

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

שנת ארבעים ושנים

גליון ג [אלף-קפ"ה]

ש"פ לך לך

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמעיל פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים ואחת לבריאה

מאה ושמונה עשר שנה לחולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ לך לך

גליון ג [אלף-קפ"ה]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- חנכות ביהמ"ק השלישי בחודש חשון..... 6
 הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 שלם ואחדות לע"ל 10
 הרב שלום צירקינד
 בסוגיא דלידת אשה בכל יום מביאה אחת לע"ל 16
 הת' מנחם מענדל טייטלבוים

תורת רבינו

- בענין תפילת חנה ושם צבאו"ת..... 27
 הרב חנניה יוסף אייזנברג
 מקור הרמב"ם ש"בן שלוש" היינו 'משגמל' 31
 הת' דב בעריש רוטנברג

נגלה

- מחלוקת ר"א ור"מ מתי צריכים לשמה בגט..... 33
 הרב חיים אייגרמן
 לא יאכל את בשרו 35
 הרב מרדכי דובער ווילהעלם
 חמץ אסור בהנאה ק"ו מערלה..... 36
 הנ"ל
 רבי אליעזר או רבי אלעזר 38
 הנ"ל
 ההפך שבין שמחה לגילה..... 40
 הרב ישכר דוד קלוזנר

- 43..... החילוק שבין עבודת הבירורים והמשכת אלוקות
הרב שבתי אשר טיאר
- 44..... שכל ומדות או שכל ורצון
הרב מרדכי מינצברג
- 45..... וכל איש ישראל יוכל . . ולחדש שכל חדש
הרב מנחם מענדל מישולבין

הלכה ומנהג

- 46..... שיטת אדה"ז בתיאורא בתפילין דב' עורות
הרה"ח ר' אליעזר צבי זאב צירקין ע"ה
- 48..... האם מותר לגלח השערות שמתחת לזקן ומאחורי האוזן
הרב ברוך אבערלאנדער
- 50..... מבצע לולב ע"י קטנים
הרב לוי יצחק ראסקין
- 52..... בענין תיקון הנרות בערב שבת לכוי שמדליק בעצמו
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 57..... סוכת החג בחג
הרב מאיר צירקין
- 61..... מוצא בשר בין השנים בתוך השש שעות
הרב מתתיהו גבאי
- 68..... תפלה מול חלון זכוית שבבואתו משתקפת שם
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 75..... הפסק בב"ה וב"ש בדיעבד
הרב יוסף שמחה גינזבורג

שונות

- 76..... הערה בענין אושפיזין
הרב אברהם חיים זילבר
- 83..... חילוק ענין 'קונה שמים וארץ' בין ברכתו של שם, לשבועתו של אברהם
הרב ישראל אליעזר רובין
- 91..... כמה שעות ב"ב חדש
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

הקובץ הבא
 יצא לאור אי"ה לכבוד פרשת חיי שרה תשפ"א
 הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', כ"ד חשון תשפ"א
 "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
haoros@haoros.com אימייל:
 כתובת:
 639 Eastern Parkway, Apt 3F
 Brooklyn, New York, 11213, USA
 להקדשות נא להתקשר: 347-770-0535
 ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
Haoros.com

ברכת מזל טוב עד בלי די

ברגשי גיל וחדוה משגרים אנו את ברכותינו

להאי גברא רבא הנודע לשם ולתהילה

מופלג בתורה ויראת שמים, צנא מלא ספרא, חריף ובקי,

מגדולי מגידי השיעורים בדורנו, המפורסם בשיעוריו המופלאים וחדושו

המאירים בחריפות ובקיאות ובבהירות,

מייסד המוסד הק' 'הערות וביאורים' - אהלי תורה' ומנהלה במסירות וברוב

תבונה וחסד במשך למעלה מ-ארבעים שנה וזכה להוציא לאור יותר מאלף

ומאה וחמישים קבצים, המתעסק ביתר כח ועוז להפיץ ולפרסם קובצי חידושי

תורה תמידים כסדרם באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מקדש

שם שמים ברבים ומפרסם תורתו של כ"ק אדמו"ר בכל אתר ואתר, מפיק מעינות

החסידות, וכבר שיבחו כ"ק אדמו"ר על 'הנחותיו' מהתוועדויות במשך השנים,

מסור ונתון לעניני כ"ק אדמו"ר ולמבצעיו הק' ובפרט ב'הדרך הישרה' המביאה

לקאתי מר דא מלכא משיחא,

מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים ושלוחים רבים ברחבי תבל מתוך

מסירה ונתינה עצומה כיד ה' הטובה עליו

הרי הוא הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לרגל יום הולדתו ביום א' י"ד מרחשון,

יה"ר מהשי"ת ש'יאריך ימים על ממלכתו" וימשיך להרביץ תורה ברבים

ולהאדיר ולהגדיל שם ליובאוויטש לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ולהדריך

תלמידיו בדרך העולה בית א-ל, מתוך בריאות נכונה ומנוחת הנפש ויזכה לחזות

בקרוב ב"ימות המשיח בהלכה" "ובא לציון גואל" בביאת גואל צדק בקרוב ממש.

המערכת

עניני גאולה ומשיח

חנוכת ביהמ"ק השלישי בחודש חשון

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

איתא בפסיקתא רבתי (פיסקא ו - ותשלם כל המלאכה): אמר רבי חנינא בעשרים וחמשה בכסליו נגמרה מלאכת המשכן ועשה מקופל עד אחד בניסן, שהקימו משה אחד בניסן כמה שכתב וביום החודש הראשון באחד לחדש תקים משכן אהל מעד (שמות מ' ב') . . ומעתה הפסיד כסליו שנגמרה מלאכה בו, לאו, מהו ותשלם אמר הקדוש ברוך הוא עלי לשלם לו, מה שילם לו הקדוש ברוך הוא חנוכת בית חשמונאי, אף שלמה גמר מלאכת המקדש בחודש מרחשון ובשנה אחת עשרה בירח בול כלה הבית (מלכים א' ו' ל"ח), מהו בירח בול בירח שהביא הקדוש ברוך הוא את המבול, ונעשה נעול שנים עשר חודש . . וכל אותם שנים עשר חודש שנעשה נעול אף על פי שהיתה כל מלאכת המקדש גמורה הואיל והיה נעול כמי שלא עשה בה כלום, כיון שנפתח בחודש המועדות והקריב הקרבנות וירדה האש אמר הקדוש ברוך הוא עכשיו שלמה המלאכה ותשלם כל המלאכה, והפסיד מרחשון, לאו, אמר הקדוש ברוך הוא עלי לשלם לו. וכן הוא בילקוט שמעוני (מלכים א רמז קפד): "משנעשה הבית (ראשון) בירח בול (חשון) נעשה נעול י"ב חדש . . [עד לחודש תשרי שלאח"ז שאז היתה חנוכת ביהמ"ק] וכן אתה מוצא במלאכת המשכן, א"ר חנינא בכ"ה בכסליו נגמר מלאכת המשכן ועשה מקופל עד אחד בניסן, כמו שכתוב ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן . . ומעתה הפסיד כסלו שנגמרה בו המלאכה אמר הקדוש ברוך הוא עלי לשלם, מה שלם לו הקדוש ברוך הוא חנוכת חשמונאי, וכן מרחשון עתיד הקדוש ברוך הוא לשלם לו, שלעת"ל יהי חנוכת ביהמ"ק השלישי בחודש חשון. (מובא הרבה פעמים בשיחות קודש).

ובס' בני יששכר (מאמרי חודש מרחשון מאמר א, חודש כסלו מאמר יב) הביא המדרש וכתב ע"ז: יצא לנו מכל זה, חינוך הבית המקווה ב"ב יהיה בחדש הזה מרחשון, וטעמא רבה אית ביה על פי אשר שמעתי מפי כבוד אדומ"י הרב הקדוש מהרמ"מ מרימינוב זצוק"ל אשר עינינו רואים, כל הגזירות המתחדשות על שונאי ישראל מן המלכיות וכן נתינת המסים וארנוניות, התחלתן תמיד מן מרחשון, ואמר הטעם שבחודש הזה היתה המרידה במלכות בית דוד וימליכו את ירבעם [מ"ב יז כא] (ויעש ירבעם את החג בחדש השמיני בחדש אשר בדא מלב"ו [מ"א יב, לג], בול"ל, על כן גזירת המלכיות במרחשון, ע"כ דברי קדשו.

והנה לפי"ז תתבונן, להיות שחטאו ישראל ואמרו אז בחדש זה ראה ביתך דוד

[מ"א י"ב ט"ז], על כן בעת התיקון ב"ב הנה ימלוך מלך בית דוד משיח צדקנו ויתחנך הבית במרחשון ויתוקן העולם במלכות, והנה לפי זה סדר החינוך של הבתים היה בתחלה בית ראשון בתשרי . . . ובית השני בכסלו . . . ובית המקוה במהרה בימינו נזכה לראותו יהיה חינוכו במרחשון. ובמאמר י"ב כתב דבחדש הזה ב"ב יתקנו ישראל בחינוך הבית בימי משיח בן דוד ויבקשו את י"י אלקיהם ואת דוד מלכם [הושע ג ה]. עכ"ד.

פירוש המפרשים ביחזקאל שיהי' בחודש ניסן

והנה ביחזקאל (מה, יח) כתיב: "כה אמר ה' אלקים בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמיד וחטאת את המקדש" ופירש"י: "הוא פר המלואים האמור בראש הענין ולימד כאן שיהיו המלואים בא' בניסן", וברד"ק שם פירש: "בראשון זהו חדש ניסן שהוא חדש הגאולה שבו נגאלו ישראל ממצרים ובו עתידין להגאל לעתיד, באחד לחדש יחנכו את המזבח בקרבנות כמו שאמר למעלה, ואמר קרבן הכהנים שיקריבו פר כמו שאמר למעלה ושנה אותו הנה, להשלים הענין ולומר באיזה יום יעשוהו וזה הפסוק ראי'ה לרבי יהושע שבניסן עתידים להגאל, שאם תהיה הגאולה בתשרי איך יניחו מלהקריב במזבח עד ניסן הבא אחריו ומלחטא ומלכפר את הבית וכו'" ובשיחת ש"פ מצורע ז' ניסן תשמ"א אות טז (שיחות קודש תשמ"א ח"ג עמ' 72) אמר דהגמר דשבעת ימי המילואים דביהמ"ק השלישי יהי' ביום ז' ניסן עיי"ש, וראה לקו"ש חכ"ב ע' 198 וע' 251.

ובס' 'מעשה רוקח' (על משניות) ריש פסחים שקו"ט למה אין מתענין בכל חודש ניסן גם אחר הפסח ומבאר וז"ל: וישבתי בטוב טעם ע"פ ההקדמה הנ"ל, שמחית עמלק לעתיד תהיה ב"ד בניסן, וידוע הגמ' (סנהדרין כב), שתחילה צריך להיות מחיית עמלק ואח"כ בנין ביהמ"ק, א"כ כו' קודם יו"ט אי אפשר להיות בנין ביהמ"ק עד שימחה עמלק ב"ד, ומיד אח"כ בט"ו יבנה המקדש, ואיתא במועד קטן (חב), שאין מערבין שמחה בשמחה ויליף מחנוכת הבית שעשה שלמה שבעת ימים קודם חג הסוכות ולא המתין עד החג, נמצא לעתיד כשיבנה בית המקדש ביו"ט אימת יהיה החינוך, אחר יו"ט, שאין מערבין שמחה בשמחה, ועכ"פ יהי' החינוך שבעת ימים כמו בחינוך דשלמה, נמצא שיהי' החינוך עד כלות חודש ניסן . . . לפיכך אין מתענין עד שיעבור ניסן לזכר מקדש דלעתיד עכ"ל, וביאר שם גם דלכך נקרא המסכתא "פסחים" לשון רבים, דקאי על פסח העבר ועל פסח לעתיד שבניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל עיי"ש, ועי' גם בספרו 'מעשה רוקח' על התורה (פ' בא) שהאריך בענין זה יותר, ובשו"ת חת"ס או"ח סי' ק"ג הביא דבריו וכתב וז"ל: אבל זכינו לדבר ה' אמת בפי הגאון מו"ה אלעזר בראד בספרו מעשה רוקח (ריש פסחים) והעתיקו ג"כ בספר 'ככר לאדן' (להחיד"א) בפכ"א ממס' סופרים, והנה אמת ונכון הדבר כי מעיקר הדין אוסר מסכת סופרים להתענות אחר החג מפני בהמ"ק שיתחנך בהם, ויש לנו לעשות סימן

שאנו מאמינים ומצפים מתי אנחנו, ושמחים אנו לקראת ביאת הזמן ההוא, והמקיל בו חושים עליו כאינו מצפה או אינו שמח, ע"כ מנהגנו ע"ד האמת בזה בלי ספק, ואם אינם נביאים בני נביאים הם עכ"ל, והחיד"א שם כתב ע"ז: "ונאים הדברים למי שאמרן", הרי דסב"ל שחינוך ביהמ"ק השלישי יהי' בחודש ניסן אחר חגה"פ.

נמצא דבכללות מצינו ב' דעות בחינוך בית השלישי, דלפי הפסיקתא והיל"ש יהי' זה בחודש חשון, ולפי מפרשי הפסוק ביחזקאל יהי' זה בחודש ניסן, ולכאורה י"ל דזה תלוי בפלוגתת רבי יהושע ורבי אליעזר (ר"ה יא, א) דלר"י בניסן עתידין ליגאל ולר"א בתשרי עתידין ליגאל, וכמו שכתב הרד"ק דמכאן מוכח דבניסן עתידין ליגאל.

קושיא על המדרשים מקרא דיחזקאל

אבל אכתי קשה דבבבא דיחזקאל מבואר שחננכת הבית לעת"ל יהי' בניסן, ואיך שייך לחלוק ולומר שיהי' בחשון? בשלמא לרבי יוסי דסב"ל דבתשרי עתידין ליגאל י"ל דחננכת הבית לא יהי' עד ניסן [כפי שעשו במשכן ובבית ראשון שלא חננו מיד] אבל הפסיקתא איירי בחננכת הבית עצמו שיהי' בחשון?

ואפשר לומר, דבמנחות מה, א איתא: "כה אמר ה' אלקים בראשון באחד לחודש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש, חטאת? עולה היא, א"ר יוחנן: פרשה זו אליהו עתיד לדורשה. רב אשי אמר: מילואים הקריבו בימי עזרא, כדרך שהקריבו בימי משה. תניא נמי הכי, רבי יהודה אומר: פרשה זו אליהו עתיד לדורשה; אמר לו ר' יוסי: מילואים הקריבו בימי עזרא, כדרך שהקריבו בימי משה כו", ופירש רש"י דלר"ח קשה אמאי כתיב וחטאת, דמשמע חטאת הא עולה הו' פרים דר"ח כדכתיב (במדבר כח, יא) ובראשי חדשיכם תקריבו עולה וגו', ולכן אמר דאליהו עתיד לדורשה - דעד שיבא אליהו ויפרשנה לנו אין אנו יודעים לדורשה, וכן אמר רבי יהודה, אבל רב אשי ורבי יוסי תירצו דהך נבואה דיחזקאל על בית שני נתנבאה שהקריבו מילואים, [וכמ"ש ברש"י שם וז"ל: רב אשי אמר - אני אפרשנה מילואים הקריבו והך נבואה דיחזקאל על בית שני נתנבאה¹ שהקריבו מילואים וכי היכי דהקריבו מילואים דמשה בשמיני דידהו דהוה ר"ח כדאמר' במס' שבת (דף פז) בראשון באחד לחדש ותנא אותו היום נטל עשר עטרות כו' והקריב עגל בן בקר לחטאת הכא נמי הקריב פר בר"ח עכ"ל].

ועי' לחם משנה (הל' מעה"ק פ"ב הל' יד) שביאר דרב אשי תירץ מילואים הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה, כלומר דמה שאמר יחזקאל הוא שנתנבא על בית שני שהיה בימי עזרא, ואמר שיקריבו מילואים כדרך שהקריב משה, ומשה הקריב ביום השמיני למילואים שהיה ר"ח עגל בן בקר לחטאת וגם עזרא עשה כן ביום השמיני שלא היה ר"ח הקריב פר לחטאת והיינו דאמר יחזקאל וכן פירש"י ז"ל שם, ושקו"ט

1) אבל בשטמ"ק שם אות ד' פ' מילואים הקריבו בימי עזרא: לאו דוקא שהרי כל אותן הקרבנות ואותו הבנין על העתיד אלא אם זכו ישראל היו מקריבין אותו בימי עזרא תו"ח.

בשיטת הרמב"ם, ולפי"ז יש לתרץ דהך דעה דסב"ל דחנוכת בית השלישי יהי' בחודש חשון סבירא להו כו' יוסי וכתב אשי דנבואת יחזקאל קאי על הבית שני.

חידוש נפלא מהרבי דימי חנוכת ביהמ"ק השלישי יוקבע ליו"ט תמיד

ומצינו חידוש נפלא מהרבי בענין חנוכת ביהמ"ק השלישי, בשיחת קודש פ' ויגש תשל"ד (אות ה') שהביא קושיית המגילת תענית: "חנוכת בית חשמונאי לדורות ולמה היא נוהגת לדורות אלא שעשאוה בצאתם מצרה לרוחה ואמרו בה הלל והודאה", היינו דמקשה למה מצינו יו"ט לדורות רק בחנוכת בית חשמונאי, ולא מצינו כן במשכן ובבית ראשון ובבית שני כו'? ותרץ משום דכאן היו החנוכה מיד לאחר שיצאו מצרה לרוחה שנצחו במלחמה כו'.

ובהשיחה ביאר זה בפרטיות וז"ל: בנוגע צום משכן איז די חנוכה געקומען נאך דעם וואס מ'איז ארויס פון מצרים און עס איז געווען אחר מ"ת, ווען דער אויבערשטער האט שוין געזאגט סלחתי כדברך, ובמילא זיינען זיי ניט געווען אין א מצב פון צרה, ועד"ז די חנוכה פון בית הראשון איז דאך געווען בימי שלמה וואס שלום ושלוה יהי בימיו, ועוד לפני זה בימי דוד האט דוד איינגענומען אלץ וואס ער האט געוואלט, עאכו"כ לאחר זיין בימי שלמה איז דאך יעמולט געווען חנוכת ביהמ"ק הראשון, איז דאך געווען וישב שלמה על כסא ה' א מצב פון שלום ושלוה א מצב פון רוחה, ועד"ז בנוגע צום ביהמ"ק הב' האט מען דאס אויפגעבויט לאחר זיין וואס עזרא האט שוין געבראכט אידן קיין א"י פון בבל, האט זיך בעת החנוכה ניט אנגעהערט דער הוצאה מצרה לרוחה, ווארום דאס איז געווען א זמן לאחר יציאה מגלות, און אויך די הוצאה גופא איז ניט געווען בשלימות, ווארום אויך לאחר"ז זיינען אידן געווען תחת ממשלת כורש, און אויף יעדער זאך וואס זיי האבן געוואלט טאן, האבן זיי געדארפט פרעגן און באקומען א אישור פון כורש.

משא"כ חנוכה וואס יעמולט זיינען אידן געווען אין א מצב פון ולחצום לחץ גדול, און זיי האבן דערנאך מנצח געווען און מחנך געווען דעם ביהמ"ק, איז דאס מצרה לרוחה, דעריבער האט מען מתקן געווען אז לכבוד די חנוכת הבית זאל מען מאכן א יו"ט.

וואו געפינט מען א דוגמא צו די חנוכת הבית פון ימי החשמונאים, איז דאס ווען משיח וועט קומען וואס יעמולט וועט ערשט זיין ווי דער רמב"ם זאגט ילחום מלחמת ה' וינצח (און ערשט דערנאך) "ויבנה ביהמ"ק במקומו" אז דער ביהמ"ק וועט קומען נאך דעם ווי אידן זיינען געווען אין א מצב פון צרה און זיינען ארויסגעגאנגען לרוחה, במילא וועלן די ימי חנוכת בית השלישי אויך נקבע ווערן א יו"ט בכל שנה כו' עכ"ד.



שלם ואחדות לע"ל

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

ידוע שא' מהיעודים לע"ל הוא שיהי' שלום אמיתי בעולם, בכל המישורים. הן אצל האדם גופא יהי' שלום בנפשו פנימה בין הנשמה והגוף, בין נפשו האלקית לנפשו הבהמית². והן אצל בני" גופא, יהי' שלום בין כל ישראל. והן בין בני" ואומות העולם. וכן בעולם בכלל (וכמ"ש וגר זאב עם כבש וגו')³. והנקודה התיכונה בכ"ז הוא שאז יהי' שלום בין הקב"ה ועולמו⁴. וכמובן שיש בזה הרבה פרטים וענינים ודרגות שונות בזה.

ומכיון שלאחרונה יש התעוררות בענין האחדות, וע"פ דברי הרבי⁵ שההדגשה על אהבת ישראל עכשיו היא בעיקר בתור טעימה מהגאולה הקשורה עם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות שמתבטאת באחדותם של ישראל, מובן שע"י לימוד והתבוננות באופן המביא לידי מעשה אודות אחדות ישראל כפי שיהי' לע"ל, הרי זה מביא תוספת חיזוק באהבת ישראל עכשיו. ולכן לקטתי בעז"ה כמה ענינים וביאורים בענין אהבת ישראל לע"ל, המוזכרים או מרומזים בדברי הרמב"ם.

"והאמת והשלום אהבו"

בסוף הלכות תעניות להרמב"ם, כתב "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח. ולא עוד אלא שהם עתידים להיות יום טוב וימי ששון ושמחה. שנאמר כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו".

ובכ"מ⁶ מבואר דכוונת הרמב"ם בהוספת סיום הפסוק "והאמת והשלום אהבו", הוא לרמז, שביטול הצומות והפיכתם לטוב, היינו ביטול הגלות, תלוי בהענין של אהבת ישראל. וכמו שהזכיר הרבי⁷ ריבוי פעמים שמכיון שסיבת הגלות הי' שנאת

(2) כמבואר בארוכה בדרושים עה"פ פדה בשלום נפשי וגו'.

(3) וראה בשיחת ש"פ יגש תש"ן, שהשלום שיהי' בעולם הוא תוצאה מהשלום שיהי' אצל בני".

(4) ראה תורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 305 ואילך.

(5) ספר השיחות תשנ"א ח"ב ע' 718.

(6) תורת מנחם תשמ"ה ע' 1008 הע' 110. תשמ"ו ח"ד ע' 45. ע' 116. ובכ"מ. ועיין עוד ביאור בזה בלקו"ש חט"ו ע' 414, 419.

7לקו"ש ח"ב ע' 598, ובריבוי מקומות.

חינם⁸, מובן שבהבטל הסיבה ממילא בטל המסובב, והיינו שע"י אהבת ישראל ועד לאופן של "אהבת חנם" מביאים הגאולה.

ובמק"א⁹ מבואר בעומק יותר, שענין הגלות פירושו הוא שבנ"י אינם נמצאים במקומם האמיתי. והרי מקומם האמיתי של כל בני"י הוא כפי שהם כלולים ב"אב אחד לכולנה", ששם בני"י הם באחדות. ומזה נשתלשל גם בפשטת הענינים, שסיבת הגלות הוא היפך הענין של אהבת ישראל ואחדות ישראל. ומזה מובן גם לאידך גיסא שענין הגאולה הוא גילוי שורש בני"י כפי שהם נמצאים במקומם האמיתי וזה נעשה ע"י אהבת ישראל.

ובמק"א מבואר עוד¹⁰, שהענין של והאמת והשלום אהבו שיהי' לע"ל, קשור גם עם שלימות המצוות "כמצות רצונך" שיהי' לע"ל, כי בזמן הזה הרי לא כל ישראל מקיימים את כל התרי"ג מצוות, כי יש מצוות השייכים רק לכהנים או למלך וכו', אמנם לע"ל שיהי' תכלית השלום וההתכללות בין כל בני"י, יהי' נחשב כאילו כל בני"י מקיימים כל המצוות.

קיבוץ נדחי ישראל - אחדות

ברפי"א מהל' מלכים כותב הרמב"ם שמש"ח יקבץ נדחי ישראל. והנה לשון הרמב"ם "נדחי ישראל" מיוסד על לשון זה הנמצא בפסוק¹¹. ובכ"מ מבואר¹² שהלשון הזה מדבר על עשרת השבטים, היינו שלא רק בני יהודה ובנימין שגלו לבבל ואדום יגאלו לע"ל, אלא גם כל עשרת השבטים שהלכו בגולה הרבה זמן לפני חורבן ביהמ"ק הראשון גם הם יגאלו. [ובכ"מ מבואר¹³ שזה נכלל גם במה שכותב הרמב"ם שם שמלך המשיח יחזיר מלכות בית דוד ליושנה, שמש"ח יחזור מלכות בית דוד כמו שהי' בתחילה, היינו כמו שבתחילה מלכו דוד ושלמה על כל השבטים יחד, כן יהי' לע"ל, משיח ימלוך על כל בני"י¹⁴].

(8) ראה גם הביאור בזה בתורת מנחם תשמ"ט ח"ב ע' 125, שהאחדות בין בני"י והקב"ה תלוי בהאחדות שבין בני"י עצמם, ע"ש.

(9) תורת מנחם תשמ"ו ח"ב ע' 666.

(10) תורת מנחם תשמ"ו ח"ד ע' 166.

(11) ישע"י יא, יב.

(12) ראה הנסמן באנציקלופדי' תלמודית כרך כ"ד, ערך ימות המשיח, ע' תקצ, הערה 152.

(13) שו"ת חיים שאל סי' צ"ו. הובא בלקו"ש חי"ח ע' 278 הע' 51.

(14) ואולי יש להוסיף בזה, שאמיתית אחדותם של בני ישראל, נעשה ע"י המלך, והוא ע"פ המבואר בכ"מ שגדר הציבור (שנעשים למציאות אחת) תלוי במלך (ראה לקו"ש ח"ל ע' 220), ואחדותם שם כל בני"י כעם אחד תלוי בבחירת הקב"ה בדוד וזרעו (לקו"ש חכ"ה ע' 114). וראה בארוכה בתדפיס מספר

ואע"פ שיש מחלוקת בגמרא אם יחזרו עשרת השבטים לע"ל, מ"מ לפועל נקטינו שיחזור, וראה מה שהאריך בזה הראיב"ג שי' בגליון א'לט. וכן אמר הרבי כמה פעמים¹⁵, שבגאולה האמיתית והשלימה יגאלו כל בני, גם עשרת השבטים.

וגם ענין זה מורה על אחדות ישראל, שהרי במשך כו"כ דורות הי' פירוד (ולפעמים עד באופן של מלחמה) בין עשרת השבטים (מלכות ישראל) ומלכות יהודה, ולע"ל כולם יתקבצו ביחד ויהי' שלום ביניהם, ומלך אחד – מלך המשיח – ימלוך עליהם.

וכן מצינו בכמה נבואות שהחידוש של משיח הוא שיחזור ויאחד בין כל השבטים, ולא יהי' עוד קנאה ופירוד ביניהם¹⁶. ובלשון המדרש¹⁷ "אין ישראל נגאלין עד שיעשו אגודה אחת, שנאמר¹⁸ בימים ההמה ילכו בית יהודה על בית ישראל ויבאו יחדו מארץ צפון".

ובכ"מ מבואר¹⁹ שההכנה לקיבוץ נדחי ישראל בעבודת האדם הוא האיחוד בין הסוגים השונים שבבני, כמו בין אשכנזים לספרדים וכו'. ועד"ז האחדות בתורה בין תלמוד בבלי לירושלמי, שזהו הכנה לאחד (בני) בבל עם (בני) א"י²⁰.

אחדות בני' ושלמות התומ"צ: ואחדותם של כל בני' קשור גם עם שלמות התורה והמצוות, שזהו גדרו של משיח בהלכה, כמבואר בפרק זה של הרמב"ם²¹. שהרי ראשית כל, בכדי לקיים מצוות התלויות בארץ מדאורייתא, ולקיים מצות יובל, צ"ל כל יושבי' עלי', שכל הי"ב השבטים יהיו על מקומם בא"י²². ואע"פ שמצד ההלכה

הערכים חב"ד ערך "אחדות ישראל ע"י נשיא ומלך" (נדפס בס' מבית חיינו ח"ג ע' 29 ואילך). וגם ע"פ פשט הצורך לענין המלך הוא בכדי לאחד את העם, ראה מו"נ ח"ב פ"מ. עקידת יצחק שער נ"ט. ועוד. שמכ"ז מובן שאחדותם של ישראל נפעל בשלימות ע"י מלכותו של משיח.

ואחדותם של בני' לע"ל תלוי גם בקיבוץ נדחי ישראל לארץ ישראל, ע"פ המבואר בכ"מ שאמיתית הגדר של ציבור הוא דוקא בא"י (ראה לקו"ש חכ"ט ע' 7 ובהנסמן שם).

(15) ראה לקו"ש חכ"ד ע' 288. סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 563 הערה 9. שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 271. ובכ"מ.

(16) ראה יחזקאל לו, טז ואילך. ישעי' יא, יג. הושע ב, ב. שבילי אמונה הנתיב העשירי פ"א.

(17) ילקוט שמעוני עמוס רמז תקמט. וראה גם בראשית רבה צח, ב ובפי' נור הקודש שם.

(18) ירמי' ג, יח.

(19) שיחות קודש תשל"ט ח"ב ע' 53.

(20) תורת מנחם תשמ"ב ח"ג ע' 1583.

(21) ובסגנון הידוע, שג' השלימויות, שלימות העם שלימות הארץ ושלמות התורה, קשורים ותלויים זב"ז.

(22) ראה לקו"ש ח"ח ע' 277 הע' 49. והנסמן בגליון א'קפג ע' 12.

מספיק שיהי' רוב בני"א בא"י, מ"מ מובן שכשנמצאים כל בני"א ממש בא"י, (ובפרט לאחר תחיית המתים, שאז יקומו בני"א של כל הדורות), מיתוסף בהשלימות שכל יושבי' עלי', וממילא מיתוסף יותר בהשלימות של כל בני"א.²³

והביאור בזה ע"פ פנימיות הענינים, הוא כי קיום המצוות התלויות בארץ קשור עם קדושת הארץ, וקדושת הארץ מתגלה בשלימותה כשכל יושבי' עלי'²⁴.

וענין האחדות קשור גם לכללות קיום התורה והמצוות (לא רק לקיום המצוות התלויות בארץ וכו') שהרי התורה נקנית בדיבוק חברים, וגם בנוגע לקיום המצוות, אינו דומה קיום מצוה ביחיד לקיומו ברבים.²⁵

ובמק"א²⁶ מבואר שהאחדות שיהי' בין בני"א לע"ל (שהו"ע קיבוץ גלויות) הוא ע"י בנין ביהמ"ק השלישי שיאחדם, (ע"ד הר סיני שפעל אחדות בין בני"א), שלכן בנין ביהמ"ק קודם לקיבוץ גלויות, כמובן מסדר לשון הרמב"ם בפי"א מהל' מלכים.

"לעבוד את ה' ביחד"

הענין של אחדות (בין בני"א עצמם, וגם בכל העולם) מבואר גם דברי הרמב"ם בסופי"א מהל' מלכים "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד"²⁷.

והרבי כותב ע"ז²⁸ "ואולי י"ל שזהו ע"ד שמ"ת לישראל הי' צ"ל בהקדמת כאיש אחד בלב אחד". ואולי הכוונה שכשם שלגבי בני"א הי' צ"ל בהם אחדות בכדי לקבל התורה, כמו"כ לע"ל, בכדי שכל אומות העולם יוכשרו לעבוד ה' צ"ל ביניהם אחדות.²⁹

ובשיחת י"ב תמוז תשי"ג מאריך הרבי בביאור דברי הרמב"ם, שזה שמשיח יתקן העולם כולו לעבוד ה' ביחד שזהו ענין של אחדות והעדר ההתחלקות, הוא משום

(23) ראה סה"ש תשנ"ב ע' 74 ובהערה 45. ועוד.

(24) ראה לקו"ש חל"ד ע' 149 הערה 38. חל"ט ע' 445. וראה גם אור התורה בראשית כרך א' ע' פ'. שם כרך ג' ע' תרסז. תורת שמואל תרל"א ח"ב ע' תרלט. וע"ע בס' ימוות המשיח בהלכה ח"ב סי' ל'.

לעוד ביאורים למה א"א לקיים עכשיו מצוות שמיטה (מדאורייתא) ויובל – ראה לקו"ש ח"ז ע' 172. ח"ט ע' 68 ובהערה 57. תורת מנחם תשמ"ז ח"ד ע' 132 הערה 55.

(25) ראה לקו"ש חכ"ה ע' 453 ובכ"מ. ולהעיר גם מהמבואר בלקו"ש חל"ג ע' 17 שמשיח ילמוד תורה את כל העם כולו באופן של אחדות. ובסה"ש תשנ"א ח"ב ע' 592 שאחדות בני"א מצד בחי' היחידה היא הכנה להתגלות תורתו של משיח.

(26) שיחו"ק תשל"א ח"א ע' 146.

(27) ראה גם הדרן על הרמב"ם תשמ"ז בסופו.

(28) לקו"ש חל"ג ע' 41 הערה 62.

(29) ולהעיר ג"כ מתניא אנג"ק סכ"ב.

ששורש הגילוי דמשיח הוא מבחי' שמעלה מהגבלה. ועיי"ש שמבאר שדמשיח יפעול העדר ההתחלקות אצל בני". ומסביר עוד שמצד ענין האחדות והעדר ההתחלקות שיהי' בביאת מהשיח, רואים בתקופה האחרונה שהעולם פונה לכיוון של אחדות הן בענינים גשמיים והן בענינים רחניים, וזהו גם הטעם מה שמתמעטים המנגדים על תורת החסידות, ע"ש.

יאכלו עם ישראל

השלום שיהי' בעולם בין בני" וואומות העולם לע"ל, מבואר בדברי הרמב"ם ברפי"ב מהל' מלכים: "וזה שנאמר בישעי' וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ, משל וחיידה, ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם המשולים כזאב ונמר, שנאמר זאב ערבות ישדדם ונמר שוקד על עריהם, ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל..."

ולהעיר גם מסוד"ה זה היום תשל"א, שע"פ המבואר שם משמע שענין האחדות בין בני" וואומות העולם מרומזים גם בדברי הרמב"ם בסופי"א מהל' מלכים "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד".

פעולת אלי' לשום שלום בעולם

בהל' מלכים פי"ב ה"ב כותב הרמב"ם: "...יעמוד נביא לישראל ליישר ישראל ולהכין ליבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא. ואינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטהמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין; אלא לשום שלום בעולם³⁰, שנאמר והשיב לב אבות על בנים (מלאכי ג, כד)". ומקורו של הרמב"ם הוא מהמשנה בסוף עדיות.

ויש כמה פירושים על המשנה שם, שעד"ז יש לפרש בדברי הרמב"ם. וכבר האריכו בזה בכמה ספרים בביאורים ע"ד הפשט והרמז. ראה בס' שושן עדות על עדויות שם. ובס' שערי אברהם ליפשיץ ע' מב, ב ואילך. וראה בארוכה בהדרן על מסכת עדיות שנאמר בשיחות ו' תשרי וש"פ האזינו תש"מ, ועיי"ש³¹ שמבאר הקשר בין הלכה זו להענין שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם.

וענין השלום שאלי' יעשה הוא הן בתורה (להשוות הדיעות בין החכמים, כמבואר במקומות הנ"ל), וגם בין אדם לחבירו, כמבואר בכ"מ בענין התלוי במחלוקת שיהא

30 ולהעיר משיחות קודש תשנ"ב ח"ב ע' 528, וצע"ק להתאים המבואר שם עם המבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז (ועד"ז בהדרן על עדויות תש"מ הנסמן לקמן), שבפועל יעשה אלי' כל הענינים המוזכרים במשנה והמחלוקת הוא רק מה הוא עיקר ענינו. ואכ"מ.

31 שיחות קודש תש"מ ח"א ע' 80 ואילך. ולהעיר גם מהביאור בענין שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם בלקו"ש חט"ו חנוכה ב'. הדרן על מסכתות בני"ך.

מונח עד שיבוא אלי'. ויש להאריך בזה ותן לחכם ויחכם עוד.

לא קנאה ולא תחרות

ענין האחדות שיהי' לע"ל מודגש בעיקר בסוף הל' מלכים "באותו הזמן, לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהי' מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר. ולא יהיה עסק כל העולם, אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים, ויודעים דברים הסתומים העמוקים, וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר "כי מלאה הארץ דעה את ה', כמים לים מכסים"³².

והנה בזה שלע"ל לא יהי' קנאה ותחרות³³, יש כמה ביאורים וענינים, ומהם:

(א) מכיון שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויים כעפר, לכן לא יהי' קנאה ותחרות, כי שורש הקנאה הוא מפני שאדם חסר משהו ומקנא מה שיש לחבירו, ומובן שכשאינו חסר כלום אין כאן מקום לקנאה ותחרות ומלחמה³⁴.

(ב) הביאור הנ"ל אינו מספיק, כי אפשר שידמה לאדם שיש לחבירו איזו טובה שאינו יודע אודותה, ולכן אפשר שיתעורר אצלו רגש של קנאה. ולכן מוסיף הרמב"ם שהמעדנים מצויין כעפר, שא' מהביאורים בזה הוא שהחשיבות של המעדנים (ענינים גשמיים) בעיני האדם הוא כעפר, כדבר שאין בו צורך כלל, ולכן שוב לא שייך רגש של קנאה אודות מעדנים גשמיים³⁶³⁵.

אמנם זה גופא שחשיבות של המעדנים יהיו בעיני האדם כעפר הוא תוצאה מדיעת ה' שיהי' לעתיד, וכמו שמשמע בפשטות הכתוב שהטעם לזה ש"לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי (שמורה על הענין של שלום ואחדות, הוא) כי מלא ההארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"³⁷.

(32) וראה בתורת מנחם תשמ"ט ח"ב ע' 131 שבהלכה זו מודגש הן האחדות שבין בני" עצמם, והן האחדות שבין העולם להקב"ה, שהעולם מתאחד עם אלקות.

(33) וראה בשיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 275, שבהלכה זו נכלל גם שלא יהי' חילוקי דיעות.

(34) הדרן על הרמב"ם תשל"ה סכ"ד ואילך.

(35) הדרן על הרמב"ם תשמ"ה ס"א.

(36) אמנם להעיר שביאור זה עדיין אינו שולל קנאה ותחרות בענינים רוחניים.

(37) הדרן תשמ"ה הע' 48. ראה לקו"ש חכ"ז ע' 236 הע' 58. תורת מנחם תשד"מ ח"ג ע' 1670.

אמנם להעיר שפשטת משמעות הרמב"ם היא שהענין של מעדנים מצויין כעפר היא הסיבה למה יהי' ומלאה הארץ דיעה את ה' (ראה גם לקו"ש חל"ח ע' 109, שיחות קודש תשל"ז ח"ב ע' 55), ולכא' צ"ל שכמה דרגות ופירושים (ותקופות?) שונים יש בזה וכל א' משלים השני. ולהעיר גם מהביאורים

ג) בהדרן על הרמב"ם תשמ"ט מאריך הרבי לבאר שלע"ל לא יהי' קנאה ותחרות אפילו קנאה ותחרות דקדושה³⁸, מכיון שלע"ל לא יהי' נרגש מציאות האדם, אבל כשמציאותו נעשה המציאות של אלקות, "כמים לים מכסים", לא שייך הענין של רעב ומלחמה וקנאה ותחרות.

ד) בכ"מ בחסידות מבואר שע"י דעת את ה' שיהי' לע"ל יהי' נפעל ענין האחדות בכל הנבראים, כי ע"י הרחבת הדעת יש מוחין גדלות שיכול לסבול היפוכו³⁹.

ה) ובמו"נ ח"ג פי"א כותב הרמב"ם: בידיעת האמת מסתלקת האיבה והשינאה, ויבטלו נזקי בני אדם זה לזה. וכבר הבטיח בכך ואמר וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ וגו' ופרה ודב תרעינה וגו' ושיעשע יונק וגו', ואחר כך נתן סיבה לכך ואמר, כי סיבת סילוק אלה השנאות וההתקוטטויות וההשתלטויות היא ידיעת בני אדם אז אמתת האלוך, ואמר לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קודשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. וכנראה הביאור בזה הוא ע"פ המבואר (בקשר לדברי הרמב"ם האלו) בתורת מנחם תשכ"ח ח"ג ע' 304 עיי"ש⁴¹⁴⁰.

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקינו כולנו ביחד תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



בסוגיא דלידת אשה בכל יום מביאה אחת לע"ל

הת' מנחם מענדל טייטלבוים

שליח בישיבה קטנה

מפני ריבוי הפרטים בסוגיא זו, ובפרט משום סתימת כוונת רבינו בכמה מענותיו והגהותיו הק', כתיבת וסידרת סוגיא זו היא רק כדי לסדר הענינים קצת ולקרבם אל הלומד יותר מאשר לפני כן. הסוגיות סודרו על פי סדר הוצאתם לאור, היינו הגמ' ותניא ברישא, ואח"כ ללקו"ש והגהות לשיעורים בספר התניא וכו', אך כ"ז הוא רק

השונים בדברי הרמב"ם מעדנים מצויין כעפר, שנשמנו בס' הנפלא "דבר מלכות" שי"ל לאחרונה ע' תקי.

38) להעיר גם מסוף הדרן תשמ"ו.

39) ראה תורת מנחם תשמ"ה ח"א ע' 177. הנסמן בתורת מנחם תשמ"ז ח"ב ע' 32. שם ע' 436 ואילך. ס' הערכים חב"ד ח"ט ערך אחדות במין האנושי ע' סג ואילך.

40) וראה גם תורת מנחם תשכ"ב ח"א ע' 87 ואילך.

41) לעוד ביאורים להעדר הקנאה ותחרות לע"ל, ראה מדרש משנת רבי אליעזר סופ"ד. בראשית רבה סופ"ד ומפרשים שם. ועוד.

אופן אחד בסדרת הסוגיא. היינו שעל הקורא לחזור וללמוד ולעיין בהסוגיא, ולדון בעצמו.

כל מה שכתוב כאן בכוונת רבינו הוא רק בדרך אפשר כמובן.

יבואו טבלאות שמבררים מקצת הסוגיא, אך אינו כולל כל השו"ט שבפנים.

א. גמרא ופירש"י, מהרש"א, ואגה"ק

איתא בגמ' (שבת ל, א): "כי הא דיתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה אשה שתלד בכל יום שנאמר הרה ויולדת יחדיו ליגלג עליו אותו תלמיד אמר אין כל חדש תחת השמש אמר ליה בא ואראך דוגמתן בעולם הזה נפק אחוי ליה תרנגולת".

ובביאור דברי ר"ג כתב רש"י: "הרה ויולדת יחדיו. ביום שהרה זה יולדת ולד אחר כמו תרנגולת, וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום, דהכי משמע קרא בכל עת שהיא מתעברת יולדת, שממהרת לגמור צורת הולד לזמן מועט" עכ"ל.

והנה בהבנת דברי רש"י בביאור הגמרא יש לכאורה ב' אופנים. הא' (כפי שמדוייק מהלשון "בכל עת שהיא מתעברת יולדת", "ממהרת לגמור... לזמן מועט"), דלע"ל תשמש אשה מטתה בכ"י, ולכן תלד בכל יום, מפני שזמן העיבור ממהרת להיות שיוולדת באותו יום שמתעברת. היינו כוונת רש"י ב"יולדת ולד אחר" הוא שיוולדת עוד ולד, והלידה הוא מביאה של אותו יום. [ולפ"ז יהי' הפי' ב"הרה ויולדת יחדיו" שהרה ויולדת בו ביום (יחדיו)].

אופן הב', (כפי שמדוייק מהלשון "ביום שהרה זה יולדת ולד אחר", "כיון שמשמשת בכ"י נמצאת יולדת בכ"י", דמשמע) דלית אשה בכל יום הוא מפני שכבר נתעברה בולד זה כמה ימים לפני זה, ולפי שמשמשת בכל יום, נמצא דבכ"י יולדת, היינו שהלידה של היום הוא מהביאה של לפני כמה ימים. [ולפי זה נמצא הפי' ב"הרה ויולדת יחדיו" שיוולדת ולד בה בשעה שהרה היא על ולד אחר].

כ"ז הוא מהנראה לי ב' אופנים להבין כוונת רש"י מדברי רש"י עצמו⁴².

והנה כתב המהרש"א (ד"ה אחוי ליה תרנגולת כו'): "עיין פירש"י. אבל לא שיהיה הריון והלידה לולד א' ביום א' דזה בתרנגולים נמי אינו, דאמרינן פ"ק דבכורות

42) ואכן בשארית הברכה (אשכנזי, תרנ"א) כ' "נ"ל דיש כאן ט"ס ברש"י וצ"ל (נמצאת יולדת בכל יום) אי נמי דהכי משמע קרא כו", דשני פירושים הם ברש"י, והיינו דבתחילה מפרש דמיירי קרא בשני ולדות דבאותו הלידה עדיין הרה וא"כ יולדת בכל יום (אופן הב'). ואח"כ מפרש דמיירי קרא בולד אחד (אופן הא'). ומשמעות הקרא ר"ל שאינו שוהה בעיבור רק דבאותו יום שנעשה הרה היא יולדת". וראה לקמן בפנים בסמוך דרבינו נקט הפי' ברש"י כהמהרש"א, ובוודאי לא שהוא ב' תירוצים כהשארית הברכה. אך אעפ"כ (דאולי לא הי' ספר זה בדפוס, ועכ"פ) לעיני רבינו, נפלפל בשיטתו לקמן בהערות.

תרנגולת לכ"א יום ופירש"י שם לאחר שנתעברה מן התרנגול שוהה ביצתה ליגמר עד אחר כ"א יום עכ"ל ע"ש".

היינו דלפי פי' הא' הנ"ל, המשל מתרנגולת הוא מזה שמתעברת ויולדת באותו יום, וע"ז הקשה המהרש"א דזה אינו, דהרי "שוהה ביצתה ליגמר עד אחר כ"א יום". ולזאת מסיק כאופן הב' שכתבתי, (והרי כ' רש"י – "כמו תרנגולת"). ולפי פי' זה נמצא דהמשל מתרנגולת הוא, שתרנגולת יולדת ביצתה בה בשעה שמתעברת על ביצה אחרת⁴³.

וכפי שיתבאר לקמן אות ד', נראה שכך נקט רבינו בהבנת רש"י.

והנה באגה"ק (סכ"ו), מבאר אדה"ז שגם שימות המשיח יצטרכו ללימוד הנגלה לידע המעשה אשר יעשון, ומביא דוגמא לזה מסוגיא דידן, וזלה"ק: "וגם טומאת יולדת צריך לידע, כדכתיב הרה ויולדת יחדיו [דמפסוק זה רא' שתהי' אז לידה], [וממשיך אדה"ז לברר, דאף] אם תלד אשה בכל יום מביאה אחת, [דמזה נראה לכאורה דאין דין טומאת לידה], אעפ"כ דין איסור טומאתה לא ישתנה⁴⁴.

וכ"ז הוא דלא כפירוש רש"י, דהרי כתב רש"י להדיא, דהלידה בכל יום הוא מפני שמשמשת בכל יום⁴⁵, וא"כ ודאי ס"ל דדין איסור טומאתה כן ישתנה. וצלה"ב: לפי אדה"ז דדין איסור טומאתה לא ישתנה (וא"כ א"א לה לשמש מטתה בכ"י), איך שייך שתלד בכ"י?⁴⁶

טבלא א'

ג. (אדה"ז בתניא)	ב. אופן הב' ברש"י (מהרש"א)	א. (אופן הא' ברש"י)	
לא נשתנה	נשתנה	נשתנה	דין איסור טומאתה

43) ויש להמתיק עפמ"ש כ' הבניהו (ד"ה נפק) ד"נפק" פי' שנפק ושחט תרנגולת, ואחוי ליה דיש ביצים גדולים וקטנים. וראה לקמן הע' 14.

44) כמו"כ (שלע"ל עדיין יהי' דין טומאה) כתב השל"ה (תשוב"כ סו"פ ויצא) וכן בשדה אליהו (להגר"א), ודלא כהאגרא דכלה (שפירא) דלע"ל לא יהי' טומאה).

45) ולפי גירסת השאריש הברכת דיש כאו ב' פירושים שונים, אפשר לומר דלפירוש השני דלגבי' לא כתב רש"י ש"משמשת בכ"י", דין איסור טומאתה לא ישתנה, דאינו מוכרח דתשמש בכ"י. אבל דוחק לומר כן משום שא"כ: א) "שתלד בכך יום" אינו כפשוטו (כשי' אדה"ז לקמן אות ג' דשם עדיין דוחק הוא עיי"ש), ב) נמצא שרש"י בעצמו מסופק בין שני פירושו בענין דין איסור טומאתה.

46) הקושי הוא לא רק מהגרמא, אלא גם בדברי אדה"ז גופא, שהרי הוא העלה הקושי בדבריו, ובסוף דבריו עדיין נמצא קשה. ודו"ק.

מאיזה עיבור הוא הלידה	מהעיבור של אותו יום	מהעיבור של כמה ימים לפני?	
הרה ויולדת יחדיו	הרה יולדת בו ביום	יולדת ולד והרה היא על ולד אחר	
אחוי ליה תרנגולת	דתרנגולת מולידה ביצה באותו יום שנעברה בה	דתרנגולת מולידה ביצה בזמן שהרה היא על ביצה אחרת	
הדוחק	(לשון רש"י בריש דבריו), המשל מתרנגולת, דהרי היא מולדת רק לאחר כ"א יום. (מהרש"א)	לשון רש"י בסוף דבריו	- הרי אחרי כל לידה יש כו"כ ימי איסור ביאה ובמילא אין לידה בכל ימים אלה?

ב. לקו"ש חי"ב

והנה במכתב להר' יצחק דובאוו (ר"ח כסלו תשכ"ה) כתב כ"ק אד"ש (לקו"ש חי"ב ע' 178): ". להערתו איך אפ"ל תלד אשה בכל יום כיון שאיסור טומאתה לא ישתנה (אגה"ק סכ"ו) [וא"כ לאחר כל לידה מוכרח להיות הפסק של כמה ימים וכו' 47] – הרי באווארענט שם על אתר והוסיף "מביאה אחת" (תהי' אח"כ הלידה כמה ימים). ועיין עוד פי' בלקוטי הש"ס להאריז"ל והצ"צ במילואים לתהלים (כ, יו"ד) – ודלא כחדא"ג מהרש"א (שבת ל, ב)."

והיינו, דהקשה ליה בדברי אדה"ז כנ"ל אות א', ולזה תירץ רבינו, דאכן תטמאה בלידה, אך תלד לכמה ימים מביאה אחת בלבד. (משא"כ לרש"י דמביאה אחת יולדת רק ולד אחת (ולכן צריכה להיות "משמשת בכל יום" וע"כ דס"ל דדין איסור טומאתה ישתנה)). [ולפי זה נמצא הפי' ב"הרה ויולדת יחדיו" כאופן הב' הנ"ל].

אח"כ כתב רבינו "ועיין עוד פירוש בלקוטי הש"ס להאריז"ל והצ"צ במילואים לתהלים (כ, יו"ד)". דהנה האריז"ל והצ"צ שם כתבו⁴⁸ דהפי' בתלד אשה בכל יום הוא,

47) נתוסף ע"פ מענה דלקמן אות ג'. וראה לקמן אות ה'.

48) וז"ל האריז"ל (ספר ליקוטי הש"ס מסכת שבת): "אמר רבי עתידה אשה שתלד בכל יום שנ' הרה ויולדת יחדיו וגו' דע כי בימות המשיח יאבדו הקליפות ולא יהיו הנשמות צריכים אל הבירור כמו בזמן הזה באורך המשך ימי העיבור ולכן א"צ זמן רק הרה ויולדת יחדיו בו ביום כמו שהי' בתחלת הבריאה באדה"ר שעלו למטה שנים וירדו וכו'. ג"ז מהרב זל"ה".

שתלד מהעיבור של אותו יום, כפי' הא' הנ"ל (אמנם אין מייחסין פי' זה לרש"י, ויתכן שיפרשו דעת רש"י כהמהרש"א).

וזה הוא " – דלא כחדא"ג מהרש"א (שבת ל, ב), דלהמהרש"א הוי הלידה מהעיבור של כמה ימים לפני"ז כנ"ל.

א. (אופן הא' ברש"י, אריז"ל וצ"צ)	ב. אופן הב' ברש"י (מהרש"א)	ג. (אדה"ז בתניא)
נשתנה (ראה לקמן בעיונים)	נשתנה	לא נשתנה
מהעיבור של אותו יום	מהעיבור של כמה ימים לפנ"ז	כמה ולדות מעיבור אחד של כמה ימים לפנ"ז
הרה יולדת בו ביום	יולדת ולד והרה היא על ולד אחר	יולדת ולד והרה היא על ולד אחר

ג. להעורכים של ספר הליקוטים

העורכים לספר הליקוטים (לאדמו"ר הצ"צ) שאלו את כ"ק אד"ש על מכתב הנ"ל בזה"ל: "ולא הבנו: לכאן, אפי' אם יהי' מביאה א' הלידה כמה ימים, מ"מ אחר לידה האחרון (מביאה זו) יש עליה טומאת יולדת (מולד האחרון), ובההלכה בשו"ע יו"ד סי' קצד סי"ג ש"מונין ימי טומאה משיצא האחרון", וא"כ איך יולד ביום אח"ז (שצ"ל ההולדה בכל יום)?"

פי' אפי' את"ל שתלד לכמה ימים מביאה אחת, עדיין יהי' איזה זמן טומאה בה

וה"ל הצ"צ (יהל אור על תהלים, מילואים כ, יו"ד): "ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו. (א) אאזמ"ז נ"ע נ' שמפרש שזה מעין משארז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום, שעכשיו צ"ל ט' חדשים... שהתעדל"ע הוא ע"פ אתעדל"ת ואינו אור חדש לגמרי כ"א לחדש הישינות עד"מ גידוי התבואה מהזרע כו' אבל לע"ל יהיה אז התחדשות אור חדש מלמעלה ממקורא דכולא לכן לא יצטרך שיהי' מוסתר תחלה ט' חדשים בבחי' עיבור והעלם כו' אך עכ"ז יהיה הריון תחלה יום אחד כי כל ט' החדשים שצ"ל עתה יהיה אז בתשעה שעות לבד... כי עצירת השפע צ"ל בכל מקבל השפע... אך ליום שכולו ארוך מה שיתעצר עכשיו במל' דאצי' ט' חדשים הוא בבחי' מל' דאריך בט' שעות כי החדשים במדות והשנים במ' וימים בחו"ב כו'.

א"א לה לשמש מטתה ולילד, והרי (בגמ' משמע לכאורה ד)צ"ל לידה בכל יום ויום?⁴⁹
 [וניסו לתרץ דאולי הכוונה דמביאה אחת תלד אח"כ בכל יום ויום ולא יהי עוד
 ביאה, והעירו שא"ז משמעות לשון רבינו בלקו"ש הנ"ל "תהי' אח"כ הלידה כמה
 ימים", דמשמע ימים ספורים ולא לעולם ועד].

ועל המילים "שצ"ל ההולדה בכל יום" (בשאלתם), כתב רבינו (ולי נראה דכן
 משמע מתירוצם⁵⁰): "כנראה מפרשים שלע"ל כל אשה שתלד – הרי לאחר לידה הא'
 תלד בפו"מ בכל יום ויום בלי שום הפסק! כיון שאין שם מיתה ה"ז ע"ד א"ס!!"⁵¹.
 ואלא ודאי דהלידה מביאה אחת אינו בכל יום ויום לע"ל.

ועפ"ז נמצא, דהפי' ב"עתידה אשה שתלד בכל יום" אינו בכל יום ממש, (ואלא
 "שתלד" – במשך ימים מסויימים אלו – "בכל יום"), שהוא לכאורה דוחק קצת בלשון
 הגמ'. ולי נראה דכ"ז (שאינו בכל יום ויום ממש) הוא רק לשי' אדה"ו, משא"כ
 לפירש"י המהרש"א והאריז"ל יתכן שתלד בכ"י ממש, ואתיא לשון הגמ' כפשוטו.
 ועיין לקמן בעיונים בנוגע לפי' המילים "בכל יום" ושיטתם בנוגע לדין טומאה לע"ל.

	א. (אופן הא' ברש"י)	ב. אופן הב' ברש"י (מהרש"א)	ג. (אדה"ו בתניא)
דין איסור טומאתה	נשתנה (ראה לקמן בעיונים)	נשתנה (ראה לקמן בעיונים)	לא נשתנה
שתלד "בכל יום"	שתלד בכל יום ויום	שתלד בכל יום ויום	[לי נראה הפי': לכמה ימים אחר הביאה, תלד בכל יום]
מאיזה עיבור הוא הלידה	מהעיבור של אותו יום	מהעיבור של כמה ימים לפני'ז	כמה ולדות מעיבור אחד של כמה ימים לפני'ז
הדוחק	(לשון רש"י בריש דבריו), המשל מתרגמולת, דהרי	לשון רש"י בסוף דבריו	אינו דוחק כ"כ, ואלא נ"ל כחיסרון כלשהי:

49 ממה שכתבו "וא"כ איך יולד ביום אח"ז" משמע, שלמדו בתניא (וגם בדעת רבינו) כפי' האריז"ל והצ"צ, (וכמו"כ למד ר' יוסף הלוי וויינברג בשיעורים בספר התניא, כפי שיתבאר בסמוך אות ד'), דמביאה אחת תלד מיד לכמה ימים. וראה לקמן הע' 13.

50 והא דענה והעתיק רבינו משאלתם, אולי הוא משום דפגע בה ברישא.

51 ולהעיר ממש"כ רבינו (אג"ק ח"ג ע' קנג): "דרך אגב: מש"כ באגה"ק דאיסור יולדות ישאר – בזמן א' הנ"ל – הוא בדיק, כי איתא במדרש תהלים קמ"ו דגם נדה תטהר (ועיי"ש דמוכה דמדרשות חלוקות יש בזה, וראה אור התורה בראשית ע' נ"א, א), ואכ"מ". היינו דכל מה שכתב רבינו דדין טומאתה חא ישתנה לע"ל זהו רק בתקופה ראשונה. ועפ"ז תומתק פליאת רבינו ד"ה"ז ע"ד א"ס" – משום שמדובר בתקופה הא'.

היא מולדת רק לאחר כ"א יום. (מהרש"א)	הפי' בהמילים "בכל יום". וראה אות ה ואות ו ועיונים.
---	---

ד. הגהות לשיעורים בספר התניא

בהדפים עבור שיעורים בספר התניא שנתן ר' יוסף הלוי וויינברג לכ"ק אד"ש כ':

"אם תלד אשה בכל יום, אויב א פרוי וועט געבוירען (א קינד) יעדער טאג, (אז עס וועט ניט דארפען געדויערען קיין ניין חדשים צו געבוירען (א קינד) נאר דעם זעלבן טאג וואס זי וועט שוואנגער ווערן וועט זי געבוירען דעם קינד (זע שבת ל ע"ב) מביאה אחת, וועט זי ברענגען איין קרבן (לויט די גמרא אין כריתות ט' ע"ב אז א פרוי ברענגט איין קרבן אויף מערערע ולדות), אעפ"כ דין איסור טומאתה לא ישתנה".

ועל התרגום ל"בכל יום" – "אז עס וועט ניט דארפען געדויערען קיין ניין חדשים...", כתב רבינו (לאחר מילת "קינד"):

"כפי' האריז"ל בלקוטי הש"ס (מילואים לתהלים להצ"צ קאפ' כ. סד"ה גנא – דלא כפרש"י בשבת. וראה חדא"ג שם). וכמשנת"ל אות ב'. (והא דלא כתב רבינו "דלא כחדא"ג שם", דהרי מלשון רש"י עצמו אין הכרע כ"כ (כנ"ל אות א') וניתן לפרשו כהאריז"ל (אופן הא' הנ"ל), נ"ל שהוא משום דמכח קושיית המהרש"א מפרש רבינו דס"ל לרש"י כוותי⁵²).

[ונראה דהטעם שמעמיד רבינו פי' האריז"ל כנגד פרש"י, וזה שמדגיש שהוא "דלא כפרש"י", הוא מפני שבהנחה מצויין: זע שבת ל ע"ב].

אח"כ על תרגום המילים "מביאה אחת, וועט זי ברענגען איין קרבן", [היינו שנקד מביאה אחת], כתב רבינו:

"! עתה ראיתי שגם המעתיק לאנג' פי' כן!"

"(And, though) a woman giving birth every day brings (only one (sacrifice), [to release her from her impurity⁵³]).

"ומה זה שייך לנדוד? (ובפרט שזה דין גם עתה). – נ"ל הפי': איך מתרץ הקושיא דצריכה להיות הולדה בכל יום? ובפרט, שדין זה הוא גם בזמן הגלות, וא"כ מהי השייכות ליעוד דלע"ל?"

52) ודלא כהשארית הברכה הנ"ל הע' 1.

53) נתוסף ע"פ הע' 50 שם.

"ולדעתי הפי' "מן (ע"י) ביאה אחת" – כנ"ל אות ב'.

"(ובזה גם מתורצת קושית החדא"ג). – דהרי לפי פי' זו אכן ממתנת האשה הט' חדשים (ע"ד הכ"א יום בתרנגולת), רק שלאחר הט' חדשים מולדת לכמה ימים.

והנה בשיעורים בספר התניא הנדפס, צירפו שי' האריז"ל (והצ"צ) לביאור רבינו, וכ' דלע"ל לא תצטרך האשה להמתין ט' חדשים, וגם שתלד לכמה ימים מביאה אחת. ואין נראה דזהו כוונת רבינו, ואלא שמה שכתב דמולדת באותו יום שמתעברת – היינו שי' האריז"ל, ואח"כ כתב הפירוש הנכון בדברי אדה"ז, אבל לא שכוונת רבינו הזקן לשניהם, וק"ל. ובפרט ע"פ מה שיתבאר לקמן אות ו' ובעיונים דלהאריז"ל נראה דלע"ל דין טואתה ישתנה. וגם כתבו שכוונת רבינו ב"קושית החדא"ג" הוא התמי' הנזכר לקמן אות ה', ופשוט שאי"ז הכוונה ואלא לקושיית המהרש"א שבנידון⁵⁴.

ה. המענה לשיעורים בספר התניא

בהמשך לזה כתב רבינו עוד מענה לשיעורים בספר התניא:

"לאגה"ק סכ"ו (קמג, ע"ב בתחילתו) עפמש"כ (הוספת) אדה"ז שהולדה בכל יום הוא מביאה אחת" תוקטן (תתורץ) התמי' – דאי אפשר בכל יום דהרי אחרי כל לידה אחת יש כו"כ ימי איסור ביאה ובמילא אין לידה בכל ימים אלה שהם עכ"פ ז' או יד' פעמים ככה!

[וראה נדה כז, א מביאה א' ב' ילדים וביניהם כו"כ ימים]().

והפי' בזה נ"ל (בהשקפה ראשונה עכ"פ), שהוא כמו קושיית ר' יצחק דובאוו, ותירוצו רבינו לו (הובאו לעיל אות ב').

[ובביאור מש"כ רבינו – (הוספת) "נראה פשוט, דהרי מילים אלו ניתוספו ע"י אדה"ז, ואינן נמצאים בגמ'. ובמש"כ רבינו הלשון "תוקטן (תתורץ) "אוי"ל (בדא"פ עכ"פ): תתורץ – כמובן, תוקטן – דעפ"ז דוחק דהרי אין הפי' ב"בכל יום" כפשוטו (כנ"ל אות ג'), וילע"ע בזה].

אח"כ כתב רבינו (בהפסק שורה) "ע"פ פי' האריז"ל (משא"כ לפירש"י) מתורץ דוגמתו בתרנגולת – אע"פ דלאחר שנתעברה אינה מקבלת זכר" (רש"י בכורות ח, ב ד"ה וה"א)[]".

והנה קטע זה נראה מהקשות שבכולם, ומה שנראה הפי' בהשקפה ראשונה: דלפי (המהרש"א בשי') רש"י (וכנ"ל דמהנראה למד רבינו הפי' ברש"י כהמהרש"א), דהמשל מתרנגולת צ"ל מדויקת, (ועל כן פי' דע"כ דאינה יולדת מהעיבור של אותו

(54) ועוד שלא ציינו לה"מהרש"א" הזה, ובפשטות זהו משום שאינו.

יום, שהרי אפי' תרנגולת שוהה כ"א יום), אלא פי' שאכן תשהה הולד ט"ח (כבזמה"ז), אלא שלע"ל תוכל להתעבר בה בשעה שכבר מעוברת בולד אחר ונמצא שתוכל ללדת בכ"י –

הרי עדיין אין המשל מדויק דהרי – "אינה מקבלת זכר"⁵⁵.

משא"כ לפי' האריז"ל דכל המשל הוא שממהרת לגמור צורת הולד לזמן מועט, ואי"צ להיות כהמשל בכל פרטיה. אך לפי זה צ"ב דהרי בהגהות לשיעורים בספר התניא הביא רבינו שי' אדה"ז אחר פי' האריז"ל וסיים "ובזה גם מתורצת קושיית החדא"ג" דמשמע לכאורה דדוקא לאדה"ז מתורצת ולא להאריז"ל והרי כאן כ' דלהאריז"ל "מתורץ דוגמתו בתרנגולת", אם לא שמפרשים דברי רבינו דדוקא לפירושו ולא להפי' ד"מביאה אחת". ועצ"ע.

ולשי' אדה"ז י"ל לכאורה ביאור בהמשל בפשטות, דתרנגולת אכן בגשמיות מולדת כמה ביצים מביאה ועיבור אחת, ואכן בהנמשל ג"כ אינה מקבלת זכר דהרי טמאה היא. ואם כנים הדברים צ"ל אמאי לא הביא רבינו דפירוש רבינו הזקן מתאים למשל התרנגולת כפתור ופרח ופרט כאן שדן לפי שיטת רש"י והאריז"ל.

גם צ"ע מהו השייכות של ב' החלקים.

ו. רשימות על התניא

ברשימותיו על התניא כתב רבינו: "אם תלד כו' (שבת ל': משמע כאן דמפרש דהחידוש שמביאה אחת תלד כ"פ בכ"י זא"ז." – כמשנ"ב לעיל אות ג' שהוא כמה פעמים בכל יום ולא בכל יום ויום ממש – "ודין טומאתה לא נשתנה. וברש"י שם משמע שביום הלידה תשמש וא"כ עכצ"ל שנשתנה הדין. ובביאורה"ז פנחס ד"ה בשעתא ובפיה"מ להצ"צ ע"פ ד' הושיעה – דרמ"צ ח"ב רכב: שיהי' ט"ש במקום ט"ח. ובי' [= וביאר] שם הענינים⁵⁶ ע"פ דא"ח. וע"ד שהי' קודם המבול. וא"כ נוטה יותר לפירש"י מדנקט בגמ' בכל יום וצ"ע).

ויש לעיין אמאי נוטה יותר לפירש"י מלאדה"ז, ובפשטות נראה שהוא משום דלשניהם נשתנה דין טומאתה דלשניהם תשמש אשה בכל יום ויום לעתיד לבוא, וכמ"ש רבינו דנוטה יותר "מדנקט בגמ' בכל יום". משא"כ לאדה"ז דמולדת רק לכמה

55) לכא' נראה דעפ"י קשה ג"כ להבניהו (נוכח לעיל הע' 2) דא"כ א"א שיהי' בתרנגולת ביצה א' גדול וביצה א' קטן. אך לפי שיטת אדה"ז ניחא, דהרי בזמן שמולדת ביום זה עדיין הרה היא על ולד אחר. וק"ל.

56) בדפוס: הענים. ובפשטות ה"ה טעות המדפיס.

ימים ודין טומאתה חא נשתנה⁵⁷. וראה לקמן בעיונים. ומה שברור מכל הוא – "וצ"ע".

א. (שיטת האריז"ל והאדמו"ר הצ"צ)	ב. (רש"י כפי המהרש"א)	ג. (אדה"ז בתניא לשיטת רבינו)	
נשתנה	נשתנה	לא נשתנה	דין איסור טומאתה
שתלד בכל יום ויום	שתלד בכל יום ויום	[ל] נראה הפי': לכמה ימים אחר הביאה, תלד בכל יום	שתלד "בכל יום"
מהעיבור של אותו יום	מהעיבור של כמה ימים לפנ"ז	כמה ולדות מעיבור אחד של כמה ימים לפנ"ז	מאיזה עיבור הוא הלידה
הרה יולדת בו ביום	יולדת ולד והרה היא על ולד אחר	יולדת ולד והרה היא על ולד אחר	הרה ויולדת יחדיו
דתרנגולת מולידה ביצה באותו יום שנעברה בה	דתרנגולת מולידה ביצה בזמן שהרה היא על ביצה אחרת	דתרנגולת מולדת מעיבור אחד לכמה ימים אח"כ	אחוי ליה תרנגולת
לשון רש"י בריש דבריו, והמשל מתרנגולת אינה מדויקת בכל פרטיה.	לשון רש"י בסוף דבריו, וגם שלאחר שתעברת אינה מקבלת זכר.	אינו דוחק כ"כ, ואלא נ"ל כחיסרון כלשהי: הפי' בהמילים "בכל יום".	הדוחק

עיונים (שייך לאות ג') - פי' המילים "(עתידה אשה שתלד) בכל יום", ודין

טומאה לע"ל, בכל השיטות

ביארנו באות ג', דלאדה"ז ע"כ אין פי' "בכל יום" – בכל יום ויום דימות המשיח
ממש, משום דא"כ ה"ז ע"ד א"ס". וא"כ י"ל הפי': לכמה ימים, תלד בכל יום (מהם).

ולדעת רש"י (כפי המהרש"א) דלידת היום הוא מהעיבור של לפנ"ז, יתכן דהפי'
הוא אכן בכל יום ויום דימות המשיח. דכיון דכל לידה אחת קשור עם ביאה אחת, הרי
אין כאן (בעצם) הענין דא"ס, דהרי אם אינה רוצה תפסיק לשמש ותפסיק ללדת.
ונמצא דס"ל דדין טומאתה נשתנה.

(57) ובאו"א י"ל דכאן עדיין למד רבינו הפירוש ברש"י כאופן הא' הנ"ל ואינו נראה.

וכן לפי הראשון ברש"י, וכן לדעת האריז"ל והצ"צ, יתכן דהפי' הוא בכל יום ויום דימות המשיח (וכנ"ל דאי"ז א"ס), ולפי' זה א"ש יותר פי' המילים "עתידה אשה שתלד בכל יום", דבכל יום שרוצה היא לילד (מתעברת ו)יולדת, וביום שרוצה להפסיק מפסיקה, (משא"כ לפי המהרש"א דנמצא דביום רצונה להפסיק עדיין מולידה). ולפ"ז נמצא גם דדין טומאתה נשתנה.

אמנם י"ל באו"א, ד(אין הפי' בכל יום ויום דימות המשיח, אלא ד)עתידה אשה שתלד בכל יום – שמתעברת. ולפי זה דין טומאתה אכן לא ישתנה. (וא"כ (עכ"פ) אין פירוש הצ"צ חולק על זקנו אדה"ז בנוגע לטומאת יולדת לעתיד לבוא). ואכן בדברי האריז"ל והצ"צ אין משמעות להיפך.

אך לפרש כן בדעת רש"י קשה קצת, שהרי לשון רש"י הוא "וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום", דמשמע בכל יום ויום, היינו דדין טומאתה ישתנה.

וכן בדעת המהרש"א, דהי' אפשר לומר דכיון דאייתנהו להסברא (בשי' אדה"ז) ד'לכמה ימים – תלד בכל יום', כמו"כ י"ל בדעת (רש"י לפי) המהרש"א, דתשמש בכל יום לתשעה חדשים ותלד בכל יום לט' חדשים, ואח"כ תפסיק האשה ותשב בטומאתה. אך עכ"ז עדיין אינו משמע כן מלשון רש"י, וכנ"ל.

ואפי' לפרש כן בדעת הצ"צ, הרי כ' רבינו באות ו' דפירושו נוטה יותר לפירש"י, וכמשנ"ב שם שהוא משום שמולדת בכל יום ויום ודין טומאתה נשתנה. ובדוחק אפשר לפרש (דבאמת ס"ל להצ"צ דדין טומאתה לא נשתנה), ואלא נוטה לרש"י משום דלשניהם ביום הלידה משמשת האשה. [ולא הזכיר רביו שם בנוגע לשי' האריז"ל אך מסתברא שאין חילוק].



תורת רבינו

בענין תפילת חנה ושם צבאו"ת

הרב חנניה יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

ב"לקוטי שיחות" חלק כ"ט (ראש השנה – ו' תשרי), מבאר את דברי הגמ' בברכות ל"א ע"א: "אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברותא איכא למישמע מהני קראי דחנה, וחנה היא מדברת על לבה, מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו כו'", ולכאורה תמוה למה הוציאו חז"ל הני הלכות גדולות מתפילת חנה דוקא ולא מתפילות שבתורה, ומבאר שבגדר התפילה ישנם ב' ענינים, הדיבור והכוונה, והעיקר שבתפילה הוא כוונת הלב, שלכן מצינו חובת הכוונה בתפילה יותר מבאמירת ברכה, והוא כי התפילה באה לעורר רצון חדש, ולא רק להמשיך ענין ממקורו כפי שהוא בברכה, וענין זה של כוונת הלב מצינו בעיקר בתפילת חנה, כמוכח מפסוקי תפילת חנה, ובזה מבאר למה הפטרת ראש השנה הוא בתפילת חנה, שכן בראש השנה הוא הזמן שפועלים רצון חדש אצל הקב"ה לכללות הבריאה, עיין שם באורך.

ובהערה 64 כתב: "וע"פ כל הנ"ל יש לבאר גם השייכות לשם צבאו"ת שאמרה חנה כאן - כבברכות שם בהמשך הסוגיא: "מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שקראו להקב"ה צבא עד שבאת חנה כו'", ע"פ המבואר ב"תורה אור" וב"תורת חיים" ששם זה מורה על ענין התלבשות אוא"ס בכלים דבי"ע להיות מתייחד עמהם כמו שהוא מתייחד באצילות, וענין זה הוא לא ע"פ סדר ומאמר קו המדה, והכח להמשכה זו המשיכו הנביאים מבחינת העיגול וסוכ"ע אשר שם כחשיכה כאורה כו' שהוא דוקא יכול להשפיל עצמו למטה מטה גם בבי"ע".

ור"ל ששם זה צבאו"ת, מסוגל להמשיך ממקור גבוה ביותר עד למטה מטה.

(ולכאורה קצ"ע שזה י"ל גם בגדר ברכה שהוא המשכה ממקור, וכאן הרי רוצה לבאר שענין כוונת הלב בתפילה פועלת רצון חדש. אולם עי' במאמר "באתי לגני" תש"מ אות ו', בביאור ענין הנ"ל, ואכ"מ.)

ב

והנה בסנהדרין ל"ט ע"א: "אמר ליה כופר לרבן גמליאל: מי שברא הרים לא ברא רוח, שנאמר: "כי הנה יוצר הרים ובורא רוח". אלא מעתה, גבי אדם דכתיב: "ויברא וייצר" הכי נמי מי שברא זה לא ברא זה? טפח על טפח יש בו באדם ושני נקבים יש

בו, מי שברא זה לא ברא זה, שנאמר: "הנוטע אוזן הלא ישמע ואם יוצר עין הלא יביט?" אמר ליה: אין! אמר ליה: ובשעת מיתה כולן נתפייסו (הבעלים, הנוטע והיוצר מסכימין להמיתו)!"?

ובברכות י"א ע"ב: "יוצר אור ובורא חושך כו' כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום כו'" וברבינו יונה שם: "יש ששואלין: למה צ"ל מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, הלא די כשיאמר מדת יום ביום ומדת לילה בלילה, והיה אומר הרב רבי אליהו הצרפתי ז"ל, שטעם הדבר, משום דאמרינן בגמרא ההוא מינאה דאמר לרבי: מי שברא אור לא ברא חושך ומי שברא חושך לא ברא אור, שנאמר: "יוצר אור ובורא חושך" כלומר: ממה שלא אמר "יוצר אור וחושך" משמע שכל אחד ואחד היה בורא לבדו, אמר ליה: שוטה! שפיל לסיפיה דקרא: "ה' צבאות שמו" שהוא לבדו ברא הכל, ועל כן אנו אומרים מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, להודיע שבורא אחד ברא הכל",

והוא בגמ' חולין פ"ו ע"א: "דא"ל ההוא צדוקי לרבי: מי שיצר הרים לא ברא רוח ומי שברא רוח לא יצר הרים, דכתיב: "כי הנה יוצר הרים ובורא רוח" אמר ליה: שוטה! שפיל לסיפיה דקרא: "ה' צבאות שמו",

ובגליון הש"ס לרעק"א ז"ל בחולין שם, ציין לדברי רבינו יונה הנ"ל בברכות, וכתב שאולי ט"ס הוא וצ"ל "אני ה' עושה כל אלה", ולענ"ד י"ל דסמיך נמי על מ"ש בתפלת ערבית "גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור ומעביר יום ומביא לילה כו' ה' צבאות שמו", ולא הסתפק ב"יוצר אור ובורא חושך" אלא ש"גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור" וכן "מעביר יום ומביא לילה" שמורה ברור שהוא ית' שולט על שניהם כאחד, ומסיים "ה' צבאות שמו".

[ונראה שזהו גם מה שאומרים בקדושת "כתר": "ממקומו הוא יפן ברחמיו לעמו המייחדים שמו ערב ובוקר, פעמיים באהבה שמע אומרים". שלכאורה כפל לשון הוא "ערב ובוקר"; "פעמיים באהבה"], אלא ששני דברים נאמרו כאן. אחד עצם היחוד של ק"ש בבוקר ושל ק"ש בערב, ועוד ש"פעמיים באהבה שמע אומרים" היינו שמכוונים לכך שהערב והבוקר יחד הכל הוא מאתו ית'. מדת יום בלילה ומדת לילה ביום. וזה י"ל גם "ממקומו הוא יפן", כי "מקום" עולה בדיוק ב"פ צב"א].

ובחגיגה ט"ז ע"א: "מאי דרש (רבי עקיבא) אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ואתא מרבבות קודש, אות הוא ברבבה שלו כו' וריש לקיש אמר: ה' צבאות שמו כו'", ובמהרש"א: "דברי עקיבא לא טעה בשתי רשויות כו' אלא שהקב"ה אדון לבד בכל צבא שלו כו' ומאן דדריש ליה מה' צבאות שמו, לפי פשוטו שהוא ה' לב' צבאות, דהיינו לצבא של מעלה וצבא של מטה כו'" עיי"ש.

ומבואר ששם צבאות מורה על היחוד המוחלט של הקב"ה, שהוא אדון ומושל על צבא של מעלה וצבא של מטה כאחד, להוציא מהדיעה הנפסדת ששתי רשויות

יש.

ג

ומעתה יובן מאד מה שאמרו בברכות ל"א ע"ב: "ותדור נדר ותאמר ה' צבאו"ת (שמואל א א יא), אמר רבי אלעזר: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, לא היה אדם שקראו להקב"ה צבאו"ת, עד שבאת חנה וקראתו צבאו"ת. אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם! מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד? משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, בא עני אחד ועמד על הפתח, אמר להם: תנו לי פרוסה אחת ולא השגיחו עליו, דחק ונכנס אצל המלך, אמר לו: אדוני המלך, מכל סעודה שעשית, קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת?"

ולכאורה לא נתבאר מה גודל הענין שחנה קראה להקב"ה בשם צבאו"ת? ומהו ההמשך לזה שביקשה בשם זה את הקב"ה "מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד"? גם מה הוא הלשון הכפול "צבאי צבאו"ת"? וביותר אינו מובן לכאורה כלל, מה נתוסף במשל שנתנו, הרי הן הן הדברים ממש?

ולהנ"ל, בא לומר שחנה הנביאה ע"ה, השיגה את דרגת היחוד הגבוהה ביותר, שהוא ית' אדון ומושל על כל "צבאי הצבאות" המלאכים והנשמות כאחד. וזה י"ל תוספת המשל "למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, בא עני אחד ועמד על הפתח, אמר להם: תנו לי פרוסה אחת ולא השגיחו עליו, דחק ונכנס אצל המלך, אמר לו: אדוני המלך, מכל סעודה שעשית, קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת?", שלכאורה הרי המלך ערך סעודה לעבדיו דייקא, ומה יש לו לאותו "עני" אצל המלך, אלא שבא לומר, שהמלך, מלך הוא לכל גם לעבדיו העליונים וגם לתחתונים.

ד

והנה בענין זה יש דבר מיוחד ונפלא בסה"ק "פנים יפות" פר' תשא, וזל"ק בהנוגע לעניננו: "ויש עוד לפרש ע"ד שאמרו חז"ל ה' צבאו"ת שמו, אות הוא בצבא שלו, והענין כי שם הוי' משתנה בנקידתו כידוע בכל יום מימי השבוע, ובשבת הוא בניקוד צבאו"ת כו', והנה אמרו (בירושלמי תענית פ"ב ה"ו) ששמו יתברך הוא משותף אינתו, שכן נקראו ישראל צבאו"ת ה', והיינו דכתיב כי אות היא ביני וביניכם, וזהו שאמרו חז"ל כל השומר שבת כהלכתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי בשם זה נברא העולם. והרמז על זה כי בראשית ברא אלקים הוא מספר צבאו"ת חוץ אותיות שב"ת. ועוד רמז לזה, כי אותיות צבאו"ת בא"ת ב"ש הוא "השתפא", כמבואר בכוונת תפילת שחרית של ראש השנה (בברכת רצה), וכן אותיות הקודמות לשם צבאו"ת הם גם כן אותיות אלו ("השתפא"), והוא דבר נפלא! דהרי לכאורה אינו כן! ואולי הכוונה בזה מה שאמרו בזוהר מה שבת שמא דקוב"ה שמא דאיהו שלים מכל סטראי, היינו

בחילוף פשטות האותיות באותיות הקודמות, וכן בחילוף אתב"ש, וירמזו על מאמרם ז"ל שנעשה "שותף" (גימט' השם הנ"ל) להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית".

וענין זה ששם "השתפ"א" קשור לשם צבאו"ת, מפורש הוא בזוה"ק ח"ב דף רס"א ע"ב, אלא ששם כתוב שהוא באתב"ש, ורבינו ההפלאה ז"ל (כדרכו בקודש בספריו) ביאר שכן הוא באותיות הקודמות של צבאו"ת. ומבואר שבכוח שם צבאו"ת נעשה "שותף למעשה בראשית" והיינו חיבור מעלה ומטה, שהכל אחד.

ה

ולכאורה צ"ב הקשר לתפילת ר"ה דוקא שבה צריך לכוין לשם זה, וגם בשחרית גופא בברכת רצה.

אולם למה שנת' בלקו"ש הנ"ל, שעיקר חידוש תפילת חנה שהיתה בשם צבאו"ת הוא בראש השנה, שאז ממשיכים רצון חדש. וגם שהוא ע"י כוונת הלב דוקא, וה"ז ענין ברכת רצה: "ואישי ישראל ותפילתם באהבה תקבל ברצון", ועי' בתוס' שלהי מנחות, והובא ונת' בשוע"ר סי' ק"כ: "ואשי ישראל הן נשמות הצדיקים שמקריב מיכאל שר הגדול על המזבח של מעלה כו', וזו היא תפילה הנקרא עבודה שבלב, והקרבות אלו שבאש ההתלהבות נקראות אשי ישראל, ותפלתם הוא גוף התפילה שהן תיבותיה".

ועוד שברכת רצה הוא כנגד ספי' הנצח, שהוא שייכות ברורה לשם צבאו"ת שהוא בנצח והוד ונתחדש ע"י הנביאים שהם נו"ה, כמבואר במאמר "באתי לגני" הנ"ל.

ו

[ומה שרבינו ביאר ענין זה בו' תשרי דוקא נראה, שהרי עשי"ת יש בהן ב' ענינים, כמבואר כ"פ ב"לקוטי שיחות": א. כפי שהם עשרה ימים, לרבות ר"ה ויו"כ. ב. כפי שהן "בין ר"ה ליוהכ"פ" עי"ש. ושם בשם כתבי האריז"ל שהשבעה ימים שבעשי"ת הם כנגד כל שבעת הימים של כל השנה. עי"ש ואכ"מ, ולפי זה פשוט שו' תשרי שהוא היום הרביעי מז' הימים, והוא כנגד ספי' נצח המזדה הרביעית, והרי גם חנה היתה הנביאה הרביעית, כדאיתא במגילה י"ד ע"א: "שבע נביאות מי הם, שרה מרים דבורה חנה אביגיל חולדה ואסתר", ואכמ"ל].

ז

[והנה בקשר שבין תפילת חנה לראש השנה כותב: "ובפרט לפי הידוע שתפילת חנה היתה בראש השנה", ומציין לשל"ה במס' ר"ה שלו, להגהות "חתם סופר" או"ח סי' תקפ"א, וכן הוא ב"פני יהושע" כו' עי"ש. ולכאורה מוכרח הוא בדעת השל"ה ז"ל גם ממה שהביא שם בשם הזוה"ק (ח"ג רל"א ע"א): "ובכל אתר ויהי היום דא ראש השנה", ולפי זה פשוט שגם "ויהי היום" שנאמר בשמואל קאי בראש השנה. וזה

מתאים לדעת ה"שאגת אריה" סוף סי' ק"ב (הובא ב"המועדים בהלכה"): "דלא מיבעיא דאסור להתענות בראש השנה, אלא דשמחתו מצוה היא כשאר יום טוב, אלא שאין בו קרבן שלמי שמחה כו'" עיי"ש, די"ל שזהו שמחה מצד שאז נתברך חנה בברכה לבן.

ויש לראות רמז לזה גם בלשון הרמב"ם פ"ו מהל' יום טוב הי"ז: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח כו'", ולכאורה מה זה הלשון "ימים טובים" שכתב בלשון רבים, והלא מלבד ימי הפסח והסוכות שהזכיר, יש רק חג השבועות. ואפשר שרמז גם לשיטה זו שגם ר"ה בכלל לענין השמחה.

ונלע"ד רמז לשיטה זו גם בסדר "תיקון ליל שבועות", שמביא את שני הפסוקים הראשונים של ספר שמואל, ומשמיט את הפסוק השלישי "ויהי היום", והלא קאי על חג השבועות, וב"תיקון" כל מקום שמדובר בעניני דיומא מאריך ולא מצטמצם בפסוקים אחדים בלבד, כדמוכח בפרשיות התורה שמביא, בכל מגילת רות, ובפרקי תהלים רבים, ששייכים לחג השבועות, וע"כ שסובר ש"ויהי היום" קאי על ראש השנה ואינו קשור לחג השבועות (ואולי יהיה מכאן ראי' שהשל"ה הק' הוא שחיבר ה"תיקון" כמשמעות האריכות בשל"ה בענין ליל חגה"ש, וזה ענין לחוקרים ואכ"מ).

ח

ובענין שם "השתפא" הקשור לשם צבאו"ת, כנ"ל, יצא לנו, דרך אגב, רמז לסגולת השנה הזו, שהיא: ה'תשפ"א. וכימי צאתך מארץ מצרים שהיה בשם זה, כמפורש בקרא, כן יהיה לנו בשנה הזאת בעז"ה.



מקור הרמב"ם ש"בן שלוש" היינו 'משנגמל'

הת' דב בעריש רוטנברג

ישיבה שע"י הציון הק'

בלקו"ש ח"כ פרשת נח שיחה א' (ע' 15) מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הרמב"ם (הל' ע"ז פ"א ה"ג) בנוגע לאברהם אבינו: "כיוון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן . . . ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו", ומפרש הכסף משנה שם שהרמב"ם מתכוון לומר שבהכרת אברהם היו שני שלבים – "דבן שלוש שנים היה כשהתחיל לחשוב . . . אבל כשהיה בן ארבעים השלים להכירו".

וממשיך בשיחה שצריך להבין מדוע לא כתב הרמב"ם בפירושו שבזמן ש"התחיל לחשוב כו'" היה בגיל שלש שנים, עיי"ש.

ועל קושיא זו כותב בהערה 39 שם:

"אף שי"ל שרמזו במש"כ "ונגמל". ואדרבא עי"ז מוסיף ביאור (1) למה דוקא אז התחיל כו' (כי נגמל ה"ז סימן גדלות) (2) בתחלת ג' שנים (נגמל ה"ז לסוף כד חודש (גיטין עה, ב)) (1. עכלה"ק.

ולכאורה צריך להבין: אף שמוכח מהלשון "נגמל" שכוונת הרמב"ם לתחילת ג' שנים עדיין יש לבאר מנא ליה להרמב"ם שזו היא כוונת המדרש (בראשית רבה פ"ל, ח) שכותב סתם "בן שלוש שנים"?

ויש לבאר על פי דברי כ"ק אדמו"ר במקום אחר:

במדרש שם הובאו שתי הדעות הנ"ל: (א) שאברהם היה בן שלוש שנים, ו(ב) שהיה בן מ"ח שנים.

ועל הדיעה דהיה בן מ"ח שנים כותב כ"ק אדמו"ר ברשימות (חוברת נ"ה) וזלה"ק (ללא פיענוחים):

בן מח' הכיר אברהם (נדרים). לכאורה תחלת שנת מח', דבן צט' הי' כשנהפכה סדום, כי אז נימול, וסדום עמדה נב' שנה (שבת י:), וא"כ בשנת הפלגה שאז הכיר () ואז נתיסדה סדום (שבת שם), הי' בן מז' שלמות.

הרי לנו מוכח שכוונת המאן דאמר "בן מ"ח שנים" היא לתחילת שנת מ"ח. וממילא נאמר דכמו כן היא כוונת המאן דאמר (שהובא עימו בחדא מחתא, כנ"ל) "בן שלוש שנים" - לתחילת שנה השלישית.

ולפי זה היה אפשר לומר שזהו מקור הרמב"ם שאברהם התחיל לשוטט בדעתו כ"שנגמל" - בתחילת גיל שלוש שנים.

אך באמת אי אפשר לומר כן, שהרי הרמב"ם כותב (כנ"ל) ד"בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו" לפי שזו היתה גירסתו במדרש - ולא מ"ח שנים כגירסא הנפוצה (כפי שכותב כ"ק אדמו"ר בשיחה שם). ושוב יש להבין מנא ליה להרמב"ם שהכוונה במדרש היא לתחילת השנה דווקא?

ויש לתרץ בסגנון אחר (על דרך הנ"ל), דהנה ברשימה שם מצדד כהדיעות שבגילאים הנאמרים במשנה ספ"ה דאבות (בן חמש למקרא בן עשר למשנה וכו') הכוונה היא לתחילת השנה. וממילא דכן הוא גם בנוגע ל"בן ארבעים לבניה" שבמשנה שם שהכוונה היא לתחילת גיל ארבעים.

והרי בלקוטי שיחות שם (עמוד 19) מסביר כ"ק אדמו"ר שהרמב"ם גורס דווקא

(1) ורבינו משאיר פירוש זה גם למסקנא, כפי שמובן מהערה 69.

בן ארבעים ולא בן מ"ח כדי לבאר שהכרת אברהם היתה קשורה בכך שנעשה "בן ארבעים לבינה" -

וממילא מוכח שהכוונה דמאן דאמר זה היא לתחילת שנת ארבעים דווקא. וכמו כן תהיה כוונת המאן דאמר "בן שלוש שנים" שהובא יחד עימו, וכנ"ל.

[אך יש לפקפק בזה, כיוון שלגבי "בן עשרים לרדוף" מוכיח ברשימה שהכוונה היא לסיום גיל עשרים (ונשאר בצריך עיון - אך ראה מה שכתבתי בפירוש 'צריך עיון' זה בגליון א'קנג), ולפי זה נראה שגם בכל שאר הגילאים שלאחרי זה (בן שלושים לכח כו' בן מאה כאילו מת כו') הכוונה היא לסיום השנה.

גם יש להעיר דבגמרא (נדריים לב, א) הובאה רק הדיעה ד"בן שלוש שנים". אך כמובן הואיל ומהמדרש נראה שהכוונה היא לתחילת גיל שלוש מסתבר שכן היא גם הכוונה בגמרא דלא לאפושי פלוגתא.



נגלה

מחלוקת ר"א ור"מ מתי צריכים לשמה בגט

הרב חיים אייגרמן

כפר חב"ד אה"ק ת"ו

הגמרא במסכת גיטין (דף ג, ב) מדברת בשיטת רבה שהסיבה שהשליח שמביא גט ממדינת הים צריך להעיד "בפני נכתב ובפני נחתם" וזהו כדי לברר שהכתיבה והחתימה היו "לשמה" - לשם האשה ההיא.

שואלת שם הגמרא מי התנא שמצריך שגם הכתיבה וגם החתימה יהיו לשמה, אם זה ר"מ הרי לפי ר"מ רק החתימה צריכה להיות לשמה כי הוא סובר ש"וכתב לה" הולך על חתימה (רש"י)? ואם ר"א, הרי הוא סובר שרק הכתיבה צריך להיות לשמה כי הוא סובר ש"וכתב לה" לא מדבר על החתימה אלא רק על הכתיבה?

מנסה הגמרא לתרץ שהמשנה היא לפי ר"א וזה שצריך חתימה לשמה זה מדרבנן. הגמרא דוחה שמוכח ממשנה דלא כנ"ל, ואפילו מדרבנן אינו מצריך חתימה לשמה.

חוזרת הגמרא לדעת ר"מ ומנסה לומר שמה שר"מ לא מצריך כתיבה לשמה זה מדאורייתא אבל מדרבנן צריך ולכן מעיד גם "בפני נכתב". דוחה הגמרא שמדברי רב נחמן רואים שגם מדרבנן לא צריך לר"מ כתיבה לשמה.

לבסוף מתרצת הגמרא ב' תירוצים, והראשון מביניהם הוא שמשנתינו אכן לפי ר"א, וסובר שלא צריך עדי חתימה אבל אם הם כבר חתמו, צ"ל החתימה לשמה (אחרת זה נחשב "למזויף מתוכו" שאחד הביאורים בזה (תוס') שאם לא יחתמו לשמה חיישינו שלא יכתבו לשמה).

והנה יש לעיין בכל זה כמה דברים:

א. מדוע שואלת הגמרא בהתחלה על ר"מ ואז עוברת לר"א ואח"כ חוזרת לר"מ ולבסוף שוב ר"א, היה יותר מתאים שינסו לברר את שיטת ר"מ לגמרי ואח"כ את שיטת ר"א ומדוע קופצים מדעה אחת לדעה שניה?

ב. כשהגמרא מנסה להסביר שמשנתינו הוא אליבא דר"א, אלא שהוא מצריך חתימה לשמה מדרבנן, יש לעיין שהרי יש להסביר את זה בשני אופנים: א) הצעת הגמרא היא שלפי ר"א העדים צריכים לחתום לשמה מסיבה צדדית שמא לא יכתבו לשמה, ב) הגמרא התכוונה שלפי ר"א יש חובה מדרבנן לחתום, ומכיוון שחתימה היא חלק מהגט מדרבנן אז גם היא צריכה להיות לשמה, לא מצד סיבה צדדית אלא כי זהו חלק מהגט. (ואולי י"ל, דזה עצמו שהחתימה נעשתה חלק מהגט מדרבנן (אינו מחייבת שהיא בעצם צריכה להיות לשמה, אבל יכול לשמש כסיבה לאופן הא', שהיא) - גורמת, שאם לא נחתום לשמה, אנשים יתבלבלו ויכתבו שלא לשמה).

והנה ברור בפשטות ששאלת הגמרא היא דלא כאופן הא', והרא"י הוא מזה דדיחוי הגמרא הוא מהמשנה שאומרת שאפילו מדרבנן א"צ עדי חתימה לשמה לפי ר"א, ומזה רואים שהה"א היא שלר"א יש צורך מדרבנן לחתום.

וגם, איך אפשר לחייב עדים לחתום לשמה אם הם כלל לא חייבים לחתום? אלא ע"כ שבהה"א ס"ל להש"ס שיש צורך מדרבנן לחתום.

ג. והנה כשהגמרא מנסה לומר שלפי ר"מ צריכים כתיבה לשמה מדרבנן, ובזה אין לומר כאופן הב' הנ"ל (שרבנן תקנו כתיבת הגט). דהנה זה וודאי שמדאורייתא גט שיש בו עדי חתימה אך לא כתוב בו כלום הוא פסול מדאורייתא, ולפי זה א"א לומר שכוונת הגמרא כאן שרבנן הצריכו כתיבה וממילא צריכה שתהי' לשמה. אלא, וודאי כוונת הגמרא כאן היא שמדאורייתא צריכה כתיבה אלא שאין זה עיקר השטר (וכדברי רש"י בריש העמוד) והגמרא מנסה לומר שרבנן הצריכוהו, והטעם הוא דלמרות זה שאינו עיקר השטר, מ"מ צריכים שזה תהי' לשמה, דחיישינן שמא גם לא יחתמו לשמה.

היוצא מהאמור: ניסיון התירוץ של הגמרא על ר"א שצריכים חתימה לשמה מדרבנן, וניסיון התירוץ על ר"מ שצריכים כתיבה לשמה מדרבנן, שונים הם. דברבי אלעזר ניסיון התירוץ הוא שהוספת החכמים הוא שצריכים עדים בגט, וממילא צ"ל לשמה כיון דהוי חלק מהגט. וברבי מאיר ניסיון התירוץ הוא שצריך כתיבה לשמה רק מסיבה צדדית שמא לא יחתמו לשמה.

עפ"י יש לבאר גם מה שהקשנו לעיל בסדר הגמ': שלפי ר"מ מדאורייתא א"צ כתיבה לשמה, ואין רוצים בשלב זה להציע שזוהו מסיבה צדדית, אלא מעדיפים לעבור לדעת ר"א ורואים ששם מדאורייתא א"צ חתימה לשמה. ושם שואלים אולי צריך לשמה מעיקר הדין מדרבנן, ולאחר שהגמרא דוחה גם את זה, רק אז מציעים שזוהו מסיבה צדדית. ואז חוזרים שוב לב' הדיעות ומקדימים ר"מ לר"א כפי סדר התנאים.

ד. עוד יש להעיר: בניסיון תירוץ הגמרא שמשנתנו הוא לפי ר"מ וצריך לשמה בכתיבה מדרבנן, לכאורה יש לשאול (בשטחיות): כמו שלרבי אלעזר אם העדים יהיו מדרבנן, גם הלשמה בעדים יהיו מדרבנן. כך, אם הכתיבה לר"מ היא דאורייתא הלשמה צריך להיות מדאורייתא. ובאופן אחר: לר"א הכתיבה היא דאורייתא וממילא הלשמה הוא דאורייתא ולר"מ החתימה דאורייתא וממילא הלשמה שם דאורייתא. וצ"ע דלפי זה צ"ל שלר"מ גם הכתיבה צריכה להיות לשמה מדאורייתא דהרי גם ר"מ מודה שגט ללא כתיבה פסול מדאורייתא, ואם כן מדוע הגמרא בניסיון תירוץ אומרת שלר"מ כתיבה בעי לשמה רק מדרבנן?

והביאור בזה י"ל כפי שהוזכר לעיל שמה שצריכים לשמה מדאורייתא זהו בעיקר הגט דאורייתא וכתיבה היא לא עיקר הגט דאורייתא.



לא יאכל את בשרו

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא לויבאוויטש, טאראנטא

איתא בפסחים כא, ב: "אמר חזקיה מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ הא לא כתב לא יאכל הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה (משמע) עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בבבילה".

ולהלן (כב, ב) מקשה הגמרא "והרי שור הנסקל דרחמנא אמר לא יאכל את בשרו ותניא ממשמע שנאמר סקול יסקל השור איני יודע שהיא נבלה ונבלה אסורה באכילה ומה ת"ל לא יאכל מגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר (את) דינו אסור אין לי אלא באכילה בהנאה מנין ת"ל ובעל השור נקי . . . טעמא דכתב ובעל השור נקי דאי מלא יאכל איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע".

ומתוך הגמרא "לעולם לא יאכל איסור אכילה ואיסור הנאה משמע ובעל השור נקי להנאת עורו הוא דאתא ואיצטריך ס"ד אמינא לא יאכל את בשרו כתיב בשרו אין

עורו לא קמ"ל".

והקשו בתוד"ה סלקא דעתך אמינא בשרו אין עורו לא: "וא"ת לישתוק מעורו ומבשרו ויש לומר דאיצטריך בשרו אע"ג דעבדיה כעין בשר".

והוסיף בזה בחידושי רבינו דוד¹ "ואע"ג דהיכא דשחטיה נפקא לן לעיל מלא יאכל, היינו כדקס"ד דלא אתא לא יאכל לאסור הנאה [ונפקא לן אסור הנאה] מבעל השור נקי, אבל הכא דאמרינן לא יאכל אתא לאסור הנאה מצטריך לן בשרו להיכא דשחטיה, וכיון דכתב רחמנא בשרו סד"א דעורו לא, משום הכי כתב רחמנא ובעל השור נקי".

ויש לעיין שהרי גם בהקס"ד צריכים "את בשרו" ללמדנו הדין "שאם שחטו וכו'" כמבואר בבבא קמא (מא, א): "וממאי דלא יאכל את בשרו להיכא דשחטו אחר שנגמר דינו שאסור באכילה אימא דהיכא דשחטו לאחר שנגמר דינו שרי באכילה הוא והאי לא יאכל את בשרו להיכא דסקליה מסקל דאסור בהנאה . . אי סלקא דעתך האי לא יאכל את בשרו איסור הנאה הוא נכתוב רחמנא . . לא יאכל, את בשרו למה לי. דאף על גב דעבדיה כעין בשר, דשחטיה, אסור."

ויש לומר שרש"י כבר הבהיר זה בדיוק לשונו, במה שכתב בהקס"ד² וז"ל "והכי אמר קרא סקול יסקל השור ואי לא סקלו אעפ"כ לא יאכל את בשרו". והוסיף את התיבות "את בשרו" על מה שכתוב בגמרא "לא יאכל" לומר שגם בהקס"ד למדנו "שאם שחטו וכו'" לא ממה שנאמר לא יאכל לבד, אלא מההוספה את בשרו "דאף על גב דעבדיה כעין בשר, דשחטיה, אסור". ולהקס"ד היינו לאיסור אכילה לבד, ולמסקנא ניתוסף שהוא אסור גם בהנאה³.



חמץ אסור בהנאה ק"ו מערלה

הנ"ל

איתא בפסחים כא ע"ב "אמר חזקיה מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה . . ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה (משמע) עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה" ולהלן כג ע"א מקשה הגמרא "והרי חמץ דרחמנא אמר לא יאכל חמץ ותניא ר' יוסי הגלילי אומר תמה על עצמך היאך חמץ

(1) וכ"ה בחידושי הר"ן. ועיין במהרש"א הארוך.

(2) בד"ה שאם שחטו כו'.

(3) אבל עי' מ"ש בחידושי חתם סופר.

אסור בהנאה כל שבעה" ומיישב "שאני התם דאמר קרא ולא יראה לך שאור שלך יהא".

ופרש"י בד"ה תמה על עצמך היאך נאסר חמץ בהנאה. "דס"ל מותר בהנאה כל שבעה וכ"ש לאחר הפסח ופליגא דרבי יהודה דאמר חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה לקמן בפירקין (דף כח, ב)."

ובטעם מה שהביא כאן¹ רש"י שלרבי יהודה חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה יש לומר, ובהקדים:

דהנה הקשה המהר"ם חלאוה "וכי תימא אדמקשה ליה מדרבי יוסי לסייעו מדרבנן"². וכן הקשה בראש יוסף³ "הא רבנן פליגי והם לרבנן אמרי".

ותירץ הראש יוסף "ויש לומר דהוה אמינא לרבנן ילפי מקל וחומר דערלה שלא נעבדה בה עבירה"⁴. היינו שממ"ש "ולא יאכל" אינו אסור בהנאה ורק מק"ו יודעים דינו.

ועד"ו בתירוצו הגמרא "שאני התם דאמר קרא ולא יראה לך שלך יהא" שהקשו התוס' בד"ה שאני התם "תימא דליכתב לא יאכל לחזקיה ולא בעי לך".

ומיישב הפני יהושע⁵ "אי רבי יוסי הגלילי אית לי' דחזקיה⁶ אפילו הכי איצטריך

(1) ולקמן כח ע"ב פירש רש"י בד"ה תמה על עצמך וכו' "דאפילו בתוך המועד קאמר דמותר בהנאה וקא מתמה אהני דאסרי" ומשמע שכולל בי' רבי שמעון ורבי יהודה אבל הכא מפרש "ופליגא דרבי יהודה" ואינו מזכיר רבי שמעון ועי' מ"ש במלא הרועים כח ע"ב.

(2) ותירץ "איכא למימר דמדקאמר רבי יוסי אני תמה היאך חמץ אסור בהנאה, משמע דלאו בדרשא דלא יאכל פליגי דרבי יוסי לית לי' ורבנן אית להו, דאם כן מאי אני תמה לימא בהדיא דאינו אסור בהנאה אלא ודאי משמע דתרווייהו לית להו האי דרשא דלא יאכל, ובטעמא אחריתי פליגי".

(3) ד"ה והרי חמץ ותניא ר' יוסי הגלילי כו'.

(4) "אבל לרבי אבהו וחזקיה קשיא שפיר" היינו דגם רבנן היו מודים לרבי יוסי הגלילי אי לאו דילפי מערלה.

(5) [וכן הביא הצ"ח בשם בנו לקמן כח ע"ב עיי"ש ובאור חדש כג ע"א תוספות ד"ה שאני התם וכא ע"ב ד"ה והשתא נחזור להראשונות].

(6) ועיין בתוספות רבינו פרץ "ויש לומר דחזקיה לא סבר לה כרבי יוסי הגלילי דדריש לן שלך יהא אלא קסבר דחמץ אסור בהנאה".

ובמהר"ם חלאוה "על כרחין לרבי אבהו בלחוד קא מקשה דאי לחזקיה אכתי מאי קא משני משום דכתיב לך לכתוב רחמנא לא יאכל ולא לכתוב לך, אלא דרבי יוסי הגלילי כדרבי אבהו אית לי' וכדאמרין בסמוך ואפילו הוה כתיב לא יאכל, הוה צריך לך".

נמי ליכתב לך בחמץ אף אי כתיב לא יאכל, משום דלא ניליף נמי חמץ בפסח מקל וחומר דערלה וכלאי הכרם".

ועיין בפני יהושע כא ע"ב ד"ה אמר חזקיה "דלא שייך למיליף בק"ו משאר איסורים . . אלא לרבי יהודה דוקא דחמץ לאחר זמנו נמי אסור ואם כן אין היתר לאיסורו מה שאין כן . . לרבי שמעון דלאחר זמנו מותר מדאורייתא תו ליכא למיליף בקל וחומר, דמה לשאר איסורים שאין היתר לאיסורו מה שאין כן חמץ בפסח דיש היתר לאיסורו".⁷

ובכדי ליישב ב' קושיית הנ"ל מביא רש"י שרבי יוסי "פליגא דרבי יהודה דאמר חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה" וא"כ אפשר לעשות ק"ו מערלה וכו' שחמץ אסור בהנאה וא"כ קשה קושיית הגמרא והרי חמץ שכתוב בו לא יאכל ואינו כולל איסור הנאה שהרי לרבי יוסי הגלילי חמץ מותר בהנאה ואפילו לרבנן [היינו רבי יהודה] שחמץ אסור היינו מק"ו מערלה ואין למדים ממ"ש לא יאכל.

וכן בתירוצ הגמרא אפשר לומר שחזקיה גם אליבא דרבי יוסי הגלילי אמרה ומה שכתוב "לך" הרי זה בא לשלול שלא ללמוד מהק"ו מערלה שחמץ אסור בהנאה.



רבי אליעזר או רבי אלעזר

הנ"ל

איתא בפסחים מב, א: ואלו עוברין בפסח כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתים המצרי וזומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים ר"א אומר אף תכשיטי נשים זה הכלל כל שהוא ממין דגן הרי זה עובר בפסח הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת.

וכתבו התוספות ד"ה רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים. היינו חמץ נוקשה ואפילו הוי חמץ דגן גמור על ידי תערובות מ"מ מדקאמר אף משמע דמודה לת"ק ובגמרא אמר' דרבי אליעזר סבר נוקשה בעיניה בלא כלום לכך נראה דגרס רבי אלעזר

ובחידוש הר"ן "ומיהו רבי יוסי הגלילי לא סבירא לי" כחזקיה דאי סבירא ליה כוותיה ליכתוב לא יאכל ולא בעי לך למשרייה".

(7) וכן כתב בראש יוסף "ורבי יוסי הגלילי סובר . . מה להנך שכן יש היתר לאחר זמנו. ורבנן סוברים כרבי יהודה דלאחר זמן אסור".

בחד מינייהו או במתני' או בגמרא¹.

והנה לכאורה ה' אפשר ליישב קושיית התוס' בלי לשנות גירסא². דהנה איתא לקמן נו, ב: ת"ר בראשונה היו נותנין פיאה ללפת ולכרוב ר' יוסי אומר אף לקפלוט ובהמשך מפרש הגמרא "מאי אף, אקמייטא". ועיי"ש ברש"י נו, א ד"ה לא "דקאמר תנא קמא ללפת ולכרוב קאמר ליה רבי יוסי אף לקפלוט כמו ללפת אבל לכרוב לא". וכן הכא יש לומר, דהא דקא אמר רבי אליעזר תכשיטי נשים הוא הוספה על מ"ש התנא בקמייטא "כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי" דהוי כולן חמץ דגן גמור ע"י תערובות. אבל בתרייתא דת"ק זומן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים דהוי חמץ נוקשה סובר רבי אליעזר בלא כלום. וא"כ אין צריך לשנות הגירסא³.

ויש לומר שזה תלוי במה שנחלקו המהרש"ל ומהרש"א בדעת התוס'. דהנה הקשה המהרש"ל "מאי מוסיף [רבי אליעזר] אתנא קמא" ומפרש "דת"ק תנא דגן גמור ע"י תערובות או נוקשה בעיניה והוא מוסיף נוקשה ע"י תערובות". וא"כ כל שכן דסובר רבי אליעזר דנוקשה בלאו. וא"כ אי אפשר ליישב כנ"ל.

אבל המהרש"א שמפרש "דה"פ . . אי הוה תכשיטי נשים חמץ דגן גמור ע"י תערובות ת"ק לא חשיב ליה חמץ דגן גמור כו". א"כ אפשר לפרש וליישב כנ"ל.

(1) ע"פ ברייתא להלן מג, א: "תניא על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלאו דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלא כלום" ולפי זה יש להוסיף על מ"ש האור חדש ליישב מה שהקשה לו "למה דקדקו [בעל המאור והר"ן] לכתוב דגרס במתניתין רבי אלעזר, ומדברי התוספות הנ"ל למדנו דגרסינן או במשנה או בגמרא רבי אלעזר ולמה פסיקא להו דגרס במתניתין רבי אלעזר". מ"ש בלקוטי לוי יצחק בראשית עמוד סה "ל"ל כי רבי אליעזר הגדול בחינתו הוא גבורות ודינן כי ה' שמותי מתלמידי שמאי בחי' גבורות (וזהו . . בתחלת ו' סדרי משנה ר' אליעזר הוא המחמיר בזמן קרי"ש של ערבית שזמנה הוא רק עד סוף האשמורה הראשונה ואיתמר התם הלשון דברי ר' אליעזר דברי דוקא שדבור הוא קשה בחי' גבורה דברי גימט' גבורה משא"כ בחכמים ור"ג איתמר הלשון אמירה שהיא רכה)".

(2) שוב מצאתי [ע"י חיפוש באוצר החכמה] כ"כ בקהילת יעקב [גרינפעלד] סימן ו' "מכבוד אדמו"ר קוה"ק בעל כו"פ ואו"ת מוה"ר יונתן אייעשיטץ זצ"ל".

(3) ועיין בית האוצר להר"י ענגיל כלל קצב "היכא דהוזכרו תחלה ב' דברים ואיתמר בתרייהו תיבת אף יש ספק אי קאי תיבת אף אקמייטא או אבתרייתא" ומביא כמה דוגמאות. אבל באתון דאורייתא כלל ז' כתב "ואם שבפסחים איתא מאי אף אקמייטא, ולא קאי על כל דברי התנא קמא עיי"ש, וכן הוא עוד בכמה דוכתי, עם כל זה מוכח גם משם דהני מילי היכא דמפרש בגמרא בהדיא הכי. אבל בסתמא תיבת אף מורה שמודה לכל דברי התנא קמא". ובהעמק שאלה עשה מחלוקת מזה בין בבלי והירושלמי "דס"ל בירושלמי שבת פ"ב ה"ג לית בר נש אמר אף. אפילו. אלא עד מודה על קדמייטא. אבל תלמוד דידן קאמר בפסחים ד' נ"ז א' אף אקמייטא".

חסידות

ההפרש שבין שמחה לגילה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'לקוטי תורה' (נצבים מז, א): "הנה ההפרש שבין שמחה לגילה הוא, כי השמחה נקרא בהגלות נגלות השמחה מבחוץ, והיא בחינת חג הסוכות זמן שמחתנו. וגילה נקרא כשהשמחה עדיין בפנימית הלב ולא באה לידי גילוי בחיצוניות. וכמ"ש (תהלים ב, יא) וגילו ברעדה, שרעדה תכסה את השמחה, שלא תהא נראית ונגלית בחוץ רק תוכו צוף השמחה, ובהתגלות נראית ונגלית בחינת רעדה, והוא בחי' ר"ה, וכמשי"ת. וזהו ה' מלך תגל הארץ (שם צו, א), והיינו בחינת ימים נוראים, בהם נקרא הקב"ה המלך הקדוש המלך המשפט (ברכות יב, ב), הנה אז הוא בחינת גילה תגל הארץ". עכ"ל.

בקובץ 'נחלתנו' פרשת נח תשפ"א - גליון שעב (מי' יודע' אות א) תמה הרב אברהם אהרן ויזניצר תמיה רבתי: ד"ה לכאורה היפך הדברים ממה שמופיע בספה"ק 'אור האמת', ששם מובא מאמר מרבנו המגיד הגדול ממעזריטש זי"ע בזה"ל: "יש שמחה ויש גילה. ושמחה הוא בפנים, וגילה הוא לשון גלוי לכל העמים (אסתר ג, יד), ור"ל שם יש התגלות, כמו צהבו פניו של רבי (חולין ז, ב). וזהו הוי גילוי השמחה. וזהו ישמחו השמים ותגל הארץ [בגלוי] (תהלים צו, יא), שיש תענוג (בבינה) ושמחה (בז"א) וגילה (במלכות). ובמקום גילה שם תהא רעדה (ברכות ל, ב). כי לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר (עי' טוא"ח סי' מו), אבל אם מתחיל להתגלות את עצמו שם תהא רעדה, ותהא במקום גילה יראה גדולה". ע"כ.

והנה בסידור עם דא"ח (תשע"ט) כתב רבנו הזקן בפסוקי דזמרה (ק', ב) ד"ה בני ציון יגילו, "פי' יגילו, הנה ידוע שההפרש אשר בין שמחה לגילה היינו בבחי' ההתגלות לעין הרואה, שהשמחה היא בלב, וכמו "וראך ושמח בלב" כו', והגילה הוא התגלות השמחה לעין הרואה, כי גילה לשון התגלות כידוע. ופי' בני ציון, היינו בבחי' הנשמות החדשות שנמשכו מבחי' אור חדש מאור א"ס לעתיד כנ"ל, וכמ"ש בני ציון היקרים המסולאים בפז, שהוא הנקרא זה סגור מעינא כו', ולעתיד שיתגלו מבחינת ההעלם למטה, אזי יגילו בני ציון במלכם, פי' בבחינת אור א"ס החדש המקור להם, יגילו בו כשיבאו לבחי' הגילוי לעין כל, וכמ"ש כי עין בעין נראה אתה הוי' כו', וד"ל". - הרי דכאן מבואר דלא כמו ב'לקוטי תורה' אלא כמ"ש הה"מ נ"ע, וצ"ע.

ונראה בס"ד לבאר, דהנה ב'לקוטי תורה' שם לסוכות ושמ"ע (פב, ג) מבאר שיש

הבדל מהותי בין השמחה דחג הסוכות והשמחה דשמ"ע ושמחת תורה: "אך ביום השמיני עצרת תהיה לכם, כי יום השמיני הוא שמחת תורה. והתורה נקרא כתר כמאמר רז"ל **כתר תורה** . . והיינו עד"מ כמו המלך שאוהב אחד מאד ובשביל אהבתו נוטל כתר מעל ראשו ונותן לאוהבו, כך הנה באהבת ה' ובשמחתו ששמח נוטל כתר כביכול מעל ראשו ונותן להם. . והיינו **כתר תורה**. דאורייתא מחכמה נפקת, אבל **שרשה היא למעלה מעלה ממדרגת חכמה עילאה**. וזהו וירם קרן כו' שנותן התרוממות גדולה עד אין קץ למעלה מעלה מבחי' גילוי אור פניו כו' . . ועד"ז שמיני עצרת הוא למעלה מבחי' החותם הדושענא רבה. . והיינו לפי שישראל עם קרובו. וזהו עצרת תהיה לכם, פי' עצרת כתר גומו כנישו שמתאסף ומתקבץ להיות לכם למשמרת לכל השנה קבלת מלכותו ית' בכתר תורה, והיינו כמ"ש שום תשים עליך מלך שהוא על ידי התורה והמצות, כי מצות המלך היא. . ותהיה השמחה גדולה לאלקים יותר משמחת הנפש בדבקותה באלקים חיים עד שאין השמחה נקרא **אלא בשם גילה** . . פי' שמחה היא מלשון התגלות החדוה, וגילה הוא ענין שמחה אשר בקרבו. וכמ"ש בני ציון יגילו במלכם, כי מפני אימת המלך נאסף השמחה בקרבו ולא תתראה החוצה...".

ועי' גם ב'לקוטי תורה' דברים (א, ג) שכתב: "והענין ע"ד המבואר במ"א ע"פ שבחי ירושלים את הוי' הללי אלקיך ציון, דלכאורה קשה הרי ציון הוא פנימיות דירושלים ולמה נזכר גבי ירושלים שם הוי' וגבי ציון שם אלקים? אך הענין, דהנה כתיב ישמח ישראל בעושי בני ציון יגילו במלכם, ומבואר במ"א בד"ה **שוש אשיש בהוי' ותגל נפשי באלקי**, דבחי' גילה היינו כמו שכתוב וגילו ברעדה כו' והיא בחינה גבוה יותר מהשמחה. . כי התכללות האהבה והיראה מחמת הגילוי מבחי' והנורא אל עליון כו', וגם הגילה היא השמחה שבבחי' פנימיות הלב ועלמא דאתכסיא, וכענין לוחות אחרונות שניתנו בחשאי. והנה כדי שיומשך הגילוי מבחי' והנורא אל עליון בבחי' פנימית עד שיומשך מזה בחי' וגילו ברעדה, זהו ע"י גבורות וצמצומים דוקא...".

היוצא מכל זה, שהשמחה דשמ"ע ושמחת תורה, שהוא גילוי בחינה עליונה יותר למעלה מעלה מבחינת השמחה דסוכות, ושאו מתגלה בחינת "כתר תורה" שהיא למעלה מעלה מבחינת חכמת התורה (סוכות), שביום זה נותן הקב"ה "כתרו" כביכול על ראש בניו הם בני ישראל, עד שחכמת התורה אין לה ערך לגילוי מהות ועצמיות הכתר תורה, יש בו דבר והיפוכו:

מחד גיסא התקרבות הגדולה הזאת של הקב"ה שהיא כמו נתינת כתר על ראש אוהבו - מעוררת באדם שמחה בלתי מוגבלת שלמעלה מעלה מהשמחה מסתם התקרבות אל הקב"ה ודביקות באלקים חיים (סוכות), וכפי שרואים שהשמחה בעת ההקפות דשמיני עצרת ושמחת תורה היא שמחה עצומה הרבה יותר מהשמחה דחג הסוכות. [עיין גם שיחת שמחת תורה תרס"ד לאדמו"ר הרשב"ב נ"ע (ספר השיחות - תורת שלום ע' 14 ואילך)], משל לזה משמחת העבדים בשמחת המלך שהיא מכוסה

בקבלת עול, ע"ש. ועיין סד"ה ביום השמיני עצרת תרס"ו בהמשך תרס"ו לאדמו"ר הרשב"ב נ"ע דאף שהשמחה דשמיני עצרת היא למעלה מהגבלה, מ"מ צ"ל בזה קבלת עול מלכות שמים שלא תהי' בהתפרצות יתירה].

אבל לאידך דוקא בגלל התקרבות זאת להקב"ה המטלת על האדם יראה גדולה מאימת המלך אי אפשר להשמחה להתגלות בחוץ אלא נשארת כמוסה בקרבו. שמחה זו נקראת בשם 'גילה', וכמ"ש 'בני ציון יגילו במלכם', דהיא שמחה שאינה מתגלית לחוץ מפני אימת המלך, ולכן נאמר וגילו ברעדה. ולכן שמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו, דעם היותו זמן שמחתנו, אין זה כמו השמחה דסוכות שהיא בבחינת שמחה גלוי' (ואין שם הדבר והיפוכו הנ"ל, משא"כ) השמחה דשמיני עצרת היא בבחינת גילה, וזה עומק הכוונה במ"ש "כי מפני אימת המלך נאסף השמחה בקרבו ולא תתראה החוצה", (כלומר, שמפני אימת המלך זה מונע שהשמחה תבא בגילוי, וגורמת שנדחקת בחזרה בקרבו).

לסיכום: מהות איכות השמחה של סוכות פחותה בהרבה מזו של שמיני עצרת ושמחת תורה, והיינו דעוצמת גילוי השמחה הוא דוקא בשמ"ע בגלל שביום זה נותן הקב"ה "כתרו" כביכול על ראש בניו - הם בני ישראל, עד שחכמת התורה אין לה ערך לגילוי מהות ועצמיות הכתר תורה (ולכן אינה גורמת (בסוכות) את היראה מאימת המלך שמחתנו נמנעת השמחה להתגלות בחוץ). - דוקא בגלל עוצמת גילוי שמחה זו דשמ"ע נופל על האדם יראה גדולה מאימת המלך שמחתנו אי אפשר להשמחה להתגלות בחוץ, כלומר, שמפני אימת המלך, זה רק מונע שהשמחה לא תבא בגלוי, כי היא גורמת שנדחקת בחזרה בקרבו, וזהו עומק הלשון "שרעדה תכסה את השמחה", אבל אינה ממעטת ממהותה, אלא שמכסה אותה מעין רואה¹. וכמ"ש "כי מפני אימת המלך נאסף השמחה בקרבו ולא תתראה החוצה", וא"ש ולק"מ.

1 הערת המערכת: אבל צ"ע, דהרי הל' בסידור עם דא"ח הנ"ל הוא "והגילה הוא התגלות השמחה לעין הרואה", דהיינו, שלא רק גילה פירושו גילוי מדריגה נעלית יותר באלקות אלא שהגילוי מתגלה למטה לעין הרואה.

אא"כ נוסף, שגם גילה אף שהוא מדריגה נעלית באלקות - שע"פ פשוט צריך לבטל את מציאות האדם ביראה ובביטול, מ"מ לע"ל יהיה המטה כלי לגילוי זה ואכן יתגלה לעין הרואה, וכמוש"כ שם בהסידור וז": "ולעתידי שיתגלו מבחינת ההעלם למטה, אזי יגילו בני ציון במלכם".

ונמצא שיש שלש אופנים: גילוי מדריגה שמתקבלת במציאות האדם ופועלת בו שמחה שנראית לחוץ.

גילוי מדריגה נעלית יותר שפועלת בהאדם שמחה, אבל מ"מ היא בהעלה דפועלת בו הביטול. וגילוי מדריגה זו עצמה לע"ל שאז תתקבל במציאות האדם, וגם שמחה זו יתגלה לחוץ לעין הרואה.

החילוק שבין עבודת הבירורים והמשכת אלוקות

שייך להמבואר בתורה אור פרשה בראשית

הרב שבתי אשר טיאר

מעלבורן, אוסטרליה

ההכרזות וההודעות ש"נסתיימה עבודת הבירורים" (בשנת תרפ"ז ע"י כ"ק אדמו"ר הריי"ץ ולאחרי זה ע"י כ"ק אדמו"ר בשנת תשנ"ב שנסתיימה "עבודת הבירורים" והעבודה היא "המשכת אלוקות") השפיעו מאוד.

ויש להבין מהי ההוראה בפועל של הודעה זו ובגוף הדבר יש להבין איך מתאים לומר שעבודת הבירורים נסתיימה כשרואים שיש עדיין רע בעולם? ולמה תבע כ"ק הריי"ץ עבודת התפילה אם הכל בתכלית השלימות? ולמה ממשיכים ללמוד בשיבה ב' שליש נגלה ורק שליש חסידות, מאחר שכ"ק אדמו"ר הרש"ב כתב שזה מפני עבודת הבירורים.

אלא הענין מבואר בחסידות בכו"כ מקומות, שכמה וכמה שלבים בזה .

ולא עוד אלא שבלק"ת מבואר שגם לעתיד לבוא לאחרי בנין בית המקדש יהיו בירורים ע"י הקרבנות!

ולכאורה אינו מובן כלל, שעכשיו כבר נסתיימה ולעתיד לבוא ימשיכו בבירורים? יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא?!

אך הענין דהנה מבואר בד"ה צו גו' את קרבני לחמי לאישי תשי"א (סעיף ד) שע"י המשכת אלוקות הבירורים נעשים בדרך ממילא (וכמו שהיה אצל שלמה המלך), שע"י שמוסיפים אורות ממילא היו הקליפות כלים ע"י שהיו הנצוצי קדושה כלים מהם, שלא ע"י מלחמה כלל.

וכבר היה לעולמים, עבודת אדם הראשון שהושב בגן עדן "לעבדה ולשמרה", ומבואר במאמר כ"ק אדמו"ר שם ש"לשמרה" היא עבודת הקרבנות (דהנה נודע בתכלית בריאת העולמות היא לפי שנתאוהו הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים ועיקר העבודה שעל ידה נעשה ענין הדירה בתחתונים היא עבודת הקרבנות דוקא - ראה ד"ה באתי לגני תשל"ב ס"ד ובהערה 22 שם), שעבודת הקרבנות בג"ע לא היתה בענין הבירורים אלא בענין המשכת אלוקות, בלי התעסקות עם הרע כלל, והבירורים של הנצוצות שמחוץ לתחום הקדושה היו בדרך ממילא. ורק לאחרי חטא עץ הדעת (שענינו של העץ הדעת הוא שהרע יונק מהטוב והטוב מהרע והיו לאחדים) נעשה תערוכות טוב ורע והוצרך מעתה לעבוד את האדמה שהוא ענין עבודת הבירורים .

וכן איתא בתורה אור פרשה בראשית "כשלא ידע האדם מוטב ורע כלל מאחר

שיש מציאות הרע בעולם אם כן איך יתבררו הבידורים שזה צריך להיות על ידי האדם...וע"ד שהיה בזמן שבהמ"ק היה קיים שהרי ארז"ל לא גלו ישראל אלא כדי שיתוספו עליהם גרים דהיינו להעלות נצוצות ומה היה נעשה אם לא חטאו ולא היו גולים? אלא עכצ"ל שאז היו נכללים הנצוצות ממילא כנר בפני האבוקה.. (ש)ממילא מתכללים בה הנצוצות...וכמ"ש לע"ל אז אהפוך אל עמים שפה ברורה כו' והלכו גוים לאורך כו'. וכך היה ענין האדם כשלא היה חוטא שהיה כולו קדוש.. והיה עומד בג"ע ושם היה מוסיף אורות וממילא היו הקליפות כלים ע"י שהיו הנצוצי קדושה כלים מהם אבל הדבר היה שלא ע"י מלחמה כו' משא"כ אחר שחטא.. צריך לירד אל מקום הקליפות ושם יבררם".

ונמצא לפי הנ"ל שההוראה בפועל של הודעה זו היא שהעבודה עכשיו היא (לא) להתייחס עם הרע אלא) להתחזק ולהוסיף בתחום הקדושה עצמו (לימוד החסידות בשופי ובעומק, עבודת התפילה, לימוד הנגלה, שמירת המצוות בדקדוק ובהידור, מעשים טובים ומאירים, השפעה על הזולת בדרכי נועם ובדרכי שלום וכו') ועי"ז ממילא יתבטלו כל הענינים בלתי רצויים ומשיח יבא ויתגלה תיכף ומיד ממש, עם כל הפירושים שבזה.

[ויש לקשר זה עם הידוע שגם צדיקים צריכים לשוב, שהכוונה בזה היא שאצלם לעולם צריך לשפר עבודתם כיון שהשלימות שהיתה אצלם אתמול אינו שלימות כלל היום, והעבודה אתמול לחטא יחשב לפי ערך מדרגתו היום. הצדיקים, ועמך כולם צדיקים, צריכים לעלות תמיד, ואין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא].

אנן פעלא דיממא אנן ועלינו להאיר לבביהם ובתיהם של ישראל על ידי כתיבי רבותינו הקדושים נשיאי חב"ד, כי חסידות היא אור עצמי שנתגלתה על ידי מס"נ של רבותינו עבור כלל ישראל.



שכל ומדות או שכל ורצון

הרב מרדכי מינצברג

ביתר עילית, ארה"ק

בספר המאמרים מלוקט - אב - עמ' קצט בסופו, שו"ה שכל ורצון, נדפס בסוגריים: "דזה שבנפש האדם יש שכל ומדות הוא בעיקר בישראל כו' ". וכן הוא בהוצאה הראשונה.

ולכאורה, בפרקים אלו במאמר מדובר אודות שכל ורצון, כמשל ל: מקיף ופנימי, ממלא וסובב, תורה ומצוות. וא"כ מדוע כתב כאן "שכל ומדות"?

אמנם שכל ומדות באוה"ע משתלשלים מישראל, כמ"ש בכ"מ, וכן כתוב במאמרים ובשיחות לגבי עוד עניינים. אבל במאמר כאן הרי לא נזכר מדות. ואולי צריך להיות "שכל ורצון" או "רצון ושכל".



וכל איש ישראל יוכל . . ולחדש שכל חדש

הרב מנחם מענדל מייסדולבין

כולל שע"י בית חב"ד דגרעניטש

באגה"ק סכ"ו כותב אדה"ז: וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה (לגלות) ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר כפי בחי' שרש נשמתו ומחוייב בדבר להשלים נשמתו בהעלאת כל הניצוצות שנפלו לחלקה ולגורלה כנודע. בהערה ב"שיעורים בספר התניא" מציין הרבי "ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א סוס"ד (וש"נ – בהמ"מ בהוצאת קה"ת).

וצריך להבין, שכאן באגרת הקודש מדגיש אדה"ז "ולחדש שכל חדש" ובהלכות ת"ת לשונו הוא "לעסוק בפרד"ס כפי מה שהיא יכולה להשיג ולידע". וא"כ מ"ש בהל' ת"ת אינו ראי' כ"א לזה שכל אחד צריך ללמוד בכל חלקי התורה, אבל לאו דוקא לחדש.

איברא דאפשר לומר שהערת הרבי היא רק על סוף הפיסקא, שכל אחד מישראל יש לו כמות מסויימת בפרדס התורה שיכול וצריך ללמוד כדי להשלים את נשמתו. ואין כוונתו להביא ראי' שצריך לחדש דוקא. אבל פשוט שזה דוחק, דהרי זהו עיקר החידוש של אגה"ק כאן, שעל כל אחד מוטלים הברורים שלו, והוא דוקא ע"י שמבורר חלק בתורה שלא הי' מבורר עד עתה, וזהו דוקא ע"י שמחדש ומלבן ענין חדש בתורה.

ואולי י"ל שתיבת "לעסוק" כולל גם חידושים בתורה, כי לעסוק הוא לשון עסק וגמרא מפורשת (ב"מ מ, ב) ש"זבון וזבין תגרא איקרי"? וראה לקו"ש חכ"ו ע' 240 שמפרש כן דברי הרמב"ם בסוף ספר הי"ד "ולא יהי' עסק כל העולם".



הלכה ומנהג

-שפתי ישנים-

שיטת אדה"ז בתיתורא בתפילין דב' עורות

הרה"ח ר' אליעזר צבי זאב צירקינד ע"ה

סופר סתם קראון הייטס

בס"ד ג' בהעלותך, יז' סיון תשל"ה

לכבוד הר' הח' עבצ"צ מוה"ר צבי מאשאקאוויטש שליט"א

שלו' רב וברכה טובה,

זכיתי לראות כמה מהאוצרות ירושלים שלך, לענין הריבוע בהתיתורא דתפילין, ושמח ליבי, על כל התורה וחידושיה, שנשפך עליה. ואע"פ שלא זכיתי לראות כולם, מכ"מ לא זכיתי לראות או לשמוע, שאחד מהרבני או סופרי סת"ם חב"ד, יחנן להאיר עינינו, בדעת כ"ק אדמוה"ז נ"ע, בעל התניא והשו"ע בזה. ובפרט שרובם ככולם, מביאים השו"ע דהרב, וזה דורש כה, וזה דורש כה, בדבריו הק'. ולפיכך, במקום שאין איש וגו', קמתי, במיעוט שכלי ודעתי, ליתן דעתי בזה. ואע"פ שאיני כדאי והגון, ליתן ראשי בין הזקנים והגדולים, מ"מ כיון "שיועד חמור אבוס בעליו וגו'" וכיון שאני מהחמורים, ולא כחמור של רפב"י, ששותים מאבוס אדמוה"ז נ"ע, יש לי טעם בפרי שאפשר שאינו בהנ"ל.

ואפשר, שהטעם שלא שמענו מרבני וזקני וסופרי חב"ד, היא מפני שיטת הרב היא לעשות הבתים לתפילין מעור עגל. ובבתים דעור עגל אין שייך השאלה החדשה שעסקו בה הרבנים הנ"ל. ושיטה זה מובא בשו"ע הרב בס' לב' ס' נח'. ויסוד לזה היא ממה שמביא שם בס' סט' לענין שערות, מהזהר הק' פ' פקודי דף רל"ז ע"ב, ובאליה רבה או"ח ס' לב' ס' סח', שאפילו הרצועות יהיו מעור עגל. וממשנה יב' פ' ג' דמס' מכות.

ולעניות דעתי, רבינו סובר, שבתפילין הנעשים באופן שהבתים והתיתורא עור אחד, אזי על העור הבולט מהבית, כדי לתופרו למושוב, אין דין בית או תיתורא עליו, וא"כ אין לו דין ריבוע כלל. ועור התחתון, שהוא המושב, זהו הנקרא תיתורא, ועליו ההלמ"מ לרבעה. והתפילין הנעשים באופן שהבתים עור אחד, והתיתורא עור אחר, ונתפרים ביחד. אזי הב' חלקים דעור התיתורא הזאת (הן העליון והן התחתון) נקראים תיתורא, ושניהם צריכים להיות מרובעים. אבל חתיכת העור היוצא מהבית,

שפושטים בין הב' כפילות התיאורא בשעת תפירה, אין לו לא דין בית, ולא דין תיתורא, ולפיכך אין צריך לרבעו.

זה פשוט, שהעור התחתון, דהיינו המושב, לעולם נקרא תיתורא. ושיטת התוס' והשבילי הלקט וכו' שסוברים שהתיאורא אינו רק בתפילין של יד, ושהוא העור שפושטים על הבית, לא נתקבל אצל רוב הפוסקים. ובתוכם הרב בס' לב' ס' סו' בפה שכתב "בין של ראש", ומסיים "שהתיאורא הוא מקום מושב התפילין".

שהב' חלקי התיאורא נקראים תיתורא, בתפילין הנעשים מב' עורות, זה שיטת מחצית השקל או"ח ס' לב' ס"ק סז', ואע"פ שהרמ"ע מפאנו בתשובותיו ס' לח' ד"ה גם אחרי וכו' חולק עליו, וסובר שחלק העליון דין מעברתא יש לו, מ"מ הרב תפס לשון המחצית השקל, בס' לב' ס' עז'. ואין לתמוה, דאם העור המתפשט מן הבתים מעור אחד עם התיאורא, אין לו דין תיתורא, למה יהיה לעליונו של התיאורא בבתים מב' עורות, דין תיתורא. לפי שבהתוס' יו"ט מס' כלים פי"ח מש"ח ד"ה קציצת, מבאר הפירוש הב' של הערוך לענין קציצה, שכל שקצוץ ונפרד מן הבית, נקרא תיתורא, ובבתים דב' עורות, הב' חלקים (הן העליון והן התחתון) קצוצים ונפרדים מן הבית, משא"כ בבתים דעור אחד עם התיאורא, דרק המושב התחתון נפרד ונקצץ מן הבית. ואע"פ שאינן קצוצים לגמרי, מ"מ המעיין בהתוס' אנשי שם שס', יראה, שהוא סובר, שחיבור כעין חיבור דהמושב להבית, נקרא קצוץ.

שחתיכת העור שבולט מן הבית (בתפילין מעור אחד, כדי לתופרו להמושב, ובתפילין דב' עורות, שמתפשטים בין ב' כפלי התיאורא בשעת תפירה) אין לו לא דין בית ולא דין תיתורא לענין ריבוע, זה ממעשה רב, שלא זכינו לראות בבתים מב' עורות שיהיה עור זו מרובעת, וגם לא שמענו מזה בשום פוסק, וכן העיד המנחת סולת על הקובץ ספרי סת"ם כרך א' צ' 81, (ואפשר לאמר שהמ"א בס' לב' ס"ק סז' סובר שהרמ"ע מפ' סובר כן, מ"מ אינו מוחלט, ועאכ"כ אינו מפורש), ובפרט שהרי אינו מבאר בס' לב' ס' עז' שום פרטים בעור זה, ואפילו אי יהיה להד' רוחות, כמו שמפורש בהטור, ומוזכר בהמל"ש ובהמש"ב. ולהיפוכו, אי אפשר לאמר שצריך להיות מרובע, דרק ב' דברים צריכים להיות מרובעות, התפילין והתיאורא, ואי נאמר שהיא תיתורא, א"כ לא נתפר התפילין, כמו שדייק הרב בס' לב' ס' עז', אלא ב' תיתורות. ואי דין תפילין (בית) יש לו, מה שכתב הרב שם "שא"צ שתהיה התפירה בתוך הבית" מיותר, וגם אין לו הבנה, שאי אפשר בענין אחר. וזהו תמיהת המ"א בס' לב' ס"ק סז' על הרמ"ע, שהאחרונים לא הבינו. דהרמ"ע קרא לעור הבולט בית, והב"י בשם הרא"ש ורש"י והמרדכי קראו סמוך להבית, ולא הבית, והרב שתפס שניהם, לשון הב"י בשם וכו' "דא"צ שתהיה התפירה בתוך הבית וכו'", וגם לשון המח' השק' בביאורו דברי הרמ"ע "ומ"מ צריך שיהיה עור הבית מתפשט וכו'", בא להשוות הב' דיעות, וזה ע"י חידוש שכתב בחצאי עיגול "שהוא נתשב מגוף הבית". דאע"פ שבאמת אינו בית,

דהרי הב"י בשם הרא"ש וכו' אמרו בפירוש שאינו בית אלא סמוך להבית, מ"מ לענין תפירה הוא נחשב בית, דא"א לתפור בענין אחר, שיהיה באופן דא"צ לתפור בתוך הבית, (ובפרט להזהירת המדכ"י) ולפיכך הרמ"ע שעוסק בענין תפירה קראו בית, ולא בא לחלוק אלא לפרש. ולאחר החידוש, אין לנו אלא חידוש, שהוא בית לתפירה, ולא לדבר אחר.

זה ודאי דעת רבינו. ואי המ"א סובר שהרמ"ע סובר שיש לו דין בית לכל דבר [זה] אינו ברור. מ"מ כמו שאמרתי לעיל, לא מצאנו בתים דב' עורות שיהיה עור זו מתפשט בין כפלי התיתורא שיהיה להם אפילו דמיון דריבוע. וא"כ כל הלעג על ריבוע דבתים דעור אחד עם התיתורא (דהיינו על ריבוע דהעור הבולט מהבית לתפור). אינו לעג רק על התפילין דדור זו, אלא על כל התפילין דדורות שלפנינו, דרובם ככולם נשתמשו בבתים דב' עורות.

מהצער דסופרי סת"ם להק"ק ליובאוויטש, פה ברוקלין, ניו יארק יצ"ו

אליעזר צבי זאב צירקינד



האם מותר לגלח השערות שמתחת לזקן ומאחורי האוזן*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

השאלה

אחד מהשלוחים שליט"א בערי השדה מישוהו שאל אותי את השאלה דלקמן:

"יש יהודי שהתקרב ומגדל זקן ורוצה להבין איפה הגבול של הזקן והיכן זה נחשב כבר שערות הצוואר. חשוב לו להיראות נקי ומסודר וביקש להבין עד היכן יכול להסתפר. תודה רבה".

שלא להעביר תער "אפילו תחת הגרון"

עיינתי בשו"ע (יו"ד סי' קפא), והרמ"א שם (סי"א) פוסק שירא שמים מחמיר שלא

* לזכות נכדי התינוק בן בני הר"ר נחמן שי', מהשלוחים לבודאפעסט, שנולד אור ליום ה', י"א חשון תשפ"א. ויה"ר שיכנס לבריתו של אאע"ה בעתו ובזמנו.

להעביר תער "אפילו תחת הגרון". וזה מיוסד על שיטת רבינו חננאל כפי שהובא ב'טור' שם, שאחת מפיאות הזקן הוא "למטה בסוף הזקן בגרירת". אמנם ה'בית יוסף' שם הקשה על זה שלכאורה לרבינו חננאל למטה היינו בסנטר, "אבל למטה מהמקום שהוא תחת הזקן נראה דאין בו איסור כלל לא לפירוש רבינו חננאל ולא לפירוש רש"י".

שיטת הב"ח "דעיקר פיאה החמישית במקום הגרירת ממש"

והט"ז כאן (סק"ד) הביא בזה שיטת הב"ח "דעיקר פיאה החמישית במקום הגרירת ממש", ודוחהו. ומסיק: "כלל העולה דתחת הגרון אין איסור מן התורה אלא מדרבנן... שאסרו חכמים להעביר תער בכל מקום בגוף, ואפילו על זרועותיו, לפי שדומה לתיקון נשים. ואחר כך כתב [הבית יוסף] בשם הסמ"ק טעם אחר שאסור לר"ת בתער תחת הסנטור, לפי שפעמים שמושך אליו העור של הפיאה כו'. ולכן במספרים כעין תער מותר שם".

וכך אכן פסק הרמ"א לפני זה (ס"י): "נראה דתחת הגרון אין לחוש בזה [=פ' יעשה הכל עם החלק התחתון >של המספרים], הואיל ואינו עיקר מקום הפיאות", שכיון שאינו מקום פיאות אין להחמיר כשגוזז במספריים. ורק בתער ממש יש להחמיר מהטעמים שהביא הט"ז.

ובצמח צדק על הש"ס (מכות פ"ג עמ' 318 אות ד) הסביר את דעת הב"ח, ואולי משמע דהולך בשיטתו, ועכ"פ ודאי יש להחמיר גם לשיטת הב"ח.

וחילוק גדול יש בכל הנ"ל, שהרי לדידן (לשיטת הצמח צדק) בשו"ת יו"ד סי' צג) שאין לגזוז את הזקן גם במספריים, אז גם "תחת לגרון" אסור במספריים.

אבל לא ברור לי לפי זה בדיוק עד איפה נמשך הזקן. והאם יש בזה מנהג מקובל בחב"ד?

וגם מה הדין של השערות שמתחת לאוזן מאחורי האוזן, האם אפשר להסירם?

וכתב לי הגה"ח הרב אלי' לנדא שליט"א מבני ברק, מראשי ישיבת תומכי תמימים בכפר חב"ד: "א. בדבר שערות הזקן אין בידי שום קבלה בזה, ומעולם לא עלה לדין שהרי אנחנו בכל אופן לא נוגעים כלל. ב. השערות שאחורי האוזן, מעולם לא נזהרו בזה".

האריז"ל החמיר בשער שעל הגרון

שוב מצאתי ב'שער המצות' (פר' קדושים): "והיה מורי זלה"ה נזהר מאד שלא לחתוך שער הזקן כלל, לא בתער ולא במספרים, לא למעלה ולא למטה ולא בשום מקום מן הזקן, אפילו למטה תחת הזקן באותם שערות קטנים החופפים על הגרון ממש", הרי שהאריז"ל החמיר ששער שעל הגרון נחשב כחלק מהזקן וכשיטת הב"ח. השאלה היא

עד איפה נמשך הזקן?

וכדאי לציין שבשו"ע מהדורת מכון ירושלים נשמטה כאן בט"ז (בסוף עמ' קמד) שורה שלימה, צ"ל: "...אין זה [מוזכר בגמרא רק באשר"] בדעת רבינו...".

רשמתי כמה נקודות כשעיינתי בזה קצת, ואסיר תודה אהיה למי שיאיר את עיני בזה.



מבצע לולב ע"י קטנים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה:

למצות לולב ומיניו בראשון של חג הסוכות חייב שהמינים יהיו 'שלו', בבעלותו היחידה של מקיים המצוה. כבר מתקופת המשנה ידוע על העצה למי שאין לו לולב משלו, לתת לו במתנה, ואחרי קיימו המצוה יחזיר הלולב לבעליו הראשונים. וכן היו נוהגים באירופא בשנים שלא היו די אתרוגים לכל אחד, שהיו קונים אתרוג אחד לכל הקהל, וכל אחד היה 'קונה' האתרוג לעת קיום המצוה. השאלה עתה היא האם קטן יכול להיות זה שיתן אתרוג הקהל לידי מי שרוצה לקיים המצוה, ואח"כ יקבל את האתרוג ממנו בחזרה.

תשובה:

דין ד' מינים של הקהל שנוי הוא במחלוקת הקדמונים. לדעת רב שרירא גאון² צריך שיקנה אותם יחיד, והוא יתנם במתנה לזולתו, וזולתו לזולתו במתנה. אבל הרשב"ם³ סבור שניתן לקנות האתרוג ממעות הקהל, כי "דעתנו מסכמת לתת כל אחד במתנה את חלקו לחבירו". "ונהגו באשכנז ובצרפת כרשב"ם"⁴.

לפי זה משמע שגם אם היה הגבאי מניח את אתרוג הקהל על השלחן וכל אחד היה ניגש ומרים אותו לקיים המצוה, די בכך, ואין צורך שהגבאי ישמיע בפירוש באזני כל יחיד שהוא נותנו לו במתנה על מנת להחזיר, וגם שהגבאי יחזור ויקח האתרוג מיד

(1) הובא ברא"ש (סוכה פ"ג סימן לא) ובטור (או"ח סימן תרנח).

(2) בבא בתרא קלז, ב ד"ה ואם לאו, הובא ברא"ש ובטור שם.

(3) רא"ש שם. וכן סתם המחבר בשו"ע (או"ח שם ס"ט).

היחיד. והכי משמע מלשון השו"ע:

מה שנוהגים במקום שאין אתרוג מצוי, שכל הקהל קונים אתרוג בשותפות, הטעם מפני שכיון שקנאוהו לצאת בו, מסתמא הוי כאילו פירשו שכל הקהל נותנים חלקם לכל מי שנוטלו לצאת בו, על מנת שיחזירהו להם.

אך צריך להבין: הרי במה שמחזיר האתרוג לשלחן אין שום הקנאה, וא"כ איך יהי 'שלו' להבא אחריו? וי"ל שאכן אין הקנאה בחזרה, ונשאר שלו. וכאשר הבא אחריו מרים האתרוג מהשלחן, אז הוא קונה אותו.⁵

או י"ל שבשעה ששליח הקהל קונה האתרוג עבור הקהל, הרי הוא קונהו לכל יחיד שיהי' שלו לגמרי לעת קיום המצוה. ואחרי קיימו המצוה כשמחזירו למקומו, חוזר האתרוג להיות רכוש הקהל,⁶ עד שיבא חבירו לקיים המצוה, ואז יהי' שלו לעת קיום המצוה.⁷

לשני האופנים, גם אם אתרוג הקהל מונח במקומו וכל יחיד ניגש ומגביהו לשם מצוה, סגי בהכי גם ביום ראשון של החג.

אם כנים הדברים, נכון גם לתת אתרוג הקהל בידי קטן והוא יסבב על בתי בני הקהילה, וכאשר כל יחיד מגביהו הרי הוא מקיים מצותו.

אך כל זה כאשר נשאר ד' המינים רכושם של הקהל. אבל אם קנאם הקטן לעצמו, שוב אינו יכול להקנותם לזולתו.⁸ לכן מצווה האב לקנות ד' מינים לבנו הקטן⁹, והיינו

⁽⁴⁾ ראה בארוכה שדי חמד (אסיפת דינים, מערכת ד' מינים סימן ג ס"ו; במהדורת קה"ת: כרך ד ע' 1370), שם לימד זכות על המון העם שאינם זהירים להגביה ג' טפחים כו'.

⁽⁵⁾ בשו"ע התנה "על מנת שיחזירהו להם". אך י"ל דהיינו שיש צורך להחזיר בפועל, אבל אין צורך להקנאה בחזרה.

אולי אפשר לומר שיש להחזרת האתרוג על השלחן של הקהל גדר הקנאה בחזרה לידי הקהל, משום קנין חצר. לפי זה נדחה דמיון הסיבוב של הקטן בבתי בני הקהילה לדין ד' מינים של הקהילה המונחים במקומן. אכן כבר נפסק (מגן אברהם סי' קנד ס"ק כג בשם האגודה) שאין לביהכ"נ קנין חצר.

⁽⁶⁾ ידוע מה שחידש כ"ק אדמו"ר זי"ע לגבי ס"ת של קהל, דהוי כאילו התנו שכל אחד קונהו בעת עלייתו וקריאתו בס"ת, ועי"ז מקיים כל אחד מצות כתיבת ס"ת (לקוטי שיחות כרך כד ע' 211).

בדרך צחות י"ל שלכך אנו מגביהים הס"ת אחרי הקריאה, לפי שבעת הקריאה נקנה הס"ת לאנשים שונים, וע"י ההגבהה נפקעה ה'בעלות' מהעולים והיא נקנית בחזרה לטובת הקהילה.

⁽⁷⁾ שו"ע שם ס"ו.

⁽⁸⁾ שו"ע סי' תרנו. וראה משנה ברורה סי' תרנח ס"ק כח שלדעת רוב הפוסקים, אין האב מקיים מצות חינוך כאשר אין הבן מקיים מצות לולב באופן שהוא 'לכם'.

שיהיו שלו לגמרי.

וכל זה לענין יום ראשון של החג. ולענין יו"ט שני, הרי לכתחלה צ"ל 'לכם', ובאם לאו יטלנו בלא ברכה¹⁰. ולענין חולו של מועד הרי מן הדין די בד' מינים שאולים¹¹. ומ"מ הרי למנהגנו, גם בשאר ימי החג יש לדייק לומר בפירוש שהוא נותן במתנה על מנת להחזיר¹². וזה לא שייך שיעשה על ידי קטן.

סיכום: אם ד' המינים קנויים לקטן, ביום ראשון אי אפשר לזולתו לצאת בהם ידי חובתו. גם ביו"ט שני, אין לזולתו לברך עליהם. בחול המועד סוכות שפיר דמי מעיקר הדין, אבל לא למנהגנו. אם אין ד' המינים נקנים לקטן (وهוא מקיים מצותו הפרטית בד' מינים אחרים), רשאי הקטן לסבב על הבתים בד' מינים בתחלת החג.

נ.ב. לא דננו כאן לענין בן י"ג שאין ידוע שיש לו סימני גדלות מן התורה. וי"ל כאן ספק ספיקא: אולי יש לו ב"ש, ואם אין לו, הרי בשו"ע הובאה דעה שגם הפעוטות יכולים להקנות¹³.



בענין תיקון הנרות בערב שבת למי שמדליק בעצמו

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם - מאנסי

אל מעלת כבוד הרה"ג והרה"ח מזכה את הרבים באופן נפלא רבי אלכסנדר אליעזר קנאפפלער שליט"א

שלום וכל טוב סלה

בדבר שאלתך, היות שאתה בעצמך מדליק את נרות שבת קודש, האם גם בכהאי גוונא יש ענין לתקן את הנרות מקודם ולכבותם ולחזור ולהדליקם, כדרך שהבעל

(9) שו"ע"ר סי' תרמט סכ"א.

(10) שו"ע"ר שם ס"ג, וש"נ.

(11) לוח 'היום יום' טו תשרי; ספר המנהגים-חב"ד ע' 66, וש"נ. וראה דברינו בנתיבים בשדה השליחות כרך ב ע' 128 הערה 14. ברם עמיתי הר"ר גדלי' ליברמן שליט"א סבור שההדגשה על יום ראשון באה רק לאפוקי יום שני, שגם אז צ"ל 'לכם' לכתחלה, אבל אינו כל כך לעיכובא.

(12) כן הביא בבאיור הלכה (סי' תרנח ס"ו ד"ה לא יתננו) משו"ת חתם סופר (או"ח סימן קכט). ודלא כהפרי מגדים שם.

עושה קודם הדלקת האשה, או בכה"ג אין צריך.

מקור מנהג הבהוב וטעמו, ואם שייך האידיא

א. הנה מנהג הבהוב הנר לפני הדלקתו הוא מנהג עתיק באשכנז ובצרפת כדלהלן, אך מעיקר ההלכה אין חובה להבהב את הנר לפני הדלקתו כמו שיבואר.

והנה הראשונים שדנים אודות מנהג זה הם התוספות (שבת כט, א ד"ה רבא), דבמשנה שם (כח, ב) שנינו: "פתילת הבגד שקפלה ולא הבהבה, רבי אליעזר אומר טמאה היא ואין מדליקין בה רבי עקיבא אומר טהורה היא ומדליקין בה", וטעמו דרבי אליעזר מבואר בגמ' שם, או משום איסור נולד ואטו ערב שבת שחל ביו"ט, או משום דבגד שלא הבהבו אינו נדלק יפה. וכתבו התוס' שם על כך: "וני"ל דבחנם נהגו אנשים להדליק הפתילה ולכבותה כדי שתהא מהובהבת, דהא אין הלכה כרבי אליעזר דשמותי הוא".

והרא"ש (פרק במה מדליקין סוף אות יח) כתב: "ונוהגות הנשים להדליק הפתילה ולכבותה כדי שתהא מהובהבת ויאחזו בה האור היטב ומנהג יפה הוא. ומיהו הלכה כרבי עקיבא דמדליקין אע"פ שאינה מחורכת דרבי אליעזר שמותי הוא". וכ"ה במרדכי (סי' רפט).

וכך פסק הטור (סי' רסד): "וא"צ להבהב הפתילה שאין הלכה כר"א שמצריך להבהב, מ"מ נהגו הנשים להדליק הפתילה ולכבותה כדי שתהא מחורכת ותאחזו בה האור יפה".

ובשו"ע (סי' רסד ס"ט) פסק המחבר: "א"צ להבהב הפתילה (פי' ענין הבהוב יפול על דבר שאינו נשרף לגמרי וגם לא קיים לגמרי, אל תאכלו ממנו נא תרגום יונתן מהבהב), והרמ"א הוסיף: הגה, ומ"מ נהגו להדליק הפתילה ולכבותה כדי שתהיה מחורכת ויאחזו בה האור יפה".

היוצא מזה, דלפי רוב לשונות הפוסקים, אין חיוב בדבר על פי הלכה, אך בכל זאת נהגו הנשים¹⁴ לתקן ולהבהב את הנר, וכשם שהדלקת הנר היתה בנשים כך תיקונו

(1) בענין אם המנהג הוא על אנשים או על הנשים, הנה בטור איתא הלשון: "ומ"מ נהגו הנשים להדליק הפתילה ולכבותה כדי שתהיה מחורכת ותאחזו בה האור יפה". והרמ"א כתב: "ומ"מ נהגו להדליק הפתילה ולכבותה" וכו', והשמיט מילת "נשים". וראה בהגהות והערות לטור הוצאת מכון ירושלים אות יט, שבכמה דפוסים נדפס "האנשים", ועי' 'פרישה' אות יד שכנראה רצה להגיה את אותם הספרים דצ"ל "הנשים". ובתוס' (דלעיל) איתא ג"כ בכל הדפוסים הישנים "נהגו הנשים" וכמו שהעתיק בב"י. ולפי זה, מה שנדפס לפנינו בתוס' "נהגו הנשים" הוא ט"ס. וראה עוד מש"כ בקובץ אור ישראל, גליון יא עמ' נג הערה 5.

והבהובו.

ובטעם הדבר שנהגו להבהב כתב המשנ"ב (שם סקכ"ח) "ויהיה תועלת שלא תשהה האשה בהדלקתה בהגיע זמנה".

ולפי זה יוצא לכאורה, דהאידינא אין צריך להבהב. שהרי לפי עיקר הדין אין חיוב להבהב הנרות, שהרי אין הלכה כרבי אליעזר, אלא שנהגו בהבהב כדי שיאחוז בה האור יפה, או כטעם המשנ"ב שלא תשהה האשה בהדלקתה בהגיע זמנה וע"י ההבהב נדלק יותר טוב, והשתא הלא נרות שלנו נדלקים היטב גם בלי הבהב, ואדרבה הם יותר נאים כשאינם מחורכים, וא"כ אין צורך להבהב, וכן מובא משמו של החזון איש (בס' עובדות והנהגות, עניני ערב שבת אות ו). וכך כתב גם בשו"ת רבבות אפרים (ח"ז סי' נד אות מ) מדעתא דנפשיה, וכן בשו"ת חיי הלוי (ח"ג סי' יח)¹⁵.

דברי האריז"ל וחכמי הקבלה בענין חיוב הבעל להכין את הנרות

ב. אולם בדברי חכמי הקבלה מצינו, שחובה מוטלת על האיש להכין ולתקן את הנרות כראוי, וכדברי האריז"ל שהובאו בפרי עץ חיים (שער השבת ריש פרק ג, במהדורת אשלג עמ' שפג): "ביום ו' תכין צרכי שבת. ותיקון הנר שבת, תהיה אתה זהיר, אך הדלקתם תהיה ע"י אשתך".

וכך הוא גם בשער הכוונות (סדר שבת, ענין ליל ו, עמ' כד. הובא גם במג"א סק"ז): "גם יזהר בתיקון הנרות של שבת. אמנם הדלקת הנר היא מצוה על האשה בעלת הבית כנודע".

ובמשנת חסידים (מס' תוספת שבת, פ"ג ס"א): "ויזהר לתקן לשבת להאיר על השלחן הנ"ר שהוא מספר רנ"ה אברי הנקבה".

ובספר חמדת ימים (שבת קודש פ"ד. וכמעט בלשונו נמצא בטור ברקת סי' רסג אות ג) כתב וז"ל: "וכתב מהרח"ו ז"ל תזהר אתה בעצמך בתקון הנר של שבת, אך

ומעניין שבמנהגות וורמייזא (לרי"ל קירכום, עמ' מט בהגהות אות ב) מביא טעם על הבהב הנר ע"י הנשים דוקא: "ונוהגים הנשים להדליק הנרות ולכותם, ואח"כ להדליקם שנית, להורות כי חוה כבתה נר של שבת הגדול, על כן עליהם לתקן קצת ולהדליקם". כלומר, להכיבו וההדלקה מחדש הוא רמז שהן כיבו את הנר של שבת הגדול ועכשיו הן צריכות לחזור ולהדליק.

2) וע"ע בקרבן נתנאל ריש ביצה (אות פ), שכתב טעם חדש בענין מה שנהגו בהבהב, שהוא כיון דביו"ט שחל אחר השבת י"א דיש איסור "הכנה דרבה" בפתילה שלא הובהבה קודם השבת, וצריכין להבהב תחלה כדי למנוע חשש זה, ולכן מהבהבין בכל שבת, אטו שבת שקודם יו"ט. אולם לפי"מ שנתבאר בדפתילות דהאידינא ליכא תיקון בהבהב, ואדרבה דולקין יותר טוב בלא זה, א"כ ה"ה דליכא בזה הכנה דרבה, דאין שבת מכין ליו"ט כלום, כיון דקודם שבת היה ראוי להדליק בו היטב אף בלא שום הבהב, והחירוק שנעשה בשבת לא הועיל כלום, ונמצא דגם טעם זה דהק"נ לא שייך. וכן העיר בשו"ת חיי הלוי (ח"ג סי' יח אות ג).

ההדלקה תהיה על ידי אשתך ע"כ, וטעם פשוטו של דבר הוא על אשר חכמים הגידו דטעם שנצטוו האשה על הנר על אשר היא כבתה נרו של עולם, נר ה' נשמת אדם. ואולם גם האיש ראוי להטפל בה אשר בזה יש מהתקון למעשה העגל אשר כבו המה נרו של עולם באמת במעשה העגל. כי כאשר קבלו התורה היו חירות ממלאך המות, אכן במעשה העגל שבה הגזרה לאיתנה ונמצא כי הם כבו נרו של עולם, כי במעשה העגל לא נמצאו נשים כמ"ש ואשה בכל אל"ה לא מצאתי, עד שלפי ענין זה היה נראה לפטור אותה מהדלקת הנר בשבת, ולכן דרש ההוא גלילאה ביושר אמרתי לאמר היא כבתה נרו של אדם, כי באותה שעה נסתלקה הנשמה ממנו, כמ"ש בזה דאבד ההוא זיהרא עילאה. ועוד כי נתמעט קומתו. וכל אותם הנשמות אשר כלולות בגופו באותו חלק שנמעט מתו גם כן, ועל אלה חל החיוב על הנשים בענין הדלקתה, ולאנשים לתקן אותה ולהכין אותה, או שניהם כאחד כשאין להם אשה והמה חוץ לביתם, להדליק ב' נרות".

וע"ע בתוס' רבי עקיבא איגר (על משניות מס' שבת פ"ב מ"ו) מדייק מלשון המשנה 'על שלש עבירות נשים מתות וכו' ובהדלקת הנר': 'הא דלא תני סתם ובנר, כמו דתני ובחלה ולא תני ובהפרשת חלה, התנא רצה לרמוז למה דאיתא בתיקוני זוהר שבעה"ב יתקן את הנרות, ואשתו תדליק, משום הכי תני ובהדלקת הנר, לומר דתיקון לאו עלה רמ"ב¹⁶."

וכ"ה בשו"ע הרב (סי' רסג ס"ה): "אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתייהם נר דלוק בשבת אלא שהנשים מוזהרות בו יותר מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית ועוד מפני שהיא כבתה נרו של עולם לכך נתנו לה מצות הדלקת נר שבת שתתקן מה שקלקלה, ולפיכך אף אם ירצה הבעל להדליק בעצמו האשה קודמת. ומכל מקום טוב שהוא יתעסק בתיקון הפתילות והנרות, וגם ידליק בשאר חדרים שאין אשה מדלקת שם".

אם נכלל בדברי האריז"ל גם הבהוב - מנהגי הצדיקים בזה, וסיומא דפסקא

ג. ונראה דמ"כ בכתבי האר"י ז"ל שעל האיש מוטל להכין הנרות ולתקנם כראוי, היינו בהכנת הפמוטות, הנרות והשמן וכדומה, אבל לא דוקא בהבהוב. וכך מצאתי אח"כ להדיא בבן איש חי (שנה שניה פר' נח אות ו): "טוב שהבעל יעסוק בער"ש בתקון הנרות, בהנחת השמן והפתילות, וכדמפרש בדברי רבינו האר"י בספר הכונות: 'גם תזהר בתיקון הנרות של שבת. אמנם הדלקת הנר היא מצוה על האשה בעלת הבית כנודע', עכ"ל עיין שם, וכן אנחנו נוהגים בביתנו לערוך ולתקן הנרות בידנו". הרי שהוא

(3) אולם ראה מש"כ בזה הרש"ש בהגהותי, דכוונת המשנה היא שאין זהירות בהדלה"נ בעתו, ומדליקות הנר משחשכה ומחללות את השבת, וכבר קדמו בזה הפנ"י במס' שבת כה, ב בתוס' ד"ה הדלקת נר, וכפי שהעיר בילקוט הגרשוני, סי' רסג אות ד.

למד בדברי האריז"ל שהבעל יעסוק בהנחת השמן והפתילה, ולא מזכיר כלל ענין ההבהוב.

ובזה מיושב היטב מה שמצינו אצל הרבה מגדולי ישראל שלא נהגו בהבהוב הנר, על מנהג חב"ד כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע (תורת מנחם – רשימת היום יומן עמ' תכז): "לא נהגינו להבהב נר של שבת קודם ההדלקה". וכן האדמו"ר מסקווירא זצ"ל הקפיד שלא להבהב הנרות (שו"ת חיי הלוי, ח"ג סי' יח אות ג). גם האדמו"ר מסאטמאר זצ"ל לא נהג להבהב הנרות ואף לא היה מכין בעצמו את הנרות (גליון מבאר רבותינו, פר' ויקרא תשס"ד, מבאר השבת הערה יט). וכן לא נהגו כן אדמו"רי באבוב (שם). והקצות השלחן (סי' עד בדה"ש הערה ה) כתב: "ולא ראיתי מי שנוהג כן בזמננו".

ובקובץ בית אהרן וישראל (גליון קג עמ' קלב) כתב: "ומרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה מטיב את כל הנרות, ואת נרות השעוה היה חותך בסכין מיוחד". ובשלחן הטהור (סי' רנ ס"ג): "ואין ביכלתי אלא להכין הנרות של שמן", ואינם מזכירים כלל הבהוב הנרות.

גם בזכרון יהודה (מנהגי המהר"ם א"ש, עמ' לד ע"ב, אות סג) מביא "הנרות אשר היו דולקין על השלחן אשר ברכו עליהם, תקן הוא בעצמו וגדל הפתילות ונתן השמן בעצמו", ולא מזכיר הבהוב הנרות.

לעומת זה מצינו שהרה"ק מצאנו זצ"ל נהג להבהב בעצמו את הנרות, ואמר לאחד ששאל ממנו תיקון על חטאת נעורים, שידקדק בכל ערב שבת לחרוך את הנרות בעת תיקונם לכבוד שבת קודש (אוצר החיים, עמ' קצו אות קלו). וכן נהג הרה"ק ממונקאטש זצ"ל (דרכי חיים ושלום, עמ' קה אות שס), ועוד צדיקים. וכנראה שהם למדו שמש"כ בכתבי האריז"ל שהבעל יתקן את הנרות היינו להבהב אותם. ומטעם שכתב החומדת ימים, כדי לתקן חטא העגל שעשו הגברים אשר כבו המה בזה נרו של עולם. ולפי"ז נראה, דעכ"פ באופן שהבעל מדליק את הנרות בעצמו, אזי לכו"ע אין מן הצורך להבהב אותם, שהרי הוא עושה כל ההדלקה, ובזה הוא מתקן מעשה העגל, ושוב אין מן הצורך לעשות בה עוד תיקון של הבהוב.

היוצא לנו מזה למעשה, שאם הבעל מדליק את הנרות בעצמו, אין ענין להבהב הנרות קודם ההדלקה, ואדרבה יותר טוב להדליק נרות שהם שלמים¹⁷, כנלענ"ד.

(4) וכמו שמוספר בשו"ת חיי הלוי (שם): "מעשה רב שהי' אצל מרן כ"ק אדמו"ר (מסקווירא) זצ"ל זי"ע שפעם אחת הכין לו הרב החסיד ר' יוסף מרדכי זאבנער ע"ה שתי נרות שהיו כבר מהובהבין, ואמר לו אדמו"ר ז"ל שלכבוד שב"ק הוא רוצה להדליק נרות שלמים. וכן דכרנא כד הוינא טליא שהרבנית ע"ה לא רצתה להדליק בנר שכבר הי' מהובהב".



סוכת החג בחג

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בקובץ דברי תורה - ברוקלין (מהכולל אברכים) בשנת תשל"ה, ח"ד ע' קל"ח (הערה 2). כתב שם הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג שיחי':

והנה בהא דאמרינן שדעתו של אדם ודירתו במקום פתו, יש להעיר מהא דסוכת החג בחג אינו אוסר (יומא י, א) כיון דלא הוה דירת קבע. וע' בסי' ש"ע במ"א סעי' ב' שמביא זה להלכה, וכיון דאינו אוסר, אין מניחין בו את העירוב וכדקי"ל בעירובין פה, ב דכל מקום שאמרו הדר שם אינו אוסר הנותן שם עירובו אינו עירוב. ועיין בערוך השלחן סי' ש"ע סעיף א, שפוסק שאין מניחין עירוב בסוכה, ולהעיר שאדה"ז בסי' ש"ע מביא ההלכה שסוכת החג בחג אינו אוסר אבל אינו מביא ההלכה של אין מניחים עירוב בסוכה.

ועיין בערוך השלחן (סעי' א') שפוסק שאם יש להסוכה דפנות חזקות, יכול להניח העירוב שם, ודבר זה חידוש גדול הוא! דהא אע"פ שהדפנות הם חזקות מ"מ כיון שיש לו סכך שע"י הסכך נעשה דירת עראי א"כ מדוע יכול להניח בו העירוב?

והנה ההלכה של אין מניחין עירוב בסוכה אפילו בחג הסוכות לא הוה סתירה למה דאיתא בלקוטי שיחות [ח"ט כ' 91] שהרה"ג הרה"ח ר' לוי יצחק זצ"ל אביו של י"ל כ"ק אד"ש פסק שאם אנשי החצר שכחו לעשות עירוב בחג [ה] סוכות, הסוכה מערב אותם. ועיין שם בהמראה מקומות שמציין לשו"ע אדה"ז או"ח סי' ש"ע סעי' ו': אנשי החצר שהיו אוכלים בבית א' בשבת א"צ עירוב מפני שהם כאנשי בית א'.

והלכך אע"פ שאין מניחים בו עירוב, הא באנשי בית אחד אפילו אוכלין בסוכה שהיא דירת עראי מ"מ אינם צריכים לעשות עירוב. והטעם מובן מעצמו דמה שאוכלין ביחד הוה יותר טוב מעירוב.

ובנוגע לפסק של הרה"ח הרה"ג לוי יצחק זצ"ל, נראה לומר שהלכה זו שייכת רק אם אין אלמנה בחצר, משא"כ באלמנה שאין לה בעל לפטור אותה, צריך עירוב בהחצר אם היא אינה אוכלת בהסוכה. עכ"ל הערת הר' הנ"ל.

א. על מה שהקשה על הערוך השלחן - שפוסק שאם יש להסוכה דפנות חזקות, יכול להניח העירוב שם - כן פסק בספר עצי אלמוגים סימן ש"ע סעיף ב' (דף פ"ג

ע"ב)¹⁸. אלא שהוא רוצה להקל גם בסוכה שאין לה אלא שיעור הכשר סוכה שמהני בה נתינת העירוב לתוכה והערוך השלחן אינו מסכים בזה, וגם ב'חדות יעקב' (ח"ב ס"ס קמ"ד) השיג עליו.

ונ"ל לומר בשיטתם (בדעת בעלי בתים) שמחלוקת רבנן ור"י הוא רק אם יש חיוב (מצוות סוכה) בדווקא דירת קבע או לא, ופשוט שס"ל לרבנן שאם בנה סוכה כמו בית וסיכך ע"ג שהוא סוכה מעלייתא (או למשל, להסיר גג ביתו שדר שם על השנה ולכסותו בסכך ש"מעולם לא יצא הסוכה הנ"ל מידי חיוב מזווה" – כ"כ בה' מזווה סי' רפ"ו בפתחי תשובה סקי"ג בשם הגאון ארבעה טורי אבן). וא"כ יש לבית כזה דין דירת קבע לענין שמותר להניח בו עירוב. (ראה מזה ב'שדי חמד' מערכת המ"ם כלל קי"ז). עכ"פ דעת ה'עצי אלמוגים' והערוך השלחן יכול להיות כן.

18 וז"ל: שאינם חשובים דירה. וה"ה סוכת חג בחג כ"כ המ"א והכי אמרי' בפ"ק דיומא דף י"א ור' יהודה פליג התם כדאמרינן ר"י מחייב בעירוב ובמזווה ובמעשר. ועיין במ"ש הרא"ש בפ' בכל מערבין בשם הרמ"ה דמספקא ליה בהא דפליגי ר"י ורבנן התם בנתנו לעירוב ע"ג קורה שהיא גבוה י' טפחים ואין רחבה ד' ור"י לחומרא ורבנן לקולא אי אמרינן בזה הכללא דנקטינן כ"מ ששנה ר"י בעירובין הלכה כמותו או אזלינן בתר האי כללא דהלכה כדברי המיקל בעירוב ובענין זה וודאי דלא שייך למימר כי הך מילתא לפסוק כר"י בעירובין כיון דעיקר פלוגתייהו לאו לענין עירוב מתנייא אלא פליגי בסוכה ור"י ורבנן לטעמייהו אי סוכה דירת קבע או דירת עראי בעינן ואנן קיי"ל לרבנן וגם אין מקום לומר דלא פליגי ר"י ורבנן אלא בסוכה העשויה כהלכתה שתיים כהלכתה ושלישית אפי' טפח א' בשיעור הכשר סוכה מצומצם ז' על ז' טפחים אבל לדין שעושין סוכות גדול' ובארבע מחיצות שלימות יהי' לה דין דירה מעליא לענין עירוב דז"א דא"כ מאי אירי' דפטרי משום סוכה הרי בבית כה"ג נמי פטור דכל שאין לו ד' מחיצות אכסדרה מיקרי וכן כל בית שהוא פחות מד' על ד' אמות א"צ ליתן בעירוב א"ו דאפי' בסוכה שלימה וגדולה נמי דינא הכי והיינו משום דדירת סוכה חשיבא דירת עראי ואינה חייבת בעירוב כלל. מיהו נ"ל לענין נתינת העירוב בסוכה כל שהיא שלימה בארבע מחיצות והיא ד' על ד' אמות וודאי אם נתנו העירוב לתוכה עירובו עירוב ואפשר דאפי' באין לה אלא שיעור הכשר סוכה נמי מהני נתינת העירוב לתוכה גדולה מזו אמרו בפ"ק דסוכה דף ו' בשתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח דמהני הך מחיצה לענין שבת אע"ג דבשבת דעלמא בעינן ג' מחיצות מעלייתא מ"מ בשבת דסוכה אמרינן מיגו דמהני לענין סוכה מהני נמי לענין שבת כ"ש לענין זה ד"ל מיגו דהויא דירה לענין סוכה הוי' נמי דירה לענין זה שמהני נתינת העירוב לתוכה ולא הויא כחצר שבמבוי דלקולא אמרינן הך מיגו לענין איסור דרבנן כמ"ש התוס' שם ועכ"פ אם הסוכה שלימה בד' מחיצות ויש בה שיעור ד' על ד' וודא[ן] שמהני אם נתן העירוב לתוכה. ומזה הי' נ"ל להבי' ראי' להגירס' שהי' גורס הרמב"ם ז"ל במימרא דר"י בריה דר"ש ב"ש הנ"ל וכ"מ ה"ה בפ"א מה"ע דגרסינן כ"מ שאמרו חכמי' הנותן עירובו אינו עירוב הדר שם אינו אוסר חוץ מב"ש (=מבית שער) דיחיד כמ"ש לעיל בסימן שס"ז ס"ק ד' לגירסא דידן דגרסינן כ"מ שאמרו הדר שם אינו אוסר הנותן את עירובו אינו עירוב חוץ מב"ש דיחיד קשה דהי' לו לומר ג"כ חוץ מסוכת החג בחג שהדר שם אינו אוסר והנותן את עירובו שם ה"ז עירוב כנ"ל אבל לגירסת ה"ה הנ"ל ניחא שפיר. עכ"ל.

עוד יש להעיר שכל הבעיה הוא לפי מ"ש המג"א רס"י ש"ע ס"ק ג' דסוכת החג בחג אינו אוסר שאינו חשוב דירה, אבל לאידך גיסא הגרע"א ז"ל בסי' שס"ו ס"ב (ובחידושו על עירובין דף ע"ב עמוד ב') "שדי בי' נרגא" (לשון ספר 'עמק התשובה' סי' (כד). וז"ל:

"שם מי שיש לו בית שער וכו', סוכת החג בחג שפתוחה לחצר לכאורה נראה דאינו אוסר וא"צ לערב, ע' פ"ק דיומא דף י' דר' יהודה ס"ל דסוכת החג בחג חייב במזוזה ותני עלה ר"י מחייב בעירוב ובמזוזה ובמעשר, משמע דלרבנן אינו חייב בעירוב. אולם לענין בית שבספינה חלוקים לדינא דהא פטור ממזוזה כדאית, בש"ע יו"ד סי' רפ"ו סי"א וכלל לא כ"ל לה התם בחדא מחתא עם סוכת החג, דבתרומתו הטעם מטעם דאין להם קבע. ואלו הכא בתים שבספינה חייבים בעירוב כמ"ש בהג"ה סי' שס"ו, וא"כ לכאורה גם סוכת החג חייב בעירוב, וצ"ע לדינא, ואח"ז ראיתי שהמגן אברהם סימן ש"ע סק"ב כ' בפשיטות דסוכת החג בחג אינו אוסר, ולמד זה מסוגי' דיומא הנ"ל עכ"ל הגרע"א.

ב. מ"ש משו"ע אדה"ז או"ח סי' ש"ע סעי' ו': אנשי החצר שהיו אוכלים בבית א' בשבת א"צ עירוב מפני שהם כאנשי בית א'. יש לתמוה שלא ביאר קושיא על מקור זו (לנידון דידן) דהא מקור דברי השו"ע הוא הרמב"ם הל' עירובין (פ"ד ה"א) "אנשי חצר שהיו כולם אוכלין על שולחן אחד . . . אבל שם במגיד משנה הוסיף . . . על שולחן אחד תמיד", וכן כתוב בב"י (סי' ש"ע בד"ה כתב הרמב"ם) "וכיון שאוכלין על שולחן א' תמיד" – וא"כ האיך סומכין על זה אם הוא בתנאי שאוכלים בתמידות (ולא רק בשבת סוכות)?

ואפשר לתרץ, א) לפי שכ"ק אדה"ז שינה הדברים וכתב "אנשי החצר שהיו כולם אוכלים בבית אחד בשבת" (ולא הוצרך תמיד, ואדרבה, כתב "בשבת" שאין צריך תמידות (שתמידות כולל גם ימי החול). ולהעיר שגם הרב"י בשו"ע לא העתיק "תמיד". ב) שאעפ"י שלכתחילה צריך תמידות י"ל שבשעת הדחק אינה מעכב. (אבל עדיין צריך למצוא מקור (או ראייה) לחילוקים אלו).

ג. מ"ש "והלכך אע"פ שאין מניחים בו עירוב . . . והטעם מובן מעצמו דמה שאוכלין ביחד הוה יותר טוב מעירוב." יש לתמוה דהא כל השאלה של הרה"ח הרה"ג לוי יצחק זצ"ל היה של **בדיעבד** "אנשי החצר שכחו לעשות עירוב" אבל לכתחילה היו צריכים לעשות עירוב ובברכה – וא"כ האיך אומרים דמה שאוכלין ביחד הוה יותר טוב מעירוב?

ד. בעצם הדיון יש שהעירו שיש מקור לדברי הרה"ח הרה"ג לוי יצחק זצ"ל ממ"ש חידושי המאירי (על עירובין ריש עמוד 104) "וכן יראה שהללו שאוכלין בסוכה אחת בחג הסוכות שהשבת שבתוכה אין צריכין עירוב בחצר". ועוד מקור מספר 'טהרת ישראל' (בעהמ"ח 'תפארת יעקב' על משניות בסי' ש"ע) על מ"ש בבאה"ט ס"ק ב':

וה"ה סוכת החג בחג. שמעתי בשם הגאון ר"צ מסאלאנט שבסוכות א"צ לעירובי חצירות מטעם זה, ועאהעו"ז סוס"י שס"ו], ודו"ק. עכ"ל.

אבל צריך עיון, דהא לדבריהם הוא לכתחילה אבל השאלה היתה בדיעבד! וגם לפי שיטתם אם יברך אחד על עירוב חצירות כזו הרי זו ברכה לבטלה.

ובס"ד מצאתי תשובה בשו"ת אבן יקרה ח"ג (מהר"בנימין אריה בן חיים צבי הכהן ווייס ז"ל), סי' ק', וז"ל השאלה: "באשר שאל חו"ד אודות פסקו של זקנו הרה"ג ז"ל מטארנא ששכח לעשות ע"ח בע"ש של חוה"מ סוכות ובליל שבת נזכר והי' דואג לפי שכל אנשי החצר לא היה להם אלא סוכה אחת, ופסק שמותר לטלטל בשבת ההוא בלא ע"ח דהא כל טעם העירוב הוא שאנו רואין כאלו כל בני החצר דרים באותו בית שמונה בו העירוב לפי שהוא מקום סעודתם, וא"כ בחג הסוכות שכל בני החצר אין להם רק סוכה אחת וסועדים רק שם אין צריך לעירוב. עכ"ד".

וזה לשון התשובה, "לענ"ד צדקה הוראתו של זקנו ז"ל. ומה שהביא בשם הגאון מוהרי"ש נ"ז ז"ל מלבוש [הגאון בעל 'שואל ומשיב'] שפקפק בדבר מטעם שהרי נשים וקטנים אינם חייבים בסוכה וצריכין עירוב. הטיב אשר השיב זקנו ז"ל ע"ז דנשים וקטנים אינם אוסרים כלל. . ואולי חשש הגאון מלבוש על נשים שאין להן בעלים שם ואוכלות בבית עצמן, ובאופן זה דבריו נכונים.

"ומה שהביא כ"ת בשם הרב הגאבד"ק ברעזאן שחוכך בדבר מטעם דבעירוב צריך שלא יקפיד שום אחד על עירובו אם יאכלנו חברו כמבואר בש"ע סי' שס"ו. אין בזה כדי דחי' דזה לא שייך רק כשמניחין עירוב בחדר ועי"ז אנו רוצין להחשיב את החדר הזה למקום פיתא לכלם. . ועל כרחק כונתו של זקנו ז"ל היתה דהא כל טעם העירוב הוא דע"י הלחם ההוא השייך לכלם נעשה החדר שהונח בו מקום פיתא לכלם, א"כ היכא שבלאו"ה כל בני החצר אינם אוכלים רק במקום ההוא אז אין צריך עירוב כלל דהא מעצמו הוא מקום פיתא לכלם. והוא ממש דינו של הרמב"ם ז"ל פ"ד מעירובין ה"א. וא"כ מה ענין הקפדת אחד על חבירו לכאן. .

"וע"כ לענ"ד טובה עצת זקנו הרה"ג ז"ל אם לא היו שם נשים בלתי נשואות וסועדות לעצמן בביתן כנ"ל. ואם כי להלכה למעשה עדיין יש להתישב בדבר עכ"ז אין להרהר אחר מעשהו. "עכ"ל התשובה.



מצא בשר בין השינים בתוך השש שעות

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס
ירושלים

לכבוד יד"נ הרה"ג המפורסם לשו"ת מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעל גם אני אודך ומח"ס פרדס יוסף החדש על המועדים, ועורך הקובץ הנפלא מה טובו אהליך יעקב,

שלום רב, ע"ד שאלתו, אם מצא בשר בין השינים, בתוך שש שעות, אם צריך להמתין שש שעות שוב.

איתא בחולין (קה, א) בעא מיניה רב אסי מרבי יוחנן, כמה ישהה בין בשר לגבינה א"ל ולא כלום, איני והא אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה גבינה מותר לאכול בשר, אלא כמה ישהה בין גבינה לבשר, א"ל ולא כלום, גופא א"ר חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר, אמר ליה רב אחא בר יוסף לרב חסדא, בשר שבין השינים מהו, קרי ליה הבשר עודנו בין שיניהם.

והנה בהא דאכל בשר אסור לאכול גבינה פרש"י משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו עי"ש, ואולם הרמב"ם (פ"ט ממאכלות אסורות הכ"ח) כתב בטעם שצריך להמתין אחר אכילת בשר, שזהו משום הבשר שבין השינים שאינו סר בקינוח, ועפ"ז כתב הב"ח (יו"ד ס' פ"ט), במה שהקשה הים של שלמה חולין (שם ס"ט) ע"ד הרמב"ם דמאי מיבעיא לגמ' בבשר בין השינים, הא להרמב"ם הטעם להמתין ו' שעות, זהו משום בשר בין השינים.

וכתב הב"ח דלהרמב"ם מיבע"ל בגמ', אם יש לסמוך על ניקור הבשר שבין השינים שלא יהא צריך להמתין שש שעות, וע"ז אמר' הבשר עודנו בין שיניהם, דאף לאחר הניקור עודנו הבשר בין השינים, ומזה הוכיח הרמב"ם, שבעי להמתין ו' שעות משום הבשר בין השינים, ואין לסמוך על ניקור, ורק לאחר שש שעות א"צ ניקור עי"ש.

וראה מש"כ בזה עוד בדעת הרמב"ם בביאור ספק הגמ' מהו בשר בין השינים, בס' לב אריה חולין ק"ה שם, ובתפארת יעקב שם ובמהר"ם שם, ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ב ס' כ"ז ובס' גדולת מרדכי להג"ר מרדכי קורקוס [אב"ד מרקש] יו"ד ס' פ"ט ס"א ובס' הדר השלחן להג"ר פינחס סאמעט בו"ח בחלק הסימנים ס"ג, ובס' עטרת תפארת ס' נ"ז ענף ד'.

ולכא' יש לתלות אם צריך להמתין ו' שעות שוב אחר שבלע בשר בין השינים בתוך שש שעות, בתרי טעמי שצריך להמתין בין בשר לחלב, דלמש"כ רש"י הנ"ל

שזהו משום שהבשר מוציא שומן, והוא נדבק בטעמו, א"כ כל שאכל הבשר שבין השנינים יהא צריך להמתין שוב ו' שעות, שבשר זה מושך טעם ונדבק בטעמו, ואולם למש"כ הרמב"ם דטעם המתנת ו' שעות בין בשר לחלב, זהו משום הבשר שבין השנינים ולא משום שהבשר עצמו מאריך בטעמו ונדבק בפה, י"ל כיון שכבר בלע הבשר שבין השנינים א"צ להמתין שוב שש שעות, דתו ליכא למיחש לבשר שבין השנינים אחר שבלעו.

ומצאתי בשו"ת מעין גנים להג"ר מרדכי עבאדי זצ"ל (או"ח ס' י"ב אות ס"א) דכתב להסתפק באכל בשר ולבסוף מצא בשר בין השנינים אחר ב' שעות ובלעו אם שרי לאכול אחר ד' שעות, או"ד חשיב ליה מעת שאכל הבשר בין שיניו וצריך להמתין ו' שעות אח"כ, וכתב להוכיח מדברי הר"ן בחולין (לו, ב) אם מצא בשר בין שיניו ונטלו דחשבינן ליה ו' שעות מעת אכילה ראשונה, ומשמע שאם אכלו צריך ו' שעות מעת שאכלו, ע"כ דברי הר"ן.

וממשיך בשו"ת הנ"ל, שיש צד להקל לפי טעם הרמב"ם שהשהיה משום בשר בין השנינים, א"כ הכא ליכא למיחש שהרי הוציאו ובלעו, וכתב דאף לטעם האומרים שמושך טעם אפשר שדבר מועט כזה אין מושך, ועוד שקצת נתעכל בין השנינים עי"ש. וכן הסתפק בזה ההפלאה בשו"ע יו"ד (סי' פט) באם בלע בשר בין השנינים אם צריך להמתין לטעמא דהבשר מושך טעם (ועיין מש"כ בס' שלחן הלוי ח"א פכ"ב עמ' קל"ד, ובשו"ת אורחותין למדני ח"ד ס' פ"ג).

והנה הטור יו"ד (סי' פט) כתב נפק"מ בין הך תרי טעמי דהמתנת ו' שעות בין בשר לחלב כשלועס בשר לתינוק, למש"כ הרמב"ם שצריך להמתין ו' שעות משום הבשר שבין השנינים צריך להמתין גם שלעס לתינוק משום הבשר שבין השנינים, ולטעם שהבשר מושך טעם, אם לא אכלו אלא שלעס א"צ להמתין, וכתב שם, דטוב להחמיר ולאחוז בחומרת שני הטעמים עי"ש, ואכן בשו"ע יו"ד (סי' פט ס"א) כ' דהלועס לתינוק צריך להמתין עי"ש, וא"כ י"ל אף כשאכל בשר בין השנינים בתוך ו' שעות יש להחמיר כטעם רש"י שה"ז מושך טעם ויהא צריך להמתין שוב שש שעות, ואף שלהרמב"ם הנ"ל אין לחוש משום בשר שבין השנינים שכבר בלעו, וכן בס' בדי השלחן (בו"ח ס' פ"ט ס"ק י"ג) כתב להחמיר ולהמתין ו' שעות אחר שבלע הבשר שבין שיניו באמצע שש שעות.

ולכא' למש"כ הטור לחוש לשני הטעמים להמתין בין בשר לחלב שפיר יש להחמיר גם במצא בשר בין השנינים, וכמו שפסק השו"ע להחמיר להמתין בלועס לתינוק, ואולם ראיתי בס' שיעורי נתיבות אדם (בו"ח שיעור י"א או"ג) די"ל דאף בלועס לתינוק יש להמתין לטעמא דהבשר מושך בטעמו, ואף בלעס ולא בלע איכא דיבוק בשיניים וממילא מושך טעם עי"ש. ועפ"ז י"ל דמש"כ השו"ע דלועס לתינוק צריך להמתין זהו משום שיש לחוש דאף בלעיסת בשר ה"ז מושך טעם. וראיתי בקונ'

בית רחמים [חדוק] ח"ב ס"ב שכתב להוכיח מהטור, דכתב אם יש בשר בין השינים צריך להסירו, ולא כתבו להסירו או לבולעו, שהוא משום שאם יבלע יתחדש שוב הטעם דמושך טעם ויצטרך להמתין ו' שעות עי"ש.

ובתשו' דברי שלום למוח"ז הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל (יו"ד סי' כג) מסיק להחמיר להמתין ו' שעות נוספות כשבלע בשר בין השינים, עפי"ד ההפלאה הנ"ל עי"ש, ואולם בשו"ת שערי יושר להגה"ח רבי אשר חנניה זצ"ל (ח"ג יו"ד סי' ב אות ב') כתב לחלוק ע"ד הדברי שלום, ומסיק שא"צ להמתין ו' שעות כשמצא בשר בין השינים עי"ש, וכ"כ בשו"ת הרי יהודה (ח"א יו"ד סי' י) עי"ש, וראה מש"כ בזה בשו"ת תורת מאיר ח"א לידידי הרה"ג רבי מאיר פנחסי (יו"ד סי' ו) עי"ש ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח פדלון (חלק א' סימן כו) עי"ש, וכן ראיתי בס' הכשרות פ"י ס"ק עח בשם בעל דברי משה הגר"מ הלברשטאם זצ"ל, שא"צ להמתין אחר שאכל בשר בין השינים עפי"ד הט"ז שם שאין לבשר זה ממשות עי"ש, וכן השיב הגר"א נבנצאל בספר גם אני אודך ענינים שונים (חלק ב' סימן סב אות ה') שאין צריך להמתין אחרי בשר שבין השינים, כי זה חלק מהמתנת ו' שעות, עיין שם. והיינו לטעם הרמב"ם הנ"ל שטעם המתנה משום בשר שבין השינים, וא"כ יל"ד לטעם רש"י שהבשר מושך טעם בעי' להמתין.

וכ"כ לתלות בס' היכל הוראה (ח"ד סי' פד), והביא בשם אביו בעל הקנה בושם זצ"ל שא"צ להמתין שלא תיקנו שש שעות אלא משעת אכילה ואין בכחנו לחדש דבר עי"ש, וכן מב' בבן איש חי (ש"ש פר' שלח לך ס"ח) שאם יש לו בשר בין השינים ולא הסירו תכף אחר אכילה אלא אחר שתים ושלש שעות א"צ לחשב השש שעות אלא מעת שגמר אכילתו עי"ש, ובשו"ת מחקרי ארץ לידידי הגרמ"ר שעיו (ח"ג יו"ד סי' ב) בתשובה למע"כ, כתב לתלות אם צריך להמתין ו' שעות אחר שאכל בשר בין השינים בהנך תרי טעמי הנ"ל, ולדינא שיש לחוש לשני הטעמים ה"ה שיש להחמיר גם כשאכל בשר בין השינים, יעו"ש ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ר שעיו (חלק א' סימן קו), עיין שם. ומש"כ בס' פסקי בא"ח שערי שלום (בו"ח סי' פט ס"א) וב' עטרת תפארת (סי' נו ענף ב) ר"ל בדעת רש"י, בבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה, שזהו גם משום בשר בין השינים ומש"ה כתב רש"י נדבק בפה וס"ל כתרי טעמי עי"ש.

והלום ראיתי בקונ' עטרת כהנים לידידי הג"ר אליהו כהן בעל מעשה חמד (עמ' צג) שכתב לתלות הך פלוגתא אם צריך להמתין ו' שעות כשבלע בשר בין השינים, במח' אם לעוס כבלוע אם לאו, דאם נימא שהלועס הוי כבלוע א"צ להמתין שוב על בשר הלעוס שנידון כמי שכבר בלוע, ע"כ אין לזה עתה שם בשר וא"צ להמתין על בליעתו שכבר בלוע, אבל אם נימא דלעוס לאו כבלוע א"כ יש לזה דין אכילה גמורה, ושפיר צריך להמתין שוב ו' שעות, ותלה בזה עוד הרבה נפק"מ בזה עי"ש.

ועפ"ז י"ל דהא דפסק השו"ע דהלועס לתינוק צריך להמתין ו' שעות הוא משום

דס"ל שהלעיסה כתחילת האכילה, ודן בזה המג"א (או"ח סי' קסז ס"ק טז) אם הלעיסה נחשבת כתחילת האכילה אם לאו עי"ש, וכמש"כ ע"ז בס' מקראי קודש פסח (ח"א סי' מה) והאריך בזה בקונ' עטרות כהנים (סי' טז) עי"ש, ואולם י"ל דהא דלעיסה כתחילת האכילה כ"ז כשכוונתו לאכול ולא כשכוונתו רק ללעוס ומה"ט בלועס לתינוק א"צ לברך, וכ"כ לחלק הבגדי ישע (או"ח סי' קסז) עי"ש. [ובעיקר חקירה זו אם הלעיסה כתחילת האכילה יש לתלות בדין הסיבה באכילת מצה אם זה כשאוכל דוקא או גם שלועס. ובמועדי הגר"ח (ח"א תשו' קכג) השיב ע"ז שהוא כשאוכל, ואולם בס' דולה ומשקה (עמ' קפב) כתב שהסיבה בבליעה עי"ש, והסתפק בזה בס' חוט שני פסח (פי"ז) עי"ש, ולכאור' ה"ז תלוי אם הלעיסה כתחילת אכילה], ובס' דולה ומשקה (עמ' רנז) נשאל מרן אם צריך להמתין ו' שעות מהלעיסה והאכילה או מהבליעה, והשיב מהבליעה עי"ש.

ובמועדי הגר"ח (ח"ב תשו' רלד) השיב מרן שבבלע בשר שבין השיניים צריך להמתין ו' שעות, וכן השיב הגר"ח קניבסקי בתשו' ליד"נ הגר"י סקוצילס והו"ד בקובץ מה טובו אהליך יעקב (חלק ח' עמוד קמ) שצריך להמתין עוד ו' שעות מאכילת הבשר שבין השיניים עי"ש, ואולם בס' אגדלך בשלחן (עמ' כט) כתב בשם הגריש"א זצ"ל שא"צ להמתין שוב שש שעות עי"ש, וכ"ה בס' אשרי האיש (יו"ד פ"ה סי' יז) יעו"ש.

וכן מסיק בשו"ת מעדני מלכים להגר"ר לוי רבינוביץ זצ"ל (ח"א סי' צב), דאף לרש"י שטעם המתנת בו"ח הוא משום שמושך טעם, א"צ להמתין עוד שש שעות אחר אכילת בשר בין השיניים, ובס' ריח הבושם (פ"ג הערה ז) כתב בשם בעל באר משה זצ"ל שא"צ להמתין אחר בליעת בשר בין השיניים, וכ"כ בשו"ת חיי הלוי (ח"ה יו"ד ס' אות ה') בשם בעל באר משה, דלתרי טעמי בהמתנת בו"ח, א"צ להמתין, ורק שייך סברת לא פלוג, וי"ל דלא גזרו רק כשאוכל דרך אכילה עי"ש.

ובשו"ת חוקי חיים [בלייער] (ח"א סי' ל אות ג), כתב לתלות בתרי טעמי בבו"ח אם צריך להמתין אחר אכילת בשר בין השיניים וכנ"ל, וכן כתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"ר יקותיאל ליברמן (סימן קכב) ומסיק שאין צריך להמתין שוב, עיין שם. ומש"כ בזה בשו"ת דברי שיר (ח"א סי' יז) באכילת בשר בין השיניים אם אמרי' לא פלוג וצריך להמתין עי"ש ובס' אהל יעקב ליד"נ הגר"י סקוצילס (בו"ח סי' פט ס"ט) מה שהביא בזה, ובשו"ת באר שרים (ח"ז סי' יח אות ד) בתשובה למע"כ ר"ל דאמרי' לא פלוג וצריך להמתין שוב ו' שעות עי"ש.

ומש"כ בשו"ת עמק התשובה (ח"ו סי' שי) ובשו"ת דברי בניהו (חט"ו סי' כא), ובס' הדר השלחן (בו"ח פי"ב ס"ו) ובס' זר השלחן (בו"ח סי' פט סק"י) שא"צ להמתין שוב, וכ"כ בס' מרא דשמעתתא (אות שפט), דא"צ להמתין אלא משעת אכילה ולא כשאוכל בשר בין השיניים עי"ש, ובס' נר ציון חג השבועות (פ"ה ס"י) ובשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ד יו"ד ס"ב) להקל בזה שא"צ שוב ו' שעות עי"ש, ובס' הוראה ברורה (בו"ח

סי' פט ס"א) עי"ש ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה (חלק ט' סימן כט) ובשו"ת בירורי חיים לידידי הגר"ש סגל (ח"ח סי' לה), ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ש סגל (חלק ב' סימן נג) עיין שם, וכן מסיק בשו"ת דברי דוד (ח"ו יו"ד ס"ג) שא"צ להמתין ו' שעות נוספות כשאכל בשר בין השיניים יעו"ש, וכן בשו"ת תורת אבי (ח"א עמ' קי) ובס' אשמרה לפי (ח"א סי' פט) ובשו"ת אשר חנן (ח"ג סי' לד אות יא) ובספר דור המלקטים (איסור והיתר סימן פט סעיף א' ס"ק ו), מה שכתב הגאון רבי גמליאל רבינוביץ עיין שם, ובס' פסקי הוראה (בו"ח סי' פט שם). וכתב לי הגר"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, דבלע בשר בין השיניים, אין צריך להמתין ו' שעות, ע"פ ההפלאה הנ"ל.

ושו"מ בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ד סי' פג) בנידון זה באכל בשר בין השיניים אם צריך להמתין שוב ו' שעות, וכתב לחלק בין אכילה ובין בליעה, די"ל שרק בשעת אכילה שהוא לועס הבשר ונסחט השומן מהבשר בזה נשאר השומן בחיכו ויש טעם בשר בפיו אבל כשהוא בלוע בלי לעיסה אין חשש שנסחט השומן מן הבשר כלל, לכן י"ל כיון שהבשר בין השיניים הוא דבר מועט ואין דרכו של אדם ללעוס אותו כיון שהוא כבר דק מאוד אלא הוא בולעו מיד ממילא אין לחוש לשומן בפה בבליעה קלה כזו עי"ש.

ואולם יש להעיר ע"ד ממש"כ הפרמ"ג (יו"ד סי' פט מ"ז סק"א), דאף בלועס לתינוק תבשיל שיש בו שומן דלכא' לכל הפירושים א"צ להמתין דמושך טעם ליכא כיון דלא אכל ובין השיניים ליכא, מ"מ יש להחמיר להמתין שש שעות משום לא פלוג יעו"ש, הרי אף אם אין לחוש לשומן בפה ולבשר בין השיניים י"ל לא פלוג וצריך להמתין שש שעות כשלעס לתינוק תבשיל שיש בו שומן, וכ"כ להחמיר בבשר בין השיניים להמתין עוד ו' שעות משום לא פלוג בשו"ת באר שרים (ח"ז סי' יח אות ד) בתשובה למע"כ עי"ש, ובשו"ת דברי שיר (ח"א סי' יז), וע"ע בשו"ת עמק התשובה (ח"ו סי' שי) ובס' כתב משה (ח"א ס"מ).

ועיקר סברת לא פלוג מוכחת אף להרמב"ם דטעם המתנת בו"ח הוא משום בשר בין השיניים דאטו אם יאכל קציצות בשר טחונות י"ל שא"צ להמתין ו' שעות דליכא בשר בין השיניים וע"כ דלא פלוג וכ"כ בס' עטרת תפארת (סי' נז). וכמו"כ י"ל במי שיש לו שיניים תותבות ואוכל בהן בשר, דאם יורידן אח"כ, וכי יוכל לשתות חלב דאין לו בשר בין השיניים, וע"כ דלא פלוג, ועמ"ש"כ בזה במי שיש לו שיניים תותבות בשו"ת דברי בניהו (חט"ו סי' כא) ובס' הדר השלחן (בו"ח פ"ג ס"א) ובשו"ת חוקי חיים [בליעור] (ח"א סי' ל אות ה). ואולם צ"ע בזה ממש"כ הטור הנ"ל דבלועס לתינוק, לטעם דמושך טעם א"צ להמתין ו' שעות, וע"כ לא ס"ל סברת לא פלוג דא"כ אף לרש"י בעי להמתין וצ"ע.

אכל בשר והקיא אם צריך להמתין מזמן ההקאה

ב' ובס' דרכי תשובה (יו"ד סי' פט סק"ט), הביא מס' תוספת ירושלים, שחקר אם הקיא הבשר שבמעיו עד שלא נשאר כלום אם מותר לאכול גבינה, כיון דל"ש מושך טעם, ואפשר עוד דבעינן המתנת שש שעות מזמן הקאה דהוי כאכילה וכמש"כ המג"א (או"ח סי' תר"ח) עי"ש, הרי שנסתפק באכל בשר והקיא אם צריך להמתין ו' שעות מזמן ההקאה דהוי כאכילה, ובשו"ת דברי אור ח"ד ס' ס"א בתשובה למע"כ, כתב ע"ד הדרכ"ת, שהוכיח מהל' יוה"כ, דיש לחלק, ובשלמא גבי יוה"כ כיון דראוי לאכילה אף שהוא מאוס נחשב אכילה, אבל בהקיא בשר, אף דשש שעות חשבינן מגמר אכילת הבשר בסעודה, כיון שכבר בשר זה היה במעים אין לו טעם שומן שיהא מושך הטעם, יעו"ש. ולכא' למש"כ הפרמ"ג הנ"ל בלועס שומן לתינוק דבעי להמתין משום לא פלוג ה"ה באכל בשר והקיא אף די"ל דאין מושך טעם, מ"מ בעי להמתין משום לא פלוג, ובספר גם אני אודך ענינים שונים, חלק ב' סימן ס"ב אות י', השיב הגר"א נבנצאל, דבעי להמתין כשאכל בשר והקיא, משום בשר שבין השיניים, ונשאר בחיך עיין שם, ואולם יל"ד למאי דהשיב הגר"א נבנצאל, שם באכל בשר בין השיניים אין צריך להמתין שוב שש שעות, הוא הדין בהקיא בשר, אין צריך להמתין שוב ו' שעות, ואולם בס' נועם הלכה בו"ח ס"ב ס"ד באכל בשר והקיא צריך להמתין שוב ו' שעות עי"ש, ובשו"ת חוקי חיים [בלייער] ח"א ס' ל' או"ד, באכל בשר והקיא א"צ להמתין מזמן ההקאה עי"ש, ובשו"ת שערי יושר להגה"ח רבי אשר חנניה זצ"ל בתשובה למע"כ בח"ג יו"ד ס"ב אות ו' מש"כ בזה, וכן בשו"ת מבית ישראל ח"ב ס' י"ד ובשו"ת דבריך יאיר ח"ג יו"ד ס' כ"ז בתשובה למע"כ, ומש"כ בזה בשו"ת רבבות אפרים ח"ח ס' של"ו ובס' אהל יעקב ליד"נ הגר"י סקוצילס בו"ח ס' פ"ט ס' כ"ז הערה מ"א עי"ש.

ושו"ר בשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"א ס' צ"ט, בתשובה למע"כ, באכל בשר והקיא אם צריך להמתין שש שעות, וכתב דלהרמב"ם בטעם המתנת בין בו"ח משום בשר בין השיניים, ה"ה בהקיא צריך להמתין ו' שעות, וכמש"כ הטור דלהרמב"ם בלועס לתינוק בעי להמתין אף שלא אכל כלום כ"ש באכל והקיא, ואפי' לרש"י בטעם המתנת בו"ח שהבשר מוציא שומן ומאריך בטעמו, כתב הש"ך יו"ד ס' פ"ט סק"ב מהלבוש, דגם לועס לתינוק בעי להמתין שנשאר טעם הבשר בפה, ונמשך טעם השומן כאילו אכל עי"ו וא"כ באכל בשר והקיא צריך להמתין ו' שעות, ובפרט למש"כ הטור הנ"ל להחמיר כב' הטעמים עי"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' רמ"ה באכל והקיא אם צריך להמתין ו' שעות והשיב כן עי"ש, ומש"כ בזה עוד בשו"ת דברי בנייה ח"ז ס' כ"ה, חט"ו ס' כ"ג ובשו"ת תורת אבי ח"א עמ' קי"ג, ובס' ויכתוב מרדכי עמ' שנ"ה השיב ע"ז הגר"ח, יתכן, ומש"כ בזה בשו"ת אשר חנן ח"ג ס' ל"ד אות י"א עי"ש.

אוכל בשר דרך צינור לוושט אם מותר בחלב

ג' וחידוש עצום השיב מרן הגר"ח קנייבסקי בספרי מועדי הגר"ח ח"ב תשו' רל"ט,

בחולה האוכל דרך צינור לוושט, אם צריך להקפיד אחר אכילת בשר, ו' שעות לחלב, והשיב ע"ז ודאי עי"ש, ולכא' צ"ע בזה הא לתרי טעמי בהמתנת בו"ח ל"ש כשאוכל בשר ע"י צינור לוושט ואינו נכנס בפיו ל"ש בשר בין השינים, וגם אין אוכל הבשר בפיו אי"ז מושך טעם, ומ"ט צריך להמתין, וביותר ראיתי בס' מעין גנים [עבאדי] או"ח ס' י"ב אות ס"ב, אם בלע בשר בלא אכילה ולעיסה, מותר לאכול אחריו גבינה עי"ש, ואולם יש לדון בזה ממש"כ בחגורת שמואל על הלבוש יו"ד ס' פ"ט הערה י"ב, הא דבשר מושך טעם ר"ל מה שנכנס בתוך הגוף מוציא שומן ומושך טעם זמן ארוך עי"ש, ועפי"ז יל"ד אף בבלע הבשר ללא לעיסה, כל שנכנס הבשר לגופו, ה"ז מושך טעם לפיו אף שלא לעס בפיו וא"כ אולי ה"ה בחולה האוכל דרך צינור לוושט שנכנס הבשר לגופו ה"ז מושך טעם לפיו וצ"ע.

ואולם בשו"ת ציץ אליעזר חי"ד ס' ע' בחולה האוכל בשר דרך צינור, יכול אח"כ לאכול חלב עי"ש ובס' נשמת אברהם יו"ד ס' פ"ט ס"א עי"ש, וכן פשיט"ל בס' חשוקי חמד סוכה כ"ה שא"צ להמתין ו' שעות עי"ש ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ח ס"ב במכתבו אלי עי"ש, והגר"א נבנצאל כתב לי בצינור האוכל בשר דרך הוושט, אולי כדאי שיחכה שעה, ומובא בשו"ת מציון תצא תורה ח"א תשו' קפ"ה עי"ש, ואולם בס' וכתוב מרדכי עמ' שנ"ח, השיב הגר"ח קנייבסקי בחולה האוכל דרך צינור לוושט, שא"צ להמתין ו' שעות בין בשר לחלב עי"ש, ועמש"כ לי הגר"ר שמעון לוי בעל אהלי שמעון, והו"ד בקובץ המאור ניסן אייר תש"פ עמוד צ"ב עיין שם.

טעם בשר ולא בלע

ועיקר סברא לא פלוג כתב לי מרן הגר"ח קנייבסקי, אם טעם בשר ולא בלע ולא לעס אם צריך להמתין ו' שעות, וכתב ע"ז, לא פלוג, ולכא' להרמב"ם בטעם המתנת ו' שעות משום בשר שבין השינים, כשטעם ולא לעס ל"ש בשר בין השינים, וע"כ לא פלוג בין לעס לטעם, ואולם למש"כ רש"י בטעם המתנת בין בשר לחלב משום שטעם הבשר נמשך, כתב בשו"ת התעוררות תשובה ח"ד ס' מ"ד, דהמשכת טעם הבשר הוא ממה שנדבק בחיך ובגרון עי"ש, ואולם בדרכי תשובה ס' פ"ט סק"י שרק בלעס בעי להמתין ולא בטעם עי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת אבני ישפה ח"ח ס' קי"ז עי"ש, ואכן בס' אמת ליעקב להגר"י קמנצקי זצ"ל יו"ד ס' פ"ט הערה 35 בטעם בשר א"צ להמתין ו' שעות עי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת עמק התשובה ח"ו ס' ש"י ובספרו מראות יחזקאל עמ' תכ"א ובשו"ת מגדל צופים ח"ו ס' י"ט ובשיעורי נתיבות אדם בו"ח שיעור י"א או"ב, ובס' אהל יעקב ליד"נ הגר"י סקוצילס בו"ח ס' פ"ט ס' י"א, ובשו"ת אך טוב לישראל ח"ג ס' ט"ז ובס' פסקי הוראה בו"ח ס' פ"ט ס"ז ובשו"ת הלכתא מאורייתא ח"ג עמ' א' שנ"ט, ובס' נועם הלכה בו"ח ס"ב ס"ג ובס' נר ציון שבוועות עמ' קפ"ז ובס' הדר השלחן בו"ח פ"ה ס"ה ובס' חכמת חיים בו"ח ס' פ"ט ס' כ"א יעו"ש.

תפלה מול חלון זכוכית שבבואתו משתקפת שם

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

"מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת לך לך (בראשית י"ב, י"א) כתוב: וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִקְרִיב לְבֹאֵ מִצְרַיִם וַיֹּאמֶר אֶל שְׂרֵי אֲשֶׁתּוֹ הִנֵּה נָא יִדְעָתִי כִּי אִשָּׁה יָפֶת מַרְאֶה אֶתְּ.

ובמדרש תנחומא כאן (פרק ה') איתא: באותה שעה הלכו שניהם, כיון שהגיעו לפילי של מצרים ועמדו על היאור, ראה אברהם אבינו בבואה של שרה באותו נהר כחמה זורחת.

הסתפקתי כעת בגלל הקורונה שמתפללים מנינים בחניה של הבנין, ויש שם מכוניות עם חלונות, ויש כאלה שמתפללים שמונה עשרה מול החלונות, שבבואתו משתקפת שם, אם שפיר דמי?

והגאון האדיר המפואר רבי אמיר ולר שליט"א, מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו, וש"א"ס נכבדים, כתב לי וזה לשונו: כעין זה נשאלתי לגבי תפלה בעזרת נשים אשר בכותל המזרח ישנם חלונות לכל רוחב העזרה, ובעזרה זו לומדים אברכי כולל באופן קבוע, האם רשאים להתפלל שם מול החלונות אשר בבואתם משתקפת שם. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

מקור הדין

בגמרא בברכות (כז:) איתא, אל יתפלל אדם לא כנגד רבו ולא אחורי רבו. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר. לדעת רש"י אין להתפלל אצל רבו משום שמראה כאילו הם שוים, ואף אחורי רבו אסור משום יוהרא. ע"ש. אמנם התוספות (שם ד"ה ולא) כתבו, דיש מפרשים דטעמא דאחורי רבו אסור משום דנראה כמשתחוה לרבו. ואילו לדעת רבינו יונה (יח: ד"ה אל) הטעם שאסור להתפלל אחורי רבו הוא משום דשמו יצטרך רבו לפסוע ג' פסיעות לאחוריו בעוד שהוא מתפלל, ולא יוכל להפסיק. ועוד כתב דאם הרחיק ממנו ארבע אמות מותר. ע"ש. וכן כתבו הרא"ש (סי' ה) והטור (סי' צ) שכל שהרחיק ארבע אמות מותר. ועיין בבית יוסף (שם) שכתב מהיכן למדו זה. ע"ש. ומרן ז"ל בשלחנו הטהור (סי' צ סעיף כד) פסק וז"ל: לא יתפלל בצד רבו ולא אחורי רבו ולא לפניו. ואם הרחיק ממנו ארבע אמות מותר. עכ"ל.

והנה הרדב"ז בתשובה ח"ד (סוף סי' אלף קעח) כתב וז"ל: עוד יש ראייה ממה שאמרו ז"ל אסור לאדם שיתפלל אחורי רבו, ושמעתי בטעמו של דבר שלא יאמרו משתחוה הוא לרבו. וכמדומה לי שהוא מן הירושלמי אלא שלא נפנתי לבקש. ומזה הטעם בעצמו אנו אוסרים להתפלל כנגד המראה שלא יאמרו משתחוה הוא לבבואה

שלי. עכ"ל. הרי שלמד מן האיסור להתפלל אחורי רבו שאסור להתפלל גם נגד מראה. והוא ע"פ הטעם המובא בתוס' הנ"ל. [ועיין בשו"ת עולת יצחק ח"ב (סי' מא אות ג) שכתב דלא מציינו טעם זה בירושלמי כפי שנדמה להרדב"ז, ואדרבא הגר"א כתב דלהירושלמי הטעם כרבינו יונה וכו'. ע"ש].

האחרונים שהביאו ד' הרדב"ז להלכה

ומרן החבי"ב בשיירי כנסת הגדולה (סי' צ הגב"י סק"י) הביא להלכה דברי הרדב"ז הנ"ל, וכתב ע"ז, שהוצרך לתת טעם זה כדי לאסור אפילו כשעוצם עיניו, אבל כשאינו עוצם עיניו בלאו הכי אסור מפני שמבטל הכוונה, וכמו שכתב המרדכי (ע"ז פ"ג סי' תתמ) לענין ציורים בספרים שמתפללים בהם. ע"ש. ויש לציין שגם בש"ע (סי' צ סעיף כג) פסק שאין להתפלל כנגד דברים המסיחים את הדעת, וז"ל שם: הבגדים המצויירים אע"פ שאינם בולטות [א"ה: נדצ"ל בולטים] אין נכון להתפלל כנגדם, ואם יקרה לו להתפלל כנגד בגד או כותל מצוייר יעלים עיניו. ע"כ. ומקורו מדברי הרמב"ם בתשובה (הוצאת מקיצי נרדמים מהדורת פריימן סי' כ ומהדורת בלאו סי' רטו) שהובאה ביתה יוסף (שם). ודברי הרדב"ז הנ"ל הובאו להלכה באחרונים רבים, ומהם: באליה רבה (ס"ק כח), ובבאר היטב (ס"ק ל), ובמחצית השקל (ס"ק לז), ובפמ"ג (מש"ז סק"ו), ובשלמי ציבור (דף קט ע"ד), ומרן החיד"א בקשר גודל (סי' יב אות כב), ובחסד לאלפים (ס"ק יח), ובכף החיים פלאג"י (סי' טו אות ט), ובמשנ"ב (ס"ק עא), ובבן איש חי (פר' יתרו אות יד), ובכף החיים סופר (אות קלח), ובקצות השלחן ח"א (סי' כ ס"ה) ועוד. ע"ש. וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח (חיו"ד ס"ס יט), ובשו"ת שערי צדק חירארי (סי' כז), ובשו"ת ויצבור יוסף בר (שלום ח"ב סי' יח) ע"ש. ויש אומרים דמהאי טעמא יש לכסות את המראות הנמצאות בבית האבל ל"ע, כיון שמתפללים שם כל ימי השבעה, שלא יכשלו הרבים, וכמ"ש מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בספר חזון עובדיה אבולת ח"ג (עמ' נב) ע"ש.

תמיהת המהרש"ם על ד' הרדב"ז הנ"ל

איברא דחזיתיה להגאון מהרש"ם בדעת תורה (סי' צ סע' כג) שהעיר על טעמו של הרדב"ז, שהרי גם הבבואה שלו נכפפת כשהוא כופף את עצמו, ומשום ביטול הכוונה מועיל בזה עצימת עינים כמ"ש בשלחן ערוך. ולכן יש להקל בזה בשעת הדחק. וסיים: וכמה פעמים מזדמן כשמתפלל בלילה נראה צל האדם בכותל נגד המתפלל ואיכא נמי חשש הנ"ל, ואולי בכה"ג גם הרדב"ז מודה כיון שאינו בבואה ממש רק צל בעלמא. עכ"ד. הא קמן דאע"ג דשדי ביה נרגא בהאי טעמא דהרדב"ז, מ"מ לא אבה להקל בזה אלא בשעת הדחק. ומ"מ כבר הבאנו שרוב רבותינו האחרונים הביאו דברי הרדב"ז הנ"ל להלכה, וא"כ ודאי שיש להחמיר כוונתייהו.

האם ד' הרדב"ז אמורים אף כנגד חלון זכוכית או לוח "שויתי" או שיש מבריק וכדומה

אלא שיש לדון האם חומרת הרדב"ז היא דוקא נגד מראה שאז הבבואה משתקפת שם היטב, וזה ייעודה שהאדם יראה בה את עצמו, אבל כנגד חלון זכוכית או שיש מבריק וכדומה, אע"פ שהבבואה משתקפת שם, מ"מ אין היא ברורה כל כך, ועוד, כיון שאין ייעודם לכך כלל, לא נראה בזה כמשתחווה לבבואה שלו. או שמא כיון שסוף סוף בבואתו משתקפת שם, יש להחמיר ולאסור להתפלל כנגד זה, ואין חילוק בינם לבין מראה.

דברי הפוסקים דס"ל לחלק בזה

והנה נשאל בכיוצא בזה בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' כא) אודות עמוד של שליו ציבור שחקוקים עליו באותיות בולטות פסוק "שויתי ה' לנגדי תמיד", והאותיות הן בצבע זהב כעין מראה, והש"צ העומד שם רואה את צורת פניו באותיות. והשיב, שיש להקל בזה מב' טעמים: א. ע"פ דברי מהרש"ם הנ"ל. ב. אין ראיה להחמיר בזה, דהרדב"ז והפוסקים דברו במראה ממש שנעשתה כדי לראות את הצורה בתוכה, וכל הסתכלות על המראה במחשבה זאת. משא"כ נדון זה שהאותיות נעשו לשם קדושת "שויתי" וזה כל מטרתם, לא זוהר וליטוש המראה, א"כ לא יבוא לידי חשד שמשתחווה לבבואה שלו, כי הכל יודעים שמשתחווה לעומת שם הוי"ה ברוך הוא. עכת"ד. ומבואר דס"ל כהצד הראשון הנ"ל, דדוקא במראה החמירו הפוסקים ולא בכל דבר שמשתקפת הבבואה שלו.

וכן ראיתי שהעלה מרן רבינו הגדול הגר"ע יוסף זיע"א בתשובה שנדפסה בקובץ אור תורה (טבת תשמ"ו סי' לב) לגבי תפלה כנגד חלון זכוכית או לוח "שויתי" שמוסגר בזכוכית, וז"ל שם: הנה עיקר דברי הרדב"ז לאסור להתפלל נגד מראה מפני שנראה כמשתחווה לבבואה שלו, אינם מוסכמים, כי הגאון מהרש"ם בדעת תורה (או"ח סי' צ סע' כג) כתב לפקפק ע"ז שהרי גם הבבואה נראית כמשתחווה. ובכהאי גוונא אין לחוש שמשתחווה לבבואה שלו, ולכן התיר בזה בשעת הדחק. ע"ש. והבו דלא להוסיף עלה נגד זכוכית של חלון, או לוח "שויתי" המוסגר בזכוכית, שאין הבבואה ניכרת לעין כל כך. ולכן אין להוריד הזכוכית מלוח "שויתי" הנ"ל. והנה להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם. עכ"ל. וכן כתב מר בריה דרבינא הראש"ל הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א בילקוט יוסף (מהדו' תשס"ד סי' צ סעיפים מא- מב, עמ' ריא והלאה) ע"ש.

וכן נשאל בנ"ד בשו"ת אור לציון ח"ב (פ"ז סי"א, עמ' סד) והשיב, שכנגד מראה שצורתו נראית בה אסור להתפלל, ואפילו אם עוצם עיניו, אבל כנגד זכוכית רגילה אפילו שצורתו נראית בה, מותר להתפלל אם עוצם את עיניו במשך התפלה, או שמטה את עצמו מעט מכנגד הזכוכית. עכ"ל. וכן נקטו בספר התפלה והלכותיה ח"א (עמ')

(85), ובספר ויעתר יצחק ח"ב (עמ' סז), ובספר בניית בית כנסת כהלכה (עמ' תמב) ועוד. ע"ש. וכן ראיתי שהעלה בשו"ת ויזבח אלקנה ח"א (סי' ג) ושכן הסכים עמו מו"ר הגר"ח רבי שליט"א. ע"ש.

דברי הפוסקים המחמירים בזה

ברם מאידך גיסא, חזינן בספר ארחות רבינו (ח"א עמ' נו אות קפה) שמרן הסטייפלר זיע"א אמר להעיר לקהל המתפללים בביהכ"ס "לדרמן" שלא יתפללו כנגד העמודים שבצדי ארון הקודש שהיו מצופים בפורמייקה והיו מבריקים, והמסתכל בהם רואה את הבבואה שלו, שדינם כמו המתפלל כנגד המראה שאסור. ע"ש. ומבואר דס"ל שכל שמשתקפת בבואתו שם אע"ג דלא מיירי במראה ממש, אסור להתפלל כנגדה. ונשאל בזה מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספר נקיות וכבוד בתפלה (עמ' קצט) והשיב, "אסור בכל מקום שנראה הפנים". ע"כ. אמנם בספר דעת נוטה ח"א (תשובה צח, עמ' רעח) השיב הגר"ח ק"ש שליט"א בזה"ל: "המנהג להקל וטוב להסב פניו". ע"ש. וצ"ע. שו"ר בספר וישמע משה ח"א (עמ' מא) ששאל בזה את ריש"א דגלותא זצ"ל, והשיב בזה"ל: "אם אפשר לראות את עצמו דרך הזכוכית הרי זה כמראה ואסור להתפלל כנגדה. ע"כ.

האם נ"ד תלוי בדין הגמ' בחולין שאסור לשחוט לתוך כלי עם מים

ולכאורה נראה דיש לתלות הנדון דידן דאין הבבואה ניכרת כל כך כמו במראה, בדברי הגמ' בחולין (מא:): דאמרו שם, שאסור לשחוט לתוך עוגה של מים, שלא יאמרו ששוחט לבבואה, אלא אם כן המים עכורים. ופירש רש"י שם, לבבואה - פרצוף שלו הנראה במים. וכן ביארו רבינו גרשום והמאירי (שם) ע"ש. ועיין למרן ז"ל בשלחן ערוך יו"ד (סי' יא ס"ג) שפסק וז"ל: אם יש בכלי מים וכו', אם הם צלולים לא ישחוט בו שלא יאמרו לצורה הנראית במים שוחט. ואם הם עכורים מותר. עכ"ל.

ויש לנו לברר מה גדר "עכורים" שאמרה הגמרא שמותר לשחוט לתוכם, האם הם עכורים כל כך עד שלא ניכרת בהם צורה כלל. ולפ"ז אף בנדון המתפלל כנגד חלון זכוכית או שיש מבריק וכדומה, אף שבבואתו אינה ניכרת כ"כ, מ"מ כיון שסוף סוף יש בבואה אסור. או שמא "עכורים" היינו שניכרת בהם צורה אלא שאינה ברורה כל כך ולכן לית לן בה. ולפ"ז ה"ה בחלון זכוכית ושיש מבריק שאין הבבואה ניכרת כ"כ, שאין לאסור. וכבר דנו בזה האחרונים, עיין בפרי חדש (שם סק"ה) שכתב: "ואם הם עכורים או צבועים דלא מתחזי בהו צורה וכיוצא". ע"כ. ומשמע דבעינן שלא תהיה צורה כלל. וכן מבואר יותר בשמלה חדשה (שם) שהביא ד' הפר"ח וכתב: ואם הם עכורים או צבועים "עד" שאין בבואה נראית בו וכו'. ע"כ. הא קמן דבעינן דלא תיראה כלל. והובא בכף החיים (אות כג). וכן כתב בדרכי תשובה (שם ס"ק לה) בשם הגר"ש קלוגר בשנות חיים (סק"ז) דלא נקרא מים עכורים רק כשלא נראה בו שום צורה כלל,

אבל כל שנראה בו צורה אע"פ שאינו מכיר הפרצוף של הצורה לא נקראים עכורים לענין זה. ע"ש.

ועתה ראיתי להגרש"ד מונק זצ"ל בשו"ת פאת שדך ח"ב (סי' ל) שכתב לדייק איפכא מפירוש רש"י (שם) שכתב: "עכורין - לא מינכר בהו בבואה." דמשמע דיש עכ"פ צורה אך היא אינה ניכרת. ושוב הביא לשון הרמב"ם (פ"ב מהל' שחיטה ה"ד) שכתב: "שוחטין לכלי מים עכורים שאין הצורה נראית בהם". וכתב ע"ז, שיש לדון בלשון הרמב"ם אם מראה קלוש שאינו ניכר להדיא נקרא ג"כ צורה נראית. אבל בלשון רש"י שדקדק וכתב "לא מינכר" נלע"ד דהדעת נוטה יותר דלא אסרו חז"ל אלא בניכר להדיא. והדבר ידוע דאפושי פלוגתא לא מפשינן, וכיון דאף לשון הרמב"ם יתכן לפרשו באופן שאינו חולק על פירש"י עדיף טפי לפרשו כן, ועכ"פ לא שבקינן מילתא דפשיטא לן טפי אליבא דרש"י מקמי מילתא דמספקא לן בדברי הרמב"ם. עכת"ד. ברם אחר המחילה ממע"ת זיע"א, לפע"ד אין הכרח כ"כ מפירוש רש"י הנ"ל דס"ל דאף שיש צורה אך אינה ניכרת שפיר מיקרי "עכורים". דאפשר שכוונתו דלא מינכר בהו בבואה כלל. ואדרבא נראה יותר מלשון הרמב"ם הנ"ל, דבעינן שלא תיראה צורה במים כלל. וכן נראה לי לדייק מדברי רבינו גרשום (שם) שכתב: "בעכורים שנו, כלומר שאינו רואה שם שום דמות". ע"כ. ומשמע דלא רואה דמות כלל אף שאינה ניכרת. וי"ל. ומה גם שלא זכר דברי האחרונים הנ"ל שכתבו להדיא דבעינן שלא תיראה שום צורה כלל. וע"ע מה שכתב בזה בשו"ת שבט הקהתי ח"ה (סי' לב).

שיש לחלק בין הנדונים

אלא שעדיין יש מקום בראש לחלק בין הנדונים, דהתם סוף כל סוף הוא שוחט לתוך כלי של מים, ואין הכל יודעים אם משתקפת הבבואה שלו בבירור כמו במים צלולים או משתקפת פחות בבירור מפני עכירות המים, ולכן בעינן עכורים לגמרי עד שלא תהיה ניכרת שום צורה, ומשום הרחק מן הכיעור והדומה לו. משא"כ בנ"ד, כאשר בא לביהכנ"ס כדי להתפלל, והוא עומד מול חלון זכוכית או לוח "שויתי" שמוסגר בזכוכית, או כנגד שיש מבריק וכיו"ב, שהם חלק מריהוט ביהכנ"ס, ורחוק הדבר לומר שיחשדוהו שמשתחוה לבבואה שלו, ומה גם שאין הדבר מוזכר כלל בחז"ל, אלא יסודו מדברי הרדב"ז שלמד כן מדין איסור להתפלל אחורי רבו שנראה כמשתחוה לו, ולא החמיר אלא במראה ממש. לפ"ז כאשר לא ניכר הדבר שיש שם בבואה, ואין הריהוט הנ"ל נעשה לשם ראיית עצמו כמו מראה שזה כל ייעודה, ואדרבא עושים הריהוט הנ"ל לנאות ולכבד את בית ה' משום "זה אלי ואנוהו". (ואף בחלונות עושים כן לצורך בית הכנסת שיכנס אויר טוב, או לשם צניעות בעזרת נשים). נראה שאין לחוש כל כך.

האם האיסור להתפלל מול מראה הוא דוקא בתוך ד' אמות

ולכאורה יש להוסיף בזה טעם נוסף להיתרא, דהנה כמו שנתבאר לעיל, הרדב"ז למד דין זה מדין איסור להתפלל אחורי רבו. ומרן בש"ע (סי' צ סעיף כד) כתב בדין איסור להתפלל אחורי רבו, שאם הרחיק מרבו ארבע אמות, מותר. ומקורו טהור מדברי רבינו יונה והרא"ש והטור כמבואר בבית יוסף. וא"כ יש לומר בנדונינו שכל האיסור להתפלל מול מראה זה דוקא בתוך ארבע אמות, אבל אם הוא רחוק יותר חשיב רשות אחרת ותו ליכא חשדא דמשתחוה לבבואה שלו. ודיו לבוא מן הדין להיות כנדון. אלא שיש מקום לדחות, דבנ"ד יש להחמיר אף יותר מד' אמות עד שיהיה ניכר לפי הענין שאינו משתחוה לבבואתו, או שאין הבבואה נראית בה יותר. וכן ראיתי שהסתפק בזה בשו"ת עולת יצחק ח"ב (סי' מא אות א) ע"ש.

והלום ראיתי לידי"ן הגאון הצדיק רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בספר גם אני אודך (סי' כח) ששאל בזה את הגאון בעל אבני ישפה זצ"ל, והשיב הגאון הנ"ל, שכל האיסור להתפלל כנגד המראה הוא רק תוך ד' אמות למראה, וכן משמע מדברי הש"ע (סי' קב ס"ד) שכתב וז"ל: אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות. עכ"ל. והרי דנקט לשון "כנגד" וביאורו בתוך ד' אמות. ועוד שהוא קל וחומר, שהרי האיסור לעבור לפני המתפלל הוא דבר שמפורש בגמ' ובכל אופן האיסור הוא רק תוך ד' אמות, א"כ ק"ו כנגד המראה שלא מבואר כלל בחז"ל, שאין להחמיר אם הוא רחוק יותר מד' אמות. עכת"ד. ברם אחר המחילה אם יורשה לי הקטן להעיר, דאין להביא ראיה מדין איסור לעבור כנגד המתפלל לנ"ד, דהתם מצינו ב' טעמים לאסור, מפני שמבטל כוונת המתפלל ע"י זה, או משום שמפסיק בין המתפלל לבין השכינה (עיי' משנ"ב שם ס"ק טו). וא"כ זה שייך דוקא בתוך ד' אמות של המתפלל. אבל בנ"ד דהטעם הוא משום שנראה משתחוה לבבואה שלו, אפשר שיש לאסור אף ברחוק יותר מד' אמות, שכל שעדיין ניכרת בבואתו לפניו שייך חשש זה. ודו"ק. ושו"ד להרה"ג רבי אשר חנניה זצ"ל בשו"ת שער יושר ח"ד (סי' כט אות ז) שנשאל בזה ע"י ידי"ן הנ"ל, והשיב בזה"ל: נלע"ד שאם הבבואה שלו נראית במראה, אין להתפלל נגדה אפי' שעומד רחוק, אבל אם היא לא נראית או שנראית מטושטשת הרבה, מותר. עכ"ד. ואכתי צ"ע.

האם האיסור להתפלל מול מראה הוא דוקא ביחיד ולא בציבור

ושא נא עיניך וראה להגר"י רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק ח"ב (סי' מא אות ב) שכתב בזה דבר חדש, שאין האיסור להתפלל נגד מראה אלא ביחיד ולא בציבור שמקומותיהם קבועים. שהרי שורש דין זה הוציא הרדב"ז מדין המתפלל אחורי רבו, וכבר הביא מרן הבית יוסף דבציבור יכול להתפלל אחורי רבו, דמאחר שכן הוא סדר ישיבתם אין כאן חשש שמקבל אותו כאלוה. ולהסוברים שהטעם מפני שמצערו שלא יוכל לפסוע כשיסיים תפלתו, אין הפרש בין יחיד לבין ביהכנ"ס. וסיים הב"י דלענין הלכה יש לחוש לזה אפי' בציבור. ע"ש. ומשמע דלאו למימרא דאפי' בציבור חיישין

שמקבלו לאלוה, רק שמרן הב"י חושש לדינא לפירוש רבינו יונה דטעמא משום שלא יוכל הרב לפסוע. אבל אה"נ לטעם התוס' שנראה כמשתחוה לרבו היה צריך להיות מותר. וכן נראה מד' הגר"א בביאורו, ומביאו ג"כ המשנ"ב (ס"ק עח) על דברי הרמ"א שפסק שאע"פ שטוב להחמיר, המנהג להקל (דלא כהב"י), שהטעם שטוב להחמיר הוא מפני שיטת רבינו יונה. ע"ש. נמצא שבנ"ד שאין איסור במראה אלא מצד שנראה כמשתחוה לבבואה שלו, לכו"ע שרי בביהכנ"ס שיש מקומות קבועים לשיבתם. עכת"ד. ודפח"ח.

יש לצרף בנ"ד שיש מעלה גדולה להתפלל במקום שבו לומדים

והנלע"ד לדינא שיש להקל בנ"ד להתפלל כנגד החלונות שבעזרה מכל הני טעמי תריצי הנ"ל. ומה גם שבנ"ד יש מעלה גדולה להתפלל באותה עזרה שבה לומדים אברכי הכולל, כדאיתא בברכות (ח). אמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא, ומצלינא בבי כנישתא, כיון דשמענא להא דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא, מיום שחרב בית המקדש אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד, לא הוי מצלינא אלא היכא דגריסנא. רבי אמי ורבי אסי אע"ג דהוו להו תליסר בי כנישתא, לא הוו מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי. ומבואר דמעלת בית המדרש עדיפא על בית הכנסת. וכן פסק מרן ז"ל בשה"ט (סי' צ סעיף יח) וז"ל: בית במדרש קדוש יותר מבית הכנסת, ומצוה להתפלל בו יותר מבית הכנסת, והוא שיתפלל בעשרה. ע"כ. וכן הסכמת האחרונים שם. ע"ע. ובפרט שזוהו בית המדרש הקבוע ללומדי הכולל, שיש בו מעלה טפי מבית המדרש ליחיד, ראה משנ"ב (שם ס"ק נה) ודוק. וע"ע מ"ש בזה בשו"ת שמש ומגן ח"ב (חאו"ח סי' א), ובשו"ת הרי יהודה ח"א (חאו"ח סי' יא), ובס' שלחן ערוך המוסר ח"ב (סי' צ, עמ' עדר והלאה) ואכמ"ל. ומכל מקום אין להסתכל על בבואתו משום היסח הדעת, לכן יש להתפלל בעצימת עינים או שיתנו עיניהם בתוך הסידור.

מסקנא דדינא

א. אסור להתפלל כנגד מראה משום שנראה כמשתחוה לבבואה שלו, והאיסור קיים אף כשעוצם עיניו או שנותן עיניו בסידור (הרדב"ז ושאר אחרונים). ויש מי שאומר שאין לחוש לזה בשעת הדחק כיון שכאשר הוא משתחוה גם בבואתו משתחוה (מהרש"ם בדעת תורה). ולמעשה יש לאסור בזה כהסכמת רוב האחרונים.

ב. יש אומרים שכל האיסור הוא דוקא להתפלל מול מראה ממש, אבל כנגד חלון זכוכית או לוח "שויתי" המוסגר בזכוכית או כנגד שיש מבריק וכדומה, מותר, דלא ניכר הדבר שמשתחוה כנגד בבואתו, ובלבד שיעצמו עיניהם או שיתנו עיניהם בסידור (שו"ת שבט הלוי, מרן הגר"ע יוסף, שו"ת אור לציון, ילקוט יוסף ועוד). ויש שהחמירו אף בזה (ארחות רבינו בשם הסטייפלר, הגרי"ש אלישיב).

ג. יש להסתפק האם יש איסור להתפלל כנגד מראה כשהוא רחוק יותר מד' אמות, ונראה לצדד שכל שבבואתו נראית וניכר שהוא עומד מולה, יש לאסור. וצ"ע.

ד. יש אומרים שכל האיסור להתפלל כנגד המראה הוא דוקא ביחיד, אבל בבית הכנסת שיש שם מקומות קבועים, אין לאסור. כיון שכולם יודעים שמתפלל שם כיון שזהו מקומו ולא יבואו לחשדו (שו"ת עולת יצחק).

ה. למעשה מכל הני טעמי תריצי יש להקל בנדונינו אף לכתחלה לאברכי הכולל להתפלל בעזרת הנשים ששם נערכים סדרי הכולל, ויש שם חלונות בצד המזרח. ובלבד שיעצמו עיניהם או שיתפללו מתוך הסידור. (עכ"ל).



הפסק בב"ה וב"ש בדיעבד

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בשו"ע או"ח סי' קכד ס"ב כתב אדמו"ר הזקן ש"בכל מקום ששומע ברכה ומתכוון לצאת ידי חובה בשמיעתו... לא יענה ב"ה וב"ש... ואפשר שאפילו בדיעבד לא יצא..."

ובמשנה ברורה (שם ס"ק כא) ג"כ כתב שבברכות הללו אין לענות זאת, דהוי הפסק בברכה, "ועיין בחיי אדם דנשאר בצ"ע לעניין דיעבד" [ולמעשה, המושג "ב מיקל בזה"]. ולע"ע לא מצאתי זאת בספר 'חיי אדם'.

בדפוסים הרגילים של המשנ"ב אין ציון למקום הנזכר בס' חיי אדם. במהדורת "משנה ברורה עם שער הציון הרחב והשלם" (להרב נתן שי' וינפלד, הוצאת אשכול תשמ"ט), בשער הציון הרחב, מציין על ה"צ"ע לעניין דיעבד: "מוכח מכלל ה' סי' י"ג".

ב'מוכח' כנראה כוונתו למה שכתב שם, שאם ענה אמן באמצע "ברכה קצרה כברכת הפירות וברכת המצות", "צ"ע אם יחזור ויברך". אבל המדובר שם: (א) ב'אמן' על ברכה אחרת (כי י"א שב"ה וב"ש נחשב, עכ"פ בדיעבד, כחלק מהברכה). (ב) במי שמברך בעצמו והפסיק באמצע, ולא במי שיוצא בשמיעה והפסיק. ובפרט שדנו עד כמה שייך הפסק ב'שומע כעונה' (א"א מבוטשאטש סי' תצד).



שונות

הערה בענין אושפיזין

הרב אברהם חיים זילבר

מרום כנען בעיה"ק צפת ת"ו

אושפיזין - החשבון השני

לאחרונה יצא לאור הספר שרבים חיכו לו, "תורת מנחם – מעייני הישועה" בהוצאה חדשה ומפוארת. בו נלקטו לראשונה כל שיחות חג הסוכות לפונדק אחד, דהיינו מה שדיבר כ"ק אדמו"ר בכל לילות חג הסוכות תשמ"א-נ"ב בתור השתתפות ב"שמחת בית השואבה (כי בהוצאה דשנת תשמ"ח חסרו ה' שנים מ"ח-נ"ב כידוע), מסודרים להפליא עם כמה הוספות ושיפורים, כאשר עיני הקורא תחזינה מישרים.

והנה, חלק חשוב מהספר עוסק בנושא האושפיזין. וההדגשה המיוחדת היא שיש למצוא את הקשר בין האושפיזין דהזהר לה"חסידישע אושפיזין, דהיינו בין אברהם אבינו להבעש"ט, יצחק אבינו להה"מ וכן הלאה, כיון ששניהם הם ה'עומדים בראש' באותו הלילה והאחרים רק מצטרפים אליהם ("ועימיה"). ואכן במשך השנים ביאר הרבי באריכות נפלאה את השייכות שבין האושפיזא דהזהר והחסידישע אושפיז שבכל לילה.

והנה בלילה הרביעי דחג הסוכות ה'תשנ"ב, נתגלה חידוש בכל ענין החסידישע אושפיזין; כשהרבי התחיל לדבר על האושפיז היומי פתח ואמר: שהאושפיזין שבזהר דיום הרביעי הוא משה רבינו, וה"חסידישע אושפיזין" הוא הנשיא הרביעי – הרבי מהר"ש מלכתחילה אריבער...

ואז הרבי עצר לרגע, והמשיך: "אדער אז מ'רעכנטט אויכעט דעם בעש"ט און דעם מגיד איז דאך דעמולט דער אלטער רבי דער דריטער, קומט דאך אויס דער מיטעלער רבי דער פערטער" [=או כאשר מונים ג"כ את הבעש"ט והמגיד – נמצא שאדמו"ר הזקן הוא השלישי ואדמו"ר האמצעי הוא הרביעי]. והרבי המשיך ודיבר על הקשר בין אדמו"ר האמצעי למשה רבינו. והדברים מודפסים כאמירתם ב"שיחות קודש ה'תשנ"ב" ח"א עמ' 131.

ומאז נתגלה משהו חדש! שיש חשבון שני – ששבעת נשיאי חב"ד הם שבעת האושפיזין כנגד שבעת הרועים: אדה"ז כנגד אברהם אבינו, אדהאמ"צ כנגד יצחק אבינו וכן הלאה (ואדרבה! הרבי אמר את החשבון הזה בפשיטות, ורק אז הוסיף שיש עוד אפשרות).

[בתקופה ההיא למדתי באהלי תורה. עד אז נהגנו בכל לילה מלילות חג הסוכות לנגן בסוכה את הניגון של החסידישע אושפיז. ואילו מאז שיחה זו – התחלנו לשיר בכל לילה שני ניגונים – ניגון האושפיז בחשבון הראשון (מתחיל מהבעש"ט) וניגון האושפיז בחשבון השני (מתחיל מאדה"ז).]

ומעתה, שנודע לנו החשבון השני – שומה עלינו למצוא קשר בכל יום דחה"ס בין האושפיז דהוהר לאושפיז שלפי חשבון זה. כדברי כ"ק אדמו"ר (תו"מ מעייני הישועה עמ' קנ, בנוגע לחשבון הרגיל) **"ובהתאם לכך, יש למצוא את הקשר והשייכות – צד השווה ונקודה משותפת – שבין האושפיזין: ביום ראשון דסוכות – אברהם אבינו והבעש"ט..."** ומכך מובן¹⁹ שכשיש לנו מהרבי חשבון חדש – יש למצוא הקשר והשייכות לפי חשבון זה, לפי ה'כללים' שלימדנו הרבי ב'מעייני הישועה' [ולאחר זמן העירני הרמ"מ שי' רייצס (ת"א), שבלקוטי לוי יצחק (אגרות עמ' שלג ואילך) מאריך לבאר הקשר שבין אדה"ז ואדהאמ"צ לאברהם ויצחק ע"ד הקבלה והחסידות. עיי"ש דברים עמוקים ונפלאים. ושילבתי כאן אפס קצהו משם. כמו"כ נעזרתי בס' "שערי לימוד החסידות" (הרמ"ח שי' גאלאמב) בנושא סגנון תורתם של כ"א מרבתינו נשיאנו].

ובכן, הנה לפניכם הצעה של הקשר והשייכות בין אברהם אבינו ואדמו"ר הזקן, יצחק אבינו ואדמו"ר האמצעי, יעקב אבינו והצמח-צדק, משה רבינו ואדמו"ר מהר"ש, אהרן הכהן ואדמו"ר מהרש"ב, יוסף ואדמו"ר הריי"צ, דוד והרבי נשיא דורות:

אברהם אבינו ואדמו"ר הזקן

אברהם אבינו הוא הראשון שהתחיל ופתח את הדרך להמשיך ולגלות אלקות בעולם (ראה באריכות מעייני הישועה עמ' קנב). וגם אדמו"ר הזקן היה הראשון לגלות "דרך חדשה" – חסידות חב"ד, ואף נקרא בשיחות²⁰ בשם "אבינו הראשון".

אברהם אבינו גילה את הקב"ה בכח עצמו, כמסופר בארוכה במדרשים (וכן ברמב"ם הל' עכו"מ פ"א ה"ט: "כיון שנגמל איתן זה כו"). ואדה"ז גילה ובחר בדרך

(19) ובמיוחד על פי מה שהרבי הדגיש (מעייני הישועה שם הערה 107) שאין כל הכרח למצוא קשר בין האושפיזין החסידיים לאושפיזין שלדעה הב' שבוהר (אברהם יצחק יעקב יוסף משה אהרן ודוד) [דהיינו להתאים את אדמו"ר האמצעי ליוסף וכן הלאה] – שכן כללות ענין ה"אושפיזין" דנשיאי החסידות נתגלה אחרי שנקבעה המסקנא דסדר האושפיזין: משה אהרן יוסף כו'.

– שמכך יש להסיק שכאשר הרבי הזכיר חשבון חדש לאושפיזין – אז יש הכרח למצוא קשר לפי שיטה זו. וק"ל.

(20) ראה לדוגמא "היום יום" י"ב תמוז: "ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א [הריי"צ נ"ע]: בשני ימי הגאולה י"ב ו"ג תמוז הבע"ל, יתועדו אנ"ש, לטובה ולברכה בגשמיות וברוחניות, כאשר הוקבע מאת אבינו הראשון הוד כ"ק אדמו"ר רבינו הזקן וצוקללה"ה נבג"ם זי"ע".

החסידות בכח עצמו, כידוע שהבעש"ט ציוה להסתיר ממנו את דרך החסידות. ועד שה' אצלו ספק בפרשת דרכים בין וילנא למעזריטש.

ומפורש ממש מצאנו בדברי הבעש"ט במלאת שלש שנים לאדה"ז (ח"י אלול תק"ח) וזל"ק: "בן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו – אברהם אבינו היתה לו מסירות נפש על דרך השם, לתת להבין לכל אחד אחדות הבורא והשגחה פרטית". ובעת הסעודה אמר: "לבעל הנשמה בפולין מתמלאות היום שלש שנים. בן שלש שנים הכיר את בוראו. הוא גם כן יצטרך לעבור אותה מסירות נפש של אברהם אבינו כדי לגלות את דרך העבודה באחדות והשגחה פרטית" (ספר התולדות אדה"ז ח"א עמ' 61).

ואכן, כשם שלאברהם אבינו היו עשרה נסיונות (אבות פ"ה מ"ג) – כך גם מנו חסידים עשר זכויות ועשרה יסורים שסבל אדה"ז (נפרטו בלקו"ד ח"ד עמ' 1436. ספר התולדות אדה"ז ח"ג עמ' 809).

אדמו"ר הזקן הוא כנגד "ואברהם זקן" (לקוטי לוי"צ אגרות עמ' שלג). ושמו הק' שניאור הוא כנגד החסד דאברהם, בחי' אהבה, כי ואהבת בגי' ב' פעמים אור ושמו הק' זלמן בגי' קכ"ז כמספר שני חיי שרה (שם).

כשם שא"א הכיר את בוראו בן שלש שנים – כך אדה"ז הגיע לבעש"ט בן שלש שנים.

אברהם אבינו היו לו מנגדים ממשפחתו – אביו תרח שמסר אותו לנמרוד, כך אדה"ז היו לו מנגדים ממשפחתו – חמיו הרב יהודה לייב סג"ל (ש"חתנו כבנו") וחמותו שהתנגדו לדרכו והנהגותיו הק' וגירשו אותו מויטבסק.

אברהם אבינו עסק בהכנסת אורחים, וכן מצינו באדה"ז שביקש מהה"מ ברכה לבן זכר והמגיד אמר לו "במה יזכה נער – את ארחו – על ידי הכנסת אורחים" (ספר התולדות אדהאמ"צ עמ' 19).

אברהם אבינו התערב במלחמת המלכים ושלח את "חניכיו ילידי ביתו" לסייע לחמשת המלכים (לך יד, יד) – ואדה"ז התערב במלחמת נפוליון ושלח מחסידיו מרגלים לסייע במלחמה נגד נפוליון.

יצחק אבינו ואדמו"ר האמצעי

עבודתו של יצחק היתה בחפירת בארות, ובפרטיות – חפר את הבארות אשר חפרו בימי אברהם אביו וסתמום פלשתים ולבסוף "ויקרא שמה רחובות כי עתה הרחיב הוי' לנו ופרינו בארץ" (חיי שרה כו, יח-כב) – וכן אדהאמ"צ גילה חסידות בהרחבה באופן של "רחובות הנהר", ובפרטיות יותר – אמר את אותם מאמרים של אביו שהם באופן

של נקודות – נקודת החכמה (שהיא סתומה לפי ערך), והרחיב אותם בהרחבה דבינה²¹ (ראה מ. הישועה עמ' קצז בתחילתו. ובלקוטי לוי"צ אגרות עמ' שלח מבאר בארוכה הקשר בין השם בער ל"עלי באר", הבארות דיצחק עיי"ש).

יצחק הי' האמצעי שבאבות – ע"ד אדמו"ר האמצעי.

יצחק הי' "עולה תמימה" – ואדהאמ"צ היו שנותיו תמימים, שנסתלק ביום הולדתו, כמארז"ל (ב"ר רפנ"ח וביפה תואר שם) "יודע ה' ימי תמימים – כשם שהם תמימים כך שנותם תמימים, שהקב"ה משלים שנותיהם של צדיקים מיום אל יום" (ראה בארוכה ש"פ ויצא ה'תשנ"ב – בתו"מ התוועדויות תשנ"ב ח"א עמ' 340).

עבודתו של יצחק היא בקו הגבורה, "פחד יצחק" (ויצא לא, מב) – והדוב הוא ג"כ בחינת גבורות²².

יצחק הוא כנגד עמוד השמאלי (שעליהם העולם עומד) – עבודה, שענינה רצוא לאלקות וכן מצינו באדהאמ"צ שהי' מופשט לגמרי מענייני גשמיות עד שאמר עליו הצ"צ "באם היו חותכים לחותני אצבע, לא הי' פורץ דם כי אם חסידות" (ס' השיחות תש"ד עמ' 79. תו"מ תשנ"ב ח"א עמ' 352), וכן מצינו שבחר את השידוך שהי' הקרוב ביותר לליאזנא כי לא יכל לחכות לשמוע את המאמרים שאביו יאמר (סה"ת שלו עמ' 46). ועד"ז מצינו שלפני חתונתו הי' צריך להכנה מיוחדת מאביו, כיון שהי' מופשט מעניינים גשמיים (ראה מגדל עוז עמ' קפה). וגם לאחר נשיאותו: פעם שאלו את אדמו"ר הצ"צ מדוע הי' אצל אדהאמ"צ מקהלה – קאפעליע – וענה ע"ז שזהו כדי למנוע אותו מכלות הנפש, שהוא יכל "אויסגיין" [לכלות ולהסתלק] באלקות (ס' הניגונים ח"א עמ' מו, משיחת י"ט כסלו תרח"ץ).

יעקב אבינו והצמח-צדק

יעקב עניינו תורה, "ויקם עדות ביעקב גו'" וכתיב "ויעקב איש תם ישב אהלים" ומבואר באוה"ת (להצ"צ, על הפסוק) שאהלים לשון רבים קאי על נגלה דתורה ופנימיות התורה (ראה מ. הישועה עמ' קעט) – וכן מצינו אצל אדמו"ר הצ"צ את עניין התמימות בתורה – שתורתו כלולה מכל חלקי פרד"ס התורה, עד שדרושים שלו (באור התורה) כלולים ממקרא, משנה גמ' הלכה מדרשים זהר וכו' (ראה שיחת ש"פ וישב תשמ"ו), "וחידושו הוא (ספירת הדעת) בהחיבור דנגלה וחסידות" (ש"פ ויצא

21 ע"ד מה שמבאר הרבי על הבעש"ט והה"מ (שהם כנגד אברהם ויצחק בחשבון הרגיל) ש"תורת הבעש"ט היא באופן של נקודות, ותורת המגיד היא באופן של הרחבת הביאור" (מ. הישועה עמ' קעו).

22 לקוטי לוי"צ שם עמ' שלו, וז"ל: "אמנם אין הדבר יוצא מידי פשוטו שהוא ע"ש החי' הנקראת דוב, הנה החי' הזאת שייכת ביחוד לבחי' גבורות, כי הרי בסט' דלעו"ז בהמראה דדניאל בהד' מלכיות היא החי' שאחר ארי' בנכדנצור, שארי' הוא חסד, והחי' דדוב פרס שלאחריו הוא בחי' גבורות".

תשנ"ב הע' 142).

יעקב היתה מיטתו שלמה, שכל בניו היו צדיקים – וכן מצינו באדה"צ שכל בניו היו צדיקים ורובם שימשו כאדמו"רים. וכשם שאצל יעקב נלקחה הבכורה מראובן וניתנה ליוסף ("ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף" – דברי הימים א ה, א) – כך מצינו אצל ה"צ שבנו הבכור הרב"ש לא קיבל הנשיאות, וניתנה לקטן, אדמו"ר מהר"ש.

גם מצינו בדברי ימי חייהם: אמו של יעקב מסרה נפשה שיקבל הברכות (באמרה "עלי קללתך בני" – תולדות כז, יג), וכך הרבנית דבורה לאה מסרה נפשה כפשוטו וביקשה מאבי' לטפל בצ"צ.

יעקב נשא את רחל ולאה בנות דודו – והצ"צ נשא את בת דודו הרבנית חי' מושקא בת אדהאמ"צ (בניגוד לרביים שקדמו לו שלא נשאו מבנות משפחתם).

יעקב נאבק עם שרו של עשיו ועם לבן – וגם הצ"צ נלחם נגד ההשכלה ונסע לפטרבורג להלחם נגד גזירותם וכו' כידוע.

משה רבינו ואדמו"ר מהר"ש

עניינו של משה רבינו הוא תורה, "משה קיבל תורה מסיני", ואמרו רז"ל ש"נהג בה טוב עין ונתנה לישראל, ועליו הכתוב אומר טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל". והרבי מבאר הקשר לאדהאמ"צ שנתן את המאמרים שלו ("לחמו") למכירה בקונטרסים באופן שגם עניים ("דל") יוכלו להשיגו – מ. הישועה קצו-ט) – וגם אצל אדמו"ר מהר"ש מצינו שמאמרי נכתבו בצורה פשוטה ובלשון קצרה, "באופן כזה שגם פשוטי עם [=עניים בדעת. א"ח] מבינים עכ"פ משהו בזה" (משיחת ש"פ בחוקותי תשד"מ).

משה רבינו נתן התורה באופן של "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" (איוב יא, ט – ראה בארוכה מ. הישועה עמ' קצה ואילך) – ואצל אדמו"ר מהר"ש נתחדש העניין דאמירת המשך (ראה תו"מ תנש"א ח"א עמ' 282 הע' 29) שהוא מאמר ארוך מאוד (במשך תקופה ארוכה).

משה יצא מבית פרעה, שמצרים היא "ערות הארץ" מקום הכי תחתון, ובזה גופא בית פרעה – "התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו" (שמשה פחד להתקרב אליו בעצמו לארמון שלו, שהוא שורש ומקור הקליפות והתקרב רק 'ליאורים שלו' – ראה תו"מ תנש"א ח"ב עמ' 179). ומשם יצא ונהי' רועה ומנהיג ישראל עד לדרגא הכי עליונה "ולא קם עוד נביא בישראל כמשה" – שזהו ע"ד הענין ד"לכתחילה אריבער" מן הקצה אל הקצה (ראה בארוכה עד"ז בנוגע ליוסף במ. הישועה עמ' רמו ואילך).

אהרן הכהן ואדמו"ר מהרש"ב

עניינו המיוחד של אהרן הכהן הוא "אוהב שלום ורודף שלום" – ואדמו"ר הרש"ב שמו שלום.

ובפרטיות יותר: אהרן הכהן פעל אחדות בין בני"י לעשות שלום בין איש לרעהו כו' – וכן מצינו אצל אדמו"ר הרש"ב (ע"ד מה שהרבי כותב על אהרן והצ"צ – מ. הישועה עמ' רכו ואילך) שפעל יחד עם גדולי ישראל מחוגים שונים, עד שהרבי הביא זאת בתור דוגמא על השלום ואחדות ששררו בין חסידים לחוגים אחרים וזל"ק: "כידוע ומפורסם הקשר והיחס שהי' בין ר' חיים עוזר והרב ליפשיץ מקאוונע עם אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ובנו כ"ק מו"ח אדמו"ר, שעבדו יחד "שכם בשכם" בניהול המלחמה על שמירת וחזוק היהדות במדינת רוסיה, בחתימה משותפת על כו"כ כרוזים של "קול קורא", וכיו"ב" (תו"מ תש"נ ח"ד עמ' 326).

אהרן הכהן עסק בלימוד התורה עם כל ישראל, כפי שרש"י מביא (תשא לד, לב) "משה הי' לומד מפי הגבורה, נכנס אהרן שנה לו משה פרקו כו", ואח"כ "שנה להן אהרן פרקו", היינו שאהרן לימד תורה לכל בני", כולל – זקני ישראל (מ. הישועה עמ' רמא) – ואדמו"ר הרש"ב ייסד את תומכי תמימים, לימוד התורה באופן של קביעות כו'.

יוסף הצדיק ואדמו"ר הרי"צ

שמו הראשון של אדמו"ר הרי"צ הוא – יוסף, והרבי קרא לו בריבוי שיחות "יוסף הצדיק שבדורנו" (לדוגמא: תו"מ חכ"ג דלקמן).

יוסף הצדיק ישב בבית האסורים – וכן אדמו"ר הרי"צ ישב במאסר. ובפרטיות: יוסף נמכר ע"י אחיו, וכן אדהרי"צ נלקח לשפאלערקע ע"י אחיו מבני"י – נחמנסון ולולב.

יוסף הורד מצרימה ואמר הטעם "כי למחי' שלחני אלקים לפניכם" (ויגש מה, ה) – וכן כ"ק אדמו"ר הרי"צ הי' הנשיא הראשון שירד לחצי כדור התחתון והרבי הסביר שזה הי' "למחי' שלחני גו' . . ולהחיות לכם לפליטה גדולה" [ראה להלן].

דוגמאות מדברי יוסף על הקשר בין יוסף הצדיק לאדמו"ר הרי"צ:

יוסף "נתן מלחמו לדל" (משלי כב, ט. וראה זח"ג קל, א) . . היינו, שיוסף הצדיק לא נתן מהשיריים ומותרות שלו, אלא, "מלחמו" מהלחם שלו, שעליו "יחי' האדם", שנתן מהחיות שלו להזולת. ועד"ז ביוסף הצדיק שבדורנו – שנתן מהעניינים הנוגעים אליו ביותר, ומהחיות שלו.

ונתינה זו היתה ל"דל" . . הוא המשביר לכל עם הארץ, "וישבור למצרים" . .

ואעפ"כ היתה הנהגתו של יוסף הצדיק הראשון, ועד"ז יוסף הצדיק שבדורנו, שהשפיעו גם לאנשים שפלים את פנימיות חיותם.

(ש"פ שלח ה'תשח"י. תו"מ חכ"ג עמ' 89)

יוסף אמר "שמני אלקים לאדון לכל מצרים", היינו שלא זו בלבד שבהיותו במצרים לא גרע מאומה מדבקתו באלקות, "עוד יוסף חי", אלא הוא "מושל בכל ארץ מצרים – וכן יוסף שבדורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר סלל את הדרך לכל תלמידיו ושלוחיו, שיוכלו לעסוק בהפצת התורה והמעיינות גם ב"מצרים" – "חוצה שאין חוצה הימנו"...

(נקודה משיחת ה' טבת ה'תשמ"ז לאחר תפלת מנחה)

ואף **ל' קת ויד' ור' || ז' בעצמו רמז הקשר שלו ליוסף:**

"וליוסף אמר מבורכת ה' ארצו" – פירש"י "שלא היתה בנחלת השבטים ארץ מלאה כל טוב כארצו של יוסף". . . וסיים כ"ק מו"ח אדמו"ר: "ארצו של יוסף מבורכת בכל טוב. מבקש הנני מהחסידים ומהתמימים בפרט, שיעבדו ("בְּאַרְבַּעַטֶּן") ויחרשו את "ארצו של יוסף", כדי שה"כל טוב" שבארצו של יוסף יבוא בהתגלות".

כפי הנראה, דיבר כ"ק מו"ח אדמו"ר בהתוועדות הנ"ל בנוגע לעצמו. בהתוועדות הנ"ל אמר זאת כמה פעמים ברמזו וגם בפירושו. באותה התוועדות אמר גם, שכל ההמשכות וההשפעות נמשכים ע"י ספירת היסוד, שזהו עניינו של יוסף הצדיק, "צדיק יסוד עולם".

(משיחת שמח"ת ה'תשח"י. תו"מ חכ"א עמ' 124)

דוד המלך וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

דוד המלך הקים "עולה של תורה ועולה של תשובה" (ע"ז ה, א) – וכן אצל כ"ק אדמו"ר מצינו ריבוי עצום בהפלאה בכל חלקי התורה והקים עולה של תשובה בכל קצוי תבל (וראה לקו"ש ח"ח עמ' 362 בשוה"ג בפי' "עוסק בתורה כדוד אביו").

בהושענות דהושענא רבה, האושפיזין דודו (בפיוט "אומץ ישעך"), נאמר "קול צמח איש צמח שמו, הוא דוד בעצמו, מבשר ואומר", וידועים דברי המדרש (איכ"ר א, נא) שצמח בגימטריא מנחם: "רבי יהושע בן לוי אמר צמח שמו, שנאמר (זכריה ו, יב): הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח. רבי יודן בשם רבי איבו אמר מנחם שמו, שנאמר: כי רחק ממני מנחם. אמר רבי חנינא ולא פליגי חושבנא דדין כחושבנא דדין, הוא מנחם הוא צמח" (וראה בארוכה בזה בעניין שמו של הצ"צ – מ. הישועה עמ' רמג ובסיומו שם ציוה הרבי להכריז ג"פ: צמח צמח צמח).

כידוע הרבי הקפיד מאוד על סעודת מלוה מלכה, ועורר על כך ריבוי פעמים שהיא "סעודתא דדוד מלכא משיחא", וכפי שנתפרסם ביומנים שכאשר הי' נכנס לחדרו

במוצש"ק – מיד לאחר הבדלה נטל ידיו למלוה מלכה. ואף כאשר הייתה חלוקת כוס של ברכה וכדומה, נטל ידיים אף בשעה מאוחרת בלילה (ראה הליכות ומנהגי ש"ק עמ' קנב ואילך. לקט משיחות הרבי על מלוה מלכה – בתשורה לב"מ, הרמ"מ כהן, פעה"ק צפת).

ואין להאריך בדבר הפשוט, בהנהגה ה'מלכותית' דכ"ק אדמו"ר והשייכות שלו לדוד מלכא משיחא, שכל הספרים מלאים בדבר זה.

ועוד והוא העיקר, שנזכר ל"הקיצו ורננו שוכני עפר" כפי שהרבי הגיה בגוכתי"ק (על שיחת ב' ניסן ה'תשמ"ח ס"ה) "שכבר הגיע הזמן דהקיצו ורננו שוכני עפר – כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו ועד דהקיצו ורננו דוד מלכא משיחא" ובקרוב ממש!



חילוק ענין 'קונה שמים וארץ' בין ברכתו של שם, לשבועתו של אברהם²³

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, ניו יארק

תנן²⁴ בסוף פרק קנין תורה שבפרקי אבות: חמשה קנינים קנה הקב"ה בעולמו, ואלו הן: תורה, קנין אחד. שמים וארץ, קנין אחד. אברהם קנין אחד. ישראל קנין אחד. בית המקדש, קנין אחד. . שמים וארץ מנין. . ואומר²⁵. . מלאה הארץ קנינך. אברהם מנין, דכתיב:²⁶ ויברכהו ויאמר: ברוך אברם לא-ל עליון, קונה שמים וארץ. . בית המקדש מנין. . ואומר²⁷ ויביאם אל גבול קדשו, הר זה קנתה ימינו (אבות פ"ו, י).

'שנאמר קונה שמים וארץ'

הנהגה בפשטות, קשה הוכחת המשנה ש'אברהם קנין אחד' מפסוק 'ברוך אברם לא-

(23 לעילוי נשמת הרה"ג פנחס גרשון ב"ר ישעי' דוד ואקסמאן ז"ל (לייקואוד), נבל"ע ט' חשון תשפ"א.

(24 לכללות הענין דלהלן ראה גם לקו"ש חל"ה שיחה א' לפ' לך לך (ע' 39 ואילך).

(25 תהלים קד, כה.

(26 בראשית יד, יט.

(27 תהלים עח, נד.

ל עליון, קונה שמים וארץ, שהרי אין כוונת 'קונה' לאברהם, אלא ל-א-ל עליון?²⁸ וכן לשון 'קונה שמים וארץ' שאנו אומרים בברכת 'מעין שבע' בקבלת שבת, מכוונים אנו להקב"ה,²⁹ לא לאברהם?

ובפירוש המיוחס לרש"י כאן כתב: 'כמה גמגומים יש בדבר. ולפי הענין נראה בעיני, שהבריייתא לא נכתבה כתיקנה, שהרי במס' פסחים בפרק האשה³⁰ לא שנינו אלא שלשה,³¹ תורה, שמים וארץ וישראל, ומביא לקנין 'שמים וארץ' מאותו הפסוק

(28) וז"ל ר"י בר"ש כאן: 'קשה לו לומר קניינו של אברהם מ'ברוך אברהם', וגו'. לפי שאין המקרא נשמע כן. ובפירושי ר"י בר"ש מטולידו כאן: 'הקשה זקני ה"ר יצחק ז"ל, מה ראה מביא לאברהם מקונה שמים וארץ'. ובפי' החסיד ר"י יעבץ: 'שלא הזכיר הקנין אלא על שמים וארץ'. ובנחלת אבות: 'הפסוק שהביא אינו מיוחס לאברהם קונה שמים וארץ, כי הקנין על השמים והארץ אמרו לא על אברהם'. ובדרך חיים: 'הביא ראה כי אברהם קנין אחד, ולא הוזכר בכתוב רק שמים וארץ ולא אברהם'. ובחדא"ג מהרש"א לפסחים דלהלן: 'ומיהו לישנא דהאי קרא לא-ל עליון קונה שמים וארץ לא יתפרש 'קונה' אאברהם, אלא אשמים וארץ' (המשך דבריו – להלן סוף הע' 36). וז"ל ס' זה ינחמנו למכילתא דלהלן (אמסטרדם, תע"ב), הובא בס' שער החצר (לר' דוד בן שמעון בעל הצוף דב"ש) ח"א סי' רמ"ח: 'וסבירא ליה [להמכילתא] דהאי 'קונה שמים וארץ' קאי על הקב"ה שקנה שמים וארץ, דמסתבר טפי, מדלא כתיב 'ברוך אברהם קונה שמים וארץ לא-ל עליון'. ובסה"מ תרל"ז שם (ע' תקכה): 'צ"ל מה מביא על אברהם שהוא קנין מפסוק ברוך אברהם כו' קונה שמים וארץ ששם לא כתיב רק קנין דשמים וארץ'. מאמרי אדהאמ"צ דלהלן הע' 36. אבל ראה להלן הע' 19. אבות עולם (וויטאלי) לאבות כאן: 'הביא ראה מהכתוב 'ברוך אברהם לא-ל עליון קונה שמים וארץ' דקאי אאברהם, וכמ"ש בב"ר (הנ"ל) . . 'היה מקבל את העוברים . . כאילו אתה שותף עמי בברייתו של עולם, הה"ד קונה שמים וארץ', עכ"ל (המדרש), וא"כ הו"ל כאילו אברהם קנה שמים וארץ' וכו'. מהרש"א דלהלן הע' 36. מד"ש כאן.

ובלקו"ש שם: 'בפסוק . . לא נזכר שאברהם נקרא 'קנין' (אלא שאברהם הוא 'קונה שמים וארץ')'. ובהע' 9: 'נוסף ע"ז שבפשוטות קאי 'קונה שמים וארץ' על א-ל עליון ולא על 'אברהם', וע"ד הנאמר להלן שם בדברי אברהם (יד, כב). וראה במפרשים ומאמרים שנשמנו בהערה 2'.

(29) באבודרהם (מעריב של שבת ופירושה), נתבאר באוה"ת שם (ס"ע קצט): 'אומר אותו ע"ש שביום שביעי השלים מלאכתו וקנה שמים וארץ'.

(30) פז, ב. נעתק להלן הע' 14.

(31) בפסחים לפנינו: ארבעה. אבל ראה חדא"ג מהרש"א: 'לא חשיב רק ג' בנוסחא שלפנינו, וכ"ה בילקוט [שמעוני סוף רמז רנ"ב] ובספרי [דלהלן הע' 14] שלשה קנינים כו', ומהרש"ל הגיה ארבע, וע"ש, והוא לפי המכילתא [דלהלן הע' 15] . . אבל לפי משנת שנו חכמים יש לקיים חמשה קנינים, ויש כאן דילוג בהמ"ק . . אברהם'. וראה פירושי ר"א פריצול ודרך חיים לאבות. ובארוכה – זה ינחמנו למכילתא וזרע אברהם לספרי דלהלן.

ובסה"מ תרל"ז שם (ע' רפא): 'אמנם מגמ' דסוטה הנ"ל [ד: ש'קנהו להקב"ה שמים וארץ] משמע שהגמ' חושב קנין שמים וארץ לקנין'.

שנאמר באברהם קונה שמים וארץ'. כן הגר"א³² משמיט מפרק קנין תורה את הקנין דאברהם, וכותב ש'חמשה' הוא 'טעות סופר וצ"ל ארבעה,³³ כמ"ש במכילתא³⁴

(32) במאורות הגר"א לאבות כאן.

(33) וכ"כ ר"י בר"ש: 'היה רבינו [ראה פירוש קדמון דלהלן הע' 36 ופירוש המיוחס לרש"י כאן] גורס כל ימיו 'ארבעה', מפני שקשה לו...', כנ"ל.

(34) שמות טו, טז (הובא בר"י בר"ש (וראה גם נחלת אבות ופירושי ר"א פריצול)): 'ארבעה נקראו קנין, ישראל . . שמים וארץ . . בית המקדש . . התורה'.

ובגמרא³⁵, וגרס³⁶ 'שמים וארץ קנין אחד מנין שנאמר . . ברוך אברהם' כו'.³⁷

(35 פסחים פז, ב (הובא גם בר"י בר"ש ור"א פריצול כאן): 'ארבעה קנינים שקניתי בעולמי, תורה . . שמים וארץ . . בית המקדש . . ישראל'.*)

ובספרי עה"פ (דברים לב, ו, הובא גם בר"י בר"ש (וראה גם נחלת אבות ופירושי ר"א פריצול) כאן) 'הלא הוא אביך קנן': 'זה אחד משלשה שנקראו קנין למקום, ואלו הם תורה וישראל ובית המקדש'.*) וכתב בפ"י הראב"ד שם: 'בברייתא דשנו חכמים בלשון המשנה חשיב [חמשה], והשנים יתירים על אלו הם אברהם ושמים וארץ. ונראה דאברהם . . בכלל ישראל***, שהם בניו היו, ושמים וארץ בכלל התורה דכתיב (ירמ' לג, כה) אם לא בריתי יומם ולילה חוקת שמים וארץ לא שמתי'. ובספרי דבי רב כאן: 'הך תנא פליג אתנא דפרק קנין תורה דחשיב 'חמשה קנינים'. והך תנא לא חשיב שמים וארץ, דלא כתיב דוקא לשון 'קנין', ואברהם נמי, דסובר ד'קונה שמים וארץ' קאי על אברהם גופיה, שהקנה לא-ל עליון שמים וארץ, שהודיע אלהותו לבאי עולם'. ועד"ז בזה ינחמנו שם (הובא גם בזרע אברהם לספרי כאן): 'ולא קחשיב שמים וארץ בהדיהו, דסבירא ליה דשמים וארץ אינם קנין בעצם, מפני שלא נבראו אלא על תנאי אם יקבלו ישראל את התורה . . וסובר הספרי הא דכתיב 'קונה שמים וארץ' קאי על אברהם. ומ"מ לא קחשיב שם אברהם בהדיהו, דס"ל דהכי פירושא דקרא 'ברוך אברהם' שקונה שמים וארץ, כלומר, על ידי מעשיו הטובים הוא קונה ומתקן שמים וארץ, שע"י מצוות ומע"ט העולם מתקיים, וכן אברהם תיקן שמים וארץ על ידי מעשיו'.

ובאור"ת שם (ע' קפא-קפב. וראה גם שם ע' רח) וסה"מ תרל"ו שם (ע' רפ ואילך. וע' תקל ואילך) מתוון את המספרים ג' וד' שבגמרא במכילתא ובספרי.

(*) ראה לעיל הע' 9.

(**) הגר"א שם גורס ארבעה, ומוסיף 'שמים וארץ'.

(**) ראה לקו"ש שם קושיא ד'.

(36 וע"ד הגירסא בפסחים ובמכילתא שם: 'שמים וארץ . . שנאמר קונה שמים וארץ'. ועד"ז בפירוש המיוחס לר"י כאן. ובפירוש קדמון למס' אבות (נדפס ב'הספר' כרך ב', ירושלים 2008) כאן*: 'שמים וארץ דכתיב ויברכהו . . קונה שמים וארץ'. ועד"ז בר"י בר"ש כאן (בהמשך לדבריו דלעיל הע' 28): וקנין שמים וארץ הוא מוציא מ'ברוך אברהם וגו' קונה שמים וארץ'. ובדרך חיים כאן: 'ותר היה לו להביא ראה [לשמים וארץ] מדכתיב קונה שמים וארץ'. ובד"ה חמשה קנינים במאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ב (ע' תתנב): 'למה אינו מביא [רא' לקנין שמים וארץ] ממ"ש קונה שמים וארץ, ואם מ"ש קונה שמים וארץ קאי על אברהם שהוא הקונה, אעפ"כ יש מזה רא' דשמים וארץ קנין אחד, רק שאברהם הוא הקונה, והפסוק מורה דקנין זה קאי על ה' שהוא א-ל עליון, ואם כן למה [אינו] מביא רא' מזה לקנין שמים וארץ'. וראה לקו"ש שם קושיא ג'.

ובהמשך דברי ר"י בר"ש שם: 'ולדברי האומר 'חמשה', הוא מוציא קנין שמים וארץ מדכתיב (ישעי' ס, א) 'השמים כסא' וגו', וכתיב אחריו (שם, ב) 'ואת כל אלה ידי עשתה, וה'עשיה' וה'קנין' אחד הוא'. ובריש דבריו שם מביא מ'מדרש ר"ש קרא' ש'מוציא קנינו של אברהם מדכתיב (בראשית ב, ד) 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', אל תקרי 'בהבראם' אלא 'באברהם' (זהר ח"א פו, ב. ועוד). וראה גם ב"ר פ"ב, ט). ובחדא"ג מהרש"א שם: 'ונראה לפרש דתלה קנין שמים וארץ באברהם, כמ"ש שמים

'קנין' ח"ו?

והנה ראשית יש לעיין מי הוא זה שהמציא פעולת ותואר 'קנין' בנוגע להקב"ה? הרי כל המושג של 'קנין' אינו שייך כלל, ומופרך הוא כלפי מעלה,³⁸ ש'ממך הכל',³⁹ והרי מילת 'קנין' נותנת מקום לטעות, כאילו מכחיש קדמותו ית' ח"ו! מי הוא אותו 'מוכר' שהקב"ה כביכול 'קנה' ממנו חמשה דברים אלו?⁴⁰ והיה לו לומר 'עושה שמים וארץ', כרגיל בתהלים?⁴¹

ואכן רש"י⁴² פירש 'קונה שמים וארץ' – כמו עושה שמים וארץ, על ידי עשייתן קנאן להיות שלו, כמו 'קניתי איש',⁴³ כלומר שהוציאם מאין ליש.⁴⁴

וארץ בהבראם, אל תקרי בהבראם אלא באברהם, דבשביל אברהם הי' קנין שמים וארץ. וראה מרכבת המשנה ומד"ש.

(* יש מייחסים אותו לרש"י, וי"א שהוא פירוש מקביל (וקדום) לר"י בר"ש והראב"ן – ראה קנצלנבוגן ב'הספר' שם ע' 18-417. וש"נ.

37) והגר"א מוסיף: 'וכל היישובים שכתבו המפרשים הם דחוקים גדולים וכו'.

38) עייג"כ מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ב (ע' תתנא). אוה"ת שם (ע' קפא. שם ע' רח). סה"מ תרל"ו שם (ע' רנא וע' תקכה). ועיין ג"כ מדרש שמואל כאן בתחילתו.

39) דברי הימים-א' כט, יד. מובא באבות פ"ג מ"ז.

40) 'וקושיא זו כמעט מבואר במד"ר פ' לך פמ"ג (ז)': 'ממי קנאן (מי הוא המוכר – מהרו"ו שם)? – אוה"ת שם ע' קפא. וכעין זה שם ע' קצו. 'ומפרש [במדרש] דקאי על אברהם שתיקן ענין שמים וארץ, אכן פשט הכתוב דקאי על הקב"ה' – אוה"ת שם ע' קצו. וראה כמה פירושים בזה בתורה שלמה עה"פ 'קונה שמים וארץ' את קט"ו.

ובתורה תמימה עה"פ מפרשו כסוטה ד: ש'הקנהו להקב"ה שמים וארץ. ועד"ו בסה"מ תרל"ו שם (ע' רנא): 'קנין אברהם חשיב קונה שמים וארץ י"ל כמארו"ל בסוטה אפי' הקנהו שמו"א כאברהם...'. ועד"ו שם ע' רפ. ועד"ו בס' זה ינחמנו דלעיל הע' 35.

ולהעיר ממס' ר"ה (לא. וברש"י שם): 'בראשון מה היו [הלויים] אומרים [בשיר של יום] לה' הארץ ומלואה (תהלים מזמור כ"ד), על שם שקנה (שמים וארץ) והקנה (תבל ליושבי בה, כלומר קונה כדי להקנות)'.⁴⁵

41) קטו, טו. קכב, ב. ועוד, וכדלעיל הע'. Error! Bookmark not defined.

42) בראשית יד, יט.

43) בראשית ד, א.

44) כפירוש הרמב"ן (ורבינו בחיי) עה"פ (דברים לב, ו) 'הלוא הוא אביך קנן': 'הוא קנן, ששמך קנין, כי הוציאך מאין והיית יש, וכל יש יש לו קנין, כענין שנאמר 'ה' קנני ראשית דרכו' (משלי ח כב), וכן 'קונה שמים וארץ', כאשר פירשתי (בבראשית יד, יט, נעתק להלן הע' 46).

והרמב"ן⁴⁵ מסייע לרש"י, שהמובן של 'קונה' הוא כמו שמצינו לשון קנין במציאה,⁴⁶ אף שבמציאה אין דעת אחרת מקנה אותו. ויש להוסיף, שכן מצינו גם בפרקי אבות לעיל⁴⁷ לשון 'קונה לו פרקליט', שאינו קונה ממוכר.

אבל קשה,⁴⁸ וכי רק חמשה אלו עשה ('קנה') ה'? וגם עיקר, למה לנו להשתמש במילת 'קונה' ד(לולי פירוש רש"י והרמב"ן) משמע ח"ו כשתי רשויות?

(המהר"ל⁴⁹ מפרש ש'נקרא 'קנין' הדבר שהוא לגמרי שלו . . כי שאר דברים אע"ג שהם שלו ג"כ . . אין זה 'קנין', מפני שאין . . מצד עצמו לבד שלו, רק עם דבר אחר . . אמנם אלו ארבע דברים הם אחד ואין שתוף להם עם זולתם, וא"כ הם שלו מצד עצמם בלבד, וזה נקרא 'קנין' . . כי 'קנין' נקרא דבר שהוא שלו קנוי לו לגמרי מצד עצמו . . ולפיכך כתיב 'קונה שמים וארץ', כי שמים וארץ נקראים קנין להקב"ה, שהם קנויים לו לגמרי מצד עצמם'.

אבל לכאורה קשה, שהרי מצינו בחוה, שקראה שם בנה קין על שם 'קניתי איש את ה'⁵⁰, אע"פ שאדם היה 'שותף' עמה?)

(א) ברכתו של מלכי צדק, (ב) שבועתו של אברהם אבינו

ולולי דמסתפינא, הרי כשנעיין היטב בלשון הכתובים שבפרשתינו, נראה שישנם

(45) עה"פ קונה שמים וארץ.

(46) וז"ל בביאור דברי רש"י הנ"ל 'קנאן להיות שלו': 'כי כל אשר לאדם יקרא קנינו . . ולשון חכמים (ב"מ י.) המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, הבטה בהפקר קניא (שם קיח.), חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו (שם יא.). וכן בכל מקום תבוא להם [קנין] במקום זכיה, כלומר שהוא שלו'. וראה רבינו בחיי עה"פ.

(47) פ"ד מ"א.

(48) ראה גם נחלת אבות, מרכבת המשנה, דרך חיים, אבות עולם ובית אבות (הרשמן) כאן. גו"א עה"פ. מאמרי אדהאמ"צ שם (ע' תתנא), אוה"ת שם (ע' קפא). לקו"ש שם.

(49) בגו"א עה"פ בראשית יד, יט. ועד"ו בדרך חיים לאבות כאן: 'מה שנקרא קנין גמור הוא כאשר נקנה לגמרי אל בעל קנין עד שאי אפשר שיהיה נקנה לו יותר . . שיהי' מיוחד אל הקונה, שאז אפשר לומר שהוא תחת רשותו של הקונה לגמרי, מבלי שהוא יוצא מן הקונה כלל, עיי"ש בארוכה. ובהמשך דבריו שם: 'מפני שהם קנין גמור אל בעל הקנין והם ברשותו של בעל קנין לגמרי לכך נקרא קנין, ודבר זה אי אפשר רק כאשר הדבר שהוא קנין הוא אחד ואין דבר עמו מצטרף אל בעל קנין, רק דבר זה בלבד שייך בו קנין'.

(50) בראשית ד, א.

כמה חילוקים עיקריים וכוונות שונות בין פסוקים אלו הסמוכים זה לזה בפרשת לך, אף שהם דומים מאוד בסגנונם:

משנתינו באבות מביאה את הפסוק הראשון: 'ויברכהו ויאמר ברוך אברם לא-ל-ל-עליון קונה שמים וארץ'⁵¹ שאמר מלכי צדק (שם בן נח⁵²) כשניצח את המלכים, ושיבח את אברם ש'הקנהו להקב"ה שמים וארץ',⁵³

כלומר, שאחרי כל הניסים שנעשו לאברהם ואליעזר⁵⁴ כשנלחמו עם כדלעומר וסיעתו, 'ויחלק עליהם לילה',⁵⁵ נתאספו כל האומות ששרדו אותה ה'מלחמה העולמית' הראשונה אל 'עמק שוה הוא עמק המלך', 'והמליכו את אברהם עליהם לנשיא אלקים ולקצין',⁵⁶

הרי ע"י פעולותיו באותו זמן הוציא אברהם את שלטון העולם מהשקפת טעותם של דור אנוש עובדי עבודה זרה,⁵⁷ ועל כן הודה מלכי צדק לאברהם על 'קנינו', ושיבחו על זה ש'הקנה' את העולם להקב"ה, בהודיעו לכולם ש'יש בעל הבית לבירה זו'.⁵⁸ (וענין 'קנין' במשנתינו הוא שם הפועל, לא תואר של חפצא, כמו שביארתי בספר שם אבותי למס' אבות).

אבל עם כל צדקתו ויושר לבבו, הרי ידע שם והשיג רק את דרגת 'א-ל-עליון', בחי' 'קרו ליה אלקא דאלקיא',⁵⁹ כדיוקו של הרמב"ן⁶⁰ ש'מלכי צדק לא הזכיר השם', ואמר רק 'א-ל-עליון', ש'ענינו התקף הגבוה על כל גבוהים', היינו שה' הוא רק גדול

(51 בראשית יד, יט (בהמשך לפסוק 'ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין וגו').

(52 רש"י עה"פ. וראה נדרים לב: ובר"נ שם. פרקי דר"א פכ"ז.

(53 סוטה ד: (שהשליטו בשבחו על הכל, שקראהו 'קונה שמים וארץ' - רש"י). אגדת בראשית פמ"ט. ועיין ג"כ אוה"ת שם (ע' רח). סה"מ תרל"ז שם (ע' רנא וע' רפ).

ולהעיר מספורנו כאן: 'שבמציאות אברהם נעשה הא-ל יתברך 'עליון, קונה שמים וארץ', בהשיגו יתברך בהם התכלית המכוון. מד"ש כאן.

(54 רש"י שם, יד (מנדרים לב).

(55 שם, טו וברש"י. וראה תו"ש עה"פ אות ע"ח ואילך.

(56 שם, יז וברש"י (וראה ב"ר פמ"ג, ה).

(57 רמב"ם הלכות ע"ז רפ"א ורפ"ב.

(58 ראה ב"ר רפל"ט.

(59 מנחות בסופה. וראה תו"מ סה"מ מלוקט ח"ב ע' רצד.

(60 עה"פ (שם, יח) 'והוא כהן לא-ל-עליון'. וראה גם אוה"ת עה"פ. וראה מ"ש בזה רא"ב פעוונזנער בקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' תורת אמת גליון ב' (מ"ג, שבט תשנ"ח) ע' 40 ואילך.

מהמלאכים.

אבל בנוגע לפסוק 'קונה שמים וארץ' השני שאמר אברהם,⁶¹ לא יתכן כלל שאברהם (הענוותן, שאמר על עצמו⁶² 'ואנכי עפר ואפר') ישתבח ויתפאר במעלת עצמו, וודאי שלא ישבע אברהם⁶³ בכבוד עצמו!

אלא אברהם הוסיף על שם בשבחו של הקב"ה: 'ויאמר אברם . . הרימותי ידי אל הוי"ה א-ל עליון קונה שמים וארץ',⁶⁴ ונשבע בשמו הגדול ית' שלא יקח כלום מן הביזה 'מחוט ועד שרוך נעל'.⁶⁵

וחידוש 'עליון' במובנו של אברהם אינו רק שהקב"ה גדול יותר ביחס להאלילים או המלאכים, אלא שהוא העליון ביותר, עצמות אור אין סוף, 'אנת הוא עילאה על כל עילאין'.⁶⁶

ואכן זוהי כוונתנו באמירת 'תהלות לא-ל עליון' בסוף ברכות ק"ש, ו'הא-ל הגדול הגבור והנורא א-ל עליון' בתחילת תפילת שמונה עשרה, ובסוף תפלת 'נשמת כל חי', וכן פיוט 'מלך עליון' שאומרים בראש השנה, שהוא מיוסד על לשונו של אברהם אבינו בשבועתו זו.

'והוכיח אברהם'

ויובן בזה מה שמצינו דבר פלא בגמרא:⁶⁷ 'אמר לו אברהם [לשם בן נח, מלכי צדק]: וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו'?

ומעיר שם המהרש"א: 'אין זה מפורש שאמר לו אברהם כן ושהוכיחו על כך'.

ולענ"ד י"ל, שאברהם הוכיח את שם (מלכי צדק) בזה שהפך אברהם, שהוא שובר-

61 בראשית שם, כב.

62 בראשית יח, כז.

63 'הרימותי ידי - לשון שבועה' (רש"י שם יד, כב. וראה ב"ר פמ"ג, ט. תיב"ע עה"פ).

64 בראשית שם, כב.

65 בראשית שם, כג. ובסה"מ תרפ"ג ע' ריא: 'זהו שהתחטא (ל' טוהר וניקוי) אברהם על מלך סדום לאמר הרימותי ידי אל הוי"ה א-ל עליון קונה שמים וארץ (שה"ש פ"ז, ז ובמת"כ שם), דכל ענינו הי' לפרסם אלקותו ית' בעולם . . ולכן אמר אם מחוט כו', כי לא חפץ לקבל שום שכר בזה, דשכרו אתו עמו בפרסום האלקות בעולם בעולם'.

66 תיקו"ז בהקדמת 'פתח אליהו' (יז, א).

67 נדרים לב:

האלילים, ⁶⁸ הסיב את תואר השבח והקאמפלימענט ('קונה שמים וארץ') שהעניק לו מלכי צדק, כאילו יש איזו ממש במישהו אחר מלבד ה', ⁶⁹ ובפרט להקדים 'ברכת אברהם לברכת המקום' (שלכן נענש שם שלא יצאה ממנו הכהונה, כמבואר שם בגמרא ⁷⁰),

ולכן מיניה וביה (ע"ד הגמרא (ביצה כ:)) 'אמר אביי הילכך האי צורבא מרבנן דאמר ליה חברא מילתא לא ליהדר לי טפי', נתחכם אברהם והשתמש באותם המילות שבירכו מלכי צדק, והסיב אברהם מיד את שבח תואר 'קונה' מברכה פרטית שנאמרה לו – וייחסו לכבודו ית', ואמר: 'הרימותי ידי אל ה' א-ל עליון קונה שמים וארץ'.

ולפי ביאורינו זה יתיישב גם קושיית הרשב"ם והאור החיים: ⁷¹ למה הפסיק הכתוב בברכתו של מלכי צדק (שקדם לפני שפגש אברהם את מלך סדום) בין 'ויצא מלך סדום' ⁷² ל'ויאמר מלך סדום' ⁷³ – שכן דבריו של אברהם אבינו כשענה למלך סדום, הרי הם באים בהמשך לנוסח ברכתו שקיבל ממלכי צדק.



כמה שעות בי"ב חדש

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא לויבאוויטש, טאראנטא

בסהמ"צ להצ"צ (מצות פריה ורביה) מביא שי"ב חדש "הם יותר משמנה וקרוב לט' אלף שעות" ויש לומר הכוונה בדיוק [כפל] הלשון "יותר משמנה וקרוב לט'": "יותר משמנה" היינו כשחשון וכסלו כסדרן שהם 354 ימים. והם בסה"כ 8,496 שעות. או כשחשון וכסלו חסרים שהם 353 ימים והם בסה"כ 8,472 שעות; "וקרוב לט'" היינו כשחשון וכסלו מלאים שהם 355 ימים והם בסה"כ 8,520 שעות. ודו"ק.

(68) בראשית יח, כז.

(69) בלשון החסידות: לא רק 'אין עוד מלבדו' (דברים ד, לה), דמלבדו אין שום מציאות אבל עמו ישנה מציאות, אלא כמו שנאמר (שם, לט) 'אין עוד', שאין שום מציאות כלל (אפילו לא מציאות של 'עוד' וטפל – ראה תניא שער היחוד והאמונה פ"ו (פ, סע"ב ואילך)) – לקו"ש חל"צ ע' 98.

(70) נדרים שם: 'ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם שנאמר (בראשית יד, יח) והוא כהן לא-ל עליון, כיון שהקדים ברכת אברהם לברכת המקום הוציאה (לכהונה, רש"י) מאברהם'.

(71) עה"פ בראשית יד, יח.

(72) בראשית שם, יז.

(73) שם, כא.

לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת דאבא רייזא ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' שלמה ע"ה

נלב"ע ביום ד' חשון

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' חיים דוד וזוגתו מרת העניא סטישא

ומשפחתם שיחיו

ליין

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל משה ב"ר יעקב מנחם מענדל הכהן

ע"ה

שפערלין



נפטר ליל ש"ק פ' לך לך י"א מרחשון ה'תשנ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לזכות

הרה"ג הרה"ח ר' אברהם יצחק ברוך שיחי'

גערליצקי

עורך ראשי ד"הערות וביאורים"

לרגל יום הולדתו בשעה טובה ומוצלחת

ביום י"ד חשוון

יה"ר שילך מחיל אל חיל בעבודתו הק' לאויוש"ט

ויתברך בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ר ובכל משאלות לבבו לטובה
ולברכה



נדפס ע"י

הרה"ח ר' חיים ומשפחתו

שיחיו

ליבערמאן

לזכות

האי גברא רבא

מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים", והעומד בראשה במשך
כל חצי היובל מעת הווסדה, המתעסק בלב ונפש להוציא לאור
קובצי "הערות וביאורים" באופן המתאים לרצון כ"ק אדמו"ר,

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ תורה
ברבים ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק אדמו"ר, עד ביאת
גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י ולזכות

ר' ארי' הכהן ומשפחתו

שיחיו

שאטענשטיין

לזכות

האי גברא רבה

איש החביב המיוחד שבחבורה

מקים המוסד הק' 'הערות וביאורים' ועומד בראשו מאז הווסדו

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

ליום הולדתו ביום י"ד מרחשון לאיוש"ט



יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ תורה
ברבים ולקדש שם שמים ברבים עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש



גדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מרדכי

וזוגתו מרת נעמי אסתר שיחיו

ומשפחתם שיחיו

פינסאן