 'להבין מפני מה נשתנה יו"ט דפסח' שנאמר ביום א' דפסח תקע"א (לקוטי תורה צו טז, א'⁴⁹) מביא אדמו"ר הזקן את הביאור הנ"ל אך דוחה אותו מכוח המסופר בספר מלכים שכאשר סנחריב מלך אשור עלה לירושלים להילחם עם המלך חזקיהו שלח הקב"ה מלאך שיהרוג את מנחם אשור, כמו שכתוב (שם ב, יט, לה) "ויצא מלאך ה' ויך במחנה

(48) כפי שמובא ברשימת הכתבי יד שבסוף תורת חיים.

(49) המאמר הובא גם במאמרי אדה"ז תקע"א עמוד קמט.

אשור מאה שמונים וחמישה אלף", ואם כן רואים שבכוחו של מלאך לרדת ולפעול גם במקום טמא.

וזה לשונו של אדמו"ר הזקן במאמר שם: "מה שכתוב בספרים⁵⁰ טעם משום שהמלאך אינו יכול לירד כל כך במקום טומאה, דחוק, שהרי מחנה אשור תוכיח".

למסקנת אדמו"ר הזקן במאמר שם, הסיבה שבגינה הקב"ה לא שלח מלאך להכות את בכורי מצרים היא כי הכאת בכורי מצרים הצריכה הבחנה ודיוק רב בשביל לדעת מי בכור ומי לא, שהרי מלבד זאת שהיו בכורות זקנים שלא היה מי שיתייחס אליהם בתור בכורות, הרי שבמצרים היה קשה לזהות גם בכורות צעירים שגרו בבית יחד עם משפחתם, כיון שבמכת בכורות מתו גם כאלו שהיו בכורות לאביהם בלבד, ולכן פעמים רבות אפילו בני המשפחה לא ידעו באמת מי מהם בכור ומי לא, שהרי המצרים היו כידוע שטופי זימה, ופעמים רבות כמה מבני הבית היו בכורות לאנשים אחרים שאינם בעל הבית, ואין ביכולתו של מלאך להבחין בדברים מעין אלו, ולכן לא שלח הקב"ה מלאך להכות את בכורי מצרים אלא הוא בעצמו עשה זאת, וזאת בניגוד להכאת מחנה סנחריב שלא הצריכה הבחנה ודיוק רב אלא רק הריגת צבאו של סנחריב שעמד יחידי באופן מרוכז, ותו לא.

וזה לשונו של אדמו"ר הזקן: "הטעם שהיה צריך להיות כן [אני ולא מלאך] ולא כמו במחנה סנחריב... כי שם היה רק שליחות בלבד לדבר מוכן, 'צא ופגע בהם', מה שאין במצרים מכת בכורות כל בכור, וצריך הבחנה לידע מיהו הבכור לאב, שהיו שטופים בזימה, ואפילו בכור לאם גם כן קשה לידע, שהרי מהם שהיו זקנים, וזה אין בכוח המלאך להבחין".

בכדי שלא תיווצרנה סתירה בין מאמרי אדמו"ר הזקן שבהם נקט כביאור הר"ש מראשקוב לבין מאמר זה, נראה לומר שבמשך השנים שעברו עד שנת תקע"א, שבהם 'הוסיף פליאות חכמה על חכמתו בעמקות ובקיאות'⁵¹, חזר בו אדמו"ר הזקן מהביאור הראשון ונטה לבאר את הטעם שהקב"ה לא שלח מלאך לארץ מצרים באופן השני.

ג.

והנה, קושיית אדמו"ר הזקן על הטעם הראשון מזה שמלאך היכה את מחנה אשור דרושה לכאורה ביאור, כיון שמפורש בתורה ובדברי חז"ל שארץ מצרים הייתה מקום טמא באופן מיוחד, ולדוגמא: בחומש ויקרא (יח, ג) כתוב "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו" וגו', ורש"י הביא שם את דברי התורת כוהנים על הפסוק: "מגיד שמעשיהם של מצרים ושל כנעניים מקולקלים מכל האומות", וכמו כן מפורש בספר עץ חיים (שער מ"ג פרק א) שמצרים מכונה 'ערוות הארץ'; ואם כן, ניתן להעמיד את הביאור הראשון על כנו ולומר שזה שהקב"ה שלח מלאך להכות את מחנה אשור הוא מפני שבמחנה אשור לא שרתה טומאה גדולה כל כך כמו בארץ מצרים והמלאך יכול לסבול את הטומאה הזו, ואיך "מחנה אשור

(50) בהערות וציגונים מכ"ק אדמו"ר שבסוף לקוטי תורה (ויקרא טז, א) מובא שהכוונה לסידור האריז"ל, והיינו סידור הר"ש מראשקוב שנכתב על פי כוונות האריז"ל (וראה תורת מנחם – התועדויות תשמ"ב ח"ב עמוד 910).

(51) לשון 'הקדמת בני הגאון המחבר' לשולחן ערוך אדה"ז.

תוכיח?"

ד.

מסופר במסכת סנהדרין (צה, ב) שלאחר שהמלאך היכה את מחנה אשור, הקב"ה התגלה לסנחריב בדמות אדם זקן ויעץ לו לגזור את שערותיו בכדי ששאר המלכים שנתנו לו את חייליהם שלהם לצורך המלחמה לא יזהו אותו ולא יוכלו ללכות בו את זעמם בעקבות מות חייליהם, וכיון שתוך כדי הדברים החשיך היום ונהיה לילה – סנחריב הוצרך להשיג אש בכדי ש'האדם הזקן' יוכל לראות אותו ולספרו, ותוך כדי התעסקותו בהשגת האש נתפסה האש בזקנו, ובעקבות כך גזר סנחריב את שאר שערות זקנו וראשו, וכל זאת גלגל הקב"ה בכדי לקיים את הנבואה (ישעיה ז, כ) "ביום ההוא יגלח ה' בתער השכירה בעברי נהר במלך אשור את הראש ושער הרגלים וגם את הזקן תספה".

במאמרי אדמו"ר הזקן תקע"ב (עמוד רכב) מופיע מאמר ד"ה "ביום ההוא יגלח" שבו אדמו"ר הזקן מבאר את עניינו של גילוח שערות סנחריב על פי פנימיות העניינים, ובהקדמה לביאור כותב: "הנה באמת זהו דבר פלא מה שהוצרך הקב"ה לגלח שער מלך אשור אשר לא עשה כן לכל שר משרי אומות העולם, כי גם פרעה מלך מצרים שהכביד עולו על ישראל ומרד בה' ואמר 'מי ה' אשר אשמע בקולו', הנה הכהו ה' בעשר מכות והאביד כל חילו בים סוף, אבל לא עשה דבר זה לגלח ראשו וזקנו".

ועונה על כך אדמו"ר הזקן: "אך הנה סנחריב מלך אשור היה מורד באלוקים חיים יותר מכל שאר אומות העולם, כי כל אומות העולם יודעים את רבונם, שהרי קרו ליה אלקא דאלקיא . . באמרם עזב ה' את הארץ להיות מתנהג הכול על פי כוכבים ומזלות . . וגם פרעה לא אמר רק 'מי ה' אשר אשמע' כו' – שם הוי' דוקא הוא שלא הכיר והשיג, אבל שם אלוקים ידע והכיר, אך סנחריב מלך אשור הוא אשר מרד יותר ברום לבבו . . על כן אמר 'מי בכל אלוקי הארצות אשר הצילו את ארצם מידי כי יציל ה' את ירושלים מידי', שהשווה אלוקים חיים לכל אלוקי הארצות עץ ואבן, שזהו חירוף וגידוף ביותר להכחיש באלוקים חיים שאינו אלקא דאלקיא, ובחינת קליפה קשה כזו עדיין לא הייתה בכל מלכי ושרי אומות העולם כמו סנחריב, אשר על כן לא היה לזה תיקון רק שלא יהיה לו ניקה ושורש למעלה, להיותו בבחינת פירוד גמור, וזהו דווקא על ידי הגילוח".

ובהמשך המאמר שם (עמודים רל"א-רל"ב) מסביר אדמו"ר הזקן שהחילוק בין פרעה ושאר מלכי הגוים לבין סנחריב נעוץ באופן בו קיבלו את חיותם מהקב"ה: פרעה ושאר מלכי הגוים קיבלו את חיותם מהקב"ה באופן מצומצם מאוד אך בצורה שעדיין נרגש שמדובר כאן אודות חיות אלוקית, ואילו סנחריב קיבל את חיותו מהקב"ה בצורה מצומצמת כל כך עד שהוא הרגיש שלא מדובר כאן כלל אודות חיות אלוקית.

ובמילותיו של אדמו"ר הזקן: הכרתו של פרעה ומלכי הגוים בקב"ה הגיעה מצד זה ש"ההארה הראשונה [הארת החיות שהושפעה למצרים ושאר האומות] לא נשתנה בשינוי המהות, רק שבא במיעוט וצמצום ביותר . . כמו על דרך משל עבד המורד באדונו, שהגם שמורד ואינו רוצה לישא עול אדוניו, מכל מקום יודע ומודה שהוא עבד", ואילו כפירתו של סנחריב הגיעה מצד זה ש"בא האור בשינוי המהות, ועל כן יוכל להיות התהוות מהות חדשה

שאינו בערך כלל ממהות המשפיע . . עבד המורד בעיקר המלוכה לומר שאינו מלך כלל אלא הוא המלך . . הוא ענין קליפה דסנחריב מלך אשור שהיה מכחיש במציאות אלוקות לגמרי".

[בסיום המאמר (עמוד רל"ד) 'מתרגם' אדמו"ר הזקן את קליפת סנחריב לימינו: "ובפרט כמו חכמת הפלוסופיא שנמשך ממנה האפיקורסין כידוע, שמוזה היה שורש קליפת סנחריב".]

ובכל אופן, על פי המבואר במאמר זה ניתן לבאר היטב את קושייתו של אדמו"ר הזקן על הביאור הראשון: למרות שמעשיהם של המצרים היו מקולקלים יותר ממעשיהם של שאר האומות, הנה הקלקול הזה הוא רק ברובד המעשי (כפי שמתוארים מעשיהם בתורה בפסוקים שאחרי הציווי "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו"), אך ברובד של הריחוק מהקב"ה ורמת הטומאה לכשעצמה – סנחריב ואומתו היו מקולקלים הרבה יותר מפרעה ואומתו, כיון שהם לא הכירו כלל במציאותו של הקב"ה, ולכן דחוק לומר שהסיבה שהקב"ה לא שלח מלאך לארץ מצרים היא כי אין בכוחו של מלאך לסבול את טומאת מצרים בה בשעה שמפורש בכתוב שהקב"ה שלח מלאך למחנה אשור שהיה טמא הרבה יותר⁵².

* * *

ה.

והנה, כ"ק אדמו"ר מהר"ש בספר תורת שמואל במאמר ד"ה ולאחותו הבתולה תרכ"ז (תורת שמואל תרכ"ז עמוד רעג) ביאר את הסיבה ש'אני ולא מלאך' כפי שביאר אדמו"ר הזקן בתחילה, ולא כפי שביאר אדמו"ר הזקן בתקע"א. וזה לשונו במאמר שם: "ביציאת מצרים כתיב 'ועברתי בארץ מצרים', אני ולא מלאך אני ולא שרף, שהמלאך לא היה יכול להשפיל את עצמו כל כך לירד במקום גילולים וטינופת, שמצרים נקראת ערוות הארץ".

וכן ביאר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב במאמר ד"ה אנכי הוי' אלוך אעת"ר (סה"מ אעת"ר עמוד עה) את הסיבה ש'אני ולא מלאך': "הנה נודע דבזמן שעבוד מצרים היו ישראל משוקעים במ"ט שערי טומאה במצרים ערוות הארץ מקום החושך והטומאה ביותר, ובכדי להוציאם ממצרים לא היה אפשר להיות על ידי האור דסדר ההשתלשלות שבסדר והדרגה [כיון] שאינו מאיר רק בקדושה . . ועל כן הוצרך להיות המשכה שבבחינת דילוג מבחינת עצמות אור אין סוף . . וזהו שאמרו רז"ל 'לא על ידי מלאך ושרף ושלוח' . . דבמצרים ערוות הארץ אי אפשר לשום אור השייך להשתלשלות לירד לשם".

52) מאמר ד"ה 'להבין מפני מה יו"ט דפסח' שבו מקשה אדמו"ר הזקן על הביאור הראשון נאמר ביום א' דפסח תקע"א, ואילו מאמר ד"ה 'ביום ההוא יגלח' מופיע במאמרי אדמו"ר הזקן תקע"ב, ויש להקשות אם כן, איך יתכן שאדמו"ר הזקן בשנת תקע"א יקשה על הביאור הראשון מכוח מה שיתבאר רק בשנת תקע"ב? אולם לאמיתו של דבר, קצת יותר משלושה חודשים לפני פסח תקע"א – בשנת חנוכה תקע"א, הזכיר אדמו"ר הזקן במאמר (ד"ה ת"ר מצוות נר חנוכה, תורה אור לב, ד. מאמרי אדה"ז תקע"א עמ' ל"ב) את פחיתותה של קליפת אשור, ומכללות העניין שם מובן שקליפה זו טמאה וקשה יותר מכל שאר הקליפות עיי"ש, ובפרט לפי מה שמבואר שם שקליפת אשור היא "בחינת חכמה דקליפה לעומת ונגד החכמה דקדושה" שמוזה מובן שזוהי הקליפה הקשה ביותר, כיון שהיא כנגד ספירת החכמה שהיא הספירה הראשונה והנעלית ביותר.

גם כ"ק אדמו"ר ביאר את הסיבה ש'אני ולא מלאך' כפי שביאר אדמו"ר הזקן בתחילה, בשיחה שנשא לאחר עריכת ליל הסדר ביום א' דפסח בשנת תשי"ב, וזה לשונו (תו"מ התועדויות חלק ה עמוד 112): "הטעם שהוצרך להיות גילוי מהותו ועצמותו ית' דווקא – כי במצרים היו בני ישראל שקועים במ"ט שערי טומאה, שזוהי ירידה הכי גדולה שיכולה להיות אצל בני ישראל, וכדי להוציאם משם לא מספיק הגילוי דארבעת העולמות אבי"ע, מלאך שרף שליח ואחר, ויתירה מזה ואדרבה – אם היה יורד מלאך כו' היה נשקע תוך הקליפה".

גם בשיחת יום ב' דחג השבועות תשכ"ה ביאר כך כ"ק אדמו"ר את הסיבה ש'אני ולא מלאך' (תו"מ התועדויות חלק מג עמוד 386): "כמבואר בכתבי האריז"ל בפירוש מאמר רז"ל 'אני ולא מלאך', שאילו היה מלאך יורד למצרים, הנה מצד גודל הטומאה כו', לא זו בלבד שלא היה יכול להוציא את בני ישראל משם, אלא הוא בעצמו היה נשקע שם. מלאכים – יכולים רק למלא שליחות, אבל אינם יכולים לפעול בירור וזיכוך".

ומכל זה נראה שעל אף קושיית אדמו"ר הזקן על הביאור שמלאך לא יכול לרדת למקום טמא – רבותינו נשיאנו נתנו לו מקום רב ואף הביאו אותו בתור הביאור הפשוט⁵³.



תניא פרק כ"ב

הרב ישראל ארי' לייב הכהן כץ

אוק פארק, מיישיגן

א. בתניא פרק כ"ד מסביר אדה"ז שע"י מעשה העבירה מכיון שזה נגד רצון העליון, הרי האדם נפרד בשעת מעשה בתכלית מיוחדו של הקב"ה. ועפ"ז מסביר שאם יהודי היה מכיר בזה, בוודאי לא היה עובר על חטא, וכל טעם עשייתו החטא הוא רק מצד הרוח שטות.

וכל זה מיוסד על מה שביאר בפרק כ' וכ"א, דיחוד ה' האמיתי הוא שכולא קמיה כלא חשיב ממש, וא"כ כל מי שנפרד מזה (אע"פ שמאמין בהקב"ה וכו'), הנה הוא נפרד מהקב"ה. ובלשונו בסוף פכ"ב "עיקר ושרש ע"ז הוא מה שנחשב לדבר בפ"ע נפרד מקדושתו של מקום, ולא כפירה בה' לגמרי".

וצריך להבין כמה שאלות פשוטות בזה:

1. הנה כל נברא, מעצם היותו נברא, מרגיש א"ע כמציאות ואינו נרגש אצלו הביטול דכל"ח המבואר בפרק כ' וכ"א [וכמבואר בתניא פל"ה דאפי' צדיק גמור "אינו בטילה במציאות

53 בספר אור התורה למגיד ממעזריטש, רבו של אדמו"ר הזקן, מופיע גם כן הביאור הנ"ל, וזה לשונו שם (שמות אות סט ד"ה והנה במצרים): "במצרים נתגלה אלוקותו יתברך כמו שהיה בחידוש העולם כנודע, כמו שכתוב 'אני ולא מלאך', כי הוכרח להיות על ידי עצמו יתברך, לפי שהיו מסובבים בטומאות ובכשפים שלא היה יכול להיות כי אם על ידי עצמו כביכול, ולא היה כוח בשום מלאך לעשות זה". וכיון שאין זה רגיל שאדמו"ר הזקן יקשה ויחלוק כך על רבו המגיד, יש לעיין בכל הנ"ל.

לגמרי ליבטל וליכלל באור ה' ממש, אלא הוא דבר בפני עצמו"] ובמילא מצד "גדר הנברא והצמצום" הוא נפרד מיחוד זה דהקב"ה, [וכן מפורש בתניא גבי צדיק גמור "ואין אור ה' שורה ומתגלה בו"] וא"כ הוא "כמו הסט"א וקליפה זו הנק' ע"ז" שענין קליפה זו הוא "שגם הם מחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו". [וכן מבואר בפכ"ג שדוקא ע"ז תומ"צ מתגלה על האדם יחוד העליון] ואם כן מה מוסיף ענין החטא על הפירוד הטבעי (לכאורה) דכאו"א מיחוד זה מעצם הרגשתו כמציאות.

ובסגנון אחר, הרי עצם תכונת הבחירה חפשית, הוא כפירה באחדותו של הקב"ה, וא"כ לא מיבעי עבירה, אלא גם קיום מצוה (שהוא בחר בבחירתו החפשית לעשות מצוה זו) הוא פירוד מאחדותו ויחודו ית'⁵⁴? וכי מי שמזדהה בהמבואר ב"ג עיקרים בענין הבחירה חפשית הוא נפרד מיחודו ית'?

[ויש לתרץ שאלה זו, די"ל דאדה"ז כבר הבהיר שאלה זו בפרק ו', דכתב "אין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו יתברך, בין בפועל ממש כמלאכים עליונים, בין בכח, ככל איש ישראל למטה שבכחו להיות בטל ממש לגבי הקב"ה במסירת נפשו על קדושת השם". והיינו דכל אחד מישראל מאיר "בכח" בנפשו הביטול האמיתי דכל"ח, ועל יסוד זה הוא מוסר נפשו, ולכן אינו נפרד מיחוד זה.

ופירוש "ביטול כח" י"ל: דכדי לקבוע, אם הדבר הוא חלק מה"יחוד העליון", זה תלוי במציאותו האמיתית של הדבר, ומציאות האמיתית של יהודי (גם הנה"ב, כיון שמקבל חיותו מנה"א), הוא ביטול לה' לגמרי במציאות. והיינו דבנקודה הפנימית שלו נרגש הענין דכולא קמיה כלא חשיב.

ובסגנון אחר: ובהקדים דבהמשך כל הפרקים מדגיש אדה"ז תמיד ענין האמונה, בספכ"ב "והרי זו כפירה באחדותו האמיתית דכולא קמיה כלא חשיב". ובפרק כ"ד מדבר על הסט"א "להחשיב עצמם אלקות וה"ז כפירה באחדותו" וכשהיה עובר עבירה "וכאלו כופר באחדותו יותר ממנה", ולאחרי החטא הנה"ב חוזר ועולה להנה"א "המאמינה בה" אחד, וגם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית'". ואם כן כל זמן שיש ליהודי "אמונה" בהיחוד האמיתי של הקב"ה (שהוא מודה בכל"ח, אע"ג שאי"ז מונח במציאותו ושכלו), הרי הוא חלק מ"יחוד זה", ודוקא מי שאין אצלו ענין זה אפי' ב"אמונה" הוא נפרד מיחוד העליון. והרי כתב אדה"ז בפרק מ"ב "אך כל ישראל מאמינים בני מאמינים, בלי שום חקירת שכל אנושי, ואומרים: "אתה הוא עד שלא נברא העולם" וכו', כנ".

[והיינו דבנקודת האמונה של איש ישראל, שם מתגלה אמיתית מציאותו, ושם מתגלה האו"ס שמאיר בנפשו בגילוי. וכל זה באמת מבואר בתניא פי"ט "וזהו כלל בסטרא דקדושה שנמשך מקדש העליון הבטל במציאות באו"ס ב"ה המלוכש בו..." ורק שנמצא בשינה אצל הרשעים].

ואולי זה מתבטא בכך, שהיהודי יודע ומרגיש, שהא גופא שהוא מציאות הוא רק בשביל שכן בחר הקב"ה (ובל' הרמב"ם בהלכות תשובה בנוגע לכח הבחירה "דע דהכל כחפצו"), ורק

(54) ועיין מה שתרצו בזה בקובץ עיונים בתורת החסידות (מעייני ישראל) גליון א'.

בשביל למלאת הכוונה דרצון העליון. אבל לא שיש חשיבות אמיתית למציאותו ולתאוות העולם.

אך עדיין קשה:]

2. מדברי התניא משמע שהאוכל לשם תאוה, אינו נפרד מיחודו ואחדותו ית' (שהרי כותב שדוקא "שס"ה מצות ל"ת" הם בתכלית הפירוד, ולא מבואר בתניא שיהודי יש לו למסור נפשו שלא יאכל לשם תאוה)⁵⁵. וכן משמע שהבהמות וכו' שמק"נ אינם נפרדים מאחדותו ית'. ואי אפשר לומר שגם בק"נ נרגש האמת דכל"ח. [דהרי א"א לומר על ק"נ הכלל דפי"ט על סטרא דקדושה "שאינו אלא מה שנמשך מחכמה...הבטל במציאות לגבי אוא"ס ב"ה המלוכב בה"י].

3. כיון שהקב"ה ברא הנבראים באופן ש"נדמה להם האור וחיות של מקום ב"ה כאלו הוא דבר מובדל מעצמותו כמו דיבור של אדם מנפשו, (ומבואר דא"ח שמצד גדר הנבראים, הנה דעתם הוא גם אמות), למה המכחיש האמות איך שהוא "קמיה ית'", ש"אין שום דבר המעלים ומסתיר לפניו וכחשיכה כאורה", הנה הוא נעשה נפרד מיחודו של הקב"ה, והלא מצד דרגת האלקות של הנבראים הוא זהו האמת, והוא עדיין מיוחד עם האור האלקי שמשם הוא שרשו?

4. גם צריך להבין מה התחדש בהבנת פירוד הקליפות והעבירות בפרק כ"ב וכ"ד תניא על המבואר כבר בפ"ו, דשם ביאר אדה"ז דהקליפות אינם בטלים לה' והדבר הוי' מתלבש "בבחי' גלות תוך אותו דבר הנפרד", וביאר שם ד"קיום וחיות כל שס"ה ל"ת וענפיהן" יונקים חיותם מג' קליפות הטמאות (שהדבר הוי' נמצא אצלם בבחי' גלות). ולכאורה זה בדיוק כל הנקודה דפרק כ"ב להגיע להנקודה ד"לכך היא מקום המיתה והטומאה..כי מעט מזעיר אור וחיות הוא

(55) וכן מפורש יוצא מסה"מ תרפ"ה (ע' שי"ג), דמסביר שם הגרעון בתאוות היתר, ואח"כ ממשיך "אמנם בענין ההסתה בדברים האסורים ר"ל יש עוד דבר שמסיתו שגם אם יעשה הדבר הרע הזה עכ"ז איננו נפרד כלל מאחדותו ית' [וממשיך להביא דברי התניא בפכ"ד]", ויוצא ברור דלתאוות היתר אין טעם זה. ועי' גם סה"מ תרנ"ח ע' רכח.

ואפשר גם על ביטול מ"ע אין האדם נפרד מ"יחודו ואחדותו ית'" [דאין כאן חפצא דקליפה, שהאדם מרכבה אליו]. ולכן בפכ"ה ל"זעשה טוב" אינו מסביר הטעם לקיום מ"ע מצד שיהיה "נפרד", אלא מצד ענין הדביקות. עיי"ש. [אך להעיר מהכ"ש דפ"א, דביטול עשה חמור מאיסור דרבנן]. ונמצא דה"בינוני דאין בו ביטול תורה" וכמבואר בפרק י"ב ש"לזה מועיל הרשימו במוחין", זה דוקא באהוי"ר שכליים.

והא דכתב אדה"ז דכש"עוסק בדברים אחרים נפרד מהיחוד העליון למטה", הרי דייק לכתוב "למטה", אך למעלה הרי הוא עדיין כלול ובטל לו ית'.

(ועפ"ז יומתק הא דתיקנו קרבן וסלח לנו על ביטול מ"ע, והרי היתכן לומר שאין יהודי יכול לינצל מרוח שטות, ובסדר היום של יהודי רגיל יש מצב שיעשה "נפרד" מהקב"ה, וגם ב"שעת החטא" היה חוטא אפי' בלי ענין התשובה?! (ו"אבק לשון הרע" י"ל דהוי שוגג). והא דהביא דוגמאות דוקא מקיום מ"ע בזריזות וחיות, וגם כשזה היפך בריאות גופו, בא רק להודיען כוחו דהאהבה מסותרת [אך עדיין בחס"מ בפרק כ"ה בהערות ועיונים. וזה לשיטתם דהפירוד מהקב"ה ע"י חטא הוא מצד הרגש האדם שאינו חייב לשמוע להקב"ה וכו']).

בבחי' גלות בתוכם", ומה ניתוסף בפרק כ"ב?

5. ועוד צלה"ב, דמצד איך שביאר אדה"ו הענינים בפרק כ"א שמצד "קמיה ית"י" "כחשיכה כאורה" ו"אין דבר מעלים ומסתיר לפניו", וכל הרגשת הישות והפירוד הוא רק מצד הצמצום והנבראים. הנה גם העובר על חטא מצד "קמיה ית"י" הוא עדיין קשור וחלק מיחוד העליון. ולמה יהודי ימסור נפשו? ובסגנון אחר: מסירת נפש שלא ליפרד מיחודו ואחדותו ית', הוא לכאורה תרתי דסתרי, דהרי מצד יחודו ית' א"א להיות נפרד, וא"כ איך שייך למסור את הנפש שלא להיות נפרד מיחוד (האומר דאין מציאות ד"נפרד")?

ב. וכמדומה שכל קושיות אלו, מגיעים מצד ההנחה שפירוד הקליפות והעבירות מיחוד העליון הוא מצד גדר הנבראים והצמצום (ובלשון הידוע "דעת תחתון"). אך באמת הנקודה דהפרקים בתניא כאן הוא להסביר שהקליפות והעבירות נפרדים מהיחוד העליון גם מצד "קמיה ית"י"⁵⁶ (וכמבואר בד"ה למען דעת דלקמן), והיינו דהאמור דלגבי הקב"ה "כחשיכה כאורה" ו"אין שום דבר מעלים ומסתיר לפניו" והכל כלול בו לא קאי על הקליפות והעבירות⁵⁷ (ר"ל?), אלא דהם נפרדים באמת מיחודו ואחדותו של הקב"ה. [והענין ד"כחשיכה כאורה" בנוגע לקליפות הוא, שהקליפות לא מחשיכים עליו וכו', אך לא שהם חלק מהאחדות].

ואף שלפי זה צריך להבין מהו הביאור ב"אני הוי' לא שנית"י" ובהא דהקב"ה הוא אחד? הנה הענין מבואר בד"ה למען דעת תרע"ה וז"ל "אין לך דבר שחוץ ממנו כו', שזהו האמונה

56) ועפ"י מתורץ ה"קלאץ קשיא" שבתחילת ההערה, דהרי "דעת תחתון" הוא אמיתי, ואם כן מהו הגריעותא, שאין האדם בטל באופן הביטול ד"דעת עליון", הרי מצד גדר הדברים כפי שהם מצד הנבראים והצמצום, הוא בטל ודבוק להקב"ה. (וע"ד מה שמקשים בדא"ח מהו הצורך להתעסק בעבודת יחודא עילאה - וכמדומה שלא מתרצים בזה, שע"י דעת תחתון לבד נפרדים מהקב"ה). וע"פ המבואר בפנים, אין הכוונה שהאדם ירגיש ויחיה הביטול דדעת עליון, אלא הכוונה שמצד "קמיה ית"י" הוא יהיה בטל שם. והיינו שנוגע להנשמה עד מאד, שהוא יהיה חלק מהיחוד העליון מצד אמיתית הענינים "קמיה ית"י".

57) והא דעבירות פועלים העלם על האור אלקי גם מצד הידיעה דמלמעלה למטה ("קמיה ית"י") לכאורה מבואר בכ"מ, באגרת התשובה פרק ה' "אך באמת אין שום דבר גשמי ורוחני חוץ לפניו יתברך, כי הלא "את השמים ואת הארץ אני מלא", ...אלא כמו שכתוב בישעיהו: "כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם". והטעם, לפי שהם נגד רצון העליון ברוך הוא המחיה את הכל, כמו שכתוב: "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ". והרי מדבר כאן מצד "הקב"ה", ולא מצד גדר התחתון וכו', ואעפ"כ כותב דעוונות באמת מבדילים. [ויל"ע בישיות כ"ק אדמו"ר שם. ובסה"מ אעת"ר ע' עד].

וכן הוא בד"ה אני לדודי עת"ר (ע' תעז) וז"ל "...לאחר שנתהוו העולמות מ"מ הם בטלים במציאות כמו קודם שנתהוו וזהו"ע הוי' אלקים כולא חד. ...מאחר שכח ההסתר הוא ג"כ כח א"ס לכן אינו מסתיר על עצמותו, דאפילו לאחר שנתהוו העולמות מאיר גילוי הא"ס כמו קודם שנתהוו, ...כ"א רק עוונותיכם היו מבדילים לפי שהם נגד רצון הוי' שעון ועיוות ועיקום שוא מאד למעלה לכן ה"ה מסתיר" וכן כותב בפרק כ"ג "כי אין שום דבר נפרד (-דאפי' הצמצומים אינם מסתירים "קמיה ית"י") - כי אם בהסתר פנים - דהיינו עוונות (- כפי' השני דכ"ק אדמו"ר במ"מ והערות קצרות)

פשוטה שבכאן"א מישראל באחדות ה' שלא יש דבר שהוא נפרד מאלקות כו', שכן הוא גם במציאות היש שאינו חוץ ממנו ית', וכ"ש בכח אלקי המהווה אינו שייך לומר שהוא בבחי' נפרד ח"ו, [וזהו בכללות הביאור דתניא פכ"א לכאורה, וממשיך] רק הקלי' הם בבחי' נפרד שהפרידן מאחדותו ית', ובאמת אינן בבחי' מציאות כלל, והיינו שהן בבחי' העדר המציאות כו', וכמ"ש סר צלם מעליהם שכל קיומם הוא רק מצד המקיף אבל באמת אינם בבחי' מציאות כלל, דתחלת התהוותם הוא מבחי' העדר הרצון וכמא' דין לא אהני' לי', וכמו"כ לאחר שנתהוו הפרידן מאחדותו ית' וממילא אינם בשום מציאות כלל כו', והוא רק כח הא"ס להעמיד דבר שאינו מציאות כלל רק דבר נדמה בבחי' דמיון בלבד שיהי' נראה למציאות ועוד בתוקף המציאות כו'.

וזהו מה שהמציאות שלהם אינו סותר לענין האחדות, דלכא' מאחר שהפרידן מאחדותו ית' א"כ איך הוא ענין האחדות, אך אין זה סותר כלל מפני שבאמת אינם בבחי' מציאות כלל, והוא גופא מפני שהפרידן מאחדותו ית' משו"ז אינם בבחי' מציאות כו'... כי אלקות הוא דבר (איז א זאך) ומה שנפרד מאלקות אינו במציאות דבר כלל כו', אבל כל דבר שאין בוה איסור ואדרבה יש בוה כוונה אלקית ה"ז בבחי' מציאות דבר ואין לך דבר שחוץ ממנו ית' כו" עכ"ל.

ג. ובפרטיות יותר: דהנה עד אמצע פרק כ"ב כל הנושא דבריאת העולמות הגיע מה"דבר הוי"ו אדה"ז שהוא חיות כל העולמות וכו'. אך באמצע פרק כ"ב (כשהתחיל לבאר איך שהקליפה נפרד מהקב"ה) שינה אדה"ז הסגנון שלו, והתחיל לדבר על רצון העליון שהוא מקור החיים דכל העולמות. וטעמא בעי.

ומבואר מזה, דהפירוד (דהקליפות) מהקב"ה נוצר מזה שהם נגד רצון העליון, או לא. דאם יש להקב"ה "ענין ורצון" כך, אתה שייך להיחוד העליון. ואם לאו ח"ו, אז לא.

וכן בפכ"ד כותב "שס"ה מצות לא תעשה דאורייתא וכל איסורי דרבנן, מאחר שהן נגד רצונו וחכמתו יתברך והפכם ממש, הם נפרדים מיחודו ואחדותו יתברך בתכלית הפירוד ממש". ומובן שפיר דק"נ מכיון שיש בהם כוונת אלקית, אינם נפרדים מהיחוד העליון⁵⁸.

והנה החילוק בין ה"דיבור" לה"רצון", דהדיבור זהו ההארה האלקית שמחיה העולמות וכו' (שבאי"ע לעצמו"ה כמבואר בפרק כ'), משא"כ ה"רצון" (מבואר בפרק כ"ג) ש"היא היא רצונו ית' הנקרא סובב כל עלמין" שזהו מהותו ועצמותו ית', שעליה אמרנו בפרק כ"א שאין הצמצום מסתיר לגביו, ולגביו כולא קמיה כלא חשיב.

ונמצא דכשאנו שואלים אם אתה שייך ל"פנימיות הרצון" או לא, זה שאלה איך מסתכל

58) וכן מבואר בד"ה למען דעת הנ"ל "דדבר הנסיון הוא שהדבר עצמו אינו שום מציאות כלל רק הועמד להיות לנסיון (ואינו דומה לדבר שיש בוה גם כוונה אלקית, וכמו בכל הדברים הגשמיים המותרים שיכול להיות בהם כוונה אלקית וזהו התכלית שלהם כו', ה"ה בבחי' מציאות דבר כו', משא"כ הנסיון אינו שום מציאות בעצמו)... ולכן אין לו עלי' כלל כו', דכל דבר נסיון באיזה אופן שיהי' הוא דבר האסור שאסור וקשור בידי החיצונים ואין לו עלי' כו' וכמ"ש בסש"ב... ולא כמו דברים המותרים שבהם עצמן היא הכוונה האלקית ומשו"ז יש להם עלי' שמתעלים ע"י עבודה שז"ע מותר כו', משא"כ בדברים האסורים כו', והיינו מפני שלא בהם היא הכוונה האלקית..."

עליך "דעת עליון" (דפרק כא), ואם "דעת עליון" יש לו רצון בך, ואתה מקבל חיות ממנו, אתה חלק מה"יחוד העליון". ואם אין להקב"ה שום ענין בך, ובמילא אתה מקבל חיות מאחוריים וקליפה, במילא אין אתה חלק מהיחוד העליון.

והיינו דפירוד הקליפות מהקב"ה (ועבירות), אינו רק מצד גדר הנברא (דעת תחתון), אלא שהם נפרדים מהקב"ה גם מצד דעת עליון.

ואם כן עצם הרגש המציאות והישות, אינו סתירה שהאדם יהיה כלול ובטל לו ית' (כפי המבואר כאן בתניא), דהרי הרגש הישות עצמו [כיון שאינו סותר לרצון העליון] הוא כלול ובטל לו ית'⁶⁰. ורק מה שהוא נגד רצון העליון הוא מחוץ ליחוד העליון. והיינו דכיון שענין ה"בחירה חפשית" וכו' זה חלק מהכוונה העליונה, הרי הבחירה חפשית עצמו אינו מעלים ומסתיר, וכלול בו ית' וכו'⁶¹.

(59) והא דמסביר אדה"ז בסוף הפרק ד"אין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית'", זהו הטעם דאין לפנימיות הרצון שום חפץ בהם, דכיון דאין להם שייכות לענין הביטול [דהאור פנימי נתצמצם עד כדי כך, שברא קליפות שאין להם שייכות לביטול] במילא להקב"ה שום רצון בהם. ועי' בקונטרס ומעין (מאמר ג' פרק ב') "והיינו מצד עצם מקור ואופן התהוותם שאין בהם הביטול וההכנה לאור האלקי".

ועוד אפשר לומר דאדה"ז מדבר כאן על פירוד היהודי מהקב"ה. דפירוד הקליפות מהקב"ה הוא מצד הקב"ה, דהוא בראם מצד "העדר הרצון" והוא "הפרידן מאחדותו", וכתוצאה מזה הם מרגישים את עצמם כיש. אבל כשיהודי מכניס א"ע לתוך ישות כ"כ גדולה ("גס רוח", ועד"ו "הא דקרו לי אלקא דאלקיא"), הנה ישות זה מגיע מהקליפות, וכתוצאה מישותו הוא נכנס לרשות הקליפות (וכלשון אדה"ז "ובזה מפרידים א"ע מקדושתו של מקום"). ויומתק שבדיבור על הקליפות לא הזכיר ענין הביטול [דשם הפירוד הוא מצד ה"עליון"], ורק כשדיבר על הגס רוח, וקרו לי אלקא וכו' הזכיר ענין הביטול [דשם הפירוד מתחיל מה"תחתון"]. ויל"ע בזה.

(60) ואדרבה י"ל דזהו כל החידוש דאדה"ז בפרקים אלו, שאפי' מי שאינו "בעל מדריגה" והוא "יש", יכול לקיים כל התומ"צ בתכלית השלימות, וכלשונו בפ"ד "איני רוצה להיות נפרד... אני איני רוצה להיות שוטה כמוהו". וכמבואר בסה"מ תקס"ו (ד"ה ויאמר המן בלבו) "זהו מדריגה נמוכה ואין זה עדיין בתכלית שלימות הביטול האמיתי כ"א הוא בחי' יש ודבר מה בפ"ע ויש לו רצון בפ"ע רק שהוא הנפרד ליש ודבר בפ"ע אינו רוצה להיפרד מיחודו ית'... אבל באמת תכלית הביטול האמיתי בו ית' הוא כשאינו נחשב למהות דבר בפ"ע כלל כ"א מושקע בבחי' היחוד והביטול האמיתי.... אך באמת לא כל אדם זוכה למדריגות אברהם להיות עפר ואפר ולכן עולם כמנהגו נוהג להיות העבודה באופן זו עכ"פ שלא לחפץ להיות נפרד מיחודו ית' שע"ז יהי' שומר נפשו מכל איסור קל של ד"ס בתכלית הזהירות ויקיים כל רמ"ח פיקודין דעשה בכדי לדבקה בו וקרבת אלקים לי טוב". אך באמת צ"ע אם הכוונה שם כמו בתניא כאן

(61) והנה בכ"מ בלקו"ש (עי' בספר הערכים ח"ט ע' קכ"ב וע' ק"ג) מובא סוף פכ"ב תניא לביאור ענין "עבודה זרה בדקות", שכל מי שמחשיב איהו מציאות חוץ מאלקות זהו ענין ע"ז. והנה לפי המבואר בפנים צ"ל, דאי"ז עיקר ההדגשה דאדה"ז בפרקים אלו, דהאדם יגיע למצב שכל מציאות חוץ מאלקות אינו מציאות אצלו [וכמוכח גם מזה שנוק' "ע"ז בדקות". והרי להביאור בתניא כל עבירה הוא כמו ע"ז כפשוטה]. דכוונת אדה"ז הוא שהאדם יהיה במצב ד"קמיה ית'" מצד "דעת עליון" הוא יהיה חלק מהיחוד העליון. והמבואר בלקו"ש הוא בעומק יותר (ואדה"ז מרמז גם לזה כאן, וגם בפכ"ט כשמבאר

ד. ולפי הבנה זו יבואר כל המשך דברי אדה"ז בהמשך הפרק אחרי שאדה"ז ביאר עד כמה התצמצם אורו ית' עד שיוכלו להתהוות ממנו הקליפות. ממשיך בכמה פרטים: 1. שהקליפות הם תועבת ה' ואינם מקבלים רק מבחי' אחוריים דרצון 2. טעם התהוותם הוא לאבד הרשעים⁶² וליתן שכר לצדיקים דאכפייין לסט"א. 3. פנימיות הרצון (דהוא להשפיע חיות לסטרא דקדושה), ממנו חיות כל העולמות ואינו שורה על הסט"א ואין לו שום חיות פנימי מאלקות 5. קליפה כיון דאין מתלבש ושורה בו שום אור ה' [אלא מעט מזער חיות בבחי' גלות] הוא מקום המיתה והטומאה⁶³.

דבא לבאר כאן ב' פרטים (המבוארים בד"ה למען דעת הנ"ל), איך שמצד אחד, א. שהקליפות נפרדים מהקב"ה, אך לאידך, ב. אין זה סתירה לאחדות ה'. וע"ז מבאר שאין להקב"ה שום רצון פנימי בהקליפות, וכל הסיבה של קיומם הוא בשביל שבירתם [ובמילא אין הם חלק מהיחוד העליון], ולאידך אין זה סתירה לאחדותו, דהם מקום המיתה, ואין הם מציאות כלל, דמציאותם הוא איבודם.

ה. ועפ"ז יש לתרץ שאלה ידועה בהתחלת פרק כ"ב. בהנה בתניא פרקים כ' וכ"א מסביר אדה"ז איך שהדבר הוי' עדיין נמצא במקורו, הוא "מהותו ועצמותו ית'", ולעולם לא נעשה נפרד ממנו ית'. ולכן הא דנקרא "דיבור" הוא רק מצד ענין הגילוי, ולא מצד ענין הפירוד. (ובלשונו "ולא נקרא בתורה דיבורו של מקום בשם דיבור רק..."). ורק שלהנבראים מצד הצמצומים "נדרמה להם אור וחיות הדיבור של מקום ברוך הוא המלוּבש בהם, כאילו הוא דבר מובדל ממהותו ועצמותו יתברך, רק שנמשך ממנו יתברך כמו דבור של אדם מנפשו. אך לגבי

שהאדם גרוע מבע"ח מכיון שיכול לעבור על רצונו ית') שצריך דאמיתית הדברים יאירו במוחו ולבו של האדם. [אך אם אצל משהו לא מאיר במוחו אמיתית דעת עליון, אין אצלו כל חומרת ע"ז המבואר בפרק כ"ב וכ"ד, ורק "ע"ז בדקות" וכו'].]

ואף שבתניא הביא הענין דגס רוח, "שגם הם מחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו, ובוה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ברוך הוא, מאחר שאין בטלים לו יתברך; כי אין קדושה עליונה שורה אלא על מה שבטל לו יתברך", אפשר לומר: א. גס רוח, אינו יש סתם, אלא מי שבאמת הצליח להכנס לישות כ"כ [וכופר ביחודו ית'], עד שהכניס א"ע לרשות הקליפות וכו'. [אך על ישות סתם לא נאמר זה]. ב. כוונתו לישות סתם. אך מביא זה כראי' דמהא דהגמ' אמר ד"ישות" שקולה כע"ז [והיינו דיש בו צד השוה, אף שוודאי רחוק ערכם וכו'], הנה מזה ראי' לאמיתית הענינים, דענין ע"ז, הוא דבר שהוא ישות בפני עצמו מהקב"ה וכו'.

62 עיי' בלקו"ש ח"ה ע' 67 הערה 79 ביאור הכוונה ד"לאבד את הרשעים" היינו שגילוי אחדותו ית' בהם הוא ע"י ביטולם ושלא מתחשבים עמהם

63 דבאמת פרטים אלו הם ההוספה, דפרק כ"ב על פרק ו'. דכבר בפ"ו הגענו למסקנא שקליפות מקבלים מריבוי צמצומים "עד שיכול להתלבש בבחי' גלות תוך אותו דבר הנפרד", ושם לא ביארנו כל הפרטים דפנימיות הרצון ואחוריים דרצון. ולמה כאן בשביל להגיע למסקנא שוה, בעינן כל פרטים אלו. ואולי הביאור דשם עדיין לא נתבאר ה"דיעה דקמיה ית'", ושם הכל היה מצד ממכ"ע, ובפרק ו' באנו לומר שמצד אור הממכ"ע הקליפות הם בבחי' מות וכו' דאינו שורה תוך הקליפות. אך כאן הכוונה להוכיח שסוכ"ע אינו שורה בתוך הקליפות. [והלא סובב אינו צריך כלי וכו' וכו']. וע"כ מביא מושגים חדשים, כדי לבאר ענין זה.

הקב"ה, אין שום צמצום והסתר והעלם מסתיר ומעלים לפניו...". ובפרק כ"ב ממשיך "רק שהתורה דיברה כלשון בני אדם, ונקרא בתורה דיבורו של מקום ברוך הוא בשם "דיבור" ממש, כדיבורו של אדם, לפי שבאמת כך הוא דרך ירידת והמשכת החיות לתחתונים, בצמצומים רבים ועצומים". והיינו שמפרש ש"דיבור הוי" נקרא בשם "דיבור" כפשוטו ("דיבורו של אדם"), גם מצד ענין הפירוד, מצד ענין הצמצומים שיש על דיבורו של הקב"ה. וידוע השאלה, מה השינוי דפרק כ"א כתב דאין ל"דיבור ה" תכונת ה"פירוד", וזה רק דמיון דהנבראים, ובפרק כ"ב מפרש ד"דיבור ה" יש לו ענין הפירוד.

וע"פ הנ"ל י"ל הביאור בזה, דבפרק כ"א דיבר על הצמצומים הרגילים לברוא עולמות העליונים ועוה"ז, משא"כ בפרק כ"ב דיבר על סוג חדש של צמצומים ("כ"כ גברו ועצמו הצמצומים...בחירת אחרים") שעל ידם מתהווים הקליפות. ולכן על הצמצומים הרגילים דפרק כ"א, לא חל עליהם הגדר ד"פירוד", משא"כ על הקליפות דפרק כ"ב⁶⁴. והיינו דעל כל הנבראים דעוה"ז שייך לומר דאין הצמצום מסתיר כלפי הקב"ה, ולכן אין בזה ענין של פירוד, וכל ההרגשה של "מציאות" הוא מצד "דמיון" ("נדמה להם"). משא"כ לגבי הקליפות שהצמצום מסתיר גם לגבי הקב"ה, ואורו ית' באמת אינו נמצא בהם, ולכן עליהם שפיר חל הגדר ד"פירוד"⁶⁵.

ובלשון הנחת מאמר ד"ה ראשית גוים עמלק תשכ"ג (והוא ממש לשון כ"ק אדמו"ר בהטייפ) "ועד שנעשה יש נפרד, והיינו שלא זו בלבד שבהרגשתו הוא יש, אלא הוא באמת יש ונפרד מאלקות" ובהמשך לזה מביא המבואר בתניא כאן בענין אלקים אחרים. או בלשון אוה"ת (המצויין בהערה 1 שם) "יש ונפרד גמור".

[והנה בביאור הרש"ג על התניא ובחסידות מבוארת (בעיונים לתחילת פרק כ"ב) פירשו דהחידוש דפרק כ"ב הוא דלבי הנבראים הצמצון הוא ענין אמיתי, ובסגנון הידוע דגם "דעת תחתון" הוא אמיתי ("לפי שבאמת כך הוא"⁶⁶). ולכן שפיר אפשר לקרוא לדבר הוי' בשם דיבור, כיון שגם הרגשת הנברא הוא אמת. ויש הממשיכים עם הבנה זו לכל המשך הפרקים דכ"ב וכ"ד, בפירוד הקליפות והחטא מהקב"ה הוא רק מצד גדר הנבראים ומצד הצמצום, אבל מצד הקב"ה אין שום שינוי והעלם והסתר מעלים לפניו, וגם העובר על חטא הנה מצד דעת

64 וכן י"ל להיפך דעל (דבר ה' ד) הברואים דפכ"ב לא שייך לומר ענין ה"גילוי" שבדיבור, דח"ו לומר דהקליפות הם "ציאת האור והחיות ממנו ית' מהעלם אל הגילוי". ולהעיר מהמבואר בדא"ח שהקליפות שרשם בההסתר והצמצום ולא בהאור וההארה.

65 ובסגנון אחר: בפרק כ' וכ"א דיבר על הנבראים דיש להם נתינת מקום מצד סובב כל עלמין ("קמיה ית'") ורק שהרגש הפירוד שבהם מגיע מצד הצמצום, ובפכ"ב מדבר על הנבראים שלא רק שהצמצום פועל שיהיה להם הרגש המציאות, אלא שהמציאות פועל עצם בריאותם. [דמצד סובב כל עלמין לא היו נבראים הקליפות כלל. עיין במאמר ראשית גויים תשכ"ג בתחילתו. אוה"ת מג"א ע' פ"ט וצ"א].

66 ושמעתי לפרש עפ"ז הכוונה ה"תורה דיברה בלשון בני אדם", דזה שיש חשיבות אמיתי לעניני העולם, הוא מצד דיני התורה שכל ענינם הוא עם חפצי העולם. [וכמבואר בההדרן דתשל"ה דדיני התורה מחייבים שיהיה "מצוי ראשון" וכו']. ועיין גם בזה בספר הערכים בח"ט ע' קעא הערה 39.

עליון הוא בטל לו ית', והם חלק מהיחוד העליון. וכן הקליפות הם חלק מהיחוד העליון מצד "קמיה ית'" דהצמצום אינו מסתיר. [והעובר על חטא מצד הקב"ה הוא עדיין קשור אליו בדיוק כמו קודם החטא].

אך באמת הנה גם לביאור הרש"ג וחס"מ, דמדובר על דעת תחתון כאן, זה רק בהחצי הראשון של הפרק, אך בהמשך הפרקים בענין פירוד הקליפות מהקב"ה, שם הוא אמיתי גם מצד דעת עליון⁶⁷].

ו. ולפי זה נמצא דזה דחטא ועון נפרדים מהקב"ה (ובל' אדה"ז בפכ"ד "הם נפרדים מיחודו ואחדותו ית' בתכלית הפירוד ממש") ה"ז גם "קמיה ית'"⁶⁸.

[וב"חכמה שבנפש שבה אוא"ס בה" נרגש היחוד מצד "קמיה ית'", ואדרבה היחוד שלו עם ה', אינו לפי ההגבלות של הגוף, אלא לפי ההשגות וכו' של "אור ה' המלוכש בנפשם", ובמילא נרגש שם האחדות והפירוד מצד "קמיה ית'"⁶⁹].

ולפי כל זה נמצא, דעצם הרגש האדם שיכול לעשות ככל העולה על רוחו, והכח בידו, כיון שכך ברא הקב"ה את האדם (שיש לו כח הבחירה וכו') וזהו רצונו ית', אי"ז סתירה לאחדותו ית'. [ואדם שנכתבין לאכול חזיר אך בטעות עלה בידו כשר, לא נעשה נפרד מאחדותו ית', וכו"ל דעצם ההרגש שהוא יכול לעבור על רצונו ית', לא עושהו נפרד מ"קמיה ית'"]. ורק העובר על רצונו ית', הוא נעשה נפרד באמת. [ומתורץ מה שהקשו בחס"מ בעיונים לפכ"ד

67 ולכאורה לומר שכל הביאור בהשם דיבור הוא מצד שגם דע"ת אמיתי, הוא דחוק, דלפי"ז אדה"ז סתם דבריו, ורק רמזו במילה אחת "באמת" [ולא כמו בשהיחווה"א ספ"ד וה' שהביא ענין הכלים וכו']. אלא וודאי שפירשם נכון שאדה"ז מרמז גם לענין זה [והטעם דהרי בעי טעם למה הדבר הוי' דקדושה ודק"נ נקרא בשם דיבור, אף שבאמת אינם נפרדים]. אך לכאורה בהמשך פכ"ב מחדש שיש מושג אמיתי של פירוד, ואעפ"כ אי"ז סתירה לאחדות ה'.

69 ולכאורה צ"ע למה צריכים לדבר על הביטול ד"קמיה ית'" בשביל לשלול העבירה, והלא גם מצד אור ה' אחרי הצמצום, אין שום חיות אלוקי בתוך העבירה, וגם מצד היחוד ד"דעת תחתון" העושה העבירה הוא נפרד לגמרי? ואולי, דאם כל הפירוד של היהודי הוא מצד "דעת תחתון" הלא יכול לומר "עודנו ביהדותו" דמצד "קמיה ית'" ומצד "אור ה' שבנשמתו" הוא עדיין דבוק. וע"כ מבאר בתניא שהפירוד הוא אמיתי גם מצד "קמיה ית'". ועוד, שמצד האור האלקי המתלבש בעולמות (וחלק הנשמה המושרש שם) לא מושלל ענין החטא לגמרי, ודוקא מצד "קמיה ית'" והאור האלקי שלמעלה מהתלבשות (והחלק הנשמה שמאיר בו "אור הוי"ז" זה) מושלל ענין החטא לגמרי. [ולהעיר מהמבואר בדא"ח (וגם זהו נקודת פרק זה) דמצד דע"ת יכול להשתשל בריבוי השתלשלות קליפות ופירוד. ודוקא ד"ע שולל כל מציאות הקליפות].

אות ו⁷⁰. וכן בקובץ זכרון ש"ל לשלושים של הר"א ע"ה צוויבל הובא קושיא זו משמו⁷¹].

ז. ולפי זה יש ג' מדריגות בביטול היהודי (והעולם) להקב"ה:

א. מצד עצם בריאתו (כשאנו עוסק במצוה, ולא עוסק בעבירה), דמצד "קמיה ית" הוא "מיוחדים ממש בא"ס ברוך הוא... בתכלית היחוד, כיחוד דיבורו ומחשבתו של הקב"ה במהותו ועצמותו כנ"ל, כי אין שום דבר נפרד". אבל עדיין מצד הצמצום הוא נפרד מהקב"ה "כמו דיבורו של אדם מנפשו". ובלשון התניא (פל"ה) "והנה, ענין השראת השכינה הוא גילוי אלהותו יתברך ואור א"ס ברוך הוא באיזה דבר, והיינו לומר שאותו דבר נכלל באור ה' ובטל לו במציאות לגמרי, שאז הוא ששורה ומתגלה בו ה' אחד. אבל כל מה שלא בטל אליו במציאות לגמרי, אין אור ה' שורה ומתגלה"

ב. כשעושה עבירה ר"ל הוא נפרד מיחודו ואחדותו ית' מצד "קמיה ית". והוא נעשה בבחי' מת. [ובל' למען דעת "העדר"].

ג. כשעושה מצוה, אז מתגלה גם בדעת תחתון (בתוך "גדר הנברא" כפי שהוא מצד הצמצום), היחוד כפי שזה במהותו ועצמותו. [וזהו מה שניתוסף ע"י עשיית המצוות, שלא רק שלא יהיה נפרד אלא "יתגלה בה פנימית רצון העליון, בבחינת פנים וגילוי רב, ולא בהסתור כלל" (ל' אדה"ו בפרק כ"ה)].

[משא"כ אם נלמוד הפשט התניא, שכל הפרקים מדובר מצד "דעת תחתון", קשה להבין החילוק בין מצב האדם כפי שהוא "עושה עבירה" ובין מצבו כפי שהוא "יש", דממ"נ מצד "קמיה ית" הוא בטל במציאות, ומצד הצמצום בשניהם הוא מציאות].

ועפ"ז יובן בטוב מה דמבאר אדה"ו בפרק כ"ה בנוגע להתגברות על היצה"ר בועשה טוב [ויסורי מיתה, ה' ישמרנו, היה מקבל באהבה וברצון שלא ליפרד מיחודו ואחדותו יתברך אפילו לפי שעה להשתחות לעבודה-זרה ח"ו, וכל-שכן שיש לו לקבל באהבה וברצון כדי לדבקה בו],

[ובפרט דצ"ע: הרי בנוהג שבעולם בהרבה קשרים בין אדם לאדם, שישנו אדם שיעשה הרבה יגיעה לא רוצה להיות נפרד, אך בשביל דביקות (שהאהבה והקשר ישגשג וכו') הוא לא

70 ויש להעיר על קושייתם, דהפ"י הפשוט בגמ' דאלקא דאלקא הוא, שנותנים כוחות של "אלקא" להכוכבים ומזלות, שהם משפיעים שפע לעולם וכו'. ולא הא דמחשיבים הכו"מ למציאות. ומובן דעפ"ז מי שעובר על חטא אין מעשיו מבטאים שום שליטה "אלקית" על העולם, וכאלו שהוא משפיע לעולם. ואין זה ע"ז כלל. ורק שאדה"ו חידש לן (מיוסד על חידושו הכללי, דהפירוד מהקב"ה הוא כל דבר שהוא מציאות נפרד) ד"אלקא דאלקא" היינו אפי' נתינת חשיבות לענין חוץ מהקב"ה. ובמילא כל ענין שהוא מציאות הוא בעצם ע"ד אלקא דאלקא. [וכן הבין כמדומה בספר הערכים ע' תלט הערה 102].

71 ובלאו אי הכי, לא קשה קושייתו. דכמובאר לעיל ההרגש של יהודי שהוא "מציאות" הוא באמת "דמיון" דהרי האמת הוא שהוא מוכן למסור נפשו ובטל להקב"ה במציאות. וע"כ ההרגש אינו מפרידו מהקב"ה. ודוקא מעשה החטא שהוא חפצא השייך לקליפת ע"ז והוא מרכבה אליו מפרידו מהקב"ה. וק"ל.

יתיגע. וכמו שמוצאים כמדומה בקשר שבין בן לאביו].

אלא, דבלי ה"דביקות", הנה למטה אין האדם דבוק כלל בו ית' [ובלשון אדה"ז בסוף פכ"ה נפרד מהיחוד העליון למטה], דבתוך מציאותו הוא "יש". ודוקא ע"י קיום מצוה הנה היחוד דלמעלה נכנס בתוך מציאות האדם. ומובן לפי"ז דאין ענין המ"ע "לשפר ולחזק" הקשר, אלא "יצירת הקשר" למטה.

ח. ואפשר לפי"ז יובן הפשט בתניא שבתוך האהבה נכלל גם יראה. וידוע השאלה 1. מהו החידוש בזה, הלא בתוך כל אהבה כלולה יראה [כמו שהקשו בחס"מ בפי"ט עיונים ל']. 2. אדה"ז מסביר בפכ"ה, הזהירות משס"ה ל"ת מגיע דוקא מה"יראה" והקיום ד"רמ"ח מגיע מהאהבה. וצלה"ב ולכאורה גם הרצון של יהודי להיות דבוק בהקב"ה - אהבה, מספיק להשמר מ"שס"ה ל"ת", ומה נוגע חידוש זה ד"ונכלל בה גם דחילו", לעבודה⁷² [כמו שהקשו בחס"מ בעיונים לתחילת פרק כ"ה].

ולפי הנ"ל יובן דזה ב' תנועות שונות בנפש לגמרי. דהנה ענין האהבה מסותרת (כפי שזה מתבטא למטה בשפה דהנר"ג דהנשמה) בהתנועה ד"חיוב" שבו הוא, שהאדם רוצה שמציאותו יהיה דבוק בו ית' כמבואר בפי"ד וכ"ה "רק אני רוצה לדבקה בו נפשי ורוחי ונשמתי בהתלבשן בשלשה בבושיו ית'", ואהבה מחפש "גילוי".

והנה ע"י קיום השס"ה לא נוצר שום דביקות להקב"ה שיכול לרוות צמאון האדם, כיון שאין דביקות זה נרגש בהאדם כלל. דע"י השמירה מהעבירה גרידא לא נפעל בהאדם (בתוך גדרי מציאותו) שום קשר להקב"ה (שהרי בשעת עסקו בעסקיו "אין אור ה' שורה ומתגלה בו". ונמצא דבתוך גדר האדם כפי שהוא אחרי הצמצום, אין חילוק בין אם הוא חוטא או לא-דהרי בלאו אי הכי מצד גדרו אין הוא שייך להיחוד העליון, דהא דהוא חלק מה"יחוד העליון" זה רק מצד "קמיה ית'" וב"אור ה' דנשמתו" ששם מאירים הענינים כפי שזה קמיה ית').

ובמילא ה"יראה" כאן, אינו כמו כל אהבה היוצר גם "יראה" שלא יפרד מהאוהב, דהרי הקשר להאוהב הוא קשר גלוי הנרגש בתוך מציאותו, ובמילא ה"אהבה" מחפש קשר זה. אבל כאן ה"יראה הכלולה בהאהבה" הוא שלא להפרד מקשר עצמי (שמצד קמיה ית') ואינו נרגש בתוך האדם כלל, דע"י השמירה משס"ה ל"ת לא ניתוסף להנשמה למטה דביקות בהקב"ה. ואהבה רגילה אינו מחפשת ותובעת אותה.

וממילא מובן דיש חידוש דבתוך האהבה נמצא יראה, (כיון שזה אהבה עצמית וכו'). וענין ה"יראה" בתנועה דשלילה שלא להיות נפרד, נוגע לעבודת האדם⁷³.

72 שאלה זו הוא דוקא על ענין היראה המבואר בפכ"ה [היראה לעשות עבירה עבירה ולהפרד ממנו ית']. משא"כ ענין היראה דפי"ט "שלא יוכלו ליגעו אפי' בלבושיו שהם מחזר"מ...בלי אמונה בלב כלל" וכביאור כ"ק אדמו"ר בזה (לקו"ש חכ"א פורים בהערה) דאין בזה חטא עבודה זרה [ולפי"ז לכאורה לא נעשה עי"ז נפרד], מובן למה דוקא היראה הגדולה "מנגוע בקצה טומאת ע"ז" מונע אותו ממנו (משא"כ האהבה לא מחייב זה).

73 ועפ"ז אפשר להמתיק הסתירה בין פי"ט לכ"ה, דפי"ט מבואר דמס"נ שלא להשתחוות לע"ז (כשמאמין בה בלבד) מגיע מצד אהבה, ובפכ"ה מבואר דמס"נ שלא להשתחוות לע"ז מגיע מצד יראה.

י. אך באמת אפי' אם מי יתעקש (ר"ל?) ויאמר דמצד "קמיה ית" אין העון והקליפות נפרדים. וכל הפירוד דפכ"ב וכ"ד הוא מצד הסתר הצמצום. יש לתרץ השאלות שבתחילת ההערה.

דהנה אף שמצד הצמצום הדיבור הוא נפרד ממהותו ועצמותו ית', והצמצום הוא אמיתי וכו'. הנה אין הכוונה שבתוך האור האלקי והנבראים דאחרי הצמצום, לא נרגש מהו"ע ית' הסוכ"ע, אלא דגם מצד הצמצום מאיר סוכ"ע. אך באופן אחר מאיך שזה קמיה ית'.

ולפי ביאור זה, זהו כוונת אדה"ז בכתבו "והנה רצון העליון הוא מקור החיים המחיה את כל העולמות", דבא לומר דגם מצד דבר ה' דאחרי הצמצום, נרגש שם שמקורו הוא "רצון העליון" דזהו מהותו ועצמותו הסוכ"ע. [ואלא כיון דיש צמצום, לא נרגש שם כפי האמת דהדיבור כלול בו וכו']. וכמבואר בדא"ח שמצד ממכ"ע [-דיבור העליון] לא היה נברא גשמיות חומר הנברא, וגשמיות הנברא נברא מצד סוכ"ע [וזה וודאי נרגש בתוך הדיבור העליון, שהוא בעצמו לא יכול לפעול ענין זה]. ועיין בביאור הרש"ג על מילים אלו בתניא.

ולפי"ז עבודת פרק כ"ב וכ"ד [משא"כ פרק כ"ג] אלו הוא, שיורגש בתוך הדבר ה' והנבראים [כפי שהוא אחרי הצמצום], שייכותם למהו"ע הסוכ"ע. [כפי שהוא מתגלה ושייך בתוך גדרי הצמצום].

וכנראה היחס בין סוכ"ע והבריאה [איך שזה נרגש בהבריאה מצד הצמצום] הוא "רצון", וכידוע משל לסובב הוא רצון שזה מקיף, דאע"פ שזה חיות כל הנברא וכו', אין שם שום גילוי ממנו וכו'. והיינו דהיחס בין סובב להעולם הוא, שכיון שהוא רצה לכן זה נהיה (ולדוגמא ראה באוה"ת מג"א ע' פ"ג בארוכה). ולכן כל זמן שהנברא ממלא תכלית בריאתו, הרי הוא שייך לסוכ"ע, אבל אם אינה ממלא התכלית שבשבילו נברא [שמשום הא עלה במהו"ע ית' לברוא אותו], הרי הוא מאבד כל שייכותו לסוכ"ע [איך שזה נרגש בהצמצום]. וכ"ז כתבתי מסברא, באשר שאינני יודע מהו יחס זה בלשון דא"ח וכו'.

ולפי"ז מובן הג' מדריגות: 1. הנברא מצ"ע שייך ל"קמיה ית" באשר שנרגש בו שיש בו "רצון העליון". 2. אם הוא חוטא ר"ל, הרי מאבד הקשר שלו לסוכ"ע. 3. וכשעושה מצוה מתגלה בו סוכ"ע כפי שזה לפני הצמצום.

אך לביאור זה לכאורה לא צריך להגיע לפרק כ"א שהדבר הוי' כלול במהותו ועצמותו ית', ומספיק פרק כ' לדעת שהקב"ה עצמו הוא למעלה מעלה מהדבר הוי' המצומצם, אך לאידך הוא המקור של הדבר הוי'.



ואולי דכשמאמין בע"ז בלבד, הרי הוא מרגיש הפירוד בקרב, ולכן האהבה מצ"ע מחייב שלא להשתחוות. משא"כ בפכ"ה י"ל דמדבר כשמשתחוה בלי אמונה בלב, ואז הפירוד לא נרגש בו [דהרי בלבד הוא עדיין רוצה ודבוק בו ית']. והפירוד הוא רק מצד ה"חטא" שבזה כיון דזה נגד רצון העליון, ולכן בעי יראה.

הלכה ומנהג

בענין הזכרת נשמות במוצאי יו"ט האחרון של פסח

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

אעתיק בזה מה שכתבתי לידידי השליח הרה"ת אברמל שטרנברג, שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע במדינת קונטיקוט.

כתבת: ראיתי כתבה בקשר להיזכור שעשית במוצאי החג. השאלות שיש לי נובעים בעיקר מהעדר ידיעתי בהנושא, ומסתמא חקרת ודרשת היטב הנושא, ואמרתי שלא הביישן למד, ולכן הנני פונה למעלת כבודו.

בכתבה כתוב שלא עשית את זה בחוה"מ מחמת קדושת המועד, ולכן דחית את זה למוצאי יו"ט. שאלתי היא, הרי למרות האבלות של הזכרת נשמות אנחנו כן עושים את זה ביו"ט, ולכאורה הביאור בזה שהתועלת שיש להנשמות שהזכרתם יהי' ביו"ט חשובה כ"כ שאנחנו עושים זה ביו"ט, וא"כ לכאורה כאשר ישנו בחירה בין חוה"מ למוצאי יו"ט לכאורה יש עדיפות לעשותו בחוה"מ.

גם באם שהיית עושה זה בחוה"מ הי' זה ביום, בזמן שלבישת טלית רצויה, והיא גם עת של קריאת התורה, ואולי זה זמן מסוגל יותר.

עד כאן דבריך.

ואציע את דבריי בקיצור מפני הטירדות.

מקור למנהג שמזכירין נשמות בכל החגים

מנהג הזכרת נשמות מוזכר בהגהת הרמ"א בשו"ע או"ח (סי' רפד ס"ז בהגה, ואדה"ז שם סי"ד) שנוהגים כן בכל שבת עכ"פ למי שנקבר באותו שבוע, ולא מבואר טעם מיוחד להזכרה זו. ובב"י שם [ז] הביא משם השבלי הלקט "לפי ששבת הוא יום מנוחה דוגמא לעתיד לבא, ויום שגם המתים נוחים בו ואינם נדונים, ראוי להזכירם למנוחה ולברכה".

ושב זה מוזכר בנוגע ליוהכ"פ (שם סי' תרכא ס"ו, ואדה"ז שם סי"ד), ושם זה מבואר שזה קשור למה שנודרים צדקה בעבורם, וגם המתים יש להם כפרה.

אחרי זה התפתח המנהג הלאה להזכיר נשמות כל יו"ט אחרון של חג כשקוראים את פרשת 'כל הבכור', שבו נאמר איש כמתנת ידו, ראה כל המקורות שנעתקו ב'אנציקלופדיה תלמודית' (ח"ח עמ' תרג-תרט) ובשו"ת 'בצל החכמה' (ח"ד סי' קיט).

ומעתה העיר בצדק בשו"ת 'בצל החכמה' שם, שלפי זה למאז מזכירים נשמות באה"ק ביום האחרון של החג, והרי לא קוראים שם פרשת עשר תעשר. וכתב (אות ז): "אולי נשתרבה מנהג הזכרת ברגלים בא"י ע"י בני חו"ל שעלו לשם...". עכ"פ זה בטוח שזה מנהג נפוץ ומקובל, ואין להקשות על מנהגים איך ולמה.

עוד כתב שם (סי' קכ אות ב): "...[ב] כל קהלות קדושות בחו"ל (ש) לא נמצא אפילו אחת מהן שתקדים ההזכרה מיום אחרון של יו"ט".

האם אפשר להקדים או לאחר?

ולכאורה נראה שכיון שהמנהג אינו אלא על יו"ט האחרון של חג, מעתה מישוהו שמקדים או מאחר אין בזה ממש, כי לא קיים את המנהג. ובפרט לפי הסבירו של כ"ק אדמו"ר זי"ע (תורת מנחם' חלק נו עמ' 231) שהטעם שקבעו את זה ליו"ט האחרון הוא "כיון שזהו ענין של צער דוחים זאת", אז אין להקדים את זה לאמצע החג (ומעניין שלא מצאתי את הטעם הזה מפורש בספרים אחרים).

לאור הנ"ל פרסמתי לפני החג שיאמרו הזכרת נשמות בביתם ביחידות, שהרי אין זה דבר שבקדושה שצריך עשרה [ראה שו"ת בצל החכמה שם סי' נג ועוד, ומעניין שב'גשר החיים' ח"א פל"א אות ב סק"ו כתב "עיקר הזכרת נשמות וגם תפלת אמ"ר הוא בצבור, אבל גם היחיד כשמתפלל ביו"ט ביחידות מזכיר נשמות", מה הכוונה שעיקרו בצבור ומה מקורו. ואולי כוונתו כפשוטו שבדרך כלל מקיימים מנהג זה בציבור]. אבל רוב האנשים הפשוטים דכאן היה חסר להם הזכרת נשמות הציבורי, ועל כן ארגנתי את זה למוצאי החג, שאולי י"ל גם בזה שבקדשים הלילה הולך אחרי היום. [ולהעיר מגמ' מנחות (קי, א): א"ר גידל אמר רב: זה מזבח בנוי (בשמים. רש"י) ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן. ובתוד"ה ומיכאל כתבו: "יש מי שאומר נשמותיהן של צדיקים", הרי לנו קשר בין נשמות לקרבן]. אבל העיקר היה כדי לנצל את ההזדמנות לדבר בדרשה שלפני הזכרת הנשמות על שמירת התומ"צ, וזה ודאי דבר חשוב מאד.

ויש להוסיף, שכיון שהזכרת נשמות זה מהדברים שעמך ישראל מאד מקפיד עליהם, והחסרון של זה מעיק על לבם, אז יש לצרף לזה גם דברי ה'חתם סופר' (שו"ת או"ח סי' קב) שמשתדל למצוא היתר לקדש את הלבנה בליל ט"ז, "יען כי נצטערו ההמון מאוד על סימנא מילתא, וידוע כי הרופאים מזהירים מאד בזמן המגפה בכלל ובפרט בחולי הנ"ל שלא יצטערו ולא יתנו על לב שום דאגה... בזמן המגפה (ש) הצער מסוכן להם...". ועד"ז השתדלתי גם אני למצוא דרך היתר. וראה 'מגן אברהם' (סי' רסא סק"ו) בשם המהרש"ל ש"מותר לומר לעכו"ם בין השמשות להדליק נר ביום שמת בו אביו, מאחר שהעולם נזהרין בו חשבנין ליה כלצורך גדול" עיי"ש וב'נטעי גבריאל' (יו"ט ח"ב פפ"ח הערה טז). וודאי שזה לא נכלל במה שכתב בשו"ת 'דברי מלכיא' (ח"ב סי' צ) שמתלונן בשעת המגיפה בשעתו על "...הרבה מורים... שכעת מחפשים קולות להראות כוחם להמון".

אין מזכירין נשמות בכל חודש ניסן

ושבו שאלני הרב אלי בלקמן ממה שכתב אדה"ז שם (סי' תכט ס"ח): "נוהגין במדינות אלו שבכל חודש ניסן... אין מזכירין נשמות כלל... חוץ מביום האחרון של פסח", מעתה נשאלת

השאלה מי התיר לי להזכיר נשמות במוצאי החג. ולכתחילה חשבתי שלא יתכן שהימים של אחרי החג יהיו יותר חמורים מאשר בחג עצמו. אבל זה אינו כי בחג עצמו זה מנהג ישראל, משא"כ אחרי החג שאין בזה שום מנהג וכנ"ל. אבל התרתי לעצמי את זה מיוסד על הנ"ל שבקדשים הלילה הולך אחר היום. ומה שדחף אותי להיתר זה הוא כדי שאוכל לדבר אתם על שמירת המצות.

וכדאי להעיר שבש"ת 'בצל החכמה' שם (סי' קיט אות יא) התיר לבן א"י שכבר הזכיר נשמות ביום ז' דפסח לחזור על זה שוב למחרת באחרון של פסח באם מתפלל עם צבור של בני חו"ל, ולא הפריע לו שאין להזכיר נשמות ביום אסרו חג ידיה. ויש לחלק ולומר ששם הוא נמשך אחרי בני חו"ל.

שוב העיר לי הרב שטרנברג: "יש עוד סברא למה לאחר ולא להקדים, שהרי האבלות בחוה"מ חמיר יותר מיו"ט האחרון, שזו דאורייתא משא"כ יו"ט האחרון בחו"ל הוי רק מדרבנן, ולענין אבלות שבעה זה נחשב ליום (שו"ע או"ח סי' תקמח ס"ב, יו"ד סי' שצט סוף ס"ב). [דא"ג יש שכתבו שעיקר התקנה היתה דוקא ביו"ט שני שהוא מדרבנן (כך היא משמעות ה'נטעי גבריא' אבילות ח"ב פע"ח הערה יב), היינו דנוסף על הטעם שאז קוראים כל הבכור, האבלות קיל יותר מחמת שהוא מדרבנן, אף שצ"ע איך זה מתאים בשמיני העצרת.]"

האם מותר להוציא ס"ת מהארון כשאין קריאת התורה

עוד נשאלתי מהרב יוסף צי"ג האם מותר להוציא ס"ת מהארון כשאין קריאת התורה.

והנה יש דיון בפוסקים האם מותר ללמוד מתוך ס"ת (ראה שו"ע יו"ד סי' ער ש"ך סק"ה, שו"ת 'מנחת יצחק' ח"ט סי' יט, 'ספר השיחות' תשמ"ח ח"א עמ' 186 ועוד), ולפי המתירים ודאי מותר להוציא את הס"ת בשביל הצורך, "דאך בטלטול הס"ת מביהמ"ד לחוץ או אפילו מבית לבית איכא קפידא, אבל באותו ביהמ"ד שמונח שם בארון אין קפידא, שהרי בשביל כך הונח שם בארון ללמוד ולקרות ממנו, לא שיהיה מונח בארון..." (שו"ת 'דברי יואל' ח"א סי' ט סוף אות א, וראה שו"ת 'יען יוסף' ח"א סי' נד). והאוסרים סוברים "למה לנו לזלזל בכבוד ס"ת בחנם ללמוד מתוכו שלא לצורך". לא ברור בדיוק מה הזלזול כשלומדים ממנו. ואולי הכוונה שדבר יקר ומכובד מאד לא משתמשים בו רק כשנצרך מאד, ועל דרך ההלכה דמוקצה מחמת חסרון כיס. ואולי זה נכלל בהלכה בשו"ע שם (סי' רפב ס"א) ד"מצות לייחד לו מקום" לס"ת. ואולי י"ל שבאם התירו בשביל כבוד המלך (ראה שם 'בית לחם יהודה' סק"ו, 'פתחי תשובה' סק"א וגליון מהרש"א שם), התירו גם בשביל הזכרת נשמות לקהל יהודי שזה מקשר אותו לשמירת המצות.

זה מה שהצלחתי לרשום בחפזי, ואשמח להערוך על הנ"ל. ויהי רצון שלא ניכשל בדבר הלכה.



בענין ברכת האילנות על אילני פירות בעציץ נקוב ברחוב העיר

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם – מאנסי

כבוד מחותני הגאון הגדול חו"ב טובא סיני ועוקר הרים רבי בנציון יעקב הלוי וואזנער שליט"א אב"ד בדב"ץ ובית הוראה שבט הלוי, מאנסי – בית שמש

אקווה שהברכה למעלת כבודו ולכל משפחתו שלום

עברתי על הבריור ששלח לי ביום חמישי העבר, ובו תוכחת מגולה לאלו שהורו בשנה זו, לברך בשם ומלכות על אילנות שהעמידו על גבי רכבים שונים, ולדעתו זה סותר סתימת הש"ס והרמב"ם והסמ"ק וש"פ, כ"ש להסכמת המקובלים לברך דוקא בשדות שמחוץ לעיר, ובפרט להכניס את הציבור מספק בדבר שיש לו מתירין, כאשר הכל ראו שהמגיפה מתמעטת, וכך הוה שבעז"ה תוך כמה ימים בטלה המגיפה, ואנן קיי"ל כדעת הטור והב"י ורוב בנין ומנין הפוסקים, שאפשר אף לכתחילה לברך באייר או באדר ושאר חודשים כל עוד שלא יצאו הפירות. ולדעתו חייבים שוב לצאת ולברך אף בשם ומלכות כדת ההלכה הפשוטה והפסוקה, עת"ד. ומכיון שלי הקטן דיעה אחרת בזה, ובפרט שיש כאן ענין של הוצאת שם שמים לבטלה, ברצוני להעיר בזה על כמה ענינים כדרכו של תורה.

אם מברכים בחודש ניסן דוקא

בגמ' ברכות (מג, ב) "אמר רב יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם".

וכן נפסק בשו"ע (סי' רכו) "היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר: בא"י אמ"ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם. ואינו מברך אלא פעם אחת בכל שנה ושנה. ואם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות, לא יברך עוד".

והנה פשטות לשון הגמ' "ביומי ניסן" היינו חודש ניסן דוקא. וכמו שמצינו בגמ' ב"ק (קיג, ב) "אמר רב יהודה לא להבינא זמנא לא ביומי ניסן ולא ביומי תשרי. . . אבל מניסן לבתר יומי ניסן וביומי תשרי לבתר תשרי קבעינן", ושם ניסן הוא בדוקא כמו שנפסק בשו"ע (חו"מ סי' ה ס"א) "אין קובעין זמן בניסן ותשרי" (וראה בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' קלט, שמדייק כן מפשטות לשון הגמ'), הרי דלשון יומי ניסן היינו ניסן דוקא. וכן הוא פשטות לשון הטור והשו"ע שכתבו "בימי ניסן", ולא פירשו שזהו לאו דוקא ואפשר לברך גם בחודש אייר, מבואר דהם סברו שחודש ניסן דוקא.

וכן נקטו כמה פוסקים להדיא, בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' כח) מדייק כן מלשון הגמ' "ומאמרו יוצא בימי ניסן משמע דעל פרחי השקדים שממהרים הרבה קודם ניסן אין לברך". והחיד"א בברכי יוסף (סי' רכו ס"ב) כתב "ואני שמעתי דברכה זו על דרך האמת שייכא דוקא

לימי ניסן. ולפ"ז נ"ל דגם על פרחי שקדים יכול לברך בימי ניסן, והכי חזינן לרבנן קשישאי ברוכי מברכי על פרחי שקדים בימי ניסן. וכן עיקר". וכ"ה בספרו מורה באצבע (סי' ז אות קצח) "ישתדל לברך ברכת אילנות בימי ניסן, והמדקדקים מקפידים שיהי' בניסן דוקא". ושם (אות קצט) כתב גם טעם הדבר "מאד יתעצם בכונתו בברכה זו שהיא לתיקון הנשמות שהם מגולגלות בעצי בשמים והעשבים בזמן הזה ויבקש עליהם רחמים".

והנה החיד"א אינו מציין מי הם המקובלים שכתבו כך, ובפתח הדביר (סי' רכו אות ב) מביא מקור לדברי החיד"א מדברי זוהר (ח"ג בלק דף קצו, ב) "רבי אלעזר אמר . . ויומין רשימין אית בשתא ואינון יומי ניסן ויומי תשרי דאינון רוחין משטטן ופקדן לאתר דאצטריך . . ואתחזון על גבי שורין דגנתא כל חד וחד כחיו דצפרין מצפצפן בכל צפרא וצפרא . . וכדין בחדו אתחזון צפרין מצפצפן וע"ג שורין דג"ע מצפצפן משבחן ואודן ומצלן על חיי דהאי עלמא...". וביאר שם שכוונת הברכה היא לתיקון הנשמות הנדחות שדרות באילנות שתיקונם ע"י ברכת האילנות דמלכלבי והיינו בניסן דוקא דאיכא לבלוב.

ומביא דכך כתב בש"ך על התורה (מגורי האר"ז, ל, פר' בא עה"פ ואכלו את הבשר) "ובזה החודש הוא שולט והאילנות מוציאים פירות והתבואה גם כן עיקר גידולה הוא בחודש זה, לזה אמרה תורה שבעת ימים מצות תאכלו, מצות מלשון מריבה שיריבו עמו ויחלישו כוחו שלא יתגבר, כי הוא נקרא חודש האביב, אב ל"ב חודשים, ולזה מברכין על האילנות כשמוציאים פרח בחודש זה ברוך שלא חסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות וגו', ואין מברכים בשעת בישול הפירות אלא בזמן הפרח שהוא עיקר הפרי, ולוקחין מכל הפירות שנזכרו בשיר השירים ודורסין אותם ועושים מהם חרוסת, ולפי שהיה מתגאה בהם שבאים כולם על ידו שכולם מוציאים פרח ומלכלבין בחודש זה, לזה אנו קורין שיר השירים לומר שכל הפירות הם מאתו יתברך ולא החודש גורם".

וכן כתב בספר מועד לכל חי (סי' א אות ט) "על דרך הסוד צריך ברכה זו בניסן דוקא, ויהיו שתי אילנות שיש בהם פרחים וגם שיהיו אילני מאכל". והבן איש חי בהגדה של פסח אורח חיים (דרוש לברכת האילנות) כתב: "הרי ניסן הוא ראש לעליית הצומח והוא אחד מן שלשה הראשים. ולז"א "החודש הזה לכם ראש", כי הוא ראש אחד מן השלשה ראשים שיש בחודשים. ולכן ברכת האילנות היא בחודש ניסן דוקא, כדי לסייע הברירה של הצומח המתחיל בזה החודש, שאז על ידי הברכה הזאת וסודה יצליחו המברכים להעלות את הנשמות המגולגלים בצומח שתי מדרגות בפעם אחת. דהיינו שיעלו מן הצומח אל אדם, בלתי שיצטרכו להתגלגל בבעל חי. וע"י התורה אשר ילמדו בעת הברכה, יזכו להעלות עד למעלה להתקן. ולכן חסידים ואנשי מעשה משתדלים לברך ברכה זו בצירוף עשרה, כדי שאחר הברכה יאמרו פסוקי תורה ויאמרו קדיש, והכל כדי להיות להם לימוד התורה והקדיש עזר אל בירור ועליית הנשמות אשר בצומח".

ובשלחן מנחם (או"ח ח"א סי' קל) מדייק ג"כ מדברי הרב בעל התניא בסדר ברכת הנהנין (פרק יג סי' ד) שדעתו שחודש ניסן דוקא: "והנה אדמו"ר הזקן בלוח ברכות הנהנין הראשון כ' דאחר ל' יברך בלא שם ומלכות, מוכח דניסן לאו דוקא. אבל בסדר ברה"ג שבסידורו פי"ג סי' ד השמיט זה. ואף שי"ל בדוחק דטעמו מפני דס"ל דאין לברך כלל אלא פעם אחת (ועדיין יקשה למה לא ביאר דברי השו"ע בימי ניסן דהיינו לאו דוקא – כמו שהוסיף ביאור בכמה דינים

שבברה"נ), י"ל דהשמיט מפני דבמשנה האחרונה ס"ל ד"בימי ניסן, כפשוטו בדוקא, וא"כ א"א "לאחר ל'".

וידעתי גם ידעתי שבריטב"א (ר"ה יא, א) מבואר להדיא שזהו לאו דוקא "יומי ניסן לאו דוקא, אלא כל מקום ומקום לפי מה דמלבלב". וכך נקטו שהרבה מגדולי הפוסקים שניסן לאו דוקא, כמו הלבוש, המקור חיים להחז"ל, הא"ר בשם צידה לדרך והמשנ"ב (סק"א)⁷⁴. מ"מ נתקבל המנהג להחמיר כפשטות הגמ' והשו"ע וכהפוסקים והמקובלים שכתבו להדיא שניסן דוקא משום חומר דברכה לבטלה, כמ"ש הכף החיים (סי' רכו אות א) לאחר שמביא שתי הדיעות הוא מסיים "ועל כן כיון דאיכא פלוגתא בזה, וכן משמע מלשון הגמרא דדוקא בניסן, וגם קיימא לן ספק ברכות להקל – אין לברך אלא דוקא בניסן, וכן עמא דבר. מיהו מי שאיחר ולא בירך בניסן נראה דיכול לברך אחר כך בלא שם ומלכות".

וכבר מצינו כן באשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש (תנינא סי' רכו) שנהג כן למעשה "כמדומה לי שבשנה זו ברכתי על האילנות בנוסח רחמנא, מצד שהי' אחר ניסן והייתי מסופק...".

ובפרט די"ל בדעת הריטב"א שכתב "יומי ניסן לאו דוקא, אלא כל מקום ומקום לפי מה דמלבלב", כוונתו לומר דאם במקום מסוים טבע האילנות לבלבל בחודש אייר או תשרי כגון בארצות הדרומית, אז ניסן לאו דוקא ואפשר לברך גם כשמלבלב לפי קביעת זמן הלבבל באותו מקום. אבל באופן שהאילנות לבלבו בחודש ניסן, רק שלא הספקנו לברך עליו מאיזה טעם שיהיה כגון בנדוננו שהיה אסור לצאת החוצה, בזה גם הריטב"א יודה שאין לברך לאחר ניסן. וכע"ז ראינו אח"כ בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קיח) "אמנם כשנדקדק בדברי הריטב"א שכתב: אלא כל מקום ומקום לפי מה שהוא דמלבלב, ולא כתב בקצרה דכל אימת דחזי מברך, נראה שגם לדבריו אינו מברך כל זמן שהוא רואה אלא בכל מקום ומקום בעינן שיהא זמן הקבוע לבלבל שם". עכ"פ מדי ספיקא לא נפקי וספק ברכות להקל ואין לברך בספק פלוגתא הפוסקים.

אם צריך לצאת מחוץ לעיר דוקא

ועכשיו נבוא לדין השני שכתב מע"כ לדייק מלשון הגמ' "האי מאן דנפיק ביומי ניסן", והיינו "שיוצא מביתו - לשדות ולכרמים", לאפוקי הרואה אותם בתוך ביתו, או מחלון ביתו וחצירו אפילו אילנות שבעציץ נקוב אינו מברך, עכ"ד.

74) מע"כ הביא דכן הוא גם דעת האשכול והיא באשכול (ח"א הל' ברכות סי' כט במהדור' אויערבך עמ' 68): "מאן דנפיק ביומו ניסן וחזי אילנא דמלבלב פי' שהוציאו פרחים אומר ברוך שלא חסר דבר בעולמו וברא בריות טובות ואילנות טובות להנות בהם בני אדם. ולא דוקא ביומו ניסן אלא בזמן שרואה הפרח פעם ראשון בשנה, ואם לא ראה הפרח אלא אחר שנפל ראה התחלת גדול הפרי אינו מברך". אבל קטע זה חסר במהדורת אלבק, ורק בהלכות ערלה ופדיון כרם רבעי (דף קיב עמוד ב) הוא מזכיר גמ' זו בנוגע דיני ערלה "ובאדר מתחילין לבלבל ובניסן נגמר, כדאמר' אמר רב יהודה האי [מאן] דנפיק בצפרני ניסן וחזי אילנות דקא מלבלבו וכו'", ואינו מזכיר כלל שניסן לאו דוקא, וידוע שהוספות אלו של מהדורת אויערבך אינן של האשכול עצמו אלא הוספות מאוחרות.

והנה אכן ראיתי שגם בשו"ת לב חיים (ל"ב סי' מה) כתב לדייק מלשון הגמ' שצריך לצאת בכדי לברך.

אבל לעומת זה הרבה ראשונים לא כתבו כלל לשון "יוצא", אלא "הרואה אילנות". במחזור ויטרי (סי' תקסט) "הרואה אילנות שהן מלובלבין ומציאין פרחים בימי ניסן אומר". הרוקח (הל' ברכות המשך סי' שמב) "הרואה אילנות שהוציאו פרח כגון בניסן אומר". ברבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב יג ח"ב דף קג טור ד) "הרואה אילנות בנץ שלהם כגון בימי ניסן מברך". האבודרהם (ברכת הראייה השבת וההודאה) "הרואה אילנות פורחים וניצנים עולים בשדות בימי ניסן מברך".

ואפי' הרמב"ם (פ"י מהל' ברכות הי"ג) שכתב "היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות פורחות וניצנים עולים מברך", ומשמע לצריך לצאת – כבר כתב המעשה רוקח (שם) "ובהווה דברו". ובפרי האדמה (ח"א דף רכט ע"ד על הרמב"ם שם) מדייק מהרמב"ם להיפך "מדקאמר רבינו או גנות אתא לרבווי אילנות אם יהיו נטועים תוך חצירו".

וכ"כ בפתח הדביר שהיוצא לאו דוקא, אלא דיבר בהווה, דלא שכיחא אילנות נטועות בחצרות אלא בשדות שמחוץ לעיר, ואיה"נ אם נמצאים גנות ונטיעות תוך העיר שפיר מברך כשרואה אילנות פורחות. ומוסיף שם "ואפי' על דרך האמת דברכה זו מועלת לתקן הנשמות הנדחות שאינן יכולות לבוא אל מנוחתם, ומתלבשים בענפי האילנות ונתקנות ע"י הברכה בכוונה זו, ומעשה שהיה מרבינו האר"י הקדוש ז"ל זיע"א היה שהלך ללמוד תורה אל השדה ככתוב בספר שבחי האר"י ז"ל. ומשמע קצת דאלו הנשמות לא שכיחי אלא בשדות. הא לא מוכרח מידי, די"ל דשאני התם דהנשמות ההם שמעו בת קול בשמים שהרב ז"ל היה כח בידו לתקנם, ועל כן כולם נקבצו באו אצל הרב ז"ל שיתקנם כיע"ש. וכיון שהרב ז"ל הואיל הלך לשדה הלכו אחריו. אבל אה"נ דבכל המקומות שנטועים בו אילנות אפילו בתוך העיר עבדי דאתו אותן הנשמות אולי יתקנו ע"י הברכה בכוונה, דמאן פלג לו, ולכן שפיר קאמר הרב מעשה רוקח ז"ל דדברו בהווה ומצו לברוכי על אילנות פורחין שבתוך העיר, וכמשמעות לשון מוהר"ד אבודרהם והרב חיי אדם ושאר הפוסקים הנזכר ז"ל".

וכן היה המנהג לפועל מאז ומקדם כפי שהעיד הגר"ח פלאג' במועד לכל חי (סי' א ס"ז) "דכדברי הרב פרי האדמה נוהגין בפשיטות בקושטא יגן עליה אלקים, רבני אלפין, דמברכין בעד החלון בהיותם בביתם ואינם זזים ממקומם ועומדים ומברכים, ואפילו שאינם זקנים והם גבורי כח, אינם אומרים נצא השדה ונברך, ומנהג עטרת ראשי מורי זקני הרב הי"ם הגדול לברך בחצרו שהיה לו אילנות". וכ"מ גם בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סי' ט). וכן עמא דבר בכל שנה ושנה שמברכים על אילנות שבתוך העיר בחצר הבתים ואינם מדקדקים כלל לצאת מחוץ לעיר דוקא.

ואפי' הגר"ח פלאג' בעצמו שדעתו שהיוצא הוא בדוקא מסכים "דלוקן מופלג או חלוש המזג דקשה לו היציאה רחוק מן העיר, אזי יברך בחצר גינתו, ואין דנין אפשר משאי אפשר".

וא"כ בנדונינו שמנהג העולם להחמיר כדעת הפוסקים והמקובלים שלא לברך רק בחודש ניסן ולא לאחריו, ולכמה פוסקים לאחר ניסן אין לברך בשם ומלכות בכדי שלא להוציא שם שמים לבטלה [וגם הריטב"א שכתב שיומי דניסן לאו דוקא, כבר כתבנו שיתכן לומר שדעתו

שזהו רק באופן שקביעת זמן הבלבל באותו מקום הוא באייר. אבל באופן שהאילנות לבלבו בחודש ניסן, רק שלא הספקנו לברך עליו מאיזה טעם שיהיה כגון בנדוננו שהיה אסור לצאת החוצה, בזה גם הריטב"א יודה שאין לברך לאחר ניסן]. ולעומת זה, הענין לצאת לחוץ לעיר דוקא אינו הכרח כלל לדעת רוב הפוסקים, ואפי' להדיעות שזהו ענין גדול עבור הנשמות, זהו באופן שאפשר, ואין דנין אפשר משאי אפשר, וכיון שעכשיו אי אפשר, שהרי בחודש ניסן היה אסור לצאת בחוץ, בודאי שמותר ואף יש ענין – לברך בשם ומלכות על שני האילנות הנטועים בעציץ נקוב המוציא פירות כבר כמה שנים (ואינם ערלה לחוש לספיקת הרע"א והדברי מלכיאל) ועכשיו לבלבו מחדש. וח"ו לברך עוד פעם בחודש אייר בשם ומלכות, ומי שרוצה בדוקא אפשר לברך עוד פעם רק בלי שם ומלכות, כנלענ"ד.



מזווה בבית שאדם שוהה בה בעל כרחך

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלווי, וואשינגטאן

א.

מחמת המצב המסוכן של התדבקות רח"ל במגיפת הקרונה נשלחו כו"כ לשהות לתקופה מסוימת בבדידות בביתם ומהם שנלקחו – בהוראת הממשלה – למקומות מסוימים וחייבים לשהות שם משך זמן עד שיתברר מצבם ושאל אחד האם חייב במזווה במקום שהייתו.

והנה בשו"ת חיים שאל (להחיד"א ח"ב סי' כב) נשאל אודות 'לאזריט"ו' [מהמבואר בדבריו נראה שהוא מחנה הסגר המיועד לבאים מארץ אחרת, בזמן שיש מחלה מדבקת, ולפי החוק כל הבאים מחו"ל צריכים להישאר שם בהסגר זמן מסוים שלא יבואו במגע עם תושבי הארץ, וניתן להם בתים לגור בהם ורשות לצאת לחצר המחנה] ונסתפק אם ידע שיושב שם יותר מל' יום או ארבעים, אי חייב לקבוע מזווה, דהויא דירה בעל כרחו ולא שמיא דירה?

וכותב בתו"ד: 'איברא דלענין מזווה נראה בעיני דפטור הדר בבי' בלאזריט"ו, הגם דיושב יותר מל' יום, ולא מטעם שכתב השואל דדירה בע"כ לאו שמיא דירה, דזה סברת ר' יהודה פ"ק דיומא, ואנן קיי"ל כרבנן דסברי דדירה בע"כ שמה דירה, וכמ"ש הרמב"ם [הל' מזווה פ"ו ה"ו אודות לשכת פרהדרין והובא לעיל] .. אלמא משמע מסתימת דבריו דפסק כרבנן וחייבת מדאורייתא דדירה בע"כ שמה דירה'. ולמעשה כותב לפטור ממזווה מטעם דירת עראי ומוסיף 'ולכי תידוק דירת ישראל בבתים אלו גרע משאלה, דבשאלה יש שואל כפי' ומשאל מותרצה, אבל הכא זהו חק העיר ליכנס שם זמן בעל כרחך, ולא דמי לשאלה ולא ללשכת כה"ג, ומה גם דכבר כתבנו לעיל דהממונא רשאי להחליף הבית ושילך לבית אחר'.

ובספר חובת הדר (הל' מזווה פ"ג הערה כ) הקשה על החיד"א 'וכל דבריו שם צ"ע, דכיון דס"ל דדירה בע"כ שמיא דירה, מאי איכפת לן שיש חוק העיר, ומה מועיל רצון או חוסר רצון' עיי"ש המשך קושיותיו ומה שתירץ. ואבאר השקו"ט בזה. (ואף שפעם כתבתי בנושא דירה

בעל כרחך ונדפס בקובץ דינן הרי עברתי עכשו שוב על סוגיא זו ונערך עם תיקונים והוספות)

ב.

גמ' יומא (י, א) תנו רבנן כל הלשכות שהיו במקדש לא היו להן מזוזה חוץ מלשכת פרהדרין, שהיה בה בית דירה לכהן גדול, אמר ר' יהודה והלא כמה לשכות היו במקדש שהיה להן בית דירה ולא היה להן מזוזה, אלא לשכת פרהדרין גזירה היתה. מבואר דלרבנן לשכת פרהדרין היתה חייבת במזוזה מן התורה, ולר' יהודה החיוב מזוזה הוה רק מדרבנן, ובמסקנת הסוגיא (שם י' ע"ב) התבאר הטעם 'רבנן סברי דירה בעל כרחא שמה דירה ורבי יהודה סבר דירה בעל כרחא לא שמה דירה, ומדרבנן הוא דתקינן לה שלא יאמרו כהן גדול חבוש בבית האסורין'. וכן פוסק הרמב"ם בהל' מזוזה (פ"ו ה"ו) 'כל השערים שהיו במקדש לא היה להם מזוזות, חוץ משער נקנור ושלפנים ממנו, ושל לשכת פרהדרין מפני שהלשכה הזאת היתה בית דירה לכהן גדול בשבעת ימי ההפרשה'.

מבואר בזה דלשיטת חכמים שהייתו של אדם במקום מגורים שלא ברצונו, כגון כהן גדול שחייב לפרוש ללשכת פרהדרין בשבעת ימים קודם יום הכפורים, אחתי נקראת דירה ולכן חייבת במזוזה, אך ר' יהודה חולק ולשיטתו שהייה שלא ברצונו אינה נחשבת דירה ופטורה ממזוזה.

והנה לכאורה עדיין צריך לבאר לשיטת חכמים מהו החילוק בין שאר הלשכות ללשכת פרהדרין, שהרי לא מצינו בגמ' שרבנן ישיבו לר' יהודה על קושייתו 'הלא כמה לשכות היו במקדש שהיה להן בית דירה', וכפי שרש"י מבאר שמדובר אודות הלשכות 'לשומרי הבית', ומהו אכן תוכן החילוק בין דירת שומר לדירת הכהן גדול, ואם לרבנן דירת בעל כרחא שמה דירה מדוע שלא ייחשב דירה גבי שומר, למרות שהם שהו שם מחמת חובתם לשמור ולא מרצונם?

[אף שישנו תירוץ בראשונים מה החילוק בין הלשכות ללשכת הכה"ג – במאירי בדף יא, ותוס' הרא"ש ד"ה כל, מבארים שבלשכות השומרים גרו רק בלילה דדין השמירה לשיטת הרא"ש והרמב"ם היה רק בלילה, ובית שהוא רק בלילה אינו נקרא דירה, משא"כ לשכת הכהן גדול שגר בה ביום ובלילה, אבל אינו מתרחק לדעת המפרש רייש תמיד ופירוש הראב"ד וכן הוא דעת הרא"ש לפי דעת האחרונים (ראה לקו"ש ח"ג עמ' 56 הערה 11 והמצויין שם) שהשמירה היתה גם ביום וגם בלילה. א"כ היו זמנים שחלק משומרים נחו שם ביום.

עוד י"ל לשיטות הראשונים שגם חכמים מסכימים דכל שבקודש פטור ממזוזה א"כ לשכות השומרים פטורות, וכל הדיון רק על לשכת הכה"ג כמבואר בתוס' ובמאירי שהיתה פתוחה לחול (וראה לקמן אות ח), אבל עדיין צ"ב מדוע לא השיבו חכמים לר"י על קושייתו].

ג.

ואו"ל דהמושג 'בעל כרחו' יש לפרש בב' אופנים: א) בעל כרחו מלכתחילה, היינו שאינו ברצונו ובחירתו של אדם לשהות במקום שנמצא בו, וההגבלה כאילו נכפתה עליו ואינה תלויה בו כלל, ע"ד הגבלה עצמית. ב) בעל כרחו בדיעבד, היינו כשהאדם נכנס למצב שבו הוא נמצא, היה זה בבחירתו וברצונו, ועכשיו בדיעבד הוא נמצא במצב של 'בעל כרחו' דמחויב לשהות

שם, אבל בכל זאת ההגבלה מלכתחילה תלויה בדעתו, ע"ד הגבלה רצונית.

וזהו החילוק בין הכהן גדול לשומרים, השומרים מחויבים לשהות במקדש מצד עצם תפקידם ואחריות למשמרת בית אב שלהם, ובלשון הרמב"ם (הל' כלי המקדש והעובדים בו פ"ג ה"א) 'ומצות עשה להיות הלויים פנויים ומוכנים לעבודת המקדש, בין רצו בין לא רצו שנאמר ועבד הלוי הוא', ובהמשך (ה"ב) עבודה שלהן היא שיהיו שומרים את המקדש וכו', הרי דשהייתם במקדש הוא מחמת חובתם ותפקידם לשמור המקדש ולא מחמת רצונם דווקא בעבודה זו, משא"כ הכהן גדול התמנה לתפקידו מצד דעתו ורצונו, (ולא מצינו שהתמנות לכה"ג היתה בע"כ של כהן, אף שבד"כ עברה בירושה מאב לבן, ואולי גם יכול היה להתפטר מתפקידו, [ואף שגם כהן שהועבר מתפקידו נשארים עליו דיני ואיסורי הכהן גדול כמבואר במגילה ט, ב והוריות יא, ב אין בין כהן גדול משמש לכהן שעבר אלא פר יום הכיפורים ועשירית האיפה, אבל עדיין אינו משרת ככהן גדול ואינו מחוייב לשהות בלשכת פלהדרין, ואכמ"ל], והכה"ג לקח על עצמו מלכתחילה אחריות לעמוד ולשרת, הכולל התחייבות לשהות תקופה מסוימת במקום מגורים שלא מרצונו.

וי"ל דבסוג דירה כוז שאדם שוהה בה בעל כרחו לגמרי, ואינו תלוי בדעתו ורצונו כלל, גם רבנן יודו שאין כאן חיוב מזווה, כי מצב זה לא נקרא 'בית דירה' ומזווה חובת הדר בבית דירה בעיני, וזהו הטעם שאכן אין מחייבים מזווה בשאר הלשכות אף שהיו שומרים דרים שם, כי דירת השומרים הוא בעל כרחם לגמרי, היינו שלא בחרו בתפקיד זה, רק מחויבים בוה בעצם וכפי משמר בית אב שלהם. ומחלוקת ר"י ורבנן הוא רק בסוג דירה שהוא 'בעל כרחו בדיעבד', לרבנן הוי דירה משא"כ לר' יהודה. והיינו לרבנן אף שהכהן גדול שוהה בלשכת פרהדרין שבעת ימים בעל כרחו, אבל סוף סוף כיון שברצונו התמנה לתפקיד זה, ובידיעתו בחר לקחת האחריות לשרת לפני השם גם ביום הכפורים וימי ההכנה אליו, הרי כזה סוג בע"כ 'בעל כרחו בדיעבד' שמיה דירה ויתחייב במזווה, אבל ר' יהודה סובר כיון שבמצאות ובפועל הרי בז' ימים אלו חייב לדור שם אף שלא לרצונו, הוי דירה בעל כרחו ולא שמי' דירה לגבי חיוב מזווה.

[ואין להקשות אם דירה בע"כ שמה דירה מה איכפת לי אין התחיל הבע"כ, הרי אילו יצויר שלא היה כהן אחר מתאים להיות כה"ג האם הוא יהי' פטור ממזווה? או מאידך לו יצויר שיש הרבה לוויים והוא התנדב האם זה משנה? דכפשוט נקטינן כהכלל דלא פלוג, דאם לא כן נתת דבריך לשיעורין, בפרט שהוא נדיר ביותר שיכריחוהו אותו להיות כה"ג, ואדרבה כדמשמע מסיפורי תולדות הכהנים גדולים]

ד.

ולפי"ז יש לבאר כמה הערות בסוגיא זו: בגמ' (שם) איתביה אביי סוכת החג בחג ר' יהודה מחייב וחכמים פוטרין, ותני עלה ר' יהודה מחייב בעירוב ובמזווה ובמעשר. ובתוס' (ד"ה וכי) מקשה 'אבל תימא לי מאי קאמר וכי תימא מדרבנן, מכל מקום תיקשי אכתי דרבנן אדרבנן מכ"ש, דהכא פטרי אפילו מדרבנן ולעיל מחייבי אפי' מדאורייתא', היינו שהקשו התוס' על רבנן שבסוכה פטרו מזווה לגמרי אפי' רק מחייב דרבנן, ואילו בלשכת פרהדרין שהכהן גדול דר בה במשך שבוע בשנה, חייבו במזווה ומדאורייתא? ומתוך בתוס' ז"ל דרבנן אדרבנן לא קשה, דשאני סוכה דדירת עראי היא דבקל יכול להיות שהוא יוצא ממנה, כגון אם הוא מצטער או ירדו גשמים וכהנה רבות, אבל לשהות פרהדרין שהיה בתוכה בקביעות מחייבי'.

אבל עדיין קשה בה"א דגמ' 'וכי תימא מדרבנן' בדעת ר' יהודה, שבסוכה מחייב מזווה מדרבנן מבלי טעם מיוחד, ולאידך בלשכת פרהדרין מחייב במזווה רק מטעם מיוחד שלא יאמרו כה"ג חבוש וכו', ואף לדברי התוס' שלמעשה הסיבה לרבי יהודה הוא לא מטעם שלא יאמרו כה"ג חבוש, אלא מטעם לשכה אטו בית, אבל עדיין יש טעם מיוחד ולא כמו בסוכה שמחייב בלא טעם מיוחד ומאי שנא? ולפי הנ"ל מבואר, בסוכה כיון שלמעשה יכול לצאת מסוכה זו לכל מיני צרכים, הרי זה גופא הסימן שאינו נחשבת לדירה בעל כרחו כלל, ולכן חייב במזווה עכ"פ מדרבנן, משא"כ בלשכת פרהדרין הרי זה גופא שלפועל הוקבע שם לדירת הכהן גדול לשבעת הימים, ואינו יכול לצאת ממנה, הרי דירה בעל כרחו הפטורה ממזווה, והא דחייבוהו רבנן במזווה הוא רק מטעם המיוחד שלא יאמרו וכו'.

[אמנם בענין זה אם הכה"ג יכל לצאת משם לצרכים פרטיים, חלקו בזה המפרשים, השפת אמת בריש מס' יומא כותב בגדר מצות הפרישה 'לכאורה נראה דהמצוה היא כמו מצות ז' ימים תשבו בסוכות, דאע"ג דאמרינן תשבו כעין תדורו, מ"מ דבר עראי מותר לעשות חוץ לסוכה...אכן לקמן בתו"ד ד"ה ור"י משמע דצ"ל תמיד בלשכה יותר מחיוב סוכה, ומש"ה נקרא דירה בע"כ'. לאידך הפני יהושע בריש המסכת לומד דהלשון שבעת ימים 'אקרא קאי למאן דיליף פרישת כה"ג ביו"כ ממילואים והתם כתיב 'מפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים' ואגב אורח אשמעינן מלשון זה שאלו שבעת הימים היו דבוקים בלי הפסק יומם ולילה כדאשכחן במילואים' עיי"ש הרי דכלל לא יצא. עכ"פ לשיטת השפת אמת ברייש דבריו הסובר שיכל לצאת נצטרך לחלק לר' יהודה בין סוכה ללשכת פרהדרין כחילוק אחר המבואר בתוספת ישנים ד"ה וכי תימא, דסוכה המסורה לכל אדם יש לגזור סוכה אטו בית, משא"כ לשכת פרהדרין המסורה לכהנים זריזין אין לגזור, עיי"ש ואכמ"ל.]

ולמסקנת הגמ' דלר' יהודה סוכה חייבת במזווה מדאורייתא דסוכה דירת קבע בעינן (כמבואר בסוכה ז, ב), הרי ר' יהודה גם יסבור דכיון שסו"ס יכול אדם לצאת משם לצרכיו הפרטיים, הרי זהו גופא הסימן דלא הוי דירה בעל כרחו, וכנ"ל.

ה.

והנה הברכי יוסף (יו"ד סי' רפו סק"ג) הביא את הבית הלל שכתב שבית האסורין פטור ממזווה לפי שאינו דירת כבוד, והביא ראי' מפ"ק דיומא גבי לשכת פרהדרין דלר' יהודה חייב שלא יאמרו כהן גדול חבוש בבית האסורין, משמע דבית האסורין פטור לפי שאינו דירת כבוד, והרי מדובר בלשכת הפרהדרין שהכהן הגדול ודאי לא היה מתפנה בה אלא הולך לשירותים של העזרה ודוגמתו בית האסורים מדובר במקום נקי, ואעפ"כ פטור מצד עצם הגדרתו כבית האסורין הוה מקום שאינו של כבוד. והברכ"י מקשה על מה שכתב שבית האסורים פטור ממזווה משום שאינו דירת כבוד, שהרי בשו"ע מיעטו רק בית הכסא ובית מרחץ וכיו"ב, משא"כ בית אסורין שאין בו טינוף וכו'. ועוד מקשה 'ומה שהביא ראי' מסוגית יומא אינה ראייה כלל, דלרבנן דירה בעל כרחא שמה דירה .. וכן ראיתי בספר שער אפרים סי' פג דהרב הביא ראייה לבית האסורין מסוגיא זו, והרב בנו בהגהה מפרשה לחיובא עיי"ש'. הרי שלומד הברכ"י דלרבנן החולקים על ר' יהודה וסוברים דדירה בע"כ שמה דירה, הרי בית אסורים חייב במזווה, ולא כדעת הבית הלל, אבל למעשה מצד הברכ"י לפטור בית אסורים ממזווה משום דהוי בית עראי ולא לקביעות והו"ל כבתים שבספינה, עיי"ש.

אמנם לפי מה שביארנו לעיל, הרי י"ל שגם רבנן יסברו דבית האסורים פטור ממזוזה, דדירה שהוא בעל כרחו בעצם, היינו שהאדם נכנס לגור שם שלא ברצונו כלל, אינו נחשב דירה לחייבו במזוזה שהוא חובת הדר, וכראיית ר' יהודה מלשכות המקדש שהיו בהן שומרים, דכיון שתפקידם לשמור אינו תלויה בהחלטתם לכן היו פטורים ממזוזה, וגם רבנן מסכימים לזה וכנ"ל. ובזה מתורץ דברי הבית הלל, דמה שמביא ראה מדברי ר' יהודה הוא מעיקר דבריו 'שלא יאמרו כהן גדול חבוש בבית האסורין', היינו שלדעתו כולם מסכימים עם זה שבית האסורין פטור ממזוזה, אלא שר' יהודה חולק גבי לשכת פרהדרין דלאו שמיא דירה, אבל גבי בית האסורים עצמו לא מצינו שרבנן ור' יהודה יחלקו, וכנ"ל דהוי דירה מסוג בע"כ שהוא שונה מדירת בע"כ של לשכת פרהדרין, ובסוג כזה גם רבנן מודים שפטור ממזוזה, וכל מחלוקתם הוא בדירת בע"כ שהוא בדוגמת לשכת פרהדרין, וכנ"ל.

[ומה שכתב הבית הלל שבית האסורים פטור ממזוזה לפי שאינה דירה של כבוד וקושית הברכ"י עליו, י"ל שבא להוסיף שבכזה סוג בית אסורים יש גם איסור לקבוע מזוזה מחמת בזיון המקום, ולהעיר מש"ס ס"ק יא גבי בית הכסא ושאר דירות שאינם של כבוד שהם פטורים ואין לשים שם מזוזה. והעיר הרב מ"מ נחשון: "אבל צ"ע דאין רמז בדברי הבית הלל שיש גם איסור לשים ושאת זה הוא בא לחדש, הוא רק כתב שפטור? וכן לגופו של ענין לענ"ד זה דחוק לומר כך בבית הלל, שהרי הבית הלל נקט ברור הן בתחילת דבריו והן בסופם שהחסרון בבית האסורין הוא מצד שאינו דירת כבוד! ולא מצד דירת בע"כ. אך ניתן לומר שכוונת הבית הלל שדירה בע"כ היא גופא הופכת אותו לדירה שאינה של כבוד, אך אז קשה עליו שהכריע דלא כרבנן, ולכן לענ"ד הבית הלל רק לומד שלכו"ע בית האסורין פטור, והטעם מצד שזה לא דירה של כבוד מקום שמכניסים אנשים לשם בעל כרחם ומצד הנהגתם השלילית וכן איך שנראה כזה מקום, וכל זה לא שייך בכה"ג שהדירה עצמה מכובדת והחסרון היחיד שנמצא שם בע"כ היינו מצד ציווי התורה (אבל בהחלט יתכן ששמח להיות שם) ע"כ.

ועיי' ג"כ בשו"ת ממעמקים סימן יג אודות מזוזה בגיטו קובנא, והוא כותב שם שהשער אפרים דעתו לפטור כהבית הלל, ולא זכיתי להבין מהיכן למד זאת, השער אפרים רק כתב - ראה לקמן אות ה- שפתרון השאלה נמצא בסוגיה ביומא ובנו מפרש דכוונתו כרבנן ולחייבא וכמפורש בהגהת רעק"א ס"ק א. ועיין בשו"ת שאלי ציון או"ח ח"ב סימן ט-יא מה שדן עם הרב עזיאל-הרה"ר בארץ ישראל- אודות מזוזות במחנה העצורים לטרון, ודבריו צ"ע שחילק בין הבית הלל לברכי יוסף דהבית הלל קאי בבית האסורים דיש בו טינוף והברכי יוסף במקום דלית בו טינוף אלא דאין ביקורים וכו' ולכאורה בבית הלל עצמו מבואר דלא קאי בבית אסורים שיש בו טינוף וכדמוכח מההשוואה ללשכת הכה"ג והרי לא היה מתפנה בה אלא בשירותי העזרה, ועיין שו"ת באהלה של תורה יו"ד סי' מה אודות חיוב מזוזה במקלט, ושם כתב קצת מהסברא שהזכרנו לעיל. ואכמ"ל

ולהעיר - אף שבפשטות הוא ענין אחר אבל באותו ענין-מלקו"ש (חי"ט עמ' 127) מה שהשיב כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע בהיותו בבית האסורים, שהוא נמצא במקום הפטור ממזוזה, שיש מקומות הפטורים ממזוזה ע"ד "בית דיר של סוסים ובית הכסא", ועי"ש בהערה 47 דהפטור הוא משום דנפיש זוהמיהו, ושם בהערה 50, ובכלל הרבה פעמים הבית הכסא הוא חלק מחדר האסיר.]

ו.

בספר שער אפרים (שם, הביאו הפתחי תשובה סי' רפו סק"א) כותב שאלה: 'קהל שיש להם בית האסורים חדר אחד, במי שהושיבו בתפיסה בחדר הנ"ל על כמה חודשים אי חייב במזווה או לא? ומשיב 'לענ"ד שיש להביא ראיה לדין זה מגמ' דיומא פ"ק דף י' גבי לשכת פרהדרין אי חייב במזווה, וקמפליגי אי דירת בעל כרחך חייב במזווה'. ואינו כותב מפורש דעתו אם נלמוד מגמ' זו לחיוב או לפטור. אבל בהגה"ה מנחם המכר כותב: 'וזאת ליהודה ויאמר, מגמרא הנז' נלענ"ד לומר שבית האסורים חייב במזווה, ואיפסקא הלכה כרבנן שאמרו בגמ' הנ"ל דירה בע"כ שמה דירה, ויש להביא ראיה לזה ממ"ש הרמב"ם בפ"ו מהל' מזווה עשרה תנאים יש בבית ואח"כ יתחייב הדר בו לעשות לו מזווה, ואם חסר תנאי אחד מהן פטור מן המזווה, ואלו הן וכו' ע"ש. ויש לדקדק ולמה לא מביא בכלל הי' תנאין הנזכרים שלא יהיה הדירה בע"כ, אלא ודאי שהרמב"ם פוסק כרבנן דדירה בע"כ שמה דירה וחייבת במזווה, וק"ל'.

אבל לפי ביאורינו לעיל הרי אפשר לומר בדעת השער אפרים דמה שהביא מגמ' יומא הוא אדרבה, ללמוד דבית האסורים פטור ממזווה, כיון דהוי כשאר לשכות שבמקדש, דהוי בעל כרחו מלכתחילה, וכפשטות דברי ר' יהודה 'שלא יאמרו כה"ג חבוש בבית האסורים', שבזה כו"ע סברי - גם רבנן - שפטור ממזווה, ולכן גם בית האסורים של הקהלה הנ"ל (בשאלה) אכן פטור ממזווה. [ואף שהוא דחוק בלשון השער אפרים שכתב ברור שבימא נחלקו לגבי דירה בעל כרחו, והרי המבואר כאן הוא רק סברא לענ"ד ולא מסתבר שכוונתו בפשטות לשונו לחידוש שלא כתוב מפורש בסוגיה אלא רק יוצא מכך שלא השיבו על שאר הלשכות וכנ"ל, אבל כן נראה משו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן ז) שכותב בתו"ד "דהרי הברכי יוסף סובב שם על דברי השערי אפרים לענין בית האסורים דס"ל לפטור מטעם דדירה בע"כ לא שמה דירה, ובנו בהגה"ה כתב דמש"ס דשם ראיה לחיובא, דלרבנן דירה בע"כ שמה דירה", הרי שלמד שהשער אפרים עצמו למד מהגמ' לפטור, ויש לצרף גם את שו"ת ממעמקים שצוין לעיל אף שצ"ע בדבריו וכנ"ל].

וקשה כנ"ל איך יכל השער אפרים ללמוד לפטור אם הלכה כרבנן דדירה בע"כ שמה דירה?, אבל לפי ביאורינו נחא, דכנ"ל מהגמ' אפשר להוכיח דדירה שהוא בעל כרחו בעצם ומלכתחילה אכן סבירא להו רבנן לפטור וכנ"ל.

ז.

ולפי המתבאר לעיל יש לתרץ קושית חובת הדר על החיד"א בשו"ת חיים שאל דלעיל, שאכן יש לחלק בין דירה בע"כ לדירת ה'לאוריט'ו', והיינו בדירת בע"כ יכול להיות שהכניסה שם מלכתחילה היתה ברצון, ע"ד לשכת הכהן גדול, ולכן הוה דירה וחייב במזווה, אבל כאן היות כל הכניסה הוא רק 'חק העיר ליכנס שם' ואין לו בזה רצון כלל, הרי כזה סוג בע"כ גם רבנן מודים שאינה נחשבת דירה ופטורה ממזווה וכנ"ל.

והעיר הרב מ"מ נחשון: הברכי יוסף בחלק הזה של התשובה לא מדבר מדין דירה בע"כ, אלא מדין דירת עראי, וכדי שלא יקשה המקשה שהרי גם בלשכת כה"ג זה דירת ארעי, על זה מבאר שיש הבדל בין עראי שכולו בלי רצון לבין דירת כה"ג שזה אמנם בע"כ מצד ציווי התורה אבל סו"ס רוצה להיות שם ולכן זה לא ארעי, כלומר זה לא דיון על בע"כ אלא כלפי דירת

ארעי.

ובכלל תמיהני שהרי לחיד"א דירה בע"כ שמה דירה ובית האסורים חייב במזווה. אלא שחידש המושג של דירה בע"כ אבל זה לא קשור לסוגיה ביומא. ע"כ.

ח.

והנה כל מה שביארנו עד עתה בדברי הגמ' מתאים עם דעות הפוסקים שבית האסורים פטור ממזווה, אמנם להפוסקים הסוברים שבית אסורים חייב במזווה, וכנ"ל שיטת השער אפרים הובא גם בהגהות ר' עקיבא איגר (בשו"ע יו"ד שם) שבית אסורים חייב במזווה דדירה בע"כ שמה דירה. וכ"כ הערוך השלחן (או"ח סי' שנח ס"ט) דחצר בית האסורים חייבת במזווה אם היא של ישראל, ומהטעם דדירה בע"כ שמה דירה, וכ"כ ביו"ד (סי' רפו ס"ד) דבית האסורים חייב במזווה, וכן החיד"א בברכי יוסף שפוטור הוא מטעמים אחרים אבל מצד דירת בעל כרחו גם דעתו לחייב וכנ"ל.

וצ"ב לשיטה זו מה ישיבו רבנן לקושית ר' יהודה דכמה לשכות היו במקדש שהיה להן בית דירה ולא היה להן מזווה, ומאי שנא הלשכות שהיו דירת בע"כ ובכ"ז פטורים, מלשכת פרהדרין שחייב במזווה, ומאי שנא בית האסורים שחייב במזווה מהלשכות שבמקדש שפטורין? ובכלל איך יסבירו דברי הגמ' 'שלא יאמרו כה"ג חבש בבית האסורין' שהוה דוגמא וסיבה לפטור, ואיך יוסבר לדעתם הא שבית האסורים חייב במזווה, וצ"ב.

וי"ל בהקדים דברי הגמ' (יומא יא ע"ב) 'יכול שאני מרבה אף הר הבית והלשכות והעזרות, ת"ל בית, מה בית שהוא חול אף כל שהוא חול, יצאו אלו שהן קודש' ולכן פטורים מן המזווה. והקשו הראשונים הרי הגמ' (לעיל י' ע"א) מביאה דעת רבנן שלשכת פרהדרין חייבת במזווה מן התורה בשבעת הימים שדר שם הכהן גדול, ואלו כאן פוטרת הגמ' את כל הר הבית והלשכות ממזווה מפני שהם קודש? ואפילו ר' יהודה שפוטור שם ממזווה הוא לא מטעם שהוא קודש אלא משום שדירת בע"כ לאו שמה דירה, והלא כאן מפורש שהוא מחמת שהוא קודש, וצ"ב.

ויש ראשונים הסוברים שבין חכמים המחייבים לשכת פרהדרין במזווה ובין ר' יהודה שפוטור אכן חולקים על ברייתא זו הפוטרת כל הלשכות מפני שהן קודש, עיי' בריטב"א ומה שתרין בתוס' הרא"ש.

ט.

אמנם יש לומר דאכן ברייתא זו תתאים גם עם דעת רבנן ור' יהודה, ויסברו **דלשכת פרהדרין** שונה משאר חלקי המקדש. והוא בהקדים הטעם המבואר בראשונים בהיתר לכה"ג לשבת ולישון בלשכה שבעזרה, והא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ומבארים בכמה אופנים: דלשכה זו היתה בנויה בקודש ופתוחה לחול, או בנויה בחול ופתוחה לקודש (עיי' בזה ביומא ח ע"ב תוס' ד"ה דאי), ובריטב"א (יומא יא ע"א) כתב 'וי"ל דשאני הכא דמתחלת עשייתה היתה לכך, ולא נתקדשה כשאר העזרה, וראה משנה למלך הל' בית הבחירה פ"א ה"ט שכתב 'דע"כ לשכה זו לא נתקדשה בקדושת עזרה שהרי הכהן גדול היה ישן בה כל ז' ימים' [ובזה מתרץ המשל"מ איך הותר לעשות הלשכה מעץ הרי אין בונין בו עץ,

אבל ראה בלקו"ש (חכ"ח עמ' 220 הערה 6 שכותב ע"ז 'אבל ברמב"ם לא נרמז זה כלל', ואכ"מ] . וזהו גם הטעם דבלשכת פרהדרין אף שבכללות הוא גם מאלו 'שהן קודש' בכ"ז התחייב במזווה כי מתחילת עשייתה לא נתקדשה כשאר העזרה כי עשויה לדירת כה"ג וכל צרכיו, משא"כ שאר הלשכות שנעשו לצורך קודש אכן פטורים ממזווה.

וראיתי עתה שאכן סברא זו כתב המאירי (יומא יא ע"ב בסופו) 'זאי קשיא לך נמי לשכת פרהדרין גופא לא ליחייב במזווה מדאמרינן לקמן מה בית שהוא חול .. תרצו בה דפתוחה בחול היתה ותנן כל הלשכות שהן בנויות בקדש ופתוחות בחול תוכן חול'. אף שדברי המאירי עצ"ע מה גרע פתוחה לחול מהר הבית המפורש כאן בברייתא שפטור משום שהוא קודש, אבל לפי דברי הריטב"א הנ"ל אכן מוסבר כיון דמתחילת עשייתה נעשתה לצורך הכהן גדול ולא נתקדשה בקדושה כנ"ל.

וימתק יותר ע"פ המבואר בחתם סופר (שו"ת יו"ד סי' רפא, הובא בלקו"ש חכ"ד תצא ב, ושם בהערה 13 341 עיי"ש) שמש"כ הרמב"ם ש'פטורין לפי שהן קודש' הטעם הוא לפי שאינם דירת הדיוט, ודוקא דירת הדיוט חייבת במזווה, כי ענין המזווה הוא קביעות שם ה' על פתח הבית, ואין צורך בזה ב'דירת גבוה ה' אלוקי ישראל', משא"כ לשכת פרהדרין 'כל שהדיוט דר בו היינו כה"ג, אפי' יהיה המקום קדוש, מ"מ מיקרי ביתן היינו דירתך', עיי"ש.

א"כ לפי"ז י"ל, דלשיטת המחייבים בית האסורים במזווה יסברו דאין לחלק בין סוגי ה'בעל כרחו', וכיון דפסקינן כרבנן דדירת בע"כ שמה דירה הרי גם בית אסורים בכלל וכהבנת המגיה בשער אפרים הנ"ל, והחילוק בין לשכת פרהדרין לשאר הלשכות יסברו רבנן דשאר הלשכות פטורים בגלל שהן קודש אבל בלשכת פרהדרין לא שייך טעם זה כנ"ל, וע"כ הטעם הוא, או משום דדירה בע"כ שמה דירה כרבנן או משום גזירה כר' יהודה. ולדעתם כשהגמ' מביאה סיבת החיוב שלא יאמרו כה"ג חבוש בבית האסורים הוא לא מדיני וחיוב מזווה בבית האסורים אלא להדגיש שאי שימת מזווה גורם לו לאדם להרגיש שאינו דר בבית, דמזווה חובת הדר היא ודוגמא קיצונית למצב היפך הבית הוא בית הסוהר.



בענין אם מותר להרחיב או להקטין תפסן מפיות בשבת

הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס אהל יעקב ירושלים

בדבר השאלה אודות תפסן למפיות שהוא טוב גם כן וגם כך אלא שיש כאלו שטוב להם גדול ויש שטוב להם קטן יותר, האם יש איסור מכה בפטיש לשנות גודל התפסן בשבת.

וצדדי הספק האם אסור לעשות שינוי בחפץ להתאים לאדם מסוים כשעל ידי כך לא מוסיפים כלום לחפץ ולא מחברים כלום רק לוקחים מה שקיים ומסדרים אותו להתאים לתכלית הרצוי ושוב יכול לחזור למצבו הקודם. ואפשר שלפי זה אם נדמות לשאר חפץ שכבר מושלם רק משנים את הדרגות או הגודל שלו אולי זה כבר דומה למה שדנו הפוסקים לגבי סטנדר שיש מקילים ויש אוסרים כמ"ש בסמוך.

אולם שמא ניתן לדמות את זה למה שכתב הפוסקים לפי מה שנפסק להלכה (סימן שי"ד סעיף א' ומ"ב ס"ק ט') לגבי הרחבת נקב שיש בזה איסור תיקון מנא, וכבר מצאנו בפוסקים שכתבו שאסור להרחיב נקב של פטיטה של בקבוק תינוק כדי שיצא יותר תכולה עם החור תהיה יותר רחב, אולי נידון דין דומה מאחר וגם משנים את החפץ כדי שיתאים לשלחן גדול או שלחן קטן, כמו כן הפטיטה כעת מותאם יותר לאחד יותר גדול, ונבאר בס"ד יסוד ההיתר והאיסור בכמה דוגמאות האלו ולראות האם נידון דין דומה להתיר או לאסור.

בביאור יסוד האיסור בקצרה ונפק"מ לדינא במלאכת מכה בפטיש, הנה מבואר בגמ' שבת דף עה: והובא במשנה ברורה (סימן שי"ד ס"ק ח') מהרמב"ם (הל' שבת פרק כ"ג) מכה בפטיש הוא שם הכולל לכל גמר מלאכה, שהוא תולדת אב מלאכה זו שהאומן מכה בפטיש על הכלי כדי להשוות עקמימותה. ומצאנו כמה דוגמאות במסכת שבת לאיסור שכלול במכה בפטיש, הגמ' דף מח. כתב אין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת בתחילה. וטעם האיסור בכה"ג משום שזה הפעולה האחרונה בתהליך יצירת הכלי שעל ידה נעשה הכלי ראוי לתשמישו. וכן מובא שם האיסור לפתוח בית הצואר של חלוק בפעם הראשונה שכעת משווי ליה מנא. הסוגיא של מכה בפטיש מורחב מאוד ואכמ"ל בזה וכעת נציין רק מה שנוגע לנידון דידן.

המגן אברהם (סימן ש"מ ס"ק י"א) הביא מספר הזכרונות שמחט שנתעקמה אסור ליישר אותו משום מכה בפטיש, הא מבואר יסוד הדין שאע"פ שהוא כבר כלי מושלם וגמרו לייצר אותו לגמרי אם התקלקל הצורה ומתקן אותו על מכונו חייב משום מכה בפטיש. מיהו מבואר מהמשנה ברורה (סימן שי"ג ס"ק מ"ה) שאם הכלי הוא מיועד לשנות אותו תדיר אין בהם איסור של מכה בפטיש.

והנה יש לדון במקרה המצוי לגבי כובע (מגבעות) שהתעקמו אם הכובע הוא רכה והתקמט מותר לחזור וליישרו, כך פסק החזון איש הובא בדינים והנהגות (פרק י"ד אות כ"ד) והטעם

משום שאין בפעולה זו משום תיקון מנא, שהרי כיון שהם רכות לכן אינן בגדר מקולקלות אף בעודן מקומטות, שהרי צורתן הראשונה עדיין עליהן, וממילא מה שמיישר אותו אינו נחשב לתיקון. [מיהו אם הכובע התקמט לגמרי לכאורה אף אם הוא רכה מגדירים אותו כמקולקל ואסור לתקנו בשבת ויש לעיין בזה]. וראה עוד במאור השבת חלק א' (מכתב י"א אות ח') שהגרשו"א היקל בזה.

אמנם אותם כובעים שהם קשיחות אם הם התקמטו אסור לחזור וליישרן כי כובע קשה הקמטים נחשבים כקלקול בכלי ולכן מה שמיישר אותו הוא כתיקון כלי כמ"ש לעיל לגבי מחט שהתעקם. מבואר מכל הנ"ל וכמ"ש במגן אברהם שם שאף בכלי גמור שייך תיקון מנא כל עוד שכלי השלם מוגדר כעת ככלי מקולקל דאז הוא דומיא למחט עקום שאסור לכל הדעות ליישר. ולמעשה בנידון דידן ראיתי שכבר כתבו גדולי הוראה שליט"א להחמיר בזה כמ"ש בספר חוט שני (פרק ל"ז) וכן הובא בספר החשוב והנצרך בכל בית ישראל "וביום השבת" שיש להחמיר בזה כדעת הגר"נ קרליץ שליט"א על פי המגן אברהם הנ"ל.

אמנם נלענ"ד שאין להביא ראיה להחמיר מנידון של תיקון כובע בשבת כיון ששם אע"פ שהוא כלי שלם וגמור מ"מ על ידי הקמיטות הוא מאבד את האפשרות להשתמש בשום שימוש של לבישת כובע, ולא מיועד לשום שימוש, משא"כ כלי דידן בכל אופן הוא מיועד לשימוש רק לא לכל שולחן הוא מתאים ולכן אין לו חסרון של כובע קמוטה או מחט שהתעקם שמאבדים שימוש בכלי או חלק מהתשמישים של אותו כלי.

ודמות ראיה אולי נוכל להביא במה שדנו לגבי משקפת בשו"ת ציץ אליעזר חלק ו' (סימן ו') בהשטות הביא ששמע מהחזון איש לגבי משקפת שמותר לכוון אותה בשבת, וכך הביא בשש"כ (פרק ט"ז סעיף מ"ו) בשם עוד כמה פוסקים. והרי אע"פ שהכלי מתאים לאחד כך ולשני כך אין בזה חשש תיקון כלי, ויסוד ההיתר מובא בשו"ת דבר יהושע חלק ב' (סימן מ"ד) שהביא מה ששמע מרבו הגאון רבי מאיר אריק זצ"ל שביאר שם הסברא דכיון שיש בני אדם שיכולים לראות בו בלי כוונה כגון מי שעין שלו רואה באותו הכוון שהמשקפת מכוונת כבר ואין צריך לכוונה ככוון אחר אך לפי עין הרואה של זה צריך לכוונה ככוון אחר, נמצא שאין חסרון בגוף המשקפת אלא בעינו של אדם אבל הכלי מצד עצמו אין צריך שום תיקון, בכה"ג לא חשיב תיקון מנא אלא תיקון גברא. ולכן למשל לגבי התפסן שהרי באופן כשהברזל מכוון למשל לרוחב של 4 ס"מ הנה ישנם שולחנות שלהם הוא מותאם, אלא שלשולחן של 5 ס"מ אינו מותאם, וא"כ לא שייך לומר דכשהרחיבו למדה של 5 ס"מ שעכשיו "תיקן" אותו, שהרי עכשיו אינו ראוי לשולחן ברוחב 4 ס"מ.

ומעתה דוגמאות הנ"ל כגון ליישר דבר עקום, כמובן שאין קשר בין נידון דידן לזה, הרי שם לוקחים דבר שאי אפשר להשתמש בו באופן רגיל וכפי מה שהוא מיועד לשימוש, וכעת ניתן להשתמש בו הרי הוא בודאי נחשב כתיקון כלי. כמו כן מה שאסרו בשו"ע (סימן שיד" סעיף א') וכן הוא הסכמת כל הפוסקים שיש איסור להרחיב את הפתח של הפיטמה, ואע"פ שלפי זה נמצא שהוא אסור בין אם כל התכלית של הרחבת החור הוא עבור שימוש פלוני ואילו לפני כן היה מתאים למישהו אחר וכל המעשה הוא רק לשנות את ההתאמה של הכלי ובכל זאת קיימא לן שאסור. מ"מ אין זה קשה למה שכתבנו להקל בתפסן, כי הלא הפיטמה יש בה חסרון אחד שאין בתפסן והוא שאחרי הרחבת החור הוא ממש משנה אותו כעין כלי

חדש שכעת מיועד רק עבור אנשים מסוימים ולא חוזרים למצב הקודם שפעם היה בעבר כשהחור היה יותר קטן, משא"כ בתפסן שהוא במהותו לא מגביל מצד הכלי עצמו את השימוש של הכלי השלם רק תלוי לפי בעל הבית אם יש לו שלחן רחב או פחות רחב והשינוי לא הוי בעצם הכלי עצמו רק באיזה שלחן רוצים לחבר אותו עליה, וממילא אין לדמות האיסור של הרחבת הכלי להרחבת התפסן להתאים לשלחן, כנלענ"ד.

ומקצת ראייה ודמיון לתפסן הוא מה שראינו שדנו הפוסקים אודות הסטנדר שמעלים או מורדים אותו לפי גובה הנצרך מבין אדם שמשתמש בו, ואף שידוע שיש שחששו לזה ובפרט אם משנים את מצב הסטנדר ומשאירים אותו לזמן רב כמ"ש בשו"ת מנחת יצחק ט' (סימן ל"ח) ובשו"ת אור לציון חלק ב' (פרק כ"ז) ועוד שחששו להחמיר. מ"מ הסכמת הרבה פוסקים וכן קבלנו להורות כדעת הגרש"א ובעל שבט הלוי בשו"ת שבט הלוי חלק ו' (סימן ל"ב) ועוד פוסקים שהקילו בזה. וטעם הדבר הובא בספר ארחות שבת (פרק ח' הערה פ"ז) שסטנדר שאפשר להגביהו ולהנמיכו לפי הצורך ומחזיקים אותו במקומו על ידי הברגה מותר לפתוח את ההברגה ולחזור להדקה לפי הצורך ואין שום חששות של בונה כיון שהסטנדר נחשב ככלי שלם בכל מצב, בין כשהוא מוגבה ובין כשהוא נמוך, ולכן שינוי המצב שלו אינו בגדר סתירה ובנין, אפילו אם מהדקים אותו היטב. הא חזינן שוב יסוד הנ"ל שכלים שלמים שלא מאבדים את שלמותם על ידי שינוי במידת הכלי אין שייך לסוגיא של בונה סותר או תיקון כלי ומכה בפטיש. ואע"פ שראיתי בנידון דידן שיש מחמירים בזה, מ"מ אחרי כל הנ"ל נלענ"ד להורות להתיר וכן דנתי בפני מו"ר גאב"ד דרמת שלמה הגאון רבי מתתיהו דייטש שליט"א במח"ס נתיבות אדם והסכים לדינא עם החשבון הנ"ל ולהורות שאין בזה משום מכה בפטיש, וכן דעת הגרש"ק גרוס שליט"א במח"ס שבט הקהתי הובא בספר החשוב נחלת שבת ועוד כמה פוסקי זמנינו.

קשית ממתכת לענין טבילת כלים ייצירת כלי על ידי ישראל

והנה לגבי הספק בכלי הנקרא קשית שהוא ממתכת ואפשר לסדר אותו שיהיה קטן או גדול האם על ידי החלטה של ישראל ומעמיד אותו לגודל מסוים הוי כעשה הכלי שאז פטור מטבילה כי אולי נחשב כהשלמת הכלי. ובאמת אכמ"ל בדבר שהוא לא עשה שום מעשה שנחשב כתיקון או גמירת כלי על ידי ישראל, ויסוד הדבר על פי הנ"ל מה שהארכנו לגבי הל' שבת שאין בזה חשש תיקון כלי מאותו טעם שאין בזה חסרון או שהתקלקל הכלי באיזה אופן אלא יש בו ב' אפשרות להשתמש בו ולכן אם בוחר כך או בוחר כך לא מעלה או מוריד כלפי הדין של ייצרת או גמר מלאכה שנעשה לכלי על ידי ישראל ובודאי עדיין חייב בטבילה. ובספרי הדל אהל יעקב הל' טבילת כלים הבאתי כמה דוגמאות דומים כשאין שינוי בשלימות הכלי שלא נחשב כייצירה על ידי ישראל, ואכמ"ל.



השלמה לשלום זכר בגלל ההסגר

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

הסתפקתי בעקבות הסגר והאיסור להתכנס (אלא כל משפחה נמצאת בביתה לבד), רבים לא עשו לבניהם שנולדו שלום זכר, ושאלתי האם צריך להשלים זאת כאשר יוכלו להתאסף.

והגאון הנפלא רבי אלחנן פרינץ שליט"א מח"ס אבני דרך, כתב לי בזה, וזה לשונו:

ישנם מספר טעמים לשלום זכר. ונראה כי יש נפק"מ בין הטעמים:

לפי הטעם שזו סעודת הודיה שהתינוק נמלט ממעי אמו כמובא בתוספות במסכת בבא קמא (פ, א, ד"ה 'לבי ישוע'). ופירש רבינו תם "שנולד שם בן ועל שם שהולד נושע ונמלט ממעי אמו, כדכתיב (ישעיה סו, ז): 'זהמליטה זכר', נקט לשון ישועה והיו רגילין לעשות סעודה". וכ"כ טעם זה שו"ת תרומת הדשן (א, רסט), הלבוש ועוד. כלומר, מטעם זה עולה כי אין חיוב לעשות הסעודה דווקא בשבת. ויתרה מכך, נראה דאף ראוי לעשות סעודת הודיה זו גם אחר זמן, דהעיקר להודות שנמלט ממעי אמו ויצא בשלום. וכי אדם שעבר תאונה קשה ולא סעודת הודיה בשבוע אחרי, האם לא ראוי שימצא זמן וישלימנה.

אולם לפי הטעם שציון השלום זכר, נועד כדי להראות שהשבת היא ההכנה לברית מילה, כדברי הט"ז (יורה-דעה רסה, יג): "ראיתי סמך אחד לזה ממדרש רבות פרשת אמור פרשה כ"ז (י): רבי לוי אמר משל למלך שגזר ואמר כל אכסנאין שיש כאן לא יראו פני עד שיראו פני המטרונוא תחילה. כך אמר הקב"ה לא תביאו לפני קרבן עד שתעבור עליו שבת, שאין ז' ימים בלא שבת ואין מילה בלא שבת". כלומר, השבת היא הכנה לברית המילה (וע"ע בשו"ת תשובות-והנהגות ח"ב סי' רב דהוכיח שיש עניין בשבת שלפני אירוע-הברית). ממילא אחר שעבר הזמן (ויכולים להתאסף), אין טעם להשלים את השלום זכר.

טעם נוסף לשלום זכר הוא לאור הנאמר במסכת נדה (ל, ב): "ומלמדין אותו כל התורה כולה... וכיון שבא לאויר העולם - בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכחו כל התורה כולה". כלומר השלום זכר הוא 'ביקור' אבלים לתינוק על התורה ששכח כמובא בדרישה (רסד, ב) ובט"ז. לפי טעם זה, יל"ע טובא, האם צריך להשלים. שכן יש לחקור עד מתי ניתן לנחמו.

בהיותי בזה מצאתי טעם נוסף בספר נפש-הרב (עמ' רמב) שכתב כי עושים שלום זכר בליל שבת כדי לבקר את היולדת ולראות אם היא צריכה שיחללו עליה את השבת, שהרי בהרבה דינים דינה של יולדת בשבעה ימים הראשונים כדין חולה שיש בו סכנה. וממילא לטעם זה, אין מקום להשלים את השלום זכר.

ואעיר כי אין זה לחידוש לעשות את השלום זכר שלא בזמנו, שהרי כבר כתב בשו"ת תשורת שי (מהדו"ק תקיא) שאם התינוק חולה יעשו את סעודת שלום זכר רק כשיבריאו.

וכתב לי הרה"ג יוסף ליברמן בהאי לישנא (ותשובתו אלי פורסמה בשו"ת משנת יוסף י, קמד אות ו): "והנה בליל פסח ג"כ נדחה השלום זכר. אבל שמעתי במי שבנו נולד לפני ליל

שבת שהיה בפסח, ואח"כ בגדלו לא הצליח כ"כ בלימודו, ובא לפני גיסי הרה"ק ציס"ע מהר"א מבעלזא זי"ע, ושאלו אם עשה שלום זכר, ומשענה שלא, ציוהו לעשות עכשיו משהו (ולא שמעתי יותר מה שא"ל לעשות)". וכן ראיתי דהביא בספר פסקים ותשובות (רסה הערה 378) שהורה הרה"ק מבעלזא שיעשה השלום זכר, אפילו אחר כמה שנים (ועיי"ש בהערה שהביא שכך הורו גדולי הדור האחרון, דמי שלא עשה שלום זכר לפני הברית, יעשה אחר הברית).

אך בעודי בזה ראיתי כי בשו"ת חמדת צבי (א, כא) כתב כי אין לעשות סעודה זו אחר הברית (וציין דיש דעות המתירות לעשות את השלום-זכר עד הברית, אף אחר שבת. אך אחר הברית כתב דאין לעשות).

לפי דברינו שהשלום זכר תלוי בטעמים, וודאי דאין גריעותא במה שיזמין ממכיריו (אחר שיוכלו להתאסף ולהיות שוב יחדיו) להודות לה' על הולדת בנו, אף שכבר עבר זמן. עכ"ל.



כפילת הפסוק פותח את ידך

הרב אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו, תולדות שרה

רחובות, אה"ק

בדבר השאלה אודות מ"ש מרן בש"ע (סי' נא ס"ז) שצריך לכון בפסוק פותח את ידך, ואם לא כיון צריך לחזור ולאמרו פעם אחרת. עכ"ל. מדוע אין חשש בזה שיאמרו שיש שתי רשויות ח"ו

מקור הדין וד' הראשונים

תשובה: בגמרא בברכות (לג:) אמר רבי זירא, כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים (שמשתיקין אותו), מתיבי, הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה, מגונה הוא דהוי, שתוקי לא משתיקין ליה, לא קשיא הא דאמר מילתא מילתא ותני לה והא דאמר פסוקא פסוקא ותני לה. ופירש רש"י, שכשאומר תיבה תיבה ושונה הוי מגונה, וכשאומר כל הפסוק וחוזר משתיקין אותו. וכ"כ בפסקי הרי"ד ובפסקי הרי"א ז" (ברכות שם), והסמ"ק (מצוה קד), והמאירי (שם) ובמגילה כה: ועוד. ע"ש.

אולם התוס' (לד. ד"ה אמר פסוקא) הביאו בשם בה"ג ורבינו חננאל שפירשו איפכא, דפסוקא פסוקא הוי מגונה, ותיבה תיבה משתיקין אותו, וכתבו התוס' שלשון הגמ' לא משמע כפירושם. ע"ש. והרי"ף (ברכות דף כג ע"ב מדפי הספר) כתב כד' בה"ג. וכ"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש הי"א) ע"ש. וכ"ה בסמ"ג (עשין יח ד"ק ע"א), וברוקח (סי' שכ), וברבינו יהונתן מלוגיל (ברכות לג:). וכן הביאו הרשב"א (ברכות שם) והארחות חיים (הל' ק"ש סי' כא) בשם רב האי גאון. ע"ש.

מי שלא כיון בפסוק "שמע" כיצד יקראהו שוב?

והנה מרן בשלחנו הטהור (סי' ס"ט) פסק וז"ל: אסור לומר שמע שני פעמים, בין שכוּפּל התיבה שאומר שמע שמע, בין שכוּפּל הפסוק הראשון. עכ"ל. ומבואר שהחמיר כשני הפירושים, וכמו שביאר בבית יוסף (שם).

ולהלן (בסי' ס"ד) כתב מרן ז"ל: עיקר הכוונה הוא פסוק ראשון, הילכך אם קרא ולא כיוון לבו בפסוק ראשון לא יצא ידי חובתו, וחוזר וקורא, ואפילו מאן דאמר מצות אינן צריכות כוונה מודה בזה. עכ"ל. ואית לן לברורי היאך ינהג זה שלא כיוון שצריך לחזור ולקרוא שוב פסוק ראשון, מבלי שיעבור על איסור אמירת שמע שמע שני פעמים.

האם יש חילוק בין ציבור ליחיד

ועיין לרבינו בעל הטורים (סי' ס"א) שהביא בשם הירושלמי (פ"ה דברכות ה"ג) שכל החשש באמור שמע שמע זה דוקא בציבור אבל ביחיד שרי. אלא שהטור בעצמו כתב להעיר דבגמרא דידן אין חילוק בזה. וכ"כ בספר הבתים (הל' ק"ש שער רביעי סי' ז), ובספר האגור (סי' קי) ע"ש.

ברם מאידך גיסא, דברי הירושלמי הובאו להלכה בסמ"ג (עשין יח דף ק ע"א), ובתוס' (ברכות לר. ד"ה אמר מודים), ובחידושי הרא"ה, והנימוקי יוסף, והרשב"ץ (ברכות לג:), ובחידושי הריטב"א והמאירי (מגילה כה:), ובארחות חיים (הל' ק"ש סי' כא) ע"ש. וכן האריך להוכיח הב"ח (סי' ס"א אות ז) דהלכה כהירושלמי שמחלק בין יחיד לציבור, ודחה דברי הטור שכתב דמהגמ' דידן משמע שאין חילוק, אלא גם מהגמ' דידן משמע שכל החשש הוא דוקא בציבור, ודוקא כשאומר בקול רם. אבל אם הוא אומר בלחש בציבור, או בקול רם כשהוא יחיד, לית לן בה, ושכ"כ בספר חסידים (סי' יח) ע"ש. וכן הסכימו העולת תמיד (סק"ח), והפרי"ח (אות ט). וכן כתבו הפמ"ג (מש"ז סק"ג), והגר"ז (סעיף ח, ובסי' סג סעיף ה) בדעת מרן הש"ע. וכן נקטו להלכה אחרונים רבים, דכל שחוזר בלחש כשהוא בציבור, או בקול כשהוא יחיד, מותר. וכמ"ש בשיירי כנה"ג (סי' ס"א הגב"י סק"ד), והמג"א (סי' סג סק"ו), והט"ז (שם סק"ג), והא"ר (סק"ו), והבאר היטב (סק"ט), ומרן החיד"א בקשר גודל (סי' יא אות ו), והחיי אדם (כלל כא אות יט), והמשנ"ב (סק"כ) ועוד. ע"ש.

ד' האחרונים שיש בהם מעט קודם שיחזור

וזקוף כען ענין וחזרה לרבינו הט"ז (שם) שהוסיף וכתב, שאם ממתין ביניהם איזה זמן ואחר כך חוזר לית לן בה. וכיו"ב בזה כתב המג"א (סק"ז) בשם השל"ה. וכ"ה בא"ר (סק"י) ושכ"כ הנחלת צבי. ע"ש. וכ"כ הפמ"ג (אש"א סק"ז), והגר"ז (סעיף ח), והמשנ"ב (סק"כ) ע"ש.

ד' מרן הרי"ח הטוב זיע"א, ומו"מ בדבריו

והנה עין רואה למרן הרי"ח הטוב זיע"א בספרו בן איש חי (פר' וארא אות ו) שכתב וז"ל: ואם לא כיוון לבו בפסוק "שמע ישראל" בפשטן של דברים לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור, ואם הרגיש בעצמו תכף אחר שאמר פסוק "שמע", לא יחזור לומר פסוק "שמע" פעם שנית, דהאומר שמע שמע משתקין אותו, שלא יהיה נראה כמודה לשתי רשויות חס ושלום, אלא ישתוק שיעור אמירת פרשה ראשונה, ואח"כ יחזור לומר פסוק "שמע", ויקרא משם ואילך על הסדר. ואם ירצה שלא ישתוק, אלא גומר כל הפרשה הראשונה וחוזר וקורא שנית מן פסוק

"שמע" אין הכי נמי יעשה כך, וזה עדיף משתיקה. עכ"ל. ומבואר דלא ס"ל לחלק בין יחיד לרבים או בין לחש לקול רם כדעת שאר האחרונים הנ"ל, אלא ס"ל לשהות בין האמירה הראשונה לחזרה שהות כשיעור אמירת פרשה ראשונה, ויותר טוב שיאמר בפיו כל הפרשה הראשונה, ושוב יחזור ויאמר מפסוק "שמע" כסדר.

איברא דבקדש חזיתיה למרן רבינו הגר"ע יוסף זצ"ל בס' הליכות עולם ח"א (עמ' קח) שכתב להעיר ע"ד הבא"ח הנ"ל, דמדוע עדיף לקרוא פרשה ראשונה ואז לחזור מאשר לשהות מבלי דיבור, אדרבה נראה דהוי כעין הפסק, שהרי הוא צריך לחזור לקרות כדי לצאת י"ח, וזו כהפסקה בעלמא ואפי' א"נ דלא הוי הפסק דמעניינא הוא, מ"מ הרי דעת הר' מנחם שהובא בכסף משנה (פ"ב מהל' ק"ש ה"א) דה"ה לקרוא פרשה אחת וחזור וקורא דהוי מגונה. וההגהות נסתפקו. ע"ש. והובאה דעה זו בש"ע (סי' סא ס"י) שכתב, שכשקורא ק"ש על המטה מותר לקרוא פרשה ראשונה וחזור וכופלה. ויש מי שאומר שגם בזה יזהר מלומר פסוק ראשון ב' פעמים. ע"כ. והנה נראה דעת מרן שיש לחוש לדעה זו, לד' הבא"ח גופיה, דבכה"ג חושש לזה, אבל גם לדעת רוב האחרונים שתמיד הלכה כסתם מרן אף לכתחלה, מ"מ ממ"ש ק"ש על המטה משמע שדוקא בזה שאינו יוצא י"ח, הא ק"ש כדין אסור לכפול גם הפרשה, כמ"ש בכ"מ בשם ההגהות דשמא דוקא על מטתו שרי. ע"ש. וכ"כ האחרונים. ושו"ר ג"כ בספר עוד יוסף חי (פר' וארא אות ט) דנחית להכי. ע"ש. ומ"מ אני אומר דנכון יותר לשהות זמן מה, וא"צ ג"כ שהות כדי פרשה אחת. ומצאתי כתוב בספר מהרש"ק ח"ג (סי' לא) דנראה דבכופל דמיחזי כב' רשויות ימתין כדי הילוך ד' אמות. ע"ש. ה"נ הכא ל"ש. עכת"ד. וכן העירו על הבא"ח בהגהות איש מצליח הנדפ' בסוף המשנה ברורה (עמ' פט) ע"ש.

העולה מן האמור עד כה

נמצינו למדים שלדעת רבים מרבתינו האחרונים, אם לא כיוון בפסוק הראשון של ק"ש, אזי אם הוא בציבור יאמרנו שוב בלחש, ואם הוא ביחיד יכול לחזור ולאמרו אף בקול רם. וחלקם כתבו דישנה קודם שיחזור ויקרא פסוק ראשון. ולענין שיעור השהות, לדעת הבן איש חי יש להמתין כדי שיעור פרשה ראשונה, ואילו לדעת מרן הגרע"י די שיעור ד' אמות, וכן משמע מד' אחרונים רבים שכתבו "ממתין איזה זמן" או "ישנה מעט" וכדו'. דלא בעינן כולי האי.

דעת מרן השלחן ערוך

כל קבל דנא, לפע"ד נראה דמוכח מסתימת דברי מרן ז"ל שאינו סובר לחלק בין לחש לקול רם, וכן מעיקר הדין יכול לחזור מיד לקרוא ק"ש פעם נוספת מבלי לשהות מעט, וכדעת הטור שכתב לדחות ד' הירושלמי. דאי הוה ס"ל לחלק בזה בין קול רם ללחש, או שצריך לשהות בין הקריאה הראשונה לשניה, כל כהאי הו"ל לפרושי ולא למיסתם סתומי. וכן משמע מהב"י. וכ"כ הב"ח אליבא דמרן ז"ל מהא דלא כתב לחלק בזה דס"ל כדעת הטור. ע"ש. וכ"ה בכף החיים (סי' סא אות לד) לדעת מרן. ע"ש. וצ"ל דס"ל דכל שהכוונה היא לעיכובא וצריך לחזור שוב על הפסוק הראשון כדי לצאת ידי חובה, לא חיישינן להא דהאומר "שמע שמע" משתקין אותו, דשאני היכא דלא אפשר. ודו"ק. ושו"ר שכן כתב הגאון רבי יוסף משאש בשו"ת מים חיים ח"א (סי' כט) דאחר שהביא ד' המג"א והט"ז שכתבו לחלק בין קול רם ללחש, כתב ע"ז: לדעתי המעט אחר הסליחה רבה מקדושת עצמותם, דבריהם ז"ל דחוקים

הרבה, דאיך תיבת "בלחש" שהיא עיקר הדין ינכה אותה מרן ז"ל מן הספר? לכן אני אומר דמ"ש מרן חוזר וקורא היינו אפילו בקול רם, ולא אמרו משתקין אותו אלא ברגיל לעשות כן וכו'. ע"ש. וכן כתב מרן מלכא זצ"ל בהליכו"ע (שם) וז"ל: ופשט מרן מוכח דאפילו מיד מותר לחזור ולקרא, ואפילו בקול רם חוזר לצורך כוונה אם לא כיוון. ע"כ.

מסקנא דדינא

ברם לענין הלכה ולמעשה כיון שאפשר בנקל לחוש בזה לדעת האחרונים שכתבו שיש לחזור על הפסוק בלחש (וישמיע לאזנו כמוכן) אם הוא נמצא בציבור, וכן יש לשהות מעט לפני שחזור וקורא, יש לנהוג כך לכתחלה. ואם הוא ביחיד יחזור אף בקול רם. אמנם אם ע"י שיחזור הפסוק בלחש תתבטל שוב כוונתו כראוי, אזי יכול אף לכתחלה לחזור בקול רם כדעת מרן, ומכל מקום ישהה מעט, היינו כשיעור הילוך ד' אמות קודם שיחזור שנית.

מדוע לא חוששים לזה בפסוק "פותח את ידך"

ואחר הודיענו אלקים את כל זאת, הבוא נבוא לדון במ"ש מרן (סי' נא ס"ז) דמי שלא כיוון בפסוק "פותח את ידך" צריך לחזור ולאמרו שוב. ושאלת מעכ"ת אמאי לא חיישינן אף בזה דמחזי כב' רשויות. ובבואי אל העי' ראיתי בספר "גם אני אודך" תשובות הגר"מ דדון שליט"א למעכ"ת נר"ו (סי' לג) שדן בזה וזת"ד: רבינו יוסף חיים זצ"ל בספרו עוד יוסף חי (פר' ויגש אות ח) חשש בזה וכתב שאם לא כיוון בפסוק "פותח את ידך", צריך לחזור לאמרו, ומשום דלא לתחזי כמודה לשתי רשויות ח"ו אם יאמר הפסוק הזה בזה אחר זה, ישהה מעט כנגד אמירת הפסוק הזה כפליים, ויחזור לאמרו כדי לכון בו. ע"כ. וכבר כתב להעיר על דבריו הגר"מ מאזוז שליט"א ראש ישיבת כסא רחמים, בהערותיו על ספר עוד יוסף חי וז"ל: לא ידעתי מקום לחשש זה, דמה יש אם יאמר אלף פעמים פותח את ידך, והרי לא נזכר שם ה' בכתוב שנחוש לשתי רשויות. ודוד אמר כ"ו פעמים כי לעולם חסדו. ולא מצינו חשש זה אלא גבי שמע ישראל שאומר פעמיים ה' אלוקינו ה' אחד, או גבי מודים שאומר פעמיים שאתה הוא ה' אלוקינו. וגם למור"ם (סי' סא סעיף יב) שפסק שלא לענות אמן אמן על שום ברכה. ע"ש, היינו לפי שנשמע שעונה על הברכה בא"י מגן אברהם אמן אמן, כאילו ב' רשויות יש שכל אחד מהם הוא מגן אברהם, וכאילו אמר בא"י מגן אברהם. אבל כאן מדגיש וחוזר ומדגיש שהקב"ה משביע וזן ומפרנס לכל חי. וכ"ש דמעיקרא לא כיוון דעתיה והשתא כיוון דעתיה. ומרן בב"י (סי' סא) מתיר לענות אמן אמן. ע"ש. ועיין לכה"ח שם (אות מג). ובנ"ד נראה דלכ"ע שרי. עכ"ל (הנאמן"ן נר"ו). ונלע"ד דמה שמרן הש"ע לא חשש בזה כלל לשתי רשויות ח"ו, הואיל וק"ש יש בה קבלת עול מלכות שמים, ומודים יש בה הודאה להשי"ת שהוא ה' אלוקינו, אולם פותח את ידך הוא שבח הכנת מזון לכל חי, וכבר מצאנו פעמים רבות בתנ"ך כפילות בדברי שבח להשי"ת באותו פסוק ופסוק אחר פסוק. עוד זה מדבר וזה בא, ולא חוששים בזה לשתי רשויות ח"ו כלל ועיקר. עכ"ד הגר"מ דדון נר"ו.

ואם יורשה לי הקטן להעיר, דלאור האמור לעיל מוכח דאף בפסוק שמע ישראל מרן ז"ל סובר דלא חיישינן לנראה כב' רשויות ח"ו אם חוזר לקרוא מחמת חוסר כוונה. ורק אליבא דהאחרונים הנ"ל קמה הקושיא וגם ניצבה, אמאי לא חשו לזה גם בפותח את ידך. ודו"ק. ומ"מ חילוקו של הגר"מ מאזוז שליט"א ברור ושריר וקיים. וע"ע בשו"ת ציצ' אליעזר חלק יב (סי' ח), ובס' פתח שערי שמים ליד ידי הגאון רבי פנחס רו שליט"א (ח"ב עמ' קמו והלאה) ע"ש.

הנלע"ד כתבתי, והשי"ת יאיר עינינו בתוה"ק.



הערות בענייני הלכה ומנהג⁷⁵

הרב מרדכי מיינצברג

ביתר עילית, אה"ק

א

הסתכלות על הש"ץ בעת אמירתו ברכת כהנים

בנוגע להמנהג להסתכל על הש"ץ בעת אמירתו ברכת כהנים (כשאין הכהנים נושאים בפיים), הנה יש המשתדלים להסתכל על פני הש"ץ.

וטעמם, היות והש"ץ אומר את ברכת כהנים במקום הכהנים, וכמ"ש אדה"ז בשו"ע או"ח סק"ז ס"ב: "ואם אין שם כהנים צריך הש"ץ לומר ברכת כהנים שהיא או"א ברכנו כו".

והרי ברכת כהנים צ"ל פנים כנגד פנים, כמ"ש אדה"ז (שם) בסק"ח סכ"ג: "אבל הציבור רשאים לישב רק שיהי פניהם נגד פני הכהנים שנאמר אמור להם כאדם האומר לחבירו שמדבר עמו פנים אל פנים". ובסל"ו: "והעם המקבלים את הברכה כו' ויהיו פניהם נגד פני הכהנים". ובסל"ו: "שברכת כהנים אינה אלא פנים כנגד פנים".

ורציתי להעיר מרשימות היומן עמ' תכ: "כ"ק אדמו"ר שליט"א מביט על הש"ץ כשאומר ברכת כהנים". ובספר המנהגים עמ' 13: "בעת אמירת ברכת כהנים היו האדמו"רים נ"ע זצוקלה"ה זי"ע נוטים פניהם אל הש"ץ". ובתורת מנחם חמ"ח עמ' 389: "בשעה שהש"ץ אומר ברכת כהנים שאז צריכים להסתכל על החזן". וברשימות הרב"ש עמ' 000 (אודות הנהגת כ"ק אדמו"ר הרש"ב): "כשהגיע החזן לברכת כהנים הי' הופך פניו לשמוע את הברכה עד תיבת "שלום". וכן כתב בכף החיים או"ח סק"ז סקט"ז (מצויין ברשימות היומן שם): "שאומר הש"ץ או"א ברכנו וכו' יש לפנות פניהם נגד הש"ץ".

מכל הלשונוות הנ"ל משמע כפשוטו, שיש להפנות את הפנים אל הש"ץ מכל מקום בבית הכנסת, ולא דווקא לראות את פני הש"ץ.

אמנם, מקומם של רבותינו נשיאינו בבית הכנסת הוא בקרן דרומית מזרחית (כמ"ש בתורת מנחם תשמ"ב ח"א עמ' 393: "ידוע שאלו שישבו בבית הכנסת במקום מיוחד כו', דייקן שמקומם יהי' בקרן דרומית מזרחית כו' זאת אומרת שמקומם הקבוע לתפילה הוא –

(75) הבהרה: כל הנכתב להלן נועד להעיר ולעורר את לב המעיינים שי', בכל הנוגע למעשה יש לשאול רב מורה הוראה.

בקרבן דרומית מזרחית"), כך שכאשר הפנו פניהם אל הש"ץ הרי ממילא היו פניהם נגד פניו. אבל לכאורה, בכל הנ"ל מדובר אודות ההנהגה בפועל (ואולי, גם כדי להורות כיצד צריך לנהוג למעשה). ודוחק לומר שנכתב בצורה סתמית וסמכו על הלומד ומעיין שיברר את פרטי ההנהגה בפועל על סמך סברות ומקורות נוספים.

ב

התחלת שביעי בפרשת נשא

בחומש הנדפס בספר ה"חת"ת" (בעריכת הוצאת חזק), ע"פ חומש "תורה תמימה", שהוא כמנהג רוסיא וגלילותי, ובו השתמש הרבי בעת קריאת התורה (- התקשרות גליון א' שכ' עמ' 25 ועוד), וכן הוא בחומש הנדפס בחבורות ה"דבר מלכות", בפ' נשא. הקריאה לשביעי מתחילה בפרק ו' פסוק פ"ד "זאת חנוכת המזבח", ולא כבחומשים אחרים, שהקריאה לשביעי מתחילה בפסוק ע"ב "ביום עשתי עשר".

ולמעשה משיתח חג השבועות - שחל בשבת - תשמ"ו (הקריאה בפ' נשא הייתה בשבת הבאה, אבל לגבי השיעור חומש בחת"ת הרי זה שביעי דפ' נשא): "ובנוגע לשיעור דיום השבת, יום ב' דחא"ש - הרי לאחר התחלת השיעור "ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר גו', ... ממשיך ומסיים אודות הסך - הכל דקרבות הנשיאים "זאת חנוכת המזבח" וכו'". (תורת מנחם תשמ"ו ח"ג עמ' 505).

הרי שהרבי נקט בזה לא כבחומש "תורה תמימה" אלא כשאר ההוצאות של החומש.

ג

אמירת משניות כל ישראל ורבי חנניא בן עקשיא כשאומרים ב' פרקים בשבת אחת

בנוגע לאמירת המשניות "כל ישראל" ו"רבי חנניא" שאומרים לפני ואחרי הפרק השבועי בפרקי אבות בשבתות הקיץ.

הרבי התייחס כמה פעמים לשאלה, כיצד לנהוג בשבתות שאומרים בהם שני פרקים בשבת אחת (בסוף הקיץ). האם אומרים גם בין שני הפרקים את המשניות הנ"ל, או שמסתפקים באמירה אחת לפני ואחרי שני הפרקים.

בשבת פ' תצא תשמ"ה (בה אמרו את הפרקים א' וב') דיבר באריכות בנושא, השווה את זה לשתי פרשיות מחבורות שלמנהגינו נחשבות כפרשה אחת, הוסיף שהוא לא שמע כיצד נוהגים בזה (למרות שידוע מנהגינו בשתי פרשיות מחבורות), הורה לשאול אצל רב כיצד לנהוג, והוסיף, שמסתמא יהיו חילוקי דעות בין הרבנים ואז יצטרכו לרב שלישי שיכריע, וסיים, שלכאורה אפשר לומר פעמיים את המשניות הנ"ל מספק, אבל מ"מ בירור מנהג ישראל הוא חלק מהתורה. (תורת מנחם תשמ"ה ח"ה עמ' 2887-8).

בשבת פ' נצבים וילך תשמ"ו (בה אמרו את הפרקים ה' וו') שוב דיבר על כך, ואמר שמסתבר לומר, שכשלומדים שתי פרקים בשבת אחת הרי הם מצטרפים לפרק אחד, ולכן

אומרים את המשניות הנ"ל פעם אחת. אבל כשלומדים את הפרקים ה' ו' בשבת אחת, א"א לומר כן, היות ופרק ה' הוא משנה ופרק ו' הוא ברייתא, וא"כ א"א לחבר אותם לפרק אחד. (תורת מנחם תשמ"ז ח"ד עמ' 4-443).

בשבת פ' תבוא תשמ"ז (בה אמרו את הפרקים ג' וד') שוב דיבר על כך, הביא את צדדי הספק, האריך בחשיבות בירור המנהג, ושלל את הסברא לומר את המשניות הנ"ל פעמיים לחומרא מפני הספק, במקום לברר את המנהג הנכון, אבל לא הגיע למסקנא. (תורת מנחם תשמ"ז ח"ד עמ' 3-352).

בשבת הבאה ש"פ נצבים וילך (בה אמרו את הפרקים ה' וו') שוב חזר לדון בנושא, האריך מאוד, הגיע למסקנא שצ"ל פעם אחת את המשניות הנ"ל, הוסיף שכ"ז הוא בפרקים ג' וד', אבל בפרקים ה' וו' שהם משנה וברייתא, צריך להפסיק ביניהם, וסיים, שא"כ, גם בין פרקים ג' וד' צריך לעשות הפסק ע"י המשניות הנ"ל. (שם עמ' 401-396).

בשבת פ' תצא תשמ"ט (בה אמרו את הפרקים א' וב') חזר בקיצור על השקו"ט הנ"ל ללא מסקנא. (תורת מנחם תשמ"ט ח"ד עמ' 279).

בשבת פ' תבוא תש"נ (בה אמרו את הפרקים ג' וד') הזכיר בקיצור את הסברא לומר את המשניות הנ"ל פעם אחת. (תורת מנחם תש"נ ח"ד עמ' 259).

בשבת פ' תצא תנש"א (בה אמרו את הפרקים א' וב') אמר שסברא לומר פעם אחת את המשניות הנ"ל, והוסיף שצריך עיון ובירור בזה. (תורת מנחם תנש"א ח"ד עמ' 228).

מכל הנ"ל נראה, שהרבי לא הכריע בספק זה, לגבי פרקים א' וב' או ג' וד'. וגם כשאמר בשנת תנש"א (שוהי משנה אחרונה) שסברא לומר פעם אחת, הרי הוסיף שצ"ע ובירור בזה.

(לכאורה אינו דומה למ"ש בספר המאמרים מלוקט אלול עמ' רלו: "שבאחד המאמרים שאמר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע ביחידות לבנו כ"ק מו"ח אדמו"ר אמר ענין ... בדרך אפשר, ואח"כ ה' כ"ק אדמו"ר אצל חותנו ... וחזר את המאמר הנ"ל וגם ענין הנ"ל בפשטות... ושאלהו כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, הא מניין לך ? הרי אמרתי רק בדרך אפשר ? וענה לו: מה שאצלך בדרך אפשר נעשה אצלי דבר ודאי". שהרי יש הבדל בין אמירת "ענין בדרך אפשר" לבין אמירת סברא בהסתייגות "שצ"ע ובירור" בה).

וא"כ, לפלא הוא, שבסידור תהלת ה' בהוצאה החדשה, נכתב (בשוה"ג) בהנהגות לפרקי אבות, שכאשר אומרים את פרקי א' וב' או את פרקי ג' וד' בשבת אחת, לומר את המשניות הנ"ל פעם אחת בלבד. כהוראה ברורה, וללא כל הסתייגות.

ד

המנהגים בלוח "היום יום"

בלוח "היום יום" כתב הרבי מנהגים רבים. המנהגים כתובים כל מנהג ביום המתאים לו לפי קביעות השנה ההיא, ה'תש"ג. ומנהגים שלא התאימו לשנה ההיא לא נכנסו ללוח. לדוגמא, אין התייחסות למנהגי בקריאת הפטרה בר"ח: טבת, מנחם אב ואלול שחלים בשבת, שיש מחלוקת בפוסקים איזה הפטרה קוראים בשבת זו (ראה לקו"ש חל"ה עמ' 187

ואילך, ספר המנהגים עמ' 33), שבשנה ההיא חלו בימי החול.

אמנם יש מנהגים שמתאימים גם לימים שלפני או אחרי יום הופעתם בלוח, אבל הם מתאימים גם ליום בו הופיעו.

[גם המנהגים שכתובים בכ"ב כסלו "בחודש של כט יום אומרים ביום כט השיעור דשני הימים", ובא' טבת "נוהגים אשר היחיד מברך - בהלל - תחלה וסוף גם בימים שאין גומרים בהם את ההלל", שלא שייכים ליום הופעתם בלוח. הרי הם פרט מהוראה כוללת הכתובה בימים אלו, לגבי תקנת אמירת תהילים וסדר אמירת הלל. וכן, הם מתאימים לקביעות השנה ההיא כו"כ פעמים.

וצ"ע לגבי המנהג הכתוב בז' ניסן "נוסח ויהי בנסוע: וכרצון כל עמך בית ישראל", השייך להוצאת ס"ת בשבת ויו"ט ב"על הכל יתגדל" ולא לימות החול (כולל יום זה שחל בשנת תש"ג ביום שני שבו קוראים בתורה), וביום זה לא כתובים מנהגים נוספים בסדר התפילה והוצאת ס"ת, אבל מ"מ מנהג זה נוגע למעשה למשך השנה].

יוצאים מן הכלל הם שתי ההוראות - מנהגים: בכ"ג תמוז "כאשר מטות ומסעי נפרדות, קורין - במנחת שבת, ב', ה'. - ללוי עד סוף כל המסעות". ובכ"ה אלול "כאשר נצבים וילך נפרדות מתחילין למפטיר וכן לשביעי - ש"פ נצבים - ראה נתתי לפניך גו'".

הוראות אלו לא התאימו לשנת ה' תש"ג לפי קביעות השנה, ולא היו נוגעות למעשה לשנת הופעת הלוח, ומ"מ כתבם הרבי בלוח.

ולהוסיף, בעוד שההוראה בכ"ה אלול היא נוגעת למעשה לכו"כ שנים. כידוע הסימן המופיע בטור ושור"ע או"ח סתק"ח ס"ד ב"ג המלך פת וילך", "שכשחל ראש השנה (שעניינו "תמליכוני עליכם" "המלך") ביום ב' או ביום ג', "פת מלשון פתות אותה פתים", שמחלקים נצבים וילך לשתיים" (תורת מנחם תשנ"ב ח"א עמ' 10).

ההוראה מכ"ג תמוז היא די נדירה למעשה, שהרי "פ" מטות מסעי - שברוב השנים הן מחוברות, ורק בב' קביעות בלבד (ודמעוברות) הן נפרדות" (לקו"ש ח"א עמ' 381 הע' 29).

ועוד, לפעמים הוסיף הרבי למנהגים שכתבם בימים מסוימים סיפור או פתגם (וכן הוא בכ"ה אלול), הרי בכ"ג תמוז כתב הרבי ביום זה רק את ההוראה הנ"ל.

ה

אכילת הסימנים בליל ראש השנה

בשור"ע אדה"ז (ומקורו בגמ' ובטוש"ע) או"ח תקפ"ג ס"א: "יהא אדם רגיל לאכול בראש השנה כרתי סילקא דהיינו תרדין תמרי קרא רוביא דהיינו תלתן והוא הדין מה שנקרא בלשונות אחרים לשון ריבוי יאכלו כל אנשי מדינה ומדינה כלשונם".

מנהג זה נפוץ בכל תפוצות ישראל כידוע, אבל רבים ממלקטי מנהגי חב"ד (בספרים, קובצים, עלונים וכו') השמיטוהו, ולכאורה צריך להבין מדוע?

אמנם אמירת ה"יהי רצון" שכתוב בשור"ע (שם) אין אומרים למנהגינו, כמפורש ב"היום יום" א' תשרי, "אין אומרים יהי רצון כי אם על התפוח". אבל לכאורה אין זה שולל אכילת

הסימנים הנ"ל.

ומה שכתוב בלקוטי מנהגים שערך הרבי (נדפס בספר המנהגים עמ' 56, ובהוספה למחזור השלם הוצאת קה"ת) "אוכלים רימון וראש איל", לכאורה אינו שולל אכילת דברים אחרים. שהרי לא כתב "אוכלים רק רימון וראש איל", ע"ד שכתב "אין אומרים יהי רצון כי אם על התפוח". אלא נכתב כדוגמא לאכילת דברים שיש בהם סימן טוב, שהרי בכל מדינה אוכלים מה שנקרא בלשונם לשון ריבוי (כנ"ל משו"ע). וי"ל, שרימון נכתב כדוגמא למאכלים שתוכן שמם הוא ריבוי (כמ"ש בשו"ע שם ס"ד), ונקט רימון שהוא משבעת המינים (אע"פ שלגבי דין קדימה בברכות, תמר קודם לרימון, היות והוא שני לארץ הב' - שו"ע או"ח סרי"א ס"ד). וראש איל נקט, היות והוא זכר לאילו של יצחק בנוסף על התוכן של שנהי' לראש ולא לזנב (כמ"ש בשו"ע שם ס"ה).

ולהוסיף שב"היום יום" (הנ"ל) כתב "אוכלים ראש איל" ולא הזכיר רימון.

ו

האם יש קצבה בהוצאות החתונה

באגרות קודש ח"ח עמ' קז: "מאשר הנני קבלת מכתבו ... ונהניתי לקרות בו שבדעתו לבוא לחתונת בנו ... ומה שכותב שקשה להסתדר מפני ריבוי ההוצאות, הנה מובן וגם בשכל אנושי שהכסף לעצמו אינו ענין כ"א בתור אמצעי למה שצריכים ... וכיון שהרצון להיות נוכח בהחתונה רצון טוב הוא ע"פ תורה ושו"ע הרי בטח יזמין לו השי"ת גם להוצאות הנסיעה ובמילא עליו רק לבטל המחשבה שאם לא הי' נוסע היו נשארים מעות אלו בכיסו ואין הדבר כן כיון שמלכתחילה ניתנו מלמעלה לתכלית מיוחדת זו".

ושם בעמ' רכ: (תרגום מאידיש) "שלהשתתף בחתונה ... שכיון שזה דבר ראוי, בטח יתן השי"ת עבור ההוצאות הקשורות בזה (ואם לא יסעו כסף זה בין כה וכה לא יהי'. במילים אחרות נוסעים על חשבון השי"ת ואין לזה שום קשר לחובות אחרים שצריכים לשלם כו)".

זאת אומרת, שאין מה לחסוך בהוצאות הנדרשות לחתונה, היות והקב"ה מזמן לכל אחד את הוצאותיו לפי צרכיו.

מאידך, בחי"ח עמ' קצד: (תרגום מאידיש) "אודות הסברה לנסוע לחתונה של בנו ... אינו מובן: לעשות נסיעה כזו שכרוכה בכאלו הוצאות כספיות (בהוספה גם על הזמן), שאפילו אם הכסף נמצא במזומן, הרי לפי מצב החתן והכלה אפשר להשתמש בכסף להסתדרותם שבטח גם סכומים גדולים יותר יביאו להם תועלת".

ושם בעמ' רז: "בהנוגע להחתונה בענין ריבוי הוצאות וריבוי מזומנים שאפילו באם אין כל מניעה לאמצעים, הרי אפשר להשתמש במזמן המיוחד לעניינים עוד טובים יותר ... מהנ"ל מובנת ג"כ השקפתי בנוגע לנסיעה של מי שהוא מההורים שי' לכאן, נסיעה קשורה בהוצאות גדולות, והרי אפשר שהזוג הצעיר יוכלו להשתמש במזמן שיוציאו על זה, בענין הטוב עוד יותר".

זאת אומרת, שהסכום המוקצב לחתונה הוא מוגבל, ואם ישתמשו בו לצורך אחד, יתכן שיחסר לצורך אחר.

ולכאורה יש כאן סתירה בין המכתבים הנ"ל.

ויש ליישב, ע"פ דברי אדה"ז בשו"ע או"ח סרמ"ב ס"ג - ד, אודות הסתירה לכאורה בדברי חז"ל, שמצד אחד אמרו "אמר הקב"ה לו עלי ואני פורע כלומר שאין הוצאת שבת ויו"ט עולה בחשבון הקצבה שנקצב לו בראש השנה למזונות כל השנה ... אלא אם מוסיף בהוצאת שבת ויו"ט מוסיפין לו". ומאידך, "אמרו חכמים עשה שבתך חול ועל תצטרך לבריות".

ומבאר אדה"ז, שאם ידו משגת, אזי גם אם לו מעות מזומנים אלא חפצים, ימשכנם וילוו עליהם, אבל אם אין לו חפצים למשכן, אין לו חיוב ללוות כדי להרבות בהוצאת שבת.

וא"כ, הוא הדין בנידון דידן, אם יש לאדם אפשרות לשלם את הוצאות החתונה ע"י נכסים וחפצים שיכול למשכן, אזי יכול (ואולי צריך) לקחת הלוואות, היות ויש בזה מצוה, הרי הקב"ה ודאי שיעזור לו לקיימה. אבל אם אין לו בסיס להחזרת ההלוואות, אזי אין לו רשות ללוות, ולסמוך על זה שהקב"ה יעזור לו להחזיר את ההלוואות.

ולהוסיף, שכל המדובר כאן, הוא בקשר להוצאות בסיסיות ורגילות בחתונה, אבל לא להוצאות גדולות ומופרזות, שאותם הרבי שולל, גם לבעלי אמצעים.

וכפי שמצינו בכמה מקומות באגרות קודש. וכמה דוגמאות:

בח"י עמ' קלא: "בענין אופן עריכת החתונה אם להרבות במספר הקרואים וכו', שאז קשור זה בכניסה בחובות גדולים ע"פ מכתבו, הרי לדעתי אין כדאי הדבר".

בחט"ז עמ' מ': "ובמ"ש בההוצאות הכרוכות בעריכת חתונה גדולה, - אינו מובן כלל הטעם לדחוק את עצמו בהוצאות מיוחדות בכדי שתהי' דוקא חתונה גדולה וכו', בה בשעה שנוגע שתהי' חתונה גדולה באיכות ... ומובן שאין זה כרוך בהוצאות גשמיות ... מה שנקרא בפי העולם גדולה ... אין כדאי מכמה טעמים".

בחי"ט עמ' שצד: "במ"ש אודות סדרי חתונה - בכלל אין דעתי נוחה כלל מבזבזו ממון ע"י שכירות אולם ועוד כהנה - הוצאות שאין בהם כל תועלת ואפי' גשמיים ג"כ לא ... רואים במוחש שהשמחה יותר גדולה כשעושים החתונה לא באולם רשמי שמשכורתו הון תועפות כ"א עושים החתונה באופן דכל דפשיט טפי מעלי טפי".

בחק"ז עמ' יא: "ואין ענין בכלל לבזבזו מעות על הוצאות חתונה ... אשר חתונה חסידותית היינו בהרחבה בכל ענינים הרוחניים והרחבה אמיתית, ויקר ממנום של ישראל להשתמש בו - לא בשביל להראות לפ' שכאן היו פרחים גשמיים - יותר מאשר אצל פ' וכיו"ב".

בח"ל עמ' ל': "ידועה דעתי שאין צריך לבזבזו ממוןם של ישראל (אפי' העשירים בממון רב) על חיצוניות, (ופשיטא שלא על חיצוניות דחיצוניות)".

בלקוטי שיחות חי"ד עמ' 305: "לעשות חתונה גדולה ברוחניות ו(ע"פ רוב זה קשור בקטנות החומריות והידוריות העולם מלשון העלם והסתור) מבזבזים ממון - עליו אמרו חז"ל התורה חסה על ממוןם של ישראל. גדול זכותו וזכות החתן והכלה שי' אם יחזירו תקנת גדולי ישראל בזה לחוגי אנ"ש שי' ולכל בני ישראל שי' ע"י הורותם דוגמא חי' בזה ומתוך שמחה וטוב לבב".

ומענין לענין – בתוך ההעלם וההסתר הגדול שבו אנו שרויים למעלה מעשרים וחמש שנה, זכינו לגילוי אור, אגרות הקודש של הרבי, שמביאים את דעתו והשקפתו, בכל תחום, נושא וענין בחיים בגשמיות וברוחניות. כך שאפשר לנהל את הבית היהודי והחסידי לפי רצונו הקדוש של הרבי.

וביחד עם זה, בהתאם לדוגמא הנ"ל, אשר על שאלה זהה של הורים, ניתנו מענות שונים. ולכן ביחד עם החשיבות הגדולה והצורך החיוני בלימוד האגרות קודש, כמובן. אזי, לפני הכרעה למעשה ע"פ מכתבי הרבי, צריך לשים לב היטיב לכל הפרטים, למצב המסוים, ולתנאים הסביבתיים. ובמיוחד ע"י מילוי הוראת המשנה, שהרבי חזר עלי' רבות, וביקש מאוד לקיימה "עשה לך רב".



ציצית וטלית לבנים

(ותיקון טעות בשו"ע"ר החדשה)

הרב יוסף יצחק ליפסקער

שערמאן אוקס, קאליפורניא

כתב אדה"ז בשולחנו (סי' ט ס"ט): יש אומרים, כיון שלמדנו מן התורה שצריך לעשות הציצית ממין הכנף, א"כ צריך שיהיה ג"כ צבעם ממין צבע הכנף, כגון אם הטלית אדומה מטילין לה ציצית אדומים, ואם היא ירוקה מטילין לה ציצית ירוקים. ויש אומרים, שלא הקפידה תורה אלא על ממשות הציצית שיהיה ממין ממשות הטלית, אבל הצבע לא הקפידה תורה כלל שיהא דוקא ממין צבע הטלית, וכן הלכה. וכן נוהגין באלו הארצות לעשות ציצית לבנים אפילו בבגדים צבועים ומשום שאמרו חז"ל שנתעטף הקב"ה כש"ץ וכתבי לבושיה כתלג חיוור ראוי לכל מדקדק במעשיו לעשות ג"כ הטלית קטן וגדול לבנים כדי שיהיה יוצא לדברי הכל כשיעשה הציצית לבנים.

ולפום ריהטא משמע (וכן ראיתי מפרשים בשו"ע"ר עם תרגום אנגלי, וכ"מ מאופן חלוקת הקטעים במהדו"ח דשו"ע"ר), ד"וכן נוהגין באלו הארצות" קאי אדלעיל מיניה, ליישב מנהג העולם אליבא דהלכתא דאין הקפדה שיהיו הציצית מצבע הטלית. והקטע "ומשום שאמרו חז"ל כו'" הו"ע נפרד בהמשך לזה, נימוקים להא דראוי לכל מדקדק במעשיו לעשות גם טלית לבן, דהוא מטעם מאחו"ל דנתעטף הקב"ה ומטעם הכתוב דלבושיה כתלג חיוור.

אמנם כד דייקת, פשוט שאי"ז הכוונה בהמשך הסעיף. ומכמה אנפי:

הטעם להנהגת המדקדק מפורש הוא בסוף הסעיף: "כדי שיהיה יוצא לדברי הכל כשיעשה הציצית לבנים". וכ"ה במקור הדברים, ט"ז סק"ח (כמצויין על הגליון): "מכל מקום (אף שנראה מדברי הרמ"א שהאשכנזים משתמשים גם בבגדים צבועים), ראוי למדקדק לעשות דוקא ד' כנפות או טלית קטן לבן, כדי שיהיה יוצא ידי הכל כשיעשה הציצית לבנים". והרי

שלא הזכיר מאחז"ל ולא הכתוב הנ"ל.

ואין לומר דכוונת אדה"ז להביא עוד טעמים להנהגה זו, דהרי [נוסף לזה שצ"ב אמאי צריך לתרי טעמי, הנה] הנהגת המדקדק קאי בטלית לבן, בעוד שהמקור לקטע "ומשום שאמרו חז"ל" הוא (כמצויין על הגליון) בעטרת זקנים לשו"ע שם, והמעין שם יראה דקאי בציצית לבנים, דו"ל: "והטעם שהציצית צריכין שיהיו לבנים, לפי שאמרו חז"ל מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ והיינו בטלית של ציצית, ומצינו אצלו ית' כתיב לבושיה כתלג חיור, א"כ גם הציצית יהיו לבנים".

ואשר על כן נראה שהצעת הדברים כך היא: דתחילה פוסק אדה"ז ("וכן הלכה") כה"א דאין הקפדה שיהא צבע הציצית מצבע הטלית. וע"ז ממשיך, שהמנהג באלו הארצות ("לעשות ציצית לבנים אפילו בבגדים צבועים") הוא כהלכתא. ועוד מוסיף אדה"ז לבאר למה נוהגין באלו הארצות לעשות ציצית לבנים דוקא, דהם הכי מובחרים "משום שאמרו חז"ל" וכדלעיל מהעטרת זקנים. [וצע"ק מ"ש "ומשום" בוא"ו המוסיף. וי"ל שהוא מכיון שבאמת ענין נוסף הוא, כי אין זה עיקר הכוונה במה שהביא ה"וכן נוהגין", כ"א פרט נוסף לבאר מה שדייקו בהנהגתם לעשות הציצית לבן. וראה גם לקמן בסיום דברינו].

ואחרי כל זה בא ענין חדש (והם דברי הט"ז), בהמשך למה שפסק לעיל דהלכתא כמ"ד דאין הקפדה, דאעפ"כ "ראוי לכל מדקדק במעשיו וכן נוהגין באלו הארצות לעשות ג"כ הטלית קטן וגדול לבנים כדי שיהיה יוצא לדברי הכל כשיעשה הציצית לבנים". אבל אין לזה שום קשר עם מאחז"ל דנתעטף והכתוב דתלג חיור וכנ"ל.

איברא, דבכ"מ משמע דהאי מאחז"ל וכן הכתוב הנ"ל קאי (גם) בטלית:

(א) בים של שלמה (יבמות פ"ק ס"ג) כתב וז"ל: "שלא יעשה הטלית אלא משל לבן כצבע הציצית שיהיו כטל אורות לבנים. . . וכן מצאתי בתשובה בשם ר' ישראל מברונא. . . כאשר נהגו קדמונינו ככל ישראל שהטלית יהא לבן ולא ראיתי ולא שמעתי לשנות המנהג, ואומר אני דטעמא איכא. . . ועוד נ"ל ראי' מסוף פרק שואל דדרשין בכל עת יהיו בגדי לבנים אלו ציצית, אלמא דבגדי לבן בענין. וכה"ג מדרש מר' יוחנן נתעטף הקב"ה כש"צ והראה למשה כו'. . . ובלי ספק שלא הראה לו אלא בלבוש חיור, שנא' לבושיה כתלג חיור לרמוז מדת הרחמים, וכן אנו נוהגין ואין לשנות המנהג".

(ב) בב"ח (סו"ס כד): "ומצאתי כתוב, לפי שאמרו רבותינו ז"ל על ויעבור ה' על פניו ויקרא, נתעטף הקב"ה בטליתו וכו', וכתב לבושיה כתלג חיור, מכאן שהטלית עם ציצית שמתעטף בו יהא לבן. עד כאן. ונכון הוא".

והנה, זאת ודאי שאין להעמיס דברים אלו בכוונת אדה"ז, וכפי שהוכחנו לעיל מהא דמצוין דוקא לעטרת זקנים שמפורש שם רק בנוגע לציצית, ולט"ז, שמפורש שם רק בנוגע לטלית. [ולפי"ז טעות הוא בידי המהדירים בשוע"ר החדשה, שציינו (בהערה ס) לדברי היש"ש והב"ח ביחד עם דברי העטרת זקנים]. אמנם שומה עלינו לבאר לקושטא דמילתא, למה לא ס"ל לאדה"ז מזה.

ובהשקפה ראשונה היה נראה לומר בפשטות, דאפי' נימא דמוכח ממאחז"ל הנ"ל בנוגע

לטלית, הרי שישנה הוכחה רק לענין טלית גדול. והרי הנהגת המדקדק הוא (כמפורש בט"ז ובשוע"ר) גם בטלית קטן [ובאמת כבר נחית לחילוק זה בתשובה הנ"ל שהזכיר ביש"ש עיי"ש]. ומוכן א"כ שאין ממאחז"ל והכתוב הוכחה מספיקה להנהגה זו.

[ולפי"ז היה אפשר לבאר הא דכתב אדה"ז "ומשום כו" בוא"ו המוסיף, שהוא לישנא דמישתמע לתרי אפי, לרמוז דאף שעיקר הכוונה בזה הוא להוכיח שהציצית יהיו לבנים, הנה יש בזה גם משום סייעתא (במקצת עכ"פ) להנהגת המדקדק בטלית].

אבל לכאורה אינו, דהרי אם באנו לחלק בין טלית גדול לקטן, כבר צריכים אנו לחלק כן גם בציצית, ולומר דממאחז"ל מוכח רק שיש לדייק בציצית שבטלית גדול שיהיו לבנים, אבל אין מזה ראי' לציצית שבטלית קטן שיש לדייק לעשותם לבנים.

אלא שבזה יש ליישב, דבשלמא בבגד יש סברא לחלק בין טלית גדול לקטן, דמצינו בעלמא כמה חילוקים לדינא בין טלית גדול לטלית קטן, אבל בציצית לא מצינו חילוקים כאלו, וא"כ מה שיש לדייק בזה יש לדייק בזה.



בדין מי שספר בבין השמשות דיום המחרת

הת' מנחם מענדל טייטלבוים

תלמיד בישיבה

שאלה: השוכח לספור ספה"ע בלילה, ונזכר למחר בבין השמשות, מהו להמשיך לספור בברכה?

תשובה: להבין כ"ז יש להקדים תחילה ב' צדדי הספק. דהנה בנוגע מי ששכח לספור בלילה וספר למחרת ביום, פסק הב"י בשו"ע וכן הביא אדה"ז בשולחנו, שממשיך לספור בברכה משום ספק ספיקא, די"א שהספירה ביום מועיל להשלים המ"ט יום, ואף די"א דאינו מועיל, הרי יש מי שאומר שכל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא ואינו תלוי בשאר הלילות.

והשאלה כאן היא, שמצד אחד, הרי אין זה ספק שקול (דבזה אמרינן דספק ברכות להקל), וא"כ אכן יכול להמשיך בברכה, ומצד השני, הרי אין זה ספק ספיקא גמור, היינו שהספק השני (דהסופר ביום) אינו ספק גמור (דאולי אינו יום אלא לילה), וא"כ אינו יכול להמשיך בברכה⁷⁶.

76 ובסגנון אחר קצת: בספק שקול, פסקינן לקולא. בספק ספיקא – לחומרא. אך כאן הרי אי"ז ספק שקול, אך גם לא ספק ספיקא (גמור). דבנדו"ד, שיש ג' ספיקות, יש שמונה אופנים להכריע, ומהם חמשה אופנים דנמצא שמברך.

כיצד:

אי אמרינן דבין השמשות לילה הוא, הרי למ"ד דכל לילה מצוה בפ"ע היא, הרי בין להי"א דספירה ביום מועלת ה"ה מברך, ובין להי"א דאינה מועלת ג"כ מברך. משא"כ למ"ד דתלויות זו בזו, הרי בין

ולמעשה נחלקו בזה האחרונים, יש שכתבו לקולא⁷⁷ (דאינו מברך), ויש שכתבו לחומרא⁷⁸ (דמברך).

והכף החיים (סתפ"ט ס"ק פג) פסק וז"ל: "ואם לא נזכר כ"א בסוף היום ביה"ש ומנה אז בלא ברכה, העלה הרב בית דוד סי' רס"ח דסופר שאר הימים בלא ברכה. דליכא ס"ס גמור יעו"ש. והביאו דבריו הברכ"י אות טו"ב ועי"ש מ"ש על דבריו. ומ"מ האחרונים הביאו דבריו להלכה. ש"ץ שם. זכ"ל שם. וכ"ה הנה"ש שם. והגם דהרב שואל ומושיב במה"ד ח"ג סוף סי' קכ"ז מסיק שיברך יעו"ש, מ"מ הא ק"ל סב"ל [= קיימא לן ספק ברכות להקל] אלא אם אפשר לשמוע הברכה מאחרים ויתכוין לצאת וגם הם יכוונו להוציאו ואח"כ יספור. וכן יעשה כל מי שסופר בלא ברכה מחמת ספק". ע"כ לשון הכה"ח. וכן פסק באשל אברהם (בוטשאטש), שישמע מאחר שמברך, וכן נראה ההלכה.

וראיתי מי שכתב⁷⁹ דבמילי דדרבנן אומרים דבין השמשות יום הוא, (ומציין שם לשו"ע

להי"א דספירה ביום אינה מועלת אינו מברך, ובין להי"א דמועלת ג"כ אינו מברך. והר"ז ספק שקול, דבשנים מהארבע אופנים יוצא שמברך, ובשנים – דאינו מברך.

וכ"ז הוא רק אי אמרינן דבין השמשות לילה הוא, אבל אם בין השמשות יום הוא, הרי למ"ד דכל לילה מצוה בפ"ע היא, הרי בין להי"א דספירה ביום מועלת ה"ה מברך, ובין להי"א דאינה מועלת ג"כ מברך. משא"כ למ"ד דתלויות זו בזו, הרי להי"א דספירה ביום אינה מועלת אכן אינו מברך, אבל להי"א דמועלת, ה"ה מברך. וזהו הספק ספיקא דעלמא של מי ששכח בלילה וסופר ביום דממשיך בברכה, שהרי בשלשה מהארבע אופנים יכול הוא להמשיך בברכה, (ורק באחד מהארבע הכרעות יוצא דאינו יכול לברך).

אך בצירוף שני הצדדים (של בין השמשות) יחד, נמצא, שיש חמשה אופנים בה ממשיך לברך, ושלשה אופנים שאינו יכול.

77) בית דוד (סי' רס"ח, והוא הראשון שראיתי שדן בזה). והוא משום דספק ספיקא הוא רק לחומרא כשהוא ספק ספיקא גמור. ובשלמי צבור (דף רצ"ח) וכן בזכור לאברהם (סעיף ע) הביאו דבריו ופסקו כמותו. והנהר שלום (ווינטורה, סי' תפ"ט ס"ב) ס"ל מסברא דנפשי' דאינו מברך.

78) החיד"א (בברכי יוסף ס"ק יג) הביא דברי הבית דוד וגמגם בהם (ובשערי תשובה ס"ק ד הביא דבריו), אך לא פסק. ובשו"ת שואל ומושיב (מהדורה ד' ח"ג סו"ס קכ"ז), וכן בשו"ת בית שלמה (דרימור) ח"מ סי' ק"ב, פסקו שיברך. (וראה שם (בית שלמה) שהאריך הרבה בהגדר של ספק ספיקא (ראה לעיל הע' 1)). ובפסק"ת הביא ג"כ שו"ת מנחת יצחק ח"ט סי' נ"ז (ושם הביא דברי הבית שלמה) עם האומרים שיברך.

79) ר' חיים הלל ראסקין, מרא דאתרא בפתח תקוה, בגליון תקי"ב ד'למען ישמעו' דש"פ אחרי (דחו"ל) תשע"ט.

הרב שתקכ"ז ס"ט⁸⁰, ולסדר הכנסת שבת⁸¹), וכיון שפסק רבינו הזקן (סתפ"ט ס"ב) דהעיקר הוא כמ"ד ספירה בזמן הזה מד"ס, נחשב עתה כספק ספיקא דעלמא של מי שברך ביום, ולכן ממשיך לספור בברכה, עכ"ד.

ולא נהירא לי כלל, דהרי כוונת אדה"ז שם הוא, דבמילי דרבנן אמרינן דספיקא דרבנן לקולא, ולא דאמרינן דבין השמשות יום הוא. ואלא דהתם, הא דאמרינן דספיקא לקולא היינו דסמכינן אהא דבין השמשות יום הוא. וכלשון אדה"ז (סתקכ"ז שם): "לפי שספק דברי סופרים להקל ואנו תולין לומר עדיין יום הוא".

אבל הכא, הא דאמרינן דספיקא דרבנן לקולא פירושו, דהא דתקינן רבנן לברך על מצות ספירת העומר, אמרינן לקולא שאינו צריך – (ואינו יכול (משום שם שמים לבטלה)) – לברך, ואנו תולין לומר דלילה הוא.

[אך כ"ז הוא רק אי אמרינן דספקא דבין השמשות היא כספיקא דעלמא, אך אולי אמרינן דספיקא דבין השמשות היא ספק בפ"ע, וא"כ אינו מצטרף לשאר הספקות, וישתנה ההלכה].

אבל מ"מ בנוגע למי ש(ודאי לא ספר בלילה, ו)מסתפק אם ספר ביום, (דבמסתפק אם ספר בלילה ממשיך בברכה משום ספק ספיקא (שו"ע אדה"ז סתפ"ט סכ"ה)), דבוז ה"ה דומה למקרה הנ"ל, שפיר י"ל דהדין הוא כמו שנתב"ל, דאינו ממשיך לספור בברכה.

אמנם יש להעיר שבאתר asktherav.com פסקו שיברך בתרתי (בדספר בבין השמשות ובדמסופק אם ספר ביום).



80 "אע"פ שאין מערבין עירוב תבשילין ביו"ט עצמו אלא צריך להניחו מערב יו"ט מכל מקום מותר לערב בבין השמשות של ליל יו"ט אע"פ שהוא ספק לילה לפי שספק דברי סופרים להקל ואנו תולין לומר עדיין יום הוא".

81 "...ובחורף שהימים קצרים ורבתה המכשלה מאד בנשים להדליק נר שבת אחר השקיעה וגם באנשים עמי הארץ וקלי הדעת במלאכות אחרות צריך להודיעם שהוא איסור גמור של תורה ולהוכיחם בדברים רכים וקשים אולי ישמעו לו... ובקיץ השיעור משתנה לפי החדשים מנטיית המדינה לצפון העולם... ויש אומרים שספק של תורה דינו כודאי איסור של תורה לענין זה... אבל לענין תפלת המנחה שהיא מדברי סופרים אין למחות ביד המקילין בין בחול בין בשבת ובפרט בשעת הדחק בימות החורף שהיום קצר וכמו שמצינו שהתירו חכמים איסור שבות מדברי סופרים בבין השמשות בשעת הדחק ולצורך מצוה עוברת".

תפילה בציבור במרפסות וברחובות בעת המגיפה ל"ע (גליון)⁸²

הרב מאיר צירקין

מיאמי, פלורידה

בגליון א' קע"ז האריך הרב ברוך אבערלאנדער שליט"א בענין היתר תפילה במרפסות וברחובות בעת המגיפה ל"ע עיי"ש.

א.

הנה ההיתר של 'מראה פנים' וכדומה כתב כ"ק אדה"ז בכמה מקומות:

(סימן נה, טז וי"ז) "אבל מי שמראה פניו להעומדים בבית הכנסת... ומראה להם פנים דרך חלון שביניהם אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ד' מצטרף עמהם לעשרה... וה"ז כאילו מקצת העומדים בחוץ נראים למקצת העומדים בפנים שהם מצטרפין".

(סימן קעח, א) "היה אוכל בחדר זה ונטל המאכל בידו והלך לחדר אחר... ומכל מקום אם במקום שאוכל יכול לראות את מקומו הראשון שאכל שם אפילו דרך חלון ואפילו מקצת מקומו אין צריך לחזור ולברך". וכן כתב כ"ק בסברה"ג (פרק ט, יב).

(סימן קעח, ט) "...אבל כל שרואה מקומו הראשון אין כאן שינוי מקום כלל אפילו מאילן לאילן כיון שאינו מוקף מחיצות ויש מי שמחמיר גם בזה וספק ברכות להקל" וכן כתב כ"ק בסברה"ג (סוף פ"ט).

(סימן קצה, א) "ב' חבורות שאוכלות בבית אחד או בב' בתים שאין דרך הרבים מפסקת ביניהם אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות לזימון".

(סימן רעג, ב) "ומכל מקום אם בשעת אכילתו שם יכול הוא לראות משם את מקומו שקידש בו אפילו דרך חלון ואפילו מקצת מקומו יש אומרים שזה נקרא קידוש במקום סעודה ששני מקומות אלו כמקום אחד לענין קידוש כמו שהן כמקום אחד לענין צירוף לזימון כמ"ש בסי' קצ"ה ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק"

ב.

אבל מכל מקום, מאיזה טעם שיהיה, לא נחית לפרט דיני "רואה" ויש נפקות בזה. ואפרט:

איתא בגמרא (זבחים קיח:) וז"ל: תנא 'רואה שאמר' רואה כולו ולא המפסיק בינו לבינו. אמר ליה רבי שמעון בן אליקים לר' אלעזר אסברא לך כגון בי כנישתא דמעון. אמר רב פפא רואה שאמר לא רואה כולו אלא רואה מקצתו. בעי רב פפא עומד ורואה יושב ואינו רואה מאי? בעי ר' ירמיה עומד על גבי הנחל ורואה (יושב) בתוך הנחל ואינו רואה מאי? תיקן.

(82) לכבוד השלושים י"ב אייר ולעילוי נשמת מו"ח ר' בנציון בן ר' שמריהו ע"ה האקנער

רש"י: אסברא לי. הראני דוגמא לדבר: בי כנישתא דמעון. משם היו רואין את שילה ולא היה דבר מפסיק; לא רואה את כולה. לראות משם את כולה שילה אלא מקצת:

ה'שפת אמת' פירש שבספיקון של רב פפא ישנם ג' צדדים, א. כיון שיכול לראות בעמידה, מותר לאכול במקום זה גם בישיבה. ב. כיון שבישיבה אינו רואה, ודרך אכילה בישיבה, לפיכך גם בעמידה אינו אוכל. אף שבעמידה יכול לראות. ג. יתכן שבעמידה אוכל כיון שהוא רואה, ואילו בישיבה שאינו רואה לא יאכל.

לפי הגמרא "עומד ורואה יושב ואינו רואה" ו"עומד על גבי הנחל ורואה (יושב) בתוך הנחל ואינו רואה" עומדים ב"תיקון", וא"כ יש לשאול באם המניינים במרפסות וברחובות כשהם בגדר של "עומד ורואה יושב ואינו רואה" אינם מצטרפים לעשרה?

ג.

בספר 'דעת תורה' (מהרש"ם) בסימן קל"א (ס"ב) כתב בענין נפילת אפים כנגד ארון הקודש: "ובדין עזרת נשים שכתב מהרי"ל [והובא במג"א דיכולים ליפול שם נפ"א, הטעם הוא] משום שיש בו חלונות [והו' כלפני הארון, וכמ"ש מג"א בפתח], וצ"ע היכי דהחלונות למעלה מקומת איש. ועי' זבחים ק"ח ב. רואה שאמרו... בעי רב פפא עומד ורואה יושב ואינו רואה מאי וכו' ע"ש". עכ"ל.

ובסימן רע"ג (ס"א, בד"ה וי"א שכל) בענין קידוש במקום סעודה כתב ה'דעת תורה': "עייין מג"א סק"ג דאפילו רואה מקצת מקומו סגי... ועי' זבחים ק"ח ב. רואה שאמרו... ויש לעיין אם צריך לראות ממש או סגי בשיכול לראות?... ועייין תוספות שבועות י"ז ב. ד"ה ואין אוכלים וכו' בהא דבעינן שיראה פתח עזרה בשעת אכילה דאפילו אם יש נקב לראות [דרך שם פתח העזרה אין אוכלין, דבעינן שיראה פתח עזרה בשעת אכילה עכ"ל]...". עכ"ל.

וכן ה'מנחת פיתים' כתב על דברי המג"א (רע"ג סק"ג): ונלע"ד קצת ראייה מזבחים ק"ח בקדשים שנאכלין בכל הרואה, רואה שאמרו לא רואה כולו אלא רואה מקצתו יעו"ש. עכ"ל.

ב'חיי אדם' כלל נט סעיף ו' (וי"ב) כשכתב שני הדינים הנ"ל מסימן קע"ח, כתב: "ונראה לי ראייה לדבריו [מג"א] מזבחים ק"ח ע"ב... אלא רואה מקצתו. בעי ר"פ... ונראה לי, דלענין זה מקרי רואה."

ויש להעתיק דברי ה'בן איש חי' (שנה ראשונה פרשת בהעלותך סעיף י'): "ובסה"ק מקבציאל חקרתי בס"ד אם אינו רואה כל מקומו אלא מקצתו מאי, ואת"ל רואה מקצתו סגי ולא בעינן כולו, הנה אם רואהו כשהוא עומד ואינו רואהו כשהוא יושב מאי, והיכא דעומד ואוכל לא קמבעיא לן, אך מבעיא לן כשהוא יושב ואוכל ואינו רואהו, אי אמרינן כיון דאם יעמוד רואהו מהני או"ד לא מהני. ואת"ל כיון דאם עמד היה רואהו מהני, הנה אם היה עומד בתוך גומא ואינו רואהו אבל אם היה עומד על שפת הגומא רואהו מאי, ושם הבאתי בס"ד מ"ש בגמרא דזבחים דף ק"ח כל ספיקות אלו גבי אכילת קדשים בראיית שילה, וספק הא' נפשט משם דמהני ראייה של מקצתו כי כן פשיטא ליה לרב פפא שם... ושאר ספיקות דנ"ד הם בעיות דרב פפא ורבי ירמיה שם דנשאר בתיקון... ולכן כיון דהש"ס מסיק התם בתיקון כן ספיקות דנ"ד (=דנידון דנן) נשארו בספק ולא יברך, כיצד יעשה, יביא אדם אחר שיברך ויכוין

לפטרו ואז יאכל... "עכ"ל.

במנחת חינוך פרשת קדושים מצוה רנד, א "לירא מן המקדש. ע"ר מ פ"ז מהבהב"ח ה"ה כ' לא יקל את ראשו כנגד שער מזרחי של עזרה והכ"מ ציין להש"ס פ' הוראה במשנה וגם בה"ז כתב הר"מ והביאו הרהמ"ח לקמן דאף בחורבנו לא יקל ראשו נגד שער מזרחי ולא הגביל מקום מהיכן אסור ואח"ז בה"ח כתב בזמן שבהמ"ק בנוי אסור להקל ראשו מצופים ולפנים וברואה ובאין גדר ולא כתב כאן נגד שער המזרח נראה מדבריו דמצופים ולפנים ורואה ושאר התנאים א"צ תנאי זה נגד שער המזרח ולעיל דכתב שער המזרח לא כתב שום תנאי נראה דנגד שער המזרח אסור בכ"ע ובפי' כ' וגם הרהמ"ח דאף היום שהמקדש חרב בעונינו אסור להקל נגד שער המזרח ע"ש בה"ז. ובאמת תמוה לי מאוד הא במשנה על האידנא דלא יקל כו' נגד שער המזרח מבואר בגמ' דס"א אר"י א"ר ואתמר נמי לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה ואין גדר ובזמן שהשכינה שורה מבואר בהדיא דנגד שער המזרח צריכים לכל התנאים וצריך שיהיה בהמ"ק קיים ואין כתב ז"ל דאסור אף האידנא ולא הגביל מקום ושלא כנגד שער המזרחי נראה דאין אסור אף מן הצופים ולפנים כי האמוראים לפרושי המשנה קאתי ע"ש דוקא נגד שער המזרחי אסור בתנאים הללו וצע"ג שלא הרגישו בזה נ"כ הר"מ ז"ל. (ועיין בלשון הר"מ שכ' נגד שער מזרחי של עזרה שהיה שער נקנור וברש"י במשנה שם כ' נגד מזרחי של הר הבית שהי' כנגד קה"ק ע"ש) והנה דין וברואה שכ' הר"מ פירש"י בברכות פרט למקום נמוך שאין רואה והנה במס' זבחים דקי"ח גבי שילה שנאכלין ק"ק ומע"ש בכל הוראה שם בעי ר"פ עומד ורואה יושב ואינו רואה מאי ור' ירמיה בעי עומד ע"ג הנחל ורואה בתוך הנחל ואינו רואה מאי והנה אבעיות הללו לכאורה אין שום נ"מ האידנא דמאי דהוי הוי כי ירושלים אין אחריה היתר?! ...עכצ"ל דהאבעיות נ"מ לנידון דידן דאסור ברואה אף האידנא לשיטת הר"מ ואף לפמ"ש דדוקא בזמן המקדש נ"מ כשיבנה בהמ"ק ב"ב א"כ אבעיות אלו אם עומד ורואה או ע"ג הנחל כו' אם נקראים רואה לענין זה והנה האבעיות שם לא אפשריטא וא"כ כיון דמורא המקדש דאורייתא בודאי לחומרא אזלינן דגם בכה"ג מיקרי רואה... "עכ"ל.

ובאמת כ"כ הרב האי גאון בפירושו על מסכת ברכות (נראה לא ראה בעל המנחת חינוך פירוש הרב האי גאון) "ותנן לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח. אמר רב יהודה, לא אסרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה. איתמר נמי, א"ר אבא בריה דרבי חייא בר אבא הכי אמר רבי יוחנן, לא אסרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה ובמקום שאין שם גדר ובזמן שהשכינה שורה. ואית רבנן דגרסי לה, תניא נמי הכי לא אסרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה וכול"ו וממשיך פירוש של "קלות ראש" ושל "צופים" ושל "רואה שאמרו" ומבאר שרואה שאמרו כאן (בברכות) היינו כמ"ש הגמרא בזבחים ק"ח ע"ב הנ"ל.



שונות

המקור למנהג נתינת מתנת נישואין

("דרשה געשאנק")

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

[יהיו דברים אלו בענין השתתפות בשמחת נישואין של חתן וכלה, לזכות אחייני החתן
הת' אהרן חיים זאנוויל שי' ובת גילו הכלה יהודית חי' תי', שנישאו בשעטומו"צ בכ"ח ניסן
תש"פ, שיזכו לבנות בנין עדי עד מתוך בריאות כו' ומהרה ישמע גו' קול חתן וקול כלה בגאולה
האמיתית והשלימה].

היו כמה פעמים שנתן כ"ק אדמו"ר המחאה - צ'ק - כמתנה לחתונה, וציין בכתי"ק על
גבי ההמחאה עצמה ציון לדברי הזהר, וכמו זה:

ולעת עתה ראיתי (צילום של) שלושה המחאות כאלה, כי בנוסף להמחאה הנ"ל
התפרסמו (ב'תשורות') גם ההמחאה שנתן כ"ק אדמו"ר בקשר לחתונת הרה"ח ר' חיים ברוך
הלברשטאם שליט"א, וכן בקשר לחתונת הרה"ח ר' נחמן יוסף טווערסקי שליט"א [ולעזר
שהסכום זהה בשלושת ההמחאות].

והנה, החתונות הנ"ל התקיימו בשנים שבהן לא נהג כ"ק אדמו"ר להשתתף בגופו בשמחת
נישואין, לא בחופה ובוודאי לא בסעודה, כידוע ומפורסם;

ולפי זה צריך עיון בזה שציין ל"זח"א קמט, א":

בזהר שם מסופר על רבי יצחק שפגש בהוא "בר נש", וסיפר ה"בר נש" לרבי יצחק
שעשה לבנו "הילולא" לכבוד חתונתו.

ואמר ה"בר נש" לרבי יצחק שלושה טעמים על זה שלא הזמינו (את רבי יצחק) לשמחת החתונה, והשלישי שבהם: "דלא תכסיף קמי אנשי דחבורא, דאורחא דילן דכל אינון דאכלין לפתורא דחתן וכלה – כולהו יהבי נבזבזין ומתנן לון". והיינו, שכיון שהמנהג אצלם היה שהאוכלים משולחן החתן והכלה מביאים להם מתנות, לכן לא רצה להזמין את רבי יצחק לשמחת הנישואין, שעל ידי זה "יפטר" מלהביא מתנה כו'.

ומעתה קשה לכאורה, שהרי מדברי הזהר הללו עולה שדוקא מי שאכל משולחן החו"כ בפועל הוא שצריך להביא מתנה, ואילו מי שלא היה נוכח "פטור" ממתנה זו – ואעפ"כ, מציין כ"ק אדמו"ר לדברי הזהר הללו כ"מקור" למתנה שנתן אף שכ"ק אדמו"ר לא אכל משולחן החתן והכלה!

ועוד יש להעיר, שההמחאות הנ"ל נכתבו (לא על שם החתן עצמו, אלא) על שם האב של החתן – והרי מהזהר משמע שהמתנות ניתנות הן להחתן והכלה עצמם!

ב.

ובאמת, שמצינו בדברי כ"ק אדמו"ר עצמו שמדגיש את כל הנ"ל – וזלה"ק באגרות קודש חי"ד ע' תמה (בקשר למתנה ששלח לחתונה):

"מוסגר פה. והוא ע"פ מנהג ישראל ומרז"ל.

וראה זח"ג (צו, ב. לכלה מכולהו). תוד"ה האחין (ב"ב קמד, סע"ב. לחתן מושבינין). זח"א (קמט, א. לחו"כ מהנהנין מסעודה)".

וכד דייקת שפיר, נתכוון רבינו לבאר ה'צריכותא' שבשלושת המקורות שהביא:

המעלה בציון לזהר ח"ג – ששם זה מתנה "מכולהו" (ולא רק "מושבינין" או "מהנהנין מסעודה");

המעלה בציון לתוס' בב"ב – ששם זה מתנה "לחתן" (ולא רק "לכלה");

והמעלה בציון לזהר ח"א – ששם זה מתנה "לחתן וכלה" יחד.

ומעתה קשה עוד יותר, למה ציין כ"ק אדמו"ר על ההמחאות דוקא לזהר ח"א, ששם מדובר על מתנה "מהנהנין מסעודה" דוקא?!

ג.

והנה, בכמה אגרות מצינו שמציין כ"ק אדמו"ר למקור נוסף לענין זה (נוסף על שלושת המקורות הנ"ל – זח"א, תוס' וזח"ג), והוא להמבואר בלקו"ט ס"פ נשא⁸³.

83) ולחביבותא דמילתא מצורף בזה צילום מאגרת שקיבל זקני הרה"ח ר' אורי בן שחר ע"ה לחתונתו (בשנת תשי"ב), שבה מציין הן להזהר והן להלקו"ט:

זוה הלשון בלקו"ת שם:

"שנותנין מתנה לכבוד חתן וכלה, לפי שנעשה יחוד חדש .. וכדי להמשיך יחוד חדש כזה צריך להמשיך תחילה בחינת כבוד, שהיא תוספת הארה בבחינת מקיף .. כמו שמחנכין התינוק על ידי מתנה יתירה דוקא".

ולכאורה, יש מעלה בהציון ללקו"ת – שכן מתוכן הביאור שם עולה שיש ענין "עצמי" בנתינת מתנה לחתן וכלה, מצד עצם ה"יחוד חדש" שנפעל על ידיהם וצריכים לחינוך ותוספת הארה – ואין זה מצד ההשתתפות בסעודה וכיו"ב.

[ואולי יש לומר (לחידודא עכ"פ), שלכן מצינו באגרת מיום י"א ניסן תש"י (אג"ק ח"ג ע' רסח), שמציין כ"ק אדמו"ר רק להלקוטי תורה (ולא לדברי הזהר הנ"ל) – וזלה"ק:

"בוודאי ידוע לו הכתוב בלקו"ת ס"פ נשא (כט, ע"ב) שנותנין מתנה לכבוד חתן וכלה. מטעם המובן לא הייתי נוכח בחתונתו .. ומצורף למכתבי זה יקבל לקוטי תורה – דרשה געשאנק";

כי באותה תקופה (לאחר יו"ד שבט תש"י) הגה מצד המצב שלאחר ההסתלקות כו' היה אצל כ"ק אדמו"ר מושלל ההשתתפות בשמחת הנישואין בגופו (ולא רק שבפועל לא בא), ולכן לא מתאים לשם הציון לזהר הנ"ל המדבר על מי שמשתתף בשמחה, אלא דוקא הציון ללקוטי תורה – ששם מדובר על "מתנה לכבוד חתן וכלה" מצד עצם הענין של הנישואין].

ועצ"ע בכ"ז.



הנני בזה להביע ברכתי ברכת מזל טוב מזל טוב
ושיהי' בשעה טובה ומוצלחת ובבנין עדי עד מאור בנו מצוה
ותורה אור ומאור שבחורה זוהי פנימיות התורה.

בברכה מזל טוב מזל טוב

נ"ב: מוסג"פ סקריפ דרשה געשאנק,
ויעוין זהר ח"א דף קמ"סע"א,
ובלקו"ח סוף פ' נשא.

'בכל המקום...אבוא אליך וברכתך'

האם הדיעות שבפרקי אבות מוסכמים לכולי עלמא

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלכאני, ניו יארק

לכבוד פסח שני, יום שעלינו להשלים את החסר ולתקן את הצריך תיקון, אשתדל בזה להשלים ולתקן את מאמרי בגליון (א'קעז), ליישב למה אין משנת 'שנים שיושבין' משנה שאינה צריכה שכבר נכללת 'בכלל מאתים מנה' במשנת 'עשרה שיושבין'?

ולענ"ד ביארתי החילוקים בין רבי חנינא בן תרדיון ובין רבי חלפתא בן דוסא לשאלת 'מנין שאפילו אחד', שכל אחד מדבר לפי תקופתו, והמסתעף מזה למצבינו שכולנו מבקשים לחזק 'אפילו א'.

והנה ראשית העירוני שכבר דן בזה הצ"צ באור התורה, ובס' השיחות תש"ד ע' 101 מביא מאדמו"ר רש"ב נ"ע שהמס"נ דרחב"ת הועילה להצלחתו של רחב"ד, כמוכא בלקו"א תניא עם פירושים (חיטריק) לאגה"ק סי' כג.

שלכאורה, הרי משנת רבי חלפתא מסתיימת בבשורה טובה ויפה, נעים וכוללני 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך'. ורציני למצוא במשנה זו עידוד לבידוד זמנינו (בפרט בהוספת שני המילים 'אבוא אליך', שנתקשו בהם האבן עזרא ועוד מפרשים, הרי מלא כל הארץ כבודו?)

אבל נוכחתי לדעת, שמאמר זה אינו פשוט, אלא שנוי במחלוקת! שרבי חלפתא במשנתו הוא דעת יחיד, בניגוד לחכמי הדורות (כולל תרגום אונקלוס, אבות דרבי נתן פ"ב, והשל"ה), שלא נאמר פסוק זה ליחיד בביתו, אלא לתפלת הרבים בביהמ"ק או ביהכ"נ.

וזה לשון הירושלמי ברכות פ"ד ה"ד: 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי – מכאן שצריך אדם להתפלל במקום שמיוחד לתפלה'.

גם רבינו סעדיה גאון מיישב את הלשון 'אזכיר', באל"ף ולא בתי"ו, שהכוונה הוא לבית המקדש שהקב"ה הוא הקובע את המקום.

וכן פרש"י סוף פרשת יתרו פסוק זה לפי פשוטו, מיוסד על תמיהת רבי יאשיה: 'בכל מקום סלקא דעתך? (סוטה לח). והשקו"ט נוגע להלכה לברכת כהנים חוץ למקדש. וכן פסק הרמב"ם.

וכן כתב בעל הטורים (וכן מובא בעטרת זקנים – בעלי התוס', ובספר הרוקח דף קיב): 'אבוא (מלא ו') גימטריא עשרה' ומביא פסוק זה, וכן מבאר בעל הטורים בפ' נשא סמיכות הפסוקים 'ואני אברכם' ו'יהי ביום כלות משה להקים את המשכן' בקשר לפסוק 'כל המקום'.

ואולי י"ל שהלל הזקן הוא כמתווך ומקשר את ביתנו הפרטי לבית המקדש, שהיה אומר בשמחת בית השואבה: אמר הקב"ה לישראל, אם אתה תבוא אל ביתי, אני אבוא אל ביתך, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי (סוכה נג).

והנה בכלל מקובל שמשניות מסכת אבות שונים מכל שאר המסכתות, שהם ענייני מוסר ומידות נפשיים והשקפתיים, ולא הלכה בפועל הנקבעים בשולחן ערוך, כי אם 'מילי דחסידותא' (ב"ק ל.) לפנים משורת הדין, כל חד לפום שיעורא דיליה.

(ויש לעיין בלשון מכתב רבינו לבר מצוה: 'כפסק המשנה (אבות פ"ה) בן שלש עשרה למצוות', אבל לאידך, הרי רבינו מדגיש תמיד שענייני אבות הם מילי דחסידותא, לא הלכה ממש, ראה לדוגמא (פ"ב מי"ג) 'הוי זהיר בק"ש ובתפילה').

ולא לדרשה בעלמא קאתינא, ששאלת 'אפילו אחד' נוגע לפועל בזמנינו שבתי כנסיות סגורים עד יעבור זעם הקורונאוויורוס ר"ל.



ל"ג בעומר יום הסתלקותו של רבי שמעון בר יוחאי

הרב ישכר דוד קלוזינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

מסורת ישראל מאז ומקדם שיום ל"ג בעומר - יומא דהילולא של התנא האלקי רבי שמעון בר יוחאי הוא לכבוד יום פטירתו. בשנים האחרונות מתחולל פולמוס עז סביב המקור הקדום ביותר למסורות זו בכתובים. מן הראוי להדגיש כי מסורת ישראל אין לה שום צורך וחיזוק בכתובים וכוחה גדול לפעמים עד כדי עקירת הלכה, וכלשונו של הגה"ק רבי נחמיה בירך מדוברבונה (נכדו ותלמידו של רבנו 'בעל התניא' ובעל שו"ת 'דברי נחמיה') כי 'המפורסמות אין צריכות ראייה שכבר נתפרסם בכל העולם מכמה דורות ענין הילולא דרשב"י בל"ג בעומר ומסתמא יש מקור לזה בזוהר או בכתבי האר"י ז"ל". עם זאת, מאחר שנשמעו בענין זה כמה דעות, מן הראוי להביאן כהלכה.

כידוע, על אף שגורי האר"י מסרו לנו שהאר"י הקדוש נסע מירונה כבר לפני ל"ג בעומר, ושהיה מרקד שם ושמח שם בכל כוחו, וכן עשה שם תגלחת לבנו, עם זאת לא נמסר לנו באותה עדות שרבינו האר"י אמר כי יום זה הוא יום פטירתו של רשב"י. כיון שכך, היו שבאו לטעון כי המקור הראשון לכך הוא מספר 'חמדת ימים' שהודפס לראשונה בשנת תצ"א, שם כתב (חלק מועד פרק ב ליל לג): "מצאתי כתוב בספר הקדמונים, שיום ל"ג בעומר הוא יומא דאתפטר רשב"י ע"ה מן עלמא, ונוהגים לקבוע בליל זה לימוד ברזין דחכמתא דיליה ובאדרא זוטא, וששים ושמחים בהילולא דיליה, אשרי אנוש יעשה זאת".

דא עקא, כידוע שהספר 'חמדת ימים' שלמדו בו רבים מגדולי ישראל יצאו עליו עוררין, ועל כן חלק מגדולי ישראל הדירוהו מעל שולחנם, ולפיכך יתכן שעדיף לא להסתמך ולומר כי 'חמדת ימים' הוא המקור הראשון להפצת מסורת של כלל ישראל, אף על פי שהוא עצמו מציין כי מצא כן כתוב 'בספר הקדמונים'.

והנה לכאורה המקור הנכון הוא ספר 'פרי עץ חיים' (כתבי רבינו חיים ויטאל שנערכו בידי גדולי תלמידיו ובהם רבי מאיר פאפריש בעמח"ס 'אור הישר' ו'אור צדיקים') שם כתוב (שער ספירת העומר פרק ז) "נראה מכל זה שיש שורש ליציאה זו... והטעם שמת רשב"י ביום ל"ג בעומר כי הוא מתלמידי רבי עקיבא הנ"ל שמתו בספירת העומר הנ"ל". - לכאורה הרי זה מקור נאמן למסורת ישראל שרשב"י נסתלק ביום ל"ג בעומר.

ברם, דברי ה'פרי עץ חיים' תמוהים, וכפי שעמד עליהם בשו"ת 'דברי נחמיה' הנ"ל (אורח חיים סי' לז), ומשום שבגמרא (יבמות סב, ב) מבואר שרשב"י הוא מתלמידיו של רבי עקיבא שהעמיד לאחר שנסתלקו כ"ד אלף תלמידיו, וכיצד יתכן לומר שרשב"י נפטר ביום ל"ג בעומר כפי שנפטר באותו יום שאר תלמידי רבי עקיבא? ומה גם שרשב"י האריך ימים אחר רבי עקיבא ולא נפטר על פניו כשאר כ"ד אלף התלמידים. ולפיכך מציין בדברי נחמיה כי ככל הנראה גרסת ה'פרי עץ חיים' שלפנינו משובשת.

ואכן, בשנים האחרונות התגלה ע"י הרבנים ר' אייזיק בלוי ור' נחום זאב הלוי רוזנשטיין ב"ישורון" (קובץ טו) כתב יד קדום של ספר 'פרי עץ חיים' ששכן כבוד בספרייתו הגדולה של רבה של פראג הגאון רבי דוד אופנהיים. הגאון רבי דוד ששימש גם נשיא ארץ ישראל, היה ידוע כאוהב ספרים מושבע ויכול היה לנסוע למרחקים עצומים כדי להשיג ספרי קודש. עם השנים התגלגלה ספרייתו כולה לספרייה הגדולה שבאוניברסיטת 'אוקספורד' שבבריטניה (ספריית הבודליאנה). ובאותו כתב יד קדום (נכתב בשנת ת"ס - 1700 יותר משלושים שנה לפני הדפסת ה'חמדת ימים') מופיע הנוסח כדלהלן:

"וטעם שמו/ רשב"י ביום ל"ג לעומר כי הוא מתלמידי רבי עקיבא שהוא שמו/ ל"ג לעומר..."

כך בשינויים קלים - כמעט לא מובחנים נתיישבו כל תמיהותיו של ה'דברי נחמיה' שאכן הסיק אל נכון כי ישנם שיבושי דפוס בספר 'פרי עץ חיים' שלפניו. שכן ב'פרי עץ חיים' שבדפוס היתה שרשרת של שגיאות קשות, שנגרמו על ידי המדפיס. תחילה פתח בטעות את ה'שמו/ הראשון ל'שמת', ולכן שינה (בהתאם) מ'וטעם' ל'והטעם' שמת רשב"י ביום ל"ג בעומר, כי הוא מתלמידי רבי עקיבא שמתו בספירת העומר - כאן [- ב'שמו/ השני] לאחר שכבר לא יכול היה לפתוח את הקיצור 'שמו/' - שמת, מאחר שכבר פתח באופן זה את הקיצור הקודם, פתח המדפיס את ה'שמו/ השני ל'שמתו'. אלא שכעת לא יכול היה להשאיר את הנוסח בל"ג לעומר, שהרי תלמידי רבי עקיבא מתו בכל ימי הספירה ולא בל"ג בעומר, ולכן שינה את זה ל'בספירת העומר'. כעת נולד נוסח הכלאים המשובש שרשב"י נפטר בל"ג בעומר כשאר תלמידי רבי עקיבא שנפטרו בימי הספירה.

אמנם, פתיחה אחרת של ראשי התיבות בכתב יד, תיישב את קושיותיו של בעל 'דברי נחמיה' וכן תעמיד מקור קדום למסורת קדומה. שכן אם נקרא זאת כך: "וטעם שמחת רשב"י ביום ל"ג לעומר כי הוא מתלמידי רבי עקיבא שהוא שמת ל"ג לעומר...", הרי שהכל יבוא על מקומו בשלום - טעם שמחת ל"ג בעומר הוא מפני שזהו יום פטירתו של רבי שמעון שמת באותו יום, כמסורת המקובלת בכלל ישראל מדורי דורות.

בנוסף נמצא לאחרונה ע"י הרבנים ר' אייזיק בלוי ור' נחום זאב הלוי רוזנשטיין ב"ישורון" (קובץ טו) כתב יד נוסף. הפעם מדובר בעצם כתב יד קדשם של רבי חיים ויטאל ובנו הגה"ק

רבי שמואל של ספר 'שמונה שערים' (שאחד השערים בו הוא 'שער הכוונות' המפורסם). שם מופיע שינוי קל בדברי רשב"י לאר"י הקדוש בנוגע לרבי אברהם הלוי שאמר נחם בל"ג בעומר על הציון. בעוד שבנוסח המפורסם מופיע "אמור לאיש הזה אברהם הלוי כי למה אומר נחם ביום שמחתינו" הרי שבכתב היד הנוסח הוא "... כי למה אומר נחם ביום שמותינו". כאשר בין שני המושגים יום שמחתינו ליום שמותינו פעורה תהום של ממש. בעוד שיום שמחתינו היינו ההילולא הגדולה הנערכת בל"ג בעומר, שאין הכרח המקשר אותה ליום הסתלקות רשב"י, הרי ש'יום שמותינו' מתקשר להסתלקות באופן ישיר.

כידוע, המקור הקדום ביותר להנהגות יומא דהילולא הוא בדברי הגאונים המובאים בפירושו של רשב"י לש"ס (יבמות קכב, א. ד"ה תלתא ריגלי): "כל הנך ריגלי דאמוראי היינו יום שמת בו אדם גדול קובעים אותו לכבודו ומדי שנה בשנה כשמגיע אותו יום מתקבצים תלמידי חכמים מכל סביביו ובאים על קברו עם שאר העם להושיב ישיבה שם".

וכמו שכתב הגה"ק בעל 'מנחת אלעזר' ממונקאטש זצ"ל בספרו 'דברי תורה' מהדורה ט (סי' לג) וז"ל: ברכות (ו, ב) "אמר רב אשי אגרא דבי הלול, מילי" [=השכר שמקבלים על ההשתתפות בשמחת הנשואין, הוא בעד המילים (כולל דברי שבח על הכלה) שאומרים לחתן כדי לשמחו]. - "הנה בליקוטי הש"ס להאריז"ל פי' בזה (מהרח"ו ז"ל) וז"ל: "הנה זה סוד הלולא דצדיקייא שארז"ל בו ביום פטירת הצדיק מן העולם אין העסק כי אם בתורה ובמעשים טובים אשר חידש הוא, וזה סוד אגרא דהלולא מלולא, פירוש מילוליו ודבריו שחידש הוא. ועי' בזה רות בהלולא דרב חסדא" עכ"ל. והנה לא מצינו לכאורה לשון הלולא על יום פטירת הצדיק רק על רשב"י כדאמרין באדרא זוטא [זהר ח"ג רצו, ב. ח"א ריח, ב] בעת פטירת והלולית רשב"י עאלו ואתכנשו להלולא דרשב"י. ועי' בשו"ת שם אריה הוספה לערוגת הבושם להגאון מוסל ז"ל (תאו"ח סי' יד) מה שהאריך בזה. אמנם בדברי האריז"ל בליקוטי הש"ס כנ"ל מצינו דכל יום פטירתו דצדיק נקרא הלולא כמו שפי' אגרא דבי הלולא כנ"ל. ויתאחדו הדברים כאחד עם דברי רשב"י ז"ל בשם תשו' הגאונים (בסוף יבמות) שנקרא יום זה יומא דהלולא שמתאספין על קבר אדם גדול ביום שמת בו מרחוק ומקרב ואומרים שמועה מפיו עיי"ש, והיינו מילי או מלולא שאומרים בשמו כמ"ש בליקוטי הש"ס להאריז"ל כנ"ל". עכ"ל ב'דברי תורה'.

באותו מעמד של יומא דריגלא הקדום כאשר היו מושיבים ישיבה על קברו של האמורא ביום פטירתו, היה המנהג לחזור על 'שמועותיו', וכך היה המנהג הקדום גם בל"ג בעומר כאשר כדברי החיד"א (בספר 'מורה באצבע') "ויש מי שנהג לעשות לימוד בליל ל"ג בעומר כי עשרה, ללמוד שבחי רשב"י המפורזים בזה ואדרא זוטא" [בפ' האזינו רצו, ב].

כי זהו 'יום שמותינו' של רבי שמעון בר יוחאי - אותו יום קדוש בו מתאספים כלל ישראל להילולא שלו, ונוהגים כאותו מנהג קדום לחזור את 'שמועותיו' ודברי קדשו, וכפי שהיה ביום הסתלקותו כאשר שנה לתלמידיו את האדרא עד הסתלקותו מתוך עמוד אש קודש.

ב'אגרות קודש' (כרך ד ע' ערה) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע (פסח שני תשי"א): "כמה טעמים נאמרו בשמחת ל"ג בעומר וחגיגתו, ואנו אין לנו אלא האמור בכתבי האריז"ל ומובא בדא"ח, אשר יום זה הוא יום הסתלקותו של רבי שמעון בן יוחאי - הילולא דרבי שמעון".

ובהערה שם כתב מקורו 'בכתבי האריז"ל' ומובא בדא"ח: "פרי עץ חיים שער ספירת

העומר פ"ז, דרוש כ"ק רבנו הזקן (הוזכר בשו"ת דברי נחמיה חאו"ח סי' לד ס"ז). סידור שער הל"ג בעומר, ובלשון מהר"נ מדובראזא (שם): כבר נתפרסם בכל העולם מכמה דורות ענין הילולא דרשב"י בל"ג בעומר, עכ"ל.

הרבי זי"ע במכתבו לרב זוין - 'אגרות קודש' כרך ג (עמ' קו-ז) כותב שאין פרי עץ חיים [מודפס] בו נכתב שרשב"י נפטר בל"ג בעומר [כי כל הדפוסים משובשים]. וגם ה'חיד"א' וה'בן איש חי' מעולם לא אמרו של"ג בעומר אינו יום הסתלקותו של רשב"י ח"ו, הם רק העירו על הנוסח המשובש שבדפוס 'פרי עץ חיים' הנ"ל, כמו שהעיר ה'דברי נחמיה'.

ונראה, דאילו הרבי זי"ע היה רואה את מה שנאמר בעצם כתב יד קדשם של רבי חיים ויטאל ובנו רבי שמואל ב'שער הכוונות' שב'שמונה שערים' את הנוסח "... כי למה אומר נחם ביום שמועתינו" - ולא "יום שמחתינו" - היה מציין בהערותיו גם ל'שער הכוונות' הנ"ל.

* * *

לאחרונה ביקרתי בספריה הלאומית בירושלים, וראיתי שם מיקרופילמים של 3 כת"י עתיקים של 'פרי עץ חיים', ובכולם ראיתי את הקטע המפורסם אודות ל"ג בעומר שהוא יום ההסתלקות של רשב"י זי"ע.

אחד הכת"י הוא המפורסם שבו מופיע פעמיים "שמ"/ - שזה מספריית אוקספורד משנת ת"ס - 1700 שאנו מכירים היטב - שה"שמ"/ הראשון אינו "שמת" - כמו שפענחו בטעות בכל הדפוסים, אלא 'שמחת' כנ"ל. וה"שמ"/ השני, פענחוהו הוא: "שמת", ואז הכל בא על מקומו בשלום. והדברים עתיקים כנ"ל.

והנה כעת ראיתי שם 2 כתבי יד עתיקים של 'פרי עץ חיים' נוספים לא ידועים שדווקא מחזקים את מה שאמרנו, ואלו הם:

כת"י קדום יותר מהנ"ל [ב-49 שנים] משנת תי"א - 1651, וזה לשונו (בע' ריח):

"וטעם שמח/ רשב"י ביום ל"ג לעומר כי הוא מתלמידי רבי עקיבא שהוא שמת ל"ג לעומר".

כת"י נוסף - אוקספורד - משנת תק"כ - 1760 נאמר כך (בע' רלח):

"וטעם שמחת רשב"י ביו/ ל"ג בעומר כי הוא הי/ מתלמידי ר"ע והו/ שמת בל"ג בעומר".

ולפ"ז מובן בפשטות שהכת"י אוקספורד הנ"ל - הידוע לנו מכבר משנת ת"ס - 1700 (בע' קפח - 188) שנאמר בו:

"וטעם שמ/ רשב"י ביום ל"ג לעומר כי הוא מתלמידי ר"ע שהוא שמ/ ל"ג לעומר"

הכוונה והפענוח הוא רק: "וטעם שמחת רשב"י ביום ל"ג לעומר כי הוא מתלמידי רבי עקיבא שהוא שמת ל"ג לעומר".

ורצו"ב צילומי כתה"י הנ"ל:

[illegible]

אשרינו שזכינו לראות את 3 כת"י הנ"ל, מה שלא זכו החיד"א, ה'בן איש חי', ה'דברי נחמיה' והרבי זי"ע, שאילו היו רואים אותם לא היו מתלבטים כלל וכלל במה שמופיע בדפוסים.

* * *

הנה רבנו החיד"א ב'ברכי יוסף' (תצג סק"ד) כתב וול"ק: "גם כתבו דפטרית רשב"י היה יום ל"ג בעומר והוא יומא דהלולא דיליה". וכע"ז כותב ב'מורה באצבע' [ס' ח] אות רכג: "יום ל"ג לעומר ירבה שמחה לכבוד רשב"י זי"ע כי הוא יומא דהלולא דיליה, ונדע שרצונו **הוא** שישמחו ביום זה, כידוע ממעשה מהר"א הלוי זלה"ה, ומעשים אחרים אשר שמענו ונדעם משום רבנן קדישי⁸⁴. ויש מי שנהג לעשות לימוד בליל ל"ג לעומר בי עשרה ללמוד שבחי רשב"י המפורים בזהר ואדרא זוטא, והוא מנהג יפה" [יום שמועתינו"ו שבכתי"ק של הרח"ו ובנו הנ"ל].

84) בקובץ "ישורון" טו מביאים הרבנים ר' אייזיק בלוי ור' נחום זאב רוזנשטיין גוף כתי"ק של רבנו החיד"א [שטרם נדפס] שמרן הבית יוסף רצה לבטל את המחולות בקברו של רשב"י: "בימי מרן הסכימו שלא יעשו ישראל . . מחול בל"ג לעומר על ציון רשב"י . . ונראה למרן ובית דינו שחם ושלוש ולזול שאוכלים ומרקדים, ונכתבה הסכמה ולא נחתמה. בלילה חלם מרן עם הרשב"י, ואמר לו, שתבוא מגיפה גדולה בעבור זה ההסכמה. כי רצונו שישמחו בהילולא. ולמחר קרע ההסכמה" עכ"ל.

אולם ה'חוקרים' כותבים ש"בספריו 'מראית [ה] עין' ו'טוב עין' חזר בו וכתב שיום ל"ג בעומר אינו פטירת רשב"י".

לפי דבריהם יוצא שבב' ספריו 'ברכי יוסף' (ליוורנו תקל"ד) ו'מורה באצבע' (ליוורנו תקמ"ו) סבר רבנו של"ג בעומר הוא אכן יום פטירת של רשב"י, משא"כ בב' ספריו 'טוב עין' (ליוורנו תקמ"ו) ו'מראית העין' (ליוורנו תקס"ה) "חזר בו וכתב שיום ל"ג בעומר אינו פטירת רשב"י".

וזה אינו נכון כלל, כי גם ב'טוב עין' בהדיא ס"ל שהוא יומא דהילולא דיליה, וז"ל שם (סי' יח, תצג דין ב): "ומה שעושים שמחה בל"ג [בעומר], אפשר שרבי עקיבא היה כלל גדול בתורה ולמדה לכ"ד [אלף] תלמידים ומתו ונשאר העולם שמים, ויום ל"ג [לעומר] התחיל לשנות לרשב"י ורבי מאיר ורבי יוסי וכו', ויאור להם שתחזור התורה ולכן עושים שמחה. וגם אמרו דהלולא דרשב"י ביום ל"ג", עכ"ל.

הרי בהדיא שב'טוב עין' לא רק שלא חזר בו כלל ולא כתב "שיום ל"ג בעומר אינו פטירת רשב"י", אלא כתב את ההיפך ממש, ש"גם אמרו דהלולא דרשב"י ביום ל"ג". ופלא שמביאים את דבריו: "וכך כתב החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' יח) ... בהשמטת הקטע האחרון של "וגם אמרו דהלולא דרשב"י ביום ל"ג"".

[ראיתי זאת ב'טוב עין' שלפנינו - בדפוס ירושלים תשמ"ו (שהוא צילום מתשכ"א). וחפשי עוד דפוס ומצאתי של הוסיאטין תרס"ד, וגם שם מופיע הקטע של "וגם אמרו דהלולא דרשב"י ביום ל"ג"]. נמצא שרבנו החיד"א ס"ל במפורש בג' ספריו של"ג בעומר הוא יום פטירתו של רשב"י נ"ע.

וגם יש להוסיף בזה, דכיון שה'מורה באצבע' וה'טוב עין' נדפסו באותה שנה ממש - ליוורנו תקמ"ו, א"כ איך ניתן להעלות על הדעת שב'מורה באצבע' יכתוב של"ג בעומר הוא יום פטירתו של רשב"י וב'טוב עין' יכתוב את ההיפך ממש [שחזר בו] "שיום ל"ג בעומר אינו פטירת רשב"י"?!

ואפילו א' ה'חוקרים' הודה לי ש'יומא דהלולא דיליה' אצל רבנו החיד"א הכוונה ליום פטירתו, והביא 'שבספר 'ראש דוד' להחיד"א פ' תולדות איתא בהדיא "וכבר נודע דיום סילוק הצדיק גמור הוא יומא דהילולא", ולכן נראה שבאמת כוונתו שאז נפטר רשב"י, וכמו שכתב גם במורה באצבע, וכוונתו לדברי ה'פרי עץ חיים' שהביא בברכ"י.

ומה שכתב רבנו החיד"א ב'מראית העין' (ליקוטים סי' ז אות ח): "ומה שכתבתי בברכי יוסף בסימן זה דיש שכתב דפטירת רשב"י ע"ה זי"ע בל"ג לעומר, כן כתב בפרי עץ חיים. אך כבר נודע דבנסחאות כתבי האר"י ז"ל היה ערוב וט"ס והנסחא אמיתית היא נסחת הח' שערים שסידר הרב מהר"ש ויטאל ז"ל בנו של רבינו מהרח"ו ז"ל. ובשער הכוונות האריך בסוד יומי העומר וטעם שמתו כ"ד אלף ואח"כ למדו ה' [תלמידים] אצל ר' עקיבא ר"ש ור"מ וכו' והיא שמחת רשב"י. וכתב שיש שרש בשמחה זו שעושים. והוא האריך בזה לא בא בפיו לומר שהוא פטירת רשב"י ע"ה. ואפשר שהכוונה כמ"ש אני עני בטוב עין דביום ל"ג התחיל ללמד ר' עקיבא לרשב"י וחבריו ודוק היטב", עכ"ל.

היוצא מדבריו:

א. דמה שכתב בברכי יוסף ד"ש שכתב' דפטירת רשב"י ע"ה זי"ע בל"ג לעומר, הכוונה הוא לדברי ה'פרי עץ חיים', [כי כן היה ידוע לכל מתוך כתה"י אפילו טרם הדפסת הפע"ח. וכמבואר גם ב'דברי נחמיה': "ובפרי עץ חיים שם נזכר עוד טעם לענין שמחת ל"ג בעומר שבו ביום מת רשב"י ע"ה. ועם היות שמה שכתוב שם כי הוא מתלמידי רבי עקיבא שמתו בספירת העומר, צריך עיון גדול לכאורה. . . אבל מכל מקום גוף הדבר ודאי אמת נכון הדבר שהסתלקות רשב"י היה בל"ג בעומר והיינו הלולא דרשב"י בו ביום, אשר כבר נודע ומפורסם בכל העולם. . . (ואולי יש טעות סופר בפרי עץ חיים שם במה שכתב כי הוא כו' כנ"ל, וצ"ע בדפוס קארעץ ששמעתי ששם נשמט זה)".

וממשיך: "והן אמת שגם עיקר הדבר נעלם ממני כעת המקור ושרש לזה. . . ובמשנת חסידים מס' אייר וסיון (דקי"ז) ראיתי שהשמיט דברי פרי עץ חיים הנ"ל, אלא כתב בטעם שמחת רשב"י שבל"ג בעומר לפי שהיו מהה' תלמידים שנסמכו אז שע"י זה נתקיים העולם ע"ש (ומעין זה כיון הפרי חדש מדעתו ע"ש) וצ"ע. אך המפורסמות אין צריך ראיה שכבר נתפרסם בכל העולם מכמה דורות ענין הלולא דרשב"י בל"ג בעומר, [ע"ד שהעירני הרב אייזיק בלוי מהך דשמואל בפסחים (קט"ז), שכתבו רש"י ורשב"ם שם: "מלחמתו של זרח במצרים גמרא", ואכמ"ל] עכ"ל מלבד החצ"ר].

ב. ומ"ש: "אך כבר נודע דבנסחאות כתבי האר"י ז"ל היה ערבוב וט"ס", הכוונה בזה שאמנם זה דבר בטוח שכך נאמר בפע"ח, וזה היה ידוע לכל מתוך כתה"י, [כי ה'ברכי יוסף' נדפס לפני הדפוס של הפע"ח והיה עדיין בכת"י], אבל אח"כ בכל הדפוסים של ה'פרי עץ חיים' זה השתבש מאד וה'מראית העין' כתב כך רק לאחר שנדפס כבר כמה פעמים [בקארעץ תקמ"ב-תקמ"ה, אוסטרחה תקנ"ד, ובדובראווא תקס"ג-ד] עם הטעויות.

אבל לפי 3 כתבי יד הקדומים האמיתיים נאמר כך: "וטעם שמחת רשב"י ביום ל"ג לעומר כי הוא מתלמידי רבי עקיבא שהוא שמת ל"ג לעומר", והכל בא על מקומו בשלום, ושל"ג בעומר הוא ממש מה שחשבונו תמיד, יום הסתלקותו של רשב"י!

אבל לרבנו החיד"א שלא היה לנגד עיניו הכת"י הנ"ל לכן נשאר במבוכה אודות מה שנאמר בפע"ח שם, וכמו שנשאר במבוכה ה'דברי נחמיה' הנ"ל. אבל לגבי עצם דבר הסתלקותו אז, לא שללו זאת כלל, אלא אדרבה: "אך המפורסמות אין צריך ראיה שכבר נתפרסם בכל העולם מכמה דורות ענין הלולא דרשב"י בל"ג בעומר. . . ומסתמא יש מקור לזה בזוהר או בכתבי האר"י ז"ל".

ג. ש"הנוסחא אמיתית היא נוסחת הח' שערים שסידר הרב מהר"ש ויטאל ז"ל בנו של רבינו מהרצ"ו ז"ל. ובשער הכונות האריך בסוד יומי העומר וטעם שמתו כ"ד אלף ואח"כ למדו ה' [תלמידים] אצל ר' עקיבא ר"ש ור"מ וכו' והיא שמחת רשב"י. וכתב שיש שרש בשמחה זו שעושים. והוא האריך בזה, ולא בא בפיו לומר שהוא פטירת רשב"י ע"ה. ואפשר שהכוונה כמ"ש אני עני בטוב עין דביום ל"ג התחיל ללמד ר' עקיבא לרשב"י וחביריו ודוק היטב". והיינו דלרבנו החיד"א היה לפניו שם רק הגירסא של 'ביום שמחתנו' בלבד, ולא ראה את הגירסא של גוף כת"ק של 'ביום שמועתנו', שהכוונה ליום של לימוד תורתו וחיידושו (שעל יד

קברו) - וגם לימוד השיא של חידושי ושמעותיו עם החברים בעת ההסתלקות כנ"ל - ביום פטירתו, ולכן בצדק אומר ש'לא בא בפיו לומר שהוא פטירת רשב"י ע"ה', כלומר דשם לא נאמר מה שידוע לכל העולם זה דורי דורות מכבר ושנאמר בפע"ח "שהוא שמת ל"ג לעומר", אבל זה לא אומר ולא סותר כלל וכלל שאכן במציאות רשב"י אמנם נסתלק בל"ג בעומר, (כי דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר).

ומעתה פליאה נשגבה לומר "אבל בספריו מראית [ה] עין וטוב עין חזר בו וכתב שיום ל"ג בעומר אינו פטירת רשב"י" מניין לומר זאת? והרי המילים "ולא בא בפיו לומר שהוא פטירת רשב"י ע"ה" אינו אומר עדיין כלל שאינו אכן כך במציאות, אלא שהכוונה הוא רק שכאן זה לא נזכר ומופיע, ותו לא. וגם לפי האמת ההיפך הוא הנכון, דלאחר שאומר "ולא בא בפיו לומר שהוא פטירת רשב"י ע"ה" הרי מסיים: "ואפשר שהכוונה כמ"ש אני עני בטוב עין דביום ל"ג התחיל ללמד ר' עקיבא לרשב"י וחביריו ודוק היטב", והרי שם בהדיא כותב "וגם אמרו דהלולא דרשב"י ביום ל"ג", וא"כ איך בכלל ניתן לומר ש"כתב שיום ל"ג בעומר אינו פטירת רשב"י"?

עוד תמוה, שהרי אלו ה'חוקרים' שמביאים את דברי ה'דברי נחמיה' הנ"ל כותבים: "מסקנת הדברי נחמיה כנ"ל שיש טעות סופר בדברי הפע"ח, וכע"ז כתב החיד"א בספרו האחרון (שחיבר כשנה לפני פטירתו) מראית עין" וכו'. - והרי מודים כולם שהדברי נחמיה ס"ל בהדיא שרשב"י נסתלק בל"ג בעומר דוקא, ושמקורו הוא בפע"ח, [הגם שאינו יודע להראות איה מקומו משום שגיאיות הדפוס, ולא היה לפניו 3 כתה"י הנ"ל], וא"כ דבריהם ש"כע"ז [כמו הדברי נחמיה] כתב החיד"א בספרו האחרון (שחיבר כשנה לפני פטירתו) מראית עין" סותרים בהדיא את דבריהם מקודם ש"בספריו מראית [ה] עין וטוב עין חזר בו וכתב שיום ל"ג בעומר אינו פטירת רשב"י".

עוד ראיתי שה'חוקרים' מנסים לגייס גם את רבנו ה'בן איש חי' להכחשת יום הסתלקותו של רשב"י בל"ג בעומר, ממה שכתב בשו"ת רב פעלים אור"ח (סי' יא) כתב: "ואני אומר מאחר דאמירת חצי פסוק זה הובאה בספר פרי עץ חיים שהם דברי רבינו הגדול אר"י החי זלה"ה, דרוח אלקין קדישין ביה, אין לפקפק בהם כלום, כי מי יחוש יותר ממנו. ואף על גב דאמירת פסוק זה לא נזכרה בשער הכונות שסידר מהרש"ו ז"ל, ומצינו להגאון חיד"א ז"ל בשו"ב ב"א ח סי' תצ"ג, בענין פטירת רשב"י זיע"א ביום ל"ג לעומר, שנזכרה בספר פרי עץ חיים ולא נזכרה בשער הכונות כתב שאין לסמוך על זה כ"כ, התם שאני, כי גם בספר פרי עץ חיים לא נזכר דבר זה בכל ספרי פע"ח, שיש דפוסים שלא נזכר בהם ד"ז, ועוד התם מצא טעם לטעון משום דבספר הכונות נחית לעשות שייכות לאותו היום עם רשב"י, ואמאי לא זכר שם גם דבר זה, והן אמת כי על זו הטענה יש פה להשיב, עכ"ז נראה דודאי יש לסמוך על ספר פע"ח באמירת חצי פסוק הנז', וכן נהוג עלמא, על כן חובה עלינו ליישב הדבר". ע"ש היטב.

אבל לפי האמת שם המשמעות היא שבנדו"ד סובר בהדיא שרק בשער הכונות זה בלבד רק לא מופיע, אבל שפיר "בא אל פיו" בפע"ח [רק ששם יש בעיה עם נוסחת הדפוס שהיא משובשת מאד. ע"ש היטב. ואילו ראה ה'רב פעלים' את מה שכתוב ב-3 כת"י של פע"ח "והוא שמת בל"ג בעומר", היה כותב בדיוק כמ"ש בתשובתו שם בנוגע לאמירת "על כן ברך" וגו', שהגם שזה חצי פסוק ואסור לאומרו, ככל זאת כיון שזה מופיע בפע"ח, א"כ הפע"ח "הם דברי

רבינו הגדול אר"י החי זלה"ה דרוח אלקין קדישין ביה, אין לפקפק בהם כלום, כי מי יחוש יותר ממנו [על האיסור לומר חצי פסוק, ועל כל דברי תורה חז"ל בתנ"ך בש"ס משניות בבלי וירושלמי זוהר ומדרשים שו"ע ופוסקים, וכל דברי הגאונים ראשונים ואחרונים פוסקים וכל גדולי הדורות בענין העצב והתענית שיש לנהוג בו בזמן פטירת צדיקים], ואע"ג . . זה לא נזכרה בשער הכונות שסידר מהרש"ו!

עוד טוענים ה'חוקרים' שלנו ש'מהותו של הספר 'פרי עץ חיים' - מי שכתבו - סדר הדורות תתלמידי האר"י - ואיך כתבו המהר"ם פאפריש, ושכל רצונו היה להעתיק את ספר 'שער הכונות' כפי ששמעם בע"פ מתלמיד תלמיד תלמידו של האר"י וכו'. הנה לא שאני שמתעלם מכל זה, אלא רבנו ה'בן איש חי' ב'רב פעלים' (ח"א סי' יא) שכותב: ש'פרי עץ חיים' "הם דברי רבינו הגדול אר"י החי זלה"ה דרוח אלקין קדישין ביה, אין לפקפק בהם כלום, כי מי יחוש יותר ממנו. ואע"ג . . זה לא נזכרה בשער הכונות שסידר מהרש"ו". דברים אלו אומרים הכל מה זה מהותו של ה'פרי עץ חיים' - שאפילו שלא נזכרו הדברים ב'שער הכונות' (כי דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר).

עוד טענה בפי ה'חוקרים' הללו: ש"אתם מתעלמים גם מאחת מטענות הגדולות - לא יתכן כלל וכלל שהאר"י רצה לעקור את דברי תורה חז"ל בתנ"ך בש"ס משניות בבלי וירושלמי זוהר ומדרשים שו"ע ופוסקים [אם אתם רוצים - אביא עשרות ומאות מראי מקום ע"ז] וכל דברי הגאונים ראשונים ואחרונים פוסקים וכל גדולי הדורות בענין העצב והתענית שיש לנהוג בו בזמן פטירת צדיקים - באיזכור של מילה אחת "יום שמועתינו" לפי פירושכם, וודאי שאנו איננו יכולים לנהוג מנהגי שמחה ביום פטירה ע"פ ס"ס של גירסא בפע"ח . . לכו עקירה של דעת חז"ל - צריך היה רבי חיים ויטאל לכתוב שבע עמודים של הסבר, ולא מילה אחת המוטלת בס"ס גדול. כל דברי שאינו בהכרח יום פטירה - אינם אלא יישוב מנהג ישראל ויישוב תמיהות החת"ס והשואל ומשיב".

ראשית תמוה ביותר, אם הח"ס והשו"מ קבעו של"ג בעומר הוא יום פטירתו, איך ניתן "להזיז" את זה (מפני קושיא) לתאריך אחר? מה זה? משחק דומינו?

ולפי האמת אין כאן שום עקירה מדברי תורה ח"ו, דאיתא בשו"ע יו"ד סי' שד"מ ס"י: "מי שצוה שלא יספדוהו, שומעין לו" ומוסיף הרמ"א בהג"ה: "אבל אם צוה שלא לנהוג עליו ז' וגזרת שלשים אין שומעין לו". ובש"ך שם ס"ק ט: "אבל ציום האב ואם שלא לנהוג בהם י"ב חדש . . מצוה לקיים דבריהם. עי' באה"ט. ובפ"ת שם ס"ק ב' שמביא מה'שבות יעקב' דה"ה לענין אבילות שבעה וקריעה שומעין לו, שלא כהרמ"א. - והשתא מכיון שרשב"י צוה לשמוח בו [אדרא זוטא ופע"ח 3 כת"י], א"כ פשוט דהדין הוא דשומעין לו.

והשתא שהרח"ו כותב מה ששומע מרבו האריז"ל שאמר לו רשב"י שקבור שם אומר לו: "כי למה אומר נחם ביום שמועתינו", והרי אלו הם דברי רשב"י, ולא דברי האר"י והרח"ו! ורשב"י לשיטתיה שס"ל שיש לשמוח ביום פטירתו, אז מה אתם רוצים לדרוש ממנו ש"לכו עקירה של דעת חז"ל - צריך היה רבי חיים ויטאל לכתוב שבע עמודים של הסבר, ולא מילה אחת המוטלת בס"ס גדול". והרי אצל רשב"י לא היה שום ספק בדבר, ולכן איזכור של מילה אחת "יום שמועתינו" די והותר בשבילו, ומיותר לגמרי לרשב"י לכתוב שבע עמודים של הסבר. וגם אין כאן שום עקירת תורה ח"ו כדלעיל מש"ך יו"ד סי' שד"מ ס"ט וכו', דאם ביקש

לשמוח דשומעין לו ע"פ דין שו"ע.

בספר 'מנהגי החיד"א' [ה' חלקים - ע"י מכון 'משנת חכמים' ירושלים] - או"ח ח"ב (עמ' לח-ט) נאמר: "יום ל"ג לעומר מרבין בשמחה לכבוד רשב"י זיע"א, כי הוא יומא דהילולא דיליה".

ובהערה ג שם כתב: "מורה באצבע אות רכ"ג, וברכי יוסף סי' תצ"ג סק"ד. ונקט הכא רבינו במורה באצבע דיום פטירת רשב"י ע"ה שהוא יומא דהילולא הוא ביום ל"ג לעומר. הגם שבמקומות אחרים בספריו כתב בזה דברים מעורבבים, ונראה דס"ל דזהו עיקר טעם השמחה ביום ל"ג לעומר, דהיינו משום שהוא יומא דהילולא דיליה".



תפוח שאכל אדה"ר

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא לויבאוויטש, טאראנטא

בספר המאמרים תש"ג סוף עמוד 150 כתוב "וכמו תפוח הרוחני שאכל אדה"ר כשלא הי' עדיין גוף גשמי וחומרי"⁸⁵.

ובשולי הגליון העיר ע"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע "כנראה הוא למ"ד עץ הדעת אתרוג הי' (ב"ר פט"ו, ג.) וע"פ תוד"ה פרוי (שבת פח ע"א)⁸⁶. ועצ"ע.

ואולי יש לומר ע"ד הרמז תפוח הוא סימן להא דאיתא בברכות מ' ע"א "תניא אילן שאכל ממנו אדם הראשון רבי מאיר אומר גפן היה . . רבי נחמיה אומר תאנה היתה . . ר"י אומר חטה היתה" תאנה⁸⁷ גפן⁸⁸ חטה⁸⁹ [=תפוח] ויומתק יותר ע"פ מ"ש בזהר חדש בתיקונים⁹⁰ (קז ע"א) "אמרי רבנן דמתני' אילן שאכל אדה"ר חטה ואחרנין אמרינן גפן הוה ואחרנין אמרינן תאנה היתה ולא הוה חולקין במילולייהו דכלא קשט".

85) ומובא גם בהמשך תערב ח"א עמוד רנה ומאמרי אדה"ז תקס"ד עמוד קכ .

86) ושם "דתפוח היינו אתרוג וריח אפך כתפוחים מתרגמין כריחא דאתרוגא". ובגליון הש"ס שם מציין לתענית כט ע"ב תוד"ה של תפוחים. "י"מ תפוחים כריח אתרוגים".

87) ונכלל בו גם למ"ד עץ הדעת אתרוג הי' (ב"ר פט"ו, ג.).

88) ונכלל בו גם מ"ש הרא"ש שבת פרק ב' סימן א' "איכא מ"ד עץ הדעת פשתן הי'".

89) ועי' בן יהודע ברכות מ' ע"א "רמזו הכתוב שלש רגלים תחג לי בשנה תח"ג ר"ת תאנה חטה גפן שהם שלשה הנז' שחטא בהם אדה"ר".

90) ועיין גם תיקוני זהר תיקון כד דף סט ע"א בן יהודע שם בן איש חי שנה שניה פרשת בראשית מגדים חדשים ברכות שם.

בירור בחיי החסיד ר' שמואל מונקעס

הת' אשר זך

תל אביב, אה"ק

אודות ר' שמואל מונקעס נכתב ב'בית רבי' (חלק א עז, ב), "הרב החסיד המפורסם ר' שמואל זלה"ה מקאליסק. . היה אדם גדול מאוד, חסיד גדול וערום ביראה, והיה חשוב מאוד אצל רבנו".

יש סיפורים רבים מפוזרים אודות ר' שמואל מונקעס אשר קובצו במספר רשימות: (א) ישראל אלפנבין, חסידים הראשונים, רמלה(?) תשס"ה, א, עמ' 67-76; (ב) אליהו יוחנן גוראריה, תולדות שמואל מונקעס, כפר חב"ד תשע"א; (ג) זאב גינוסר [=ש.ה.], סודם של חסידים, תל אביב תשע"א, עמ' 27-40.

מהסיפורים עולה כי הוא התקרב לחסידות באמצע שנות ה'תק"מ. נקודה זו עולה מצירוף כמה מקורות, ואלו הם:

(א) בואו לאדמו"ר הזקן היה בעת שכבר התיישב בליאזנא⁹¹. היות שאדמו"ר הזקן התיישב בליאזנא רק אחר שנת תקמ"ג⁹².

(ב) הרבי הריי"צ סיפר⁹³ כי הוא היה משתעשע עם אדמו"ר האמצעי. היות שאדמו"ר האמצעי נולד בשנת תקל"ד והתחתן בהיותו בגיל 14 בשנת תקמ"ח, הרי שטווח השנים מצטמצם לשנים תקמ"ד-תקמ"ז.

(ג) במקום אחר⁹⁴ מתוארת אפיזודה בה נכח אצל אדמו"ר הזקן בליאזנא, בשלהי סיון תקמ"ה.

סביר להניח שהגיע לליאזנא בשנות העשרים לחייו, לכל הפחות. וא"כ נולד לכל המאוחר בראשית שנות ה'תק"כ.

וע"פ מכתב הרבי הריי"צ מט' אייר תש"ד⁹⁵ נראה שיש לתארך את שנת לידתו בסמיכות לתק"ח, שכן מספר שם אודות החסיד ר' שאול שלום הכהן מהורודוק, ממחונכי הר"ר מנחם

(91) חיים ליברמן, אהל רח"ל, א, עמ' 53. ויש עוד אזכורים לסיפור זה ב'תורת מנחם – התועודיות', ובצינונים הבאים גם נזכר שביקורו הראשון היה בליאזנא: תורת מנחם, ז, עמ' 277; שם, יט, עמ' 300; שם, מ, עמ' 71.

(92) יהושע מונדשיין, המאסר הראשון, עמ' 73, הערה 40.

(93) לקוטי דיבורים, א, עמ' קע, א-קעא, א; ספר השיחות תרצ"ו-ת"ש, עמ' 6. בלקוטי דיבורים שם אוזכר ר' שלמה רפאל'ס מוילנא, אך הדבר אינו מתיישב עם הידוע אודותו, ראו: יהושע מונדשיין, המאסר הראשון, עמ' 40, הערה 41; עמ' 115. שלום דובער לוין, תולדות חב"ד בפולין, ליטא ולטביא, ניו יורק תשע"א, עמ' א-ב.

(94) לקוטי דיבורים, חלק ב, עמ' רנו, א.

(95) אגרות קודש, ח, עמ' רפג-רפה.

מענדל מויטבסק, בעל "פרי הארץ", אשר "בשנת תר"ח נתמלאו להחסידי רש"ש תשעים שנה", ומוסיף שם שגם בגיל זה היה מרקד "כרגילותו בימי עלומיו עם בן גילו החסיד ר' שמואל מונקעס".

ואם אין לדייק מזה שנולד בתק"ח מממש, הרי שעדיין יש להסיק כי לפי המסורת שבפי הרבי הרי"צ ר' שמואל מונקעס נולד בערך בשנת תק"כ.

לענין תקופת חייו האחרונה אין מקורות מחודדים בנושא זה. הרב אליהו יוחנן גוראריה כתב בספרו הנ"ל (עמ' 46), "ידוע ש[הרבי מהר"ש] ה' שטיפער [=שובב] גדול בהיותו ילד, ופעם קפץ על החסיד ר' שמואל מונקעס ואמר: אני שמואל א' והוא שמואל ב'. לפי סיפור זה אשר סופר על ידי הרב מנחם זאב גרינגלאס ע"ה הרי שר' שמואל מונקעס האריך ימים ולפחות חי שמונים שנה, שהרי היה מראשוני החסידים של אדמו"ר וחי עד תקופת ילדות אדמו"ר המהר"ש. מאידך יש לציין כי סיפורים ומסמכים אודותו מצויים אך ורק בתקופת אדמו"ר".

ויש להעיר, כי יש סיפורים אודותו המתייחס לתקופה מאוחרת יותר מתקופת אדמו"ר הזקן, אשר על פיהם נראה שחי בשנות ה'תק"פ. סיפורים אלו מתייחסים לשהותו בבישנאוביץ, בעת היות שם הרב פרץ חן.⁹⁶ וא"כ יוצא שר' שמואל חי עד לאחר תחילת שנות ה'תק"פ. ייתכן שנפטר בסמוך לתקופה זו. לעצם השמועה שהובאה מפי ר' מנחם זאב גרינגלאס, מקור השמועה לא התגלה, ונראה שיש לפקפק בה מכמה טעמים, ואכ"מ.

ועוד יש להעיר, לענין מקום מגוריו:

ב'סודם של חסידים' נכתב (עמ' 37), "בשנותיו המאוחרות של ר' שמואל הייתה העיירה בישנאוביץ מקום מגוריו". לא הוברר לי מקור הנחה זו, אך נראה שהמחבר לא דקדק אחר הדיוק בפרטים ביוגרפיים, אלא נמשך לתאר את דמותו של ר' שמואל מנקודת מבט ספרותית משהו.

ר' יהושע מונדשיין כתב – בקשר למעשייה בדויה שסופרה על ר' שמואל מונקעס, בה צוין כי התגורר בבישנאוביץ – בפרק עד מסדרת 'על ספורים וגלגולים' שהתפרסמה באתר שטורעם נט, ואלו דבריו: "ר' שמואל מונקעס היה גר בבישנאוביץ?! הלא הוא התגורר בקאליסק ולא בבישנאוביץ! ואם תאמר שהוא עקר את דירתו לבישנאוביץ, כיצד זה לא הגיעה שמועה זו לאוזניו של בעל ה'בית רבי' – שהיה מלעפליא הסמוכה לבישנאוביץ – שמזכיר בספרו הנ"ל רק את קאליסק?! אדרבה! ידוע סיפור אחר על ר' שמואל שבא לביקור בבישנאוביץ, והר"ר פרץ משם לא הכירו!".

אך אין בדברים אלו כדי להפקיע ולקבוע שלא התגורר בבישנאוביץ כלל, וייתכן

96 תשורה ווילשאנסקי-רוזנבלט, "ב תמוז תש"ע, עמ' 74, מסיפורי ר' בצלאל ווילשאנסקי בשם ר' מאיר שמחה חן. חסידים הראשונים, א, עמ' 73, מסיפורי ר' משה יהודה הכהן רייכמן בשם הרב דוד צבי חן (סיפור זה נרשם גם ע"י נפתלי פרלשטיין, 'ליינערס שרייבן', דער אידישער שטראל, י"א אייר תשל"ד, עמ' טז. אך לא נמסר בעל השמועה, ואפשר שמקורם אחד הוא).

שפגישתו עם ר' פרץ חן הייתה עם בואו להתיישב בבישנקוביץ'. וק"ל.



כמה הערות קטנות בעניין "הרב מוואלפא"

הנ"ל

אודות הר"ר חיים ב"ר קרפיל, תלמיד הרב המגיד ממעזריטש, נכתב בארוכה ע"י מספר כותבים, ומדברי כולם התברר יותר תולדות חייו הנעלמים של המפורסם בכינוי הנעלם "הרב מוואלפא", ובפרטים שונים המסתעפים ממנו. אין באמתחתי חידושים של ממש, אלא רק תוספת חידוד לדברי הכותבים הקודמים אשר יצויינו להלן במקומם.

(א) היו שהבינו את דברי אדמו"ר הזקן באגרתו (אגרת ט"ז⁹⁷), "ואודות מה שאמר חיים משמי" כמתייחסים אל הרב הנ"ל. אך ר' חיים אליעזר אשכנזי⁹⁸ העלה בטוב טעם דלא כך, ומסקנתו היא "שאין שום סיבה לזהות את חיים זה עם הרב מוואלפא, שבוודאי לא היה מוסר שמועות מרבינו . . ובכלל אין תימוכין שהתגורר בזמן כלשהו בעיר אושאץ". ונראים דבריו. ולהוסיף, כי לא סביר שאדמו"ר הזקן יזכירו בשמו לבד, "חיים" סתם, בלא תוספת תואר "הרב" או כיו"ב. לאור זאת, נראה כי אין באזכור זה כדי להוסיף בירור בתולדות חייו של הרב הנ"ל.

(ב) אודות תאריך פטירתו כתב ר' אברהם אביש שור "היה זה כנראה לפני שנת תקנ"ח" 99, אך ר' דוד קמנצקי הראה כי שגיאה נפלה לו, וכי נפטר לאחר שנת 1001. ויש להוסיף, במסמכי חקירתו של אדמו"ר הזקן נכתב 101 "הרבנים וואלפא ואהרן, שנפטרו כבר מזמן", אך ניכר השיבוש בדברי אדמו"ר הזקן, שכתב 102 "מ' אהרן הלך לעולמו זה יותר מכה שנים. ומ' שלמה ג"כ נפטר זה זמן רב", ואילו על הרב הנ"ל לא רשם כלל כי לא היה בין החיים, ומהמובן

97 באגרת זו יש לשונות אשר קטונתי מלהבינן על בוריין, וכמו למשל, (א) "והתרחקו ממנו כאשר תאוו נפשכם". ואין מובן, אם יש להתרחק ממנו, מדוע זה באופן "כאשר תאוו נפשכם". (ב) "ועלי לכתוב עליו לרבותינו שבא" כאשר יתן ה' בב"ב", לא ברור פירוש ראשי התיבות "בב"ב", וכמו כן מהו שכותב "כאשר יתן ה' וכו'" ולא "בלי נדר" או לשונות כיו"ב.

לעניין הספקולציות בעניין סופה של האגרת, נראים יותר דברי חיים אליעזר אשכנזי, אף שייתכן גם שמדובר בעניין פרטי, ולא דווקא ביחס למעות א", או ההתנגדות לחסידות וכיו"ב. ולכן לא נהירים כל הדברים המבוארים באגרת.

98 היכל הבעש"ט, לח (קיץ תשע"ט), עמ' רמז-רג.

99 קובץ בית אהרן וישראל, קלז (סיון-תמוז תשס"ח), עמ' קסח הערה 59.

100 (ישורון, כב (אלול תש"ע), עמ' תתצט-תתק.

101 המאסר הראשון, תשע"ב, עמ' 101.

102 המאסר הראשון, עמ' 81. אגרות קודש, אדמו"ר הזקן, ניו יורק תשע"ב, עמ' רכט.

עולה כי נמצא עוד בין החיים. אך כנראה נפטר זמן מה לאחר מכן, שכן מכלל המקורות המתייחסים אליו לא נמצא התייחסות אליו שניתן לייחסו לתקופת מאוחרת משנת תקס"א, ובפרט שעוד קודם כבר תפסו תלמידיו את מקומו בקרלין. על כן כנראה נפטר בקרב זמן זה¹⁰³.

(ג) גלגול נוסף שלא מצאתיו ברשימתו של ר' יהושע מונדשיין נשמע מפי הר"ר דוד צבי חן, רב העיר צ'רניגוב, "כשיצא, – אמר, כמדומני, לחבורת אברכים – "יושבים" – ה"וואלפער" (אחד מראשוני תלמידיו של המגיד הגדול דמיוזיטש) לתרבות רעה, נענה רבנו הזקן (בעל התניא) ואמר: "אני ידעתי מכבר, כי כך יהי סופו. פעם אחת ישבנו אצל רבנו ושמענו ממנו תורה, ובאמצע דרשת הרב קרא הוואלפער – "מה זה, מעושן"... בבית. כשיכול להרגיש עשן ומה עוד שיכאיב לו עשן בשעת דבורו של הרב, סימן הוא שנשמתו פגומה"¹⁰⁴.

(ד) לעניין הא דכתב בעל ה'בית רבי' כי הרב הנ"ל "נפל בשכרות", ר' יהושע מונדשיין אשר בספרו "המאסר הראשון" חירף נפשו להוכיח בארוכה דקדוקים קלים של סיפורי חסידים, טיפל גם בפרט זה. ובכל זאת נראה לומר כי הרב הנ"ל לא היה 'שיכור'. שכן לא מצינו עובדה זו, אלא רק ב'בית רבי', כמאה שנים לאחריו! וברור ששאר הכותבים עובדה זו נמשכו אחריו, וכדרכם של גלגולי שמועות התווספו ציצים ופרחים¹⁰⁵. ייתכן שעובדה זו צמחה על רקע הסיפור שהביא בעל ה'בית רבי' אודות ר' ידל רבה של ליעפלי¹⁰⁶. סיפור זה הוא הסיפור היחידי המתייחס לשתייתו של הרב הנ"ל. ונראה שאין בשתייה חד-פעמית כדי לקבוע שהיה שתיין. והבן¹⁰⁷.

103) ואולי יש ללמוד מהסיפורים אודות הרב ברוך מרדכי מבוברויסק שפגש ברב הנ"ל בעת היותו נע ונד בארץ (ראו הנקבץ ב'המאסר הראשון', עמ' 587-586), כי נפטר מאוחר יותר, בשנות ה'תק"ס, שכן הרב ברוך מרדכי היה יליד תקל"ב-תקל"ג לערך (הביוגרפיה של הרב"מ זקוקה לעיון מחודש, שכן מעבר לסתירות המצויות מכבר (כמו למשל, אם ביקורו הראשון אצל אדמו"ר הזקן היה בשנת תקנ"ג (תולדות ברוך מרדכי, כפר חב"ד תשס"ח, עמ' 69) איך קיבל סמיכה ממנו בשנת תק"ג (שם, עמ' 103). וכהנה רבות), הרי שעדותו המובאת ב'המאסר הראשון' (עמ' 143) מצריכה תיקונים משמעותיים, ואכמה"ל), וא"כ מתאים יותר לתקופת שנים אלו. אך אין הדבר מוכרח, ועדיין אפשר שלא היה זה עם בניו ממש, אלא עם קרובי משפחה סתם.

104) אברהם חן, למנחם, תל אביב תרצ"א, עמ' 21. ייתכן שזהו גלגול של המסופר בתורת שלום (ראו המאסר הראשון, עמ' 578).

105) אליעזר שטיינמן בספרו 'אור החסידות' (משנת חב"ד, ב, עמ' 339) הוסיף לרשום "לבסוף נעשה הרב מוואלפער שטוף בשכרות והיה נע ונד ושכח הרבה ממשנתו". אך גם ר' יהושע מונדשיין מודה כי אין ללמוד זאת מהמקורות החב"דיים (המאסר הראשון, עמ' 616).

106) המאסר הראשון, עמ' 587-588.

107) כמו כן, נראה כי יש לעדן את המושג "חמדת הממון" החוזר ונשנה במאמריהם של ר' יהושע מונדשיין ור' אברהם אביש שור. באגרת הצמח צדק לבנו הרה"ק הרי"צ מאורוויץ' (אגרת סו) כתב: "ושמעתי ממנו שהרב דוואלפער... שאמר שנצרך לו ששים ק"כ לשבוע על איזה דבר מהתנהגות ביתו

ביאור פתגם "לכתחילה אריבער"

הרב אליהו מטוסוב

קה"ת מערכת "אוצר החסידים"

איזה ידידים ביקשוני לרשום קיצור ומראי מקומות, על מה שנאמר במסיבת חברים של ליל ב' אייר שנה זו (ע"י אינטרנט), יום הולדת כ"ק אדמו"ר מהר"ש:

הרבי מביא בשיחות את פתגם אדמו"ר מהר"ש: "די וועלט זאגט אז מען קאן ניט ארונטער גייט מען אריבער, און איך זאג: לכתחילה אריבער".

[עיין לדוגמא: לקוטי שיחות ח"א ע' 124. חי"ב ע' 186. "רשימות" חוברת ט' ע' 263. ומקורו באגרות קודש אדמו"ר מוהריי"צ ח"א ע' תריז בשם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב. ויש ספר מיוחד בשם "לכתחילה אריבער" והוא ליקוט מכל השיחות קודש בענין זה].

ננסה לעמוד על שורש ומקור הדברים, ועל פירוש הפשוט של מושגים אלו.

שאלה על פתגם אדמו"ר מהר"ש

רבינו הזקן ושאר רבותינו נשיאינו, מביאים בכמה מקומות את מאמר העולם "אז מען קאן ניט ארונטער, מוז מען אריבער". ואדה"ז קובע כן למסקנא אשר זוהי הדרך בעבודת ה' (המקורות יצויינו להלן).

ומעתה נשאלה שאלה עצומה, אם אדמו"ר הזקן ואדמו"ר האמצעי ואדמו"ר הצ"צ, אמרו למסקנא בעבודת ה' שצריך ללכת ישר ורק כשאי אפשר ישר אז "אריבער", אם כן איך אומר אדמו"ר מהר"ש "און איך זאג אז מען דארף לכתחילה אריבער". ולא מצאנו כדבר הזה בשום מקום שהרבי יחלוק על קודמיו [ועמד על שאלה זו, הרב יי"צ יעקבסון ב"הערות וביאורים" פ' פקודי תש"ס ע' 87].

שיטת תלמידי המגיד בסדר עבודת ה'

ולביאור הדבר, נעמוד מתחילה על שורש הדברים בענין זה במרוצת הדורות,

בספרים הקדושים של בעל התולדות יעקב יוסף, מוצאים אנו כי קיימת רק דרך אחת בעבודת ה', והיא עבודה בסדר והדרגה דוקא. בעל התולדות שולל לגמרי בכל ספריו את עבודת ה' בדילוג שלא ע"פ סדר והדרגה, מטעם כי יפול הנופל.

[עיין בתולדות יעקב יוסף פ' בשלח בשם הרמ"א בספרו מחיר יין על יעשו עץ גבוה נ' אמה, כי המן רצה שמרדכי ידלג ויפול למטה. אגב בענין מרדכי שעבודתו היתה בדרך דילוג עיין גם באוה"מ מג"א ע' מה. וגם בר"פ משפטים מאריך בס' התולדות בשם הבעש"ט על מאמר הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, השמרו לכם מעלות בהר, ומפרש כן גם עה"פ לא תעלה במעלות על מזבחי. ועוד מקומות רבים בספרו, ובכמה מקומות הוא מאריך גם לענין

על כן חיפש לו מקום . . כל שכן אתה שאתה נצרך ארבעים ור"כ מדי שבוע, ודי בזה". ומובן א"כ, אשר "חמדת הממון" כאן היא עניין דק ביותר, ולא כפי רוח הדברים העולה ממאמריהם. וד"ל.

פסח וגם לענין בע"ת שצריך להיות דוקא עבודה בסדר והדרגה ולא בדרך דילוג. והובא כל זה במאמרי ב"היכל הבעש"ט" חוברת כ"ה ע' מג. ושם כתבנו קצת גם על שיטת הקדמונים הרמב"ם והשל"ה כו', בסוגיא זו]

גם בס' נועם אלימלך להר"ק הר"א מליזענסק, נקט תמיד אשר עבודת ה' גם עבודת התשובה, צריכה להיות רק בהליכה ממדריגה למדריגה ולא בדרך דילוג, וגם הוא מפרש כן עה"פ "ולא תעלה במעלות" שלא לילך במעלות עליונות אלא להרגיל עצמו בהדרגה ממדריגה למדריגה.

[ומצויין המקורות במאמרי שם, לפ' לך לך, ס"פ שמות, משפטים, צו, מצורע תבוא. ורק במקום אחד מצאתי בנועם אלימלך ר"פ תצוה, שכותב כי לעתים מזומנות באיש השלם העושה מצוה בשלימות אפשר לו לדלג את כל המדריגות בפעם אחת לבוא אל אהבה שלימה, ועליו נרמז "ודילוגו עלי אהבה"].

גם שיטת הרה"ק הר"ר מנחם נחום מטשערנאביל, בספרו מאור עיניים, היא קרובה לשיטת הנועם אלימלך [הבאנו המקורות ב"היכל הבעש"ט שם. וגם הוא דרש עה"פ "ולא תעלה במעלות"].

שיטת אדמו"ר הזקן, הבדל בין צדיקים לבעלי תשובה

אולם לרבינו הזקן שיטה אחרת בזה, ברוב המקומות הוא מחלק בין עבודת הצדיק ישר הולך, שעבודתו היא בסדר והדרגה מן הקל אל הכבד, תחילה בדרגות התחתונות והולך ועולה בדרגות עליונות יותר [שזהו בל"א "ארונטער", למטה בקומה הישרה], לעומתו האדם שחטא ופגם את הדרך ועוונותיו מבדילים והם מונעים ממנו התקדמות בעבודת ה', הוא צ"ל בדילוג [לדלג מיד אל קומת העלייה], ובלשון הזהר (ח"א קכ"ט) "בחילא יתיר", וכמו תשובת רבי אלעזר בן דורדייא שבשעה אחת הוא דילג מן הקצה אל הקצה. כל זה מבואר במקומות רבים עייין ובתניא ס"פ מ"ג. לקו"ת דרושים לשבת שובה סד, ד. ובהרבה מקומות באדה"ז כמצויין להלן.

[בקדושת לוי להרה"ק הרלו"צ מבארדיטשוב, ס"ל כשיטת אדה"ז אשר חלוקים צדיקים ובעלי תשובה, כי הצדיקים עולים במעלות המדריגות, ואילו בע"ת עולה לפני עצמות הבורא ב"ה. וגם שם דרש הדברים ע"פ שובה ישראל עד ה' אלקיך, שבע"ת עולים לפני עצמותו יתברך].

בחינת "דילוג", גם בעבודת הצדיק

ויש לפעמים שנקט אדה"ז עבודה בדרך דילוג ושלא בסדר והדרגה, גם בדרכי עבודה אחרים ובמי שאינו בע"ת. ראה במאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים ע' סב (ד"ה כתיב לא תעלה במעלות על מזבחי, שם מבאר דמעלות הוא הסדר והדרגה של אור הממלא כל עלמין). סה"מ תקס"ה ח"ב ע' תשמו (ד"ה להבין מה שארז"ל בירבעם בן נבט שגסות הרוח טרדתו, שם שמדת הענוה גורמת הגעת המעלה שלא לפי ההדרגה). סה"מ תקע"א ע' א (המצויין לקמן בסמוך, שם לענין דרגת אהבה כרשפי אש). ועוד.

ואולי הביאור בכל זה הוא לפי מה שנמצא במקומות רבים באדה"ז, שכל אדם גם צדיק,

הוא צריך להיות כל ימיו בעבודת התשובה, עיין לקו"ת בלק עד, א. שם דרושי ר"ה ס, ד. ר"פ האזינו. וגם בתניא בכ"מ. ועל כן עבודה בדרך דילוג תימצא גם באדם צדיק ישר הולך.

אך בכל זאת, לא מצאנו בשום מקום שאדה"ז יכתוב אזהרה מיוחדת שלא לדלג במדריגות העבודה, כאשר הזהירו מזה בספרי תלמידי הרב המגיד שהבאנו למעלה. רק מצינו בדבריו שדרך הצדיק הוא עלייה בסדר והדרגה.

המקורות באדמו"ר הזקן

ונפרט כאן המאמרים שנזכר בהם מאמר העולם "אז מען קאן ניט ארונטער גייט מען אריבער":

סה"מ תקס"ה ח"ב (ד"ה שובה ישראל): "כמו שידוע במילי דעלמא המשל למי שלא יוכל מלמטה שמוכרח לעלות מלמעלה".

וראה תקע"א ע' א': "שלא כדעת העולם שסוברים שהאם הולך ממדרגה למדרגה בעבודתו כסדר השתלשלות אלא דוקא בבחי' דילוג".

מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ד ע' א' פו (ד"ה שובה ישראל): כמשל שאומרים העולם אם לא יוכל לכנוס מלמטה יהי' מוכרח לעלות מלמעלה וכמו מחיצה המפסקת שמוכרח לעלות מלמעלה דוקא.

אוה"ת נ"ך ע' רפח: וזהו המשל הנזכר סד"ה שובה ישראל אז מיא קען ניט ארונטער מוז מען אריבער.

חידוש לשון יש באוה"ת מגילת אסתר עמוד מה: "שאמר תמיד בלשון אידיש אז מיא קען ניט ארונטער מוז מען אריבער",

[מכאן למדים שכן אמר רבינו הזקן "תמיד", דהיינו פעמים רבות, כעין הלשון "מרגלא בפומיה"].

הענין הובא גם בסה"מ תרס"ד ע' רמז (מהדורת תשנ"ד, ובמהד' תשמ"ה הוא בע' שס).

ועיין עוד ב"כרם חב"ד" גליון ראשון ע' 67, מאמר בכותרת "לכתחילה אריבער", שם הזכרנו כמה מהמקורות כאן, ובתוספת איזה ביאורים.

ביאור פתגם אדמו"ר מהר"ש

ומעתה יבואר דברי אדמו"ר מהר"ש: "און איך זאג אז מען דארף לכתחילה אריבער",

כי אדמו"ר הזקן כתב ספריו ואמר דרושיו גם עבור דרגת עובדי ה' כמו צדיקים ו"בינונים", ובתניא הוא כותב על הבינוני "שלא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם". ועל אלו מבאר בדרושי אדה"ז שהם אינם צריכים לדלג בחילא יתיר אלא עלייה בסדר המדריגות.

אולם אדמו"ר מהר"ש, בא לפרש ולדרוש מאת בני דורותינו, שבני עלייה מועטים ואין מצוי דרגות צדיקים ובינונים אלו [כידוע בענין הלשון בתניא "והלואי בינוני"], ועל זה הוא אומר כי כעת שכל אחד סורו רע מצד ועונותיו מבדילין מלעלות בהר ה', ועל כן אין לנסות

לעבוד ה' בסדר מדריגות אלא כל אחד צריך לכתחילה להתעסק בעליות בדרך דילוג. וכמו שאמר אדה"ז לגבי עבודת בעלי תשובה.

ועיין בהקדמת "קונטרס ומעיין" ע' 22 שמביא אגרת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, שכיום אין סדר והדרגה בעבודה הברורים אלא צ"ל בבחינת "חטוף ואכול חטוף ושת". וזהו ענין מקביל ועולה בקנה אחד, עם פתגם אדמו"ר מהר"ש בענין שכעת העבודה היא "לכתחילה אריבער".

ואת כל זה הדגיש ומימש הרבי במיוחד בדורינו זו, אשר כל הרוצה להתקרב לה', אין לו אלא דרך אחת והיא הדילוג וקפיצה, על דרך המבואר בכ"מ על עבודת פסח ויציאת מצרים, כי ברח העם עלייה מן הקצה אל הקצה.

סיכום

אם כן, לפנינו ג' שלבים:

(א) שיטת כמה תלמידי הבעש"ט והרב המגיד, אשר כל אדם צריך להיות ישר הולך בסדר המדריגות [לפי שיטה זו, אפשר הדרך בעבודת ה' היא רק באופן הזה: מתחילה קיום המצוות, סור מרע ועשה טוב. אחר כך הידורי מצוה אחר כך מדות חסידות, אחר כך אהבה ויראה, אחר כך דביקות בבורא וידיעת ה' כו'. אולם כל סדר אחר לא תצלח, כי יפול הנופל, וצ"ע].

(ב) חידוש רבינו הזקן, אשר מי שפגם ועבר את הדרך עליו לדלג "בחילא יתיר", על דרך תשובת רבי אלעזר בן דורדיא.

(ג) חידוש המהר"ש, אשר בדורותינו נשארה רק עבודת הדילוג וקפיצה לדרגות עליונות בעבודת ה', שלא בסדר והדרגה. ואין לנסות דרך אחרת אלא "לכתחילה אריבער".

[יש עוד ענינים הקשורים אל פתגם אדמו"ר מהר"ש זה, כגון ביחס להנהגה טבעית שהיא "ארונטער", והנהגה נסית "אריבער", וראה בקובץ "מגדל דוד" חוברת י"ג ע' 329 במאמר מאת הרב מנחם דוברוסקין, שהביא הרבה בענין זה. וכאשר אמרו חז"ל, הלא כל ענין בתורה מתחלק לניצוצות הרבה].

* * *

מאורעות הזמן

על יסוד הרמב"ם ריש תעניות, שאין לומר על מאורעות כאלו שזהו ממנהג העולם ונקרה מקרה כו'.

הנה הרבי אמר כמה פעמים, אשר "לעומת זה" מנסה להתגבר דוקא במה שהוא רואה הצלחת עבודת בני"י ושקרובה ישועתם לבוא, אז יבוא השטן להתייצב ולמנוע.

כן היה אצל אבות העולם, כאשר המקטרג רואה שמתקרב להיקבע לדורות זכות העקידה, והיא תעמוד לישראל לדורי דורות (כלשון התניא באגה"ק סכ"א), וקרובה ישועתם לבוא, דוקא על זה הוא בא וניסה לעצור בכל דרכים.

כמ"ש במדרש בענין העקידה שהשטן הלך ונעשה לפנייהם כנהר גדול כו' תלה אברהם את עיניו לשמים כו' [תנחומא וירא כב. עיין על מדרש זה בספר השיחות תשמ"ז ח"א ע' 265].

ועל ידי עיכובים אלו דילג אברהם והתעלה לדרגות עליונות יותר, כלשון המדרש שם "תלה את עיניו לשמים", ועי"ז נתבטל הקיטרוג מכל וכל.

[ועיין בלקו"ת חוקת סא, ג. בדרוש "נחש הנחושת", שאמרו במפרשים שהיו רואים בו את כל הגוונים, ומביא את מארז"ל על זה "בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה כו' היו מתרפאים", כי כאשר מדלגים לדרגות עליונות ומעיינים בשורש הדבר רואים ששם הוא כולו טוב ואין רע מלמעלה, ויש שביכולתם להמשיך את זה שיהיה כן גם למטה, טוב הנראה, וכאשר עשה נחום איש גם זו שעלה לשורש והמשיך למטה את הטוב המחיהו של הרע.

יש להעיר מסיפור המובא בשיחות הרבי על הרה"ק ר' מאיר מפרמישלאן כשהיה ילד וטיפס למעלה, כששאלוהו איך אינו נופל, הוא ענה שכאשר קשורים ומסתכלים למעלה אין נופלים למטה. וזה שונה ממאחז"ל לעולם ישים אדם עיניו למטה ולבו למעלה ואכ"מ. ואפשר זה קשור עם מה שיש ב' מדרגות, עבודת "ארונטער" ועבודת "אריבער"].

ויש שיחת הרבי בתשנ"ב, שדוקא בענין הדיבור שהוא עיקר עניינו של אדמו"ר מוהריי"צ, דוקא בזה היה קטרוגים שהוקשה עליו הדיבור בשנותיו האחרונים.

שליחות הדור, הפצת המעיינות הוצה

בנדו"ד הורנו רבותינו, ובפרט הרבי נשיא דורינו אשר שליחות הדור היא הפצת התורה והפצת המעיינות הוצה דוקא, עבודה עם הזולת דוקא, וזה כל האדם. נקודה זו חוזרת ונשנית בכל תורת רבינו.

וכידוע השיחה (על פי הדרוש בסה"מ אידיש) על פסוק "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל", שכאשר הבעש"ט בא לישוב וראה צדיק פרוש שיושב ולומד תורה כל היום בביתו ושרוי בתענית ומתעלה בקודש, אמר לו הבעש"ט שקדושת הקב"ה "ואתה קדוש" היא על ידי תהלות ישראל, לצאת לחוץ וללמד תורה ותהלות ה' לבני ישראל.

וגם ב"ה זכה דורינו בהקמת ריבוי ישיבות ומוסדות חינוך הכשר לילדי ישראל, במידה רבה ועצומה.

ואפשר על כן בא הקטרוג וייתצב בתוכם, במאורעות האחרונים למנוע היציאה לפעול בחוץ (מצד המחלה המידבקת), ונצרך כל אדם להיות מסוגר רק לעצמו. וכן הוא הקיטרוג בענין מניעת לימוד ילדי ישראל (שעל זה מתקיים עלמא כידוע בגמ' שבת, ובגמ' ב"ב דכ"א שכל שעה ורגע שתשב"ר מתבטלים הוא מעוות שלא יוכל לתקן, ועיין תניא בתחילת פ"א).

ותמיד הורנו רבינו אשר הדרך להתגבר על המניעות, זהו דוקא בהוספת "השכם והערב בדברי תורה" שאז המקטרג כלין מאליהן, וכן בהוספה בלימוד וידעת התורה עבור תשב"ר, וכידוע ריבוי שיחות הרבי בענין "מפי עוללים ויונקים יסדת עוז" גו'. וכאשר רבים הוסיפו בעז"ה על ידי הטכנולוגיות, ויותר מבעבר.

ולפי מאמר רבינו הזקן בכמה מקומות על פסוק "מי יעלה בהר ה'", שכאשר עומדים בשיפוע ההר או עולים או יורדים, אבל בודאי לא עומדים במקום אחד. גם בזה קיים לכאורה או דרך דילוג למעלה מהמניעות, או ירידה למטה ח"ו.

* * *

אהבת ישראל "אשר קרהו"

ענין שלישי דובר באותו כינוס חברים, בענין יום הולדת אדמו"ר מהר"ש, שהוא בב' אייר ספירת "תפארת שבתפארת".

בס' השיחות פורים תש"ה וכן פורים תשי"ט, מדובר באורך בענין "אהבת ישראל" של החסידים, שזהו ע"פ האמור במרדכי "אשר קרהו", אף כי הגזירה לא היתה עליו ממש מכיון שהיה ראש הסנהדרין ויושב בשער המלך כו'. וחסיד כשקורה צער לחבירו, ומכ"ש שמחה, איננו רק משתתף בצער חבירו, אלא זהו "אשר קרהו" קרה לו בעצמו (ואח"כ נאמר במגילה "ויספר גו' אשר קרהו" בהמן, כי "אשר קרהו" הראשון גרם לביטול גזירת המן). ומוסיף שם אשר מלמד חסיד שאינו מחנך את הילדים לדרגת "אשר קרהו" זו הוא בכלל "עושה מלאכת ה' ברמייה".

נפשו עיקר וגופו טפל

ולכאורה אם כל צער זולתו הוא צער עצמו, מנין האפשרות לקבל מדות אלו של צער? וי"ל כי זהו ע"ד המבואר בתניא פל"ב באהבת ישראל אמיתית שבאה דוקא על ידי הרגשת הנפש עיקר והגוף טפל, שאז כל הנשמות מתאימות ואב אחד לכולנה כו'.

אם כן מי שמגיע לדרגת בינוני זו, איננו מרגיש כל כך צער היסורים, כי אצלו הנפש עיקר ולא הגוף, וכמבואר בכמה מקומות, ובתניא באגה"ק (וגם בלקו"ת חוקת שנזכר מקודם. ובדרגא עליונה יותר הוא מזה שמובא בלקו"ש מהרה"ק ר"ז מאניפאלי שלא ידע מהו יסורים).

השייכות אל דורינו

ובימינו צ"ל עכ"פ השאיפה והרצון להגיע לדרגא זו, אף כי יתכן שהדרך עדיין ארוכה, אבל לפחות האדם עובד ומתקרב לדרגת "אשר קרהו". ואפשר על ידי "אריבער" יש להגיע לקצת ממידה זו. ולפי השיחה אם לא זהו שאיפתו ועבודתו, אז לא בשם חסיד ייקרא.

[יש לציין אל מאמר אדה"ז הידוע בענין "הסירות את לב האבן", על מדריגות גבוהות שנמצא בדא"ח, הלא רואים מהשומעים שאין אצלם אפילו דרגות פחותות מאלו. וענה רבינו הזקן: לעת"ל יגיע האדם לדרגות הנעלות ע"י אתערותא דלעילא, וכל עניני דרגות הגבוהות שיופעלו לעתיד לבא בלב האדם, צריך להיות נקלט עתה במוחין אף שאינו מאיר בלב, ורק על ידי שיוקלט במוח יהי' לעת"ל והסירות את לב האבן. עיי"ש ביתר ביאור.

א"כ גם בנדו"ד, מהחסיד נדרש ההבנה במוח והשאיפה להגיע לדרגת אהבת ישראל הנעלית "אשר קרהו".

תפארת שבתפארת

יום הולדת כ"ק אדמו"ר מהר"ש, הוא בב' אייר, שזהו ספירת "תפארת שבתפארת", ולפי הנ"ל אולי הפירוש: הלא תפארת הוא רחמים כמ"ש תמיד בזוהר ובחסידות, ויש שני סוגי רחמים, א' רחמנות והרגשה בצער חברו, ב' דרגא עליונה יותר ברחמים היא שהרחמים כובשים אותו שצער חברו הוא צער של עצמו.

[אפשר בלשון החסידות כי הקו הוא מדת התפארת, א' הוא היושר שבקו, ב' הוא העיגולים שבקו].



לזכות

ידידנו היקר עסקן בעל מרץ

ראש לכל דבר שבקדושה

מקושר בלו"ג לכ"ק אדמו"ר

ה"ה הת' הנע' והנכבד

מנחם מענדל ברוין שי'



לרגל יום הולדתו ביום ט"ז אייר הבעל"ט

ויה"ר מהשי"ת שיעלה מעלה ויצליח בכל פעולותיו

ויגרום נחר"ר לנשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

חבריו שיחיו

לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה כותב חשוב וקבוע בהקובץ

הרה"ת הרה"ח ר' רפאל זאב שי' בן ריקל

שישלח לו השי"ת רפואה שלימה ברמ"ח אבריו ושס"ה

גידין

ויחזור לאיתנו בקרוב ממש

לזכרון

הו"ח אי"א נו"מ ובעל מדות ישראל אריה לייב
אחיו של הו"ח אי"א נו"מ ובעל מדות דובער הי"ד

בנו של כ"ק הרה"ג והרה"ח ומקובל

רב פעלים לתורה ולמצות

ורבים השיב מעון לוי יצחק

דור רביעי לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק

נפטר י"ג אייר ה'תשי"ב

ת' נ' צ' ב' ה'



אחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו